

自然权利与法

——索福克勒斯《安提戈涅》中的 physis 与 nomos

蔡乐剑

摘要：索福克勒斯的《安提戈涅》是一部展现 physis（自然）与 nomos（习俗）之间的张力的戏剧。安提戈涅诉诸一种神定的永恒不变的不成文法来对抗克瑞翁的法令，亚里士多德则不无道理地称之为自然法。安提戈涅的自然法实际上是一种古典自然法或高级自然法，有别于伊斯墨涅主张的近代自然法或低级自然法。前者的源头是神并基于爱（philia）的原则，后者的根源是人并建立在人类的理性之上，并与克瑞翁代表的实践理性和技术崇拜合流，构成以霍布斯为代表的近代国家理由学说的滥觞。索福克勒斯站在安提戈涅一边，强调高级法层面的 nomos 与 physis 的和谐，并对当时那种“人是万物尺度”的乐观主义思潮发出警告。

关键词：自然法 自然权利 高级法 理性主义 国家理由

一、安提戈涅的“自然法”

索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》的情节已经如此为人所熟知，在此似乎没有复述的必要。有一种颇为流行的看法，即《安提戈涅》反映了自然法和实在法的冲突。^①然而初看起来，这种解读似乎得不到文本的支持，因此这种自然法主张未免令人感到困惑。有学者就指出，“严格来说，在反抗克瑞翁之禁葬令时，安提戈涅并没有引证‘自然法’

^① 或者个人良知与国家集权的冲突，不过这两种冲突除去名称上的差别，本质上是一样的。

概念……最早提出自然法思想的是斯多葛派……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”^①。即便如此，自然法主张的提出者的权威却使我们不得不慎重考虑这个问题。毕竟，亚里士多德同时是古希腊悲剧和政治理论的权威阐释者。

亚里士多德是在《修辞学》中提出了上述著名主张。在那个地方（1375a25 以下），他正在传授法庭辩论技巧。他写道，如果成文法对我们的案件不利，我们就可以抛弃法律文本，诉诸普遍法和公平原则。“……公平原则是永恒不变的，普遍法也一样是不变的，因为那是自然法，而成文法却经常改变。这就是索福克勒斯《安提戈涅》那几句诗的意思，在那里安提戈涅辩称她埋葬自己的兄弟触犯了克瑞翁的法律，却没有违反不成文法……”^② 亚里士多德所指的是如下几句经常被引用的诗：

“因为向我宣布这法令的不是宙斯，那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令；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，它的存在不限于今日和昨日，而是永久的，也没有人知道它是什么时候出现的。”（《安提戈涅》450—457，罗念生译）

亚里士多德在《修辞学》中把自然法等同于普遍法，与成文法或实在法相对。它具有两个特点，一是它是不成文法，二是它是永不改变的。这两个特点与我们对荷马史诗《奥德赛》中摩吕药草那段文字（X，302—306）中自然（*physis*）这个概念的考察得出的结论一致：第一，*physis* 指一种隐藏的、不可见的性质，需要借助神明的帮助才能认识；第二，*physis* 作为生长的结果，具有一种不变的完善的性质。不可见和不变，恰恰是安提戈涅描述的那种神祇制定的永恒法律的基本特点。在此意义上，虽然安提戈涅没有提到自然法，但是她诉诸的那种不成

① 苏力：《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》，《法制与社会发展》，2005年第6期，第5—6页。

② *The Complete Works of Aristotle*, ed., Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1991), vol. II, p. 48.

文法，恰恰就是亚里士多德意义上的自然法，措词的差异并不妨碍两者含义的一致性。亚里士多德的主张看来是有根据的。

然而我们发现，亚里士多德在《尼各马可伦理学》中却提出一种与《修辞学》里自然法观念不太一样的自然正义观。在《伦理学》中，亚里士多德所界定的自然正义同样表现为对一切人的普遍有效性，它是不以人的意志为转移的。不过，亚里士多德又进一步说，自然正义和约定正义一样都是可变的，只有在神的世界中，正义才是不变的（1134b19—1135a15）。

如何理解自然法的不变和自然正义的可变这两个看似矛盾的命题？最简单的办法当然是把这归咎于亚里士多德本人观点的前后不一致而轻易打发掉。但是我们很难设想，亚里士多德在如此重要的、曾在希腊人之中引发激烈争辩的问题上采取前后两种截然相反的立场而不加解释。没错，亚里士多德要反对是这样一种观点：凡是自然的都是不可变的，这一点在文本中是清楚无疑的。不那么清楚的是亚里士多德本人提出的正面观点的是什么。一个合理的、可以化解上述矛盾的解释是，在反对上述观点的时候，亚里士多德并没有走到另一个极端，竟至于认为凡是自然的都是可变的。实际上，亚里士多德最有可能的看法是：自然的东西既包括可变的，也包括不可变的。因此有可变的与不可变的两种不同的自然正义。而变化的自然中不变的部分，则是由于有神的参与，因而它不再属于有生灭的自然世界，而属于不死的神的世界。唯有如此，亚里士多德才能毫无困难地把变那种不变的自然法等同于神法。^①

在亚里士多德的上述用法中，与自然法和神法意思相仿的一个词是“不成文法”（*agrapta nomima*）。不成文法区别于成文法的一个显著的外部特点就是前者是不可见的而后者是可见的。在人体五官中，希腊人尤其重视视觉，这是亚里士多德在《形而上学》开篇就言明的。

^① 可比较柏拉图《理想国》中“自然”一词的用法。

亚里士多德又谓哲学始于对自然的惊异。这种惊异当然源自对自然的凝视与沉思。日月星辰，风霜雨露，这些都是宇宙秩序中可见的自然现象。然而在这背后，还有西蒙尼德所谓的唯有神能洞悉的“自然的秘密”（《形而上学》982b30）。统领万物的神，人的肉眼是看不见的，“理知的眼睛却分明见到了”（《宇宙论》399a32）。^①因此，在《修辞学》中，那种永恒不变的自然法被等同于安提戈涅的不成文法，它们是看不见的，意味着它们具有神圣的起源，是一种神法。正如《宇宙论》所言，辨识这种神法需要“理知的眼睛”，正如奥德修斯辨识摩吕药草的自然本性需要凭借赫尔墨斯神的帮助。这点对于我们理解克瑞翁的盲目十分关键。克瑞翁显然相信自己看到的一切，但那只是他肉眼之所见，他受到蒙蔽的是他的“理知的眼睛”（1261—1269）。这也有助于我们理解俄狄浦斯的悲剧。俄狄浦斯刺瞎了自己的眼睛，因为这对眼睛并没有使他认清那些被神隐藏起来的“自然的秘密”，他终究只是一个“什么也看不见，什么也不知道的父亲”（《俄狄浦斯王》1485），尽管他解开了著名的斯芬克斯之谜。^②

《安提戈涅》里的那种不变的自然法与近代以来我们熟知的自然法并不完全一样，倒是更接近中世纪神学家所理解的自然法。^③它不是植根于人的自然理性，而是源自神的理性。归根结底，它是一种神法。安提戈涅认为埋葬自己的兄弟符合神法和正义，而它们是凌驾于城邦的法律之上的。学者从这里辨识出赫拉克利特的影响，这位晦涩哲人

① [古希腊]亚里士多德：《天象论·宇宙论》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1999年，第304页。尽管《宇宙论》是托名之作，我们仍不妨引用其中符合亚里士多德思想的观点。

② 海德格尔认为俄狄浦斯失去双眼后反而“多了一只眼睛”，并且这只眼睛具有“乃是一切伟大的问知的基本条件又是其唯一的形而上学根据”（〔德〕海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第108页）。在亚里士多德看来，以肉眼观看自然只是哲学的开端，即自然哲学，而形而上学作为神圣的学术，需要我们运用“理知的眼睛”。

③ 如托马斯·阿奎那阐明的永恒法与自然法之区别，永恒法源自神圣理性，自然法是“理性造物对于永恒法的参与”，“自然之光……无非就是神圣之光留在我们身上的印记”。忽视这种区别则可能会导致“人的理性占据了神圣理性的位置，且其假设为要为宇宙立法”。（吴经熊：《正义之源泉：自然法研究》，张薇薇译，北京：法律出版社，2015年，第24—25页。）

也许是第一个采用“神法”这个表述的人，并说所有人法都得到神法的滋养（残篇 114）。在赫拉克利特看来，神法具有牢固性和对一切事物的普遍适用性，是城邦法律的源头。很可能，他和索福克勒斯抱着同样的意图，即以此统一的、不变的高级法来对抗世俗的法律相对主义。值得注意的是，赫拉克利特的神法可能不仅是人法的基础，也构成自然法的基础，规定着自然界的运行。^①

安提戈涅的不成文法或自然法本质上正是这样一种神法，但是这种神法并不纯粹。这里所谓的“纯粹”，是它与后来犹太教和基督教理论发展出来的神法相比较而言。对于后者来说，法律纯粹是上帝意志的体现，自然在其中是毫无地位可言的。对于前者来说，诸神，即使是最高主神宙斯的意志，仍要服从于某种神秘的法则，这是一种命运（moirai）或必然性（ananke）的力量，时常表现为一种自然力量：它自发生长，不受控制——它是一种笼罩天地万物的自然秩序或普遍法则。《安提戈涅》多处提到命运主宰的作用。作为传达教训的一个重要工具，歌队通过叙述达娜厄的故事告诉观众“命运的可怖力量”是无可逃脱的（951—953），克瑞翁在听了先知忒瑞西阿斯的预言后也意识到抵抗必然的事物是徒劳的。在全剧临近尾声的地方，歌队再次说出这个教训：“我们命中注定的东西，有死的凡人啊，是逃不掉的。”正如在剧中著名的“人颂”段落中，无论人类逃脱了什么，最终却逃脱不掉死亡——一个人的自然终点。但是更令人惊奇的是，在希腊人的多神教神话体系中，命运不仅主宰人，也主宰神。表面上似乎是神在干预自然，最后我们发现，实际上是神也逃脱不了自然律的支配，神和人一样无法预见和改变自己的必然命运。

作为一个最典型的希腊贵族和保守主义者，索福克勒斯坦然接受了传承自荷马的奥林波斯秩序，包括其中的不确定性。在这个神话体系中，诸神往往与某种自然力量对应，甚至有时就是自然力的直接化身，

^① 《赫拉克利特著作残篇》，T. M. 罗宾森英译/评注，楚荷中译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第 237 页。

譬如“人颂”中的大地母亲。自然的进程确实常常体现了诸神的意志，但是，“有些事情发生在荷马的宇宙中全凭机遇，随便任意，没有特定的理由”。宙斯的恒定秩序与命运的无常秩序并存，^①也反映到那个时代含混的自然法思想中，自然法与神法有时指同一种东西，有时看似神在主导自然的进程，有时反过来，神自身也受到自然法则的支配，这样一种混乱颠倒是犹太-基督教的自然法思想所不敢想象的。不过，恰恰因为自然占据了如此重要的地位，自然法也许是古希腊神法的一个更合适的名称，亚里士多德采用这个表述也就不足为奇了。

二、克瑞翁：理性主义的僭妄

克瑞翁的确是顽固的，但我们很难把他称为一个暴君。作为一个新登基的、地位并不十分稳固的统治者，他很自然地感到有必要巩固自己的统治，不允许别人随意挑战自己的权威。在《安提戈涅》中，他首要的身份就是国家统治者（“克瑞翁”这个名字意即“统治者”），这个公共身份几乎取消了他的私人身份。“国家理由”（reason of state，又译“国家理性”）成为他行动的最高原则，城邦的利益是他一切思考的出发点和归宿。这种对城邦的几乎无条件的忠诚，对于习惯于个体权利和自由的现代人而言，已经显得陌生甚至怪异了，然而对于希腊人却不是这样。

对于希腊人而言，作为公民联合体的城邦对个体公民具有无可置疑的优越地位，为城邦牺牲的概念植根于悠久的人文（主要是宗教）传统，近乎一种道德义务。作为一名公民，个人为城邦牺牲，为城邦尽义务，在他们看来就是最光荣的事。有许多生动的事例都说明这一点。当梭伦来到克洛伊索斯的宫廷，后者问他天下最幸福的人是谁，梭伦说是雅典人泰洛斯。因为首先他的城邦繁荣，孩子出色；其次他生活

^① [美] 欧文：《古典思想》，覃方明译，辽宁教育出版社、牛津大学出版社，1998年，第16—23页。

安乐，为捍卫城邦而牺牲。雅典人如此，斯巴达何尝不是（尽管他们恰好是希腊城邦中的两个极端）？温泉关的战斗足以说明这点。雅典陪审法庭里庞大的陪审团很容易使我们误以为希腊的公民拥有许多政治自由。而实际上，如巴克指出的，“在希腊的政治思想中，个人概念并不突出，权利概念则似乎几近于从未形成过。”因为“既然确信自己的社会价值，他就不必费心去想他独特的‘自身’……个人与国家在道德目的上是如此一致，以致人们预期国家而国家也确实能够发挥很大的影响力。”^①库朗热亦断言，在古希腊，国家至上，古代没有个人自由，“法律、公正、道德，以及所有的一切在国家利益面前都必须让步……拥有政治权利、投票、选择官员、当选执政官等等——这些是自由的，但人却受制于国家。”“古人既无私人生活的自由，无教育的自由，也无宗教的自由。”^②韦纳甚至断言：“古代公民并无人权和公民权，亦无自由权，甚至没有行动自由。他只有义务。”^③作为现代法律制度的基础概念之一的“权利”，是能保证每个公民拥有独立于国家和社会的自己责任和自由空间的权利，而在希腊不存在这样的公民权，公民整个无条件地属于城邦。

然而希腊人却感到自己是自由的，并且认为外国人都是些奴隶。因为城邦与公民已经融为一体，不分彼此了。而他们借以维系这种密不可分的关系的，就是法律。希罗多德笔下的德玛拉图斯（Demaratus）自豪地对波斯国王薛西斯宣称，希腊人虽然是自由人，但是他们服从一个主人，这就是法律。他们对法律的畏惧甚于波斯臣民对其国王的畏惧（《历史》104）。

个人与城邦的这种和谐关系也反映在伯里克利著名的葬礼演说词中：“说到公共事务，我们对法律深怀敬畏，害怕违反它。任何时候，我们都服从那些执政者和法律，尤其是那些为帮助蒙受不义的人而制

① [英]巴克：《希腊政治理论》，卢华萍译，长春：吉林人民出版社，2003年，第9页。

② [法]库朗热：《古代城邦》，谭立铸译，上海：华东师范大学出版社，2006年，第211、214页。

③ [法]韦纳：《民主是希腊人创造的吗？》，金日译，《第欧根尼》，1986年第1期。

定的法律，还有那些不成文法，凭着全体一致的同意给违反它们的人带来羞耻。”（《伯罗奔尼撒战争史》2.37）

值得注意的是，在伯里克利的演说词中，成文法和不成文法并不存在冲突。对法律的服从意味着既服从成文法也服从不成文法。事实上，克瑞翁也秉持这样一种信念。他从未说过成文法应该凌驾于不成文法之上。和安提戈涅一样，他也吁请神明作为自己的见证者，自信自己的行为符合神明的要求，而他的反对者是以犯罪行为在玷污神律。他的错误仅仅在于他由于自负而未能看到自己新近颁布的法令与古老的不成文法之间的不协调。

信使报告尸体被人掩埋后，歌队向克瑞翁透露了自己的担忧：这可能是神明之所为。歌队已经隐然感觉到，古老的不成文法和克瑞翁新近颁布的成文法之间存在着冲突。这也是城邦里开始蔓延开来的一种普遍情绪。然而克瑞翁却以十分自负的语气拒绝了这种怀疑：

“你这话叫我难以容忍，说什么天神照应这尸首；是不是天神把他〔波吕涅刻斯〕当作恩人，特别看重他，把他掩盖起来？他本是回来烧毁他们的有石柱环绕的神殿、祭器和他们的土地的，他本是回来破坏法律的。你几时看见过天神重视坏人？没有那回事。这城里早就有人对我口出怨言，不能忍受这禁令，偷偷地摇头，不肯老老实实引颈受扼，服从我的权力。”（《安提戈涅》280—292，罗念生译）

克瑞翁的行为的出发点是敌友划分。歌队也承认作为城邦统治者他有划分敌友的权力。波吕涅刻斯对城邦发动战争，是城邦的敌人和叛徒，因此他的尸首无论如何不可得到埋葬，应该任由它成为“野狗和各种飞禽的肉食”。克瑞翁是如此地自信，以致他认为天神不可能有不同的看法。正是在这里，从克瑞翁对神意的一意孤行的揣度中，我们看到了一种野心勃勃的理性主义的僭妄（hybris）。他开始裁断宙斯，意欲自己充当自己的立法者。^① 他的理由只有一个：他这样做符合

^① Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (New York: Cambridge University Press, 2001), p.58, p.65.

城邦的利益。我们在后世形形色色的马基雅维利主义、霍布斯主义或黑格尔主义中看到了这种思想的再现。国家理由要求把国家奉为神明，尽管它只是一个伪神，一个人造人，一只巨兽利维坦。

克瑞翁的权威起初只是受到安提戈涅一个人的挑战。伊斯墨涅和歌队都承认克瑞翁的最高权力和他颁布的法律的合法性。这使安提戈涅的行为看起来近乎疯狂。既然克瑞翁是城邦的保护人，一个理所当然的预设就是公民——那些被保护者——会拥戴他这个符合城邦整体利益的决定。但是这里背后的逻辑是，统治者权力的正当性来自人民的认可。随着情节的发展，克瑞翁的合法性逐渐受到质疑，这和他本人立场的转变有关。“难道要城邦告诉我该颁布什么命令？”（734）“难道城邦不是属于它的统治者吗？”（738）起初，统治者是为城邦而存在的，而今关系颠倒了，统治者具有优先地位，城邦要做的只是服从统治者的命令。海蒙和克瑞西阿斯的出场在某种程度上说就是为了宣示被克瑞翁遗忘的民意，而歌队很快就意识到自己之前犯下的错误，只有克瑞翁仍在固执地坚持，直到儿子和妻子的死亡才使他幡然醒悟。克瑞翁最终不得不承认，他的行为是在颠覆“已经确立的法律”（1113—1114），这些祖传的礼法（*nomaia patria*）比他新近颁布的法令具有更大的权威。

在固执程度上，安提戈涅与克瑞翁相比毫不逊色，甚至可以说有过之而无不及。但是与克瑞翁冷静得近乎冷酷的理性相比，她处于另一个极端，她身上带有一种或许可以称为“神圣的疯狂”的气质。她说她是在取悦那些她最该取悦的人时，伊斯墨涅说她是在追求不可能的事情。这时安提戈涅僭取了原本属于城邦统治者的权力，宣布伊斯墨涅为“敌人”。她说，作出这个判决的不是城邦的统治者，而是死者。安提戈涅宁可与城邦为敌，也不愿与死者为敌。死者的存在意味着灵魂的不朽，这个领域已经不再是人为法支配的领域，而是人为法必须服从神法的领域。安提戈涅就这样以一种神圣的疯狂来对抗克瑞翁的国家理性。如果说克瑞翁的理由是“政治的”，那么安提戈涅的诉求

却是“前政治的”，因而也是自然的。同时，克瑞翁依据的法律是新的，而安提戈涅依据的法律却是古老的。因此我们也可以说克瑞翁代表的是“进步”的势力，而安提戈涅是一股“保守”的势力。实际上，由于对安提戈涅的同情，我们很容易忘记克瑞翁才是时代精神的象征，克瑞翁会令人想起索福克勒斯的同时代人、雅典著名政治家伯里克利。^①作为希腊传统的守护者，索福克勒斯对克瑞翁的批评，或许也是他对那个所谓雅典黄金时代出现的“人是万物尺度”的乐观主义的一个含蓄的警告，对人类理性局限性的一个深刻反思。

三、“人颂”里的技术崇拜与“大地法”

作为安提戈涅的对立面，克瑞翁所代表的人类对理性和技术的这种近乎盲目的崇拜，最为集中地体现于“人颂”（《安提戈涅》332—375）几节诗中。

歌队以“奇异的事物虽然多，却没有一件比人更奇异”开始这首辉煌灿烂的人类颂歌，描绘了一幅人类征服自然界的图景，他用航船征服了海洋，用犁头征服了大地，用各种发明和技巧驯服各类鸟兽虫鱼，“什么事他都有办法，对未来的事也样样有办法，甚至难以医治的疾病他都能设法避免”。奇异、可怕（*deinos*）的人俨然成为万物的主宰，或如普罗塔戈拉所说的，“人是万物的尺度”。

如果不是还有一件事情人办不到，那么人与神就没什么区别了。这就是第二曲首节末尾提到的无法避免的死亡。人，无论技术多么高超，多么有能耐，毕竟只是“有死的凡人”，他们与“不死的诸神”之间横亘着不可逾越的鸿沟。

安提戈涅从未忘记这点。她一再诉诸冥界诸神：哈得斯、普路托和赫卡特，并自称是冥河之神的妻子。她甚至特别强调，正义与下界

^① Ehrenberg 就坚信克瑞翁反映了伯里克利性格的主要特征，参见 Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates* (New York: Routledge, 2001), p.190。

的神祇同住，而不是像传统那样，突出宙斯与正义的联系。安提戈涅对死者的这种深沉的敬畏和爱对于理性主义者克瑞翁是无法理解的。对于克瑞翁来说，成为城邦的敌人就是最大的罪过，而安提戈涅却警告妹妹伊斯墨涅，不埋葬死者会被死者判处为敌人。在安提戈涅看来，一个人能获得的最大的荣耀并不是——如梭伦所言——为城邦而牺牲。亲手埋葬自己死去的兄弟才配得上最大的荣耀。死亡的法则凌驾于城邦的法律，因为如“人颂”表明的，这个领域恰恰是人类无能为力的地方。一切人为法应该在死亡面前终止。

一般而言，克瑞翁或梭伦的这种城邦至上的观点并不会引起争议，那的确是传统的、主流的观点。然而安提戈涅却很有信心地宣称，大家都会赞同她的做法，只是由于畏惧克瑞翁的权力才噤若寒蝉。事实也的确如此。不仅歌队的立场渐渐偏向安提戈涅，克瑞翁之子海蒙更是直截了当地告诉克瑞翁，城里的人私下都称安提戈涅是无辜的，她只是做了一件最光荣的事情。我们发现，以城邦守护者自居的克瑞翁逐渐失去了民心，而看似疯狂的安提戈涅却越来越得到人民的认可。

克瑞翁起先未能看到，而安提戈涅却看得很清楚的，是城邦立法的二元结构。第一层是一些可见的人为法，也就是克瑞翁所依据的法律。但是其权力仅限于第一层法律的克瑞翁却不知不觉把自己的统治权延伸到第二层法律，也就是不可见的神法，即安提戈涅所遵循的法律。我们不妨称前者为上层结构，后者为下层结构。但是下层结构的法律在效力等级上却高于上层结构的法律。实际上，伯里克利的葬礼演说已经提示了这种二元结构，即成文法与不成文法。但是如我们前面所说的，由于两者之间被假定或呈现为和谐而不是冲突的，使之看起来更像是浑然的一元结构，而它们之间的效力等级问题也就被忽略了。

安提戈涅诉诸的这种地下神祇的正义，在“人颂”中亦有体现。用技术征服自然的人虽然很厉害（deinos），却要因为违反“大地法”

(nomous chthonos)^① 而遭到惩罚：城邦的兴衰取决于人类是否服从大地法。大地是“最古老的神祇”，尽管一再受到人类的侵扰，她却是“不死”和“不倦”的。她代表着一种对于克瑞翁全然陌生、而安提戈涅则全力拥抱的原则，即爱 (philia) 的权利。因此安提戈涅与克瑞翁的斗争，也体现为爱的权利对政治权力的制约。这种爱的权利甚至使安提戈涅获得了一种更高的、超越城邦的公民身份 (hypsipolis)。^②

把一个人界定为敌人则是依据一种完全相反的原则——恨的原则。正如词源所显示的，爱 (philia) 意味着帮助朋友 (philos)，恨意味着伤害敌人。这是希腊人中间流传甚广的一种观念。在柏拉图的《理想国》中，玻勒马科斯就提出过这种扶友损敌的正义论，并认为在从事战争和缔结联盟时最能实现这种正义。对于克瑞翁，波吕涅刻斯恰恰就是战争中的敌人。

不过，克瑞翁与安提戈涅的冲突却发生在一个特殊的阶段。那时候造反者对城邦发动的战争刚结束，城邦处于战时状态与平时状态之间的过渡期。这一时期在适用法律上总是具有暧昧性。作为城邦的主权者，克瑞翁给出自己的决断，坚持对死去的波吕涅刻斯适用战争法，因为死亡并不能抹去死者的敌人身份 (522)。安提戈涅却不这么看。城邦已经结束了其非常状态，进入日常政治的轨道。主宰城邦的不再是区分敌友的战时法，而是基于爱 (philia) 的对所有人一视同仁的平时法。波吕涅刻斯的敌人的身份对于她并不存在，他仅仅是她的兄弟。对于克瑞翁的强硬措辞：“我的敌人依然是我的敌人，哪怕他已经死去。”安提戈涅答道：“我的天性是站到爱 (philia) 的一边，而不是恨。” (523)

如果说克瑞翁的眼光一直停留在他统治的忒拜城，那么安提戈涅

① 笔者这里没有采用罗念生的译法（“地方的法令”），而是倾向于 David Grene (*laws of earth*)、荷尔德林 (*Gesetze...der Erde*) 或海德格尔 (*Satzung der Erde*) 的译法。Baeumlér 认为，这是指“古代诸神和地下事物 (*Unterirdischen*) 的法律，一种永恒的法律，一直隐藏起来不为人所知……与国家颁布的法律相对立”。转引自 Charles R. Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (New York: Cornell University Press, 2005), p.296.

② Joan V. O'Brien, *Guide to Sophocles' Antigone* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1978), pp.48-49.

的视野已经不再局限于区区的人类城邦，而是扩大到斯多亚派所谓的宇宙城邦或世界国家。关于一个宇宙城邦的预设，恰恰是斯多亚派自然法存在的前提条件。这种自然法并不是建立在人类彼此之间的仇恨之上，而是建立在他们彼此之间的天然友爱之上。如塞涅卡所言：

“你所见的一切——其中囊括了神事和人事——都是一个整体；我们是一个巨大的身体的一部分。自然从相同的源泉、为了相同的目的而生下我们，我们一生下来就相互联系；她使我们彼此相爱，倾向于合作。”^①

从根本上说，维系一个社会的纽带，不是统治者颁布的人为法，而是自然教给人们的爱的法则。这又再次证明，早在斯多亚派之前，《安提戈涅》中已经存在一种与之十分类似的“自然法”观念，如亚里士多德所准确揭示出来的。因此，安提戈涅的诉求，可以恰当地称为自然权利的伸张。

不过，我们还须注意到，与安提戈涅的这种自然法相对，剧中还存在另一种“自然法”，其代言人就是安提戈涅的妹妹伊斯墨涅。这两种不同的自然法恰好对应于亚里士多德的两种不同的自然正义。伊斯墨涅劝安提戈涅不要反抗克瑞翁的法律，同样是基于两个自然理由。首先是女性的 *physis*，即女性天生弱于男性，不宜与男性斗争；其次是统治者比被统治者更强大，作为臣民应该服从主权者的权威（49—64）。这种对 *physis* 的理解使她更接近智者派的卡里克勒斯（*Callicles*）和忒拉绪玛霍斯（*Thrasymachus*）而不是希庇亚斯（*Hippias*），后者与斯多亚派一样，认为依据 *physis* 所有人都是亲人和同胞。如果说安提戈涅的自然法是一种高级自然法，那么伊斯墨涅的自然法却是一种低级自然法，后者不是永恒不变的，因为它没有神的参与，更像是一种动物界的丛林法则：正义就是强者的利益。低级自然法不仅排除了神灵的参与，也排除了 *philia* 的加入。因此对于伊斯墨涅而言，对强

^① Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. III, XCV, 52 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1925), p.90.

者的恐惧胜过对亲人的爱。在近代，霍布斯所阐述的那种自然法，事实上就是这样一种低级自然法。我们知道，霍布斯的自然法非但没有取消法律实证主义，反而证成了法律实证主义和国家理性，正如伊斯墨涅的 *physis* 证成了克瑞翁的律令。就此而言，我们也不妨称安提戈涅的自然法为古典自然法，伊斯墨涅的自然法为近代自然法，前者的源头是神并基于一种普遍的爱的原则，后者的根源是人并建立在人类的理性之上。

安提戈涅所援引的法律，不管我们称之为自然法、神法、永恒法还是大地法，都是一种高级法（*higher law*），而绝不是人为法。事实上，历代著家们提到这类法律时，常把它们称为镌刻在人心的不成文法，与载录成文的法律条文相对。“在写在石版上的摩西律法出现之前，就有一种不成文法，族长们自然而然地理解它，并谨遵不渝。”“人们若要治理好一个国家……就应该把正义的箴规刻在公民的心上。”^① 它们提醒人们，人类的理性与技术并不是万能的，不管人多么厉害（*deinos*），如果他心生傲慢（*hybris*），罔顾神明定下的不成文法，必定会遭到神明的报复。

结 语

在索福克勒斯时代，相对主义的威胁较之以往只会有增无已。希罗多德的“探究”无疑使人们认识到法律和习俗的多样性，大大颠覆了传统希腊的礼法观。自然与人为的张力已然凸显出来，而索福克勒斯则是用悲剧这一体裁表达这一张力的最早也是最有深度的尝试之一。^② 如果我们把克瑞翁当成习俗（*nomos*）的代表，而安提戈涅视

^① Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, Book I, ed. Richard Tuck (Richard Tuck, Indianapolis: Liberty Fund, 2005), p.172, 注释 23, 引 St. Chrysostom, Tertullian, Isocrates 等人的话, 格劳秀斯把这种法律理解为自然法。

^② Joan V. O'Brien, *Guide to Sophocles' Antigone*, p.64.

为自然（*physis*）的代表，那么这部剧确实展示了变化的习俗与不变的自然之间的冲突。但是索福克勒斯或许有更深一层的含义。作为人为法，*nomos* 与 *physis* 确实不可避免地存在冲突，但是还有一种更高级的法律，就是赫拉克利特所谓的神法，这种意义上的 *nomos* 与 *physis* 不可能存在冲突。这也正是安提戈涅的理解，因此对于她而言，神法就是自然法。克瑞翁尽管并非完全没有意识到一种更高的神法的存在，但是他由于过分的狂妄自大（*hybris*），把自己颁布的人为法当作神法的体现，而最后才发现，那不过是他个人意志的体现。^① 安提戈涅起初几乎是一个人在战斗，她斩断了和死去的兄长之外的一切人的联系，脱离了——也可以说超越了——城邦的共同体，变成“最孤独、最孤立、最古老的个人主义的”代言人，^② 最后却摇身一变成为普遍民意的代言人。克瑞翁刚出场时以城邦利益的代表自诩，临近剧终时却被自己的亲人、臣民和众神遗弃，显得孤立无援。克瑞翁直到这时才意识到，自己才是真正的盲人，而批评他的盲人先知克瑞西阿斯所看到的才是真正的正义。因此索福克勒斯所要批评的，是克瑞翁作为人在神面前的放纵和傲慢，而不是 *nomos* 本身，在索福克勒斯这样虔敬的人眼中，*nomos* 与 *physis* 在高级法层面始终是和谐的，它们的冲突只是源自人类自身的局限性和缺点。

① 索福克勒斯类似的思想，参见《俄狄浦斯王》第 865 行以下。

② 萨尔赞尼：《〈安提戈涅〉与共同体问题》，刘小枫选编：《古典诗文绎读·西学卷·古代编》（上），北京：华夏出版社，2008 年，第 118 页。