

自然法、家庭伦理和女权主义----《安提戈涅》重新解读及其方法论意义 PDF转换可能丢失图片或格式，建议阅读原文 https://www.100test.com/kao_ti2020/485/2021_2022__E8_87_AA_E7_84_B6_E6_B3_95_E3_c122_485924.htm “我的悲剧是在知识面前失去了自我”¹。

王朔 底比斯王俄狄浦斯得知自己弑父娶母，罪孽深重，因此去位，并客死他乡，留下二子二女。二子为争夺王位，刀兵相见。一子波吕涅刻斯率岳父城邦的军队攻打底比斯，另一子厄特俄科勒斯率底比斯军抵抗，两人都战死沙场。克瑞翁，俄狄浦斯王之母/妻的弟弟，继任底比斯城邦的王位。为惩罚叛徒，克瑞翁下令(一个实在法)不许安葬波吕涅刻斯，违者处死。俄狄浦斯之女安提戈涅挑战克瑞翁的政令，认为哥哥即使是叛徒，也应当得到安葬，因为人死了入土为安是天神制定的永恒不变的不成文法。克瑞翁判安提戈涅死刑?将安氏关进墓室，让其自然死亡。安提戈涅的未婚夫、克瑞翁之子海蒙为了爱情而自杀，并导致其母即克瑞翁的妻子自杀。克瑞翁陷于极度的痛苦。

2 一、三种解读 这就是古希腊伟大剧作家索福克勒斯的著名悲剧《安提戈涅》的故事梗概。西方学者对这部文学经典有很多法理学的或有法理学意义的解释，在当代中国比较有影响的大致有三种。第一种是一种自然法或高级法的解释。即认为安提戈涅挑战克瑞翁的法令，代表了永恒不变的、普遍的自然法或高级法((higher law, 准确翻译应为“更高的法律”)对实在法的挑战。这种观点的今日流行主要是随着改革开放后一批西方法学著作的中译，其中影响比较大的是1987年博登海默《法理学》的解释，³此后在中国法学界一直占了主导地位。在这一传统中，通过某种程度的解释，《安提戈涅》被视为是

反映了自然法思想的最早历史标志之一。⁴ 尽管同样作自然法解释，但一般说来，外国学者更多强调此剧展现了自然法(或高级法)与实在法的冲突与张力?一个描述性命题，即使最后的结论不同，但他们都做出了比较细致的理解和分析。而中国学者在介绍、引用或概括此剧时，则总是倾向于结论认为自然法高于或应当高于实在法?一个规范性命题。并因此，中国学者一般倾向认为，安提戈涅是道德上、道义上高于克瑞翁的英雄。⁵ 即使有些中文论文对该剧作了比较细致的制度文化背景分析，但也还是可以看出受制于这一命题和概念的痕迹。⁶ 第二种法理学解释反映在黑格尔的《美学》等著作之中。⁷ 黑格尔认为古希腊悲剧常常反映了“城邦政权所体现的带有精神方面普遍意义的伦理生活和家庭所体现的自然伦理生活”这“两种最纯粹的力量”之间的矛盾，而《安提戈涅》是反映这一主题的“最优秀最圆满的艺术作品”。在黑格尔看来，克瑞翁和安提戈涅的主张都有正当的理由，并且都是“绝对本质性的”主张。作为国王，克瑞翁有义务维护城邦的安全、维护政治权力的权威和尊严，必须惩罚叛徒，保证法令的统一执行；而安提戈涅感到自己有义务履行当时同样神圣的且有自然血缘关系为支撑的家庭伦理责任。在《法哲学原理》中，黑格尔明确声称这种对立和矛盾“是最高伦理性的对立，从而也是最高的、悲剧性的对立”。⁸ 黑格尔的解释体现了他一贯的哲学思想，强调对立统一，强调否定之否定等等，着重思辨。由于他的分析主要围绕一系列美学问题特别是悲剧的定义展开，因此，这种解说在中国文学戏剧界影响较大；⁹ 在中国法学界，至少到目前为止，几乎没有什么回声。¹⁰ 第三种思路是女权主义法理学解释。这

一思路其实?至少?也可以追溯到黑格尔，并且在我看来，后代对该剧的女权主义解说就总体而言没有超过黑格尔。¹¹但这种解说进入中国是经由美国的女权主义法学和法律与文学这两个运动(其中也往往伴随着对自然法思想的讨论)。首先是90年代中期以来波斯纳著作的中文翻译，此后有个别中国学者再次介绍了这一分析思路，但影响同样不大。这一思路强调安提戈涅与克瑞翁的冲突既是一种男权与女权之间的冲突，也体现了女权主义法理学与男性实证主义法理学之间的冲突。基本理由是，从法律思维方式上看，女性更关心家庭亲人，强调对具体的人的关切，而男性则更注意抽象的规则，往往陷于法条主义。从思维类型的角度来看，第三种思路与前两种思路没有根本性的冲突。¹²女权主义思路的特点在于它的一个基本前提:法律判断或思维的差别不是来自思维方式的差别或知识的差别，而是来自思维主体的差别；由于与男性相比其他种种生理心理的差异，女性天生更关注家庭(黑格尔的家庭伦理思路)，或者总是更注意以天理人情来挑战或制约或平衡实在法(自然法思路)。这三种法理学理解都是可以接受的，也都有一定的文本根据。由于人们的前见和当下关切不同，由于人们的阅读方式和阅读情境不同，自然会对《安提戈涅》概括不同。在这个意义上，任何解读都注定是地方性的，甚至是高度个人性的。只有人们更愿意接受的理解，而没有一个唯一真确的理解。但是，在中国语境中，直接接受或诉诸西方学者的这类概括或解读是有问题的。因为对作品主题的抽象概括总会带来简单化，因此会忽略了文本许多细节可能具有的某些特殊的或/和一般的法理学寓意。与这一点关联，中国学者匆忙和草率接受西方学者的这类概括判

断，常常还会带来另外两个问题。一方面，可能用中国的习惯性思维充实西方学者的这些抽象概括，因此导致一种明显的误解。例如，把自然法与实证法有冲突这一描述性命题解读为自然法高于实证法的规范性命题，就明显带有浓重中国传统思维印记的、简单的善恶判断。另一方面，匆忙接受会令中国学人忽略了基于中国人思维习惯或进路对作品的其他可能的解读。针对上述三种有影响的思路，本文坚持语境化进路，反对本质主义的解读，试图展现和论证《安提戈涅》本身蕴含的丰富性。细密的细节分析将表明，该剧蕴含的冲突要比任何抽象概括都更为复杂和深厚。因此，在诉诸经典时，在可能的条件下，中国理论法学的学者应当直接面对文本，关注细节，进行多视角的理解和反思，不能仅仅借助第二手资料做出一种教义化的概括。本文还有另一个追求。在我此前的一些有关法律与文学的论文中，¹³我一直努力用现代主要来自西方的社会科学理论思路来考察研究中国的传统戏剧的法律问题，力求作出更为现代的和“西化的”解说。在这个意义上，可以说，在这些研究中，我的思路和进路都更多是西学的，只是材料是中国的。我不想给人留下一个印象或误解，中国学术研究的唯一出路就是西化，中国传统的学术视角和思路在现代对于这个正在全球化的世界已经没有任何意义了。除了进一步展现我在本文中追求的历史的研读方法，本文希望用普通中国人的眼光和很少的一点儒学眼光来考察《安提戈涅》这部西方的经典，希望通过这一努力能够展示中国传统学术的认知潜力，引发更多的学术自信和自觉。

二、什么样的自然法？情境化的解读 抽象来看，上述三种解读都言之成理。但是如果放到文本以及与这个故事相

关的事件脉络和时代背景中来看，自然法的解说和女权主义的解说显得有点牵强，而黑格尔的解说过于思辨且概念化。首先，严格说来，在反抗克瑞翁之禁葬令时，安提戈涅并没有引证“自然法”概念。无论是《安提戈涅》的中、英文译本都没有使用相应的或诸如natural law或law of nature或norms之类的概念。文本中，安提戈涅几次明确提的都是“神制定的法律”。¹⁴其次，从思想史上看，也不可能。最早提出自然法思想的是斯多葛学派。即使以其创始人芝诺(公元前350-260)起算，距离安提戈涅事件发生的英雄时代(公元前1400年—前1100年之间)最少有约8百年之久，距离索福克勒斯写作《安提戈涅》时(公元前441年左右)也有100多年。因此，从发生学的视角看，安提戈涅以自然法抵抗实在法的说法只是后人对这一故事的一种解释和追认。由此，我们可以理解为什么诸如美国学者考文以及其他人要提出“高级法”(higher law)的概念：一来可以避免这种时间错位的尴尬，二来可以用这个模棱两可的概念把安提戈涅同之后的自然法传统联系起来。毕竟，安提戈涅主张了神定法高于实在法。而且从知识谱系的观点看，现代的学者也的确可以把自然法思想的脉络向前延伸，认定这是最早的自然法思想的萌芽。或者？为了法学分析研究的必要？基于建构的法律思维类型，将安提戈涅的主张归类为自然法。但是，这两种努力都没有认定，也不试图认定，神定法或自然法或高级法一定高于实在法，而只是指出了，在人类有关法律问题的思考中，一直有自然法与实证法的冲突，这在抽象的理论层面构成了法理学的一个久远的问题。这些学者都没有简单赞赏或认可安提戈涅的观点和实践，甚至有学者认为，自然法思想只是一种法学的元理论，

与具体的法律实践并无直接联系，因此很难作为具体法律适用的稳定基础。15 第三，从实践上看，自然法概念对于理解安提戈涅的行动并不重要。即使安提戈涅提出了自然法高于实在法的命题，也不等于安提戈涅是在自然法的推动下或是因为有自然法支持才去违抗禁葬令的。安提戈涅只是用自然法来为自己的行动辩解，是一种说辞，一种正当性的论证。我们不能混淆了行动的原因(cause)、动机(motivation)和为行动辩解的理由(reason或argument)。安提戈涅只是渴望如此行为，无论是基于亲情还是其他.有或没有自然法或其他的理由，有多大理由，对于安提戈涅都是次要的，都可以找出来。将安提戈涅的动因归结为自然法，这种看法夸大了理论的作用。16 索福克勒斯刻画的安提戈涅等人物的性格、言行以及其他一系列细节的安排都证明了这一点。如果自然法真的是动因，那么，安提戈涅的妹妹?有研究认为她俩是孪生姐妹?伊斯墨涅的判断或行动就会或应当与安提戈涅基本一致。但剧中，在聆听了安提戈涅有关神定法更高的论证之后，伊斯墨涅完全不为该逻辑打动，她拒绝参与安提戈涅违反禁葬令的行动。伊斯墨涅的言行因此表明：即使是在当时、在底比斯城邦，安提戈涅也并非必须如此行动.神定法的说辞不是规定性的.是安提戈涅自我选择了这一行动、这一命运，她是自由的。当然也正因为这种自我选择，至少从康德哲学来看，才凸现了安提戈涅的自由意志、个人英雄主义和整个事件的悲剧色彩。更具体的情境分析会进一步展示索福克勒斯认为这个事件与“自然法”无关。从安提戈涅这一方来看，基于亲情，她确实希望安葬哪怕是已成为叛徒的哥哥，这确实是自然的。许多人在类似的情境下都会有这种倾向，但倾向不

必定导致行动。促使安提戈涅行动的有一系列非常个性化的因素，首先是安提戈涅的父母和哥哥的死亡。安提戈涅本来生活在王室，生活非常美满，但在短短的时间内，她的母亲自杀，父亲自我流放死亡，兄长为了王位刀兵相见，双双身亡，只剩下她和妹妹在这个世界上。这些至亲至爱的人的突然离去，在一定意义上，完全摧毁了她原先的具体生活世界。与之相伴的还有社会地位的变化。由于父亲和哥哥相继去世，由于克瑞翁的继位，安提戈涅的社会地位发生了急剧变化。先前她是公主，哪怕在国王面前，她也可以娇纵。而现在她永远不再是公主，她是臣民了，必须学会服从。这种转变发生在很短的时间内，安提戈涅无论在行为上还是在心态上很难调整过来。特别是她与克瑞翁的关系；原先主要是亲缘关系，而现在主要是政治关系。在禁葬令问题上的冲突，就凸显了这种关系之改变。第三可能更为重要，由于父亲俄狄浦斯王弑父娶母的真相暴露了，安提戈涅的整个生活世界的坐标系、参照系和秩序都崩溃了，且处于高度不确定之中。如果以她的母亲作为生物参照系的起点，她的父亲可以算作她的兄长，而这样一来，她的母亲在文化坐标系中也可以算作嫂子。如果以她的父亲作生物参照系的起点，她的母亲又可以算作她的祖母。不仅如此，这也带来了安提戈涅与包括克瑞翁(既是舅舅，又是舅公)、恋人海蒙(既是同辈，又是长辈)以及她所在血缘群体或城邦(在城邦之初，这两者几乎重叠)内的所有他人之间在生物参照系和文化坐标系上的不确定。唯一确定的关系只剩下她与妹妹以及死去的哥哥的关系。但由于她的妹妹拒绝参与安提戈涅的行动，这意味着妹妹选择接受这种改变(这可以视为，作者暗示了，面对这一突变仍然有

另一种可能的生活以及安提戈涅悲剧的非确定性)，因此，真正分享安提戈涅的世界且不会改变的惟有她死去的哥哥。先前的学者从来没有从这个视角理解安提戈涅，而我认为，这一点也许可以解说安提戈涅为什么固执地要安葬哥哥：这隐含的是她与先前那个物质世界、文化世界和符号世界的唯一不会改变的联系了。¹⁷因此，在这里，我们还可以发现安提戈涅的另一个困境，即与一般的成年男子或与现代的高度流动的人不同，年幼的安提戈涅还只能继续生活在这个社区(城邦)中，而这意味着，安提戈涅永远无法恢复、重建甚至是逃避这个混乱了的坐标系。¹⁸面对突如其来的巨大灾变，任何人，特别是个性特别强烈的、敏感的人，都会感到挫折、烦躁、孤独，感到社会和人生的无常，他/她会渴望挑衅或接受某种挑战，这往往会带来或大或小的破坏性。值得注意的是，尽管父母哥哥的死亡是物理性的灾难，但安提戈涅面临的最大的问题并不是这个物理性的灾难，而是一个文化的灾难，即生活世界的秩序紊乱。这是无法通过她个人努力来改变的，除了像她妹妹一样接受这个灾难。而且，由于引发这一灾变的是一个真相的暴露，而不是某个具体的恶人恶行，她眼前甚至没有一个可作为对手的人。在这种境地下，人很容易且只能借题发挥，走极端。在这个意义上，挑战禁葬令不过是一种安提戈涅排解和发泄心中痛苦，重新证明、肯定和界定自我的一个行动。正如安提戈涅在剧中所言，她要通过这样的行为来表示自己“不愧为一个出身高贵的人”，而不是一个贱人。¹⁹她想“永远得到地下鬼魂的欢心，胜似讨凡人欢喜”，²⁰因为，“像我这样在无穷尽的灾难中过日子的人死了，岂不是得到好处了吗”？²¹这些话流露出强烈而深厚的

痛苦和厌世的倾向。安提戈涅行为的真正目的因此已不是安葬自己的哥哥?安提戈涅曾两次给波吕涅刻斯的尸体“盖上了[一层很细的沙子]，不是埋下了”。²²安葬只是一个手段，安提戈涅追求的是违法犯禁，更追求违法被人发现、抓获，追求引人注目，追求轰轰烈烈，追求“光荣的死”。²³这是证明她的高贵血统、重新获得社会关注和荣誉的唯一途径? “我除了因为埋葬自己哥哥而得到荣誉之外，还能从哪里得到更大的荣誉呢?，²⁴也因为安葬不是目的，安提戈涅才会对拒绝参与行动但承诺保密的妹妹伊斯墨涅缺乏起码的理解和宽容，甚至到了不近人情的地步，称如果伊斯墨涅“保持缄默，不向大众宣布[安葬是安提戈涅所为]，那么我就更加恨你”。²⁵她认为伊斯墨涅拒绝参与行动就不再是王室的成员，而只有她自己是“王室剩下的唯一后裔”。²⁶我提到了安提戈涅“年幼”。尽管索福克勒斯没有说明，但依据古希腊的婚姻习俗，也根据安提戈涅恋人海蒙后来的自杀行为等细节，学者推测，索福克勒斯笔下的安提戈涅的年龄大约是在十多岁，正处于青春的敏感、多情并因此自恋和自怜、渴望荣誉、容易幻灭也容易反叛的时期。克瑞翁颁布的本是一般性的禁葬令，但安提戈涅却认为“特别是针对着我的”，²⁷父母和叛徒哥哥的婚姻也使她对婚姻和爱情感到幻灭，²⁸这都是青春期因自我重要而产生的自恋和敏感。一方面是自恋和幻灭感，另一方面则是青春期的英雄主义冲动。许多西方的悲剧故事中都曾一再出现这样的主题，青年人渴望着荣誉和永生，期待以壮烈的死亡获得永恒，使生命更具有尊严和价值。²⁹青春的安提戈涅也是如此。尽管年龄以及与年龄相伴的这些因素并非推动安提戈涅反抗的决定性力量(否则如何

解释伊斯墨涅今，但这些因素显然要比一个不着边际的自然法论点更能影响她如何行动，更容易促使她走极端。而在另一方，刚刚继承王位的克瑞翁则很难以一种绝对不发生悲剧同时又对城邦有利的方式来应对安提戈涅的决绝。首先，克瑞翁获得王位几乎是一种偶然，仅仅因为俄狄浦斯及其两个儿子的意外离世。在这个意义上，克瑞翁的权力既不来自子继父业(传统方式)，也不来自选举或其他程序(法定方式)，他的权力缺少足够的政治合法性。在古希腊的君主分类中，他因此一般被认为是一位僭主(以非合法形式获得王位的君主)。克瑞翁自己完全意识到这一点，他必须采取一定的措施来确定或巩固自己的权力，积累自己的合法性。不仅作为城邦的领袖他希望自己的政令畅通，令行禁止，他更必须通过自己的政绩，通过保证城邦的安全和繁荣，来赢得城邦民众的认同，建构自己权力的合法性。但克瑞翁面临巨大挑战。底比斯当时正经历了重大的内乱和战乱，可以说是百废待兴，非常需要政权稳定、城邦和谐、人心团结和政治权威。面对为夺取王位、率领他邦军队攻打底比斯城? “想要放火把他祖先的都城和本族的神殿烧个精光，想要喝他族人的血，使剩下的人成为奴隶”³⁰的波吕涅刻斯的尸体，克瑞翁为了城邦的利益怎么样也不可能、也不应当将他同“为国捐躯”的厄特俄科勒斯的尸体同等对待。如果对叛乱者不予严惩，那如何震慑今后城邦内其他人可能的叛变呢?如何确立城邦至上的观念呢?克瑞翁知道，在利益的诱惑下，任何人都可能效仿波吕涅刻斯。而“背叛是最大的祸害，它使城邦遭受毁灭，使家庭遭受破坏，使并肩作战的兵士败下阵来”。³¹因此，从政治上，从城邦利益上，以及从克瑞翁本人权力的有效行使

来看，都必需惩罚叛徒。问题是该如何惩罚？波吕涅刻斯已经死了，任何通常的惩罚都已经没有意义了。也不可能以连带责任惩罚其家人，例如安提戈涅，因为后者同时也是保卫城邦的英雄的妹妹。克瑞翁借助了一种因社会共识而形成的象征性惩罚，将波吕涅刻斯暴尸荒野。在当时相信血缘关系神圣性的那些普通民众看来，这是相当严厉的，对他们已习以为常的家庭伦理和神秘信仰确实构成了一种挑战，可以说触犯了涂尔干所说的那个“集体良知”。³²克瑞翁的决定因此是越轨的，从一开始就有一定的风险。但也不必定。因为，随着城邦的建立，这一神定法的观念已经逐步失去了其规范支配力。在剧中，克瑞翁敢于颁发禁葬令，且毫无顾忌，就表明关于这一神定法的神圣性已经弱化。如果克瑞翁自己也真的确信这一神定法，或者是生活在一个为神定法绝对掌控的社区，他无论是出于个人信仰或政治权谋都不可能颁布这样的禁葬令。事实上，作为民意之象征的剧中的歌队长从一开始就至少是默认了克瑞翁的这一法令。³³更强有力的证据是，年轻的伊斯墨涅也完全没有为安提戈涅的神定法的论点打动，拒绝参与安提戈涅的神圣反叛。这都表明，这一神定法在当时的底比斯城已经不再是那么神圣了。如果承认这一点，我们就可以看到，克瑞翁的这一法令并非冒天下之大不韪。如果想到中国春秋时代伍子青为父兄报仇而对楚平王掘坟鞭尸，想到抗战胜利后国民党政府炸开汉奸汪精卫的坟墓焚尸，就可以看出，仅就做法上看，克瑞翁其实已经是比较节制的了。但是，即使这一比较节制且民众不难遵循的法令，也被人公然违反了，且来自内部，这恰恰表明克瑞翁权力的合法性基础很不稳固。无论是从克瑞翁的角度还是从城邦

的角度来看，都需要强化政治权力。克瑞翁处在矛盾的极端，他已经很难在这一挑战面前退却了。还应当注意的是，克瑞翁在颁布禁葬令之际，没有而且也不可能想到挑战者会来自自己的亲属，来自他想象中的同盟军。比如，当得知有人安葬波吕涅刻斯之后，他首先问的是“哪一个汉子敢做这件事”，³⁴而根本没想到会是安提戈涅。他也曾一再指出，该法令指向的是那些贪图利益的人，被金钱收买的人，³⁵因为克瑞翁认为人们可能为了利益金钱而使城邦毁灭。³⁶安提戈涅在他身后的意外出现带来了意想不到的麻烦。但此时的克瑞翁已经不能收回成命了，否则只会给他自己和城邦带来更大的危险。这里有一个事先和事后问题，有一个立法者无法预料和控制自己的法令之最终后果的问题。克瑞翁并非女权主义指责的那种(男性的)僵化的法条主义者，而是一个务实的重视后果的政治家。危机出现后，克瑞翁立即采取了控制措施，试图在维护政令的前提下通过妥协来化解危机。当先知告知他可能有不利后果之际，他也立刻改变了自己的命令，采取措施挽救局面，尽管这时已经太迟了。在讯问安提戈涅时，克瑞翁首先了解的是士兵是否亲眼看见安提戈涅埋葬尸体。随后，他又给了安提戈涅一系列可能的台阶:承认不承认这件事是你做的?你知道不知道有禁葬的命令?以及，你真敢违背法令吗?只要安提戈涅否认其中的任何一个，克瑞翁都可以通过“区分技术”来对安提戈涅从轻发落。但这能否有效完全取决于安提戈涅有没有合作的意愿。在安提戈涅“天性倔强”、“傲慢不逊”³⁷和以死亡争取荣誉的决心面前，克瑞翁再一次失算了。安提戈涅甚至公然夸耀自己的行为，提出了几个更激烈、更极端的命题:我服从的法律是更高的

永恒的法律(因此在规则的合法性上，我比你更高).我不会因为害怕你的反对而放弃自己的责任(因此在道义上，我也比你高)；你认为我干了傻事，其实你才是真正的傻子(因此在智力上，我还是比你高)。38她不仅逼迫克瑞翁尽快处死自己，39而且声称自己的做法得到民众的普遍支持。40这种不合作，这种嘲弄，这些威胁，这些刺激，都把克瑞翁逼到了一个政治的、法律的死角。克瑞翁只能依据实在法严惩安提戈涅。双方的特殊关系和关系距离也在一定程度上加剧了冲突，而不是如同在其他境况下可能缓解这一冲突。眼下的冲突是只能按照政治关系来处理的冲突。本来，克瑞翁和安提戈涅之间有一层舅舅与外甥女的关系。这种关系是亲近的。加上安提戈涅的“公主”身份，都会使此前安提戈涅与克瑞翁的对话更为随便，可以“耍赖”，并得到普遍的接受和认可。习惯于先前生活环境和两者关系的安提戈涅很容易将她先前的“习性”带进这个冲突中来，用舅甥之间的坦诚取代了国王与市民之间必须有的克制和保留。然而，也正是他们之间先前的亲近关系，却更可能“亲人眼里无伟人”，安提戈涅很容易轻视或鄙视克瑞翁和他代表的政治权力。伟大的反叛者常常来自上层社会或衰落的上层社会的家庭，而不是下层社会，41这种人类社会中的普遍现象并不是偶然的。同时，在安提戈涅毫不妥协的情况下，克瑞翁的任何法外开恩，都可能引发民众指责他徇私枉法、无能、朝令夕改，会进而危及他的权力的合法性和城邦的安定。亲情关系在这里反而变成了克瑞翁决心处死安提戈涅的一种因素。

三、最高的伦理

历史变迁的解读 仅仅是情境化的阅读还不足以充分理解这一悲剧，如果今天回头来看，我们会发现一些宏大的历史

因素也在催生这一悲剧。黑格尔指出，《安提戈涅》的悲剧在抽象层面是“最高的伦理性”的对立，即国家法律与家族伦理之间的冲突。这种概括从理论层面看是深刻的，⁴²但在经验上看是有问题的。因为，自有国、家之别以来，作为社会控制的机制，两者总是共存在于任何一个社会的。但并不是每个社会都会发生《安提戈涅》的冲突，即使偶尔发生，也不会这么强烈，这么令人惊心动魄。家庭伦理在今天任何现代国家，都不再是最高的伦理力量了，甚至不能算是受法律保护“私隐”了。因此，我们无法断言，国家法律和家族伦理的对立是必然的，或这种对立在本质上具有最高的伦理性。但黑格尔仍然可能是对的，因为在安提戈涅悲剧发生的年代，国家法律与家族伦理也许确实可能是双雄并立的基本力量。黑格尔以自己哲学思想在思辨层面上演绎了这一冲突，在形式上回答了这一冲突和悲剧的发生。但这种思辨却没有回答，为什么在历史的那一刻，会出现这种“双雄会”，并且表现为如此激烈的冲突。本节试图从社会变迁的角度，从一种大历史的角度来理解和丰富黑格尔的这一论断。我认为，《安提戈涅》的悲剧，除了上述的因素之外，在另一个侧面，反映了当时由于社会变迁带来的不同制度和观念的冲突：一方面家族伦理开始衰落，另一方面城邦政治正不可避免地兴起，但这两者之间的关系无论是在制度上还是在普遍的社会意识形态上均尚未最终形成稳定的格局。安提戈涅和克瑞翁则在无意中分别代表了这两种同样具有一定合理性的诉求。安提戈涅的故事发生在英雄时代。“英雄”这个限定词就表明，当时城邦还没有真正确立。人们还局限于他们的自然情感，即他们已经习惯的家庭伦理。还没有也很难接受

大约1000年后亚里士多德的观点，即一种城邦确立之后的社会政治意识形态：人是城邦的动物，城邦不但有别于而且在本性上先于包括家庭在内的任何其他社会团体。⁴³英雄时代的政治权威往往来自那些勇武高尚的人格和他的家族，政治权威和行使政治权威的人是混在一起的。但是城邦，一种政治性的权威体系，也正在这时悄悄的、逐步的形成，往往借助着一些重大的政治事件、军事冲突或其他意外事件。最著名的如大致与安提戈涅同时的特洛伊战争。⁴⁴在荷马史诗《伊利亚特》中就可以清楚地看出这一点。希腊联军的总司令阿伽门农，在《伊利亚特》中文译本中，被称为“人民的国王”，但他的军队其实是各个城邦的军队的组合，他并非全希腊的国王，⁴⁵此前希腊也从来没有过这样的各城邦的联合行动。⁴⁶在特洛伊一方也是如此。为了抵抗希腊联军，特洛伊军队和政治结构由“国王”普里阿摩斯和他的50个儿子和12个女婿组成。⁴⁷战争是政治的继续，它需要一个有效的政治和军事权威结构体系，在一定程度上也促成了这样一个权威体系的建立，但在当时首先借助的则是家庭血缘关系。在一个尚未脱胎于家庭的社会和准政治的结构中，对家族的忠诚，以及个人的荣誉，对于这一制度的形成和运作都非常重要。在人类社会早期，这种情况其实是相当普遍的。中国古代的周朝就是这样一种以血缘关系为基础的“国家”。以家族伦理作为政治秩序的替代有利也有弊。除了有其他问题外，在一定条件下，家庭伦理不利于甚至迟滞了纯粹的政治性秩序的建立和稳定，会影响理性的政治决策以及决策的有效执行。同样以特洛伊战争为例。特洛伊战争的导火线是特洛伊王子帕里斯诱拐了斯巴达国王的妻子海伦(其实是海伦自愿

与之私奔)。尽管这一行为在当时雅典人和特洛伊人看来都是不道德的，违反了习惯法，帕里斯不够“义气”。但是雅典国王阿伽门农就为了这样一件“儿女私情”，为了家族(海伦是他的弟媳妇)的荣耀，动员了古希腊各城邦的军队，发动了规模浩大、耗时10年的战争，使无数的战士失去了生命，无数的家庭因而破碎。这样的决策和行动，若是从政治上看，显然太儿戏了？尽管有学者认为，这个决策的背后有阿伽门农统一希腊的政治考量。特洛伊一方也同样如此。国王普里阿摩斯的家族早就知道帕里斯会给城邦带来毁灭性的灾难，也不喜欢甚至痛恨海伦？她使全国陷入了持久的战争。但由于帕里斯是国王的儿子，是特洛伊军队首领赫克托尔的兄弟，家族的忠诚就要求特洛伊人支持和保卫帕里斯。我们今天回头来看，这实际上是把家族伦理完全置于国家法律和城邦利益之上了。英雄时代还格外强调个人的荣誉。在古代没有强有力且普遍有效的政治法律秩序的条件下，这种高度个体化的人格所起的功能是作为政治制度的替代。但它同样可能与国家法律发生强烈的冲突。首先，强烈的个人荣誉，或者英雄的个人，就排斥政治秩序和科层化制度的发生。在崇拜英雄的时代，激发人们支持的更多是血缘的神圣以及个人的勇武和魅力，这是一种古代的建立在家族之上的个人主义。⁴⁸不仅如此，即使政治法律秩序已经初步形成，这种个人英雄主义的品格也会抵制、排斥和妨碍制度的有效运作。安提戈涅的英雄主义就印证了这一点。这一现象也屡屡见于荷马史诗《伊利亚特》。⁴⁹安提戈涅和克瑞翁的冲突就发生在这样一个社会变迁的宏大背景下。戏剧一开始，安提戈涅的家庭就已经瓦解了。在一定意义上，俄狄浦斯王拭父娶母，意味

着血缘社会已经“礼崩乐坏”。兄弟刀兵相见，更意味着血缘关系已无法解决政治冲突。这构成了全剧的一个背景，也是对那个时代的一个隐喻。但是，作为大历史中生命短暂的行动者，无论是安提戈涅还是克瑞翁都不可能清楚地意识到他们正处在这一历史变迁中。历史变迁的力量作用于他们个体，他们却还以为自己的行动是自己清醒且自由的选择。从这个角度来看，克瑞翁代表的则是正在形成、尚不稳固但必将在社会中扮演越来越重要角色的城邦政治制度，而安提戈涅代表的是正在衰落但影响仍然巨大且永远不会完全消失的、同样作为一种制度的血缘家族伦理。在这个意义上，克瑞翁代表的是一种变革的力量，而安提戈涅代表的是一种保守的力量，尽管变革与保守在此都不具有褒贬之义。我说的是代表，并不是说他们对此有清醒的意识，也不是说他们主观上有进步或保守的意图。如前所述，他们的行为都是情境的产物，甚至是面对情境的必需。在克瑞翁一方看来，鉴于城邦面临的紧急状况，必须坚持一些新的原则，采取一些措施来防止其他可能的动乱。这些原则就是强调城邦的重要性，包括明辨敌友（“不把城邦的敌人当作自己的朋友”），城邦至上（“唯有城邦才能保证我们的安全”），以及韬光养晦（“等我们在这只船上平稳航行的时候，才有可能结交朋友”）。这些措施包括禁葬叛徒，在城邦内法令严明统一，令行禁止。尽管这些原则和措施未必合乎习惯了血缘家族伦理的民心民情，其严苛程度也可争议，但今天回头来看，却大致符合城邦利益，甚至是必要的。哪怕是克瑞翁仅仅是为了应对危机，为了巩固自己的权威，这些原则和措施的实际功能都是进一步强化了城邦作为制度的意义。值得注意的是，尽管后

来安提戈涅的挑战使得克瑞翁的政治措施与家庭伦理发生了冲突，但至少从文本中看不出克瑞翁有一般的废除家庭伦理的意图。事实上，如果安提戈涅行动更审慎一些(不采取二次行动)，或者是在被发现之后懂得下台阶，新旧制度的这种惨烈碰撞就可以避免。安提戈涅同样没有看到，而且也不可能看到历史的惯性和历史的变迁，她固守着先前的生活环境和经历给予她的那种感受和责任，只是感到“我要对哥哥尽我的义务”，感到“充其量是光荣的死”，而“为此而死，也是件光荣的事”。⁵⁰她的关切完全是家庭伦理的，她沉浸于个人英雄主义的梦幻。她为家族伦理的原则而生而死，不认为应当关心自己的个体行为对于整个城邦的政治后果。这不仅是个人的，也是贵族的心态。而不是一个普通人可能具有的心态。也只有在她先前的生活环境中才可能培养出她的这种无视行为后果？无论是对人对己对社会？目中无人的贵族心态。这是一种大无畏的精神，当然激动人心，尤其当她的对立面是国王之际。但未必是明智的行动，尤其是对于成长中的城邦。如果从这个社会变迁的层面上看，安提戈涅和克瑞翁其实都是悲剧性的人物。悲剧并不是因为他们个人的痛苦或死亡，而在于在历史面前个人的渺小、无知和无奈。也是从这一层面来看，克瑞翁更是一个悲剧性的人物。因为，从个体经验层面上看，安提戈涅仅仅是为自己的习性和感受所推动，是要对家人和传统负责，而克瑞翁则是为其所受到的社会变革压力的推动，是要对城邦和未来负责，尽管这种负责会有利于他自己政权的合法性。在这个意义上，安提戈涅其实处于强势，因为她代表了传统，代表了爱自己的亲人这样一种人们所普遍具有的生物本能，她的合法性在当时

对于广大民众来说几乎是不证自明的。而克瑞翁则是弱者，是挑战者，他必须挑战已经长久确立的家族伦理体制和意识形态，甚至他的挑战不可能寄希望说服民众(因为无论问题还是回应都是在普通民众的日常经验之外的)，而只能尽快通过自己行动的结果来赢得合法性，让民众通过经验来最终认同他的这些追求和努力，他承担着举证责任。甚至他不仅要赢得本城邦民众的同意，而且必须赢得其他城邦的认可。因此，尽管克瑞翁拥有政治权力，似乎很强大，但这种权力在这个转型时期是不稳定的。他只是一位僭主。他感受到了以城邦紧急事件表现出来的历史力量的压迫，但他无法预先了解自己的应对措施的结果终将如何。因此，就《安提戈涅》一剧而言，黑格尔对安提戈涅的解释是自洽的，却不是充分的。在黑格尔那里，哲学思辨的逻辑遮蔽了社会历史变迁的逻辑。不错，确实是有两种几乎同样强大的力量在这一刻相遇了，但促使这两种力量碰撞的决定性因素之一是社会的变迁，是“历史的潮流”。⁵¹此外，如果仔细阅读该剧中安提戈涅的家庭伦理的具体内容，而不是停留在抽象的家庭伦理这个概念上，我们就会发现安提戈涅所表达的那个家庭伦理既非自然的，也非通常的家庭伦理，而很可能只是前城邦时代遗留下来的，甚至是安提戈涅本人的，因此是为社会改造过的一种“家庭伦理”或“自然”。请看安提戈涅的这段独白：如果是我自己的孩子死了，或者我丈夫死了，尸首腐烂了，我也不至于和城邦对抗，做这件事。……丈夫死了，我可以再找一个。孩子丢了，我可以靠别的男人再生一个；但如今，我的父母已埋葬在地下，再也不能有一个弟弟(也有译本译作哥哥，本文统一用哥哥这一称呼?编者)生出来。⁵²这一段

文字完全可以解释为安提戈涅对自己的行为已经有所懊悔，试图为自己提出一个显然无力的辩解。但如果这真是安提戈涅的确信，那么这几乎是一个女性在重复中国古代百姓的一段俗语，“兄弟如手足，妻子如衣服，衣服破了尤可补，手足断了安可续？”只是需要把妻子一词换成丈夫就可以了。如果说中国俗语或多或少还反映了男性对待异性有天生的薄情寡义的生物倾向，因此多少还有点“自然”的因素，那么，至少从生物学上看，女性的这种倾向如果有，也不会那么强烈，更少一些自然的因素。因此，安提戈涅有关丈夫的观点和论述，更可能是一种个人化的观点，而并非当时社会的普遍做法和看法。至于安提戈涅对孩子的判断，无论是从经验上看也很难成立。因为，女性对自己的孩子一般都会比对自己弟兄更亲密，寄托的感情更多。因为尽管弟兄和孩子同样分享了自己50%的基因，理论上讲同样密不可分，但由于养育孩子会使女性会有更大的投入，而弟兄的养育主要是父母的投入，因此对于一位女性来说仍然可能感到孩子更亲。黑格尔对安提戈涅的这一观点的思辨性解说缺乏足够的经验支持。⁵³因此，安提戈涅的这种个人伦理其实有点“变态”。对此的更好解释是，如前所言，在俄狄浦斯王弑父娶母的真相暴露之后，在她的妹妹选择了接受生活的彻底改变之后，安提戈涅与先前的生活世界、文化世界和符号世界没有而且不再会发生意义变化的唯一联系，就是与她的哥哥的关系了。因此，安提戈涅才可能发出这种不合时宜也非常奇怪的呼喊。这是一种为特定社会事件改造或扭曲的伦理。这就不仅表明黑格尔认为安提戈涅代表了家庭伦理的概括有点粗疏，而且也进一步表明对《安提戈涅》的自然法解读，就“自

然”的本来意义上讲，也是不成立的。四、为什么“女性”??社会分工的解读 然而，如果说当时的历史变迁是必然的，城邦制度强化，逐步取代家庭伦理，成为社会的基本制度是当时的历史趋势或潮流，那么，为什么身处同一时代的克瑞翁和安提戈涅感到的责任和义务会不同?为什么会家庭伦理和城邦政治伦理有如此不同的感受?而如果同一时代的人的感受都如此不同，我又凭什么说城邦才是当时的历史趋势或潮流呢?哪怕是我说的历史潮流并不具有道德上的褒贬?这确实是个很严肃的问题。对此的一种回答是试图用个体的偏好和认知差别来解说，例如安提戈涅作为英雄所具有的特质，或者，用个别人的先知先觉来解说。我承认个体偏好和认知差别的存在，否则如何解说伊斯墨涅?我也承认某些先知先觉的存在，因此在一定程度上接受以此为基础的其他人文解说。但是，这种解说是一种特别(ad hoc)解说，不是社会科学的因果解释，因此说服力不强。另一种回答是女权主义的，也是黑格尔的解说，即强调作为女性，安提戈涅对家庭伦理感知的特殊性和先验性，并且常常还伴随了或隐含地强调这种女性感知的道义优越性。这种解说看起来具有一般性，因此有社会科学的影子。但仅仅是影子。首先，因为，严格说起来，至少在传统社会中，安提戈涅的言行至少在许多方面都是男性化的，而不是女性化的。她的固执、她的率性、她的个人英雄主义、上一节所引她对配偶的评价以及她对海蒙的态度，都是证据。如果该剧作者改换一下安提戈涅的性别，我觉得观众和读者不但完全可以接受，而且全剧也不需要重大修改。剧本中也有一些文字暗示了安提戈涅性格的男性化或他人对安提戈涅性格男性化的评价。例如，克瑞翁就说过

，“要是她获得了胜利，不受惩罚，那么我成了女人，她反而是男子汉了”。⁵⁴其次，剧中以各种方式对安提戈涅表示同情理解的其他人，无论是克瑞翁的儿子海蒙，剧中提到的民众，还是由15位底比斯城长老组成的歌队，⁵⁵都主要是或都是男性。他们同情安提戈涅就表明所谓家庭伦理是女性的、国家法是男性的说法不能成立。第三，女权主义还无法解说该剧中与安提戈涅对立的女性伊斯墨涅。后者并不分享安提戈涅的判断和处世风格，她的言行具有更典型的女性意味：她不主动挑衅，因此拒绝参与安提戈涅的安葬行动；但她也不怕事，不推诱责任，在安提戈涅要被处死的时候，她主动要求与姐姐一起去死。她会有委屈，当安提戈涅嘲笑她的时候，她会责问“你为什么这样来伤我的心”。甚至，直到最后，尽管伊斯墨涅理解安提戈涅的行动，却坚持认为安提戈涅不应当这样行动。她对安提戈涅说，“并不是我没有劝告过你”。⁵⁶在我看来，这是一种更看重后果、注重分寸的也更常见的女性行动和思考问题的方式，而不是那种一味坚持原则至上的(男性的)思维方式。事实上，伊斯墨涅是古希腊人更为欣赏的贤淑女性形象。⁵⁷当然，女性的性格是多样的，在女性这个范畴里，完全可以同时包容安提戈涅和伊斯墨涅。我并不认为只有伊斯墨涅才是“真正的”女性。但也就在这里，女权主义或黑格尔用女性特点解读安提戈涅遇到了无法自洽的困难。这种解释骨子里更多是思辨的、猜想的，而不是经验的、实证的。我的质疑并不导致否认男女感知法律有差别。我承认这种可能的差别，但我不想把这种差别仅仅或完全归结为性别本身，而是试图提出一种基于劳动分工理论的回答。我试图把个体同时也把男性和女性对“历史潮流”的

感知以及对具体法律问题判断上的差别同这些个体(包括特定历史时期作为群体的男性和女性)在社会分工体制中的位置联系起来。这种解说也许更有说服力。需要限定的是，我并不认为这种处理方式对所有此类问题都将有效，我只是认为，至少就分析《安提戈涅》的冲突而言，这种思路更有说服力，并在一定条件下或许可以延展开来，适用于分析其他事件或社会格局。在古希腊社会，甚至直到亚里士多德时代，妇女都不是公民，因此不能参与城邦的政治活动。不仅如此，女性还被认为是不完全的人，被同孩子、奴隶和财产归为一类，⁵⁸可以被男子随意处置，包括父亲处置女儿。⁵⁹我在此暂且不讨论这种做法在政治上、道义上的对错，我想指出的是，这种基于性别的社会分工可能会给男性和女性在感知世界、处理政治法律和家庭伦理问题上带来什么样的差别。最大的差别首先会是男性和女性一般说来关注的问题不同。男性作为公民，经常参与城邦的活动，自然会更多关心城邦的政治问题，也会或多或少地培养他们从城邦的角度、从政治的角度来考察问题。而被局促于家庭中的女性，却没有机会接触城邦问题、政治问题，自然相对于经常接触政治的男性而言，更缺乏这方面的能力，缺乏对这方面问题的兴趣。但是世界上的问题并不是能够界定清楚的。许多问题并不只属于家庭，或只属于城邦，而往往会涉及到不同领域。男性女性至少在某些时候也会关注同一个问题。而这时，劳动分工带来了一些麻烦，一些遮蔽。它令分工不同的人关注问题的视角不同，提出的解决办法不同，评价的标准也不同。因为人们在遇到新的、不熟悉的事件时，总是习惯于首先从自己已有的经验、视角和感受出发。许多时候，这些不同的判断

并不必然不兼容，激烈冲突，相反，在一定条件下，有可能互补。但至少在某些特殊情况下，主要为自己的经验、视角所支配的人甚至会排斥其他人对同一问题作出不同的理解、判断和行动。有可能导致“汉贼不两立”的对峙，发生或大或小的悲剧。阿伽门农牺牲女儿伊菲格涅亚就是一个典型的例子。阿伽门农非常心疼女儿，但是他考虑到希腊军队的利益，希腊城邦的利益，一种政治利益，因此牺牲了自己的亲生女儿。而阿伽门农的妻子克吕泰涅斯特拉则为此完全不能宽容阿伽门农，她看到的只是自己永远失去了孩子，她的丈夫葬送了她的幸福。乃至当阿伽门农从特洛伊凯旋回来之后，克吕泰涅斯特拉密谋并亲手杀死了阿伽门农，为女儿报了仇。60《安提戈涅》则是另一个例子。安提戈涅不仅是女性，而且还是一个更为年轻的女性，甚至就是一个孩子。她长期生活在王室，家庭关系和睦，不仅作为女人她无需操心政治，作为孩子她无需关注城邦，而且优越的家庭使她无法直接感受到现实且残酷的政治和城邦，她直接感受到的全部都只是家庭和亲情。这不仅注定了她没有关于政治和城邦的经验，甚至注定了她只习惯于从亲情和和家庭伦理来看待和处理那些哪怕是涉及政治和城邦利益的亲情关系问题。还值得注意的是，在这种环境中，她与世界的关系都是具体的，活生生的，而不是抽象的，一般的和冷酷的。因此，她对世界的理解一般也都是具体的。因此，我们才可能理解，为什么一个显然是一般性的禁葬令在安提戈涅看来会是“特别是针对着我”的命令。这并不意味着克瑞翁更高明，他面临着同类性质的局限。克瑞翁不仅是成年男人，而且作为国戚和摄政长期参与了城邦重大政治问题的决策和处理。他执

过政，立过法，经受过城邦的各种重大危机，已经习惯于把城邦的繁荣和安全置于与城邦有关的一切问题之上。在这个意义上，长期的城邦政治生活已经将他异化。他不能细致地理解女性的和许多普通人的感情世界和生活世界，⁶¹而且政治责任要求他避免如此。他要求，也以为所有的人都会像他那样首先效忠于城邦，城邦至上，至少会因为城邦的政治威慢而不敢公然违反城邦的法令。他可能完全没有想到挑战会来自一位年轻的女性，因为在当时的城邦政治生活事务中，女性是没有位置的。女性作为政治个体的存在，女性的可能挑战，成了他政治决策和决断中的一个盲点。但是，你可以在规则上或概念系统上把女性从政治生活世界中排除出去，却无法在实际政治生活中把女性完全排除出去，特别是当一位女性决心要进入这个政治与伦理交错不清的生活世界之际。再有，克瑞翁作为摄政和国王，他的世界常常必须是抽象的、一般性的，他所思考的人民常常是抽象的，很容易忽视那些具体的问题。他已经理性化了，尽管生活常常是感性的。他以城邦为要，但家庭毕竟仍然是城邦的一个最基本组成部分。立法的抽象性要求以及政治的强力已经在一定程度上使他忘记了要预先细致考虑许多具体问题的处理和人情存在。他颁布的法令是仓促的，不谨慎的，尽管在当时的紧急情况下这种仓促可以理解。正是由于社会劳动分工带来的个体的视野狭窄，因此，在社会层面就一定会出现“井蛙不可以语于海，夏虫不可以语于冰”的问题。（《庄子·秋水》）而且一旦发生了争执，各方都会觉得自己的问题最重要，自己的视角最正确，且是天经地义的。换位思考和因此带来的妥协都不再可能。最终社会陷入了两败俱伤的境地。这种因分

工，无论是现代更为社会的还是基于自然的(例如，年龄或性别)，带来相互的不理解和不宽容是一种普遍的现象。在年轻人与老人之间，甚至每一代人之间都会产生或大或小的代沟。而在一个激烈变动、发展迅速的社会中，这种代沟往往格外明显。因此，在现代社会分工越来越细密，社会分层越来越明显的情况下，多元化，或社会的异质性，或社会共识的碎裂也就日益突出。这是现代社会中日益突出的一个重大难题，一个几乎无解的难题。迪尔凯姆的社会连带试图回答这个问题，⁶²尼采的“上帝死了”，提出了这个问题，⁶³麦金太尔等社群主义理论家的德性理论试图回答这个问题，⁶⁴哈贝马斯也试图用交流理性而不是实质理性来回答这个问题。⁶⁵而事实上，这是一个无法回答的问题。这也是为什么罗尔斯的正义理论最终只能求助于当代的“重叠共识”的一个最根本原因。⁶⁶从这个角度来看，也仅仅在这个意义上，我们可以说，《安提戈涅》的悲剧也许是第一次戏剧化地同时也是抽象地提出了人类的这种悲剧性的生存状态。也是从这个意义上看，仅仅从性别的角度来对《安提戈涅》作女权主义解说注定缺乏说服力。从这一剧本来看，安提戈涅的自然法思想或伦理高于实在法的观点并不来自作为女性的安提戈涅，也不必定为女性所独享(例如，作为反例的伊斯墨涅)，而在很大程度上，却是为当时的城邦大批民众分享的(例如，海蒙和歌队)。这种分享，恰恰是因为海蒙以及其他民众，即使是城邦的公民，也并不直接参与城邦的最高政治决策，他们不必承担这种重大决策错误的后果，他们与克瑞翁的位置、职责、经验和判断都有明显的差距。而这也进一步表明了社会分工的解读要比女权主义的解读更有解释力。五、“中

国的”解读?上述的解读或多或少地或主要是受了西学解读传统的影响。无论是否认“自然法”解读的合理性、反思黑格尔的“最高伦理性的对立”还是用社会分工替代女权主义的解读,其实我都还是在同这些传统解读纠缠、作战,沿着这些既定的解读思路前进,尽管其中已经加入了一些新的学科的知识。西学传统已经成为我们理解今日问题(包括解读西学经典)的一些无法摆脱的基本前见了。但对《安提戈涅》也许并不只有这些解读的进路。理论在促成理解之际完全可能限制人的理解,在扩展人们的视野之际也可能限制人的视野。成型成套的理论往往会把我们害得很苦。因此,在这一节,我试图“悬置”或暂时不管这些已有的理论进路,力求更多地基于一个普通中国人的文化直觉,来看看《安提戈涅》的悲剧。我并没有预先确定有什么“中国的”解读,也不认为有一种唯质主义的大一统的中国文化视角,或我自己或某个人能够“真正”代表普通中国人的观点。只是希望当忘掉这些现成的理论之际,我会如何感受《安提戈涅》,会看到些什么。我还希望在这种准思想实验中,也许会发现在现有的思路中被忽视的某些东西(尽管未必是更好的),也许会发现不同的文化传统对于该剧不同解读之间的张力。说是“悬置”,说是“不管”,但我知道,这也只是说说而已,完全做到是不可能的。真正的学习常常是一条不归路:一旦某种思路融入了思考者的日常思考,在一种比喻的意义上,就如同一旦输入了他人的血,你就不可能回过头来将之“悬置”起来了。因此,在什么意义上,我可以大言不惭地说上面的分析主要是西方的,而下面的分析是“一个普通中国人”的思考呢?或者,就算这一回我努力从普通中国人的角度思考,我又

能凭什么来判定这样思考就是普通中国人的，而那样思考就不是普通中国人的？这些问题都是叫起真来就没有办法回答的。批评者会说我的这些设问都是“矫情”。语言表达永远是无能的，那就让我退一步吧，我只是回忆一下当年我最初阅读《安提戈涅》的经验和感受，想象一下我的父母兄妹朋友可能会如何讨论这个问题，并将之设定为“普通中国人的”。至于它是不是，以及在多大程度上是，就暂时存而不论了。如果是今天的一位普通中国人，遇到了《安提戈涅》的问题，在了解了整个故事的前提下，首先，他一般不会把这个问题如此抽象化，抽象化为一个法律(或伦理或主义)位阶的问题。他根本不会去想自然法(高级法)、家国伦理冲突或女权主义，哪怕他了解这些理论。这些理论一般是保留用来讨论西方问题的或者被界定为“学术”问题的。在日常生活中，我们完全是另一种路子。一般说来，普通中国人会理解安提戈涅对亲哥哥的这种感情，但不会认同或完全接受她的作法。一个最基本的判断和原则是，鉴于当时的情况，每个人都应当识大体，顾大局。一个普通中国人不会笼统地在一般意义上说安提戈涅的自然情感或家庭伦理高还是国家的法律高，但会考虑，在当时的情况下，对于维护城邦(或社区或国家)的所有人的利益来说，谁应当让步或让位。在这种以大局为重的分析框架下，普通中国人一般会认为安提戈涅是“头发长，见识短”。因为，她几乎是要以牺牲城邦的(社区的或国家的)利益来满足她个人的自然情感需求。不错，底比斯城邦的内乱已经过去，外敌已被击败，叛徒波吕涅刻斯已经死亡，城邦已没有迫在眉睫的危险，但是城邦还是需要分清敌我，必须惩治叛徒，需要有坚强的领导人和严格畅通的政令

来维系稳定，防范危机，这是关系更为长远涉及更为广泛的重大的整体利益。在这个时候，安提戈涅明知故犯，一再挑衅，逞强固执，普通中国人一般会认为她太自私，太任性，会认为她过于依仗那已经谢世的父亲的权势，是不守本分、不识时务的娇小姐。这不意味着普通中国人就一定完全赞同克瑞翁。沿着上面的思路，普通中国人仍然很可能会认为克瑞翁的法令过于严酷，特别是针对安提戈涅的情况而言。毕竟安提戈涅遭遇了重大不幸.毕竟她只是埋葬了一个死人.毕竟安提戈涅与被埋葬者之间有着亲情.毕竟安提戈涅本人不是叛徒，除了任性外，她无直接伤害城邦的恶意.毕竟安提戈涅也没有直接伤害城邦的明显重大的后果，如果有，也是间接的，是潜在的.等等。既然有这些区别，克瑞翁就完全有理由至少是减轻对安提戈涅的惩罚，而同时在一定程度上维系禁葬令和城邦的权威。克瑞翁没有充分利用这些可能的借口，因此他的行动(而不是他的法令)至少是不明智的。也因此，尽管禁葬令是正当的，但是禁葬令的这一具体执行却由于分寸感不够而失去了正当性，而这最终还反过来损害了克瑞翁个人的努力和城邦的权威。此外，克瑞翁也没有必要那么着急将安提戈涅处死。因此，这一执法从后果上看是不好的，没有达到动机和效果的统一。总之，一个普通中国人会在考虑该事件的总体后果的前提下来考虑各方的对错，并且最终会这样给安提戈涅和克瑞翁各打50大板。他/她不会争论论谁的“权威”(法律位阶)大，谁的原则(意识形态)响，他/她会不习惯于、也反对在抽象的原则层面和演绎层面讨论具体的问题，认为这样的讨论于事无补；他/她会认为，由于法令已经颁布，并且原则上也对，因此在这个具体的问题上，操作层

面的恰当要比各方声称遵循的那个原则的正当更为关键。换言之，他/她不会提出这种类似司法审查的问题。事前，他/她会努力避免“不好”的后果出现，但一旦不好的后果出现，他/她又会步步设防防止更坏的后果出现。比方说，他/她会在安提戈涅行动之前严责安提戈涅，要求她不要行动。但是，一旦安提戈涅行动后，他/她就不再过多指责安提戈涅(因为“泼水难收”，已经有了“沉淀成本”)，而是会提出种种理由(“区分技术”)，认定这是一个必须具体问题具体分析的特例，为安提戈涅开脱，要求克瑞翁不处死安提戈涅。即使是全部悲剧都发生后，他/她也会总结出“要中庸”之类的经验，但重点也不是批评安提戈涅和克瑞翁(同样是“沉淀成本”的问题)，而是为了未来的人们不重蹈覆辙。这是一种非常实用主义的，后果主义(面向未来的)、经验主义的进路，一种中国式的实用理性的进路。这并不意味着普通中国人没有原则，没有价值判断。事实上，普通中国人完全会、并很自然地会考察克瑞翁和安提戈涅的意图及其善恶。例如，普通中国人会追问，克瑞翁颁布禁葬令时的动机究竟如何，仅仅是为了强化他自己的权力，还是为了城邦的利益，或者两者兼有?克瑞翁的这一禁令是否真的如安提戈涅所说是专门针对安提戈涅的?如果没有这些道义上的恶，那么克瑞翁即使有错，过分了，也可以原谅。而对于安提戈涅，普通中国人也会提出类似的道德动机的拷问:安提戈涅是否知道城邦面临的危机，究竟是为了满足个人的荣誉追求，还是自然感情的冲动?她的年龄有多大?对城邦的相关事情是否有基本的了解等。甚至普通中国人还会考虑到她的家庭悲剧，因此原谅她的冲动。但是这些对当事人的品行道德动机的追问，第一，

都不是为了得出一个“正确的”或“更高的”道德原则，展开道德或伦理的原则论战，而只是把这些道德因素作为具体评价利害的一个考量，最终都要落实到在经验层面上对利益的更精细处理。第二，判断道德善恶的实体性原则仍然是要以大局(总体后果)为重，因此既非个人至上，也非法律规则至上。这种视角、这种思路在中国人中相当普遍，似乎很自然，但它也并非天然的。这种视角其实有中国传统文化(主要是儒家传统)的塑造。它强调家国在总体上是统一互补的。一旦家国冲突，优先的利益是整体的重大利益，而不是个体的利益，因此必要时一定要舍小我为大我。值得注意的是这个“大我”。这是基于“差序格局”的分析框架。它预先承认个体与整体的同构，两者不仅在根本利益上一致，而且都是“我”，因此可以相互认同。但两个“我”又不完全相同，至少边界不同，利益也会冲突。只是这个“大我”永远不是他者，不是“客体”，而是“小我”的外展，是想象的扩大了自我。据此，当“忠”(对国家和社会的义务)“孝”(对家庭和家族的义务)不可两全之际，应当首先尽忠，首先要履行个体对于国家和社会的义务，而不是对于家族或家庭的义务。只有在极其特殊且个别的情况下，才允许特例，允许在国家制定法之外采取措施(例如昏君奸臣当道的情况下，才允许忠臣复仇)。君君臣臣(政治)的关系在政治和意识形态的重要性上仍然先于父父子子(家庭)，尽管从有关这种关系的共识之发生学角度来看，后者是前者得以发生和维系的前提和基础。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。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不可能看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的自然的冲动，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⁷¹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。⁷²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”。⁷³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？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！100Test 下载频道开通，各类考试题目直接下载。详细请访问 www.100test.com