

论李维

〔意大利〕尼科洛·马基雅维利 著 冯克利 译

Niccolò Machiavelli



DISCOURSES
ON LIVY



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

论李维

〔意大利〕尼科洛·马基雅维利 著 冯克利 译



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目 (CIP) 数据

论李维 / (意) 马基雅维利著; 冯克利译. —北京: 中央编译出版社, 2017. 9

书名原文: DISCOURSES ON LIVY

ISBN 978-7-5117-3333-7

- I. ①论…
- II. ①马… ②冯…
- III. ①政治思想史-意大利-中世纪
- IV. ①D095. 463

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 105741 号

论李维

出版人: 葛海彦

出版统筹: 贾宇琰

责任编辑: 朱瑞雪

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)
(010) 52612316 (发行部) (010) 52612346 (馆配部)

传 真: (010) 66515838

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京佳信达欣艺术印刷有限公司

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

字 数: 392 千字

印 张: 18.25

版 次: 2017 年 9 月第 1 版

印 次: 2017 年 9 月第 1 次印刷

定 价: 68.00 元

网 址: www.cctphome.com 邮 箱: cctp@cctphome.com

新浪微博: @中央编译出版社 微 信: 中央编译出版社(ID: cctphome)

淘宝店铺: 中央编译出版社直销店(<http://shop108367160.taobao.com>)
(010) 55626985

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤
凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: (010) 55626985

导 论

哈维·曼斯菲尔德

在这篇导言里，我们要对马基雅维利的《论李维》做个走马观花式的介绍。我们要给它打上一个魅力四星级的标记，让游人乐于一再光顾，难以忘怀。我们要把马基雅维利有关政治、道德、命运、必然性和宗教的重大观点，当然也少不了它们引起的种种辩难，呈现给读者。谈到马基雅维利，起码可以说，他所采取的言说方式，难免让人对他的言论发生歧见。我们知道，马基雅维利写过两本通论政治的不同著作，即《君主论》和《论李维》。我们要对后者在今日的学术地位做一简短的评价，它是古典共和主义的滥觞，是对古代自由的追忆，它召唤我们离开那片既安全又可靠、富足但自私的领地。我们要如实地介绍马基雅维利，他不是超然尘世的哲学家，而是一个按自己设想的方案采取行动的鼓动家，一个从事着个人事业的实干家，这事业就是建立“有益于每个人的共同福祉的新范式和新秩序”（第一卷前言，1）。我们要尽量做到稳健持平，令人信服，以不辱这篇导论的使命。

马基雅维利和文艺复兴

马基雅维利生活在文艺复兴时代，文艺复兴活在马基雅维利的著述中，人与时代相契相合，似乎完美无缺。十九世纪的史家雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt），塑造了我们对“文艺复兴”的看法，他不顾仍占据主导位置的新发现，把马基雅维利尊为那个时代之翘楚。他在自己的大作《意大利文艺复兴时期的文化》中，乐于让马基雅维利为其论政治的一节选定标题：“作为技艺之产物的国家”。

文艺复兴是一次再生，是古代希腊罗马的古典时代的再生。可以说，这个时代的再生，是因为在十二世纪重新发现了亚里士多德，也是因为他在最初受到基督教会排斥后，经由托马斯·阿奎那的巨大成就和出色的案头工作，复为教会所接纳。然而，人们通常不把经院学派的工作视为文艺复兴，因为对人类理性和上帝律法的区分——为把异教徒亚里士多德纳入基督教教义，势必做出这种区分——尚不足以把人类从教会的监护下解放出来。甚至像但丁和马西留斯（Marsilius of Padua）这类较为桀骜不驯之辈，在十四世纪初也没能迈出这一步：他们依然囿于经院学说的大范围，对亚里士多德笃信不移。在十四世纪后期的意大利，彼特拉克开启了一个更加脱离教会的新方向，而此时的教会似乎也需要进一步摆脱亚里士多德。彼特拉克（Petrarch）批评那些认为只要打着亚里士多德的名义，用三言两语（当然要用拉丁语）即可解决一切问题的人，他自称是西

塞罗的崇拜者。^①正如人们所言，西塞罗成了文艺复兴的楷模。不光是西塞罗的哲学，还有他的修辞学，逐渐受到饱学之士的青睐。所以，文艺复兴时代辞章之学之鹄的，就是培养西塞罗曾热情讲述过的那种罗马人的阳刚之气（manliness; *virtus*）。

在意大利，由彼特拉克统领，包括一些杰出人物如科鲁西奥·萨鲁塔蒂（Coluccio Salutati）、莱奥纳多·布鲁尼（Leonardo Bruni）、马尔西利奥·费奇诺（Marsilio Ficino）和皮科·德拉·米兰多拉（Pico della Mirandola）在内的这场运动，被称为“文艺复兴”。它的一部分内容也以“人本主义”闻名于世，因为它专注于人的研究或“人学”（humanities），而不是物理学、形而上学和神学，这是生于马基雅维利时代的人直接面对的思想遗产。但是，马基雅维利几乎全盘拒绝了这份遗产，逆时代潮流自行其是。在《论李维》中，他只提到三位当时的作家——但丁、洛伦佐·德·美第奇和弗拉维奥·比昂多，与此形成对照的是，提到的古人有十九人之多。虽然“再生”这个概念本身意味着不满足于当时的世态，马基雅维利却对眼前的文艺复兴深怀不满。在《论李维》一书中，他开篇即抱怨说，世人对古代赞美，只满足于买些残缺不全的古代雕像摆在家里，装模作样地模仿它们，却不去效法早已荡然无存的“古人的〔政治〕^②德行”（第一卷前言）。他又说，他们为了治愈自己的政治疾患而求助于古代的法学家，却不求助于由古代君主、

^① Francesco Petrarca, *Opere Latine*, 2 Vols., ed. A. Bufano, Turin: UTET, 1975, II 1046, 1106-42.

^② 方括号内的文字为马基雅维利原著所无，是英译者为使文意通畅而增补的。——中译者注

共和国和将帅树立的典范。

可见，马基雅维利同意，有必要回到古人那儿去，因为他们胜过现代人。然而，他对于自己那个时代、甚至他眼前的故乡佛罗伦萨市所创作的伟大著作，却不屑一顾。他呼吁人们师法古人的行为。他分享着新出现的对古罗马的敬意，然而他把这种崇敬变成了对罗马而不是希腊的偏爱，他把壮丽的罗马共和国而不是希腊城邦，引为自己的楷模。他在《论李维》中总共六次提到“古人的德行”，四次提到罗马人的德行，却没有一次提到希腊人的德行。古人的德行主要是从罗马人、尤其是罗马史学家提图斯·李维那儿找到的，他记述了共和国时代罗马人的行为。行为胜过言辞，故罗马优于希腊，史家强过哲人。马基雅维利对文艺复兴的厌烦，可以从他瞧不上西塞罗看出，在他看来此人算不上英雄。在他怀疑受到希腊人柔弱之风拖累的罗马，西塞罗以修辞学为哲学事业张目，后者是希腊人的一项发明。马基雅维利对修辞学和哲学一概予以谴责，称其试图以言驭行，他同情卡托想让罗马人摆脱败坏实干家德行的外来哲学（第三卷第一章，3；《佛罗伦萨史》第五卷第一章）的愿望。他也反对玄想者的柔弱或懒散（ozio），无论他们思考的是哲学还是神学，因为他们瞧不起实干家。

尽管“文艺复兴”（Renaissance）的字面意思是旧事物的“再生”（rebirth），但它更为人们熟知的含义，则是被后人称为现代性的某种新事物的起点。如果在马基雅维利看来它没有这层含义，那么它是否有这层含义，就是令人怀疑的。因为现代性不限于指新事物，而且还指一种新观念，它从原则上赞成创新，不断促进各种新思想和新制度，即能够接纳进一步变革的

变革。这就是马基雅维利在《论李维》中所说的“新范式和新秩序”（new modes and orders），以及他在《君主论》中所说的新君主。马基雅维利鼓励创新本身，并在他本人的原创性中达到了顶点，这在当时或以前的作家那儿是绝对找不到的。就算他们具有原创性，他们也会乔装打扮，谎称只想使过去的某种制度或思想恢复其未受到今日腐蚀以前的面目——譬如，马西留斯在批判教会时，便声称要恢复原始的基督教。

马基雅维利关于古代德行的主张，乍一看也有此特点，但也仅仅是乍一看如此而已。他赞扬古代的德行，是为了改进它。他要把它从一些作家为它设置的禁忌中解脱出来，他们不假思索地责怪汉尼拔残忍，其实这是他的无数优点之一（《君主论》第十八章；第三卷第二十一章，4；第四十章，1）。这就是他在《论李维》的第一篇序中谈到“历史知识”时所要表达的意思，他认为自己的时代所缺少的正是这种知识，现代人无法借鉴古人的楷模，亦要由此负责（第一卷前言，2）。反过来说，古代德行也需要马基雅维利的解释，以确保它得到准确的传达。甚至李维这个对古代德行谈不上特别热衷，但马基雅维利抱着敬意看待的人，有时至少也需要给予更正，甚至经常需要更正。至少李维没有正确估计到创新的必要：他没有看到，实际的罗马人的古代德行带来的机会，使新人得以着手新的事业、从事新的征服。经过这种评价，古代德行反而表现得不那么尊重古代事物。具备这些德行的人，一如马基雅维利本人，典型的行为方式就是“无所敬重”（*sanza alcuno rispetto*；这是他喜欢的一种说法）。

马基雅维利的解释把古代的德行变成了正确的德行、马基雅维利的德行。同时，它也把文艺复兴从再生转变为新事物、

现代事物的黎明。马基雅维利在谈到“现代”时，总带有不屑的语气，认为它积弱难返。他没有像弗朗西斯·培根那样，公开声称现代人可以比古人更强大。但是他给现代的虚弱提供了药方，它将使现代人能够胜过古人。“现代性”是这样一种观点：现代强于或能够强于古代——现代人能够从对他们有利的、不可逆转的进步中获益。马基雅维利的贡献，是把文艺复兴变成了现代性。所以，就他和他的时代而论，人们大可断言，他有功于文艺复兴，不亚于文艺复兴给予他的恩惠。

《论李维》和《君主论》

在着手评价马基雅维利为救治现代积弱开出的药方时，我们会遇到一个人们讨论甚多的突出难题。马基雅维利在今日享有盛名，主要是因为他写了一本《君主论》。此书思路敏捷，引人入胜，有着令人得意的原创性；它言简意赅，易于诵读，但又恶毒而危险，向君主进言如何“抓住绝对权力”（《君主论》第九章），如何学会不要善待臣民和朋友——一言以蔽之，如何做个肆意妄为的专制者。但是，作为《论李维》的作者，马基雅维利又是共和制著名的虔诚信徒之一。与《君主论》相反，此书篇幅甚长，令人望而却步，怀古之情溢于言表，也不易索解，但它显然是一本有益的读物。它告诫共和国的公民、领袖、改革家和奠基人，如何自我治理，捍卫他们的自由，避免腐败。两本书的关系颇令人费解。同一个人，显然大体上也在同一时间，何以能写出这样两本书呢？

从《君主论》的前两章看，它似乎是对所有类型的君主国

所做的冷静分析；它未谈及共和国，仅仅是因为作者在《论李维》中，对共和国做了详尽的阐述。然而读者很快便发现，《君主论》的作者特别建议人们学习他所谓的“新君主”，即那些登上自己缔造的新国家王位的个人。他刻意突出最杰出最荣耀的奠基人——居鲁士、罗慕路斯、摩西和泰瑟乌斯——的事例，但他似乎没有特别把他们同一般的专制者——如希耶罗——区分开，甚至没有把他们同那些声名狼藉的专制者——如阿加索克勒斯——区分开。可见，他是在奉劝他们的模仿者运用暴力和诡计，去攫取权力并进行统治。

相反，《论李维》不仅阐述了共和国，且认为它们优于君主国。马基雅维利写下了题为“群体比君主更聪明、更有一贯性”的一章，他在这里宣布，人民比君主更稳健，有着更好的判断力，他们的统治更优秀，人民具有良善且看重荣誉的优点（第一卷第五十八章，3）。他还说，共和国比君主更加信守承诺，因而比君主更值得信赖（第一卷第五十九章）。他认为，唯有在共和国才能看到共同的利益（common good）；一般而言，有益于君主者，对城邦有害；有益于城邦者，对君主有害（第二卷第一章）。因此他断定，“与君主国相比，共和国有更强盛的活力，更长久的好运”（第三卷第九章，2）。《论李维》赞美共和国的缔造者及其人民，是因为他们的良善和德行，他们对自由、祖国和共同利益的挚爱（第一卷第九章，2；第五十八章，3—4；第十一章，2）。

xxi

在《君主论》大概最著名的一段话里，马基雅维利带着他率直表露的胆怯和一目了然的自豪感说，此书最紧要的新颖之处是，他打算只讲事实真相，不去理会空想中的国家。他抨击

那些“作家”，他们狃于难以自圆其说的道德说教，只赞美伟大的业绩，却不颂扬虽然残忍但成就这种业绩不可或缺的行为。他把这些作家所说的共和国和君主国斥为空想，因为他们推崇导致毁灭的良善与德性，他们谴责维系生存必不可少的优点，如残忍、吝啬和无信。马基雅维利承认，“十分自然而正常的占有欲”有其“必然性”，因而他也承认，欺凌遭受剥夺之人，也有其“自然而寻常的必然性”（《君主论》第三章）。所以他在《君主论》中摒弃了古典主义和圣经传统的道德说教，转而接受新的德行观，即为了获取和维护已到手的東西，采取无论什么行动的意志和能力。

与《君主论》中自觉的创新精神有所不同，《论李维》是对李维《罗马史》前十卷（另外132卷大部分已散佚，我们现在只能看到它们的梗概）的评注。马基雅维利一开始便说，他无非是写下了一些他认为读者要想做到更好的理解所必需的东西，他只想帮助人们阅读李维，他的书只能算是李维史著之补阙（第一卷前言，2）。马基雅维利貌似发思古之幽情，一开始似乎表现出对古代作家的崇敬，满足于尽量激励人们热爱和模仿“这些史乘向我们展示的古王国和共和国曾经取得的丰功伟绩”（第一卷前言，2），让那些有可能读到他这本著作的年轻人，使自己的灵魂摆脱其时代，转而愿意师法古罗马时代（第二卷前言，3）。

《君主论》是一本富有创见但十分恶毒的暴君手册，《论李维》则是一本怀古的、品德高尚的共和派手册——这种通行的见解，既给我们留下深刻印象，又令我们困惑不解，马基雅维利为何要写下这样两本截然对立的著作呢？但是，两书相互对

立的想法，虽然有它们各自的特点作为凭据，却仅仅反映了马基雅维利的一部分意图，而非他的全部意图。它们并不像表面上看上去那样南辕北辙。

《君主论》不是只谈论君主或专制者的，它没有像《论李维》推崇共和国优于君主国或专制政体那样，主张君主国或专制政体优于共和国。其实，像斯宾诺莎和卢梭这些共和派的政治哲学家，就把《君主论》理解为乔装打扮的共和派著作。^①这种判断的依据何在？虽然马基雅维利在《君主论》的前面说，他不会论及共和国，但没过多久，他便提到了罗马共和国，后来又断言它是明君的楷模（《君主论》第二章—第五章）。他提到了罗慕路斯——罗马的缔造者和第一位君主，把他列为最杰出最荣耀的新君主之一（《君主论》第六章），然而，他虽然是位君主，他在《论李维》中受到赞扬，却是因为他创立了有益于自由而文明的生活范式的法律——因为他是共和国或共和国雏形的缔造者（第一卷第九章，2；第十八章，5；第四十九章，1；第二卷第二章，1；第三卷第一章，2）。此外，君主要想长久维持自己的国家和荣耀，甚至延及身后，他就会发现建立共和国是达到这一目标的最佳途径。他最初有可能打算建立世袭制的君主国，让其子嗣承袭王位。但是敌人有可能不但杀死他本人，为了根除其姓氏的威胁，也会灭其后代。共和国也做同样的事情，基于正确的考虑，它们把敌视共和国的世袭贵族斩尽杀绝。但是它们崇敬自己的奠基人。“共和国有更强盛

^① Baruch Spinoza, *Political Treatise*, V 7; Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract*,

的活力，更强烈的憎恨，更大的复仇欲；对古老自由的记忆，使它们不会也不可能高枕无忧”（《君主论》第五章）。《君主论》不含蓄地奉劝君主，为避免大祸临头，只有建立共和国，方可使其国家和荣耀永世长存。

较之它给人的第一印象，以及那些认为两书相互对立的俗见，《君主论》有着更多的共和主义因素；同样，与它给人的第一印象和相关的俗见相比，《论李维》也有着更多的君主制和专制政体的因素。

首先我们应当指出，《论李维》不是写给民众看的。它“主要是”（也就是说，不只是）写给其友人扎诺比·布昂德尔蒙蒂（Zanobi Buondelmonti）和科西莫·鲁塞莱（Cosimo Rucellai）看的；马基雅维利在《论李维》的献辞中，把这一阅读对象的选择与“另一些人的惯常做法”做了比较，“他们著书立说，习惯于献给某个君主”（这是《君主论》献辞中的第一句话），对他阿谀奉承。为了不犯下这种过失，马基雅维利选择了不把它献给“身为君主的人，而是献给极为优秀、值得受此馈赠的人”。马基雅维利在《论李维》的献辞中，似乎是在抨击《君主论》，至少是在抨击《君主论》中给洛伦佐的献辞，或至少是在抨击认为《君主论》只献给洛伦佐的观点。在谈到“那些智者”时，他似乎落入了古典政治哲学家的俗套，把智者看得高于统治者，认为只有智者配得上担当统治者。但是与这种古典主义范式不同，他不但把它献给有资格成为统治者的智者，还把它献给那些实际已经成为君主、取代了无能统治者——佩尔修斯，大概也包括洛伦佐——的智者，譬如希耶罗。我们当还记得，马基雅维利在《君主论》中，是把希耶罗与缔造者中

最伟大的楷模，即摩西、居鲁士、罗慕路斯和泰瑟乌斯相提并论的（《君主论》第六章）。

该书前面的一篇史论，标题是“若要建立新共和国，或撇开其古老制度对它进行彻底改造，只能大权独揽”（第一卷第九章）。马基雅维利所说的“大权独揽”，是指任何秩序的建立，只能依靠一个人的头脑。随后他申辩说，缔造者或改革者的非常措施，如罗慕路斯杀死自己的兄弟，是为了独揽大权而必须做的事情。因此马基雅维利坚信，创建共和国，必须诉诸暴力和大权独揽；如果有人把这称为专制，那就大错而特错了。他其实是在发出警告，创业者须倍加留心，不可让自己的权力成为另一个人的遗产，这对于他可能是开了很坏的先例。他的共和国“若是始终受到众人的关切，其存续若与众人休戚相关”（第一卷第九章，2），才能做到长治久安。因此，一个人即使只想自己的野心，为使他的国家和荣誉永世长存，也不可让子嗣继承权力，使其像他本人那样独揽大权，而是应当借助于共和制度，让众人来关心它：一人创建，众人维护。为使共和国有良好的制度，需要有个专制者来建立它；专制者需要建立共和制度，方可维护自己的国家和名声。

共和国为何需要类似于专制政体的东西，在第一卷的后面做了澄清。马基雅维利表明，他的具体关切所在，不是寻找新的人民，而是使腐败的人民获得解放、维护他们的自由。这一任务与他本人的历史处境有关，在这种处境中，必须有一个新型的君主去改造而不是建立一切。长治久安的共和国面临的问题之一是，那些得益于专制的人结为同党与它为敌，却不结为同党与它为友（第一卷第十六章，3）。原因有二：一是自由的

共和国给予建功立业者以荣誉和奖赏，可是得到当之无愧的奖赏者，对于给他们奖赏的人，感觉不到应当承担什么义务；二是自由生活带来的种种益处，不会培养出任何义务感。“谁也不会承认，他对没有冒犯自己的人应当感恩戴德。”无论是汲汲于奖赏者，还是喜欢独处的人，皆不会成为共和国的友。

概言之，共和国的麻烦在于它的公正。人们对于自己得到的公正待遇，认为是他们理应获得的东西，所以不会表示感激。对于共和国来说，这个问题的解决之道——确实有一个解决之道——就是少一点儿公正，多一点儿专制，如此，它所带来的好处和它所提供的安全，方能得到更多的感激、更好的捍卫。具体而言，甫获自由的民众，为维护其自由，必须“干掉布鲁图斯的儿子”——也就是说，要采取暴力行动，为自由的敌人树立前车之鉴。确保用暴力树立前车之鉴，要比合法地这样做更加重要。其实，非法的暴力才更具震撼力。马基雅维利在接下来的一段题外话中，向我们透露了这种办法的专制性质，他在这里给那些“成为自己祖国的专制者的国王们”（第一卷第十六章，5），提出了类似的忠告。

马基雅维利很清楚，和我们自己一样相信正义的读者，会觉得难以接受这种忠告。有时，他为了让我们接受通常难以接受的手段，便说可取的目标是不可能达到的，然后又说它是十分困难的，最后才说，这就是达到它的手段。他是这样说的：“可以确定无疑地设想，受君主统治的腐败城邦，绝难变成自由的城邦，哪怕把君主及其血亲斩尽杀绝，也是枉然。”（第一卷第十七章，1）。但他立刻又说：“除非某个具有德行的贤明之士使它保持自由。”显然是为了对这一建议有所保留，他又

警告说，这种自由只能与那人的生命共存亡。“一个人没有足够长的寿命，使他能够让一个长期习惯于恶劣风俗的城邦改邪归正。”但是马基雅维利再次为医治不平等造成的腐败保留了出路，即用“极不寻常的手段，几乎无人知道如何运用或愿意运用的手段”，建立平等。

最后，在随后的一章，马基雅维利解释了在腐败的城市维持自由之难，“几乎不可能为它提供一条通则”（第一卷第十八章，1）。甚至罗马最终也毁于腐败，因为罗马人在打垮敌人以后，他们便不再崇尚德行。要想维持罗马的自由，必须不仅变革其法律，还要变革其制度——它的基本体制和宪政。马基雅维利说，这种根本性的改造“几乎不可能”。唯有“某个精明的人”，能够在大家尚未看到问题之前，“循序渐进地”做起，在这种情况下，他根本没法让别人相信他所看到的问题。或者，当人们认识到问题却难以纠正的情况下，亦可“快刀斩乱麻”。马基雅维利说，用正常或合法的手段不足以竟其功，“既然正常手段已非良善……人必借反常手段，譬如暴力与军队，才能在城市里人人各行其是之前，按自己的方式加以整饬”（第一卷第十八章，4）。做到这一点很困难，或根本就不可能，马基雅维利以不同寻常的清醒，为我们道出了其中的缘由：

xxv

因为匡正城邦的政治生活，要以一个好人为前提；借暴力手段篡夺共和国的王位，却要以一个恶人为要件。然而鲜有好人愿意用卑鄙的手段登上王位，即使他有着良好的目的；也鲜有恶人在登上王位后打算行善，即使他动过运用自己以卑鄙手段篡夺的权力行善的念头。

这再好不过地表明了马基雅维利所想到的专制与共和之间的矛盾。但是他断言，若想在腐败的城邦创建或维持一个共和国，必须使它更多地转向君主制而不是民主制。

《论李维》中有关在腐败的城邦建立和维护自由的论述（第一卷第十六章—第十八章），清楚表明了共和主义的目标有赖于专制的手段。它也显示出，用卑劣手段达成的良好目标，是出自愿意利用卑劣手段的好人，还是愿意追求良好目标的恶人，马基雅维利对此显然并不在乎，仿佛它们之间没有真正的差别。这说明，不仅在创业之初，而且在维持、革新和重建时代，都需要这种手段和这种人。马基雅维利走得比这更远，他认为，在罗马每天都会涌现出新事物，故为维护自由计，必须创制新的典章制度（第一卷第四十九章，1；第三卷第四十九章，1）。

他在著名的一章中说，要想让共和国生存，就必须经常把它带回起点（第三卷第一章）。马基雅维利解释道，把它带回起点，意味着恢复人们对德行的敬重，这就需要利用某种可怕的外在威胁，利用某个公民的德行，他“极端而引人瞩目”的处决，让人们念念不忘惩罚与畏惧；或是利用一个采取非法行动者的“简朴的德行”。不仅创业时需要大权独揽，不妨想一想，马基雅维利在前面就说过，如果有人想“重新建立一个共和国，或摆脱旧制对它全盘改造”（第一卷第九章，2），他必须大权独揽。一个大权独揽的公民，必须先消除那些可能成为他绊脚石的人的嫉妒（第三卷第三十章）。为此，要么利用某种迫使人人自愿合作——即服从——的“严重而棘手的事变”，要么让嫉妒者命归黄泉。这个公民若是遇上嫉妒者自然死亡，他当然十分幸运，不然他就必须想出清除他们的办法。马基雅