

人類的經典：16世紀

李維羅馬史疏義

*Discourses on the First Ten Books
of Titus Livy*

馬基維利 著 呂健忠 譯

分析公民共和主義的嘔心瀝血之作

中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員 蕭高彥專文導讀

人類的經典
(十三)

李維羅馬史疏義

馬基維利 著

呂健忠 譯

Original Title “Discourses on the First Ten Books of Titus Livy”

人類的經典 (十三)

李維羅馬史疏義

作者	馬基維利 (Niccolò Machiavelli)
譯者	呂健忠
副總編	龐君豪
責任編輯	歐陽瑩
特約編輯	李國維、劉長城
封面設計	郭佳慈
電腦排版	嚴致華 曾美華
出版	左岸文化
發行	遠足文化事業有限公司
	221 台北縣新店市民權路 105 號 6F
	客服專線：0800-221-029
	電話：(02) 2218-1417
	傳真：(02) 2218-1142
	E-Mail：service@sinobooks.com.tw
	網站：http://www.sinobooks.com.tw/
法律顧問	北宸著作權事務所 蕭雄淋律師
印刷	成陽印刷股份有限公司
初版	2003 年 4 月
定價	500 元

ISBN 986-7854-28-4

有著作權 翻印必究 (缺頁或破損請寄回更換)

Chinese (Complex character) © copyright 2003 by La Gauche Publishing House, An Imprint of Walkers Cultural Co.

ALL RIGHTS RESERVED

國家圖書館出版品預行編目資料

李維羅馬史疏義／馬基維利 (Niccolò Machiavelli) 著；呂健忠譯.-- 初版.--
臺北縣新店市：左岸文化出版：遠足文化發行，2003〔民92〕
面：公分.-- (人類的經典：13)
含索引
譯自：Discourses on the first ten books of Titus Livy
ISBN 986-7854-28-4 (平裝)

1. 民主政治 - 歷 2. 政治 - 哲學, 原理 3.
羅馬帝國 - 政治與政府

570.9402

92002631

編輯室報告

每個時代與社會，都有特別關心的議題。回應這些議題的思考，在時間歷練、眾人閱讀之後，漸漸就形成了經典。後來者如我們在面對未知時，有了前人的思考，也就不至於從頭開始；如果我們說，站在巨人的肩膀上望前看才能看得更遠，正是因為前人的思考構成了巨人的臂膀。

本系列的出版主旨即在幫助讀者了解構成此一厚實臂膀的偉大心靈，推介對人類社會演進和自我認知上具啟發性和開創性影響力的著作。

當然，「經典」相對意謂著一定的時空距離，其中有些知識或已過時或證明有誤，那麼，為什麼現代人還要讀經典？

人類社會的歷史是條斬不斷的長河，知識的演進也有一定的脈絡。不論是鑑往知來，或覺今是而昨非，都必須透過閱讀「經典」與大師對話，藉由這種跨越時空的思想辯難才有所得。

在二十世紀的科技文明即將邁入下一個新世紀之前，左岸文化事業有限公司整理推出一系列的經典著作，希望為社會大眾在面對未來愈趨多元的挑戰時，提供可立足的穩固基石。

左岸文化「人類的經典」編輯室 謹識

左岸丰華——

多采深情的追尋

午後的空氣中凝結著的，是一份亟欲掙脫但又優游沈醉的心情。
不解、鬱結、搔首、頓足——怦然心動、展眉、手舞、弄足、高歌；
這是什麼樣的心情呵！

相傳 左岸就是醞釀這樣一種心情的地方。

閱讀，是什麼動機下的行為？

思索，背裡隱含著的又是什麼樣的企圖？

是為了取得生活技藝的需求？是出於對生命困惑的自省？

抑或純粹只是找尋舒緩心靈的藥方？

聽說 左岸也是一個對生命及自身存在意義的追尋者。

挫折總是在力所不及處蔓生，

但，也正是在每一次「勉強」克服了困難、跨越了挫折之後，
才能體悟到生命所釋放的酣暢淋漓。

閱讀及思索 也正是這樣一種自我蛻變的行為。

恰巧 左岸也有一份不安現狀的執著。

不是熱愛自己生活的人，不會文章有情；

不是那樣熱切地注視著人間世的心靈，

就不會比自己想像中的更沈醉——

沈醉在浩瀚知識的無涯裡。

可喜的是 左岸懷著對知識最純粹敬虔的依戀。

且讓左岸與您一起在閱讀中搔首延佇、隨想於多采深情的追尋裡。

左岸文化

2001

從君主治術到政治創建

《李維羅馬史疏義》導讀

蕭高彥

中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

壹、前言

文藝復興時代佛羅倫斯思想家馬基維利(Niccolò Machiavelli, 1469-1527)一般被視為西方現代政治思想之鼻祖，因為他衝決了中古經院哲學自然法體系的網羅，成為第一個在世俗化的條件下，以此世導向重新進行政治理論建構的思想家。馬基維利的兩本主要著作《君主論》以及《李維羅馬史疏義》^[1]，前者名列影響人類歷史的十本鉅著之林，闡釋君主治術，國內已經有好幾個中譯本；後者雖不如《君主論》為人所熟知，卻是馬基維利嘔心瀝血，篇幅最大的作品，分析平民參與的現代公民共和主義(civic republicanism)。左岸文化商請呂健忠先生翻譯《李維羅馬史疏義》，中文讀者終於能一窺馬基維利思想之全貌，實乃美事一樁。此書不但卷帙浩繁，而且牽涉許多史料，但呂君譯筆流暢而信實，殊為不易。筆者樂意為之推薦，並就過去撰寫馬基維利政治思想的學術論文中，節錄部份足以呈顯馬基維利思想的根本意旨的論述，提供讀者參考。

《君主論》成書於1513年，當時佛羅倫斯剛剛結束短命的共和(1494-1512)，而由麥迪西家族奪回統治權，馬基維利不但失去公職(他在共和時期擔任國政秘書並有豐富的外交以及建軍經驗)，且以陰謀罪嫌入獄。出獄後，他仍然期望恢復公職，所

【1】以下引用《君主論》時縮寫為P，《李維羅馬史疏義》則縮寫為D，並均以章節數徵引之(例如P.XX:1代表《君主論》二十章第一段；D.I.1:2則代表《李維羅馬史疏義》第一書第一章第二段)，以便查考不同譯本。

以撰寫了《君主論》獻給麥迪西家族成員。但此書並未獲得統治者的青睞，馬基維利回到政治舞台的希望愈趨渺茫。之後，他參加了佛羅倫斯人文學者所組成的「歐瑞契列理」會社（*Orti Oricellari*），定期在近郊的莊園探討學問並講論時事。這個會社的大部分成員均秉持共和自由之理想，其中更有激進成員捲入了1522年嘗試推翻麥迪西政權的流產政變。由於《李維羅馬史疏義》題獻給兩位年輕的會社成員，我們有理由假定馬基維利的共和論述乃受到參與這個會社討論活動的深刻影響。相對於《君主論》有干君祿的嫌疑，《李維羅馬史疏義》則跳脫了之前的存心，將此書提供給可能有機會治國的年輕人參考，詳細地討論治國之道，而非僅限於君主治術。

《李維羅馬史疏義》乃以歷史評論的體裁撰寫，雖然有論者主張本書有潛藏的系統性，但大部分研究者均認為此書不若其他政治思想經典（例如柏拉圖的《理想國》或霍布斯的《利維坦》）具備嚴格的理論建構邏輯。馬基維利所擅長的，毋寧是透視重大歷史事件或政治決斷之表象，分析其背後所蘊含的經驗與判斷，並嘗試做出一些足供後世參考的歷史律則。全書分為三卷，第一卷討論羅馬憲政發展的軌跡以及其政治制度內在的邏輯，特別是環繞著政治創建的重大議題所提出的論述；第二卷討論羅馬擴張的過程，以及政治自由與帝國主義之辯證關係；第三卷則提出為了維持國家之長治久安，必須時時恢復創建初時的良好德行，並散論各種促進共和體制繁榮的典範人物。由於本書譯者已參考華爾克（Leslie Walker）譯本所整理出的副標題以及章節安排，我們不再贅述本書之具體內容。

貳、詮釋馬基維利

馬基維利思想之內涵，在政治思想史研究上向來是眾說紛紜，莫衷一是。基本上，我們可用兩組標準來分類眾多的馬基維

利詮釋：第一組標準乃是方法論層次的，爭議點在於馬基維利的政治理論究竟是開啓了現代價值中立政治科學的前身，抑或是該理論本身便是對於人類政治活動的一種價值判斷；另一組標準是關於其實質的政治理念，爭議點在於其政治主張究係公民共和主義抑或是現代權力政治。造成詮釋上如此紛雜的主因乃由於馬基維利重視探討關於歷史以及政治的「有效真理」，著重事件的具體因果關係，從而不易由此種具體的論述之中抽繹出一般性的原則。

對馬基維利思想之內涵所提出的各種詮釋中，影響較大而為一般所接受的看法，乃是義大利哲學家克羅齊（Benedetto Croce）所提出「馬基維利發現了政治的必要性及自主性，也就是超越了道德性善惡的政治觀念」。克羅齊認為此種政治觀對當時宗教性、道德化的政治思想之批判為馬基維利原創之處。也在這個意義之上，馬基維利思想構成了近代政治思想之開端，對於中古士林哲學所發展的自然法體系做了徹底的決裂。

值得注意的是，此種對於馬基維利思想所標舉政治自主性的一般見解，卻對公民共和主義詮釋者帶來相當程度的困擾。因為「政治自主性」之理解將馬基維利思想關聯到其後近代政治有關國家理性與權力政治等概念，而公民共和主義者則嘗試將馬基維利思想關聯回15世紀以降義大利人文主義的政治思潮，並向前追溯至亞里斯多德及西塞羅所形塑的公民共和主義傳統。這樣的爭議表面上看來僅是思想淵源與思想之影響兩個不同的面向，然而此三者間之歧異事實上深刻影響了馬基維利思想真義之詮釋。我們以下就馬基維利政治觀的基本範疇出發，分析其理論建構的兩個面向——君主治術作為政治活動之有限典範，以及政治創建作為政治活動之超越性典範，嘗試對馬基維利思想提出一個全面性的分析。

參、馬基維利政治觀的基本範疇

馬基維利思想一個爲人所知的特色乃是強調以政治行動者的德行（*virtù*）來克服機運（*fortuna*）的變化無常。依據史學家波考克（J.G.A. Pocock）的詮釋，在佛羅倫斯思想史傳統中往往將德行與機運的對立，類比於亞里斯多德思想中形式（*form*）以及質料（*matter*）的對立關係。波考克進一步主張，馬基維利政治藝術的基礎正是在於以德行／機運以及形式／質料的架構來探討政治創新（*political innovation*）的樣態，並以共和政制做爲一種最特出的政治創新之本質。

馬基維利的確常運用形式／質料的對立關係，而且往往在具有關鍵性的文本中出現。茲舉其犖犖大者如下：

當我們研究他們（按指摩西、居魯士、羅穆勒斯、提修斯等偉大創建者）的行動與生平的時候就會知道：除了獲有機會外，他們並沒有依靠什麼幸運，機會給他們提供質料（*matter*），讓他們把它塑造成爲他們認爲最好的形式（*form*）。如果沒有這種機會，他們精神上的德行（*la virtù dello animo*）就會浪費掉，但是，如果沒有那樣的德行，有機會也會白白地放過。（P. VI:2-3）

現在考慮了上面討論過的全部事情，並且自己思量：義大利此時此刻是否爲能授與新君主以榮譽的時刻，是否現在有質料（*matter*）給予一位賢明而有德行者提供一個機會，讓他引進能夠爲他帶來榮譽並給該社群的人帶來善（*good*）的形式（*form*）。（P. XXVI:1）

我們可以得到如下的結論：當質料（*matter*）未腐化之時，衝突及其他紛擾不會帶來傷害；而當質料腐化時，良好秩序的法

律亦無所助，除非這些法律被一個具有極端力量的個人所推動，使得質料變成好的。(D.I.17:3)

假如有人希望在一共和國中取得權威並賦予其一邪惡的形式(wicked form)，那他必須去找到由於時間而已失序的質料，而且逐漸一代一代地導向完全失序。這個發展會成為必然的，除非如前所述，此共和國常常為好的典範或新的法律而回到其根本原則(*principio*)。(D.III.8:2)

在這些文本中，形式／質料的架構均用來解釋政治共同體之創建以及腐化的共同體之改革更新。這是毫無疑義乃馬基維利思想之核心，而前述文本亦皆有其關鍵性意義：《君主論》第六章乃其第一部份(第一章至第十一章)之最高點，論述偉大創建者之德行及其創造活動；《君主論》第廿六章則為全書之最後一章，呼籲義大利政治家完成統一大業。《李維羅馬史疏義》所引之兩處文本亦皆具有類似之性質，只是更為強調質料之被動性及腐化之可能性。華爾克指出，馬基維利應當由中古經院哲學借用了這組架構並將之政治化。經院哲學主張形式與質料必須配合，腐化的質料無法與良好的形式配合。馬基維利論述治國術時大抵遵循了這個基本原則。然而，創建者的創建藝術超越了這個一般的律則：操縱人類事務的機運成為純粹的機會(*occasion*)，人民存在於奴役或腐化狀態也不足以構成任何阻礙。在這個政治圖象中，創建者超越了歷史的因果律則，成為在政治界之中亞里斯多德式的「不動的主動者」(*unmoved mover*)。

在馬基維利思想中，「形式」指的是政治創造者的德性所匯聚的形塑力量(在亞里斯多德哲學中，「形式」本來便是使事物得以現實化的原則)，而「質料」除了*fortuna*所提供的機會(P.VI:3)外，往往用來指涉政治支配的對象，也就是人民及其所

構成的社會關係之總體。馬基維利人性論一個基本的假設乃是將人區分為兩種基本型態：一種是菁英份子，一種是一般平民。這個區分有時被理解為具有財產的貴族階層與一般平民之差別，但事實上，馬基維利所強調的乃是人類精神（*animo*）之中，兩種最根本的欲求所顯示的不同樣態：菁英份子的主要慾望在於支配他人的權力意志，而一般平民則追求自由以及不受前者支配的慾望（D.I.5:1）。任何一個共同體之「質料」均由這兩類人所構成。此外馬基維利並將這個由人民組成的「質料」區分為兩種存在樣態：腐化的以及未被腐化的。腐化與否的主要指標在於人民的社會關係是否平等，若有極端的不平等存在，特別是在不平等的社會條件中卻有著一個不事生產的士紳階級時，則為腐化的表徵。在腐化的社會條件下，追求自由的共和政制幾乎不可能實現（D.I.55）。

馬基維利思想之核心既為共同體之創建以及腐化的共同體之改革更新，自包含了公民自治的共和政制生成可能性的議題，此點指向對古典共和主義的批判：公民在政治生活之中通過共同的行動實踐來培養其德行，必須預設一個已經穩定運作的制度之存在。此制度或自然生成，或由公民集體的參與，或由其它外力所創造，或通過習俗傳統而持續存在。亞里斯多德的城邦理論以目的論為基礎，政治統治的生成問題被理解為一種由家庭而氏族而城邦的自然擴大生成論（《政治學》第一書），此種自然生成論與基督教之創造論大相逕庭。對馬基維利而言，共和政制或良善的法律無法自然生成，必須有外在的力量加以創造，這是他在《李維羅馬史疏義》中最重要的論述之一。

馬基維利的共和主義與我們所熟悉的近代自由主義之政治主張大異其趣。自由主義者為了確保個人的消極自由而試圖削減政府權威；馬基維利則力主人民參與統治活動的共和政制要件符合之後，政治權威的行使仍能如王政一般有效能。也就是說，《君

主論》中所討論的一人支配仍存在於共和體制之中，但是經過了制度化的中介過程，成為不但不與人民政治自由牴觸的政治權威，而且其德行與能動性更構成了自由生活不可或缺的根源。此種統治權威有三種樣態存在：第一，公民自治無法自我生成，必須有創建者（founder）透過其英雄德行的轉化而加以創造（D.I.9-10）；第二，在共和政制平時運作時，政治權威由人民所享有，而在緊急狀況發生時，則必須依照憲政的程序指定獨裁者（dictator），在特定的時間之內集中政治權力於一身，以期消弭緊急狀況（D.I.33-35）；第三，共和政制逐漸腐化時，有必要實行定期的改革，而「將事務帶回其根源」，有賴於具備德性的政治領袖楷模所帶來的風行草偃之效（D.III.1）。

馬基維利主張共和政體之所以可能生成，終極地看必須要依賴於創建者一人之德行，而其所以能長治久安，也必須定期地有具備超越德行的改革者之出現，這個論述值得我們深入研究，因為它乃連結《君主論》以及《李維羅馬史疏義》二者的政治觀，而且與亞里斯多德所建立的古典共和主義有所區隔。亞里斯多德政治觀的基本特色在於強調理性言說以及由之而起的公民平等與自我統治，德性超卓的特殊人物自難在亞里斯多德的政治統治論中找到適當的定位，因為他們的德行顯然不是在公民自治的政治統治及城邦生活中間所培養而出。是以，亞里斯多德明白指出「凡人由於本性或由於偶然而不歸屬於任何城邦的，他若不是一鄙夫，便為一超人」（Pol.1253a），而在討論其理想政治體制時，他也強調此種出類拔萃人物與王政之外的各種政體，特別是與政治統治間之不相容（Pol.1332b）。馬基維利的政治觀，正是試圖結合一人支配以及公民自治之政治統治這兩個亞里斯多德所認為完全不相容的統治概念，而且理論基礎亦有異於亞里斯多德目的論述中所表達出城邦政治統治的自然性格，而嘗試表達公民自治的歷史性格，從而體現了近代歷史意識之雛形。

肆、君主治術：馬基維利政治觀的有限典範

馬基維利政治觀之基本範疇既如前節所述乃以形式／質料以及德行／機運的架構來探討政治創新，則政治領袖運用其德行做為一種形式加諸於人民「質料」之上，便會構成不同的支配關係。一般統治者的支配藝術，或治國之術（*arte dello stato*），乃是《君主論》探討的主要課題。馬基維利所特別關心的「新君主」，乃是在腐化的世界當中，由於機運或個人德行而獲取支配權者，如何能保存並擴張其個人的政治支配。新君主並不嘗試改變其所支配下人民的本性，而只在已經形成的傳統、風俗、習慣界限之內明智地施行統治。新君主既不試圖改變人民「質料」的腐化狀態，則其結果將造成其統治永遠是個人支配，基礎在於自身之德行，是以當外在環境的變化超越其能力或新君主死亡之後，個人支配自然瓦解消失，留下一如往昔的人民「質料」，有待其他有能力的君主重新建立個人支配。此即意謂，新君主的德行是相對有限的，因為它既無能改變既有的習俗傳統，亦不能如神恩（*grace*）足以改變人的本性，而且往往無法抵擋機運之變遷以及環境之變化。

新君主所處的世界既變動無常，新君主又不試圖改變人性，政治成為一表象世界，並沒有超越於表象外真實的善，是以君主事實上沒有必要具備各種道德德行，但「顯得」具備這一切品質卻確有必要（P.XVIII），也就是說行動者善惡之時完全依賴於善惡之「聲譽」而非善惡之實質。馬基維利並提出了常被引用的一段話：

一位君主，尤其是一位新的君主，不能夠實踐那些被認為是好人應做的所有事情，因為他要保持國家（*stato*），常常不得不背信棄義，不講仁慈，悖乎人道，違反神道。因此，一位君主必須有一種精神（*animo*）準備，隨時順應機運的風向和事務的

變化情況而轉變。……如果可能的話，他還是不要悖離善良之道，但是如果必須的話，他就要懂得怎樣走上爲惡之途。（P. XVIII:5）

在這個分析之下，「爲惡之途」成爲新君主行動之主要特徵，也是最穩妥之策略。

而在這個脈絡之中，《君主論》第十八章的重要性得以彰顯，成爲將馬基維利詮釋爲「國家理性」的前身，也就是政治乃獨立於道德之外，甚至居於道德之上的領域之主要文本依據。例如史學家邁乃克（Friedrich Meinecke）在其經典作品《近代史中的國家理性概念》一書中，即將馬基維利的德行觀念區分爲兩種：統治者的英雄式德行以及公民的德行，認爲唯有前者方具有真正的原創性，後者僅具衍生性格。他並將統治者德行關連於馬基維利的 *necessità* 觀念，在此基礎上，「國家理性」概念，亦即統治者根據國家利益之需要所行使的政治決定，超越於一般的道德之上而形成一個自主領域的想法，乃有形成之可能，從而在「影響史」的層次開啓了近代國家理性權力政治論之先河。

伍、政治創建：馬基維利政治觀的超越典範

相對於前節所述新君主的治國之術，馬基維利主張有另一種超越性的政治藝術，也就是創建者及其創造共同體的政治活動。與新君主相比，創建者的德行凌駕於所有的機運以及環境變遷之上。馬基維利甚至主張，創建者所面對的人民「質料」越是處於一種無秩序的狀態，創建者越能運用自己的德行與明智，在此種質料之中創造出共和政制的政治秩序（P.VI:3）。很顯然地，創建者的創造活動，除了創建基本憲政與法律制度外，更重要的是能夠**改變人性**，也就是無論人民「質料」處於何種樣態，均能由其中型塑出能服從法律並實施自我統治的公民。換言之，創建者

超越於新君主之上的乃是其非但具有卓越的德行，並且能夠適當地運用德行來改變人民質料的被動性與腐化狀態，型塑具有公共德行（*civic virtue*）的公民，並提供恰當的法律秩序。此種創建者的特質相當接近前引亞里斯多德認為無法與政治統治相容的特出人士，但在馬基維利思想中，二者不僅可以相容，而且似乎唯有通過創建者的卓越德行方有可能創造共和政制。

創建者如何行使其超越性的政治活動？馬基維利對其活動的說明如下：

以下所述可被視為是一通則：無論共和國或君主國，除非為單一個人所建立，才有可能在根源時便建立良好秩序，或在舊有秩序外得到完全的改革。事實上由單一個人來創立秩序而且讓此秩序依賴於其心智（*animo*）是確有必要的。是以共和國的明智創建者，當其意圖並非幫助自身而是幫助共善（*bene comune*；*common good*），且並非為了自己的後裔而是為了共同的祖國（*comune patria*；*common fatherland*）時，應該要將權力集於己身（D.I.9:2）。

馬基維利接著指出它有五個重要特徵：第一，創建活動，如前所述，必須將權力集中到一人之手；第二，為了創建一個新的政治秩序，任何「超越常態的行動」（*extraordinary action*）都可被允許；第三，創建活動必須不是為了個人私利而是共同福祉；第四，創建者不能將其所集中的政治權力交給繼任者，以免此種權力被後者的野心所濫用；第五，為了讓所創造出來的秩序能夠維持下去，必須讓此秩序之維持轉化為成員的同志業而非依賴於創建者個人之手（D.I.9:2）。這五個特徵構成了馬基維利思想最常被討論的核心議題，而他究竟是一共和主義者或權力政治以及「國家理性」的先驅，端賴於我

們如何理解其創建政治觀。馬基維利在論述前兩個特質時均強調超越於一般善惡觀念之外的行為：爲了將權力集中於一人之手，羅馬的創建者羅穆勒斯（Romulus）將他的兄弟以及跟他共治的泰特斯（Titus Tatius）均加以殺害（D.I.9）；而羅馬共和的創建者布魯圖（Brutus）則因著其親生兒子與舊政權有所瓜葛將之處死（D.I.16）。換言之，創建者爲了建立政治社群，血親關係亦在所不顧，而如同當代學者皮特金（Hanna Pitkin）所指陳，馬基維利的政治藝術乃是「一個同時展現了神聖的虔敬以及謀殺者的殘酷，亦即虔誠以及重傷害合一的形象」。

而在這個脈絡之中，必須說明創建者政治藝術與前節所述新君主治術之差異。要證成馬基維利乃公民共和主義者而非權力政治之主張者，其關鍵在於必須說明前述創建者政治藝術的後三個特徵，也就是公共福祉、制度化以及公民德行乃是創建者創建活動的終極目的，而且這個目的的強度足以使前述超越常態的暴力獲得「原諒」。在古典理論中，這個困難的課題乃是暴君論（tyranny）的主要課題。在馬基維利的理論之中，正當的一人統治（創建者、改革者）能否與非正當的新君主以及暴君明確區隔開來？馬基維利的政治世界中，行動本身無法區別明智的創建者以及濫用權力的暴君，而必須藉由行動的效果（effect）來判斷政治活動的性質。也就是說，必須要有其它的相關活動來證明其一人統治是爲了共善。在羅穆勒斯的事蹟之中，由於他在殺戮之後反而創造了一個元老院做爲自己的諮議機構，便可證成其行動不是基於自己的野心，而是爲了共善。而布魯圖的事蹟更具典範意義，由馬基維利反覆提到此事（D.I.16:4；D.I.17:1；D:III.2-5）可以看出。布魯圖做爲首任執政官（consular），爲了新生共和政制之危急存續而親自監督其二子死刑之執行，此事所產生之震懾效果克服了傾向王政復辟之腐化民風，使新生的共和政制得以持續存在。共同祖國的存在超越了布魯圖自身後裔之綿延，

而當後裔不復存在時，政治制度化遂成為創建活動後兩個特徵唯一可能的發展方向。以布魯圖的例子來說，創建者在集中政治權力建立共和制度後，還要通過自我否定（self-negation）之超越常理的行動來導正維護自由政制所需的民情。

然而這樣的理論進程仍有相當程度的不確定性，馬基維利本人似乎也意識到對一人統治，有必要區分其行使統治權的正當以及非正當樣態。於是在說明創建活動之後，他馬上在下一章（D.I.10）處理暴君論的課題。他切入此議題的方式相當迂迴：首先他對於人類行動者的善惡做了一個分類，而以其所獲致聲譽之善惡為分類標準。聲譽善者包括宗教創建者、國家創建者、軍事將領、學者等；聲譽惡者則包括宗教摧毀者、國家毀滅者、德行與藝文之敵人等。對這兩種不同的聲譽，任何人似乎都會選擇前者。然而那些「由於機運或德行而成為共同體的君主（prince of a republic）」的政治領導人面對此兩種根本選擇時，卻往往「為錯誤的善及錯誤的榮耀所欺騙，以致幾乎所有人均有意無意地踏上被譴責而非被稱譽的路徑；雖然他們可以創造一個共和國或君主國而獲致永恆的榮耀，但他們卻轉向暴君之途。」（D.I.10:1）面臨此種存在抉擇的典範是凱撒（Caesar），而他悖離共和政制雖獲致表面上之榮光，卻為史家的春秋之筆所貶抑，而類比為喀提林（Catiline）的謀叛。馬基維利因而鼓勵政治領袖研讀歷史，才能培養明智的判斷選擇能力，即使身居腐化的政治環境中也要效法羅穆勒斯來加以改革，而非如凱撒將之摧毀，如此方能獲致真正的榮耀與聲譽。此種對於創建者與暴君的區別在理論上其實是相當有疑義的，因為如前節所述，馬基維利在討論行動者善惡之時完全依賴於善惡之「聲譽」而非善惡之實質，而「為惡之途」不僅新君主之行動特徵，而且為成為暴君、新君主、創建者三者行動之共同特徵，但行動之目的與效果卻完全不同，這其中所蘊含的理論疑義自是不言可喻。