

WAIGUO ZHIXUE · 17 ·

外国哲学

第十七辑

商务印书馆

外 国 哲 学

第 十 七 辑

商務印書館

2005 年 · 北京

图书在版编目(CIP)数据

外国哲学. 第十七辑/《外国哲学》编辑委员会编.
北京:商务印书馆, 2005
ISBN 7-100-04259-3

I. 外… II. 外… III. 哲学—外国—丛刊
IV. B1-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 101200 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

外 国 哲 学

第十七辑

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-04259-3/B·618

2005年9月第1版

开本 787×960 1/16

2005年9月北京第1次印刷

印张 18 1/2

定价:26.00 元

主办：中华人民共和国教育部人文社科基地北京大学外国哲学研究所
协办：中华全国外国哲学史学会
中国现代外国哲学学会

编辑委员会

主编：赵敦华 靳希平
执行主编：徐向东

学术委员会

(以姓氏拼音为序)

卞崇道(中国社会科学院)	白彤东(美国泽维尔大学)
陈嘉映(华东师范大学)	陈小文(商务印书馆)
程 炼(北京大学)	邓晓芒(武汉大学)
杜小真(北京大学)	冯 俊(中国人民大学)
傅有德(山东大学)	韩林合(北京大学)
韩水法(北京大学)	韩 震(北京师范大学)
贾泽林(中国社会科学院)	江 怡(中国社会科学院)
靳希平(北京大学)	刘 闯(美国佛罗里达大学)
倪梁康(中山大学)	尚新建(北京大学)
唐热风(中国社会科学院)	孙永平(北京大学)
谢地坤(中国社会科学院)	王树人(中国社会科学院)
姚卫群(北京大学)	翟振明(中山大学)
张汝伦(复旦大学)	张祥龙(北京大学)
张志林(中山大学)	赵敦华(北京大学)

卷 首 语

《外国哲学》于 1984 年由商务印书馆创办,至 1998 年共出版十四辑,开创了改革开放后中国研究外国哲学的新学风、新传统,在学术界具有广泛的影响。经与商务印书馆商议,从第十五辑开始,北京大学外国哲学研究所负责承担《外国哲学》的组稿、编辑工作。

为了进一步提高《外国哲学》稿件的学术水准,我们采取了国际学术刊物通行的“双盲”审稿制度。除了继续发表对外国哲学历史和经典的诠释性论文外,本刊将特别注重发表史论结合、批判性评论、中外哲学比较等方面的佳作。我们衷心希望全国同仁鼎力襄助,不吝赐稿,把《外国哲学》办成群贤毕至、百家争鸣的学术园地。

《外国哲学》编辑部

2002 年 4 月

目 录

涛慕思·W. 博格	康德的权利论是一个“全面的自由主义”吗？	(1)
谭安奎	政治的概念与政治自由主义	(32)
李风华	证明与计算：契约论的两种方法 ——罗尔斯与布坎南的政治哲学比较	(69)
卢华萍	苏格拉底与亚里士多德论意志软弱	(86)
朱清华	海德格尔的因缘和亚里士多德的“为了善”	(112)
叶 闯	判定真的标准与塔尔斯基真定义在概念上的 区分	(128)
朱 菁	论意图的聚合原则	(146)
孟令朋	不是“世界的图画”而是“语言游戏” ——从《哲学研究》看维特根斯坦Ⅱ的语言观	(161)
David Stern	<i>Philosophical Investigations</i> §§ 1—693; An Elementary Exposition	(179)
徐向东	Kripke's Paradox, Humean Solution and the Nature of Normativity	(207)
刘 闯	Idealization: Getting Scientific Laws by Carving Nature at its Joints	(251)
埃德蒙多·胡塞尔	回忆布伦塔诺	(280)

康德的权利论是一个“全面的自由主义”吗？^{*}

● 涛慕思·W. 博格(著)

● 卢华萍(译)

从 1985 年开始,约翰·罗尔斯就一再强调,应该按照一个政治的正义观念来组织多元的现代社会。他从那时起就坚持把他自己的自由主义理解为政治的,以对比于康德和密尔的全面的(comprehensive)自由主义。虽然罗尔斯对他本人立场的这一精细的改进已经被许多人讨论过,他把康德的自由主义描述成全面的这个做法在有关文献中却尚未得到批判性的考察。我在此首开这样的考察,关注的焦点完全是康德。我的主导思想是,通过使康德的“权利论”对照罗尔斯在两个世纪后阐发的区分,我们可以更好地理解前者。

一、导论

1985 年开始,^①约翰·罗尔

从

斯就一再强调,应该按照一

个政治的正义观念来组织多元的现代社会。他从那时起就坚持把他自己的自由主义理解为政治的,以对比于康德和密尔的全面的(comprehen-

* 在修改这篇文章时,我从它在孟斐斯、劳伦斯和上海已经激起的活跃讨论中深得教益。同时也十分感谢 Rüdiger Bittner, Ernesto Garcia, Samuel Kerstein 和张双利(复旦大学),感谢他们高质量的、相当有启发的批评和建议。此外,也特别感谢本文的中文译者卢华萍的优秀翻译。

① 约翰·罗尔斯,“作为公平的正义:政治的而非形而上学的”,《哲学与公共事务》,14(1985),第 223—252 页。

sive)^①自由主义。^②虽然罗尔斯对他本人立场的这一精细的改进已经被许多人讨论过,他把康德的自由主义描述成全面的这个做法在有关文献中却尚未得到批判性的考察。我在此首开这样的考察,关注的焦点完全是康德。我的主导思想是,通过使康德的“权利论”对照罗尔斯在两个世纪后阐发的区分,我们可以更好地理解前者。^③

罗尔斯把一个社会正义观念称为全面的,是指这个观念依赖于“人生价值的观念,以及个人美德和品格的理想,这些观念和理想要在很大程度上教导我们的非政治行为”(《政治自由主义》,第175页;参看第13页)。他声言,“康德的学说是一个全面的道德观,在其中,自律理想对整个生活起一种规导作用”^④;此外,更慎重些,“让我们假定,康德观点中的个人和社会的基

① “comprehensive”一词在罗尔斯那里主要有两个含义。“comprehensive¹”适用于道德观念(道德理论),指它们包含或者涵盖大多数或者所有的道德论题。“comprehensive²”适用于社会正义的观念(以及,更明确地,适用于各个自由主义),指它们以如下的方式,是在第一种意义上全面的一个道德观念的一个必不可少的(integral)组成部分;它们以那个道德观念的其他部分为先决条件,或者依赖那些部分。本文在第二种意义上考察康德的权利论是不是一个“全面的”自由主义。——译注

② 罗尔斯这里批评他过去在《正义论》(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971)中描述他自己的观念的那种方式。他评论说,他在那部早期的著作中“没有有在道德哲学和政治哲学之间作任何区分”,也“没有在全面的哲学和道德学说与限于政治学领域的那些观念之间作任何对比……尽管《正义论》没有讨论一个政治的正义观念和一个全面的哲学学说之间的区别,但问题一旦被提出来,我认为《正义论》显然还是把正义即公平和功利主义视为全面的或部分全面的学说”[约翰·罗尔斯,《政治自由主义》,(New York: Columbia University Press, 1993),第 xv—xvi 页,以下引为 PL]。

③ 我将把康德《道德形而上学》[*Metaphysik der Sitten*, (6:203—228)]的导论内容引为 MS,把第一部分“权利论的形而上学原理”[‘*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*’, (6:229—372)]引为 RL,把第二部分“美德论的形而上学原理”[‘*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*’, (6:373—493)]引为 TL。在引用或引述这些材料时,我也会在合适的地方附上行号。所有对康德原话的翻译都是我自己的。[“Sitten”在德文中对应所有的社会规则(social rules),包括法律的、道德的和习俗的。所以,英文和中文把“Sitten”分别翻译成“morals”和“道德”可能都太狭窄了。不过我们在此仍然沿用已经通行的译名。除了“导论”外,《道德形而上学》这本书包括两个部分,第一部分是“权利论的形而上学原理”(在本译文中有时也简写为“权利论”),第二部分是“美德论的形而上学原理”(在本译文中有时也简写为“美德论”)。——译注]

④ 《政治自由主义》,第99页,参看第78页——罗尔斯在那里认为,康德的全面性自由主义表达了“自律的伦理价值”。

本观念在他的先验唯心论中有一个基础”(《政治自由主义》，第100页)。

提及以赛亚·伯林，罗尔斯指出全面性社会正义观念的一个主要缺点是可能造成社会的不和，例如它们对待公共教育的方式：“康德和密尔的自由主义可能导向设计一些规定来培养自律和个性的价值，以作为理想来支配大部分生活——如果不是支配整个生活的话”(《政治自由主义》，第199页)。但是，给定罗尔斯所谓的“压迫的事实”，即“只有通过压迫性地使用国家权力，才能维持对某一个全面性宗教学说、哲学学说或道德学说的持续共享的理解”(《政治自由主义》，第37页)，那么这样一些规定就会导向一个致命的二难困境。只有通过违反它们自己的反对使用国家压迫的原则，康德和密尔的全面性自由主义才能维持它们自己的社会卓越性(《政治自由主义》，第37页注释39)。

罗尔斯并没有把政治的社会正义观念仅仅定义为非全面的或者独立不依的(freestanding)。而是，他在他的定义中又加了两个要素：政治的社会正义观念适用于、而且仅仅适用于一个封闭又自足的社会的基本结构(《政治自由主义》，第11—12页)；它们“是用某些被视为隐含在一个民主社会的公共政治文化中的基本理念来表达的”。^① 为了避免罗尔斯指出的问题，康德的自由主义只须是独立不倚的，而不必是政治的；因此，我不考虑这两个附加的要素。简单地说，这样我们的问题就是：康德的“权利论”是独立不倚的——还是受惠于他的哲学整体的其他部分，从而偏向那些部分，例如他的善良意志理论和自律理论，或者他的先验唯心论。

让我们从一些简单的要点入手。难以置疑，康德确实支持和发展了先验唯心论和一个自律理想。但这不可能解答我们的问题。因为，一个社会正义观念的缔造者同时持有和表达一些更广泛的宗教观、道德观或哲学观——罗尔斯本人显然也持有这样一些观点，而且可能还表达了它们——这个事实并不表明他所阐发的那个社会正义观念以某种方式依赖这些更广

① 《政治自由主义》，第13页。这样，他对全面的社会正义观念和政治的社会正义观念所作的区分不是穷尽的，虽然这两个标签的确相斥。

泛的观点。

指出康德声明他的“权利论”契合他的批判哲学的更广泛的世界观,或者点明康德把他的整个哲学展现为由某些核心的术语、命题和方法统一起来的一个体系,也都不可能解答我们的问题。因为,从一个社会正义观念契合一个全面的世界观这个事实,推不出它仅仅契合这一个全面的世界观,或者它不能也可以“在被表述的同时不谈论、不知晓或不胡乱猜测哪些这样的学说它可能于其归属或者受其支持”(《政治自由主义》,第12—13页)。我们可以从下面的考虑中清楚地看到这一点:罗尔斯把他自己的政治的社会正义观念表述为“一个组件(module),一个重要的组成部分,它契合各种合理的全面性学说并能得到它们的支持”(《政治自由主义》,第12页);他在发展一个交叠共识的范例时甚至声称,他自己的作为公平的正义契合康德的全面的世界观(《政治自由主义》,第145页和第169页)。

因此,要使康德的自由主义因其全面性而不合格,必须表明的不是:康德的自由主义是他的更广泛的哲学体系所必需的,而是相反:康德的更广泛的哲学体系是他的自由主义的先决条件。这个自由主义,如果它除了能被表现为康德的哲学世界观的一个组成部分以外,根本不能被表现,那么它就是全面的。

在本文中,我将为下列假说提供论据:在康德的“权利论”中提出的自由主义不是全面的,既不以康德的道德哲学、也不以他的先验唯心论为先决条件。我不声称这个假说在此被充分地、结论性地证明。但有些人应该答辩这个假说及其论据:这些人抛弃康德的政治哲学,以为它依赖于我们无法指望现代社会的公民自由地赞同的形而上学观点或道德观点。

在全力投诸余文来支持我的假说之前,让我承认,即使康德的自由主义不是全面的,他却不能免于罗尔斯今天认为^①体现在其早期作品中的讲解上的缺点:康德有时候(错误地)暗示,他的自由主义依赖于他的哲学世界

① 参看本书第2页注文中所引的罗尔斯的自我批评。

观,因而是全面的。^① 康德这样做并不让人吃惊。他深深地确信并坚持他的道德哲学和他的先验唯心论;如果他的自由主义依赖这些理论,而不仅仅得到它们的支持,那么这些理论就会因他的自由主义而获得更加意义深远的证实。^②

二、康德的权利(*Recht*)^③定义(§ A—§ B)

康德在“权利论”中发展的自由主义是由寥寥几个基本要素构成的。其中有些是定义。以这样的方式,康德断言:与一个物相对比,一个“人(person)是其行为能够归于其(imputation)的一个主体”(“导论”,6:223:24—25)。他继续说:“因此,道德的人格不是任何别的,它是受道德法则约束的一个理性的人的自由……这引出以下结论:一个人只受其(独自地,或者至少与他人共同地)赋予自己的法则的约束”(“导论”,6:223:25—31)。我对这些话的解读很

① 让我引用一个样本段落,这段话暗示,法律上的占有以(内在的)意志自由和绝对命令为先决条件:“没有人该对此感到惊讶:关于我的外在东西和你的外在东西的理论原则逐渐后推到智性(intelligible),而不表现任何扩大了的知識——因为这些原则所依赖的自由概念没有能力演绎出它的可能性,而只能从理性的实践法则(绝对命令)中作为理性的一个事实被推断出来”(“权利论”,6:252:24—30,参看 6:245:16—21)。我应该补充说,我自己先前对康德政治哲学的理解在这一点上也不太明确。参看我的“康德的正义理论”一文[‘Kant’s Theory of Justice’, *Kant-Studien*, 79 (1988), 407—433]。

② 注意康德在发现下面这一点时表现出来的成就感——他发现自己不得不断言,他的道德哲学以他的先验唯心论为先决条件:“实践理性自身,不与思辨理性进行丝毫的串通,就为因果性范畴的一个超感性的对象,即自由,提供了实在性……;也就是说,它通过一个事实证实了在思辨批判那里只能被思维的东西。思辨批判的这个奇怪却又不容置疑的断言——即,思维的主体对其自身来说只是一个在内直观里的现象——此时在实践理性批判中得到了充分的证实”(《实践理性批判》,5:6:7—16)。

③ 在德文中,*Recht* 至少包括三组含义:法,法规;权,权利,权限;正义。这些含义在康德的“权利论”中均有体现,而首先是指由法则/法律界定、支配和约束的权利/权限。但是,既然在英文和中文中都很难找到一个更好的词来充分而精确地对应 *Recht*,我就仍然采用目前通行的译法,“权利”(right)。与此相关,它的形容词 *recht* 可以指恰当的,合法的,公正的,正当的,等等;我在此把它一律翻译成“正当的”,虽然也明知其狭隘,而且有点不得要领——最好像博格所提示的那样打个比方,*recht* 相当于你在下棋的时候遵守棋规,否则就是“不正当的”(unrecht)。——译注

是得益于吕迪格·比特纳(Rüdiger Bittner)和约阿希姆·赫鲁斯卡(Joachim Hruschka),但又不追随二人中的任何一个。解读如下。康德把“道德的”标上着重号,是想昭示这个词限定了“人格”的含义。最可行、同时也将证明“因此”之含义的说明是这样的:具有道德的人格,就意味着是其内在行为能够归于其的一个主体,是具有(先验的)意志自由的一个主体。这是贯穿于康德的道德文论的狭义的、强的人的概念。^①较宽泛、较弱的意义上的人则是这样一些主体:他们的外在行为能够作为他们的意志、选择或意向的表现而被归于他们。康德明确地解释,尽管“美德论”同时涉及内在的和外在的行为与自由,从而必须使用较强的道德人格的概念,“权利论”则只关注人的外在行为与外在自由,从而只须较弱的一般人的概念,或者(可以称为)法律人格(juridical personality)的概念(“导论”,6:214:13—30)。^②

假定有一些人——不是只有一个人,而是一群人。假定他们在同一个空间内按某种方式活动,以至于一个人的行动也许会妨碍另一个人的行动。让我们说,一个人的外在自由所受到的约束,恰恰正至他人妨碍着她的——否则若她选择去做就能做的——行动的程度;一个人的外在自由是不稳当的(insecure),正至他人能够妨碍她否则能做的行动的程度。于是,一个人的外在自由是稳当的(secure),正至他人潜在的妨碍行动本身受到妨碍的程度。一个人的外在自由的稳当性从而要求他人(妨碍她的外在自由)的外在自由必须被约束。所以,只有在这个条件下而且只有稳当至这个程度,即,每个人的外在自由都被约束以使其与所有其他人的被约束的外在自由有一致性,一群人才能有他们的外在自由的稳当性。

康德把“权利”定义为“全部条件,在这些全部条件下,一个人的选择能够与另一个人的选择按照一条普遍的自由法则共存[zusammen vereinigt

① 例如,参看《道德形而上学基础》,4:428:21—29,加上4:446—448;《实践理性批判》,5:87:3—4,5:162:17—20;《单纯理性限度内的宗教》,6:27—28;和“美德论”,6:434—435。同时参看《实践理性批判》5:97:6—7对以道德法则(绝对命令)为据的“归于其”的论述。

② 按照这种解读,康德可能仍然承诺一个综合的、在“权利论”以外提出的主张,即所有人都有道德人格。

werden kann]”(“权利论”,6:230:24—26)。^① 这里的“选择(choice)”是玛丽·格雷戈尔(Mary Gregor)对“Willkür”一词的翻译。只要附上两条说明,这样翻译似乎也不失确当。首先,不应该在决断(decision)的意义上理解“某个人的选择”(如,“她开始为她的选择后悔”),而必须在她的控制范围的意义上理解这个选择(如,“这是她的选择;由她来决定,取决于她”)。其次,我们不应该把某个人的选择狭隘地理解为在某个场合取决于她的东西,而必须从总体上把它理解为在她的一生中全部取决于她的东西。我把康德的“外在自由”这个表达解读为等同于这种意义上的选择。也许还可以附上最后一条说明:尽管康德在这里只谈论两个人,他的定义却旨在涵盖无定限的许多人。这样,他把“权利”定义为全部条件,在这些全部条件下,任何人的外在自由能够与其他所有人的外在自由按照一条普遍的自由法则共存。

外在自由各界域(domains)能够共存,当:任何一个人在她的界域内可能做的任何行动都不会使另一个人在他的界域内的行动变得不可能。为了确保选择的这种互相的一致性(mutual consistency),一条普遍的法则需要包含许多不同的限制,因而应该被看作一套法则——这是“法则”一词的通常意思,“基本法(Grundgesetz)”或“习惯法(Common Law)”之类的说法就示范了这种意思。为了确保互相的一致性,这样一套法则必须对所有人适用,必须精确地规定每个人可以做什么,必须做什么,以及不应该做什么。但是,它不必向每个人提出最终是同一的要求来平等地对待所有人。我于是建议,把这里的“普遍的(allgemein)”一词解读为“对所有人适用”这个弱的意义,而不解读为除了弱的意义之外还必须要求在法则之下人人平等的较强的意义。^② 诚然,康德的自由主义确实要求法则之下人人平等。但那个要求不是权利在

① 在早期的一段类似的话中,康德把权利定义为“根据与每个人的自由共存[Zusammenstimmung]的条件,来限制各人的自由至这个自由按照一条普遍的法则是可能的程度”(“论通常的说法”,8:289—290)。

② 但是,这难道不正违背了康德在绝对命令的第一条公式中对同一个词的用法吗——那条公式说,“只按照那样一条准则来行为,借此你能够同时意愿它成为一条普遍法则”(《道德形而上学基础》,4:421:7—8)? 当然,绝对命令确实包含法则之下的平等这个理念。但这个理念并不蕴含在一条普遍法则这个概念中,而产生于绝对命令如何

定义上是什么的问题,而是康德主张权利应该是什么的问题。权利可能有许多不同的体现方式,其中只有一部分包含法则之下的平等。

我们还须解释,康德用“全部[Inbegriff]条件”来指什么。我认为这个表达具有双重的蕴意。首先,用复数形式谈论条件,康德暗示了权利不仅仅是这样一个单独的条件:有一条普遍法则来限制每个人的外在自由,以确保互相的一致性。这样一条普遍法则对权利来说是不充分的,因为正如常见的人的情形令人信服地显示的,人们可能不重视它。一条普遍法则,只有当它生效时,它才使得人们的选择有可能相互共存;这样,康德的定义中的“全部条件”还必须包括使这条法则生效的条件。这些有效性条件可能包括制度性设施——普遍法则通过这些设施而被权威地制定和公布,权威地解释和适用,并被强制实施。^①因此,权利的一个具体体现(instantiation)可能包含两个成分——在人类中则将包含这两个成分:有一套法则限定每个人的外在自由的界域,并有制度性设施让这套法则生效。

其次,康德把权利和一个完全的(complete)条件集联系在一起,也是在暗示排斥一切多余的限制。这个条件集不仅必须具有包罗性,以便它所包含的条件合在一起是充分的,而且必须具有唯一性,以致对维持互相稳当的

从一个行为主体所仔细考虑过的准则中建构出普遍法则;使一个人想要给自己的那个允许成为普遍的,即,把它扩展到所有的人。参看我的“绝对命令”[‘The Categorical Imperative’, 在 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, O. Höffe, ed. (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989), 172—193; 重印于 *Critical Essays on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, P. Guyer, ed. (Totowa: Rowman and Littlefield, 1998)]。

① 康德建议,这些有效性条件不受关于人的经验知识的影响:“不管一个人会把人想象得多么秉性优良,遵纪守法,以下这点仍然先验地存在于对这样一个(非法制的)状态的理性观念中:在一个公共的、由法律支配的状态已被建立起来之前,个别的人、人民和国家绝不可能稳当地不受到相互的暴力侵犯,这是由于每个人都有权利(right)完全不考虑他人的意见来做他自己看来是正确的和善的行为”(“权利论”,6:312;6—12)。我不那么确信,康德能够先验地排除这个可能性:有一类人可能自发地集中于某个单一的规则体系,继而不需要任何进一步的激励就能遵循这些规则。尽管如此,我并不质疑与此相反的这个要点:无法先验地排除这个可能性,即人们可能做不到自发地集中于某个单一的规则体系,继而不需要任何进一步的激励就能遵循这些规则。因此,不可能把康德的“全部条件”化约为仅仅是纯理论性地存在着的一套普遍法则——这套法则若被所有人正确地遵循,就会保障互相的一致性。

外在自由各界域来说,没有一个限制是不必要的。权利排斥任何对如此的互相稳当性没有贡献的限制,从而包含着(用现今的行话来说)一个是帕雷托高效率的外在自由之分配。^① 康德在他经典的权利定义的前一段话中相当清楚地表明了这个限定。他说,“权利这个概念……仅仅涉及一个人对另一个人的外在的、实际上是实践的关系,只要他们的行动(actions)——作为[可归于其的]行为(deeds)——能够彼此影响”(“权利论”,6:230:7—11),而不关心人们的内部状态,诸如他们的愿望,需要,或者目的(“权利论”,6:230:11—19)。这种情形很可能值得欲求,即人们的行为与他们自己的以及他人的愿望、需要和目的应该相协调。但对康德而言,这是伦理而不是权利所关心的——权利涉及且仅仅涉及互相稳当的外在自由各界域的前提条件。权利解决行为之间的可能的冲突问题,而不理会可能发生在行为、愿望、需要和目的中的所有其他冲突。^②

① 这句话只是说,这样一些多余的限制不是权利的组成部分;这并不意味着它们与权利(*Recht*)是不一致的,或者是“不正当的(*unrecht*)”——尽管,正如我们将看到的,康德倾向于从一个主张滑向另一个。

② 这里,值得纠正康德在这个语境中倾向于犯的三个相互关联的错误。第一个错误是,他倾向于把刚才所阐释的他的权利定义的推论 A 联系于主张 B,即内部状态不可能被作为外在立法的对象。(他在“权利论”正文的开篇就写道,它将关系到“有可能对其进行外在立法的那些法则”——“权利论”,6:229:5—6,同时参看“导论”,6:220:12—13。)主张 B 超出了权利的定义,而且实际上是错误的。因为显然不是不可能公布一些法则来要求或者禁止特定的内部状态,例如为自己确立某个目标(意向)。同样也不是不可能精确而有效地运用这样的法则——实际上,大多数现存的法律体系在界定罪行(例如谋杀)和分配惩罚时有赖于对故意犯罪意图(*mens rea*)的裁决。关于这样的外在法则,康德理应不说它们是不可能的,而说它们无所贡献于维持稳当的外在自由各界域,从而不是那些条件中的一部分,即在其下每个人的自由能够与其他所有人的自由按照一条普遍的自由法则共存的条件。这样的法则——其中当然包括支配行为主体对准则进行内部选择的绝对命令——落在康德所界定的权利之外。对权利而言必要的仅仅是人们对法则的外向性服从,是他们的行为的合法性,而不是内部服从,不是道德性。

康德的第二个错误在于混淆了两个论点:一个定义性论点(*definitional point*),关系到权利所必需的法定限制的内容,以及另一个类似的论点,关系到蕴含在这样一些限制中的标准。前一个论点 A 是,权利的任何一个具体体现所必需的法则都不会约束人们的内部状态。这个论点是正确的。后一个论点 C 是,这样一套法则将仅仅按照外部标准来约束人们的外在行为。这个主张是错误的,这可以通过一个例子容易地看出来。要避免在使用外在对象方面发生冲突,可以借助一套法则来确保每一个对象至多只有一个所有人。但也可以借助另一套法则来避免这样的冲突,这套法则收入了常见的例

我对康德的经典定义的阐释把“权利”本质上等同于“*Rechtszustand*”，而后者应该被译作“法制的状态(*juridical state*)”或“法制的状态(*juridical condition*)”。^①正如康德在这里界定的，权利不是一个这样的规则体系：如果所有人都正确地遵循这些规则，那就根本没有哪个人的行为会妨碍另一个人的行为。相反，权利是这样一个世界的特性：这个世界中的人们有能力妨碍彼此的行为——或者有能力约束彼此的外在自由。权利在这个世界中得以体现，当且仅当这个世界以这样的方式来组织——人们的外在自由按照一条普遍的法则受到一定程度的约束，以使每个人的受约束的外在自由都是稳当的。权利在人们共存于这样一个有效的法定秩序(*legal order*)时得到体现：这个秩序限定并维护互相稳当的外在自由各界域。对权利的这个阐释有力地证实了我上面的推测，即必须在弱的意义上解读“普遍的”。即便没有法则之下的平等，一个完全且有效的法定秩序也体现权利或一个法制的状态。这样一个状态所要求的全部东西就是一套持续有效的公共法律，这套法律以可预知的方式约束每个人的自由，从而也可预知地限定每个

外——比如，有些例外允许我使用你的船而禁止你妨碍我使用你的船，如果我们有某些内部状态的话（打个比方，我们都相信另有某个人落水了，而我需要这只船来救她，并且我也打算这样做）。这些法则在例外的情况下限制你使用你的船却反而允许我使用你的船，它们对一个权利体现做了必要的贡献——其必要性不亚于更直接的、仅仅限制我使用你的船的法则对另一个权利体现所做的贡献。一套法则若把内部状态当作标准来使用，它并不因此而超出权利被授之权，即维持互相稳当的外在自由各界域。

有时候，康德把我刚才区分开的两个论点，A 和 C，都混同于第四个论点 D。根据 D，必须唯一地只按照维持互相稳当的外在自由各界域这一目标，来选择法定限制（和制度性设施），以使它们符合权利被授之权。（我们选择一个财产制度而不选择另一个财产制度，其理由必须不能是因为后者会让穷人挨饿——除非这样的饥饿会导致穷人起来造反，从而使人们的外在自由界域不再那么安全。）这个主张 D 区别于别的主张，而且像 B 和 C 一样，不是从权利定义中推论出来的。

① 正如康德通过拉丁文“*status iuridicus*”所暗示的（“论通常的说法”，8:292;33;“论永久和平”，8:383;13）。康德能够恰当地在德文中使用形容词“*rechtlich*”和“*gesetzlich*”，只要这两个词分别被理解为“体现权利(*Recht*)”和“受法律支配”。“正当的”、“依法的”或“合法的”之类的译法是有误解的，因为一个法制的状态很有可能（根据自然法）是不公正的；而且，由于按照制定法它是合法性的组成部分，它本身就不能是依法的，或者合法的。（参看“论永久和平”8:373 注释 30—31 中对“*rechtlich*”和“*rechtmäßig*”的比较。）

人的受约束的外在自由并使其稳当。^①

如果这就是权利之所是，那么什么是权利论(*Rechtslehre*)呢？这不是一个微不足道的问题，因为“-lehre”这个德文后缀有一种颇具意味的含糊性。在一种意义上，这个后缀表示一个智力学科或研究领域。例如，这种用法出现在“*Arzneimittellehre*(药理论)”一词中——该词表示对医药疗法的研究，或药理学。若在这种意义上理解，*Rechtslehre*——或者带有定冠词的 *the Rechtslehre*——将表示对权利(*Recht*)的建立和维持加以思考的一门智力学科，也就是对建立和维持人们之间互相稳当的外在自由各界域进行深思熟虑的这门智力学科。可以认为这个研究领域包括两个分支：经验的权利论——对我们实际地致力于建立和维持权利的历史经验进行反思；哲学的权利论——更抽象地思考权利是否能够、是否应该以及怎样才能、应该如何被建立起来和维持下去。显然，康德的工作会在后面这个哲学的权利论分支内进行。

在另一种意义上，后缀“-lehre”表示某个研究领域内的一个特殊的理论、学说或方法。例如，这种用法出现在短语“*Mendelsche Vererbungslehre*(门德尔遗传学)”中——这个生物理论对动植物的特征向后代的遗传作出特殊的预测。^②若在这种意义上理解，现在带有不定冠词的 *a Rechtslehre* 将表示一个特殊的权利理论；一个哲学的——或者像康德也许会说的，形而上学的(“权利论”，6:284;9)——权利论则将表示探讨权利是否能够、是否应该以及怎样才能、应该如何被建立起来和维持下去的一个特殊理论。从这里开始，我将在后面这种意义上使用权利论一词，以代替“康德的自由主

① 如果对康德的定义的这种阐释是正确的，那么在这个定义中使用的“权利”就既不等于“法律”，也不等于“(社会的)正义”。当法律不完善或者没有效力时，存在着缺乏权利的法律。而当法律完善且有效时，则有可能存在着缺乏正义的权利，例如一个权利对不同的人施加大相迥异的约束。当然，这不是要否认康德也在普通的意义上使用“权利”一词，即表示一个社会的一套法则——当然，康德也在一个更加普通的意义上使用这个词，即“(一个……的)权利”。

② 格雷戈尔·约翰·门德尔(*Gregor Johann Mendel*, 1822—1884)是澳大利亚的一位植物学家。