馬基維利《君王論》中的道德觀點

顏于智
臺灣師範大學教育系博士生

中文摘要

當前道德教育的探討仍多半聚焦在如何教育活動中使受教者具有正向合宜的道德價值。不過這種不談現實世界中的暴力、亂德之事的教育取向，或有可能讓人們在面對現代社會中的「惡德」問題時，變得進退失據。基於此項理由，本論文從《君王論》（The Prince)中，探究馬基維利對於道德的詮釋，試圖提供道德教育不同的思維與視角。研究發現《君王論》的道德視角凸顯出現實世界的複雜與多元，據此，道德教育有賴具備教育智慧的教育工作者的指導，適時回應人性需求，重視個體發展之差異。並且教導學生建立自我保護的觀，發展面對問題情境的應變權衡能力。

關鍵詞： 馬基維利、《君王論》、道德觀

Machiavelli's moral thoughts in The Prince

Yu-Chih Yen
Doctoral Student, Department of Education, National Taiwan Normal University

Abstract

The current discussions on moral education largely focus on how to educate person to form positive and appropriate moral values in educational activities. However, such approach of moral education without considering evils in real world which probably make people become lost when dealing with the issue of evil in modern society. For this reason, this essay tried to inquire Machiavelli's interpretation of morality in The Prince and propose recommendations for moral education. This study found that the moral perspective of The Prince revealed the complexity and diversity of the real world. Thus, moral education requires the guidance of educators whose are familiar with the wisdom of education, responding to human needs and paying attention to the differences in individual development for students, teaching students to establish a self-protection concept and develop the flexibility in problem situation.

Keywords： Machiavelli, The Prince, morality

壹、前言

在倫理學的領域中，一項重要的主題即是對於人類生活的道德概念與道德判斷進行系統性的了解，探討道德原則的合理性。並期盼透過相關討論研究，歸納出基本的道德原則，作為人們日常生活面臨道德問題時的指引（林火旺，2004）。道德之所以受到人們的重視，其原因在於道德被普遍視為是維持人類社會秩序的重要基礎。臺灣社會深受儒家文化脈絡的影響，使得道德教育長久以來一直是人們關注的重要議題。同時，臺灣的教育制度與內容在去中心化與鬆綁的改革訴求下，呈現了多元、開放的嶄新態勢。在道德教育方面，道德教育的進行不再侷限於傳統的灌輸與說教，改以多方參與理性論辯的方式進行。希冀透過學者專家、學校成員（校長、行政團隊、教師、學生、家長）、社區、教育行政機關、民間組織，以及媒體等社會成員之間的互動對話，建立起教育夥伴關係，以期學校教育能夠擴展到家庭教育與社會教育等層面，形塑一位具備有品德、富教養、重感恩、懂法治、尊人權之現代公民（教育部，2004）。

儘管教育改革使得道德教育的施行更符合民主和理性的原則，但其重視的面向仍多聚焦於「善」面向的探討，強調的多半是如何在教育活動中指導受教個體，使之具備正向積極的道德價值或態度。由於教育具有價值性的特點，教育的實踐活動必須符合一切正向發展的價值，不能與其道德規範相悖(Peters, 1966)。不過爾等強調道德理想，不談現實生活中暴力、亂德之事的取向，並無法完全阻止人們在教育殿堂之外的不同道德論述。甚至，或有可能忽略了現實生活中的困境，使得道德教育所推崇的價值規準，於面對複雜社會中必然存在的「惡德」問題時，變得進退失據。基於此項理由，本論文嘗試從《君王論》(*The Prince*)這部經典著作中，探索馬基維利(Niccolò Machiavelli，1469-1527)對於道德的獨特詮釋，了解馬基維利違背西方主流傳統的道德思維，希冀從中獲取可供當前社會參酌之建議。

本文以下將先敘述馬基維利道德思想於當代學界中的解讀與詮釋；第二，探究《君王論》的成書背景，檢視馬基維利所面臨的時代困境；第三，闡釋《君王論》中的道德內涵；最後，根據馬基維利對於的道德詮釋，提出可供道德教育參酌的思考與建議。

貳、馬基維利道德思想於當代學界中的解讀與詮釋

馬基維利可謂是西方思想史上一位獨特且極具爭議的人物。他於 1532 年出版《君王論》一書，該著作衝撞當時西方的主流傳統，主張政治的運作只需考量最終的結果和效益，君主為達成其目的，可以不需顧慮世俗的道德規範施予惡行。此無德政治的主張，讓《君王論》一書受到後代世人的注目。即便在馬基維

利去世後的幾個世紀，世人對於馬基維利思想的研究仍一直持續著。根據相關研究資料顯示，近代西方學界對於馬基維利的研究題材頗為豐碩，在政治、道德、歷史、文學、語言學等各領域皆有其為數不少的研究與探討(Cochrane, 1961)。不過整體來看，關於馬基維利的研究仍以政治領域為大宗，其研究的角度大抵包括了馬基維利所身處的時代背景、其政治生涯對政治思想的影響、《君王論》和其他著作的寫作緣由與目的、《君王論》與《佛羅倫斯史》(History of Florence and of the Affairs of Italy)兩書之間的關聯和矛盾、馬基維利政治觀點對於現代政治哲學的影響……等。在這些不同的研究題材中，又以馬基維利的「德行」(virtù)概念的分歧最受到矚目(Geerke, 1969)，也因而形塑近代對馬基維利政治道德思想的多重詮釋。

隨著近代學界對於馬基維利研究的開展，馬基維利的政治無德的理念出現了一些不同的看法。部分研究者依循傳統的看法，對於馬基維利的思想提出批判。認為馬基維利缺乏虔誠與神聖的信念，對於政治和道德之間的關係顛覆了古典政治哲學的傳統(Strauss, 1958; Mansfield, 1996)。不過，亦有部分研究者對於馬基維利道德思想提出辯護，馬基維利的道德思想從原本的飽受指責逐漸地受到諒解與讚揚。關於馬基維利道德思想的全新詮釋大致有著以下幾個不同的角度。一是重新檢視政治與道德之間是否存在必然的關聯，提出政治與道德切割分離的看法。該派別認為馬基維利並不從道德的視野來檢視政治的生活，政治的運作應當超越傳統善惡的禁錮(Villari, 1891)。因而在理解馬基維利的思想時，不應當只侷限於道德面向來評價，而是應當了解馬基維利如何思維國家治理的政治問題(Burckhardt, 1958)；另一方面，也有些研究者從產生馬基維利思想的特殊歷史文化背景去理解馬基維利的政治主張。透過分析義大利與佛羅倫斯的歷史情勢，認為馬基維利出版《君王論》的用意是為了解決當時社會與道德的危機，試圖回復佛羅倫斯的共和光榮(Barincou, 1961)；除此以外，亦有部分研究者從現實主義的角度，評述馬基維利以國家人民的實質福祉為理由，拒絕基督教的道德理想，認為不道德的統治手段仍具有其合理及必要性（時殷弘，2008）。

綜合上述的研究概況，學界對於馬基維利在政治和道德兩者關係的詮釋觀點並不一致。其中一項主要的原因在於馬基維利的著作文本中存在著大量彼此對立的觀點論述。馬基維利時而對於當時的基督教道德提出批評，時而肯定道德在的社會中所扮演的角色；又或者肯定讚揚仁慈與守信等傳統美德，但也推崇殘酷與狡詐等惡行。在《君王論》，馬基維利針對人性的善惡與理想的君王形象進行論述。但特別的是，馬基維利並不從單一的道德框架中去衡量政治運作過程中的善行惡舉。馬基維利試圖強調國家政治的公共性質，主張部分不容於一元道德框架下的惡行，或許在其國家公共事務領域中仍有被認可的正當性與合法性。儘管當前對於馬基維利道德思想的研究多集中在政治層面想。但從廣義的角度來看，政治是人們透過制定、維繫和修正其生活事務規則的活動，此規則運作勢必牽涉到

了「應然」與「必然」等與道德教育相關的思辨議題。唯國內對於馬基維利道德思想與教育之間的關係探討卻甚少。因而本論文分析《君王論》中的道德思維，或有可能提供教育領域在道德議題上若干不同的視野，豐富道德教育的思考與討論。

參、《君王論》的成書背景

一個人的思想多非偶發奇想，常為回應時局趨勢之產物。因此，若想了解馬基維利在《君王論》中所主張的道德論述。進一步檢視他當時所面臨的處境，或許有助於更貼近其思想核心。

一、義大利境內的分裂與對抗

馬基維利《君王論》的一項成書原因，來自於義大利境內紛亂不斷的政治情勢。回顧義大利的歷史發展，義大利因其特殊的地理條件，促使著義大利成為地中海東西兩邊國家貿易經商的必經之地。到了十三世紀時，義大利成為歐洲的商業重心，經濟的發展也為文藝復興時期的輝煌奠定了基礎。在這個時期，人文主義的思潮對於當時的社會風氣產生極大的影響力[1]。個人意識受到重視，人被視為世俗世界的主宰，此這種以人為本、著重現世的思潮在義大利逐漸地成為主流，並且在文化與藝術上締造了輝煌燦爛的一頁。但是個人主義也相對地帶來了另一項危機，因為在人文主義強調自主性的思維底下，人們獲得一種絕對自主的感受，其所作所為根據的是自身的利益、個人的榮譽及激情的心靈（花亦芬，2007）。這種個人意識過分橫溢的結果，使得宗教與道德的界線被打破，人們在世俗世界中開始爭權奪利，進而發展出各個城市國家之間以及與不同國家之間的戰爭，導致整個義大利境內陷入了四分五裂，征戰不斷的狀況。

在十五世紀上半葉，義大利進入了米蘭大公國、威尼斯共和國、羅馬教皇廳領地、那布勒斯王國以及佛羅倫斯共和國這五大城邦並立的時代。它們之間彼此運用外交、秘密結盟、戰爭等手段，在義大利境內維持著一個分裂、彼此勢均力敵的穩定狀態（晏楊清，1993）。當時義大利境內多數國家都維持的共和政治的體制，這種政治體制距離真正的民主政治仍有相當大的距離。以馬基維利所服務的佛羅倫斯共和政府為例，佛羅倫斯當時政治權力被少數富商階級所把持。不過，由於富商階層具有開放流動性，此開放流動的民主特徵，讓佛羅倫斯的人民

[1] 文藝復興歐洲現代史的初期階段，時間在 1350 年到 1600 年這 250 年之間，這是一段廣闊且又多變化的時期，因此單一地將它與人文主義畫上等號並不是一個十分個客觀的看法。雖然人文主義一詞無法精準地代表整個文藝復興思潮發展，但不可諱言地，人文主義確實是整個文藝復興時期的主流思潮，對於當時的社會風氣產生極大的影響力。詳可參閱董樂山所譯著的《西方人文主義傳統》一書。

引以為自豪，整個社會對於佛羅倫斯的共和制度甚為推崇（王芝芝，1995）。然而，也因為佛羅倫人民崇尚民主自由，政府當局在施政決策上必須同時兼顧貴族的權益與人民的觀感，致使得佛羅倫斯的國力在貴族與人民之間的對抗擺盪中逐漸地消耗殆盡。

有別於義大利境內共和政體的普遍，同時間的歐洲的英國、法國、西班牙等地，逐漸地形成了以民族為基礎，以君主為中心的統一國家。相較於義大利境內四分五裂的大大小小共和國家來說，這些歐洲的新興國家與他們最大不同之處是國家的君王具有較大的權威性，政治事務的操作上極具中央集權的色彩。因而，君王能夠有效地貫徹國家的政策，弭平國家內部的對立情勢，同時也有較大的機會能夠蓄積國家能量，使之朝向持盈保泰，成為左右國際情勢發展的強國。共和體制與君主集權這兩種不同類型政治體制的差異，也影響了日後國家命運的發展。到了 1494 年，一直彼此猜忌、相互征戰的義大利各城邦，只能任由處在對列分裂狀態的義大利，受到法國軍事力量的入侵而無力抵抗。

二、佛羅倫斯政府的腐敗與《君王論》的問世

除了義大利境內複雜的政治情勢外，與馬基維利思想最為相關的還是佛羅倫斯政府的衰敗。馬基維利所在的佛羅倫斯在中世紀歐洲是文化、商業和金融的重心。佛羅倫斯之所以能夠在義大利佔有一席之地，與當時的麥迪西家族的強盛力量息息相關。儘管，或有部分人士認為麥迪西家族是把持佛羅倫斯政府權力的獨裁者。但從客觀的角度來看，麥迪西家族的確對於平衡佛羅倫斯內部複雜的權力爭鬥，以及在經營、協調對外的商貿、軍事事務上有很大的貢獻。在麥迪西家族掌權的期間，佛羅倫斯的發展被帶向高峰（周春生，2008）。不過這種仰賴單一家族或單一強人的治理型態，一但領導者出現斷層時，即是危機開始產生的時候。在麥迪西家族的重要領導人物羅倫佐(Lorenzo de' Medici, 1449-1492)過世之後，這座長久以來由麥迪西家族小心翼翼地行駛在動盪時代的城市，必須開始獨自地面對自己長久以來內政腐化與軍事孱弱的缺點[2]。

在麥迪西政權下台後，佛羅倫斯歷經了修道士薩沃納羅拉(Girolamo Savonarola, 1452-1498)的神權政治統治後[3]，改由佛羅倫斯共和國所治理。馬基

---

[2] 在馬基維利的另一部史學作品《佛羅倫斯史》中清楚的揭示了佛羅倫斯長久以來在內政上與軍事問題。佛羅倫斯在內政方面一直存在著貴族與平民之間的鬥爭，在軍事方面羅倫斯對外作戰的軍隊組成幾乎仰賴傭兵，素質上不僅良莠不齊，在精神上也缺乏為佛羅倫斯奮戰的凝聚力。詳可參閱 Niccolo Machiavelli (1901). History of Florence and of the affairs of Italy: From the earliest times to the death of Lorenzo the Magnificent. New York: M. Walter Dunne. pp. 108-109, pp.251-253.

[3] 薩沃納羅拉的政權從 1494 年開始只維持了短暫的四年，薩沃納羅拉最終因為得罪了佛羅倫斯的強權集團於 1498 年被處於火刑，佛羅倫斯的政權隨即由馬基維利所任職的佛羅倫斯共和國所取代。詳可參閱 Maurizio Viroli (2001). Niccolo's Smile: A biography of Machiavelli. London: I.B.

維利在佛羅倫斯共和國的政權中擔任外交官的職務。當馬基維利接掌佛羅倫斯的外交工作時，原本義大利境內各國的勢力平衡已被法國的軍事入侵所打破，整個義大利正值風雨飄搖之際。馬基維利為了佛羅倫斯的存亡，遠赴巴黎洽談結盟事宜；他出使到神聖羅馬帝國面見皇帝麥克西米利安(Maximilian, 1459-1519)，避免佛羅倫斯捲入神聖羅馬帝國皇帝和教宗的戰爭之中；他亦跟義大利境內的教皇國與以及其他強權國家進行交涉(Skinner, 1981；沈寶慶，1998）。然而，到了 1512 年，在西班牙軍隊的攻佔下，佛羅倫斯仍然難脫陷落的命運。過往被佛羅倫斯共和國所驅逐的麥迪西家族趁勢再度入主佛羅倫斯，佛羅倫斯引以為傲的共和體制此也制宣告瓦解。隨著共和體制的瓦解，馬基維利在 1512 年的 11 月被解除職務，並且被逐出佛羅斯。隔年，馬基維利更因為被麥迪西政權懷疑涉嫌參加反麥迪西政權的組織團體而遭到逮捕，受到嚴刑拷打、沒收財產等處分。所幸後來恰逢麥迪加家族的成員出任教皇職位，麥迪西政權大赦囚犯，馬基維利才幸運地獲得釋放，保全其性命。

自此以後，馬基維利已不再是昔日國家政治中樞的事務人員，在他的政治事業結束後，馬基維利因為沒有了穩定的收入，讓他最後不得不搬遷到至郊外的山莊定居。在這段期間，馬基維利白天從事田園工作，用以維持生計。晚上則是將自己寄託於讀書寫作，並且從古典書籍之中探求一些行動的智慧。他想像自己返回古代並與當時的古人對話，向古人請教他們一切行動的原因，並且將自己的心得所獲整理成一篇小小的論文(Warburton, Pike, Matravers, 2000; 何欣，2000)。到了 1513 年，馬基維利將從古典書籍中所獲得的智慧，以及過往外交工作上的實務經驗予以融合，完成了一部當時典型的帝王之鑑，這部著作也就是馬基維利所有作品中最負盛名的《君王論》。

肆、坦承人性需求的論述基礎

人渴望認識自己和周遭萬物，因而才會有歷史這一門「關於人類生活往事知識」的學問產生(Collingwood,1994)。對於「人是什麼？」這個涉及歷史經驗與政治實務的問題，也是馬基維利在《君王論》中試圖想帶給讀者進一步深考探究的主題。

一、跳脫「應然」的善惡道德價值

在中西方的教育哲學中，對於人性問題的不同詮釋，衍生出不同的道德教育觀點。而馬基維利在道德上的特殊見解，與馬基維利對人性的看法有其密切的關係。在《君王論》中馬基維利對於人性提出了如下的看法：

Tauris. pp.19-28.

> 關於人類，一般會認為他們忘恩負義的、是善變無常的，是扯謊與詐欺者、冒牌貨，是逃避危難和追逐利益的。當你對他們有好處的時候，他們是整個都是屬於你的。他們願意為你流血，奉獻自己的財產、性命和自己的子女。……但這都是毫無危險的時候，到了危難當頭需要他們的時候，他們就棄你而去了(Machiavelli,1992: 46)。

另外，在《君王論》最受到世人非議的還是以下這段告誡君王的說詞，馬基維利說道：

> 最重要的一件事就是，他（君王）萬萬不能奪取他人的財產。因為人們忘記父親的死比起忘記遺產的喪失還要來得快些(Machiavelli,1992: 46)。

從上述《君王論》中的引言來看，有別於過往稱頌宣揚人性光明面的思想論述，馬基維利直白且赤裸地描述了人類自私自利的一面。馬基維利將人性與忘恩負義、善變無常、扯謊欺瞞、避難逐利此類令人觸目不堪的形容詞彙畫上了等號；他甚至解構了人世間至為重要的親倫關係，將人性的物質錢財欲望排序在倫常關係之前。從馬基維利的字句論述可以清楚地看到，他跳脫傳統社會中應然的道德價值框架。他並不是提醒君王該如何地教導他的子民，弘揚人類的善良本性。相反地，馬基維利試圖凸顯傳統價值中一直被貶低壓抑的人性慾望本質。也因此，馬基維利往往被世人認為他是性惡論的支持者，而他在道德觀點的詮釋更是招致他人的撻伐。

二、凸顯「實然」的人性本質慾望

然而，馬基維利之所以會在《君王論》中寫下這些論點，其實與他當時所面臨的時空背景有緊密的關係。《君王論》乃是馬基維利回應時代的著作，這本書寄托著馬基維利對於國家命運的關切，以及心中對於統一義大利的殷盼。為了這個目的，馬基維利在《君王論》中描述了他從歷史與當時社會狀況對於人性的細膩考察，作為國家統治者在這個亂世中管理國家人民的指引。

從時間上來看，馬基維利的生平恰逢西方個人意識覺醒的一個重要時期。過往人類的視野，無論在觀察客觀的世界，或是認識自己時，往往受制於宗教信仰、無根據的幻想或先入為主的印象等因素所構成的紗幕所遮蔽(Burckhardt, 1958)。隨著人文主義思潮的推波助瀾，人成了主宰世俗世界的主要關鍵，並且相信人的現世生活具有一種直接的內在價值。人生的目的從中世紀對於來世精神命運關注，轉向了現世生活的享受。除此以外，基督教「原罪」(Original sin)的說法也開始受到質疑，人類的欲望不再被視為一種罪惡，必須加以壓抑。相反地，

在人文主義思潮興盛的時刻，欲望乃是出於人性的正當要求，應當予以滿足（王又如，1993）。坦承人性欲望需求的觀點，正是當時佛羅倫斯社會的寫照。佛羅倫斯在當時是整個義大利的商業中心，在商業社會中，階級間的流動性大，人各依其才能決定社會地位，人與人之間的競爭十分劇烈。利之所在，眾之所趨。為了達成目的，人往往不擇手段，在這個過程中也就顯露出人性中惡的一面（王芝芝，1970）。

綜合以上可知，在這種強調世俗個人思潮與現實社會情境的影響之下，馬基維利對於人性的論點，自然與傳統上肯定人性價值的看法有所不同。馬基維利在《君王論》談了許多的人性之惡。然而，馬基維利的人性論述想要聚焦強調的並不是「人應該是什麼？」的應然道德價值。相反的，他重視的是在當時的時空背景之下，人究竟是何樣貌，以及該如何予以回應的實踐問題。他希冀透過這個問題的探尋，找到一個客觀忠實的解答，用以解決當時的社會和政治亂象。這種坦承人性需求的觀點，較少顧慮到理當如何的道德善惡標準，這也正是《君王論》對於道德進行判別解讀的與眾不同之處。

伍、《君王論》中的道德詮釋

從《君王論》的成書背景可以了解到，馬基維利與過往政治上將至善與人的德行完美的追求，移轉至國家政治的長治久安。而也就在這個部分，馬基維利對於道德的理解與前人不同，顯現了多樣的道德詮釋與判斷。以下將針對馬基維利在《君王論》所呈現的道德內涵予以說明分析。

一、強調能力才學的色彩

在分析馬基維利《君王論》中的道德意涵時，首先必須探究的第一個概念，應當是馬基維利的「道德」的定義到底為何？而在《君王論》中，與馬基維利的道德思想最為相關的莫過於是 virtù 這個詞彙。不過，讓人產生困惑的是，馬基維利並沒有明確界定 virtù 一詞的內涵。因而，後人對於馬基維利 virtù 這個含混不清、語焉不詳的概念提出批評(Strauss, 1958)。

在馬基維利的文本中，virtù 一詞被運用在多種場合與語境，用來代表各種互不相同的性質。例如：在《君王論》第六章中 virtù 便作為技能(skill)、力量(power)、實力(strength)、精力(energy)、才能(ability)等不同的概念解釋；到了第七章，virtù 則又詮釋為活力(vigor)、機敏(astuteness)、精明(shrewdness)等概念。

[4]如果進一步分析《君王論》的文字脈絡，可以發現馬基維利對於 virtù 的解釋頗有強調才學能力的意味。以《君王論》第一章的最後一段為例，在亞當斯的英文譯本裡，其文本所呈現的內容為：

> 像是這類新獲得的領土，其本身原本可能是已經習慣在一位君王所統治下生活或者本身就是獨立自由的狀態。而若是想要在這兩種情況下建立新的國家，要麼不是依靠他人的武力或者君王自己的武力，要麼就是仰賴運氣或是君王自己本身的實力(Machiavelli, 1992: 4)。[5]

而根據亞當斯的翻譯內容，可以看見他將 virtù 譯為實力(strength)[6]，而 strength 在中文的解釋為實力的意思，顯然地，這裡可以看出馬基維利的 virtù 與我們一般概念上所泛稱的誠實、守法、禮讓、寬恕……等美德(virtue)的概念有不太相同。

針對這一點，馬基維利的研究者季柏特(Gilbert, 1989)在其著作中提出解釋。在馬基維利的著作中，virtù 一字常被譯為實力(strength)或是智慧(wisdom)，而不是將它同一般英文的美德(virtue)解釋。這是因為馬基維利對於這個字的用法就如同和他同時代的人或是他的前輩但丁(Dante Alighieri，1265-1321)一樣。在當時，virtù 這個字的用法與道德倫理的關聯性甚小。如果真的有任何例外的話，那就是馬基維利偶爾會賦予它比我們一般認知上更多的涵義。但大部分的時候，virtù 這個字與美德(virtue)是沒有任何關係的。[7]因而，在《君王論》中 virtù 這個字的語意及用法，有別於現在一般熟悉認知的道德。如若能夠了解到這個差異，從能力的角度去解讀馬基維利對於 virtù 的詮釋，也就比較能夠理解馬基維利在《君王論》中的舉例論述。

第一個明顯的例子就是第八章所談的阿加佐克利斯(Agathocles, 316-289

---

[4] 鑒於《君王論》有許多不同的譯本，而此處的舉例皆摘自 Robert M. Adams 譯本。

[5] 在 Adams 譯本中，此段文字的英文翻譯為「New acquisitions of this sort are either accustomed to living under a prince , or used to being free ; they may be acquired either by force of other people's arms or with one's own, either by fortune or by strength〔virtù〕」

[6] 在中文譯本方面，潘漢典（1985，3）亦將此處翻譯為能力。

[7] 學界對於馬基維利 virtù 一字意涵討論上頗豐。Viroli （1998）與 Skinner （1981）將 Machiavelli 描述為一個從柏拉圖和亞里士多德的政治哲學以及羅馬歷史和羅馬修辭學家那裡獲取政治智慧理解的思想家，因而馬基維利對於 virtù 含有傳統美德的意涵；但 Femia（2004: 32）認為馬基雅維利的 virtú 更像是一種力量本質，其意義包含了"雄心（ambition）" ，"魄力（drive）"，"勇氣（courage）"，"精力（energy）"，"意志力（will-power）"和"精明（shrewdness）"，這些特質與傳統基督教育美德的概念範疇不同；而 Bielskis （2011）則是認為馬基維利的 virtù 概念保留了亞里斯多德共同善（common good），但其意義性已從倫理層面轉向政治層面。亞里士多德和馬基雅維利的美德概念的一項主要區別在於他們對最終善的不同理解。 對於亞里士多德來說，最終的人類善良體現在哲學思考的理性生活中，而對於馬基雅維利而言，它體現在共和政治的光榮生活中，成功地統治了自己的城市，並保持了政治權力。

BC)，馬基維利他在這個章節的一開頭便指出阿加佐克利斯的惡行，認為他屠殺市民、出賣朋友、缺乏信用、毫無惻隱之心的作為是缺乏德行的。然而，馬基維利在這之後又說，如果考量阿加佐克利斯出入危殆之境的能力，以及忍受困難和克服困難的勇氣，他卻是具備德行的(Machiavelli, 1992: 24-25)；第二個例子則出現在第十一章，馬基維利在此章節的開頭便指出像是教皇國這類的國家是靠美德[8]與幸運才得以建立的，並且在此章節的後半段馬基維利又期許當時的教宗李奧(Pope Leo X, 1475-1521)能夠在前幾任教皇所奠定的基礎下，依循著善行[9]與其他無數的美德[10]，則教皇國將因此變得更加強大，更受到人們的敬重(Machiavelli, 1992: 31-33)；第三個例子則是馬基維利在第十七章時以漢尼拔(Hannibal Barca, 247-183 BC)為例，指出漢尼拔之所以能夠統御龐大的軍隊，並且維持團結良好的軍紀，在他國的領土上征戰行動，這是因為他的殘酷與他數不盡的才能[11]，使得他在他士兵心中的形象是既可敬又可畏。倘若缺乏殘酷的特質與無數的才能的話，光是仰賴其它的品性[12]是無法達到這樣的效果的(Machiavelli, 1992: 46-47)。

從這上述的三個例子中，可以發現馬基維利的 virtù 其實存在著兩個層面亦的意涵。關於阿加佐克利斯屠殺市民、出賣朋友、缺乏信用…等的惡行、教皇國倚靠著美德建立了政權和期許教宗抱存寬容行事，以及漢尼拔的優良品性，這些部分，馬基維利顯然從傳統的道德價值觀點去進行陳述。然而，關於阿加佐克利斯出入危殆之境的勇氣、教宗使教皇國強大的美德以及漢尼拔天賦的才能的部分，很明顯的，這裡的 virtù 與傳統道德價值的性質截然不同，其所側重的是個人的能力才學。從這三個舉例中，也顯露出馬基維利認為一個領導人的才學能力比起他是否真的能夠堅守道德價值行事要來得更為重要。

二、務實多元的道德解讀與判斷

根據史金納(Skinner,1981)的著作，古希臘、羅馬的道德家認為一位真正的男子漢應當具備智慧、公正、勇氣、節制等四種德行。在這股氛圍之下，一位理想的君王除了必須具備前述四項特質之外，在他的實際作為更被要求必須是誠實待人、胸襟寬宏、慷慨大方的。而與馬基維利同時期的義大利作家，在撰寫獻給君王的建言著述時，通常會依循著相同的道德觀點，他們認為君王的所作所為必須遵循合理的道德原則，更將道德視為君王獲得真正的榮耀與良好的聲譽的必要條

[8] 在亞當斯的譯本中，此處將 virtù 直接譯為美德（virtue）。
[9] 在亞當斯的譯本中用的是寬容（generosity）這個字。根據亞當斯的註解，亞當斯認為由於馬基維利撰寫《君王論》時正是教宗李奧在位，為了表示尊敬，此處的 virtù 以美德（virtue）作為解釋會較為恰當。
[10] 在亞當斯的譯本中，將 virtù 譯為天賦（talent）。
[11] 在亞當斯的譯本中，將此處美德（virtù）譯為天賦（talent）。
[12] 在亞當斯的譯本中，用的是品性（qualities）這個單字，此處具有道德層面的意涵。

件。

然而，當我們檢視《君王論》的內容時，卻可以發現馬基維利對於前述傳統道德論述，提出了一些不同的看法。馬基維利在《君王論》中大致從情境、結果、效用這幾種不同的角度去所探討一位君王應當具備的德行。因此，本文此處將進一步從這幾個角度將針，探討馬基維利在《君王論》中呈現的務實多元的道德觀。

(一) 依情境進行道德判斷

在《君王論》的第十五章〈論世人特別是君王受到讚揚或是責難的原因〉的內容中，馬基維利開始顯現出他與過往傳統在道德觀點上的差異。他在此章的開頭清楚地表示：「我知道之前已經有很多人寫過這類的文章，如今當我在探討這些議題的時候，由於我的觀點與他人不同，因此，我擔心別人會認為我的論述過於輕率(Machiavelli, 1992: 42)。」從這段文字來看，馬基維利雖然謙稱擔心自己與他人不同的言論會招致輕率的評價，但事實上，他卻意圖地從他外交事務的經驗家，以及身為一個史家的背景，對於現實生活以及歷史事蹟進行考察，針對這個已經被無數人談論過的道德議題，提出他的觀點，試圖擺脫自中世紀以來的基督宗教道德觀，以及傳統人文主義道德觀的束縛。

然而，馬基維利直說自己欲探討的觀點於前人有所不同，那麼，馬基維利的道德觀點與前人的差異之處又在哪呢？如果不依循舊有基督宗教或是人文主義這兩者的道德原則，那麼馬基維利的道德判斷所遵循的標準又是什麼呢？面對這些可能遭受的質疑，馬基維利在該章節中陳述了他道德判斷的依歸：

> 我打算想寫一些東西，對於那些了解它的人是有用的東西，我覺得最好談論一下事物的真相，而不是去重複人們對於事物的想像 ……人們實際上是如何地生活與人們想像中應當怎樣生活，這兩者之間卻有很大的不同，因而一個人要是忽視了現實中的狀況去仿效那些美好的理念，那麼他不但不能保存自己，而會導致自我毀滅(Machiavelli, 1992: 42)。

在這段文字中，馬基維利指出他想要談論的重在於事情的真相，而不是人們對於事物的想像。在這裡所指的事情的「真相」，就其章節內文來說，包含了兩個層面。第一個部分指的是道德上的認知，談的是從人類理性思維所構成的應然面。這也就是他本章中所分析探討的慷慨(generous)與吝嗇(stingy)、樂善好施(givers)與貪得無厭(grabbers)、仁慈(humane)與殘酷(cruel)、信實(faithful)與奸詐(treacherous)、勇猛強悍(fierce and spirited)與無力柔弱(feeble and effeminate)、謙遜(modest)與自大(proud)、純潔(chaste)與好色(lustful)、直率(straightforward)與狡詐(sly)、溫順(gentle)與惡劣(harsh)、認真(serious)與嬉鬧(playful)、虔誠(religious)

與懷疑(skeptical)……等兩兩相對的正反德行(Machiavelli, 1992: 43)。然而，關於第一個部分，就如他所說的，在他之前已經有無數的人對此有所著墨，這不是他所要關注的焦點。因此，馬基維利將其焦點關注在第二個部分，這個部分談的現實生活中所遭遇的狀況，以及在真實情境下，人們遵守或是違反道德原則所可能產生的結果。這是馬基維利認為自己與其他人在道德觀點上最大的差異，也是馬基維利在上述引言中想要強調的「事情真相」。

相較於傳統道德上的認知原則，馬基維利傾向於以真實的情境，來做為進行道德判斷的一個重要依據。馬基維利毫不諱言指出傳統的道德觀點與人們現實的生活情境間，存在著一段不小的落差，他更用「想像」(imagine)一詞暗喻，傳統道德觀點在現實生活中能夠徹底實踐的薄弱。

儘管讀者確實可以在《君王論》中，找到馬基維利贊成一位君王如果表現出慷慨、樂善好施、仁慈、信實、勇猛強悍、謙遜、純潔、直率、溫順、認真、虔誠這些優良的特質的話，那麼這位君王應當受到讚揚的觀點，但這個部分卻不是馬基維利想要突顯的。馬基維利真正想要試圖突顯的其實是那些不被認同的惡德確切存在於我們世界的事實，以及它實際生活中所扮演的角色。也因此，馬基維利在文中並沒有依循道德支配政治的傳統思路，否定吝嗇、貪得無厭、殘酷、奸詐、無力柔弱、自大、好色、狡詐、惡劣、嬉鬧、懷疑等德行。馬基維利在這裡顯現出了他道德思想的特殊之處，他突破了傳統的道德價值判斷，僅將道德視為在政治運作中與其他諸多方法並存的一條路徑。

在馬基維利的思想中，道德除去了傳統上善惡優劣的劃分，而實際的情境成了一項關鍵的決定因素。因而，馬基維利告訴我們，在探討這些所有的德行之前，我們應當被暫且放下那些所有關於君王的想像，來好好看看實際上存在的事實。這個事實就是，沒有人可以在任何的狀況下都一直保持良善，馬基維利說：

> 想要具備這些全部優良的品質是不可能的，由於人類的生存狀況不可能僅是順從著這些規則。因此君主必須夠精明，知道如何地避免那些致使自己亡國的惡行，如果可能的話，他應該要防範自己遠離那些惡行(Machiavelli, 1992: 43)。

由於在馬基維利人性論點中，他告訴我們人性並不完美，人性存在著太多的負面特徵，人性並不值得信賴。因此，一位君王若想要這種充斥著不完美的人性的環境中，仿效那些美好的、想像的道德理念行事，這不僅是件困難的事情，更有可能遭遇到相當大的危險。在此種嚴苛惡劣的現實條件下，馬基維利認為一位君王能做的最大程度，不過就是讓自己避免那些可能亡國的惡行。這個觀點，顯然與傳統道德中期待君王能夠有更進一步的善舉，有著相當大的差異存在。除此

之外，馬基維利接著再說：

> 如果沒有那些惡行，就難以挽救自己的國家的話，那麼他也不必要對這些惡行所招來的責備感到不安，因為如果好好地考慮一下每一件事情，就會察覺某些事情看來好像是德，可是如果君主照著辦就會自取滅亡，而另一些事情看來是惡行，可是如果照辦了卻會給他帶來安全與福祉(Machiavelli, 1992: 43)。

在這段文字中，馬基維利以一種間接的口吻宣告了君王為惡的正當性和必要性。其理由是一位君王的責任當然是維繫邦國的生存，並且落實前述中的優良德行，為自己帶來榮耀。但是在現實的狀況中，這各世界不可能只存在著善良之士，就如同在陽光灑落的大地上，也相對存在著暖煦陽光無法觸及的陰冷與黑暗。面對這些隨時可能侵犯自己國家的勢力，君王必須思考的是如何在這些政治情勢之下，採取實際的措施因應以對，而不是向眾人乞求道德信念上的支持。即便君王採用的些對策可能是有違善良道德的惡行，但君王仍然有其履行吝嗇、貪得無厭、殘酷、奸詐、狡詐……等惡德的必要，因為，在這個敵人環伺的情境之下，一位君王若是罔顧情境的考量，還想要在任何事情上一昧地守著這些良善，這是一個明顯且致命的謬誤。

綜合以上所述，可以看得出馬基維利的不同之處在於他的道德判斷，強調的是現實的情境。他顛覆了傳統上對於惡德的評價，給予那些被嫌惡的惡行更大的寬容度，使之成為君王持盈保泰的因應對策。而這也正是他所說的：「一位君王如果想要保有他的權勢，他就必須要知道如何做些不好的事情，並且視其情況的需要來決定是否如此行事(Machiavelli, 1992: 42)。」

(二) 依結果進行道德判斷

除了前面所提的情境因素之外，在馬基維利的道德觀中，另一個顯著的特色乃是講求結果的務實觀。《君王論》的作品性質是一部帝王之鑑，這本著作的內容其所談所論，多半是關於一位國家的統治者應當如何有效地保有自己的權勢，並且達到使自己的國家強盛安定的目的。為了達到目的，君王所採取的作為是否被認同？是否合乎道德原則？也就變成是較次要的問題。這種強調結果的務實觀點其實在馬基維利的另一部著作《論李維》中也可以找到清晰的脈絡：

> 一位國家的創建者，如果他不是為了自己個人或是他的後代的利益，而是為了他國家著想的話，那麼就應該賦予這個人完全的權力……即便他的作為過程有所爭議，但是最後的結果卻能夠為他辯護。就像是羅

穆勒斯(Romulus,771-717 BC)[13]一樣，好的結果合理化了他的所作所為(Machiavelli, 1883: 42)。

在這段描述中，充分地顯示出馬基維利強調目的不問手段，不在乎聲譽與社會觀感的道德觀點。他以羅穆勒斯作為舉例說明，就羅穆勒斯殺害一同建立王國的夥伴，甚至殺害了自己的手足的事蹟來看，這些作為確實有違道德倫理。但是這些不被認可的作為卻讓他取得了政權。並且，在其政權穩固之後，羅穆勒斯替羅馬奠定了良好的制度，使人民得以享有一個穩定良好的公民生活。從傳統的道德思維來看，儘管羅穆勒斯後續的政治作為為羅馬來了福祉，但是這種靠著弒親達到最終善果的手段，留下權力鬥爭的惡性榜樣，因而無法被認同許可。[14]但是，馬基維利的想法則大不相同，他跳脫了傳統的視野，提出了更實際的觀點。他認為，當一位國家的創建者所考量的是眾人的利益，最後的結果若是好的，君王在過程中的不法作為不過是一種手段，君王終將會獲得原諒，而他所開創的功業也將成為他最佳的辯護。

這種務實的道德思維，馬基維利在《君王論》的第十六章談得更多，也說得更加仔細。在第十六章以前，馬基維利談論了過往歷史上建國的方法、國家的不同類型，以及分析雇傭兵與擁有自己軍隊的優劣……等，最後循著傳統的論述歸結出，一位君王想要獲保有他的國家，他必須具備卓越的才能；如果想要進一步追求更遠大光榮的聲譽，還需要具備仁德之心，並且尋求人民的支持。特別是尋求人民支持的部份，因為君王本身所表現出來的形象，往往左右了人民對於統治者的觀感。所以，傳統上認為能夠展現出優良德行的君王，也就自然地容易贏得人心的支持。然而，馬基維利卻在這個章節打破這個形象的幻想，從一個結果的角度分析那些良好的德行，在實際上對於君王卻可能是有害。他說：

> 慷慨的名聲無疑地是好的，但是這個你所獲得的慷慨聲譽卻會替你帶來很大的傷害。如果你真的依循著這個名聲慷慨地行事，卻沒有人知道，那麼你將逃脫不了與此相反的惡名 …… 而一位具備此特質的君王也註定在這些展示賣弄慷慨的過程中耗盡了他的財力。到了最後，如果他還想要保有慷慨的聲譽，他將會加重人民的稅徵負擔，攢取金錢。這將使得他的臣民開始對他產生怨恨；當他變得貧窮拮据時，沒有人會尊敬他 …… 當他了解這些後果想要改變他的作為時，他將立即獲得吝嗇的惡名(Machiavelli, 1992: 43-44)。

---

[13]羅穆勒斯，為羅馬神話中羅馬市的奠基人，在羅馬神話中與雷穆斯（Remus）是一對雙胞胎，兄弟兩人被母狼扶養長大。而按照傳統羅馬歷史記載羅穆勒斯是羅馬王政時代的首位國王。

[14] 西塞羅在《論義務》中便對於羅穆勒斯的殺害兄弟的邪惡手段予以批判。詳見 Cicero, M. T. (1991). *On Duties.* (M. T. Griffin & E. M. Atkins, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, p.115.

在這段論述中，馬基維利展現了極為務實的思考，他揭下慷慨的面具，告誡君王，倘若為了博得良好聲譽，而不去思考慷慨的作為在實際上的可能帶來的負面效果，那麼在一片短暫的掌聲與讚美之後，緊接而來的將是對於君王毫不留情的傷害。因為，基於人性的忘恩負義、短視近利，即便君王曾經對於人民如何地慷慨施予，只要這個恩惠消失，君王建立在利益交換基礎上的形象，也將隨之迅速的破滅。君王若是想要繼續保有慷慨的聲譽，勢必得耗盡他的財力，在自身財力無法負擔的狀況下，很有可能落入壓榨人民的惡性循環之中。即便君王能夠及時醒悟，並且立即縮手，也會無可避免地被貼上吝嗇的標籤。因此，不管從哪個結果來看，慷慨行事都是一件吃力不討好的事情。

馬基維利在《君王論》中更以當時的人物為例來加以說明，例如：教皇朱理奧二世雖然是借助慷慨之名讓自己登上教皇的位置，但是在這之後為了能夠進行征戰，他也就不考慮保持慷慨的名聲了；當時的法王路易十二，之所以能夠連年進行許多場戰爭，沒有向他的屬民再增加賦稅，這必須歸功於他先前長時間的節約作為；另外，當時的西班牙國王倘若為了享有慷慨的聲譽，遂行了慷慨的作為，那麼，他也就不可能有充沛的實力去建立他的豐功偉業。藉由這三個寧願忍受吝嗇之名，但卻做出一番偉大事業的成功案例，馬基維利再度告誡君王，必須回歸到實際的層面，認清自己的目標。因為一位君王最重要的任務，終究還是在保有他的國家、落實他的統治。與其盲目不清的追求慷慨的聲譽，倒不如忍受吝嗇之名，透視此種迎合世人脾胃的美德所潛藏的危險性，保存國家面危難之際的實力。

(三) 依效用進行道德判斷

除了重視結果之外，馬基維利同時也相當重視道德行為所帶來的效用。馬基維利在《君王論》的第十六章以慷慨與吝嗇作為舉例，帶領讀者從不同的視野洞悉那些所謂的美德所潛藏的害處與可能導致的負面結果。他在第十七章再度以仁慈與殘酷作為舉例說明，試圖以反向的立場操作論述，顛覆傳統上對於殘酷這個惡德的看法，並且說明施行惡德，確實能夠替君王帶來不少的好處。

馬基維利在這一章的開頭說，為每一位君王都想要被人認為是仁慈的，而不是被視為殘酷的。但是延續著第十六章的觀點，馬基維利認為君王必須要小心提防仁慈所可能帶來的負面效用，並且不要濫用這種仁慈。因為，如果一味地仁慈行事，那麼社會秩序可能會因此產生動亂。由於仁慈的手段無法有效地遏止暴行，因此，倘若不以殘酷的鐵腕制止，那麼這個國家的人民將因此蒙受更大的災難。在仁慈與殘酷的議題上，馬基維利則是以鮑吉亞(Cesare Borgia, 1475-1507)[15]

[15]鮑吉亞在占領了羅馬納之後，為了恢復當地的秩序，就派遣了自己麾下的一位將領，賦予他完全的權力，運用殘酷無情的手段治理這個地方。而這位將領也果真在短時間內恢復了當地的安定與統一。詳見 Machiavelli, N. (1992). The prince: A revised translation, backgrounds, interpretations,

的事蹟為例作為說明：

> 人們認為鮑吉亞是殘酷的，但是他的殘酷卻統一了羅馬納，並且為它建立了秩序，恢復了它的和平與忠誠。任何人要是好好實際地思考這件事，他就會發現鮑吉亞要比佛羅倫斯的人們要仁慈得多了。因為佛羅倫斯的人們為了想要避免殘酷的名聲，反而讓皮斯托亞被毀滅了(Machiavelli, 1992: 45)。

在這段引言中，馬基維利的論述讓人不禁思考：「善德與惡德之間是否真有一個清楚可依的界線？」顯然地，這是一個即使至今也無法解答的問題。馬基維利並沒有提供讀者一個解答，他亦無意去劃清善與惡之間的界線，他所重視的是一位君王如何地在這個兩難模糊的地帶中斟酌情勢，決定接受或是拒絕惡行，並進一步地評估此行為所產生的效益(Mansfield, 1996)。而從馬基維利舉鮑吉亞與佛羅倫斯人的例子來看，嚴峻殘酷的治理方式能夠讓一個動亂不堪的國家短時間內，達到建立和平與秩序、恢復臣民忠誠的目地。就這一點而言，殘酷這個惡德比起仁慈更有其存在的價值與必要性。

除此之外，馬基維利更從君王與軍隊的關係，去分析討論殘酷在實際統御軍隊上的所能發揮的效果。馬基維利說：

> 當君王和軍隊在一起並且統御指揮龐大軍隊的時候，他就不應該介意被視為殘酷的。因為，要是沒有這個殘酷的聲譽，他將無法使他的軍隊保持團結並且執行任務(Machiavelli, 1992: 46)。

從上述的內容中，馬基維利認為君王要能夠統御一個龐大的軍隊，使之團結聽令於自己，就得需要借用殘酷的手段來執行軍令，建立自己的威信。為了要印證這樣的說法，馬基維利從歷史中尋求借鏡，以漢尼拔和西比奧(Scipio, 235-183 BC)這兩個截然不同性格的君王，來作為說明比較的案例。漢尼拔是歷史上一位被公認為殘酷的君王，他靠著他本身能力與殘酷之名建立軍紀，並且藉著軍隊的力量建立了他的功業；而西比奧則是與之相對的仁慈代表，不過西比奧卻因為過分仁慈，使得他在軍隊中的威信受到挑戰，甚至為自己帶來危險。馬基維利在《君王論》中對於漢尼拔的殘酷以及西比奧的仁慈做了一番對比的陳述。在漢尼拔的部分馬基維利說：

> 他率領一支由無數民族組合成的大軍，在外國的土地上作戰，無論運氣是好或是壞，他的部屬絕不彼此爭鬥或是起而反抗他。他之所以能

---

marginalia. (Robert M. Adams, Trans. & Eds.). New York: Norton..p.21。

> 夠維持他的威嚴的原因在於他不僅具備無限的才能，更具備了殘酷無情的特質，這使得他在士兵的心目中感到可敬又可畏。但如果他不是殘酷無情的話，光憑其他的能力是無法產生這樣的效果的(Machiavelli, 1992: 46)。

而在西比奧的部分，馬基維利則說：

> 我們可以從西比奧的例子看到事情的真相。他不僅是那個時代的傑出人物，而且也是歷史上罕見的人物。然而，他的軍隊卻在西班牙背叛了他，原因無他，而是由於他過分的仁慈，使得他的士兵享有了比軍隊紀律所允許的更大的自由所致(Machiavelli, 1992: 47)。

從上述馬基維利對漢尼拔以及西比奧的描述中，馬基維利從殘酷與仁慈在統御軍隊的效用差別上，對於殘酷與仁慈這兩種德行給予了不同於傳統觀點的評價。在馬基維利的言辭之中，殘酷的漢尼拔顯然地比起仁慈的西比奧更值得稱許。即便漢尼拔的作為讓他蒙受殘酷之名，但是殘酷的聲譽卻遠比西比奧的仁慈要來得更有助於於軍紀的建立，治軍也更具效果。相較於西比奧遭受軍隊的背叛，並且一再的損及自己的威信，漢尼拔的殘酷的治軍方式，讓他的軍隊不管在承平或危難時期，都能夠忠心耿耿、團結一致。

綜合上述，馬基維利透過案例的對照，巧妙地指出不經思考而因循習俗舊規的不妥之處。認為君王不該盲目地遵從美德，而忽略了評估任何一種德行所能帶來效用，以及必須承擔的風險。特別是對於當時任何一位義大利境內的君王來說，想要建立自己國家的或是繼續保有自己國家，就必須學會運用這些德行，掌握權力要素，避免讓自己暴露在危機當中。

陸、慎思權變為道德實踐的核心原則

馬基維利道德思想的特殊之處，如同先前述，它是一種依其情境判斷、重視結果目的、強調實務效用的道德思想。這些作為道德判的標準在表面上看起來似乎各異，但仔細分析這些不同面向的規準，大抵上仍不脫「權變」二字。

在《君王論》的內容中談論最多的，乃是關於一位君王在處理國家事務上的應對進退。在以國家利益為前提的命題之下，一位的理想君王必須同時是寬容且彈性、果敢且機敏的，簡單的說，也就是君王必須要能夠針對情境事務的差異通權達變。《君王論》的著書原意，乃是希冀君王能夠藉由閱讀這本著作，使之成為一位深具權謀、明辨時機、善用方法及手段，達到保存自己國家實力的明君。所以，馬基維利在《君王論》中用了許多的舉例以及事件的分析，來闡述他的權變精神，而關於這些權變的論述，也就是此書探討道德實踐的核心原則。

馬基維利從《君王論》的第十五章開始展現了他與前人不同的道德思維，並且在第十六章與第十七章，分別針對慷慨與吝嗇、仁慈與殘酷這些古典道德家所探討過的主題，提出他新穎的道德觀（蔡百銓，1983）。雖然馬基維利在《君王論》裡分別就情境、結果、效用這幾個不同的角度來闡述他的道德觀點，表面上看起來道德判斷的標準似乎不同，但其背後所蘊含的卻是一種共通的權變思慮。

這種權變的精神，更是第十八章內容所欲呈現的主題。馬基維利在這一章的開頭先是闡述了一般人的看法，認為一位君王要是能夠信守承諾並且正直地行事，那是一件值得嘉許的美事。不過，這樣的讚美之詞仍舊只是馬基維利的鋪陳。緊接其後，馬基維利延續了在先前凸顯惡德的論調又說：「然而，從我們近來的經驗來看，那些曾經建立偉大功業的君王們，並不重視守信這件事情，反而是知悉如何狡詐地操弄人心，並且最終勝過了那些正直的人(Machiavelli, 1883: 47)。」到這裡為止，馬基維利強調惡德，與傳統的道德觀點針鋒相對的色彩相當鮮明。不過，馬基維利並沒有將這另類的惡德作為他所有行動的基準，在這之後他開始顯露出慎思權變的訊息，他提醒君王，不管是善德或是惡德，光憑著這兩者中的任何一方行事，都是不夠的。馬基維利說：

> 你應該懂得，有兩種鬥爭的方法，一種是法律，另一種則是武力。第一種是人類的方法，第二種則屬於野獸。但是由於前者常常有所不足，有時候得求助於第二種方法。因此，一位君王必須要懂得如何使用野獸與人類的鬥爭方式(Machiavelli, 1992: 46-48)。

在這段引言中，馬基維利告誡君王必須同時懂得運用人類與野獸的這兩者的鬥爭方法。特別是後者，因為礙於人類生活條件的嚴苛，那些理性思維下所制定的法律，在現實層面的應用上必然有所缺漏，這使得人們不得不從野獸的鬥爭方法中，尋求有效的對策。然而，倘若真要效法野獸的鬥爭方法，那麼君王又該如何行事？針對這一點，馬基維利認為君王應當懂得效法狐狸與獅子：

> 由於獅子無法預防自己落入陷阱，而狐狸則不能抵禦豺狼。因此，為了洞悉陷阱，君王必須是一隻狐狸，而為了威懾豺狼，君王也必須是一頭獅子(Machiavelli, 1992: 48)。

而在馬基維利的《君王論》中，同時具備獅子的勇猛與狐狸的機敏形象的人物首屬鮑吉亞。如同先前所提，鮑吉亞在占領了羅馬納之後，派遣了自己麾下一位將領，以無情殘酷的手段治理這個地方，恢復當地的秩序。鮑吉亞知道這些恢復安定的殘酷手段，可能引起人們對他的仇恨。鮑吉亞便在當地設立了人民法庭，並且表明過去的任何殘忍統治並非他所願，全是出於那位將領的意思，並且在這之後，鮑吉亞在一個早晨迅速地將這位將領殺害，藉此獲取民心(Machiavelli, 1992: 21)。鮑吉亞之所以受到馬基維利的推崇，並不只是鮑吉亞懂得如何善用殘

酷手段所帶來的效用，更是鮑吉亞在其行動中所展現的權變智慧。從上述鮑吉亞的事蹟中，很明顯地能夠看到鮑吉亞在決策行動上展現了如同獅子般地迅猛，敢當敢為，而在權術的運用上則是展現了如狐狸般的機敏，巧妙地因應時勢需要，獲取民心，建立良好的君王形象。而獅子般的行動以及狐狸般的機敏這兩者，也正是馬基維利在《君王論》中認為君王最應該具備的特質。

獅子般的行動與狐狸般的智慧這兩項特質，體現出了馬基維利實事求是且應變以對的精神。在《君王論》的各個章節中亦可以找到不少相對應的陳述內容，例如：在談論新獲得領土的統治制度時，馬基維利主張應當採用殖民的方式，必要的時候可以犧牲當地少數人民財產與生命(Machiavelli, 1992: 7)；奧利佛羅托(Oliverotto da Fermo, 1475-1502)靠著邪惡的手段成為一國之君，雖然在道德上面有瑕疵，但馬基維利卻肯定這樣的做法有助於政權的穩固(Machiavelli, 1992: 25-26)；亞歷山大六世雖然靠著金錢與武力讓自己取得更強大的世俗權力，但這些作為卻替後來的教皇國奠定了良好的基礎(Machiavelli, 1992: 33)。上述的這些例子，指的其實就是馬基維利所談的獅子般的果敢行動。[16]

在狐狸般智慧的部分，馬基維利則是透視人性之惡，分析被人民愛戴或被人民畏懼這兩種關係，主張一位被人民所畏懼的君王要比一位被人民所愛戴的君王要來得安全無虞(Machiavelli, 1992: 46)；對於君主是否應該信守承諾的議題，馬基維利認為倘若當遵守諾言反而對自己產生不利的時候，或是原本讓君王做出承諾的原因不存在時，一位英明的君王就不應該也沒有必要遵守諾言(Machiavelli, 1992: 48)；另外，馬基維利亦告誡君王，應當十分地注意自己的言行，切勿從自己的口中說出有違道德的話語，營造一個慈悲憐憫、信守承諾、重視人道、正直行事、虔誠信仰的形象(Machiavelli, 1992: 49)。

儘管我們在上述《君王論》的部分內容中，找到了馬基維利所說的這兩項特質。但是馬基維利在書中所採用的舉例，大多是針對某單一情境下適用，又或者是在某一種極端情形下的例證。究竟該如何地判斷情勢，然後權衡行動，又或者該如何地結合獅子的迅猛與狐狸的機敏，馬基維利在《君王論》中並沒有一個具體說明。正因為如此，馬基維利道德觀中的權變精神，在此書中也就顯得相當地隱晦不明。在這種情形之下，倘若又以一般世俗理解的道德規範，去檢視馬基維利在《君王論》中的論述，則更無法了解馬基維利所欲傳達的權變的道德觀點。事實上，馬基維利在《君王論》所傳達的權變精神與近代心理學暨管理專家費德勒(Fred Edward Fiedler, 1922-)所提出的權變理論有其高度的相似之處，該理論所

[16] 在潘漢典的譯本中，馬基維利的獅子一詞，指的是如獅子般地行動，公開使用暴力。詳見潘漢典所譯的《君主論》，頁 84。

關注的乃是一位領導者如何地在不同的領導情境下，[17]發揮他的影響力，達到該組織預定的目標（蘇文賢、江吟梓，2009）。唯一較為不同的地方在於，《君王論》中的君王必須更從現實主義的眼光考量，馬基維利直接指出君主的權力乃是維繫國家統治的關鍵核心，君主在權力的運作與掌控應當更加的果斷明確。

而這位馬基維利心中同時具備獅子般行動與狐狸般智慧的君王，其所言所行所具備的彈性甚大，在這兩項特質之下，馬基維利的君王產生一種時而冷酷殘暴、欺瞞偽善，又時而仁慈愛民、誠實正直的形象。但是對於馬基維利而言，這些正反面形象所招致來的評價，並沒有優劣好壞之分。只要對君王有利，只要能夠獲得實質的好處，那麼殘暴與仁慈或者被愛戴與被畏懼之間，不過是表現形式的不同，不外乎就是一種手段與方法罷了。君王唯一要考慮的，只有該不該這樣做？該用何種方式去做？所以，這也是為何在《君王論》中，馬基維利所給的建言不見容於制式的道德規範。在馬基維利的論述中，亦很難找到完全符合道德範疇的道德實踐，更沒有任何的原則可循。因為，馬基維利在《君王論》中說得甚是明白：「一位君王必須有一種精神準備，針對命運的風向以及多變的情勢情況而有所改變(Machiavelli, 1992: 48-49)。」而這種權變的精神，也就是馬基維利在道德實踐上的最大特色。

承上所述，馬基雅維利的道德思想是以人性的需求為基礎，他考察人性在政治、社會和宗教問題的各種呈現。基於政治的考量，他將人描繪成一種不合人情的、自私的動物，只注意權力、名譽、功利和安全，並且主張性惡論，他更從經驗出發，指出性善與道德論說在政治生活中的荒謬與不切實際。基於義大利國家民族利益的考量，馬基維利認為政治必須脫離道德的約束，他認為為了完成義大利的統一，君王需要的是殘忍、暴力、欺騙、背信忘義……等無德的權術手段，這是當時義大利所不得不面對的實際情勢，也是義大利獲得和平統一的唯一途徑。從這些證據來看，馬基維利在《君王論》似乎並不信任道德在政治事務中所能產生的效用，但這也不能斷然地直指馬基維利完全否定道德存在的價值，或是對道德漠不關心。從某個層面上來說，馬基維利將道德與政治予以切割，純粹地只談論政治，其實蘊含了更深一層的思考，那即是，唯有在實現國家統一和穩定政治秩序之後，道德才有進一步被維護與實踐的可能。

柒、馬基維利或可為另類的良師益友－代結語

馬基維利的道德思維與當時動盪不安的時代背景有關。馬基維利在從政的期間，不斷地為佛羅倫斯的外交事務奔走。即便在他被迫離開官職，他仍然心繫國

[17] 權變理論中的領導情境包含領導者與工作的關係、工作結構與職務權力，參照《君王論》的內容來說可以依次相對應為君主與臣民的關係、君王的職責、君王的權力與能力。

家的命運。但礙於已經無法在實際的政治舞台一展長才，使他只能致力於著述。《君王論》乃是匯集馬基維利多年政治經驗，以及研究歷史心得的代表性著作。此書充滿著馬基維利對於義大利統一的渴望。也因為這份渴望，促使著馬基維利在《君王論》中展現出一種不為當時主流價值所苟同的倫理道德觀念，並且試圖在理型世界與現實世界的衝突中，找到一條全新的路徑，將政治行動從道德約束中解放出來。馬基維利揭示了那些不被人們認同的不道德行動，在實際政治運作中卻是最有效果、最能達到目的的事實(Gilbert, 1965)。根據以上各個面向的討論，在此提出若干可供道德教育進一步思考之處：

一、《君王論》的道德論述突顯出現實世界的多元與複雜

從學界對於馬基維利相關研究來說，其中一項重要的聚焦面向在於馬基維利的道德論述與在政治之間的關係。後代世人基於不同的立場與視野給提出評論，並且給予了馬基維利褒貶不一的評價。然而，這也正是馬基維利道德觀點值得人們反覆探索思考之處。因為廣義地來說，政治即是生活，政治於人類的生活中無所不在。馬基維利對於道德在政治事務上的多元詮釋，其實也若干反映了人類社會中多元且又複雜的諸多道德問題或情境。

然而，在傳統的教育模式中，教育多半教人如何仿效聖賢，如何問心無愧、光明正大地行事，對於實際社會中的陰暗面以及人性中可能的惡甚少談論。教育一個重要的目的在於讓受教者在完成教育進入社會後，能夠去追求個人的幸福生活。當個人進入社會後，會發現在實際的生活中，其周圍的人都未必遵從那些理想的教育圭臬行事。同時，現實世界中也充斥著許許多多違背善良風俗的怪異現象。作為在此複雜多元社會生活的個體，如果他想要追逐個人的幸福生活，那麼他勢必得了解在追求個人幸福過程中，總是會有若干人士以不正當的手段來達到自己的目的。了解這些亂象的目的不在於鼓勵或是認同這些負面的行為舉止，但是，一個完整的教育至少應當讓受教個體能夠對於真實世界有一定程度的認識，具備一定程度的戒心。才不至於對於人生的各種怪異現象喪失其免疫力，在面對問題情境時備感挫折（但昭偉，2008）。

二、道德教育應當回應人性需求、重視個體發展之差異

臺灣社會深受中華文化影響，儒家追求完美人格的思維對於道德教育具有一定程度的影響力。以顏淵為例，即使一簞食、一瓢飲，也無法改變顏淵恪守道德的意志與決心。這種堅持絕對道德理念的價值觀，成為道德教育的重要核心，甚至成為了一種不容質疑的信念。道德教育被視同如其他學科的教學一般，假設學生們在精熟了基礎知識之後，便理所當然地躍進到更高一階的層次，履行道德的行動。 然而，這樣的教育方式，卻有可能忽略了回應人性需求與個體發展差異

的面向。

而在《君王論》中馬基維利認為人性具有追逐金錢、享受物質的欲望需求，儘管馬基維利對於人性採取了較為負面的描述，但是這種檢視人性需求觀點卻與當代若干教育理論有其向契合之處。例如，馬斯洛(Abraham Harold Maslow, 1908-1970)需求理論主張，當個體的基層需求得到滿足時，便有機會能夠往更高層的人格發展邁進（張春興，1996）；史賓賽(Herbert Spencer, 1820-1903)在〈什麼知識最有價值？〉(What knowledge is of most worth ?)一文，對於知識的價值進行分析與探討，並且更將與個人直接相關的自我保護(self-preservation)的部分，列在所有教育活動的序列首位。從這些論點來看，馬基維利從人性需求出發的道德觀點，提醒了我們一件重要的事情，那就是道德教育的進行有其必要正視受教個體的需求，才不至於使得教育脫離實際。

此外，個體的道德發展往往受到社會環境的影響而或有差異。柯爾伯格(Lawrence Kohlberg，1927-1987)認為個人認知、家庭關係、人際期盼、社會系統…等因素都可能對於個體的道德判斷產生影響；而艾瑞克森(Erik Erikson，1902-1994)指出人格發展的每一個階段，會受到家庭照護、社會化過程、同儕團體、價值統合、親密關係、經驗傳承…等因素影響（李素卿，1999）。但學校道德教育的進行多半維持著理想化的形態，鮮少針對上述的問題提出因應之道。這種將焦點擺在於道德理想上，並將之視為道德教育最終目的的作法，滿足了在上位者的理想與期待。對於學生而言，道德教育不過是另一種傳統文化下的包袱與框架。即便或有部分學生願意在生活中秉持著道德理想例行實踐，卻可能遭遇到種種困難與限制，產生極大的挫折感受，進而對於道德教育產生質疑與抗拒（林逢祺，2004）。

三、學校教育應教導學生建立自我保護的觀念

馬基維利在《君王論》中向讀者表明人性中確有其存在的性惡面，更列舉了許多人物作為例子，說明這些運用惡德的人如何成功的達到他們的目的，或是因為這些惡行致使自己滅亡。從學校教育的觀點來說，並不是要鼓勵學生們去仿效這些惡德。不過，從馬基維利的書中，我們卻能夠對於這些惡德有其進一步的認識，並且學習到可能的因應之道，這個部分正巧或能夠成為因應真實世界的策略。因為，從現今社會的複雜程度來看，那些在我們的日常生活中存在的惡德，是學校教育不得不教導學生認識的事實。在這一點上，馬基維利的思想提供了另一個不同的視野，讓我們更加了解這個世界的真實面貌。如若能夠在學校道教育中教導學生對於這些惡德行徑的認識，便能夠從而讓學生建立起自我保護的觀念，免除讓自己落入危險。同時透過對這些惡德的察覺，也能夠建立起彼我尊重的概念，節制自己不去侵犯他人的權利， 並以此為基礎， 逐步地邁向一個彼此

尊重的有品社會。

四、道德教育應當重視應變權衡能力的培養

在《君王論》中，馬基維利道德思想上最與眾不同的特點，在於他強調道德的上的權衡變通。馬基維利主張依據情勢需要、因應以對的道德思維，其背後要求的是個體應變權衡的判斷。馬基維利主張依其情勢進行判斷，計算正反兩面不同作法所帶來的利害得失，選擇能夠帶來最大利益的一方去實行。這樣的道德思維不免因為帶有濃厚的功利主義色彩，而可能遭受他人非議。但如果我們能夠了解這個功利計算的目的乃是為了減低最小的傷害，追求最大的幸福。從一個較為宏觀的角度來看，馬基維利所強調的權變應對其實仍具有其參考價值。

由於我們期待學生能夠在生活中根據自己的角色與情境，表現出適當的行為舉止，成為一位具有道德的人。但往往現實環境中可能充滿了太多的變化與限制，在無法堅守道德理想的狀況下，個體只能根據自己的應變權衡能力，對於當下的道德情境，做出最好的判斷與處置。是故，學校的教育活動應當採取更彈性積極的作為，而不是一味地坐困在照本宣科的胡同中。道德或品格教育的工作應當更加重視學生在問題情境的觀察與思考，使其能夠發展出合宜的權衡判斷能力。這不只能夠賦予道德教育更多積極性的動能，同時亦有助於學生尋求雙贏策略，解決未來所可能面臨的兩難情境。

五、道德教育需要教育工作者的圓熟教育智慧

儘管馬基維利的道德觀點，對於道德教育帶來了若干新穎的參照觀點，但亦有它的缺點與限制存在。首先，它缺乏明確的施行與應用方式。如上所提，雖然主張應變權衡的道德判斷或可為兩難問題情境找出最佳解答。但由於不同受教個體之間的認知能、能力、發展階段差異甚大，在缺乏明確準則的狀況下，若想將馬基維利的道德觀點落實在道德教育上，將可能面臨缺乏方向的窘境；其次，《君王論》所訴諸的對象是中世紀的國家君王，它一方面希冀人民畏懼君王，另一方面也希望人民擁戴君王，是故在道德價值上的詮釋也往往出現衝突矛盾之處。

然而，隨著在現今社會文化、價值、環境的快速變動，人們對於道德的思考也愈趨多元，而上述馬基維利在道德觀點上所產生的多元甚或自我衝突的詮釋，其實也成為學校道德教育在進行時不得不面對的一種普遍現象。面對這樣狀況，則需要仰賴具備「圓熟教育智慧」[18]的教師來進一步解決此道德教育教育的困境

[18] 關於圓熟教育智慧一詞之背景與涵義，可參見楊深坑（2007）。德國師資培育中心歷史發展與組織結構。教育研究與發展，3（1），35-55。

（楊深坑，2007）。因為教育作為對教育實踐一項學科來說，其主要研究的對象不是普遍性的法則，而在教育過程中具有發展性的受教個體。基於這項理由，道德教育本就無法生硬地將其「法則」套用在實際的道德情境中，道德教育更應當重視的是在教育實踐中的應用問題。

因而，道德教育需要仰賴具備圓熟教育工作者的努力，將不同觀點的道德論述與道德實踐之間的距離拉近，融合琢磨。而具體展現在道德教育方面，教師首要必須，建立融洽信賴的師生關係，引發學生參與學習，維繫其學習的動機與熱情。並且，在此基礎上，根據其教學情境之所需，運用最佳的道德教學方法與策略。在道德認知方面，仍可採用以講述的方式進行道德認知的建構，教導學生知道這個社會的結構組成以及自己在這個環境中所扮演的角色，並且了解這個社會運作的秩序規則與現階段自己所肩負的任務；而在道德實踐方面，可結合社區服務的方式，讓學生在教師的指導下，跨出學校的場域，參與社區或社會的活動，以此獲得良好的道德實踐經驗，與學校內的道德認知教學相互呼應；至於在道德情意方面，由於個體的內在價值觀點，往往左右了外在的道德行為表現。因此，教育上，教師可以借助討論思辨的方式，在道德認知的基礎上，激發學生進行自主性的思考，佐以在道德實踐中獲得的正向經驗，培養出一位兼具理性判斷力與感性同理心的有德之人。

參考文獻

■ 王又如（譯）（2000）。**西方激情的心靈**（原作者：Richard Tarnas）。臺北：中正。

■ 王芝芝（1970）。馬基維利的政治思想(下)。**新時代**，10（10），29-36。

■ 王芝芝（1995）。歐洲中古城市政治一以佛羅倫斯城為例。**輔仁歷史學報**，7，35-56。

■ 但昭偉（2008）。馬基亞維尼哲學中的教師圖像—叫我們坦承現實人生的教師。載於林逢棋、洪仁進（主編），**教師哲學：哲學中的教師圖像**（頁65-78）。臺北：五南。

■ 何欣（2000）。**君王論**。臺北：臺灣中華。

■ 李素卿（譯）（1999）。**當代教育心理學**。（原作者：Thomas L. Good & Jere Brophy）。臺北：五南。

■ 周春生（譯）（2008）。**馬基雅維里－一個被誤解的人**（原作者：Michael White）。長春：東北師範大學出版社。

■ 林火旺（2004）。**倫理學**。臺北：五南。

■ 林逢祺（2004）。**教育規準論**。臺北：五南。

■ 花亦芬（譯）（2007）。**義大利文藝復興時代的文化：一本嘗試之作**（原作者：Jacob Burckhardt）。臺北：聯經。

■ 時殷弘（譯）（2008）。**馬基雅維裡主義 「國家理由」觀念及其在現代史上的地位**（原作者：Fredrich Meineckek）。北京：商務印書館。

■ 晏楊清（1993）。馬基維利與其「君王論」。**實踐學報**，26，115-133。

■ 張春興（1996）。**教育心理學**。臺北：東華書局。

■ 教育部（2004）。**教育部品德教育促進方案**。取自教育部品德教育資訊網。http://ce.naer.edu.tw/policy.php

■ 楊深坑（2007）。德國師資培育中心歷史發展與組織結構。**教育研究與發展**，3（1），35-55。

■ 董樂山（譯）（2000）。**西方人文主義傳統**（原作者：Alan Bullock）。臺北：究竟。

■ 潘漢典（譯）（1985）。**君主論**（原作者：Niccolò Machiavelli）。北京：商務。

■ 蔡百銓（譯）（1983）。**獅子·狐狸·劍－馬基維利**（原作者：Quentin Skinner）。臺北：時報文化出版事業有限公司。

■ 蘇文賢、江吟梓（譯）（2009）。**教育行政與組織行為**（原作者：E. Mark Hanson）。臺北：學富文化。

■ Barincou, E. (1961). *Machiavelli*. (H. R. Lane, Trans.). New York: Grove Press.

■ Bielskis, A. (2011). Virtue and politics: An Aristotelian reading of Niccolò Machiavelli. *Problemos*, 80, 7-18.

■ Burckhardt, J. (1958). *The civilization of the renaissance in Italy* (S. G. C. Middlemore, Trans.). New York: Harper and Brother.

■ Cicero, M. T. (1991). *On Duties.* (M. T. Griffin & E. M. Atkins, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

■ Cochrane, E. W. (1961). Machiavelli: 1940-1960. *The journal of modern history*, 33(2), 113-136.

■ Collingwood, R.G. (1994). *The idea of history*. Oxford: Oxford University Press.

■ Femia, J. V., (2004). *Machiavelli Revisited*. Cardiff: University of Wales Press.

■ Geerken, J. H. (1976). Machiavelli studies since 1969. *Journal of the history of ideas*, 37(2), 351-368.

■ Gilbert, A. (1989). *Machiavelli: The chief works and others, Vol.1*. Durham: Duke University Press.

■ Gilbert, F. (1965). *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

■ Machiavelli, N. (1883). *Discourses on the first decade of Titus Levius*. (Ninian H. Thomson, Trans.). London: Kegan Paul, Trench and Co.

■ Machiavelli, N. (1901). *History of Florence and of the affairs of Italy: From the earliest times to the death of Lorenzo the Magnificent*. New York: M. Walter Dunne.

■ Machiavelli, N. (1992). *The prince: A revised translation, backgrounds, interpretations, marginalia*. (Robert M. Adams, Trans. & Eds.). New York: Norton.

■ Mansfield, H. C. (1996). *Machiavelli's virtue.* Chicago: University of Chicago Press.

■ Peters, R. S. (1966). *Ethics and education*. London: George Allen & Unwin.

■ Skinner, Q. (1981). *Machiavelli*. New York: Oxford University Press.

■ Spencer, H. (1866). Education: intellectual, moral, and physical. New York: D. Appleton and Company.

■ Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

■ Villari, P. (1891). *The life and times of Niccolò Machiavelli*. New York: Charles Scribners.

■ Viroli, M. (2001). *Niccolo's Smile: A biography of Machiavelli*. London: I.B. Tauris.

■ Viroli, M., (1998). *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.

■ Warburton, N., Pike, J., Matravers, D. (2000). *Reading political philosophy: Machiavelli to Mill*. New York: Routledge.