

# 康德论道德与法的关系

邓晓芒

**内容提要** 本文从追溯西方自然法思想的源流而引出康德对传统自然法概念的改造,即从“自然法则”转移到“自然法权”(自然权利),使之从一种外在束缚的法规引申为一种内在自由的自身立法(自律),从而归结到道德上来。康德把外在法律视为引向内在道德的一个桥梁,并在其中运用了第三批判中的“反思判断力”的原理,使自然法则成为道德法则的一个“模型”(Typus),把传统道德建立于法律之上的模式颠倒为将法律建立于道德之上的模式,具有革命性的意义,但这一革命仍然不彻底。

**关键词** 康德 自然法 自然法权 自由 道德律

邓晓芒,武汉大学哲学学院教授 430072

道德与法的关系历来是中国人很重视的,我们通常把它视为道德和政治(或“刑政”)的关系。如孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·颜渊》)这种关系在中国历史上体现为儒家和法家两种意识形态的关系,而这两者又是不可分的。虽然两千多年的中国历史中,历代王朝统治者实际施行的是“儒表法里”、“阳儒阴法”,但在观念上和意识形态上却一直是“儒内法外”。换言之,虽然统治者真正信奉的是“枪杆子里面出政权”,崇拜的是赤裸裸的暴力和阴谋,但口头上仍然强调政治暴力只有出于“天理天道”才被承认为正当,或者说凡靠暴力成功夺权者都必定要给自己披上道德的面纱(替天行道),否则其权力是不稳固、不

长久的。所以从理论上来看,中国传统的法都是建立在道德的基础上的,道德被看作比法更深层次的形而上根基。

与此相反,西方自古希腊以来都是把道德建立在法的基础之上。这一点从古希腊神话中就已经有所显示了,例如希腊神话中的最高主神宙斯就是职掌法律之神,而不是道德之神,他本身勿宁说是极不道德的,经常做违反道德的事,如把自己的父亲打入地狱,以及经常与人间女子通奸等等。他自己不为人类做一点好事,反而把为人类做好事的普罗米修斯钉在岩石上让老鹰啄食肝脏。当然,一旦人间的法律得以建立并被视为神圣,人间的道德也就有了基础,守法被视为道德的,违法则是不道德。但这种人间道德不能用来衡量和评价法律的制定者宙斯,所以这种法律也不是建立在道德上的,而是建立在神的最高权

威和公正(公平、正义)之上的(如宙斯把自己的父亲打入地狱也是以正义的名义)。在犹太教和基督教的《圣经》中,摩西在何烈山上向以色列人传达上帝的“十诫”,作为同以色列人订立的约法,是写在两块石板上的成文法。这些律法中虽然也有“孝敬父母”、“不可杀人”、“不可奸淫”、“不可偷盗”、“不可作伪证”、“不可贪恋别人的妻子财物”等六条道德规范,但却是作为人与上帝的“约法”而颁布的,而不是作为传统伦理习惯来强调的;并且十诫中最重要的还不是这些,而是前面四条约定的规范,即“崇拜唯一的上帝而不可拜别的神”、“不可拜偶像”、“不可妄称上帝的名字”、“守安息日”,这四条都不具有道德含义。所以,犹太教和基督教的道德是以对权威的信仰为前提的,归根结底也是以上帝颁布的律法为前提的,世俗的律法和道德都统一于上帝的律法,也就是统一于上帝的公正、正义(right)。例如摩西在颁布了上帝的十条诫命后,说:“耶和华眼中看为正(right)、看为善(good)的,你都要遵行,使你可以享福”<sup>[1]</sup>。而“正”(right)可以是在人与上帝之间的公正(遵守律法,而获得相应的幸福),也可以是在人与人之间的公正:“无论是弟兄彼此争讼,是与同居的外人争讼,都要按公义(rightly)判断。审判的时候,不可看人的外貌,听讼不分贵贱,不可惧怕人,因为审判是属乎上帝的。”<sup>[2]</sup>

从古希腊的城邦法开始,西方法律的最高原则就是“正义”或“公正”(right),而公正连同它所带来的幸福一起则被称为“善”(good)。公正的来源被归于宙斯。相传宙斯派赫美斯(交通、信息之神)把正义带到人间,赫美斯问,是带给某些人呢,还是带给所有的人?宙斯说,带给所有的人。因为像医术、建筑术、铁匠和木匠技术只须某些人拥有就行了,但正义必须一切人都拥有。“因为一个人不可能不拥有一份正义,否则他就不是人。”<sup>[3]</sup>这里已经隐含着人人普遍地拥有公平权利的思想了,而这种思想与人是理性的动物、人人具有理性的观点有内在的关联。公元六世纪形成的《查士丁尼法典》标志着罗马法的定型,其中贯穿着最早由亚里士多德提出、到斯多亚派成形的永恒正义或“自然法”的思想。这一思想在西塞罗的《论共和国》中表述为:“真正的法是符合自然的正当理性,它是普遍适用、永恒不变的,它以其命令召唤义务,以其禁律制止罪恶。……一个永恒不变的法在所有国家和一切时代都将是行之有效的,主人和统治者将只有一个,这便是上帝,因为他是这个法的创造者、颁布者和执行者。”<sup>[4]</sup>

上帝赋予人的本性(自然)是理性,理性由于其普遍性和永恒不变而成为正义的标准,这就是“自然法”。这种意义的自然法从奥古斯丁到托马斯·阿奎那都没有根本的变化。

近代以格劳秀斯和霍布斯为代表的“自然法”概念虽然有与上帝脱勾的倾向,但从人的理性本性中推出自然法及其正义原则却与古代一脉相承。如格劳秀斯说:“撇开自我利益和便利的考虑,正是理性洞察到公正是一种内在于自身并为了自身的美德,是一种善行。因而人很自然地去寻求建立与他人联系的社会,自然而然地具有了语言能力和推理能力,自然而然地希望举止适度得当,……”<sup>[5]</sup>霍布斯作为无神论者更是把自然法按照几何学方式从人的感情中推演出来。在他看来,人在“自然状态”中既无正义,也无道德,只有自保本能。但出于自保本能而建立起来的社会契约则把法和道德全都纳入到自然法之下了。“霍布斯对自然法则探讨的一个主导目的是,使人们增进友谊,和平共处,从而尽可能地减小甚至结束由于骄傲自大、不公正以及过分的自爱而产生于人之中的磨擦、憎恶以及敌视。自然法则中有仲裁争议的法规以及公平不倚地分配有争议的财产的法规,禁止忘恩负义,甚至对罪犯的审判也不允许带有仇恨、藐视或不尊重的表示。……那些由于太疏忽或太忙碌而未学习这些法则的人也能通过这一原则——不要把己之不欲强加于人而理解这些法则。”<sup>[6]</sup>他们的这些说法颇类似于一个自然科学家的说法,只不过他们把这种科学法则运用于人类社会和人与人的关系之中罢了。连“己所不欲勿施于人”的道德法则也成了科学(几何学)的推论。

但这一传统在康德这里遭到了一场颠覆。

## 二

要理解这场颠覆,我们首先要区分“自然法”的两个不同的含义,一个是指“自然法则”(die natürliche Gesetze),一是指“自然法权”(Naturrecht,或译“自然权利”)。通常,康德用前者来翻译拉丁文的 leges naturae(自然法则),用后者来翻译拉丁文的 jus naturae(自然法权)。“自然法则”就是“自然规律”,德文中同一个 Gesetze 既可以译作“法则”、“法律”,也可以译作“规律”。而 Recht 则既有“法律”的意思,也有“权利”的意思,中文为兼顾这两层意思,通常译作“法权”。这两个德文词在“法律”、“法”这层意思是重叠的,但在另一方面则是完全不同的。从历史上看,可

以说西方人对自然法的理解有一个从自然法则到自然权利(自然法权)的过渡。黑格尔在谈到“自然规律(法则)”和“法(法权)的规律”的区别时说:“关于认识法(Rechte),现代世界还有一个更迫切的需要,因为在古代,人们对当时的法律还表示尊敬和畏惧,而在今天,时代的教养已改变方向,思想已经站在一切应认为有效的东西的头上”,“由于思想已提高为本质的形式,人们必须设法把法作为思想来把握。”<sup>[7]</sup>而这种把握就是把法(权利)理解为自由:“法的理念是自由”<sup>[8]</sup>。这说明,古代人把自然法理解为不可违抗的自然规律,近代人则把自然法理解为人自身的自然权利,即天赋人权、自由。对于这两种自然法,康德虽然没有像黑格尔那样从历史上作出说明,但在概念上已经分得十分清楚了。在这一点上,他比近代那些自然法派的法学家和哲学家都要清醒。

例如,对于通常讲的“自然法则”,康德是这样规定的:

对于赋予责任的(verbindenden)法则而言,一种外在的立法是可能的,一般而言这些法则就叫做外在的法则(leges externae)。在这些法则中间,有一些法则,对它们的责任即便没有外在的立法也能被理性先天地认识,它们虽然是外在的法则,但却是自然的法则(natürliche Gesetze)……<sup>[9]</sup>

这里,自然法则是“外在的法则”,它本身虽然不是外在立法的产物,但却是一切外在立法的“实证的法则”(positive Gesetze)之所以可能的前提,因为它是能够“被理性先天地认识的”。这正是“自然法”作为自然规律自从亚里士多德和斯多亚派以来所推崇和强调的那种传统含义。在这种自然法体系中,“自然法”和“实证法”分别占据了两个高低不同的层次。然而,值得注意的是,康德除此之外还提出了另外一套法的体系,这就是与自然法则不同的自然法权(自然权利)体系,它同样有两个高低不同的层次。康德在“法权的一般划分”中对此作了阐明:

1. 作为系统的学说,法权划分为自然法权(Naturrecht)和实证法权(das positive Recht),前者建立在全然的先天原则之上,后者则来自于一个立法者的意志。<sup>[10]</sup>

实证法权又称为“按照规章的”(statutarische)法权,即成文法所规定的法权;自然法权则是实证法权之所以可能的前提。显然,这套自然法权体系与上述那个自然法则体系具有形式上的同构关系。但实质上两者却有根本的不同,

这一点在康德对法权划分的第二个阐明、即法权的“功能”阐明中即可看出来:

2. 作为使他人承担义务的(道德的)能力(Vermögen),亦即作为对他人的一个法律根据(titulum 尊严)的法权,其上位的划分就是划分为生而具有的法权和获得的法权,其中前者是那种不依赖于一切法权行为而自然归于每个人的法权;后者则是需要这样一种法权行为的法权。<sup>[11]</sup>

“能力”即“功能”。阐明法权的“学说”与阐明其“功能”是两个不同的层次,类似于康德喜欢做的“形而上学的阐明”和“先验的阐明”的区分。在这里,“生而具有的法权”和“自然法权”、“获得的法权”和“实证法权”分别有一种对应关系。而康德所要考察的主要是第一种对应关系,即“生而具有的法权”是“自然法权”的应用功能,而“自然法权”是“生而具有的法权”在应用时的标准。那么,这套法权体系与前述那种自然法则体系有什么不同呢?根本的不同就在于,自然法则是一种“外在的法则”,而自然法权是一种“内在的法权”,如康德所说:“生而具有的‘我的’和‘你的’也可以被称为内在的‘我的’和‘你的’”<sup>[12]</sup>。而这种内在的、生而具有的法权“只有一种”,这就是“自由”:

自由(对另一个人的强制任性的独立性),就它能够与另一个人根据一个普遍法则的自由并存而言,就是这种唯一的、源始的、每个人凭借自己的人性应当具有的法权。<sup>[13]</sup>

当然,按照康德的解释,这唯一的自由权在涉及到自己的自主性和与他人关系的权限时也包含丰富的内容,但所有这些权限都属于自由的法权概念之下的各个环节。或者说,自由权是衡量所有这些具体法权的最终标准。康德说:

人们之所以把这样一种划分引入自然法权体系(就它与生而具有的法权有关而言),其意图在于:一旦对获得的法权发生了争执,出现了问题,谁有责任作出证明……就可以在方法上像依据不同的法权条文那样援引他生而具有的自由法权(这种法权现在就根据其不同的关系而被专门化了)。<sup>[14]</sup>

更加值得注意的是,这种“生而具有的法权”是一种使他人“承担义务”(zu verpflichten)的“道德的”(moralischer)能力,这和自然法则作为“赋予责任的”(verbindende)法则是本质上不同的。在德语中,Pflicht 和 Verbindlichkeit 两个词虽然都有“义务”、“责任”的意思,康德甚至常常把两个

词互换使用,但前者是更为内在的、出于本心的,它来自 pflegen,即“照料”、“看护”;后者则是外在的,它来自 verbinden,本意是“束缚”、“捆绑”。这就不难理解,为什么康德认为自然法权作为生而具有的法权是一种“道德的”能力,与内在义务相关,而自然法则却不是,它只是一种外在的责任。所以我们可以认为,正是通过追溯自然法权内在的道德根基,康德把自然法权与自然法则区别开来了。或者说,自然法权是把自然法则引向其道德内核的桥梁。那么,康德是如何进行这一引导的呢?

### 三

康德的步骤是,首先对自然法则和自由法则作出了区分;然后把自由法则区分为外在的(合法的)和内在的(伦理的),并把合法的和伦理的法则都归于“道德的”。他说:

与自然法则不同,这些自由法则叫做道德的。就这些法则仅仅涉及纯然外在的行动及其合法则性而言,它们叫做法学的;但是,如果它们也要求,它们(法则)本身应当是行动的规定根据,那么,它们就是伦理的。这样一来人们就说:与前者的一致叫做行动的合法性,与后者的一致叫做行动的道德性。与前一些法则相关的自由只能是任性的外在应用的自由,而与后一些法则相关的自由则不仅是任性的外在应用的自由,而且也是其内在应用的自由,只要它是由理性法则规定的。……无论是在任性的外在应用中,还是在其内在应用中来考察自由,其法则作为一般自由任性的纯粹实践理性法则,都毕竟必须同时是这任性的内在规定根据,虽然它们并非总是可以在这种关系中来考察。<sup>[15]</sup>

自然法则有必然性,但无自由;自由法则也有必然性,但同时有自由。而这自由分为外在应用的自由和内在应用的自由,前者涉及法学,后者涉及伦理学和道德。康德把法权和道德的这种内外关系比作《纯粹理性批判》“先验感性论”中讲的空间和时间的关系。在《纯粹理性批判》中康德是这样规定的:

空间是一切外部纯形式,它作为先天条件只是限制在外部现象。反之,一切表象,不论它们是否有外物作为对象,毕竟本身是内心的规定,属于内部状态,而这个内部状态却隶属在内直观的形式条件之下,因而隶属在时间之下,因此时间是所有一般现象的先

天条件,也就是说,是内部现象(我们的灵魂)的直接条件,正因此也间接地是外部现象的条件。<sup>[16]</sup>

显然,在康德的法学和伦理学的关系中,伦理学是更本质的,正如在空间和时间的关系中时间是更内在、更根本的一样。我们甚至可以说,康德把自然法则和自然法权区别开来,就是为了在自然法权中看出更深一层的道德含义来,并把自然法权建立在这种道德含义之上。在他看来,以往的自然法派的法学家最大的毛病就在于使自然法则变成了外在的自然规律,把人降低为和动物一样服从自然规律的存在物,而丧失了其内在的道德尊严。即使他们把自然法则归于上帝的权威,也无助于使人从动物中提升起来。所以,他要把自然法权的唯一基点建立在人的自由之上,以便从中引申出道德的内涵。而这种道德内涵就在于道德命令本质上立足于自由意志的自我立法,即道德自律。这就完成了一个根本性的倒转,法或法则(Gesetze)不是天赋的,也不是上帝颁布的,而是人的自由意志的无条件的命令。道德立足于法之上的传统结构被颠倒为法立足于道德之上的崭新结构了。

康德对传统法学理解的这一颠倒颇有点类似于孔子的主张,即单纯的道之以政、齐之以刑只能够导致“民免而无耻”,只有道之以德、齐之以礼才能使人做到“有耻且格”。不同的是,在孔子那里刑政和道德仍然是互不相干的两张皮,虽然两手都不可少,但作用却完全不同,这就是后来的法家和儒家作为皇权统治的互补手段,所谓“儒表法里”。而康德则试图通过对法的本质的颠倒而把法建立在道德之上,他不只是说,我们除了需要道德以外,还需要法,而是说,我们之所以需要法,是因为我们需要道德。只有当我们在守法时不是为了其他功利的目的,而是把守法当作自己的义务,为义务而义务地守法,才真正具有了法的精神,也才使法本身具有了道德的含义。否则的话,我们守法就与动物遵守自然法则没有什么区别了,即“民免而无耻”。换言之,法律不只是强迫公民服从的外在手段,而且更重要的是,它是促使公民意识到自己的道德的一种训练,只要是良法,就能够使公民从“民免而无耻”日益进到道德上的“有耻且格”。好的法制是道德的先导,这正是孔子和儒家所从来没有想到过的。其实,儒家和法家对“法”的理解主要是统治者对人民“用刑”的刑法,与西方人包括康德所理解的“自然法”(自然法则或自然法权)不可同日而语,



这也可以解释为什么孔子不可能从“刑政”中引出自觉意识和道德意识来。

当然,在康德看来,自然法则和自由法则(自然法权)虽然有上述本质的不同,但它们都被称之为“法则”(Gesetze),这点却又是共同的,因为它们都是由理性建立起来的。康德的变革只在于把基点从理论理性转移到实践理性上来了。由纯粹实践理性所建立起来的这样一条实践法则就是康德所谓的“定言命令”：“你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动。”<sup>[17]</sup>这是一条道德法则,有时被康德简化为：“按照一个同时可以被视为普遍法则的准则行动。”<sup>[18]</sup>我们可以把这条道德法则和康德提出的“法权的普遍原则”对照一下,后者是：“任何一个行动,如果它,或者按照其准则每一个人的任性的自由,都能够与任何人根据一个普遍法则的自由共存,就是正当的。”<sup>[19]</sup>可以看出,在这里,道德法则中不论何种表述都必不可少的“准则”(Maxime)一词,在法权法则中却通过一个“或者”而变得可有可无了。这是一个重大的改变,它说明在法权法则中不像道德法则那样硬性地要求把法则置于自己主观的准则中作为动机,也就是不要求“为义务而义务”,而只要求客观行动上符合义务就行了。当然,一个人出于义务而守法是值得敬重的,但这并不是法律所要求的,法律只要求不违背义务,不论出于什么目的。所以法权义务与道德义务不同,它可以允许“他律”。如康德说的:

所以,普遍的法权法则:“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”,虽然是一条赋予我一种责任的法则,但却根本就没有指望、更没有要求我应当完全为了这种责任之故而把我的自由限制在那些条件本身上,而是理性仅仅说,我的自由在其理念中被限制在这上面,而且事实上它也允许受到他人的限制;……只要意图不是教人德性,而是仅仅阐明什么是正当的,那么,人们甚至不可以也不应当把那个法权法则设想为行动的动机。<sup>[20]</sup>

但尽管如此,康德仍然致力于推进人们对法权作道德化的理解,也就是作自律的理解。康德在《道德形而上学》中把“法的形而上学基础”作为“第一部”,而把“德行论的形而上学基础”作为“第二部”,把它们合称为“道德形而上学”,也正是这个意思。在他看来,法权问题归根到底是一

个自由问题和道德问题,而不是什么自然规律问题。以“自然法则”的形式出现的法权法则(自由法则)只不过是人们对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,达到如孔子所理想的那种“有耻且格”的社会状态。当然,一旦这种状态在现实中完全实现,法律也就不需要了,但康德认为这在现实中是不可能的,只能作为一个遥不可及的理想或理念来追求。而在这种追求过程中,法权法则、乃至道德法则采取好像是“自然法则”的形式却是必要的。康德本人对于道德法则(定言命令)的第一种变形的表达方式即“自然法则公式”恰好就是这样说的:

由于结果据以发生的法则的普遍性构成了在最普遍的意义上(按照形式)本来被称为自然的东西,即事物的存有,只要这存有是按照普遍的法则来规定的,那么,义务的普遍命令也可以这样来表述:你要这样行动,就像你行动的准则应当通过你的意志成为普遍的自然法则一样。<sup>[21]</sup>

当然,这条定言命令的公式在康德那里并不是定言命令的标准表达式,而只是“被假定为定言的,因为人们如果要想说明义务概念,就必须作出这样的假定。”<sup>[22]</sup>它只是“类似于自然秩序的合规律性的命令”<sup>[23]</sup>。这种借用“类似”、“好像”来把道德法则表达为自然法则的手法,在《实践理性批判》中被称之为“纯粹实践判断力的模型论”,如康德说的:

德性法则除了知性(而不是想象力)之外,就没有任何其他居间促成其在自然对象上的应用的认识能力了,而知性并不为理性理念配备一个感性图型,而是配备一个法则,但却是这样一条能够在感官对象上 in concreto(具体地)得到表现的法则,因而是一条自然法则,但只是就其形式而言,是作为判断力所要求的法则,因此我们可以把这种法则称之为德性法则的模型(Typus)。<sup>[24]</sup>

自然法则是道德法则的“模型”,它本身并非道德法则,而只是被用来作为纯粹实践理性法则在应用中的“判断力的规则”,也就是“问问你自己,你打算去做的那个行动如果按照你自己也是其一部分的自然的一条法则也应当发生的话,你是否仍能把它视为通过你的意志而可能的?”<sup>[25]</sup>例如说,当你要判断“说谎”这件事是否道德的时,你就问问自己,你能不能把说谎看作一条如同自

然规律一样的普遍法则?显然,这一反思性的思想实验马上就会使你得出否定的回答,因为如果人人都像服从自然规律一样必须说谎,则就必然不再会有人相信任何人的任何话,这样说谎就失去了它的作用,等于白费口水,也就不再会有人说谎了,这就导致说谎作为一条自然法则必然会自我取消,而失去其普遍性。但真正的自然法则是不可自我取消的,所以不可能把说谎看作一条自然法则。在这里,自然法则只是在设想中作为纯粹实践理性的判断力的一个临时借用的工具。同理,被理解为自然法则的法权法则也可以看作是从自然知识过渡到实践的道德法则的桥梁。而真正说来,实际上在自然法则和法权的背后都隐含着道德命令的根。所以康德说:

但是,道德论(道德)为什么通常(尤其被西塞罗)冠以义务论,而不是也冠以法权论的名称呢?因为前者毕竟是与后者相关的啊?——根据在于:我们唯有通过道德命令才知道我们自己的自由(一切道德法则、因而一切权利和义务都是从这种道德法则出发的),道德命令是一个要求义务的命题,随后从这个命题中可以发展出使他人承担义务的能力,这就是法权的概念。<sup>[26]</sup>

那么,这种以自然法则为“模型”的判断力是一种什么样的判断力呢?显然,它不可能是认识论中以先验想象力为“图型”的规定性的判断力,而只可能是《判断力批判》中以“好像”为中介的反思性的判断力。

#### 四

不论是对道德律的上述“模型论”的理解,还是道德法则的第二公式(自然法则公式)的表述,实际上都已经把法权论包括进来了,整个法权领域都可以看作道德领域的“模型”,看作“好像”是自然法则的道德法则。所以,即使法权状态看起来好像是遵从自然法则,但骨子里其实是在遵守自由法则。我曾在《康德自由概念的三个层次》一文<sup>[27]</sup>中把康德的自由概念划分为“先验的自由”、“实践的自由”和“自由感”三个层次,其中自由感在第三批判中“反思性的判断力”体现为审美和目的论两个方面。审美鉴赏可归结为“诸认识能力的自由协调活动”,它引起对美的表象的愉快感,使美成为了“德性的象征”;而自然目的论则一步步推论到整个自然界以人在社会历史中的自由为目的,最终是以道德为目的。而在这种以自由为目的的追求过程中,各人的自由在自然的

感性生活中以荣誉欲、统治欲和占有欲的形式相互冲突,这就导致了公民社会的法制状态,产生了自由权或法权的概念<sup>[28]</sup>。但在康德眼里,法权这种外在的自由并非彻底的自由,如果它停留于感性,它实际上是不自由的;只有当我们经过法制的长期训练,能够从法制中看出它的更深的根基,使自己提升到“为义务而义务”的自律,我们才能达到彻底的自由,这就是道德实践的自由。

但法权义务对人们意识到自己的道德义务具有启发作用,所谓“模型”的功能也正在于此。人们在通过法权合法地追求自己的荣誉欲、统治欲和占有欲,满足自己的自由感,虽然这只是外在的自由,而不是真正的实践自由。但只要我们用反思性的判断力的眼光看待这种追求,它就会把我们引向真正的自由,世界的终极目的,即道德的自律。归根到底,我们人类之所以把自然界看作是有目的的,把历史看作是进步的,把社会看作是有“应当”的理想,都是因为我们骨子里是有道德的,是我们戴着道德的有色眼镜看世界的结果。所以,法权状态是建立在道德之上的,而道德是建立在真正实践的自由之上的,法权和道德的关系实际上是感性自由和理性自由的关系,感性自由似乎是大自然冥冥中安排感性的人类一步步通向自己的本质即理性自由的一个过渡的桥梁。大自然利用人类的贪欲完成自身的终极目的,成就道德的事业,就像康德所举的那个树林的例子:许多小树苗挤在一起,拼命竞争阳光,于是长成了笔直秀丽的树木,而旷野里一株孤零零的树则只能长得歪歪扭扭。因此,正如在审美判断力中,“美是德性的象征”,同样,在目的论判断力中,法权是道德的培育。

但这一切都只能从反思性的判断力上来理解,而不能理解为自然界真有什么历史的“客观规律”。康德由此把自己和传统自然法派严格区别开来了,后者在他看来永远只是“他律”,而达不到“自律”的尊严。所以他把古罗马法学家乌尔皮安(Ulpian)的自然法的经典公式“有尊严地生活”翻译成“做一个合法的人”(Sei ein rechtlich Mensch)<sup>[29]</sup>,他在“合法的人”中反思到了人的尊严,因为这种合法不是合乎外来的束缚,而是合乎自由之法权。

然而,康德把法建立在道德之上固然在西方法学史和伦理思想史上造成了一场“哥白尼式的革命”,但这场革命仍然是不彻底的。因为如前所述,既然道德本身也是一种“法”(Gesetze,法则、法律),即实践理性的法规,那么它岂不是预先已

经以法的理解为前提了吗?2008年10月初,德国Wuppertal大学哲学教授曼弗雷德·鲍姆(Manfred Baum)在武汉大学哲学学院作了《康德实践哲学中的法和伦理》的学术报告,认为“康德重建了法权论,他炸毁了传统的自然法,同时又使得道德形而上学作为法和伦理的共同体成为可能。”<sup>[30]</sup>但他同时又认为,康德的道德义务本身是“外部行动的合法性向内部行动的转移”,并猜测其“伦理学概念有法学起源”<sup>[31]</sup>。我当时在场,问了鲍姆教授一个问题:这是否说明康德仍然是以法作为道德本身的基础呢?他犹豫了一下,最后说这个问题他现在还“无法回答”。其实我的问题里面包括一个更深层次的问题,即西方人把道德建立在法之上这种理解是康德也未能真正抛弃掉的一个文化传统,这种传统与中国人历来把法建立在道德之上的传统是截然不同的。我的问题只有超出西方文化的视野才能回答。当然,如前所述,中国传统所讲的“法”(如法家所讲的法)与西方人所讲的法不是一回事,它完全是人为制造出来、用以“治人”的一套工具。另外,中国人所讲的“道德”与西方人讲的道德也不同,它意指自古以来由传统和“先王”遗留下来的一套“礼”,即使内化为自觉遵守的情感意识(仁),也不是什么自由意志和自律,而是他律。但这个问题已经超出本文的范围了。

#### 注释

[1]《旧约·申命记》6.18.

[2]《旧约·申命记》1.16-17.

[3]柏拉图:《普罗泰戈拉篇》。参看王晓朝译:《柏拉图全集》第一卷,〔北京〕人民出版社2002年,第443-444页。

[4][5][6]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编:《政治哲学史》(上),〔石家庄〕河北人民出版社1993年,第186-7页,第456页,第474-475页。

[7][8]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,〔北京〕商务印书馆1979年,序言第15页,导论第1-2页。

[9][10][11][12][13][14][15][19][20][26][29]李秋零主编:《康德著作全集》第6卷,〔北京〕中国人民大学出版社2007年,第232页,第246页,第246页(译文依照普鲁士皇家科学院1914年德文版《康德全集》第6卷第237页,有改动),第246页,第246页,第247页,第221页,第238页,第239页(译文有改动),第249页(译文有改动),第245页(译文有改动)。

[16]《纯粹理性批判》A34=B50,邓晓芒译,杨祖陶校,〔北京〕人民出版社2004年,第37页。

[17][21][22][23]《道德形而上学基础》,见普鲁士皇家科学院1914年德文版《康德全集》第4卷,第421页,第421页,第431页,第431页。

[18]李秋零主编《康德著作全集》第6卷,第233页。在《实践理性批判》中的表述是:“要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。”邓晓芒译,杨祖陶校,〔北京〕人民出版社2003年,第39页。

[24][25]《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,〔北京〕人民出版社2003年,第94-95页,第95页。

[27]载〔上海〕《复旦学报》2004年第2期。

[28]《判断力批判》邓晓芒译,杨祖陶校,〔北京〕人民出版社2005年版,§84,特别参看第288页。

[30][31]参看该讲演稿(未刊),由邓晓芒译成中文。

〔责任编辑 陈天庆〕

## Kant's Analysis of Relation Between Ethics and Law

Deng Xiaomang

**Abstract:** Tracing back to the origin of the Western natural law (leges naturae), the paper introduces Kant's reform on the traditional concept of natural law, that is, from the "natural law" to "natural right" (jus naturae), so that the "natural law" extends from an external constraining regulations (Kanon) to a kind of internal free self-legislation (Autonomie), which ends up in ethics (moral). Kant regarded the external law as a bridge which leads to internal moral, and in which he applied the principles of reflective judgement in the third criticism, which makes the natural law a "model" (Typus) of the moral law. In this way he reversed the model that traditional morality was established upon law into the one which was the opposite. But the revolution is not thorough yet.

**Keywords:** Kant; natural law; natural rights; freedom; moral law