

## 論康德之國際聯盟與國家理念

陳士誠\*

### 摘要

康德政治哲學最為著名的是其〈論永久和平〉，在其論述中更首倡國際聯盟（Völkerbund），負有維持世界安全與和平之國際性的政治組織。但事實上，康德在此的工作，還是在霍布斯傳統下自然法之論證模式，直至《道德形上學》才真正展開以法權概念來論證的政治哲學。他倡世界公民法權（*ius cosmopolitanum*），其論證乃依於根據法權之國家理念——法治國家。但是，法權之概念卻必須在人格之自主性與獨立性中才有可能，因此，即可證明國家以及國際聯盟乃在自主性與獨立性中才可能。因而，康德的國家理論及國際關係中，充滿極深的、源於人格的自主與獨立之人文主義根源。本文之目的就是揭露其中的論證邏輯，指陳其國際理論與國家理念之間的關係。

**關鍵字：**國際聯盟、世界公民法權、自主性、永久和平、共和憲政

---

\* 南華大學哲學研究所助理教授，作者感謝兩位匿名評審人對本文的批評指教。本文受國科會專題研究計劃（NSC 98-2410-H-343 -019）之補助完成，特此向國科會致謝。



## 前言

現今國際關係有所謂理想主義（Idealism）與現實主義（Realism）之爭，康德、威爾遜（Woodrow Wilson）等人之政治理論屬前者，而馬基維利（Niccolo Machiavelli）、霍布斯（Thomas Hobbes）及後來的季辛吉（Henry Kissinger）等則屬後者。康德在哲學理論中對理想主義之國際秩序產生了頗大的影響，後來美國總統威爾遜在第一次世界大戰後提出十四點和平計劃，如廢棄國際間的秘密外交、取消貿易壁壘以及普遍的國際政治組織的倡議，都有受康德理論之影響，而當今民主和平論之始創人，也就是康德。康德對國際關係的論證，在〈論永久和平〉時，其實還停留在霍布斯的自然法傳統，也就是把和平看成為必須追尋的、義務性的，在這基礎上進行對國際關係之論證；不同的只是，霍布斯所說之追尋和平之自然法只應用在國家之中，且引導到專制，而康德卻應用在國際關係之中，且引導出共和政體。但儘管如此，在康德之論證中所構想的國際政治組織乃有工具性、道德仁愛之嫌。要到後期的《道德形上學》，才把當時對權利概念之研究成果，放在國際關係上，雖然還保留作為義務之和平，但權利概念已佔有先在性的優勢，從法理上根本論證理想主義在國際關係上的正當性，所以他聲稱各民族的和平的、普遍共聯性，不是博愛的、倫理的，而是一個法權原則，但這已是 1797 年的事了。國際政治組織不是以人為單位，而是以國家為單位。當時歐洲國家之間的衝突，並不像現代可訴諸聯合國，儘管當時各國皇室亦曾針對侵略戰在海牙的國際會議中提出控訴，但這並非常設性，而只是偶然地發生，更不要說為維持國際間之和平的國際組織，進行理論之探索。康德以法權概念論證國際關係乃至關重要，因為他之所以能稱為理想主義，正是此點。在權利概念之證成中，他一方面以相互主體作為論證之核心，另一方面，以道德人格之自主性作為先在性的預設。相互主體之論證乃其整個國際關係中公平性之基礎，國與國之間的關係，原則上並非以強權為主，而是相互平等之政治體。在這公平原則上，背後蘊



涵極深意義的人文主義，也就是，不單止國家，甚至國際間之關係，亦是以道德人格之公平與自主為最根本的預設。因而其政治理論之論證核心乃回到其倫理學。由是，政治理論對康德而言，並非技術與權術上的，而是以人格為基礎，表現在相互尊重的主體性的道德哲學中。

## 壹、理想主義之意涵問題

在康德當時鮮少人從政治哲學上論證國際關係，反而從法學上討論的比較多，如之前格魯秀斯（Hugo Grotius, *De jure belliet pacis*, 1625《論戰爭法與和平法》）或普芬道夫（Samuel Freiherr von Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, 1672《論自然法與國際法》）。對康德而言，徒法不足以自行，法必須在共同體中才能設想其普遍有效性。康德對國際關係之貢獻乃在於藉屬於共和憲政之共同體概念使連繫國與國之國際法成為正當的。其研究在哲學學理上可說是前驅性的，因為就算盧梭也只不過把共同體與法之關係應用在國家，而康德則應用到國際。另外，在政治實踐方面，往後的威爾遜在政治實踐方面有十四點計劃，把康德之民主和平主義應用到國際上。一般而言，康德會被屬類成理想主義，主要理由不外在其倫理學上視人格為終極目的；在政治上一方面高舉法治國家，另一方面卻在自然法下追尋永久和平。但其實這此理由都是泛泛之論，例如國際關係的現實主義者也會主張法治國家，而作為終極目的之人格，在康德的論證中難見其蹤影；最後，永久和平論乃起源於霍布斯之政府理論中以自然法對和平之追求上，但霍氏亦不因此而被視為理想主義，反而屬於現實主義。因此，康德早期的永久和平論帶有霍布斯色彩，也就是現實主義，一般討論並未注意到，只是泛泛的因為康德其它倫理學主張而把他歸類成理想主義，因而也泛泛地評之為樂觀主義。

康德當時並無國際關係的理想主義與現實主義間的對抗問題，但稍後歐洲各國有採取所謂均勢政策，如梅特涅（Klemens von Metternich）



和俾斯麥（Otto von Bismarck）等歐洲政治家們就是均勢的主張者，他們以複雜緻密的結盟關係來維護國家利益和維持歐洲和平。李鴻章就是以此為師作為清末外交政策之主導，欲藉在列強之夾縫中獲取最大的國家利益。但第一次世界大戰的爆發無異宣判這些政策為無效。第一次大戰後，威爾遜所倡之國際聯盟，及爾後聯合國之成立，其實都帶有康德思想精神，如集體安全與國家平等。然而，這並不表示康德之理想主義是一個清楚概念，更不要說其論證邏輯被清楚表示出來，因為，一個思想不會因為它包含理想成分就變成理想主義。例如，儘管康德視人格為終極目的，但其實並不承認在現實世界中真實被實現出來，又例如永久和平或他的最高善（das höchste Gute）概念，亦真的只能是理想而不能實現者。所以康德亦一直告戒永久和平雖然無法實現，但不表示這概念是不合法的<sup>1</sup>。就此而言，康德只承認它們的合法性，人可追求這些理想，但在實現它們方面，他反而顯得像個悲觀主義者。因而，在何種意義下他成為國際關係中的理想主義者？而其論證邏輯在此更需要被揭露。

## 貳、〈論永久和平〉

一般而言，康德的著作都會先解說其論題，但在〈論永久和平〉一文中卻沒有，一開始只是談到現實政治家與理論的之間的分際而已<sup>2</sup>。他從始至終即把和平之追尋視之為一項無所爭辯的義務，相對的只是無法律的、自由的自然狀態。因此在第一章的〈國家間的永久和平底臨時條款〉中，要談的不止是停火，而是要達至一項永久和平之臨時性條款，和平乃此文必然地去追求的目的，所以他在第二章說：「和平狀態必須

---

<sup>1</sup> *Zum Ewigen Frieden (Frieden)*, VIII, p. 350。康德著作皆引自 *Academische Ausgabe*，羅馬數字為冊數。

<sup>2</sup> *Frieden*, VIII, p. 343.



被建立」<sup>3</sup>，「不應該有任何戰爭」<sup>4</sup>，又說「人在無法律的狀態中依自然權利而有一項義務，即應當脫離這狀態」<sup>5</sup>，這狀態即為和平。為了滿足這目的之達成，他分析出六項條件，例如第一項，國家不可以在締結和約時秘密屯積物資以為下次戰爭作準備，因為這只是停火協定，而非和平協議。<sup>6</sup>觀乎近世中東戰爭所訂立的那些停火協定就可了解康德之意：他們的協議只是為了休息，以便為下場戰鬥作準備而已，因而並非一項和議。其餘五項分別為：

- (1) 獨立國家不可被交換；
- (2) 常備軍應漸被廢除；
- (3) 在糾紛中不應舉債；
- (4) 不應以武力干涉他國之憲政；
- (5) 在戰爭中不可刺殺等。

其中最重要的是(1)與(4)，所表示也只不過是國家間之獨立與平等，但其實可歸諸於第二章中的所謂永久和平底確定條款。這臨時條款之目的不在於策略上的停戰，而是在策略上創造和平狀態，例如在禁止刺殺中可向相方表示和平之誠意，才可設想希望獲得對方之信任，和平才是可期的。但這臨時條款之內容，還是屬於策略上的，最終還是要在本質上把國家體制建立在共和上，而且必須依靠國與國之間的法律關係以近乎聯邦的方式下才有可能。而這兩點卻是(1)與(2)背後的理據所在。

## 參、法與共同體之兩層關係

<sup>3</sup> *Frieden*, VIII, p. 349.

<sup>4</sup> *Frieden*, VIII, p. 354.

<sup>5</sup> *Frieden*, VIII, p. 355.

<sup>6</sup> *Frieden*, VIII, p. 344.



在第二章中，康德直接從政治體制上解決國際間戰爭與和平的問題，他以為國家之憲政應當是共和制的，他認為就法權而言，共和制是所有公民憲法底原始基礎<sup>7</sup>。康德繼續追問：這共和憲法是否是唯一能導至永久和平的憲法？其答案當然是肯定的，理由無它：因為在決定開戰與否，在共和制憲法下，人民有權同意或否決，但去作戰的是人民，他們自會為其決定作深思熟慮。但若在君主專制下，國家屬於國王，戰爭也不至於減損其享樂，在開戰與否的問題上，君主可能因微不足道的事就決定開戰。<sup>8</sup>所以，只有在共和制下的憲政體制，才能設想避免戰爭之爆發。

康德是項論斷，頗為接近現代所為民主和平論，例如Micheal Doyle在〈康德、自由主義遺產與外交〉<sup>9</sup>一文中正式將「民主和平」作為一種理論提出來；Bruce Russett在其著作*Grasping the democratic peace: principles for a post-cold war world*<sup>10</sup>中對它作了系統論述。民主和平之理

<sup>7</sup> *Frieden*, VIII, pp. 349-350.

<sup>8</sup> *Frieden*, VIII, pp. 350-351.

<sup>9</sup> Michael Doyle, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs: Part I", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 3, 1983, pp. 205-235; Part II in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 4, 1983, pp. 323-53; 見另一論著: "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review*, Vol. 80, No. 4, 1986, pp. 1151-1169. 民主和平論之觀點有: (1) 國際關係中的經驗法則是民主國家之間很少發生衝突; (2) 即使發生衝突, 也傾向以武力或以之相威脅, 因為這有悖於民主原則和理性; (3) 專制國家之間或者民主與專制國家之間, 更容易發生衝突, 更易於藉武力解決問題。事實上, 康德在〈論永久和平〉中之研究, 有一定程度的推想性的, 雖然它並沒有指陳共和制度下的民主國家會否發動戰爭, 但是設想在此制度下戰爭較不容易爆發。這是康德從功能與利益上論證, 而非從概念上。事實上, 民主是否有是項功能, 還是不確定的。從概念上論證, 要等到《道德形上學》, 但他的目標不再是猜想共和政體與戰爭的關係, 從而論證共和政體在避免爭戰的好處而得到正當性, 而是要推導出人格概念, 來支持國家之獨立與平等, 從而論證國際聯盟之正當性, 從而在制度上說明永久和平之可能性。

<sup>10</sup> Bruce M. Russett, *Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993); 另見Michael Brown, Sean Lynn-Jones and Steven Miller (eds.), *Debating the Democratic Peace* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996); Spencer R. Weart, *Never at War*





論自然有來自康德之思想，因此有所謂「再發現理論」(rediscovered theory)。他們的論點當然不止像康德般作純理論的探討，而是在民主國家中鮮有發生戰爭這經驗事實上。探究其原因，除了康德所說的共和憲法下戰爭權在人民手裡外，而專制政體乃服從統治者之恣意，況且民主國家就算有衝突，也會在民主與理性的前提下解決。

共和民主之憲政體制是防止戰爭的第一道防線，也是就國家制度本身來說。康德的這種論證方式，與霍布斯的相去不遠，雖然結論不同，但在論證邏輯上是一致的：把追尋和平視之為必要的義務，即自然法，然後找出何種政體能滿足之。在霍布斯為君主專政，在康德則是共和政體。霍布斯面對的是英國的內戰，因對應的是國內的政體問題；而康德在當時面對歐洲戰爭，因此對應的問題不止是某一國家之政體，而且關涉每一國家間的憲政，即此規範每一國家間的關係問題。這轉而到永久和平底第二條確定條款：「國際法應當建立於自由國家底聯邦主義之基礎上」<sup>11</sup>。康德之理由在於：法律之正當性在於普遍性規範，即在於一個共同同意底基礎之上，聯邦主義正是這共同同意之表示。盧梭契約論之貢獻在於把法律之正當性建立在共同體之合意上，而康德則進一步使之應用在國際社會之中。試看康德以下的說明。

康德認為，國與國之間應建立在一個與公民憲法相類似的憲章中，也就是聯邦主義中，而國際法必須與聯邦主義相結合，而不能單獨行使，才有永久和平之可能。他的理由很簡單，因為不在聯邦主義下的國際法，其實只表某國家可憑藉自己的武力來決定權利之歸屬。<sup>12</sup>因此，不在聯邦主義之下的國際法，其實還是在表示國家間的無法律的、自然且恣意的自由狀態，決定原則還只是權力。所以格魯透斯等人所撰寫之國際法典根本沒有法律效力，因為「各國就其本身而言，並非處於一種

---

(Yale University Press, 1998); James Lee Ray, *Democracy and International Conflict* (University of South Carolina Press, 1995); Rudolph J. Rummel, *Power Kills: Democracy as a Method of Nonviolence* (Transaction Publishers, 1997).

<sup>11</sup> *Frieden*, VIII, p. 354.

<sup>12</sup> *Frieden*, VIII, pp. 356-357.



共同的外在強制之下」<sup>13</sup>。因而，規範國與國之間的，必須在一共同有效的法律上，也就是如人與國家之關係，先放棄其個人的自然狀態：「因此，國家必須擺脫這狀態，如個別的人參與國家一樣，放棄其放縱的（無法律的）自由，勉強接受公共的強制性法律」<sup>14</sup>。一項契約對A與B共同有效，乃意謂這契約為A與B所共同同意。此乃契約論之核心意義所在。康德所論述的國家聯盟，其實就是指向這共同同意，在其下才有契約的有效性。國際間與國家內部的憲章不同的是，在國家中有臣民上下從屬之別<sup>15</sup>，而在國與國之間卻沒有，所以，這憲章所規範的，只能是一個國際聯盟（*Völkerbund*），而不是國際國（*Völkerstaat*）。因此，諸民族可構成不同的國家，但不應構成一個國家，因各國家應獨立與平等的，而非從屬。但問題是，由於各國是平等的，於是若起紛爭，則須有一個更高的仲裁機關可以判決是非，否則最後也只能訴諸武力去解決，因而和平狀態不可能達至，國與國間之關係便不能達至法律性，還是在一個戰爭邊緣上。這裁機關當然可以在聯盟中以法律來規定，與國家內部情況不同的是，個人不可隨意反抗法律，但在這聯盟上，個別國家可以自由加入或退出之。

綜觀以上所述，康德底論證可簡述如下：先已設定永久和平之目的，然後追問國家之憲政制度以及國際關係為何，才能滿足永久和平之可能性。其答案即是：

- (1) 國家憲政必須是共和制的；
- (2) 國際關係必須是聯邦主義下受國際法約束的。

但是，康德之論證是以永久和平之義務為前提，因而他並未從法權概念本身上論證國家制度與國際關係，這需到《道德形上學》才有比較清楚的說明。

---

<sup>13</sup> *Frieden*, VIII, p. 355.

<sup>14</sup> *Frieden*, VIII, p. 357.

<sup>15</sup> *Frieden*, VIII, p. 354.





## 肆、從權利概念建立世界公民法權

《道德形上學》中康德對國家概念有極詳盡的說明，但對國際關係之論證卻相對的少許多，可知國際關係在當時而言，其實並非一個顯要問題。雖然如此，康德在此書比〈論永久和平〉一書有更進一步論證，在〈論永久和平〉，從國家共和憲政與國際聯盟視為作為義務之永久和平之條件；在《道德形上學》，再進一步從權利概念論證共和憲政與國際聯盟。

首先，在《道德形上學》中康德從權利關係論國際關係，道：「世間所有彼此能夠發生實際關係的各民族的一個和平的、儘管還不是友好的、普遍的共聯性，這一理性理念絕不是博愛的（倫理的），而是一個法權的原則」<sup>16</sup>。這普遍的共聯性，指的其實就是〈論永久和平〉中的國際聯盟。它為何不是博愛原則，而是法權原則？因為人們可以拒絕博愛—沒有人必須接受他人的愛與關心，但人不能否認一項權利。因此，國際聯盟既是一項法權，當國際聯盟狀態乃證成國際法的正當性時，這乃表示康德以法權來證成國際法。這完全符合康德把法律奠基在法權之下的想法（參考下節〈政治三一體〉中法權奠基實證法一段），這種法律基於權利的看法，乃康德政治哲學中的實義所在。

在進入法律狀態之前，各國與民族之法權只能是偶然的，也就是，當某國只要有實力就可以不承認它國之權利。因此，只能借助國家聯合體，國家之間的法權才能是「永久有效的，成為一個的和平狀態」，<sup>17</sup>因

<sup>16</sup> *Metaphysik der Sitten* (MS), VI, p. 352。由這法權原則顯示人與人之間的自願相互交往的普遍關係之中，而其它人不許因此視之為敵對的行為，康德視之為民族間可能交往的法律上可能的聯合而言的世界公民法權（p. 352），同時康德亦稱之為一項義務：「不應該有任何戰爭」（p. 354）。國家之間的和平與交往是一項世界性的權利，當是項權利被承認之時，國家間的法律狀態之正當性才能建立。

<sup>17</sup> MS, VI, p. 350.



為這預設了彼此的互相承認的關係，在此關係下，法權在彼此間的相互承諾中得到契約性的保證。

然而，這作為權利的普遍聯盟狀態又如何被證成呢？在《道德形上學》中，國與國的關係，乃透過國家的共和政體來證成的，也就是康德藉〈論永久和平〉中的第一項確定條款來證成第二項確定條款，試看公民對於國家對戰爭關係中的角色：「……國家公民必須始終被視為共同立法的成員（不單單是作為手段，而且也同時作為目的自身），而且因此，公民不僅於進行戰爭，而且對於任何特殊的宣戰，都必須借助其代表作出自由的贊同，惟有在這一限制性條件下，國家才能支配他那充滿危險的兵役」<sup>18</sup>。對康德看來，國際關係必須透過國際法來連結，而當時最重要國際關係乃戰爭與和平，而這由法律規範的關係必須在共同的聯盟中才有效，即必須預設在一共同的共識與同意之中，才有可能。這聯盟又必須指向國家共和的民主憲政之中，因為國際關係之正確性乃在於聯盟中的國家權利乃基於人民的自由同意，這自由同意乃共和憲政之基礎，因而國際關係之證成基礎乃在於國家本身的憲政體系，也就是國家的共和憲政體系可以證成國際聯盟狀態。事實上，這也只不過表示，國際關係也只不過基於人之同意之上。由此可知，康德的國際關係，其實只不過乃以契約論中的同意概念為基礎。由以上的分析可知，康德的國際關係之論證可分為三個層面：**(a)**國家間的法律關係、**(b)**國際間的普遍性聯盟、**(c)**國家之共和憲政。**b**表示國家之間的同意，它使**a**（國際法）成為正當的，而**c**作為國家之憲政體系，它集合了國家內部的同意，因而使得**b**成為正當的。因而整個國際關係乃基於由國家憲政所表示的公民同意之上。這公民同意其實也只不過表示一國之獨立與平等。因而也可以表示，整個國際法乃在於國家之獨立與平等之上。我們可以國家行為來作比喻：法律（比喻為國際法）是在立法機關（國際聯盟）的制定下成為正當的，而立法機關又是在公民的同意（共和憲政下的自主與獨立）下成為正當的。

---

<sup>18</sup> *MS*, VI, p. 346.



現在剩下最後一個問題：國家的共和憲政如何能是獨立的與自主的？國家是國際關係的基本元素，要論證國際關係，先要證成國家概念。

## 伍、早期康德國家理論之論證邏輯

以某目的來論證一個制度的起源，與達成對某個先被承認的概念，從而確認某項制度，是完全不同的論證方式。前者屬於目的論論證（teleological argument），這種論證卻頗被近世中國人所喜愛，以為民主政治基於人性的負面性，也就是政治制度是為著防範人性之貪婪而來的設計，其論證基礎乃經驗人類學，而結果則無異把民主政治制度工具化<sup>19</sup>。後者卻屬於先驗論證（transcendental argument），康德在《道德形上學》中的論證即屬此類，它不同於工具化民主政治之淺薄，而是以自霍布斯以來已普遍被承認的法權概念，而民主政治只有在法權概念之預設下才能成立，康德的論證即基於法權與民主政治間的邏輯上的關係上。這種論證亦常見於康德的其它哲學，例如在知識論中他先承認幾何學，然後追問其必要條件之空間。康德對政治制度之先驗論證並非一開始即有成就，而是首先是在其歷史哲學中以近乎人類學的方式論證。例如在〈世公民底觀點下的普遍歷史之理念〉中即以國家作為人類之自然

<sup>19</sup> 傅偉勳批判新儒家對現代民主政治無知，以為民主法治乃「基於負面人性（人人生來由於自私自利而時有利害衝突，甚至為非作歹）的直接肯認，與依據孟子性善論（人可以為堯舜，人皆應該努力成德成聖）的儒家德治思想迥然不同」，見氏著《批判的繼承與創造的發展》，頁4。但是依康德的理解，民主政治依於法律，法律之正當性依於法權。它與自私自私沒有關係，政治制度在設計上有考量到人的自私，但民主制度本身之奠基卻不是在於人性之負面性。因為就算人不自私，民主制度一樣成立，因為它是以法律及其背後法權所依據而成立者。例如，在人的不自私假設下，人之間還是會有侵權之行為，或甚至對同一事有不同的看法，亦可由權利而引生的票決來規定如何做，這跟自私自私沒有關係。自私可以作為政治制度在設計上的安排，但這是已經在民主政治制度概念成立下進行的，而民主制度所依據的不是別的，而只是法權概念。



稟賦（Anlage）之必要條件，也就是只有在國家之中，人之天賦才有可能完全發揮，從而證成國家之必要性。<sup>20</sup>在此等論證中，國家乃作為手段或工具，以便人之稟賦得以發揮，但如是並未能證成國家本身之正當性，而只附屬於人之才能發展而已。上述所謂的先驗論證卻可擺脫是項困難，因為，國家概念之證立並不基於某項目的或義務，而是基於權利概念之可能性之上。

霍布斯對共同體（國家）之論證，起源於對人類生存之權利承認，在哲學史上他首先對權利概念的創發，造就日後權利概念作為政治理論之核心。然而，在國家的成立上，其論證主要還是透過要求和平之自然法，而且此自然法更高於權利，於是在和平的大帽子上，人民就得把權利交給統治者，而成就其專制的政治理論。然而，自然法在本質上其實無異於道德上的義務概念，也就是命令之概念。在這意義上，康德以人實現其稟賦之道德義務來說，其實無異於霍布斯，只不過康德不像他推到專制政治而已。康德的政治理論在其歷史論文中，顯然是並未成熟的作品，因而未能如在《道德形上學》般，利用法權概念之預設，在概念上證成政治制度與國家之理念。以人實現其稟賦，其實是基於人類學，想像的成分居多，當中並無極強的理據。但若以法權概念作為預設性條件，則國家之理念便有極強的支持點，這不屬於人類學，而是先驗哲學的。下一節即揭示康德之論證。

## 陸、從權利到義務之責成

現代人常提及的國家獨立自主，好像是老生常談，其實要對它進行

---

<sup>20</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbuergerlicher Absicht*, VIII, pp. 28-30. 有關康德歷史哲學之論述，參見 Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Princeton University Press, 1980). Yovel 之觀點認為，最高善乃歷史之理念，而歷史乃道德之總體性。



論證，並不容易。康德之論證不從義務開始，而是從法權<sup>21</sup>開始，進而以人格作為其可能性條件。而人格是被視為可負責任者，因而有其獨立性與自主性。由於國家之理念乃藉法權概念而可能，因而這理念背後的即是連同人格之獨立性與自主性。固國家在此理念中，必定被思為獨立自主。在國家之獨立性與自主性下，共和憲政即可以被證成。在共和憲政下，作為法權之國際聯盟便可藉此而被認為是正當的，從而國際法亦因此得到其正當性。

<sup>21</sup> 現代人對權利 (Right, Recht) 一詞被使用的極為氾濫，在社會上充斥著各種對權利之要求，甚至認為動物亦有其權利。但在此之前，權利一詞之使用，常與道德中的義務相混淆，例如在誠實的例子中，為了保護善人，就有必要說謊，但這不表示人有說謊的權利，故有時它可以從道德上著手，有時卻可以從權利著手，不易嚴格區分開。把法律、政治遠離道德之運動，起始於霍布斯 (Thomas Hobbes)，他之前，哲學家、甚至法律學家，都沒有把權利與義務 (duty, Pflicht) 從概念上區分出來，因此權利一詞，常混雜道德價值與規範強制之色彩。霍布斯則使用自由之概念，擺脫以道德規範來思考權利概念：「『權利』一詞表示的不是別的，而只是每個人都有按照正確的理性去運用他的自然能力之自由 (liberty)」。Thomas Hobbes, "The citizen", in Bernard Gert (eds.), *Man and Citizen* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 1991, translated by C. T. Wood, T. S. K. Scott-Craig and Bernard Gert), p. 155. 霍布斯雖用到「正確理性」(right reason) 一詞，但重點在於「自由」，也就是依正確理性...之自由。亦即何謂正確，判斷者是他自己，他有此自由作此判斷。但道德卻沒有這自由，因為它是由強制來表示的。這表示，權利概念本身，與道德性無關，而只表示行動者的完全的裁決權而已。他是第一個把權利概念中的作為裁決的自主權提煉出來的哲學家，所謂自然權利 (right of nature) 乃：「他必須自己去判斷他所採用的手段或他履行的行動，對保存其生命與保存其成員，是否為必須的」("The citizen", p. 156)。因而日後權利概念依此演變成一個與道德命令或規範分離，成為一個不從正確性來理解的自由概念。因而權利概念也就不帶有強制性，而與道德規範區別開，為一種可做可不做之自由。自始以後，權利概念便不再由道德來說明，並無規範之意，只表權利者之意願，並不為義務所規定的自由決定而已。如此的權利概念與道德義務之區分，亦常見諸現代的日常社會之中，例如：墮胎行為屬身體權，這自由的選擇權並不是由道德義務與規範來說明的，反而是：它因為與規範無關，所以才成為權利之自由。近世的政治哲學之核心概念，即從扮演道德規範之自然法，轉到以權利之自由，例如政府不基於它之好壞，而是基於其合法性，即由人民藉選票所表達之意願而來，而選舉之概念乃基於人民之選舉權。因而現代政治之基礎，乃權利概念，而非道德之規範。





康德在《道德形上學》一書，系統地建構其國家理論。在此之前，只見諸於一些短篇論文，並未形成系統性論述，直至《道德形上學》中的第一部〈法理學之形上基礎〉，才正式奠定國家理念——以先天地分析權利概念，並藉此概念建立法律之合法性，而國家即藉法律而建立，因而國家之奠基乃權利之概念。

康德在《道德形上學》第 45 節中表示，他所討論之國家，乃理念中的國家，它乃由粹純權利原則所建立的那樣，這些原則可充當成為共同體的現實聯繫的準繩（*norma*）。其實直接統治國的是法律，康德隨即以法律論說國家中的三種權力：立法、執法與司法。他稱這三種權力為政治三一體（*trias politica*），它是三重人格：掌統治權之立法者，依照法律掌治理權的執法者，與按法律審判者之人格，它們之間普遍地連合起來的意志，即是國家。<sup>22</sup>康德更透過一個三段論式表示其中的關係<sup>23</sup>：立法權利乃歸於人民之聯合意志，所以法律乃表示國家之意志，法律才是真正統治國家者，而執法之行政權只不過體現法律，其行為完全必須是合符法律之規定的，此乃由康德首倡的法治國家（*Rechtsstaat*）之概念。法律（*Gesetze*）之總和稱為法理學（*Rechtslehre*），若其立法是現實的，它就是實證法學說。<sup>24</sup>康德隨後在第二節〈什麼是權利〉中乃藉權利概念「為一種可能的實證法奠基」<sup>25</sup>。康德意謂，法律學者雖能正確指出法條是否具有合法性，但他們若只是從經驗原則出發，乃不能判定這法條之合理性、正當性。是否合理與正當，卻不能由法之內容理解來判定，而是由符合權利概念而判定，而權利乃理性而非經驗之事。

國家由法律統治，而法律由法權來支持其正當性。然而，法權概念又如何可能呢？康德是借義務所指向的人格性來證明的。以下即說明此點。

---

<sup>22</sup> *MS*, VI, p. 313.

<sup>23</sup> *MS*, VI, p. 313.

<sup>24</sup> *MS*, VI, p. 229.

<sup>25</sup> *MS*, VI, p. 231.





以權利來判定法律之正當與否，乃康德法哲學的基本想法，這屬於自然權利優先於實證法之觀點。所謂權利，不涉材質（如是否獲利），而只涉及其形式（如是否合符契約規定）<sup>26</sup>，乃意謂依一普遍規則，先天地規定雙方之自由行動之一致之原則，故康德道：「任一行動，它，或依照其準則任一的意念之自由，與據一普遍法則的任何人的自由共存，就是正當的」<sup>27</sup>。隨後，康德把上文所說，以命令方式表示為權利法則：「如此外在地行動，使你的意念之自由應用能與根據一普遍法則的任何人之自由共存」<sup>28</sup>。意念之自由應用乃指人之自由之抉擇，例如賣此或買彼，但它必須能與其他人的自由（抉擇）相容，才是合法權的，這表示：這它們之共存乃依一普遍法則而來的，而不是隨意的。

康德認為法權與道德令式有極大關係，把權利概念視為責成他人予義務的能力：「...我們只藉道德令式才能認識我們自己的自由，這自由乃所有道德法則，因此亦是所有法權與義務之所從出者，而令式乃義務要求的法則（Satz），隨後，責成他人予義務之能力（das Vermögen, andere zu verpflichten），即法權概念，便能從這法則發展出來」<sup>29</sup>。

<sup>26</sup> MS, VI, p. 230.

<sup>27</sup> MS, VI, p. 230.

<sup>28</sup> MS, VI, p. 231.

<sup>29</sup> MS, VI, p. 239. 近世之自中自由主義者，對權利從道德中分離之看法，近乎信仰，費希特即是一個明顯的例子「他不設定自身任何確定的範圍，而是支配着理性精神的一切行動。因此，人們從道德規律中必定不能引導出權利概念」J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, sämtl. Werke, Vol. III, p. 91. 費希特在此是以理性的普遍性看道德，即 *Wissenschaftslehre* 中所謂自我自身的完全一致。但義務命令，由於命令與接受命令的主體不一致，因而表現為必然的要求——對接受命令的主體之要求。但權利不以命令為表示，而只是一容許之表示，因而它費氏屬於把道德與法權完全分隔之支持者。權利有範圍，而道德沒有，是絕對普遍的。道德上我們不能說我們獨善其身於某一範圍，而範圍外讓予其他人自由，我們不能干涉。因為道德理性就是要對一切理性存有者的行動進行規範與批判，不容許上述範圍外的自由。而權利概念卻完全相反：他人的不是我的，我不能干預。這樣理解的法權概念，其實只是從形式上來理解的權限之概念而已，藉著它，我的與你的之界限被劃分開：是我的者，在未經我的同意，不



康德認為，一切義務，可分為法權義務 (Rechtspflichten, officia iuris) 與德性義務 (Tugendpflichten, officia virtutis s. ethica)<sup>30</sup>，上述所說，責成他人或使他人有義務，乃指法權義務，它乃法權之自由與義務之命令所整合的概念。所以，康德所說的法權，並非泛泛的說一個可做可不做之自由，而是連同義務強制而說的自由。但是在上文中，康德雖把法權與義務之從出者視之為自由，並把法權概念視為責成他人予義務之能力，但在此康德並未證成此項斷言。反而在較早的文本中認為法權乃容許之概念，並且是道德不相干者：「被允許 (erlaubt) 就是一個不對反於強制 (Verbindlichkeit) 的行動；而且此自由並不被任何反立的令式所限制，稱之為權限 (Befugnis, 道德能力 facultas moralis)」<sup>31</sup>。康德隨即另有說明：「一個既不被要求，也不被禁止的行動，就是純然被允許者，因為在涉及到它之時，完全沒有限制這自由的法則，而且因此亦無義務。一個如此的行動，稱為道德不相干 (sittlich gleichgültig)」。

康德是項對法權之理解乃承繼霍布斯把法權視為可做或可不做、而且與義務之強制區分開之自由概念。康德一方面把法權概念視為無關於道德，但另一方面卻視之為責成他人予義務的能力。這似乎是一項矛盾，但這矛盾之出現，乃由於把法權概念本身，與此概念之先在性條件間，相混淆而來的。就概念本身而言，法權是可做或可不做之自由，但若追尋其中之以可能的先在條件，法權必須包涵令式概念，也就是包涵義務。就法權本身來說，它並不包涵任何道德概念，當它被視為法律之可能性條件時，這套法學思想自然成為一實證主義 (Positivismus)。但當涉及法權如何可能時，必須指涉及義務概念。何故？理由無它，因為當某人聲稱某項權利時，已經必然強制把人看成為獨立且自主的人格者，

---

得干預，反之亦然。這裡常顯示技術性的安排，因而被理解為道德中立，亦非無是處。但是，權限之概念，亦可以不從技術層面來理解，而從其可能性條件來理解，如上文所說的道德能力，責成他人予義務的能力。但權利概念本身，作為可做可不做之自由，卻不應受到道德批判之干擾。

<sup>30</sup> MS, VI, p. 239.

<sup>31</sup> MS, VI, p. 222.



而這人格者之概念，乃可負責任的主體。因此，所謂責成他人予義務，乃意謂強制視他人為人格者。以下闡明此點。

## 柒、作為國家條件之人格之獨立性

權限之界限何在？比這問題更為優先的問題是：權限之界限如何可能？例如，我說：這車子是我的，這表示我聲稱：未經我許可，他人不得使用。這正表示我與他人之間劃出一條界限。然而，劃分這界限是不可能的，假若他人不是一個可負責任的理性存有者，我剛才之聲稱便是無效的。因為，此聲稱之所以可阻止他人侵犯，並不是由於其現實力量有多大，亦非對方有多軟弱，而是由於他被視為不單止可理解我所聲稱的，而且可為其行為負起責任的，因而才有所謂侵犯或不侵犯。獅子可以破壞我的衣服，但此卻不是對我的權限之侵犯。細菌可以殺死我，但它們卻不是殺人犯。因而限權概念之所以成立，其實假定了責任之概念。對侵權之究責不是要追尋事件發生之物理性肇因，而是追尋可對此承擔負責之行為者。因而在對法權之聲稱中，其實已要求對方必須是可負責任者。康德視這可負責任者為人格者：「行為稱之為一個行動（*Handlung*），就他處於強制之法則下而言，因此亦就着主體在強制中據其意念自由來看而言。行動者（*der Handelnde*）藉一個作為結果之產生者之如此的活動之自由來看時，而且這結果，連同這行動本身一起，能夠歸責於他，當人先前認識到這個使強制性責於他的法則。人格者（*Person*）就是這個能歸責其行動之主體，因此道德的人格性（*Persoenlichkeit*）只是道德法則下的理性存有者之自由……」<sup>32</sup>。在此，人格者就是可被歸責的行動主體，它是產生結果的自由行動者。就此而言，它是自由的，而且獨立的，因為若不然，它根本不能歸責。在法權概念下的主體，不是別的，也正是這人格者。由是，法權概念就是

<sup>32</sup> *MS*, VI, p. 223.



在這獨立的、自由的行動主體下被理解。它不是一個無任何規範的自由行動者，因為世上不只他一人，而是另有他人，固他不能在涉及亦擁有權利的他人時任意妄為，因而也就涉及到強制性：「法權之概念，就它關係到一個對應於它的強制性（*Verbindlichkeit*）而言，首先涉及到某一人格者（*Person*）與另一人格者之外在的且實踐的關係．．．」。<sup>33</sup>這裡所謂強制就是義務之意，這對應上文康德把法權概念理解為「責成他人予義務之能力」。康德之意其實不難理解：當我聲稱我有某權利時，一定假設了不傷害另一人的權利下成立，此時，我是被強制不得如此，而不是隨意的，否則不能思考任何權利概念。也就是，權利概念之可能性乃基於獨立的人格概念之上。然而，當我被強制之時，這表示我可對我的行為負責任，因而我亦必定被視為獨立的與自由的。就此而言，權利概念之所以成立，乃在於人格之獨立與自由之上。

康德藉道德義務論證法權概念之工作至此完成——作為可做可不做之自由乃在責成他人予義務之強制中成立，因而也在人格之獨立與自由中成立。

## 捌、由國家到國際

國家基於法律，法律基於法權，而法權只在預設人格之獨立與自由下才能成立，就此而言，國家之理念即預設了這人格之獨主性與自主性，因而國家才不能從手段性來理解。它是個獨立自主的人格性。在上節〈從權利到義務之責成〉中，康德亦曾把國家理念從三層人格性來理解，其實這正也表示國家之獨立性與自主性，這也是康德共和憲政之基本結構。當如是理解國家，國家便在絕對的自主性中表達同意，也藉此，作為法權之國際聯盟之合法性，亦從權利到義務之責成得到證成。康德

---

<sup>33</sup> *MS*, VI, p. 230.



在〈論永久和平〉中以義務為論證基礎，反之，《道德形上學》以作為法權的國際聯盟論證國際法，並以國家之共和憲政論證這國際聯盟之概念時，其實就是以共和政體之獨立自主性之共同同意證成國際聯盟，從而證成國際法。這整個論證模式其實就是從國家論證中轉過來，也就是由人格-對應共和政體，來支持法權-對應國際聯盟，並再由法權證成實證法-對應國際法。所以，國家理念中的論證邏輯，其實被康德應用到論證國際之上。即國家論證中由人格，經法權到實證法；在國際中，由共和政制，經國際聯盟到國際法。

在如此的論證過程中可以發現的是，人格性之概念是康德整個論證之關鍵核心處，它支持法權，再由法權支持實證法，再由實證法支持國家，再由國家組成聯盟，展現國家之共同同意，從而證成國際法。因此，國家或國際，其基礎乃在於人格所特有之同意以及對其同意之可負責任性。藉這個可負責任性，康德眼下的國家與國際聯盟，並從非從權力來理解，而是在展現其同意時負起責任之主體來理解。康德之觀點，擺脫傳統，從法權、法律等屬客觀性層面之規範，來作論證基礎，開啟近世國際關係中的理想主義。

## 結語

本文之目的乃在於指出康德在國家與國際理論之論證邏輯，並無意於作出一般性國家理論與國際關係之介紹性文章。如是，本文的論述便集中在康德之論證中，而較少涉及其餘哲學家或把其想法應用到現實問題之嘗試，但這並不表示康德之國際觀點並無是項功能，但康德之論證，並非要證明是項功能。舉例而言，近日在南北韓之衝突中，人們直覺地會想到：相關國家要對其破壞和平之行為之負責，而不會純依權力之大小來判斷是非對錯。這就是人們直接地使用人格概念含蘊之可負責任性來進行理解與批判，權力卻屬另一層次之問題。所以，我們不會去



討論破壞和平者應否負責，而爭議只在：誰是和平之破壞者？是項對責任之要求，乃無需論證，而是實際上已經時刻在國際間之活動中被預設了。但這仍然是基於人對責任之直接性思考，這種思考方式無異偏向倫理道德的，但對此康德之問題意識遠較這種思考模式深邃，因為中間還須經過法律以及背後的法權概念，才有可能。依其論證指出，例如在南北韓之衝突中，國家之所以能作出對它國破壞和平之批判與提出賠償要求，其實乃受法律所制約，才有正當性。它不是一種倫理道德上的批判，而是受外在的強制性法律所規範，而非能由政府所恣意作為。若南韓要求北韓作出賠償，是項要求之所以是正當的，乃由於它是經由法律所受權，但法律這項授權乃在於預設相方是可承擔責任者，而這必須在權利中進而從權利概念所預設的人格性中，才成為可能。因而，依康德之論證，國家行為之責任乃在於法律、法權與人格性間之先驗性的邏輯關係。因而，康德之論證乃先驗性的，而非倫理道德的，亦非策略性的。雖然如此，但這並非是說：非共和制之國家就不能行使其權利，沒有法權之法律是無效的等等，因而那些獨裁統治的國家就不用負起責任；而只是說：只有在共和制下的國家，其國家行為才能被合理地理解，只有在法權下，法律才有其正當性。至於那些獨裁國家，乃然要負起責任，就正如那些壞人，不會因為其行為之失格，便不用負上責任，反而是在預設人格之概念下，他們必須被歸責。





## 參考資料

### 一、中文資料

- 白彤東，《舊邦新命》。北京：北京大學出版社，2009。
- 朱高正，《康德四論》。台北：學生，2001。
- 李明輝，〈牟宗三思想中的儒家與康德〉，刊於《當代儒學之自我轉化》，台北：中研院文哲所，1994，頁 53-88。
- 李明輝，〈儒學如何開出民主科學〉以及〈論所謂儒家的泛道德主義〉，刊於《儒學與現代意識》，台北：文津，1991，頁 1-18；67-133。
- 李梅，《權利與正義：康德政治哲學研究》。北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 林怡蘋、林宏濤譯（G. Radbruch 著），《法學導論》。台北：商周，2000。
- 韋政通，《儒與現代中國》。上海：上海人民出版社，1990。
- 傅偉勳，〈儒家思想的時代課題及其解決線索〉，刊於《批判的繼承與創造的發展》。台北：東大，1991，頁 21-55。
- 葉保強，〈當代新儒家民主觀念的建構〉，刊於《當代新儒學論文集之外王篇》，1996，頁 77-94。
- 黎漢基，〈牟宗三的政治理念與其對黑格爾歷史哲學的省思〉，刊於李明輝·陳瑋芬主編，《當代儒學與西方文化－哲學篇》。台北：中研院文哲所，2005，頁 173-199。
- 顏厥安，《法與實踐理性》。台北：允晨，1998。

### 二、外文資料

- Beck, Gunnar, *Fichte and Kant on Freedom, Rights, and Law*. Lanham: Lexington Books, 2008.
- Doyle, Michael, "Liberalism and World Politics," *American Political Science Review*, Vol. 80, 1986, pp. 1151-1169.
- Doyle, Michael, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs: Part I," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 3, 1983, pp. 205-235.
- Doyle, Michael, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs: Part II," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 4, 1983, pp. 323-353.
- Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, sämtl. Werke, Vol. III, 1796.
- Gregor, Mary, *Laws of Freedom*. Oxford, 1963.
- Hobbes, Thomas, "The citizen," in Bernard Gert (ed.), *Man and Citizen* (translated by C. Wood, T. S. K. Scott-Craig and Bernard Gert). Cambridge: Hackett, 1991.
- Hutchings, Kimberly, *Kant, Critique and Politics*. London: Routledge, 1996.
- Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press, 1980.



## On Kant's Idea of State and International Alliance

Shih-chen Chen\*

### Abstract

*Zum Ewigen Frieden* is Kant's most famous political philosophy. In his argument an international alliance (Völkerbund) is firstly initiated, which entrusts such international political organization with the maintenance of world's security and peace. But in fact, Kant's work stands still under Thomas Hobbes's argument mode of natural law. Until *Metaphysik der Sitten* he argues his concept of political philosophy by means of a concept of right. He advocates *ius cosmopolitanum*, and argues it from the idea of state which depends on the concept of right - Rechtsstaat. According to Kant the concept of right must be under the condition of the personality of autonomy possible; therefore it can prove that a state and the international alliance is only possible under the condition of his autonomy and independence. Thus, Kant's theory of state and international relations are profoundly full of autonomy and independence of humanitarian meaning. The purpose of this paper is to expose the logic behind them and the relationship between his international theory and the idea of state.

**Keywords:** international alliance, *ius cosmopolitanum*, autonomy, permanent peace, constitutional republic

---

\* Assistant Professor, Department of Philosophy, Nanhua University

