



# 人权的政治哲学

POLITICAL PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS

王立峰 © 著

Wang Lifeng



*Political Philosophy of Human Rights*

中国社会科学出版社

D082  
20135

# 人权的政治哲学

POLITICAL PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS

王立峰 © 著

Wang Lifeng

*Political Philosophy of Human Rights*

中国社会科学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

人权的政治哲学 / 王立峰著. —北京: 中国社会科学出版社, 2012. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1422 - 3

I. ①人… II. ①王… III. ①人权 - 政治哲学 - 研究  
IV. ①D082

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 218733 号

---

出 版 人 赵剑英  
责任编辑 任 明  
特约编辑 徐亚莉  
责任校对 孙洪波  
责任印制 李 建

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619  
发 行 部 010 - 84083685  
门 市 部 010 - 84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印 刷 北京奥隆印刷厂  
装 订 北京市兴怀印刷厂  
版 次 2012 年 10 月第 1 版  
印 次 2012 年 10 月第 1 次印刷

---

开 本 710 × 1000 1/16  
印 张 21.25  
插 页 2  
字 数 377 千字  
定 价 55.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换  
电话: 010 - 64009791  
版权所有 侵权必究

## 前言

未及拍去 20 世纪的仆仆征尘，回眸一瞥间，人类已然在新千年的征程上走过了十年。新千年之十年给予人类的虽不是丛林状态，却也不是什么黄金时光。发展的贫困、政治的冲突、战争的硝烟、自然的灾难，伴随新千年的脚步，一直不得些许停歇。未来等待人类的，也还有诸多未知。但我们注意到，今天人类面临的问题并不是今天人类所特有的问题，而是人类长期面临的问题。有些问题看似是新问题，实则新瓶装旧酒，在今天有了新的表现形式而已。如何解决这些问题，诉诸正义、仁爱还是人权？人类一直在不停地思考。

在人类历史上，人类对正义与仁爱的追求一直饱含热情，矢志不渝。但是，我们发现，历史发展到今天，一些东西正在发生变化——人们越来越多地关注人权。无疑，在一个文化多元化、利益多元化甚至互相冲突的时代，正义具有相当重要的地位。因为正义可以确保每个人获得基本的安全、自由和财产。仁爱则一直占据道德的制高点，在正义不能达到的地方，仁爱可以轻舒长臂，帮助人类走出正义的困境，满足那些并非基于正义的需要，弥补人际关系的裂痕。而如今，现代技术和市场经济的发展正迅速改变着我们生活的世界，从比利牛仔、苹果产品、因特网到中国制造，人们对物质生活的追求俯拾皆是。网络技术和全球化带来的贸易、政治与生活方式的革命同样让我们必须认真对待。特别是全球化的速度与力量正在改变我们的社会生态。伴随全球化的步伐，人际关系开疆拓土，大大扩展了传统人际交往的范围和形式。在正义与仁爱之外，作为一种道德理念，人权正逐渐满足人类普遍和深入交往的需要。甚至可以说，人们对人权的需要已经超越对正义、仁爱的需要，人权正逐渐成为人类社会压倒性的道德吁求。

人权的道德正当性往往诉诸普遍的人性，基于人性的论证虽然饱受诟病，但不得不承认的是，它一直在提醒我们，人权是关于人性尊严的主体性道德。何谓尊严？尊严不是对物质需要的主张，一个人不是因为满足了物质需要就

享有了尊严。尊严是每个人都拥有一个人的身份，正是基于人的身份，人 and 人一样具有基本的道德价值，一样有机会去决定共同体的政治行动。但是，回顾人类历史之来路，丑陋的种族歧视、性别歧视和文化歧视一直长期存在，关于人类痛苦的悲剧不断在上演。那些历史上看似仁爱的行动，背后隐藏着深刻的不正义。当一个强者向弱者展示自己的仁爱的时候，不仅是深深的不正义，而且也谈不上尊重。当弱者越来越多地诉诸权利的时候，就不再奢望强者的慷慨。权利的名字叫弱者，因为权利只属于弱者，只是弱者的呐喊。

在追求正义的斗争中，正义似乎最后总是获得胜利，但令人遗憾的是，相比之下，人性尊严却是步履沉重，姗姗来迟。历史的事实是，经过长时期的奋斗，奴隶制被废除了，取而代之的却是种族隔离；而且是政府倡导的种族隔离；种族隔离被废止了，然而种族歧视却接踵而来。人类的实践反复表明，正义的胜利没有给人类带来尊严，带来幸福，甚至有时结果更糟——为了正义而丧失了尊严。当今时代“过渡正义”的流行，一再提醒我们，正义的局限所在。在人类社会的任何一个时代、任何一个领域，那些饱受不幸的人类，刚刚走出痛苦的深渊，未及抚平心灵的创伤，未及摆脱痛苦的阴影，他们刚刚燃起的天真的希望、憧憬的美好理想，就像阳光下色彩缤纷的美丽泡沫，极易破裂。面对不幸的记忆，是玩世不恭还是愤世嫉俗，是服从还是反抗，是宽容还是更为激烈的愤恨？但无论如何，当尊严丧失了，人权就开始流行。当人权话语主宰人类社会，这又何尝不是对人类的一个莫大讽刺。

人类的经验告诉我们，对尊严的蔑视不会产生公开的敌人，不会导致激烈的愤怒甚或暴力。但是，对尊严的蔑视比之不正义的问题却更难以解决。面对不正义，人们可以妥协，可以和解。如果相互蔑视对方的尊严，那就意味着相互否定，不能交往。人们不怕激烈的争吵、谴责，争吵、谴责之后，还可能恢复交往。但是，如果一方要求倾听，另一方却带着轻蔑走开，这种冷漠的、无声的歧视，不仅不能恢复交往，还意味着更加宽深的人际裂痕。人权，不是弱者向强者的乞求；人权，不是公民向政府的乞求。人权是人人享有的平等尊严。有了真正的人权，哪怕有深刻的分歧，人类社会的基础也不动摇，价值多元的社会也能和谐相处。所以，欧洲人说：“尊重我们的人权”，亚洲人也说：“尊重我们的人权”，政府官员说：“尊重我们的人权”，老百姓也说：“尊重我们的人权”。为什么尊重人权？如何尊重人权？人权能给我们带来什么？什么样的人应该享有人权，是作为人类社会的成员还是作为某个政治共同体的成员抑或某个少数群体的成员？基于这些考虑，本书从政治哲学的视角，就人权的批判、人权与儒家传统、人权与义务、人权与民

主、人权与法治、人权与惩罚、人权与文化多元主义、人权与世界主义等问题，展开思考。

第一章旨在梳理和分析西方的人权批判理论。虽然人权是当今世界一个非常强势的政治和伦理话语，但它一直面临着来自各方面的质疑。从19世纪的社会主义、自由主义、保守主义的批评到当今社群主义和后现代主义的诘难，西方社会对人权的批判一直没有停止过。这种批判从如下四个相互关联的视角展开：一是道德批判，认为人权是道德的堕落，对人权的既有道德论证是失败的；二是法律批判，认为人权的基础在于法律而不是道德；三是政治批判，认为人权与政治正当性无关，人权的道德正当性与人权的实践是两码事；四是社会批判，认为人权强调形式平等忽视了实质平等。鉴于上述批判，我们需要认真对待谁之人权、何种人权以及人权的道德局限问题。

第二章借助儒家传统重构人权的道德基础，并改进儒家伦理。西方人权方案以丛林假定为逻辑起点，以“自私+理性”逻辑论证人权价值，为横向的人际关系和纵向的政治社会关系提供最低限度的伦理方案，具有普遍主义的潜能和社会有效性。儒家方案以家庭假定为逻辑起点，以“亲亲+理性”逻辑论证仁义价值，把家庭伦理扩展至国家和天下生活，为社会提供一个较高标准的伦理方案，是一个道德完美主义的方案，但缺乏社会有效性。儒家伦理的改进应首先弃“两人关系”模式而采“三人关系”模式，以“自私+理性+良心”逻辑论证仁义价值，着眼于社会有效性，确立正义的底线伦理，重建政治合法性的基础。

第三章旨在寻求人权与义务关系的平衡。一个不讲义务的人权理论算不上是一个完整的人权理论。一个完整的人权理论必须考虑义务问题，必须认真对待义务。为此，厘清人权与义务关系的历史，反思自由主义人权理论的缺陷，在此基础上重构人权与义务之间的均衡关系。研究发现，前人权时代的义务观念乃是基于德性的义务观，是以义务为本位；人权时代或走向人权的时代的义务观是基于人权的义务观，是以人权为本位。鉴于自由主义人权理论忽视了义务，故可以通过区分正义与正当性证成两个路径来重构人权理论，以确立基于正义和正当性的义务观，进而探究人权与义务的相关性，明确义务的分配原则。

第四章借助人权分析民主的逻辑缺陷并对民主加以改进。人权的实现有赖于一定形式的政治体制。一般认为，人权与民主是一致的。但是研究发现，民主与人权之间存在一致性，也存在价值冲突。民主的正当性在于参与、自由和平等；民主的合理性在于形成公共选择、获得道德真理和社会功利；民

主的逻辑缺陷在于侵害消极自由、投票悖论、公共理性匮乏、多数人暴政。民主改进的策略在于三个方面：一是改进民主的人性逻辑；二是改进民主的道德基础；三是改进民主的程序机制。

第五章在厘清人权与法治关系的基础上，分析法治在保障人权上的局限性及其改进策略。一般认为，法治和人权都是现代社会的重要制度和价值，二者具有天然的亲缘关系，但事实并非如此。人权与法治关系存在一致性，也存在冲突。人权与法治的实质品格是一致的，表现在保障自由、限制权力、和平与繁荣三个方面；但法治的形式品格和法治的国际化趋势不利于保障人权。人权法治化的策略在于人权民主化、人权宪法化和人权国家化。

第六章借助自由主义的政治证成路径，重新审视国家惩罚制度的合理性。报应主义与功利主义为惩罚提供了道德正当性证成，但在民主的价值多元社会，道德的正当性是一回事，如何促成政治实践是另外一回事。因此，在惩罚的道德证成之外，有必要开辟惩罚的政治证成道路。近代社会契约论者提供了不同的政治证成进路，当代契约论者罗尔斯提出自由主义的正当性原则。根据罗尔斯方案，国家惩罚制度的合理性在于公民的理性而非某个道德原则，应该保留犯罪者的公民身份，合理限制犯罪者的权利，死刑是不可证的。

第七章从人权角度分析文化多元主义，使人权原理适用于不同文化群体之间的关系。人们往往认为，遵循人权原则足以处理好不同民族群体之间的关系问题。但今日西方文化多元主义声称，西方传统的人权方案并不能有效解决少数群体面临的问题，为此提出了少数者权利的范畴，就不可避免地带来少数者权利与个体权利的冲突问题。欲解决少数者权利与个体权利的冲突，应强调主体性建构，即提供一个在个人的普遍价值与共同体之间作出选择的空间。只有通过主体角色，才能在个人权利与少数者权利之间达成某种调和。少数民族的主体性建构包括旨在文化特别保护的文化主体性、强调民主自治的政治主体性、致力于社会公正的社会主体性。

第八章在描述世界主义方案的基础上，以人权实现为出发点，重构道德世界主义和政治世界主义。传统的人权研究可谓普世主义和民族主义的研究，较为关注一国公民与本国政府的关系。世界主义则是认识和分析人权的一个新的进路。世界主义更加关注一国公民与他国政府的关系，不仅如此，世界主义更强调制度建构，对全球机制建设兴致颇高。本书在分析世界主义方案的基础上，通过强调基本人权、明确世界义务、重归和重构民族国家来建构世界主义。在普遍人权观与现实主义的指导下，分析区域人权的必要性与合理性，建构区域人权机制。区分人权道德的普世性与人权政治的特殊性，并

区别人权的国际政治与人权的国内政治,进而区分民族国家的外部合法性和内部合法性,认为人权的国际政治旨在谋求国际合法性,以赢得国外民众认同。人权的国际政治的原则在于:在普遍人权原则问题上,世界主义优先,兼顾民族国家;在人权实现上,民族国家优先,兼顾世界主义。

毫无疑问,本书的探讨值得期待。

# 目 录

|                       |       |
|-----------------------|-------|
| 前言 .....              | (1)   |
| 第一章 人权的批判理论 .....     | (1)   |
| 一 从自然正当到自然权利 .....    | (2)   |
| 二 人权的道德批判 .....       | (10)  |
| 三 人权的法律批判 .....       | (16)  |
| 四 人权的政治批判 .....       | (21)  |
| 五 人权的社會批判 .....       | (25)  |
| 六 结论 .....            | (30)  |
| 第二章 人权方案与儒家伦理 .....   | (35)  |
| 一 初始状态的预设 .....       | (36)  |
| 二 西方人权方案的逻辑 .....     | (40)  |
| 三 儒家方案的逻辑 .....       | (46)  |
| 四 儒家方案的疑问 .....       | (51)  |
| 五 儒家方案改进 .....        | (54)  |
| 第三章 人权与义务 .....       | (70)  |
| 一 义务观念的历史沿革 .....     | (71)  |
| 二 对当代自由主义人权观的批判 ..... | (89)  |
| 三 人权与义务的关联性 .....     | (99)  |
| 四 义务分配的原则 .....       | (117) |
| 第四章 人权与民主 .....       | (126) |
| 一 关于人权与民主关系的争论 .....  | (126) |
| 二 民主的正当性与合理性 .....    | (143) |
| 三 民主的逻辑缺陷 .....       | (151) |
| 四 民主改进策略 .....        | (161) |

|                      |       |
|----------------------|-------|
| <b>第五章 人权与法治</b>     | (170) |
| 一 人权法律化的道德证成         | (171) |
| 二 人权与法治的形式品格         | (179) |
| 三 人权与法治的价值目标         | (188) |
| 四 人权法治化的策略           | (193) |
| <b>第六章 人权与惩罚</b>     | (201) |
| 一 惩罚的道德证成            | (201) |
| 二 近代契约论的尝试           | (204) |
| 三 政治自由主义的证成          | (213) |
| 四 政治自由主义方案的适用        | (217) |
| 五 可能的批评及回应           | (220) |
| <b>第七章 人权与文化多元主义</b> | (226) |
| 一 文化多元主义的由来          | (227) |
| 二 自由主义的文化多元主义        | (232) |
| 四 少数者权利的正当性          | (240) |
| 五 中国语境的意蕴            | (251) |
| <b>第八章 人权与世界主义</b>   | (271) |
| 一 世界主义与人权的亲密性        | (271) |
| 二 世界主义的方案            | (277) |
| 三 世界主义的重构            | (294) |
| 四 区域人权的合理性           | (307) |
| 五 中国语境的意蕴            | (314) |
| <b>参考书目</b>          | (325) |

## 第一章

# 人权的批判理论

《世界人权宣言》已经颁布 62 周年，世纪之交的第一个十年刚刚过去。环顾四下，这是一个人权话语甚嚣尘上的时代，也是一个人权屡遭践踏的时代。如众人所见，在第二次世界大战之后，国际人权法律的创立与发展，极权主义政治体制的式微，民主理念的全球蔓延，借口人权而进行的人道主义干预持续增多，已经成为全球趋势。在这个星球上，越来越多的国家成为国际人权法律文件的签字国，越来越多的国家为促进和保护人权而建立了国家人权保障机制乃至区域性人权保障机制。是以，有人断言，我们所生活的时代是“权利的时代”或者“走向权利的时代”<sup>①</sup>。由于人权在当今世界所处的道德优势以及其所支撑的政治正当性基础，因此没有任何一个政府敢于宣称其是反人权的。如沃尔顿所言，人权理念已经成为“政治合法性的新标准”<sup>②</sup>，被视为“权力合法化与非法化的话语”<sup>③</sup>。用罗尔斯的话说，人权的实现已经成为“一个政权合法性的必要条件”<sup>④</sup>。由此，在今日之世界，很少有人完全拒绝人权，甚至，人权已经发展成为一个无宗教之名而有宗教之实的西方新宗教。<sup>⑤</sup>人权似乎是一个真理，是无须论证的真理。但人权的政治实践和学理争辩又说明，人权是一个问题，是一个一直令人困惑的问题。关于人权的困惑并不在于人权是否具有正当性根据，而在于如何证明人权的正当性。

① See N. Bobbio, *The Age of Rights*, trans. A. Cameron, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 32. 参见夏勇《走向权利的时代——中国公民权利发展研究》，社会科学文献出版社 2007 年版。

② J. Waldron, ed., *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987, p. 1.

③ R. Gaete, “Postmodernism and Human Rights: Some Insidious Questions”, *Law and Critique* 2/2, 1991, 149—170, p. 169.

④ [美] 罗尔斯：《万民法》，张晓辉等译，吉林人民出版社 2001 年版，第 84—85 页。

⑤ 赵汀阳认为，人权已经发展成为一个虽无宗教之名而有宗教之实的西方新宗教。以人权为依据去批评各种事情就好像是不证自明的正确政治行为，而对人权的质疑也都好像变成天生不正确的政治行为。赵汀阳：《预付人权：一种非西方的普遍人权理论》，《中国社会科学》2006 年第 4 期。

正当性的证明必然是理论建构，而作为一种理论建构，人权的正当性需要面对一切怀疑。如果不能去除怀疑，一个人权理论就不是一个规范性的理论。因此，任何关于人权的理论建构首先需要面对历史上曾经有过的怀疑和批判。关于人权的困惑还在于，虽然近代欧洲发展起来的人权政治方案或者宪政方案，经历几个世纪的扩张，已经在相当程度上成为全球性的版本；虽然各个国家都把人权事业作为追求的目标，但是非西方社会并非照搬西方人权政治方案的观念与制度，而是在实践中不断因应本社会实际，探索适应本国国情的人权实现道路，从而形成与西方人权模式有所不同的人权政治方案。从世界人权实践的角度看，主张什么样的人权，如何合理安排人权实践，人类社会仍是争议不断，至今未有结果。职此之故，梳理、审视历史上曾经对人权予以批判的话语，以明确批判性话语的矛头所在，发现人权话语的局限性，对人权予以慎思，就极有必要。

## 一 从自然正当到自然权利

### （一）古典权利

时代变迁，词语繁殖，意义退隐。当今天的人们大声疾呼“人权”的时候，不知他们是否还记得“权利”的原初内涵。在述及人权的批判话语之前，交代人权话语的源流，厘清概念之沿革，殊有必要。

“权利”特别是“人权”术语，是西方文化的产物，在西方思想史上，是晚近的事情。在柏拉图和亚里士多德的作品中，并没有明确提到“权利”；《圣经》以及古代中国、印度的哲学中也没有出现“权利”字眼。今天人们所言“人权”乃是源自启蒙运动时期的思想家洛克和卢梭的“自然权利”思想，以及其后 18 世纪的“人的权利”（rights of man）理念。但是，近代欧洲的人权理念则可追溯到古希腊的自然正当（natural right）观念。

古希腊的自然正当观念建立在一种原始的自然主义的情感基础之上。由于神话和史诗不但不能满足人们对自身及自然界进一步了解的欲望，同时还导致人们在认识世界的过程中产生更多困惑。因此，古希腊的一些哲学家试图直接诉诸对自然界的探索与思考来解释包括人类在内的世上万物。按照美国学者列奥·斯特劳斯的看法：“原先，最好的权威是祖传的，或者说一切权威的起源都是祖传的。经由自然的发现，基于祖传而要求权利（claim）的路数被连根拔起。哲学由诉诸祖传的转而诉诸好的——那本质上就是好的，那

由其本性（自然）就是好的……当最早的哲学家们谈到自然时，他们指的是初始的事物，亦即最古老的事物；哲学由对祖传之物的诉求转向了对于某种比之祖传的更加古老的事物的诉求。自然乃是万祖之祖，万母之母。自然比之任何传统都更古久，因而它比任何传统都更令人心生敬意……在根除了来自祖传的权威之后，哲学认识到自然就是权威。”<sup>①</sup>由此，自然正当观念出现了。

为更好地理解古典权利理念，我们需要区分“是”与“应当”，区分理想与现实。如果把“自然”看做好的或者公正的标准，古代人不像现代人那样诉诸主体理性，而是诉诸宇宙秩序，因为宇宙秩序与主体无关，宇宙秩序是客观性的。比之现代人的主观性权利（subjective right），古代人的自然权利则是撇开人类理性，是可以经由自然而发现和遵从的“客观权利”（objective right）。正是通过遵从自然才使得“公正”（just）的确定成为可能。所以，施特劳斯说：“古典形式的自然权利是与一种目的论的宇宙观联系在一起的。一切自然的存在物都具有其自然目的，都有其自然的命运，这就决定了什么样的运作方式对于它们是适宜的。”<sup>②</sup>

亚里士多德的《形而上学》卷五对自然的含义有专门阐述，其结论性的观点是：“从广义上说，一切实体都是自然，因为自然总是某种实体。但自然原始和首要的意义是，在其自身之内有这样一种运动本原的事物的实体，质料由于能够接受这种东西而被称为自然，生成和生长由于其运动发轫于此而被称为自然。自然存在的运动的本原就是自然，这以某种方式内在于事物，或者是潜在地，或者是现实地。”<sup>③</sup>正是据此有关自然的根本观点，《尼各马可伦理学》才得以阐明何为善，《政治学》才得以阐明何为善政和善法。值得一提的是，亚里士多德通过对伦理德性和理智德性、实践理性和思辨理性的区分，特别是有关理智德性内在结构的分析，即将理智德性区分为科学、技艺、明智、奴斯和智慧，<sup>④</sup>得出了两个重要结果：一是用“奴斯”说明了人和神之间的相通之处，从而论证了一神论的普世理性神学的理性基础；二是用“明智”或实践理性说明了不同习俗在具体时空环境下的合理性。亚里士

① [美] 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，生活·读书·新知三联书店 2003 年版，第 92—93 页。

② 同上书，第 8 页。

③ [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，中国人民大学出版社 2003 年版，第 90 页。

④ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆 2003 年版，卷六。“奴斯”一般也译为理智或者理性。

多德因此认为,理想的政体和理想的法律并不一定是在特定时空环境中最好的政体和法律,<sup>①</sup>这并非说理想的政体和法律不好,而只是说理想的实现受到现实的具体条件的限制。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德认为,“我们所探求的不仅是一般的公正,而且是政治的或城邦的公正。这种公正就是为了自足存在而共同生活,只有自由人和比例上或算数上均等的人之间才有公正,对于那与此不符的人,他们相互之间并没有政治的公正,而是某种类似的公正”<sup>②</sup>。需要指出的是,亚里士多德所说的“社会”是一个阶级分层的社会,包括奴隶,所以并非所有的社会成员都是自由、平等的。然而,对于那些自由的、平等的人来说,“公正”取决于人类社会的自然的、普遍的目的——自由、自足、人类繁荣。所以,亚里士多德说:“自然的公正对全体的公民都有同一的效力,不管人们承认还是不承认。”<sup>③</sup>由于人类的本性(自然)是普遍的,所以,“不过到处都是合乎自然的、最好的政体只有一个”<sup>④</sup>。

## (二) 基督教自然法

由苏格拉底、柏拉图、亚里士多德所建立的古代自然法传统,在其发端之后又经历了两个重要的发展阶段。一是经由斯多葛学派的发扬,使希腊式自然法概念得以清晰地形成,并最终渗入到罗马法中,<sup>⑤</sup>产生了罗马的自然法。二是君士坦丁大帝将基督教立为国教以后,经由新柏拉图主义的中介,古代自然法传统最终定型为基督教的自然法。这两个发展阶段中基督教自然法的形成具有特别重要的意义。

古希腊哲学家的自然法,其神学基础是一神论的普世理性宗教,在这种信仰中,启示(神性的表现)和理性(自然的表现)是统一的,它们彼此归属并趋向同一。基督教的自然法,其神学基础是一神论的普世启示宗教,在这种信仰中,启示和理性的关系发生了颠倒,启示成了理性的主人,理性要么成了启示的解释和论证工具,要么成了启示的局部展开。简言之,在中世纪以前,自然法观念诉诸人类理性,而中世纪基督教的自然法观念则诉诸神

① [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,卷四章一。

② [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,苗力田译,中国人民大学出版社2003年版,第105页。

③ 同上书,第106页。

④ 同上书,第107页。

⑤ [英]梅因:《古代法》,沈景一译,商务印书馆1959年版,卷四章一。梅因描述了希腊的自然法思想,特别是斯多葛主义的自然法思想对罗马法的巨大影响,其中包括对万民法含义的彻底改变。

启。我们可以通过阿奎那对法律的分类来分析一下这个问题。

阿奎那对于自然法的论述主要见于《神学大全》第二部上卷中的第90—97个问题。他对自然法进行了神学的再解释,提出上帝的永恒法,把自然法看做是上帝永恒法的派生。由此,他把法律分为永恒法(eternal law)、自然法(natural law)、人法(human law)和神法(divine law)。按照阿奎那的解释,上帝如同一个艺术家,在宇宙存在之前,已经设计了一个创作计划或者规划了宇宙蓝图,宇宙是上帝的作品,是上帝理性的体现,同时,上帝也是宇宙的管理者。由于宇宙万物皆隶属于上帝的管辖范围,而上帝的理性是永恒的,因此,上帝的理智本身就是永恒法。可见,永恒法起源于神的智慧,是一切法律的基础。

自然法是理性动物对永恒法的参与。人是理性的动物,人的理性来自于上帝的理性。阿奎那的理论逻辑在于:上帝创造人而规定人的本性时,实质上就已经在人的心中烙下了部分的永恒法,那么,人在认识自己的本性时,也就是认识到这部分永恒法。这部分的永恒法就是自然法。所以,从根本上来说,自然法早已烙在人的心中。既然自然法来自永恒法,则自然法就是神圣不可侵犯的,也是永恒的。<sup>①</sup>

对神法的界定与诠释是阿奎那自然法思想所特有的内容。在阿奎那看来,人类之所以需要神法,有四个方面原因:第一,人注定要追求永恒幸福这一目的,而永恒幸福这一目的超过了人类的天然才能,为了达到这个目的,人就必须接受神法的指导。第二,由于人的判断并不都是正确的,在特殊情况下或者偶然事件中更可能偏离正确之途,但神法是不会发生错误的,有必要让人的行动受神法的指导。第三,一般法律只能调整人的外在行为,不能达至人的内心深处,就有必要补充神的法律,以规范人的内在动机。第四,由于受到时空的限制,人类的法律不能惩罚和禁止一切恶行。但相比之下,神法无处不在,无时不有,通过神法可以禁止各式各样的罪恶。阿奎那所讲的神法是永恒法和自然法的具体化,依然是原则性的,所以神法也是必然的和永恒不变的。

人法是为了公共利益而由统治者颁布的理性命令。人法的基本特点是,源于自然法,以共同体的公共福利为目标,由共同体的统治者颁布,支配人类行为。阿奎那对人法的正义性进行了探讨,认为正义的人法来自自然法,人法绝不能与自然法相抵触。

<sup>①</sup> 刘素民:《托马斯·阿奎那自然法思想研究》,人民出版社2007年版,第96页。

阿奎那认为,自然法源自人的自然倾向。“自然法箴规的条理同我们自然倾向的条理相一致。”人的身上存在三种倾向,即自我保存的倾向,性与生育的倾向,追求真理和过社会生活的倾向。阿奎那说:“在人的身上总存在着一种与一切实体共有的趋吉向善的自然而自发的倾向;只要每一个实体按照它的本性力求自存,情况就是如此。与这种倾向相一致,自然法包含着一切有利于保全人类生命的东西,也包含着一切反对其毁灭的东西。”<sup>①</sup>所谓性与生育的倾向,是人与其他动物共同拥有的两性结合和繁殖后代的自然倾向。阿奎那说:“在人的身上有一种根据人与其他动物所共有的天性而进一步追求某些比较特殊的目的的倾向。由于这种倾向,就有‘自然教给一切动物的’所有那些本能,如性关系、抚养后代等等,与自然法有关。”<sup>②</sup>如果说自我保存的倾向是维护个体生存的话,那么,性欲的倾向就是维护整个人类的繁衍与存在。所谓追求真理和过社会生活的倾向,即作为理性的动物,人具有追求真理、认识真理的欲求,具有过社会政治生活的倾向。

### (三) 自然权利

在古代西方人那里,Right是“正当”意思,因此,所谓好的生活方式,就应该是符合自然正当(natural right)或自然法(natural law)的生活方式。在现代西方人这里,好的生活方式同样与Natural Right/Law密不可分,但是其内涵已经发生了根本性的变化:Right不再是“正当”,Law不再是一种独立于人类意志的、有约束力的秩序;现在,它们都意味着“权利”。现代人会说:我的生活方式是好的,只要我有如此生活的权利。<sup>③</sup>古典的“自然正当”或“自然法”是如何被现代的“自然权利”所取代的呢?

据考证,第一个在现代意义上使用“权利”(ius)概念哲学家是奥卡姆的威廉(William of Ockham, 1290—1349),他把自然权利看做个人“能力”(power)。Ius术语与“正义”(justice)相关联,含有正当(right)的含义。<sup>④</sup>

米兰多拉的乔万尼·皮科(Giovanni Pico della Mirandola, 1463—1494)强调人的价值和尊严。他认为,上帝赋予人自由意志,使人不为任何限制所约束,可凭自己的自由意志决定自己本性的界限。人既不属于天堂,也不属

① [意] 托马斯·阿奎那:《阿奎那政治著作选》,马清槐译,商务印书馆1982年版,第112页。

② 同上。

③ [美] 列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店2006年版,第11、47页。

④ Winston, *The Philosophy of Human Rights*, Trenton State College, 1989, p. 3.

于尘世，既非可朽，亦非不朽。作为自己的塑造者，作为一个自由的、光荣的匠师，人可以把自己造成任何模样，可以沦为低级的生命形式，即沦为畜生，也可以凭灵魂的判断再转生为高级的形式，即神圣的形式。人按照自己的意志选择自己在宇宙体系中的地位，人的本质和伟大就在于无限变化的能力。人在一个无限的过程中不断创造新的东西，从而实现自身，超出自身和世界。人感到自己是造物主，是地上的神。<sup>①</sup>

西班牙耶稣会会士苏亚雷斯（Francisco, Francis Suárez, 1548—1617）在其名著《法律及立法者神》中，就权利（ius）进行阐释：“ius，有些时候意思是获取或针对某物的道德能力……这时，它是正义的固有对象……另一些时候，ius意思是法，也就是正当行为规则，它在事物之间建立了某种特定的平衡，是前一范畴的那些权利的规则……该规则就是法。”<sup>②</sup>

在解释自然法的内涵时，格劳秀斯（Hugo Grotius, 1583—1645）说：“自然法是正当理性的规定，它指明了任何行为根据其符合或不符合理性，它在道德上是邪恶的还是必然的，因而是为造物主上帝所加以禁止的，还是加以命令的。”在这个定义中，不再使用托马斯和中古意义上的“自然法”（lexnaturalis），而是恢复了西塞罗和罗马时代通用的“自然法”（ius naturale）表述。采用这个术语，格劳秀斯是非常谨慎的，为准确起见，他考订了Ius的不同含义。他认为，Ius一语具有三种含义：第一，某种公正的更确切说是并非不公正的东西；第二，某种附属于人的道德性质（qualitas moralis），相当于今天广义的“权利”；第三，某种道德行为规则，其含义同于“法”（lex）。对于第三种含义，他解释说，Ius作为道德规则，它不同于建议或戒律，也不同于许可，它“要求做适当的事情”。之所以是适当的，而不单单是公正的，是因为Ius在公正之外，还涉及其他德性。把Ius理解为适当的，有助于更为一般地把握正义概念。<sup>③</sup>显然，古代的“权利”正当观念逐渐转变成近代“权利”的正当行为规则。

在16、17世纪，到了欧洲启蒙运动的时候，自然权利理念才获得广泛接受，出现在霍布斯、洛克、卢梭的思想中。

霍布斯写道：“著作家们一般称之为自然权利的，就是每一个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生

① Winston, *The Philosophy of Human Rights*, Trenton State College, p. 3.

② 参见周丽《论近代自然法的产生》，中国政法大学博士学位论文，2004年，第19页。

③ 同上。