

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

古典时期以降的公民理想 [The Ideal of Citizenship Since Classical Times]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book chapter
Authors	波考克[Pocock], J. G. A.
Publisher	江苏人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-15 00:26:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184984

J·G·A·波考克：古典时期以降的公民理想

J·G·A·波考克

古典时期以降的公民理想

作者：波考克（J. G. A. Pocock）

译者：吴冠军

当我们说起“古典”时期以降的“公民身份”（citizenship）的“理想”，所指时期在双重意义上是“古典的”。首先，这些时期在如下意义上是“古典”的，即它们对我们理当具有某种权威。这种权威源于已经以持久的、经典的形式所表达的“理想”——尽管在实践中，这种权威总是通过更多的方式得以传达，而不只是简单地保持这种形式。其次，提及“古典”时期，我们总是指地中海的古代文明，尤其是公元前五世纪、四世纪的雅典和从公元前三世纪至公元一世纪的罗马。正是雅典人和罗马人，应是已为我们阐明了“公民理想”，他们的这一作为是使他们成为“古典”的部分原因。并非仅有阐明何为公民身份的一个公民“古典”理想，“公民”本身就是一个“古典理想”，是我们宣称在我们的“文明”及其“传统”中所固有的基本价值之一。我给这些词加上引号，并不是因为我想质疑它们，而是因为我想把注意力集中在它们身上。然而，一旦这样做了，它们就将变得有争议和有问题的。

“公民”——希腊语中的“*polites*”或拉丁语中的“*civis*”——被定义为雅典城邦或罗马共和国的成员。据称，雅典城邦和罗马共和国是这些古代地中海诸人民之独特的人类联合体形式，并经由他们转换成“欧洲”和“西方”。这一关于独特性的宣称可能会遭到批评并被归为神话。然而，即便如此，这一神话仍保持了作为“西方”认同之决定因素的这份独特——其他文明没有这样的神话。与在美索不达米亚、埃及和中国的河谷区域中所兴起的已得到高度整合的社会不同，城邦是一个小社会，同其生产环境之间的关系并不紧密，而更多具有剥削性。或许，城邦原先只不过是野蛮侵入者的一个据点。因此，它可以对其在宇宙秩序的成长和循环中所处的位置投以较少的注意力，而更多地专注于在人类成员之间的关系中所取得的英雄式的个人主义。在这一意义上，人道主义源自野蛮主义。或许，这就是为什么城邦的基本神话没有描述它与埃及或美索不达米亚的巨大的宇宙秩序的区别之处，而是描述了它以自己的价值对血腥世仇和亲属责任的远古部落社会的代替的原因所在。雅典的立法者梭伦（Solon）和克里斯提尼（Kleisthenes）以公民集会代替同族人的集会。同族人作为一族成员谈论的是部族所关心的事，公民成员则可能谈论任何有关城邦（在拉丁语中即共和国，这个词被转为表示集会和社会本身）的事。在埃斯库罗斯（Aeschylus）的《俄瑞斯忒亚》（Oresteia）的最后一出剧——欧墨尼得斯（Eumenides）中，俄瑞斯忒斯（Orestes）出场时是一个满身血腥和罪行的部落男子，离场时则是一个自由公民，同其他同等的人

一样，能够判断和解决他的罪行。但是仍不确定的是，血腥罪行究竟是已被完全抹去，还是依旧隐藏在城市的基础中（罗马神话也表达了相同的含混）。该故事采用这种结构方式，以至于女人很容易作为血腥、罪行和亲属关系的原始文化之象征，而男人则被假定正在试图超越这种原始文化。不过，作为英雄，男人仍继续把原始价值付诸行动（并把它归咎于女人）。

这点必须在任何时候都着重指出，但它不能抹杀如下事实：即作为一个理想，公民共同体是一个言论代替血腥、决策行动代替复仇行动的地方。作为雅典“理想”的公民身份的“古典”阐述，可在亚里斯多德（Aristotle）的《政治学》一书中找到。在城邦历史中，这个文本出现得很晚（在柏拉图学院与马其顿帝国之后），足以被视为密纳瓦的猫头鹰的沉思之一。在这一伟大的著作中，我们被告知，公民是同时统治和被统治的人。作为智力性的、目的性的存在，我们欲想指挥可被指挥的一切来达到某些目的。这样做并不仅仅是一种操作性的善（operational good），而是对于我们所具有的最好的东西的一种表达，这种最好的东西就是追求诸种操作性的善的能力。因此，统治是好的。然而，当被统治者本身较好时，即被赋予了一些智力性地追求善的自身能力时，统治会相应地变得更好。统治动物比统治事物好，统治奴隶比统治动物好，统治女人比统治奴隶好，统治与自己同等的公民比统治自己家里所拥有的女人、奴隶、动物和事物好。但使一个公民成就存在的最高秩序，则是他的统治能力。于是，统治同等的人只有在被同等的人统治的地方才有可能。因此，公民既统治，又被统治。公民一起作出决策，在那里每个决策者都尊重其他人的权威，所有参加者都服从他们已作出的决策（现在被理解为“法律”）。

这一关于人类平等的阐述，把更大部分的人类群体排除在外，不让他们进入。按照这一阐述，平等是只有极少数的人有能力做到的事，至少我们现在知道，平等有先决条件，且并非总是易于取得。在亚里斯多德看来，先决条件并不是我们的，公民必须是有知名家族背景的男人、族长、战士、以及其他劳工（通常是奴隶）的主人。正如亚氏所论，这些先决条件事实上比公民理想要来得长久，在西方文化中持续了两千多年。现在，我们全都攻击这些先决条件，然而我们却尚未摆脱它们。这引发了一个令人不安的问题：这些先决条件是偶然的，还是在某些方面对于公民理想本身至关重要？是不是有可能消除作为统治和被统治状况的先决条件的种族、阶级和性别，且不修正对上述状况其他方面的古典描述，而作为平等个体参与制定公共决策？女性主义理论家就这个问题发表了大量言论，我愿意尊重她们——将此问题留给她们发表看法。在论述该问题的早期阶段，我们可以看到，女性主义理论家面临着一个选择：将公民身份视作女人本应可以进入的状况，与推翻或解构这个理想本身，将其作为一项为将女人排除出去而建构起来的机制。在一定程度上，这是一个修辞上的或战术上的选择，因此在哲学上庸俗平常。但在其背后，确实存在着概念上的困境。

亚里斯多德的表述依赖于对公共与私人、城邦与家庭、人及其行动与事物

的严格划分。要有资格成为公民，那个人必须是一家之主，在家里，奴隶和女人的劳动满足他的需要，使他能自由地投身于与其同等的人之间的政治关系。但要投身于这样的关系，公民必须将家庭完全抛在脑后，由奴隶和女人来维持家庭但不进一步参与公民所关心的事。公民从不梦想彼此谈论各自的家庭事务，只有在情况确实变得非常糟糕时才有必要在集会中做出旨在确保他们一家之主的控制地位之决定。在阿里斯多芬（Aristophanes）的超女性主义讽刺文学中，他们必须这样做，但他们完全不知道如何开始，没有可供参照的话语，因为这种情况是不可思议的。他们在集会中讨论和决定的并非家庭的事务，而是城邦的事务：即城市与其他城市之间的战争事务和商业事务，在公民之间的杰出与效仿、权威和美德的诸事项。对亚里斯多德和其他许多人来说，政治（统治和被统治的活动的别名）本身就是一种善，公共善的先决条件本身不是善，而惟有正确定义的公共善或共和国本身才是一种善。重要的是参与公共决策的自由，而不是决策的内容。这一对政治的非操作性或非工具性的定义仍部分地保留在我们自那时以来对自由的定义中，并且解释了公民身份在其中所扮演的角色。公民身份并不只是获得自由的一个手段，它本身就是通向自由的道路。亚里斯多德对公民身份的定义是基于对目的与手段的非常严格的区分，从而使公民身份在严格的意义上成为了一个理想——它承担了一种对于家庭的脱离，从家庭逃离至城邦。家庭是物质的基础设施，在家里，人永远掌管着行动的工具。而城邦是理想的上层建筑，在城邦中，人采取行动，但这不是为了达到目的的手段，它本身就是目的。奴隶永远无法脱离物质性，因为他们注定一直是工具，是被他人掌管的东西；女人则永远无法脱离家庭，因为她们注定一直是奴隶和其它东西的管理者。这便是解放的核心困境：人们应该专注于制造脱离，还是致力于对这种脱离需被制造进行拒斥？无论是上述那种方式，人们都必须重视那些作出如下断言的人：对于他人而言脱离需要被制造、但对他们自己来说则不需要制造脱离。公民和自由民发现很难变得平等。

由于一部分人过多地被卷入事物的世界（the world of things）——物质的、生产的、家庭的或生殖的关系，他们被拒绝享有公民身份。如果要让公民身份向这些人开放，人们必须进行如下的选择：将他们从上述关系中解放出来，或者，否认上述关系是公民身份之定义中的消极成分。若选择后者的话，那就是在寻找公民身份的新定义，与亚里斯多德所阐述的希腊定义截然不同。在这个新的定义中，公共和私人没有被严格地区分开来，它们之间的屏障不是变得可以渗透，就是已然完全消失。在后一种情况下，人们必须判断，“公共”这一概念到底还存在吗？是否它仅仅变成为偶然的、临时的，或者实际上它已被拒绝含有任何独特的意义？如果这就是已发生的情况，公民身份的概念可能也已随之消失了。这就是那些打算批评或修改“公民的古典理想”的人所面临的“困境”。他们并非总是能避开这一困境设置在他们面前的陷阱。在这篇文章的以下篇幅中，我将考虑关于公民身份的那些替代性的定义，是如何在历史上出现的。但在此之前，我想强调，这个古典理想过去是、现在仍是这样一个定义：它将人类个体看作一个认知的、主动的、道德的、社会的、思想的、政治的存在。对亚里斯多德来说，（认知的、主动

的、目的性的)人仍不算是完整意义上的人,除非他能自己统治自己。看起来,他无法做到这点,除非他能统治家中的事物和其他人,并且同与其平等的人一起加入到在城市中的统治和被统治中。亚里斯多德非常明确地表示,只有极少数的成年男子能够取得这种已完全发展的人性;与此同时,亚氏也说得同样清楚,这是人所能达到的唯一的人性的完全发展(只服从于柏拉图式的主张,即纯粹思想的生命可能仍比纯粹行动的生命更高级)。因此,他宣称,人是天生就采取政治生活的动物(kata phusin zoon politikon)。这是西方对人是什么的主要定义之一,是我们仍强烈地倾向于接受的一种表述。我们相信——直觉性地或出于一些内在固有的设置——如果一个人拒绝关于塑造她或他的人生的决定(权),就是在拒绝作为人的对待(权)。公民身份——即在一些公共的和政治的行动框架中的成员身份——是必要的,如果我们要被赋予这种决定(权)并且被授权成为人的话。通过设定一个价值方案(a scheme of values),亚里斯多德到达了这一点,并同时把我们带到了这一点上。在上述价值方案中,政治行动本身是一种善,而不仅仅是为了达致各种善的工具。通过参与这种行动,公民实现了作为人的价值。他知道自己将是谁以及过去是什么。没有其他的行动模式可以让他这样并且知道自己过去是什么。因此,他能不能成为人取决于他能不能从事物的世界中解放出来,以及能不能进入到政治的世界中。当其他人不能实现这种解放时,他们必须决定,是为自己寻求解放,还是去否认这种解放的地位是人性的先决条件。如果他们采取后一方式,他们必须创造替代性的关于人性的定义,或者面对没有定义的后果。人天生就是政治动物,确实设立了一个非常高的话语赌注。

我现在想转而讨论政治宇宙(political universe)的第二个伟大的西方定义。这并不是针对公民的定义。因此,在亚里斯多德的意义,它完全不是政治的。但它如此深刻地影响着我们对公民的理解,故此,它不得不被认为是这个概念的历史的一部分。根据罗马法理学家盖尤斯(Gaius)的表述,法理学所定义的宇宙可被划分成“人、行动和事物”(盖尤斯生于亚里斯多德时期后的五个世纪,这一表述在他使用时可能非常有名)。这里,我们从理想进入了现实,尽管法理学家所定义的许多事物比起物质来要理想得多。我们从作为政治存在的公民进入到作为法律存在的公民。这种作为法律存在的公民存在于一个由法律调节的属于人、行动和事物的世界中。此处闯入的概念是“事物”的概念。亚里斯多德的公民是相互作用的人,因此,他们那主动的生活即刻就是英雄式的道德生活。如果说他们不关心事物,这并不属实,因为城邦占有且管理着诸如城墙、土地、贸易等等事物,并要对它们做出实际的决策。但公民并不通过事物作为媒介来相互作用,而且,公民首先并不将彼此定义为事物的占有者和管理者。我们看到,事物被置之脑后、留在家中,尽管人们为了能将它们置之脑后而必须先占有它们。但城邦是一种持续性的节宴,在其中公民将自己从他们的所有物中解放出来,以便在政治生活中碰面,这种政治生活本身就是一个目的。但对罗马的法理学家来说,事情全然不同。人作用于事物,他们的大部分行动直接便是为了获得或保持所有物。正是通过这些行动,通过作为行动主体的事物和所有物,他们彼此相遇

并进入可能需要调节的相互之间的关系。事物的世界（或res）要求“现实”状况，它是人们生活的媒介。正是通过事物的世界，他们形成、调节和阐明彼此之间的关系。人通过他对事物的行动而被定义和被代表。随着时间推移，“财产”一词逐渐意指，（1）人和其他存在的定义的特征（the defining characteristic），（2）一个人与一个事物之间的关系，（3）被定义为某些人的所有物的事物。从人天生就是政治动物出发，人类个体变成为了天生就是一个事物的所有者或占有人。正是远在市场兴起和变得至高无上之前的法理学中，我们应该定位占有性的个人主义的起源。

因此，通过事物的占有和法理学的实践，个人成为了一个公民——此处的“公民”一词同其亚里斯多德主义的重要定义不断分道扬镳。他的行动通过事物的媒介，首先直接针对事物和其他人；然后，他采取的以及其他人对他采取的行动是有关法律的行动，即授权、占有、转让的行动，诉讼、检举、辩护的行动。他与事物的关系受法律调节。他的行动要么对于事物展开，要么就是对于受法律调节的行动而展开。一个“公民”开始意指某个根据法律自由行动、自由提问和预期可获得法律保护的人。一个“公民”就意味着这样一个公民，这样一个由如此公民所组成的法律共同体，以及这样一个在该共同体中的法律地位。一个著名的叙事案例就是圣保罗（St. Paul）宣称他自己是一个罗马公民。保罗不但声称，作为一个公民，他可免于受到专断的惩罚；他还进一步提醒威胁要惩罚他的官员，他生来就是一个公民，而官员的职位则是买来的，所以名望和权威都更低。公民身份变成了一种法律地位，拥有对某些事物（可能是所有物、可能是豁免权、可能是期望）的权利。这些事物有许多种类，程度各异。而且，出于各种各样的理由，有些人可获得这些事物，但有些人不能获得这些事物。虽然关于这一公民身份仍有很多成分是理想的，但它已成为偶然的现实领域的一部分，一种在人、行动和事物的世界中的地位范畴。人们可以说，在圣保罗的世界中，公民身份是对某些事物的一项权利；而且与亚里斯多德所描述的世界相比，这样的事物要多得多。

我们现在问：在变成了一个法律或法理学的概念以后，“公民”在什么意义上仍是一个政治术语？一个亚里斯多德主义的统治与被统治的公民，参与制定或决定他受治理的法律。曾经，罗马公民（civis Romanus）同样表示一个参与罗马共和国自我治理集会的人。但保罗意味着很不相同的情形。保罗不是一个罗马人，从未看到过罗马，即使他到了罗马，他也不会发现公民集会。通过宣称是罗马公民，他表示的意思是，在许多共同体所组成的复杂帝国的臣民可获得的合法定义的权利和豁免权的各种形式中，他很高兴能获得其中最为统一且有极高特权的那种。如果他只是塔尔色斯（Tarsus）的公民，那位官员可能已命令鞭打他，尤其是，当时他们并不在塔尔色斯。但他是罗马公民，可以要求获得那位官员管辖之外的权利和豁免权。公民理想已转变为表示一种法律地位，与政治地位不尽相同，并且到时候将修改“政治的”这个词本身的含义。在许多国家，法律人（legalis homo）将变成表示可以在某些法庭起诉和被起诉的人。人们必须判断，这与亚里斯多德主义城邦中统治和被统治的政治动物是不是一样。

“公民”地位现在表示在有共享的或共同的法律的共同体中的成员身份。这个共同体可能与一个有具体领土的共同体相同一，也可能不。在保罗的事例中就是不同一。“罗马公民”的地位是罗马帝国当局向帝国各地的特权群体授予的几种地位之一。（这些群体是指享有特权的人，无论他们在哪里，是定居的还是不断迁移的——帝国可以是一个高度流动性的社会。然而，其他人只享有各个共同体内的当地的和市府的特权。就定义这些共同体的法律而言，这些共同体更为地区化、领土化。）在晚得多的几个世纪中，这些市府共同体以中世纪的法语词语市镇（*bourg*）而闻名。在这些共同体中有成员身份的权利、要求特权的权利以及受市府法律保护的权利的人，成为了资产阶级（*bourgeoisie*）。借助这些将意义从部分扩展至整体的修辞机制，保罗所要求法律特权以及在其中他的成员身份之权利的普遍共同体，开始被描述为罗马资产阶级（*bourgeoisie Romaine*），那个城市的市府当局成为了帝国。然而，“资产阶级”（*bourgeois*和*bourgeoisie*）变成了表示一个市府共同体（而不是一个帝国共同体或政治共同体）的成员身份。虽然资产阶级可能起诉与被起诉，但他是否统治和被统治却并不清楚，即使当他的市镇可能声称是自由的且拥有主权。结果，尽管许多城市与都市被简化为帝国与国家内部的市镇的市府地位，“资产阶级”和“公民”两词因此可以互换使用，但对它们是否表示相同的含义总是存有怀疑的空间：资产阶级是不是真的享有、应该享有或想要享有那在古典的或亚里斯多德主义的意义上的公民理想中所声称的统治和被统治的绝对自由？

正是法律的概念深刻地改变了政治的含义。正如保罗和盖尤斯都知道的那样，法律表示的是某种帝国的、普遍的和多种形式的东西。法律有很多目的，有些适用于所有的地方，有些并非如此。因此，一旦当人们用“公民”一词来表示法律所定义的共同体的成员，“公民”的定义可能就会像法律的种类一样多。既有罗马公民的共同体，其公民像保罗那样，无论走到帝国的哪里都可要求获得同样的地位，又有无数的共同体，其公民身份只是市府性的，并不适用于市府当局管辖之外的地区。有一半的人因为性别，还有一半的人因为奴隶和自由人之间的区别而不是公民，且不能主动要求法律的保护，即使法律向他们提供保护。另外还有作为一个新的“古典理想”的普遍共同体的概念，在这样的普遍共同体中，所有的人都属于自然法的臣民。但一个人是不是自然法所定义的共同体的“公民”？这是一个穷尽各种资源，甚至是隐喻，都难以回答的问题。的确，如果“统治”就是意味着决定共同体的法律应该是怎样的，那么，人就没有在共同体内实行“统治”。全人类的集会并不存在。普遍法的概念恰恰就意味着，人只能在市府意义上成为公民，只能决定自然法在当地的、特殊的和市府的范围内的应用应该是怎样的。这时出现了哲学家这类人物，或这种理想类型。正如该词作为一个古典理想被使用，哲学家声称，对自然法的认知是一种思想活动，通过划分沉思和行动、理论和实践，哲学家在其理想的世界中获得了决策的绝对自由，这种绝对自由曾是公民在其城邦中所追求的。有些人认为，政治思想史在哲学家的这种主张的历史之外没有意义。但我写本文的目的却是追寻公民概念的历史。

法理学的发展使“公民”的概念从政治动物转向法律人，从公民或城邦人转向资产阶级或市镇人。它进一步产生了“公民”与“臣民”之间的一些等同，因为通过将人定义为法律共同体的成员，它强调，人（不仅仅是指一个人）是那些定义其共同体的法律的臣民，是被授予执法权力的统治者和地方官员的臣民。作如下的假设几乎不会施加暴力于我们对语言的使用：圣保罗宣称是罗马的“臣民”，是因为这么做之后，他可以要求获得保护与特权，并且同时提供忠诚和服从。这就是为什么他作为罗马公民最后采取的行动是行使他向凯撒申诉的权利，在这之后，当地的地方官员不得不将他送到罗马，由凯撒来审判他。我们并不确切地知道，在他到达那里后，凯撒对他做出了怎样的决定。当然，凯撒的权限大至宣判生死。帕默斯顿爵士（Lord Palmerston）曾宣布，任何英国臣民都可以引用保罗的话：“我是个罗马公民”（*civis Romanus sum*）。在那个时候，帕默斯顿爵士以及他的议会听众肯定记得上述事例。就保护和忠诚、权利和权威而言，“臣民”和“公民”或许是可以互换的词。当我的护照宣布我是一个大不列颠联合王国的“公民”和一个英国的“臣民”时，我知道，它在联合王国的领域内向我提供权利和保护，这些可能拒绝授予其他的“英国臣民”们的。尽管我享有特权，但我不能完全确认“臣民”和“公民”之间隐含的区别是什么。这两个词曾经具有相同的含义。

一个古典的“公民”和一个帝国的或现代的“臣民”（“主体”）之间的区别是什么？前者参与统治和被统治，这意味着，他是一个制定自己将会受到约束的法律的参与者。而后者能够向凯撒上诉，也就是说，他可以走上法庭，并且援引赋予他权利、豁免权、特权、甚至是权威的一种法律。一旦他获得了援引该法律的权利，通常不可能再去拒绝他所援引的法律。但他可能既对制定这项法律没有任何的插手，也未插手决定这项法律将能如何。有人可能会回应说，这种说明方式太形式了。法律是这样起作用的：它是在判决的过程中被决定下来的，当事人、证人、辩护者、答辩人等等，在其决定的过程中扮演着各种各样的角色。在严格的被动的意义上，法律人并不必然是臣民。但法理学的发展越来越去中心，而且通过它对法律在哪里制定、由谁制定以及制定到何种程度（即决定了多少和发现了多少）等问题给出的答案的巨大多样性，法理学可能将公民集会边缘化。或许，从自然的秩序、上帝显露的意志、君主的享乐、地方官员的判决、集会的法令、或在社会生活本身的过程中形成的习俗与使用中可以发现它（指去中心的法理学——译者）。在立法者的这种威严的等级制中，为决定他们应该成为怎样的人和什么人而完全自由地会面的公民集会只能有一个，而且可能变得无关紧要。法律人永远是在寻找可能成为法律决定之基础的权威。结束这种在人类世界中的寻找之需要可能会促使他在君主或人民中确立主权，无论它似乎要休息时。在一些环境下，主权可能会在公民集会中产生，这样的话，作为公民的个人再次成为了古典理想中的公民，即他所服从的法律的制定者之一。但确立主权的其他可能途径太多了，除主权法令以外的决定和发现法律的方式也太多了，甚至当一个臣民是主权者的一个成员时，他仍不会忘记查理一世（Charles I）的话：“臣民和主权者是截然不同的”。而且，他可能会问，他在统治时与被统

治时是不是同一个人？这是最后一个伟大的早期现代政治哲学家让·雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau）反复询问的问题。它提醒我们，即使是从保罗和盖尤斯的世界出发（更不用说从卢梭的世界出发了），回到英雄式的简单的城邦的道路仍旧可能太长而难以穿越。然而，“古典时期以降的公民理想”的意义是，我们经常需要回过头探索这条道路，即使我们无法在其中旅行。理解我们为何有这个需要是十分重要的。

提出以盖尤斯主义的表述来替代亚里斯多德主义的表述同样重要。盖尤斯主义的表述极为成功地且在许多方面非常有用，它以现实（甚至是物质）来反抗理想，反抗公民身份的古典理想。希腊公民从家庭进入城邦，走出事物的世界，进入一个纯粹是人的互动的世界，一个行为与词语、言语与战争的世界。同时服从法律和君主的罗马公民，则不断受到盖尤斯主义的表述的提醒：他不但生活在一个人和行动的世界中，也生活在一个事物的世界中。由于表示事物的单词是res，事物的世界自此宣称其主张是成为“现实世界”（the real world）。上述表述坚持使他的注意力回到其家庭，回到他所占有的事物和人。这些事物和人正是法律给予他的财产——这种裁定使他在法律意义上成为了一个公民。是所有物而非从所有物中的解放，成为了他的公民身份的形式中心。自由问题日益成为了一个财产问题：即看着女人怎样可以成为所有者、而奴隶如何不再是财产的问题。正是通过这一步，不仅仅是人的自由的理想，而且人性本身，获得了一个物质基础。唯物主义的修辞同法律和财产的修辞一样古老。历史开始漫长的旅程，从作为人们所采取的行动的故事，到作为事物的基础结构之变化的考古学（事物基础结构是行动和人性的先决条件）。与此同时，财产（权）也开始了它在社会、历史和政治现实的形而上学中的漫长生涯。正是经由社会、历史和政治现实的形而上学这一根本性的链接，人性通过与事物的世界之互动而变为现实，法律则变成了调节互动和现实的规则。公民被重新定义为一个法律存在，而非政治存在。他发现，自己同他所占有的事物的世界以及对事物的权利（法律也将这些事物视作他的所有物）联系在一起。他可以把自已定义为法律共同体的公民（或资产阶级），法律定义了他对事物的权利。他甚至还可以进一步相信，全球宇宙就是这样一个共同体：在这个共同体中，自然法定义了他的自然权利并且使他成为一个自然公民（a citizen of nature）。占有性的个人主义的巨大重要性在于，它使占有和权利成为了人性和现实之间的宪法纽带。在这个框架中，行动日益变为法律行动（actio legis）、行动的形式、根据法律的行动。自然法理学的宇宙就是预期兑现之过程的宇宙。

盖尤斯主义的宇宙只有一个缺陷。那就是，尽管它能够被理想化，但它永远无法成为理想的。也就是说，它永远无法满足在希腊传统中个人的如下饥渴：即摆脱事物的世界，自由地和其他同其一样自由的人在纯粹行动与个体自由的共同体中互动。这是一个本身就是善的、本身就是目的的政治共同体。公民通过行动要求这种自由，哲学家通过沉思要求这种自由。虽然它一度被表述成一个理想，但人们不可能简单地把它从一个源自希腊的文明之诸理想中根除干净。盖尤斯主义的表述不断地以现实来对抗理想。也即是说，

它坚持声称，我们生活在一个事物的世界中，我们的行动大部分作用于事物，只有通过事物的物质质料作为密集的媒介，才能与其他人发生互动。基于事物，我们的行动构成了“现实”。这一“现实”在多大程度上是一个客观存在的秩序，则是另外一个问题。此处的重点是，它不断地传递、转移和影响我们试图在思想和行动中所表达的人性。我们的行动所倚靠的事物的无法忍受的多样性、以及事物和我们作用于事物之上的行动之间的互动的无法忍受的多样性，使得我们可以作为人而存在，并且与其他互动中的个人相遇，只要我们能服从在事物的世界中通过行动强加在我们身上的无数的人性的偏差、破碎、特殊化以及再定义。在盖尤斯主义的宇宙中，我们都是狐狸，从来不是狮子或刺猬。但由于我们也生活在荷马主义的以及柏拉图主义的世界中，我们渴望同时是这三种符号性的动物。

因此，我们可以简化西方政治思想中的公民身份概念的历史，只要把它再现成亚里斯多德主义的表述和盖尤斯主义的表述之间、在理想和现实之间、在人与人的互动和人与事物的互动之间的一场尚未结束的对话。两种表述都留给了我们一份割裂的遗产。亚里斯多德和古代人使我们相信，只有在通过政治决定来塑造我们生活的同其他人的互动中，我们才是自由的，才能成为人，我们本身才是目的。但与此同时，他们也提醒我们，在统治和被统治的关系中，我们不但本身是目的，而且是其他人达成目的的手段。这是使用与被使用的关系，并且有了这样一个问题：即使在公民之间——更不用说在公民与古代世界中的奴隶及妇女那些不属于公民的人之间，共同体、友情或爱情的任何气质是否在很大程度上胜过这种关系？法理学家盖尤斯、以及我们应看到的现代人告诉我们，一旦我们接受了事物的纪律与人的纪律，承认我们通过与我们所占有、转让与生产的事物的世界之互动而活着，承认在此过程中我们将其他人视为拥有财产与劳动的权利（这些权利使我们成为人）的人，那么，我们将更好地知道和理解，更好地彼此沟通。根据这一表述，由于被我们行动所倚靠的、并使我们成为人的事物的媒介所分隔开来，我们的生活同其他人、甚至同我们自己，有着细微的距离。我们只是间接地彼此行动，并且把自己看作是“现实”的创造物。但由此，我们逃避了与我们必须同时作为目的自身与他人自我创造之手段来加以考虑的人（他人也这样考虑我们）的直接互动的那种无法忍受的紧张压力。不过，现实的纪律留下了难以消除的一种事物的专政的危险。如果我们停止将其他人看成是仅仅为达成我们自己的目的而使用的事物，我们是不是可能不会成为我们自己的事物，是不是可能不会去承认：我们永非完整的人、我们自己总是基于古老的现实的偶然产物？就这而言，被我们称为“自由主义者”的法理学家以及政治哲学家已提出了一个解决方案：把人视为“权利”的承担者。这些是人与事物的世界、以及人通过事物的媒介与其他人互动的模式。人们视彼此为人，从而通过承认彼此在一个拥有共享法律的宇宙中的权利而将他们自己承认为人（正如在圣经故事中，保罗、罗马官员、甚至凯撒被想象可能会做的那样）。即借助革命的手段也借助宪法的手段，人们已付出了令人印象深刻的努力，来把上述的法律宇宙转变成为一个政治宇宙，从而使权利承担者或法律人同时在亚里斯多德主义和盖尤斯主义、政治和法律、古代和现代的某种意义上扩

展成为公民。正是在这里，我们遇到了自由主义的或现代的公民理想。我们相信自己将致力于维持这一理想。但人们仍可能会问：它在使我们成为人或成为我们自己上，究竟有多成功？

在早期的现代与现代历史的诸时期，盖尤斯主义的表述通过如下方式变成了一种自由主义政治（学）和自由主义公民理想的表述。人、行动和事物的世界被想象为在原始情况下运作，没有既定的法律给予它结构。在这种情况下，个人被设定为通过作用于事物的行动来发展与事物的关系。这些关系使上述事物在特定意义上与他的人性相符，同时使他成为一个由其与上述事物之关系而定义的人。“财产”一词进入使用便具有了双重含义，既意味着人所占有的对象，又意味着所有者的人性的属性。从很早的时期开始，人们可能就会问：这是对人性的充分说明吗？是不是仅仅通过加总个人的占有性的关系，就有可能把他描述为一个道德存在？然而，一旦其他存在开始将这些关系承认为个人所享受的关系，那么，将它们承认为他的“财产”、将他承认为由它们所构成的“人”，且因而将它们定义为他的“权利”，就变得有可能了。通过把这一切描述为所谓的自然状态——一个尚未组织为政治的人、行动与事物的世界——中的持续现象，那就有可能把人描述为“现实”的产物，经由与事物的互动、以及承认其他人经由同样的互动成为道德存在，来创造他自己。通过获得权利、以及其他人对他们的获得的承认，个人成为了一个人。这个过程发生在一个物质世界中。在这个物质世界中，事物是行动的对象，人是他们自己的行动的主体。通过这种方式，人擅自占有了这个物质世界、或者说“自然”世界，并且带着他与物质世界的互动进入一个法律的和政治的世界。这个法律的和政治的世界是通过他承认其他人的权利、地方官员承认他对调节着占有性个人之间关系的法律的执行义务而构成。如果政府是一个法律问题，而法律是一个财产问题，那么，在人、行动与事物之间的关系已被组织为政治的、现实的与物质的关系。

我在这里强调物质成分，因为我旨在组织起盖尤斯主义引入“事物”概念前后的公民理想的历史。唯物主义作为社会思想的一种工具，要比马克思主义古老得多——与盖尤斯主义的表述一样古早，这就是说比盖尤斯本人还要古早。而且，它是马克思主义破坏性的自大的一部分，即宣称对唯物主义的垄断。在我已描述的自由主义或原初自由主义（proto-liberal）的过程中，人将自己定义为所有者，然后他才宣称是一个公民，进而建立起一个同事物与人的关系的世界。当他进入政治并成为公民时，他并没有把上述同事物与人的关系留在亚里斯多德主义的家庭中并抛之脑后，相反的，他带着这些关系一起进入政治，并将这些关系作为他的公民身份的前提条件。此举引出了许多问题：政治在多大程度上可以被描述为对一整套前政治的与自然的关系的维持？人是否没有这样宣称：他在成为公民前天然地就已存在，因此他具有自然的和私人的存在与人性，对于这种存在与人性而言，其公民身份纯属偶然？在政治的文明史（公民史）之前，是否存在有财产和社会的自然史？所有诸如此类的问题都强调：政治已变得次要于财产的社会史，并且为后者所定义。在财产的社会史（也就是人、行动和事物的历史）中，个人存在

着，变成为人并努力维持，远不是像在统治和被统治的世界中那样。亚里斯多德主义的表述将统治和被统治的世界定义为这样一个世界：即公民在其中会面以决定（正如柏拉图曾经所说的）“不是琐碎的问题，而是人应该怎样生活”。盖尤斯主义的、法理学的、自由主义的公民理想所拥有的一个巨大力量是，它使我们能够定义人和事物之间一个模糊不明确的互动系列。这些互动可能会被重新叙述成权利，用来把新的人定义为公民，并且带入到自由主义的政治世界中。我们去掉把家庭从城邦中分割开来的家长式狭隘性，赋予权力于所有的社会存在方式，使之能要求权利与法律的公民身份而无论性别、阶级、种族、可能甚至人性。然而如果这样做了，我们必然会使公民身份成为一个法律的虚构，源自于人的发明以及赋予他们权利和人性的决策。在这点上，我们听到了古典公民（现在完全有可能是与男人一样的女人）的声音。他们明白无误地宣告，她或他是一个人。通过和她或他同等的人一起加入到统治和被统治中、并且决定成为单独的个体，他们做出了这样的自我宣告。在这点上，我们遭遇到了该世界的局限性。在这个世界中，为了使可能获得自由，我们必须同意成为虚构。古典的理想（现在可能被加入到同古典自由主义的联盟中）已经确认并已开始它与后现代的争论。

这从大约1700年时就已开始。那时，公民身份的法理学理想似乎已获至了理论上的完整；财产的本质（自然）——人与事物的世界之互动的本质（自然）——开始改变，并且被视为正在改变。它过去被认识为“不动产”，即可继承的保有土地的占有权。这继而又是基于一个与耕地的耕种密切相关的擅自占用过程。由于他们耕种土地并且交换它的产物，人擅自占用了土地，且通过这样做而成为人和公民。唯一的替代性主张是由“英格兰耕地人”（the English Diggers）等所提出：关于土地他们已创造了一种精神性的教会（spiritual communion），因为他们是上帝的化身儿女。但耕种的意识形态占有如此大的优势，以至于由猎人-采集者所组成的社会（如北美的因纽特人和印地安人、或毛利人以及南太平洋的土著人）很容易就被认为是“野蛮人”，并被拒绝给予法律的公民身份甚或人性，仅仅因为他们不耕种，故此被认为无需占有土地。但是，最有趣的是，在这些遭遇发生之际，人们越来越认识到——我们可以在洛克（Locke）的论述中看到，国家的权力和个人的人性本身是基于与“不动产”不同的所谓的“个人”财产：即基于同可移动的、可交换的以及虚构（物品总是有能力进行虚构）的事物之间的互动，或是在人与人之间互动中创造出来的诸如商品、现金、信用和资产。正是洛克观察到，只有当交换的媒介使人远距离地同其他人互动成为可能时，领土性的政府才变得必要。爱德华·吉本（Edward Gibbon）发现，野蛮人局限于前于人的存在（prepersonal existence），因为他缺乏金钱、文字以及耕种。在语言学上关于“个人”财产的显著事实是，与单单“不动产”过去所做的相比，“个人”财产远为有效地、强有力地通过人在事物世界中的行动而将他卷入。他现在基于本身是动态的事物而行动，从而使他的行动和他的人性较过去要动态得多。然而，他的行动所基于和通过的那么多的事物乃是虚构（是行动的媒介而非行动所施加于的事物），那么，是否它们提供给他的人性和公民身份，本身不是虚构的？以及随之而来，是否人性和公民身份本身不

是“现实的”？这越来越成为一个问题。如果一个人甚至对于他自己都是非现实的，那么，他还能成为一个公民吗？

正是在这种历史情境下，形成了现代到后现代的公民理想：即作为一个社会存在的公民理想。这种社会存在卷入到一个模糊不明确的社会行动系列中，这一系列行动乃是人施加于事物之上以建立起关系，这些关系现已突破了占有与擅自占有所设定的限制。这些公民能够对其他人以及公民过程

（civic process）本身作出要求——至少在原则上，这些要求全都可以简化为权利的语言。因此，公民身份成为了权利的实践，在出于这种目的而形成的法律的、政治的、社会的、甚至文化的共同体内追寻自己的权利并且假定其他人的权利的实践。这里存在着成员（资产阶级）、忠诚、甚至主权的问题。这些问题以两种方式存在。首先，一个有判决权的共同体可能会要求最终的权威与封闭性的认同，如果它要真正起作用的话。它可能还会要求公民承认，他或她是一个臣民，最终效忠于作为主权权威的某些共同体。其次，公民的目标乃是自由、自主、权威与权力，为的是将她/他自己定义为人，在此处语境下，这意味着作为一个共同体的公民。这里，我们面临着两极危险。一个要求人的绝对忠诚的共同体或主权可能会预先封闭人的选择自由，正是通过这种选择自由，人可以成为这样或那样类型的人。这是现代早期与现代的危险。共同体或主权的多元性则拒绝给予人决定其认同的最终承担的自由，这些共同体或主权轮流要求人的忠诚，同时又承认，每份忠诚都是部分的、偶然的与暂时的。这显然是后现代的危险。我记得几个月前在《经济学家》（Economist）中读到一篇文章，该文预计加拿大可能会成为第一个后现代民主国家，但不知道这是不是一个鼓舞人心的前景。决定成为加拿大人（或成为像我这样的新西兰人）向人们提供了一个诸种认同的公开范围，而自由就包含在保持人在这些认同中做出选择的移动性，这是一回事。但当这个世界的主权或准主权国家一起告诉人们，不得选择认同、不得承担一份忠诚、不能决定人们认为并非暂时的他们的公民身份或人性（或可能不要求人们在任何时候去除公民身份或人性）时，这又是另一回事了。在后现代的状况下，我们确实遇到了这些去除者（unmakers）、解构者

（deconstructors）和去中心者（decenterers）的忠诚，我们的公民身份可能不得不得成为我们的手段，用以告诉他们从哪里开始。困境可能源自于，在事物的生产已变得呈指数增长且难以控制时，在事物的生产不断地再定义行动以及使用它们的人时，我们却将自己沉浸在人、行动和事物的世界中。如果生产出的事物事实上不是物质的对象，而是虚构与影像，那么，我们已经进入了那个后现代和后结构主义的世界。在那个世界中，不断创造自身的语言比说这些语言的人更现实。我们可能不得不抗拒这点，并且表示，我们已经决定和宣称我们是谁，我们的话已经说出口，无法被取消、收回、或解构。这样说是一种公民身份的行动，或者说更是一种确认公民身份的行动。但在对我们作为公民所属的共和国尚未达成充分的共识时，要确认公民身份能够成为是在做一件非常危险的事。在我的门前发现红卫兵或其后继者，来确认我故而是他们共和国的公民，等于是发现自己并非是被解放、而是被擅自侵占。

在一个到处都是旨在破坏的革命政体的革命行动之时刻，我运用革命的想象，因为我们正回顾过去两个多世纪。在那段时期之初，公民理想变成了一个革命理想。正如前文所说，在大约公元1700年，在盖尤斯主义的宇宙中，公民身份开始看起来像是卷入了一个不断变化、扩展、和多样化的商业增长过程。而这立刻就会遭到强调批评。这一批评强调如下的危险：公民可能无法在此过程中保持他的自由，因为他的人性将被扭曲与分裂。这一批评有意识地、特别地致力于重申古典的希腊-罗马的理想。它希望公民仍拥有武器，而不是将武器上缴给国家。它希望公民维持雅典人、斯巴达人和罗马人古老的美德（即把自己视为公民的活跃意识）。在历史诡辩越来越多的时代，有人对上述批评做了答复：古典的理想已陈旧过时。它意味着，一个英雄式的尚武社会、一个家长式的家庭、妇女的臣服、奴隶的经济，其人性的理想是非人的、野蛮的，因为它忽略了一个普遍爱的宗教与一个普遍交换的经济给人带来的所有的人性的丰富。在一个爆炸性增长的人、行动与事物的宇宙中，卷入在商业增长的公民可以通过以下途径来确认其丰富的人性：即要求他或她过去从未拥有过的权利，以及用过去从不可能的方式任命代表来保护和统治他或她。正是从这一时期开始，我们用如下概念的中心性来命名这整个时期：即公民的定义特征是他或她可以被代表的能力，没有理由认为她不应该像他一样拥有代表（和成为代表）。然而，面对这一切以及其他多得多的情况，商业现代性的批评者仍继续固执地询问：如果不断地把公民身份的本质属性交由其他人代表他的利益来进行管理，那么，公民如何才能维持人性的统一？公民是否能够维持人性的统一？他能不能维持人性统一？他们对代议制民主这一巨大发现所做出的回应，乃是这样质问道：如果我的公民身份即是我的人性，那么，我怎样才能够有可能任命其他人来为我而变成我呢？过去一直很容易这样说：我总是能够撤消我的代表并任命另一个人。然而，依旧没有得到回答的问题是：在让这些代表我时，我还保留着多少我自己呢？当然，在美国总统竞选的过程中，人们在某些时候会纳闷：什么人性不得与此有关？这些是事物吗？这些是行动吗？这些是人吗？

这场论争一直持续并跨越整个十八世纪，并且可以说，该论争直到现在仍是在继续着。由于这种价值的二元性——古典理想在如此深度对立的现代状况下继续存在的能力——法国大革命同时也是一个关于人的权利的宣告，一项用盖尤斯主义之表述来为人类设计法律的人性的努力，一份对主动的公民身份及其古典美德的确认。在大革命中，巴黎人拿起武器，走出去溅洒不纯的鲜血（the blood of the impure），确认他们是自己的命运的自由主宰、是他们自己的决定者。当我正在撰写本文时，他们像莫斯科人那样走上街头。而他们和莫斯科人的差别则在于，巴黎人对溅洒不纯的鲜血所可能引致的后果显示出某种无顾虑的清白单纯，而莫斯科人却对这种后果知之甚详，故此很容易理解他们之所以很犹豫去再次开始。最近一些标题意味深长的研究——卡罗尔·布鲁姆（Carol Blum）的《卢梭与美德的共和国》（Rousseau and the Republic of Virtue），西蒙·斯伽马（Simon Schama）的《公民们》（Citizens）——再一次探究了美德与恐怖之间的联系。在恐怖的诸种情境

下，公民理想变成了集体自杀的一项工具。尽管这并不是法国大革命与其它革命的全部真相，但其中仍有足够大的部分值得探究。上述作者以及其他作者所给出的答案似乎是，一旦我的公民身份变成了对我自己的纯洁与正直的确认，那么，我可能有的任何对手就变成了公民身份、纯洁和正直本身的手，如果我想维持我自己，我就必须消灭这些对手。并且，我发现很容易就能把一个恶毒的对纯洁的缺乏，归咎到整个人类的范畴中。因此，从罗伯斯庇尔（Robespierre）到波尔布特（Pol Pot）所犯下的清教徒式的大屠杀（puritanical holocaust）才能取得可怕的成功。就这一诊断而言，爱德蒙·柏克（Edmund Burke）在革命故事之初，就加入了如下的观察：这正是当人类心智的精力摆脱财产之限制时所发生的事。无论我们发现柏克对“财产”的描述有多么令人不满意，他运用的仍是盖尤斯主义的观点。如果人们忘记他们是生活在一个事物的世界中（这强加了一个作为道德人性之基础的物质纪律），那时，人们就与其他人们面对面地相遇了。我的自我确认的行动所遭遇到的唯一工具、唯一障碍，便是由其他人所组成。根据既成的美德之命令，我必须利用或消灭这些人。这种行动是唯一可实现的行动，当——正如柏克所说——除了绝望的人之心智外没有东西在统治时。在这个方面，柏克是一个保守主义的唯物主义者。他针对古典的理想而发动了一次伟大的盖尤斯主义攻击：生活在一个事物的世界中，比被个人行动的理想所治理来得更好。

但我们把唯物主义看作是一种辩证的、革命的力量。我认为，其实不一定必得这样，但当然已经如此。在从罗伯斯庇尔到波尔布特的漫漫长路中，在政治共同体中行动的公民在历史过程中合并入革命浪潮。但他们要求在那里发挥相同的能力，加入其他人一起制定他们的世界以及他们自己。这正是我们在古典理想中所发现的。公民身份的这一历史化已经成为了革命理想的历史。我们中的绝大部分人发现，有理由去希望这一历史即将到达终点。正如我们都知道，历史发生了灾难性的、种族灭绝性的错误。自从柏克他自己以来，以下说法已成为有价值的半真理（half-truth）：历史一开始就错了。历史既在亚里斯多德主义论述的意义上失败，也在盖尤斯主义论述的意义上失败。它没能理解构成政治与公民身份的统治和被统治之间的关系。它对构成法理学与历史的人、行动和事物之间的关系之理解有很大的错误。自罗马律师他们自身以来，人和事物之间的关系通常就是占有关系或财产关系。马克思及其前辈努力地以生产关系相替代，并且将劳动能力设定于人的范式的中心，而亚里斯多德则是把统治能力设定为中心。制造与被制造的工人，取代了统治与被统治的公民。人通过其行动生产事物并且生产他自己，从而创造了他的世界，而非仅仅是擅自占有世界。这显然是一个崇高的理想。然而令人毛骨悚然地，它被错误（这些错误同柏克所斥责的大革命中的错误没有什么不同）所腐蚀。尽管我们可能是多么地想说，同它弄错政治过程的本质（自然）一样地糟糕，它弄错了生产过程的本质（自然）。虽然它得以持续，为人类提供了这样的两幅视野：（1）成为人类历史的作者，（2）建立工人共同体，公民在其中从事于历史性的生产。但是，它的持续时间似乎仍未能长过把人类劳动与机器操作联系在一起的工业技术。社会主义革命的政

治通过一系列对人的关系的令人毛骨悚然的错误概念而正毁灭着自己，而高科技资本主义（带着它惯常的如恶魔般的狡计）仅仅通过以信息替代劳动这简单的一步，便在毁灭着他们的基本前提。无产阶级的神话，以及社会民主政治的现实（伴随着一种在其中扮演着已组织起来的劳动的角色），开始迅速地消失。我们发现自己处在一个后工业和后现代的世界。在这个世界中，我们中越来越多的人成为信息的消费者，而越来越少的人是一切事物（包括我们自己的认同）的生产者或拥有者。当人、行动和事物的世界变成了没有作者的人、行动、以及语言的或电子的构建（constructs）的世界时，显然对于事物来说，由于它们不再现实因而变得更为强有力地增长着、更加容易地复制繁殖与接管一切。人与行动不再控制、决定甚或生产自身，而是由事物来控制与决定人与行动。在这种信息爆炸的状况下，既然我们仍处在古典理想的命令下，我们不得不去寻找确认自己是公民的手段：即确认我们是人并且把我们与其他人联系起来通过发表言论与采取行动来对我们的世界进行创造的手段。在一个后现代的政治建筑中，后工业市场力量的国际运作凌驾于公民的主权共同体之上，这究竟是好的第一步还是坏的第一步，仍有待观望。

注释：

1 本文是剑桥学派著名学者波考克颇具代表性的论文之一。由于该文中有许多非英语表述，因此译者在翻译中曾就教于Michael Janover博士与刘擎博士，在此表示深切感谢。——译注。

2 “citizenship”一词最恰当的翻译应是“公民性”，但考虑到勉强生造中文词语反而会有碍阅读与理解。故此，文中在一般场合将“citizenship”直接译为“公民”；而在作为概念而强调的地方、以及在与“citizen”一词同时出现的地方，则译为“公民身份”。——译注。

3 盖尤斯，约生活于公元130年~180年，罗马最重要的法理学家之一。其主要著作《法理学阶梯》已有中文翻译，请参见盖尤斯：《法理学阶梯》，黄风译，北京：中国政法大学出版社1996年版。——译注。

4 对比施特劳斯（Leo Strauss）将这个起源追到洛克（参见其《自然正当与历史》），并将作为财产占有者的个人视作为现代政治哲学的主要转变之一，波考克则将这个起源追到了以盖尤斯为代表的古罗马法理学家。由对思想史的不同考察所产生出来的观点差异，颇值得体味。——译注。

5 塔尔色斯是土耳其南部一主要城市，位于地中海沿岸，是圣保罗的出生地。——译注。

6 原文为“subject”，这个词在本文中同时有“臣民”与“主体”两个涵义。译文

在不同的上下文语境中进行了分别的翻译，但需要提请读者注意的是这个词本身的双重涵义。——译注。

7 这里原文是the civil history of politics，因此同时可以有“文明史”和“公民史”两种翻译，请读者自己在上下文中体会。——译者。

8 “英格兰耕地人”是英国内战后期的重要历史事件。在1649到1650年间的英格兰，任何耕地共产主义者（agrarian communists）的群体就被称为“英格兰耕地人”，他们由温斯坦利（Gerrard Winstanley）与艾维拉德（William Everard）所领导。1649年春天约二十名穷困男子集中于圣乔治山，开始耕种共同的土地，这些“耕地人”认为英国内战的矛头乃是国王与大地主。既然查理一世已被处决，那么土地就应该提供给最贫穷者来耕种。耕地人的人数在该年中大为增长，并引起政府的警觉，更是遭致大地主的敌视。于是，“耕地人”不断受到法律行动乃至暴力的骚扰，而“耕地人”则坚持放弃使用暴力，最终于次年（1650年）三月底被驱散。尽管他们的共产主义当时被“平均派”（英国17世纪40年代议会军队中兴起的政治激进派，鼓吹男性公民普选权、法律面前人人平等、议会民主以及宗教宽容）的领导人所否认，但“耕地人”则视他们自己为真正的平均派（True Levelers）。——译者。

9 原文为“integrity”，该词同时具有“完整”之意，同作者上一段的论点紧密相关。——译者。

10 波尔布特是前红色高棉的领导人，在柬埔寨（民主柬埔寨）的执政时期杀人众多。——译者。

来源：<http://chinesethought.5d6d.com/thread-640-1-3.html>

/