

康德論服從與權利

——與何懷宏商榷

● 吳冠軍

何懷宏認為康德若活到今天，定然是不可能贊成「公民不服從」。然而在我看來，康德〈甚麼是啟蒙〉一文之主旨乃意在重申「啟蒙運動的口號」並嚴厲批評「對全體人民進行永不中輟的監護」，其始終圍繞的是「公開運用自己理性的自由」這一中心論點而絕非「要聽話」。

「公民不服從」(civil disobedience) 這一論題是上個世紀60、70年代以降，西方學界持續不休的一個熱點學術話題，何懷宏編選的《西方公民不服從的傳統》一書所選入的阿倫特 (Hannah Arendt)、羅爾斯 (John Rawls) 與德沃金 (Ronald Dworkin) 三篇論文更是此一論題中的經典文本，翻譯質量也屬上乘。但當我讀到書中第九篇 (即最後一篇) 論文——編者親自撰寫的〈康德論改革與服從〉，卻不禁產生了困惑。誠然，阿倫特、羅爾斯和德沃金三人均從康德 (Immanuel Kant) 受到很大啟益，或多或少都可視作康德的當代傳人，故此何懷宏以評論康德觀點來作為此書總結本無可異議，只是我個人認為何先生在此文中的部分觀點似有不當，尤其集中在康德關於「服從」問題的看法上。因關係到對康德思想之整體理解，故此我不揣冒昧，提出一些個人的看法以求教於何先生以及諸方家。

在〈康德論改革與服從〉中，作者通過解讀康德著名的〈甚麼是啟蒙〉一

文，指出康德雖反對「只許服從」，但卻仍「推崇普魯士腓德烈大王這樣一句話：『可以爭辯，隨便爭多少，隨便爭甚麼，但是要聽話』」^①。憑據這一點，作者判定在康德此文中「行動的服從就已經得到了幾乎與言論的自由同等程度的強調」^②，因而作者認為康德若活到今天，定然是不可能贊成「公民不服從」^③。然而在我看來，康德〈甚麼是啟蒙〉一文之主旨乃意在重申「啟蒙運動的口號」並嚴厲批評「對全體人民進行永不中輟的監護」，其始終圍繞的是「公開運用自己理性的自由」這一中心論點而絕非「要聽話」^④。作為一個在邏輯上深有造詣且筆耕不綴的作者 (且不說是人類有史以來最重要的哲學家之一)，康德怎麼可能在大力批判「不經別人引導，就對運用自己的理智無能為力」這種「不成熟狀態」之同時，再在同一篇文章中去贊成「不能反抗，只能服從」(何懷宏語) 這樣的與啟蒙口號恰好背道而馳的「保護人」做法^⑤？康德怎麼可能會忍心再置已逐漸啟蒙的民眾於一個「終古

長存的「不成熟狀態的一副腳絛」下^⑥？實際上，康德本人在該文結論處說得再明白不過：政權必須「按照人的尊嚴——人並不僅僅是機器而已——去看待人」，而這同時「也是有利於政權本身的」^⑦。

正是出於這一堅實立場，康德實際上並不是憑空沒有由來地讚頌腓德烈。在文章中康德先已例舉了軍官的「不許爭辯，只許操練」，稅吏的「不許爭辯，只許納稅」以及神甫的「不許爭辯，只許信仰」等等當時現實生活中「從四面八方都發出」的這些「不許爭辯」的叫喊聲^⑧。正是在這種「到處都有對自由的限制」的背景下，作為「一位君主」的腓德烈大王率先說出了「可以爭辯，……但是要聽話」，無疑確實實地是向啟蒙運動更靠近了一步，用康德本人的話說：「對普遍啟蒙的、或者說擺脫自己所加給自己的不成熟狀態的障礙也逐漸地減少了；關於這些我們都有着明確的信號。」^⑨並且康德還進一步指出，腓德烈大王將「自己的義務」視為「就是要在宗教事務方面決不對人們加以任何規定，而是讓他們有充分的自由」，正是在這個意義上康德稱讚腓德烈「率先使得人類，至少從政權方面而言，脫離了不成熟狀態，並使每個人在任何有關良心的事務上都能自由地運用自身所固有的理性」^⑩。更為重要的突破是在「立法方面」，腓德烈「容許他的臣民公開運用他們自身的理性，公開向世上提出他們對於更好地編纂法律、甚至於是直言無諱地批評現行法律的各種見解」^⑪。故此與其同時代的歐洲君王相比，腓德烈在康德眼裏確實就是「一個光輝的典範」^⑫。同時此處亦可見，康德根本沒有像何懷宏所說的那樣要求

公民「一切行為都必須服從法律」^⑬。當然，就像今天的人在寫作時仍往往需要注意政治語境一樣，生活在君主制普魯士時代、腓德烈大王治下的康德對其所處的著述環境豈會完全不察（康德本人其實就曾因宗教問題發表意見而受到國王申斥），在康德稱讚腓德烈的文字中我們也並不難感覺到其中所含有的相當一部分的技術性策略成分。

在學理層面上，我在這裏並不想否認，若是單單從康德的「法律哲學」以及「絕對命令」(categorical imperative)出發，確有可能會推論得出「只有服從」^⑭之結論。但是我要強調指出的是，康德的「法律哲學」是建立在其道德哲學基礎上的，甚至本身就是道德哲學的一部分（康德的《法的形而上學原理》就是其《道德形而上學》一書的前半部分）。因此若光抽出法律哲學而拋開

若單從康德(圖)的法律哲學以及「絕對命令」出發，確有可能會推論得出「只有服從」之結論。但康德的「法律哲學」是建立在其道德哲學基礎上的，甚至本身就是道德哲學的一部分。因此若光抽出法律哲學而拋開其「自律」之說，就很有可能嚴重誤解康德。



對於康德在「暴力反對」與「權利」之輕重關係上的主張，從他對法國大革命的態度中就完全可以看出。儘管當時歐洲大批啟蒙運動追隨者面對法國大革命的腥風血雨而紛紛重歸保守陣營，康德卻反而更堅定了對啟蒙的信念。這是因為革命者對權利的熱情與理想精神使他為之激動不已。

其「自律」(自主)之說，是很有可能會片面理解乃至嚴重誤解康德的。不以「自律」為核心來解釋康德的法律思想會產生很不妥當的結論^⑩：

在康德那裏，壓倒一切的是法律、法治以及體現在其中的普遍原則和理性。在他看來，只有它們才能為權利提供堅實的基礎和有效的保障。一切行為都必須服從法律，都必須守法、合法，一切異議和不满都必須保持在法律的範圍之內。服從法律，甚至忍受它們可能帶來的損害，就是一種必須履行的義務，……這樣一種觀點所要求的對法律的嚴格服從，就可能是我們在爭取一種合權利的法治秩序的過程中所必須付出的代價。

在這樣的解讀中，康德倒不像伯林(Isaiah Berlin)所指責的那樣倒向「積極自由」^⑪，而是變成一個徹頭徹尾的超級保守主義者了！

要知道，康德所說的不應用「暴力反對」的是「權利的憲法」。在康德這裏，法律即是那些能使一個人的意志按照自由律同他人的意志相協調的全部條件的綜合。因此，只要一個人的行為能與他人的自由並存，那麼任何人妨礙這一行為的實施就是侵犯了這個人的權利。而國家的唯一職能便是制訂和執行法律，是「眾人依據法律而組織起來的聯合體」。國家不得也不必干涉公民的活動，不得也不必以家長式的方式關注他們的利益和個人的幸福，國家應當使自己的活動限於保護公民權利的範圍之內。康德為防止專制統治之形成還要求權力分立，立法權必須屬於人民。儘管現實中「權利的憲法」總存在着無法避免的缺點或錯

誤，但對於權利憲法而言，應是「一步一步地作重要的改進」^⑫。可見，康德之意不在「服從」，而在「權利」，一如康德自己所言，「人的權利是不可褻瀆的，無論它可能使統治權付出多麼大的犧牲」^⑬。

對於康德在「暴力反對」與「權利」之輕重關係上的主張，從他對法國大革命的態度中就完全可以看出。儘管當時歐洲大批的啟蒙運動追隨者面對法國大革命的腥風血雨而紛紛重歸保守陣營(如柏克[Edmund Burke])，康德卻反而更堅定了對啟蒙的信念。這是因為他深刻感受到了「權利概念在革命者的身上所產生的那種熱心和靈魂的偉大」，正是革命者這種對權利的熱情與理想精神使康德為之激動不已^⑭。雖然康德一貫主張漸進改革，但他對大革命的辯護無疑是堅強有力的：「如果通過一場由壞的體制所造成的革命的激盪，以不合權利的方式竟形成了一種更合法的體制，那麼這時候再要把這個民族重新帶回到舊的體制裏去，就必須被認為是不能容許的事了」^⑮。

再退一萬步說，即使割裂康德的道德哲學而僅僅從其「絕對命令」出發，在我看來這一「服從」其實乃是程式的服從而非實質內容的服從，因此是走向程式正義而非何懷宏筆下的「服從法律，甚至忍受它們可能帶來的損害」這樣專斷的法律哲學。何懷宏基本上把康德視作一個「法律實證主義者」，然而誠如考夫曼(Arthur Kaufmann)所言，康德的法律哲學「既非客觀的，也非主觀的，而是程式的」，「在根本上，康德的絕對命令只不過是『程式正義論』之一種」，而「這顯然是對所有實質本體論思想，不僅

是對自然法理論，而且還是對（與之對立傳播的觀點）法律實證主義的否定」^②。康德本人極為厭惡那種「職業化的法學家」（區別於「立法的法學家」），認為他們「在政治上走過了頭」，「因為他們的任務並不是去思索立法本身，而是去執行當前本國法典的命令；所以對於他們來說，每一種現行的法律體制以及當其被上級改動時那種隨之而來的法律體制，就必定永遠都是最好的」。康德對這種法學家實是深惡痛絕，認為這些人「一心只在考慮阿諛奉承當今的統治權力而付出了全民族以及可能的話是整個世界作為代價」^③！因此我不明白的是，康德怎麼會把「服從」視作「在爭取一種合權利的法治秩序的過程中所必須付出的代價」（何懷宏語）的呢？當代名哲哈貝馬斯（Jürgen Habermas）正是緊隨康德當年的自律與程式主義之思路，把法律的合法性建立在「立法的民主程序」之上，從而使法律「服從」於公民的自律與個人權利，法治亦「由人權來保障」^④。

當然，對康德作類似解讀遠非何懷宏一人，中外學者多的是。問題之癥結實際上就在於他們只看重康德的理論理性（思辨理性）以及「第一批判」中關於認識論之論述，從而便一路推導出實證主義的結論，然而卻恰恰嚴重忽視了康德本人從來是將實踐理性置於理論理性之上。實踐理性允許人們參與可知的世界，並擺脫單純沉思的被動性和現象世界的經驗的相對性，而理論理性則始終局限於現象世界。故此，「一切關切歸根結底都是實踐的，甚至思辨理性的關切也僅僅是有條件的，只有在實踐的應用中才是完整的」^⑤。理論理性確立了經驗的可

能性條件，因而為科學知識確定了範圍，但如若科學理論是理性唯一的事業，那麼世界就只能是機械與因果規則的聯結。在這樣的世界中，自由是不可思議的。因而「絕對命令」絕非理論理性的發現，而是實踐理性的釋放，是「出於自由的因果性法則」^⑥。在道德實踐領域中，理性獲得了完全的自由，而不受自然事物的世界的影響和制約，自然法則在這裏成為「一個完全偶然的實踐原則，而且能夠並也必然隨着主體的不同而大相逕庭」^⑦。作為經驗的客體，人屬於現象世界，人的行動與其他客體的運動一樣是被自然規律和各種因果規則所決定的；但是作為經驗的主體，人居身於本體世界，在這裏，由於「意志不受自然動因的規定」^⑧，因此人能夠自律（自主），能夠按照其給自己確立的法則來行動。具體言之，自由在倫理上表現為自律，即人之意志的自決與自主，而落實在法律層面上則體現為權利，即個人對他人專斷意志與控制的獨立。人的權利正是實踐理性的產物，「從理性和意志（根據自由法則而活動）的關係而言，權利是理性的純粹實踐概念」^⑨。

可見，康德通過框定理論理性之界限而拯救出實踐理性，從而重新為人的自由開闢空間，為權利重鑄本體論地基^⑩。在康德那裏，自由以及實踐理性「構成了純粹的、甚至思辨理性體系的整個建築的拱頂石」^⑪。當代法哲學家赫費（Otfried Höffe）正是從實踐理性高於理論理性這一點出發，嚴厲批評了凱爾森（Hans Kelsen）所代表的所謂「新康德主義」（或者說「純粹法學」）乃完全曲解了康德之觀點^⑫：

康德當代最著名的傳人羅爾斯說：「康德的主要目標是加深和證明盧梭的觀點：即自由就是按照我們給予自己的法律而行動。」羅氏稱那些把康德理論「看成是有法律和負罪感的理論的人嚴重地誤解了康德」。

牟宗三早就說過，「自從康德學的思路擺出來以後，很少有能相應地了解他的。英美人一直不能了解他，對於他的對於知識與道德之說明俱不必能贊同。」因此在牟宗三看來，「康德的道路」始終不幸地「陷於混亂」。

凱爾森徹底否定任何正義理論，其根源特別在於一位了解並詳細闡述了(自然)法道德概念的哲學家的傳統，這位哲學家就是康德。但是，凱爾森受到影響的是那種新康德主義的傳統，它的科學激情已不再給康德的(自然)法道德概念留有地盤。就是說，它只承認康德批判著作中的抽象思辨批判，而不承認其中的實踐理性批判。此外，這種傳統把康德的《純粹理性批判》只看成是認識論和實證科學的基礎，而不是同時又把它看成是——如「辯證法」的二律背反學說那樣——實踐理性批判的準備。

誠如赫費所言，「從系統上看，康德的法哲學否定倫理經驗主義和懷疑主義，與實踐理性批判相銜接」，因此「康德的『永恆的法原則』涉及實證法的合法性，而凱爾森只對實證的有用感興趣」^②。針對那些將康德思想片面「實證」化的不當曲解，康德當代最著名的傳人羅爾斯則說得更直白透徹：「康德的主要目標是加深和證明盧梭的觀點：即自由就是按照我們給予自己的法律而行動。這並不導致一種嚴厲命令的道德，而是導向一種互尊和自尊的倫理學。」羅氏稱那些把康德理論「看成是有法律和負罪感的理論的人嚴重地誤解了康德」^③。

漢語學界研究康德的第一大家牟宗三也早就說過，康德「費了極大的釐清工夫，指出我們必須從理性之思辨使用轉到理性之實踐使用」，然而「自從康德學的思路擺出來以後，很少有能相應地了解他的。英美人一直不能了解他，對於他的對於知識與道德之說明俱不必能贊同」。而康德之後的德國諸家如費希特(Johann Gottlieb

Fichte)、謝林(F. W. J. v. Schelling)、黑格爾(G. W. F. Hegel)、胡塞爾(Edmund Husserl)、海德格爾(Martin Heidegger)等等無一是「相應地承之而前進」。因此在牟宗三看來，「康德的道路」始終不幸地「陷於混亂」^④。何懷宏雖然在其文章中大幅地提到了牟宗三在康德研究上的斐然成績，然而當他具體評論康德時很可能卻是忘記了牟氏念茲在茲之言：「我們講康德，是要使他向上通；只有向上通透了，才能提得住。一旦提不住，就落到實證論。」^⑤

正因此，《西方公民不服從的傳統》一書從討論「不服從的傳統」始，卻於片面乃至不當地論述康德之「服從」思想終，在我看來誠乃這本編選、翻譯均上乘的專題論文集之一大遺憾！

註釋

①②③④⑤ 何懷宏：〈康德論改革與服從〉，載何懷宏編：《西方公民不服從的傳統》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁243；243；245；248；245；248-49。

⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ 康德：〈答覆這個問題：「甚麼是啟蒙運動？」〉，載康德著，何兆武譯：《歷史理性批判文集》(北京：商務印書館，1990)，頁22、24、26；23；31；24；24、29；29；30；30。

⑬ 參見註①，頁245；註④，頁22。

⑭ 伯林(Isaiah Berlin)在其〈兩種自由概念〉一文中強調「『自律』即等於『權威』」：「自由非但不是不能和權威相容，反而實際上變成了權威本身。十八世紀所有關於人權的宣言，所包含的便是這種思想，所使用的便是諸如此類的說辭。」而波普爾(Karl Popper)的觀點同伯林

正好相反，自律意味着「多元」而非「權威」：「他（指康德——引者註）是多元論者，相信人類經驗的多樣性和人類目標的多樣性；作為多元論者，他信奉開放的社會——多元的社會，它會實踐他的準則：『敢於自由，尊重他人的自由和自主權；因為人的尊嚴在於他的自由，在於尊重他人的自主的和負責任的信仰，尤其在這些信仰與他自己的信仰迥然不同的情況下。』」在我看來，伯林確實不應該忘記：康德其實正是用「多元主義」來抵擋絕對化的「個人主義」（也就是今天所說的「佔有性個人主義」）——「能夠與個人主義相對抗的只有多元主義」。參見伯林著，陳曉林譯：〈兩種自由概念〉，載劉軍寧、王焱、賀衛方編：《市場社會與公共秩序》（北京：三聯書店，1996），頁187-88；波普爾著，范景中、李本正譯：《通過知識獲得解放》（杭州：中國美術學院出版社，1996），頁179；康德：〈實用人類學〉，載鄭保華編：《康德文集》（北京：改革出版社，1997），頁435。

① 康德著，沈叔平譯：《法的形而上學原理——權利的科學》（北京：商務印書館，1991），頁212。同時請參見博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學：法律哲學與法律方法》（北京：中國政法大學出版社，1999），頁77-78。

②③④ 康德：〈永久和平論——一部哲學的規劃〉，載註④書，頁139；132；133。

⑤ 康德：〈重提這個問題：人類是在不斷朝着改善前進嗎？〉，載註④書，頁154。

⑥ 考夫曼（Arthur Kaufmann）：〈法哲學的問題史〉，鄭永流譯，考夫曼、哈斯默爾（Winfried Hassemmer）編：《當代法哲學和法律理論導論》（北京：法律出版社，2002），頁96；考夫曼著，米健譯：《後現代法哲學——告別演講》（北京：法律出版社，2000），頁34。

⑦ 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著，逢之譯：〈論法治國家與民主之

間的內在聯繫〉，載陶東風、金元浦、高丙中編：《文化研究》，第二輯（天津：天津社會科學院出版社，2001），頁42、45。

⑧ 康德著，韓水法譯：《實踐理性批判》（北京：商務印書館，1999），頁133。康德還有着更深一層的思考：對於人類追求至善的本性來說，「思辨理性無力以切合這個目的的方式解決交付給它的這個極端重要的任務，……它即使借最博大的自然知識之助，也決不能達到這個目標」。見該書，頁159-60。

⑨⑩ 同註⑧書，頁50；25。

⑪ 康德著，宗白華譯：《判斷力批判》（上卷）（北京：商務印書館，1964），頁10。

⑫ 同註⑩書，頁60。

⑬ 康德自己說得再清楚不過，他的工作不求徹底解決實踐哲學的所有問題，而「只要求思辨理性了結使它自己在理論問題上陷入困惑的爭議，以便實踐理性可以免於外部攻擊，得到安寧和安全。這些外部攻擊，集中在它要求建立的大廈的基礎方面，大肆爭論」。參見康德：〈道德形而上學的基本原則〉，載註⑩《康德文集》，頁118。

⑭ 註⑩，頁1-2。

⑮⑯ 赫費（Otfried Höffe）著，龐學銓、李張林譯：《政治的正義性——法和國家的批判哲學之基礎》（上海：上海譯文出版社，1998），頁98；98-99。

⑰ 羅爾斯（John Rawls）著，何懷宏、何包綱、廖申白譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁247。

⑱ 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（上海：上海古籍出版社，1997），頁72-73。

⑲ 牟宗三：《中國哲學十九講》（上海：上海古籍出版社，1997），頁423。