

序

在被认为是不朽的经典作品当中,这本小书所占的地位很突出,而且我确信,它也是独一无二的。我们无法阻止人们把它斥为受犬儒主义思想启发出笼的一篇“邪恶文章”,也无法迫使人们把它看做一部重要的政治学著作,只是现在和此书刚出版时一样,人们不把它读完决不会放手,决不会对它漠然视之。《君主论》没有永葆其青春(许多著作还能得到这种平庸的赞扬),但它的魅力并不减当年。我知道这一点,但我没有把握知道其原因。

脑子里首先出现的答案是,《君主论》是一本闪烁着耀眼光芒的书,学识渊博的人和一般读者都曾试图探究其中奥秘,但都无功而返。马基雅弗利想说什么?他在教导什么人?是在教导帝王,还是在教导人民?他站在哪一边?是站在专制君主一边,还是站在拥护共和的人一边,或者是不倾向任何一边?

今天,我们不要再牢牢记住让-雅克·卢梭对此所作的貌似独到的解释了。卢梭在其《社会契约论》的一条注解中写道:马基雅弗利是一个正直的人,而且是一位善良的公民,但由于他依附于美第奇家族,在其祖国遭受压迫之时,他不得不把对自由的热爱隐藏起来。他列举出的人物中仅是塞扎尔·博尔吉亚这

2君主论

一位令人憎恨的人物,就足以表露出其隐秘的意图,而且,他在《君主论》中提出的一些准则与在《论提图斯·李维》和《佛罗伦萨史》两本书中提出的准则截然相反,表明迄今为止,读者对这种高深的政治学的认识仍然是肤浅的和曲解的。我很清楚,罗马教廷严禁此书,就是因为他对教廷的描绘入木三分。事情并非如此。《君主论》和《论提图斯·李维》之间并无矛盾。马基雅弗利热爱自由,甚至并不隐瞒对自由的热爱。但是要建立一个新君主国,或者要使意大利摆脱蛮族统治,沉沦中人民的自由是无能为力的。马基雅弗利模仿亚里士多德,对维持专制君主统治所必需的手段进行分析,并不是因此就赞成它,更不是赞成让世风堕落下去,以便让专制君主统治得以存在,并且不可避免。

人们对《君主论》的真实内涵即马基雅弗利的最终意图的探讨,并没有到此为止。此书的真实内涵实际上是辩证的。针对一个问题提出的任何答案,又都会产生一些问题,而且可能把我们带回到出发点,即带回到最初的问题上,但更让人难以捉摸。自由与专制之间的对立,即《君主论》与《论提图斯·李维》之间的对立只是表面的。马基雅弗利和所有禀性善良的人一样,热爱自由,仇恨专制。但他有历史经验和政治实践经验,了解人类事务进展的方式,知道民众的行为变化无常,国家是脆弱的。他不抱幻想,也不带偏见,对各种类型的国家进行分析,并对它们进行分类,找到了规律。这些规律是科学的,但并不符合道德。按照这些规律,每个君主国都应该是被征服的或被统治

的。尽管马基雅弗利的注意力的确更多地集中在新兴的或没落的君主国上,尽管他似乎赞赏塞扎尔·博尔吉亚及其行为,但如果因此就来指责他,那就错了。马基雅弗利就像一位医生,研究疾病花费的时间比研究健康花费的时间更多,因为从某种意义上说,研究疾病比研究健康更有利。之所以如此,是因为疾病需要医生来治疗,是因为疾病能揭示人体的机能,从未有人因此责备医生热衷于研究疾病甚于研究健康。再说,马基雅弗利所描绘的社会风气在意大利盛行,这难道是他的过错吗?

这样辩证地看,我们对马基雅弗利的意图的理解就有了把握。我们不必再说作者善于掩饰本意了,不管这本意是卑鄙的,还是高尚的。马基雅弗利成了一位学者,而且按现代的观点来说,是一位醉心于科学的学者,这个修饰语足以说明一切。马基雅弗利是政治科学的奠基人,奥斯卡·摩根斯泰恩抱怨现代政治科学的专家们没有对马基雅弗利的告诫进行严格细致的分析,找出其中有实用价值的东西。

希望读者多读一遍第七章,作者在这一章中叙述了塞扎尔·博尔吉亚的作为。这位公爵在占领了罗马尼亚之后发现,统治这块地区的人是一些“并无多大能力的小领主,他们不是统治臣民,而是对他们进行掠夺……他认为要使臣民保持安宁,服从俗权,就必须对他们实行正确的统治,为此他委派心狠手辣的雷米·道尔科全权为他管理国家。此人很快就使国家安定下来,实现了统一,得到了很高的荣誉”。而塞扎尔·博尔吉亚给这个忠实奴才的赏赐是什么呢?“他要表明,如果说统治方法

有些残酷,这残酷也不是他造成的,而是由这个大臣的卑劣本性造成的。于是他抓住上述恰当的时机,在一个晴朗的早晨,令人把雷米·道尔科斩成两段。在切塞纳的广场中央,立着一个木砧,雷米·道尔科的尸首旁边搁着一把血淋淋的刀,这个残酷场面使全体民众大快人心,同时也胆战心惊。”

马基雅弗利思想光辉的全部奥秘就在这里。没有什么比这段叙述的寓意更简明、更合理、更实用了。如果不避卖弄学问之嫌,我们可以直截了当地用抽象的语言把这种寓意表述出来。一个遭受掠夺的国家,为了重新使人民保持安宁,建立秩序,就需要一个心狠手辣的首领;以后当天下太平时,就要不失时机地用一位贤明的民事法庭大法官取代这个心狠手辣的人。而且由于这个心狠手辣的人必定会让人民产生敌意,因此最好把他杀掉,让忘恩的人民平息愤怒,就像此例中的君主塞扎尔·博尔吉亚一样,装作与雷米·道尔科以他的名义犯下的罪行毫无干系。这些道理说服力这样强,我们怎么能对它们提出异议?实际上也许不可能提出反对意见,但是要人们接受这些道理也不易。

找替罪羊这个诀窍在古代社会就不新鲜。毋庸置疑,这个诀窍对于君主是有用的。然而,就因为这诀窍往往能奏效,马基雅弗利这位医治社会躯体疾病的医生就有权建议利用它吗?“依我说,那些被一个历史更为悠久的国家征服吞并的国家和地区,其民族和语言要么相同,要么不同。如果民族和语言相同,就容易保住它,尤其是如果这些国家的人民不习惯于自由生活,就更是如此。而要高枕无忧地占有这些国家和地区,只要把

原君主的家族斩尽杀绝就行。”人们会把这种教新君主将原统治家族所有成员斩尽杀绝的建议叫做“实用的告诫”吗？在短期内及在功效上，这个建议与把那个靠毒辣手段建立秩序同时又激起公愤的忠实奴才处死的建议同样实用。因为“人都实实在在”，所以社会经验给人的告诫与伦理学家们的教导并不一致。

这下有人要问，马基雅弗利岂不是想说，这些政治上有效的手段都是与教会的说教背道而驰的？从他选择的人物来看，他岂不是要放弃对所称的“佛罗伦萨式的政府”的支持？他对这种政府的支持原本比人们所希望的还要坚决。所有国家确实都诞生于暴力中，而且这些国家缔造者，这些建立或重建人类国家这种脆弱建筑的人，最终也确实被暴力推翻了。但是，从马基雅弗利为这些创造历史的人辩护和颂扬所采取的方式来看，他是在教唆人们作恶，还是在鼓励人们行善呢？是在鼓吹为达到目的的不择手段的思想，还是在鼓吹共和？他不时援引教会的说教，是为了掩盖其学说中的犬儒主义思想，还是为了让其被科学真理约束压抑的情感流露出来？最后，马基雅弗利部分地掩饰其政治绝无道德的观点，同时却时而说它有客观事实作基础，时而又指出它应受谴责但也不可避免，其本意不就是说为达到目的可以不择手段？

总之，注重道德的人可能对这种历史经验作出与马基雅弗利全然不同的解释，不会就此对残暴或歹毒的行为所造成的后果视而不见。雅克·马里坦针对马基雅弗利主义强调了历史时

限因素。“世俗的善产生国家正义的一面,世俗的恶产生国家不义的一面,这种善恶可能是并且实际上就是与人脑能够预料、人眼可以看到的直接结果完全不同。要分辨因果关系不紧密的行为,与在江河口处分清哪股水来自冰川哪股水来自一些支流一样不容易。”马里坦的观点也不能令我信服,他仅仅提醒我,马基雅弗利对政治学的释读不是唯一可能的释读,这种释读起源于某种意图。什么意图呢? 这我们说不准,因为有许多可能的答案。他的释义是因时势、因科学设想、因对政治学起源的探索产生的,还是因注意到极端情况产生的;是因对人性的悲观看法产生的,还是因对共和的热爱及让摆脱蛮族统治的意大利统一起来的愿望产生的? 所有这些答案都是由这个或那个批评家给出的。但不管是什么答案,平庸而空泛的争论仍在继续:政治是行动,行动的目的就在于成功。如果成功一定要采用道德上应受谴责的手段才能获得,君主就应该放弃公众的赞扬吗? 就应该弄脏自己的手? 就应该为了拯救国家而放弃拯救自己的灵魂? 他要在这条不能不走的道路上走多远? 如果会因接受真理而加速垮台,他会拒绝什么样的谎言?

我曾在 1962 年 3 月写了文章。三年半以前,由于不能阻止阿尔及利亚独立,法国的一届共和政府就被推翻了。后继共和政府的缔造者顽固地继续奉行他们指责上届政府仅有愿望而不采取行动的政策。但是,假如必须高喊“法兰西的阿尔及利亚”才能让戴高乐将军重新执掌权力,假如这位科龙贝的隐居者返回爱丽舍宫对公众的利益来说责无旁贷,那么那些曾经欺骗过

支持者、在其目的上欺骗人民的人,岂不也是最终使自己既身败名裂,又在为国家效力? 或者难道应该说,统治我们的君主假如丧失名誉,就不能为国家效力? 但是由谁对他们的名誉进行评判呢? 在他们的欺骗行径得逞之日,人民会对他们毫不宽容吗?

马基雅弗利有对这种行为逻辑探究到底的勇气,而读者对于这种行为,却在一些没有答案的问题中寻求出路。

雷蒙·阿隆

引摇摇言

马基雅弗利的《君主论》是迄今最著名的政治学论著,能够与之匹敌的是柏拉图的《共和国》,但那本书是在论述其他问题时顺带讨论政治学的,政治学只处在有限的从属地位。在《君主论》中,我们将会看到,马基雅弗利在论述政治学时,也顺带讨论了政治学以外的问题,但结论大不一样。据他说,政治学不受其范畴以外的事物限制,倒是通常被视为处在政治学范畴之外的事物(任何政治局势下的“已知事实”)要受到政治学的支配,其程度比政治家、民众和哲学家们迄今所想像的要大得多。因此,如果认为政治是为其自身利益行事的,不受其范畴之外任何事物限制,那么,马基雅弗利的《君主论》就是最著名的政治学论著。明确地说,《君主论》的名气就在于,它是第一部也是最好的一部主张政治学具有且应当具有自己的准则,并且不应接受任何种类或任何来源的旨在不去战胜他人的准则的著作。《君主论》比马基雅弗利的另一部重要著作《论提图斯·李维》更简明更精练,因为它是写给洛伦佐·德·美第奇看的,这是一位像现代行政官一样工作繁忙的君主,很少有时间读书。这样,由于《君主论》向一位正在任上的政治家提出了政治上的建议,指出政治不应受任何无政治意义的事物限制,因此比《论提图斯·李维》著名得多。

《君主论》是一部最有名的政治学论著,但是,我们不能不马上纠正说,它也是一部名声最臭的书。它就是因其臭名而有名,因为它宣扬了此后一直被称为“马基雅弗利主义”(即为达到目的而不择手段——译注)的这种政治学。这种政治学的精髓就是“你可以作恶而逍遥法外”,即你不会遭到天谴,灵魂不会堕落,良心也不会受到谴责。你要是获得成功,甚至都不会背上谋杀的罪名,因为“每当他们有机会,都会这样做,并会被人们赞扬,至少不会受到指责”(第三章)。只有失败者才是罪人,留下臭名。马基雅弗利及马基雅弗利主义的政治学的有名(或者说臭名)就在于其甘心情愿冒遗留臭名的危险。

然而,据说研究马基雅弗利的学者们偏偏普遍认为,马基雅弗利并不是一个传授邪恶之道的坏人,他不该背上恶名。鉴于马基雅弗利喜欢共和制甚于君主制(在《论提图斯·李维》中表露得很明显,在《君主论》中也不是一点没有表露),他们不能相信他竟是个赞成暴政的人;或者他们被马基雅弗利在《君主论》最后一章突然迸发出的意大利人的爱国热情深深感动,原谅他的那些嘲讽的言论,这些言论与那种浓烈的爱国情感很不协调,被认为使它带上一些尖刻的味道(这是老一代学者们的观点);或者他们根据马基雅弗利在第十五章所说的我们应该从“实际做的事情”而不是从“应该做的事情”来确定自己的处境这种观点断言他是近代政治科学的先驱,而这种科学并不是邪恶的东西,因为它只是不加评判地把所发生的事情告诉我们。总之,这些学者普遍所持的观点是为马基雅弗利辩解,认为他是一位共

和主义者，一位爱国者，或者是一位科学家，从而与大多数人在听到马基雅弗利的学说后所产生的印象截然相反，认为马基雅弗利并不是“马基雅弗利主义者”。

读者可以根据这些替马基雅弗利辩解的理由自己作出判断。我不认为这些理由可取，主要是因为它们使我们对马基雅弗利的研究变得兴味索然。它们把马基雅弗利变成了预言家，碰巧发出了民主、爱国、自决和科学这些我们今天耳熟能详的论调，不对我们热爱的信仰质疑，也不强迫我们去思索，而是让马基雅弗利加入到一片自我庆幸之声中。替马基雅弗利辩解当然有根有据，而且构成辩解理由的根据就是马基雅弗利自己提供的。如果有人指责马基雅弗利赞成暴政，他确实可以叫这人去读读《论提图斯·李维》(II,2)中的一段文章，其中他相当谨慎地说，如果不是共和国，公众利益是得不到注重的。但如果另有人认为他赞成共和制，他也可以叫这人去读同一章，其中他说到，最悲惨的奴隶状态就是被共和国征服。而且，尽管他在《君主论》的第二十六章中表露出意大利人的爱国热情，竭力呼吁有人出来夺取意大利，把她从外邦人手中解放出来，却又在第三章中不带偏见地向法国国王提出建议，教他在下次侵略意大利时如何干得更好。最后，他确实有时只揭露所看到的恶行，同时对它徒发悲叹，但有时又怂恿我们参与那种恶行，而他则道貌岸然地谴责并非有心的道德败坏者。尽管他是一位敢作敢为的作者，似乎有意要追求恶名，但也并不是厚颜无耻到不替自己最无耻的论调辩解，或者不加以谨慎的保留条件。关于这一点，我在

别处已经详尽论述过,并且可以立即提及利奥·斯特劳斯的著作,因此这里没有必要再加以说明。

对于马基雅弗利是不是“马基雅弗利主义者”这个问题,人们的分歧是什么呢?为了要明白其中涉及一个极为重要的问题,我们不可满足于学究气的辩解或道德上的非难,因为所争论的问题是我们对人进行褒贬时所遵循的准则的性质,即道德观念的真正地位。马基雅弗利一开始没有指明这个重要问题是他的主题。他在献词中,拿着《君主论》一书卑躬屈膝地向洛伦佐·德·美第奇邀宠。他说,一个人要想了解人民的本性,就必须身为君主,而要了解君主就必须身为平民,他似乎要向洛伦佐提供当君主所需的知识。马基雅弗利依照这个相当郑重的允诺,在《君主论》的第一部分(从第一章到第十一章)讨论了君主国的种类,并在第二部分(从第十二章到第十四章)讨论了各种军队,如我们所知,它们是征服的必需工具。但同时(为了长话短说),我们得知,君主必须或者可以依赖民众(第九章),还得知,虽说君主的唯一目的应是战争之道,但必须在和平时期注意道德品质,所采取的方式应是在战争时期也能利用这些道德品质(第十四章结尾)。

这样,我们对马基雅弗利在第十五章发出的响亮号召就有思想准备了。在那一章,他声称他“背离了他人的看法”,并解释了原因。因为好的道德品质对民众有效。所以,如果君主必须征服民众,并且像美第奇那样,依靠这些道德观念的护卫者,那就必须找到一种与征服的需要相一致的新道德观,并且君主

必须从马基雅弗利那里重新了解民众的本性。马基雅弗利在背离他人的看法时,觉得“了解事物有效的真实情况比了解理想情况”更为合适。许多人已经设想出理想的共和国和君主国,但是人不能“为了应该做的事情而把实际做的事情丢开不管”,因为你若要“立誓要做完全正直的人”,在那么多不善良的人中间,就注定要失败。君主必须学会能够不行善,并且根据需要来运用这种本领。

这句实话言简意赅最具实效,它等于从根本上向马基雅弗利所处时代的人所理解的整个基督教和传统的道德观及政治科学发动冲击。讲道德不仅指行为要正当,还指行为要有正当的动机,或者出于对上帝的爱。所以人们认为若要行善,就要“立誓”,在誓言中说明行善的动机,否则,讲道德就仅仅表现为表面上遵从法律,甚至是遵从强势力。但行善的立誓所伴随的道德行为之间不可能是相互孤立的,人们必须苦心孤诣,使各种道德行为互相一致,使有德之人整个一生无懈可击。既然我们所看到的一致只是表面上的一致,这种苦心就要求人具有想像力,而且这种苦心要延及全社会,因为独自一人难以做到洁身自好,所以讲道德就需要建立一个理想共和国和君主国,如柏拉图的“共和国”和圣奥古斯丁的“上帝之城”。

当马基雅弗利否认理想共和国和君主国“真实存在”,并宣称这些事物或所有事物的真实情况是有实效的真实情况时,认为不存在不由人建立而人却必须遵守的道德准则。现存的准则或法律都是统治者或其他权力根据需要制定的,人们出于同样

的需要必须遵守它们。无论什么事物,如果是必要的,就可以叫做正当的和合理的。但是,正义的合理程度不超过个人的审慎指示他必须为自己获取的东西,或者他必须服从的东西,因为人承受不起任何超出自我保护意义的正义。马基雅弗利不打算像霍布斯那样提出以自我保护为基础的正义的新定义。他没有把正义列入第十五章所列举的十一对道德品质中,这就表明了他的意思。他在第二十一章的确也提到了正义,但那是作为弱方可以指望从他们在战争中所支持的君主那里获益的一种算计,而就是这一点正义也与马基雅弗利在第十八章谈到守信时,以及在第二十章谈到背弃以前的支持者时所说的话有矛盾。他在第二十六章还把正义与必要相提并论。然而,最引人注目的是,不仅在《君主论》中,而且在其他任何著作中,他都从来不提自然正义或自然法,而这两个古典和中世纪传统中关于正义的概念已经传到他那个时代,在他的所有同代人关于这种主题的著作中都可以找到。关于马基雅弗利是否真是“马基雅弗利主义者”的争论所产生的严重分歧在于,正义真的是自然存在或者是由上帝确立的,抑或不过是君主(统治者)的权宜之策。“所以,一位君主如果打算要以征服和维护国家为其目的,那么他的手段总是冠冕堂皇的,都会受到大家的称颂。”(第十八章)这样,人的声望就与成功的人力表面上是相称的,与统治者可能觉得不合时宜的道德准则无关。

如果不存在自然正义,马基雅弗利或许可以教君主在不存在自然正义的情况下实行统治,但这要取决于人们能“立誓”做

到正义这一假设。因为不存在自然正义,君主在没有正义的情况下,并不必定能成功实行统治。统治者进行征服和维持征服与实行自然正义一样,都可能得不到成功。确实,当传统的自然正义倡导者对自己的主张信心不足时,都曾强调获胜的不确定性,强调命运的喜怒无常,以此作为反对决意作恶的理由。但是,马基雅弗利认为人可以“学会”做到不行善。对于获胜和保持胜利成果所遇到的各种困难,尤其是对于命运的无常,用他经常用的话来说,他都有一种“补救措施”。既然自然或上帝不维护人类正义,人类就需要一种补救措施,而这种补救措施就是君主,尤其是新君主。为什么新君主必定更受青睐呢?

在《君主论》第一章的开头,我们看到马基雅弗利要把各种君主国与获取它们的方法放在一起讨论,接着我们还在这一章发现,不仅如此,他还将这些君主国按获取的方法进行分类。“获取”是一个经济学术语,马基雅弗利用来表示“征服”,获取决定政体的类别,像柏拉图和亚里士多德所认为的那样,而不是决定它们的宗旨或结构。获取怎么会涉及正义的问题呢?

正义需要外部财富的适度补充,按亚里士多德的话说,这是德行的装备,它能使人免于饥饿,并让有德之人远离贫困,因为在贫困面前,道德观也会变得软弱无力,甚至不起作用。因为一个人手中如果没有东西可供分配,他怎么能做到分配公平?但是接下来就要问,他要从何处获得这种适度补充呢?最便利的方式就是世袭。在第二章,马基雅弗利对世袭君主国进行了分析。在这种君主国里,君主继承了他所需的一切,尤其是保卫他

所拥有的东西的政治权力。世袭君主拥有一切,被称为“自然即位的君主”,这似乎要让人联想到,我们最大和最广泛的继承物就是我们从大自然获得的东西。但是,如果世袭君主只守着他所世袭的东西(从他的情况推而广之,如果我们把我们所继承的一切加起来),这就够了吗?

马基雅弗利在第二章的末尾指出世袭君主国所存在的困难,他承认,世袭君主也必须进行变革,但声称变革不是破坏性的,因为它可以循序渐进,连续不断。他把各个君主自己的建树比做在一排房屋旁边再添造一间:你也许没有继承到所需的一切,但为以后必须获得的东西继承了一个坚实的基础和一个容易的开端。不过,显然,这样靠世代相承建造起来的一排房屋,在建造第一间时肯定没有现成的基础,开工也不容易。在继承之初,就应有不通过继承得到的东西。而不幸的是,人们在最初获取时,不可能做到充分注意正义的细微之处。人们可以羡慕一个美国公民生来就享有优越的生活条件,但是,为了建立这种继承权,所采取的卑劣手段不就是驱逐英国人、欺骗印第安人、奴役黑人吗!

于是,马基雅弗利在第三章对我们说,“君主有征服欲,的确非常普遍,也合乎情理”。他花了几页的篇幅,把“合乎情理”的涵义从世袭转移到征服欲上。抑或我们可以抱着君主有征服欲可能合乎情理而共和国就不行这种思想,通过引证马基雅弗利在《君主论》中表露不那么突出的共和主义来自慰?但是在第三章,马基雅弗利把“古罗马人”即罗马共和国的成功的征服

欲与法国国王的轻率举动进行比较,对古罗马人大加赞赏。马基雅弗利所谈及的那个古罗马时代,罗马人已不像在刚刚崛起时那样势单力薄,他们已经强大,而且还在进行扩张,他们已经拥有足够的帝国疆土供其公民继承,但是还要继续征服。这样做有道理吗?有!因为在这个世界上,富人不能高枕无忧地继承他们要继承的财富,为了现在不让别人像自己曾经对待别人那样来对待自己,他们就必须对穷人保持警惕。富人为了始终要胜过穷人,其思维和行为就必须像穷人那样。他们当然不会公正地对待穷人,也不能浪费时间和金钱来怜悯穷人。

马基雅弗利在献词中以一个“地位卑微”的穷人的面貌出现在洛伦佐面前,并且我们知道,他除了没有体面的职业外,还缺乏一样东西,就是统一的祖国。意大利正处在国势衰弱四分五裂的状态,而我们因此就应该说马基雅弗利时代的意大利人(包括马基雅弗利本人)怀有征服欲合理吗?而正如我们所注意到的,马基雅弗利似乎并不承认它的合理性,因为,也是在第三章,他向一位法国国王提出建议,教他如何纠正侵略意大利时所犯的错误。此外还有一个问题,马基雅弗利的祖国是意大利还是佛罗伦萨?在第十五章,说到“我们的语言”时,他指的是托斯卡诺语,而在第二十章,“我们的前人”又指的是佛罗伦萨人。但是,马基雅弗利到底是意大利爱国者还是佛罗伦萨爱国者,这有什么关系呢?任何人的祖国都是由最初的一次征服确定的,因此总有可能通过同样的方式来重新确定。一个人以损害外邦人来报效祖国,并不比以损害本国人来报效自己的城市,

或者以损害本市邻里来报效自己的家庭,或者按第十七章中的马基雅弗利式的高论,以牺牲父亲为代价守住祖传家产更为正当。因此,“统一”祖国意思就是把它作为已被征服(被一位国王或一个共和国从内部征服)的领土对待。而马基雅弗利向法国国王提出如何守住所征服的意大利领土的建议,也正是向洛伦佐提出如何统一意大利的建议。从表面上看,新君主是在为自己征服领土。

新君主要具备些什么品质?他必须做些什么?首先,如我们所见,他应该是从卑微的即无权无势的地位起家的,他不该拥有世袭的东西,就是有,也不该依赖它。他不应对任何人和物欠情,因为既然受人之恩,就要依赖他人,从最广义上说,就要依赖命运。看来新君主可能至少要依赖所征服的国家的性质,所以马基雅弗利在第四章的末尾说,亚历山大守住亚洲未遇到困难,是因为亚洲人习惯于一君统治。但他接着又在第五章指出怎样才能克服习惯这种限制因素。一位君主征服了一个习惯于自由生活的城邦,不必把它世代相承的自由放在眼里,他可以而且应该摧毁这种城邦,要不就亲自去统治。命运只向君主提供机会,就像当初摩西发现以色列人受埃及人奴役,罗穆卢斯发现自己一出生就被遗弃,居鲁士发现波斯人对米底王国心怀怨恨,以及忒修斯发现雅典人流离失所之时(第六章)。这些著名的立国者有能力认识到命运赋予他们的机会——对他们来说是机会,而对他们的人民来说则是悲惨的困境。君主真幸运,发现人民已经流离失所(第六章),而无需驱散自由城邦的居民(第五