

Globethics Repository

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

公平正义：人类永恒的难题——对“自然法”观念的意义分析[Justice: a permanent dilemma for human beings —Analysis on the meaning of Natural Law Concepts]

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	Article
Authors	陆, 沉
Publisher	西南民族学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 07:32:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/179156

陆沉：公平正义：人类永恒的难题——对“自然法”观念的意义分析

希腊化时代的哲学，无论是斯多亚派(Stoa)还是伊壁鸠鲁派(Epic-urus)都承认同一个被给予的对象与非被给予的对象的一般对列(Generalarray)。被给予的东西不需要指号，因为它直接地、不由自主地被感觉到。而非被给予的对象有三类：

1.永远模糊的那类对象（例如星星的数量）；

2.当时模糊的那些对象，它们被塞克斯都(Sextus Empiricus)所说的“警告指号”意指（例如烟意指火）——意指是一种“建立在关于对象间的恒常联结的经验基础上的”关系；

3.本质上模糊的东西（例如原子和虚空），由塞克斯都所谓“标示性”指号意指引起逻辑混乱的当然正是这第三类（注：W.G, 哈迪(W.G.Hardy)：“思想史上的意义问题”，载《西方现代语言哲学》，车铭洲编，李连江译，天津南开大学出版社1989年版，第121及122页，第119及121页。）。

本文所要讨论的“自然法”观念，我们推测（因为不确切知道斯多亚派本身是否也这样归类）应当属于非被给予的对象的第三类。据说，斯多亚派与伊壁鸠鲁派的重大意见分歧也正是在他们对于认识这类对象的逻辑解释上。斯多亚派靠一种先验的必然性进行推理。他们认为，某些综合真理可以被先验的确立并从而具有分析真理的必然性。这基本上就是指号在他们心中的地位。对于伊壁鸠鲁派来说，感觉是唯一的真理，“本质上模糊”的对象只能根据经验的类比被意指，经验永远是科学构造的基础（注：W.G, 哈迪(W.G.Hardy)：“思想史上的意义问题”，载《西方现代语言哲学》，车铭洲编，李连江译，天津南开大学出版社1989年版，第121及122页，第119及121页。）此外，还存在有怀疑派（如塞克斯都）的看法。他们拒绝承认被认为“意指”本体的“标示性”指号的有效性。他们的观点等于否定先验综合判断，等于断言斯多亚派在只随着分析真理自然增长的先天必然与后天的偶然性或然性之间进行选择（注：W.G, 哈迪(W.G.Hardy)：“思想史上的意义问题”，载《西方现代语言哲学》，车铭洲编，李连江译，天津南开大学出版社1989年版，第121及122页，第119及121页。）。在我们对自然法的意义及其演变过程的分析之中，读者都需要始终记住上述三种对于“本质上模糊”的对象的不同的观点。它们在人类认识自然法观念的整个历史过程中都始终地存在着。并且正是由于这些不同的观点决定了人们对自然法观念的截然不同的立场和态度。

斯多亚派的“自然法”观念一开初就是一个语义模糊混淆的概念。因为他们把nomos（法则或约定）= phusis（自然），并且将“自然”用于双重的意义，即一方面指的是一般的自然，创造性的宇宙力量，按照目的而行动的世界思想，逻各斯（这或许就等于智者Sophists派所说的nomos tes phuseos）；另一方面与此意义相符合的是，人的道德从属于自然规律，他的意志服从于世界的行程，服从于永恒的必然性；并因这世界——理性在斯多亚学说中被指定为神，所以，它又服从于上帝，服从于神的规律，也从属于宇宙目的和天道的统治（这或许就是他们自己常说的to phusei dikaion出于自然的法或正义或权利）（注：文德尔班(W.Windelband)：《哲学史教程》，北京：商务印书馆，上卷，罗达仁译，1987年版，第231、238页；下卷，1993年版，第765页。）上述思想通过后来的西塞罗(T.Cicero)用拉丁术语更准确地表达为，一方面是普遍有效的自然律(lex naturae)，它超越于所有人间的反复无常，超越于历史生活的一切演变；另一方面是从

这种自然律中既发展了一般的道德命令，又发展了特殊的人类社会的道德命令——*jus natur-ale*（自然法）（注：文德尔班(W.Windelband)：《哲学史教程》，北京：商务印书馆，上卷，罗达仁译，1987年版，第231、238页；下卷，1993年版，第765页。）。由此我们可以断定，斯多亚派实际上是回到了希腊早期自然哲学家当时迷失的道路上，他们在“自然”的概念中，在物质世界上加上了一个道德世界。他们把这个名词的范围加以扩展，使它不仅包括了有形的宇宙，并且包括了人类的思想、惯例和希望。这里，象以前一样，他们所理解的自然不仅仅是人类的社会的道德现象，而且是那些被认为可以分解为某种一般的和简单的规律的现象（注：梅因(H.S.Maine)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第31。）。也就是说，他们的“自然法”观念实际上是把自然与社会、自然与道德加以混淆，而且还把“过去”与“现在”混淆起来。因为逻辑上，它意味着曾经一度由自然法支配的一种“自然”状态；但同时，自然法从实际效果讲，是属于现在的产物，和现存制度交织在一起的东西（注：梅因(H.S.Maine)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第42。）。

不过，我们所指出的这类混淆，或许在斯多亚派看来是不存在的。“自然”这个所谓“标示性”指号尽管意指的是“本质上模糊”的对象，但是，斯多亚派认为指号能够提供知识的确定性。而且，他们把指号形式地定义为“有效的命题，它是前件，并揭示出结论”。这是关系逻辑的假言命题——“如果p，则q”。肯定指号p，就确立了被意指的东西q，因为它们被必然后承这种分析关系联结在一起。——它们被“编织在一起”。正象在现代的实质蕴涵逻辑关系中一样，只有前件真而后件假的命题是无效的（注：W.G.哈迪(W.G.Hardy)：“思想史上的意义问题”，载《西方现代语言哲学》，车铭洲编，李连江译，天津南开大学出版社1989年版，第121及122页，第119及121页。）。根据这一理论，斯多亚派所赋予 phusis 的双重含义就必然都是真的和有效的。首先 nomos tes phuseos （即 lex naturae ）是先验必然的有效，自明的真，因为它就是“上帝或神的规律”，是“宇宙目的和天道”；其次，它作为前件p，又必然地蕴涵后件q，即 $\text{to phusei dikaiion}$ （或 jus naturale ），因为人的道德律令是必须从属于上帝或神的规律，从属于宇宙目的和天道的。所以，后件q也是无可置疑的真与必然的有效。这实际上是一个充分条件假言推理的肯定前件式，也即， $(p \rightarrow q) \wedge p \rightarrow q$ ，是有效的推理图式之一。不过斯多亚派也同时认为它是属于某些综合真理可以被先验地确立并从而具有分析真理的必然性。

上述分析在我们今天的人看来或许十分可疑，然而这种对自然法观念确切无疑的信念在斯多亚派却具有至关重要的意义。在他们生存的年代，一度非常完美的希腊城邦制度已无可挽回地走向了衰落，一个幅员辽阔得多的世界社会正在形成。人们不再可能坚持以自己为中心的地方主义，因此必须重新解释希腊的政治思想以适合于一个现代世界的需要。斯多亚派勇敢地担起了这项重任。他们提出两种法律的学说，即城市的习惯法和更加完美的自然法，不仅坚持了希腊人过去的一贯看法；法律提供一部道德法典和一个通用的正义准则。而且由此树立起了一个公正合理的理想，既作为立法的最终根据，又成为法律的批评原则。自然法是理性的法律，是所有人的法律。因此，无论希腊人，还是野蛮人，无论贵族，还是奴隶，一切人皆生而平等。他们都应当成为“世界城市”（或“世界国家”）的一位公民。他们至少都要有维持人的尊严的起码权利，自然法所体现的正义原则要求法律应当认可这些权利并保护人们享有这些权利。自然法于是成为各国的法律，是使它们结合到一起的纽带，当然这并不是说一个国家不可能是不公正的，而是说只要它不公正，它便丧失了使之成为一个国家的和谐的依据（注：G.H.萨拜因(G.H.Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第192页。）。所以，我们可以说，自然法理论在逻辑上虽然有其缺陷，我们却不能因此而忽视其对于人类的重要性。真的，如果自然法没有成为古代世界中一种普遍的信念，这就很难说思想的历史，因此也就是人类的历史，究竟会朝哪一个方向发展了（注：梅因(H.S.Maine)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第43。）。

通过西塞罗的宣传和鼓吹，罗马的法学家几乎无一怀疑在任何一个特定国家的法规之上存在着更高的一项法律。这一法律是极为合理的、普遍的、不变的和神圣的，至少就公道和正义等主要原则而言是如此。而且这个原则是或者应当是各种形式的成文法所以能存在的依据（注：G.H.萨拜因(G.H.Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第210~211页。）。由此罗马法律被明确地归为三类：自然法(jus naturale)、市民法(jus civile)与万民法(jus gentium)。自然法是上帝神意制定的，它永恒不变（注：参见查士丁尼(Justinian)：《法学总论》，张企泰译，北京：商务印书馆1993的版，第6~11。），是一切成文法，包括市民法与万民法所以能存在的依据。

法学研究与法律实践是为了维护公正和正义的事业，正是这一来自自然法的观念为罗马法学家们提出了一个使他们的职业成为一种诚实公正的行业(ars boniet aequi)的理想（注：G.H.萨拜因(G.H.Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第196页。）。他们的确创造了一部前所未有的比较开明的罗马法律。从而使罗马有幸避免了通常人类社会初期容易遭受的两种特殊危险。一种是法律可能发展太快，譬如在希腊总倾向于把法律与事实混淆在一起，从而不可能产生持久的法律学制度。另一种危险是原始法律的僵硬性，它曾阻碍了或停住了更大一部分人类的进步。反之，罗马人在其“自然法”的理论中是有着适当的保护的。他们逐渐地消除了原始法律的宗教的和礼节的性质，切实建立起在法律面前人人平等，以及使法律上没有道理的严酷性得以缓和，……。难怪梅因(H.S.Maine)会不无骄傲的宣称，“我找不出任何理由，为什么罗马法律会优于印度法律，假使不是‘自然法’的理论给了它一种与众不同的优秀典型”（注：梅因(H.S.Maine)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第43~45。）。我们要知道罗马民族是一个务实的民族，然而他们却接受了一个纯粹观念的“自然法”理论，确立始终对于正义与公正的信仰，这应当说既是希腊精神或希腊哲学，又是罗马法学的最后胜利。

二

中世纪的自然法观念是既不同于古典时代，同时也与近代有别的。如果说古典时代的自然法是“一个实际中的法律不可避免地向其靠拢看齐的目标”，它融入更审慎的、人类权威的法令之中而施予其主要好处；那么，中世纪的自然法则只能是“一个人间权威总是不断背离的标准”，它不是为了阐述普遍盛行的正义，而是为了纠正普遍流行的不正义，不是为了启迪、开启权威，而毋宁是为了从外部限制、约束权威。（注：参考(E.S.Corwin)：《美国宪法的“高级法”背景》，强世功译，北京三联书店1996年首版，第15,109页。）中世纪是真正宗教信仰的时代，它自始至终都突显着上帝统治整个寰宇的永恒法则。托马斯·阿奎那(Thoma Aquinas)是中世纪思想的集大成者，在他看来，自然法同神法一样都不外是上帝永恒法的体现，不同的是，神法我们只能通过启示获得，而自然法则与神赋予我们的理想一致，因而我们可以通过理性获知。全部人法无论万民法，还是市民法都纯粹是从自然法中引伸出来（注：马清槐译《阿奎那政治著作选》，北京：商务印书馆1991年重印，第106~130页。）。不过阿奎那在此所强调更多的是国家的责任而不是个人的权利。由此，在近代对于自然法的“主观”想法和中世纪对于表达在自然法中的客观正义法则的想法之间，在拥护抽象的、不可侵犯的权利和主张能按时间与环境随机应变的一般原则之间，特别是，面对个人及其在有组织生活的结构中的价值和地位的看法诸方面都存在着很大的区别（注：参见马清槐译《阿奎那政治著作选》，北京：商务印书馆1991年重印，第13,35~36页，原书编辑唐特雷佛(A.P.D'Entreves)为该书撰写的序言。）。尽管如此，至少后来的美国学者仍然坚持认为，现代意义的自由民主宪政是更多地源于中世纪的遗产，尤其是它的真正超验的宗教信仰以及由此而有的自然法观念（注：分别参见弗里德里希(C.J.Friedrich)：《超正义——宪正的宗教之徒》，周勇、王丽芝译，北京三联书店1997年首版，第64、114页。参考(E.S.Corwin)：《美国宪法的“高级法”背景》，强世功译，北京三联书店1996年首版，第15

页。)。大约从格劳秀斯(H.Grotius)起就开始了“自然法”观念的近代化与世俗化的过程。格劳秀斯及其他文艺复兴后的公法学家们直接从斯多亚派与罗马人那里接受有关自然法的假设，即“自然法是正确的思想所下的命令，它按其是否符合于理性，指出一种行为本身具有道德根据或道义上的必然性”，正确思想的命令乃是任何人类本性和事物所含有的必然因素（注：G.H.萨拜因(G.H.Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第481及482页。)。他们还进一步假设，“自然法”在国家相互之间(interse)有约束力。“自然法”是各国的法典，据此则可以建立起现代“国际法”以及现代“战争法”(law of war)。独立的国家不论大小强弱不同，但在国际法的眼光中是一律平等的，这个命题对人类的幸福有巨大的贡献，虽然它在各个时代中继续不断地为各种政治倾向所威胁着。如果“国际法”不是由文艺复兴后的公法学家完全从“自然”的庄严主张中求得，那么这个学理可能永远不能获得一个稳固的立足点。所以我们有充分的理由肯定“自然法”所尽的最伟大的职能是产生了现代“国际法”和现代“战争法”（注：梅因(H.S.Maine)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第55~58。)。)

进一步研究，我们发现，近代自然法体系所研究的主要问题，似乎已不再是“自然法律”，而是“自然状态”(state of nature)（注：梅因(H.S.Maine)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第80。)。由“自然状态”演变到社会、再到国家或政府，于是“契约”说再度获得人们的普遍重视。既然社会乃至国家都最终是个人间契约的产物，国家的权威及统治需经被统治者个人的同意，社会及国家是为了人组成的，而不是人为了社会及国家，那么就始终把人当作目的而非手段来对待。这种假定个人无论在逻辑还是在道义上都居于优先地位的思想成了自然法理论的最显著而又最持久的性质，也是近代理论有别于中世纪理论最明显的差异所在（注：G.H.萨拜因(G.H.Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第490~491页。)。正确地说，近代政治哲学的Jus natur-ale已不再是中世纪道德学家的lex naturlis，也不是罗马法学家的jus naturale。它根本就不是关于法律的一套理论，而是有关权利的一套理论，即凭藉自然法之力量而自然地属于人的权利（注：登特列夫(A.P.d'Entreves)：《自然法——法律哲学导论》，李日章译，台北：联经出版事业公司，1984年版，第57及58页。通常在西语中如to dika-ion（希腊）、jus（拉丁）、Recht（德）……都既具有“法”，又具有“权利”，以及“正当”、“公正”、“正义”等意义。因此所谓“自然法”也就同时是“自然权利”（或“天赋权利”）的意思。对此，蒋荣昌先生有如下看法：尤其近代西方的“自然权利”说（不是自然法的理论传统），“天赋权利”说，以及以之为根据的“社会契约”论没有区分“人生而为人”之“生”是在逻辑上之“生”（形上之生），还是自然生命之“生”，也没有对“天赋权利”是个人在逻辑上本来持有的权利，还是在历史上曾经持有的权利作出区分（详情请参阅蒋荣昌：“中国文化的公私观”，载《西南民族学院学报》（哲社版）1998年第4期）。可供读者参考。）。这就是所谓“天赋权利”(natural rights/Naturrecht)，它是人生而有之的、不可让渡的、不被他人及一切团体以任何理由加以剥夺的权利。在洛克(J.Locke)看来，人的天赋权利至少应当包括维护生命、自由以及私有财产的权利。这一学说又主要通过十八世纪法国启蒙运动思想家而传遍了整个欧洲大陆以及北美大陆。他们同时更特别强调“理性”，甚至把“理性”作为评判社会、政治、伦理、哲学、宗教以及经济一切领域的最终的唯一标准，从而建立起理性宗教（或自然宗教）、理性政治学、理性伦理学以及理性经济学，等等。这一切也就构成了所谓“自然法”体系。

总之，如果没有自然法，意大利半岛上一个农民小共同体的渺小法律，绝不可能演变成为后来国际文明的普遍法律；如果没有自然法，中世纪神学智慧与俗世智慧之综合，亦必永无可能；如果没有自然法，恐怕也不会有后来的美国与法国大革命，而且自由与平等的伟大理想，恐怕也无由

进入人们的心灵，再从而进入法律的典籍（注：登特列夫(A.P.d'Entrevés)：《自然法——法律哲学导论》，李日章译，台北：联经出版事业公司，1984年版，第8页。通常在西语中如to dikaiōn（希腊）、jus（拉丁）、Recht（德）……都既具有“法”，又具有“权利”，以及“正当”、“公正”、“正义”等意义。因此所谓“自然法”也就同时是“自然权利”（或“天赋权利”）的意思。对此，蒋荣昌先生有如下看法：尤其近代西方的“自然权利”说（不是自然法的理论传统），“天赋权利”说，以及以之为根据的“社会契约”论没有区分“人生而为人”之“生”是在逻辑上之“生”（形上之生），还是自然生命之“生”，也没有对“天赋权利”是个人在逻辑上本来持有的权利，还是在历史上曾经持有的权利作出区分（详情请参阅蒋荣昌：“中国文化的公私观”，载《西南民族学院学报》（哲社版）1998年第4期）。可供读者参考。）。

三

首先从理论上给予近代自然法体系以致命的一击是休谟(D.Hume)。通过他天才的分析，明确地揭示出了自然法体系中存在的两重混淆。第一是事实上的真实和逻辑上含义之间的混淆。究其原因则主要在于，近代自然法体系借助了科学尤其是数学的严密精确的论证方法。尽管它同古代的自然法的说法一样，是诉诸于理性的，但它赋予以理性的含义之精确则是古代自然法学说所不能企及的。然而推理技巧本身的进一步发展逐渐暴露出自然法体系中固有的含糊不清的弱点，这就是对“事实”一词的双重用法：有时意指一个结论对其前提的依存关系，有时又意指所涉及的实际存在的事物或事件。第二是逻辑的必然和道德的必然之间的混淆。自然法体系总是认为，其不证自明的命题至少在某些场合是具有规范性的，从而树立了不仅是什么而且应当是什么的理想标准。可是，几何学原理的必然性和法律应当公正的必然性是非常明显的两种不同的必然性，因为后者涉及到一大堆极其复杂而又变动不居的事实。所以，关于任何价值都系永久有效这个命题就仍旧远远不是不证自明的（注：G.H.萨拜因(G.H.Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第482及485~486页。）。

在此，我们还要特别进一步地强调近代与古代自然法观念之间存在的差异。古代自然法观念一般被看作是“指导实际的一种理论”，“并不完全是幻想的产物”，“它是现存法律的基础，并且一定要通过现存法律才能找到它。它的职能，简单地说，是“补救性的”。尤其是它所强调的“平等”完完全全是法律意义上的平等。也就是说“每一个人自然是平等的”(omnes homines natura aequales sunt)是“一个严格的法律公理”。它确实意味着“是平等”(aequales sunt)。而近代自然法体系正相反，它成为“纯理论信仰的一种信条”（这种纯理论的谬见又由于热衷于反对僧侣迷信，缺乏对宗教公允平实的研究而得以极度的增强。），因此它是革命的或无政府状态的。它所强调的“平等”则完全是政治意义上的，也就是意味着“人类应该平等”（注：梅因(H.S.Main)：《古代法》，北京：商务印书馆，沈景一译，1995年版，第44~53。）。自然法假说被近代的拥护者推崇到了极致，以致于它的最弱部分也上升到了其最强部分的水平。很快地，自然法在实践方面由于法国革命期间的恐怖统治以及拿破仑的战争侵略而被证明是失败的，自此便走向了衰落。

休谟从理论上摧毁了自然法体系之后，仍一如既往地保持对实际动机和目的的偏好，仍一向以功利主义的气质为特征，并不认为缺少了什么。然而“自然法”被抽去的“真空”状态很快地被许多思想家感受到了。于是在搬掉了自明权利以后，他们或者以人所共有的善良情感（卢梭J. Rousseau），或者以民族生活的传统（柏克E.Burke），以及以理念化了的历史（黑格尔G.W.F. Hegel）来填补真空。总之是以对社会的新崇拜取代对个人的崇拜（注：G.H.萨拜因(G.H. Sabine)：《政治学说史》上、下卷，盛葵阳、刘山等译，北京：商务印书馆1990年版，第681页。）。但是，问题的关键在于，休谟的前提成立，自然法体系或许难以立足，然而为自然法观念所代表的天赋权利、自然正义、自由平等原则就统统都不可能成立了吗？

康德(I.Kant)尽管也同意休谟的分析，却并不赞成他的结论。在休谟，还有卢梭的启迪下，康德严格划分“理论理性”（即思辨理性或认知理性）与“实践理性”的界限。并且始终坚持实践理性优于理论理性，“因为一切要务归属于实践范围，而且甚至思辨理性的要务也只是受制约的，并且只有在实践运用中才能圆满完成”（注：康德(I.Kant)：《实践理性批判》，关文运译，北京：商务印书馆1960年版，第124页。）。康德坦然地承认象“自由”一类的观念是不可能被理论理性认知与证明的。因为自由概念在任何可能存在的经验中，都无法找到或不能提供相应的事例，自由不能被描述成为（对我们是可能存在的）任何理论认识的一个对象。自由概念是一个纯粹理性的概念，对于理论哲学来说自由是超验的。即便为思辨的理性所接受，它也仅仅是一个调节性而非构成性的概念，只能作为一种纯消极的原则，一个“限制的原则”。可是，在理性的实践方面，自由的现实性也许可以被某些实践原则所证明。这些实践诸原则，作为法则，在决定意志——独立于一切经验的和可感知的条件——活动的过程中，证明都是纯粹理性的一种诱因。这样一来，在我们自身中的一种纯粹意志（作为一切道德概念和法律渊源）的事实就被证实了（注：康德：《法的形而上学原理》，沈权平译，北京：商务印书馆1991年版，第23页。）。康德因此一如既往地主张“自然的权利”(Naturrecht)或“天赋的权利”(das angeborene Recht)，认为“天然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“以先验的纯粹理性的原则为根据”。康德并且规定“天赋的权利只有一种”，即自由。“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。”然而凡由“自然法观念所肯定的诸如平等、生命以及财产等权利或权限”“已经全部包括在天赋自由的原则之内”（注：康德：《法的形而上学原理》，沈权平译，北京：商务印书馆1991年版，第49~50页。）。因此，康德的确可以算是近代自然法理论的最有力的倡导者（注：登特列夫(A.P.d'Entreves)：《自然法——法律哲学导论》，李日章译，台北：联经出版事业公司，1984年版，第15页。通常在西语中如to dikaion（希腊）、jus（拉丁）、Recht（德）……都既具有“法”，又具有“权利”，以及“正当”、“公正”、“正义”等意义。因此所谓“自然法”也就同时是“自?权利”（或“天赋权利”）的意思。对此，蒋荣昌先生有如下看法：尤其近代西方的“自然权利”说（不是自然法的理论传统），“天赋权利”说，以及以之为根据的“社会契约”论没有区分“人生而为人”之“生”是在逻辑上之“生”（形上之生），还是自然生命之“生”，也没有对“天赋权利”是个人在逻辑上本来持有的权利，还是在历史上曾经持有的权利作出区分（详情请参阅蒋荣昌：“中国文化的公私观”，载《西南民族学院学报》（哲社版）1998年第4期）。可供读者参考。）。正因为人具有天赋自由的权利，所以“无论是谁在任何时候都不应把自己和他人仅仅当作工具，而应该永远看作自身就是目的”（注：康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1986年版，第86页。）。这是限制一切任性的最高条件，人是绝对不允许随意摆布的，人必须是受尊重的对象。

十九世纪的自由主义者（可以比较希腊化时期的感觉经验派）不再侈谈“自然法”。可是，无论是边沁(J.Bentham)的“最大幸福原则”，还是斯宾塞(H.Spencer)的“同等自由规律”都无不暗含着平等原则的前提。而当约翰·密尔(J.Mill)说到整个人类都无权不让一位持不同政见者讲话时，他实际所肯定的不正是人的天赋自由权利？即便十八世纪法国革命期间的恐怖统治，只需稍加反思就能够明白，那种以部分人（个别人或多数人）的意志强加于另一部分人的做法，恰恰并不是坚持而是剥夺了人的天赋自由权利。本世纪以来，尤其是在经历了两次世界大战之后，人们在反思国家社会主义、法西斯主义、以及极权主义无数的令人发指的暴行时，不得不再次严肃地面对社会的正义、公正，人的天赋权利等问题。尽管人们以为“自然”概念作为伦理的与法律的规范的根据，由于其非科学性终究使自然法（Naturrecht或自然权利）学说不再可能复兴。可是缺失了作为根据的自然法，实证法本质的责任概念又何以立足呢？（注：参见《迈尔百科辞典》第16

页。Meyers Enzyklop-aedisches Lexion, Band 16, Bibliographisches Institut, Mannheim/Wein/zuerich Lexikonverlag 1978, 第819~821页, "Naturrecht"辞条。)尤其是所谓天赋权利正是超越人为法的权利,因此联合国的《人权宣言》(Declaration of Human rights)并不说是联合国会员所赐予的人权,而直截了当地说是人之不可让渡的权利。

结论

怀疑论者塞克斯都认为正是在应用“标示性”指号意指“本质上模糊”的对象时引起了逻辑混乱。休谟对自然法概念的分析也得出了类似的结论。那么,所谓逻辑混乱究竟是怎样发生的呢?根据弗雷格(G.Frege)的意义理论,通常“符号”都既具有“意义”,又具有“意谓”。也就是说,“相应于符号,有确定的意义,相应于这种意义,又有某一意谓;而对于一个意谓(一个对象)不仅有一个符号。相同的意义在不同的语言中、甚至在同一种语言中有不同的表达。”(注:弗雷格(G.Frege):“论意义和意谓”,载《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆1994年版,第92页。)然而,当表达的是“本质上模糊”的对象时,这种有规律的情况就出现了例外。“标示性”的指号我们可以理解为“一个按照语法正确建立的代表专名的表达”(注:弗雷格(G.Frege):“论意义和意谓”,载《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆1994年版,第92页。),譬如“自然法”、“理性”、“自由”、“天赋权利”等等,它们始终具有一种意义。但是以此并未说明是否相应于这个意义也有一个意谓。因此,人们理解一种意义,但由此并不能肯定也有一个意谓(注:弗雷格(G.Frege):“论意义和意谓”,载《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆1994年版,第92页。)。而逻辑的“真值”判断恰恰是针对意谓的,追求“真”就是努力从意义推进到意谓(注:弗雷格(G.Frege):“论意义和意谓”,载《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆1994年版,第97页。)。很可能对于斯多亚派以及后来造成自然法学说的人,似乎只要肯定了自然法这类概念的意义,也就同时肯定了相应于这种意义的意谓,或者说肯定了一个相应的对象,甚至于肯定了一个相应于我们的直观标记出的对象。因此,他们都共同地企图由理论上认知与证明这类概念。于是发生了逻辑混乱,这或许也正应了弗雷格的断言“在每个判断中——并且无论是多么自明的判断——都发生从思想层次到意谓(客体)层次的推进”(注:弗雷格(G.Frege):“论意义和意谓”,载《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆1994年版,第97~98页。)。反之,塞克斯都以及后来的休谟则都明确表示反对这类概念具有意谓,因为它们不可能被赋予真值,从而不具有逻辑上的有效性。这类概念在现实的经验中也的确不具有实在的对象。不过关于它们是否还可能具有意义,他们或者干脆持否定态度,或者认为完全没有必要讨论。总之他们是不谈。康德采取严格的理性划界的立场,把塞克斯都以及休谟所认为的具有逻辑有效性、可以赋予真值、以及具有意谓的概念统统归属于理论理性或思辨理性的领域,归属于理论认知的对象。这也就是弗雷格所说的,“只有思想与其意谓,即其真值一起才能提供认识”(注:弗雷格(G.Frege):“论意义和意谓”,载《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,北京:商务印书馆1994年版,第99页。)。而把自然法一类概念明确地归属于实践理性的领域。康德并且完全摒弃了斯多亚派等企图从理论上证明这类概念的盲目、独断的做法。他认为,只需“把自由观念看做是有理性者依之而行动的基础就足够了,没有必要从理论角度来证明自由”(注:康德:《道德形而上学原理》,苗力田译,上海人民出版社1986年版,第102页。)。斯多亚派所谓“本质上模糊”的对象则是十足的自相矛盾。因为自由一类概念要么凭借我们的直观成为可以认知的对象,这就无所谓“本质上模糊”与否;要么就根本不可能成为理论认知的对象。若是不辨清楚这一点,把不可能成为理论认知对象的当作这类对象,则势必导致被怀疑派所指责的逻辑混乱。进一步讲,自由这类概念尽管不具有意谓,却绝不意味着也不具有意义。这正是康德与休谟分歧的焦点。针对怀疑派的立场,康德明确指出:尽管“自由不能由某种所谓对人类本性的经验来充分证明。这样的证明完全不可能,它却能先天的被证明”。也就是说,“理性必须把自身看做是自

己原则的创始人，摆脱一切外来的影响。所以，它必须把自身看做是实践理性，看做是有理性者的、自身即是自由的意志，只有在自由的观念中，才是它自身所有的意志，在实践方面，为一切理性者所有。”（注：康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社1986年版，第103页。）康德甚至进一步认为，法律（或权利）是实践理性的要求，法律的先天的有效原则即存在于此要求中，因此法律不可能推断为经验利益的产物，而必须从人的普遍理性的天职方面去理解。此普遍理性的天职即对自由的天职。法律的任务就是保证人格自由（注：文德尔班(W. Windelband)：《哲学史教程》，北京：商务印书馆，上卷，罗达仁译，1987年版，第231、238页；下卷，1993年版，第765页。）。是否康德真为解决“自然法”的难题开辟了一条希望之路，我们不能断定。不过通过分析，我们发现，应用弗雷格的意义理论同康德的严格的理性划界立场并不相悖，而且由这两种方法获得的结论也惊人的相似。从中我们能否得到一些新的佐证或者新的启示呢？弗雷格在谈到表象与符号的意义间的根本区别时，说道：“符号的意义可以为许多人共有，因而不是个别心灵的部分或形式。人们大概不能否认，人类有共同的思想财富，它代代相传。”（注：弗雷格(G. Frege)：“论意义和意谓”，载《弗雷格哲学论著选辑》，王路译，北京：商务印书馆1994年版，第93页。）自然法学说无疑是属于人类共同拥有的思想财富。或许人们可以不用“自然法”这个符号（或指号），因为它容易引起逻辑的或语义的混乱（注：或者可以称其为“高级法”（the higher law或the highest law）等等。在此，我们顺便强调，无论称作什么，自然法观念及其传统都只是西方社会独有的产物。在中国古代社会虽也并不缺乏体现公平正义的观念，譬如“天”、“道”、“仁义”……，但它们几乎都只同人的道德，尤其是君王的道德行为，而一般并不同“法”发生直接的联系。法家重法，但目的却多半只为了君王及国家的强盛，是完全实利的，所以“道”在他们的手上才会沦为“术”。详尽阐述这一问题不是本文的主题，只有以俟来日了。）。然而，人们却无法不面对自然法观念所昭示的天赋权利、公平正义、自由平等等一系列的原则问题。自然法的意义及其永恒的魅力正在于此。
