家国与城邦

——中西古代政治组织结构浅议

田仲勋

(兰州交通大学 社会科学系, 甘肃 兰州 730070)

[摘要] 城邦与家国不是地理意义上的外在陈设,而是共同体的结构形态,其共同点在于皆导源于公共祭祀所型构的公共空间、个体至善追求的根本居所、整体主义的生活观和伦理主义的政治观。它们之间的差别在于城邦与公民资格密切相关,而家国造就了毫无个人利益关联和自由的"集体符号";城邦的实现形式可因政体的不同而不同,家国则鲜有政体的改变;城邦下的公民是神的共同分享者,家国下的个体则对主祭者顶礼膜拜,毫无平等可言。

[关键词] 城邦 家国 公民 政体

[中图分类号] D59 [文献标识码] A [文章编号] 1004-3489(2008)04-0007-07

古希腊人对于城邦有着天然的热爱,在他们看来,城邦是最高善的凝聚。一个公民离开城邦生活,不是神便是兽,被荷马鄙视为自然的弃物。[1](P8)"城邦制度既是希腊的传统,也是希腊政治思想不可违背的潮流,是希腊政治学的既存前提,离开了城邦制度就没有政治学。"[2](P67)在古代中国人的视野中,"家国"一体或者同构,家的指导原则同样是"国家"的指导原则,[3](P123)家族的伦理价值就是"国家"的伦理价值,一个脱离家族关系的人同样不被社会所认同。作为组织结构形态的城邦和"家国"之间,并不存在不可通约的价值素质。本文将初步考察,作为组织结构形态的城邦和"家国"的起源、特点以及两者之间的异同。

一、作为组织形态的城邦

(一)从雅典娜神话看城邦的起源

雅典娜是雅典的守护神,雅典娜凭借智慧,总是帮助雅典人战胜敌人。这种护佑不仅体现在战争中,而且体现在和平时期。雅典娜也是手艺匠人、雕刻家和纺纱织布者的守护神,雅典娜神具多重神格。据词源学考察,雅典娜(Athena)可以追溯到梵语的Vadh(打击)和adh(山),还有希腊的"花"与"看护"。[4](P181)雅典娜女神的神像和神庙处于雅典的核心位置。泛雅典娜节,人们隆重祭祀他们的守护神,庄严的队伍组成长蛇阵向卫城进发,队列中人们带着由雅典最巧的匠人制作的一种女袍,奉献给雅典娜女神。参加者还有祭司,地方行政官和提篮少妇,手持橄榄的男人和骑马的青年等希腊人。在这个节日期间,要举行赛跑,体操比赛,划船比赛,还有音乐、唱歌、史诗朗诵。[4](P193)这是重大节日的雅典人对其守护神的膜拜。在平常,祭坛是城邦最神圣的地方,是城邦得以建立和保存的根基,祭坛中的圣火永远燃烧,人们对雅典娜的崇拜日常化和生活化。雅典娜守护神是城邦的公共祭祀对象:城邦与神同在。

宗教信仰的重要性对于古人来说具有头等重要

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的意义。古人自由、散漫地分布在范围广泛的地方，在他们中间建立社会关系并非易事。“欲赋予他们某种共同的准则，在他们中间建立权威，使他们服从，令他们以理性取代情感，以公共理性取代个人动机，那必得有某种比自然更强大的力量，某种比私利更值得尊重的利益，某种比哲学理论更确定的认识，某种比契约更牢固的意识，这种东西须是在人心中根深蒂固的，那就是信仰。没有什么比信仰更能影响心灵的了。信仰是我们思想的产物，但我们不能随心所欲地处置它。它是我们自身力量的翻新，但它却比我们更有威力。它在我们内，须臾不离，时刻主使着我们。”[5](P.121)建立共同体的需要使古人走出狭小的家庭生活，去祭祀、膜拜他们共同的城邦守护神。祭祀是联系古人之间关系的纽带和桥梁，是最重要的公共活动，为人们型构了最初的公共空间。在希腊人那里，首要的公共生活是祭祀，其次才是政治活动，毋宁说政治活动是祭祀的延伸和变异。这种共同体意识虽然还笼罩着神秘的外衣，却已逐渐深入古希腊人的血液，他们对于公共生活的参与自觉、认真、严肃，唯有在此才能得到深刻的理解。

在古希腊人的宗教活动中，殊可注意的是：人们只认识自己城邦的神，只尊敬和崇拜它们。城邦是神的居所，神和人在城邦中共存，神和人之间形成一种契约关系：人必须崇拜自己城邦的守护神，不得另外膜拜外邦的神；城邦的守护神也不能接受外邦人的祭祀，只能接受本邦人祭祀，只能护佑本邦人。城邦实际上就意味着神，神是城邦的，城邦也是神的，神与城邦共时共存。城邦是“城邦之庇护神、沐神恩者（公民）、神的居所（天空）和城邦土地的四者的‘四位一体’，此四者被安放于‘城邦的神圣空间’之中。”[6](P.41)

（二）城邦——人类自然至善追求的自发产物

城邦是一种联合体，由若干早已有之的小团体联合而成。最早出现的人类组织是家庭，由男女两性及其子女组成，家长的权威建立在血缘的基础上。由若干个家庭组成了一个胞族，由若干胞族组成一个部落，由若干部落组成一个城邦。“家庭、胞族、部落、城邦，是具有相似社会结构的组织，通过联合而渐次产生。”[5](P.117)

亚里士多德认为，城邦的自然生成出于人类共同生活的需要，而其实际存在却是为了优良的生活。人天生是政治的动物，有过优良生活愿望。城邦是人类最高的善业，人类在城邦中才能实现自给自足。一句话，城邦意味着人类的完善、完成。[1](P.7)

城邦由奴隶、自由人和公民等组成。奴隶被排除在政治生活之外，对奴隶的管理属于家庭事务。“政治家所治理的人是自由人；主人所管辖的则为奴隶。”[1](P.19)奴隶制度对于城邦来说，并不意味着城邦的经济基础依赖于奴隶，是奴隶的辛劳、痛苦和血泪换来了城邦公民的自由。这给人的印象是城邦的公民整日无所事事，慵懒散漫，只参加公共生活的讨论。伯利克里曾自豪地说，“我们的官员，能够兼顾公共事务与私人事务，其他公民也不至于因为关注自己的事务而妨碍对城市公务的充分了解。”[7](P.100)雅典人口由农民和工匠组成，而组成公民大会的几乎全部是依靠自己的双手过活的人。“他们不以工作为耻，相反，他们以作为各自手艺行业中的一员而感到荣耀，并从它的艺术实践中感到快乐；但是，由于他们大多是自由职业者，他们不会过度工作，也不至于在工作中迷失自己。”[8](41)所以简单的断言雅典城邦政治生活以奴隶制度为前提过于轻率，不符合事实。自由人是指那些不享有公民权的本邦妇女，以及那些不具有本邦血统，但身份自由的外邦人。他们不享有任何政治权利，不能参加该城邦的政治活动和宗教活动。

城邦的政治生活与公民资格密切相关，城邦的本质在于享受公民权的公民的政治活动。亚里士多德认为，“（一）凡有权参加议事和审判职能的人，我们就可以说他是那一城邦的公民；（二）城邦的一般含义就是为了要维持自给生活而具有足够人数的一个公民集团。”[1](P.113)

雅典城邦的制度设计体现在议事机构、行政机构和审判机构的分离。议事机构是公民大会，公民大会在广场招集，讨论城邦的重大问题，决定城邦的内外重大政策。广场是公共生活的物质载体，公民在这里行使自己参与城邦公共生活的自由，公共空

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

间在此进一步敞开，民主政治的精髓在此表达得淋漓尽致。行政机构是指财政和军事领导机构，他们必须接受公民大会的监督，向公民大会汇报工作。审判机构主要是陪审团和法院，公民参加陪审团是其应尽的义务，陪审团能够保证司法的公正。陪审团不能决定的问题，将提交公民大会讨论。

以上分析，有几点值得注意：1. 城邦是自然生成，不是理性建构、刻意设计的产物。城邦的生成意味着城邦具备自我完善、自我修复的能力。所以，当我们说城邦是立法者设计的产物时，这是不确切的。恰当的说，城邦的政制得益于立法者的设计；2. 城邦意味着最高的善，公民的人格完善在于城邦之中，其人性前提是公民具有向善的愿望和禀赋。当我们在谈论制度设计时，简单的以为西方制度设计以人性恶为前提，中国制度设计以人性善为前提，是值得商榷的；3. 城邦在本质上就是公民集团。公民寻求被承认的欲望，公民资格的确立，是城邦独特的特征。城邦和城市是不一样的。“城邦是个家庭部落相结合所形成的宗教与政治团体，城市则是这个团体进行稽核、居住和神庙的所在。”[5](P123)

二、作为组织结构形态的“家国”

(一)从颛顼改革看“家国”的起源

《国语·楚语》载：“古者民神不杂。…民是以能忠信，神是以能明德。民神异业，敬而不渎，故神降之以嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德。民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀而不知其福，烝享无度。民神同位，民渎齐盟，无有严威。神狎民，不 其为。嘉生不降，无物以享，祸灾存臻，莫尽其气。…颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民；使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”[9](P26-27)

上引资料最可注意者，在于民神异业与民神杂糅之阶段区分以及颛顼绝天地通之改革。民神杂糅时代，宗教成为家事，每一个人在家庭内部即可进行宗教活动，巫术泛化，民可以任意与上天交通，神亦不复神圣，常常取笑、捉弄民。该时代透露出的讯息在于对家的功能的界定。家在上古人心目中，不仅仅是男女两性的结合、生育繁衍栖息之所，家的重要功能在于进行宗教祭祀活动，与神交通。实际上，这种家的宗教祭祀活动并没有随着颛顼的改革而消失，只是将祭祀的对象转化为祖先，祖灵崇拜大多数是在家中进行的。这样，在民神杂糅的时代，宗教是一种私人活动，邦国作用尚未凸显，人们的活动中心是在家庭，公共空间还很模糊。

颛顼改革首在“绝地天通”，即颛顼垄断与天地交通的权利，“将事神之工作划归专人，又另命人负责管理人间巫觋及人事。”[9](P28)这样，宗教事务便集中在颛顼一身。宗教活动主要是指与上天交通的活动，便转化为一种特权—为颛顼所垄断。这种“绝天地通”的意蕴在于公共信仰的确立：宗教活动走出了家门，宗教祭祀上天的权力为共主所垄断，上天的旨意只有经过共主与天地交通才能得到昭示，宗教的权威转化为“克里斯玛”崇拜。正因为公共信仰的确立，公共祭祀活动的举行，人们在此一活动中，方能深切地感受到庄严肃穆的气氛，感受到共同体的存在，感受到一种心灵的归属感，共同体的信仰和认同才得以确立。共同体的确立得益于公共空间的存在，公共空间的存在只有在共同的信仰和宗教活动中才能够成为可能。因此，颛顼宗教改革实际上开启了“部落共主制度之产生”，以后“陶唐氏、有虞氏、夏后氏以及殷人，步步加强共主制，终致周人兴起时遂有初步统一王国出现。”[9](P29)

(二)“家国”—中国古人的秩序选择

周初分封建制的制度意义，论者多从其文化意义上谈论，如梁启超。梁启超认为，封建的发生时在周公。武王克殷，广封先王之后，实际上只是承认旧部落而已。真正的封建是周公完成的。梁认为，封建制度最大之功用有二，一曰分化，二曰同化。分化即是将同一精神、组织，分布到各地，任其自由发展。自周初实行此制之后，经数百年之蓄积滋长，而我族文化，乃从各地方为多元的平均发展，至春秋战国时，遂有千岩竞秀、万壑争流之壮观，皆食封建之赐也。同化是针对许多异质低级文化而言的，同化于一

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

高度文化总体之中，以形成大民族意识。[10](P.50—52)

实际上，分封建制对于中国古人来说最重大的意义在于为其提供了一种安身立命的制度选择。分封建制意味着殷周长期存在生活秩序的理性化和制度化。许倬云指出："西周的族制，自然不是任何人发明的，更不是为了分封制度而设计的。"[11](P.161)如果我们夸大周公制作的意义，将会无视制度演化本身的复杂性与自发性。章学诚认为，"当日圣人创制，只觉事势出于不得不然。"[12](P.33)许宗彦先生在《读周礼记》云："武王观兵孟津，诸侯会者八百，此皆二代之所建。"[11](P.145)此处最可注意者在于八百诸侯非武王之所建，而是前此夏、商长期演化之所成。分封建制在周初更多的是一种政治、军事的考虑，朱凤瀚认为，"东周人论及西周封建之目的，最强调者乃属所谓封国的藩屏作用，如'昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚，以藩屏周'，'其怀柔天下也，犹惧有外侮，捍御侮者，莫如亲亲，故以亲屏周'（《左传》僖公二十四年）"。[13](P.238)至于"合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体"，[14](P.232)恐怕是后来的事情或者后人对其蕴含的意义之阐发。

封建的意蕴在周初仅仅是指对于周人内部的制度安排，也是一种政治、军事的统治策略。周以弱小之民族打败商民族，确立其统治之地位。然而，如何统治广漠的疆域是摆在周初统治者面前一大问题。周初的统治者实行了两种制度安排，这两种制度安排针对着不同的统治关系。一是国人和野人的区分；二是封建制度。周民族是联合众多的同盟者才打败商民族的，如何安排周民族及其同盟者和以前商民族及其同盟者的关系是摆在周人面前的第一个问题。周初统治者的安排是派遣周民族及其同盟率领军队进驻被征服的地区，在那里建立城堡，即"国"。周民族及其同盟住在国中，称之为"国人"。而原先的民族则被赶到没有城墙保护的野地生活，故此被称之为"野人"。[15](P.4)那么如何安排周民族及其同盟者之内部的关系，这是周初统治者面临的第二个问题，也是封建制度的本意之所在。周人将其血缘联系和宗族组织，以大宗统驭小宗的宗法制度来调节其内部的统治关系。宗族这种血缘共同体，重视的是对于共同的祖先的回忆和歌颂，在这种回忆和歌颂中寻找共同体的感觉。在这里，国君的身份特征是一个德高望重的族长，共同的血缘关系维系着统治的合法性和合理性。因此，作为家族的道德意识和处理方式也是诸侯国之间处理问题的方式，国并没有实现对家的超越，相反，国本身只是家的组织形态和道德原则的扩大化。国家的统治权力笼罩着温情脉脉的面纱，国君统治是协商式的，有着作为共主的身份特征。

周公制礼作乐只是实现了以往存在的宗族制度的理性化过程，也是对其同盟的承认和安抚。然而，最可注意者是封建制度对于古代中国的影响。以"亲亲"为原则的宗法世袭制，对于古代中国人来说，恰切的提供了一种安身立命的制度安排。随着封建在周初的推行，这种制度的影响也越来越大，真正实现了人的感情生活的升华和秩序化。《白虎通义》云："族者，凑也，聚也。谓恩爱相依凑也。生相亲爱，死相哀痛，又会聚之道，故谓之族。"[16](P.294)族的作用鲜明地体现在安身立命之所，只有在族里，人的生命价值才能彰显，家族提供的是一个合理化、情意化的秩序安排。

三、城邦和"家国"的比较

(一)城邦和"家国"的共同之处

1.公共祭祀产生的公共空间是政治共同体产生的前提条件。祭祀是古人最为重要的公共活动，在祭祀的庄严肃穆中人们可以感受到共同体的存在，感受到人类共同体对于人类自身的重要性。公共空间在祭祀中呈现，使得共同体的存在成为可能。古希腊举行宗教仪式的神庙、召开公民大会的广场，古代中国人的祖先崇拜、宗庙祭祀，都是公共空间的物质表征。韦尔南说："城市一旦以公众集会广场为中心，它就成为严格意义上的城邦。"[17](P.34)仅有物质表征尚不能筑就公共空间，公共空间尚有精神品质。无灵魂的公共空间只是僵死的外设——地理意义上摆设，公共空间的精神品质构成了公共

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

空间的本质内核。公共空间的精神品质在于人们在公共空间中所型构的公共话题，以及围绕公共话题所呈现的意见世界。在古典时期，不论是在城邦还是在“家国”中，最重要的活动就是祭祀，祭祀是古人最初的公共话题：人们或者追述歌颂祖先的英伟，或者赞美、钦羡神的至高无上。只有在公共空间中人们就公共话题所呈现的公共记忆，才能深化、扩大彼此的联系，建构政治生活的共同体。

2. 城邦和“家国”中生活的人们都充分感受到自身的渺小、有限，自觉到自身的完善离不开共同体。城邦是至善的存在，一个人离开城邦意味着失去自身完善的机会和能力；同样，家国中生活的古人也不能离开家国而过活。城邦和家国在这个意义上是自然的存在。同时，人们意识到自身的渺小、有限，共同体提供了个人完善发展的可能性。在古典时期人类已充分地意识到自身的可塑性、可完善性。个人可塑性意味着人具有成就善的素质，也有成为恶的潜质。弘扬人性的光辉，根除人性中恶的潜质，是共同体的责任。因为共同体是最高善的集聚，是古人的安身立命的秩序架构。把共同体（不论是城邦，还是家国）还原为个体物质欲求的集合，或者把共同体简化为外在地理概念，都忽略了共同体的结构性素质。毋宁说，共同体的本质是人性完善、阐扬的结构形态，个体的安身立命舍弃城邦，难以成就。共同体在古人心中的位置，与超越的天神几乎等同。

3. 整体主义的生活观。整体主义与个体主义相对：个体主义意味着人类的生活诉求在于求得自身欲望的满足和张扬，社会的目的是为了个体的存在。整体主义则否，整体主义认为个人是不完善的、有限的，个人价值的实现只有在共同体中才能得到承认和完善。古希腊和古代中国人的精神空间中并不存在现代意义上的私人领域，相反共同体是最高的善，个人为了共同体必须牺牲自己的财产、幸福乃至生命。共同体权力的触角延伸到个人生活的各个领域，个人没有独立的不受公共权力干涉的领域。对于古人来说，自由仅仅意味着对于共同体的参与、分享社会权力。贡斯当指出：“在古代人那里，个人在公共事务中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶。作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑…古人随时准备作出许多牺牲，以维护他们的政治权力以及分享管理国家的权利。”[18](P.33)

4. 伦理主义的政治观。古希腊人和古代中国人都认为政治的本性在于伦理，在于公民自身的道德诉求。苏格拉底的命题“美德即知识”和孔子的命题“为政以德，子帅以正，孰敢不正”鲜明的体现这种伦理政治观。他们自觉地把共同体的维护作为一种道德诉求，对于统治者的统治合法性要求是其具备良好的道德素质。个人的善理想地等同于社会的善，他的德性理想地等同于社会的德性。共同体的目的是为了美德的实现，美德是个人的价值源泉和行为准则也是共同体的目的和最高目标。伦理主义的政治观为人们评判现实政治的好坏优劣提供了价值尺度：好的政治必然具有造就良善人们的功能，坏的政治所带来的是人道德的沦丧，人类陷溺于欲望的牢笼，人心不古，道德秩序无以收拾。伦理主义的政治观，政治并不具有完满的自性，没有自身运作的逻辑，在这个意义上，政治仅仅是伦理的延伸与转换形式。

（二）城邦与“家国”的差异之处

1. 对于古希腊人而言，城邦的本质在于公民集团，公民资格是希腊城邦成立的缘由。“城邦的一般含义就是为了要维持自给生活而具有足够人数的一个公民集团。”[1](P.113)古希腊人有着强烈的公民意识，自觉参加城邦的公共生活。对于他们而言，这是非常自然的事情，相反如果被剥夺参与公共生活的资格，被驱逐出城邦就意味着作为城邦公民资格的消失，个人的完善也失去了居所。对于古希腊人来说，最大的耻辱就是丧失公民资格，外在于公共生活。然而，对于古代中国人而言，“家国”本质上是血缘的共同体，家长的权力至高无上，个人参与意识淡漠、凝固，久而久之形成了依附性人格，个人本位的意识殊难产生。金字塔式的权力格局，有利于庞

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

大帝国的统治，却难以产生公民意识，对于统治者而言，愚昧的人民最利于其统治，愚民政策几乎成了历代王朝的选择。在这种制度背景和生活场景下，人民从来都是顺民、贱民、良民，从来就不是享有参与权、对自身利益有体认的公民。中西之间的这种差异，具有根本性。民主政治从根本上说是对公民资格的确认和保护。在一个公民意识不健全，公民教育不完善的条件下，构建民主政治，也只能是对牛弹琴。现代中国政治话语中的“人民”、“群众”实际上都是传统中国良民、顺民的延续，都是建构的“集体符号”，而公民则是以对共同体的义务以及对自身的利益和机会的认知、把握为前提，从本质上具有抵抗专制的个体主义精神。只有公民意识的确立，公民教育的常规化，民主政治才具有现实性。

2. 古希腊人一直在追问“什么形式才是最好而有可能实现人们所设想的优良生活的体制。”[1](P43)作为公民至善追求的共同体的城邦是不变的，但是，这种至善的要求的实现方式却是可以变化，政体恰恰是为了实现这种变革的需要。“决定城邦同异的，主要的应当是政制的同异。”[1](P119)政体，在这个意义上，正是城邦的治道。而对于古代中国人来说，政体的改变是不可想象的。如果说中国文明是静的文明，最为恰当的表达应该是中国的政体是最为安静的，自从秦汉帝国以来，大的方向鲜有变化。衡之以古希腊人作为治道的政体理论，则中国之治道大多停留在“术”的层面，而不能客观化为外在的制度设施，在公共规则下来解决政权的转移和更迭，结果治乱循环的历史始终困扰着传统中国。当下中国的政治体制改革，从根本上讲乃是寻求一种适合于中国的政体形式，以便在制度层面解决政权的更替问题，避免重蹈历史的覆辙，建构公共规则，在公共规则下进行理性的辩论和竞争，逐步培育滋养这一政体的公民文化。

3. 城邦是天、地、神、人的居所，是共同信仰者的团体，它更像一个教团。在希腊语中，“成为公民的本义就是始分神物”，公民是共同神的分享者。[6](P105)同时，神与人之间形成一种契约关系，公民只能祭祀本邦的神，城邦的神也只能接受本邦人的祭献。公民平等地分有神性，这既保证了政治生活领域的平等，也根除了特权赖以滋生的温床。这样一种神人关系模式，还保证了人对神的敬畏和虔诚，以及对世俗权力的约束。然而，古代中国发生的“绝地天通”宗教改革，却将神权托付给一人，神权成为一种统治者垄断的特权，普通人没有机会接受神的恩赐，神不是以共享者的身份出现，神的显现只能通过特定的人。人们对神的敬畏和虔诚，转移到作为其代表特定的人身上。即便是在祖灵崇拜中，主祭者的身份限制同样有着转移祖灵的功能，主祭者的身份特征毋宁说是神权垄断着的民间体现。因此，人们不可能平视自己的统治者，由于统治者笼罩着神圣的光环，人们只能膜拜、仰视他们。古希腊公民资格背后的神性、超验之维，与中国古代对宗教活动中对主祭者身份特征的固化，有着天壤之别。

城邦与家国不是地理意义上的外在陈设，而是共同体的结构形态，其共同点在于共同导源于公共祭祀所型构的公共空间、个体至善追求的根本居所、整体主义生活观和伦理主义政治观。它们之间的差别在于城邦与公民资格密切相关，而家国则造就毫无个人利益觉醒与自由的“集体符号”；城邦的实现形式可因政体的不同而不同，家国则鲜有政体的改变；城邦下的公民是神的共同分享者，家国下的个体则对主祭者顶礼膜拜，毫无平等可言。当下中国必须走出“集体符号”的幻象，在公民生活中实现、保护自身权益，创设恰当的政体形式，以之安立、承续民族文化生命。

[参考文献]

[1] 亚里士多德. 政治学[M]. 北京：商务印书馆，1965

[2] 顾准. 顾准文集[M]. 贵阳：贵州人民出版社，1994

[3] 黑格尔. 历史哲学[M]. 上海：上海书店出版社，2001.

[4] 李咏吟. 原初智慧型态—希腊神学的两大话语系统及其历史转换[M]. 上海：上海人民出版社，1999

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

[5] 库朗热. 古代城邦[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2006.
[6] 洪涛. 逻各斯与空间—古代希腊政治哲学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 1998.
[7] 修昔底德. 伯罗奔尼撒战争史[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2004.
[8] 厄奈斯特·巴克. 希腊政治理论—柏拉图及其前人[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2003.
[9] 劳思光. 新编中国哲学史(一卷)[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
[10] 梁启超. 先秦政治思想史[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2003.
[11] 许倬云. 西周史(增订本)[M]. 北京: 三联书店出版社, 1994.
[12] 章学诚. 文史通义[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.
[13] 朱凤瀚. 商周家族形态研究[M]. 天津: 天津古籍出版社, 2004.
[14] 王国维. 观堂集林·殷周制度论[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2003.
[15] 吴龙辉. 原始儒家考述[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
[16] 吕思勉. 中国制度史[M]. 上海: 上海教育出版社, 2002.
[17] 韦尔南. 希腊思想的起源[M]. 北京: 三联书店出版社, 1996.
[18] 邦雅曼·贡斯当. 古代人的自由和现代人的自由[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.

(责任编辑 双木)

(上接第6页)

[2] [法] 卢梭. 论人类不平等的起源和基础[M]. 李常山. 北京: 商务印书馆, 1962.
[3] [美] 萨利·肖尔茨. 卢梭[M]. 李中泽. 北京: 中华书局, 2002.
[4] [美] 列奥·施特劳斯. 政治哲学史[M]. 李天然. 石家庄: 河北人民出版社, 1993.
[5] [挪] 托布约尔·克努成. 国际关系理论史导论[M]. 余万里. 天津: 天津人民出版社, 2004.
[6] [美] 肯尼斯·沃尔兹. 人、国家和战争——一种理论分析[M]. 上海: 上海译文出版社, 1991.
[7] 吴征宇. 从霍布斯到沃尔兹[J]. 欧洲研究, 2006(3).
[8] [法] 卢梭. 社会契约论[J]. 何兆武. 北京: 商务印书馆, 2005.
[9] Stanley Hoffman. Rousseau on international relation[M]. introduction. Oxford: Clarendon Press, 1991.
[10] 沃尔兹在《人、国家与战争》中认为卢梭同意圣·皮埃尔的永久和平计划, 这是错误的。
[11] 潘亚玲, 时殷弘. 论霍布斯的国际关系哲学[J]. 欧洲, 1999(6).
[12] 石斌. 思想史视野与国际关系的历史和视野[J]. 史学月刊, 2005(6).
[13] 霍布斯显然没有考察战争对平民的影响, 在这一点上显示了卢梭对前者的又一超越。
[14] [英] 戴维·米勒. 布莱克维尔政治学百科全书[Z]. 北京: 中国政法大学出版社, 2002.
[15] [英] 罗素. 西方哲学史(下卷)[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
[16] 苏长和. 思想史、规范的理论与世界政治研究[A]. 包霞琴, 苏长和. 国际关系研究—理论、视角与方法[C]. 上海: 文汇出版社, 2002.

(责任编辑 双木)

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net