



康德《法學的形上學基本原理》導讀

——與當代法學的對話*

江玉林

(政治大學法律學系教授)

壹、開場

各位在座大家好。今天很高興能夠跟大家分享我對於康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 《法學的形上學基本原理》 (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre¹) 的心得。我接觸這本書——從大學算過來——已經有相當一段時

間。重新再閱讀這本書，也有不同的啟發。今天的導讀有個副標題：「與當代法學的對話」。所以我今天準備分享的心得，大致上分成兩個部分。第一個部分是說，怎麼樣引起現在學習或研究法律者對於康德的興趣。主要的重點在於康德和我們當代法學的連結，有哪一些比較值得注意的地方，我想從這邊做一個切入。第二個部分主要是談這本書。這本書其實是《道德形上學》 (Metaphysik der Sitten) 的第一部分。所以我在待會第二部分導論，大致上會先探討這本書的構造，特別是在康德批判哲學以及道德形上學的位置。接著，再來談康德在構造這本《法學的形上學基本原理》的時候，他大致上有什麼心態。當然因為時間的關係，沒辦法做完整的介紹，所以也只能提綱挈領地跟大家介紹。

* 這篇文章是我在「法理學經典導讀系列演講·2011 下半年」(台大人權與法理學中心、台灣法理學會、台灣法學會基礎法學委員會主辦，2011年10月11日)的演講全文，先由黃耀賞先生(政大法學碩士)，根據影音檔謄寫，再由我潤飾、編排目次、補註。感謝耀賞費心記錄整理，同時也對顏厥安教授的演講邀請、當天擔任主持的陳起行教授以及與會人士，一併致上誠摯謝忱。

¹ 本文引用版本為：Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in: Wilhelm Weischedel (hg.), *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VIII, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1991.

貳、康德與當代法學的連結

我大概有一個小時的時間，所以我們直接切入今天導讀的重點：「為什麼是康德？」討論這個問題，首先要從康德哲學體系的均衡感談起。康德從 1724 年到 1804 年，活了 80 歲。對學問非常固執，同時他在某一些想法裡面，也非常注重一貫的體系。也就是說，他非常強調這個體系本身，必須要有一種平衡感、均衡感。這種均衡、體系的構想，不僅在他處理法學的時候會碰到，在他處理批判哲學、知識論，更包括所謂的道德哲學、宗教哲學、倫理學甚至人類學的時候，我們都可以看見這種體系、均衡的設計。

我們今天看到的《法學的形上學基本原理》這本書，它的第 1 版是 1797 年，第 2 版是一年後 1798 年。第 2 版最主要是針對當時有些書評，算是做了一些回應。基本上，第 1 版跟第 2 版的變動不是很大。這本書大體的架構是在“Die Metaphysik der Sitten”這本書裡面，我們就翻成《道德形上學》。Sitten 你要翻成道德也好、倫理也好，也是有討論的空間。但習慣上我們稱作道德形上學。《道德形上學》分作兩部，第一部分就是《法學的形上學基本原理》，第二部分是 Tugendlehre：德行學或者德行論。這兩個部分構成這本書的兩大主軸。可是如果我們要真正了解道德形上學的體系建構，其實我們要看更早之前發表的《道德形上學的基礎》（Grundlegung zur Metaphysik der

Sitten²）這本小書。然後，行有餘力的話，再看他的《實踐理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft³）。基本上，在《道德形上學的基礎》這本書裡面，他大致跟我們講說，形上學——特別是道德層次上——會遭遇到哪些問題。所以我們在看法學的形上學原理的時候，它也會處理到道德形上學總論的部分，這待會我們會再詳細介紹。

一、尊嚴

回到一開始，我們談到說：「為什麼是康德？」我首先以這張郵票⁴作為出發點：



這張郵票是紀念德國聯邦憲法院 50 周年的紀念郵票。郵票裡面的文字來自德國基本法第 1 條第 1 項對於「人的尊嚴」（die Würde des Menschen）的規

² 中譯本，參閱李明輝譯，道德底形上學之基礎，1990 年；李秋零譯，道德形而上學的奠基，李秋零主編，康德著作全集第 4 卷，2010 年，頁 393-472。

³ 中譯本，參閱李秋零譯，實踐理性批判，李秋零主編，康德著作全集第 5 卷，2010 年，頁 3-171。

⁴ 資料來源：commons.wikimedia.org/wiki/File:Stamp_Germany_2001_MiNr2214_Bundesverfassungsgsgericht.jpg，最後瀏覽日期：2012 年 2 月 20 日。

定。它提到說：「人的尊嚴不可侵犯。尊重並保護此項尊嚴，乃一切國家權力之義務。」所以就引發我們當代法學——特別是歐陸法學，受到德國法學影響——一個很重要的問題：到底我們要怎麼理解 *Würde des Menschen*？人的尊嚴到底是什麼？與此相關的概念，不管是在英文或者德文上，我們可以看到很多不同的用語。比如說“*human dignity*”、“*individual dignity*”、“*Würde der Person*”；在漢字上——特別是在中文概念上——我們也看到各種不同的講法：有「個人尊嚴」、「人格尊嚴」，以及我們大法官最喜歡引用的「人性尊嚴」，或者我比較習慣翻的「人的尊嚴」。

無論如何，在這麼多不同的概念之下，到底尊嚴是什麼？所以，康德在當代法學很重要的一個切入點是：他給我們一個思考尊嚴的方向。比如說我們台灣中華民國憲法增修條文第10條第6項就提到：「國家應維護婦女之人格尊嚴。」所以人格尊嚴的意義、它的影響到底是如何？然後，看到我們的憲法解釋，不管是在解釋文也好、理由書也好，我們也看到早期是用人格尊嚴，比如在1995年釋字第372號⁵的時候；後來我們看到大法官比較常用的是人性尊嚴這個概念，比如在2005年釋字第603號⁶。我們看到大法官講到「人性尊

嚴」，又講到「個人主體性之維護」、「人格發展之完整」。那麼這三項概念之間，到底有什麼特別的關係？並且，我們要怎樣理解尊嚴？比如說，講人性尊嚴，我們憲法裡面有談到人格尊嚴；談到人格尊嚴，我們民法上有談到人格權；那人格尊嚴、人性尊嚴在意義上、規範上，到底是一致還是不一致⁷？

在1948年，聯合國〈世界人權宣言〉（*The Universal Declaration of Human Rights*）第1條提到：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等⁸」（*All human beings are born free and equal in dignity and rights.*）。這個條文是由當時中華民國的起草代表張彭春建議起草委員會寫下來的。因為當時候爭辯：第1條到底要怎麼制定？到底是以基督教、伊斯蘭教還是其他宗教為主？這邊就會引發宗教的爭議。後來他們接受了張彭春的提議，用這種看起來比較能夠超乎這些不同想法、紛爭的方式，制定了第1條⁹。所以我們看到在1948年已有 *dignity* 的

完整，並為保障個人生活私密領域免於他人侵擾及個人資料之自主控制，隱私權乃為不可或缺之基本權利，而受憲法第二十二條所保障」。

⁵ 釋字第372號解釋文（1995年）：「維護人格尊嚴與確保人身安全，為我國憲法保障人民自由權利之基本理念」。

⁶ 釋字第603號解釋文（2005年）：「維護人性尊嚴與尊重人格自由發展，乃自由民主憲政秩序之核心價值。隱私權雖非憲法明文列舉之權利，惟基於人性尊嚴與個人主體性之維護及人格發展之

完整，並為保障個人生活私密領域免於他人侵擾及個人資料之自主控制，隱私權乃為不可或缺之基本權利，而受憲法第二十二條所保障」。

⁷ 參閱江玉林，人性尊嚴與人格尊嚴—大法官解釋中有關尊嚴論述的分析，月旦法學教室，20期，2004年，頁116-223；王澤鑑，憲法上人格權與私法上人格權，載：馬漢寶講座論文集編，第二屆，2007年，頁12-14；王澤鑑，人格權法—法釋義學、比較法、案例研究，2012年，頁73-76。

⁸ 許世楷編，世界各國憲法選集，1995年，頁262。

⁹ 參閱鞠成偉，儒家思想對世界新人權理論的貢獻—從張彭春對《世界人權宣言》訂立的貢獻出發，環球法律評論，1期，2011年，頁143-147。

概念。

我們再回過頭來看日本國憲法第 13 條。它說：各個國民你都必須把他當作個人加以尊重¹⁰。當然這條的實施受到美國獨立宣言的影響。更關鍵的是在第 24 條第 2 項裡面，這邊提到的是身分法的規定。比如在後半部說：法律必須基於個人尊嚴以及兩性本質的平等加以制定¹¹。所以在日本憲法的文本裡面也有提到個人尊嚴。如果把各種不同的憲法或是基本權利的版本放在一個更大的歷史脈絡來看，我們到底要怎麼樣去理解尊嚴的概念¹²？比如說德國基本法第 1 條談人的尊嚴。很明顯地，它談的當然是納粹迫害猶太人的問題。基於一種嚴肅深刻的反省，認為基於人的身分我們應該給他一視同仁的尊重，並且以此作為規範國家權力的最根本基礎。日本憲法談到個人尊嚴，它顯然是受到盟軍戰

後一項非常特別的政治策略影響。它希望藉由引進個人尊嚴的條款，來瓦解日本軍國主義或長期以來幕府或者以團體主義為核心的日本法律文化。因為在過去幕府時代，他們建立起來的家族制度也好、或是團體制度也好，個人是沒有地位的。所以他們藉著個人尊嚴的引進，想要瓦解日本團體傾向、家族傾向的法律文化¹³。

我們看到這麼多憲法版本都有提到尊嚴，但在 2003 年 Ruth Macklin 發表了一篇短文，她談到「尊嚴是無用的概念」（Dignity is a useless concept）。在這篇文章裡面她講了一句話：「尊嚴不過就是尊重個人及其自主性」（It means no more than respect for persons or their autonomy.）¹⁴。尊嚴是什麼？尊嚴沒有用！因為尊嚴不過就是一句廢話，因為尊嚴核心的價值就是在尊重個人、尊重 person、尊重個人本身所擁有的 autonomy，他的自律或自主。所以當尊嚴這個概念成為憲法文本——特別比如說在台灣——它成為憲法文本或大法官解釋憲法核心價值的時候，我們到底要怎麼面對尊嚴？所以這個時候就給我們一個非常好的橋樑去架接康德。

德國基本法對於人的尊嚴的解釋，

¹⁰ 第 13 條：「所有國民，被尊重為一個個人。關於生命、自由及追求幸福的國民之權利，以不違反公共福利為限，在立法及其他國政上，必要受到最大的尊重。」許士楷，註 8 書，頁 104-105。

¹¹ 第 24 條第 2 項：「關於配偶的選擇、財產權、繼承、住所的選定、離婚並婚姻及有關家族的其他事項，法律，須站在個人的尊嚴及兩性的本質上平等，制定之。」許士楷，註 8 書，頁 106-107。

¹² 近年來，Jamen Q. Whitman 從比較社會學、社會史觀點，討論歐洲與美國的尊嚴文化，深具啟發意義。參閱 Whitman, 'Human dignity' in Europe and the United States: the social foundations, in: Georg Nolte (ed.), *European and US Constitutionalism*, 2005, pp. 108-124; also Whitman, *Harsh Justice. Criminal Punishment and the Widening Divide between America and Europe*, 2005, pp. 84-92.

¹³ 參閱青柳幸一，個人的尊重と人間の尊嚴，1996 年，頁 10-19；José Liompart，人間の尊嚴と国家の權力，1990，頁 85-86。

¹⁴ Ruth Macklin, Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy, *BMJ (British Medical Journal)*, Vol. 327, 2003, pp. 1419-1420.

論述也非常豐富，有從基督宗教的觀點，有從人類學的觀點，當然也有從納粹迫害的觀點去做解釋。後來聯邦憲法法院對尊嚴的解釋提出了一個客體公式（Objektformel）。它的內容主要就是來自於康德哲學對於尊嚴的解釋。而這個尊嚴，它是跟「目的自身」（Zweck an sich selbst）連結。我們首先看到《道德形上學的基礎》這本小書，它是1785年出版。在這本書裡面，康德提到：「你應該要如此行動：無論是對你自己或他人，總是要同時當作目的，絕不只是當作工具來對待¹⁵！」客體公式是什麼？它用一個消極或否定定義的方式去對尊嚴作說明。它其實不直接說尊嚴的內容是什麼，它從另一個面向說：在什麼情況下，尊嚴受到侵害？

尊嚴在什麼情況下受到侵害？當人被貶抑為純粹的國家權力客體時，尊嚴就受到侵害。這種想法，其實就來自於康德提到——我們後來稱之為「目的自身」——的公式。在這個目的自身的公式裡面，有一段話是針對目的自身跟工具的關係作討論。它是這樣講的：在市場裡面，所有東西都擁有一項價格。而這個價格是等值的，因為它可以進行交換。但是有一項東西卻具有內在價值，而內在價值可以超越一切價值之上。這項內在價值是什麼？就是尊嚴本身。誰擁有尊嚴？就是身為人格者。當我們把他當作目的自身的時候，他就展現出這

種內在價值。所以尊嚴對於康德來講，就是超乎一切價值之上，也就是超乎一切手段跟目的之間的利用關係。尊嚴本身是超乎一切價格之上，而沒有任何等值物的存在。它可以說是一切有理性者的特徵。

所以，如果我們從目的自身這個觀點去思考尊嚴，通常會遭遇到一個問題：也就是剛剛引述目的自身公式時提到的「同時」——德文講的 *zugleich*。在人際交往之間，我們總是要把自己跟他人同時當作目的，絕不只是當作工具來對待。這裡面其實是非常有巧思的。因為人跟人的交往，往往會有目的跟手段的利用關係。比如說我們在勞動分工的情況下，我利用他人的勞動，來滿足自己的需求，食衣住行各種需求。但是我在利用他人勞動的同時，我還要把他看成是人、看成是目的自身來對待。這句話簡單來講就是：人跟人交往的同時，我們總是要把自己和他人當作是人來對待。所以，總是要同時當作目的的意思，就是要把人當人看！

我最喜歡舉的例子是：在過去，我們常常透過郵差來送信。你可能是熱戀中的男女朋友，或是在當兵。在過去沒有手機、網路的時候，都是透過書信往來。而書信要透過郵差。透過郵差來送信，這時候郵差就變成信使、變成傳遞訊息的工具。你在熱戀的時候，當然希望能夠馬上得到對方的回答。這時候，你要把人總是當作目的自身、把人當成人看的意義就出來了。也就是說，郵差作為信使，固然要滿足你在傳遞訊息上

¹⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wilhelm Weischedel (hg.), Bd. VII, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1991, S. 61.

的便利和需要。可是，郵差他畢竟是個人，有他自己食衣住行上的便利和需要。他需要休息。所以我們不能叫他二十四小時隨時待命，所以在這邊會引發出勞動條件的問題。也就是說，你即便要聘用一個郵差或設計一套郵務制度，你必須總是要顧及到他作為一個活生生的人，當他在提供勞務服務的時候，我們的法律制度要怎麼樣提供他合乎或作為人的勞動條件。這個勞動條件就是我們講的最低工資、最高工時和職業災害保障等等。所以我們說：「無論是對你自己或他人，總是要同時當作目的，絕不只是當作工具來對待！」

由此就衍生出一連串我們要認真對待人的法律制度設計。當然，它是一個非常上位的法律原則。可是法律不總是如此嗎！法律總是要把人當成人來看。把人當人看，其實是一句廢話。但也是在這句廢話裡面，我們看見法律的價值。因為我們往往不把人當人看。我們在當為的要求上，總是希望要把人當人看。但是，在實際的勞動關係上，我們常常看到人被當作廢物來對待。所以這句話凸顯了人的尊嚴的可貴。也就是說，即便人要透過勞動來換取他在生物上、生活上的需求，可是在滿足需求的同時，我們要提供他最低的制度保障，一個符合人的尊嚴的制度保障。

康德在 1785 年《道德形上學的基礎》這本書中，已經提到了尊嚴、目的自身這樣的想法。而他在 1797 年《法學的形上學基本原理》，也是不斷地反覆說：「不要讓自己成為僅只是他人的工

具，而要同時成為目的¹⁶！」所以在康德和當代法學的對話中，我覺得——尤其在我們的憲法文化中——尊嚴這個概念是個非常好的架接點。

二、財產權

《法學的形上學基本原理》這本書，除了剛剛講到的尊嚴、目的自身之外，它的構造，基本上是從總論——也就是談一般而言的法是什麼，接著談到 *Privatrecht*（私法）。這邊最重要的，其實就是財產權的問題。康德在這邊用的德文，比較不是我們習慣講的財產或所有權的概念。他是用所有格的方式，也就是 *Mein* 跟 *Dein* 的方式來表現。比如說，他在這邊提到一個問題：「財產權如何可能？」用他原來的字義、完全按照他的字來翻會非常奇怪，也就是「外在的我的以及你的如何可能？」（*Wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich*¹⁷？）如果你用中文這樣講，大概沒有人聽得懂。所以當他講 *Mein*、*Dein* 的時候，其實就是講財產權。他在這邊講財產權主要是連繫到當時自然狀態和進入市民社會一個很重要的關鍵。因為財產權在自然狀態裡面作為一種天賦人權，或作為一種自然權利，它本身是沒有一個外在機構來加以保障的。也就是說，這種財產權即便你在理性上建立了它的論證可能，可是在實際上因為缺乏了一個強制機構作為保障的條件，所以財產權在自然狀態中是很不穩定的。為了要從自然

¹⁶ Kant (Fn.1), S. 344.

¹⁷ Kant (Fn.1), S. 358.

狀態這種不穩定的狀態中跳脫出來，我們就需要進入到一個穩定的結構。這個結構就是市民社會：進入到國家，進入到公法。

「財產權如何可能？」這個問題，其實在當代民法學也會遇到。比如說，民法第 765 條：「所有人，於法令限制之範圍內，得自由使用、收益、處分其所有物，並排除他人之干涉。」這條物權法上的規定，如果我們從康德的觀點來看的話，會看到一個完全不同的世界。這個世界，簡單來講，就是一個自由的世界。也就是說，在我剛剛講的條文裡面：「所有人，於法令限制之範圍內，得自由使用、收益、處分其所有物」，這個規定處理的，不單純只是物的關係，基本上它處理的是人和人之間自由的關係，也就是自由權的關係。我在尊重你的財產權的同時，我其實是在尊重你作為一個人、擁有自由權的行使。這個待會我們可以再做另外的說明。

三、自由權、刑罰觀、永久和平

回到「為什麼是康德？」這個問題。康德在當代法學其實有很多不同的架接功能。第一個，尊嚴是一個非常漂亮、也是一個一直吸引人目光的問題。財產權的問題更是如此。那我們再看，其實有很多問題都可以引發我們對康德的興趣。比如說，他談公法（*öffentliches Recht*）或是國家法（*staatliches Recht*）。我這邊特別挑出 *Staatsbürger*（國家公民）的自由權為例。在這裡面，他曾經講過一句話：「我只服從自己制定的法律，不服從其他法

律¹⁸。」講得很漂亮！這裡其實隱含了自由的觀念，也隱含了民主的觀念。可是，康德對於自由或公民的想像，和我們今天其實是有一段距離的。比如說，他區分積極的公民和消極的公民。積極的公民，他只肯認擁有一定財產、受過教育的男子才具有參政權。所以這邊當然有他的時代限制。但是對於公民自由、制定法律、自我決定的想法，單就「我只服從自己制定的法律，不服從其他法律」這句話來講，即便到今天，仍然有它值得讚許的地方。

另外，我們常常在唸康德的時候，三不五時會跑出一些想法：特別是在刑法、刑罰權方面，康德常常被說在刑罰論裡面是絕對的應報理論。然後，他非常堅持「以牙還牙，以眼還眼」的想法。當然「以牙還牙，以眼還眼」對康德來說是一個事例。它背後依據的是牛頓力學「作用力與反作用力相等」的物理法則，藉以說明刑罰處罰的程度¹⁹。在刑法——屬於廣義的公法——裡面，有句話大家也常常引用：「即便市民社會經全體成員同意要解散，監獄裡最後一位殺人犯也要先處死²⁰。」這代表康德對於 *Gerechtigkeit*（正義）的堅持，也認為說：法律——特別是在市民狀態、市民社會或國家的法律——裡面，即便這個國家、這個法律經全體同意要解散、要消失，過去依照這個法律、依照這個法律程序所作的任何決定都要先執行完

¹⁸ Kant (Fn.1), S. 432.

¹⁹ Kant (Fn.1), S. 340, 453 ff.

²⁰ Kant (Fn.1), S. 455.

畢。這代表了他對刑罰的堅持，這個也是我們當代在閱讀刑罰學、刑罰理論的時候，一定會提到康德的刑罰理論。

最後，我要提的一個例子是國際法。在國際法裡面，康德提到了一個概念：Zum ewigen Frieden（邁向永久和平）。這個永久和平概念裡面，有一句話這樣講：「僅僅在理性的範圍內而說，普遍而永續的和平促進，並非只是法學的一部分而是構成法學的整體終極目標²¹。」也就是說，我們在閱讀康德法學時，不管從一開始他講到對於人的尊重、或是講到財產權的論證、講到國家、憲法、公民和刑法，到最後他要回應一個根本的問題：就是我們人類有沒有可能完全脫離戰爭狀態，進入一個永久和平的狀態？對他來說，永久和平是一項實踐理性的必然理念。它的確存在。但它能否實現？康德在這邊給了我們一個比較保留的講法。他說：永久和平是一個不斷逼近的理念。

以上第一部分的導讀，讓我們先討論這本書——尤其是在台灣的法學脈絡下閱讀它的時候——可以引發我們什麼樣的興趣去閱讀？畢竟閱讀一本將近兩百多年前寫的書，有它的時空限制。為什麼我們今天還要唸它？它給了我們哪些啟示？除了啟示之外，我覺得最重要的是說，我們可以透過康德去了解或是去反省哪一些新的東西？這個待會我們在最後的時候，會跟大家補充。

參、道德形上學的分類：法律義務與德行義務

我們現在進入第二個部分。第二個部分，主要是就這本書的架構——特別是它和道德形上學的關係，還有跟這本書第二部分德行學的關係——跟大家作一個比較概括的討論。第二個部分我們先談這本書的總論再來談各論的部分。

就總論的部分，《法學的形上學基本原理》這本書是屬於《道德形上學》的一部分，另外一部分就是德行學。法學和德行學對康德來講，都關聯到Pflicht、關聯到義務。義務這個問題，其實是康德在實踐理性批判要處理的一般而言倫理的問題：到底為什麼我們會有義務的意識？為什麼我們會感覺到——不管是來自於上帝、來自於道德、來自於良心的——一種罪惡感？為什麼我們心中會有這種應該要作或不應該要作的義務感？

康德在實踐哲學中，對義務——或是說一般而言的義務——要如何可能的處理，基本上他是區別了雙重的世界。在這個雙重世界裡面，一個是我們講的理體或是說理念的世界，一個是感性、屬於經驗的世界。這種雙重世界的觀點是我們了解康德實踐哲學的關鍵。它是一種必要的預設。儘管我們說它是預設，但是對康德來講，這個預設在實踐理性上是有必然性可言的。用康德自己的話來講，這種雙重世界觀的提出，有它的Realität，有它的實在可能、實在性。也正是因為這種雙重世界觀的提出，它確保了義務的存在。也就是說，

²¹ Kant (Fn.1), S. 479.

義務之所以可能是來自於非經驗的、理體的、理性的世界而加諸於身為經驗世界的我們的一種應該與否的當為意識。

這種應該與否的當為意識，最後是如何印證可能的呢？是建立在幾個關鍵上：

第一、普遍的道德法則是存在的。這種普遍道德法則的存在是為了要確保道德或是說一切義務的絕對有效。今天，我應該做什麼、不應該做什麼？一切的道德義務之所以有效——而且不只是對今天有效，它對所有時空下的所有理性的人都有效，它之所以有效就在於它可以獨立於一切經驗偶然的制約。因為對康德來講，凡是來自於經驗、現象而來的義務要求，都是帶有條件的。我們這邊常常講的 Utilitarianism 也好、效益主義也好，都是屬於由經驗而來的倫理原則。這些由經驗而來的義務要求都是屬於偶然的，它沒有實踐理性上的必然保證。唯一可以提供我們實踐理性必然保證的義務基礎，就來自於康德講的普遍的道德法則。

第二、這個普遍的道德法則，其實是一個沒有含任何特定義務內涵的、空洞的道德法則。因為只有一個空洞的、形式的道德法則，才可以確保它的有效性。這是康德在建立自己理論時一個自圓其說的講法。

第三、這樣一個普遍道德法則的可能，最後會逼出一個我們對於自由的信念、對於自由的信仰。所以康德在《純粹理性批判》的導論中就曾經這樣講過：什麼是批判？特別是在純粹理性批判或是知識論的批判裡面，批判的意思

就是要去找出知識的可能界線；批判的意思就是要在知識的可能界線之內，去找出先天綜合判斷如何可能的保證。我們人類的理性或人類的認識能力是沒辦法超越經驗的範圍的。所以批判就是要糾正我們，讓我們的認識能力不會超越我們的認識能力之外。這個知識的界線就在於經驗、在於時空條件下的經驗。有了這樣知識論的批判，他接著就說，正是在這樣知識的批判之後，我要為我們的道德信仰保留一席餘地。也就是說，在這樣的空間裡面，我可以得到對自由的確切證明。所以純粹理性批判或知識論的批判是為了替他將來的道德形上學、自由信念，尋找一個關鍵的拱心石。

回到我們剛剛講的雙重世界：雙重世界其實是確定康德整個道德哲學的關鍵。我們剛剛談到普遍的道德法則之所以可能，也在於雙重世界——特別是理性世界——的架構裡面；義務之所以可能，也是因為這個雙重世界的確立；自由意志也是在這個雙重世界的架構下確立的。

做了這樣簡單的說明之後，回到道德形上學。法學也好、德行也好，基本上它都涉及到義務。所以要理解康德《法學的形上學基本原理》這本書，我們必須要先了解他對於道德、對於義務的基本講法。在《道德形上學》一開始——也就是《法學的形上學基本原理》——的導論裡面，他花了大概 10 頁左右的篇幅，做了相當扼要的說明。既然法學和德行都涉及到義務，那他接著就告訴我們：法律的義務涉及到的是一個外

在義務，德行義務涉及到的是一個內在義務。內在和外區別的關鍵在於：外在的義務只涉及到行為。如果義務要同時成為內在的、要成為一個內在義務，必須這個義務要成為你履行義務的條件。按照康德的講法就是這個義務要成為你的動因、成為決定你發動行動的條件。也就是說，要 aus Pflicht——從義務而來——的義務履行。但是法律義務並不要求這種從義務而來的內在要求：你履行義務，我只要你符合外在的、形式的行為要求。這個就是我們接下來談到的合法性問題。也就是所謂的外在的自由。這邊的外在的自由，指的就是一種行動的空間。

相對於外在的自由、相對於合法性 (Legalität; legality)，德行義務處理的是內在的自由、道德性 (Moralität; morality) 的問題。對康德來講，法律義務也好、德行義務也好，它們其實都是道德的要求。只是說法律義務只要求外在行為的合乎法則，但是德行義務除了要求行為要合乎法則之外，還同時要求你履行義務的動因、動機必須基於義務而來，必須為了義務而義務。所以這邊它就區別出兩種強制的類型。因為法律義務只涉及外在的行為，所以它可以透過國家、透過外在的強制方式強制執行。但是德行義務由於它涉及到個人內心動機的問題，就是說你履行義務是不是基於你尊重義務或是出於義務而來。這種內心的動機是無法透過外在的強制而獲得的，它只能透過所謂內在的強制。所以《道德形而上學》一開始之所以區別法學和德行學，主要是從義務的觀

點來做區分的。這邊談到了法學——特別是法律哲學或法律思想上——經常提到的合法性和道德性，或是說內面義務和外面義務的區別。

最後我們談自由權，或是積極自由和消極自由的差別。這邊的自由權，它的德文雖然也是講 Freiheit，不過它是法律意義之下的 Freiheit，主要指的是自由權。也就是說，我們在使用自由權這個概念的時候，我們並不會特別顧及到你行使你的自由到底是基於什麼樣的考量。你的動機是什麼？這我們不管。我們只管你行為的外在形式。但是，在德行義務考慮到的自由，它考慮到的是一個積極的自由。這種積極的自由，按照康德的講法就是一個意志的自我立法、意志的自我決定。它涉及到康德整個實踐哲學的核心也就是自由理念。

肆、法的概念

有了這個總論的理解，我們剩下 15 到 20 分鐘的時間跟大家討論各論的部分。在各論的部分，他一開始就提到：「Was ist Recht²²？」，什麼是法？我在這邊把 Recht 翻成法。可是你可以看到有一些文本——包括英文的翻譯——它會把 Recht 翻成 right 或是 justice。在中文上面，我們也可以看到「法權²³」的翻譯。這涉及到德文 Recht 的意義。它

²² Kant (Fn.1), S. 336.

²³ 參閱康德，張榮，李秋零譯，法權論的形而上學初始根據，載：道德形而上學，李秋零主編，康德著作全集第 6 卷，2010 年，頁 212-385。

除了有法律、權利的意思，還有正當包含正義的意義在裡面。康德在這本書裡面，不斷使用到了 *Recht*。但是，它在什麼脈絡下是指客觀意義的法律的意思？或是說，在什麼脈絡下是指權利的意思？這有時候也是非常模稜兩可的。所以我們在翻譯上會遇到這樣相當大的困擾。不管你把它翻成法、法律或是法權，無論如何對我們理解上來講都是很大的障礙。因為 *Recht* 本身有相當大的歧義，至少我在這邊暫時傾向用法來翻譯。

英文有些版本把它翻成 *right*，所以它談的是 *philosophy of right*²⁴（權利哲學）。也有人把它翻成 *justice*²⁵。*Philosophy of justice*，變成正義哲學。一個概念使用上的不一樣，意義也會不一樣，給人家的想像空間就會差很多。我們先做這樣子的說明，暫時用「法」的概念來翻譯。其實康德在寫《純粹理性批判》的時候，有個註腳就是在諷刺法律人。他說：你們這些法律人，從羅馬法以來到現在都還在尋找法律的定義²⁶。所以他後來處理法學的問題，應該也是回應他在《純粹理性批判》註腳裡對於法律人的批評。

²⁴ Jeffrie G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right*, 1994, pp. 34-37.

²⁵ John Ladd, *The Metaphysic of Morals. Part 1. The Metaphysical Elements of Justice*, 1981.

²⁶ 康德說：「法學家迄今仍在尋求對法概念的定義。」*Kant, Kritik der reinen Vernunft 2*, Wilhelm Weischedel (hg.), *Werkausgabe Bd. IV*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1990, S. 625.

他在定義法的概念的時候，有兩件事情要跟大家補充。第一個，法學的討論，在這邊嚴格來講，應該是屬於法的形上學：*Metaphysik des Rechts*。形上學是什麼？形上學對康德來講，不是知識意義下的、知識的對象。在這邊，形上學指的是一個基於實踐理性而來的當為的要求，它是一連串關於義務的要求。但是，法的形上學有一個困擾：無論如何，法這個概念總是要落實到經驗裡，而經驗卻有各種不同的態樣。所以康德在這本書的序言裡面，一開始就講：他其實是想寫一本關於法的形上學。但是因為形上學必然要回應到如何運用於經驗的問題，所以造成了很大的困擾。經驗，從時間、空間的觀點來看，它必然會有很多的例外，太多偶然的條件無法一一涵蓋。所以他在這邊，才退而求其次，講法的形上學的基本原理。他著重的是基本原理，還有這些基本原理要如何應用到現實的法律世界。

第二個要提到的就是說，法的概念涉及到的是「人際之間外在、形式上的關係，不論行動的實質目的為何，同時也顧及每個人身為自由的行動主體也就是意思主體（*Willkür*），他們的行動是否能夠按照自由的普遍法則而共存²⁷」。這是我閱讀後的總結。如果照他德文的文本，會非常拗口。這句話重點有三個：

第一個是「外在」，也就是我們剛剛講法律義務和德行義務的區別，就在於法律的義務涉及到的是外在的行為。第二個是「形式上」，就是說它不涉及內

²⁷ Kant (Fn.1), S. 337.

在的動機，就是這邊提到「不論行動的實質目的為何」。這個我們在唸民法總則的時候，常常提到。比如說，你去 7-11 買包子。你為什麼要買包子？你買包子的動機是什麼？是你肚子餓呢？還是你想要買回去跟萊爾富的包子作比較？這個動機，因人而異。所以法律基本上不會考慮到行動的實質目的。我們講的是一種形式上的關係。第三個就是這邊德文講的 Willkür。這個概念，非常不好翻。在中文上，我們也有看到把 Willkür 翻成意念，然後 Wille 翻成意志²⁸。從雙重世界的脈絡來看，前者屬於經驗、現象的世界，後者屬於理體、理性的世界。Willkür 在康德的架構裡面，特別是在《法學的形上學基本原理》這本書裡面，意念其實就是指現象或是說在經驗界裡面擁有行動能力的主體。他有七情六慾，可以根據自己的喜好、需求，決定要去做什麼事情，發動什麼樣特殊的行動。所以我在這邊，就順著行動主體的講法，把它翻成意思主體。但是，如果要嚴謹地區別的話，有人中文上是翻成意念。Willkür 在德文上有恣意的意思，隨自己的心情、喜好行動。但是，康德在這邊是取它的 kūr/küren，就是選擇的意思。就是說：我作為一個經驗界的行動主體，我可以根據對於自己的需求或是受到不同的刺激而做不同的決定。所以 Willkür 在這邊其實就是行動主體。順著行動主體和意思主體而來，法其實就是要求把他們當作擁有自由權的

行動主體來看待。

總而言之，法涉及到的是一種外在的、形式上的關係。同時，也是把每個人當作自由的行動主體。而所有人都可以根據普遍的自由法則，或是根據一項從自由而來的普遍法則，互相並存。這個就帶到所謂法的普遍原則。這個法的普遍原則其實就是立基於自由。可是，這個自由並非指的是德行學上的自由，也並非指的是實踐理性批判作為自我決定、自我立法的自由理念。在法的普遍原則下，涉及到的自由是一個外在的自由，也就是權利意志下的自由。所以我在這邊習慣上把它翻作自由權原則。法的普遍原則或自由權原則，按照康德的說法，指的就是「你應該要外在的如此行動：讓你意思的行使可以根據普遍的法則和他人的自由（權）共存²⁹」。這不是完全按照德文一個字、一個字翻過來的，而是根據它的意思重新再寫過的。讓你的行動可以跟別人的行動互相共存：這個法的普遍原則、也就是自由權原則，揭示了兩點。第一個，每個人的自由要互相共存。第二個，這個原則我覺得它講最多的就是要尊重每個人的自由。至於自由跟自由之間衝突要怎麼處理？康德在這邊並沒有多作說明。所以，它跟普遍的道德法則一樣，都是非常形式的原則。

伍、法律義務的三個基本類型

有了對法的基本認識之後，他接著

²⁸ 參閱李明輝，儒家與康德，1990年，頁114。

²⁹ Kant (Fn.1), S. 338.

就從義務的觀點出發。他從羅馬法的分類，為法律義務區分了三個基本類型。這三個基本類型，可以對應於這整本書的討論。這三個基本類型分別是「成為正直的人」、「勿對他人不法」和「與他人共存於社會，以確保財產³⁰」。

第一個，「成為正直的人」(Sei ein rechtlicher Mensch.)。他在解釋這項法律義務的時候，有幾行附註的說明。重點就兩個。第一個其實就是我們一開始提到的，你必須同時將他人視為目的而不僅僅當作工具來對待。成為正直的人就是你要認真地對待自己，同時也要認真地對待他人，要從目的自身、從尊嚴的觀點來對待別人、對待自己。成為正直的人，他擁有一種與生俱來的自由權。這個與生俱來的自由權或是說天賦人權，主要就是在覆述他一開始對於自由的說明。這個義務——成為正直的人——是法學或是說整個法律理論的核心價值。

第二個，「勿對他人不法」。就像他提到的「不傷害他人，否則應離群索居」，這邊其實對應了他在後面提到的私法的問題。這邊有兩個方向。第一個，私法關係。在私法關係裡面，他著重的是財產權的論證：你的、我的或他的，或是一般而言的所有權或財產權。接著他會提到物權、契約和家長權的分類。這邊可以對應到我們今天對物權、債法和身分法的分類。當然，這個對應並沒有那麼密切。但至少我們可以看到，他

從論證財產權如何可能出發，進一步去談到：為什麼我要尊重你的財產？有了財產之後，我們這個財產要如何互相利用、互相使用？由此過渡到人和人之間的關係。然後，第三個是家長權。康德在這邊認為，家長權是他自己的創見。他認為權利除了有對物的權利、人對人之間契約的請求權關係之外，還有一種特殊的權利。就是說，對於你家族成員擁有一種物上的請求或支配關係。比如說，父母對於子女或是家長對於家裡面的奴隸等等。這會有家長權的問題。

在這邊，我們必須談一下他對財產權的論證。一開始我們提到：「一般而言的財產權如何可能？」。他將財產分為「理性的占有」(possessio noumenon)和「現象的占有」(possessio phaenomenon³¹)。「理性的占有」，也可以翻成「理體的占有」。「理性的占有」其實就是說一個不在我實力支配下的東西，我如何可能聲稱它是我的？特別是土地。土地這麼大、人這麼小，我要怎麼向別人合法地聲稱那塊土地是我的？你對它沒有實力支配——它可能在你幾千公里之外，那你如何聲稱那塊土地是屬於我的？另外一種講法是說，只有在你實力支配下的物，才歸你所有。所以，康德為了解決這個困難，就比照意志和意念、感性和理性作了雙重世界的區分：意志和意念、理性與感性的區分。他說：財產權之所以可能，就是我們要預設有這兩種不同的占有結構。一

³⁰ Kant (Fn.1), S. 344.

³¹ Kant (Fn.1), S. 357.

個物是不是在我的實力支配之下，這是屬於現象的問題、偶然的問題。可是，一個物我可不可以聲稱是我的？或是說，一個不在我實力支配下的物，我仍然可以聲稱我對它擁有所有權——這種所有權要有可能的話，只能建立在這種雙重世界的占有觀之下。這種講法，到底合不合乎我們現在對於財產權的想像？這種分別是不是畫蛇添足的說法？這個可以再討論。

義務的第三分類，導引出他對於市民社會、世界公民的討論。他說：「與他人共存於社會，以確保財產」。因為在自然狀態裡面，每一個人對自己所有、占有都是不確定的。因為缺乏公共制度的保障，所以為了脫離這種不穩定的自然狀態，基於理性，我們必須進入到市民社會的狀態。這個社會狀態或是說市民社會的狀態是如何可能？康德說，我們必須透過一個原初的契約。實際上有沒有這個原初契約不知道。但是，它是一個理念、實踐理性上必然的存在。透過這個原初的契約，我們建立了國家、制定了憲法。在這個憲法裡面，我們每個人都搖身一變成爲這個國家的公民。儘管如此，這個公民卻有積極公民跟消極公民的差異。凡是具有公民身分——特別是積極公民身分——的人，他除了擁有法律上的自由，比如說他可以自我決定制定法律，還有基於自由而來的一視同仁的平等，每一個人地位都是相當的、平等的。還有第三個，自主。自主就是說他在財力上或教育上具有相當的自立能力。

康德的法學在談完總論之後，基本

上，就是從這三個義務去開展他對於法學的討論。我們最後做個總結。第一個「成爲正直的人」，論述的是法律的核心價值。也就是說，到底法是什麼？它跟尊嚴、目的自身之間的關係？它揭示了自由權的理念。第二個「勿對他人不法」，論證的是私法的關係。特別強調的是財產權和由此而來一連串對於契約的討論、家長權的討論。第三個「與他人共存於社會，以確保財產」，則進入到所謂的公法。在公法裡面，它區別了國家法、國際法、世界公民。在這邊的討論，我們往往會把康德視爲法治國的先驅。雖然他沒有明確地指出法治國，但是他在談國家法的時候，原則上都被視爲是法治國的先驅。

最後作個一句話的總結。我認爲，《法學的形上學基本原理》是 18 世紀末奠基於批判哲學的法學導論。法學導論的意思就是說，它其實就是一本 18 世紀末的法學緒論教科書。這邊處理了一般而言法的意義，接著他論述了私法的問題、公法的問題，最後總結到他當時非常嚴肅的問題：歐洲的和平或是說永久和平的問題。所以 18 世紀末限定了他這本書的歷史特色。你要了解這本書，其實可以從不同的角度來看。你從整個康德批判哲學的角度來看，它其實預設了雙重世界的觀點。在雙重世界的觀點裡面，他所謂的批判，有就知識論而言的批判，也有就道德哲學的批判。就知識論的批判，他指的是說，我們對於自由以及對於法的理念——包括我們剛剛講的自由權、尊嚴、公民權、公法——基本上它都不是知識的對象，它都是實踐

理性根據自由理念而來的討論。基本上，它都是形上學的範圍。只是說，這形上學最終要回到經驗加以應用。

陸、結語

講到這邊，我們最後就以永久和平為例做一個總結。永久和平這個概念是怎麼來的？1648年是個很關鍵的年代。因為在這一年的30年宗教戰爭，歐洲獲得了一個恐怖平衡——也就是在1648年確定了歐洲強權均衡的觀念。歐洲的軍事強權均衡，確保了歐洲的和平。由此引發康德對永久和平的構想。在永久和平的構想裡，隱含著——或是以康德慣常使用的概念——理性存有者可以想像的和平、世界的和平、人類的和平。由於歐洲人往往就是以自己為世界、以自己為天下，因此講到永久和平很自然的也就離不開世界和平。這種世界和平的想法，其實是奠基於1648年的發展。這邊不僅有主權的問題，當然也有正義的問題。無論是對永久和平、主權、或是正義的討論，都有文化與歷史脈絡可言³²。比如說，我們看到《羅馬法大全》裡面就曾談到正義。以它收錄的《法學提要》為例，就講什麼是正義、什麼是法？法就是關於神跟人的知識，關於正義和不正義的知識。這個正義的問題，其實從羅馬法以來——經過中間很多的思想家——一直到康德，他

們都在討論。所以康德在談法學的時候，他多多少少也帶有羅馬法對於正義的想像。我們剛剛看到他對於義務三個類型的區別，也是從羅馬法來的。

無論如何，永久和平也好，主權也好、正義也好，它們都是在歐洲的文化脈絡下誕生的。所以我們今天在閱讀康德的時候，我覺得很重要的一件事是你自己要抉擇：你要把康德提出的構想，看作一個——就像他自己標榜的——理性存有者普遍的現象，還是你要把他當作一個源自於歐洲特殊文化的現象³³。這兩個觀點是一種立場抉擇的問題。你如果從一個普遍人類的觀點，去思考、看待康德的問題，跟我們基於歐洲特殊文化現象而發展出來的法的想法，得出來的答案是截然不同的，那是失之毫釐差之千里的。以上就是我的簡單的報告。

³² 參閱江玉林，法理學考古初探——從當代知識社會學談起，載：法律哲學與制度：基礎法學——馬漢寶八秩華誕祝壽論文集，2006年，頁85-86。

³³ 參閱江玉林，凱爾生、考古學與法學的論述格局——從大法官處理宗教自由與國家權力衝突的相關論述談起，政大法學評論，2005年，頁26-31。