

论康德哲学中道德与法权的关系

张东辉

[摘要] 道德与法权的关系问题是实践哲学领域的一个核心课题,康德对于这个问题作过积极思考和重要贡献。本文主张,在康德哲学中,必须从“自由”这个最高原则来理解道德与法权的关系问题;道德是法权的根据和目的,而法权是道德的必要条件,但法权归根到底是一个道德问题和自由问题。而在法权作为道德的必要条件的论证方面,本文认为历史主义的论证方式要比自由主义的论证方式更为可靠。

[关键词] 康德;道德;法权;自律

[作者简介] 张东辉,上海财经大学哲学系副教授,哲学博士。

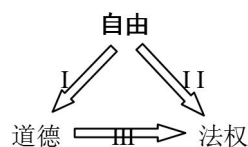
DOI:10.15995/j.cnki.llxyj.2017.02.008

道德与法权的关系问题是哲学和法学的共同主题,也是一个历久弥新的永恒话题。从古至今,从古罗马的西塞罗经德国古典时期的哲学家到当代英美学界的哈特与富勒,历代哲人都始终在探讨道德与法权的关系问题。而在关于这个问题的历史争论中,康德无疑做出了巨大贡献。德国学者曼弗雷德·鲍姆高度评价说:“康德要求成为把实践哲学内部的法权和伦理的现成的和必要的区分建立在共同的划分根据即自由法则之上的第一位哲学家。”^{[1](P5)}然而,学界围绕康德哲学中的道德与法权关系的讨论总是聚讼纷纭,莫衷一是。有鉴于此,重新梳理康德哲学中道德与法权的关系显得非常有必要。本文从追溯道德与法权的自由本性开始,主张在康德哲学中道德是法权的根据和目的,而法权是道德的必要条件。

一、道德与法权的自由本性

道德和法权是康德实践哲学的两个核心概念,在本质上都具有自由的本性。在康德哲学中,它们的这种自由共性不仅表现在它们都共同地预设了一个先验的、实践的自由原则,并从它之中推演出来,而且表现在它们都同样地要求在实践领域实现这个自由原则。在这个过程中,道德和法权凭借其共同的自由本性,也在彼此的领域交叉和重叠,并发生相互作用。关于自由、道德和法权三者之间的

关系,如图所示:



这幅图表明存在以下四层关系:

- 1) 自由推导出道德,即 I;
- 2) 自由推导出法权,即 II;
- 3) 道德推导出法权,即 III;
- 4) 自由推导出道德,然后道德推导出法权,即 I+III。

在这四层关系中,我们主要论述康德实践哲学中所体现的其中三层关系,即 I、III 和 I+III。也就是说,我们认为,康德是从自由推演出道德的,然后他再经由道德,迂回地推演出法权,而不是直接从自由推演出法权。而在康德哲学中之所以没有 II,主要是因为自由本身并不是一种实在的实体,惟有通过意志和道德才能表现出来。

对于 I,康德说道:“自由概念是一个纯粹的理性概念,正因为如此,它对于理论哲学而言是超验的,也就是说,它是这样一种概念:在任何可能的经验中都不可能给出任何与它相应的事例;所以,自由不可能构成我们的可能理论知识的任何对象。……但在理性的实践运用中,自由概念通过一些实践原理来证明自身的实在性,这些实践原理作为纯

粹理性的一种因果性法则,完全独立于一切经验性条件(即一般的感性事物)而对个人意志作出规定,证明我们心中的一种纯粹意志,道德的概念和法则就在这种纯粹意志中获得它们的来源。”^{[2](P227)}他表明,自由概念是通过我们的自由意志表现出来的,自由意志与道德法则的关系表现在:一方面自由意志给指导实践活动的道德法则提供了来源,另一方面,正是道德法则的存在反证了自由意志或自由本身的存在。因此,道德的真正本质在于自由。对此,本文非常赞同墨菲的观点,他主张,人之所以是“目的本身”,最根本的不是因为人的道德本性,而是因为人的绝对价值:自由。他强调:“理性存在者的价值并不源于他的道德性,而是源于那种使其能够成为道德的理性存在者的东西,也就是说,源于理性存在者的自由。”^{[3](P78)}

然后,康德从道德推演出了法权。如果说道德倾向于内在的立法,那么,由于人不仅具有纯粹的理性,而且是一种感性的存在者,所以就必然会涉及作为外在立法的法权问题,即使一个人的任意能够按照一条自由的普遍法则与另一个人的任意相一致的外在条件,亦即各个有限的理性存在者如何在一个共同体中彼此共存、共享自由的问题。法权概念对我们的义务作了要求,即应当按照一条能够普遍化的准则去行事;同时,它又是对我们的权利的一种诉求,赋予我们每个人按照一条能够普遍化的准则行事,根据我们自己的理性和意志行动的权利。这是法权作为外在自由的规定性。但是,这种外在自由在本质上是由内在自由转化而来的,因而受实践理性的约束,具有道德的内涵。康德明确表示,自然法权本身就是一种道德化的先天规定,自然法权具有道德的属性。邓晓芒对此持相同的观点,他提出:“康德仍然致力于推进人们对法权做道德化的理解,也就是作自律的理解。……在他看来,法权问题归根到底是一个自由问题和道德问题。”^{[4](P5)}

由此可知,康德首先从自由或自由意志推演出道德,然后通过道德推演出法权,因此,道德和法权共同具有自由的本性。在三者之间的关系中,有两点值得关注:首先,康德在论证从自由推演出道德的过程中可能导致一种循环论证,即自由凭借自由意志或善良意志表现出来,而这种善良意志本身就是一种道德价值,既然如此,自由凭借自身的一种道德价值来界定道德性,难道不就是一种循环论证

吗?墨菲为康德作了有趣的辩护,认为理性存在者是目的本身,具有绝对价值,但并不必然具有道德上的善。但他也遗憾地指出,在康德的道德学中,“自由是一种具有深远道德意涵的观念”,以致“在康德对于道德本身的刻画中,不可避免地存在着某种循环论证”^{[3](P79)}。其次,由于在康德哲学中,自由与道德的关系如此紧密,以至于将它们分离开来加以论述简直是不可能的,它们彼此相互诠释,相互印证。这使得康德在演绎法权概念的时候必须借助道德,而不是直接从自由本身加以推演。

二、道德是法权的根据和目的

在《伦理的形而上学》中,康德根据行为的法则或义务和动机明确区分了道德与法权:“人们把一个行动不考虑其动机而与法则的纯然一致或不一致称为合法性(合法则性),但把其中出于法则的义务理念同时是行为的动机的那种一致或者不一致称为道德性(伦理性)。”^{[2](P226)}法权,就其作为外在的“我的”和“你的”而言,与道德的确是不同的,两者的分离关键在于立法的动机。虽然它们都属于伦理学的义务论,是一种立法,但它们的立法动机存在差别:前者行动的动机即是义务本身(内在的行动),而后的行动不考虑动机(外在的行动)。但是,法权在康德看来毕竟脱胎于道德,并以道德为根据和目的。

1. 道德作为法权的根据

上文已述,道德衍生出法权是内在自由向外在自由的转化,而这种转化对实践领域而言是非常必要的,孟子所言“徒善不足以为政,徒法不能以自行”(《孟子·离娄上》)就是道理所在。在康德哲学中,道德与法权分离的依据正好表明两者本为一体:既然道德立法必需行动的义务和动机,而且这种动机就是义务本身,那么,当我们将道德立法中的行动的动机撇开不予考虑时,显然就可以得出法权立法,即单纯涉及行动的义务。可见,道德的外延是包含法权在内的,普遍的法权法则可以从道德法则中派生出来。这就像黑格尔比较思辨逻辑与知性逻辑时所说的,思辨逻辑内在地包含知性逻辑,将思辨逻辑中的辩证因素去除就可以还原为知性逻辑^{[5](P160)},道德内在地也包含法权,将道德中的动机因素去除就可以还原为法权。

此外,从实践理性的纯粹性来看,道德也是法

权的评判依据。在康德哲学中,理论理性批判探讨的是知性的认识能力,实践理性批判则主要涉及人的自由意志和实践活动。在《实践理性批判》中,康德区分了一般实践理性和纯粹实践理性。一般实践理性应用于我们通常的日常实践活动,它的基础是人的欲求;纯粹实践理性只是一般实践理性中最纯粹的部分,即道德,纯粹实践理性或道德的根基是自由意志。在欲求中包含着诸多感性的、本能的成分,当然也包括纯粹的道德,但这种道德乃是一般欲求的最高层次。纯粹实践理性摆脱了一切世俗的感性束缚和欲求,以自身为目的,以自身的自由为目的,达到了道德的自律。纯粹实践理性是不需要加以批判的,因为人先天地具有纯粹的实践理性或者道德,这在康德看来是一个自明的事实,是人之为人的根本前提,本身就“包含有对它的一切运用进行批判的准绳”^{[6](P17)}。也就是说,这样一种纯粹自由的实践理性需要去批判地考察和评价具体的、世俗的实践活动。《实践理性批判》开宗明义,这本著作所要探讨的“不是一种纯粹实践的理性的批判,而只是一般实践的理性的批判”,它“应当阐明的只是有纯粹实践理性,并为此而批判理性的全部实践能力”^{[6](P17,1)}。正是根据这种思想,道德才成了法权的规定根据,人内心的道德法则就高于并统辖法权法则,后者以前者为旨归,接受前者的批判,因为法权法则涉及的恰恰就是“一般实践的理性”。

法权倘若没有道德法则作为人的先天根据,就是不可能的,甚至不必要的,因为否则的话,法权在康德看来就没有存在的本体论根据和价值根据。撇开道德的因素,任何行动的单纯合法性都是不可能的。康德明确指出:“我们惟有通过道德命令才知道我们自己的自由,道德命令是一个要求义务的命题,随后从这个命题中可以展开使他人承担义务的能力,亦即法权的概念。”^{[2](P249)}可以看到,康德仍力图从自由、从道德义务中推演出法权概念,而且这与他在不同的层面对两者作出区分是并行不悖的。

2. 道德作为法权的目的

康德在《判断力批判》中从反思判断力的角度将世界设定为一个统一的目的论系统,而作为道德存在者的人就是世界的最终目的。因此,我们通常将康德的世界观称为“道德目的论”。他说:“人就是这个地球上的创造物的最后目的,因为他是地球上惟一能够给自己造成一个目的的概念并能从一大堆

合乎目的地形成起来的東西中通过自己的理性造成一个目的系统的存在者。”^{[7](P282)}相比之下,法权状态只是实现终极的道德目的的形式性条件,离开道德性就会完全失去自身的价值,“没有这个终极目的,相互从属的目的链条就不会完整地建立起来;而只有在人之中,但也是在这个仅仅作为道德主体的人之中,才能找到在目的上无条件的立法,因而只有这种立法才使人有能力成为终极目的,全部自然都是在目的论上从属于这个终极目的的”^{[7](P291-292)}。康德在这里隐晦地表达了这样的观点,即法权是道德的和自由的,而且法权在终极的、自由的道德王国中将作为多余的东西而被扬弃。这个主张后来被费希特明确表达出来,他认为人类社会的国家机器和法权本身最终都将被废除而进入自由的道德王国。费希特说:“国家生活不属于人的绝对目的,相反地,它是一种仅仅在一定条件下产生的、用以创立完善社会的手段。国家也和人类的一切典章制度一样,是纯粹的手段,其目的在于毁灭它自身;任何一个政府的目的都是使政府成为多余的。”^{[8](P18)}

三、法权是道德的必要条件

关于法权是道德的必要条件的观点,学界一般能够达成普遍的共识,赞同法权秩序有助于敦风化俗和改善道德。然而,难点和分歧在于:既然道德是内在的立法和自律,而法权是外在的立法和他律,我们如何证明外在的法律秩序和权利体系的完善有助于内在的、异质的道德情操的改善与升华?因为按理说,人们无论怎样外在地遵纪守法,可内在缺乏道德动机,仍无法成全真正意义上的道德行为。

通常的观点普遍认为,道德风尚需要外在的法权秩序作为保障,而且人人遵纪守法,信守契约,必然会敦化民风,促进道德水平的提高。相反,当法权秩序不能给人营造积善行德的环境时,道德风气自然不会好。跌倒在地的老人究竟该扶不该扶的问题,仍在纠缠当前每个有良知的中国人。可是,在道德与法权的相互作用中,道德概念本身的界定并不是清楚准确的,功利主义的、情感主义的、传统主义的,甚至性善论的道德观等等,混杂在一起,导致这种相互作用变得更加复杂和诡异,真是剪不断,理还乱。当我们进一步追问,法权究竟是怎样影响道

德的时候,通常的看法显然无法回答这个问题。让我们深入到康德的思想,细致辨析道德观念,廓清法权对道德的影响和作用。

康德的道德观念是与自律和善良意志密切相关的。康德在《伦理的形而上学探本》中规定,“意志的自律是意志的成为其自身(独立于意愿的对象的一切性状)的一种法则的性状。因此,自律的原则是:意愿的选择的准则同时作为普遍的原则被包含在这个意愿中,舍此无他”^{[9](P449)}。“自由的概念是说明意志自律的关键”^{[9](P454)},就像必然性是自然事物的因果性一样,自由是人类意志的一种特殊的因果性,但自然的因果性是他律的,而意志的因果性是自律的。康德具体地将自由分为消极自由和积极自由:消极自由是一种独立于感性冲动和支配感性冲动的自然规律的规定而作出选择的能力,“能够不依赖于外来的、规定它的原因而起作用”;消极自由产生出积极自由,后者就是对道德法则的服从,即“按照能够也将自身视为一种普遍法则的准则行动”^{[9](P454)}。可见,自律是行动者的一种纯粹内在的状态,它是意志根据道德法则实现自身的一种能力。既然如此,外在自由和法权秩序的缺乏就不会削弱意志的自律能力,甚至有形的强制或外在的阻碍在结果上使得行动者无法根据道德法则作出行动也无济于事。正因为如此,康德才会将善良意志描述为现实世界中唯一可以设想的无限制地善的,这种善决不是因为它是所产生的结果,而是仅仅因为它的意愿活动而是善的,即使善良意志“完全缺乏贯彻自己意图的能力,如果它在尽最大努力后依然一无所获,所剩下的只是善良意志,它也像一颗宝石那样,作为在其自身就具有全部价值的东西,独自闪耀光芒。有用还是无效,既不能给这种价值增添什么,也不能对它有所减损”^{[2](P401)}。这样一来,根据康德的自律概念,法权秩序显得不能给人类的道德状况带来根本改观。美国学者古纳尔·贝克(Gunnar Beck)指出:“只要行动者拥有道德上善良的意志,任何外部的力量都不能妨碍他的自律的内在状态,尽管对他的外在自由的限制可能会阻止行动者根据他的自律地形成的意图,即根据他的作为自身义务而加以接受的东西而行动,并愿意以此作为行动的根据。因此,在规范的意义,关于人对外在自由的权利的证明是不能从自律概念中推导出来的。”^{[10](P196-197)}既然从道德的自律本性出发,我们

无法证明法权对道德的积极作用,那么,法权究竟是凭借什么理由构成道德的必要条件,而且事实上的确已经成了道德的必要条件呢?

在此,我们打算另辟蹊径,从康德关于历史的论文中追寻他对待道德与法权关系的立场。他在历史哲学中主张,外在的自由是实现人的自然秉赋和能力的前提,正是这些自然秉赋和能力促使人类认识到自身的道德性。他是这样论证的:

(1)人并不是全然先天地就对内心的道德法则有一种清晰而全面的洞察,而是只有在历史的发展过程中随着人的自然秉赋和才智的不断完善,才能培养出自身的道德能力。康德在1794年的文章《世界公民观点之下的普遍历史观念》开篇就指出,自由意志的形成和发展同样是受自然规律支配的,是一种自然形成的历史过程。他说:“无论人们根据形而上学的观点,对于意志自由可以形成怎么样的一种概念,然而它那表现,亦即人类的行为,却正如任何别的自然事件一样,总是被普遍的自然律所决定的”^{[11](P1)}。他继续指出,自然只是在人的心中培植了一种“粗糙辨别道德的自然秉赋”,只有在社会中,“随着时间的推移”和“继续不断的启蒙”,“人类全部的才智就逐渐地发展起来”,最终将人的自然秉赋“转化为确切的实践原则,从而把那种病态地被迫组成了社会的一致性终于转化为一个道德的整体”。^{[11](P7)}这种观点在《伦理的形而上学》中进一步得到阐述,康德将人的自然性完善(die physische Vollkommenheit)视为培养人的道德意识的德性义务加以强调。他说:“自然性完善,即一般地促成由理性提出的目的的一切能力的培养。从中可以看出,这是义务,因而其本身就是目的,并且那种培养甚至无需考虑它向我们提供的好处,它不是以一种有条件的(实用的)命令,而是以一种无条件的(道德的)命令为基础。一般地为自身设定某个目的的能力,是人性的特征(区别于兽性)。因此,与我们自身人格中人性的目的相结合的也有理性意志,因而有这样的义务,即为了使自己因一般的文化而配享人性,获得或促进实现各种可能目的的能力——就这种能力在人自身中可以发现而言——即一种培养人的本性的粗陋秉赋的义务,惟有如此动物才提升为人。因此,这本身就是义务。”^{[2](P401)}在这里,康德明确将人的自然性完善和能力的培养看作人的道德培养和人性培养的一部分。需要强调的是,

全体人类的自由意志的最终形成在康德看来是一个遵循自然规律的长期发展过程,是“人类原始的秉赋之不断前进的,虽则又是漫长的发展”^{[11](P1)}。

(2)人类的才智和德性不断完善的发展过程不是在于个别个体身上的展现,而是全体人类世代代的延续。根据康德的观点,理性的本质在于自由,亦即一种“远远突出到自然的本能之外的能力,并且它不知道自己的规划有任何的界限”,所以,理性的充分实现需要世代代的传承和积累,“每一个世代都得把自己的启蒙留传给后一个世代,才能使得它在我们人类身上萌芽”^{[11](P4)}。康德在其批判哲学中的确强调,人只有在拥有理性时才是严格意义上的人,但他在其历史哲学中指出,人的理性不是给定的,而是生成的。理性必须经历漫长的文化和理智的历史演变过程,更为重要的是,需要全体人类集体地加以实现。正因为如此,他才说:“这些自然秉赋的宗旨就在于使用人的理性,它们将在人——作为大地之上惟一有理性的被造物——的身上充分地发展出来,但却只能是在全物种的身上而不是在各个人的身上。”^{[11](P4)}从这里的观点看,康德并非像有些评论者认为的,纯粹属于古典自由主义的尤其是个体主义(individualism)的哲学家;相反,我们看到,在他的历史观中显现出了某种共同体主义(communitarism)的倾向。这一倾向为后来的费希特和黑格尔所着重发挥,成了康德之后的德国古典哲学的主旋律。

(3)既然人的自然秉赋和才智的充分发展需要整个人类的共同努力,法权秩序就必须履行自身的重要职能,即保障所有的理性存在者能够在确保自身自由的前提下和平共存。正如康德所说的:“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现,为的是要奠定一种对内的并且为此目的同时也是对外的完美的国家宪法,作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部秉赋的惟一状态。”^{[11](P16)}康德在论证的过程中提到一个重要的概念“人的非社会的社会性”,这是指人的一种既有使自己社会化的倾向,又有要求自己单独化的倾向的本性,简言之,既不能离开他人而孤立存在,又总是意图按照自己的个人意志独自行事的特性。正是人的这种非社会的社会性,导致人与人之间不可避免的冲突和对抗。这种纷争不和只有一种普遍有效的立法,即康德所说的“一个普遍法治的公

民社会”^{[11](P8-9)}或“完美的国家宪法”,加以制约才能平息。在康德看来,这正是法权概念的题中应有之义,即每个人所具有的权利,就是他要在不妨碍任何他人的可以普遍化的行动准则的前提下,按照他的个人意志自由地做他想做的任何事情。这种法权可以有效地制约人的非社会的社会性,使之成为人类的文明进步和思想启蒙起到积极的推动作用。因此,康德这样写道:“惟有在社会里,并且惟有在一个具有最高度的自由,因之它的成员之间也就具有彻底的对抗性,但同时这种自由的界限却又具有最精确的规定和保证,从而这一自由便可以和其他人的自由共存共处的社会里,……大自然的最高目标,亦即她那全部秉赋的发展,才能在人类的身上得以实现。……因而大自然给予人类的最高任务就必须是外界法律之下的自由与不可抗拒的权力这两者能以最大可能的限度相结合在一起的一个社会,那也就是一个完全正义的公民宪法;因为惟有通过这一任务的解决和实现,大自然才能够成就她对于我们人类的其他目标。”^{[11](P9)}贝克也正确地指出:“惟有在国家的法律框架内,人们才能获得其道德人格的秉赋的充分发展所必需的条件。……康德近乎于承认,人只有在社会中、在时间的流逝中和在国家的权威下,才能成为人(即理性的和道德的人)。”^{[10](P203)}

在这里,我们从道德的历史发展推导出了法权状态的必要性。上述观点可以被简化为这样的推理:道德性的形成取决于人类自然秉赋的充分发展,而这是一个漫长的历史发展过程,这种发展过程只有在全体人类身上而不是在个别人身上才能展现出来,所以,既然人的道德自律和自然秉赋的发展需要全体人类的“合乎目的”的共同协作,鉴于人的“非社会的社会性”,就需要建立普遍法治的公民状态。因此,康德并不是根据法权秩序作为道德自律的前提条件来论证道德与法权的关系的,而是将法权秩序规定为促进人类自然秉赋和理性能力,从而推动道德进步的必要条件加以论证的。

除了这种论证,邓晓芒是从一种“模型论”的视角来看待和证明道德与法权的关系的。他认为可以将法权义务看作道德义务的“模型”,“以‘自然法则’的形式出现的法权法则(自由法则)只不过是对于人们的道德意识的一种训练或导引,让人们以这种‘他律’的方式逐渐悟出其中所包含的‘自律’

的本质,法律的目的最终还是要造就出道德的人来”^{[4](P5)}。这显然是对定言命令的形式性公式所做的进一步诠释和延伸。虽然这种证明的路径截然不同,但结论仍然是一致的。

总起来说,我们必须从“自由”这个最高原则来理解道德与法权的关系问题。在康德哲学中,法权归根到底是一个道德问题和自由问题;但就法权作为外在的“我的”和“你的”和道德作为内在的“我的”和“你的”而言,道德是法权的根据和目的,而法权是道德的必要条件。在法权作为道德的必要条件的论证方面,本文认为证明法权秩序是道德自律的前提条件的途径是行不通的,而从历史主义的角度加以论证也许是一条更为可靠的途径。

对康德将法权道德化的取向直接作出回应的是费希特。费希特根据他的知识学原理对法权概念进行先验演绎得出这样的否定结果,即法权概念无需道德法则也能推演出来^{[12](P56)}。但我们切不可断章取义,以为费希特绝对地将道德与法权分离开来了。实际上,综观费希特的伦理学和国家学说,不论在个人德性,还是在国家层面,道德与法权都是难以分割的^{[13](P115-127)}。黑格尔最终在《法哲学原理》中把康德和费希特关于法权与道德的主张熔于一炉,将法权和道德分别视为“法”(Recht)的客观和主观方面,并统一在“法”的最高形态“伦理”(Sittlichkeit)之中。

[参考文献]

- [1]曼·鲍姆.康德实践哲学中的法和伦理[J].邓晓芒,译.云南大学学报(社会科学版),2009(6).
- [2]康德.伦理的形而上学[A].李秋零主编.康德著作全集:第6卷[C].北京:中国人民大学出版社,2007.
- [3]墨菲.康德:权利哲学[M].北京:中国法制出版社,2010.
- [4]邓晓芒.康德论道德与法的关系[J].江苏社会科学,2009(4).
- [5]黑格尔.逻辑学:哲学全书·第一部分[M].梁志学,译.北京:人民出版社,2004.
- [6]康德.实践理性批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2006.
- [7]康德.判断力批判[M].邓晓芒,译.杨祖陶,校.北京:人民出版社,2005.
- [8]费希特.论学者的使命·人的使命[M].梁志学,沈真,译.北京:商务印书馆,2005.
- [9]康德.伦理的形而上学探本[M].李秋零主编.康德著作全集(第4卷).北京:中国人民大学出版社,2005.
- [10]Gunnar Beck. Fichte and Kant on Freedom, Rights and Law[M]. Lanham: Lexington Books, 2008.
- [11]康德.历史理性批判文集[M].何兆武,译.北京:商务印书馆,2010.
- [12]费希特.自然法权基础[M].谢地坤、程志民,译.梁志学,校.北京:商务印书馆,2004.
- [13]詹姆斯.财产与德性——费希特的社会与政治哲学[M].张东辉、柳波,译.北京:知识产权出版社,2016.