Globethics Repository



论物权的道义论基础[on ethics basis of property right]

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	颜, 青山
Publisher	湖南师范大学出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 05:10:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182365

颜青山：论物权的道义论基础

颜青山

论物权的道义论基础

颜青山（湖南师范大学哲学系，湖南　长沙　410081）

【内容提要】在建构一种物权的道义论意图下，本文首先论证，康德定言命令前两种表述在逻辑上的非等价性为物权道义论预留了可能的空间；然后从第一表述的可普遍化原则出发，推出物权道义论的内部规则：1）除非我也愿意别人对某物的占有，我不应占有该物；2）除非我也愿意别人以同样的方式对待某物，我不应该如此手段化或使役该物；最后，从意志自由的条件（　不知　和　不欲　）出发，导出物权道义论的外部规则，即万物具有平等的道德地位。

康德伦理学的魅力之一是其逻辑上的优美性。也正是这种优美性促使我们思考：它的疆域究竟可以拓展到什么程度？在这里，我们希望首先将它拓展到物权问题上并试图构建一种关于物权的道义论。但是，必须指出的是，本文所讨论的物权概念比法学上的物权概念要广泛得多、基本得多，它不仅涉及物的所有与使用，也涉及物的道德地位。

一、物权道义论的可能性：定言命令形式所预留的逻辑空间

康德伦理学的核心和基础是他在《道德形而上学原理》中所论证的定言命令，这个命令有三种表述形式。这三种形式是否在逻辑上是等价的，无疑是一个很重要的问题，更重要的是，如果它们不等价，会导致什么样有趣的结果？

我们这里主要考察其第一和第二种表述形式。定言命令的第一表述形式（A）是：　除非我愿意自己的准则也变成为普遍规律，我不应行动。　[1](P17) 第二表述（B）是：　你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看作是目的，永远不能只看作手段。　[1](P47)

第一表述是在说一个行动的准则应该是可普遍化的，而第二表述则明确了这种普遍化的限度，即不能将　人性　仅仅作为手段。诚然，这个限制已经包含在第一表述中了，因为第一表述强调的准则可普遍化就是指与他人　人性　（即意志能力）不发生冲突；因此，从第一表述可以推出第二表述。

这个推理也可以这样作出。假定我有一个行动准则（a）：　我愿意将人性作为手段　。这个准则有两个命运：要么在意愿上不可普遍化（～A（a）），即有人不愿意将人性作为手段；要么在意愿上可以普遍化（A（a）），即别人也愿意将所有人性作为手段。第一种命运依据第一表述（A），不能导致你的行动；但是，这个不可普遍化意味着接受其否命题（～a）：　我愿意将人性作为目的　，而该命题是可以普遍化的（A（～a））；也就是说，a的不可普遍化蕴涵着～a的可普遍化，即～A（a）蕴涵A（～a）。而第二种命运依据第一表述（A），则意味着别人也　自主地同意　了这种行动，即人人都愿意将自己的人性作为别人的手段或自己的手段，那么，这种自愿性就意味着他已经不仅仅是作为手段，而同时也作为目的了　　因为，自主地同意某个行动及其准则就意味着将自己的人性　作为目的　。这就是说，任何人性的手段化，如果在意愿上不可普遍化，它就是将人性仅仅作为目的；而只要在意愿上可普遍化的，它就不可能仅仅作为手段，而同时也是目的了。这样，我们就得到了这样一个析取命题：要么将人性仅仅作为目的，而不作为手段；要么同时作为目的，而不仅仅作为手段。

我们看到，在第二表述（B）中，　永远不能只看作手段　包含下面两个析取命题：　不看作手段，只看作目的　（B1）或　在看作手段的同时也看作目的　（B2）；事实上，B等价于B1或B2。在上述推理中我们也看到，A（～a）蕴涵了B1，A（a）蕴涵了B2。在逻辑上，A蕴涵A（a）或者～A（a）是永真的，而～A（a）蕴涵A（～a）。因此，我们的结论是A蕴涵B。

其逻辑形式如下：

（3）合取（1）、（2），有：A→B。

尽管如此，这并不意味着第二表述逻辑上可以推出第一表述。事实上，上述推理也表明很难从第二表述推出第一表述，因为第二表述的获得是依据第一表述，从一个具体准则出发而推导出来的，相当于第一表述的一个应用。我们几乎不可能用一个具体准则依据第二表述再逆推出第一表述的，即几乎不可能从一个原则的应用逆推出原则本身。

也许我们可以依据前面的推理方式作出从第二表述推出第一表述的如下尝试。我们可以 把人身中的人性作为目的 看作 对人性的行动准则符合该人性的意愿 （b），这样，第二表述就可以翻译为： 如果你行动，那么要你和他人都愿意接受这个对人性行动的准则 ，也就是愿意这样的准则成为普遍规律。看起来，这已经达到了第一表述的逆否命题。这样，第二表述与第一表述应该互为逆否命题了，也就是等价的。

然而，我们应该看到，这里的普遍化只是就一个对人性的行动而言的，不包括对非人性的行动；第一表述则没有明确一个行动只是对人性的行动。

在第一表述中，逻辑上我们只能如此理解准则：任何准则都是行动的准则，而任何行动都要涉及到行动的对象。在第一表述中，行动对象是不明确的，而第二表述则十分明确，即涉及到人性作为行动对象时，不能仅仅作为手段，而应该同时作为目的。

在第一表述中，逻辑上我们只能如此理解准则：任何准则都是行动的准则，而任何行动都要涉及到行动的对象。在第一表述中，行动对象是不明确的，而第二表述则十分明确，即涉及到人性作为行动对象时，不能仅仅作为手段，而应该同时作为目的。

这样，第一表述和第二表述的非等价性就非常具体地体现出来了。正是这种非等价性，我们将康德伦理学扩展到非常有意思的方面，物权和信念方面。

我们知道，一个行动对象既可以是人，也可以是物，还可以是我们的信念。这样，第一表述就涉及到人与人、人与物及人与信念的关系 根据这些对象关系的不同，伦理学应该区分为三个部分：人的伦理学，物的伦理学和信念的伦理学 我们分别称之为人伦、物伦和知识伦理；而第二表述因为只涉及到人与人的关系，因此它仅仅是一个人伦原则。

从学术批评的厚道原则（principle of charity）[2](P59,69)-[3](P177) 出发，我们应该对我们所批评的原有观点（即两个表述的等价性）作出尽可能的辩护，即对我们上述论证作出反驳。我们至少可以列出如下三个辩护。

第一个辩护，所有的物和信念都是人的物和信念，人与物或信念的关系归根结底是人与人的关系。也就是说，人伦原则实际上蕴涵了物伦和知识伦理。因此，第一表述和第二表述是等价的。 那些其实存不以我们的意志为依据，而以自然意志为依据的东西，如若它是无理性的东西，就叫做物件（Sachen）。与此相反，有理性的东西，叫做人身（Personen） [1](P46) 物件必定是为所有或所用的。这个辩护通过扩大第二表述的适应范围来蕴涵第一表述，从而使得两者等价。

第二个辩护，康德的定言命令基于理性存在，在理性存在那里，物和信念尚未出现，只有纯粹的意志。因此，不存在人对物和信念的关系，而只存在人对人的关系。这就是说，第一表述也是关于人伦的原则。如康德自己所说， 命令式只是表达意志客观规律和这个或那个有理性东西的不完全意志，例如人的意志之间关系的一般公式 [1](P31)。这个辩护通过缩小第一表述的适应范围来使得两者等价。

这个辩护的一个变种是，我们对不属于任何人的纯粹的物和信念的行动不涉及他人意志，也就没有发生意志冲突的可能性。因此，我们对纯粹的物或信念的行动不是一个伦理的行动，或者说，任意行动都是可以普遍化的。这个变种辩护，将第二个辩护中没有出现的物和信念替换为不可能产生意志冲突的行动对象。

第三个辩护，第二表述蕴涵这样的命题： 一个纯粹手段不应该是人性存在 ，而这个命题等价于 一个纯粹手段应该是非人性存在 ，如果物和信念是非人性存在的全部，那么有 一个纯粹手段应该是物或信念 。因此，第二表述也包括人对物和信念的关系。

我们将逐一反驳上述辩护。

第一辩护中 所有的物和信念都是人的物和信念 这个命题并不是分析性的，也不是先天的。物服从的是自然规律，信念遵守的是逻辑规律，而人（的意志）遵守的是自由规律，这些规律是十分不同的，它们是各自独立地存在。人对物的所有是社会学地确立的，而信念由人产生也是心理学的，它们与人的关系还没有得到哲学的论证。所以，这个命题应该是一个或然性的综合命题。这里所引述的康德的话也没有说物件先天地或分析地属于人，只是强调它不能作为人身。

这就是说，从第二表述逆推到第一表述还需要这样一个综合命题做前提。这就表明，虽然第一表述可以分析地推出第二表述，但第二表述却不能如此地推出第一表述，因此，它们在逻辑上是不等价的。

第二个辩护显然是误解了康德的本意，在康德那里，意志并不是不涉及物和信念这样的对象，而是指这种涉及不是由这些东西所引起，即对象不是行动所欲求的目的。例如，在 保全生命 、 信守诺言 、 人尽其才 和 扶助他人 这样的具体规则中，生命、诺言、才能和他人，都是行动的对象，只是这里的对象都不是行动的原因，而是作为责任的结果。况且，如果行动不涉及对象，那么， 人性 又如何可以成为行动的对象呢？康德在这里不过是指出 命令式不适应于上帝的意志，一般地说，不适应于神圣意志 [1](P31)。

这个辩护的变种形式是非常重要的，如我们在后面将要表明的，反驳它将成为我们关于物的伦理的出发点。

第三个辩护中真正蕴涵的是这样的命题： 人性存在不应该是纯粹手段 即 人性存在还应该同时是目的 （因为非纯粹手段意味着同时作为目的）。事实上，即使这个辩护中的命题（ 一个纯粹手段应该是物或信念 ）被包含，我们也不能得出结论： 所有的物和信念都应该作为纯粹手段 。它仅仅是就已经手段化的物和信念而言的；那些纯粹的物或信念就尚未成为手段，还没有被手段化。那么，它们的手段化是否也应该具有或符合定言的形式命令呢？

二、物权道义论的内部规则：手段的伦理学

虽然我们反驳了上述辩护，但是，并不是说这些辩护是无足轻重的。恰恰相反，它是我们构建物伦和知识伦理很重要的起点。

我们这里并不是否定物和信念可以置于人的意志之下，而是要强调，这种放置在伦理学上是需要根据或辩护的，它也需要一定的原则，这些原则分别就构成了物的伦理学和信念（或知识）伦理学 关于知识伦理学，我们将在别的地方论述。

如果将物放置于人之下的过程区分为三个步骤：未放置状态、放置的发生以及放置之后。第一个步骤是在意志之外，第二个步骤是物进入意志，第三个步骤则发生在意志之内。由于后两者都涉及到意志，就意志而言，它们的伦理问题都是内部的，我们称之为物的内部伦理学；而第一个步骤则称为物的外部伦理学。

物的内部伦理学实质上就是一种手段的伦理学；外部伦理学讨论纯粹物的道德地位。

我们首先讨论物的内部伦理学。

在康德那里，手段是服务于目的的，因而对其所形成命令只是一个技术命令，而技术命令与责任或目的的关系是分析性的： 一个技术命令如何可能并不须解释，谁要达到一个目的，如果理性对该行为有决定性的影响的话，在力所能及的范围内，它就同样要求有达到目的所不可或缺的手段，从意愿的角度来看，这种命题是分析的。 [1](P34)

但是，显然，康德只是考虑已经存在的合目的的手段，而没有考虑到由物成为手段即手段化时的伦理原则问题，也没有考虑手段之间的关系问题，甚至也没有考虑一个手段对目的的符合是如何可能的。如果考虑到这个过程、这种关系和这种可能性，那么，关于手段的命令就不再仅仅是基于目的或责任的分析命题了，而它本身也可以成为定言命令。因此，内部伦理学应该包括物成为手段（即手段化）的伦理学和手段实施的伦理学 后者又涉及手段间的关系及手段与目的的关系。

我们同意上述已经引用的康德的意见，即命令式只是关于 意志之间的关系 ，但是，这里的意志之间的关系并非仅仅指将人性作为行动对象的意志间的直接关系，它也包括意志在对物的关系中形成的间接关系 而这种间接关系恰恰构成了物的内部伦理学的基础。

例如，我们可以问，物的手段化为什么由你而不是由别人来实施？为什么是这样而不是那样地手段化？这个问题的答案当然可以从经验中寻找，但是经验获得的答案是他律的、假言的和偶然的。我们这里并不关心偶然的东西，也不关心物的自然规律对手段化的限制，这些确实只是技术问题。我们考察的是那个使得这些手段成为可能的普遍的形式原则。正像康德在考虑说真话这个准则时并不考虑真话的内容，以及如何确保所说的话是真话一样 当你并不是为了让别人听真话而说真话时，说真话就成为了责任。同样地，当你不是为了实现目的或责任而手段化物件时，这种手段化就是一种责任，它应该来自纯粹理性的推论。

那么，这种手段责任是从什么样的理性原则中产生出来呢？我们的问题实质是，当你的意志（或人性）在手段化物件时，是否可能与他人的意志冲突？你依据什么样的原则与他人的意志保持一致？同样地，即使是已经实然化的手段，我们是否要考虑已经包含在手段中的意

志，即我们对手段的使用是否与已经包含的意志或人性相冲突？

这些问题立即就涉及了意志间的关系。可见，我们对纯粹物的作用即手段化也涉及到意志间的关系。如此思考问题的时候，第二辩护的变种形式关于物的行动不涉及意志的观点就不再成立。物被放置于意志之下时，即手段化时，或然地与意志发生关系，手段化涉及的是意志间的或然关系；而实施手段则涉及意志的实然关系。当然，这些关系也如我们前面提到的，是意志以手段为媒介所形成的间接关系，而不是意志间直接的对象关系。

手段的责任来自是关于手段的定言命令　　这种命令不再是假言命令，而是关于全体手段的原则。一个假言命令下的手段必须符合其定言命令，从而是关于具体责任的具体手段，也就是说，一个具体手段就其内容或质料而言，要符合它的责任，而就其形式而言，则要符合关于手段的原则。

这个手段原则应该如此表述：你这样对待手段，你愿意你的手段性准则可以成为普遍规律；或者，始终保持手段中即将或已经包含的人性的一致性。

这个原则可以包含以下两个重要的具体准则：

1.物的所有权规则：除非我也愿意别人对某物的占有，我不应占有该物。

显然，从康德主义出发，我们不能得到功利主义者或经验主义者的规则，私有物（或财产）是神圣的。有人可能会说，财产私有也可以得到康德原则的辩护，因为我们都不愿意别人侵占自己的财产。然而，这里事先使用了　侵占　这个产生意志冲突的词，先天地约定了　不侵占　的普遍化；如果这里的　侵占　是　分有　的话，那么，这个规则的普遍化依据是成问题的　　我们不愿意别人分有自己的财产，无非是依据我们对财产　占有　这样一种他律性的欲望，而以欲望为基础的行动规则是假言的，或许可以一般化，但不可能普遍化。

我们的观点是，一物为你而不是别人所占有，完全是偶然的（可能取决于时间、空间等经验性因素），因而是不可普遍化的。一个可能的反对意见是，因为我们对财产的占有基于我们的劳动，而劳动使得这种占有不再是偶然的。但是，劳动仍然是受到经验因素影响的，例如，为什么别人不能够对该物施加同样的劳动而占有之呢？

这个规则在质料上或内容上看起来会有不可调和的矛盾：物的数量的有限性对占有者数量的限制。但是，这种由质料引起的矛盾却可以在质料的层次上解决。我们对物的占有，并不是占有物本身，即这种占有并不是基于我们的恋物怪癖，而是对其或然的或实然的使用价值的占有，占有物的目的在于使用物　　这里的使用价值是广义的，也包括欣赏价值等。将物置换为使用价值，那么，这个规则的普遍化就要求在质料层次上使用价值的一般化，而这种要求意味着如下两个假言规则的一个或两者：（1）该物的批量生产即产品化；（2）该物的交换，即市场化。

目的王国中的一切，或者有价值，或者有尊严。一个有价值的东西能够被其他东西所代替，这是等价；与此相反，超越一切之上，没有等价物可代替，才是尊严。

和人们的普遍爱好以及需要有关的东西，具有市场价值；不以需要为前提，而与某种情趣相适应，满足我们趣味的无目的的活动的东西，具有欣赏价值，只有那种构成事物作为自在目的而存在的条件的东西，不但具有相对价值，而且具有尊严。　[1](P53　54)

虽然康德上述文字的目的在于论证人性的尊严，而不是论证这两个准则，但是他仍然从否定的方面指出了这两种可能性。同时，我们也可以得到这样的结论，等价交换是对劳动的尊重，是对物中所包含的人性的尊重。

这样，我们从康德主义的伦理学出发，具体地，从物权的定言规则出发，可以奠定经济行为的伦理学的基础。这无疑是一个很有趣的结果。我们还可以在这个基础上得出更多的与已有经济伦理相符合的结论。

当然，上述经济伦理准则是假言的，也就是说，它并没有考虑稀有的不可再生的物，而对这样的物的占有，按照我们的定言规则，应该共同的，例如艺术品或文物。

2.物的手段化或使役规则：除非我也愿意别人以同样的方式对待某物，我不应该如此手段化或使役该物。

在我们的常识伦理学中，物的使用服从于物的所有权，所有者有权依据道德的或非道德的目的，以任何方式去使用其所有物；在传统康德主义那里，这种使役应该尊重人的目的性，而不应该仅仅以人性作为手段。

在常识伦理学和传统康德主义那里，一个人占有一所房子而不居住，是符合道德原则的，一个人任意改变物的使用价值也是可行的。然而，根据我们的规则，这些行为在伦理学上都是有问题的。虽然这些行为并不直接违背人性的意志，但是它间接地违背了：如果这一行为准则是可以普遍化的，那么所有的房子都可以被占有而不用来居住。房子的一般使用价值是

居住，占有房子而不居住，就是对人们所规定的使用价值（目的）的违背。

因此，我们应该使得物尽其用：既不闲置，也不超限度地使用。这就提出了一个技术性要求：在不使用物时应该允许其进入市场流通，以实现物尽其用；而在其使用价值已经耗尽时及时终止其使用。

我们不能任意改变物的使用价值，因为一种物的使用价值已经包含了最初发明它的人的意志，而一旦我们愿意获得该物，我们也认定了这种使用价值；如果我们随意改变它，就是对我们初衷的违背，会导致意志的冲突。但是，这并不意味着使用价值是绝对不可改变的。因为物的具体使用价值的确定是偶然的，是依据发明人的意志和物的自然规律经验地和他律地（从而是假言地）确定的，而不是形式地定言地确定的，任何假言命令都可以因为其条件（定言命令）的改变而改变，所以，使用价值在经验上是可以改变的。诚然，这种改变应该依据经验的需要，而不是任意改变。也就是说，这种改变应该是有依据的和可辩护的。

物尽其用的另一个推论是，制造销毁使用价值（工具）的手段是不合伦理的，因为它会导致手段所包含的意志之间的冲突。

3.物权道义论的外部规则：物的道德地位

下面我们开始讨论物的外部伦理学。

论证物的外部伦理学是非常困难的，因为一切康德主义的道德责任都是由自由而来，由意志而来，定言命令本身就是自由与意志的规律，由于外部伦理学是关于意志之外的纯粹物的伦理学，我们就不可能用由自由和意志而来的定言命令来论证这种伦理学。也就是说，我们不可能用意志之内的东西来论证意志之外的伦理学。

但是，如果我们能够找到一种意志内容的否定性方式，也许我们可以论证这样一种外部的伦理学，尽管我们对是否称这样的论证结果为伦理学可能存在争议，即，一个不涉及意志的原则是否可以成为一个伦理学原则。

寻求意志的否定性内容，要求我们转向自由之为自由的条件，或意志之为意志的条件。在康德那里，意志自由的一个重要条件就是自律性，是仅仅由意志自己决定自己，即自我立法；更明确地是其否定的说法，即非他律性，不受欲望、经验和自然规律（物）的束缚。意志自由这个条件要求我们在确立定言命令时首先要忽视欲望，忽视经验和物的存在，即处于不知 （ignorance）和 不欲 （omission）的状态。

我们将 不知 与 不欲 看作是道德的本底的或极端的责任（radical duties）。这两个责任不同于一般的道德责任，一般的道德责任在康德那里是由是以定言命令作为条件而推论出来的，它们是由自由意志派生出来的。然而，本底的或极端的责任则不是由自由意志或定言命令派生或推导出来的，而是作为自由意志得以可能的基础和条件，它是在自由意志之外和之前的。

本底责任是从否定的方面对物的道德地位的论证，或者如康德所说，是意志自由的消极方面的规定。

但是，我们可以进一步作出积极的或肯定的论述。我们可以提出这样的问题：在 不知 和 不欲 的状态下，我们有什么理由差别地对待将物？如果没有这样的理由，万物就应该被推定为没有差别的，是平等的，它们先天地具有相同的道德地位，要么同时是道德考虑的对象，要么同时不作为道德考虑的对象。

我们似乎有理由相信，万物的平等因为并不涉及意志而没有尊严，即同时不作为道德的对象考虑，是一种没有尊严的平等，因此与伦理学无关。然而，我们的意志先天地不能不知 和不能不 欲 的物是我们的身体。如果我们的身体在我们的意志中具有先天的道德地位，那么，其他的物，万物都应该先天地具有同等的资格。万物具有同等的道德地位则是先天的和定言的。

诚然，这种资格是形式的，而不是质料的；是一种可能性（或然的），而不是现实性（实然的）。在实然的方面，万物是有差别的，这种差别基于它们的物性，即它们所遵循的自然规律或我们的主观目的（如具体的使用价值）。但是，由于这些命令是技术性的命令，是假言的，按照康德的意见，它们是无所谓善或恶的。

我们必须指出的是，万物的这种道德地位是推定的或默认的（prima facie），它意味着，在我们没有其他更充分的理由论证这种不平等之前，在我们忽视我们的经验和欲望之后，我们应该先设定万物的道德地位是平等的。

万物的道德地位通过这样的过程来实现，即当我们人性中的意志坐落在我们的身体中时，也就同时坐落在万物中，万物都属于我的意志或自我 这样，我们就得到了黑格尔的观点，包括我们身体在内的万物是人格（或人身）的外化，或者说，万物都是我们意志的身

体。发生学地看，人性存在的理性能力，只是进化过程中的偶然获得，世间万物，不管其多么粗鄙，都有获得这种能力的可能性。但是，我们必须指出，这种外化不是一个自然的必然过程（只是一个自然的或然过程），而是一个自由的必然过程，它是一个伦理学的形而上学（meta-ethical）过程，而不是一个宇宙论的形而上学（metaphysical）过程。平等地对待万物，或者意志平等地外化为万物，始终是对我们的理性或意志提出的一个伦理要求，而不是一种事实。这个要求可以如此表述：应该像对待我们身体一样对待万物。

康德主义伦理学始终是理性主义的，但是，这种理性是理性存在（rational being）的理性，而不仅仅是人性存在（human being）的理性。也许人们希望将这种论证进一步扩展到与人类中心主义或非人类中心主义的关系上，但是，在纠缠于一些不明晰的概念之前，最好先让我们停止下来。

（感谢翟振明教授和甘绍平教授在本文写作时提出的批评性讨论和评点）

【参考文献】

[1] 康德．道德形而上学原理[M].苗力田译．上海：上海人民出版社，2000.
[2] Quine W.V..Word and Object[M].Cambridge:MIT Press,1960.
[3] 程炼．私人语言论证[A].论证（秋季卷）[C].沈阳：辽海出版社，1999.

《湖南师范大学社会科学学报》 2007年6 期

/