

永久和平的天城： 康德国际政治哲学批判

宣兴章

摘要 康德永久和平的理想是基督教末世论的世俗化，其中诸多观念根植于启蒙时代的理想——在地上实现天城。康德运用自然目的论将自由、理性以及道德理想国等观念注入其中，形成了一种道德的神学，新教的哲学。究其实质，康德所讨论的并非是现实的和平，而是理想的永久和平，这就是在历史终结之时实现世界的伦理共同体。这种追求和平的哲学看似温和，实际内含着激进的因素。

关键词 康德 永久和平 基督教 末世论 天城

对于人类思想史上的任何一位巨人，他们说过什么也许很重要，但就学术而言，这也许并没有他们为什么这样说重要。康德的《永久和平论》通常被认为是和平的哲学，因而一位学者这样评价康德的永久和平论，“人类不需要放弃和抹杀他们各自的文化特色和民族个性，而只需要发挥任何民族固有的理性，就有希望在对话和相互宽容中实现永久和平。在这一过程中，康德的永久和平的信念正因为并不是基于任何一种文化或宗教的经验之上，而能够成为一切民族、一切文化都有可能接受的共同目标。”¹

如果我们对文化自主性有一点坚持，那么可以说，上述对康德的理解是偏颇的。实际上，康德国际政治哲学绝非普世的，弗里德里希·尼采在评价康德时指出其“带有隐蔽的基督教价值”，处于“机械论与唯灵论之间”。² 陈乐民也指出康德理论的矛

* 宣兴章，中央党校国际战略研究所 2006级博士生（北京 100091）。

** 本文曾提交上海外国语大学举办的首届“伦理与国际事务”研讨会，感谢会方以及熊文驰老师对写作提供的支持。我的导师宫力教授、《外交评论》的陈志瑞老师、我的同学吴楠对文章提出了宝贵的修改建议，特此致谢。

¹ 邓晓芒：《序言》载赵民：《康德〈论永久和平〉的法哲学基础》，上海：华东师大出版社、上海三联书店 2006年，第8页。

² 〔德〕弗里德里希·尼采：《权力意志——重估一切价值的尝试》，张念东、凌素心译，北京：商务印书馆 1991年，第287页。

盾性以及“基督教神学理性的影子”。¹ 而本文认为,康德永久和平的理想是基督教末世论的世俗化,其中诸多观念根植于启蒙时代的理想——在地上实现天城。² 康德所讨论的也并非现实的和平,而是理想的永久和平,这就是在历史终结之时实现世界的伦理共同体。

这些线索不仅仅存于康德的《论永久和平》之中。尽管《论永久和平》通常被认为是康德阐述永久和平的主要作品,实际上,该文作为康德的晚年之作,言简意赅却又含蓄幽深,很多构成性的概念在行文中时常一笔带过,与其说是主要作品,还不如说是康德此前作品的延伸与推论。对永久和平论中构成性概念的详细论述,分散在《实践理性批判》、《判断力批判》、《道德形而上学》、《道德形而上学的奠基》以及《纯然理性界限内的宗教》等著作中。联系康德的所有作品,将康德作品的整体与康德所处的时代背景、文化背景联系起来,我们才可以从更深层次上理解康德的国际政治哲学,发现永久和平论的内在的观念——人在上帝逊位之后改造世界的冲动。

一、上帝空位之后的世界政治

政治哲学是对问题的包裹。康德在开始其鸿篇巨制之时,所面对的难题是启蒙精神深刻的内在矛盾——科学理性与意志自由之间的冲突。如果从更深层面来探讨,这里有必要引述李约瑟的判断。李约瑟强调,西方思想总在两个世界之间摆动,一个是被看做自动机的世界,另一个是上帝统治着的神学世界。李约瑟把这称为“典型的欧洲痴呆病”。伊·普利戈金在引用李约瑟时指出:“事实上,这两种观点是联在一起的,自动机需要一个外部的上帝。”³ 这段话揭示了西方思想最为深层的意象,古希腊以及中世纪哲学是拟人的,而近代哲学却是拟机械的。文艺复兴,甚至在13世纪,被上帝律法压抑的人的意志开始觉醒。与此同时,机械的科学理性也开始崛起。这两股思想潮流起初并行不悖,它们的共同落点事实上都是在驱逐上帝。那么当上帝空位,从世界的创造者变成“设计师”之后,上帝的位置由谁替代?在启蒙运动后期,这个问题开始凸显。康德的贡献在于,类似于阿奎那曾经做过的那样,在“自动机”与人以及上帝之间,康德为各自划分了范围,把上帝放逐到不可知的“物自

¹ 陈乐民:《“欧洲观念”的历史哲学》,北京:东方出版社 1988年,第 77页。限于该书的主题,陈乐民先生对康德的“基督教神学理性”没有展开深入论述。赵明在《康德〈论永久和平〉的法哲学基础》一书中指出了基督教的相关内容,可他在分析时并没有深入阐述这一点。在笔者收集的 40多篇关于永久和平论的中英文文章中,几乎没有涉及其基督教背景的,另外,就方法论而言,信仰不是知识,从实证的角度理解会产生很大的偏差,因而 Erk Gartzke 的统计证明是没有意义的。Erk Gartzke, “Kant We All Just Get A Long?” *American Journal of Political Science* Vol 42, No 1, January 1998 pp. 1-27

² 天城,也译上帝之城,属天之城等,文中基本上采用天城的译法,在对其他文献的引文中,不改变引文中的译法。

³ [比]伊·普利戈金、[法]伊·斯唐热:《从混沌到有序》,曾庆宏、沈小峰译,上海:上海译文出版社 2005年,第 7页。

体”之中,将人在社会领域中置于上帝的地位。

康德在《纯粹理性批判》一书中指出,他对理性的关心事项可以概括为三个问题,即:我们能知道什么,应该做什么,能期望什么。¹ 在第一个问题的回答中,康德将上帝置于不可认识之地,在后两个问题的回答中将人作为主体,部分地置于上帝的位置。个人自由是康德学说的基石。康德指出:“我们必须也把自由的理念赋予每一个具有意志的理性存在者,它仅仅按照这个理念去行动。”² 自由并不是随意行事,而是指自律,遵从道德律,康德认为我们确实有“完全先天规定(与经验动机及幸福无关)何者应为何者不应为(即规定普泛所谓理性的存在者之自由之使用)之纯粹的道德律;此等道德律以绝对的态度命令吾人(非以其他经验的目的为前提而纯为假设的),故在一切方面为必然的。”³ 也就是说,道德并非基于经验,而是超验的。“道德法则无非表达了纯粹实践理性的自律,亦即自由的自律,而这种自律本身就是一切准则的形式条件,唯有在这个条件下,一切准则才能与最高实践法则符合一致。”⁴ 因而,这在伦理学范畴内是“使一种行为成为义务,同时也使这种义务成为动机的立法。”⁵ 在此基础上,康德将由内在自由引出的道德律外推至外在的自由,亦即法学范畴内的“外在的义务”。康德指出,“我们唯有通过道德命令式才知道我们自己的自由(一切道德法则,进而甚至一切权利和义务都是由这种自由出发的),道德命令式是一个要求义务的命题,随后从这个命题可以展开使他人承担义务的能力,亦即法权的概念。”⁶ 到这里康德才开始论述国家法权、国际法权、世界公民法权以及国家间的永久和平。

在《道德形而上学》中,康德详细讨论了“占有”以及“占有的获得方式”,他认为,外在的占有分为“我的”与“你的”,在自然状态下,“任何人都没有责任放弃对他人的占有的干预,除非他人也同样给予他保证,将对恪守同样的机制。”⁶ 对此,康德这里给出了一个霍布斯式的解决方式,通过公共法权保证永久的占有,由此冲突才可以得到解决,因而“你在和所有他人无法避免的彼此关系中,应当从自然状态走出而进入一种法权状态,亦即一种具有分配正义的状态。”⁷ 这就是公共法权,“公共法权是对于一个民族亦即一群人而言,或者对于一群民族而言的一个法律体系,这些民族处在彼此之间的交互影响之中,为了分享正当的东西而需要在一个把他们联合起来的意志之下的法权状态,需要一种宪政。”⁸

我们可以看出,康德对法权论述的起点在于启蒙运动时期很多政治学家所普遍

¹ [德]康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,北京:商务印书馆 1960年,第 554页。

² 李秋零编:《康德全集》第 4卷,北京:中国人民大学出版社 2005年,第 456页。

³ [德]康德:《纯粹理性批判》,第 555页。

⁴ [德]康德:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆 1999年,第 35页。

⁵ 李秋零编:《康德全集》第 6卷,北京:中国人民大学出版社 2007年,第 226页。

⁶ 同上,第 249页。

⁷ 同上,第 320页。

⁸ 同上,第 319页。

⁹ 同上,第 321页。

持有的“私有制”概念,因为私有制的出现,人与人之间的冲突、民族与民族之间的冲突只有通过法律才能够解决。由此,康德从个人外推得出了三种公共法权,国家法权、国际法权与世界公民权。国家法权就是指按照人民意志形成的、宪政的、三权分立的国家法权,也就是按照原始契约组建的国家法权。国际法权是指国家处于非法权状态之中,这种状态是一种“更强者法则的状态”,因而国家有战争、和平等一系列权利,并可以形成和平同盟,“按照源始的社会契约的理念结成的国际联盟必须是虽然彼此不干预其内部纷争,但却保护其不受外部民族的侵犯。”¹对世界公民法权,康德的论述是最为简略的,甚至是含糊其辞的。康德指出,“一切民族都源始地处于一种土地的共联性之中,但并不是处于占有、从而使用或者对其所有权的法权共联性之中,而是处在自然可能的交互作用之中,亦即处于一个人与其他所有人自愿相互交往的普遍关系之中,并拥有尝试交往的法权,外人没有权力把他当做一个敌人来对待。——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的可能联合而言,可以被称为世界公民权。”²也就是说,人有与其他所有人交往的基本权利。康德所言的三种法权都是围绕着个人权利而逐次展开的,其核心与落点都是个人权利。这三种法权,共同形成了保护个人权利、避免纷争的宪政体系,“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。”³

康德论述永久和平的基本线索大致如此。也就是说,人必须在自律的自由下生活,这才能超越奴隶式的激情、患得患失的行动,然而在人人以内在的道德律生活的同时,如何解决人的外在自由?那么就需要法与道德的一致,法与公共意志的一致。这种合道德法不仅要在共和国中体现,还要在国家之间的关系中体现,最终实现一个伦理的世界共同体。康德发现了一种最高的善,它需要在人的道德以及政治层面上实现。他在更为广阔的层面上论证了柏拉图的道德理想国,只要国家遵循着共和国的几何公式,那么全世界就可以实现真正的和平。因为这种和平是道德的、理性的,因而是可以永久的。在这里,康德将上帝内化为人的自由意志,上帝只是伦理的一种需要,而不再是伦理的必要,尽管康德仍然在一些地方为上帝留下了一席之地,但是人在某种程度上已经居于上帝的地位,要为世界立法。这是只有那个时代的西方人才有的雄心。

通过一个简练的数学公式将道德律加诸全世界的人们,康德像一个预言家一样,对渺不可及的未来发出了先知般的声音——他探讨的不是现在,而是未来。然而对于其他文化的人来说,康德的论述也许是相当陌生的。人们也许并不知道,为什么康德呼唤的不是和平,而是永久和平;也许更不明白康德为什么要把共和制这个陌生的完全产自西方文化的东西加诸于那些历史文化传统截然不同的民族,并声

¹ 李秋零编:《康德全集》第6卷,北京:中国人民大学出版社2007年,第355页。

² 同上,第363页。

³ 同上,第322页。

称只有共和制才是道德的。这只有在康德所秉承的西方文化,尤其是启蒙思想中寻找原因,康德政治哲学既是启蒙运动时期舆论气候的结果,也是西方文化,尤其是基督教哲学中固有的一些思维模式的再现。我们下文将指出,康德的“永久和平”实际上意味着,天城要靠人实现,天城要在未来实现,天城要在全世界实现。永久和平就是天城至善的一部分,在人僭越上帝之位后,哲学家充当了先知的角色,规划了永久和平的实现路径及范围。对此,康德并不否认。

二、天城要靠人实现

基督教哲学认为,现实的人性是堕落的,人类所处的世界也是堕落的。由于“大地上充满了巨大的罪恶”,¹因而至善只能在既存于现世、又超脱于现世的天城中才能实现。作为至善之一的永久和平也是如此,奥古斯丁系统地阐释了基督教的“永恒和平论”(eternal peace),他指出,“我们可以说和平就是我们的至善,就像我们已经说过永恒的生命是我们的至善一样。”但是,这种至善只能在天城中实现,因为“在属地之城中,对所有短暂事物的使用,其向往的都是享有属地的和平;而在属天之城中,其向往的都是享有永久的和平。”²因而,在地上建立永久和平之城是不可能的。

这种永恒的和平是基督教末世论的一个重要内容。基督教末世论认为,世界历史终结之时,基督耶稣必将要再临,而且他的来临揭示了一个新天新地。“世界与人类的结局是由于一个超自然的上帝的最后介入才被揭示,而且末世之后上帝所开创的新天新地又与人类过去的世界截然不同,两者是彻底割断关系的。”³只有在这种新天新地出现之后,世界才是永恒和谐的、和平的。在《旧约·以赛亚书》中,有一节名为“永恒的和平”,其中亚摩斯的儿子以赛亚得到默示,论到犹太和耶路撒冷,“末后的日子,耶和華殿的山必竖立,超乎诸山,高举过于万岭,万民都要流归这山。必有许多国的民前往,说:‘来吧!我们登耶和華的山,奔雅各神的殿;主必将他的道教训我们,我们也要行他的路。因为训诲必出于锡安,耶和華的言语必出于耶路撒冷。’他必在列国中施行审判,为许多国民断定是非。他们要将刀打成犁头,把枪打成镰刀;这国不举刀攻击那国,他们也不再学习战事。”⁴

宗教改革否定了奥古斯丁的观念,路德根据《圣经》推算出一个编年表,这意味着人与基督再临只有一个时间的间隔。由此,本来只能在基督教历史终结之时实现的神学场景,被启蒙思想家放到了时间的地平线上。正如卡尔·洛维特指出的,18世纪的哲学家将基督教末世论世俗化了。上帝在世界末日对世人的审判成

¹ [古罗马]奥古斯丁:《上帝之城》下卷,王晓朝译,北京:人民出版社2006年,第917页。

² 同上,第926页。

³ [加]许志伟:《基督教神学思想导论》,北京:中国社会科学出版社2001年,第308页。

⁴ 《圣经·以赛亚书》简化字和合本,第二章,第一节。

为一种未来可能实现的情状。在世界末日,也就是历史终结之时,天城要在现实中实现。¹因而,原先的天城变为未来的一种状态,通过人的努力在未来可以实现,时间从现实的地域指向了未来的天城。这就是 18世纪既反对基督教又继承基督教之处。

1712年前后,也许是受到法国英明君主亨利四世以前提议的影响,夏勒斯长老圣一皮埃尔在上帝缺席的空地上发现了实现“永久和平”的方法。卡尔·贝克尔以讽刺的笔调这样描写皮埃尔的“发现”过程:“这位神甫是怎样在上帝的地上的葡萄园里辛勤劳动着啊!他写过多少‘规划’呀,有很多是对人类的改进有用的建议——《使冬季道路畅通无阻的建议》《改进行乞规划》《使公侯们成为有用之人规划》。然后突然有一天他这样告诉我们说:‘我头脑里有了一项规划,它以其伟大的美妙震惊了我。它占据了我 15天来的全部注意力。’那结果我们知道便是《制定欧洲永久和平规划》”²为了改善欧洲国际关系现状——类似于霍布斯笔下的自然状态,皮埃尔提出了一个将欧洲国家融入联邦体系的详细计划。“他设计了很多具体的处理各种事务的机构,其中一个机构负责制定统一的法律,规范各国的贸易往来;另一个机构负责统一各国的重量、长度和精度标准。”³

从 1712年到 1738年的二十多年里,皮埃尔不断修订其欧洲永久和平计划。从此永久和平问题遂引起欧洲学界的广泛关注,卢梭、康德等都认真研究了这个问题。⁴皮埃尔让卢梭修改他的论文,卢梭却在其上发展了自己的观点。卢梭认为人的本质是好的,但是现实的制度却让人性堕落了。他指出,国家在解决了人与人之间的无政府状态的同时产生了国家与国家之间的无政府状态,⁵而在结束了私人战争之后,国家之间的战争更加恐怖。对于国家之间的关系,他并非否认圣一皮埃尔的欧洲联邦理想,而是质疑其建立在君主制基础上的现实可能性。“出自造物主之手的东西,都是好的,而一到了人的手里,就全变坏了。”⁶“最不幸的是,人类所有的进步,不断地使人类和它的原始状态背道而驰,我们越积累新的知识,便越失掉获得最重要知识的途径。”⁷

人的罪恶以及这种堕落是由于私有制,由于人为的社会制度,而改变这种制度的关键在于塑造一种人民主权的社會契约。卢梭在启蒙时代最清晰地阐明了古希

¹ 参见[美]卡尔·洛维特:《历史哲学的神学前提》李秋零、田薇译,北京:三联书店 2002年,“绪论”部分。

² [美]卡尔·贝克尔:《启蒙时代哲学家的天城》何兆武译,南京:江苏教育出版社 2005年,第 35页。

³ [挪威]托布约尔·克努成:《国际关系理论史导论》,余万里、何宗强译,天津:天津人民出版社 2005年,第 133页。

⁴ 莱布尼茨也讨论了“基督教共和国”问题。1715年,他写信给圣一皮埃尔讨论“永久和平”,并写了《评圣一皮埃尔的永久和平计划》一文。莱布尼茨的基本观点是,通过改革教皇制度和神圣罗马帝国作为欧洲和平的基础。参见[德]戈特弗里德·威廉·莱布尼茨:《莱布尼茨政治著作选》(影印本),北京:中国政法大学出版社 2003年,第 176—184页。

⁵ [挪威]托布约尔·克努成:《国际关系理论史导论》第 136页。

⁶ [法]让·雅克·卢梭:《爱弥儿》上卷,李平源译,北京:商务印书馆 1994年,第 5页。

⁷ [法]让·雅克·卢梭:《论人类不平等的起源》李常山译,北京:商务印书馆 1962年,第 63页。

腊论题,“自然与约定”在新的历史条件下的对立点。“社会秩序乃是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利,然而这项权利决不是出于自然,而是建立在约定之上的。问题在于懂得这些约定是什么。”¹ 卢梭追溯到一个最初的约定,要求“我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。”² 我们可以看出,在卢梭那里,一面是对社会制度的严厉谴责,一面是对一种无所不控制的理想国的向往,这两者之间实际存在着巨大的张力。冰火相撞,从而构造了一种以上帝之后的主人姿态去战斗的激进主义,去改造现实。然而,卢梭的革命是停留在国内政治层面上的,他对于国家之间永无休止的“最强者法则”支配之下的斗争深感悲观。在《论战争状态》一文中,卢梭列举了现实人性所造成的种种丑恶,认为只有消除这些,战争状态才能消除。”³ 也就是说,在国家层面的问题没有得到解决之前,人性无法认识到自己的利益,国际问题无法得到解决。

康德并没有这样悲观。他继承卢梭,又反驳卢梭。他既否认自然状态中的人性善,又否认文明状态中的人的恶,认为善恶都存在于人性之中,而且人性中的善是可以重建的。在描述了国家持续不肯走出战争状态的情况之后,他指出,还没有哲学家发现人性与和平的基本原理,因而,“期待一种永恒的、建立在一个作为世界共和国的多民族联盟之上的、和平状态的、哲学的千禧年说,和期待全人类在道德上的改善完成的神学千禧年说一样,普遍地被嘲笑为幻想。”⁴ 康德为此而感到痛心,因而着手构建永久和平论。在此实际已经明确,他要完成的是哲学的、神学的千禧年说——天城的实现。然而,在人取代上帝之后,这种千禧年如何实现呢? 尽管康德承认“上帝的国的缔造者必须是上帝自己。”但是他又以“不知情”为借口否认了上帝作为天城创建者的资格,而把这种资格赋予了人,“只是由于我们不知道上帝为了在现实中展现他的国的理念——我们在自身中发现了成为这个国中的公民和臣民的道德规定性——直接地做什么,但却知道,我们为了使自己适宜于成为这个国的一员而必须做什么。”⁵ 这就是道德实践理性,“道德实践理性在我们心中宣布了其不可抗拒的否决:不应当有任何战争。”因此,问题不在于永久和平是否能够真正实现,而是“我们必须这样行动,就好像事情就是——也许不是——致力于建立永久和平和一种看起来最适合于此的结构(也许是一切国家无一例外的共和主义),以便达致和平,结束不可救药的交战。”⁶

在《道德形而上学导论》中,康德似乎对这种全世界宪政的必然兑现并没有完全

¹ [法]让·雅克·卢梭:《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆 2003年,第 5页。

² 同上,第 20页。

³ [法]让·雅克·卢梭:《〈社会契约论〉及其他晚期政治著作》(影印本),北京:中国政法大学出版社 2003年,第 165页。

⁴ 李秋零编:《康德全集》第 6卷,第 34页。

⁵ 同上,第 153—154页。

⁶ 同上,第 365页。

的信心,他只是说,我们必须相信其应该实现。可是在另外一篇文章中,康德却完全改变了口吻。

三、天城要在未来实现

康德在《世界公民观点下的普遍历史观念》一文中坚定地指出了永久和平的必然性,“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现,为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也就是对外的完美的国家宪法”。¹ 康德在时间的直线上规划了一个自然的目的,因而在地域与天城之间找到了一个需要人类实践来实现、却又必须实现的通路。

李泽厚指出,康德“用目的论把机械性统治的自然与道德、文化的人联结起来,认为文化的人亦即道德的人,是自然的最终目的。”² 因而,康德的自的论与自然神论中的目的论不同,也与亚里士多德的外在的自然目的论不同。在康德这里,“推动者”内化了,外在的自然目的转化为内在的自然目的。上帝在康德那里已经成为世界的设计者,然而,消除了上帝对自然目的的“推动”,自然目的就失去了动力。即便质料中已经包含了上帝设计师规定的目的,那么为什么会自然地导向永久和平呢?康德采用了斯多葛式的解决方法,就是从内在于人的确定的原则中去寻找进化的动力。这种原则就是:“一切质料的实践原则本身皆为同一种类,并且从属于自爱或个人幸福的普遍原则。”³ 因为“一切质料的实践原则都把意志的决定根据置于低级的欲求能力之中,倘使没有足以决定意志的单纯形式的意志法则,那么任何高级的欲求能力都可能会得不到承认了。”⁴ 这种目的就是道德理性的自由。它是自然的最终目的,因而,一部完美的宪法是实现这种自然目的的结果与手段。至此历史终结,人类臻于完美与完善,到达了历史的彼岸,也就是天城。用自然目的论作为天与地之间的沟通者,“永恒和平论”获得了世俗的解释,康德重新论证了圣一皮埃尔的永久和平计划,他并没有给圣一皮埃尔的联邦和平论以全新的替代物,只是针对卢梭的批驳给出了新的辩护。这种辩护就是将洛克的有限政府理论延伸到国家关系之中,将永久和平推及到全世界,并将这种宏大构建的动力由卢梭的公意明确解释为“普遍必然的”理性的意志。

然而,这种自然目的仍是神秘的,实质上是外在的上帝的内化;人作为上帝的替代品,从而成为新的“推动者”。这种推动,并非是和平的,这种自然目的实际上为各种非法、暴力留下了余地。天城是渐次实现的,实现这种状态之前的暴力——如果

¹ [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆 1990年,第 15页。

² 李泽厚:《批判哲学的批判——康德述评》,天津:天津社会科学院出版社 2003年,第 257页。

³ [德]康德:《实践理性批判》,第 20页。

⁴ 同上,第 21页。

将其看做自然实现目的的手段,那么在其逻辑中完全具有合法性与必要性。亚里士多德正是用自然目的论为战争找到了合适的理由,尽管亚里士多德反对非正义的战争。¹然而,由于对正义性的理解限于目的,漠视过程的作用,亚里士多德忽视甚至是纵容了所谓正义战争在实践中的模糊性。亚里士多德尊重作为“自然”的习俗与惯例,他不满柏拉图对重武装(披甲持盾)部队的轻视,而将其列入“城邦不可缺少的各个部分之一”。²他认为,“对于原来应该服属于他人的卑下部落,倘使竟然不愿服属,人类向它进行战争(掠取自然奴隶的战争),也应该是合乎自然而正当的。”³战争是政治家应该熟悉的获取财富的自然技术。在确定尚武教育的目的时,他指出:“尚武教育的目的应该是这样:第一,保护自己,免得被人所奴役;第二,取得领导地位,但这种领导绝不企图树立普遍奴役体系而只应以维持受领导者的利益为职志;第三,对于自然禀赋原来有奴性的人们,才可凭武力为之主宰。”⁴类似的观点同样可见于康德的政治哲学中,虽然康德一再否认暴力在过程中的合法性,但是在他的著述中又一再为这种暴力作出解释。康德令人惊诧地指出:“大自然是通过战争,通过极度紧张而永远不松弛的备战活动……最终达到一个‘伟大的各民族联盟’”。⁵“人类若是也像他们所畜牧的羊群那样温驯,就难以为自己的生存创造出比自己的家畜所具有的更大的价值来了;他们便会填补不起来造化作为有理性的大自然为他们的目的而留下的空白。因此,让我们感谢大自然之有这种不合群性,有这种竞相猜忌的虚荣心,有这种贪得无厌的占有欲和统治欲吧!没有这些东西,人道之中的全部优越的自然禀赋就会永远沉睡而得不到发展。”⁶

恶是推动历史进步的手段,而且恶在很多情况下是为了好结果而不得不采取的手段,这不是康德的创造。在《圣经》之中有大量的篇幅描写天国到来之前的巨大灾难,这是基督教末世论中固有的观点。《旧约·但以理书》中写道,“当那列王在位的时候,天上的神必立另一国,永不败坏,也不归别国的人,却要打碎灭绝那一切国,这国必存到永远。”⁷《以赛亚书》用了大量的篇幅细致描写了令人恐惧的灾难与战争。“耶和華的日子临到,必有残忍、忿恨、烈怒,使这地荒凉,从其中除灭罪人。”⁸在这个基础上,耶和華才赐福于以色列。在《新约·马太福音》中,也有这样的预言以及末日来临前的大灾难。当门徒问耶稣什么时候末日才来到时,耶稣回答说:“民要攻打民,国要攻打国,多处必有饥荒、地震。这都是灾难的起头。那时,人要把你们陷在

¹ 亚里士多德指出:“对于一个清明而能时常反省的人看来,作为一个政治家而竟不顾他人的意愿,专心于制服并统治邻邦的策划,这是很可诧异的。……掌握了权力就不顾正义,这种不问是非(义或不义)的强迫总是非法的。”参见〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》吴寿彭译,北京:商务印书馆1965年,第347页。

² 〔古希腊〕亚里士多德:《政治学》,第187页。

³ 同上,第23页。

⁴ 同上,第392页。

⁵ 〔德〕康德:《历史理性批判文集》,第12页。

⁶ 同上,第7—8页。

⁷ 《圣经·但以理书》简化字和合本,第二章,第三十六节。

⁸ 《圣经·以赛亚书》简化字和合本,第十三章,第九节。

患难里,也要杀害你们;你们又要为我的名被万民恨恶。那时,必有许多人跌倒,也要彼此陷害,彼此恨恶,且有好些假先知起来,迷惑多人。只因不法的事增多,许多人的爱心才渐渐冷淡了。唯有忍耐到底的必然得救。这天国福音要传遍天下(all nations),对万民作见证,然后末期才来到。”¹

启蒙的舆论气候使得基督教通过世俗化的伪装隐秘地进入了哲学家的著作,尤其是理论的基本程式。永久和平论也没有逃脱这种基本程式,先是大灾难出现,各国之间相互作战,然后出现天国的永久和平。经过战争与巨大的灾难,历史终结,没有战争,只有永恒的和平,实现至善,这在康德那里是历史发展的必然。因而,康德真的是热爱和平的吗?我们很难这样说。康德热爱的似乎并不是现实的和平,而是理想的永久和平,这是人间的天城,是关于人类终极目标的想象。

康德的体系,这个法国革命的德国版看似是温和的、调和的,但是康德政治学中对世界重新洗牌,重新按照目的进行规划的冲动是可怕的。为了进步,为了理想的至善,一切都是可能进行的。对这种进步主义,卡尔·贝克尔在论及18世纪启蒙思想家的观念时指出,“后世取代了上帝成为那些不属于这个世界的有德的和启蒙了的人们的裁判者和辩护者。”²以未来的名义,以至善的名义,一切行动都是合理的、合目的的,这是一种植根于西方现代文化中可怕的恶魔。康德虽然仅仅暗示了这些,而且又一再否认暴力的合法性,但是正如埃里·凯杜里所批评的那样,康德似乎不必为暧昧的暗示负责,但这些对于其继承者来说可能就成为一种明确的观点。”³如果说,人在康德那里还是遮遮掩掩地替代上帝的话,那么在其后的哲学家那里,这块遮羞布很快就落下了。人要替代上帝为世界立法,为自然立法,因而当人自认为可以完全替代上帝的位置,进而宣布“上帝死了”之后,人以及“人造物”对世界的征服,对人本身的征服,都是应有的逻辑。

四、天城要在全世界实现

康德认为,人类通向永久和平的唯一路径就是共和国,共和国是实现自由的工具,因此通往和平的唯一路径是人的自由权利的实现。康德指出:“共和体制除了具有出自权利概念的纯粹来源这一起源上的纯洁性而外,还具有我们所愿望的后果,亦即永久和平的前景。”⁴指出这一点之后,康德给出了共和制爱好和平的原因,共和国公民需要承担战争的成本,因而他们不会做出战争的选择。⁵我们从这里可以看出语义上的重心,重点是在出自权利概念的起源上的纯洁性,而后面的只是用来加

¹ 《圣经·马太福音》简化和合本,第二十四章,第三节。

² [美]卡尔·贝克尔:《启蒙时代哲学家的天城》第119页。

³ [英]埃里·凯杜里:《民族主义》,张明明译,北京:中央编译出版社2002年,第20页。

⁴ [德]康德:《历史理性批判文集》,第106页。

⁵ 同上,第107页。

强可信度的事实而已。康德指出：“每个国家的公民体制都应该是共和制，由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的唯一体制就是共和制。这首先是根据一个社会的成员（作为人）的自由原则，其次是根据所有的人（作为臣民）对于唯一共同的立法的依赖原理，第三是根据他们（作为国家公民）的平等法则而奠定的。因此它本身就权利而论便是构成各种公民宪法的原始基础的体制。”¹

这种唯一性是令人费解的，然而，在西方的语境下理解这种普遍的法则并不难。从古希腊哲学开始，准确地说，是从毕达哥拉斯开始对这种法则的信仰就成为西方文明特质的一部分。这就是数学与神学的结合。正如罗素所说：“数学与神学的结合开始于毕达格拉斯，它代表了希腊的、中世纪的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达格拉斯以前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托马斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾诺莎和康德身上都有着一种宗教与推理的密切交织，一种道德的追求与对于不具时间性的事物之逻辑的崇拜的密切交织；这是从毕达格拉斯而来的，并使得欧洲理智化了的神学与亚洲的更为直截了当的神秘主义区别开来。”²

在毕达哥拉斯那里，因为这种数学与神学的结合，或者这只是一种结果。世界有一个外在的立法者，这个立法者具有几何的性质，因而是完美的、超越时间的，而真实的世界才是不完美的。所以，我们是这位立法者的所有物，我们是世界上的异乡人。”毕达哥拉斯可谓西方文化意义上的盘古，然而几何世界与现实世界的划分在哲学上产生了严重的后果，那就是完美的、形式化的真实世界与作为现象的、不真实的现实世界的分离，人与故乡的分离、人与神的分离。因而对这种分离的解释以及弥补——那些永无休止为回归故乡者提供的摆渡，构成了西方很多伟大政治哲学体系的核心。

柏拉图的理想国就是这样一艘渡船。正义与现实生活之间如何统一，柏拉图给出了答案，这就是作为正义的现实化的城邦。“而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家属性之一，所以他就描叙这样的一个国家，然后再来断定它有何种完美性是可以称之为‘正义’的。”³柏拉图将这种理念作为决定性的超越者，在这种观念指导下，他认为现实生活中的战争是“一个发高烧的城邦”“无限制地追求财富”造成的。⁴柏拉图对战争的反思是制定一个规范的结构——正义的副本来调和、规范人性与人造的法律与城邦。而谁创造了这个“正本”呢？是神。因而，柏拉图的理想国只能有一个，不可能有两个甚至更多。因为这是完美的真实世界所投射到现实世界的具有绝对性的正义。康德坚持共和国唯一的合法性就是数学神学的产物，只不过这种绝对的正义在康德那里已经变成了人的权利。将这种权利扩展到

¹ [德]康德：《历史理性批判文集》，第105—106页。

² [英]罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆1963年，第65页。

³ 同上，第59页。

⁴ 同上，第147页。

⁵ [古希腊]柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆1986年，第64—65页。

世界的实际又是这种数学神学的一种,自然法思想。

古希腊—罗马时期的斯多葛派哲学用自然法在真实世界与现实世界之间架起了一座新的桥梁。世界国家的观念肇始于此,它与理性、权利的观念密切相连。在斯多葛派的语境下,自然法是一个同时制约人性与国家的具有神性的、理性的、超越意义的自然法则。¹ 在人与国家这个天平的两头,斯多葛派是从人性这面出发的,承认人性中包含理性、激情与欲望,但是认为人应该按照理性生活。² 从有节制的人性出发,斯多葛派以此为基础有限地承认了国家的必要性,并对国家提出了要求——他们不反对国家,但是要求它们必须符合人的自然本性,符合自然法的要求。西塞罗为自然法下了一个经典的定义,他指出:“真正的法律是与本性相合的正确的理性;它是普遍适用的、不变的和永恒的;它以其指令提出义务,并以其禁令来避免做坏事。”³ 这是对全人类都适用的法,因为“正义只有一个;它对所有的人类社会都有约束力。”⁴ 因为这种要求,斯多葛派将人视为统一的世界的平等公民。⁵ “按照自然法的概念,不同民族、不同身份的人都是平等的。”⁶

自然法的世界主义融合在基督教之中,在基督教《新约》中,耶稣属于全人类,耶稣的教义需要向全人类传播,耶稣对其门徒说,“你们往普天下去,传福音给万民听。信而受洗的必然得救,不信的必被定罪。”⁷ 这种世界主义是康德将永久和平推至全人类的一个重要原因。在《纯然理性界限内的宗教》中,康德指出:“从教会信仰公开承认依赖于宗教信仰的限制性条件和它一致性的必然性出发,普遍的教会把自己塑造成上帝的一个伦理的国度,并且按照一个对所有的人和所有的时代都保持统一的坚定不移的原则,向这个国度的实现迈进。”⁸ 因此,在康德看来,其政治哲学是普世的、普适的,“由于德性义务涉及人的整个族类,所以,一个伦理共同体的概念,总是

¹ 古罗马时期,斯多葛派在自然哲学基础上发展了自然法。第欧根尼·拉尔修指出,斯多葛派把哲学比作鸡蛋,“称逻辑学为蛋壳,伦理学为蛋白,自然哲学为蛋黄。”还把哲学比作田地,“逻辑学是围绕田地的篱笆,伦理学是果实,自然哲学则是土壤或果树。”由此可见自然哲学的本体地位。参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,北京:商务印书馆 1981年,第 179 页。

² 正如第欧根尼·拉尔修指出的,“斯多葛派说,对于它们(动物),自然的规则就是追求爱好的指导。但是当理性按照一种更完满的原则被赋予理性动物时,所谓按照自然生活恰好便是正确地按照理性而生活。”他还指出:“因为我们个人的本性都是普遍本性的一部分,因此,主要的善就是以一种顺从自然的方式生活,这意思就是顺从一个人自己的本性和顺从普遍的本性;不作人类的共同法律惯常禁止的事情,那共同法律与普及万物的正确理性是同一的,而这正确理性也就是宙斯,万物的主宰与主管。”参见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,第 181、182 页。

³ 〔古罗马〕西塞罗:《国家篇 法律篇》沈叔平、朱苏力译,北京:商务印书馆 1998年,第 104 页。

⁴ 同上,第 170 页。

⁵ “在芝诺看来,同样是根据自然必然性和人的本性,一切人都是统一的世界国家的公民。相对于人们居住的城市、乡村以及他们拥有的独特法律与法规,把一切人视为同胞,使人类得以在同一个宇宙里共同生活的世界国家,是更加重要的。人们好像一群在公共牧场上吃草的牛羊,为共同的法律所抚育。”克吕西波继承了这种思想,他认为:“世界国家的普遍性不在于包括全人类,而在于它是由神与无论身居何处的智慧的人构成;它的特点不在于幅员广大,而在于完全是另一种类型的社会。”参见王乐理主编:《西方政治思想史》第一卷,天津:天津人民出版社 2005年,第 372、375 页。

⁶ 王乐理主编:《西方政治思想史》第一卷,第 375 页。

⁷ 《圣经·马可福音》简化和合本,第十六章,第十四节。

⁸ 李秋零编:《康德全集》第 6 卷,第 127 页。

关系到一个所有人的整体的理想。”¹而且康德还认为,单个的共和国还不是这种伦理共同体,但每个社会都向往进入这种伦理的整体,单个国家“奋力迈向与所有人的一致,以期建立一个绝对的伦理整体;而每一个局部的社会,都只是它的一个表现或者一个图型,因为每一个局部的社会自身都又可以被想象为处在与其他这一类的社会的关系中,即处在伦理的自然状态中,连同这种状态的全部不完善性(正像各种各样的政治国家,当它们没有通过一种公共的国际法结合起来时,也是这种情况)”²。

将共和国伦理共同体的观念推广到世界,在理论构建上有其实际难度。首先,共和国与人之间是两层关系,而世界至少是三层关系。康德用层层包裹的办法来解决这个问题,共和国保证个人权利,国际联盟保证和平,最终实现世界伦理共同体。但是在实践中,如果这三个层次发生矛盾,该如何处理呢?于是人权与主权的内在冲突已经存在于康德哲学之中,而康德暗示是人权高于主权,他指出,独裁比战争更加不义。”

其次,共和国与非共和国之间的矛盾如何处理呢?康德的暗示是干涉。康德已经明确指出,别人不伤害我们的时候,我们不可以将其视为敌对,这条原则只适用于公民一法治状态。³“但是一个人(或者一个民族)在纯自然状态之中却取消了我们的这种保证,并且还由于他处于与我相邻的这一状态本身而伤害了我们,尽管不是在事实上(facto)但却通过他那状态的无法律性(statu in iusto[无法律状态])而经常地在威胁着我们。我们可以迫使他要末和我们一起进入社会——法治状态,要末离开我们附近。……这种划分并不是随意的,它对永久和平的观念而言乃是必要的。因为只要其中的一方对于另一方有着物理影响的关系却仍然处于自然状态,那么战争状态就会和它结合在一起,而我们这里的目标恰好是要从战争状态之中解放出来。”⁴凯杜里对此评价说,关于国家在政体上的必须是共和制的那项原则意味着,所有的国家都置于具有煽动性的公民和怀有野心的邻国的永久性监督之下。对于一个非共和制国家,以其缺乏共和制为借口,协议可以被撤回,契约可以撕毁,这些行动本身便是帮助这个国家向共和制的前景推进。⁵对其后果,凯杜里进而指出,康德认为只有当所有的国家成为共和国时,人类的和平才能实现,只有当它们的国民按照绝对命令调节自己的行为时,国家才能成为共和国。“这一重要思想表明,如果建立这样一种局面,便要求一种彻底的社会和政治剧变。而进一步的重要影响会使人

¹ 李秋零编:《康德全集》第6卷,第96页。

² 同上。

³ 康德指出:“虽然战争并不像普遍的独裁这坟墓那样不可救药,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。”参见李秋零编:《康德全集》第6卷,第34页注释。

⁴ 康德指出:“我们通常都假定我们不可以敌对任何人,除非仅仅是他已经事实上伤害了我们。当双方都处于公民一法治状态之中的时候,这一点是完全正确的。因为由于他们进入了这种状态,他们每一方就向对方(通过对于双方都具有强制力的权威)提供了所必需的安全保证。”参见[德]康德:《历史理性批判文集》,第105页。

⁵ [德]康德:《历史理性批判文集》,第105页。

⁶ [英]埃里·凯杜里:《民族主义》,第21页。

们看到,这种抹净画布的尝试必然以惊人的程度引起专断、非法和暴力,以致永久和平和幸福的意识形态幻象必然越来越回落到地平线上。”¹

康德的理想中包裹着那个时代的世俗化了的宗教激情与宗教使命,靠人来实现事实上子虚乌有的神的理想。卡尔·贝克尔指出,“他们解放了自己之后,还意识到有一种使命要去完成,有一种使命要传布给全人类,而对于这种救世的使命,他们是满怀着异常大量的诚挚信心和献身精神与热忱的。我们可以注视到这种热忱,这种对自由与正义、对理想和入道的热情在整个这个世纪中一步步高涨,直到它成为一种谵妄症,直到它的某种象征的意义登峰造极于 1794年 6月 8日那个半可赞叹半可悲叹的场面,那时公民罗伯斯庇尔一手拿着花束一手擎着火炬,点燃了一堆要清除世界上无知、邪恶和愚蠢的熊熊烈火,从而为新的人道宗教举行了奠基礼。”² 康德道德化了这种理想,但并没有消除其内在的改造世界的冲动。

结语: 康德国际政治哲学的深层模式

“鞭尸”是没有意义的,这里并不想一般的批判康德,所要批判的是康德继承以及传播的一种思维模式。这种模式像几何一样划定了完美世界对应的唯一政治图景,不同的是不好的,甚至是邪恶的。因而,康德永久和平论深刻包含了改造世界的冲动,这种冲动一直延续到今日的民主和平论、商业和平论、制度和和平论、管制和平论、文明冲突论、流氓国家论以及人权高于主权论之中。”这就是人僭越上帝之位,成为自我立法者之后的改造世界的冲动。李约瑟所说的“欧洲痴呆病”,在国际关系学界表现为,相信“自动机”持均势学说的现实主义,相信“上帝”立法者的自由主义,后者尤其代表康德的倾向。

这种理想主义并不太多顾及理想实现过程中的罪恶,因为这些罪恶都是理想的代价。这种理想也并不在时间之中,相反却在时间的尽头。它是一个完美的世界,不同于现实世界的真实世界。这个世界的创造者是外在于人的立法者、上帝。在这个立法者的立法之内是完美的国家制度,这个制度赋予公民权利,是爱好和平的。而那些在立法之外的世界则是不安全的,那些没有进入最好的制度,并处于没有足够法律的地方是危险的,甚至是邪恶的,是随时可以危害公民权利的,是不道德的。因而,西方文明就文化心理来说,不是根据国家之间的关系,而是根据对普遍原则的违背来判定对象的罪恶。这种判断方式,正如弗里德里希·尼采所指出的,“只有对上帝的冒犯,没有对人的犯罪。人既不该对它下断语,也不该要求对它进行说明,除

¹ [英]埃里·凯杜里:《民族主义》,“前言”第 6页。

² [美]卡尔·贝克尔:《启蒙时代哲学家的天城》第 37页。引文中的“这个世纪”指 18世纪。

» 需要说明的是,康德所坚持的是“共和和平论”,康德并不认为民主会带来和平,反而对民主抱怀疑态度。尽管如此,民主和平论与康德政治哲学之间的亲缘关系是不可否认的。

非以上帝的名义。一切诫条(爱)都是如此:因为,一切都与上帝联系在一起,人身上发现的一切都是看在上帝的分上。”¹因而,原则是立法者规定的,每个人遵守原则不是针对另一个人,而是面向立法者的要求。所以,我们需要理解西方文明中的深层恐惧,他们似乎无法理解没有法律的和谐,也无法理解没有宗教的道德,对于法律与宗教的空白总是怀着极大的恐惧,这种思想既催生了国际法这样的巨大的历史飞跃,也催生了诸如永久和平论这样的理论——既对全人类有着积极的启示作用,又内含着宗教热情、干涉主义的危险以及令人生厌的西方中心主义。所以,为世界立法,这是西方文化中的宏愿,让全世界居于上帝之下,这是这种宏愿的另一面。

吴国盛指出:“启蒙运动培育了另一种对安全的解释。一个有规律、有秩序的世界被认为是一个安全的世界,对世界规律性的认识被认为出自寻求安全的动机。在对‘安全’的这种现代性的阐释之中,隐藏着侵略和征服的真相。”²世界之中只有一部分处于法律之下,是有秩序的,另一部分则是法外的、无秩序的,甚至是邪恶的,这种判断,与其说是一种现实的分裂,毋宁说这是一种精神的分裂,消灭这种分裂的方式就是征服——文化上的或者是事实上的,将法外的世界纳入上帝的律法世界之中,建立安全区域。可问题在于,在全球化日益深入的今天,世界仍然是一个高度异质的世界,不但不可能统一在一种信仰之下,统一在一部法律、一个权威之下,就连将个人权利作为首选项也可能存在问题,因为,每个国家面对的问题有着空前的复杂性与多样性。在这种背景下,不可否认刚性的国际制度与法律的重要性,但是过于刚性的治理或许会导向问题的另一面,在国家间关系中,“法治”是有限度的。

当然,我们不能将现实的罪恶完全归咎于哲学——在很多情况下,理论的功能也许只是为现实提供一种合法性,正因为如此,对一个伟大哲学家多一种不同的看法也许才更为必要。

(责任编辑:陈志瑞)

¹ [德]弗里德里希·尼采:《权力意志——重估一切价值的尝试》,第335—336页。

² 吴国盛:《时间的观念》,北京:北京大学出版社2006年,第7页。