

康德论“自然权利”（下）

赵 明

二、康德的权利概念

自然法为权利提供根据。因此，康德的权利概念就是从实践理性的角度来加以界定，而不是从人之生存欲求的自然法则的意义上加以把握。权利在本质上是与先验自由相关的一种内在能力，惟有针对作为主体的人而言，权利概念才能获得真正的意义规定，它意味着在普遍的自由法则之下人对做或不做什么的理性判断和选择，而自由法则恰恰首先表明是一项责任，也即“是一个自由的行动在理性的一条定言命令之下的必然性”，又“因为责任不仅包含实践必然性，而且包含强制性，因而，所设想的这条命令就是一条指令或禁令的规律，根据它，一个行动的做与不做被表现为一种义务。”所以，与霍布斯有着根本性的不同，康德总是在与义务相对应而存在的意义上理解权利的。“我们惟有通过道德命令（它是义务的直接指令）才认识我们自己的自由——由于我们是自由的，才产生一切道德法则和因此而来的一切权利和义务；而权利的概念，作为把责任加于其他人的一种根据，则是后来从这种命令发展而来的。”霍布斯只是基于孤立的个人立场而强调了权利对于义务的优先性和基础性，而对人的社会性规定和交互性关系视而不见，他因此在对权利的界定和理解上根本不可能有康德那样的深刻洞见。在康德看来，就使其承担义务的能力而言的权利惟有人才可能真正享有。

基于此，康德的权利概念呈现出这样三个特征：第一，就人的社会性规定和交互性关系而言，权利“只涉及一个人对另一个人的外在的和实践的关系，因为通过他们的行为这件事，他们可能间接地或直接地彼此影响”；第二，就权利的具体所指而言，它“只表示他的自由行为与别人行为的自由的关系”，这是一种仅仅意味着一个人与他人之自由意志的关系，而不考虑“一个人的自由意志对另一个人的愿望或纯粹要求的关系”；第三，进一步说，在这些自由意志的交互关系中，“权利的概念并不考虑意志行动的内容”，而仅仅考虑关涉彼此之自由意志关系的形式，也就是说，仅考虑“二人中一个人的行为，按一条普遍法则，能否与另一个人的自由相协调的问题”。

因此，康德的权利概念主要意味着每个人的意志选择之自由与任何他人的自由能够相互共存的全部条件。它指涉的是相关于内在自由的现实运用的外在自由领域，与人在现实生活中的外在行为相关。权利主体是外在性的，涉及他人，因此，行为原则成为思考权利问题的一项重要原则。通过行为原则而赋予权利以实际内容，而不仅仅是普遍形式的原则，并因此而与功利区分开来，功利不是权利的道德基础，但却是权利所不排斥的。康德与霍布斯、洛克、休谟和卢梭的根本区别在于，他主张的“自然权利”其基础排除了自我保全和功利性的观念，这些只在外在自由中加以考虑。尤其是对外在物的权利与行为原则有着最紧密的联系。

但决定权利的普遍法则并不关涉功用或任何其他目的（物质的）考虑，它是一条纯粹的形式原则。康德指出：“权利的普遍法则可以表达为：‘外在地要这样去行动：你的意志的自由行使，根据一条普遍法则，能够和其他人的自由并存。’这无疑是把责任加于我的一条法则；但仅就这个责任而言，它根本不能期待我，更不是命令我应该用这些条件来限制我的自由。理性只是说，它在这个方面深受它自己的意见所限制，并很可能实际上也受到别的条件所限制；理性把此普遍法则作为一个不能进一步证明的公设而规定下来。由于此公设的用意不是教人以善德，而是去说明权利是什么，那么，权利的法则，正如上面所说的，不可以也不应该被解释为行为的动机原则。”权利的实质性问题在于：我们要根据它来“行动”，以建构社会生活秩序，实现人的尊严，而不管我们内心是否同意它、相信它，也就是说，不是一个道德问题，而是一个权利法则问题。这是一个可以直接决定我们意志的问题，也即我们可以欲求什么而是正当的、公正的，只有公正地要求别人时，才能够保证人格的尊严。

这就是说，权利概念内在地包含着强制的权威性要素。“如果在某种程度上，行使自由的本身就是自由的妨碍，那么，根据普遍法则，这是错误的；反对这种做法的强迫或强制，则是正确的，因为这是对自

由的妨碍的制止,并且与那种根据普遍法则而存在的自由相一致。于是,根据矛盾的逻辑原则,所有的权利都伴随着一种不言而喻的资格或权限,对实际上可能侵犯权利的任何一人施加强制。” 强制的正当性和权威性内在地包含于权利概念之中,“权利和强制的权限是一回事。” 权利的法则“是在普遍自由的原则支配下,根据每一个人的自由,必然表示为一种相互的强制。” 而“强制体现了法律立法与义务的联系”,这就为法律意义上的国家惩罚权提供了根据,“因为惩罚仅关乎自由的、但违反法则的意志;但是,自然与爱好却无法为自由制定法则。对于义务的理念而言,情况就完全不同了:对义务的违犯——即使不考虑由此而对他产生的不利——直接影响心灵,并且使人在他自己的心目中成为卑鄙而应受惩罚的。” 因此,康德最后将权利概念理解为“可以看作直接含有普遍的相互强制的可能性,并与所有人的自由相协调。由于一般的权利所涉及的对象仅仅是外在的行为,因此,严格的权利与伦理决不能相混淆,它只考虑行为外在的方面,而不考虑行为的其他动机,因为它是纯粹的权利,不混同于任何德行规范。所以,严格的权利(按照这个词的狭义含义)就是那种仅仅可以被称为完全外在的权利。毫无疑问,这样的权利是建筑在每个人根据这条普遍法则而来的责任的意识上。”

事实上,理解康德整个权利的论述依赖于理解自由意志的外在运用和外在实践关系的观念。在康德看来,没有先验自由(自由意志)任何归咎(罪)都是不可能的。因此,人必须是一个自由的存在者,而一个自由的存在者必定是一个自律的存在。在此意义上,康德坚持使他人有义务的能力,比如一项权利的概念又是从道德律令中引申出来的,然而,道德律令只涉及行为的动机,虽然离开伦理(道德),我将不能意识到我自己作为一个自由的存在,也不能意识到我是一个权利的拥有者,但毕竟道德律令本身并不考虑行为的外在方面。当康德主张严格的权利事实上是建立在依据普遍法则而来的责任意识之上时,他所强调的正是这一点。尽管任何能进入涉及权利的他人的关系中的人,就是一个他自己给自己立法的主体,因此,道德法则被包含在人的概念之中的。但在权利关系中至少有两个人被涉及(只有人才有权利,物没有权利,因为无责任意识):一个能履行义务的人和一个拥有强制其履行义务的人。这种关系与道德律令的自身关系是不同的。在《道德形而上学原理》一书中,康德为了找到作为道德至上原理的道德法则而提出了三个假设:第一,只有出于责任的行为才具有道德价值;第二,一个出于责任的行为,其道德价值不取决于它所要实现的意图,而取决于它们所被规定的准则。它们不依赖于行为对象,也即意欲达到的目标或目的的实现,而依赖于行为所遵循的意志的原则;第三,责任就是由于尊重道德法则之规律而产生的行为必要性,“除非我愿意自己的准则也变为普遍规律,我不应行动。” 与此相反,一个人的权利之所以可能,除了“人性”——作为每个人行为最高界限的理性本性是自在目的这一原则——的原因之外,关键在于它内在地包含着别人的目的,权利的设置和实现正是对人性的相互尊重,是对目的的相互尊重。这个要求十分明确地表现在了人对于自由和财富这些权利的要求之中,“如果人们把对他人自由和财产的侵犯作为例子,那么就会显而易见,这种作法是破坏他人的原则。因为十分清楚,处心积虑地践踏别人的权利,是把别人的人格只看作为我所用的工具,决不会想到,别人作为有理性的东西,任何时候都应被当作目的,不会对他人行为中所包含的目的同样尊重。” 权利关系中的双方都应该在各自的人格上包含着并承认对方之可行的目的。正因为如此,作为行为准则的具有正当性的权利才是行得通的,才能为所有的人认可并予以尊重。对内在道德和外在此权利的这种既相关又不同的关系的阐明,使康德对国家的本质提出了自己独特的理解。

如上所说,古代自然法思想预设和追求一个终极的目的,也就是共同体的“善”,所有个体无法以“自足”性完成自身的规定,而是要通过参与和内化“共同善”而获得自己的本质规定性,所以自由和权利这些现代自由主义所关注的逻辑前提在古代思想世界根本不可能存在。而霍布斯所奠基的古典自然法学抱持的是机械的自然观,他们强调国家是人为“制作”的产品和结果,其目的是人所注入或者赋予的,它始终处于被检测和评价,甚至被改造的视野之下,个体权利的实现乃是国家之正当性根源。

康德一方面坚持了霍布斯的个人主义立场,但又大大提升了国家作为共同体对于人的重要性,他是通过人本身存在的现实可能性而阐发其主张的。人的权利只有在一种文明共同体中才是可能的。康德首先强调了法律,法律成为文明共同体的基本标志,国家的关键不在于权力的运行,而在于法律的存在,国家是法律存在的载体。这又在一定程度上回到了柏拉图,继承了古代自然法关于共同体之至善的理念。与古典自然法学家不同的是,康德的思想方式是纯粹哲学的,在他看来,权利既不是自然的、心理的经验性归纳,也不是不证自明的信念表达,而是必须进行纯粹哲学的探究,也就是必须探究权利之所以可能的先天根据。康德法哲学的意义从根本上说可以用他自己的一个论断来概括:“当局部知识应当由哲学来规范和引导时,总体知识在这里就总是走在局部知识的前面:没有哲学,一切获得的知识就只能是当作零碎的摸索,而不能认为是科学。” 康德认为权利成立的根据是“先天”的,而不是基于人的自然欲求,国家因此也不是为了个人利益的获取而通过契约建立的,个人利益尽管是非有机的国家所必须要加以保障的,但国家成立的根据却不在于个人利益的本身。所以国家作为人类文明的共同体具有不可毁坏的特征,可以改变的是具体的权力运作方式。

权利在康德法哲学中无疑是十分重要的,康德法权哲学的使命就在于为权利进行理性的奠基。所谓“奠基”有两层含义:一是“权利”本身的根据何在?古典自然法学家认为权利的根据就在于“人”的本

身,所谓“本性权利”是也。问题在于他们所谓的“本性”是指人的自然欲望,康德认为“欲望”恰恰不能被视为人的本性,因为欲望是受其对象的制约的,这是“他律”的,而不是自律的,就是说他们所提出的权利的根据恰恰不在人的本身,而这是与他们提出的命题自相矛盾的。康德通过“人为自然立法”命题的阐明而确立起了人的理性(知性)的主体性地位,又通过“人为自身立法”(自律)而确立了人的真正自由即道德性的主体地位,主体的人是自由的存在,权利的根据在于人本身,就是说权利的根据在于人的自由本性或道德本性。对人的自由本体的探究因此成为康德法权哲学的内在目标。二是作为知识体系的“权利科学”如何可能?古典自然法学所采取的心理主义、自然主义和功利主义论证道路均受到康德的批判。因为这些论证道路都不可能建立起具有普遍必然性的关于权利的知识体系。康德认为,“法权哲学”是关于权利和法律原则的“理论知识”,而“要决定那些已经制定出来的法律本身是否正确,并规定出可以被接受的普遍标准以判断是非,弄清什么是公正或不公正的,这就非常困难了”,除非舍弃那些经验的法则而上溯到其纯粹理性的根源;像这样的“理论知识”对一个与法律实务紧相关联的法学家来说“可能还完全不清楚”,他立足于实在法律之上而建立起来的纯粹经验性的法学理论“就像费德拉斯童话中那个木头的脑袋那样,尽管外形很像头,但不幸的是缺少脑子。”康德是在“纯粹实践原理”之下进行权利问题的探讨的。“人为自己立法”既是一个自由事实,也是一个理性事实。权利作为人的一种内在能力,它因涉及人与人的关系而在本质上属于外在自由,其根据却在于人的内在自由,即道德。因此,权利从根本上说是自律的,它意味着人为自己立法,权利的存在证明了人的自由本性。

值得注意的是,人们的“权利”意识和理论话语体系的建构,以及以权利为本位的制度设置,这些和“权利的根据”之间是不同的问题,前者是“历史的”、“经验的”,与“自然秩序”中人们的欲望和利益需求是直接相关的。在此意义上,权利的理论话语正是人们生存欲求之正当性的表达。古典自然法学关于“自然权利”的理论建构就体现了这一方面,也因此而具有不可否认的理论价值和实践意义;而后者是逻辑的、人性的,古典自然法学无论是在权利根据的人性探讨上,还是在权利根据的逻辑证明上都是不成功的。所谓康德权利哲学的“问题意识”与前者相关;而所谓“为权利奠基”则主要与后者相关。两者又是密切相关的。就前者而论,“权利”与人的经验性利益和幸福欲求是不可分的。这是在康德的“经验人类学”中加以解决的问题。而“权利的根据”则绝不是“经验人类学”所能解决的,它只能在“先验人类学”的逻辑体系中才能获得求证。康德的权利学说之所以有一个从“先验的人类学”到经验性的“实用人类学”的思想进程,根本原因在于康德所谓权利是从对人的基本关怀出发的,他之所以强调实践哲学高于理论哲学,就在于其实践哲学是为人的自由而辩护,因为人是自由的,所以每个人类个体都应享有不可让渡和剥夺的基本权利。然而,人的权利享有是一种理性的行为,尽管其现实的目标是指向幸福的生活,但权利享有的基础在于理性的自由意志,只有理性的自由意志才能使人真正步入人生的舞台,才能有选择的能力和承担责任的道德自觉。换言之,权利同时还涉及到人之是否配享幸福的问题,这才是人因为权利而获得人性尊严的关键所在。

康德为权利的奠基正如他为道德奠基一样,有其批判哲学的前提。他将物自体与现象界作二元论划分,企图调和以认识论为主题的唯理论与经验论的对立,既不否定经验知识的实在性,同时又认为经验知识之所以可能的根据并不在于经验本身,而在于先天的理性根据。康德一方面将问题置于由“存在——本质”向“客体——主体”的转化中,置于启蒙运动以来的人类学特征中;另一方面,康德在上帝——世界二元景观的逐渐隐匿的思想背景中,借助先验原则实现了普遍化的人类立法,继承古典自然法传统而将上帝的创世意志转化为人类理性的自由意志,高度肯定了人类自由的实践与行动能力。就否定性方面而言,康德在事实与规范之间做出了极端的几乎无法调和的区分,区分意味着物自体对现象界、道德律令对经验人生的“限度”;就肯定性方面而论,康德在讨论人的知识与认识能力、自由与行动能力的关联中,借助于以先验原则为基础的普遍化意志的“绝对”形式化原则的有效性,取代了中世纪以来的“世界——上帝”之精神景观,将哲学导向了对人的“自然”的探究,实现了从上帝之恩典到人类理性的自然与自由的世界观转换,为人类平等而自由的认识能力、行动能力提供了形而上学的证明。由此,康德将对人的权利和政治自由的法权哲学主题之考察完全置于以“自然与自由”二元对立为基础而建构起来的批判哲学的视域内,以哲学的逻各斯精神来讨论政治与法律的“自然”。因此,康德的法权哲学体现出强烈的规范论色彩,以为人类经验生活中的实在权利和实在法律的创立提供正当性根据和标准。在这个意义上可以说,康德部分地回到了以柏拉图为奠基人的古代自然法传统之中,而对古典自然法学进行了回应和批判。所以,康德的法权哲学所要自觉处理的问题就是“批判哲学”与古典“自然权利”学说之间的关系。其问题就是:我在此生能够希望什么?其基本回答是有尊严的幸福生活。考虑到康德的“二元论”逻辑架构,那么,其问题的实质含义就在于,自由(天赋权利)的现实化也即实在化是如何可能的?

我们从霍布斯关于自然权利的讨论中不难看出现代世界的一个基本特征在政治和法律生活中的初次表达,这个基本特征就是意志(will)相对于理智(intellect)取得了优先地位。真假、对错、美丑的判断从根本上说都以人的激情、人的意志而定,并不像中古时代那样有着先在的客观而普遍的规范存在。人出于自我保全的强烈欲求而可以理智地创造所需要的规范,而这种自由的理智创造是以霍布斯的新的知识论为基础的。霍布斯的自然观念和宇宙观念是机械论,不存在任何超越人类的世界动因。霍布斯不相信中古世界的目的论的宇宙观是可能的,“这意味着世界本身不需要目的,因此,仅仅蕴涵在认知中的目的就足够

了。”这就是说，“认知本身就可以提供必要的目的论原则。”由此，霍布斯所谓的“科学知识”就不仅是对事实的客观描述，而且也有着目的论的意涵，最终也就必然有着价值上的关涉和目的上的关涉，由于这种关涉，认知就必然企望行动。对于现代认识论的本质，斯特劳斯给出一个直接的定义：“去理解就是去创造。”康德有两个世界——现象界与物自体的划分，人类的有限理性只能认识现象界，至于自由本体则属于实践理性的对象，实践理性高于理论理性，这同样是对古代自然法观念的颠倒和消除，同样是对人的自由实践和行动能力的强调。同时，康德是通过目的论批判来安排目的论的理性的逻辑位置的，在认识论中，目的仅具有调节性作用，人被确认为自然的最高目的，它导引着人的认识能力的展现和超升。也就是说，康德同样体现了现代行动化的认识论特征，这意味着“对沉思或者理论的优先性的摒弃，取而代之的则是实践的优先性。”

然而，康德所强调的“意志”仍然是理性主义的，它不是对人之“自然”的顺从，而恰恰是对人之“自然”的理性立法。他坚持权利的根据不能建立在人的自然欲望之上，也不能从人类历史和社会的经验性生活中寻找。康德继承了古代自然法的知识传统，认为经验性的实在权利和实在法律的根据存在于先验的本体界，也就是先验的自由。康德主张只有一种“自然权利”，这就是天赋的自由，它才具有先验性、永恒性和不可让与性。实在权利和法律的正当性和价值正是根源于先验的自由。霍布斯等人通过“自然法”而提出“权利”的神圣性，把自然与本性，法与权利联系起来，这是一个伟大的哲学思想。问题在于，本性是什么？是自然欲望吗？如何理解理性？霍布斯把理性转变为人之自然欲求实现的工具，人性得以从神性中解放出来，但又失去了精神方向，人成了自然欲望的奴隶，休谟对这种自然法的批判，卢梭对人性尊严的呼喊都启发了康德提出这样的问题：我们拥有理性究竟是为了什么目的？在他看来，人拥有理性的自由能力不是为了自身自然欲望的实现，不是为了自身利益需求的功利计算，也不是为了自己幸福目的的追求和实现。因为，仅凭自然赋予我们的生存本能就可以达到这些目的了，从根本上说人的生存欲望和实现这种欲望根本无需理性能力的存在。康德坚持认为，自然赋予我们理性的目的必定是为了产生一个“善良意志”。因为人性的尊严要求我们拥有一个执着于实践理性原理的善良意志。这样，拥有推理的理性能力和理解理性原理的能力就是必须和必然的了。“我们终究被赋予了理性，作为实践能力，亦即作为一种能够给予意志以影响的能力，所以它的真正使命，并不是去产生完成其他意图的工具，而是去产生在其自身就是善良的意志。”

康德探讨权利的根据始终是与对人性尊严的道德诉求相关联的。因此，与霍布斯相反，权利原则总是与义务法则相关的，人享有权利，受权利原则的保护，同时也受权利原则的束缚，人因此而获得道德尊严。我们人类生活的价值和意义只有当我们在道德法则范围之内来追求我们的目的的时候，方才得以显露。在此基础上，康德阐明了权利优先性原则，这构成道德形而上学的前提部分：“如果公正和正义沉沦，那么人类就再也不值得在这个世界上生活了。”康德不否定人对幸福的追求，他所关心的是我们如何能配享幸福，我们期望的真正的幸福如何可能。他说“（善良）意志虽然不是唯一的善、完全的善，但却定然是最高的善，它是一切其余东西的条件，甚至是对幸福要求的条件。在这种意义下，我们的看法就与自然智慧相一致了，这就是，为无条件目标培植所需的理性，至少在这个世界上要从各方面限制有条件目标，即幸福的实现。”康德认为，人只有成为可能目的王国的成员时才配真正享有幸福。而善良意志恰恰被康德视为我们成为可能的目的王国的成员的条件，它是与实践理性能力为基础的，它规定了道德法则的应用范围——应用到作为具有实践理性和道德感的人身上。我们每一个人都应尊重正义职责和道义职责，在受其约束的同时，也因此而受到尊重和保护。这才是权利之于人的真实意义和价值所在。康德特殊的人性概念——精神能力的纯粹私人的独一无二的实现，正是通过权利而成为可能的，因为权利作为人的外在自由恰恰体现在个体与个体、个体与共同体的关系之中。权利的实现正好活生生地展现了合目的的人性不断完善的伟大历程。

如果说，古典自然权利学说意味着对人的自主性能力的颂扬，意味着对人性平等价值的肯定；那么，康德对此是持高度肯定的态度的。在他看来，人之为人正在于其拥有“自由意志”，能对其行为作理性的判断、把握和抉择，这种抉择能力和自由意志是人能自主和有自由的基础。人之自主既是人之为人的规定性，当然也就是人拥有基本权利的根据所在。或者，更应该说，人的自主本身就是一项最基本的权利。倘若人不能自主，也就很难真正获享其他诸多权利，因为凡是权利必然是属于自我的，是表现自我、自主的可能行为，也是对自我自主的界说，权利不是被赏赐的。就对人性平等价值的肯定而言，既然自然权利是因人之为人而得以成立，那么人性平等之价值地位也就必然是自然权利观所要强调的重要内涵之一，平等作为人的一项基本权利事实上也为康德所坚决主张。人的自主和平等地位这两种权利，在康德看来均与生俱来，并非国家或任何其他社会组织之赐予，包括国家在内的任何社会组织要获致其本身的正当性，都必须对这两项基本权利予以确认和保护。之所以如此，根本理据在于人因具有内在的绝对价值而拥有尊严，人是他（她）自己，是一个有理性、有创造力的独立存在，不可以像物那样被买卖、转让和随意处置。应该说，康德最为深刻地洞悉了自然权利说的精神底蕴：“每个有理性的东西都必须服从这样的规律，不论是谁在什么时候都不应把自己和他人仅仅当作工具，而应该永远看作自身就是目的。”

以加强语气的力量：一种是对食言所产生的后果的恐惧，另一种是因表现得无需食言所感到的光荣或骄傲。后者是一种极其少见而不能作为依据的豪爽之感，在追求财富、统治权和肉欲之乐的人中尤其罕见，偏偏这种人占人类的绝大部分。可以指望的激情是畏惧。”与此不同，康德依然守护了柏拉图理性主义的逻各斯精神。他在“哲学凭借概念而包含有事物的理性认识的诸原则”的意义上，赞成把哲学划分为“理论哲学”和“实践哲学”两部分。由此，为这个理性认识的诸原则指定其客体的那些概念就必定是各不相同的。“只有两类概念，是容许它们的对象的可能性有正好两种各不相同的原则的：这就是自然诸概念和自由概念。既然前者使按照先天原则的某种理论知识成为可能，后者却在这些理论知识方面在其概念本身中就已经只具有某种否定的原则（单纯对立的原则），相反，对于意志的规定则建立起扩展性的原理，这些原理因而叫作实践的原理：所以，哲学被划分为在原则上完全不同的两个部分，即作为自然哲学的理论部分和作为道德哲学的实践部分（因为理性根据自由概念所作的实践立法就是这样被称呼的），这是有道理的。”而作为“先验人类学”的权利哲学是属于道德的实践哲学的有机组成部分，它所必然具有的自己的基石概念当然应该是自由概念，“权利（法）”正是理性根据自由概念所作的实践立法。

然而，无论是霍布斯、洛克，还是卢梭，他们在讨论“自然权利”时常常将按照自然概念的实践和按照自由概念的实践混淆起来，进而使其理论无法直面休谟怀疑论的质疑，而呈现出其权利理论的内在危机。康德指出：“一切被设想为通过意志而成为可能（或必然）的东西，就叫作实践上可能（或必然）的，与某个结果的自然的可能性或必然性区别开来，后者的原因不是通过概念（而是像在无生命的物质那里通过机械作用，在动物那里通过本能）而被规定为原因性的。”如前所述，以霍布斯为奠基人的古典自然法学，一方面，将权利问题与人的意志关联起来，但另一方面却又将赋予意志的原因性以规则的概念体系建立在自然概念基础之上。根据康德的知识分类，古典自然法学所建立起来的权利原则就至多不过是“技术上实践的”。而只有当这些原则是建立在自由概念基础之上时，它们才能是“道德上实践的”，由此才可能通过权利而展示人的自主性地位和人性的尊严。因为，在康德看来，就其可以按照那种规则被自然冲动所规定而言，作为欲求能力因而作为自然能力的所谓“意志”，在自然界中就不只是人才具有。

“但这样一类实践规则并不称之为规律（例如像物理学规律那样），而只能叫作规范：这是因为，意志不仅仅从属于自然概念，而且也从属于自由概念，它的诸原则在与自由概念相关时就叫作规律，只有这些原则连同其推论才构成了哲学的第二部分，即实践的部分。”而“普遍的幸福学说，更不用说为了幸福学说的要求而对爱好的克制和对激情的约束了，这些都不可以算作实践哲学，或者说，这些东西根本不能构成一般哲学的第二部分；因为它们所包含的全都只是一些熟巧规则，因而只是些技术上实践的规则，为的是产生按照因果的自然概念所可能有的结果。”至于那些完全建立在自由概念之上，同时完全排除意志由自然而来的规定根据的道德上实践的规范，则构成了规范的一种完全特殊的方式：“它们也像自然所服从的那些规则一样，不折不扣地叫作规律，但不是像后者那样基于感性的条件，而是基于某种超感性的原则，并且和哲学的理论部分并列而完全独立地为自己要求一个另外的部分，名叫实践哲学。”其原则就不再像霍布斯等人那样从感性为条件的自然概念中推导出来，而是基于超感性的自由概念之上，借助于形式规律（而非质料）而成为可知的，所以它们是道德上实践的，就是说，它们“不只是在这种或那种意图中的规范和规则，而是不与任何目的和意图发生先行关系的规律。”由此，需求和功利原则就被排除在权利问题的哲学依据之外了。

在康德的思想世界里，实践理性高于理论理性，他关注的是人本身的问题，休谟的怀疑论提醒康德清理和确立理论理性的界限，卢梭则使得康德对实践理性的问题，也即人的自由问题重新加以考虑。然而，康德坚信实践理性与理论理性最终在一个共同原理中是能够得到统一的。“因为，归根到底只有一个理性，只是在运用方面有所不同罢了。”康德要将自然秩序与道德秩序统一起来，而自由是统一的基础，我们的自由理性既是理论的，又是实践的。理论理性研究给定对象的知识，先验逻辑确立的是使得这些对象的先天综合知识成为可能的原理，但除此而外，理论理性已经能够超出这些对象而提出“先验自由”的理念了；实践理性关注的则是我们如何使得先验自由的理念实现出来的问题。在《纯粹理性批判》中，康德论证了理论理性总有一种超出自身界限的倾向，进而不可避免地要陷入“二律背反”，理论理性在“唯理论”者那里的自负的空洞性，被康德揭示了出来，这与休谟有关。但理性是否就如休谟那样陷入不确定性而没有客观实在性呢？康德给予了否定的回答。康德指出：“我们全部认识能力有两个领地，即自然概念的领地和自由概念的领地；因为认识能力是通过这两者而先天立法的。……通过自然概念来立法是由知性进行的并且是理论性的。通过自由概念来立法是由理性造成的并且只是实践性的。不过只有在实践中理性才是立法性的。……如果规则是实践的，理性却并不因而立刻就是立法的，因为这些规则也可能是技术上实践的。因此，理性和知性对于同一个经验的基地拥有两种各不相同的立法，而不允许一方损害另一方。……自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中成为现实；因而自然界也必须能够这样被设想，即它的形式的合规律性至少会与依照自由规律可在它里面实现的那些目的的可能性相协调。”可见，理性在自然和自由两个领域中都有客观实在的“立法”，而最终的立法就是自由的立法。

康德将“判断力的批判”作为把哲学的这两部分结合为一个整体的手段：“……含有一切先天的理论知识的根据的那些自然概念是基于知性立法之上的。——含有一切感性上无条件的先天实践规范之根据的那个自由概念是基于理性立法之上的。……不过，在高层认识能力的家族内却还有一个处于知性和理性之

间的中间环节。这个中间环节就是判断力，对它我们有理由按照类比来猜测，即使它不可能先天地包含自己特有的立法，但却同样可以先天地包含一条它所特有的寻求规律的原则，也许只是主观的原则……所有的心灵能力或机能可以归结为这三种不能再从一个共同根据推导出来的机能：认识能力、愉快和不愉快的情感和欲求能力。对于认识能力来说只有知性是立法的……对于作为按照自由概念的高级能力的欲求能力来说，只有理性（只有在它里面才发生自由概念）是先天立法的。——现在，在认识能力和欲求能力之间所包含的是愉快的情感，正如在知性和理性之间包含判断力一样。……判断力同样也将造成一个从纯粹认识能力即从自然概念的领地到自由概念的领地的过渡，正如它在逻辑的运用中使知性向理性的过渡成为可能一样。”这里实际上涉及到长期为康德研究者所忽略了的“自由感”的问题。根据邓晓芒先生的研究，“自由感”构成为康德自由概念的三个层次之一（另两个层次是“先验的自由”和“实践的自由”），它与依赖于一个外在目的（意图）之实现的“技术上实践的规则”一起，被包含在康德所谓感性“自由的任意”之中，着眼于自由主体本身的感性活动（情感活动）。这个“自由感”正是康德《判断力批判》所要探究和处理的主题，其先天原则首先从人类的感性（审美）判断力中被发现出来，然后扩展到自然目的论上。康德正是在自然目的论中对包括权利在内的人类文化予以历史哲学之探究的。人们的权利意识和正义感（情）联结着认识能力（知）和欲求能力（意）。就历史哲学而言，人们借助于权利概念，从人类在现实生活中出于各自感性的癖好（诸如荣誉欲、统治欲、占有欲）而相互冲突对抗的经验现象出发，对人类历史的整个未来作出乐观预言，即建立“法制状态”和“世界公民”系统，这个系统“即使不是造成了、但毕竟是准备了各国的一个建立在道德之上的系统的合法性，因而准备了它的统一性。”就道德的形而上学而论，“权利”区别于“德性”，它关联于人的自然欲求，关涉着主体间的外在自由关系。然而，权利的先天根据却在于自由，它指向“德性”的道德世界。权利“优先”于德性，这正表明它是由理论（认识）通往实践（道德）的中介。

同时，康德强调指出，要将权利科学真正提升到哲学的高度，就必须追求权利概念分类的完整性，以保证这门科学不是缺乏内在逻辑的材料堆砌，而是一个具有开放性的理性体系。

首先，康德基于道德主体与权利主体相统一的立场，坚持维护人的权利和尊严本身是人的一项义务，而提出了权利的义务的一般划分。康德的道德哲学和法权哲学同样都建立在自由主体的基础上，权利主体和道德主体是互为发生的一种关系。作为道德主体，其道德的行为的普遍法则是：你必须把自己当中的人性，和他人当中的人性同样看成是目的，而不仅仅是手段，也就是说认识到自己是自由的，也意识到他人是自由的。这就是说必须尊重人，尊重人的自由，你要是不把他人看成是目的，不把他人看成自由的主体，你的行为就不是道德的行为。康德由此进一步提出了权利的普遍法则：你外在的自由行动以及自由意志的自由行使，根据一条普遍法则，能够和他人的自由相共存。这就是说，我作为一个自由主体，我同时把他人看成也是自由的，也即我认同他人作为权利主体的地位而享有自己的权利；与此对应，我被他人看成是自由的，这意味着我被承认为一个权利主体而享有自己的外在的（对他人而言的）权利。这是一种相互承认的关系。在康德看来，权利的问题只有在主体间相互的外在关系中才能现实地发生，也就是说主体间相互被承认为自由的主体，这在外在方面是人（尤其是立法者）的法律义务，在内在方面则是人的道德责任。而唯有在内在道德的基础上，人的外在权利才是可能的，才能作为一个权利的主体得到承认。权利主体表达的是作为理性存在之相互承认的关系，权利之所以可能，就在于人是有理性的，是自由的主体，可以相互承认，使我们既作为一个道德主体又作为一个权利主体而共居于一个文明的共同体之中。依据这种权利的普遍原则，康德引用并发展了乌尔比安的三个公式来表达关于权利和义务的一般划分：第一、你要“正直的生活”，就是说在与别人的关系中，你要正当地维护自己作为一个人的价值，你是目的，而不是仅仅供别人使用的手段，这是产生于我们自身的人性的权利；第二、你必须“不侵犯任何人”，他人也是一个自由的主体，有其自身存在的正当性，其权利必须得到尊重而不容许你的侵犯；基于这样两个条件而有第三个公式：“把各人自己的东西归给他自己”，这就是我们通常所谓的“正义”——给予每个人其所应得的东西，康德称之为“分配正义”，它指的是一种权利的分配，是对你作为权利主体之地位的承认，它先天地决定了我们必须进入以“法律状态”为标志的“文明状态”：“进入这样一个状态吧，在那儿，每人对他的东西能够得到保证不受他人行为的侵犯。”在这种文明状态下，权利（正当性）因关联于“合法性”而获得现实性。

其次，从科学的理论体系的角度，康德将权利划分为“自然权利”和“法律权利”两大类。这一方面继承了古典自然法学的理论传统，另一方面又与之相区别。继承的一面在于，康德同样将“法律权利”与立法者的意志相关联，认为是由立法者的意志加以现实规定的；区别在于，康德拒绝了古典自然法学家们通过心理主义、自然主义和功利主义论证“自然权利”的运思模式，认为这些论证实际上是不可能建立起具有普遍必然性的关于权利的“理论知识”体系的。在康德看来，“自然权利”是以先验的纯粹理性原则为根据，自然权利不等于“自然的权利”，即未经人为制定的权利，而是人的理性建立的。也就是说“自然权利”是以先验的自由为存在根据的，惟有通过“先验人类学”才可能建立起关于权利和法律原则的“理论知识”体系。

再次，康德依据“行为原则”即行为服从责任的道德行为原则而将权利的体系区分为“天赋的权利”

和“获得的权利”。基于“行为原则”，康德指出：“权利的体系又可以被看作是那种不言而喻的力量，即在道德上与他人交往时，可以作为责任去约束他人的一种力量。这就是，在与他人的关系中，提供一种法律上的行动权限。”所谓“天赋的权利”就是每个人依据“自然法原则”而不是依赖于经验中的一切法律条例而享有的权利，这就是与生俱来的自由，康德又称其为“内在地我的和你的”；而所有“获得的权利”均是通过人的外在行为而成为可能的，属于“外在地我的和你的”，其取得和现实享有的“合法性”依赖于经验中的法律条例的认可和评价。在康德看来，在天赋权利的关系中，因而在内在的“我的和你的”的关系中，不存在古典自然法学家们所阐发的许多权利，而仅仅“只有一种天赋的权利，即与生俱来的自由。”尽管每一个人相对于别人的关系而言具有着一般行为的权利，诸如受他人外在自由影响的一个人对其智能和体能所拥有的运用的权利、未侵犯他人的实际占有而享有对自己财产的实际占有的权利、保证一个人生存所必需的土地权、平等权、主宰自己命运以及追求无可指责的品质的权利、做并未减损或贬抑他人权利的事情的权利、儿童获得其父母监护的权利、履行人类义务的权利也即人性权等等，这些也都是“天赋的”，但康德认为所有这些权利或权限已为与生俱来的自由权利原则所涵盖，是由天赋的自由权衍生出来的。康德之所以强调天赋的自由权以及由此衍生的一些权利或权限是人生而有之的权利，目的在于将其视为非获得的权利，天赋的权利为一个人所内在地拥有，它独立于任何正当的外在行为，它是作为一个人一旦存在就具有的权利，因此而成为不可能丧失和不可剥夺的权利。康德说：“自由（独立于其他人的强迫的任意），就其能按照一条普遍法则而与每个别人的自由共存而言，就是这个唯一的、本原的、每个人凭其人性而得到承认的权利。……天赋的平等，即除非人们也能互相约束，人就不受他人约束这样一种独立性，因而人成为自己的主人的这种性质……所有这些权限都已经包括在天赋的自由的原则中，并实际上（作为一个更高的权利概念之下所分出的诸环节而）与天赋自由没有区别了。”根据康德法权哲学的人类学立场，在天赋自由的原则之下，再没有比天赋自由权更高类型的权利了，而解决后天获得的一切权利之争端的最终根据也在于天赋的自由权利，因此，“天赋的权利”与“获得的权利”就是权利的最高一级划分了。

最后，康德在对其整个权利体系之基础作一般阐述的前提下，回到人类现实的社会生活中，对确保人们实现诸如财产权、福利权这些重要权利的具体政治权利之正当性和合法性进行了探讨，进而提出了“自然的权利”和“文明的权利”的划分。“自然的权利”构成为私人的权利，也即所谓“私权”；“文明的权利”则构成为公共的权利，也即所谓“公权”。“私权”乃是“公权”的正当性基础。这里尤其表明康德的法权哲学仍然属于西方自然法传统的谱系。

（由于技术原因，原文注释略去）

三、天赋的自由权利

康德提出的权利的普遍原则展示了自由的正当配置的整体性特征。权利指涉的是与其他因素相关联的外在自由，该种自由之所以存在是因为人可以通过强制手段合法而正当地预防别人对自己自由运用的干涉。与古典自然法学家不同，康德显然将权利问题排除在功利需求与实用的范畴之外，权利原则与社会福利等问题没有直接的关联，权利体系的客体或者说目的在于人依据普遍法则的自由意志之交互作用的实现。然而，康德除了强调人享有天赋自由权，也同样肯定与实现人的基本需要相关的诸如财产权的重要。因此，为了系统阐发其权利理论，通过论证除自由权之外的人类其他重要权利而赋予权利一般原则以实质内容（而不仅仅是形式原则），确立起诸如财产权及对物的占有权的法律地位，康德必须扩展其外在自由的思想。只有这样，他才能找到论证人类各种权利的方法和途径，在他看来，人类所拥有的这些权利其实就是自由的合法配置。康德的权利理论使得我们领悟到了权利的本质和范围。康德的法权哲学充分地阐释了人类享有的各种合乎理性的权利，这些权利具有内在逻辑地构成为根据普遍法则而使每个人的自由能够相互共存的条件体系。我们在前面已经讨论了康德是如何推演出权利的普遍原则的，然而，权利的普遍原则乃是一条形式原则，它并未指示我们到底拥有哪些具体权利。事实上，康德在其天赋权利原则中已经开了权利的实质性原则。在该原则中，康德论证了人作为一个受道德法则规范的自然存在，是如何获得原始权利（an original right）的。他对天赋权利的揭示使得任何获得的权利和文明状态下的公共权利的取得成为可能。

为了探讨康德的天赋自由权及由之衍生的其他天赋权利，我们必须首先考察康德所宣称的人类所具有的第一个具体的权利的内涵，也就是要理解为什么康德认为天赋自由权的唯一可能客体就是人生而具有的能力，并在此基础上考察康德坚持对于其他物的权利必须获得的理由。天赋权利的道德基础依赖于人之作为人的特性，而这又依赖于人作为一个具有天赋自由的存在其自身在根本意义上讲就是一个目的的存在。在康德看来，作为目的自身的人性原则是由自由和自然特征构成的一个整体，个体的自然特征使得人与人之间相互区别开来（我与你），而人的自由意志则构成行为原则的基石，据此任何人除非他实施了一定的行为均可不必对他人承担义务，他如因出于自由意志而实施了一定的行为就必须对他人承担义务。康德首先依据人的自由本性而提出了天赋权利，然后以行为原则为机制，以期在权利体系的框架内使权利获得现实性。

（一）外在自由与占有及行为之关系

在阐释人的天赋权利时，康德意指的仅仅是人的自由权及由之衍生的各种天赋权利。我们在理解康德的天赋自由权时，有两点是需要特别重视的：一是把握好康德所提出的自由与占有之间的理性联系；二是理解在康德整个权利体系中有着重要逻辑地位的行为原则。

虽然康德不以外在行为为天赋权利的根据，但他在阐述、说明某些天赋权利时，却又总是提及行为原则。因为它关涉法律义务和责任的问题。在康德的定义中，他是这样表述“行为”的：“一个行动，就它从属于责任规律而论，因而就它的主体被依照其任意之自由来加以考察而论，就是行为。行动者由于这个行动而被视为该行动结果的创始人，而这种结果，和行动本身一起，可以被归之于他，如果我们预先知道那条能将某种责任加之于他的规律的话。人格是可以将其行动归之于他的那种主体。因此道德人格性不是别的，只是有理性的生物在道德规律下的自由；由此推论出，人格不服从任何别的规律，只服从他自己给自己提供的规律（这要么是他独自给自己提供的，要么至少同时也是和别人一起给自己提供的）。事物是那种不能把任何东西归究于它的东西。自由的任意的每个对象，本身缺乏自由，因此称作事物（物体的东西）。正当或不正当一般来说是一种合乎义务或违反义务的行为：不管这义务本身愿意采取何种方式，是按照其内容还是按照其起源。违反义务的行为叫做不合规矩（罪过）。一个无意的不合规矩仍能被归咎，不过它被称为单纯的过失。一个有意的违规（亦即一个伴随有它是不合规矩的意识的违规）称为犯罪。凡根据外在的规律是正当的东西，就称为公正的，相反的则是不公正的。”“行动”之所以被称为“行为”是因为它处于责任规律和义务的范畴之内，就同一主体而论，它是在自由意志的支配下发生的。就权利问题而言，如果行为人事先就知道法律所加之于他的义务，通过这样一种行为，行为人就是法律后果的渊源，因此连同行为本身他将承担一定的法律义务和责任。与此相关联，康德把辨别正当或不正当（有权或无权）作为“行为”而不仅仅是“行动”的特性，并对故意的违法行为和非故意的违法行为加以区分，前者被称之为犯罪，而后者则仅仅被称为过失。

就天赋权利而言，行为原则的重要意义在于，它排除了把与生俱来的才能和自然关系或状态作为一个人对他人拥有特权的根据。在行为原则中，康德坚持认为只有与普遍法则相一致的自由行为才是权利和义务之基础。这与康德对外在自由和占有行为之关系的讨论是直接相关的。

在康德看来，“外在自由”即是利用一定的外在物以实践自由意志的活动，它虽然独立于他人意志的控制（否则就谈不上“自由”），但这种实践活动在某种程度上又会受到他人之外在自由的干涉。这是与权利的普遍原则相一致的。康德认为，“使用任何东西的主要条件就是对它的占有。”这就是说，使用外在物的一个先决条件在于行为人同该物有某种联系，并能实际控制它以使该物为达到自己的目的而服务。这种控制即为“占有”。人可以控制该物而实际上并不使用它，但如果对该物没有某种形式的控制就根本谈不上使用它。通过明确“占有”作为“使用”的前提，康德实际上缩小并廓清了“外在自由”的概念。我们说一个人的外在自由受到了妨碍，当且仅当他对物的占有受到了妨碍，因此，影响并不为某人占有的物就并不妨碍其外在自由；如果通过阻止或威胁手段，影响他人占有某物就不仅妨碍了他的外在自由，而且可能是一种犯罪的违法行为。

康德通过区分两种可能存在的对物的占有，进一步解释了他所谓的外在自由的概念：一种是内在的占有；一种是外在的占有。但首先应注意，我们不能将内在占有与外在占有两种形式的区别混同于内在的自由活动和外在的自由活动两者之间的区别。因为，人的外在自由实践活动包括他对内在占有物的使用，同时对他人所拥有的内在占有物施加某种影响也是可能存在的。然而，人的内在的自由活动是不会受到他人的影响的。对于物的“外在占有”，康德解释说：“描述一个作为‘外在于我’的对象，可以简单地把它仅仅是‘与作为一个主体的我是不同的，并且是有区别的’，或者说，它是‘一个在我之外的物，并可以在别的空间或时间中找到它’。”又说：“在这种关系中，‘外在’一词并不表示它是存在于我所在的地方之外的另一个地方，不是表示我的决定和接受是在我得到一提供物的那一瞬间之外的另一个时间，它只是表明一个对象不同于我自己，或者是在我之外的事物。”因此，就我对外在物的占有而言，康德的意思是指我对物的占有，而该“物”是异于作为主体的“我”的。与此相对照，康德所谓“内在占有”的涵义必定是指由我所占有的“物”与作为主体的“我”是没有区别的，因此，人之内在占有之所指即为占有他自己。康德由此推证说，人之内在占有之“物”必定是与生俱来的。具体而言，它主要是指这样两个方面：一是“人性”，也就是人的自由意志；二是自然地依附于特定人的为了其生存和发展所必需的体能和智能。

康德之所以认为体能和智能属于人之内在占有，主要的原因在于他将作为个体的人视为由多个器官、多种机能连同“自我”所构成的一个有机的整体，这从他对自然法则和人性原则的讨论中都可以得到印证。在《实用人类学》中，康德对人的认识能力的考察就是从人的“自我意识”开始的。在《法的形而上学原理》中，他也是从“一般外在的‘我的和你的’的原则”出发来讨论“私人权利（私法）”问题的。

“人能够具有‘自我’的观念，这使人无限地提升到地球上一切其他有生命的存在物之上，因此，他是一个人，并且由于在他可能遇到的一切变化上具有意识的统一性，因而他是同一个人，也就是一个与人们可以任意处置和支配的、诸如无理性的动物之类的事物在等级上和尊严上截然不同的存在物，甚至当他还不能说出一个‘我’时就是如此，因为在他的思想中毕竟包含着这一点：一切语言在用第一人称述说时都必须考虑，如何不用一个特别的词而仍表示出这个‘我性’。因为这种能力（即思考）就是知性。”如果否认人之内在的智能和体能，就是从经验的角度将人与权利关联起来也是不可能的。在对权利其他方面的探讨中，康德指出经验地考察占有的表征是非常必要的，虽然并不是因为这些表征而构成所有权，但它们却是直观地了解和认识某物被人占有的基本途径。即使是出于这种认识论方面的需要，确定人之显而易见的特征及机能，或许也足以使康德所持的内在占有的观点具有可理解的依据。

既然内在占有之“所指”由个体人的智能和体能构成，那么外在占有必然是指对外在物的占有，而该物又是不依赖于人的体能和智能因素的。就对物的内在占有而言，占有关系依赖于主体自然或后天形成的内在机能；就对物的外在占有而论，占有关系依赖于自己的而非他人的主观意志而对物加以利用。问题是外在物可能为任何人所拥有，因为从本质上来说，它不依赖于任何人而存在。因此，所有的外在占有必须是实际获得的而非与生俱来的占有。而且，康德坚持说，对外在物的使用依赖于特定主体的主观意志，这种使用可以是物质性的，也可以是非物质性的。康德将非物质性占有称之为“理智的占有”。他说：“一个外在物是我的，只有当这个外在物事实上不是在我的占有中，如果别人动用它时，我可以认为这是对我的侵害，至此这个外在物才是我的。因此，自己占有任何外在物是会自相矛盾的，如果‘占有’这个概念不是有两种不同意义的话，即作为感性的占有（可以由感官领悟的占有）和理性（智）的占有（可以由理智来领悟的占有）。同一个事物，对于前者，可以理解为实物的占有；对于后者，则可以理解为对同一对象的纯粹法律的占有。……以第二种意义而言，占有一词表示理性（智）的占有；以第一种意义来说，它必然指经验中的占有。理性的或者只能用智力理解的占有，如果这种占有是可能的话，那么，这种占有要看作不同于物质上持有或扣押。”康德对于物的理智占有的概念所要强调的主要是对物的正当而合法的占有。只要符合以下两种情形，某人对物的占有就是正当的而合法的：其一，它并不依赖于实际上的占有；其二，根据普遍法则，它是能够与任何人的自由相共存的一个条件。由此也可以推断出，某人对某物的关系如此密切，以至于任何没有征得其同意就利用该物，便构成侵权。因此，对外在物的理智占有，其本质含义就是指某人对物享有“权利”。

根据我们前面已经讨论过的权利的分类，一项权利不是天赋的，就是获得的。康德认为，对任何外在物的权利都一定是获得的权利。要获得不是与生俱来的权利就必须具备这样两个条件：一是实施一定的行为；二是根据普遍法则，由于这一行为，本人可以强制他人承担义务，并且，不经本人的同意不得对外在物施加任何影响，因为“依照普遍法则，去动用这些物便会是错误的，或者与所有人的自由不一致。”所谓对外在物的权利是获得的权利，其关键在于，无论人对外在物的权利发生于何时、何处，它都是某种行为的结果。换言之，对外在物的权利并不是内在的、天赋的，而是通过外在行为取得的。

所有对外在物的权利都是获得的权利，这个主张在康德的整个权利理论中是极为重要的。因为，一方面，康德对财产权的处理，乃至对国家对权力的证成都依赖于他对外在物的权利均为获得的权利的讨论；另一方面，康德对自由、自主、平等之宪法性权利的阐释又是根源于他的与生俱来的权利不是获得的权利的主张，这种天赋权利的任何部分都是不能被剥夺的。

（二）一般的天赋权利

康德关于外在自由、占有与行为原则之关系的阐述，有助于我们理解和把握“权利”在其法权哲学中的功能与地位。在康德看来，权利既为人们使用“物”的可能性提供了公正性依据，也为自由主体的实践活动提供了合法性条件，同时还为超越对物的经验占有的局限性而为自由的扩展提供了恰当的路径。因此，我们在考察康德关于获得的权利及其扩展实践自由之能力的途径的论说之前，必须首先考察天赋自由权为外在自由所提供的范围。

虽然康德在陈述天赋权利时所使用的“自由”这一概念，其含义并不很明确，但他坚持认为，天赋权利乃为一项根据普遍法则能够和所有人的自由相容而并存的自由权。在关于权利的表象中，如果我们认为自由仅仅是指人的内在占有中不包含强制性因素，那么天赋权利就包括对任何外在物产生影响的权利，只要他人的内在占有不受任何影响。在对自由作如此阐释的时候，根据普遍法则，我们的行为将与每个人的自由相并存。由此，天赋权利就使得所有获得的权利成为不可能。事实上，康德又坚持认为获得的权利是可能的。这就导致我们在理解康德的天赋权利时必须对自由概念作扩展性把握，就是说它既可以指人对物的内在占有，也可以指人对物的外在占有。换言之，康德在谈到自由时，不仅指独立于强制的内在占有，同时也泛指独立于强制的所有形式的占有。我们在前面已经谈到，所有的外在物的权利都是获得的权利。因此，作为与生俱来的权利，天赋的自由权不包含任何对外在物的权利，因为这些权利是通过行为原则而成为可能的获得的权利。然而，康德指出，将天赋的权利与获得的权利之划分“引用到自然权利的

体系（所有这些权利都看成是天赋权利）之内的理由，不是没有意图的，而是为了一旦对后天获得的一种权利发生争辩时，以及在或者对有关事实尚有怀疑，或者事实已经确实，但对有关的权利还有争议，因而出现了谁应该对此举证的问题时，否认这项责任的人就能够有条不紊地、并仿佛是按照各种不同权利的名目来援引他的天赋自由权利（这项权利现在按其不同关系被专门化了）。”这就是说，天赋自由权包括处于获得的权利之纠纷案件中的被告的一项权利，这项权利使得被告可以免于对案件事实的举证责任，而能直接援引天赋权利来解决具体的获得权利的问题。而且，康德认为天赋权利包括针对他人的一般行为的权利，当然该权利应以他人能够实现对自我的权利为限。“每一个人对别人还具有一种天赋的一般行为的权利，所以，他可以对他其他人做出那些不侵犯他们权利的事情，或者，不拿走他人的任何东西，除非他们愿意他拿走。例如单纯的思想交流，去叙述任何一件事情或者允许某件事情，不论他是否出于真诚或者毫无诚意，因为这完全看其他人是否会相信或信赖他的话，但是，所有这些权利或权限，已经全部包括在天赋自由的原则之内。”因此，康德认为人的天赋自由权涵盖的不只是它内在拥有的东西，还包括其运用自己的能力（体力和智力）去作外在占有的权利。

根据普遍法则，一个人对特定外在物的排他性使用只要能与每个人的自由相协调，那么，他就对该特定的外在物享有获得的权利。然而，与普遍法则相一致的原则仅仅表达了无论何种行为或条件，只要能与他人的自由相共存的情况下，获得的权利就是有根据的，却并没有明确特别的行为或条件。就是说，康德尽管谈及获得的权利，但实际上指涉的却是一般权利，而该种权利包含着人对任何事物享有权利的一个条件。康德在阐述天赋自由权时，似乎考虑的就是作为所有权利之条件的一般权利。因此，自由似乎是指一个人所占有的任何东西，而不管其占有是获得的还是非获得的。那么，天赋的权利就并未具体说明一个人对特别的外在物享有获得的权利，或者说，并没有具体说明对外在物的获得权利是可能的。它只是规定了一个人获得对外在物的排他性使用是可能的，而这种排他性使用根据普遍法则能与每个人的自由相共存，因此，他就享有对该外在物的权利。

根据这个一般的自由权，一个人只要他根据普遍法则能与每个人的自由相容而并存，他就能获得一项权利。然而，一般权利本身却不能是获得的，它只是任何获得权利之可能的条件。因此，一般权利就必定是天赋的权利。其实，康德所谓的一般权利在本质上表达的是人作为一个自由存在的身位，人作为一个自由的存在本身就具备享有权利的内在能力。所以，康德说：“自由……是每个人由于他的人性而具有的独一无二的、原生的、与生俱来的权利。”在康德看来，有人性的存在就是有自由意志的存在，他把人格界定为“是可以将其行动归之于他的那种主体。因此道德人格性不是别的，只是有理性的生物在道德规律下的自由；由此推论出，人格不服从任何别的规律，只服从他自己给自己提供的规律。”人被把握为能作出自主性决定的人格。而且，一个存在当其是自主（自律）时，他就肯定有着自由意志，他能根据其自由意志而实施一定的外在行为。康德一般的天赋自由权的思想表达的正是每一个人由于其自主性（自律）而获得了作为主体的人的身位。因此，所有调整主体间关系的法律都应该承认其调整对象本身的人格性。因此，根据普遍法则，任何不能与自由原则相容的妨碍人的行为或状态都是对预先假定在所有权利情形中的作为主体的人的身位的侵犯。基于此，一般的天赋自由权与其说是对任何特定物的权利，毋宁说是一种享有权利的资格，甚至可以被认为是在其相互的外在人际关系中对所有人的主体身位的哲学辩护。就法权哲学所要探究的权利的道德基础而论，它表达的是这样一种理性的事实，即人作为权利的主体不隶属于任何经验的法律，他本身才是法律的主人。

由此，我们可以就所有关涉权利情形而预设的形式条件作如下两方面的陈述：第一、根据普遍法则，如果一个人的行为能与每个人的自由相共存，那么，他就有权做出这样的行为；第二、根据普遍法则，如果一个人对外在物的排他性使用能够与每个人的自由相共存，鉴于法则的普遍性，在同样条件下，任何人对类似物的使用就能够与任何他人的自由相并存。因此，如果某人对外在物享有权利或能获得权利，那么人人同样的情形下对类似的物也就享有权利或能获得权利。康德正是借助这些形式条件和行为原则来推导关涉主体间关系的人的各种获得的权利的。只要一般的天赋权利是各种权利情形存在的必要的形式条件，那么对获得的权利的任何侵犯行为也将间接地侵犯人的天赋权利。然而，由于天赋权利并不足以提供获得的权利的充要条件，一个人的天赋权利受到侵犯而获得权利却未受到侵犯的情形就是可能发生的。

（三）人身自由的天赋权利

除了包括在天赋权利中的形式要件外，康德还提出了关于权利的一个具体主张。他认为人人都对其智能和体能享有权利，就是说这样的智能和体能是可能受到他人的影响的。康德要表达的是人人都对所谓的“人身自由”享有天赋权利。这当然不仅仅是一项形式上的一般权利，而且是一项人享有对其身体及其机能的实体性权利。

康德认为天赋权利包括一个人对其内在占有的东西之具体权利。这无疑应该包括身体在内，同时也应该包括依附于身体的各种机能。在主张人身自由权时，康德在对权利的理解和阐述上与霍布斯、洛克以及卢梭的古典自然权利学说存有很大差异。霍布斯承认天赋的自由权，但这种权利没有相对应的义务，他所

谓的天赋权利就是做或不做任何事的自由，每个人都可以凭着自己的判断和推理，计算出最合适的办法以保全自己的生命。既然任何人都可能计算出保全自己生命的最适宜的方法，因此，对于天赋权利所允许的行为而言，就不应有强制性的限制。可对于康德来说，尽管存在人身自由之内在权利，但权利的普遍原则及人之满足需求的交互作用恰恰决定了义务的不可或缺和相互性义务的存在。洛克和卢梭的观点或许与康德更为接近些，但差异毕竟是存在的。洛克认为人人应该首先保护好自己，只有当自我保护未受到任何挑战时，他才应该尽可能地保护其他人，他与霍布斯一样，认为每个人的基本权利也即基本的道德义务就在于自我保护，这个权利内在包括了为达到自我保护的目的而使用的任何必要手段，一个人对他人不存在义务除非他确保了自我保全。卢梭也同样认为，人类天性的第一部法律就是自我保护法，人类首先关注的是它对自己负有什么，人一到理性的年龄就成为自己命运的主宰者，因为他自己能判断什么最能确保其持续的存在和满意的生活方式。

康德恰恰不能赞同将自我保全的欲望和激情作为天赋权利的基础。自我保全的欲望和激情其内涵是不能确定的，它完全可能允许一个人侵犯他人的权利，而对他人所遭受的痛苦毫无责任意识。一个人有权保护自己，但他必须也承认其他人有着同样的权利。然而，霍布斯等人主张的自我保全却意味着某人做他认为有必要确保其持续存在和满意的生活方式的任何事情。这种观点的症结在于它没有包括调整人际关系的法律适用的问题，卢梭就指出过，它依赖于权力而非权利。霍布斯在排除自然状态的所有义务规定时，把人与人之间的关系比作狼与狼的关系，实际上就充分意识到了他对“自然权利”进行阐述时所隐含的深刻“危机”。康德在阐述人身自由之天赋权利时，是拒绝诉诸自我保全或任何功利的考虑的。

康德理论的重点主要在于阐述这样一项天赋权利并不依赖于任何其它事物，而只是考虑有关相互自由的观念。康德的理论目的使他不可能以自我保全为该项权利的必要条件。相反，他倒是对其他两个方面作了探究：一方面是行为原则；另一方面在于，人的智能和体能既是自由的外在实践活动的手段，也因此是任何自由的外在实践活动的必要条件。所以，任何对成年人（未征得其同意）之智能和体能的妨碍就将是对其自由的侵害，因为既然对其所内在拥有的这些能力构成侵犯，也就有可能对其内在拥有的这些能力加以利用。但由于同时考虑到了行为原则，那么对这些能力的妨碍是否就侵害了一个小孩的自由呢？这就与成年人的情况有所区别了。因为，小孩还未形成行使其自由意志的能力，因此，其身体和其他依附于身体的机能都只是为将来行使其外在自由准备条件。但对小孩而言，即使不太可能侵犯其人身自由的现实行使，却依然有可能阻碍他将来的外在地行使其自由的能力。所以，接受良好的教育和培养应该是小孩的一项天赋权利，因为实践自由的能力取决于必要的技能上的培养，对小孩的教育并不是对其自由的干预。

如果我们承认人的身体及其依附于它的机能与外在地行使自由的关系，那么，康德对“人身自由”的天赋权利的论述就没有必要考虑需要和自我保全的问题。根据普遍法则，如果一个人的行为及相关条件能与每一个人的自由相共存，那么，他对那种行为或条件就享有权利。又根据行为原则，一方妨碍他方的外在自由只有在以下情形中才具有正当性：第一，他方本人也实施了一定的行为，而该行为侵犯了某一权利；第二，征得了他方的同意。一般说来，一方无权妨碍他方的外在自由，除非他方实施了某种行为，而该种行为使此方获取了某项权利。

关于“人身自由”的天赋权利与行为原则的关系，康德在其《论通常的说法：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》一文中给予了说明：“就一个人对另一个人的强制权限（他由此也就始终停留在他那自由的运用与我的自由相一致的界限之内）而言，每个人在这种状态之中的生来的权利（也就是说先于其他一切合权利的行为）就是彻底平等的。既然出生并不是被生出来的人的一种行为，因而从其中就不能引申出来权利状态的任何不平等和对强制法律的任何服从……共同体的一个成员作为同胞臣民，对于另一个就不能有生来的优先权，而且也没有人可以让自己的后代来世袭自己在共同体中所占有的地位上的优先权，因而仿佛是由于出生就有资格享有统治地位的样子，也不可强行阻止别人凭自己的贡献去取得更高的级别。”康德这里的中心思想就是出生对于被生下来的人来说并非其自身出于自由意志所实施的行为，就是说，人之出生并不是他自己的决定或由于自己的过失而来到这个世上。因此，人之出生并未实施任何使得他人有权妨碍其外在自由的行为。康德强调的是一种行为使得一方对他方承担义务是必要的。而一个人自出生后所享有的唯一占有就只能是在内占有，即依附于其自身的体能和智能。因此，人自出生始一直到他能实施一定的行为——该行为使得他人有权对其体能和智能进行干预——为止，根据普遍法则，人人所内在占有的这些体能和智能是能够与他人的自由相并存的。也就是说，人人生而有人身自由的天赋权利。这样，康德在阐述具体的天赋权利时就并不涉及功利问题，而仅仅考虑的是自由的普遍法则和行为原则。当然，这并不排除人可以利用其自由以满足自己的需要，康德对权利的系统论述是能够与手段满足目的的观点相贯通的。

（四）财产权与天赋权利

与古典自然法学一样，康德也是在天赋权利的思想逻辑中建构其财产理论的。要理解康德的财产理论，就得理解他关于对外在物的占有所作出的区分：一是物质的占有；二是理智的占有（physical and

intelligible possession)。康德说：“我不能把一个有形体的物或一个在空间的对象称为是‘我的’，除非我能够断言，我在另一种含义上真正的（非物质的）占有它，虽然我并没有在物质上占有它。”又说：“外在的‘我的’一词的词语定义可以这样表达：‘外在的我的（财产）是指在我自身之外的东西，凡是对我随意使用它的任何妨碍，就是伤害我或对我不公平，就像侵犯我的（按普遍法则能与他人自由并存的）自由一样。’这个概念的真实的定义，则可以这样表达：‘外在的我的（财产）是在我自己之外的东西，因此，谁阻止我去使用它就是一种不公平，我确实把它作为一个对象拥有它，虽然我可能没有占有它。’如果一个对象被认为是我的，我就必须对该外在物具有某种方式的占有；否则，任何人干预这个对象时，不会因此影响我，因而，他不会对我有什么不公平。……如果认为公正地存在着一种外在的‘我的和你的’，那么，理性（智）的占有必须假定是可能的。……在这里，理性必须根据自由法则去处理意志活动的实践方面的决定，不论这个对象是可以透过感官去认识的，或者只能通过纯粹理解力才能成为可以想象的。我们所考虑的权利，如果从理性和意志（根据自由法则而活动）的关系而言，权利是理性的纯粹实践概念。”

康德有一个基本观点，即对外在物的物质的占有并不就是对外在物的权利，而只是人身自由之天赋权利的一种特例。这一点对我们理解康德之财产理论很重要。康德认为，由于人身自由的天赋权利，人人都有权利利用任何外在物，除非他侵犯或损害了他人的权利。也就是说，由于一个人对其体能和智能享有天赋权利，他就有权要求他人不得侵犯他物质地占有某物，只要无其他人对该物享有权利。“任何人，如果他想坚持有权利把一个物作为他的（财产），他必须把该物作为一个对象占有它。假如它不是该对象真正的占有者或所有者，那么，当别人未得到他的同意而动用该物时，不算构成对他的侵犯或损害。因为，如果一物对他说来是一件外在物，而且他与该物没有任何权利的关系，那么，如果对该物有什么影响，也不能把他作为主体而影响到他，也不会给他造成任何不公平，除非他与该物有所有权的关系。”人对其体能和智能享有天赋权利，只要他在利用这些能力时没有侵犯或损害他人的权利，由此，康德认为对外在物的物质上的占有存在这样一种情形，即某人对物的物质上的占有与其自身的关系如此紧密，以致于真正地影响该物就必然侵犯或影响到对该物有权利的主体本身。鉴于一个人与其物质上占有某物之间的关系，任何人如果影响他人的物质上的占有就都将影响到他作为人的自身，即使不是直接地，也将是间接地侵犯他人之人身自由的天赋权利。但真正的财产权并不在于这种物质上的占有，而是“理智的占有”，并非你拿到一件东西它就成了你的，而只有当你并不拿着那件东西而仍然只有你有权占有它，它才是在所有权上属于你的。从这里也可以看出康德强调的“理智的占有”的概念的重要性。

（五）对土地的天赋权利

康德说：“我享有某种外在于我的东西作为我的（财产），这种模式包含着主体的意志与该对象之间的特殊的法律联系；此模式与该对象在时间上和空间上的经验状态无关，却与理性（智）占有的概念一致。”纯粹法律占有的概念为了能保证其实践的真实性，并能被运用到经验的对象中，它本身就不可能是经验性的概念，而只能是理智上的概念，也就是说独立于时间和空间的经验状态的。我们上面已经说过，理解康德的财产理论必须要能把握其理智占有的概念。而对土地的天赋权利正是康德作为天赋权利来论述的财产权的一个核心问题之一。理智的占有同样是理解人们对土地的天赋权利的关键所在。因为，“地球上某一块土地并不因为我用身体占据它便外在地是我的，因为这件事仅仅涉及我的外在的自由，因此只影响到我自身的占有，而不涉及外在于我的物，所以，这只是一种内在的权利。相反，如果我有资格继续占有这一小块土地，那么，即使我离开它到了别的地方去，它仍然是我的，只有在这种情况下，我的外在权利才与这块土地发生联系。”

尽管不是上帝的意志创世，也不能说是上帝的恩赐，但“所有的人都原始地，在出现自由意志的法律行动之前，都正当地占有了土地。这就是说，不管大自然或偶然机会，不顾人们的意志，把他们置于何处，他们都有权在那里生活。这种占有（它与作为一种有意识的、获得的、永久占有居留地是有区别的），由于地球上所有地方的人彼此都有接触而变成共同的占有。”康德这里所表达的意思很明确，即是指每个人都对他所出生的那块土地，以及因自然事故而迁徙并居住那块土地享有天赋的权利，但不对任何你想占据的或侵占的土地享有获得的权利。如果一方已经理性地取得了对一块土地的天赋权利，他方就不能简单地通过自己的意志选择行为而将该权利移转给自己，也无法正当地把对其享有天赋权利的人从这块土地上强制性地赶走。也就是说，一个人不能通过他物质的占有来确立起他对某一块土地的天赋权利，因为物质占有的权利只有在一个人并不影响他人以同样方式而获得权利时才有效。一个人对一块土地的天赋权利，即使这块土地被他人所占用，也依然有效。这即是说，当一个人经验上虽不占有某块土地但却仍然可以拥有该土地，他对该土地的占有才是理智的占有（法律上的占有），也即“所有”。理智的占有是经验的占有的可能性条件，也就是随时可以占有某块土地的“资格”。

为了确立起人们对土地的天赋权利，康德指出，为了维持人类的生存，对土地の利用是先天的必要条件。这似乎像古典自然法学家们一样诉诸对土地之利用的功利原则。其实，康德认为并不是对土地的权利因为需要和自我保全的直接原因而正当化了。他不否认必须存在一项自我保护的权利，但这样一种权利只

有根据权利才能是正当的，也就是说，只有符合根据普遍法则每个人的自由能相互共存的条件时，这样的权利才能是正当的。为了阐述一个人对作为自我保全之必要条件的土地的权利，而又必须同时考虑自由的普遍法则，我们必须引入康德关于权利的行为原则。这样，如果一个人不能利用某块土地，那么他就不可能生存；而如果其生存受到妨碍，那么他的体能和智能势必受到影响。本来，与体能和智能相关的人身自由之天赋权利因必定实施一定的行为而使得他人有权对其加以干预，可一个人因出生或者由于自然意外事故而被驱使到某一块土地上，这就不是其本人行为的结果。任何人获得对土地权利的正当性以及他人应承担不得侵犯该土地的义务，就因行为原则的引入而得到了证明。在这种情况下又可以说，一个人利用土地之天赋权利是人身自由之天赋权利的一种特例。然而，同样依据行为原则，一个人对土地的天赋权利并不能给予其对土地的获得权利以完全的根据。完全可能出现的这样的情形，即一个人偶然来到别人享有获得权利的土地上，并想滞留在这块他无权滞留的土地上，而决定滞留在一块土地上是一种事实行为，这种行为很可能将侵犯或损害别人的权利。因此，如果并不危及其生存，一个人滞留于别人享有获得权利的土地上的行为应予排除。这将构成人类进入文明状态后各国所应承担的尊重别国领土的义务之证成的主要理由。

四、天赋权利与自然法

从观念史的角度看，“希腊哲学家们并不议论权利问题，这是事实。”麦金太尔考证说：“直到中世纪即将结束时为止，在任何古代的或者中世纪的语言中，都没有可以恰当地表达我们所谓‘一项权利’的词语。”古典自然法学家们将“权利”这个概念作为人们现实生成欲求之正当性的哲学表达，“权利”话语在近代以来世俗文化中的广为流行，这无疑意味着“人”的观念的根本性变革。近代以来的世俗文化既对人的自然欲求予以充分的肯定，同时又确信通过人的理性自为，能够建构起比较完满的规范和制度秩序，以妥善地处理人与人、人与社会、人与国家之间的种种微妙而复杂的关系。它由此而将人的个性与独立意识、人的价值与尊严问题凸显出来了。康德的哲学庄严地宣示了人是目的而绝非单纯手段的伦理精神和道德理念。要真正领会和把握康德权利学说的精神实质，就必须首先理解他是如何确立起人的主体性地位的。

人的世界不外乎两个方面：一是物质性的生存，一是精神性的生存。前者是生命存在的前提，后者却是生命存在的根据。人作为自然的感性存在虽不可否定，然而人不停留于此。人同时是理性的存在者，他要挣脱自然秩序的约束，而理性地自由选择自己的生活方式、理性地建构并遵循行为的道德原则，以展示人之所以为人的主体性立场和精神，以安宁于自然目的等级秩序中的最高位，以使整个世界呈现出方向和意义。这是人的基本使命，由此而体现出人性的尊严和光辉。

人首先是自然秩序中的存在。霍布斯紧随马基雅维利，追求和建构所谓的“政治科学”，他对中世纪神学之道德诉求的拒斥正是为了保证其“科学性”的追求，它无疑是实证性的，而非康德所谓的“哲学”的建构，实证科学关注的是“实然”的经验性问题，而不是“应然”的价值追求。他们从自然主义、心理主义的立场出发，首先要回答人实际上是什么？而不是应当成为什么？所以，欲望、激情和理性均成了在价值序列中平行的描述性的东西，而正视和承认这个“科学的”描述性序列才是“理性”精神的基本标志。

从生存论的角度看，康德接受了古典自然法学反宗教的立场，人是生来无“罪”的。人首先是作为自然秩序中的一员而现实地存在着，其生存方式受本能、欲望的驱使，他是受动的，与动物一样是缺乏主动性的，“兽性”乃是人性的第一个基本特征，它不需要理性的训练就可以完成。尽管如此，人的感性需求却是无可指责的。康德甚至说：“保证个人自己的幸福是责任，至少是间接责任，因为对自己处境的不满，生活上的忧患和困苦，往往导致不负责任。即使撇开责任不谈，一切人对自身幸福的爱好，都是最大、最深的，因为正是在幸福的观念中，一切爱好集合为一个总体。只不过，幸福的规范往往夹杂着一些爱好的杂质，所以，人们不能从称之为幸福的满足的总体中，制定出明确无误的概念来。”

从人性论的立场讲，柏拉图《理想国》卷九一开始就教导我们在合法的与自然的欲望、非法的与非自然的欲望之间做出区分，后者是我们心中的野兽的欲望：它们不同于对奢侈品的欲望，因为它是兽性的而非人性的。康德在其《单纯理性限度内的宗教》中，恰恰将“兽性”纳入对“人性”的讨论之中，只不过是人性最低的层次而已。他说：“我们有理由把这种原初禀赋与其目的相联系分为以下三类，来作为人的规定性的要素：1、作为一种有生命的存在物，人具有动物性的禀赋；2、作为一种有生命同时又有理性的存在物，人具有人性的禀赋；3、作为一种有理性同时又能够负责任的存在物，人具有人格性的禀赋。”

从哲学的意义上说，康德对包括自然存在的人性在内的感性给予新的定位，“自从巴门尼德始，人的感性存在几乎像是人的一条多余的尾巴，一直让许多哲学家深感累赘和羞耻。因为好像正是人的感性存在使人陷于‘洞穴’般晦暗不明的梦幻世界，以致远离了真理，远离了‘现（真）实的存在’。然而在康德哲学里，这一传统发生了根本性的变化：真正现实的东西恰恰必定存在于感性里，感性甚至成了一切存在

者的现实存在的尺度。感性在哲学中的地位的这种变化与康德在感性论里完成的变革相关。从根本上讲，康德对感性论的变革体现在两个方面，即感性的超验化与时空的观念化。”

其实，康德在哲学上所做出的感性论的变革，其根本意义在于从“先验人类学”的立场上确立起了人在自然秩序中的目的论地位。康德指出：“即使我们只是要通过连续不断的观察而在自然的有机物中来研究自然，我们也必不可少地需要把一个意图的概念加之于自然；所以，这个概念对于我们理性的经验运用来说已经是一个绝对必要的准则了。……现在，我们把一物的实存和形式在一个目的条件下想象为可能的，该物的概念就与该物的某种（按照自然规律的）偶然性的概念不可分割地结合起来了。因此那些我们只有作为目的才觉得是可能的自然物，也对世界整体的偶然性构成了最有力的证明，并且也是惟一被普通通知性同样也被哲学家所承认的证据，证明世界整体依赖于并起源于一个在世界之外实存着的、确切地说（为了那种合目的性形式的）有理智的存在者；所以，目的论只有在某种神学中才能找到它的那些探讨的完全的解释。……但现在，即使是最完备的目的论，最终又证明了什么呢？它证明了比如说，这样一个有理智的存在者是实存的吗？没有；它证明的无非是，按照我们的认识能力的性状、因而在经验与那个最高理性原则的联结中，我们绝对不能给自己造成有关这样一个世界的可能性的任何概念，除非是这样的概念，即我们设想这个世界的一个有意起作用的至上原因。”而“我们在这个世界中只有惟一的一种存在者，它们的原因性是目的论的，亦即指向目的的，但同时却又具有这种性状，即它们必须依据着来为自己规定目的的那个规律，是被它们自己表象为无条件的、独立于那些自然条件的，但本身又被表象为必然的。这种类型的存在者就是人，但却是作为本体看的人；这是惟一这样的自然存在者，我们在它身上从其特有的性状方面却能认识到某种超感官的能力（即自由），甚至能认识到那原因性的规律，连同这种原因性的那个可以把自己预设为最高目的（这世界中最高的善）的客体。现在，对于作为一个道德的存在者的人（同样，对于世上任何有理性的存在者），我们就不再能问：他是为了什么而实存的。他的存有本身就具有最高目的，他能够尽其所能地使全部自然界都从属于这个最高目的，至少，他可以坚持不违背这个目的而屈从于任何自然的影响。……既然这个世界的事物作为按照其实存来说都是依赖性的存在物，需要一个根据目的来行动的至上原因，所以人对于创造来说就是终极目的；因为没有这个终极目的，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。”

在《实用人类学》中，康德对人的认识能力的考察是从人的“自我意识”开始的。在《法的形而上学》中，他也是从“一般外在的‘我的和你的’的原则”出发来讨论“私人权利（私法）”问题的，这涉及到与人的生存需要紧相关联的“物权”问题。“人能够具有‘自我’的观念，这使人无限地提升到地球上一切其他有生命的存在物之上，因此，他是一个人，并且由于在他可能遇到的一切变化上具有意识的统一性，因而他是同一个人，也就是一个与人们可以任意处置和支配的、诸如无理性的动物之类的事物在等级上和尊严上截然不同的存在物，甚至当他还不能说出一个‘我’时就是如此，因为在他的思想中毕竟包含着这一点：一切语言在用第一人称述说时都必须考虑，如何不用一个特别的词而仍表示出这个‘我性’。因为这种能力（即思考）就是知性。”

在康德的哲学话语中，“知性”与“理性”是有区别的，前者相当于近代认识论意义上的“理性”，后者则相当于柏拉图思想世界里的“理念”和“真理之光”。康德认为，人类的认识是从感官开始而进到知性，最后结束于理性。所以，理性是人类知识的最高能力。由于我们通常都是用较高的东西来解释较低的东西，以使较低的东西获得明确的规定，我们对理性加以规定就因此而遇到困难。康德的这种“困难意识”无疑是在与他反宗教神学的人类学立场有关。在知识论意义上，他严格划定了人类认识能力的界限，人类只有在先天直观和“知性”概念能力的共同作用下建立起关于经验现象界的具有普遍必然性的知识体系。尽管“理性”才真正具有“原则”的能力，才能建立起“知性”所不能提供的纯粹从概念的普遍性中产生的综合知识，但它在关涉自然秩序的理论知识中却只具有“调节性”功能，以引导一切可能经验使之趋于最大统一性的目标，使得人类认识不断有所突破并朝向深度发展。然而，康德的“划界”其真正的用意却在于揭示关涉“本体界”的“理性”之于人类自由实践的伟大意义。“理性”被把握为“实践理性”，它对人类具有严格的“规范”意义，人的生活必须由“自然”进到“自由”的世界，人不能仅仅臣服于“自然秩序”，成为自身自然欲望的奴隶，而要通过“实践理性”为自己“立法”，以使自己成为自己的主人，成为自由的存在。他正是从道德实践方面对柏拉图的理念论做出了新的诠释，而认为柏拉图首先就是在实践、自由和道德领域中去寻找其“理念”的。

康德正是以人是理性的自由存在为基点而推导出人所享有的一般天赋权利的，并以为之为人身自由权、财产权以及对土地之利用等具体的权利的基础。概括言之，康德所倡导并阐明的天赋自由权的主要特征在于：第一，作为权利所关涉的外在自由是在与物具有某种联系的意义上来加以理解和把握的，从而使得物可以被正当地占有和利用，这意味着对作为自然秩序中的人之生存欲求的肯定；第二，根据自由的普遍法则，每个人的自由能够相互共存乃是每个人获得并享有权利的形式条件，由此权利与义务具有相关性，这意味着对人作为自由的道德主体的身位的强调；第三，权利的行为原则明确了主体间相互承担责任与义务

的基本界限，这对天赋权利之现实化提供了合法性依据。总之，康德对天赋自由权的阐释构成其整个权利理论的基石，根本目的在于表明权利乃是根据自由的普遍法则每个人的自由能够相容共存的条件体系。

康德之天赋权利理论的根本特征，表明康德仍然是西方自然法传统中一位伟大的思想家。那些为他所阐明的天赋权利都是自然法上的权利，而所有的获得的权利则是派生于行为原则的，是后天获得的。只不过，康德与以霍布斯为奠基人的古典自然法学派存在着本质性的区别。他的自然法是自由的、理性的自然法，是实践理性意义上的自然法；在本体论的意义上，人的“自然”是自由的必然性，是自律的道德性。所以，康德说：“自由概念只能从理性的实践法则来推断，作为事实来看，理性的实践法则被称为绝对命令。”而“我们所考虑的权利，如果从理性和意志（根据自由法则而活动）的关系而言，权利是理性的纯粹实践概念。”应该说，康德推进并大大提升了西方法哲学之自然法理念的哲学层次。

（本文原载《法意》第2辑，商务印书馆2006年版）

相关文章

现代性视野下的先秦儒学

先秦儒家论和谐社会的构建

论梭伦立法

康德论“自然权利”（上）

哈耶克自由主义理论之研究：方法与立场

从“法制”到“法治”的中国语境

大革命忧思录

论作为政治哲学的先秦儒学

走出人伦道德的世界

近代中国对“权利”概念的接纳

近代中国的自然权利观：“内在视角”的一种新解读

康德论死刑

李步云与当代中国法哲学

中国法律文化 | About law-culture | 关于我们

中国法律史学会 主办 中国社会科学院法学研究所 承办

电话: 64022187 64070352 邮件: law-culture@163.com

地址: 北京市东城区沙滩北街15号 邮编: 100720