

Globethics Repository



政治的至善 [The Highest Benevolence of Politics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	郭, 大为
Publisher	云南大学
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 01:26:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182998

郭大为：政治的至善

郭大为

政治的至善
——康德的永久和平思想与当代世界

郭大为（中共中央党校社会科学部教授）

【内容提要】永久和平是贯穿整个康德哲学及其发展历程的一个重要主题。康德在政治-法哲学领域完成了一场哥白尼革命，用和平的国际法代替了战争的国际法，永久和平从而成为判断和衡量人类的道德进步和现世幸福的最高尺度，它是政治的至善，是康德政治-法哲学的拱心石。尽管康德的许多提法必须根据时代的变化做出修正与拓展，但他所确立的原则与精神在今天愈发显示出特别的理论生命力。

【关键词】永久和平/政治的至善/康德

一、康德哲学中一个被忽略的主题

自有文明史以来，“和平”就是人类从未中断过的话题。从柏拉图到霍布斯，西方思想史上几乎所有的伟大哲学家都不同程度地讨论过和平问题。但是，人们也早就注意到，“大多数人谈论的和平只是一个空名，因为在实际生活中，一个城邦对其他所有城邦的常规态度就是未经公开宣布的战争”。[1](P367)由此可以肯定，赫拉克利特将战争看成是“万物之父”、“万物之王”就不仅仅是晦涩的隐喻，它还清楚地表明，战争问题在人们对于现实政治的思考中总是占据着重要的地位，它通过马基雅维利的《君主论》、格劳修斯的《论战争与和平法》与克劳塞维茨的《战争论》而成为近代政治哲学与法学的真正主题。相比之下，和平是被作为战争的目的而被悬设的[2](VII14)，长期以来它并不是哲学家们真实的理论关注。虽然奥古斯丁曾经阐发了一种颇有影响的“上帝之城”中的和平理论，但它只具有贬低尘世和平的神学意义。直到1795年9月29日康德发表了《永久和平论——一部哲学的规划》，和平才真正成为严格意义上的哲学概念。

尽管法国与普鲁士缔结的巴塞尔和约(1795年4月5日)以及与之密切相关的法国大革命为康德撰写《永久和平论》提供了历史背景，但是通过透彻的考察会发现，《永久和平论》并不是偶然的应时之作，康德对于永久和平的思考也远远早于巴塞尔和约的签订。可以肯定的是，康德大约在青年时代就已经通晓了圣皮埃尔修道院院长(Charles-Irénée Castel, Abbé de St.Pierre,1658~1743)所设想的永久和平方案(Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe, 1713~1717)。(注：见Heinrich Maier所作的编者案语，载于Kants Werke-Akademie Textausgabe,Bd.VIII, Walter de Gruyter,Berlin/New York 1968,S.506。还可参见Andreas Kleiner:Norm und Wirklichkeit in Zum ewigen Frieden,in:Theo Stammen(Hrsg.):Kant als politischer Schriftsteller,Ergon Verlag,Würzburg 1999,S.144.)这一点恐怕要归因于康德对于卢梭的敬仰，因为卢梭于1756年开始将他对于圣皮埃尔永久和平方案所做的摘要和评论陆续公之于众，这些对于痴迷于卢梭的康德来说必定不会陌生。圣皮埃尔神甫所设想的永久和平方案，是要在欧洲建立一个“牢固的持久邦联”，由于加入邦联的所有国家相互依存，因而任何一个国家都不能单独地向作为其他成员国的全体宣战。卢梭认为，圣皮埃尔所设想的欧洲邦联是建立在一群专制君主国的基础之上的，人民的主权和公意根本得不到体现，因此这一和平方案是根本行不通的。卢梭的社会契约论思想及其对圣皮埃尔和平方案的评论是康德永久和平理论最直接的思想来源，并且成为长期萦绕在他头脑中的重大理论问题。在《纯粹理性批判》初版不久的1784年，康德就在《世界公民观点之下的普遍历史观念》一文中指出，圣皮埃尔或卢梭的想法虽可能招

致人们的讥笑，但是，人们放弃野性的自由而在一部合法的宪法里去寻求和平与安全是理性必然的结论和大自然最终的发展结果。在两年后发表的《人类历史起源臆测》一文中，康德更明确地将永久和平看作是进入黄金时代的标志。较为完整的永久和平思想在1793年发表的《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》一文中就已经得到了初步的表述。此外，在《判断力批判》(1790)和《单纯理性限度内的宗教》(1793)等论著中，康德都曾从不同角度探讨过与此相关的问题。可见，《永久和平论》这篇不足《纯粹理性批判》十分之一篇幅的论文是71岁的康德运思已久的作品，它以形式独特(采用缔约条款的写作体裁)、文风老辣、思想纯熟、内容浓缩而被视为康德著作中“核心的”、“最富创见”[3](P2)的一部。

人们也许不难发现康德的和平理论在政治哲学、法哲学领域的贡献，但却经常忽略这样一个事实：它也是“理论哲学的一部分”，“永久和平”是康德自批判哲学诞生伊始就使用的概念，它构成了整个康德哲学的一个基本主题或动机。(注：Max Adler: Kant und der ewige Friede, in: Joachim Kopper/Rudolf Malter(Hrsg.), Immanuel Kant zu Ehren, S.272。参见Otfried Hoffe: Gerechtigkeit-Eine philosophische Einführung, Verlag C.H.Beck, München 2001, S.96-97；同一作者：Knigliche Vlker, Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, S.164.)在《纯粹理性批判》的“先验方法论”中，康德将理性批判的任务比作从自然状态向法治状态的过渡。这样一种将“永久和平”引入哲学的结果不仅结束了使形而上学声名狼藉的无休止的争论，也确立了理性的尊严和人的源自理性的“神圣的”、“不可侵犯的”权利。号召人们敢于运用自己的理智，走出自己加于自身的不成熟状态，正是康德本人对自己启蒙使命的自省，因此，“永久和平”不仅仅具有隐喻的意义，也崭露出批判哲学的实践品格。若想从总体上把握康德哲学的精神，就不得不承认：康德的认识理论已经是在实践理性至上性的基础上、从道德的观点出发展开的，“《纯粹理性批判》完全是一种断然意义上的实践哲学”，它本身就是一部“大同政治的”(kosmo-politische)经典，因为认识论的普世性(epistemischer Kosmopolitismus)与普世性的实践哲学是紧密联系在一起的。[4](P23)也就是说，理性的批判不但要洗清争吵不休、莫衷一是这一人类理性的“丑闻”(Skandal)，而且也要终结一切人反对一切人这一“最不值得尊敬的”[5](P208)人性“耻辱”。

如果说《精神现象学》是黑格尔哲学的圣经，那么《纯粹理性批判》在康德哲学中也占据着同样重要的地位，它不仅仅涉及理论理性领域，是关于本体论和认识论的学说，而且还是一个“大全”。康德不但在第一批判中明确提出了理性所应关注的三大问题(即：我能够知道什么？我应该做什么？我可以希望什么？)，而且也阐述了回答这三个问题的总的思路。如果说《纯粹理性批判》主要是回答第一个问题，《实践理性批判》回答的是第二个问题，那么康德本人则“试图”在《单纯理性范围内的宗教》一书中完成他全部计划的第三个部分。[6](P200)不过，康德并不是在基督教“圣德”的意义上来讨论希望的。“所有的希望都指向幸福”，但康德哲学并不是要给出一种谋求幸福的学说，而是要阐发一种应当如何配享幸福的理性原则，他希望的是有德性的人都能得到他们应享的幸福。但是，由于康德将“本体”与“现象”、自由与自然作了截然的二分，人无法以自然的方式设想德性与幸福的合一，因此，要实现德性与幸福的合一——至善——这一实践理性的对象，就不得不把上帝存在、灵魂不朽看作是“必然性的假设”。也就是说，康德是从道德出发来论证宗教的必要性的，是道德导致宗教，而不是相反。道德本身并不需要宗教，它是自给自足的。只有以道德为前提，以克服人的自然的有限性、促进道德实现为目的，上帝存在的观念与历史上的各种宗教才是可以设想的。康德在此前提下讨论了一种处在伦理共同体中的人类永久和平。他认为，道德上的至善不可能仅仅通过单个人的努力来实现，而是要求所有的人为了同一个目的联合成为一个统一整体。但是，道德法则所涉及的是我们知道自己能够支配的行为个体，至于能否支配这样一个所有人组成的共同体，我们就不得而知了。因此，只能设想这样一个普遍的共和国有一个更高的立法者即上帝，一个遵循上帝立法的伦理共同体就是康德所理解的真正意义上的教会，“在它里面建立一种力量和一个国度，它将宣布对恶的原则的胜利，并且在它对世界的统治下保证一种永久的和平”。[7](P1~6,92)

虽然康德在理性宗教限度内设想的伦理共同体源自于道德法则的要求，但就此而言的永久和平还不能构成康德哲学的主题。这首先是因为，“在主观上从来不能对人们的善良意志

寄予这样的希望”，[7](P88)这样永久和平的实现不得不求助于上帝存在的假设。其次，也是更为关键的是，康德在此谈论的伦理共同体并不是奥古斯丁意义上的“上帝之国”，而仅仅是一个“服从于德性法则的共和国”，上帝在此的立法“纯粹是内在的”，其功能只是敦促人“热心为善”，至于“希望”所系的幸福则不是、也不应成为思考的动机，否则所有这些设想或理念的理性根据——道德法则就不复存在了。真正关乎人类的福祉与实际道德状况，并构成康德哲学主题的永久和平概念是与“外在的立法”有关的。

二、通过法走向和平

康德把自然与自由视为人类理性立法的两大对象，关于后者的讨论就是实践哲学的内容。所谓实践的就是“一切通过自由而可能的东西”，为自由划定地盘、明确实现意志自由的可能性及其条件是批判哲学的根本任务之一。康德所说的自由是与他“心中的道德法则”相联系的，前者是后者的存在理由，后者是前者得以为人们所认识的理由。在系统阐述实践哲学的《道德形而上学》(1797)中，康德将实现意志自由的学说划分为“法权的学说”(Rechtslehre)与“德性的学说”(Tugendlehre)两部分，前者关乎外在的自由，后者关乎内在的自由。尽管康德的道德形而上学只涉及理性立法的形式条件，但由于法权学说是与外在行为相联系的，实际上就是康德的应用伦理学，它关乎人们彼此相容的外在自由的实现，因而与人类实际的道德进步与现世的幸福直接相关。永久和平也正是在此意义上构成了批判哲学所关注的主题，康德对永久和平的探讨也主要是集中在其法权学说中的第二部分，即公法或公共权利领域来展开的。一般认为，永久和平主要是与国际法及世界公民法相联系的，而康德则明确指出：国内法、国际法与世界公民法是紧密联系在一起的，“只要其中一种不能通过体现那些应该用来调整外在自由的基本原则，那么，由所有其他构成的大厦必将被破坏，并最终瓦解。”[8](Bd.VI,311)由此说来，“永久和平”就成为一个严格意义上的哲学概念，它与批判哲学的其他部分构成了不可分割的整体，任何一种关于国家与正义、自由、进步的理论都不能没有和平概念。[9](S.2)

尽管康德论证了“人是目的”的道德原则，但他非常清楚，人们外在的意志行为在现实中总是相互冲突的。在这一点上，康德赞同的是霍布斯而不是卢梭的观点，认为人们在自然状态中处于一切人反对一切人的战争之中。战争状态显然是与康德的道德原则相背离的，理性对于人类外在行为的普遍立法要求每一个人对自己意志自由的运用都应当与所有其他人的自由相并存，因此，“道德-实践理性在我们之中宣布了其不得违背的禁令：不应该有战争”。在康德看来，人类走出自然状态，结束所有战争，仅仅放弃敌对行为还远远不够；如果人类不想在其整个物种的巨大坟场上发现永久死寂的永久和平的话，一切彼此可能互相影响的人们就必须通过理性的普遍立法进入某种公民体制状态。“因此和平状态就必须是被建立起来的”。[10](P104)

根据个人所处的与国内法、国际法和世界公民法相依存的公民体制，康德在《永久和平论》中为永久和平确立了三项原则——“正式条款”。在康德看来，人们走出自然状态的第一步，就是依据原始契约形成国家，因此永久和平的第一项正式条款说的是：“每个国家的公民体制都应该是共和制。”[10](P105)康德所理解的共和制是指行政权与立法权相分离的政权形式，并不等同于今天所说的民主制，他认为民主政体在严格意义上是一种专制主义，因为那样一来就可能发生所有的人反对一个人的情况，从而产生公意与其自身及自由的矛盾。不过，康德心目中的共和制的关键在于体现自由、独立和平的原则，它是“构成各种公民宪法的原始基础的体制”，[10](P106)具有导向永久和平的倾向或前景。与那些“不假思索”就发动战争的非共和制国家不同，在共和体制下，由于国家公民掌握着战争与否的决定权，在面临必须自己冒着生命的危险出生入死、支付沉重的战争费用与永远偿还不清的国债、亲自承受战后的创伤与荒芜等一系列惨重的代价时，他们最自然不过的选择当然是不同意开始一场如此“糟糕的游戏”。[10](P107)

然而，即使是一个由魔鬼组成的民族也能建立国家，而建立一个完美的共和国还有赖于解决好国家合法的对外关系。令人遗憾的是，现实中的各个民族国家正如自然状态下的个人关系一样总是处在潜在的战争状态中，近代欧洲频仍的战争更充分暴露了各国君主不惜牺牲千万人的生命来换取一己威严与光彩的卑劣本性。康德在“国与国之间永久和平的先决条

款”中所禁止的权宜之计、常备军、战争国债和背信弃义等行径，恰恰是历史上真实情况的写照。康德认定，每一个开化的民族无不希望摆脱这一败坏的局面，单单为自身安全起见，也会要求别的民族国家与自己一道进入确保各自权利的“一种类似公民体制的体制”，由此得出了永久和平的第二项正式条款：“国际权利应该以自由国家的联盟制度为基础。”[10](P110)

国际权利是以民族国家为主体的，不像在一国之内存在着“在上者”与“在下者”之间的关系；由于一个国家内部已经具备了权利的体制，其他国家便无权根据自己的权利概念将一个更广泛的法律体制强加给它。正是基于这样的理由，康德在第二、第五项先决条款或预备条款中明确规定：“没有一个自身独立的国家(无论大小，在这里都是一样)可以由于继承、交换、购买或赠送而被另一个国家所取得”；[10](P99)“任何国家均不得以武力干涉其他国家的体制与政权”。[10](P101)康德之所以这样立足于民族国家的立场来考察国际权利，是与他辩证的历史观密切相关的，他将人类历史视为大自然的一项隐蔽计划的实现：一方面，大自然通过语言和宗教的不同将各个民族国家相互独立和区别开来，这样一来，永久和平就不是通过削弱所有人的力量，建立在专制主义的“自由的坟场上”，而是通过各个民族“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”[10](P127)。在此意义上，康德称正义的战争“具有某种崇高性”，甚至说“战争更多的却是一种动机(尽管离对人民幸福的安居乐业的希望越来越远)，要把服务于文化的一切才能发展到最高的程度”[11](P102,291)。另一方面，战争又为各国建立在道德上的统一体制做出了准备，也就是说，“大自然就再度利用人们的、乃至于大社会以及国家共同体这类被创造物的不合群性作为手段，以便从他们不可避免的对抗之中求得一种平静与安全的状态”。因为，人们在经过接连不断的战争浩劫后都会得出理性的结论：“脱离野蛮人的没有法律的状态而走向各民族的联盟”[12](P11,12)。更为关键的是，以战争制止战争终归不能终结战争，即使是赢得了一场战争的胜利，也无法因此决定权利，其原因在于：“理性从其最高的道德立法权威的宝座上，又要断然谴责战争之作为一种权利过程，相反地还要使和平状态成为一种直接的义务”[10](P112)。

各民族的联盟作为和平的联盟目的就在于结束所有的战争，而非获得什么国家的权力，它要各国家间的和平相处，但又不必屈服于任何最高立法权力的强制之下。康德将这种“防止战争、持久的并且不断扩大的”各民族的联盟看作是“世界共和国”的“消极代替品”。尽管“终将包括大地上所有民族在内的多民族的国家”[10](P114)这一积极观念在理论上是正确的，但是康德担心，如果“各个国家在另一个凌驾于一切之上的并且朝着大一统的君主制过渡的权力之下合并为一体”的话，法律就会因政权范围的扩大而越发丧失它的力量，并在“没有灵魂的专制政体”[10](P126)下重新陷入无法律的战争状态。因此，寻求和平的需要必定迫使人们进入这样一种状态，它“确实并不是什么在一个领袖之下的世界公民共同体，而是一种根据共同协议的国际权利而来的合法的联盟状态”[13](P202)。不过，康德把和平联盟的可行性寄希望于像当时刚刚诞生的美国那样的“一个强大而开明的民族”，由于其和平的天性而为其他国家提供了一个和平联盟结合的中心点，这个中心通过与其他国家的联盟并保障各个国家的自由状态而不断地扩展。

由于地球的表面是有限的，“没有任何人比别人有更多的权利可以在地球上的一块地方生存”，地球上的每个居民都对地球的表面拥有某种原始的权利，这样一种权利使得所有的人都能进入到一个彼此相容、“天下一家”似的共同体中，人类最广泛的相互交往由此也就成为可能。于是产生了“永久和平第三项正式条款”：“世界公民权利将限于以普遍的友好为其条件”。康德在此将斯多亚主义者所倡导、罗马万民法中所明确的世界公民权利概括为普遍的友好，并突出强调人人都具有的“不会由于自己来到另一个土地上而受到敌视的那种权利”[10](P115)或访问的权利。这样一种权利可以促使“相距遥远的世界各部分”彼此进入和平的关系，从而向公开合法的一种世界公民体制迈进。同时，康德告诫人们这样一种权利并不是作客或定居的权利，他列举了美洲、黑人大陆、香料群岛、好望角和东印度公司的骇人听闻的罪恶，指出地理大发现以来殖民主义的各种不义行径完全是对世界公民权利的践踏。在康德看来，各民族的共同性已经开始占了上风，地球上任何一隅对于权利的犯罪都会为全球所知晓；“所以世界公民权利的观念就不是什么幻想的或夸诞的权利表现形式，而是为公开的一般人类权利、并且也是为永久和平而对国家权利与国际权利的不成文法典所作的一项

必要的补充”。[10](P118)康德从对近代历史的考察中得出结论：正在逐渐支配每一个民族的商业精神与战争是对立的，各个国家即使是为了自身物质的利益也“不得不去促进荣誉的和平”。[10](P127)

康德永久和平思想的“不可估量的功绩”[14](PS.87)在于：它不仅将和平问题置于哲学的中心，更重要的是，和平不再是一个美丽的理想、一个遥远的政治乌托邦或行动的最后目的，而是被确认为惟一可以接受和切实可行的道路。首先，康德的永久和平既不企望于上帝的拯救(如奥古斯丁的《上帝之城》)，也不寄托于远离尘嚣的某个世外桃源(如托马斯·莫尔的《乌托邦》)，而是仅仅依靠人类的普遍理性。在康德看来，实现永久和平不但是人的法律-道德上的义务，而且也是自然本身不能根除的目的。如果说自由是康德纯粹理性大厦的拱心石，那么永久和平则是康德政治-法哲学的拱顶石。[15](P364)由于永久和平的内容是与人们按照自由的法则行事这一宗旨相关的，故“可以说，建立这种普遍而持久的和平不仅仅构成了单纯理性限度内法权学说的一部分，而且还构成了其全部的最终目的”。[16](Bd.VI)其次，永久和平的实现，既要求每个国家的公民体制实现自由、平等与独立，又需要自由国家建立起普遍有效的和平联盟，并在最普遍的基本人权的基础上实现世界大同，从而真正使整个人类脱离自然状态。永久和平由此就成为判断和衡量人类实际的道德进步和现实幸福状况的最高的客观尺度，它是最高的政治的善，政治的至善(*das hoechste politische Gut*)。[16](Bd.VI)再次，康德指出了实现永久和平的正确道路：只有致力于全面的正义事业，才能使一切的冲突与战争寿终正寝；以战争扼制战争，只能带来没有尽头的军备竞赛，并积累着将和平建立在坟场上的危险。康德由此实现了一场国际法领域的哥白尼革命；用和平的国际法代替了以格劳修斯为代表的古典的战争的国际法。

三、理想与现实

虽然，《永久和平论》长期以来并没有被看作是康德哲学著作中的经典，但它从诞生之日起就产生了广泛的影响。仅从这本小册子的印行情况来看，1795年第一版的2000册当年很快售罄，出版者不得不加印了1500册，转年又发行了经过修订与扩充的第二版。到康德去世的1804年，《永久和平论》已有十个版本之多，并出现了法文、英文、丹麦文和波兰文的译本。费希特、施莱格尔等人在1796年就发表了热情洋溢的书评，费希特在表示“极其惊喜交加”[17](P268)的同时，还坦率地承认他的《自然法权基础》与康德的和平思想有着诸多的一致。实际上，康德的和平思想不仅成了后来和平运动的基本文献，并且它在两次世界大战的前后都一再成为人们思考现实问题时的重要理论参考。可以说，越是在和平受到威胁的时候，人们越是感受到康德和平思想的重要。50年前，当人们纪念康德逝世150周年的时候，欧洲人还没有完全走出战争创伤所笼罩的阴霾。也许是基于对人类有史以来最可怕灾难的反思，雅斯贝尔斯就像许多有识之士一样，提醒人们要深刻领会康德永久和平思想的现实意义，指出它是激发康德进行政治思考的重要动机，为人类历史指示了一个前进的方向。[18](S371)不幸的是，在纪念康德逝世200周年的今天，我们依然有必要重温康德对于永久和平的规划，这种必要性根植于当今世界的无情的现实。二战以后，西方在经济与社会等领域获得了迅猛的发展，但人们在享受物质的丰裕与科技的神奇的同时，却一直生活在核毁灭的恐惧之中。冷战过后，伴随着全球化浪潮，霸权主义与恐怖主义更是将民族矛盾、“文明的冲突”演化为无孔不入、人人自危、空前残酷的无疆界的战争。所有这一切都再一次印证了康德的忧虑与关切：“人性表现得最不值得尊敬的地方，莫过于在整个民族彼此之间的关系这方面了。任何时刻都没有一个国家在自己的独立或自己的财产方面，是有安全保障的。”[13](P208)

近些年来，人们对于康德永久和平思想的关注是与全球化时代重大的现实难题紧密相连的，并在罗尔斯和哈贝马斯等人的推动下有了进一步的发展，在很大程度上人们有理由将诸如罗尔斯与哈贝马斯这样的民主理论家视为康德和平思想的“后继者”[19](S286, S308)。罗尔斯在谈到《万民法》的构想时明确表示：“我的基本观念，遵循了康德在《永久和平论》(1795)中的概述，以及*foedus pacificum*(和平联盟)的观念。”[20](P10)罗尔斯力图转换康德国际法(*Völkerrecht*为拉丁词*ius gentium*的德译)中民族国家的出发点，用“人民法”(law of peoples)来改造国际法。在罗尔斯看来，自由人民不同于国家，前者将自己的基本利益限制在

合理性要求的范围之内，他们由此不但保障自己公民与其他民族的合理的正义与安全，还能够与其他同样坚持正义的人民和平共存。所以，罗尔斯的万民法是国内体制的正义自由观念向“人民社会”的扩展。不过，罗尔斯认为，能够成就和平与正义的基础不仅仅是自由民主的社会，还包括其基本制度满足政治权利与正义的某些特定条件的合宜的或体面正派的民族。他认识到，现代世界中除了有自由人民与合宜的人民这样组织良好的民族外，还存在着法外国家、负担不利条件的社会与仁慈专制主义社会这样三种组织不够良好的社会。因此，承认由于制度、宗教、语言与文化的不同所造成的体制的差异是通过万民法实现和平的前提，其最终目的是使“所有社会都成为自由社会”。罗尔斯在此追随康德的思想，将永久和平的实质归结为正义或普遍法治状态的实现。但当他将“人民”而不是国家看作主体时，他的万民法就具有了介于康德国际法与世界公民法之间的性质。

与罗尔斯不同，哈贝马斯将康德把法律理论引进了除国家法与国际法之外的第三个维度——世界公民法，视为“一次意义深远的革命”。但他同时也认为，世界的飞速发展已经使康德的许多提法不适应我们今天的历史经验了，因此必须做出修正与拓展。哈贝马斯根据国家主权的活动空间受到限制、国际关系的性质发生的变化、非政府的国际组织越来越发挥着巨大的影响力等新的时代特点，指出仅仅着眼于国内的体制来建构和平已经远远不够了，有必要建立和扩大具有较强政治行为能力的跨国组织，将世界公民权利制度化，并使之对所有政府产生强制性的约束力。哈贝马斯对于康德和平思想所做的一系列重新阐释无疑有着迫切的现实压力，这是因为：“生态失衡，福利和经济力量的不平等，武器贸易、特别是原子武器、生物武器和化学武器的扩散，恐怖主义，毒品犯罪等等，所有这些带来的危害是显而易见的。谁不对国际社会的学习能力一开始就感到非常绝望，他就必须把他的希望寄托在这样的事实上，即：这些危险的全球化早就在客观上把整个世界联合成为一个不由自主的风险共同体。”[21](P213-214)

不难看出，罗尔斯与哈贝马斯是从两个不同的视角来继承和扩展康德的和平理论的。罗尔斯虽然用人民替代了国家对于自由联盟的主体地位，但他最终要实现的自由社会的正义，与康德共和制所体现的自由、平等与独立的价值是并行不悖的。罗尔斯所提倡的多元与宽容也与康德对于民族国家主权的强调有内在的相通之处。康德甚至认为，即使是对于一个专制的体制，也不能要求一个国家放弃它的体制，“只要它冒有马上被别的国家所吞并的危险”。[10](P132)显然，康德为一种包容多种不同的地方特征和政治体制的关于全球秩序的多元论构想进行辩护，并且将对于不可避免的人类多样性保持宽容看作是世界公民和平的结果，而不是冲突的自然根源。[22](P6)另一方面，200多年前的康德已经意识到了哈贝马斯今天所提出的要求，虽然还不够具体和详尽：“人类的普遍意志是善的，但其实现却困难重重，因为目的的达到并不是由单个人的自由协调，而只有通过存在于世界主义地结合起来的类的系统之中、并走向这个系统的地球公民的进步组织，才能够有希望。”[23](P246)实际上，从当前的世界政治现实来看，民族国家的主体地位依然是无法取代的；同时，在全球范围内建立有效的、有约束力的正义与法律体系也显得越来越重要。也就是说，康德将国内法、国际法与世界公民法看作是不可分割的整体的洞见，不但显示出其永久和平思想的深谋远虑和辩证的智慧，而且依然具有强烈的现实性。人们甚至认为，战争与和平、世界粮食、全球正义与大气保护等问题要求这样一些调整，它们最终只有在康德所测定的世界主义层面才能切中并得到贯彻。[24](PS349)

自康德的《永久和平论》发表以来，人类走过了历史上变化最剧烈的200多年。康德的和平规划尽管不得不面对时代的挑战，要做出许多修正和发展，但其思想的魅力与理论的价值并没有丝毫的衰减。康德和平理论的现实指导意义就在于，它让我们认识到：建立在世界公民法体制上的永久和平是理性的调整性原理，[23](P244)它确立了人们努力的方向。实现永久的和平不但是理性的必然要求，而且也是衡量人类尊严与幸福的尺度。同时，这样一种理想深深地根植于每个人的心中，正如阿伦特所论证的那样，和平观念的普遍性是人同此心、心同此理的人类共通感。[25](P25)不仅如此，康德还从目的论角度考察了人类的历史经验，指出人类历史的发展是合理性与合目的性的统一，永久和平的规划不但在理论上是正确的，而且在实践中完全行得通。归根结底，永久和平是建立起来的。正如康德本人所告诫人们的那样：问题不再是永久和平是不是真实的，而是“我们必须为那个可能实现不了的目的而工作，并建

立这种看来最适宜于实现永久和平的宪法”。[26](PBdVI)

门德尔松当年曾断言：“人类在整体上是微小地在摇摆着；他们只要前进几步，接着马上就加倍的速度又滑回到自己以前的状态。”[13](P203)面对无情的现实，我们也许不免会产生类似的困惑。但是康德的永久和平思想让我们坚定了对于人类幸福的希望，我们今天依然会像200年前的弗里德里希·施莱格尔那样发出如下的感叹：“康德的《永久和平论》所散发的精神必定让每一个正义的朋友感到振奋，即使是千秋万代后的子孙也会在这一纪念碑前，以崇敬的心情赞服这一庄严的信念。”[27](PS104)

【参考文献】

- [1]柏拉图.法律篇[A].柏拉图全集：第三卷[C].王晓朝译.北京：人民出版社，2003.
- [2]亚里士多德.政治学[Z].吴寿彭译.北京：商务印书馆，1965.
- [3]James Bohman,Matthias Lutz-Bachmann.Perpetual Peace:Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal[M].The MIT Press,Cambridge Massachusetts/London/England,1997.
- [4]Otfried Hoefle.Kants Kritik der reinen Vernunft-Die Grundlegung der modernen Philosophie[M].Verlag C.H.Beck München,2003.
- [5]康德.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[A].历史理性批判文集[C].何兆武译.北京：商务印书馆，1990.
- [6]李秋零.康德书信百封[M].上海：上海人民出版社，1992.
- [7]康德.单纯理性限度内的宗教[M].李秋零译.北京：中国人民大学出版社，2003.
- [8]Kant.Die Metaphysik der Sitten[A].in:Kants Werke[C].
- [9]Otfried Hoefle(Hrsg.).Zum ewigen Frieden,Akademie Verlag[M].Berlin,1995.
- [10]康德.永久和平论[A].历史理性批判文集[C].何兆武译.北京：商务印书馆，1990.
- [11]康德.判断力批判[M].邓晓芒译.北京：人民出版社，2002.
- [12]康德.世界公民观点之下的普遍历史观念[A].历史理性批判文集[C].何兆武译.北京：商务印书馆，1990.
- [13]康德.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[A].历史理性批判文集[C].何兆武译.北京：商务印书馆，1990.
- [14]Matthias Lutz-Bachmann.Einzelstaaten und Staatlichkeit der Weltrepublik [A].Stefan Gosepath,Jean-Christophe Merle(Hrsg.): Weltepublik-Globalisierung und Demokratie[C].C.H.Beck,München,2002.
- [15]Paul Guyer(ed.).The Cambridge Companion to Kant[M].Cambridge University Press,1992.
- [16]Kant.Die Metaphysik der Sitten[A].Kants Werke[C].
- [17]费希特.以知识学为原则的自然法权基础[A].梁志学.费希特著作选集：第二卷[C].北京：商务印书馆，1994.
- [18]Karl Jaspers.Immanuel Kant,Zu seinem 150[A].Todetag,Joachim Kopper/Rudolf Malter(Hrsg.):Immanuel Kant zu ehren[C].Suhrkamp Verlag,Frankfurt am Main,1974.
- [19]Iring Fritscher.Grenzen der Aktualität der politischen Philosophie Kants[A].in:Dietmar H.Heidemann/Kristina Engelhard(Hrsg.).Warum Kant heute[C].Walter de Gruyter,Berlin/New York,2003.
- [20]罗尔斯.万民法[M].张晓辉，等译.沈阳：吉林人民出版社，2001.
- [21]哈贝马斯.论康德的永久和平观念[A].包容他者[C].曹卫东译.上海：上海人民出版社，2002.
- [22]James Bohman,Matthias Lutz-Bachmann(ed.).Perpetual Peace[M].
- [23]康德.实用人类学[M].邓晓芒译.重庆：重庆出版社，1987.
- [24]Emil Angehrn.Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie[A].Warum Kant heute?[C].
- [25]Hannah Arendt.Lectures on Kants Political Philosophy[M].The University of Chicago Press,1982.
- [26]Kant.Die Metaphysik der Sitten[A].Kants Werke[C].
- [27]Friedrich Schlegel.Versuch ueber den Republikanismus,Veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden[A].Manfred Buhr,Steffen Dietzsch(hrsg.).Immanuel Kant,Zum ewigen Frieden mit Texten zur Rezeption 1796-1800[C].Verlag Philipp Reclam Leipzig,1984.

《云南大学学报：社科版》，2004年4期

/