

對《民法典》第990條第2款“一般人格權”的憲法解讀

劉書辰

摘要：《民法典》第990條第2款中一般人格權條款的解釋引發了學界熱議，爭議的核心在於：該條款是否應直接移植德國基本法中“人性尊嚴—一般行為自由”的教義學內涵？我國《憲法》第37條、第38條是否可類比《德國基本法》第1條、第2條第1款進行解釋？當前學界傾向於直接移植德國一般人格權理論，忽視了中國憲法語境下人格尊嚴概念的獨特內涵，這一現象的根本原因在於中國憲法學缺少完整的“人身自由—人格尊嚴”整體教義解釋路徑。實際上，我國憲法中的“人身自由”與“人格尊嚴”共同構築了人格權保護的整體框架。“人身自由”強調對人的內在性和倫理性社會關係的保護，“人格尊嚴”則側重人的社會性呈現，是對個體外在特徵和社會地位的維護。《民法典》第990條第2款的一般人格權，應被視為《憲法》第37條、第38條在民法領域的具體化體現，而非簡單移植德國法理論。

關鍵詞：人格 人格尊嚴 身體 人身自由 一般人格權

A Constitutional Interpretation of the General Personality Right in Article 990(2) of the *Chinese Civil Code*

LIU Shuchen

(School of Law, Renmin University of China)

Abstract: The interpretation of the general personality right clause in Article 990, Paragraph 2 of the *Civil Code* has sparked heated debate in academic circles. The core of the controversy lies in whether this clause should directly transplant the doctrinal connotations of "human dignity - general freedom of action" from the *German Basic Law*. Can Articles 37 and 38 of the *Constitution* be interpreted analogously to Articles 1 and 2(1) of the *German Basic Law*? The current academic tendency to directly transplant the German theory of general personality rights overlooks the unique connotations of the concept of personal dignity in the context of the *Constitution*. The root cause of this phenomenon is the lack of a complete doctrinal interpretation path of "personal freedom - personal dignity" in Chinese constitutional law. In fact, "personal freedom" and "personal dignity" in the *Constitution* jointly construct the overall framework for the protection of personality rights. "Personal freedom" emphasizes the protection of the intrinsic and ethical social relationships of individuals, while "personal dignity" focuses on the social manifestation of individuals, maintaining their external characteristics and social status. The general personality right in Article 990, Paragraph 2 of the *Civil Code* should be viewed as a concrete embodiment of Articles 37 and 38 of the *Constitution* in the civil law domain, rather than a simple transplantation of German legal theory.

Keywords: personality, personal dignity, body, personal freedom, general personality right (allgemeines Persönlichkeitsrecht)

收稿日期：2024年3月21日

作者簡介：劉書辰，中國人民大學法學院憲法學與行政法學專業博士研究生

一、引言

長期以來，民法學界與憲法學界均致力於將“人格尊嚴”塑造為法律體系中的根本性價值。《中華人民共和國民法典》（以下簡稱《民法典》）第990條第2款將人格尊嚴與人身自由並列，共同構築一般人格權的價值基礎，但並未賦予人格尊嚴以超越性地位。此種規定引發了學界的熱烈討論，其核心爭議在於：我國《民法典》中的一般人格權條款應當如何解釋？是否應當直接移植德國基本法中人性尊嚴的教義學內涵？這一爭議實質上反映了更為深層次的價值選擇分歧：《民法典》一般人格權條款的價值淵源究竟應當追溯至《德國基本法》還是《中華人民共和國憲法》？我國《憲法》第37條、第38條是否可以類比《德國基本法》第1條、第2條第1款進行解釋？這些問題的回答將直接影響我國一般人格權理論的構建和適用。

我國憲法與民法中的人格尊嚴概念與德國基本法上的人的尊嚴並非完全等同。然而，民法學界似乎忽視了這一關鍵差異，傾向於直接嫁接德國一般人格權理論。這種簡單化的比較法移植不僅過分強調了人格尊嚴的價值性意義，忽視了人身自由的法哲學內涵，更忽略了中國憲法文本中人格尊嚴表達的歷史脈絡及其在規範體系中的定位。實際上，多數學者並不否認《民法典》第990條第2款所規定的一般人格權條款是《憲法》第37條、第38條作為客觀價值秩序在民法中的轉介或轉譯。因此，民法學界對《民法典》第990條第2款的解釋爭議，本質上源於憲法解釋所提供的本土化方案的闕如。

基於上述認識，本文旨在深入探討這一問題，以期為我國一般人格權的解釋提供新的思路。在釐清這一基礎性問題的基礎上，本文進一步探索第990條第2款的具體化方案，以期在理論與實踐層面推動我國一般人格權制度的完善與發展。

二、人格尊嚴並非天然正當

“在當今的學術討論中，對人格概念的肯定似乎成了一種不許辯駁的意識形態化的哲學正確（philosophically correct）”¹。自然法中天賦人權、人人平等的崇高理念，通過一種倫理人格主義滲透到法學理解中，並以人格、人格權等一系列概念為載體，實質性地影響了戰後大陸法系各國民法乃至憲法的解釋。然而，但這種概念的嫁接並非盡善盡美。西方哲學家通過人格概念的譜系學考察，已經指出了這一概念潛藏的危險。將“人格—尊嚴”這一組範疇從法學“螺螄殼裏做道場”的微觀視角中抽離，置於更為宏觀的理論語境中審視，我們會發現其正當性並非理所當然，而是值得深入探討的複雜議題。

（一）對人格概念的反思

1. 人格的概念史溯源

人格一詞的起源可追溯至西方文化的源頭。最初，它源於羅馬劇場中演員佩戴的角色面具。隨後，這一概念在羅馬法中演化，延伸為個人在社會中的法律身份。這一身份不僅賦予個人特定的權利與義務，還蘊含了社會對其行為的期許，形成了另一種隱喻性的面具。個人並非生而即為社會認可的主體，其前提在於獲得這一法律面具。若缺失或被剝奪此面具，個人可能降格為物，淪為奴

¹ 樊熙奇：《“人格”與身體之謎》，《中國圖書評論》2020年第1期，第101頁。

隸。基督教神學的發展進一步昇華了人格概念。為與超然的造物主建立聯繫，人類賦予自身一個能與上帝對話的面具。在此語境下，人格或位格（*persona*）被闡釋為人所具有的上帝的形象。通過這一獨特形象，人類得以與上帝建立交流基礎。人類所分享的造物主形象，即是人類作為精神存在的本質，人類行為的崇高性根源於其對上帝本質的模仿，因此，在基督教語境中，人的倫理地位源於上帝賦予的形象，這一形象構成了人之所以異於其他生物的本質所在。這種思維在古典主義哲學中得到延續。康德和黑格爾認為，人之所以成為具有道德地位的主體人格體（*person*），在於其擁有超越現實的人格性（*Persönlichkeit*）。正是這種人格性賦予人理性、自律等特質，使其成為社會生活中的存在。這一觀點延續了基督教神學中人格概念的核心思想，但將其置於更為世俗化的哲學框架之中。

在法律史上，自古羅馬以來的民法傳統傾向於將人格的基礎建立在對財產的直接佔有之上²。這一觀點直接影響了法國的民法理論，後者認為廣義財產（*patrimoine*）³是人格的基礎，即無財產即無人格。⁴ 儘管在近代民法中人格概念有所隱退，但它在界定何為主體時依然發揮着重要作用。馬俊駒教授指出，幾部主要的近代民法典在處理民事主體資格問題時，均延續了羅馬法中生物人和法律人相分離的概念結構。法國和德國的民法典都將法律人視為生物人具備某種適格性的結果⁵。在法國民法典中，這一適格性被認為是理性（*rationalité*），而在德國民法典中則是權利能力（*Rechtsfähigkeit*）。無論如何定義，適格性都是人格技術邏輯中不可或缺的一環。因此，權利能力實際上是生物人向法律人過渡的橋樑，是人格的基礎而非人格本身。權利能力的確立在實證法層面終結了關於人格基礎的漫長討論，它是圍繞何謂人格基礎這一問題的理論爭議在實證法上的終點。人格本質是一個根植於西方文化的概念。正因為人格的存在，古羅馬世界中的自由人與奴隸，基督教神學和古典主義哲學中的“人”與“非人”才能得以區分。這種區分的標準極為抽象且形而上學，非人向人的轉化必須經歷被賦予人格的過程。隨着時代變遷，人格的內涵自然會有不同詮釋，但人格概念的存在卻是恒久的。從這個角度來看，所謂的人格本質上是一種古典唯心主義哲學中人類精神本質的另類表達。康德所講的彼岸的人格性、基督教神學中的靈魂、上帝的形象，被替換到了理性、自律、道德能力和法學中的權利能力。

² 見〔意〕羅伯托·埃斯波西托：《人與物——從身體的視點出發》，北京：長江文藝出版社，2022年。

³ 筆者注：法國民法學中的廣義財產理論是法國法律體系中的一個關鍵概念，它是法國民法典（*Code civil*）中的基礎概念之一，源自拿破崙法典（*Code Napoléon*）。廣義財產理論指的是個人或法律實體擁有的全部權益和財產。這個概念包括了一個人或法律實體的所有權益、權利和財產，無論是物質的還是非物質的，無論是可轉讓的還是不可轉讓的。廣義財產概念是相對於狹義財產（*propriété*）來說的，狹義財產通常指的是具體的物品或資產，而廣義財產則包括了更廣泛的財產權益，如合同權、知識產權、債權等。廣義財產的概念在法律實踐中具有重要作用，因為它為法院和法律體系提供了一種更全面地理解和保護權益的方式。根據法國民法典，廣義財產的概念對於法律行為、繼承、合同、債務等多個領域都具有重要的法律影響。這個概念強調了個體和法律實體的權益和財產的整體性，而不僅僅是具體的物品或資產。因此，法國民法體系中的廣義財產理論有助於維護和保護個體和法律實體的權益和財產權益。

⁴ 見尹田：《無財產即無人格——法國民法上廣義財產理論的現代啟示》，《法學家》2004年第2期，第46-54頁；並參見尹田：《再論“無財產即無人格”》，《法學》2005年第2期，第38-41頁。

⁵ 見馬俊駒：《人格和人格權理論講稿》，北京：法律出版社，2009年，第62頁。

2. 人格的倫理學反思

綜合考察圍繞人格概念的哲學和法學爭論，我們可以發現人格概念具有如下值得反思的地方：

（1）人格是一種分離性的範疇

人格的哲學和法學溯源，已經表明了其背後是生物人（homo/individual）與作為道德主體的人（person）之間的鴻溝。意大利哲學家羅伯托·埃斯波西托（Roberto Esposito）直言不諱地指出：與普遍認知相悖，人格範疇產生的不是統一，而是分離。這種分離主要體現在兩個方面：其一，按照社會角色的差異將部分人與其他人隔離；其二，將個體從其生物性存在（身體）中剝離。⁶人格概念的分離性主要體現在，對於人的哲學和倫理學闡發，都建立在“人格體—非人”這一抽象二分的思維模型之上。將這一人的理想形象抽象、剝離出來之後，具體現實中形形色色的人類形象，以及人在不同情景、語境之下豐富的內在維度，都被省略了。埃斯波西托在《人與物——從身體的視點出發》（*Persons and Things: From the Body's Point of View*）一書中發掘了人格概念的譜系學演化史，發現古羅馬時代人格這一法律概念的底層邏輯，仍然支配着我們當下對於這一概念的理解。

具體而言，人格可以被理解為一種複雜的社會—法律裝置（dispositif/Apparatus）⁷。這一概念源自福柯的理論，並在阿甘本（Giorgio Agamben）的著作中得到了進一步發展。作為裝置的人格在法律和社會實踐中發揮着時刻不斷地分類、篩選和排斥的功能。“裝置必然生產它們的主體”⁸，它通過一系列的規範、制度和話語實踐，不斷地界定和產生那些被認為是適格的法律主體，同時也不可避免地創造出被排斥於主流社會之外的赤裸生命（bare life）即剝奪了所有政治和法律保護的生命，即完全暴露在主權權力之下的生命。用阿甘本的話說，“那些被剝離了政治—法律資格的純粹生物學存在”⁹。在這個意義上，人格作為一種生命政治裝置，不僅僅是一個中性的法律概念，更是一種權力運作的機制。它通過定義甚麼是合格的人格，同時也劃定了不被承認為完整法律主體的邊界。

（2）人格代表一種總體性的強制並有被濫用的風險

某種意義上，基於理性和道德自律的人格是一種總體性的表現。啟蒙主義提出的理性之所以在戰後蓬勃發展的後現代主義思潮中受到抨擊，是因為它試圖通過理性和科學的方法來全面解釋和控制世界。霍克海默（Max Horkheimer）和阿多諾（Theodor W. Adorno）在《啟蒙辯證法》（*Dialectic of Enlightenment*）中批判了啟蒙理性的工具化傾向。他們認為，啟蒙運動最初的目標是通過理性來解放人類，擺脫迷信和專制，但是這一最初目標完成後，啟蒙理性逐漸演變為一種工具理性，即以控制和利用自然為目的的理性。這種工具理性不僅用於自然科學，還擴展到社會科學和人類行為的

⁶ [意] 羅伯托·埃斯波西托：《人與物——從身體的視點出發》，第15-16頁。

⁷ 此概念是一種措施和制度的集合設定，以便有效地管理、治理、控制、引導人類的行為、姿勢、思想、實踐、知識。指一種社會機制或結構，它包括法律、規則、制度、文化實踐和權力關係等各種元素，共同運作以控制和管理個體生活。裝置涉及到對個體的塑造，並在這一過程中決定個體的社會化亦或邊緣化，將個體納入社會結構，或者將其排除在社會之外。裝置坐落在權力和知識的交界點，是一個分離性的範疇，其本質是某種主體化的程序。

⁸ 阿甘本：《甚麼是裝置》，王立秋譯，2017年11月19日，https://www.sohu.com/a/205242162_632464，2024年6月11日訪問。

⁹ 見[意] 吉奧喬·阿甘本：《神聖人：至高權力與赤裸生命》，吳冠軍譯，北京：中央編譯出版社，2016年。

各個方面，試圖通過理性來規範和管理社會，極權主義亦脫胎於啟蒙理性¹⁰。其他後現代主義者亦認為總體性是一種試圖將複雜、多樣的現實簡化為單一、統一敘事的做法。總體性體現了現代主義理論中對理性和進步的過度信任，忽視了個體的差異性和多樣性。這種宏大敘事往往會導致壓迫和排斥，因為它試圖將所有人和事物納入一個統一的框架¹¹。而所謂的人格，實際上是將多樣化的人和現象歸結為一個靜態、凝固的概念，並通過這種自詡為理性的總體性來強制、指導和干預具體的社會生活實踐。

對人格的批判主要在於，其割裂了“抽象的人”與“具體生活中實存的人”之間的關係。人格概念的存在預示着人的實存狀態與應然狀態之間的鴻溝。既然人有一個應然的哲學狀態，那麼人的實存狀態就可能被批判、抵制，甚至被改造和消滅。在某些醫學倫理學研究者看來，人格概念仍與人的理智、理性和自理能力密不可分。“如果你患有精神錯亂，你就是在浪費別人的生命、你家人的生命，你就是在浪費國家醫療服務的資源……癡呆症患者有‘死亡的義務’……粗暴地說，你就是在允許人們貶低他人……因為真人（person）已經走了，剩下的只是一個人的身體（body），沒有人願意在這種情況下被記住”¹²。正是因為此種理解的潛在危險性，生物倫理學界一直不乏對人格的反思，“人格的概念往好裡說，對當今的許多生物倫理學來說是無益的，往壞了說它是有害的，（生物倫理學家）應該停止使用人格概念，而是更直接地提出規範性問題（例如，我們應該如何對待這個存在以及為甚麼）並使用其他哲學概念，例如利益（interests）、感知（sentience）、認可尊重（recognition respect）來幫助我們回答這些問題”¹³。

人格這一充滿總體性色彩的範疇存在被濫用的風險，因為其適用範圍的的界定，本質上是權力作用的結果。人格概念在法學中的產生與演變，本質上是一個公法問題，即國家權力對個體資格的認可與否。在民法中規定人格和主體制度，只不過是特定歷史階段民法承擔公法職能的歷史遺留罷了¹⁴。人格最初與國籍和國民資格緊密相連，只有在二戰後的反思和自然法復興之後，才逐漸脫離其實際應用價值，成為一種平等、自由的價值宣示。

當一個權力的裝置被粉飾為一個應然的範疇，就可能被一些激進和邪惡的觀念所利用。德國納粹政權在1935年通過的臭名昭著的《紐倫堡法案》就是一個極端的例證。該法案剝奪了猶太人的公民權，即便人格概念仍然存在，其內核也完全被替換成了一種種族主義的標準。《紐倫堡法案》距今不過百年，當今反思性的倫理人格主義也已佔據主導地位，但誰也無法保證地球上不會再度發生類似的悲劇。究其原因，還在於人格概念本身的脆弱性。它僅僅是一個適格的標誌。從分析哲學的視角審視，只要人格概念及其背後的形而上學二元思維仍主導對人的理解，對人格標準的任意替換

¹⁰ 見〔德〕馬克斯·霍克海默、〔德〕西奧多·阿多諾：《啟蒙辯證法》，渠敬東、曹衛東譯，上海：上海人民出版社，2020年。

¹¹ 見夏興有：《現代性與後現代性》，《人民日報》2009年11月13日，第7版。

¹² Macadam, J., “Interview with Mary Warnock: A Duty to Die?,” *Life and Work*, 2008, 25. As cited in Swinton, J., “Re-imagining Personhood: Dementia, Culture and Citizenship,” *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 33(2), 2020, pp. 172-181.

¹³ Blumenthal-Barby, J., “The End of Personhood,” *The American Journal of Bioethics*, 2024(1), 3-12.

¹⁴ 徐國棟：《尋找丟失的人格——從羅馬、德國、拉丁法族國家、前蘇聯、俄羅斯到中國》，《法律科學（西北政法學院學報）》2004年第6期，第71-79頁。

以及非人之人、赤裸生命等失去法律身份和保護的存在就可能隨時出現。

（3）人格概念在法學界造成了一系列混亂

某種意義上，倫理人格主義長期被法學界奉為正統，但這一正統理解掩蓋了人格概念背後隱含的權力關係和排斥機制。在古羅馬，人格代表着人在社會中的地位和角色，法律上的權利義務也以不同人格類型做出不同的分配。但這一人格體的形象建立在兩個基礎維度之上：1）人格體與非人之間的絕對差異；2）人格體對於包括奴隸在內的物的絕對支配權。

羅伯托·埃斯波西托在其對古羅馬法律體系的分析中揭示了一個根本性的二元對立：人與物的嚴格區分。這種區分不僅構成了法律秩序的基礎，更深刻地塑造了整個社會文化結構。在這一範式下，物被視為人的延伸和工具，而人則通過對物的佔有和使用來實現其社會功能和法律主體性。這種支配關係的核心在於，人格和意志必須通過對外在客體的佔有和支配來體現和外化自身的存在。這一法律一哲學構造在古羅馬時代具象化為主體對奴隸的絕對支配，形成了一種特定的法律情境。這一範式的遺產在當代法學話語中仍然存在，並演變為一個經久不衰的理論難題：人是否能夠支配其自身，或者更準確地說，人是否能夠支配其人格利益，人格權是否為支配權¹⁵。這個問題在現代法學語境中引發了持續的爭議，涉及自主權的邊界以及法律對人的主體性的理解，反映了現代法律體系在界定和調控生命方面的內在矛盾。它暴露了法律主體概念的構建性質，以及人格作為一種生命政治這一人格概念結構暗含的分離範式隱蔽卻古老，帶來了兩個潛在的危險：

第一，人格概念暗示着“主體”對非主體的絕對支配。古羅馬法律體系中的人格概念賦予法律主體對奴隸等非人個體的絕對支配權。這種支配關係不僅體現在法律層面，更滲透至社會文化的方方面面。奴隸作為主人的財產，被剝奪了獨立的法律地位和基本權利。此種絕對支配權的邏輯在現代社會中仍有所體現。例如，在特定情境下，法律認定的人可能對被視為非人的個體（如某些動物、自然環境或特定群體）行使近乎絕對的控制權。這種支配關係可能導致對非人個體的剝削和壓迫，忽視其固有的權利和尊嚴。

第二，“人格”的總體性範式與人格權的差異性訴求形成對立。在法學理論中，人格概念長期以來作為對人的本質特徵的高度概括和抽象，在民法學中尤其與經濟理性人的假設緊密相連。這一傳統觀念在過去的法律實踐中發揮了重要作用，為權利主體的界定和民事行為能力的判斷提供了理論基礎。然而當代社會中，人格權的訴求呈現出前所未有的多樣性和複雜性。這些權利訴求雖然都被歸結為“人格權”的範疇，但其內涵和外延卻遠遠超出了傳統人格概念的界限。這種現象引發了一個深刻的理論悖論：如何從一個相對單一和抽象的人格，推導出如此豐富多元的具體人格權？這一悖論的核心在於人格權的多元化訴求與傳統人格概念的單一性之間的矛盾。傳統人格概念主要關注人的理性決策能力和自主意志，而忽視了人的情感、文化、社會關係等多維屬性。然而，現代社會中的人格權保護需求恰恰體現在這些被忽視的維度上。

¹⁵ 見溫世揚：《人格權“支配”屬性辨析》，《法學》2013年第5期，第87-92頁。

(二)對尊嚴概念的反思

在古希臘和古羅馬文明中，尊嚴（*dignitas*）更多地與社會地位和榮譽相關聯。隨着斯多亞學派哲學和基督教思想的發展，尊嚴的概念逐漸普遍化，開始強調每個人因其理性和道德能力而具有的內在尊嚴。基督教進一步將尊嚴與人具有上帝的形像這一觀念相聯繫，強調了人類的神聖性和普遍尊嚴。在這一思想演進的過程中，康德無疑是將人格和尊嚴緊密聯繫在一起的關鍵人物之一。在其道德哲學體系中，尊嚴被視為人類作為理性存在者所固有的絕對價值。康德主張，每個人都應被視為目的本身，而非僅僅作為達到其他目的的手段。這一觀點奠定了現代人權理論的哲學基礎。康德認為尊嚴是人類獨特的內在價值，源於人的理性和道德能力，每個人都具有不可剝奪的尊嚴，因為每個人都是理性的存在者。因此，人格/尊嚴與道德責任和義務密切相關。

從西方古典主義哲學的視角觀之，人格與尊嚴兩個概念在本質上是相互交織、密不可分的，甚至可謂是同義反覆。在古典主義哲學的語境中，尊嚴（*dignity*）與人格（*personhood*）確實存在着深刻的內在聯繫，二者在內涵上有諸多重疊之處，因為它們均涉及人類作為理性和道德主體的核心價值。正是因為人格的存在，人才得以被提升到一個有資格享有尊嚴的境界，二者的概念內核在於對人類理性、自由意志、內在價值和道德責任的強調。

然而，對於尊嚴的上述正統理解，在當下這個社會交往日趨扁平化的時代正面臨着挑戰。尊嚴概念本身的模糊性、口語性助長了對於尊嚴概念的濫用傾向，以至於尊嚴成為一種流俗的政治口號，並與身份認同形成了某種潛在危險的聯盟。在弗朗西斯·福山（Francis Fukuyama）的《身份政治：對尊嚴與認同的渴求》（*Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*）一書中，尊嚴被定義為一個人因其人類身份或特定身份群體而獲得的基本價值和尊重，包括因文化、宗教、性別、種族等特定身份而應得的尊嚴。福山發現，“承認和尊嚴的政治在19世紀初兵分兩路，一路走向普遍承認個體權利，也就是走向自由社會，想給公民個體自主一個無限擴張的範圍，另一路走向主張集體身份，兩個主要表現就是民族主義和政治化宗教¹⁶。福山將這種關於尊嚴話語的張力，歸結為“平等激情”與“優越激情”之間的固有張力¹⁷。到了當代社會，現代化的生活方式導致身份的認同更如破碎的鏡面一般，呈現指數級增長。尊嚴話語之下不必然是人權的平等訴求，亦有可能個體的標榜自我的自戀衝動。“提升自尊促進的並不是人類潛能，而是讓人失能的自戀。而這種自戀已經成為美國社會的整體性特徵¹⁸”。現代社會的諸多衝突和政治動盪亦源於人們對尊嚴和身份認同的渴求。當某個群體感覺其身份沒有得到應有的尊重和承認時，這種不滿會導致對現有政治和社會秩序的挑戰。

¹⁶ [美] 弗朗西斯·福山：《身份政治：對尊嚴與認同的渴求》，劉芳譯，北京：中譯出版社，2021年，第59頁。筆者注：所謂政治化宗教，最典型的是政治伊斯蘭主義（Political Islam），指將伊斯蘭教教義與政治活動相結合的一種現象。它的核心目標是通過宗教信仰來影響和控制政治權力。政治伊斯蘭運動並不是伊斯蘭教的固有屬性，而是通過重新解釋教義和發明傳統，將特定的政治主張包裝成宗教責任，從而將民眾的宗教熱情引入政治軌道。政治伊斯蘭運動的起源可以追溯到18世紀。當時，面對歐洲帝國主義的崛起和奧斯曼帝國的衰落，伊斯蘭學者和思想家開始反思伊斯蘭文明的衰退原因，並提出了兩種主要的思潮：伊斯蘭復興主義和伊斯蘭改良主義。這些思潮為現代政治伊斯蘭運動奠定了基礎，影響了後來的各種伊斯蘭政治組織，如穆斯林兄弟會、哈馬斯等。

¹⁷ [美] 弗朗西斯·福山：《身份政治：對尊嚴與認同的渴求》，第95頁。

¹⁸ [美] 弗朗西斯·福山：《身份政治：對尊嚴與認同的渴求》，第97頁。

相較於福山所呈現的作為政治話語的尊嚴概念，知識階層，尤其是法學界對尊嚴的理解仍然保留着古典主義哲學的審慎特質。然而，現代社會對尊嚴的詮釋呈現多元化趨勢，實質上解構了古典主義哲學基礎上的西方尊嚴法哲學：尊嚴價值越來越有可能被誤解或刻意曲解為帶有身份政治色彩、指向集體身份認同的“族裔尊嚴”或“文化尊嚴”，從而偏離學者們的應然預期。儘管憲法可以將尊嚴確立為首要價值，通過判例和學說對這一倫理化概念進行規範解釋，但其作為不確定概念存在於憲法中，本身就蘊含被曲解和濫用的風險。

（三）對人格尊嚴的法學反思

人格尊嚴範疇的缺點主要體現為以下兩點：

第一，倫理人格主義的“人格尊嚴”範疇難以被具體化。人格權自傳入中國以來，就與人格概念糾纏不清。在晚清民國時期，它以人格關係的面貌示之於眾，使得人格權和用以界定民法關係主體的人格制度難辨彼此。¹⁹ 徐國棟教授認為，這種現象源於人格權制度在篇幅和理論厚度上過於小，不得不依附於人格主體制度以達到體例的美感平衡²⁰。這一觀點暗示了“主體人格”和人格權保護對象“人格利益”之間的齟齬。雖然共同以“人格”命名，但二者之間的聯繫是微弱的。這種理論困境揭示了倫理人格主義範式在解釋人格權現象時的無力。人格作為對人諸多現象化表像的簡化和符號化，其核心追求是概念的抽象化和理論化。但如何從這個抽象的一中重新演繹出適用於多樣化情境的具體人格利益呢？這一困境使人格的倫理成為了懸浮於現實之上的意識形態景觀。國內學者將人格尊嚴解釋為“人格獨立、人格平等、人格自由”的嘗試也難以服眾，因為這種解釋僅僅用其他抽象概念替代了一個抽象概念，而且這些概念之間存在大量重疊，但並沒有解決概念的具體化適用問題。

第二，已然神聖化的“人格尊嚴”範疇難以參與個案的價值衡量。李澤厚曾批評康德的絕對律令和先驗理性過於剛性和絕對，導致人的經驗、情感以及文化沉澱形成的情理無法滲入其中。康德倫理學雖具有極高的神聖性，卻難以落實到具體操作中²¹。這一批評同樣適用於人格—尊嚴的概念範式。在這一範式中，人的尊嚴不依賴於具體的經驗或觀察，而建立在先驗道德判斷和認知結構之上。作為康德倫理學的法學濃縮，德國基本法中的人之尊嚴過分強調人那不可觸碰（*unantastbar*）的主體地位，以至於圍繞它的法教義學研究舉步維艱。在德國，人們雖然認識到一般人格權必須受到限制，卻又不敢因此而限制其價值來源人的尊嚴。人的尊嚴不可限制與人格權在具體情境中的可限制性之間形成了一對難以調和的矛盾。

上述兩種矛盾源於人的尊嚴或人格尊嚴與人格權在理論背景和氣質上的根本差異。從德國古典唯心主義哲學的角度理解，人格尊嚴概念的內核是對人的本質的高度抽象和凝練。其價值支撐是人被先驗預設的道德能力和自律理性。然而，現代社會對人格利益保護的訴求源於一種特定的文明氣質。這種氣質雖顯得纖弱和感性，卻是文明社會發展的必然產物。現代文明鼓勵人們重視自己的切身感受，強調個體通過自身的體驗和經驗來理解和主張自己的利益。在這種文明氣質的影響下，

¹⁹ 見俞江：《近代中國民法學中的私權理論》，北京：北京大學出版社，2003年，第133-194頁。

²⁰ 見徐國棟：《人格權制度歷史沿革考》，《法制與社會發展》2008年第1期，第7頁。

²¹ 李澤厚：《人類歷史學本體論》，青島：青島出版社，2016年，第27頁。

人格利益的保護不僅是對外在秩序（身份、地位、形象、信用）的確立，更是對個體內在體驗和倫理認知的維護，即對人內在性（immanence）²²的維護。人格利益的訴求鼓勵對社會多樣性和包容性的認可。然而，自律理性的同一性追求本質上排斥了個體基於內在體驗的權利主張，兩者的基礎和出發點具有根本的不同。在這種情況下，法學試圖從人格尊嚴中推演出各類基於切身體驗的人格利益，實為緣木求魚。因此，有必要重新審視圍繞我國《憲法》和《民法典》中人格尊嚴概念的一系列理論建構，以揭示其內在邏輯的斷裂。

三、人身自由不是抽象的自由

長久以來，國內的諸多民法學者均主張將人身自由比照《德國基本法》上的一般行為自由、抑或是“人格自由”加以理解。這樣做的主要動因，還是在於人格尊嚴—人身自由和《德國基本法》中人的尊嚴—發展人格的自由具有某種結構上的相似性。但是結構的相似之下，是德國和中國立憲意識形態，以及制憲背景，乃至憲法規範結構的巨大差異。這一部分，本文將要試着重新發現人身自由概念所蘊含的法哲學和法教義學的內涵，以圖為教義學的闡釋提供一種新的可能。

（一）人身自由、人格自由之辨

人身自由的解讀不能完全拋棄其在憲法上具有的身體意向，不能將其理解為一種擴大化的意志自由甚至人格自由。這主要基於以下幾點原因：

第一，人身自由並無廣義和狹義之分。雖然中國傳統憲法學說中有廣義人身自由的說法，但這一說法的本質，是對於蘇聯法學理論中“財產—非財產人身”的二維權利類型劃分之下的非財產人身權利（личные неимущественные права），這些權利包括與個人身份和人格相關的權利，如生命權、健康權、名譽權、隱私權等。在憲法的基本權利分類中，蘇聯法學仍然秉持着這一基本的二分。例如，蘇聯法學家庫德里亞夫采夫認為，蘇維埃人的憲法權利還包括個人的權利和自由：家庭受國家保護，人身和住宅不可侵犯；保護公民的人身安全；信仰自由；訴訟辯護權和要求賠償損失的權利²³。我們從這一段蘇聯人的教科書表述中，可以發現，他們所講的個人自由，基本上與我國憲法理論中傳統的廣義人身自由範疇重合，後者通常包括人身自由（身體自由）、人格尊嚴（名譽權）、通信自由與通信秘密、住宅不受侵犯、遷徙自由等。人身/個人自由和權利在由俄語翻譯到漢語中產生的訛誤，被表述成為了人身自由，而原來在民國時期常見的概念身體自由，也由於解放區政法用語的習慣，被習慣性表述為人身自由。這樣一來，非財產人身自由就和身體自由在用語上一

²² “內在性”（immanence）是一個哲學概念，指的是某種存在或屬性作為事物的自然和永久部分而存在的狀態。與“超越性”（transcendence）相對，內在性強調的是存在於事物內部的特質，而不是超越或外在於事物的特質。在哲學和神學中，內在性常常用於描述神聖或精神力量在世界中的存在。例如，在斯賓諾莎的哲學中，神被視為內在於自然界的一部分，而不是超越自然界的存在。德勒茲也對內在性進行了深入探討，認為內在性是思想和存在的一個基本平面。見吳樹博：《斯賓諾莎哲學的內在性原則及其對近代哲學中主體性的批判》，《世界哲學》2019年第4期，第58-65頁。並見張能：《無知識的沉思：德勒茲“內在性”概念再思考》，《世界哲學》2023年第2期，第107-116頁。

²³ [蘇聯] B·H·庫德里亞夫采夫等：《蘇聯憲法講話（刪節本）》，劉向文譯，北京：群眾出版社，1983年，第124頁。

起被不明不白地共同表述為了“人身自由”，因此才區分了廣義和狹義。²⁴ 可見，人身自由作為一個基本權利或者客觀價值秩序，並沒有廣義和狹義之分，人身自由自始至終應當關注的，都是人的身體，而非抽象的自由。所謂廣義的人身自由其實是人身權利的代名詞而已。

第二，人格自由的概念內涵難以得到明確。德國《基本法》上人格和自由的語義結合是一個偶然的事件，人格自由發展的表達並不代表對於人格概念的本質解讀。在德國《基本法》制定之初，第2條第1款在草案上面的呈現形式為任何人有權按自己的意願作為和不作為，但是最後的表述為任何人都有要求發展人格的權利，這樣的表述並不是基於法律上的權衡，而是僅出於語言上的原因。做出此種改變的提議者，國會議員馮·曼哥特（v. Mangoldt）也承認，最終的表述確定為自由發展人格，不是為了保障範圍的不同，而是因為此前的表述聽起來太過俗氣²⁵。可見即便在比較法的借鑒中，人格和自由不能貿然聯繫在一起。而“人格自由”出現在我國法學文獻中，亦是一個相對模糊且脈絡來源不明確的概念，此處只能懷疑，這一概念在漢語文獻中的流傳，可能源自於德國《基本法》中人格自由發展的權利這一表述的影響。這些概念在我國傳統的人格權理論中，長期被默認為某種價值基礎存在，但為此概念的使用者很難主張人格自由的理論來源與學術傳統，亦很難在可操作的意義區分人格自由、人格尊嚴、人格平等、人格獨立等概念的指代範圍。

（二）我國法學關於人格權理論的內在裂隙

綜合以上兩點，我們不能按照比較法上的人格自由來比附我國民法上的人身自由，但是這些原因之下還隱藏着更加深層次的原因。

人格權的本質通常被理解為人對自身的權利。然而，這一概念的歷史溯源卻存在爭議。許多學者將其追溯到16世紀的法國學者雨果·德諾（Hugues Doneau）。德諾將權利分為對物的權利、對人的權利和對自己人身的權利，分別對應我們熟知的物權、債權和人格權。其中，對自己人身的權利包括身體完整權、自由權和榮譽權等²⁶。這一分類為後世人格權理論奠定了基礎。然而，另一種脈絡將人格權（*Persönlichkeitsrecht*）與康德哲學中的人格性（*Persönlichkeit*）概念明確聯繫起來，其代表人物是19世紀的德國學者奧爾格·卡爾·紐內爾（Georg Carl Neuner）。紐內爾選擇 *Persönlichkeit* 這一術語，是因為它契合當時盛行的自由主義思潮。儘管漢斯·哈騰鮑爾批評康德將人格性概念過於草率地應用於日常生活，導致其成為時髦政治信仰語言，但這種不確定性恰恰為紐內爾的理論構建提供了空間²⁷。這一選擇使得原本基於經驗和實際需求創設的人對自己的權利，轉變為一個嚴肅的康德主義倫理學和哲學命題。二戰後，通過憲法上人的尊嚴概念的確立，人格權的倫理

²⁴ 筆者還發現了一個有趣的現象，堅持廣義人身自由作為基本權利分類標籤之一的憲法學教科書，主要以中國人民大學出版社出版的教材為主。這可能部分因為，中國人民大學作為五十年代蘇聯技術專家駐留的主要基地，以及大規模向蘇聯學習各方面現代化知識的主要承擔者，其學術脈絡的傳承中的蘇聯因素也是十分持久的。參見胡錦光、韓大元：《普通高等教育法學規劃教材·中國憲法·第四版》，北京：法律出版社，2018年，第235頁。並見李濱（Douglas Goikhman）：《“三扁擔，扁擔三”：蘇聯專家在中國人民大學，1950-1957》，白思鼎（Thomas P. Bernstein）、李華鈺：《中國學習蘇聯（1949年至今）》，香港：香港中文大學出版社，2019年，第359-381頁。

²⁵ BVerfGE 6, 32, 36; Vgl. V. Mangoldt, Parlamentarischer Rat, 42. Sitzung des Hauptausschusses, S. 533. 轉引自周雲濤：《論德國憲法人格權——以一般行為自由為參照》，《法學家》2010年第6期，第30頁。

²⁶ 徐國棟：《蘇聯與俄羅斯民法中的人格》，《俄羅斯法論叢》2006年第1期，第113頁。

²⁷ 參見〔德〕漢斯·哈騰鮑爾：《民法上的人》，孫憲忠譯，《環球法律評論》2001年冬季號，第389-400頁。

學基礎得到進一步重申。

相比德國，戰後的蘇聯法理學對人格權背後的倫理人格主義哲學淵源卻缺乏認識。蘇聯法理論直接採用了“人身”或“個人”的概念。1961年的《蘇聯和各加盟國民事立法綱要》和1964年的《蘇聯民法典》構建了社會主義法系中的非財產人身權框架。這一概念原先只是財產權利的對立面，囊括了一切財產權範疇所不能囊括的權利權益，後來在這種既有分類的基礎上，蘇聯—俄羅斯法學家逐漸填充了很多人文主義關懷的內容，形成了囊括今天諸多人格權在內的龐大權利類型。²⁸ 類似於16世紀德諾的人對自己人身的權利理解，諸多對當下人格權權益，以人身非財產權的名義進入了蘇聯民法的調整對象理論中²⁹。這一做法避開了自清末《大清民律草案》以來一直困擾中國學者，同時也困擾着德國和歐洲其他國家法學者的人格概念。

前述兩種不同的理論淵源導致了人格權概念的雙重解讀。如果追溯到德諾，人格權可以被簡單理解為社會經驗視角下需要保護的“對人本身的權利”，其發展主要依賴於社會認知的進步與經驗的整合。而如果追溯到紐內爾，人格權則成為一個涉及人格性與自由意志的深刻哲學命題。遺憾的是，中國在這個問題上的立場和傳統是分裂的。我國先後引進了蘇聯理論和德國知識傳統，長期以來都是以“人身權利”來指代如今各類人格權的。八十年代的《民法通則》第五章第四節被冠以“人身權”之名，就是這種蘇聯法學術語影響的結果。但是這一“底色”之上旋即又迅速疊加了來自德國的人格主義傳統。這種拿來主義在處理技術性法律問題時尚可，但在根本法律理論上，由於缺乏對理念和概念的學術脈絡溯源，最終導致了理論的夾生飯狀態。這種理論上的分裂和不確定性是當前人格、人身兩個概念在一般人格權價值基礎問題上引發諸多爭議的主要原因之一。如果堅持將“人身自由”解釋為某種精神自由、人格自由、意志自由或由此派生的一般行為自由，無疑是認同了人格權背後的德國古典唯心主義哲學淵源。然而，這又與我國憲法對人身自由、人格尊嚴的體系定位產生了矛盾。未來的法學研究和立法實踐，需要發展出更符合中國實際的人格權理論體系。

四、人身自由—人格尊嚴的憲法教義

人身自由、人格尊嚴是民法一般人格權的價值基礎，這意味着它們也是民法乃至憲法所承認的“人之形象”的基礎。如果我們徹底擺脫了形而上學思維對人格權問題的統攝，那麼“何者為人”的問題又該如何在法哲學的層面上加以解決？本部分將嘗試討論這些關鍵問題。

（一）人身自由的法教義內涵

如前所述，人身自由已不再等同於具體的行動自由權利，那麼它作為一種抽象的基礎應如何理解？筆者認為主要有以下幾個方面：

1. 身體是社會和政治的基礎

已有無數理論家承認，身體是權力運作的場域，身體的管理和控制直接關係到政治和倫理問題。因此，身體不僅是個人的存在形式，也是社會和政治存在的基礎。

²⁸ 見閔文婷：《俄羅斯人身非財產權的研究》，山東大學2017年碩士論文，第15頁。

²⁹ 徐國棟：《蘇聯與俄羅斯民法中的人格》，第113頁。

首先，現代性和現代主體發端於對身體的治理。傳統的自由主義理論往往強調法律和政治制度對自由的保障作用，但恰恰是對肉身的規訓塑造了我們常說的主體性，所謂的現代主體不過是生命政治權力作用之後的結果。規訓權力明確指向了個人的身體（the disciplining of the individual body）；而生命權力固然調節的是人口的出生率、死亡率、人口數量、健康水平、預期壽命等，但是生命權力事實上往往都是作用於個人的身體。正如雷姆科所言，調節人口的生命權利針對的無非是人口的集體身體（the collective body of a population）或是社會身體（social body）。³⁰ 福柯所觀察到的現代社會治理術，與西方社會根深蒂固的罪感文化之間存在着深刻而複雜的聯繫。基督教傳統敘事中，亞當和夏娃因為屈從於肉體的誘惑而犯下原罪，導致人類失去了天堂。身體長期以來被視為理性的對立面，是欲望、衝動和非理性的源泉。現代權力通過將身體塑造為一種否定性的形象，社會治理得以將外在的規訓內化為個體的自我約束。這種對身體的否定性塑造，使身體作為一個被動接受改造和規訓的客體，成為了權力運作的重要場域。

其次，人權發端於對身體的保護。作為資產階級啟蒙思想家，霍布斯認為人唯一存在的就是他的身體。自然權利就是每一個人按照自己所願意的方式運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³¹。阿甘本在《人身保護法令》和《人權宣言》這些奠基性的政治文本中發現，對身體的保護使現代民主國家同古代國家區分開來。《人身保護令》在歷史上首次鄭重宣告，未經法庭審判，任何人不得被認定為有罪，因而，為了防止踐踏人民人身權利，國家機關必須把你們所拘押的身體x，無論他可能叫甚麼名字——帶到我們（法庭）面前，而且還要說明逮捕和拘留的原因³²。在17世紀之後的現代時期：成為新的政治主體的不是自由人（此處也可以理解為person、人格體、主體）及其法律和特權（privilege），甚至不是絕對的人，而毋寧說是身體（corpus）。中世紀封建社會中諸多等級和身份類別似乎被取消了，身體這種生物性的存在似乎直接被納入了保護的範圍。自由主義恰恰是作為對這個身體的維護和呈現而誕生的。反過來講，對於人權和自由的摧毀，也要通過身體這一渠道來達成：如果一個人是奧斯維辛的猶太人……那麼，這個人之所以進收容所不是出於某種政治選擇的原因，而是取決於這個人身上最私密、最無法交流的東西：血、生物學意義上的身體。³³

最後，對身體的限制構成現代自由的對立面。法哲學的人格尊嚴概念常常被用作一種普世價值，但它的抽象性和形而上學特徵可能掩蓋了具體的社會政治現實，也限制了這一概念被引用到具體情境種的潛力。我國《憲法》所保障的非財產人身權利，看似是對抽象自由的保護，實則主要關注的是與身體直接相關的權利。這包括但不限於身體、名譽、住宅、通信等。這些權利的核心，並非抽象的、形而上的自由意志，而是與身體密切相關的具體自由。這些法律保護反映了現代社會對身體自由重要性的認知。

³⁰ 徐太軍：《阿甘本：生命政治思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2020年，第31頁。

³¹ 見〔英〕霍布斯：《利維坦》，黎思復、黎廷弼譯，商務印書館，1985年。

³² 〔意〕吉奧喬·阿甘本：《生命的政治化》，嚴澤勝譯，汪民安編：《生產（第2輯）》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，第221頁。

³³ 〔意〕吉奧喬·阿甘本：《無目的的手段》，趙文譯，鄭州：河南大學出版社/上河卓遠文化，2015年，第162頁。

2. 身體是人唯一的存在形式

人格權所保護的，從來不是抽象的精神或者意志。沈建峰教授指出，“人格利益”的另一種說法叫做“人本身”，從現代人格權理論來看，人本身絕不應僅僅指人的肉體存在，而是指人至於社會關係中的精神性和物質性的存在，它所包括的利益也遠遠超出了人的肉體存在，而是涉及人的肉體存在以及所謂的私密領域、個人領域，甚至社會和職業領域。³⁴ 身體是個體存在的最直接載體，彙集了內在性的一切表現，其承載了思想、情感和意識等內在性維度。因此，身體是我們存在的唯一形式，因為它是我們體驗世界、連結他人、形成自我的唯一途徑。

第一，身體的使用主體性實踐的起點。古希臘哲學家赫羅克利斯（Hierocles）《倫理學基礎》中認為從出生開始，生物就對自己有感覺，對自己和自己的結構都很熟悉。所謂自我熟悉（Oikeiosis）是一種建立在共感基礎上的複雜過程，涉及生物對自我及其結構的整體感知。這種自我認知不僅限於表面的自我意識，還包括對自身構成的深層理解。從對自身的深刻理解出發，個體的道德準則和行為規範得以建立。³⁵ 這意味着倫理根植於個體對自我的本真認知之中。可以這樣說，倫理規範就脫胎於人們管控自我身體的主體性實踐。無論神學、倫理或藝術，它們所做的都是對身體的使用，一種以身體為本體，以使用技術為內容的主體性實踐。³⁶

第二，身體是抵抗權力的工具和場域。在西方古典唯心主義哲學傳統中，人格或尊嚴常被視為內在性的象徵，然而，在現代思想的多元脈絡中，身體逐漸取代了這一象徵的位置。身體的自主性、象徵意義、實際行動力，使得個體可以通過身體來對抗權力的壓制，展現出一種內在的抵抗潛力。身體對政治實踐的意義不僅在於身體是資本主義的全部工具，借此權力滲透到個體的具體現實中去並引導個體實施自我規訓；更關鍵的是，身體呈現了個體生命、生存現實的不可化約性，權力與意識形態持續地窮盡對身體的使用，卻最終無法居留在身體之內——身體一邊持續地接受指令，一邊在其獨一的生命經驗中反將其懸置並推向極致的內在化。也就是說，權力的內在化實踐將依託於身體的內在性力量，但是權力尚未窮盡內在性的全部，它試圖懸置身體卻反被身體所懸置。³⁷ 可見，身體作為人類存在最基本、最直接形式的本質特性，在對資本主義社會結構的批判性反思中佔據了核心位置，是連接微觀個體經驗與宏觀社會結構的關鍵紐帶，是觀察社會哲學和政治哲學的發展最富有洞見的視角。

第三，身體是個體與社會互動的基礎。馬克思在《德意志意識形態》中指出，人的本質不是單個人所固有的抽象物，在其現實性上它是一切社會關係的總和。人與人之間的關係本質上體現為生產關係，而這種關係的根本正是身體通過勞動所建立的彼此連結。通過身體的參與，我們融入社會生活，構建並維繫着複雜的人際網絡。在中國傳統思想中，對人之實質的理解更傾向於從世俗和道德的角度出發，這與西方強調個體人格的二元對立思維形成鮮明對比。孟子曾評價，仁義的境界來

³⁴ 沈建峰：《一般人格權研究》，北京：法律出版社，2012年，第229頁。

³⁵ 見 Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, Redwood City: Stanford University Press, 2016, p. 51.

³⁶ 陳琦：《身體的赤裸、使用與褻瀆——阿甘本生命政治理論中的具身化路徑》，《甘肅理論學刊》2022年4期，第73頁。

³⁷ 陳琦：《身體的赤裸、使用與褻瀆——阿甘本生命政治理論中的具身化路徑》，第77頁。

源於其在日常生活中的道德實踐，“舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也”³⁸，人性與倫理並非先驗存在，而是在日常生活的關係網絡中通過實踐而逐步展現和完善。這種觀念不僅超越了西方生命政治學中將人與社會割裂的裝置思維，也與馬克思關於關係的論述相呼應。人性、倫理與勞動實踐在具體生活中通過身體的連結，而具有了某種內在統一性。

3. 身體是馬克思主義的核心關切

身體是馬克思歷史唯物主義的核心關切之一。馬克思主義批判了啟蒙主義和古典哲學中將人類本質抽象化、總體化的傾向，其哲學不僅是一種實踐哲學，更可視為一種身體哲學。他敏銳地指出了資本主義下異化的身體：一種完全資本化、手段化、無價值取向的存在。馬克思對資本主義的批判，本質上是對“資本邏輯對生命邏輯的統治、資本對生命的優先性、資本對生命赤裸裸的佔用與利用”³⁹的揭露。在《資本論》中，馬克思強調：勞動首先是一個人通過自身的身體同自然界發生的過程。這裡的身體不僅指個體的生理性存在，更代表人類集體的物質性存在。歷史的本質並非如黑格爾派所主張的絕對精神自我演化的結果，而是眾多身體個體相互交織、互動的複雜過程。在馬克思的歷史唯物主義框架下，身體扮演着多重角色：（1）歷史變遷的主體載體：通過勞動，身體將人的意志和思想轉化為物質力量，推動歷史發展。（2）意識形態和社會關係的物質化表達：馬克思認為，人的思想、意識、文化以及所有上層建築的產物，最終都要通過身體的活動來實現和表現。（3）歷史演化的內在動力：身體的勞動力再生產和社會化過程構成了歷史運動的內在動力。一言以蔽之，通過身體的實踐，個體能在歷史場域中定位自我，並在與他者的交往中實現社會角色。

社會主義人文關懷通過“人身自由”注入民法。馬克思的思想體現了對人自由和全面發展的關切，展現了深刻的人文主義精神。他不僅批評了資本主義的弊端，更提出了一種以人為本的社會理想。在馬克思主義的意識形態背景下重新審視民法典對人格權的保護，不難發現其所透露的人文主義關懷。“我們對於民法政治性使命的落實，必須回探到憲法的價值決斷……我國憲法第一條所確立的社會主義原則，就是民法典編纂所必須落實的憲法基本決定，而社會主義作為意識形態，實際上深刻改變了民法的基本面貌，民法人格權保障就是體現之一”⁴⁰。傳統民法的物文主義將民法視為單純調整經濟關係的工具，主要關注財產和物的法律關係，而忽視了對人的尊嚴和基本權利的保護⁴¹。在我國法律體系中，人身自由扮演着轉介渠道的角色，將歷史唯物主義的倫理價值和人文關懷轉化為民事法律命令。這種轉化通過身體概念的引入，豐富了民法內涵，使人格權保護更加具體化、人性化。這一概念要求我們在理解和適用人格權時，超越抽象法律概念，關注具體化、情境化的社會語境。人格權制度為法律思考開闢了一個探討內在性的新維度，為我們在複雜的社會結構中重新審視人的地位和價值提供了一個重要視角，展現了法律超越純粹工具理性的可能性。

³⁸ 《孟子—離婁下》。

³⁹ 見燕連福：《從資本的邏輯到身體的邏輯——對馬克思哲學的另一種解讀》，《教學與研究》2012年第10期，第36頁。

⁴⁰ 張翔：《民法人格權規範的憲法意涵》，《法治與社會發展》2020年第4期，第123頁。

⁴¹ 徐國棟：《超越物文主義民法觀》，《中國社會科學報》2024年1月30日，第四版。

4. 身體是現行憲法秩序的起點

不同於當今學者普遍關注的人格尊嚴，現行《憲法》在制訂過程中，立法者更為關注的是人身自由。1981年2月，憲法修改委員會舉行的第十一次會議上，就有人指出：當時憲法草案中關於人格、尊嚴和榮譽不受侵犯的規定有點空泛，可以不寫，把禁止侮辱、誹謗、陷害合併到人身自由一條中去做規定⁴²。此後，憲法修改委員會的第二次全體會議上，有人提出了相反的意見，但同樣基於人身自由的立場，認為：只規定公民的人身自由不受侵犯太輕了……（應改為）公民的人身自由、安全和尊嚴不受侵犯，個人財產應受保護⁴³。由此可見，當時的反思聚焦於人身自由：要麼認為掛在人身自由後面的人格尊嚴內涵空泛，不如不寫；要麼認為人格、財產等應納入人身自由的保護之中，使人身自由成為權利表達的基礎。在此背景下，以許崇德和肖蔚雲教授為代表的學界觀點認為，人格尊嚴從屬於人身自由，二者共同構成了一個整體性教義。人格尊嚴拓展了人身自由的保護範圍，強化了需保護的重點，人身自由因此成為《憲法》第37條和第38條共同保護的核心內容。人格尊嚴是人身自由保護的一部分，也是對其的必要補充⁴⁴。

上文已論述到，身體是現代化社會治理，以及人權的起點，這一點在中國同樣適用。在“八二憲法”中，中國通過重新確立身體的尊嚴，賦予個體身體更高的法律保護地位。人身自由作為憲法精神的載體，進入《民法典》後，成為一般人格權的價值基礎，其內涵超越了具體權利，成為源自憲法的抽象價值源泉。

（二）人格尊嚴的法教義意涵

1. 人格的法教義內涵

人格的外在性與身內的內在性形成鮮明對比。與一些法學者的理解不同，人身自由並非泛指一般行為自由，人格尊嚴也不等同於保守的尊嚴完整性。實際上，身體及其使用構成了人格領域，而人格則是這一領域的外在邊界。

從馬克思主義經典教義的角度看，人格是外在於人的。從歷史唯物主義的立場來看，將人格視為人的內在本質實際上是對思維和存在關係的顛倒。這種顛倒導致了一種認知結構的扭曲：外在的社會關係被誤認為是內在的人格特質，而真正的內在性——即人的具體社會存在——卻被抽象化，成為理念分析的對象。這種認知結構使得外在性成為了一種偽主體，掩蓋了人的真實社會存在。

從憲法的歷史語境出發，人格是外在於人的。人格本身並不意味着諸如高風亮節、大義凜然、無私無欲、殺身成仁、捨身取義的大丈夫精神，他有權將自己個人的東西（即使實現出來將是醜陋、可羞和不道德的東西，如卑劣的、罪惡的念頭）秘而不宣，只要他不將這些東西付諸實行或者損害別人。因此，人格就是面具，就是上演或扮演的角色⁴⁵。“而所謂侮辱人格，就是否認人是一個獨立的封閉體，用外在暴力去觸及人的靈魂，把人當作一個沒有內心世界的物件，任憑政治權力來解剖和檢查，使人的一切個人秘密暴露在光天化日之下。所謂逼供信，所謂揭開某某人的面紗，所

⁴² 許崇德：《中華人民共和國憲法史》，福州：福建人民出版社，2003年，第606頁。

⁴³ 許崇德：《中華人民共和國憲法史》，第685頁。

⁴⁴ 見許崇德：《中華人民共和國憲法史》，第795頁。並見蕭蔚雲：《我國現行憲法的誕生》，北京：北京大學出版社，1986年，第138頁。

⁴⁵ 鄧曉芒：《人論三題》，重慶：重慶大學出版社，2008年，第114頁。

謂思想犯罪就是這個意思”。⁴⁶

從語義學角度考察，人格的外在性更為明顯。歷史上，*persona*純粹指代外在資格。雖然後來與基督教和理性概念相融合，但*personality*仍主要指個體可觀察的外在特徵。英美法中的*personality rights*通常指*publicity rights*，即個人對其身份標誌的商業使用權，以區別於更加內在化得隱私權⁴⁷。相比之下，*personhood*則更多涉及倫理和尊嚴問題。關於胎兒何時具有人格，以及非人類動物是否應該被賦予某種程度尊嚴的討論，常常使用*personhood*概念，但是涉及法律上的身份標誌的商業使用，以及心理學和精神病學對個體外在表現得觀察描述，則常常使用*personality*。我國憲法對人格的理解應側重於外在的*persona*和*personality*概念，而不是更加抽象和形而上學的人格性（*personhood/Persönlichkeit*）。

2. 人格尊嚴的法教義內涵

既然漢語語境和中國法學概念體系中的人格是某種外在於個體的現象、表像，那麼人格尊嚴就是對此種外在特徵、地位的維護。具體而言包括但不限於以下幾點具體的意義：

人格尊嚴保護人的法律和社會存在形態。人格的最初定義，可追溯至德爾圖良（Tertuliano）在公元二世紀提出的概念——說話、做事的存在者，也就是說，人格是個體在社會舞台上展演的“個性化面具”。人格權保護實質上是對個體“社會存在”的維護。我國憲法演進歷程反映了享有人格面具的主體人群在愛國統一戰線中逐漸擴展的過程。這一擴展並非簡單的政治認可，而是伴隨着對政治動盪的反思和人民政治覺悟的提升，逐步實現了對昔日政治邊緣人群的法律確權。《憲法》第38條通過兩個分句全面而精煉地保護了人的法律地位和社會形象。人格尊嚴不受侵犯實際上確立了“人格不得減等”的原則，這一保護機制是對古羅馬法中人格減等（*capitis deminutio*）範式的根本否定，標誌着現代法治對個體價值的深刻認知。人格不得減等禁令構成了當代人格權保護的雙重基石：（1）法律資格層面：它保障個體基本的法律主體資格不受剝奪或削弱，彰顯了現代法治對個體法律地位平等的絕對保護；（2）社會存在層面：它延伸至保護個體的社會形象和地位，體現了法律對人的社會存在的全面維護。

人格尊嚴保護個體多元內在性。人格作為個體區別內外的邊界，同時也是其異質性的公共呈現。它並非固有的形而上實體，亦非與理性捆綁的先驗條件，而是個體內在特質在社會關係中的外化表現。這一外在的人格面具既是個體參與社會交往的主體資格，也是其內在存在的外部屏障。在“八二憲法”制定過程中，尊重個體邊界的共識成為重要反思內容，人格不僅代表了普遍性和適格性，更彰顯了生命個性的獨特呈現，是個體參與公共生活的形式。將人格話語引入憲法，標誌着對群體內部多元異質性的承認，涵蓋了民族、性別、地域、階層、道德選擇、審美傾向等多個維度。人格不可分割地附着於個體，而人格尊嚴則象徵着個體領域的不可侵犯性。這一原則對公權力和個人都提出了要求：（1）對公權力：在規範個體私人生活與生命體驗時應保持克制；（2）對非公權力主體：個體在社會生活中也應尊重和包容他人的自主生活方式、審美情趣、愛好和選擇。《憲法》第38條應被理解為對上述原則的明確闡釋。這不僅體現了法律對個體尊嚴的保護，也凸顯了現

⁴⁶ 鄧曉芒：《人論三題》，第114頁。

⁴⁷ 維基百科，*personality rights*詞條，https://en.m.wikipedia.org/wiki/Personality_rights，2024年3月1日訪問。

代社會對多元價值的包容與尊重。

（三）人身自由—人格尊嚴的整體教義

人身自由與人格尊嚴構成一個不可分割的法律保護整體。其是憲法和民法所共同承認的人之形象的基礎。應當從整體教義的角度，將二者視為一個緊密相連的有機整體。所謂人身自由，指的是生命性的內在性，是人格權保護的根源所在。身體不僅是物理生物的實存形式，更是人的主體性和獨特性的一種表達。保護人身自由，實質上就是維護人之為人的根本。而人格尊嚴則體現了個體人格面具的不可剝奪性，是對人的獨特性和主體資格的認同。

人身自由與人格尊嚴這一概念結構及其整體教義，與哲學家阿甘本提出的“形式—生命”（form-of-life）範式有着深刻的聯繫。這一理論認為，人的生命與其獨特的人格形式是不可分割的整體，無法將其分離為純粹的生物生命和人格特質⁴⁸。傳統的形而上學思想常常試圖將生命分為實然、應然兩個層面。例如，將“上帝的形象”或“人格性”視為遙不可及的彼岸理想，而將人的肉體視為有缺陷的、需要被超越的存在。這種二元對立的思維方式在概念上將人格與肉身分離，而當這種概念中的分離在現實中發生時，就會導致人被剝奪基本權利的“例外狀態”，產生所謂的“赤裸生命”。對此，阿甘本提出的理想生命存在範式——“形式—生命”的意義就得以凸顯，這一理論認為，理想的生命“本身即構成範本”⁴⁹，其不應該被分割為實然、應然的二元論，同時也抵制任何試圖通過某種語言學裝置（metaphysical-linguistic apparatus）將人簡化為純粹生物存在的企圖。

五、人身自由—人格尊嚴的民法適用

人身自由與人格尊嚴這對範疇在憲法層面的內涵已經得到初步釐清。然而，如何將這一對憲法概念有效地轉化並應用於私法領域的人格權實踐，仍然是一個亟待探討的重要問題。本章節旨在深入分析這一理論到實踐的轉化過程，探索憲法價值在民法人格權體系中的具體實現路徑。

在展開論述之前，我們需要明確一個關鍵點：《民法典》第990條第2款中的人身自由和人格尊嚴並非具體的權利，而是抽象的價值範疇。《中華人民共和國憲法》第37條和第38條在民法中的具體化體現了憲法價值向部門法滲透的複雜過程。這一過程可以分為兩個層次，分別對應着憲法規範在私法中的不同實現路徑：

第一個層次是特定憲法規範，尤其是基本權利規範在私法中的直接具體化。憲法中規定的具體而工具化的基本權利，如身體權、行動自由⁵⁰，以及名譽權⁵¹等，均在民法中找到了其對應的具體條文。這種對應關係不僅體現了憲法對民法的直接指導，也反映了二者在部分權利內容方面的內在一致性。這種具體化過程使得憲法中相對抽象的權利保護原則在民事領域獲得了可操作性，為司法實踐提供了明確的裁判依據。

⁴⁸ 見〔意〕吉奧喬·阿甘本：《無目的的手段》，第4頁。

⁴⁹ 〔意〕吉奧喬·阿甘本：《至高的清貧》，邱捷譯，桂林：廣西師範大學出版社，2023年，第110頁。

⁵⁰ 憲法第37條第3款，對應《民法典》第1003、1011條。

⁵¹ 憲法第38條後半分句，對應《民法典》第1024條。

第二個層次則體現了一種更為深層和抽象的轉化過程。這一層次主要通過《民法典》第990條第2款這樣的一般條款來實現。這一開放性、彈性較強的規定，不僅為未來可能出現的新型人格權預留了空間，更重要的是，它為憲法中更加抽象和反思性的內容提供了進入民法的通道。這包括了憲法精神、一種超越經濟理性人且更加全面多元的人的形象，並體現了馬克思主義意識形態的基礎性人文關切。

本文的討論重點並非《憲法》第37、38條作為具體人格權的民法化，而是聚焦於第二層次，即“人身自由—人格尊嚴”作為一組抽象的價值範疇在民法中的體現與實現。這種抽象價值的轉化過程不僅涉及法律技術層面的考量，更涉及法律精神和價值理念的傳遞，是憲法價值在私法領域深層次滲透的重要體現。

（一）對一般人格權範圍和具體化方法論的界定

1. 對一般人格權範圍的界定

人身自由人格尊嚴在憲法的體系和位階，為人格權的範圍劃定了“框架”。《中華人民共和國憲法》第37條和第38條應為《民法典》第990條第2款的直接憲法依據。憲法中這兩條款的體系位置，實際上暗示了民法中一般人格權類型化的範圍。傳統上，憲法中的人身自由和人格尊嚴屬非財產人身權利或廣義人身自由的範疇。這種權利類型的劃分，從本質上排除了政治性權利的可能性，如言論自由、集會自由、出版自由、遊行自由和示威自由等。

2. 方法論的界定

人身自由、人格尊嚴所共同代表的人之形象以及其背後的哲學人類學基礎，是一種歷史唯物主義視角下，存在於歷史和社會局限性之下，物質性的、但又具有精神面向的實存的人，這一人的形象無法被政治哲學或意識形態教義提前設定，是一種無法被整合和化約的個體化存在。因此人身自由中的自由概念，實質上代表了一種“社會和歷史中的自由”。這種自由受到特定歷史階段和社會物質生產條件的制約，體現了現實社會中人的存在狀態。

人的形象無法被事先設定，也無法被理性的演繹所推論，那麼這樣一種哲學人類學所指導的司法實踐，其基本的方法也必定是歸納而非演繹，是事後的解釋而非預先的創造。在人格權保護的實踐中，我們並非是在憑空創造或發明新的權利，而是在社會發展的進程中不斷發現和確認已然存在但尚未被明確認知的權利。這種發現和確認過程必然植根於特定的社會語境之中，需要具備敏銳的社會洞察力和深厚的法律智慧將模糊的社會訴求轉化為明確的法律保護。在這個過程中，一般人格權作為一個開放性概念，為法律應對社會變革提供了重要的緩衝空間。此種歸納方法不僅是對人類個體多樣性和獨特性的認可，也是對法律本身動態適應性的肯定。

（二）對人身自由的類型化建構

身體的法哲學意涵，為人身自由的類型化教義學處理提供了思路指引。身體意向豐富的哲學內涵為人身自由這一原則化的法律術語在法教義學上的明確內涵提供了基本方向。這些方向包括但不限於以下內容：

(1) 身體象徵着個體的物質性存在。人的物質性存在的保護，包括對人的生命、身體、健康、行動自由的保護。目前這一部分的人格利益已經在民法典人格權編中的得到了具體化。

(2) 身體的內在性象徵內在情感、內在平靜與自我價值感。身體作為個性與內在性的集中承載容器，其不受非法侵犯的權利可以引申出個性與內在平靜、自尊、自我評價等不受非法貶低的權利。因此，嚴重的侮辱構成了對一般人格權的明顯冒犯，例如在吵架中將糞便塗抹到對方的臉上⁵²。法院認為，此種侮辱的手段嚴重，但是由於並不是公開侮辱，因此原告的社會評價並不會受損，並不能適用名譽權，但卻實實在在造成了精神上的損害，並擾亂了內心和生活額平靜，同樣要受到人格權法的負面評價；

(3) 身體的“社會關聯性”象徵着人在社會中的關係性連結。身體是人與世界互動的基本媒介，它是我們存在於社會中的具象化表現，是我們建立和維繫各種社會關係的起點。因此，對身體的法律保護，實質上是對個體在社會網絡中所處位置的保護，是對人之為人的社會性本質的確認。這一點在德國的人格權司法實踐中，主要體現為通過一般人格權來保護具體的身份利益。例如德國聯邦最高法院和地方法院先後確認，對於夫妻關係的干預也是一種侵害一般人格權的行為⁵³；同樣，將兒童和其直接關係人（unmittelbaren Bezugspersonen）分離，意味着對兒童相當大的心理負擔，所以在任何情況下，將兒童從其撫養家庭分離時，都必須顧及兒童既存的社會關聯（bindung）和強度⁵⁴；此外還有，對於近親屬探視的權利、婚姻自由、對建立父母子女關係的自由、家庭計劃（計劃生育）的自由、身份信息的知悉權，包括子女對自己身世的知悉權和法律意義上父母對子女是否是自己所生的知悉權⁵⁵。身體的此類社會關係連結的暗喻，在國內同樣體現在了一般人格權的判決中，例如已婚人士與他人建立戀愛關係這種違背倫理行為⁵⁶、欺詐性撫養⁵⁷等同樣應當在人格權的領域內受到否定性的評價。

(4) 身體也象徵着人對自我生命在世性的存在感知。因此，對於生命週期儀式⁵⁸的破壞應當成為人格權的保護內容。這又具體被分為對生命週期儀式的程序性破壞對參加生命週期儀式的阻礙對生命週期儀式紀念物的毀壞等。⁵⁹ 生命週期的儀式承載了人對自己生命的實際存在的體悟認知，也承載了人的社會關係的確認和維護，因此成為我國一般人格權保護的重點內容，這一點在我國體現的尤為明顯。司法實踐中認定的此類一般人格權包括侵害祭奠權益、侵害死者人格權益、侵害安葬權益、破壞婚姻儀式等⁶⁰。

⁵² 張栓訴李進臣、李社廣一般人格權糾紛案，河南省南樂縣人民法院（2011）南民初字第1070號民事判決書。

⁵³ BGH, NJW 1973, 991. 見沈建峰：《一般人格權研究》，第226頁。

⁵⁴ 參見判決 1 F 374/03, 2004年，見沈建峰：《一般人格權研究》，第227頁。

⁵⁵ 見沈建峰：《一般人格權研究》，第227-251頁。

⁵⁶ 見（2018）滬0115民初14408號案件。

⁵⁷ 上海市第二中級人民法院（2010）滬二中民一（民）終字第1730號民事判決書、重慶市沙坪壩區人民法院（2010）沙法民初字第7148號民事判決書。

⁵⁸ 指在生命週期的幾個重要轉折點上舉行的儀式，如出生禮、成年禮、結婚禮、喪葬禮等。

⁵⁹ 見李岩：《一般人格權的類型化分析》，《法學》2014年第4期，第16-17頁。

⁶⁰ 尹學新、王偉、陸珊：《抽象到具體：一般人格權在我國司法裁判中適用的困境與應對》，《上海法學研究》2022年第18卷，第202、203頁。

(三)對人格尊嚴的類型化建構

從人身自由到人格尊嚴，體現了對於個體內在性保護由內外化到人格面具的外在呈現過程。人的內在性，以及對於身體、存在（社會性存在、物質性存在）本身的保護，我們可以理解為是對人身自由的具體化，而人在社會生活中的自我呈現，則可以理解為對於人格面具的保護，是人格尊嚴的具體化要求在實踐中的體現，包括但不限於如下幾個方面：

（1）人的標表性存在：這包括人的姓名、肖像、聲音、特徵性的社會和生活形象等。這些人格要素的功能在於將人和其他人區分開來⁶¹。目前這些權利已經在我國民法典人格權編中得到了具體化，成為了具體人格權的一部分；（2）對精神創造物的人格利益：部分學者主張此類利益也應當受到一般人格權的保護。這主要包括對所說和所寫之話的權利、著作權和知識產權中人格利益的保護。這些人格利益的功能在於建立創作者和已經存在的作品（指任何人的思想的表達）之間的關聯，如署名、並將對作品的任何使用和加工系於權利人的意思。侵害這種人格利益的表現形式為剝奪或者影響特定人和作品之間的關聯，或者未經許可對作品進行任何形式的加工、傳播、公開；⁶²（3）以信息保護為核心的人格保護：這一類客體又可以建構為如下幾種，包括已經存在的關於本人的信息、並不存在但由他人創造並附加給本人的信息、個別情況下還包括個人接受信息的自由和創造和傳播信息的自由⁶³；（4）社會生活中的平等權：法律人格不得減等不僅有形式性的平等要求，也包含着實質性的內涵。在實踐中，這一原則不僅要求消除顯性歧視，還需要關注隱性歧視帶來的影響。例如，公司內部的不公正對待、因外貌原因禁止消費、盲人不予辦理信用卡、就業中歧視女性等⁶⁴；（5）個性表達自由：這一法益反映了對個體獨特性的尊重。這一環節強調，人格權不僅包括消極的不受侵犯權，還包括積極的自我實現權。在法律實踐中，這要求在保護傳統權益的同時，也要關注新興的表達形式和生活方式，如網絡身份、性別認同等問題；（6）對信用的保護：在信息化時代，個人信用已經成為社會存在的重要體現。《德國民法典》第824條明文規定了信用權，但在我國，這一權利只在實踐中有所體現，法院對個人信用的破壞在我國《民法典》出台之前歷來被放入名譽權的框架下保護，當下《民法典》第1024條同樣延續了這一思路。

(四)民法司法實踐如何反哺憲法解釋

在明顯依據憲法上位法指定的具體部門法中，“實踐更為活躍、更貼近日常生活的部門法規範會積累出多樣的制度嘗試和規範場景，這對重新詮釋作為其根本法依據的憲法條文就是新的刺激，或者說是一種提問型切入。也就是說，可以循着部門法的法律實踐，來推動新的憲法解釋的開展”。⁶⁵雖然人格權直接依據來自憲法關於人身自由和人格尊嚴的規定，但民法在具體應用中對這一概念的豐富和發展，反過來為憲法上相關權利的理解提供了新的思路。憲法中同樣隱含了類似於人格權的權利分類，其價值基礎同樣植根於人身自由和人格尊嚴這兩個核心概念。人格權所附帶的觀念超越

⁶¹ 沈建峰：《一般人格權研究》，第290頁。

⁶² 沈建峰：《一般人格權研究》，第291頁。

⁶³ 沈建峰：《一般人格權研究》，第291-295頁。

⁶⁴ 尹學新、王偉、陸珊：《抽象到具體：一般人格權在我國司法裁判中適用的困境與應對》，第206頁。

⁶⁵ 張翔：《憲法人格尊嚴的類型化——以民法人格權、個人信息保護為素材》，《中國法律評論》2023年第1期，第59頁。

了傳統法律理論中單一、抽象的理性人假設，而是基於一種更為複雜、多元和情境化的人的形象。這一理念在民法和憲法中都得到了體現，其核心任務都是保護這種複雜多面的人之存在形態。二者天然具有互相影響和借鑒的先天基因。民法中一般人格權的實踐對憲法解釋的影響主要體現在以下幾個方面：

（1）人格權司法中的利益衡量為憲法的適用提供了窗口。“如果從公法角度觀察，人格權編中若干條文屬於基本權利限制的規範，或者協調基本權利衝突的規範”⁶⁶。人格權實踐展示了人格與其他法益之間的動態平衡，這為憲法性的價值參與司法衡量、憲法規範在普通民事案件中的適用提供了契機和素材。（2）拓寬了憲法對人身自由和人格尊嚴的理解範疇。民法實踐中遇到的各種新型案例，為憲法上這兩個概念的具體化提供了豐富的素材，並拓展了憲法解釋的彈性空間。民法實踐中反覆出現的問題可能揭示了現有憲法教義學解釋未能充分覆蓋的領域，而最前沿的實踐問題則可能反映了人格權保護的最新需求和挑戰。（3）揭示了人格權受侵害的多元化途徑。無論侵害來自市民社會的私人主體還是國家公權力主體，其表現形式和影響往往具有相似性。這有助於憲法權利保護理論和保護機制的完善，並在探討基本權利的第三人效力問題時提供寶貴的參考。

儘管民法中一般人格權的實踐對憲法教義學的發展具有重要的反哺意義，但我們也必須認識到，這種影響並非簡單的直接轉化過程。民法的術語、範疇和固定化的實踐成果不能被機械地移植到憲法教義中，而是需要經過審慎的篩選和轉化。這種謹慎態度的必要性源於憲法與民法在功能、適用範圍和規範對象上的根本差異。在遵循法教義學方法論紀律的前提下，民法一般人格權的實踐對憲法教義學的發展具有重要的反哺作用。部門法與憲法之間有機會在人格權的司法實踐問題上形成的良性互動，並推動整個法律體系的協調和完善。

六、結論

人格權保護的核心並非抽象的尊嚴理念或形而上的“人之本質”或“人格性”，而是具體的、真實存在的人的身體。在中國憲法學中，人身自由與人格尊嚴共同構築了一個整體性的教義體系。這一體系不僅塑造了憲法對人格權的保護框架，也深刻影響了民法一般人格權的解讀。

第一，“人身自由”強調人的內在性保護。身體是人之內在性的載體，內在性是人格權所保護的重要面向和根本依歸。但內在性並非絕對的，人的內在性的自由本質是一種社會和歷史中的自由，其並非懸浮於抽象理想之上，而是深深根植於具體的社會歷史語境之中。身體的法哲學意涵為人身自由的類型化教義學處理提供了思路指引，而身體意向的豐富哲學內涵，則為這一原則化的法律術語在法教義學上的明確內涵提供了基本方向。對人的內在性、身體和存在（包括社會性存在和物質性存在）、倫理性社會關係的保護，可以理解為是對“人身自由”的具體化。

第二，“人格尊嚴”強調人的社會性呈現。人格尊嚴是人格權保護從內在到外在的延伸，象徵着包裹於個體生命之上的“生命形式”，是對人之外在特徵和社會地位的維護。這一憲法教義也影響到了民法一般人格權的具體化解讀。從人身自由到人格尊嚴的過渡，體現了對個體內在性保護由內而外、從本質到現象的發展過程。人在社會生活中的自我呈現，可以理解為對人格面具的保護，

⁶⁶ 張翔：《民法人格權規範的憲法意涵》，第127頁。

是“人格尊嚴”在實踐中的具體體現。

綜上，“人身自由—人格尊嚴”的整體教義為我們提供了一個富有中國特色的解釋路徑。《民法典》第990條第2款所規定的一般人格權條款，應被視為《憲法》第37條、第38條在民法領域的具體化體現。這一理解框架揭示了中國憲法和民法中人格尊嚴概念與德國基本法上人的尊嚴概念的本質差異，亦突出了“人身自由”在我國法律體系中的重要地位。其不僅避免了簡單移植德國法理論可能帶來的偏差，還充分考慮了中國特有的法律文化傳統和意識形態背景，為我國人格權保護制度的發展提供了更為適切的理論基礎。

〔編輯 何曼盈〕