

作为政治修辞的天赋人权

刘练军

〔摘要〕 天赋人权乃是一种应然的道德权利观念而非实然的法定权利,它是针对君权神授论而提出的一种政治学说。在天赋人权说看来,政治共同体是由人民签订契约而形成的,因而国家和君主的统治权源于人民的出让而非上帝的授予。人民签订契约,交出自己的一部分权利,目的是使政治共同体能够保护其原本具有的自由与平等。捍卫人之自由平等、使人成其为人,乃是天赋人权说的核心内涵。作为反对君权神授、主张社会契约和捍卫自由平等的政治修辞,天赋人权说并未过时,它依然是一种推进人权事业的思想源泉。

〔关键词〕 天赋人权;自由平等;君权神授;社会契约

20 世纪二三十年代,《新月》杂志发表了一系列讨论人权的文章,^①掀起了一股辩论人权思想、传播人权理念的旋风。在这场讨论中,政治学博士罗隆基撰文最多,堪称主将。在其文章中,罗先生明显不认同“天赋人权说”,不但专门写了篇题为《我们不主张天赋人权》的驳论之作,而且在其他文章中对天赋人权亦颇多微词,如“区区看来,天赋人权说,的确是明日黄花”,“我们认定人权先国家先法律而存在,意谓先承认了这些人类生活上必需的条件,而后才谈得上国家,谈得上法律。我们始终没有说过,在历史上某个时期,人类有过完美自然的社会,那里一切人权都具备了。人权与生俱来的来了。这里就是我们与天赋人权说不同的地处。”^②

不能不说,此等文字表明,罗先生对天赋人权学说误会可谓深矣。就是在 21 世纪之今日,天赋人权说亦未过时,其内含的道德权利思想依然在照耀着人类的人权发展之路,更遑论罗先生所处的上世纪早期了。天赋人权是一种应然的道德权利观念,而非实然的法定人权,故它确实缺乏一定的法律规范效力。然而,对于我们人类社会来说,法定人权状况固然重要,但不应由此而轻视甚至抛弃天赋人权说,因为前者不但由后者所催生,而且后者始终是促进前者日益趋向完善的思想源泉。准此以观,天赋人权说乃是人类社会法定人权产生及发展路上,绝对不可或缺的政治修辞。对于天赋人权学说的政治修辞功能,法学界阐发之声素来微乎其微,有鉴于此,笔者不揣庸陋,试作此文以扼要论述之。

刘练军,法学博士,东南大学法学院教授、博士生导师,东南大学人权研究院研究员(南京 210097)。本文系国家社科基金项目“中国宪法学文献整理与研究”(17ZDA125)、东南大学反腐败法治研究中心课题(2015ZSJD002)的研究成果。

①1930 年胡适把这些文章汇编成册,并定名为《人权论集》公开出版发行,参见欧阳哲生编:《胡适文集》(5),北京:北京大学出版社,1998 年,第 523—608 页。

②罗隆基:《人权 法治 民主》,北京:法律出版社,2013 年,第 53、54、59 页。

一、反对君权神授的政治修辞

概括而言,天赋人权学说的政治修辞功能主要体现在三个方面,即反对君权神授、主张社会契约和捍卫自由平等。首先来检视天赋人权学说在反对君权神授方面的政治修辞功能,关于社会契约和自由平等方面,容下文再分述之。

天赋人权思想的萌芽和形成离不开世俗社会的成长,很难想象在宗教意识形态笼罩一切的中世纪,能有诸如天赋人权等新锐思想学说的破土而出。在整个中世纪欧洲,宗教神学对国家与社会的“殖民”全面而又深入,诚如法国历史学家基佐所说:“回顾5世纪至12世纪,支配和指导人类精神的是神学。一切思想都打上了神学的印记;哲学的、政治的和历史的问题全都根据神学的观点来考虑。教会在知识界里是万能的,甚至数学和自然科学都被认为是从属于教会的教义。直到培根和笛卡尔,神学的精神在某种程度上一直被认为是欧洲世界血管里的血。”^①所幸从14世纪开始发轫于意大利的文艺复兴(Renaissance)运动,冲破了宗教神学对社会道德和人民智力的全盘主宰,世俗社会得以重见天日并茁壮成长。与此同时,商业城市的兴起和发展催生了近代化的思想文化与政治观念,作为其杰出代表的天赋人权学说迎来了它傲然绽放的春天。

然而,梅花香自苦寒来,天赋人权学说的形成过程,同时也是与当时的君权神授理论(the theory of the divine right)作斗争的过程。正如何兆武先生所说:“天赋人权系针对神授王权而言。历来王权论者的论据都是‘奉天承运’‘天子受命于天’,于是人权论者便提出人民受命于自然的旗帜来与之相对抗;两者是针锋相对的反题。”^②因而,天赋人权学说本身就是反对君权神授论的一种政治修辞。

天赋人权学说的出现有个漫长的思想准备时期。在这个过程中,西欧各国都出现了反保王派与保王派之间的宗教斗争,正是在这场斗争中,出现了天赋人权的思想萌芽。而保王派与反保王派之间的战争,在很大程度上是马丁·路德和约翰·加尔文所领导的宗教改革运动的延续。在这场影响深远的宗教改革运动中,两位改革派领袖都主张君主主要臣服于上帝的意志,教徒不应盲目顺从君主,他们说:“如果一个君主热望进行战争,而他的理由又显然不正当,我们就根本不应跟他,更不应助纣为虐,因为上帝发出诫命说,汝不应谋杀邻人,汝不应对他人行不义。同样,如果君主吩咐我们作假见证、偷盗、说谎与欺骗等等,情形亦然。”^③在保王派与反保王派的宗教斗争中,人民所面临的不再是顺从君主与否,而是需要拥有反抗君主暴政的抵抗权,于是,人民权利理论(the theory of people's right)便应运而生,以回击君权神授理论。该理论集中体现在1579年出版的《为反对暴君自由而辩护》的小册子中,其书名就彰显了它的核心观点,即“如果国王的命令违反了上帝的法律,那他们有义务服从的应当是上帝而不是国王。再者,由于国王的权力源自于一项公约以支持真正的崇拜,所以如果国王违反上帝的法律或蹂躏教会,那么对他进行反抗就显然是合法的。”^④

毫无疑问,16世纪盛行于欧陆的人民权利理论乃是天赋人权学说的雏形。正是在与暴君作斗争的过程中,新教徒和耶稣会士等反保王派,论证了人民拥有反抗暴政的自由权利。当然,对君权神

①[法]基佐:《欧洲文明史》,程洪逵、沅芷译,北京:商务印书馆,2005年,第119页。

②何兆武:《天赋人权与人赋人权》,《读书》1994年第8期,第82页。

③[美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西编:《政治哲学史》(上),李天然等译,石家庄:河北人民出版社,1993年,第379页。

④[美]乔治·萨拜因:《政治学说史》(下卷),托马斯·索尔森修订,邓正来译,上海:上海人民出版社,2010年,第54—55页。

授论更为全面而又深入的理论性批判,还得等待 17 世纪英国启蒙思想家洛克去完成。洛克先是在《政府论》上篇中驳斥了君权神授理论,接着在《政府论》下篇中系统阐述了其天赋人权思想。君权神授与天赋人权是水火不容的,它们不可能和谐共存,主张天赋人权的前提条件是戳穿君权神授的荒诞与骗局。可以说,没有《政府论》上篇的“破”,就难以有《政府论》下篇的“立”,此之谓“不破不立”。洛克主张天赋人权旨在反对君权神授,因为限制乃至剥夺人之为人的权利的,不是别人,正是君主(英国国王),故而,天赋人权实乃对抗君权神授的政治修辞。

在英国历史上,鼓吹君权神授的最为瞩目的两个人,分别是英王詹姆士一世(1603—1625 年在位)和罗伯特·菲尔麦爵士。^①詹姆士一世乃是出了名的君主专制主义者,1610 年他曾在议会演讲中阐述他的君权神授论,他说:“君主制国家是人间的最高事物,因为国王不仅是上帝在人间的代表,坐在上帝的王位上,甚至上帝本身也称他们为神……基督徒绝不允许人民对他们的君主有任何不服从的举动。”^②一般认为,詹姆士一世的君权神授论,是建立在这样四个假设前提之上:即“君主政体为上帝所直接设立;王位世袭制不可废弃;君主只听命于上帝;上帝命令臣民不可反叛君主,只能逆来顺受。”^③而菲尔麦爵士对君权神授论的“贡献”,主要体现在对这四个假设前提的论证上。在其 1680 年出版的遗作《父权制》(Patriarcha or the Natural Power of Kings Asserted)中,菲尔麦主要通过解释《圣经》的方式来阐发他的君权神授理论。因而,在《政府论》上篇里,洛克对君权神授论的驳斥,亦主要以分析《圣经》的方式为之。

在洛克看来,将君权神授理论发挥到极致的菲尔麦,其核心观点就是“一切政府都是绝对君主制”。洛克指出,这种“浅薄的政治理论体系”所宣扬的是:“人类不是生而自由的,因此绝不能有选择他们的统治者或政府形式的自由;君主所有的权力都是绝对的,而且是神授的,奴隶绝不能享有立约或同意的权利;从前亚当是一个专制君主,其后一切的君主也都是这样。”^④经认真研究分析圣经《创世记》文本,洛克否定了菲尔麦的这种独断论,他认为亚当并非基于上帝的赐予而享有对世界的统治权;即便亚当享有这种权力,他的继承人也不可能自然而然地继承该项统治权;即使可以自动继承该权力,那谁是亚当的长房长子早已无从查考,因而谁来继承的问题亦不可能获得合理合法之解决。由此推断可知,君主的统治权绝对不可能从亚当那里继承而来。质言之,所谓君权神授实乃经不起推敲的无稽之谈。

其实,反驳君权神授论只是手段,阐述洛克自己的天赋人权思想才是目的。是故,在《政府论》上篇里,洛克对个人享有生存权和财产权予以展开分析,他说:“上帝扎根在人类心中和镌刻在他的天性上的最根本和最强烈的要求,就是保存自己的要求,这就是每个人具有支配万物以维持个人生存与供给个人使用的权利的基础。但是,除此以外,上帝又在人类心中扎下了繁殖自己种类和延续后代的强烈要求,这种要求就给予儿子们分享父母的‘财产权’和承袭他的财产的权利。”^⑤那么,谁来保护人类的生存权和财产权呢?当然是拥有统治权的君主。与菲尔麦截然相反,洛克认为,君主的统治权绝不应只是一种旨在维护君主个人的权力,“它是为了保障个人的权利和财产,以保护其不受他人的暴力或侵权的方法而设,是以被治者的利益为目的;统治的剑是为着要使‘做恶事者恐怖’,借

①关于英国君权神授理论的产生及演变过程,可参见 J. Daly, “The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England”, *The Historical Journal*, Vol. 21, No. 2, 1978, pp. 227—250 中文文献可参见郭华榕:《君主权力的继承与获取——欧洲政治历史的一种要害》,《云南民族大学学报》(哲学社会科学版)2016 年第 2 期;胡承槐:《关于国家权力来源的三种政治哲学的比较分析》,《浙江社会科学》2004 年第 6 期。

②J. P. Sommerville (ed.), *King James VI and I: Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 181—183.

③参见 H. M. Salmon, “Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580—1620”, in J. H. Burns & M. Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought 1450—1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 244—253.

④[英]洛克:《政府论》(上篇),瞿菊农、叶启芳译,北京:商务印书馆,1982 年,第 4—5 页。

⑤[英]洛克:《政府论》(上篇),第 76 页。

这恐怖逼使人们来遵守社会的明文法律,这种法律是依照自然的法则而制定的,是为公众谋利益的,也就是说,在公共法规所能提供的范围内为社会的各个特定的成员谋利益。这剑不是单为统治者自己的利益而给予他的”。^① 概括而言,在《政府论》上篇里,洛克在系统地驳斥君权神授论的同时,还对生存权、财产权等天赋权利予以了初步阐述,为《政府论》下篇全面阐发其天赋人权思想奠定了基础,其天赋人权学说乃是反对君权神授的最好的政治修辞。

当然,批判君权神授的绝不只是洛克一人。在他之前,政治启蒙思想家霍布斯就在其名著《利维坦》中非常“隐性地”批驳过君权神授论。正因为该书对君权神授颇有微词,所以1651年在巴黎出版后,就遭到了法国保王派和流亡巴黎的英国王党分子的强烈反对,并迫使逃亡巴黎的霍布斯又不得不潜逃回英国。^② 尽管霍布斯本人是坚定的君主制信徒,但他在《利维坦》中发表了“论几种不同的按约建立的国家 and 主权的继承问题”“论臣民的自由”“论主权代表者的职责”“论教权”等篇章,而此等文章的每一个字几乎都是在反对君权神授,尤其是反对作为主权者的君主拥有绝对的权力。相反,霍布斯坚信:“每一个臣民都是主权者每一行为的授权人,所以他除开自己是上帝的臣民,因而必须服从自然律外,对其他任何事物都决缺乏权利”。^③ 正因为如此,国内学者研究认为,“利维坦结束了对君主权力的崇拜”,^④此论可谓客观公允。毫无疑问,霍布斯心中的君主制绝对不是保王派所需要的那种君权神授的君主制。霍布斯虽然不像洛克那样公开大胆地驳斥君权神授论,但《利维坦》对君权神授所起的冲击作用其实并不亚于《政府论》上篇。从这个意义上说,霍布斯在《利维坦》中所宣扬的种种天赋人权,同样是反对君权神授的政治修辞。

在16—18世纪的欧洲,主张天赋人权的启蒙思想家人数之众堪称群星璀璨,霍布斯和洛克只不过是他们中间比较瞩目的两位。天赋人权是如何作为反对君权神授的政治修辞,从他们两位的著作中就不难窥见一斑。正因为有了这样一批启蒙思想家们对君权神授论的重新审视,才使得天赋人权成为一个具有巨大生命力的概念,成为一个开辟了人权新时代的伟大名词。伴随着天赋人权观念的深入人心,君权神授论日渐化为政治思想史中的尘埃。

二、主张社会契约的政治修辞

君权神授论鼓吹国家的形成与君主的统治,都是源于神的旨意,臣民不得有任何违背国家和君主意志的权利。反对君权神授的天赋人权学说则认为,国家和君主均产生于人民为保护自己而签订的社会契约。因而,天赋人权说同时还是主张社会契约的政治修辞。

表面上看,社会契约论与天赋人权说像是彼此独立的两种政治思想理论。然而,一旦深入认知到它们在思想理念上的紧密联系,那就不会惊诧于本文的判断。像君权神授论一样,社会契约论本质上也是一种“工具性”理论,其最终目的还是指向天赋人权。换言之,社会契约论实质上是一种目标指向天赋人权的政治思想。没有社会契约论,那天赋人权学说所主张的自由平等,就只能沦为一种纯粹观念上的存在,而没有在任何世俗世界里变为一种看得见的现实可能性。正因为如此,所以,与其说社会契约论与天赋人权说旨趣互异,毋宁说它们彼此志同道合、相互吸引。没有天赋人权说,社会契约论就缺乏支撑它的理论根基,并丧失其应有的实践价值;而抛弃社会契约论,那天赋人权说则欠缺基本的可操作性,同样毫无实践意义。职是之故,那个时代的启蒙思想

①[英]洛克:《政府论》(上篇),第79页。

②[美]A. P. 马蒂尼奇:《霍布斯传》,陈玉明译,上海:上海人民出版社,2007年,第252—254页。

③[英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,1985年,第165页。

④张国清:《利维坦、国家主权与人民福祉》,《华中师范大学学报》(人文社会科学版)2014年第4期。

家,从格劳秀斯、霍布斯、洛克、卢梭、霍尔巴赫到康德等等,在论证社会契约论时,无不同时在倡导天赋人权。^① 在这些启蒙思想家的著作中,天赋人权与社会契约几乎是穿插着进行,既没有回避社会契约而孤立地阐发天赋人权的,也没有脱离天赋人权而单纯地讨论社会契约的。质言之,社会契约论乃是天赋人权说不可或缺的重要内涵之一,社会契约论成为天赋人权说的一个政治修辞,实乃其理论旨趣使然。

社会契约论主张,国家和君主权力的唯一来源在于人民之间所签订的契约,无论是上帝还是其他主体,都不可能是国家与君主统治权力的正当渊源。追溯起来,社会契约论思想源远流长,“有充分的证据表明,在公元前5世纪的雅典人中间,曾经广泛地展开过这种关于自然与约定(nature versus convention)的大辩论”。^② 而古希腊先贤苏格拉底更是用自己终生未曾离开城邦的事实,来表明他遵守契约、服从城邦法律之庄严承诺。^③ 不过,作为一种关于统治权力来源的政治理论,社会契约论的真正形成,并开始对政治实践发挥一定的指引功能,^④还是在17和18世纪。

社会契约论主要围绕着两个核心问题展开,即:(1)为何要签订社会契约;(2)根据社会契约而诞生的核心权力即国家主权该如何行使。对于社会契约签订之前的自然状态,霍布斯称它是“每一个人对每个人的战争”状态,生活在自然状态中的人们“不断处于暴力死亡的恐惧和危险中,人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿”。^⑤ 人与人签订契约、建立国家的目的,就是要摆脱这种毫无和平可言的野蛮恐怖状态,而“权利的互相转让就是人们所谓的契约”。^⑥ 与霍布斯截然相反,在洛克看来,自然状态是一种田园牧歌般的美好时代,他说:“那是一种完备无缺的自由状态,他们在自然法的范围内,按照他们认为合适的办法,决定他们的行动和处理他们的财产与人身,而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。”^⑦然而,人类不可能在自然状态中长期生存下去,上帝“迫使他加入社会,并使他具有理智和语言以便继续社会生活并享受社会生活”。^⑧ 于是,人类不得不签订社会契约以放弃这种自由的自然状态,通过放弃其原本具有的自由并受制于公民社会种种限制的方法,“同其他人协议联合组成一个共同体,以谋他们彼此间的舒适、安全与和平的生活,以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯”。^⑨ 洛克还强调,签订社会契约乃是正式成为国家一员的唯一方式,他说:“除了通过明文的约定以及正式的承诺和契约,确实地加入一个国家之外,没有别的方式可以使任何人成为那个国家的臣民或成员。”^⑩

由上可知,不管对于自然状态的认识是如何判然有别,关于为何要签订社会契约,霍布斯和洛克的见解可谓不谋而合,那就是为了在社会状态中保护自己的安全、自由和财产。对此,在他们之后的卢梭亦深以为然,卢梭指出,社会契约所要解决的根本问题是:“寻找出一种结合的形式,使

①当然,无论是关于天赋人权还是社会契约,这些启蒙思想家之间在理论观点上还是存在着不小的差异,正如他们生活的年代和国别有所不同一样,但天赋人权与社会契约乃是一体两面,对此他们是有共识的。

②[美]乔治·萨拜因:《政治学说史》(上卷),托马斯·索尔森修订,邓正来译,上海:上海人民出版社,2008年,第59页。

③有关苏格拉底在对话中讨论契约思想的文献,可参见[古希腊]柏拉图:《柏拉图对话集》,王太庆译,北京:商务印书馆,2004年,第68页。

④较为流行的观点认为,卢梭的《社会契约论》为法国大革命的爆发及1789年《人权和公民权宣言》的诞生提供了理论基础,但也有不少人对此持否定态度(参见[法]莱昂·狄骥:《公法的变迁法律与国家》,郑戈、冷静译,沈阳:春风文艺出版社,1999年,第247—263页;[德]格奥尔格·耶里内克:《〈人权与公民权利宣言〉:现代宪法史论》,李锦辉译,北京:商务印书馆,2012年,第4—5页)。无论如何,包括社会契约论在内的天赋人权学说,对于现代国家法治和个人权利保障观念的形成和发展,所起的理论启蒙作用超越历史上任何一种政治思想学说,此点应该是学界的基本共识。

⑤[英]霍布斯:《利维坦》,第94—95页。

⑥[英]霍布斯:《利维坦》,第100页。

⑦[英]洛克:《政府论》(下篇),叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1964年,第5页。

⑧[英]洛克:《政府论》(下篇),第48页。

⑨[英]洛克:《政府论》(下篇),第59页。

⑩[英]洛克:《政府论》(下篇),第76页。

它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是服从自己本人,并且仍然像以往一样地自由。”^①卢梭还进一步指出,通过签订社会契约,尽管人类失去了“天然的自由”和他所能得到的那种东西的“无限权利”,但他由此获得了“社会的自由”“有道德的自由”和“根据正式的权利而奠定的所有权”。^②由是观之,对于签订社会契约的目的,启蒙思想家之间的共识是显而易见,那就是为了保护人类的生命、自由和财产。

问题是通过签订契约所形成的政治共同体——国家,如何实现所预设的保护生命、自由与财产的目标呢?社会契约论给出的答案其实就两个字:主权。正是国家被社会契约赋予了高于一切权力的主权,从而可以行使制宪权,最终将国家置于宪法治理之下。正因为如此,所以有人把卢梭的《社会契约论》视为“一部关于制宪权的经书”。^③此等论断是否涉嫌过度解读暂且存而不论。值得强调的是,包括制宪权在内的主权问题确实是社会契约论的一个核心议题。

如格劳秀斯就对主权的具体权力构成进行过专门阐述,认为对主权的准确界定“应当包括由拥有及行使主权所产生权力的每一个可能的分支”,并指出:“所有权力之授予乃是为了被统治者而非统治者之利益。因此,基于其在目的上的崇高性,应当可以得出国民在权力上应当优越于君主的观点。”^④也就是说,在格劳秀斯眼里,国家主权必要时得服从国民手中的权利,主权并非绝对的至高无上,它必须服从和服务于国民的基本人权。在洛克的社会契约论中,并未出现主权的概念,这种国家权力被洛克分解为立法权、执行权和对外权,^⑤其中“立法权不仅是国家的最高权力,而且当共同体一旦把它交给某些人时,它便是神圣的和不可变更的”,同时,洛克又强调对这种最高权力的限制,“立法或最高权力机关不能揽有权力,以临时的专断命令来进行统治,而是必须以颁布过的经常有效的法律并由有资格的著名法官来执行司法和判断臣民的权利”,“最高权力,未经本人同意,不能取去任何人的财产的任何部分”。^⑥此等论述表明,国家最高权力本身的受制约性,乃是格劳秀斯和洛克的基本共识,尽管在国家最高权力的名称及其内涵方面他们彼此之间有所不同。而在最高权力的可受制约性方面,卢梭的认知可谓紧随他的这两位前辈。

卢梭有关主权者意志即公意具有至高无上地位的论述,大大吸引了学者们的注意力,从而使得《社会契约论》第二卷第四章“论主权利力的界限”被严重忽略。正是在这一章中,卢梭为公意和主权划定了清晰的边界。他说,主权者“绝不能给臣民加以任何一种对于集体是毫无用处的约束;他甚至于不可以有这种企图,因为在理性的法则之下,恰如在自然的法则之下一样,任何事情绝不可能是毫无理由的”;“公意必须从全体出发,才能对全体都适用;并且,当它倾向于某种个别的、特定的目标时,它就会丧失它的天然的公正性”;“主权者永远不能有权对某一个臣民要求得比对另一个臣民更多;因为那样的话,事情就变成了个别的,他的权力也就不再有效了”。^⑦此等文字揭示,卢梭主要从主权利力自身的公共性及其约束臣民的平等性两个层面来限制主权利力。单纯依赖这两个层面是否足以切实有效地限制主权利力,固然可以讨论和商榷,但像格劳秀斯、洛克一样,卢梭对主权这种政治共同体的最高权力始终保持警惕,强调它的受制约性,此乃基本事实,不容否定。

①[法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,1980年,第23页。

②[法]卢梭:《社会契约论》,第30页。

③陈端洪:《制宪权与根本法》,北京:中国法制出版社,2010年,第69页。

④[荷兰]格劳秀斯:《战争与和平法》,何勤华等译,上海:上海人民出版社,2005年,第87、95页。

⑤在《政府论》下篇中,洛克在诸多章节中谈到了司法裁判权的重要性,但它并未像法国的孟德斯鸠那样赋予司法权在国家权力架构中的独立地位(相关研究可参见刘练军:《司法要论》,北京:中国政法大学出版社,2013年,第49—70页),未充分注意到司法权应当具有独立地位,但又过于抬高对外权(外交权)在国家权力架构中的份量,此乃洛克分权理论的一个缺憾。

⑥[英]洛克:《政府论》(下篇),第82、84、86页。

⑦[法]卢梭:《社会契约论》,第42、44页。

格劳秀斯、洛克和卢梭等社会契约论者,之所以能在国家主权及其衍生出来的立法权等公权力限制方面步调一致,根本原因在于社会契约只是手段,它本身不是目的,保障天赋人权才是社会契约的宗旨所在。一旦由社会契约孕育出来的政治共同体的公权力不受制约,那它必将异化成一只真正的人造怪兽——利维坦。对于人的种种天赋之权来说,被赋予公共权力的利维坦无疑比原始丛林中的利维坦破坏性更大、危害性更强。是故,任何把社会契约视为目的本身的企图,都是彻头彻尾的秕言谬说,而任何不重视主权权力限制的社会契约必定携带有致命缺陷的基因。社会契约如果背离了天赋人权,那犹如人体被割掉了脑袋,徒然的僵尸而已,其存在几乎没有任何意义。在社会契约与天赋人权的关系上,我们务必坚持,后者是前者的政治修辞,前者是为后者服务的,而不是相反。

三、捍卫自由平等的政治修辞

如上所述,反对君权神授和主张社会契约其实都只是手段,保障人权才是天赋人权说的真正旨趣所在。那天赋人权说中的“人权”,具体是指何等性质的权利呢?拙见以为,这里的人权乃是原始意义上的人权,亦即人之为人的原生性道德权利,而不是《世界人权宣言》《国际人权公约》及各国立法中所规定的实证法层面上的法定人权。换言之,它更多的是一种价值观念和道德观念意义上的权利。^①

天赋人权并非我们汉语所固有的词汇,它是由英文“natural right”翻译过来。这种翻译显然不是直译(直译为“自然权利”),而是增添了“天”之汉语文化意味的意译。在汉语中,“天”本来就有自然界的主宰者之意。^②在汉文化观念中,万事万物皆由天而生,天在宇宙世界中的地位至高无上,因而,有“天道不可违”的谚语。孔子就深信“唯天为大,唯尧则之”,^③而荀子亦强调“天行有常,不为尧存,不为桀亡,应之以治则吉,应之以乱则凶。……唯圣人为不求知天”。^④概言之,在汉语文化中“天”的地位最为崇高,其他任何事物均无法与之相提并论。既然如此,那“天”所赋予人的权利即天赋人权,就当然是一种不容侵犯的神圣权利。而在霍布斯、洛克、卢梭等启蒙思想家笔下,“natural right”所要表达的,不正是那种国家或君主绝对不可侵犯的权利之意吗?是故,将“natural right”翻译为天赋人权,实乃深谙“natural right”本意与汉语文化的精妙译笔。但有学者不以为然,认为将“natural right”译为“本性权利”或“自然权利”更为合适。^⑤陋见以为,在汉语文化里,最能传神地表达“natural right”意蕴的,非“天赋人权”莫属,本性权利、自然权利及其他翻译都还差点火候。

那这种国家和君主不可恣意侵犯的天赋人权,其具体内涵是什么呢?答案很简单,就四个字:自由平等。这里的自由平等万万不可狭隘地理解为实证法上的自由权与平等权,其内涵远比法定的自由权和平等权要丰富深刻得多。比如,在法治尚不成熟的国家,其实证法上的自由权与平等权无疑会遭到某种程度的限缩,与天赋人权所要求的自由平等尚有一定的距离。在此等情形之下,其相关的实证法规定其实就违反了天赋人权。至于那些尚未真正走出人治陷阱的国度,其国民的自由权和平等权更是被压缩在非常有限的范围之内,因而,也就更加显著地违反了天赋人权。现实的法治秩序永远都不可能完美无瑕,作为法定权利的自由权与平等权,势必与作为天赋人权的自由平等保持

^①沈宗灵:《人权是什么意义上的权利》,《中国法学》1991年第5期。

^②中国社会科学院语言研究所词典编辑室:《现代汉语词典》(第7版),北京:商务印书馆,2016年,第1290页。

^③《论语·泰伯》。

^④《荀子·天论》。

^⑤夏勇:《人权概念的起源——权利的历史哲学》,北京:中国政法大学出版社,2001年,第169页。

着或长或短的距离。而正是这种注定长期存在的差异,成为鞭策实证法层面上的自由权和平等权不断发展与完善的动力源泉。

对于作为天赋人权的自由平等,启蒙思想家们的论述可谓俯拾皆是。首先来检视一下霍布斯。在天赋人权思想史上,霍布斯因具有开创性贡献而深受敬重,被认为是“现代个人权利传统的奠基人,是第一位以权利思想完全取代正义范畴的哲学家”。^① 政治哲学家施特劳斯的评价更为丰满,他说:“近代政治哲学与古典政治哲学的根本区别在于,近代政治哲学将‘权利’视为它的出发点,而古典政治哲学则尊崇‘法’。……近代政治哲学之父是霍布斯,而不是任何其他人。因为正是他,以一种前无古人、后无来者的清澈和明确,使得‘自然权利’,即(个人的)正当诉求,成为政治哲学的基础,而不是去自相矛盾地到自然法或神法那里寻求借鉴。他本人也意识到,准确地使法则从属于权利,甚至只是清澈一致地对两者加以区分,构成了一项创新。”^②霍布斯的伟大创新在于,他始终用权利的话语去诠释和界定自由,而且强调自由以理性为限。在《论公民》中,他就将权利界定为自由:“‘权利’这个词确切的含义是每个人都有按照正确的理性去运用他的自然能力的自由。”^③后来在《利维坦》中,他更是将当时流行于世的自然权利称之为自由,并且把它认定是“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命——的自由”,是“用他自己的判断和理性认为最适合的手段去做任何事情的自由”,并指出“自由这一语词,按照其确切的意义说来,就是外界障碍不存在的状态”。^④ 自由之所以能被称之为天赋人权,根本原因在于它只受自然律的支配,人定法(国家立法)是不可能为之划定一个固定范围的,霍布斯说:“世界上没有一个国家能订出足够的法规来规定人们的一切言论和行为,这种事情是不可能办到的;这样就必然会得出一个结论说:在法律未加规定的一切行为中,人们有自由去做自己的理性认为最有利于自己的事情。”^⑤ 概而言之,在霍布斯看来,作为天赋人权的自由,乃是源于自然的人之为上帝臣民而非人之臣民的基本理性。充分实现此等自然理性,就是享受人之为人的天赋自由,人定法对此应当予以尊重,任何的恣意干预都是违背天赋人权的。

除霍布斯外,还有不少启蒙思想家将天赋的自由视为人类最为重要的东西,如法国的霍尔巴赫就把自由看作是人之为人前提,他说:“自由是一种前提,它使生活在社会中的人为了自身幸福能够去做一切为其本性所允许做的事情……真正的自由应当是任何一个有理性的社会生物的命根子,是人本性上不可剥夺的权利,只有暴力和不公才会去剥夺人的这种权利。”^⑥还有更为著名的哲学家康德。在康德看来,自由乃是唯一的天赋权利,他说:“天赋的权利是每个人根据自然而享有的权利,它不依赖于经验中的一切法律条例。……只有一种天赋的权利,即与生俱来的自由。自由是独立于别人的强制意志,而且根据普遍的法则,它能够和所有人的自由并存,它是每个人由于他的人性而具有的独一无二的、原生的、与生俱来的权利。”^⑦作为天赋人权的自由,其内涵与地位如何,康德在这里说得异常清晰,任何的评论都是多此一举。

除自由外,平等同样是天赋人权学说的一项重要内容。在启蒙思想家中,卢梭对平等的关注格外引人瞩目(当然,在卢梭的天赋人权学说中自由与平等一样重要)。早在论人类不平等的起源时,卢梭就指出,专制政治是不平等的顶点,因为它“不容许有任何其他的主人的,只要它一发

①[英]科斯塔斯·杜兹纳:《人权的终结》,郭春发译,南京:江苏人民出版社,2002年,第75页。

②[美]列奥·施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》,申彤译,南京:译林出版社,2001年,第188页。

③[英]霍布斯:《论公民》,应星、冯克利译,贵阳:贵州人民出版社,2003年,第7页。

④[英]霍布斯:《利维坦》,第97页。

⑤[英]霍布斯:《利维坦》,第164页。

⑥[法]霍尔巴赫:《自然政治论》,陈太先、睦茂译,北京:商务印书馆,1994年,第238—239、241页。

⑦[德]康德:《法的形而上学原理:权利的科学》,沈叔平译,北京:商务印书馆,1991年,第49—50页。

令,便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德”,在专制政治里“一切个人之所以是平等的,正因为他们都等于零。臣民除了君主的意志以外没有别的法律;君主除了他自己的欲望以外,没有别的规则。这样,善的观念,正义的原则,又重新消失了。”^①由此可知,在卢梭的政治思想理论中,平等具有无可替代的重要地位,失去平等就意味着专制,而善和正义亦必将随之被毁灭。所以,在《社会契约论》开篇第一卷,卢梭就强调签订契约不但不会危害到平等,相反,还可以带来道德与法律上的平等,他说:“基本公约并没有摧毁自然的平等,反而是以道德的与法律的平等来代替自然所造成的人与人之间身体上的不平等;从而,人们尽可以在力量上和才智上不平等,但由于约定并且根据权利,他们却是人人平等的。”^②在《社会契约论》第二卷里,卢梭将平等与自由视为所有政治共同体法律体系的两大目标,它们并驾齐驱,缺一不可,其辞曰:“如果我们探讨,应该成为一切立法体系最终目的的全体最大的幸福究竟是什么,我们便会发现它可以归结为两大主要的目标:自由与平等。自由,是因为一切个人的依附都要削弱国家共同体中同样大的一部分力量;平等,是因为没有它,自由便不能存在。”^③卢梭这最后一句话足以表明,一旦缺少了平等,作为天赋人权的自由必定孤木难支,是故,平等亦应当是天赋人权的一项核心内涵,其重要性不亚于自由。

最后,应该提一下洛克。毕竟在“所有现代自然权利论的导师中”,洛克被认为是“最为著名和影响最大的”。^④对于作为天赋人权的自由平等,洛克当然没少论述,但他倾注笔墨最多、影响亦最为深远的还是财产权。在《政府论》中,洛克指出:“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的,是保护他们的财产;在这方面,自然状态有着许多缺陷。”^⑤有关于此,笔者不打算详细展开,只想强调,财产权更多的应该是实证法意义上的权利,而不属于人之为人的道德权利。因而,笔者坚持天赋人权主要指的是,人之为人所应当具有的自由与平等。天赋人权当然支持政治共同体要保护财产权,但财产权不一定非要成为天赋人权的一部分,就像洛克是提倡天赋人权的启蒙思想家之一,但并不排斥他同时可以在财产权方面作出革命性的贡献一样。总括而言,作为一种政治修辞的天赋人权,其核心诉求是捍卫人之为人的自由与平等。

四、结语

天赋人权说自问世以来就不乏批评者,一如它本身对君权神授的批判。张永和教授曾指出:“对于‘天赋人权’批判的最有力的武器,莫过于说人权是一个历史的概念。”^⑥斯言诚哉。不管是人权(human right)还是天赋人权(natural right),作为一个学术概念,它们都具有相当的不确定性,^⑦其内涵因时代和国别而有一定的差异。因而,天赋人权说不可能是一种完美的理论,就像其他所有政治思想学说一样,存在某种缺陷乃是一种无法逃避的宿命。

然而,天赋人权说的核心理念是正视人的独立性,强调个体之人在本性上就是自由平等的,主张所有政治共同体都应该致力于维护人之自由与平等,否则,就是不把人当作人。无论如何,对于此等核心理念,即便在当今的21世纪,也不会有人怀疑其存在的正当性吧。马克思曾揭露:“君主政体的

①[法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,北京:商务印书馆,1962年,第145—146页。

②[法]卢梭:《社会契约论》,第34页。

③[法]卢梭:《社会契约论》,第69页。

④[美]列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第168页。

⑤[英]洛克:《政府论》(下篇),第77页。

⑥张永和:《权利的由来:人类迁徙自由的研究报告》,北京:中国检察出版社,2001年,第151页。

⑦[英]詹姆斯·格里芬:《论人权》,徐向东、刘明译,南京:译林出版社,2015年,第17—24页。

原则总的说来就是轻视人,蔑视人,使人不成其为人。……哪里君主制的原则占优势,哪里的人就占少数;哪里君主制的原则是天经地义的,哪里就根本没有人了。”^①提倡天赋人权说的启蒙思想家们,确实没有像马克思这样批判过君主制,^②但在“使人成其为人”上,他们又无疑和马克思惺惺相惜、心有灵犀。从这个意义上说,即便在人权观念深入人心之今日,天赋人权说依然没有过时,其作为反对君权神授、主张社会契约和捍卫自由平等的政治修辞,依旧值得吾国吾民玩味与思量,以不断推进“使人成其为人”的天赋人权事业。

(责任编辑:李曙光)

On Natural Right as Political Rhetoric

LIU Lianjun

Abstract: Natural right is a kind of moral right rather than a legal right. It is a political theory directed against the divine right of kings. According to the theory of natural right, the political community is formed by the people signing a contract with the state, so the ruling power of the state and the monarch comes from the rights transferred from the people rather than the grant of God. The purpose of people signing contract and handing over part of their rights is to enable the political community to protect their original freedom and equality. Therefore, it is the core connotation of the theory of natural right to protect the freedom and equality of each individual and make him a human being. As a political rhetoric against the divine right of kings, advocating social contract and defending freedom and equality, the theory of natural right is not out of date; it is still a source of thought to promote the cause of protecting human rights.

Keywords: natural right; freedom and equality; divine right of kings; social contract

About the author: LIU Lianjun, PhD in Law, is Professor and PhD Supervisor at School of Law, Southeast University (Nanjing 211189).

^①《马克思恩格斯全集》(第1卷),北京:人民出版社,1956年,第411页。

^②有关马克思对天赋人权学说的评价,可参见史彤彪:《“天赋人权”论简析》,《中国人民大学学报》1992年第3期;林进平:《马克思对天赋人权的批判》,《学术研究》2007年第11期。