

论康德对启蒙政治的批判与重建

袁立国

(吉林大学哲学基础理论研究中心, 吉林长春, 130012)

摘要: 关于康德的政治哲学思想历来争讼不已。应该说, 康德政治哲学缘于对启蒙政治的批判与重建。康德通过先验道德哲学批判了霍布斯以来的启蒙的功利主义意识形态, 又以实践理性重构了启蒙的个人权利思想, 论证了自由主义法制国家的现实性。在道德和法之间, 康德恪守其各自的界限, 从而既规避了卢梭式的道德政治所具有的革命风险, 同时又赋予了自由主义政治以一种深刻的道德尊严。康德哲学深化了启蒙。

关键词: 康德; 政治哲学; 道德; 法; 启蒙政治

中图分类号: B516.31

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2013)02-0052-05

日本学者安培能成有个生动的说法, 康德哲学就像一个蓄水池, 在西方哲学史上具有承前启后的作用, 当代各种哲学思潮无不从康德哲学中汲取了营养。然而, 超出纯粹哲学的语境, 在政治哲学的范围内, 康德哲学要么被有意无意地忽视, 要么饱受诟病。例如, 当代政治哲学家阿兰·布鲁姆认为“(康德的政治学说)面临严重的困难”^{[1](684)}, “康德政治哲学所产生的问题, 根源就在于道德和政治的含混性”^{[1](673)}。另一位政治哲学家阿伦特甚至认为, 康德的法哲学作品只不过是其晚年智力衰退的产物, 根本达不到其批判哲学体系应有的高度^{[2](7-9)}。即使是自称继承了康德的罗尔斯, 也仅仅是继承了道德哲学面相的康德, 却无视了康德的法权哲学。这些学者的判断自有因由, 但不足以成为判定康德政治哲学的标准。当代德国哲学家赫费就认为这类评价对康德是不公正的, 完全有理由证明康德是一位杰出的古典政治思想家^{[3](190-190)}。本文追随赫费的评价, 以康德的文本为基础、从思想史的视域出发澄清康德在政治哲学史上的重要地位。

他人的自由共存的法律而具有最大的人类自由的宪法, 毕竟至少是一个必要的理念, 人们不仅在一部国家宪法的最初制订中, 而且就所有的法律而言都必须以这一理念为基础。”^{[4](284)}后来在一些短篇作品, 如《关于一种世界公民观点的普遍历史理念》《论俗语》以及《永久和评论》中, 康德更清晰地论述自己的政治哲学思想。而1797年出版的《道德形而上学》则包含了康德关于法权和国家学说的系统思想。值得注意的是, 康德把法政学说体系(“法权的形而上学初始根据”)隶属于“道德形而上学”的总问题中, 这意味着在康德哲学中道德和法之间存在复杂的内在联系。通常认为, 从康德哲学的内在逻辑来看, 其道德哲学源于从第一批判的自然问题向第二批判的自由问题的过渡, 是理性的理论运用向实践运用的迁跃, 从而解释人作为自由的存在者何以可能。从精神史的谱系来看, 康德哲学诞生的背景是启蒙时代, 启蒙的时代精神是自由和独立, 人的自由如何可能的问题是康德政治哲学的总问题。在历史的视野内, 康德政治哲学与霍布斯、洛克、卢梭等人构成了一个完整的启蒙现代性叙事。

霍布斯和洛克等早期启蒙哲人在开启现代性的过程中, 创造了一个全新的人性概念。在古典哲学中, 伦理学受制于超验的宇宙论秩序, 这个秩序就是自然法或自然正当概念, 它认为整个自然是一个目的论的等级系统, 是从纯粹质料到纯粹形式、从感性到理性

有充分的文本依据证明, 政治问题是康德学术生涯中一直都在关注的主题。早在《纯粹理性批判》中, 康德就提出:“一部按照使得每一个人的自由能够与其

收稿日期: 2012-09-19; 修回日期: 2013-02-23

基金项目: 国家社科基金项目“历史唯物主义与近代政治哲学的关系研究”(11BZX006)

作者简介: 袁立国(1983-), 男, 吉林省吉林市人, 吉林大学哲学基础理论研究中心马克思主义哲学专业2011级博士生, 主要研究方向: 西方近代政治哲学、马克思主义哲学。

的不断攀升，人的内在作为一个小宇宙同样具有一个价值序列而从属于这个自然法。在个人生活上，它持一种理性主义和禁欲主义态度，要求人过一种有节制的符合自然(秩序)的生活，人要追求自然安排的那个应然的目的。受这一道德目的论的制约，古典政治哲学的主旨就是思考什么是人的理想生活，实现这种理想生活的最好政体是什么。

然而到了近代，霍布斯等人就对这样的伦理学感到极其厌恶，其中最根本的原因就是，古典政治由于预设了较高的人性标准和不切实际的理想目标，它因此在根本上是软弱无力的。霍布斯称这种不仅解决不了现实问题，而且还造成国家分裂、破坏和平的思想，是虚妄的哲学。而启蒙哲人认为，并不存在古代哲学家所想象的超验的自然正当概念，(现代)自然法的真正基础不是目的论和宇宙论，而应该是人的现实性和人的开端，即生命、欲望和幸福。这些世俗内容是人性中最为基础和最低级的部分，但对每个人来说却是最真实的目的，“旧道德哲学家所说的那种终极目的和最高的善根本不存在。欲望终止的人，和感觉与映像停顿的人同样无法生活下去。幸福就是欲望从一个目标到另一个目标不断地发展”，人性就是这种“得其一思其二、死而后已、永无休止的权势欲”。^{[5](72)}既然欲望才是人的最真实的自然，从而它也是一项自然权利(natural right)。

在这个意义上，霍布斯等启蒙哲人的自然权利论奠基于是欲望的心理学，自然权利论的论证逻辑是把这种心理主义内容神圣化为自然法，在此之上的契约论政治则演变成保护原子式个人自由的现代市民社会国家。从此，政治不再是道德生活的保障，而是基于自我利益的理性算计的结果；个人不再是生活在公共伦理实体下的共同体成员，而是市民社会的自我利益的守护者。这种新型的人就是布尔乔亚，它是现代人的主导性类型，他们“无诗、无爱、无英雄气，既非贵族，也非人民”^{[6](236)}，他们的宗教也极其贫乏，是只关心一己私利的宗教——货币拜物教。霍布斯以来的启蒙伦理学实质上是把人在自然状态中的自私转化为“开明的自利”，启蒙运动是对人性的下降。

在这一背景下，康德针对当时居于主流地位的功利主义意识形态，企图通过重建启蒙伦理挽救这个破碎的现代性世界。以往囿于纯粹先验论范式的康德伦理学研究无法获得这样历史感。通过对这个背景的揭示，可以看到康德伦理学既是启蒙时代的产物，同时又是对启蒙病态的医治。在1784年写作的《什么是启蒙》中，康德认为“启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西”^{[7](25)}，这个说法显然是对早期启蒙精

神的继承，但康德进一步对现代自由的理念进行了更加深刻的规定。作为对霍布斯以来现代自然法学说的批判，康德根据先验论原则提出了纯粹实践理性这个重要概念，它指理性在行动层面上的纯粹运用的功能，实际上是对人的理性能力的一种抽象。根据这个方法，康德区分了自然的意志和自由的意志，前一种意志品质实际上是任性，它总是受激情的刺激和感性冲动的主导，表现为实践理性的不纯粹运用；后一种意志则只受纯粹理性的规定，是自由意志，也是纯粹实践理性本身。康德认为，建基于任性之上的欲望心理学所导引出的自然法学说并不能揭示人的真正的自由本质。就人的自然存在来说，人是现象的存在者，但人之为人就在于能够超越自然并作为本体存在，也就是一个道德的存在者。人类自由的本质就是超越感性规定、需求、欲望、愉快和不愉快的感觉而选择自己决定自己行动的能力。这就是人类道德实践的重大意义，它在根本上确证人类的自由尊严。

这种以理性克制感性的严苛的道德标准使康德和柏拉图式的古典伦理相当接近，但就康德仍保留了“人是最终目的”为道德的唯一质料原则而言，则是继承了启蒙哲学把人类学-目的论作为现代伦理学的原初论题。这使得康德获得了一种本于现代却又超出现代的视野。在康德看来，启蒙的人类学必须依靠先验伦理学的提升才能保持一种深刻的道德尊严，人类才不至于在启蒙的醉醺醺的幸福主义的欢宴中耽搁对至善的向往。无论是古典宇宙论的自然正当还是现代科学的自然权利论，在根本上都立足于一种意欲式的假言命令，经过休谟的攻击这种假言道德已经实难自立。休谟使人看到，从相继观念推不出因果观念、从事实判断推不出价值判断。因此，霍布斯主义的欲望心理学并不能证成他的自然法观念，即使人类确实以欲望、激情和意志作为行动的原初动机，但这并不足以成为论证人类合理生活的唯一目的和人存在的价值尺度。相反，康德式的道德命令根本上立足于定言判断，它不以任何外在目的为尺度，只告诉你绝对地要做什么。这就是道德绝对命令“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”^{[8](39)}的客观性基础，这表明了理性以自身为手段和目的，实现了从自然理性向实践理性的提升。雅克·马里旦认为，“康德把人类意志和自由变成了柏拉图式理念世界中的自足性存在。它们最终取代上帝成了自然法事实上的终极源泉”^{[9](51)}，这意味着，康德的批判哲学必然炸毁了霍布斯以来的现代自然法和自然权利观念的正当性基础，人类存在的任何超验的神圣基础都没有了，启蒙政治的合法性需要在先验伦理学基础上重新实现自我证成。

二

在康德之前,卢梭已经率先发动了对启蒙现代性的批判和重建。在卢梭看来,启蒙政治把个人主义的私利原则推向极致是造成现代性困境的根本原因,现代社会的出路在于用理性的普遍性重新为政治立法。卢梭为契约论设想了一种全新的结合形式,即每个人都将自己的特殊利益交付集体,并通过这种联合以共同体的力量保护每个人。这就是“公意”,它的精神实质是每个人都只服从自己参与制定的法律,因此就是自由。通过这种形式,卢梭为现代政治注入道德的力量,因为“公意之着眼于公共利益”并能永远正确。^{[10](35)}考察思想史渊源,卢梭的“公意”思想正是康德的“自我立法自我服从”的道德绝对命令的理论原型,所不同之处在于:在卢梭那里,“公意”作为政治设计的原则包含着实质性的内容,它最终所要处理的是个人私利与公共善的冲突。而康德则完全在纯粹先验形式的界面上处理这一问题,把私利与公共善的政治问题转换为特殊性和普遍性的先验伦理学问题,即个人行为特殊性准则如何能够提升为道德的普遍性法则^①。

康德的这一“转换”绝非偶然为之。现代政治发端于霍布斯的极端个人主义原则,它把自然状态视为社会的起点,把政治共同体看作个人的集合,把个人和国家之间视为“保护-服从”的关系^{[11](135)}。其产生的积极意义在于:一方面,它告别了古典主义以宇宙论-伦理学对现代政治的规约,从而建立了现代政治的自主性和自我理解;另一方面,“利维坦”式的强权国家则为克服“自然状态”下“一切人对一切人的战争”提供了保障。然而需要指出的是,后一方面只是现实的极端情况和例外状态。在告别战争之后^②,人们从对他人的恐惧将转化为对“利维坦”和绝对主权者的恐惧,但我们毫无理由证明对“利维坦”绝对权力的恐惧要好过对他人的恐惧。因此,靠“保护-服从”关系所维系共同体是不可能牢靠的。原因很简单,在绝对自利原则的主导下,个人对共同体的服从和认信只是迫于法律的强力,绝不是发自内心的,一旦适逢机会,霍布斯的自私的个人还是会像逃避瘟疫一样逃避法律和义务。对此,迈内克一针见血地指出:“(霍布斯)为了每个人总体裨益的缘故,这一机械地构造出来的利益和权宜之国确实能要求其公民的盲目服从,但它无法从他们要求基于忠诚的奉献,要求一种对国

家的依恋。”^{[12](323)}

按照这个思路,卢梭的“公意”思想实则是对霍布斯极端个人主义的一次矫枉过正。在以“公意”联合起来的共同体中,立法的内容只能是每个人所共同欲求的普遍对象;同样,每个私人意志如果能够普遍化为全体欲求的对象,它也就同时成为“公意”。因此,卢梭的“公意”思想能够在理论上回应法律和自由的关系难题:我为什么要由衷地服从法律?因为这是(们)的自我立法。然而,卢梭的政治理论同样存在巨大的难题。首先,卢梭的共同体设计必须依靠公民美德作为前提,这种理想的公民类型是那种能够热爱祖国、关心公共善,把集体利益视作高于个人利益的人,但在现代社会里中,这种公民是不存在的。其次,法国大革命自称以卢梭政治理论为指导,但它却表明了以人民主权和美德之名所实行的革命不过是一场大恐怖。后来黑格尔曾这样评述大革命:“它因而是最冷酷最平淡的死亡,比劈开一颗菜头和吞下一口凉水并没有任何更多的意义。”^{[13](119)}

对于见证了法国大革命的康德而言,如何让启蒙事业以一种更加有效的、平缓而温和的方式推进则成为其时代的根本问题。这使得康德晚年对道德和政制之间的关系采取了一种妥协和保守的立场,以拒绝卢梭的道德激进主义,从而提出了这样的观点:“一个人即使不是一个道德良好的人,也会被强制而成为一个良好的公民的”^{[7](125)};“良好的国家体制并不能期待于道德,倒是相反地,一个民族良好道德的形成首先就要期待于良好的国家体制”^{[7](126)}。由于人性的脆弱性,无论是古典的还是卢梭式的道德政治,在现代性的背景下都不具有实践的可行性。当康德把卢梭的作为政治设计的“公意”先验化为道德的绝对命令时,这恰恰在另一个层面表明了康德对现实所进行的冷峻的思考:如果道德意味着人的自由本质,那么它将超出人的此世的必然性,卢梭式的共同体固然表达了政治中的伦理诉求,但这样的伦理王国只能存在于彼岸。康德退而求其次认为,在现实世界里,最具可行性的选择只能是宪政的法制国家,“建立国家这个问题不管听起来是多么艰难,即使是一个魔鬼的民族也能解决的(只要他们有此理智)……因为这个问题并不在于人类道德的改善,而只在于要求懂得那种大自然的机制我们怎样才能用之于人类……使他们自身必须相互都屈服于强制性的法律之下。”^{[7](125)}

康德晚年对法权问题进行了深入的理论思考,其成果主要见诸于《道德形而上学》的第一部分“法权论的形而上学初始根据”。除了霍布斯和卢梭,普芬道

夫、博丹以及贡斯当等人的法政思想都曾对康德产生了一定的影响。尽管如此，康德还是以其批判哲学的特色开出了自己在法学上的独到创见，甚至像第一批判那样展开了对法权原则的“先验演绎”。根据先验哲学的方法，道德目的王国因其停留“理知的存在”而独自构成一个先验理念的“原型世界”，当其下降后，在现实世界中则落实到法律王国，它是道德王国的“摹本”。作为沟通人的现象存在与本体存在，“权利科学”为人的现实的行为制定规则，其准则是从实践理性中推演出来的。在道德论中，实践理性对自由意志的立法是自治，道德自由回答了人性中的高贵尊严，它是纯粹内在性的。作为法权上的等价物，康德将道德的绝对命令转换为法权的普遍原则：“如此外在地行动，使你的任性的自由应用能够与任何人根据一个普遍法则的自由共存。”^{[14](239)}这一法权原则表明了：首先，法权涉及一个人格的外在的、实践的关系；其次，法权的内容关切每个人的任性与任性的关系；最后，在每个人任性的关系中，不考虑任性的内容而关切任性的形式，看双方之间能否按照普遍法则保持一致而不相冲突。根据这个法权的先验原理，人和人之间的现实关系的实质是个体之间的自由如何协调的问题，它由私法所规定。作为表达外在自由的权利原则，其内容就是确定“你的和我的”。在自然状态下，“你的和我的”只是暂时的，保护私人权利需要一个公共权利，这个公共权力就是“使这样一种彻底的协调一致成为可能的那种外部法则的综合”^{[7](194)}。由这个公共权利确立起一个普遍的法权状态，它是自然状态的对应物，由自然状态中的私人法权产生并以保护私人法权为目的。康德最终认为，这一保障私人法权的公共权利就是国家宪政的来源和根据，国家就是这样一个以保障每一个人的个人权利为目的的“自由人”的联合体。

三

康德的法权思想表明，对个体权利的维护是推进现代性事业的生长点。通过把个人的权利原则置于纯粹实践理性这一全新的思想平面上，康德彻底抽空了霍布斯等人经验论自然法学说的感性论基础，证明了唯一自然权利就是自由，它是人“生而具有的法权”。但这还是抽象的，作为权利的自由在现实中必须获得其等价表达，这就是所有权概念。所有权作为一个法律概念，不是关于对象的“经验性占有”，而是关于对象的“理知的占有”，也就是无需时空中的持有就可以

声称“这”是“我的”。“占有”作为法权概念是一个知性概念。^{[14](252-263)}就这一个人权利原则所表达的内容来看，康德在政治上的自利主义原则似乎走得太过了。在立法和表决权问题上，康德甚至认为妇女、帮工、仆从这类人是依附性的，因此属于“消极的国家公民”，他们并不具有表决权。又如，在“采用物的方式的人身法权”中，夫妻关系被明指认为是一种“占有”关系，是“既平等占有彼此交互占有人格，又平等占有物质财富”。^{[14](288)}

可以看到，实践理性在道德论和法权论的各自领域的运用是如此之不同：在道德的概念中，它证明了人类理性所本来具有的高贵尊严，它能够面对一切外在的诱惑而持守自身；在所有权概念中，理性的普遍性却被证成为占有欲之正当性的思想形式。在道德问题上要求十分苛刻的康德，在法权领域中却并没有表现的太过激进，取代道德崇高理想的是一种十分形式化的平等原则。对此，黑格尔的“伦理”观点提出了质疑，尽管康德排除了对婚姻关系自然论的解释，但将其理解为民事契约却仍然“是粗鲁的，因为根据这种观念，双方彼此任意地以个人为订约对象，婚姻也就降格为按照契约而互相利用的形式”^{[15](177)}。我们由此可以理解为什么布鲁姆和阿伦特等人对康德法权思想评价不高，在道德的普遍性诉求和权利的特殊性内容之间，康德确乎显得有些矛盾。按照黑格尔的批评，康德的道德自由仍是一种主观自由，并没有把伦理的普遍性灌注到法的体系中使之成为客观的具体自由的定在形态。黑格尔这个批评显然基于自己特殊的政治理想的考量。然而我倒认为，康德这个思想矛盾仍是十分表面的和形式的，如果以历史的眼光去看，我们将完全有理由证明康德的这种思想选择乃是十分审慎和具有合理性的。

如前所述，康德对政治和法的思考源于启蒙政治的现代性进程和法国大革命的历史实践。从霍布斯到卢梭，启蒙政治经历了从自利主义到道德普遍主义的演进，如果说卢梭率先批判了启蒙的利己主义并开辟道德政治的新论域。那么，康德则通过对特殊性和普遍性、道德和法权的划界推进了自由主义宪政国家的自我理解。康德洞见到了卢梭政治理论中蕴含的道德维度，但法国大革命的实践表明，卢梭的道德政治的激进主义由于过度抽空了自身而极易沦为吞噬一切异质性的道德恐怖，当它要把这种自由落实到现实、产生一项建设性行动时，它必然“变为破坏一切现存社会秩序的狂热，变为对某种秩序有嫌疑的个人加以铲除”^{[15](14)}。为了避免这种抽象的普遍性和绝对自由所造成的恐怖，先验伦理学将理性的普遍性限制在了道

德事务的领域内,而在这个领域内自由是纯然内省的。这种内省的道德完全是个人化的,它只依赖于个人的反思和自觉践行,它完全是一个私人领域的内容。相反,在政治问题上,人性的现实要求法权原则必须以特殊利益为底线,以理性的普遍性形式协调这一私人权利。通过这种形式,个人重获所有权的正当性并成为现代市民社会的基本原则,在这一领域内“每一个特殊的人都是通过他人的中介,因此也无条件地通过普遍性的形式的中介”^{[15](197)}。虽然卢梭极力批判布尔乔亚社会的自利原则,但康德却看到对所有权的承认是现代社会向公民社会状态平稳演进的根本基础,因此不能取消。其后果是,通过法权和道德的区分,康德实质上也就完成了对“政治道德”和“个人道德”的区分:法作为“政治道德”属于公共领域,在此范围内公民必须持守法权原则为行为底线,而道德的绝对普遍性和绝对自由的诉求则只具有个人意义,它属于私人领域,只能靠个人内省,而绝非公共强制。

康德对道德和法权的区分破解了卢梭乃至古典意义上的道德政治诉求,并将其视为人类理性在实践领域的僭越,它揭示了现代政治的自主性不在于任何超验的道德目的,而在于人自身的此世的幸福生活;同时,康德伦理学也赋予了霍布斯、洛克以来以原子式个人为基础的自由主义政治以一种深刻的道德尊严,从而构成了对启蒙功利主义的深刻批判,并促使后世的自由主义能够不断反思自身的道德限度。康德政治哲学从而最彻底地表征了政治现代性的自我理解,实现了启蒙政治的一次自我更新和理论深化。由此可见,康德政治哲学所采取的殊异思路根本出于对现实问题的真实回应,它是时代精神的表达,我们难以否定其在思想史上的独特地位。

注释:

- ① 关于康德道德哲学对卢梭政治理论的继承关系,详见:张盾.“道德政治”谱系中的卢梭、康德、马克思[J]. 中国社会科学, 2011, (3)。
- ② 同洛克与卢梭都不同,在霍布斯那里,自然状态就是指国家的内战状态和国际上的战争状态,参见:霍布斯.利维坦[M]. 第十三章。

参考文献:

- [1] 列奥·施特劳斯特. 政治哲学史[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1993.
- [2] H. Arendt. Lectures on Kant's Political Philosophy [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- [3] 奥特弗里德·赫费. 康德生平、著作与影响[M]. 北京: 人民出版社, 2007.
- [4] 康德. 纯粹理性批判[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [5] 霍布斯. 利维坦[M]. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [6] 布鲁姆. 巨人与侏儒[M]. 北京: 华夏出版社, 2007.
- [7] 康德. 历史理性批判文集[M]. 北京: 商务印书馆, 1990.
- [8] 康德. 道德形而上学原理[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2005.
- [9] 雅克·马里旦. 自然法: 理论与实践的反思[M]. 北京: 中国法制出版社, 2009.
- [10] 卢梭. 社会契约论[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [11] 卡尔·施米特. 霍布斯国家学说中的利维坦[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2008.
- [12] 弗里德里希·迈内克. 马基雅维利主义[M]. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [13] 黑格尔. 精神现象学·下卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1983.
- [14] 康德著作全集·第6卷[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [15] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 北京: 商务印书馆, 1961.

Kant's criticism and reconstruction of the enlightenment politics

YUAN Liguó

(Center for Fundamentals of Philosophy, Jilin University, Changchun 130012, China)

Abstract: Kant's political philosophy has been a controversial topic. This paper contends that Kant's political philosophy stems from the criticism and reconstruction of enlightenment politics. At first, Kant criticized the enlightenment utilitarianism ideology through transcendental ethics. Then, he reconstructed the enlightenment individual rights and demonstrated the reality of liberal legal states. Kant hold the boundaries of moral and law strictly. As a result, Kant not only avoided the risk of moral politics, buy also endowed a profound moral dignity for liberal politics. Kant's philosophy deepened the political enlightenment.

Key Words: Kant; political philosophy; moral; right; enlightenment politics

[编辑: 颜关明]