

# Globethics Repository

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

## 自然法、家庭伦理和女权主义 (2) [Natural law, family ethics and Feminist (2) ]

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	Preprint
Authors	苏, 力
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-08 00:47:49
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/179178">http://hdl.handle.net/20.500.12424/179178</a>

## 苏力：自然法、家庭伦理和女权主义(2)

普通中国人的这种视角和思路显然是秦汉之后长期公共选择的体现，是封建时代已经成为正统的意识形态。这就如同到了柏拉图、亚里士多德的时代那里，城邦已经当然成为个人和家庭的先在一样。因此，即使面临的是死亡，苏格拉底也决心服从雅典的不公正判决。67因此，我既不打算神话中国人的视角和思路，将之视为一种非语境的产物，也不打算把它抬高到一种不恰当的地位，认为其高于或优于自然法或家庭伦理的观点。我只是试图指出，普通中国人的视角从总体来看是一种非教条的，反概括的，是实用主义的(哪怕是考察动机善恶和人品好坏)、后果主义的。这种视角和思维方式容易导向解决冲突的“具体问题具体分析”的思路，而不是解决冲突的规则思路。同时，又恰恰因为这不是一种自然的思路，才表明了即使是普通中国人的视角和思路也是一种文化的产物，而不是愚昧无知的、非理性或落后的。这种视角和思路同样可能用来有效解决重大的社会冲突，在今天仍然具有现实的和潜在的学术意义。

但是，普通中国人真的只会这般分析、理解和处理《安提戈涅》的问题吗？难道这样的分析不是受了西学影响的我的想象和创造吗？而且，这岂不是说，如果在中国，安提戈涅就基本不会被处死，也就不会有安提戈涅和克瑞翁的西学意义上的悲剧？真的会是这样吗？中国文化在理解这些问题上真的就一定那么合情合理吗？

并不一定。让我们考虑一下中国人的另外两种可能的戏剧化解释，就可以发现，即使普通中国人对这个问题的理解和解释也不是那么稳定的，而是流变的，甚至可能是完全相反的。一种可能的改变是，大大提升安提戈涅的道德地位及其行为的正当性，降低克瑞翁的行为的正当性并贬低克瑞翁的人格，同时，省略原剧本的大量细节和社会背景，从而使安提戈涅成为一种抽象的完美道德的形象代言人，而克瑞翁成为一个谋国篡权的奸臣和暴君。因此，全剧会形成一种“汉贼不两立”的善恶忠奸的人格对立和道德对立。结局大致是安提戈涅虽然死了，但克瑞翁也因孩子和妻子自杀而“恶有恶报”，真善美最终获得了道义上的胜利。值得注意的是，不仅安提戈涅的一些情节完全提供了这种改变的可能性，而且，我在其他文章中对元杂剧《窦娥冤》、《赵氏孤儿》的分析中，特别是对故事原型和其后的一些文本的分析中，就展现了这种道德化指导下戏剧改编和解释的历史演变。这同样会为许多普通中国人所分享。而这样一来，这种对《安提戈涅》的理解，就可能比上述三种西学思路更加概括，更加抽象，更加对立，并从而把这个悲剧变成一个悲苦剧。

还有一种可能，同样是高度道德化、抽象化的戏剧性解释，则是突显克瑞翁的“大义灭亲”。这种做法，一方面，会突出强调安提戈涅的前公主身份、无知且桀骜不驯，强调她的哥哥是可耻的出卖城邦或国家利益的叛徒；另一方面，则会突出克瑞翁是深明大义利害的前朝重臣和老臣，展现他时时处处以城邦国家为重，在历史的危急关头，挽狂澜于即倒，不惜牺牲了自己的亲情，最终他获得了人民的支持。此外，也许还会捎带着谴责海蒙的儿女情长、恋爱至上。这种解释也是完全可能的，安提戈涅的故事同样提供了基本的素材和可能。而这样一来，《安提戈涅》就会变成一个类似《杨家将》、《李陵碑》之类的宣扬忠义教化的戏剧。

我似乎陷入了一种悖论：一方面，我强调了普通中国人的实用主义和具体问题具体分析的特殊主义倾向；另一方面，我又强调了普通中国人有强烈的道德化和高度简单化(抽象化)的倾向。但是，两者可以并存同样是对《安提戈涅》的可能解读。前一种倾向往往发生在身临其境的对这类问题的具体处理上，其基础是对事件的前因后果有比较细致的理解；而后一种倾向则往往发生在对历史事件或故事的解释(戏剧改编就是一种解释)，其前提是对情节的简化和对善恶忠奸这种传统主流意识形态的套用，并在集体无意识中，这种解释也强化了传统社会中的这种主流意识形态对民众的控制力——这就是冯象指出的文学在传统社会中强烈的政治功用。 68

必须指出，后一种道德化和简单化倾向在今天中国法学界仍然存在。事实上，法学界之所以普遍接受且看重《安提戈涅》的中国式自然法解读，恰恰是因为，特别是在理论法学界，自然法普遍被理解为代表了善法(良法)或法律的道德性，而国家的实在法往往代表了恶法或法律的技术性。因此，借着这对自然法/实在法的范畴，传统中国社会的善/恶、忠/奸的对立范畴又回来了，并且湮灭了自然法解读中原来隐含的西学学理分析的框架和思路(法律规则之间的冲突，而不是法律规则之间的善恶高下)。

## 六、儒家的思路及其原生意义

如果用一种更为儒家的并略微抽象的思路，一种在今日中国普遍受到谴责因此已经近乎绝迹的思路，来考察《安提戈涅》，我们还会发现儒家历来强调的人伦纲常对于人生和社会，特别是对于传统社会中的关系紧密的小社区的成员的重要性，从而重新理解儒家思想及其制度化的重大历史意义。

从这一传统来看，《安提戈涅》的所有冲突和悲剧都始自人伦的混乱，即俄狄浦斯王的弑父娶母以及这一真相的暴露。正是这一点完全颠覆了社区/城邦的一系列基本结构，从而引发了城邦/社区内的一系列动荡，不仅是权力的，而且是伦理的；不仅是社会的，而且是个人的；不仅是制度的，而且是情感的；不仅是内部的，而且是外部的。即使是政权重建了，但也还是一个影子，政权的合法性仍然不够，还需要时间积累，同时还需要应付前代政权的遗老遗少问题。而由于政权的合法性不足，为此采取的许多看来精心策划的政治措施也都高度的不确定。事实上，这一事件使整个城邦的性质都发生了变化：从君主政治转向了僭主政治，从更多的伦理治理转向了更多的政治治理。许多人的生活坐标系统和意义参照系都因此改变了。

这些变化，特别是城邦的兴起，如果从亚里士多德的目的论来看，从今天中国知识分子已普遍接受的社会进化论和人类进步观来看，都是正当的，进步的。作为一个已经为今天的制度和知识规训的现代人，我完全接受这一点，也欢迎这种社会的变迁。但是值得我们注意的是，作为普通人来说，他/她的生活意义并不来自宏大的历史叙事，不在他们的经验世界之外，而是在眼下的日常生活、日常的人伦之中。特别是对于传统社会中生活在小社区的人们来说，父母、兄弟、姊妹以及其他沾亲带故的邻居，这才是他/她真实世界和生活意义的最基本的坐标系，构成了个体生活的立体空间。这是他/她努力的起点和边界，是个体生活的全部意义的存储处。追求超越的生活其实不是普通人的存在方式。

因此，在这个意义看，儒家之所以强调纲常人伦就是一种非常面对实际的学说，它既不高深，也不神秘，相反，在经验上是同普通人的存在直接相关的。为什么“六合之外，存而不论”？最重要的是要努力保证一个人生活世界和生活参照系的基本稳定和安详(“三年无改父道”，“天不变，道亦不变”)。因此，尽管五四以来中国学者一般都大力批判儒家提出的人伦

纲常，但若是从《安提戈涅》的悲剧进入，我们或许可以重新理解儒家思想对于农耕社会中基本上以家庭为基础发展起来的小共同体和其中的个体的重要性。而一旦各个小共同体都能保证稳定有序，就为社会的和平安详奠定了一个基础，对于一个古代的“国家”，特别是像传统中国这样的大国，就具有极其重要的意义。可以说，为了社区的安定平和，小共同体一定要产生儒家这种高度重视纲常人伦的学说，而在以此为基础的国家中，就一定要强调“齐家治国平天下”。并且，这些思想原则在传统社会一定要成为主导的意识形态并得到制度化，一定要在民间的繁复礼节中具体体现出来。由于社会的变迁，由于基本都生活于都市或城市，生活于相对大的陌生人社会中，生活在信息和交通相对发达因此至少可能象征性“超越”其具体之存在环境的今天的许多学者，甚至五四时代的学者，已经很难真正感受到儒家思想的意义以及传统社会对于这些思想的需要。只是当我们反观《安提戈涅》的世界，努力体验安提戈涅的痛苦，努力体验安提戈涅与克瑞翁的激烈冲突以及他们各自的悲剧，才有可能偶然有所感触。

据此，儒家思想在传统中国社会中，就总体而言，并不是人为地制造出来的，也不是为了压迫人、“吃人”的，而是功能性地源于小共同体中普通人的日常生活。69对于大量长期生活在传统社会而又看不到新的生活方式的普通人来说，这至少是回应他们之需求而发生的一个伟大的制度创造。对于传统的文化中国来说，尽管它还不具有构建强大的上层政权的力量(那主要来自法家的思想)，但它至少是保留了沟通了小共同体与国家的某些通道，使在小共同体中具有意义的一些基本人伦关系有可能转而成为支持国家政治的政制(constitutional)原则和意识形态。因此，在自秦汉之后的传统中国，至少就文字记载的历史而言，家族伦理纲常与国家政治法制之间，就记载的文献来看，没有发生过突出如《安提戈涅》所展示的那种巨大的和毁灭性的冲突。相反，在长达2000多年的历史中，它们之间基本维系了一种互补的态势。

我们还必须感叹，在传统中国，通过民间与儒家学者之间的长期互动，民间社区对儒家纲常伦理的具体化、礼仪化和符号化，并且让这个系统完全渗透了平民百姓的日常生活。那种繁复的称谓系统、复杂的日常生活中个体行为规范、婚丧嫁娶等各种社会礼仪(包括序列、座位、方位等)以及家谱和祠堂等，如果从这一角度来考察，我们会发现这些都是非常微观、系统且具体的制度。它们在不同场合都随时提醒一个具体个体在一个关系紧密的小社区中的位置以及与他人在关系中的位置，它们持续地规训着自然的人和他们自然的冲动，将之整合进入一个不断传承的天人合一的系统，并赋予他们的生活和努力以意义。也因此，它们在一定程度上减少了传统中国基层社会对以国家强力表现的正式政治制度的需求，节省了整个社会的治理成本。

我并不是在赞美儒家的纲常伦理，更不试图将之神化、固化、绝对化和永恒化。前面的分析已经指出，从今天回头看，重视纲常伦理的前提并不是某个圣人的“文化”偏好，而是当时每个人都无法摆脱的小共同体，以及与之相伴的社会非流动性。而至少在今天的中国的广大地区，高度的工业化、商业化、城市化和陌生人化已经改变了这一前提，儒家纲常伦理作为整体的制度已经不再有效，而更多成为学者书柜中的“文化”。即使是在如今仍然广大的农业社区来说，就整体而言，在中国当代社会变迁的背景下，也失去了其存在的基本根据和合理性。

还必须指出，即使在传统中国的小社区中，儒家注重纲常伦理以及这一制度实践的合理性和正当性也是以牺牲一些在今天看来也许同样具有正当性和合理性的利益为代价的。如果从长时段来看，用历史目的论或进步论的观点看，我甚至无法说儒家的纲常伦理的这种历史语境的正当性或合理性就大于历史目的论或进步论意义上的正当性和合理性。这是一个说不清，无法完全明晰地予以经济分析的问题。因此，我从儒家进路来解读《安提戈涅》，只是试图指出儒家纲常伦理在特定时空的社会功能，促使人们去同情的理解并欣赏(而不是赞赏)儒家的这一制度贡献，理解

其发生、存在和延续的意义。并且，不是作为一种文化思想残迹的意义，而是作为一种曾经是活生生的制度对于人类生存的意义，理解它发生的社会因果关系和功能关系。

可以肯定，不同的读者，基于他们的前见和所关注的问题，会对儒家的纲常伦理有相当不同的评价。但这其实并不重要。因为，就现实的中国而言，这种制度已经不再系统存在了，恢复该制度的基础和社会条件也不存在了，它对中国当代社会已经缺乏实际的影响。因此，哪怕是我在此对儒家的纲常伦理给予了过高的学术和社会评价，都不会对已经和正在形成的当代中国以工商社会为基础的基本社会政治法律制度有实质性的影响。我的分析更多是追求智识性的启示，而这是学者的目标之一。

## 七、结语

作为本文的结语，我还试图对本研究做一点方法论的反思。其中有些可能是老生常谈，我将不予展开论述，但对于当代中国法学界，甚至一般的学界，仍然可能是有意义的。

首先，精读经典文本的重要性。近代以来，随着西学东渐，许多西方的文献已经进入中国，甚至成了中国相关学科的经典文献或范例。《安提戈涅》就是其中之一。詹姆斯国王与柯克大法官的论争，70马伯利诉麦迪逊案<sup>71</sup>也都已经成为中国法学教育中的一些常见的范例。但是，尽管是引进了，介绍了，许多学者却没有仔细阅读这些文献或案例，往往是借助于一些二手文献的概括和归纳，或者简单地用下意识的中国传统范畴系统将之格式化。因此，在实际教学研究中，或者为西方学者之概括主导，或者由于粗略的中国式简单化阅读，这些具体、生动、复杂的故事往往只是变成了一个概念、一个符号、一个命题，有的甚至被严重的意识形态化了，失去了其揭示法学理论问题、人类制度和智识难题的潜在意义，也因此失去了其学术的活力及其在中国本土的繁殖力。我们必须改变这种状况。精读相关文献，在一个学术传统和构建的社会语境中，仔细研究其中的隐含的学理和实践问题，包括西方学者已经概括和阐述的问题，因此非常重要。这是真正开启我们心智，增加我们对西学乃至一切未知学问的前提。

也不限于西学。其实，除了在法条上还有一点“抠字眼”外，今天我们许多学者对中国传统的或当代的文献阅读也很粗略。<sup>72</sup>由于没有这种精细的阅读，在这个意义上，当代中国只有被标签的“古典”，而实际上没有“经典”。也因此，传统的精读技能和标准，除了在传统的文史哲领域外，大致已经遗失。并且，也还没有系统开发出现代的精读技能，没有这方面的知识和技能传授。这种情况事实上已经影响了法学的发展和司法的发展，也影响了中国法学的理论提升。因此，在这个学术背景下，重提精读，对于中国法学的发展就不仅仅是一个一般的技巧问题，而是具有基础性意义的问题。甚至，这种态度、能力的培养对于其他人文社会科学都具有意义。

然而什么是精读？在我看来，最主要的可能有两点，首先是，“我们思考的是事而不是词”（霍姆斯语）。文字是一个迷宫，人在其中很容易走失，忘记了对人物、事件、情境和由此产生的情理，或者说忘记了生活本身的逻辑。正如王朔所言：那些貌似形象、生动的文字概念往往会因其言之凿凿、确有深意而被读者轻易地接受了，当作生活本质牢固树立在头脑中。却对生活本身失去了热情，甚至产生轻视的情绪。“概念这东西有它很鲜明的特性，那就是只对概念有反应，而对生活、那些无法概念的东西则无动于衷或无法应付。从概念出发划出的曲线是一路向下的，最终到达下流”。<sup>73</sup>这是一个作家对自身阅读经验的反思，却也是值得任何读者注意的。此外则是细致，就是对于文本所描述的事件、人物或所讨论的问题的仔细的、设身处地的体会，要重视总体的和互文的理解，不能只关心梗概、要点，不关心细节。否则，就只能人云亦云，从概

念出发，从命题出发，从流行的意识形态出发，并且终结于此。

其次，在接受和继受西学传统和学术思路的同时，我们也有必要和有可能与之进行某种程度的对话，展开分析批评和讨论，并在某些时候予以推进和拓展。在本文中，我就针对目前在中国有影响的三种西方学者的《安提戈涅》的解读，提出了自己的一些分析和批判。可以肯定，就总体而言，中国学者可能还没有甚至永远没有能力同西方学者在西学领域中争高下，但是，这并不是绝对的。因为，首先，许多西学今天已经不再仅仅属于西方。中国的当代的学术，至少就自然科学和许多社会科学学科而言，已经是高度“西化”了。因此，在某些问题上，哪怕是在最为经典的西学领域，基于我们的智力和智性追求，基于我们的经验，不但有可能进入传统西学的领地，也有可能在此丰富和扩展这类分析。其次，由于学科的发展、交叉研究的兴起和信息的流通，我们今天的研究实际上也有了更多的新知识基础。

这一点的重要性必须强调。因为在当代中国，不少西学研究基本上停留在对西学的介绍，缺乏学术自信力，也缺乏学术的创造力，有的还不善于吸收新学科的研究成果。介绍工作无疑具有重大的价值，但是这永远不能是我们作为学者的目标。佛学的引进最终通过中国学者的创造而获得了其新生，并促成了中国学术的发展。对中国传统文化的研究，一些外国学者同样作出了重要的贡献。中国古代和当今世界的这些历史应当令我们当代中国学者必须基于自己的勤奋、敏感、想象力而重新获得学术自信心，哪怕是在传统的西学领域。

第三，在注意关注西学的研究进路的同时，中国学者必须注意而且可以借助中国人的眼光和如今已所剩不多的中国传统学术的眼光来考察西学提出的问题或西学中的一些经典文献或事件。我们应当追求一种更为地方性的阅读，一种虽然是地方性但在智识形式上是普遍性的、可交流的阅读。

必须充分意识到，这种地方性阅读，是完全有可能的。太阳底下无新事。在一定意义上，所有的知识产品在很大程度上都是不断重复书写和阐述了人类的一些基本经验，其中有许多是相同的或相通的，因为我们作为人的“性相近”。但由于人的个体性，人的经验的潜在的独特性和单一性，中国学者的个体经验不会只是重复外国人、古人或他人的经验，因为毕竟还有一个“习相远”的文化传统问题。在中国文化中，或者在中国人的感知中，至少从理论上讲，完全有可能发现某些西学的为其传统遮蔽的盲点或弱点。因此，在一定的程度上，自觉中国文化的某些视角和思路，自觉运用这种视角和思路，完全有可能给西学带来一些新鲜活泼的东西，或者是给中国学者目前理解的西学带来一些新鲜活泼的成份。

第四，无论是自觉西学还是中学，我们都必须注意不同文化或学术视角和思路之间的紧张关系，善于从中感受和发现问题，予以反思。这既是借助西方文化对重新解读和理解中华文化某些问题的一种必要，也是借助中华文化重新解读和理解西方文化某些问题的必要。由此不但可能发现传统解读的某些问题，而且可能发现今天解读的某些问题。在这种地方性的个性化的但并非私人化的解读中，我们完全可能发现中西解读的某些差异，从而在阐释学的意义上拓展我们的视野。

例如，从上面的分析中，我们就可以看到中国当代法学界对《安提戈涅》的自然法解读其实很有点自相矛盾。在这种解读中，学者们接受西方学者的概括，认定安提戈涅基于血缘亲情关系的主张是一种高级法或自然法的观点，并认为这种法应当高于或至少是限制国家法。但是，另一方面，我们会发现，在处理中国传统社会甚至某些当代问题之际，中国法学家常常坚持的是一种

现代化的话语，反对“封建”的家族主义，反对儒家的纲常伦理，主张用国家的制定法来严格限制甚至消灭这种血缘亲情的地方性规则，而后者在这些学者眼里是“封建主义的”，最多也是习惯法。对此，我并不打算做判断，特别是无意把儒家的纲常伦理提升到“自然法”的地位。事实上，上面的分析已经表明，自然法不过是一个提升规则之权威位阶的一种技术性辩论手段，没有必要将这个概念看得太重。我只是试图指出，中国学者的这种不遵守形式逻辑的歧视待遇是一个问题。不只是逻辑问题，更深的是一种非理性的迷信和专断，是应当予以纠正的。

又比如，从《安提戈涅》的比较阅读中，若从司法上看，我们发现安提戈涅挑战克里翁的做法隐含的是一种类似“司法审查”的进路，一种审查抽象行政行为的进路。而中国的那种“具体问题具体分析”或更强调执法的分寸的做法隐含的或许可以说是一种审查具体行政行为的进路。当然这个例子显然还太单薄，还不能充分说明什么问题，但至少它可以给我们某些启发。

因此，如若同我之前的一些研究相比，本文的第五节、第六节就是一种追求重新发掘中国学术的现代意义的努力。这个努力是否成功，甚至是否有道理，都可以争论。我准备接受各方的批评。但是我的最低追求是表明这种可能性是可以存在的，并且因为我在此的努力而存在了。哪怕是由于我的这一努力没有获得真正值得称道的结果，最终被认为毫无价值，但是这种努力和挑战本身仍然可能是有价值的一至少对于我来说，是如此。

也许这也是一种安提戈涅式的挑战——面于一个话语强权的世界？但我更希望它是克瑞翁式的！

1 王朔：《无知者无畏》，春风文艺出版社2000年版，第108页。

2 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版。

3 [美]E.博登海默：《法理学—法哲学及其方法》，邓正来、姬敬武译，华夏出版社1987年版，第2—3页；[古希腊]亚里士多德：《修辞学》，罗念生译，生活·读书·新知三联书店1991年版，第4页；[美]波斯纳：《法理学问题》，苏力译，中国政法大学出版社2001年版，第11页；[美]波斯纳：《法律与文学》，李国庆译，中国政法大学出版社2002年版，第131—135页。

4 徐忠明：《古希腊法律文化视野中的（安提戈涅）》，载《中山大学学报(社会科学版)》1997年第4期；葛洪义：《法理学基本问题的形成与演变—对法理学知识谱系的一种考察》，载《法制与社会发展》2004年第2期。

5 徐忠明：《古希腊法律文化视野中的（安提戈涅）》，载《中山大学学报(社会科学版)》1997年第4期；葛洪义：《法理学基本问题的形成与演变—对法理学知识谱系的一种考察》，载《法制与社会发展》2004年第2期。

6 例如，强世功倾向于否认这一自然法与实在法之争的解说，而接受一种更为情境化的解说。但是，他“并不排除法学家们将此作为自然法思想的早期代表，因为自然法概念本身就是一个含糊不清的东西”。参见强世功：《文学中的法律：安提戈涅、窦娥和鲍西娅—女权主义的法律视角及检讨》，《比较法研究》1996年1期，第34页。

7 参见[德]黑格尔：《美学》（第3卷下册），朱光潜译，商务印书馆1981年版，第284页以下。在其他著作（《精神现象学》（下卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版；和《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版）中，黑格尔也多次明确或隐含地讨论了《安提戈涅》中提

出的一系列与法律、伦理相关的问题。

8 [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬，张企泰译，商务印书馆1961年版，第183页。

9 肖四新：《理性主义绝对化的悲剧—论(安提戈涅>的悲剧实质》，载《戏剧(中央戏剧学院学报)》2003年第2期；张旭：《黑格尔艺术哲学研究方法概观》，载《安徽大学学报(哲学社会科学版)》1998年第4期；王国绪：《简论黑格尔的悲剧冲突理论》，载《河北师范大学学报(哲学社会科学版)》1997第2期。

10 我查询了1994年以来《中国期刊网》上讨论或提及《安提戈涅》的法学论文，都没有引用过黑格尔的分析。

11 例如，“作为姐妹的女性，对伦理本质具有最高度的预感”；“[伦理的实体]自身分裂为两个力量，这两个力量被称为神的法则和人的法则或者下界法则和上界法则—前者是支配家族，后者是支配国家的法则—两者中前者带有女性的性格，后者带有男性的性格”。参见[德]黑格尔：《精神现象学》(下卷)，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第14页、第220页。又请看，“家礼(piety，通常译为虔诚—引者注)主要是妇女的法律；……是‘永恒的法律，谁也不知道它是什么时候出现的’；这种法律是同公共的国家的法律相对立的。这种对立是最高的伦理性的对立，从而也是最高的、悲剧性的对立；[[安提戈涅]一剧]用女性和男性把这种对立予以个体化了”。参见[德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第183页(译文根据剑桥大学1991年英译本略有改动)。

12 波斯纳至少在一定程度上就持这种观点。

13 苏力：《历史变迁中的行动者》，载《比较法研究》2003年第2期；苏力：《窦娥之冤》，载《中国社会科学》2005年第2期；苏力：《复仇与法律》，载《法学研究》2005年第1期。

14 “我遵守神圣的天条而犯罪”，“你就蔑视天神所重视的天条吧”，“因为向我宣布这法令的不是宙斯，那和下界神抵同住的正义之神也没有违反人指定这样的法令；我不认为一个凡人下一道命令就能废除天神制定的永恒不变的不成文律条……”参见罗念生：《罗念生全集》(第2卷)，世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第298页，第307—308页。

15 [美]波斯纳：《法理学问题》，苏力译，中国政法大学出版社2001年版。

16 当然，这不是否认有一种基于血缘关系的自然情感推动了安提戈涅的行动，但这不等于自然法。自然法是规范性的，但自然本身并不必然具有规范的意义。在有些情况下，社会或国家有可能出于诸多考量赋予这种或那种自然情感一定程度的规范意义，但这主要是因为社会(或通过国家)认为这种自然情感的某些表达是可以接受的，而不是因为其是“自然”的。“食色，性也”。基于此，我们会称那些不让人们结婚的法令违反了自然法；但我们并不因此认为强奸行为，哪怕是基于最强烈的自然冲动，具有了正当性。

17 对此，黑格尔也提出了一种思辨的、给人启发但并不令人信服的解释：“兄弟与姐妹之间的关系，则是一种彼此毫无混淆的关系。他们同出于一个血缘，而这同一血缘在他们双方却达到了安静和平衡。因此，他们并不像夫妻那样互相欲求，他们的这种自为存在既不是由一方给予另

一方的，也不是一方得之于另一方的，他们彼此各是一个自由的个体性。……弟兄，对姐妹说来，则使一种宁静的等同的一般本质，姐妹对它们的承认是纯粹伦理的，不混杂有自然的[快感的]关系；……所以弟兄的丧亡，对于姐妹来说是无可弥补的损失，而姐妹对弟兄的义务乃是最高的义务。”参见[德]黑格尔：《精神现象学》(下卷)，贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第14—16页。

18 安提戈涅的父亲俄狄浦斯王选择了自我流放或自杀，这是逃离的另一条出路。

19 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第297—298页。

20 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第298页。

21 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第308页。

22 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第303页。

23 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第299页。

24 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第309页。

25 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第299页。

26 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第320页。

27 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第297页。

28 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第318页。

29 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第97页、第118—119页。

30 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第301页。

31 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第313页。

32 [法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，生活·读书·新知三联书店2000年版。

33 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第302页。

34 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第303页。

35 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第302、304页。

36 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第302页。

37 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第308页。

38 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第307—308页。

39 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第309页。

40 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第309页。

41 古希腊历史上最早的伟大反叛者，普罗米修斯，就是一个最典型的范例。根据埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》，他是宙斯所放逐的神抵的后裔，是地母该亚与乌刺诺斯所生的伊阿帕托斯的儿子。

42 在另一个地方，黑格尔隐含地对《安提戈涅》中各方的责任提出过另一种解说，大致是，一个人活着的时候是公民，因此属于城邦，而不属于家庭。但他死了之后，就不再是公民了，他又从政治领域完全回到了家庭领域。因此，安提戈涅安葬哥哥完全符合家庭伦理，是高尚的行动。这一说法隐含的是，克瑞翁的行动则违背了黑格尔划分的领域。这种分析在逻辑上很有点道理，但从经验上是行不通的。并且，如果黑格尔的这一论证是对的，安提戈涅的悲剧就应归罪于克瑞翁的一个错误，而不再是黑格尔所谓的城邦法律与家庭伦理的冲突。黑格尔的分析，参见[德]黑格尔：《精神现象学》（下卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第10页。

43 [古希腊]亚里士多德：《政治学》吴寿彭译，商务印书馆1965年版，第1—10页。

44 据罗念生和王焕生的《伊利亚特》（人民文学出版社1994年版）的《前言》，特洛伊战争大约发生在公元前12世纪初。

45 “通常都是把basileus翻译为国王，这种译法令人误解。在荷马时代，basileus更像中世纪英国的男爵。在一个地区里，他是老大，他的家族(oikos)最大，如果要出去劫掠，或受到攻击，他就是统帅，并由他来分配任何战利品。但是在正常情况下，他并不履行什么治理职能，因为在荷马时代的世界中，通常也没有什么职能可履行的。”参见[美]波斯纳：《正义/司法的经济学》，苏力译，中国政法大学出版社2002年版，第128页。

46 [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，徐松岩、黄贤全译，广西师范大学出版社2004年版，第2页。

47 [古希腊]荷马：《伊利亚特》，陈中梅译，燕山出版社1999年版，第127页。

48 [美]波斯纳：《正义/司法的经济学》，苏力译，中国政法大学出版社2002年版，第143—145页。

49 [美]波斯纳：《正义/司法的经济学》，苏力译，中国政法大学出版社2002年版。

50 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第298—299页。

51 必须说明的是，近代以来，至少在中国当下的语境中，“历史潮流”往往具有褒义，因此，学者很容易由此得出一个带有道德性的判断。这种思路实际上假定了历史发展的道德性，并隐含了历史的道德性就是历史的真理或答案。在安提戈涅和克瑞翁的悲剧问题上，我拒绝这种道德化的历史评价。因为“天地不仁”，也因为我已经提到，在这样的历史变迁中，他们两人都不可能理解，也不曾追求自己在历史中的意义。这种意义其实是我们这些后来者基于他们所无法了解的信息作出的判断。从道德理论上讲，若要对一个人作出合乎情理的道德判断，首先行动者必须有这种历史的道德意识，而我已经表明他们不可能有这种历史的理解。因此，对安提戈涅和克瑞翁作这种历史道德的判断至少是牵强的。

52 有学者认为这一段文字不是索福克勒斯原著。参见罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版第337页注110。

53 对安提戈涅的这一观点，黑格尔曾有过他自己的思辨性解说。参见[德]黑格尔：《精神现象学》（下卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第14—16页。

54 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第308页。

55 在古希腊剧作中，歌队的组成并非固定不变的，《安提戈涅》一剧中由该城15位长老组成，而在同一作者的另一剧作《特刺喀斯少女》中，歌队由特刺喀斯城的15位少女组成。黑格尔对歌队的解释是，“合唱队实际上就是人民，也就是一种精神性的布景”，“合唱队的任务就是对悲剧整体进行冷静的玩索”，“代表一种较高的实体性意识”。参见[德]黑格尔：《美学》（第3卷下册），朱光潜译，商务印书馆1982年版，第303—304页。

56 罗念生：《罗念生全集》（第2卷），世纪出版集团/上海人民出版社2004年版，第309—310页。

57 “作为索福克勒斯描写的角色，[伊斯墨涅]是安提戈涅正面个性的反面(或许更好的表述是安提戈涅的反面个性的正面)。她是标准的——伊斯墨涅是符合人们想象中的古希腊女孩(安提戈涅则不是)。” [http://www.users.globalnet.co.uk/loxias/is\\_mene.htm](http://www.users.globalnet.co.uk/loxias/is_mene.htm), 2004年8月31日。并且尽管人们总是强调中西之间的差别，但是至少对女性的评价，古希腊与中国传统社会似乎差别并不大。例如，索福克勒斯认为，“娴静就是妇女的服饰”（转引自[古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆1965年版，第40页及注4）；伯利克里认为：一个妇女的最大荣誉就是没有男人议论她，无论说她好还是坏（[古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，徐松岩、黄贤全译，广西师范大学出版社2004年版，第103页，不过该书这一段译文显然有重大错误，我参照了英文版作了校订）；在《奥德赛》中，长大了的儿子勒马科斯让母亲裴奈罗珮回到自己的房间做自己的事情，因为讨论问题，“那是男人的事情”（[古希腊]荷马：《奥德赛》，陈中梅译，北京燕山出版社2000年版，第13页）。

58 [古希腊]亚里士多德：《政治学》吴寿彭译，商务印书馆1965年版，第4—7页。

59 最典型的范例就是阿伽门农为出发远行攻打特洛伊，为了安抚大海，居然牺牲了自己的女儿伊菲格涅亚。参见[德]斯威布：《希腊的神话和传说》，楚图南译，人民文学出版社1958年版，第304—315页。

60 尽管这个故事中，还有克吕泰涅斯特拉有了新情人这一因素。

61 《安提戈涅》一剧中不时流露出民众对安提戈涅的一定程度的同情，对克瑞翁禁葬令的不理解。作为人民之代表并且由15位长老组成的歌队也表达了安提戈涅的同情，认为克瑞翁行为“不谨慎”。

62 [法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，生活·读书·新知三联书店2000年版。

63 [德]尼采：《权力意志—重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，商务印书馆1994年版。

64 [美]麦金太尔：《德性之后》，龚群，戴扬毅等译，中国社会科学出版社1995年版。

65 [德]哈贝马斯：《交往行为理论：行为合理化与社会合理化》，曹卫东译，上海人民出版社2004年版。

66 [美]罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社2000年版。

67 [古希腊]柏拉图：《柏拉图全集：第1卷》，王晓朝译，人民出版社2002年版。

68 冯象：《木腿正义》，中山大学出版社1999年版。

69 章学诚认为，古代的礼是“贤智学于圣人，圣人学于百姓”，周公只是集大成者。刘师培则认为“上古之时礼源于俗”。参见李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第11页。

70 [美]萨拜因：《政治学说史》（下册），刘山等译，商务印书馆1990年版，第509页以下。

71 苏力：《制度是如何形成的》，中山大学出版社1999年版，第83—99页。

72 “抠字眼”也可以算是一种精读，但仅仅是一种。其最大区别是，“抠字眼”，着重理解的不是事件，而是案件的处理结果。“抠字眼”利用的是语词与其指涉的不确定性，而精读强调的是理解得合情合理。这是文学解释方法不能适用于法律解释的最根本的因素。对此，可参见[美]波斯纳：《法律与文学》，李国庆译，中国政法大学出版社2002年版，特别是第7章。

73 王朔：《无知者无畏》，春风文艺出版社2000年版，第108页。