

公共思想译丛



*Kant: The Philosophy of Right*

# 康德：权利哲学

[美] 杰弗里·墨菲 / 著  
吴彦 / 译

中国法制出版社  
CHINA LEGAL PUBLISHING HOUSE

*Kant: The Philosophy of Right*

# 康德：权利哲学

[美] 杰弗里·墨菲 / 著  
吴彦 / 译

中国法制出版社  
CHINA LEGAL PUBLISHING HOUSE

## 图书在版编目 (CIP) 数据

康德: 权利哲学/ (美) 墨菲著; 吴彦译. —北京: 中国法制出版社, 2010. 7

(公共思想译丛)

ISBN 978 - 7 - 5093 - 2030 - 3

I. ①康… II. ①墨… ②吴… III. ①康德,  
I. (1724 ~ 1804) - 法哲学 - 研究 IV. ①B516.31②D90

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 119184 号

责任编辑 周林刚

封面设计 李宁

---

### 康德: 权利哲学

KANGDE: QUANLI ZHEXUE

著者/杰弗里·墨菲

译者/吴彦

经销/新华书店

印刷/三河市紫恒印装有限公司

开本/640 × 960 毫米 16

版次/2010 年 7 月第 1 版

印张/14 字数/165 千

2010 年 7 月第 1 次印刷

---

中国法制出版社出版

书号 ISBN 978 - 7 - 5093 - 2030 - 3

定价: 35.00 元

北京西单横二条 2 号 邮政编码 100031

传真: 66031119

网址: <http://www.zgfzs.com>

编辑部电话: 66067024

市场营销部电话: 66033393

邮购部电话: 66033288

# 康德法律哲学的两种阐释路向:起源与基础

——《康德:权利哲学》代译序\*

吴彦

## 一、导言

康德的法律哲学,尤其是1797年(距离康德过世不过7年,此时他已过73岁)出版的《道德形而上学》,它的第一部分《法权学说的形而上学基础》<sup>①</sup>系统探讨了法的性质、基础和各种具体的法律制度,并且也是康德唯一一部系统讨论法律哲学的著作,从它以文字的形式出现在人们的视线中起,没过多久就淡出了人们的视线。<sup>②</sup>直至20世纪初,Morris R. Cohen还坦言(1938年),“相对而言,在对康德哲学体系的探讨中,当前还很少有人

---

\* 本文为译者正在撰写的《康德的法律哲学》一书导论部分的纲要。该文原刊于《复旦政治哲学评论》(第一辑),邓正来主编,上海人民出版社2010年版。

① 以下简称《法权学说》(*Rechtslehre*),本文所参考的英译本为Mary Gregor的译本:*The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 2000;中译本为李秋零的译本:《道德形而上学》,载《康德著作全集》(第6卷),中国人民大学出版社2007年。

② 尤其是黑格尔的《法哲学原理》的出版,从根本上取代了康德法律哲学的地位。参见Otfried Hoeffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, translated by Alexandra Newton, Cambridge University Press, 2006, xv. 但是根据赫费的观点,康德法律哲学的影响力的衰退并非基于实质性的哲学原则,而纯粹只是一种历史的偶然。

去关注他的法律理论”。<sup>①</sup> Mary Gregor 在 1963 年也这样评论道：这种对于康德法律理论的兴趣的缺乏在英语世界中是显而易见的。<sup>②</sup> 究其原因，不外乎这样两个：首先，《法权学说》没有提供一个可比拟于前三个批判的“哥白尼式的思想革命”，并且正如有些论者所讲的那样，此部著作支持一种十足的非批判哲学立场，<sup>③</sup> 因此相比于康德成熟时期的批判思想，此时的康德（晚年的康德）背离了他的基本哲学立场，而回到了一种前批判时期的理性主义立场。这点也为人们提供了忽视康德法律思想的另一个理由：此时的康德已经衰老，他晚年所写的那些法律和政治著作如果不是一些劣质著作的话，至多也是一些在重述前人思想（尤其是沃尔夫学派的法理学）的著作，或者仅仅只是对他早年教授自然法课程时所收集的一些笔记和思考的拼凑。<sup>④</sup> 正如阿伦特所言：“就《法权学说》而言，如果你阅读它，你就可能会发现它是如此单调乏味和学究气十足，这很难让人不赞同叔本华的观点，他认为，‘它好像并不是这位伟人的著作，而是一个普通人的著作’”。<sup>⑤</sup> 怪不得阿伦特在推荐那些试图要学习一般的法律哲学的学生去学习普芬道夫、格老秀斯和孟德斯鸠，而不是康德。<sup>⑥</sup>

然而在上世纪中叶之后，人们对于康德政治与法律哲学的兴趣又开始兴起。如果现在我们搜索一下每年在各重要杂志上发表

---

① 转引自 Bernd Ludwig, “The Right of a State”, in *Immanuel Kant's Doctrine of Right*, Arthur Ripstein, (ed.), Immanuel Kant, Ashgate, 2008, p. 253.

② Mary Gregor, *Laws of Freedom*, Oxford: Blackwell, 1963, xi.

③ 参见 [德] 考夫曼、哈斯默尔：《当代法哲学和法律理论导论》，郑永流译，法律出版社 2002 年版，第 90 页。

④ 康德于 1767 - 1788 年之间讲授自然法所参考的主要著作是 Gottfried Achenwall, 一位哥廷根大学的教授，所著的《自然法》（*Ius Naturae*），后收入《康德全集》第 19 卷（*Gesammelte Schriften*, edited by the Prussian Academy, Vol. 19, Walter de Gruyter, 1902 - ）。

⑤ Arendt, *Lecture on Kant's Political Philosophy*, pp. 7 - 9.

⑥ Arendt, *Lecture on Kant's Political Philosophy*, pp. 7 - 9.

的文章以及各大出版社出版的讨论康德政治与法律哲学的著作，<sup>①</sup> 我们就会发现，康德的政治与法律哲学已经在某种程度上成为人们思考法律与政治问题的一种非常重要的进路。对于此种复兴，Flikschuh 曾作过如下总结，她认为康德政治与法律哲学的复兴主要有两个原因：一个原因是罗尔斯的《正义论》（1972）的出版，罗尔斯自称他所提出的正义理论是一种对于作为公平的正义的康德式的解释（Kantian Interpretation of Justice as Fairness），由此，围绕罗尔斯的著作的争论必然会导致对于康德的政治、法律著作本身的兴趣；另一个原因是，在全球化的背景之下，人们开始反思民族国家体系的局限性，而试图提供一种可用以替代此种体系的理论，而康德法律哲学中的世界公民主义要素则正为此种思考路向提供了一种可资借鉴的资源。<sup>②</sup>

然而，尽管人们开始关注并根据康德的思考框架来进行法律与政治哲学的思考，但在根本意义上，康德最重要的法律与政治著作《法权学说》却没有得到足够的重视，并且这部著作在康德整个哲学体系中的位置，以及（与此问题相关的）此部著作与《道德形而上学基础》以及《实践理性批判》、甚至是他的那些论述历史和人类学的论文和著作之间的关系，人们仍未曾给予足够

---

① 晚近在英美国家出版了两本重要论文集 Arthur Ripstein, (ed.), *Immanuel Kant*, Ashgate, 2008（主要收集了英美国家康德学者对于康德政治、法律哲学的论述和研究）；Otfried Hoeffe and Karl Ameriks (ed.), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, Cambridge University Press, 2009（主要收集了德语国家康德学者对于康德政治、法律哲学，尤其是对于《法权学说》的论述和研究）；以及 Arthur Ripstein 的一部论著，*Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Harvard University Press, 2009.

② 参见 Alistair Edwards and Jules Townshend (ed.), *Interpreting Modern Political Philosophy: From Machiavelli to Marx*, palgrave macmillan, 2002, p. 143. 同时，对于康德法律哲学的此种世界公民主义的考察，参见 Otfried Hoeffe 的著作 *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, translated by Alexandra Newton, Cambridge University Press, 2006.

的关注。<sup>①</sup> 由此，基于此种片段式的理解，那些倾向于研究康德道德哲学、尤其是研究《道德形而上学基础》以及《实践理性批判》的学者就更愿意接受从人类自由和自主性（autonomy）角度来阐释康德的法律哲学，<sup>②</sup> 而那些主要研究《法权学说》的学者则更倾向于从自然法的角度来阐释康德的法律哲学。<sup>③</sup> 尽管还有一些学者旨在跳出这一争论而寻求一种全新的阐释路径，<sup>④</sup> 但是他们对于产生此两种相互对立的解释——契约论 vs. 自然法——的根由却没有给予足够的重视。而在我看来，此种根由不仅说明了后世对于康德法律哲学的不同理解，而且也说明了康德法律哲学本身的特征和基本目的。在我看来，它的根本目的就旨在调和两个不同的思想传统，一个是意志论的传统（voluntarism），一个是理性主义的传统（intellectualism）。其中意志论的传统开启了近代契约论的政治哲学，而理性主义传统则代表着一种承继自古希腊柏拉图传统的自然法理论。因此，与康德的理论哲学一样，他的法律哲学也旨在在这两种相对立的传统中寻找一条中间道路。并且与他的理论哲学相对应，他的法律哲学也面临着一个双重任务：一方面是批判意志论的经验主义理解，另一方面则是批判自然法的理性主义理解。

本文的考察将着眼于康德法律哲学的此种特性以及他的基本目的。基于本文的目的在于探讨这种争论的原因或背景，因此在

---

① Gary Banham 就有这样的抱怨：“我将提出康德的学说性的实践哲学（doctrinal practical philosophy）与他的道德批判（critique of morality）之间的关系。这种关系，在英美世界中的那些研究和评述康德实践哲学的人那里，直到现在也还几乎没有被触及到。”参见 Gary Banham, *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*, Palgrave Macmillan, 2003, p. 212.

② 其中如 Jeffrie Murphy, Onora O' Neill.

③ 其中如 Bernd Ludwig, Leslie Mulholland.

④ 如 Kevin Thompson 的努力，参见 Kevin Thompson, “Kant's Transcendental Deduction of Political Authority”, in *Kant and Law*, edited by B. Sharon Byrd, Ashgate Publishing Company, 2006, pp. 183 - 199. 原文首次刊于 *Kant - Studien*, 92, pp. 62 - 78.

某种意义上，我仅只将当代论者之间的论争作为结果或舞台来加以探讨。<sup>①</sup> 由此，我将首先考察产生康德法律哲学的思想史语境，进而探讨康德在面对意志论和理性主义这两个相互对立的传统时所进行的批判和重构，最后，我将探讨康德的法律哲学路径在试图克服传统的论争后所面临的一个新的任务：即如何进一步地整合那由他所造成的新的二元论——纯粹之物与经验之物的二元论，或者如同他在他晚年已经开始构思但尚未完成的一部新的著作《从自然科学的形而上学基础过渡到物理学》一样，在实践哲学方面，尤其是在法律哲学方面，可能还需要这样一部著作：即“从纯粹的法权科学（Jurisscientia）过渡到不纯粹的法权审慎学（Jurisprudentia）”。<sup>②</sup>

---

① 对于契约论和自然法这两种阐释的详细论述参见 Flikschuh, “On Kant’s Rechtslehre”, *European Journal of Philosophy* 5: 1, pp. 50 – 73.

② 参见 *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge University Press, 2000, p. 23. 关于“法权审慎学”这一用语，康德的原文用的是“Rechtsklugheit”，英文译为“legal expertise”，李秋零译为“法权机智”，应该说都是可采纳的译法。但康德在这个德文词的后面注了一个拉丁词“jurisprudentia”，这是康德的惯常做法，他精通拉丁语，早期作品用的基本上是拉丁语，并且在他几十年的教学生涯中用的教材基本也都是拉丁语的教材，像 Achenwall 的《自然法》，Baumgarten 的《形而上学》，这些后来都被收录在科学院版的康德全集中。从这里我们可以看出，康德在使用“Rechtsklugheit”这个词的时候，他的内心所真正要表达和取意的是“jurisprudentia”这个词。因此在理解和翻译这个词的时候，我们必须同时考虑到这两个词的含义。从这点上看，把“jurisprudentia”直接理解为（译为）“法理学”显然是不正确的。“klugheit”意为“聪敏的、明智的、谨慎的”，且从“jurisprudentia”的构词上看“juris – prudentia”，“prudentia”的含义就是“明智、审慎”。因此在康德这里，“jurisprudentia”应是娴熟地掌握 juris 知识，且在经验中娴熟地运用 juris 知识的一门学问。因此在这里，我觉得把它译为“法的审慎学”，“法的明智学”都是可以的，至少可以说，这些译名是可以接受的（acceptable），而在此把它译为（或理解为）“法理学”在我看来是不可接受的。在洛克那里，有这样一个基本的区分：“political policy”（探讨政治合法性）vs. “political prudence”（探讨政治技艺）。在我看来，康德关于“法权科学”和“法权审慎学”的这一区分更像是洛克的这个区分，而不像“法理学”和“法哲学”的区分。

## 二、康德法律哲学的思想史语境

任何一种思想的意义以及其为人们所理解的程度在某种意义上取决于产生这一思想的历史语境。也只有在在一个宽泛的背景中我们才有可能更好地理解在此背景中突显出来而为我们所直观到的对象。本文的考察在一定程度上将遵循这一基本看法，尽管这种历史语境的考察在某种程度上会预先设定论者本人在其对象中所发现的某些东西。尽管如此，从根本意义上讲，历史语境的考察本身并非仅仅是基于一种历史考古的兴趣，而是基于一种现实的考量和理解，因此，在此意义上，我的考察的目的或事实上所进行的这一考察本身将不再是探索历史的“真实”（因为正如康德所讲的，这一历史本身是我们无法表象的），而是解释现代政治/法律思想演化的内在逻辑和动力。因为当我们将一个对象置于历史-时间中而试图对其作出解释的时候，我们必然已经在以某一模式/框架对其进行理解。而在本文中，我所设定的理解框架就是源自中世纪后期的一个争论：意志论（voluntarism）与理性主义（intellectualism）的争论。

意志论与理性主义的争论首先是以神学形态出现的。在关于上帝意志与上帝理性何者优先的问题上，在神学家们之间产生了分歧。以托马斯主义为代表的神学主张上帝理性优先于上帝意志，也就是说，上帝意志应当且必然会符合于世界的普遍理性。而以司各特（Duns Scotus）为代表的神学则主张意志比理智（intellect）更为优越，“对于上帝而言什么都是可能的”，上帝可以欲求任何东西（God can will anything）。<sup>①</sup> 当这一神学争论被嫁接

---

<sup>①</sup> J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998, p. 23.

到政治与法律中之后，在关于法律或政治秩序的合法性问题上，也开始出现这样两种相互对立的观点：站在前者立场之上的观点认为，政治合法性以及法律制度的基础在于现存政治或法律制度能够符合于一种更高的秩序（即自然法）；而站在后者立场之上的观点则认为，政治合法性或法律制度的基础不在于是否符合于一种更高的秩序，而是基于被统治者本人的同意，或是基于统治者本人的意志。也就是说，被统治者本人的意志或者统治者本人的意志优先于统治活动所要促进的目的或其所应符合的那些规则（如自然法）。这两种相互对立的观点直接衍生出了三种不同的政治/法律哲学立场：一是基于理性主义的自然法立场，二是基于意志论的社会契约论立场，三是基于意志论的法律实证主义立场。

康德所生活的时代，正是此种争论从神学形态向世俗形态转化的时代。在当时的德国，莱布尼茨－沃尔夫的理性主义哲学仍在各个大学中占据着支配性地位。在康德思想成熟的半个世纪前，莱布尼茨就曾专门撰文抨击普芬道夫的意志论立场，而为其自身的法律观点进行辩护。<sup>①</sup>但与此同时，洛克、霍布斯与卢梭的社会契约论也已经波及整个德国，并对其整个政治与法律思想产生了相当大的影响。因此，此两派思想的交锋在所难免。莱布尼茨－沃尔夫认为存在一种先天的秩序（这种秩序即便是上帝也是无法更改的），现实的国家与法律秩序必须符合于此种先天秩序才能被认为是合法的。然而洛克和霍布斯的学说却认为，尽管在我们这个世界中也可能存在一种自然法秩序，但是这种秩序（自然法）首先是上帝的秩序（自然法），对于我们这些有限的存在者而言，我们无法确当地理解和认识这种秩序。在洛克和霍布

---

<sup>①</sup> 参见〔德〕莱布尼茨：《莱布尼茨政治著作选》（影印本），中国政法大学出版社2003年，第64～77页。

斯的思考结构中，存在这样一种共同的结构：上帝－自然法与主权者（人）－实在法。上帝层面的意志论对应于人世层面的意志论。上帝创造了自然法，而人（主权者）创造了实在法。因此在霍布斯的思想体系中，我们可以看到哲学被分为两类：一是自然哲学，这是上帝创造的秩序；二是公民哲学，这是人所创造的秩序。<sup>①</sup>而对于此两种秩序之间是否存在一种直接的对应关系，他们却都持一种否定的态度。因此，站立在意志论立场之上的洛克和霍布斯在上帝法与人法之间所作的区分和隔离为之后法律实证主义的兴起奠定了基础：一是人的“根本上的有限性”（essentially limited being），另一是上帝（自然法）的超然性。

对于康德而言，这两个传统在一定程度上都不让人满意。首先，理性主义传统没有充分考虑到人类理性本身的有限性，从而将某些我们无法认知的超越的原则作为我们自身的原则，从而陷入了独断论；其次，意志论的传统没有区分排除经验的“理性”与永远都伴随着经验的“情感”，从而往往使人们对于意志本身的理解陷入经验主义（例如霍布斯就将此种活动与人的经验性欲望勾连在一起），以至无法提供一种普遍有效的标准。简言之，前者虽然能够为政治/法律提供一种普遍有效的法则，但是这种法则却是超越我们自身之外的法则，因此在根本意义上是与我们的自由不相容的，而后者尽管将政治/法律的基础奠基在我们自己的自由选择的基础之上，但是由于这些选择仅仅只是基于经验性的被给予性（the given），因此只能是偶然的，无法满足一种普遍有效性的要求。因此，康德法律哲学的任务从根本意义上讲就在于：为政治/法律提供这样一种基础，这一基础既能够与我们自己的自由选择（free choice）相一致，又能够满足普遍必然性

---

<sup>①</sup> 参见[英]霍布斯：《利维坦》（影印本），中国政法大学出版社2003年，第60-61。

(universal and necessity) 之要求。也就是说，这一基础既能够体现人的意志活动中的自主性 (autonomy)，又能够体现人类理性活动中的普遍必然性 (universal and necessity)。

### 三、康德法律哲学的基本目的

#### ——法律的意志论与理性主义之综合

基于康德为其自身所设定的这一任务，他就必须对传统意义上的理智 (intellect) 与意志 (will) 理论进行根本意义上的改造，从而将意志论传统和理性主义传统在一个更为一般的框架中整合起来。这种整合在其道德哲学的层面表现为一种意志的理性化趋向，即将意志设定为一种摆脱自然因果性的能力，从而使意志脱离一种（尤其是在霍布斯那表现出来的）经验主义的意志观念——即把意志等同于欲望 (appetite)。而在其政治与法律哲学层面，这种整合则表现为国家的法律化，也就是说，将国家意志理性化，即将国家还原为一些由普遍规则组成的法律规则体 (the body of legal rules)，从而使国家的意志受制于理性的规范。

#### (一) 意志与实践理性

##### ——对“意志的经验主义观念”的批判

阿伦特曾经说过，“意志”概念是近代哲学的产物，并且也只是到了近代它才被作为人所拥有的一种重要的能力。“至少在16世纪和17世纪……人们仍强烈地怀疑意志能力，仍然顽固地否定人不受神的天意或指导的保护。认为绝对的权力支配人自己的命运……直到近代的最后阶段，意志才开始代替作为人的最高

心理能力的理性。”<sup>①</sup>但是，“意志”概念从“上帝的意志”向“人的意志”的世俗化转变过程也伴随着“去神圣化”的过程。在“上帝意志”这一概念中，基于上帝作为最高存在者与最完善的存在者的观念，意志并不被附加上任何人类欲望的特质，但是一旦人们开始谈论“人类的意志”，基于人类作为一种有限的存在者的观念，意志必然蜕变成一种“有限的意志”，并且当人们以“我要……”这样的表达式来理解“意志”概念的内涵时，很自然地就会将“意志”与人类的欲望/意愿等同起来。对此，霍布斯的意志概念就是一个明证。并且在几乎整个社会契约论传统中，所普遍流行的就是将意志与人类的欲望或意愿等同起来，并以此作为国家合法性的基础。

对于意志的此种经验主义理解，康德提出了批评。他认为，如果把意志理解为人的某种欲望或意愿的话，那么欲望或意愿的对象就会成为人类意志的决定根据，由此，意志的自由就无法谈及。根据康德的理解，自由的含义就是摆脱自然的因果性，因此就是一种绝对的自发性（spontaneity），而意志的纯粹概念就是这种意义上的自由。因此，在康德看来，意志论的主要缺陷在于：意志作为欲求能力，往往会蜕变成一种感性的倾向（sensual inclinations），意志成为与欲望等同的东西，从而使人类的意志沦为一种取决于外物的东西，用康德的话来说，就是成为他律（heteronomy）。

由此，康德区分了两种欲求能力：一种是意志（Wille），另一种是任性（Willkür）：

如果欲求能力与自己产生客体的行为能力的意识相结合，那它就叫做任性……如果欲求能力的内在规定根据，因

---

<sup>①</sup> [美] 阿伦特：《精神生活·意志》，姜志辉译，凤凰出版传媒集团、江苏教育出版社2006年版，第17页。

而喜好本身是在主体的理性中发现的，那么，这种欲求能力就叫做意志。所以，意志就是欲求能力，并不像任性那样是与行动相关来看的，而是毋宁说与使任性去行动的规定根据相关来看的，而且意志本身在自己面前真正说来没有任何规定根据，相反，就理性能够规定任性而言，意志就是实践理性本身。<sup>①</sup>

在此，康德对“意志”做了如下几层的规定：（1）意志不与行动相关，而与行动的决定根据相关；（2）意志本身没有任何规定根据；（3）就理性作为任性的规定根据而言，意志就是实践理性。康德认为，与人类行为相关的是任性，那种只能由“感性倾向”作为其规定根据的任性就是动物的任性（*arbitrium brutum*），而人类的任性则只是受到感性倾向的影响而不是规定，也就是说，任性既可能受到感性倾向/冲动（*sensuous inclinations*）的影响，也可能受到纯粹理性（*pure reason*）的影响，因此人类任性的这种特征就是作出选择的能力，康德将其称为自由的任性。<sup>②</sup>与任性不同，意志并不与行动直接相关，而只与任性的规定根据相关，根据康德的理解，任性的规定根据主要有两类：一是感性倾向，一是纯粹理性。就任性受到纯粹理性规定而去行动而言，意志就是实践理性本身，也就是说，这种意志是一种“纯粹的意志”，不受任何感性倾向的规定甚至影响。

因此，康德区分意志和任性的根本意图在于表明：在人类的欲求能力中，存在一种完全摆脱感性倾向（即经验性事物）的能力，它既是一种纯粹的能力，又是一种理性（实践的）的能力，

---

① [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第220页。

② [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第220页。

也就是说，它是一种纯粹的实践理性。由此，康德改造传统意志概念的基本途径就是将意志还原为一种非经验性的能力，由此就可以跟理性结合在一起。也就是说，意志的非经验化或纯粹化是使传统的意志概念与理性结合在一起的基本条件。因此，传统的意志理论通过去经验化的处理之后，就被康德整合进他的实践理性理论中。这样，也就为他的政治和法律哲学的建构提供了基础。

然而，康德在对意志进行纯粹化的处理中，仍遗留一个关键性的问题，就是任性的问题。康德认为，人类作为一种理性存在者，他拥有纯粹的实践理性能力，也就是一种纯粹的意志，但同时人类作为一种有限的理性存在者，他还拥有一种非纯粹的实践理性能力，这就是任性，“人的任性是这样的人性：它虽然受到冲动的刺激，但不受它规定，因此本身不是纯粹的，但却能够被规定从纯粹意志出发去行动”，<sup>①</sup> 因此，我们亦可把任性称为一种“非纯粹的意志”。因此，在康德解决并综合了“理性”与“意志”的对立关系后，一种新的对立形式又出现了：即“纯粹意志”与“非纯粹意志”之间的对立。而这种对立在根本意义上则决定了康德在对待社会契约论传统时所必然采取的路径——即一种假然的社会契约论。对此，我们在下面再详述。

## （二）法权（Recht）与国家（civitas）

### ——国家的法律化

康德对待国家概念的方式与对待意志概念的方式是类似的。或者说，康德在阐述他自己的国家理论时，他所设想的批判（或

---

<sup>①</sup> [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第220页。

改造的)对象在一定意义上就是霍布斯的国家理论。<sup>①</sup>霍布斯的国家理论代表了近代国家理论的基本特征。这种理论认为:人类的意志(同意、契约等)是国家得以建立的基础,或者说,国家是人类通过其意志创造出来的。这种观念完全脱离了沿袭千年之久的亚里士多德的政治自然主义(political naturalism)。在亚里士多德看来,国家基于人性本身,国家是自然生成的,并不是人类自愿活动的结果,而是人类活动的必然结果,就像一个生命体从一个胚芽长成一个成熟的形态一样,国家的形态就是人这一胚芽的成熟形态。然而,霍布斯在根本意义上摧毁了这种国家理论,他认为在国家产生之前所存在的仅只是一种自然状态,在那里,国家并不是像亚里士多德所理解的那样处于潜在的状态,相反,国家在自然状态中完全就等同于“无”。正是因为自然状态中人们不愿忍受由恐惧带来的威胁才自愿地去建立一个国家,因此国家决非“自然的”,而是“非自然的”,是人为的,也就是说,是根据人与人之间的契约而建立起来的。在霍布斯之后,思想家们尽管在各方面攻击他的理论,但在这样一点上却是共同的:即国家是人类意志的产物,是人类一致同意的产物。

正是霍布斯式的国家理论成为康德建构他自己的国家理论的基础和背景。从表面上看,康德的国家理论与此前的那些理论并没有多大的差别(尤其是卢梭的国家理论)。他们都共同出于自然状态的假设,都共同把人类的(共同)意志作为国家合法性的基础。然而,康德的国家理论却得出了处于社会契约论传统中的其他思想家的国家理论所无法得出的结论,也就是说,康德的国家理论不再停留在国家的范围之内,而是被扩展至国际的层面和世界公民的层面。这决非偶然,而是康德理论的自然延伸。那么

---

① 其中尤其是《论通常的说法:这在理论上可能是正确的,但在实践上是行不通的》一文,其第一部分的副标题(“驳霍布斯”)就直接以霍布斯为攻击对象。

这种差异的根源是什么？在我看来，其最为根本的原因在于，康德将他的国家概念设想为一种法权概念之下的国家概念，也就是说，这里的国家不再被设想为是一种享有自主性的意志共同体，而被设想为一个能够被强制实施的法权共同体。

康德区分了三种人类存在的状态：第一种状态是自然状态，第二种状态是合乎法权的社会状态（例如婚姻社会、父权制社会、家庭社会），第三种状态是公民状态，即法权状态。第一与第二种状态也被康德称为“私人法权的状态”，第三种状态也被康德称为“公共法权的状态”。<sup>①</sup> 其中第三种状态又被分为：（1）国家法权状态；（2）国际法权状态；（3）世界公民法权状态。<sup>②</sup> 对此，康德将国家定义为：

公共法权是对于一个民族亦即一群人而言，或者对于一群民族而言的一个法律体系，这些民族处在彼此之间的交互影响之中，为了分享正当的东西而需要在一个把他们联合起来的意志之下的法权状态，需要一种宪政。单个的人在民族中彼此相关的这种状态，就叫做公民状态，而这些人的整体与其自己的成员相关，就叫做国家（*civitas*）。<sup>③</sup>

一个国家（*civitas*）就是一群人在法权法则之下的联合。<sup>④</sup>

我们可以看出，在康德那里，国家总是与法权联系在一起

---

① [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第318-319页。

② [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第321页。

③ [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第321页。

④ [德] 康德：《道德形而上学》，载《康德著作全集》（第6卷），张荣、李秋零译，中国人民大学出版社2007年版，第323页。