

思想史研究

论康德的永久和平理念

洪涛

(复旦大学 国际关系与公共事务学院, 上海 200433)

【摘要】《永久和平论》是康德重要的政治哲学文本,早就有人指出,这一文本完全包括了康德法权哲学的成果。本文试图通过对这一文本的谋篇布局和主要内容的探讨,揭示康德所赋予的“永久和平”理念的真正内涵和重要意义。

【关键词】康德 永久和平 政治哲学

一、永久和平的否定意义:小序与先决条款

《永久和平论》分两大部分:正文部分和附加部分。正文包含“小序”、“先决条款”和“正式条款”,附加部分分别为“系论”(或“附释”)和附录。“永久和平”理念的否定意义,主要可见于“小序”和“先决条款”。

开篇的著名意象——一位旅舍主人在教堂墓园的店招上写了“永久和平”四个字——本身,如同所有隐喻一样,具有令人无法捉摸、难以确定的多义性或歧义性,除非康德给出这一意象不是为了迷惑读者,那么,通过对康德文本的互文式解读,才有可能对此有比较确切的把握。

首先,这让人想到某些古代宗教对人生的看法:人世有如一座旅舍,或者,更悲观地,就像一座疯人院:

在这里不仅是每个人自己摧毁自己的目标,而是一个人将一切想得到的悲痛加诸他人,而且还将能够做出这种事的技巧和力量当作莫大的光荣。^①

在这种宗教寂灭论式的观点下,只要人类一息尚存,

彼此残害且以此为乐,便无休止,而彼此残害之技巧和力量的进步也不会停止。这似乎是人类物种的宿命,或许,人类是唯一这样的一个物种:通过自相残杀使本物种完全灭绝。既然只要有人存在,战争就不会终止,那么,永久和平便只能意味着人类这一物种的灭绝。这种观念体现了对人生的一种消极态度,以为在尘世中不可能有真正的和平,和平只能求诸来世。作为一个隐喻,康德对它的使用自然不会仅仅停留于这一表象,他毋宁是作了反讽的运用:它反衬出在尘世的永久和平的真正意义——倘若“人间”无法实现真正的永久和平,“进入永恒安息”便是人类的归宿。^②

这一意象的第二种含义,可能更接近于康德所赋予它的本义,即在某一终极强权确立一种普世专制统治之后,所有冲突消解,一切均归于沉寂。这也是一种和平事态。卢梭在他的未刊稿《战争状态》一文中描绘了这种在强力高压之下的“和平”:

在我眼前的是一幅屠杀的场面,成千上万人遭到屠戮,已死者尸积成山,垂死者正遭受铁蹄的蹂躏,目光所及,不是已经死去

【作者简介】洪涛,复旦大学国际关系与公共事务学院教授。

① 康德著,李明辉译注《万物之终结》,《康德历史哲学论文集》,台北:联经出版公司,2002年,第151~152页注7。

② “永久和平”(Zum ewigen Frieden)一词原本就有“进入永恒安息”之意。

的,便是即将死去的。这就是和平制度的成就!^①

置身于这种“和平”之下的民众,有两条路,其一是在高压之下苟活,其二是图谋反抗而遭到镇压。在康德文本中,“坟场”意象通常指专制统治下人的自由灭绝的状态,如:

(自然)不像那种专制主义(在自由的坟场上)那样是通过削弱所有的力量,而是通过它们在最生气蓬勃的竞争的平衡之中产生出来并且得到保障的。^②

专制统治消灭一切有活力者,使一切竞争(包括最激烈的战争)不复存在,其和平以人类自由的完全灭绝为代价。^③换言之,这是一种暴政下的和平,人以自我保存为其生活宗旨,放弃一切自由,换取绝对权力对稳定和秩序的保障。这是一种做稳了奴隶的和平生活。

康德不认为这种“和平”是可取的。在他看来,不义的不仅是战争,战争的不义也并非大到需要忍受一切不义以避免它的程度。^④

康德所要排除的第三种“和平”,反映在他所拟定的先决条款之中:一种作为治术之结果的“和平”,或者说,一种政治家的“和平”,即通过纵横捭阖的手段以达到某种势力均衡的状态。在康德看来,这是一种作为策略或权宜之计的“和平”,却不是真正的和平。它表明的只是战争之尚未爆发、实际却是一种战争的间歇状态。爆发的战争固然属于霍布斯式的自然状态,通过治术使战争暂时得以避免,也并未免于这种自然状态。就霍布斯的自然状态概念而言,它并不总是指现实的战争,而往往也表现为一种和平事态:敌意的普遍存在是自然状态的本质。只要处于自然状态,真正的和平就始终是未定的。

康德认为,和平应是一种确定无疑的状态——

“表示一切敌对行为之终结”,因此,用“永久的”一词来修饰,实属多余。^⑤任何权宜性的、暂时的、作为战争之准备期或者作为均衡乃至恐怖平衡之结果的,在他看来,都不是真正的和平。这一思想,体现于他有关永久和平先决条款的第一、三、四、六款中,即和平条约的签署不得被当作备战之手段;废除常备军;不得为国际争端举债;不得采取损害未来彼此信任的措施,等等。

总之,康德所谓永久和平不是指彼岸世界的宁静,不是指一切竞争的丧失和人的自由和活力的彻底被扑灭;它不靠人的情怠、绝望和苟活,也不靠人与人或国和国之间的主观善意,更不靠政治家的纵横捭阖之术。所有这一切尽管都能导致某种和平事态,其中一些也的确在迄今为止的实际政治中成为带来和平的主要方式,却与康德所说的和平不相干。

二、永久和平的肯定意义:三项正式条款

康德认为,所谓自然状态,是一种法权关系未得到确切保障的状态。除非所有人一起进入共同的社会——法治状态,才有可能消除自然状态的普遍敌对,实现永久和平。法权状态的普遍确立,是和平状态得以确立的前提。

康德将确保和平的法权状态区分为国家、国际和世界三个层次,分别为:

(1) 作为处理一个民族中人与人之间相互关系的公民法(*ius civitatis*,国内法);

(2) 作为处理国家与国家之间相互关系的国际法(*ius gentium*);

(3) 作为处理在一个全人类的普遍“国家”中的人、国家的交互关系的世界公民法权(*ius cosmopolitanum*)。

康德认为,这三种法权关系必须同时确立,“只要

① 卢梭著《战争状态》节2,Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (Cambridge University Press 1997), 北京:中国政法大学出版社,2003年影印版,第162页。

② 康德著,何兆武译《历史理性批判文集》,北京:商务印书馆,1990年,第127页。另外,康德在《单纯理性限度内的宗教》中也有“普遍的独裁这坟墓”的说法(康德著,李秋零译《单纯理性限度内的宗教》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第20页)。

③ 辜鸿铭也曾指出,人类无休止的冲突,很可能最终导致一种专制统治下的人间荒漠。“除非欧洲人不再做食肉兽,而我们中国人既拒绝变做食肉兽,又拒绝变成没有思想的英国人,——这一‘警察’,这一代表‘公理通行之前,只有依靠强权’的‘警察’,就会不断成长,直到他变成那种可怕至极的超人,有一天要毁灭全部文明,毁灭文明中一切有价值的东西,而留下一片荒漠并称之为秩序为止。”(辜鸿铭著,黄兴涛等译《辜鸿铭文集》,海口:海南出版社,1986年,第340页)

④ 参见康德著,李秋零译《单纯理性限度内的宗教》,第20页。

⑤ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第170页。

有一者处于对他人有自然影响的关系中,并且还是处于自然状态中,这将无法免于战争状态”。^① 保障永久和平的三项正式条款,便分别相应于这法权状态的三个层面。以下试分别讨论之。

1. 国内法原则: 每个国家的公民宪法应当是共和制的

康德认为,共和政体基于原始契约的理念,是就法权而言的一切种类的公民宪法的原始基础,也是一个民族的所有法律创制必须建基于其上的唯一宪法;同时,它也是保障永久和平的唯一政体:共和政体“除了其来源底纯粹性(即来自法权底概念之纯粹根源)之外,还有指望达到所期望的结果,即永久和平”。^②

对共和政体是否赋予一个国家以和平本性,后世质疑者不少。康德此说的根据似乎是,在非公民政体(非共和制)之下,“因为元首并非国家底成员,而是国家底拥有者……他可能由于微不足道的原因而决定开战”,^③即开战变得非常草率。相较而言,在共和政体中,和战取决于公民同意,由于公民是战争的一切苦难(出人、出钱、承担战后重建及承受战争债务)的主要承担者,他们对战争的发动必定非常慎重。

但是,康德此说首先需要面对历史经验的反驳。自法国大革命以来,共和政体往往“和一切最可怕的战争连在一起”。^④ 其次,就理论而言,卢梭业已指出,共和政体尤其是其公民宗教,激发了公民的爱国热忱,比君主国更容易产生排外或“民族主义”情绪。而且,康德那时还没有可能看到媒体化的“公众”,即现代大众社会日益发达的传媒所塑造或直接“代表”的公众。在这种媒体社会中,民众极易受到宣传、意识形态和集体无意识的暗示和影响,因此,诚如克莱斯·瑞恩所指出的:

所谓“民主国家天生热爱和平、反对侵略”云云,直是一派胡言,因为一切都取决于该民主国家的领导人与公民是否能克制自

身的个性与成见。庸众民主制度的目标在于解除民众多数对一己愿望的束缚,并通过这种做法解放大众的权力欲望与自大心态;由于人类不乏此种倾向,它正好为鼓吹民族主义的政客们提供了上下其手的机会。^⑤

瑞恩所说的民主国家,在某种程度上就是卢梭所谓充满了爱国热忱的民主“共和国”。自19世纪起,随着由权力/资本操纵的公众媒体对政治、文化生活的全面渗透,排外的好战气氛,成为一种广泛存在而又盲目的民族主义激情。

康德此说之所以容易受到质疑,主要还是因为他的这个说法本身似乎是建立在对利害关系的考量之上:战争之害多归于民众,战争之利多由君主所享,是故,民众与君主相比,更倾向于和平。但是,置身于群众之中的个体,不是独立思考且能权衡利弊的理性个体,相反,在选择和战时,他们往往比独立个体更大胆、更冒险、更轻率、更易受好战气氛的影响。换言之,在大众社会中,民众的激情往往掩盖了个体对于自身利益的精明。

即便公民个体能够理性盘算战争的利害得失,也受制于偶然性。在力量对比极为悬殊的所谓零伤亡的情况下——开战一方因其技术或其他因素的压倒性优势从而可以预期几乎不会遭受人员或其他损失时——民众对战争的谨慎态度就会发生改变。而且,君主国更为好战之说也存疑。虽然君主可以随心所欲征用财物和人力,且作为一个在自然状态之下的国家统治者,比在自然状态下的个人,更乐意冒险,但是在君主国中,一切财富往往被视为君主私有,在共和国中,公共财富为大众所共有,基于人对私有之物的关心总是胜于共有之物的倾向,不难推断君主更在意国家财富、安全乃至其统治地位的稳固,对采取战争行为也可能更谨慎。因此,也有理由认为共和国是

① 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第178页注13。这一思想同样体现于《法权论的形而上学原理》一书“在这三种可能的法权状态的形式中,只要有一种缺乏通过法律限制外在自由的原则,那么,所有其余两种形式的大厦就必定会被削弱,最终坍塌。”(康德著,李秋零主编《康德著作全集》卷六,北京:中国人民大学出版社,2007年,第321~322页)

② 康德著,李明辉译注,《康德历史哲学论文集》,第179~180页。康德在写于1797年的《重提的问题》一文中也指出:共和宪法“是一切国家形式之基础……是一切一般而言的公民宪法之永恒规范,并且消弭一切战争……这个社会底宪法一旦大致完成,就有资格成为一切宪法中最佳的宪法,以避免战争,即一切善的事物之摧毁者。因之,进入这样一种社会是义务。”(上揭,第248~249页)

③ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第180~181页。

④ 威尔·杜兰著,幼狮文化公司译《世界文明史》卷十《卢梭与大革命》,北京:东方出版社,1998年,第488页。

⑤ 克莱斯·瑞恩著,张沛、张源译《异中求同:人的自我完善》,北京:北京大学出版社,2001年,第136页。

好战的,君主国是和平的。专制君主为了个人的统治利益,苟且偷安,牺牲民众或国家利益的事例,历史上比比皆是。

历史和理论都告诉我们,民众国往往比君主国更倾向于扩张,这是因为君主对于荣耀和权力的欲望固然为其扩张提供了驱动力,却不免只限于君主个体或统治阶层的极少数人,而在一个民众国中,民众所获得的自由释放了他们对于利益的渴望和追求,其对外扩张的动力可能千百倍于君主国。这一差异是根本性的,因为它内在于这两种政体的结构之中。

事实上,公民大众权衡利弊以决定和战,与政治家或君主并无本质不同,因为都基于现实利益或人的感性存在(如激情、荣誉)。康德以此为理由,有悖其将永久和平奠基于法权关系而非政治慎虑这一根本原则。不过,康德似乎意识到他的理由的薄弱,因为文本中紧接着便以大量篇幅阐发共和政体和民主政体的区别。换言之,他刻意将他所谓的“共和国”与无论卢梭的“共和国”,还是瑞恩所说的现实中的“民主国家”相区别。康德是极少数明确区分“共和”与“民主”的近代政治思想家。^① 康德认为,议行合一的民主制(如法国大革命中建立的政体),毋宁是一种与共和政体截然对立的专制政体。我们可以推论,那种仅仅基于民众个体的无论利害关系(私利)还是非理性情感所形成的多数意愿——也不论其倾向于战争还是和平,都无非体现了个体的对象性欲求(这种欲求与君主的个别欲求并无不同),而非共和国的公民同意。当康德把决定和战的权力赋予民众时,并不意味着国家的主人从君主个体变成了民众,因为无论君主的国家,还是民众的国家,都不是国家本身;它们都无法从一种真正的普遍国家的视角来判断战争与和平问题。基于康德将合道德性与普遍化能力相关联的立场,一个真正的普遍国家只能是一个道德国家。

于是,康德所要求的在政体形式上的议行分离,只是一个普遍国家的消极原理,而其积极原理,则是政治与道德的统一。康德说“只有一个道德的政治

家才会想到共和制。”^② 这表明了共和国与道德之间的内在关系。对于共和政体而言,和平是一项道德义务,而不是一种现实福祉,亦即国家中任何团体(无论是君主个体、少数贵族,还是多数民众)都无权将国家(之和战)视作实现其福祉的工具。共和政体的和平本性,应该存在于它的道德特性之中。

康德指出,战争有悖道德法则。在一个君主国中,花钱雇人杀人或被杀都意味着他人被当作另一个人(国家或其元首)手中的单纯机器或工具,而人是目的,乃出于实践理性的命令:

在目的的秩序里,人(以及每一个理性存在者)就是目的本身,亦即他决不能为任何人(甚至上帝)单单用作手段,若非在这种情形下他自身同时就是目的;于是,我们人格之中的人道对于我们自身必定是神圣的,因为它是道德法则的主体,从而是那些本身乃神圣的东西的主体,一般来说,正是出于这个缘故并且与此契合,某些东西才能够被称为神圣的。^③

只有康德所谓的启蒙了的政治家,即真正的道德政治家,才会认识到不应以民众生命为代价赢得其自身的所谓“光荣”。因此,和平之义务决非出于仁慈心善的缘故,也不是出于怯懦畏葸、贪图安逸。或者说,不是为了谋求一种软绵绵的幸福(在此,康德毋宁主张艰苦和战斗),而是源于理性的命令。

但是,康德的“共和国”,难道是一个由道德上的好人所组成的吗?他不是说,“建国底问题不论听起来是多么艰难,甚至对于一个魔鬼底民族(只要他们有理智)也是可以解决的”吗?而且,康德不是和卢梭一样认为,普通人道德的完善,有赖于正义的国家——“我们不能由道德去指望良好的国家宪法,而不如反过来,由良好的国家宪法才能指望一个民族之良好的道德教化;因此,由于自私的爱好……并且也藉此促进并确保内在及外在的和平”吗?^④

这便涉及康德所谓“道德国家”的含义。的确,一个好公民和好人相统一的国家,只能浮现于历史之终

① 马尔霍兰“重要的是牢记康德有关共和主义的观点并非民主的观点,只要这一观念中还要求大多数规则。相反,他有关共和主义的观点使他对民主丧失了信心。”参见莱斯利·阿瑟·马尔霍兰著,赵明、黄涛译《康德的权利体系》,北京:商务印书馆,2011年,第343~344页。

②④ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第215~216、201~202页。

③ 康德著,韩水法译《实践理性批判》,北京:商务印书馆,1999年,第144页。

点,为至善国家所独具,这毋宁是永久和平的结果,而非其前提。康德所谓共和国的道德特性,并非指它应由道德上的好人组成——在他看来,好公民才是必需的,毋宁是指国家行动准则的道德化,具体存在于政治家身上,也就是所谓的道德的政治家身上。而他认为民众之所以能够在根本上具有为和战作出合乎道德的选择的能力,是因为在一个共和国中,当存在着事关和战的基本准则的讨论时,民众不难形成合乎道德法则的判断。康德坚信,实践理性的基本法则虽普通之极的贩夫走卒也是不难把握的——“实际上人们从来不曾忽视它,一直把它当作评判价值的标准”。^①在凡人知性中,实践的判断能力远在理论的判断能力之上:

一种不是以自然,而是以任性的自由为对象的实践哲学就将预设并且需要一种道德形而上学,也就是说,拥有这样一种道德形而上学甚至是义务。每个人心中也都拥有这种形而上学,虽然通常只是以模糊的方式拥有;因为他怎么可能没有先天原则就相信自己心中有一种普遍的立法呢?^②

即便是最平凡的民众,哪怕未经道德启蒙,至少也有这样的判断力——“这些机器只要还能意识到自己不是自由的存有者,就会使它们在其自己的评判中成为世界上最可怜的东西”^③——尽管他们常常不得被当作工具使用。由于人普遍具有的道德本性,因此,不管一个国家的力量如何强大,也无不表现出对法权概念(即便只是口头上)的尊重。康德认为,这“的确证明:在人底内部可发现一种更强大的(虽然目前半昏睡的)道德禀赋,有朝一日可主宰在他内部的邪恶原则(他无法否认这点),并且期望他人也如此”。^④因此,共和政体之和平本性,是由于这一国家奠基于政治与道德相一致的原则之上,是由于民众的道德禀赋能够在决定和战中起着决定性作用。这是何以康德会认为共和政体能导致永久

和平的真实原因。^⑤

2. 国际法应建立在自由国家的联邦主义基础上对于这一条款,质疑者也不少,如哈贝马斯认为:

康德没有解释清楚,离开类似于宪法制度的法律约束,解决国际冲突的“民事方法”所依赖的联合体如何才能确保其永久性。^⑥

哈贝马斯的质疑是:一个联邦而非一个国家,如何能够确保法权状态?说得不错。康德本人也的确认为,法权状态的确立必需有一个统一的公共权力:

根据理性,在相互关系中的国家没有别的办法摆脱无法律的状态(在这种状态中只有战争)除非它们正如个别的人一样,放弃其放纵的(无法律的)自由,勉强接受公共的强制性法律,且因此形成一个(当然会不断成长的)国际国(*civitas gentium*),而这个国家最后将包括地球上所有的民族。^⑦

换言之,要解决国与国之间的战争状态问题,就必须建立一种法权状态,而只有在一个具有统一的垄断性强制权力的主权国家中,这种法权状态才有可能存在。因此,一个国际国是必然的结论。

但是,也就在《永久和平论》这一文本中,康德写道“每个民族为了其安全起见,能够且应当要求其他民族同它一起进入一个与公民宪法相类似的宪章中,在此每个民族底权利能得到保证。这是一个国际联盟(*Völkerbund*),但这种联盟仍不一定是国际国(*Völkerstaat*)”。^⑧他又说“这个联盟底目标不在于取得国家底任何权力,而仅在于维持与保障一个国家本身连同其他结盟国家之自由,但是这些国家不必因此(像人在自然状态中一样)受制于公共法律及其强制。”^⑨这里的龃龉显而易见。这种不一致也体现于其他方面。如在论及国际法时,康德指出,规范国与国关系的公法必须由某种契约而来,只是这种契约是“为了在它们相互之间、并且在它们与其他国家底关系之中维持和平,而决非为了占取”,故而“不可(像

① 康德著,苗力田译《道德形而上学原理》,上海:上海人民出版社,1986年,第53页。

② 康德《道德形而上学》,康德著,李秋零主编《康德著作全集》卷六,第223页。

③④⑦⑧⑨ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第216~217、186、188、184、186~187页。

⑤ 因此,瑞恩对“好战的”民主国的批评,并不能否认康德式“共和国”的和平本性,因为,他认为“一切都要看一个特定的民主社会是否有源于公民与领导人之美德和文明取向的自我约束和智慧”(见克莱·G·瑞恩著,程农译《道德自负的美国:民主的危机与霸权的图谋》,上海:上海人民出版社,2008年,第75页)。这与康德的看法毋宁说是一致的。

⑥ 哈贝马斯著,曹卫东译《包容他者》,上海:上海人民出版社,2002年,第195页。

是产生一个国家的契约)以强制性法律为根据,而至多也只能是一项持久的自由联合之契约”。^①换言之,联合契约不是形成国家的契约,这与国际联盟不具有国家性质相一致。

这种龃龉和矛盾不仅存在于《永久和平论》这一文本自身,也存在于《永久和平论》和康德的其他著作之间。在早于《永久和平论》十年的《在世界公民底观点下的普遍历史之理念》(以下简称《普遍历史之理念》)一文中,“联盟”是被视作国家的:

在这个联盟之中,每个国家(甚至最小的国家)不能指望靠自己的权力或是自己的法律判决,而只能指望靠这个庞大的国际联盟(近邻联盟, Foedus Amphictyonum),靠一个统一的权力,并且靠按照统一意志底法律而作的裁决来取得其安全和权利。^②

在此,国际联盟是一个拥有统一权力并按照统一意志的法律来统治的“类乎公民共同体的状态”,换言之,这正是—个联邦式的国际国。甚至在仅比《永久和平论》早—年的《论俗语所谓:这在理论上可能是正确的,但不适于实践》(以下简称《理论与实践》)中,康德仍然主张建立—个国际国:

除了一部以每个国家都得服从、且有权力作后盾的公法为基础之国际法(类比如个别的人底公民法或国家法)以外,不可能有其他的办法。^③

那么,何以《永久和平论》并没有采用—个“国际国”的积极概念,而是代之以—个非国家的“国际联盟”的消极概念?难道康德最终放弃了世界国家的设想吗?康德对此的回答是:

既然这些国家依其国际法底理念,完全无意于此,因而实际上(*in hypothesi*)拒绝在学理上(*in thesi*)正确的事,所以(如果我们还可有一线希望的话)只有—个现存且不断扩大的非战联盟能取代—个世界共和国底积极理念,作为消极的替代物,以扼止畏惧法律的敌对倾向之潮流,但这种倾向爆发的危险却始终存在。^④

似乎是出于现实的考虑:现实国家在“实际上拒绝在

学理上正确的事”——尽管依实践理性的基本法则,应该建立—个国际国,只是各主权国家无意放弃它们各自的独立性。但是,康德的这一说法令人生疑:难道他竟然认为,没有国家在“实际上”愿意这样做,就需要在“学理上”做出妥协吗?康德在《理论与实践》中不是把这样做的人称作“自命聪明的人”,以为是“不可容忍”的吗?

当我们从学院走入世界时,就会领略到我们是在追求空洞的理想与哲学的梦幻;一言以蔽之,在理论上听起来不错的东西,对于实践是无效的。(我们经常也将此义表达为:这个或那个命题在学理上[*in thesi*]固然有效,但在实际上[*in hypothesi*]则不然。)^⑤而在这篇论文的结尾,康德写道:

有人会说:各国决不会服从这种强制性法律;而且若是建议组成—个普遍的国际国,所有个别的国家都应当自愿顺从其支配,而遵从其法律,则这种建议不论在圣皮耶教士或卢梭底理论中听起来是多么美好,它却不适合于实践——连大政治家,尤其是国家元首都始终将它当作—种出于学院的迂腐而幼稚的理念而加以嘲笑。^⑥

康德表示,他不为这种嘲笑所动,并且相信这样—种理论,它“从关于‘人与人之间、国家与国家之间的关系应当是如何’的法权原则出发,而且向地球上的诸神推荐以下的:始终要如此处理他们的争论,即由此开创这样—个普遍的国际国,且因此假定这种国家是可能的(在实践上[*in praxi*])而且能存在”。康德还指出,他之所以这样做乃是基于对人性的信赖:

既然在人性之中,对法权与义务的敬畏始终在跃动,则我无法、也不愿认为人性如此沉溺于“恶”,以致道德的、实践的理性在经过多次失败的尝试之后,终究不会战胜“恶”,并且还显示人性是可爱的。因此,从世界主义的观点来看,我还是主张:凡是基于理性底理由而适合于理论者,也适合于

①②③④⑤⑥ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第222~223、14~15、142、188、97、143页。

实践。^①

认为仅仅在一年之后的《永久和平论》中,康德就放弃了他本人有关理论与实践之关系的根本主张,是缺乏说服力的。在《永久和平论》开篇,康德已就自己有关永久和平的构想所要领受的嘲笑,预作解嘲——这只是学究的空洞理念,不致危害国家,政治家不必将此事放在心上——表明康德在写《永久和平论》时并没有放弃关于理论与实践关系的一贯看法。因此,康德不取国际国,而取非国家的联盟的形式,并非基于现实国家无意如此的现实——何况,如果这样,康德又怎么能提出放弃常备军的要求呢?

由卢梭《评皮埃尔神父的〈永久和平规划〉》一文可知,关于国际国的构想早已有之,甚至某些政治家曾将此作为政治的实际规划,如“欧洲国家”理想的最早规划者亨利四世及其谋臣苏利。卢梭说:

(亨利四世)怵惕戒慎,以确保这一事业成功,同时,他也决未忽视要在他所创立的这一联合体中据于元首之位。……全欧洲都怀着惊惧注视着他的准备工作,却弄不清他的意图。这一伟大变革就等一个小小的借口了。一场被看作是最后一战的战争,正准备宣告永久和平的降临,此时,一个事件,因其神秘而更令人恐怖,永远扑灭了世界的最后希望。使这位好国王身亡的打击,让欧洲再度沉入持久的战争,再也没有希望看到尽头。^②

行文至此,卢梭似乎表现出对这位伟大国王意外身亡导致其伟大规划夭折的痛惜和遗憾,但紧接着他笔锋一转:

凡有益于公共的事情很难找到自己的道路,除了借助武力,因为私利几乎总是与公共利益相反对。毫无疑问,永久和平规划在当前来讲非常荒谬。但是,假如再给我们一个亨利四世与苏利,永久和平就会再次成为一个理性规划。或者不如让我们一边钦佩如此美妙的规划,一边却以它的夭折而自

我安慰,因为没有办法完成它,除了运用暴力的手段,这必将使人道为之却步。

联盟不可能以其他方式建立,除了通过革命。对此,我们当中谁敢说,这一欧洲联盟是可欲的,还是可怕的?也许,它在片刻所导致的祸患,要比它几个世纪所能阻止的还要多。^③

卢梭没有说这一规划在实际上是不可行的,而是说幸好它没有彻底施行,否则,为此而产生的灾难乃是其所带来的和平利益所难以弥补的。因此,虽然圣-皮埃尔神父的联邦政府的构想——“用一种与个体成员的联合相类似的纽带,使诸民族得以联合,使它们同等地置于法律权威之下。并且,相比之下,这一政府形式似乎更好,因为,它兼具大国与小国的长处,它的强大足以令邻国生畏,它维护法律的至高无上,它是唯一一种能够平等约束臣民、统治者和外人的强制力”^④——无比诱人,卢梭忧虑的却是它的实现,而非它的不可实现。

康德最终放弃一个国际国的构想,也当作如是观。康德思考的重心并非是这样的统一之战是否可行,而是担心它所形成的统一国家(帝国)将会陷入更为恐怖的自然状态。在《论恶的原则与善的原则的共居或论人性中的根本恶》的一条附注中,康德写道:

每一个国家,只要它旁边有另一个它可以有希望战胜的国家,都会追求通过这种征服来扩张自己,并由此成为世界帝国。在这样一种体制中,一切自由,并且连带(作为自由的结果的)一切德性、鉴赏力和科学都必然丧失殆尽。然而,这种巨型怪物(在它里面法则逐渐地丧失其力量)在它吞并了所有的邻国之后,最终又自行解体,通过叛乱和分裂分化为许多较小的国家。这些小国家不是去追求建立一个多国联合体(由各自由民族联合而成的共和国),而是每一个都又重新开始同样的游戏,根本不让战争停下来。虽然战争并不像普遍的独裁这坟墓(或

① 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第143~144页。

② *Rousseau On International Relations*, edited by Stanley Hoffmann, David P. Fidler (Oxford University Press, 1991) 99.

③ *Ibid*, p. 100.

④ *Ibid*, p. 55.

者是一种为了不让专制制度,在任何一个国家被放弃而建立的多民族联盟)那样不可救药地恶,但它毕竟像一位古人所说的那样,造出的恶人比它所消灭的恶人更多。^①

在此,康德勾勒了一幅永久战争的图景,它的动力正是对统一的世界帝国的追求。国际自然状态之为真正的战争状态,与其说是因为它的无政府状态,不如说是任何国家都有可能及愿望谋求成为世界帝国,以实现“永久和平”。^② 康德暗示,纯粹以强力为基础的帝国不可能有永久和平,其结果必然是在分与合之间来回动荡。这种统一与分裂(或分与合)的周期循环不是已经成为了世界政治史的基本现象吗?无论是建立帝国的高强度统一战争,还是帝国诞生后没有任何纷争、竞争、冲突、争执的死寂太平,在康德看来,都不外乎是自然状态的不同样态。

况且,康德认为,在这两种样态中,基于大规模统一战争所建立的帝国将产生最可怕的专制统治,对自由更具危险性。因此,与其置身于专制统治这种最极端的自然状态,毋宁选择诸国林立的国际自然状态。他说,即便“以许多相互独立的邻近国家之分离为条件”的“这样一种状态本身已是一种战争状态,但根据理性底理念,连这种状态也胜过由一个因过度膨胀而压倒其他国家、并且逐渐形成一种普遍君主制的强权来融合这些国家”。^③ 不追求“统一”(或这样的一种“永久和平”)的国际自然状态,毋宁更能令人接受。

历史上不知有多少次灭绝性战争,是以最后一战(终止一切战争)的名义发动的。希特勒在《我的奋斗》中也将他的战争诉诸永久和平这一借口:

那些真正希望世界和平主义思想赢得胜利的人们,就必须诚心诚意地支持德国征

服世界。……一旦最优秀的人征服了世界,成为世界的惟一主人,和平主义和人道主义思想也许就会成为伟大的思想。^④

康德以他的非国家的而仅仅为了非战目的的国际联盟的主张,与谋求统一的古老传统分道扬镳,尽管这两者常常被混淆,因为渴望建立一个统一和平的世界国家不仅是哲人之梦,也是具有雄心壮志的政治家之梦。康德并不是一个绝对的、无条件的和平主义者。他赞同卢梭的说法:公民的自由战争,也要胜过奴隶的和平。战争的破坏,也好过专制主义的寂灭。在他看来,冲突、竞争乃至战争对于人类禀赋的展开是必要的,而唯一一个国际国或世界国倘若是一种专制政体,就会消除一切竞争的可能性,从而窒息自由,使人的才能的发展成为不可能。康德认为,自然在尚未达到它的最终目的时,冲突乃至战争对人类的文明始终具有某种积极的推动作用:

在人类目前所处的文化阶段里,战争是使文化继续进展的一种不可或缺的手段;唯有一种文化完成(上帝才知道是什么时候)之后,持久的和平对我们才是有益的,而且也唯有通过这种文化,它才是可能的。^⑤

他甚至认为,即使一种世界公民状态(即永久和平)对人类来说也并非毫无危险,必须防止人的力量“沉寂不动”,尽管同时又要要在它们的相互作用与反作用之间维持一项平衡原则,以避免相互摧毁。^⑥ 所以,哪怕在一个“普遍地管理法权的社会”中,

(人)拥有最大的自由,因而在其成员之间有一种普遍的对抗,但这种自由底界限却有最明确的决定和保证,以便能与他人底自由并存——中,自然底最高目标(即发展全

① 康德著,李秋零译《单纯理性限度内的宗教》,第20页。

② “每个国家(或其元首)均盼望自己在可能的情况下统治整个世界,而以这种方式进入持续的和平状态。”“每个国家底意志(甚至依国际法底理由)都情愿以诡计和武力将各民族统一在自己之下。”(《永久和平论》,康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第202、203页)

③ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第202页。在一个列国对抗的国际体系中,尽管凡在国境之外者都可能被视作敌人,但是,一个人依然享有在国境之内的公民状态的保护,在此范围中,他不会被视为敌人。但是,在一种普遍君主制之下,无人不是臣民:不是潜在之敌人,便是现实之敌人。塔克指出,这两者的区别正构成了生活于帝国初期的塔西佗与生活于共和末期的西塞罗的主要区别。“塔西佗主义者的根本举措可以说就是把战争思想引入市民生活:一切政治现在都被视作至少是潜在的内战;而我们的同胞也与敌人没有什么两样,我们与之维持着脆弱的和平。”“塔西佗的国家建立在内战(见《编年史》I.1)的基础上,对待公民就如同对待战败的士卒。”(塔克著,罗炯等译《战争与和平的权利》,南京:译林出版社,2009年,第12、13页)

④ 转引自卡尔·秦亚青译《20年危机(1919~1939):国际关系研究导论》,北京:世界知识出版社,2005年,第212页。

⑤⑥ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第89~90、16页。

部自然禀赋)才能在人身上达成。^①

况且,国内公民状态的促成,有赖于国家外部的自然状态。在发表于1786年的《人类史之臆测的开端》中,康德指出:

即使在今天,战争底危险依然是唯一缓和和独裁制的东西。此系由于目前一个国家要成为强国,就需要有财富;但没有自由,就不会有能够创造财富的勤奋。在一个贫穷的民族中,必须代之以对于维持共同体的踊跃参与,而唯有这个民族在其中感受到自由时,这种参与才有可能。^②

外部战争风险的彻底消解,也可能意味着一切自由的终结和强横暴君的独裁。^③藉助于对立方而使自身得以被唤醒、生成和展开的古老法则,广泛运用于康德有关进步的思想之中。从一个具有统一主权的国内公民状态,到具有统一主权式权力的世界公民状态,依据的似乎也是同一逻辑:

全面的残暴及由此产生的危难最后必然使一个民族下决心去服从理性本身为他们规定为手段的强制,即公法,并且采行一部国民的宪法(*civil constitution*)。同样地,由持续战争(在这些战争中,各国又企图相互并吞或征服)而来的危难最后必然也使附送甚至违背己意而采行一部世界公民的宪法。^④

但是,就一部世界公民的宪法的确立而言,这一逻辑却必需有一个转折。因为在当前(康德时代)事态下,一个世界公民国家,只能通过以国家为基本形式的政治实体来完成,换言之,只能以国家的征服活动来实现,这样所导致的“国际国”,由于以强权为基

础,必定是一种专制统治,于是,《永久和平论》开篇寓言所意指的“坟场”遂成为不可避免。康德说:

如果这样一种普遍和平底状态(这的确在过分庞大的国家中甚至多次发生过)在另一方面对自由更加危险的话(因为它导致最可怕的独裁制),这种危难必然迫使他们进入一种状态,这种状态固然不是在一个元首之下的世界公民共同体,但却是一种以共同约定的国际法为依据的联盟之法律状态。^⑤

因此,一方面要使国与国之间摆脱自然状态,另一方面,这种摆脱又不能藉由一国之征服来实现(这将使世界成为帝国内政,大多数民族将沦为被征服民族),便只能选择一种旨在非战的国际联盟,这是一条既摆脱国际自然状态、又不至于走向世界帝国的中间道路。但是,这一选择与学理逻辑相悖。康德与霍布斯在如下之点上并无不同:缺乏一个至高无上的统一的公共权力(主权者)就不可能有真正的和平;那么,国际自然状态的消除,除非使所有国家将其主权交予一个超国家的主权者,别无他法;如果缺乏这种超国家的强制性的统一权力,而纯以国际性条约约束联盟各国,这些条约就会徒具虚文。^⑥黑格尔正是在这一点上对康德的国际联盟是否足以保障永久和平提出异议:

纵使一批国家组成一个家庭,作为个体性,这种结合必然会产生一个对立面和创造一个敌人。

换言之,不论是一个国家的个体,还是由一批国家所组成的个体,不管为怎样的一种联盟,只要是个体,战争就无法避免,因为“个体性本质上是含有否定性的”。^⑦不难理解,何以在有关国际联盟的条款之后,

① 康德著,李明辉译注,《康德历史哲学论文集》,第11页。在《判断力批判》中康德甚至设想了一种“借助于秩序和公民权利神圣不可侵犯而进行的”战争,它“本身也就具有某种崇高性,同时也使以这种方式进行战争的民众越是遭受过许多危险,并能在其中勇敢地坚持下来,其思想境界也就越是崇高;与此相反,一个长期的和平通常都使单纯的商业精神,但也连带着使卑劣的自私自利、怯懦和软弱无能到处流行,并使民众的思想境界降低。”(康德著,邓晓芒译《判断力批判》,节28,北京:人民出版社,2002年,第102页)

②③④⑤ 康德著,李明辉译注,《康德历史哲学论文集》,第88、88、140~141、140~141页。

⑥ 这一逻辑在根本上源于霍布斯。后者虽然没有提及一种普世君主国,其理论逻辑却暗示了这一结论。“利维坦”的隐喻本身已多少表明了这一点。“利维坦”在《约伯记》中指可以吞噬一切的力大无比的海兽,甚至就是指海洋本身。因此,它不受任何陆地疆界和自然限制。在麦克里兰看来,霍布斯之所以不提普世君主国,表明霍布斯其实不主张主权者的能力(权力)无限。“有些事情主权者虽然有权利去做,但他如果真做了,就是不智、失策。……无限的权利并不意指无限的权力。”因此,主权者并不是真正的“利维坦”。“霍布斯可能自认为立一雕于群鹭之上,但他实际做出来的,可能是纵一猫于鸽群之中。”(约翰·麦克里兰著,彭淮栋译《西方政治思想史》,海口:海南出版社,2003年,第252页)换言之,霍布斯可能认为,主权者只是一个冒牌的“神”(准确地说,是“撒旦”),它不得不受到“治术”的制约。主权者不去征服世界,不是他没有“权利”,而是没有“权力”。

⑦ 黑格尔著,范扬、张企泰译《法哲学原理》,节324,北京:商务印书馆,1961年,第342页。

康德又拟定了第三款。因为,如果要实现永久和平,就不能止步于国际联盟。

3. 世界公民法权应局限于普遍的友善的条件

如果康德率然认同建立一个世界政府以作为实现永久和平的方式,就不可能有这一阿伦特所谓的“奇特的条款”,^①或哈贝马斯称作的“一次意义深远的革命”。^②康德不打算轻率否定主权国家以及以主权国家为基本单位的国际体系,原因已如上述。但他也不否认,从实践理性角度,就学理而言,永久和平的达成在根本上要求一个世界共和国的建立,只是他清楚地意识到,在这一世界共和国的理性基础尚未奠定之时,一个世界政府的想法如付诸实施,召来的将只是一个征服性世界帝国。换言之,一个真正的世界共和国必定不能建立在一国对其他国家的征服之上,而应建立在人民的“一般意志”(即“公意”)之上:它是直接以作为世界公民之个人的共同意志而非以民族国家之间的友好关系为基础的。

这就是何以康德在第三条款中强调说,这种“限于普遍的友善底条件”的世界公民法权,不是基于友谊(亦即作客的权利),而是一种交往的权利的缘故。后者是一种所有人都应享有的拜访权:“友善(好客)意谓一个外地人在抵达另一个人底地域时不受到其敌意对待的权利。”^③“作客权”尽管也是一种外人不受敌意对待的权利,但它依然以民族的分隔为前提,“拜访权”则是基于所有人对地球表面的共有权而拥有的权利。在前者,客人依然是外人;在后者,所有人都成为大地上共同的伙伴。

在《法权论的形而上学原理》中,康德指出,一切民族都原始地处于一种土地的共同性之中,但是,这种共同性并非那种占有、从而使用或者对其所有权的法权共同性,而是一种自然可能的交互作用,即一个人与其他所有人自愿相互交往的普遍关系,且拥有尝试交往的法权,外人没有权力把他因此当作一个敌人来对待。正是这种法权,“就它涉及一切民族在其可能交往的某些普遍法律方面可能的联合而言,可以被

称为世界公民法权(ius cosmopolitanum)”。^④换言之,地球上每一个人,不仅从属于他所属的政治团体(作为民族或国家之一员),而且也作为世界的一个成员或地球上的一个人直接地与他人相交往。藉此,个人得以打破国与国之间的分离、对立与隔阂:

藉着这种方式,远隔的各洲得以和平地建立相互关系,而这些关系终将成为公法上的关系,且因此将使人类最后日益接近一个世界公民底宪章。^⑤

世界公民法权意味着人作为世界公民身份的法权地位,他是除国家公民身份之外的另一种身份,如哈贝马斯所说:

它超越了一切国际法主体,深入到了个别法律主体的地位当中,并且在自由和平等的世界公民联盟中为个别法律主体提供了一种完整的成员资格。^⑥

换言之,每一个体既是(法权意义上的)世界公民,也是国家公民。相应地,也可以区分以作为世界公民之个体的交往与以作为国际法之主体的国家及其成员的交往。在《永久和平论》这一部分中,康德引人瞩目地谈到欧洲国家及其成员对世界其他国家和地区“拜访”:

如果我们将我们这个洲底文明国家(尤其是从事商业的国家)之不友善作风与这个目标相比较,则它们在拜访其他国家和民族(对这些国家和民族而言,此举无异于征服它们)时所表现的不义达到令人吃惊的程度。^⑦

康德指出,这种“拜访”是以国家强制力,主要通过武力征服为基础的“交往”(尽管这种征服也可能导致一种和平的结果),它带来的是“压迫”、“大规模的战争”、“饥荒、叛乱、背信、以及一连串折磨人类的灾祸”。^⑧康德显然认为这种“交往”并不是他所强调的作为世界公民之个体的“拜访”。在《永久和平论》中,他以世界公民法权概念取代世界共和国,且着意

① Hannah Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner (The University of Chicago Press, 1982) 16.

②⑥ 哈贝马斯著,曹卫东译《包容他者》,第191、208页。

③⑤⑦⑧ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第189、190、190、190页。

④ 康德著,李秋零主编《康德著作全集》卷六,第363页。

克制不使之越出关于普遍友善之交往法权的限度。但这并不意味着康德放弃了世界共和国的理念。这一点可证之于两年后出版的《法权的形而上学原理》一书,康德在其中表示:

既然各民族以及各个人的自然状态是人们为了进入一个法律状态而应当走出的状态,所以,在这个事件发生之前,各民族的一切法权和各国的一切可以通过战争获得或者保持的外在的“我的”和“你的”就是暂时的,而且只能在一个普遍的国家联合体(类似于一个民族借以成为国家的那种东西)中成为永久有效的,成为一个真正的和平状态。^①

为此,要使和平成为“永久”而非“暂时”,类似于一个民族国家的“普遍的国家联合体”必不可少。他还指出:

在公共法权这一普遍概念下使人不仅想到国家法权,而且还想到国际法权(Völkerrecht, ius gentium);由于大地不是一个无边无际的,而是一个自我封闭的表面,在这种情况下公共法权势必把二者引向一种多民族的国家法权(Völkerstaatsrecht, ius gentium)或者世界公民法权(ius cosmopolitanum)的理念。^②

一种世界公民法权状态的存在,不就指向了一个世界公民国家吗?这样的一个世界国家,就它囊括诸民族于自身中而言,是一个多民族国家(类似于一个帝国),与之相应的是多民族国家法权(ius gentium);但是,就它更是直接建立于世界公民的普遍意志之上,它就是一个世界公民国家,与之相应的是世界公民法权(ius cosmopolitanum)。^③就前者而言,它与诸国并立状态下的国际法权(ius gentium)似乎并无不同,但就后者而言,它将是一种全新的、前无古人的国家

形态。

康德让以国家为主体的旨在和平的立法止于国际联盟——如上节所述,并不能真正实现永久和平——而把永久和平的真正实现,寄托于人作为世界公民的普遍交往,表明一个世界共和国与以主权国家为基本单位的旨在和平的国际关系有完全不同的基础。世界公民状态不是直接从主权国家发展得到的。世界共和国将是世界公民联合的共同体,而非诸多国家联合的共同体。世界之公民状态的实现,倘如说与一国之公民状态的确立遵循相同逻辑的话,那么,一国之内个体之间的普遍缔约,结束个体之间的自然状态,形成公民国家,而就国家之间自然状态的终结而言,便是在世界之内的个体之间普遍缔约,以形成一个世界公民的国家。但是,基于国际世界之自然状态,主要在于国与国之间的冲突,则国与国之间的和平问题,必然是一个首先需要处理的环节。然而,国与国之间旨在和平的缔约只能产生国际法,却不可能形成一种旨在建立一个统一国家的契约,否则,这个统一国家,又会沦为一个将其他主权国家都降为地方性政治体的征服式帝国。

因此,世界国家的形成过程与作为近代民族国家之基础的公民社会的形成有其相似性:正如后者萌芽并发展壮大于中世纪封建国家的缝隙,一个世界共和国也必定以在主权国家的夹缝里萌芽并逐步发展壮大的世界公民社会为基础。世界公民状态不能立足于既存之国家,而是像国家一样,直接立足于公民体(世界公民体)。这样看来,康德的世界公民法权概念,其实已经意味着对近代主权国家的绝对性的超越:它不但意味着一种和平事态,而且意味着现代政治发展的一种新视野。^④即便作为一种和平事态,也不只是存在于国与国之间,而且存在于包括人、民族和其他各种类型的团体之间。

哈贝马斯在康德完成《永久和平论》二百年后撰

①② 康德著,李秋零主编《康德著作全集》卷六,第361~362、321~322页。

③ 吴彦指出,康德既用 ius gentium (Völkerrecht) 一词来表示国家(民族)与国家(民族)之间的法律(可译为“国际法”或“万国法”),又用它(Völkerstaatsrecht)来表示一种带有原初罗马法意涵的适用于所有人类的法(可译作“万民法”)。前者的主体为国家,后者的主体为作为“世界公民”的个人。前者只是一种法秩序,却不是一种国家法秩序或公民法秩序,不存在普遍的共同意志,只有以个人作为世界公民而形成的共同体——人类共同体——才存在一种普遍的共同的意志,这种共同意志就是世界公民法的基础。参见吴彦《〈法权论的形而上学初始根据〉中的 Recht 之译名》,载《复旦政治哲学评论》第4辑,上海:上海人民出版社,2013年,第105、108页。

④ 正如柄谷行人所指出的:康德的永久和平“不单纯是国家之间没有战争这样一种状态,而是各国家被扬弃的状态”。参见柄谷行人著,赵京华译《跨越性批判——康德与马克思》,北京:中央编译出版社,2011年,第90页。

文指出,“世界公民权利必须加以制度化”^①谓《永久和平论》只谈限于普遍友善的世界公民法权,对制度却含糊其辞,语焉不详。哈贝马斯的批评不无道理。在《永久和平论》“附录”部分中,世界公民法权甚至被“略过不谈”,而理由竟然是“它与国际法相类似”^②。

《永久和平论》是一篇政论文,康德在其中谨慎地把世界公民法权限于友善,是因为在尚不具备世界公民社会的基础下,谈论所谓世界国家是危险的。在康德看来,世界公民交往体系的形成是基础,倘不具备这一基础,便无所谓世界公民的普遍意志;无此意志,奢谈所谓世界政府,天下大同,即便能产生一个世界国家,也只能是历史上曾经且多次出现的那种征服型帝国。

在第三条款这一部分的最后一段,康德预告了一个世界公民世界的降生:

如今,在全球各民族间已普遍地剧增的(或紧或松的)联系发展到了一个程度,以致在地球上的一个地方有违反法权之事,各地都会察觉到。因此,世界公民权底理念就不是对法权的一种虚幻而夸张的想法,而是对国家法与国际法底未成文法规的一项必要补充。^③

尽管康德谦逊地把世界公民法权的理念称作对国家法和国际法的未成文法规的“补充”,却是“必要”的补充,因为“惟有在这项条件之下,我们才可自许在不断地接近永久和平”^④。在康德看来,与其谈论一个世界共和国的诞生,毋宁谈论世界公民的诞生——这才是“公意”的基础。世界公民同时意味着在道德上开始走向觉悟的人,亦即启蒙了的公民。因此,使人“获得”其世界公民身份的存在,才是造就这一国家的根本。这也就是康德所谓的“启蒙”。在《永久和平论》正式条款之后,附有“系论”、“附录”两部分,可被视作康德从事启蒙的尝试。

三、系论:旨在永久和平的两套言辞

1. 历史哲学之言辞

如果把《永久和平论》分成两部分,则立法为前一部分(包括先决条款和正式条款)的主题,启蒙则是后一部分(包括“系论”和“附录”)的主题。在第二部分中,系论一主要为一套历史哲学言辞,系论二引出哲学家,“附录”则是哲学家的话。是故,“附录”也可被视作系论二的附录。^⑤这样,历史哲学言辞便成为系论部分的主体。

康德的历史哲学最早成形于1784年发表的《普遍历史之理念》一文。《永久和平论》系论一所阐发的历史哲学与之有细微而重要的区别。历史哲学回答的是人行动的意义问题,或者,它要解决的是一个人将如何看待自己或他人行动的价值和意义。这一问题对政治家尤其重要:如若一位政治家或一个国家依照前述康德有关永久和平的条款行事,那会有怎样的结果?当人或国家决意合乎道德地行动时,行动一旦发生,就进入了现象世界,从而不得不同时受制于机械的自然法则,他的行动就不只是一种意志或道德的行动,而且也成为一种现象且具有某种结果,于是他们就不能不问:倘若他不像一般人(实际政治家们)所惯常的那样,其行动主要依靠着眼于后果和效果的慎虑或治术,而是依据道德和法权的要求,结果将会如何?

康德以为,作为一个人(尤其是政治家)做这样的追问并非不正当。追求幸福是人的本能,人固然应“盲目”地依据道德律行事,同时也自然会要求“看到”(或“预见”)这样做的好处。道德意识如果不能使得一个人确信在自然(结果)和自由(意愿)两个领域之间存在着一种终极的统一,那么,就无法期待道德行动的道德后果,在这种情况下,人甚至无法行动。^⑥

康德的历史哲学试图表明,人的道德意愿与历史

① 哈贝马斯著,曹卫东译《包容他者》,第206页。

② 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第224页。这明显是托辞。“国际法权”的主体是国家,世界公民法权的主体是世界公民。

③④ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第193、193页。

⑤ 系论两部分的篇幅差距甚大,前者大约四五倍于后者,正是因为系论二的主要内容在于附录的缘故。有关“附录”部分的内容的阐释,本文从略。

⑥ 参见克朗纳著,关子尹编译《论康德与黑格尔》,上海:同济大学出版社,2004年,第91页。

目的是一致的,而且,不论人的意愿是否合乎道德法则,自然总是能够达到它的目的:

正是自然这位伟大的艺术家。从自然底机械过程明显地凸现出合目的性,即经由人之龃龉而让和谐甚至违背其意志而产生。^①

自然实现这一进程的方法正是这里所说的人与人之间的龃龉,康德在《普遍历史之理念》中称之为“人底非社会的社会性(*ungesellige Geselligkeit*)”:

人有一种结群的爱好的爱好……但是他也具有一种离群(孤立)的强烈性癖;因为它在自己内部也发现想要全依己意摆布一切之非社会的特质,且因此到处都会遇到抗拒,正如他知道自己易于从他那方面抗拒他人一样。就是这种抗拒唤起人底所有力量,促使他去克服其怠惰底性癖,并且由于荣誉狂、支配欲或贪婪心之驱使,在他的同侪(他虽无法忍受他们,但也无法离开他们)当中为自己赢得一席之地。在这种情况下,便形成由野蛮到文化的真正起步,而文化根本就存在于人底社会价值中。^②

在此,被霍布斯认为作为人的本性的非社会性乃至反社会性——分离、对立和冲突,悉数被融入臻于团结、和谐这一终极目的的自然进程;使这一相反从而相成的进程得以完成的力量,正是自然的作用。自然利用语言和宗教差异,使各个民族彼此分离,并藉着所有国家“均盼望自己在可能的情况下统治整个世界,而以这种方式进入持续的和平状态”的梦想,在它们之间制造仇恨和战争,外部自然状态迫使它们“必须从内部组成一个国家,以便形成武装力量,来对抗这个邻近的民族”,人的能力由此得到发展,最终得以实现“在最热烈的竞争中所有力量之平衡”的和平。^③是故,在这一终极目的实现之前,分离、对立和冲突的消除(如专制统治所欲达到的状态)乃是使历史进步或自然目的的达成成为不可能,被康德视作诸恶之中的最大者。

这里,康德似乎完全改变了他关于善恶的判断标

准,或者,就他固有的标准而论,他这里所描绘的,全然是一幅非道德的图景:不论人是否依照道德法则行事,或准确地说,不论人如何行事,自然都能以人为工具实现其目的,而人之所以能被自然用作工具,恰恰是人之自然之故:

人身上的自然素质矛盾性还把他置于自造的磨难中,又把和他自己同类的另外的人通过统治的压迫和战争的残暴等等投入绝境,而正如在他身上发生的那样,他自己也进行着毁灭他自己的同类的工作……所以人永远只是自然目的链条上的一个环节:他虽然就某些目的而言是原则,这原则似乎是自然在自己的设计中通过他自己向自己提出而给他规定的了;但他毕竟也是在其他环节的机械作用中维持合目的性的手段。^④

人只是自然目的链上的一个环节,是维持自然合目的性的手段,人统治与压迫同类,却也不妨碍、甚至有助于自然达到其目的,这里表现出的非道德视角是令人吃惊的,因为在此之下,不论人如何行事,至少都无关宏旨,它似乎免除了人的一切道德责任。

康德的历史哲学与其道德和政治哲学的不一致,只有在将前者置于道德和政治哲学体系之内、视作后者的一部分时才能得到解释。沃尔兹指出,康德对政治治术和国际权力政治的洞察,使他几乎可以被视作一个马基雅维里式的权力政治理论家。^⑤的确,对政治家的实际行为,康德从未抱任何乐观态度,不过,他也认识到,当后来者或同时代人(包括作为历史舞台之主角的政治家)作为旁观者在观察他人(或自己)的政治行动时,希望看到的并不只是一种出于必然境遇的机会主义(慎虑)式的应对——在这种应对中,他们陷于因果关系的机械世界——而且,他们也希望看到一种旨在普遍的更高目的的人的自由实践。康德认为,这种愿望乃是出于人自身中普遍存在的道德禀赋。虽然这并不会导致政治与道德的完美一致,但至少使得那些基于正当目的或道德行为的后果(尤其是牺牲)能够得到应有的评价,从而使道德努力不会

①②③ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第194-199、200、202-203页。

④ 康德著,邓晓芒译《判断力批判》,节83,北京:人民出版社,2002年,第288页。

⑤ 参见肯尼思·沃尔兹著,张睿社、刘丰译《现实主义与国际政治》,北京:北京大学出版社,2012年,第4页。

完全被视作无价值,甚至遭到嘲笑。即便政治家的合乎正当目的或合乎道德的行动,是出于对身后之名的在意或自我看重,也多少能够起到维持道德于一种相当水准并使之保持不坠的作用。当政治家们拥有了这种视野,即意识到他们的历史地位将由后代从世界公民理念的视角得到评价时,那么,对身后名的渴望或许会使他们在一定程度上从对身前利益的考虑转而关注那唯一能使他们在千秋万世之后赢得光荣的东西。^①

不过,对康德来说,这样的考虑只是“额外提供一个小小的动机”,^②更主要的毋宁是,历史哲学告诉人们,既然人无论如何行事,自然早已注定其结果,那么在行动之时,就毋须为得失挂怀,不致一味关注慎虑,而能够径直依实践理性法则的要求行事。在这一层面的考虑更多地是为了那些依道德法则行事的人们,对于他们,这样的“保证”至少提供了某种愉悦。

在《永久和平论》和康德涉及历史目的论的其他文本(如《判断力批判》、《普遍历史之理念》等)之间,存在着一个不很明显却并非不重要的差别,这就是在《永久和平论》中康德并没有明确表示自然的终极目的(历史目的)乃是人所设定的,相反,在其他一些文本中,却可以发现对此的明确表达:

(人)作为地球上惟一的具有知性、因而具有自己给自己建立任意目的的能力的存在者,虽然号称自然的主人,并且如果把自然看作一个目的论系统的话,他按照其使命来说是自然的最后目的:但永远只是在这个条件下,即他理解到这一点,并具有给自然和他自己提供出这样一个目的关系来的意志,这种目的关系将能独立于自然界而本身自足,因而能够是一个终极目的,但这个终极目的是根本不必到自然中去找的。^③

康德的自目的论并不以自然为一种自我展现的客观进程,相反,在他看来,历史目的是人所设定

的,也只有在人能为自然设定目的,亦即他理解了他的意志能够赋予自然和他自身一种使其独立于自然的目的关系这一点上,人才不只是自然的手段,从而体现出与世上其他事物的区别。所谓人的设定,准确地说乃是由理性先天造就,它是一种遵循实践理性的意志活动,亦即一种自由的道德行动,故自然合目的性当是人的知性之主动性的结果。知性赋予自然以自然法则,而对那些未被普遍自然法则所规定者,则赋予一种统一性:并非给予自然,而是给予自身,以使对它的认识得以可能。

康德指出,“每个意图的实现都和愉快的情感结合着”,^④那么,“发现”(或者,设立)自然之目的的活动,虽然无法通过自身的实践而有所作为,却能够通过自己对目的的赋予,从而意识到目的的实现与主观意图一致而感到愉悦,藉此,以实现所谓从“作为感官之物的自然概念领地”向“作为超感官之物的自由概念领地”的过渡。

因此,康德的普遍历史不同于黑格尔的绝对、普遍的历史进程,它只是“从世界公民视角之下”的普遍历史的理念,是一种哲学设定,或者如墨菲所说,是将宇宙看作“好像”是一种有目的指向的进程。这是一种在科学、道德、美学中有用的假象,^⑤其作用在于使人从视人视己皆为机器的思维方式,转向视人视己皆为自由人的思维方式。

在此,需要将康德的历史观与两种流行的历史观相区别。一种是传统历史观。这种历史观将历史视作一个过去经验或经历(尤其在治国方面)的仓库,它给人以教训,人从中汲取经验。康德恰好相反,以为能够给人以教训的,不是历史经验,而是实践理性。在他看来,不仅过去的“事实”之所以能够成为被我们理解的“普遍历史”,是由于理性意志的设定,而且,未来的“事实”,也应当由人按照实践理性的要求,使之诞生于现象世界:迄今未经经验证明、只有实现之后才能成为经验对象的“事实”。

① 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第23页。康德历史哲学在这方面可谓是一种针对政治家的说辞。既然后者通常迷信历史经验和结果,既然他们往往相信能够拥有关于历史现象的整体知识(从而得以把握命运),那么,康德就不仅将作为自然机械作用的结果的现象呈现在他们面前,而且又使他们对后果不再怀有疑虑。

② 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第23页。

③ 康德著,邓晓芒译《判断力批判》,节83,第288页。

④ 康德著,邓晓芒译《判断力批判》,北京:人民出版社,2002年,第22页。

⑤ 墨菲著,吴彦译《康德:权利哲学》,北京:中国法制出版社,2010年,第90页。

第二种是现代人更为熟悉的历史主义(历史决定论)。这种历史观将历史视作一个有其自身目的的客观进程。康德称之为天意论。^① 他以为,作为一种理念的“天意”在理论上固然是超越的,但从道德—实践的观点上,神明参与的概念不仅合宜而且有其必要,因为人们认为当上帝意志以人所不可思议的方式补偿人世正义的缺陷时,将会促使人努力为善。但是,在康德看来,对“天意”,人既无法认识,甚至也无法推测,只能设想。就人类理性之限度而言,更宜于谈论的不是天意,而是自然:

自制(*Modesty*)阻止我们谈论天意,就好像是对于我们能够认识的某种东西那样,因为这将意味着安上伊卡路斯之翼,以为能够接近天意的神秘莫测的目的。^②

康德所认为的人之于历史之“观照”,并非是那种诸如在后康德时代认为的:人不仅能够认知历史进程的目的及其程序,甚至可以基于这一认知,形成关于善恶的道德知识,并且利用它们来促使历史目的的实现。在后面的这种历史主义看来,是否合乎历史目的本身,成为了权衡善恶的道德准则。康德则以为这种以为能够知晓天意且以之为人的行动准则的看法是不合法的,因为,

自然意愿某事发生,这不等于说:它加诸我们一项义务去做此事(因为只有无强制的实践理性才能够如此):而是它自己做此事,不论我们是否情愿(命运引导情愿的人,拖曳不情愿的人)。^③

在康德看来,能够被视作一个自然进程的“历史”,毋宁是主观的,就客观而言,它倒是偶然的:

自然与我们的认识能力的这种协调一致是判断力为了自己根据自然的经验性的规律来反思自然而先天预设的,因为知性同时从客观上承认它是偶然的,而只有判断力

才把它作为先验的合目的性(在与主体认识能力的关系中)赋予了自然:因为我们没有这个预设就不会有任何按照经验性规律的自然秩序,因而不会有任何线索来引导某种必须按照其一切多样性来处理这些规律的经验及自然的研究了。^④

即便旁观者能洞见未来(无论是历史法则,还是天意安排),也无法在此之上建立起关于行为的准则。“旁观者”不是能够逢凶化吉的占卜师。康德主张旁观与行动分处两个不同领域:旁观关涉人愉悦与否,行动则需依据实践理性的基本法则。人行动时是“盲目”的——所依据的是“心”;人旁观时,灵魂就像插上了翅膀,高高翱翔在尘世之上,能够广览过去与未来,但他的手足却被牢牢束缚。行动是当下的,旁观惟独没有当下。至于“观”与“行”的合一,惟有神才能做到。^⑤ 康德这一在历史的观照与人的实践行动之间的区分,依然被保留在马克思的历史观之中:

一个社会即使探索到了本身运动的自然规律,它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短和减轻分娩时的痛苦。^⑥

对社会发展之规律的洞见,只与苦乐相关,人却无法藉助它通过行为影响这一进程。

自然目的论或康德的历史哲学在根本上不应决定人的实践行动,毋宁说它只是影响人的心情。对一个纯粹理性(康德意义上)的因而也是道德的行动者来说,是否知晓天意,并不影响他的行动;对一个尚未完全合乎理性因而不免受到心情影响的、现实的行动者来说,天意则会对其行动产生影响。在康德看来,历史哲学将能促使后者转向更为道德的或更合乎道德的结果的方向。没有人能够是纯粹理性的,追求幸福乃是凡人共具的本能,因此,历史哲学的慰藉对于人就并非无足轻重:

① “考虑到它(引按:自然)在世界进程之中的合目的性,则作为一种更高级的、以人类客观的终极目的为方面并且预先就决定了这一世界进程的原因的深沉智慧而言,我们就称之为天意。”(康德著,何兆武译《历史理性批判文集》,北京:商务印书馆,1990年,第118~119页)

② Kant, *Political Writings*, edited by H. S. Reiss, translated by H. B. Nisbet (Cambridge University Press 1970), 北京:中国政法大学出版社,2003年影印版,第109页。至于有人试图模仿自然之机械方式以达目的一类,康德则将其置于实践家的秘密准则部分了。

③ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第200页。

④ 康德著,邓晓芒译《判断力批判》,第20页。

⑤ 古代神巫(作为人)与其说在昭示神意以指示人的行为,不如说在警示凡人毋采取某种行为。苏格拉底的“灵机”依然保留了这一特征。

⑥ 马克思《资本论》第1卷,北京:人民出版社,1975年,“第一版序言”,第11页。

若无这种对于更佳时代之期望,想要对公共福祉有益之事的一份真诚渴望决不会使人心温暖,而这种期望也始终都影响了心怀善意的人底工作。^①

于是,在康德这里,历史哲学或许更应被视作他的道德和法权哲学(政治哲学)的修辞学,它的“本质作用在于,在解释过去的同时要展示未来的希望,从而以某种不可缺少的鼓励来支持道德行为”,^②亦即服务于激发人的道德情感、培育人的道德习惯的目的。然而,如果把这种感性动机(而不是道德法则)独立地作为行动准则,或者,只要是把它置于道德法则之前,人就仍然无法摆脱恶。^③因此,正如阿伦特所说,表面上看,康德像他之后的思想家一样,用历史哲学取代了政治哲学,而实际上,历史概念却并非康德哲学的核心。^④是故,历史哲学自然也并非康德的道德和法权哲学的核心。

就此而言,永久和平并非人能够通过任何手段以实现之目的。和平之于人,不是一项福祉,而是一项道德责任或义务。然而,任何人如果因为它被设定为自然进程或历史目的,从而将其直接设定为人的行动准则,并且不惜代价去实现它,那么,他毋宁是自视为神明或自然本身。在康德看来,永久和平是文化进步(其核心为道德)亦即作为自然之终极目的的“普

遍地管理法权的公民社会”的结果,人只应遵循法权要求而行动;和平乃是题中应有之义,却不应直接以之为行动目标。因此,将康德永久和平的理想,与历史决定论者的“最后一战”相提并论,并不恰当;那种“可能导致为永久和平而进行永久的战争”,^⑤与康德的永久和平理念至少是毫不相干的。^⑥

2. 哲学家的登场

自然进程(历史)不是一个客观进程,而是源自旁观者基于某种视角的叙事;这一视角也不是任意的,而是源自理性自身:理性为自然进程设定目的,从而使它成为可理解且能够被“观照”的,那么,这个旁观者是谁呢?在系论二中,康德透露了有关旁观者的信息。目的的“发现”(或者,设定)者,便是哲学家,一位有理性的世界公民。^⑦于是,哲学家在关于历史哲学叙述之后依序现身,便一点不奇怪。在康德看来,哲学家首先给出了自然进程的“线索”——设定目的,随后由人文科学中的“克普勒”和“牛顿”去“撰写这部历史”。^⑧换言之,哲学家和述说者(历史之撰写者)共同完成了历史叙事。在这一工作中,哲学家的任务只是设定目的、给予视角。

但是,在系论二中,康德说,哲学家也要有所言说,其内容为有关战争与和平的普遍准则。康德告诫

① 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第138~139页。合目的性是这种东西,虽然无法通过自身的实践使其有所作为,却能够通过自己主观上对目的的赋予,从而发现其目的的实现与主观意图的一致而感到愉悦。因此,人合乎道德的行为当同时也被确保能实现其目的时,人便怀有“成功”的喜悦,后者似乎被当作酬报。在康德看来,尽管这种愉悦并非道德行为的真实依据,却也能够给人以鼓舞。但是,这两种不同的东西毕竟结合于任何一人的身上,从而使历史哲学言辞容易产生某些有害倾向:自然与道德之间的被设定的统一,极易被当作自然自身的性质,于是乎对历史目的的追求往往掩盖了道德自身的努力,甚至可能发展为以是否合乎历史目的作为行为的唯一的、终极的评判标准,最终导致道德维度在人的生活之中的彻底丧失。

② 施特劳斯、克罗波西主编,李洪润等译《政治哲学史》(第三版),北京:法律出版社,2009年,第595页。康德把以能够实现永久和平的多民族联盟的世界共和国为目的的历史哲学称作“哲学的千禧年说”,与他有关个人道德完善的“神学的千禧年说”并立(康德著,李秋零译《单纯理性限度内的宗教》,第20页)。设定上帝,对普通人很重要;设定历史目的,对政治人很重要。

③ 见康德著,李秋零译《单纯理性限度内的宗教》,第22、23页。

④ Hannah Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beriner (The University of Chicago Press, 1982) 8.

⑤ 肯尼思·华尔兹著,倪世雄、林至敏、王建伟译《人、国家与战争——一种理论分析》,上海:上海译文出版社,1991年,第96~97页。

⑥ 施米特对于政治的思考,在这一点上与康德的考虑相近。施米特认为,“和平”这一道德目的可能会赋予国与国之间的战争与以正义为名的内战同样的残酷性。他说:“如果一个国家以人类的名义与其政治敌人作战,那就不是为一场为人类而战的战争,而是一场某个具体国家试图篡取一个普遍概念以反对其军事对手的战争。这与人们对和平、正义、进步和文明的滥用如出一辙,其目的无非是把这些概念据为己有,而否认敌人同样拥有它们”(《笔记》1947~1951,转引自哈贝马斯著,曹卫东译《包容他者》,第216页)。施米特所说的这种状况并不罕见,但不能归咎于康德式的永久和平理念。

⑦ 康德指出,哲学家的唯一办法是,“既然在大体上,他根本无法在人及其活动当中预设任何理性的个人目标,他便探讨他是能否在人类事务底这个荒谬的过程中发现一项自然目的——根据这项目的,不按个人计划行事的受造物却可能有一部合乎自然底一项特定计划的历史。”(康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第6页)

⑧ “我们想知道,我们是否会成功地发现这样一部分历史之一条线索,然后任由自然去产生有能力依此线索撰写这部历史的人。”(康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第6页)

政治家,就这一问题,国家“要不声不响地(因此同时就保持秘密地)请求哲学家来进行这个工作”,^①亦即让哲学家自由而公开地谈论,国家则在一旁偷听。然而,我们要问,“不声不响”是既不让哲学家知道,又不使公众知道,还是让哲学家知道而不使公众知道,或者,让公众知道而把哲学家蒙在鼓里?不过,现在这个“秘密条款”既然由康德这位哲学家“公开”提出,则表明哲学家是知道了的。康德的这句话充满幽默,又洋溢着讥讽,是对统治者的虚荣心和渴望独占一切利益的显而易见的批评。

另外,值得注意的是,哲学家并不讨论战争与和平的具体问题——这是政治家和外交家的工作,哲学家不必越俎代庖。^②他们所讨论的,不是别的,而是从事战争和促成和平的普遍准则。“聆听哲学家”也不意味着哲学家的原则(关于普遍准则的讨论)优先于

法学家,因为,“聆听”不是要求指导。康德不认为哲学家与政治家可以兼而为一,他反对《理想国》中哲学家与君王应当合一的建议:

君王从事哲学思考,或者哲学家成为君王,这是不可遇,亦不可求的;因为权力之占有必然会腐蚀理性之自由判断,但是,君王或君王般的(根据平等法则来自治的)民族不让哲学家底阶层消失或沉默,而让他们公开发言,这对于两者之了解其工作是不可或缺的。^③

至于原因,则不仅在于康德所认为的赋予人行为准则的实践理性法则不同于古典政治哲学的政治智慧,而且在于在康德的政治共同体中,君主已不再是最高统治者。对于康德的普遍法治国家而言,不是特定的人,而是法权,才是君临一切者:它既不源于君主,也不源于民众,而是源于理性。

On Kant's Idea for Perpetual Peace

HONG Tao

(School of International Relations and Public Affairs, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Although Kant did not write a single comprehensive treatise on political philosophy, he left several writings explicitly dealing with politics in the last decade of his life. The essay *Perpetual Peace* is the most important of them, which includes his most original and perhaps most decisive political teaching. This paper tries to discuss the relation between different parts of this essay and the true meaning of the idea for perpetual peace.

Key words: Immanuel Kant; perpetual peace; political philosophy

[责任编辑 刘 慧]

① 康德著,何兆武译《历史理性批判文集》,第128页。李明辉将这句话译作“国家将要求哲学家默然地(故而它将此事当作一项秘密)为之。”(前揭,第204页)既然“让哲学家自由而公开地谈论”,就不会又令哲学家“默然”,故知何译为是,“默然地”应该为国家。

② 康德虽然主张哲学家们有公开谈论的权利,但是,他指的不是提出政策建议的权利。勒佩尼斯告诉我们,当列强们在世界舞台上表演得震天动地之时,康德却在致他的出版商的信中说:“‘侏儒们’保持平静,不干涉、不介入世界上最强大的力量之间的事务是最好的选择。”(见氏著,刘春芳、高新华译《德国历史中的文化诱惑》,南京:译林出版社,2010年,第236页)

③ 康德著,李明辉译注《康德历史哲学论文集》,第205页。