

《君主论》摘要

马基雅维利：《君主论》，刘训练译注，北京：中央编译出版社，2021。

摘要选自：哈维·曼斯菲尔德：《〈君主论〉导言》，刘学浩译，载于马基雅维利：《君主论》，第15-39页；俞可平主编：《西方政治学名著提要》，南昌：江西人民出版社，2000，第38-50页。

《君主论》导言（哈维·曼斯菲尔德）

任何人捧起马基雅维利的《君主论》，他便是将有史以来最著名的谈论政治的书拿在手上。柏拉图的《理想国》也许勉强能够与之匹敌，但《理想国》对政治的探讨是以某些高于政治的事物（things above politics）作为背景的，政治终归处在有限的、次要的地位。在《君主论》中，马基雅维利也会参照某些政治之外的事物（things outside politics）来谈论政治，但正如我们将要看到的，他的结论截然不同。在他看来，政治并不受制于高于它的事物，而通常被视作政治之外的事物——在任何政治情境中都属于“给定的”——受制于政治的程度远比政治家、人民大众和哲学家一直以来想象的要高。因此，如果政治的运作被认为以其自身为目的，不受制于任何高于它的事物，那么，马基雅维利的《君主论》就是最著名的谈论政治的书。《君主论》恰好享有这样的名声：这本书最早也是最好地指出，政治有也应该有自身的规则，凡不以战胜或压倒其他事物为目标的规则——不管其种类和来源如何——均应拒斥。比起马基雅维利的另一本主要著作《李维史论》来，《君主论》更为简洁扼要，盖因其呈献对象是洛伦佐·德·美第奇，这位君主像我们今天公务缠身的行政要员一样几乎无暇阅读。因此，作为一本向当政的政治家建议政治不应受制于任何非政治因素的著作，《君主论》远比《李维史论》著名。

然而，我们承认《君主论》是最著名的谈论政治的书，不能不马上纠正说，它也是最臭名昭著的书。它的著名是因为它的臭名，因为它推崇一种此后一直被称为“马基雅维利”式的政治。这种政治的实质就是“你可以无所不为却逍遥法外”：无论是神圣的制裁、灵魂的堕落，还是良心的不安，都不能惩罚你。只要能够成功，你甚至不必背负恶名，因为“只要在人们的能力范围之内，这样做总是会受到赞扬而不会受到非难”（第3章）。某些罪犯之所以遭人唾弃，无非是因为他们失败了。正因为如此勇于面对罪行恶名，马基雅维利与马基雅维利式的政治声名远播或者说声名狼藉。

不过，必须指出，在研究马基雅维利的学者中盛行着这样的观点：马基雅维利不是传授邪恶学说的邪恶之人，他也不应承担他的恶名。这要么是由于他偏爱共和国甚于君主国（这一点在《李维史论》中比在《君主论》中更明显，但后者也不是看不出端倪），他们便不相信马基雅维利是暴政的辩护士；要么是被《君主论》最后一章迸发出的意大利爱国主义所感染，他们便原谅了他那些冷嘲热讽的评论，这些评论与那种宽宏的情感不无扞格但却被认为只是为后者添加了某种刺激（这是老一辈学者的观点）；要么是基于马基雅维利在第15章中所说，我们应该依据“实际上怎样”而非“应当怎样”判明自己的处境，他们便认定他是现代政治科学的一位先驱，这并不是什么罪恶而仅仅是不加评判地告诉我们发生了什么。总之，学者当中的主流看法为马基雅维利提供了诸多辩解：他是共和主义者、爱国主义者或者科学家；因此，与大多数人刚刚耳闻其学说时产生的反应恰好相反，马基雅维利不是“马基雅维利主义者”。

关于这些为马基雅维利开脱的说辞，读者们自有自己的判断。我不会推荐这些，主要是因为它们让马基雅维利变得没那么有趣了。它们将他变成了未来的一个预告者，碰巧发出一些我们今天非常熟悉的论调——民主、民族主义或者民族自决、科学。马基雅维利并没有被用来挑战我们所钟爱的种种信念并促使我们思考，而是被拉来加入自我陶醉的合唱。当然，这些为马基雅维利开脱的说辞也的确有一些证据，包括他本人提供的证据。如果有人指控他是暴政的辩护士，他可以指出《李维史论》（第2卷第2章）中有一个段落，在那里他（相当小心地）说只有在共和国里公共利益才可能得到遵循；但是，如果另有人指控他支持共和主义，他也可以指出就在同一章中，他说最残酷的奴役就是被一个共和国征服。并且，尽管他在《君主论》第26章中极力劝说某个人夺取意大利以便把她从野蛮人手中解放出来，但他也在第3章中给一位法国国王出谋划策以便让他下次更好地入侵意大利，以此显示他的不偏不倚。最后，的确，他有时只是报道了他所见到的恶行，并（未必一定）谴责它，而在另一些时候他也会敦促我们参与恶行并义正辞严地谴责那些坏蛋们做起恶来不够上心。虽然他是一位极为大胆的作家，好像是要故意招揽恶名，但他还没有大胆到不给自己最出格的论述留下一些借口或者审慎的余地。由于我在别处就这一点详细阐释过，并且一定会提到列奥·施特劳斯的作品，所以这里就不必进步展开了。

马基雅维利到底是不是“马基雅维利主义者”，这个问题的关键是什么？为了看清事物的要害，我们一定不能仅仅满足于从学理上寻找借口或者在道德上横加指责。问题的要害在于，我们据以褒扬或谴责人类的规则的特质是什么，也就是道德的确切地位问题。马基雅维利起初并没有指明这一沉重的话题将是他的主题。在《献辞》中他非常谦卑地为洛伦佐·德·美第奇奉上《君主论》。他说一个人必须成为君主才能了解人民的本性，同样只有作为人民的一员才能了解君主的本性，似乎他要给洛伦佐提供后者并不具备却非常需要的关于君主的知识。按照这种不太严肃的许诺，马基雅维利在《君主论》的第一部分（第1-11章）谈论了君主国的种类，当我们了解了征服的必然性之后，他便在第二部分（第12-14章）谈论了军队的种类。但与此同时（为了长话短说），我们获知君主必须或者可以依靠人民作为其根基（第9章），并且尽管他应当只关注战争的技艺，但他也必须在平时时期对道德品质足够上心，从而能够在战争时期利用这些品质（第14章末尾）。

这样，我们就不会对马基雅维利在第15章中的热切呼吁感到突兀了，他在那一章中宣称他“与其他人的见解有很大的不同”，并解释了为何如此。由于道德品质是被人民“认为良善的”品质；所以，如果君主必须征服，并且像美第奇家族那样想要将其基础建立在人民——他们是道德的守护者——之上，那么他就必须建立一种与征服的必然性相一致的新道德，并且，君主必须在马基雅维利的教导下重新认识人民的本性。要与其他人的见解区分开来，对马基雅维利而言更适合的方式似乎是“追随事物有效的真理而不是其想象的方面”。许多人都在想象共和国与君主国，但一个人不能“为了应当做什么而置实际上做什么于不顾”，因为一个“想要在所有事情上都发誓许愿以良善自持”的人，终将在恶人环伺中走向灭亡。君主必须学会能够为恶，并依据必然性使用或者不使用这种能力。

这句陈述言简意赅。在马基雅维利的时代，它对一切基督教的和古典的道德与政治科学都构成了根本性的攻击。道德不仅意味着做正确之事，还意味着要有正确的理由或者出于对上帝的爱。因此，为善被认为需要“发誓许愿以良善自持”，只有它，才能解释为善的动机；否则，道德就不比在表面上遵守法律甚或更高的权力更加深刻，并无法与之区分。但是，以良善自持的发誓许愿不可能伴随着各种彼此孤立的道德行动，它们必须得到详细阐释，如此各种道德行动才能彼此协调一致，一个道德人的生活才能成为一个整体。这种阐释需要一定的想象力，因为我们看到的统一性只告诉我们存在表面上的一致性；并且，这种阐释要扩展至整个社会，因为独自过一种道德的生活是很困难的。因此，道德要求构建一个想象的共和国或君主国，比如，柏拉图的《理想国》或者圣奥古斯丁的《上帝之城》。

当马基雅维利否认想象的共和国与君主国“实际上存在过”，并宣称在这件事情或者所有事务中存在过的只有“有效的真理”时，他的意思是，不存在人们必须遵守的、非人为规定的道德准则。现存的规则或法律是政府或者其他权力基于某种必然性制定的，基于同样的理由，它们必须被遵守。任何必然性都可以被称为正义的或合理的，但是，正义并不比一个人出于审慎必须为自己获取什么或服从什么更具合理性，因为人们不可能为了寻求任何意义上的正义而超越自我保存。马基雅维利并没有试图（像霍布斯那样）基于自我保存而提出一种新的关于正义的定义。相反，他把正义从第15章中提到的十一组道德品质中排除了出去，这足以表明他的态度。在第21章中他的确提到了正义，正义被视为弱小势力的精打细算：看看自己能够在战争中从自己拥戴的君主那里得到什么。但这种微不足道的提及仍然与马基雅维利在第18章中关于守信和在第20章中关于背叛旧的拥戴者的说法存在矛盾。在第26章中，他还将正义视为与必然性相一致的事物。但最为引人注目的是，他从未提及——无论是在《君主论》还是在他的任何著作中——自然正义（*natural justice*）或自然法（*natural law*），古典传统和中世纪传统中的这两种正义观传承到了他的时代，并且在他的同代人谈论这个主题的作品中都会找到它们的影子。由马基雅维利本人是不是真的“马基雅维利主义者”这一争议所引发的重大问题是：正义是由于自然或上帝而存在，还是仅仅出于君主（政府）的权宜便利？“所以，只要一位君主赢得并维持他的国家，〔他所采取的〕手段就总是被认为光荣的，并将受到每个人的赞扬”（第18章）。因此，名声只是对成功的人类力量的外在遵从，而与可能捆住政府手脚的道德准则不相干。

如果不存在自然正义，那么马基雅维利或许会教导君主如何在没有自然正义的情况下统治，但要考虑这样一个事实，即人们“信奉”自然正义。这并不必然得出结论说，因为没有自然正义存在，君主们便能够在没有它的情况下成功地进行统治。通过发动征服和保持所得而进行的统治可能与合乎自然正义的统治一样不成功；的确，当自然正义的传统支持者们对自己的事业不够自信时，他们曾指出结果的不确定性以及机运的喜怒无常，以此作为反对决意为恶的一项论证。但是，马基雅维利认为“学会”为恶是可能的。对于获取和维持过程中的各种困难，甚至尤其是机运的变幻不定，用他常用的表达就是，存在着一种“补救办法”。既然自然或者上帝不足以支持人类的正义，那么人们就需要补救办法；这个补救办法就是君主，尤其是新君主。那么，为什么一定偏爱新君主呢？

在《君主论》第1章的标题中，我们看到君主国的分类是同它们如何被获取放在一起讨论的，而在正文中我们发现不仅如此，君主国更是按照它们被获取的方式进行分类的。“获取”（acquisition）是一个经济学术语，在马基雅维利那里就是“征服”（conquest）；政府的分类取决于获取的方式，而不是像柏拉图和亚里士多德设想的那样，取决于政府的目的或者结构。那么，获取是如何与正义问题发生关联的呢？

正义需要适度的外部善好（external goods）用亚里士多德的话说就是德性的装备（the equipment of virtue）——作为补充，从而使得有道德的人维持生计，为他们留下体面的余地而避免道德因为迫于必然性摇摇欲坠甚至分崩离析。一个人怎么可能在没有什么可分配的情况下正义地做出分配呢？然而，接下来的问题便是，一个人到哪里去找到这些适度的补充呢？最简单的方法是继承。在第2章中，马基雅维利考查了世袭的君主国，在这样的国家中，君主靠继承获得一切他想要的，特别是获得政治权力来保护他所拥有的。一个拥有一切的世袭君主被称为“自然的君主”，仿佛要表明我们最重要的、最丰富的继承物乃是我们取自自然的。不过，当世袭君主守着他的继承物时——将这个例子推而广之就是，当我们加总起我们的继承物时——就足够了吗？

在第2章的末尾，马基雅维利指出了世袭君主国存在的难题，他承认世袭君主将被迫革新，并断言革新不会造成破坏，因为革新可以是渐进的、持续的。他将每位君主自己的建构比作在一排房屋中增添一栋新的房屋：你也许不能继承到所有你需要的，但是在你必须获取之物中你继承了一个坚实的依靠和一个轻松的起点。但很显然，这样一排跨越数代建造的房屋意味着在建造第一座房屋时并没有现成的依靠和轻松的起点。世袭假定了存在一个没有更早继承的原初获取，在这一原初获取中，不幸的是，人们不可能照顾到正义的方方面面。有人可能会羡慕一位美国公民拥有诸多与生俱来的便利，但是，那些准备了这种继承的恶劣必然性又如何呢，英国人被驱逐，印第安人被欺骗，黑人被奴役？

由此，马基雅维利在第3章中告诉我们，“获取的欲望确实是非常自然的、平常的事情”。才区区几页，“自然的”一词的意思就从继承转向了获取。或者我们可否拿马基雅维利的共和主义（这在《君主论》中并不是那么突出）来自我安慰一番，即认为获取也许是君主们的本性，但却不是共和国的本性？然而，在第3章中，马基雅维利赞颂了“罗马人”也就是罗马共和国的成功获取，并将其与法国国王的不审慎加以对比。在马基雅维利所提到的时期，罗马人并不像开始时那样软弱和脆弱，他们已经强大起来并在持续扩张。即便他们有了足够大的帝国来为其公民留下遗产，他们还是继续获取。这是合理的吗？是的，因为世界上的富足者不可能安然地继承他们即将得到的，要想避免经历他们曾经施予他人的遭遇，他们必须留意贫乏者。为

了先发制人，富足者必须像贫乏者那样思考和行动。他们当然不可能为贫乏者提供正义，也不可能把自己的时间和金钱浪费在同情上。

在《献辞》中，马基雅维利以“一个卑下、低微的人”向洛伦佐自荐，他所缺少的除了一份体面的差事之外，我们知道，还缺少一个统一的祖国，意大利虚弱不堪且四分五裂。那么，我们可以说获取对于马基雅维利时代的意大利人包括他自己来说是正当的吗？正如我们已经指出的，马基雅维利似乎并不接受这种正当性，因为还是在第3章中，他给一位法国国王出谋划策，建议他如何修正入侵意大利时犯下的错误。此外，马基雅维利的祖国是意大利还是佛罗伦萨呢？在第15章中，他提到“我们的语言”，那指的是托斯卡纳语，而第20章说的“我们的先人”则是指佛罗伦萨人。然而，马基雅维利到底是意大利的爱国者还是佛罗伦萨的爱国者重要吗？任何人的祖国都由一次原初的获取和征服来界定，因此也总是可以做同样的重新界定。一个人忠于自己的祖国而去侵害外国人，并不比祸害周边乡民以利于自己的城市、伤害其他居民以利于自己的家庭更加正当，也不比——对第17章中一个马基雅维利主义的评论略加改动——个人为谋取财产而牺牲父亲更加正当。因此，要“统一”一个人的祖国就意味着要将它视作一块被征服的领土，被一位国王所征服，或者共和国从内部被征服；并且，马基雅维利对法国国王如何维持他在意大利的征服的建议同样也可以用于指点洛伦佐如何统一意大利。看来，在获取过程中，新君主是为了他自己而获取。

新君主的品质是什么？他必须做什么？首先，正如我们所了解的，他应当崛起于平民或者非特权的地位；他不应当有所继承，或者即便他有也不应当依靠那些遗产。他应当不亏欠任何人或任何事，因为感恩将使他依附于他人，在最宽泛的意义上依附于机运。新君主似乎至少应该依靠他所征服国家的特性，马基雅维利在第4章结尾处说亚历山大控制亚洲毫不困难，因为那里已经习惯于接受一人统治。但随后在第5章中他却表明了这种局限性如何被打破。一位君主征服了一个习惯于自由地生活的城市，他不必尊重其承袭的自由；他可以也应该摧毁这样的城市或者亲自统治它。机运只为君主们提供了机会，正如当摩西看到以色列人民遭到埃及人奴役、罗穆卢斯发现自己出生后就被遗弃、居鲁士察觉到波斯人不满于米底人的帝国统治，而忒修斯则目睹雅典人分散流离（第6章）。这些著名的立国者有德能去发现机运赐予他们的机会，他们的机会便是其人民严酷的必然性。不需要驱散一个自由城市的居民（第5章），足够幸运的君主会发现他们已经被驱散（第6章）。这表明，君主甚至可以通过创设一种必然性的情境来为自己制造机会，在这种必然性的情境中，没有人保留其继承的财货，一切都归功于你，新君主。当一位新君主上台，他应当感激那些曾经帮助他掌权的人并倚赖他们吗？实际上不需要。一位新君主在他的朋友和同盟那里只有“半心半意的拥护者”，因为他们指望从他那里得到好处；正如我们已经看到的，安抚他先前的敌人——那些害怕失去一切的人——其实更好（对比第6章和第20章）。

于是，这位新君主便拥有了使他能够在最大限度上摆脱对继承物——包括习俗、自然和机运之依附的德能（virtue），这使他可以做到让别人依附于他和他的德能。但是，如果德能可以做到这一切，那么它便有了新的含义。德能并不像在各种古典的和基督教的观念中那样需要与自然或上帝合作，德能必须被教导说内在地具有获取性。马基雅维利通过同时向我们展示德能的新旧两种含义来教导我们德能的新含义。第8章中的一个著名段落讨论了成功的罪犯阿伽托克勒斯，他说：“屠杀公民，出卖盟友，缺乏信义，毫无仁慈之心，没有宗教信仰，是不能称作德能〔德性〕的。”然而，就在下一句话中马基雅维利就谈到了“阿伽托克勒斯的德能”。

在第15章中我们已经看到，君主必须“学会做不良的事情，并且依据必然性使用这一手或不使用这一手”。马基雅维利在第16章和第18章中给出了这方面的知识。首先，他极为平静地给出了关于慷慨这一道德德性的逆耳之言。除非你的慷慨（或者大方）被注意到并“被认为慷慨”或者赢得一个慷慨的名声，否则便是没有用的。但是，一位君主是不能靠真的慷慨而被视为慷慨的，因为他只能对少数人慷慨而对多数人课以重税，这就触犯了多数人，君主将不得不节衣缩食，如此他很快便会得到吝啬的名声。因此，获得慷慨名声的正确方式是在一开始并不在意吝啬的名声。一旦人民发现君主成就事业却不给他们增加负担，他们立刻便会认为君主对他们是慷慨的，而只对那些他从未赏赐过什么的人才吝啬。最终，“慷慨”的意思变成了少获取而非多给予。

至于残酷与仁慈，马基雅维利在第8章中区分了“恶劣地使用残酷”和“妥善地使用残酷”：妥善使用的残酷是一次性完成，为了自保，以及除非为臣民谋取利益，否则绝不继续使用；而恶劣使用则是指持续使用残酷并且程度日益加深。不过，在第17章中，他没有再提这一区分而仅仅说到“恶劣地使用仁慈”。一个人——就像佛罗伦萨人在某个例子中——为了避免残酷的名声而任由无序状态持续（而实施些微残酷便能够阻止这样的无序状态），这时仁慈就被恶劣地使用了。无序状态使每个人都受到伤害，而处决仅仅伤害少数人或者那个被处决的人。既然君主可以靠少获取而博得慷慨之名，那么他同样可以靠不常实施残酷而被视为仁慈。

马基雅维利的新君主为其臣民设定对自己义务的方式很像基督教的上帝，在上帝的眼中所有人都基于原罪而成为罪人；因此，上帝的仁慈似乎更多地表现为赦免惩罚而非给予恩惠。如果读者心中有了这种想法的话，也就不会对马基雅维利接下来讨论君主是受人爱戴好还是被人畏惧好的问题感到意外了。最好是既受人爱戴又被人畏惧，但是如果迫于必然性而必须有所选择的话，还是被畏惧好一些，因为人们是否爱戴君主是自己做主，而他们是否畏惧君主则是君主做主。朋友或许会背弃你，但人们对惩罚的恐惧却从不会让你失望。君主要避免自己遭人憎恨，便不能剥夺他人的财产，“因为人们忘记父亲之死比忘记遗产的丧失来得还要快”，他将再次仅凭不祸害臣民而非给予他们利益便赢得他们的忠诚。

马基雅维利在第18章中说君主守信是值得赞美的，但成大事的君主是凭借欺诈和背叛成就事业的。君主必须学会利用人类身上的某种兽性，甚或多种兽性；因为人是一种可以化身为多种野兽的动物，他必须学会既像狐狸又像狮子。人们不会对你守信，你又怎能对他们守信？马基雅维利似乎是说，政治就是要打破承诺，因为形势在变，由此产生的新的必然性使得一个人不可能信守他的诺言。唯一的问题是，一个人能否免除对背信弃义的惩罚？马基雅维利的回答是非常肯定的。他拓宽了讨论的范围，谈到了五种道德品质，特别是宗教虔诚；他说人们总是根据表象进行判断，而当一个人依据表象判断时，“他就注意结果”。结果就是结局或者效果，如果一位君主赢得并维持了国家，那么手段就总是被视作光荣的。由于马基雅维利刚刚强调了君主必须显得虔诚，我们可以将人们对待君主的态度与他们对神圣意志（divine providence）的信仰做个比较。因为人们假定世的结果是由上帝的意志决定的，所以他们认为上帝选定的手段不可能是无意义的。马基雅维利这里的思想既是对神圣意志观念的巧妙攻击，又是对它的巧妙挪用，只要君主能够恰当地将它挪为己用。

很难说清楚在马基雅维利那里“德能”到底指什么。显然，他不是按照古典的或者基督教的传统来使用这一概念的，与他同时代的其他作者也不一样。在他新的含义中，德能似乎是恶行（vice）与德性（virtue的传统含义）的一种审慎的或高超的结合。马基雅维利的德能并非恶行的两种极端的折中，就像亚里士多德的道德德性。正如我们在第15章中看到的，十一种德性（数量与亚里士多德的相当，但并非一一吻合）伴有十一种恶行。由此，我们也许可以总结说，德能并不是自发展现的，就好像它的实施是自为的一样；相反，德能需要产生效果，它的真实性就是它的有效真理，而只有当它在与其反面的对比中显现时它才是有效的。慷慨、仁慈与爱戴只有在一个人预期存在吝啬（或贪婪）、残酷与畏惧的时候才会给人留下深刻印象。这种对比使德能彰显并使君主赢得富有德能的美名。如果这种分析没错的话，那么马基雅维利便赋予了“virtue”一种利用恶行的新含义，它肯定没有完全取代旧的含义——按照这种含义，德性与恶行不共戴天——而只是以某种方式继续与之共存。

新君主的第三种品质是他必须奠定自己的基础。虽然获取意味着为自己获取，但君主不可能事必躬亲，他需要别人的帮助。不过，在寻求帮助的过程中，他必须考虑在每座城市中都会发现的“两种对立的脾性”：渴望不受大人物支配和压迫的人民、渴望支配和压迫人民的大人物（第9章）。对于这两种脾性，君主应当选择支持人民。人民更容易满足，极为惰怠而不易起来反抗他，数量庞大而不可能全部杀光；而大人物总以为自己与他平起平坐，随时准备也有能力密谋颠覆他，并且他们也是可替代的。

因此，君主应当与人民结盟反对贵族；但是，他如何得到人民的支持？马基雅维利以切萨雷·博尔贾的行动为例，赞赏他打下的基础（第7章）。切萨雷征服了罗马涅地区后，他安排“雷米罗·德·奥尔科”（即西班牙人唐拉米罗·德·洛德瓜）整肃那里不听话的领主们。后来，切萨雷感到雷米罗的权威或许过大，他的行径可能招来憎恨——总之，雷米罗已失去利用价值——他便整肃了这位整肃者，有一天把他斫为两段，曝尸在切塞纳的广场上。这出人意料的一幕使人民“既心满意足又惶惑不安”，切萨雷在罗马涅建立了一个更加合宪的政府。这里的经验是，合宪的政府（constitutional government）只有在一个不合宪的开端之后才有可能。

在第9章中，马基雅维利讨论了依靠人民的支持而获得的“公民的君主国”，并以斯巴达人的“君主”纳比斯——此人因为对其对手犯下的罪行而在《李维史论》中被称作僭主——为例。在第8章中，马基雅维利讨论了通过罪恶获得的君主国，并以阿伽托克勒斯和奥利韦罗托为例，此二人尽管罪行累累却颇受人民欢迎。随着对这两章思考的深入，要区分出依靠罪恶还是依靠人民的支持获得一个君主国越发困难。切萨雷·博尔贾、阿伽托克勒斯和纳比斯当然都采取了同样的策略，即通过剪除大人物来讨人民欢心。最后，在第19章中，马基雅维利指出君主终归不需要人民的支持。即便他遭到人民的憎恨（因为实际上他不可能不遭到某些人的憎恨），他也能像罗马皇帝塞维鲁那样依靠自己的士兵（也参见第20章）。马基雅维利不经意地将塞维鲁与第7章中的切萨雷·博尔贾做了对比，认为他具备这样的德能，既让人民“惶惑不安”又让士兵们“心满意足”。

第四，新君主应该有他自己的武装力量，不依赖雇佣军或援军。与政治科学的传统相比，马基雅维利并没有讨论一位君主应当制定的法律，因为他认为“没有优良的军队，就不可能有良好的法律；有优良的军队，就一定会有良好的法律”（第12章）。他在第12-14章中讨论了君主的武装，并在第14章中宣称君主应当，心无旁骛只关心战争的技艺。他必须武装起来，因为有武装的人服从没有武装的人是非常不合理的。只一句短短的评论，马基雅维利似乎就消解了

智者的统治这一古典政治科学的根本原则，更不用说谦卑的人将得到全世界这一基督教的许诺了。

马基雅维利的意思并不是说，那些拥有最大有形力量的人始终会胜出，因为他将战争的技艺扩展了，既包括获取武力也包括使用武力。一位没有军队却懂得战争技艺的君主最终会胜过只有军队却不懂得战争技艺的君主。因此，武装起来意味着要懂得战争的技艺，懂得在和平时期勤加操练，以及阅读历史以了解历史上的伟大将领。在这方面，马基雅维利提到了他所谓的色诺芬的“居鲁士的生平”（实际上是“居鲁士的教育”），“君主镜鉴”文献中最早、最好的作品，《君主论》也属于这类文献。不过，他称之为历史之作而非君主镜鉴之作，并称它激励了罗马将军西庇阿（他曾第17章中批评此人过度仁慈）。推荐给君主阅读的不是关于想象的共和国与君主国的书或者关于法律的论著，而是战争的历史。

最后，只有拥有自己武装的新君主才能成为自己的主人。“自己的武装”这一马基雅维利式的口号的深层含义是宗教性的，或者毋宁说是反宗教的。如果人类因为是上帝的造物而对上帝负有义务，那么，人类自己的需要就次于甚或不相干于他最紧要的义务。就算他不能负担正义也无所谓：上帝掌握着正义！因此，马基雅维利肯定会关注同时也身兼先知的新君主，特别是摩西。摩西“只是上帝指令给他的事务的一位执行者”（第6章）；因此，仅仅就使他有资格同上帝谈话这一恩典而言，他也应该受到钦佩。或者是否可以说，就像马基雅维利在第26章中所言，摩西拥有“德能”，那种使得一位君主无所依赖全凭自己的德能？在第13章中，马基雅维利重述了大卫与歌利亚的圣经故事，以证明君主拥有自己武装的必然性。当扫罗把自己的铠甲给大卫穿戴时，大卫拒绝了：按照马基雅维利的说法，大卫回答说，穿着它们他便不能很好地发挥自己的力量；而按照《圣经》的说法，因为上帝将“救我脱离这非利士人的手”。在投石器之外，马基雅维利还给了大卫一把自己的刀，而《圣经》上说这把刀是大卫从倒地的歌利亚手中夺来并用它割下了他的头颅。

那么，新君主——真正的新君主——必须成为他自己的先知并且创建一种新的宗教从而成为自己的主人吗？从摩西和大卫的事迹中、从萨沃纳罗拉在马基雅维利自己的时代和城市几乎成功的事例中，都可以看到宗教的巨大力量。没有武装的君主（这在第6章中遭到他的鄙视）实际上丢弃了战争的技艺所必需的强大武器。“没有武装的先知”如果利用宗教来达成自己的而非上帝的目的，那么他便有了武装；因为君主若不能给他的国家带来秩序，便不能为他自己获得荣耀，所以，为了他自己而利用宗教就是利用它来应对人类普遍的必然性。

《君主论》的最后三章探讨了人类在多大程度上能够创造自己的世界。机运为马基雅维利的政治科学（或“战争的技艺”）设定的限制是什么？在第24章的结尾，马基雅维利批评“我们的这些君主们”将自己的问题归咎于机运而非自己的惰怠。在风和日丽的时候他们从不考虑行将到来的暴风雨，但他们应该——也能够——如此。他们认为人民会厌弃外来征服者的欺压凌辱从而将他们召请回来，但是，“一个人绝不应该相信有人会搭救你而自甘倒台”。无论成功与否，这种防卫都是下策，因为它并不取决于你自己和你的德能。

带着这种对人类能力很高的期许，马基雅维利在第25章中引入了他著名的关于机运的探讨。他在一开始就问：这个世界在多大程度上是被机运和上帝控制着，而人类又能掌控多少？然后，他假定机运控制了一半（将上帝抛在了脑后），人类控制了另一半；他将机运比作一条暴虐的河流，却能被沟渠和堤坝控制。谈到具体的人，他认为控制机运的困难在于，在和平时期大胆果敢的人不能取得成功，在暴乱时期小心谨慎的人不能取得成功。人具有固定的天性和

习性，他们并不能随时势变化而改变，因此，他们总是被时势所裹挟，被机运所控制。马基雅维利指出，人类固有的天性是一个特殊的问题；于是，克服机运影响的问题便化约为克服各种顽固的人类天性的问题。固有的天性使得一个人依赖于机运的转变。教皇尤利乌斯二世的成功是因为时势与其大胆果敢的天性相合，倘若他活得再久些，他便会遭遇不幸；马基雅维利将这归结于他的顽固，并由此暗示无论是他还是我们其他人都不需要恪守我们被给定的天性和自然倾向。

除了顺应时势或情境的灵活变通之外，马基雅维利所阐发的德能的新含义还有什么？然而，尽管一个人应该学着既大胆果敢又小心谨慎（对其他所有对立的品质而言亦是如此），但总体上，还是应该大胆果敢一些。机运之神是一个女人，她“宁愿让大胆果敢的人而不是冷漠行事的人赢得”；因此，她是年轻人的朋友。马基雅维利让新君主的政治看上去像是强暴女性的形象；而马基雅维利自己作为一个大胆果敢的人，他让我们看到他提出了道德的地位问题。不过，他看似谈论女性地位的话是否当真，却是可疑的。那些征服了机运女神的年轻人大胆无畏而来精疲力竭而去，但她却青春永驻，等待着后来者。人们不禁要问——不无小心谨慎地——到底谁在强暴谁？将机运人格化的马基雅维利能否在他试图创造的现代政治的世界中扮演她的角色？

《君主论》摘要

一、君主国的种类、获得、统治、维持的方法

1. 论君主国的种类及其获得方法

从古到今，统治人类的一切国家，一切政权，不是共和国就是君主国。君主国分为世袭的和新君主的。在世袭君主国里，君主的后裔就是那里的君主，新的君主国或者全新的，或者是世袭君主国占领的附庸。其获得方法或者依靠武力，或者得益于幸运和能力。

2. 探讨君主国如何进行统治和维持下去

(1) 世袭君主国。人们的习惯心理使得世袭君主国的君主维持其统治比开国的君主要容易些，他只需恪守祖宗旧制并对意外事件随机应变。世袭君主国君主不易获罪于人民，因此他自然会比较为人们所爱戴，即使篡夺者一时得逞，君主也很有可能光复。

(2) 混合君主国。在新君主国里，君主的困难很多。因为他的军队会给新占领之地区带来很多损失，不可避免地会获罪于新的属民。这样，被损害者成为敌人，原来的支持者由于不能达到预期的目的而动摇，这都是不能用武力改变的，否则便不能获得那个地方的人民的好感。凡是一度叛变的地方再度被征服之后就不会那样容易丧失，因为统治者会利用叛乱提供的机会清除异己，巩固自己的地位。

混合君主国的君主应采取不同的方法克服自己面临的困难。如果被征服国与征服国属于同一地区、使用同一种语言，那么只要灭绝原来的统治者的血统，保留原有的各种制度，就能牢固地占有这些国家了。如果被征服国家与征服国的语言、习俗和制度不同，那么君主就应注意其内外两个方面。对内，最好和最有效的办法之一是由君主亲临被征服国，这样，既可防微杜渐，又可避免手下官吏为害。而臣民拥戴，不轨者有所收敛，外敌也就不敢轻举妄动了。另一个好办法是在该国的要害处殖民。这比派军队去驻扎要省钱，树敌也较少。对外，则要亲善其邻近弱小国家，成为它们的领袖和保护者，削弱它们当中较强大的势力，并严防能与自己抗衡的外来强国插足。

君主不仅要顾及眼前，更应考虑及长远。对近忧不能消极延宕。苛求和平，必须依靠自己的能力审时度势，洞察可能出现的麻烦并立即采取相应措施。获取领土的欲望是人之常情，只要做力所能及的事就应受到赞扬。但如果是勉力而为，则应受到非难。从法国人在意大利的经历可以得出…条普遍规律：促使他人强大就是自取灭亡。

(3) 被征服这方面的因素对君主国统治的影响。有史以来君主的治国方式有两种：一是君主在臣仆的协助下进行直接统治，一是君主通过诸侯间接统治。前者如土耳其，臣民爱戴的是君主，

因此要占领土耳其不容易，但一旦征服了却很容易统治它。后者如法兰西，臣民爱戴的是贵族诸侯，因此要占领法兰西很容易，但是要保住这种胜利却是困难的。大流士王国之所以在亚历山大死后没有背叛，是因为这个国家的臣民直接效忠于君主，而君主一旦被征服并一蹶不振，那么征服者便可以永远占领这个王国、在这里，关键的因素是在被征服者方面，而不在于胜利者能力的大小。

(4) 如何统治被征服的城市或君主国。如果被征服国以前习惯于在自己的法律下自由生活，那么要保存它可采用三种方法：一是将其毁灭；二是君主亲临被征服国；三是建立傀儡政权，保留原有法律。从斯巴达人和罗马人的经验来看，前两种办法较为稳妥，如果是在君主统治下生活惯了的地区，那只要消灭了旧日君主的家族就可以轻而易举地获得它们。

(5) 如何统治依靠自己的武力和能力获得的新君主国，最不抱侥幸心理的人地位最稳固。机会只能给新君主提供物力，让他们把自己的国家塑造成为他们认为最好的那种形式。如果没有这种机会，他们的能力就无法显示；但是如果没有那样的能力，有机会也只会白白地放过。那些依靠能力而成为君主的人，在取得君权的时候是困难的，但以后保持它就容易了。

新君主即便建立新制度来巩固自己的统治，而被统治者或者留恋旧制度，或是不信任新制度，从而对新君主总是持怀疑态度甚至持反对态度，因此，君主要实现宏图大志，就要依靠自己并且不惜使用武力迫使臣民服从自己。而且，人民性情多变，虽然在某件事情上可能说服他们，但要使他们坚信不移就困难了，这时只有依靠武力，正因为如此，所有武装的先知都获得胜利，而非武装的先知都失败了、新君主的一切艰险就在前进的道路上。只要他们克服了困难，消灭了嫉妒他们高位的人，他们就能享有权势、安全、尊荣和幸福了。他们在统治王国的时候不会有很多困难

(6) 依靠他人的武力或者由于机遇而取得的新君主国难以维持。依赖别人的支持或者机遇虽然获得政权时容易，但要保住它却很难。因为别人的支持或者机遇都是变化无常、毫不稳定的，而且这样上台的君主缺乏在争取政权过程中积累的经验、才干和物质基础。

(7)以邪恶之道获得君权的人应如何统治。以卑鄙的手段夺取王位，也可以成为君主。如古代的阿加托克雷和当代的奥利韦罗托·阿加托克雷获得君权是自己奋斗的结果。但要保住这个地位，则要靠许多果断的决策。他的能力和勇气使他不比任何一个最卓越的将领逊色。然而他的野蛮残忍和不人道，以及不可胜数的恶劣行为却又不允许他跻身于最卓越的人物之列。为什么靠奸诈、残暴也能成功？这是因为残暴手段的运用可分为妥当与不妥当两种。前者指用于必要时，如为了自己的安全、臣民的利益，后者指开始时用残暴手段较少，但其后与日俱增。

因此，这种君主应该一开始就迅速彻底地使用暴力解决那些非用残暴手段解决不可的问题，以后再逐步施以恩惠争取人民。这样，人民记忆中的残暴是短暂的，恩惠则是长久的。如果相反，人们则缺乏安全感，君主地位也会不巩固。君主应该生活在人民中，察微知末，及时应变。

(8)市民的君主国应如何统治。不是依靠罪恶之道或者其他难堪的凶暴行为，而是获得本土其他市民的赞助而成为本国的君主，这种国家叫做市民的君主国。它可分为两种：一是依赖贵族获得君权，二是依赖人民获得君权。前者的统治比后者更难于巩固。因为贵族自以为同君主是平等的，并且头脑复杂敏锐，因而难以指挥、管理，他们很希望压迫他人，因而其欲望不易满足。但是他们人少，君主离开他们也能过得很好，因此君主无论怎样取得君权，一旦成功，第一件事就是要想方设法争取人民。君主在人民中间巍然屹立，周围绝大多数人都是服从他的，他们只希望不受压迫，这是正当的要求，而且他们人数众多，君主不得不和他们在一起生活。因此“君主必须同人民保持友谊，否则身处逆境他就没有回天之力了。”“以人民为基础、譬如筑室于泥沙”这句谚语对于一位勇敢、顽强、有远见、有能力的君主来说并不适合。在动荡不安之日，君主常常痛感身边无值得信赖的人。“因而英明的君主应该设法使他的平民在无论哪一个时期对于国家和他个人都有所依赖，这样市民就会永远效忠他了。”

(9)关于教会的君主国的统治。教会的君主国的全部困难来自于取得这种国家之前，而维持它却比较容易。因为维持它所依靠的是强有力的宗教上的古老制度，这种制度下的国家不卫而固，不治而安。但这种国家是靠人类智力所不能达到的更高的力量支持的，是由上帝树立并维护的。因此对这样的国家来说，巩固教会的力量就显得非常重要。罗马教会以前的世俗权力很小，以至于小小的男爵和皇子都轻视它在世俗事务上的力量，但现在连法国的国王也对它怕得发抖。

(10)怎样衡量君主国的力量。君主国的力量分为两种，一种是自己的力量，它包括人口众多，财力充裕，并能召集足够的军队同任何入侵者决战于疆场。还有一种是他人援助的力量，它不能同敌人决战疆场。只能躲在城墙后面进行防御。在这种情况下，君主只要注意到以下几个问题，敌人也不敢轻举妄动：筑好工事；备足粮草；重视军事训练，制定关于保持军事训练的规章制度；使臣民对胜利充满希望、对敌人刻骨仇恨；控制莽撞的人等等。

二、君主的统治

1. 军队的种类和雇佣军

一切国家，无论是新的国家、旧的国家或者混合国，其主要的基础乃是良好的法律和良好的军队，其中军队更为重要。君主用来保卫本国的军队，或者是他自己的军队，或者是雇佣军、援军，或者是混合的军队。

雇佣军素质极差，他们只为军饷而来。欺友怯敌，和平时期掠夺你的国家，战争来了他们一走了事，根本不能靠他们保卫国家安全。意大利之所以崩溃就是因为它许多年来依赖雇佣军。从雇佣军的首脑们来分析，这种军队也是不可靠的。他们如果不力，会使你毁灭，如果能干，又会谋求自我扩张，最后难以驾驭。君主用兵时，必须亲临前线。经验证明，只有共和国自己的军队才能保卫自己的国家，而雇佣军只会给国家带来损失。历史上许多例子可以证明这一点。

2. 援军、混合军和本国的军队

除了雇佣军以外，另一种无益的军队是外国的援军。即使他们素质优良，对求援者来说也几乎经常是有害的。他们打了败仗你就完了，赢得了胜利，你则会成为他们的俘虏。希腊受异教徒奴役就是因为土耳其来的援军在战争结束后不肯离境造成的。援军带来的危险比雇佣军更大，他们团结一致，而且完全听命于外国人。就雇佣军而论，其懒散怯懦是最危险的；就援军而论，其英勇剽悍却是最可怕的。英明的君主总是依靠自己的军队，即使被对手打败了也不愿依靠他人的武力去制胜，因为他们认为用他人的军队赢得的胜利并不是真正的胜利。

混合的军队整个地说来比单纯的雇佣军或单纯的外国援军要好得多，可是比起本国的军队毕竟还是差远了。英明的君主应能看出他的国家的忧患。罗马帝国覆灭的头一个原因，就是雇佣了哥特人当兵。

因此，任何一个君主国如果没有自己的军队，那它就是不稳固的。所谓自己的军队就是由臣民、市民或者属民组成的军队。一个君主国在不利的情况下，如果没有信心没有实力防卫自己。那它就只有依靠侥幸了。世界上最弱的和最不牢固的东西，莫过于不以自己的力量为基础的权力。

3. 君主在军事方面的责任

君主除了战争、军事制度和训练之外，不应该有其他目标、其他思想，也不应该把其他事情作为自己的专业。亡国的头一个原因就是忽视这种专业，而使你赢得一个国家的原因，就是因为你精通这门专业。忽视军事会亡国，而精通军事，会使你赢得一个国家。不整军精武，人们会蔑视君主，君主也会猜疑臣仆和士兵。君主应该时刻关注军事训练问题，在和平时期尤其应当如此。其方法是行动和思考。所谓行动是指除了训练臣民、锻炼自己的身体外，还要学习地理知识以便更好地保卫国家。所谓思考，是指君主在和平时期就应深谋远虑，对战争有所防备，战时就能取得主动权。君主还应该阅读史书，研究历史上伟大人物的行动，看看他们在战

争中是怎样做的，找出他们胜利与失败的原因，以利再战；贤明的君主在和平时期不应无所事事，应该努力地利用这些时间，以便在命运逆转的时候，就已经做好了反击的准备。

4. 君主的品行

(1) 如何对待臣下和朋友。一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他侧身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一个君主要保持自己的地位，就必须知道怎样做不良的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或不使用这一手。人们实际上怎样生活同人们应当怎样生活距离很大，只顾后者会导致自我毁灭。君主要巩固自己的地位，必须知道怎样作恶，知道什么时候需要使用这一手。

人的品质有好有坏，君主好的品质是值得褒扬的。但人类的条件不允许单纯行善。因此君主必须有足够的远见。知道怎样避免那些使自己亡国的恶行，并且如果可能的话，还要保留那些不会使自己亡国的恶行。而且，如果没有那些恶行，就难以挽救自己的国家的话，那么他不必为受责备而感到不安。

(2) 慷慨与吝啬。慷慨是好名声。但君主慷慨最后必然加重人民的负担，从而失去民心。因此英明的君主对吝啬之名不应该有所介意。这样他才不会去掠夺百姓，也才有财力保卫自己，不至于陷于贫困而为人所轻视。随着时间的流逝，人们会愈来愈认为这样的君主才是真正慷慨的。当代那些曾经被称为吝啬鬼的人都做出了伟大的事业。慷慨只对于谋取君主地位的人才十分必要，对于已经君权在握的人则是有害的。对于别人的钱财，君主不应该忽略表示慷慨的任何机会。掠夺、勒索、敲诈别人的财物，这时慷慨就是必要的，否则士兵就不追随他了。因此，明智之士宁愿承受吝啬之名，因为它于民于国都有利。一味地追求慷慨之誉，则必然招致贪婪，最终招致人民的憎恨。

(3) 残酷与仁慈。君主为着使自己的臣民团结一致、同心同德，对于残酷这个恶名就不应介意，因为除了极少数的事例之外，残酷比起那些由于过分仁慈，坐视混乱、凶杀、劫掠随之而起的人来，是仁慈多了，因为后者总是使整个社会受到损害，而君主执行刑罚不过损害个别人罢了。由于新的国家充满着危险，所以新的君主要避免残酷之名是不可能的。当君主和军队在一起并且指挥庞大的队伍的时候，他完全有必要置残酷之名于度外；因为如果没有这个残酷之名，他就绝不能够使自己的军队保持团结和踊跃执行任何任务。君主应当人道为怀。但是，君主被人畏惧比被人爱戴要安全得多。因为人们对君主的爱戴取决于他们自己的意志，而人性又是恶劣的，因此君主不能指望依赖人们对他的爱戴。而人们畏惧君主则是由于害怕受到君主的惩罚，这就取决于君主自己的意志了。不过，君主要使人畏惧自己，却不应使人们憎恨自己，这就要避免侵夺公民和属民的财产，避免污辱他们的妻女。

(4) 诚实与守信。君主守信值得赞美。但经验表明：一味信义者失败，食言者胜利并建立了丰功伟绩。君主是否守信应以对自己是否有利为准。世界上有两种斗争方法，一是运用法律，二是动用武力，前者合乎人性，后者属兽性，君主应懂得怎样运用这两种方法。他应同时效法狐狸和狮子。君主不必具备、但应显得具备良好的品质。如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得具备这些品质，那却是有益的。君主要统治国家，就难以为善，常常不得不为恶。如果可能的话，他还是不要背离善良之道，但是如果必须的话，他就要懂得怎样走上作恶之途。对于君主，人们只注意其行动的结果。因为君主如果能够征服

那个国家的话，它所采取的手段总是被人们认为是光荣的，并且将受到每一个人的赞扬。君主之所为只要成功了，其手段总是会被人们认为是合法的。

5. 君主应如何避免被蔑视和憎恨

君主必须避免被人憎恨和蔑视，这样即使有其他丑行也不会有危险。贪婪、霸占臣民的财产及其妇女，使君主被人憎恨；因此，它必须避免这两件事。君主如果被人认为变幻无常、轻率浅薄、软弱怯懦、优柔寡断，就会受到轻视。它应该在行动中表现得伟大、英勇、严肃庄重、坚韧不拔。君主必须注意两件事：一是内部的，它来自臣民方面；另一是外部的，它来自外国的势力。后者只需坚甲利兵和亲密的盟友就能够抵御了。关于臣民的问题，当没有外患时，君主害怕的只是他们秘密地搞阴谋。关于这一点，如果君主避免引起臣民的憎恨和轻视，使人民对他感到满意，他就能够坐稳江山了。而对付一切阴谋的最有效办法之··就是不要受到广大人民憎恨。君主不可能不受到某些人仇恨，他首先必须避免受到广大人民的怨恨；如果不能做到这一点，那么必须尽最大努力避免受到最有实力的人们的怨恨。

6. 哪些事对君主是有益的和无益的

对君主们来说，把他们的属民武装起来无疑是有益的，这样可以争取民心。但是当一位君主取得一个新的国家时，那就必须解除这个国家的武装，使这个国家的全部武器都掌握在自己士兵的手中。挑起党派之争可以使君主在和平时期比较容易地驾驭属民，但是当战争到来的时候，这样的政策就显得荒谬了。一个英明的君主一有机会，就应该诡谲地树立某些仇敌，以便把他们制服，从而使自己变得更伟大。君主从过去是敌对的人们那里更容易得到支持，而那种抱着过分的安全感侍奉君主的人往往会对君主的事情掉以轻心。

7. 君主应当怎样为人

世上没有任何事情比得上伟大的事业和做出卓越的范例，能够使君主赢得人们更大的尊敬。…件大事接着一件大事，一个行动接着一个行动，会使人难以从容地开展反对君主的活动。君主要抓住生活中的典型事例，惩恶扬善，并且必须依靠自己的能力去赢得声誉。在对立的双方中态度鲜明，也会使君主受到尊重。公开地支持一方反对另一方比保持中立更有益于君主自身及其国家。

必须着重指出，除非迫不得已，绝不要为了进攻别国而同一个比自己强大的国家结盟。事难万全，谨慎在于能够认识各种不利的因素，进而选择害处最少的作为最佳途径。君主应该爱惜人才，对各行业的杰出人物给予奖励，同时鼓励人们发展商业、农业和其他一切行业，对于愿意从事这些事情的人，以及试图以任何方法发展城市和国家的人都应该提供奖励。君主应重视和尊重各种社会集团，但同时要注意保持自己的至尊地位的威严，因为这一点在任何事情上都是不允许被削弱的。

8. 君主如何遴选和对待大臣

大臣是否贤良取决于君主的明智。因此，判断一个君主的能力首先要观察他左右的人们。人的头脑有三类：一类是靠自己就能理解，另一类是他能够辨别别人所说明的事情，第三类是既不能自己理解也不能理解别人的说明。第一类最优秀，第二类也是优秀的，第三类则是无用的。君主只要能成为第二类，便能辨别大臣的作为的善恶，大臣就不敢不忠。君主怎样能够识别一位大臣，这里有一条屡试不爽的方法：如果你察觉该大臣想着自己甚于想及你，并且在其他的一切行动中追求他自己的利益，那么这样一个人就绝不是…一个好的大臣，你决不能信赖他；因为国家操纵在君主的手中，他就不应该想着他自己，而应该只想着君主，并且决不想及同君主无关的事情。但君主也必须常常想着大臣，尊敬他们，使他们富贵，使他感恩戴德，让他分享荣誉，分担职责。从而使他感到他是与君主荣辱与共、生死相依的。这样君臣就能相互信赖。

9. 君主应该怎样避开谄媚者

人们容易自满自足，因而君主很难防御谄媚者；而且，要人对君主说真话，似乎又会影响君主的尊严。因此，君主要避开谄媚者就必须选拔一些有识之士，听取其意见，择善而从，并且坚决果断。另外君主要避开谄媚者还应该经常地、耐心地征求意见，做一位耐心倾听真话的人。不过这应该是在他自己愿意的时候而不是在他人愿意的时候。另一方面，君主自己决定的事情都要使他人无可非议。如果君主本人不明智，他就不能得到忠告。忠言产生于君主的贤明，而不是相反。

三、意大利的统一

1. 意大利君主们丧失国家的原因

如果能够审慎地遵守上述各项事情，新君主就会比世袭的君主易于赢得人心和荣誉。因为当前的事物比过去的事物更加吸引人们，一个新君主能以新的法律、好的武器、好的盟友和好的榜样，使新的国家繁荣昌盛和强大起来，他就会获得加倍的荣光，意大利的君主们丧失国家的原因，首先是他们的军队都有一个共同的缺点；其次我们看到，他们当中有些人或者是被人民敌视，或者是尽管人民对他友善，他们却不知道怎样免于贵族为患，君主们只要处理好他们同人民和贵族的关系，并拥有一支作战的军队，他们就不会丧失他们的国家。君主必须防患于未然，增强自己的力量，因为只有自己的能力才是可靠的、有把握的和持久的。

2. 命运的力量和怎样对抗

命运是我们半个行动的主宰，但是他留下其余一半归我们支配。命运就如毁灭性的河流，当我们的力量没有做好准备抵抗命运的时候，命运就显出它的威力，它知道哪里还没有修筑水渠或堤坝，它就在那里作威作福。任何一位君主如果完全依靠命运，那命运变化的时候他就会垮台。一位君主如果他的作法符合时代的特性，他就会得心应手。盛衰的原因在于是否能谨慎行事，并适应事态发展而改变自己的做法，如果一个人能够随着时间和事态的发展而改变自己的性格，那么命运是决不会改变的。

3. 意大利的解放

许多征兆表明，现在正是贤明的君主起而拯救意大利的吉日良辰。但上帝并不包办一切，许多事情必须由君主自己去做。头脑不贫弱，四肢就会有力量。意大利就是需要这样的头脑，并通过他去创制新的法律和新的制度。

对于必须以战争来解决问题的人们来说，战争是正义的；当除了拿起武器以外就毫无希望的时候，武器是神圣的。君主只要效法那些成功的人们，他就不会遇到巨大的困难，意大利不乏值得效仿的人。决意效法优秀人物，第一件事情就是组织自己的军队，选择武器并改变战术。这是任何一项事业的真正基础。而拯救意大利的君主将在倍受外国蹂躏的一切地方受到人民的热烈欢迎，意大利人将在他的旗帜下为祖国而战。