

《國立政治大學哲學學報》第四十七期 (2022 年 1 月) 頁 77-114

©國立政治大學哲學系

從自由之實現到世界政府： 論康德與黑格爾之國際秩序概念

婁振業／劉創馥

香港中文大學通識教育基礎課程／香港中文大學哲學系

地址：香港新界沙田香港中文大學大學通識教育部／
香港新界沙田香港中文大學哲學系

E-mail: chunyiplowe@cuhk.edu.hk / cflau@cuhk.edu.hk

摘要

本文旨在說明，康德與黑格爾對國際秩序理解上的差異，是如何源自他們對自由的實現的概念分歧。雖然兩位大哲都重視自由的實現作為政治制度的目標，但由此延伸出來的政治秩序理念卻差異甚大。康德的權利概念強調眾多主體外在自由的相容性，但黑格爾的法權理論則認為，主體自由的實現有賴於主體間的互相承認。本文進一步說明，康德的世界政府概念是軌約理念，只提供國際秩序的發展方向。對黑格爾而言，康德的世界政府畢竟是懸空的概念，缺乏讓國家實現

投稿日期：2021.03.02；接受刊登日期：2021.10.20

責任校對：王尚、張景涵

DOI: 10.30393/TNCUP.202201_(47).0003

為獨立主體的具體條件。比較康德與黑格爾對外在自由與國際秩序的論述，能為我們提供重要的概念基礎，來更確切地理解當代國際政治的發展。

關鍵詞：康德、黑格爾、實現自由、法權哲學、交互主體、世界政府、國際秩序

從自由之實現到世界政府： 論康德與黑格爾之國際秩序概念*

壹、引言

「自由」可謂整個德國觀念論 (German idealism) 至為關鍵的概念。從康德 (Immanuel Kant) 到黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)，每個德國觀念論的大哲都視自由為核心的哲學題課，亦把自由的實現看作哲學和歷史發展的目標。自由的可能性不單是理論哲學和形上學的重大課題，亦是整個道德和政治哲學的基礎。康德的《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*) 雖然主要關心道德哲學課題，但在這裏康德也特別強調：「自由的概念……構成純粹理性（甚至思辯理性）整個系統大廈的拱頂石 (keystone/Schlußstein)」(AA 5: 3-4)。¹ 康德這個判斷同時適用於其他德國觀念論的哲學系統。尤其對黑格爾而言，自由就是整個精神哲學的基本特性，因為「精神的本

* 本文的研究得到香港研究資助局的資助（研究計劃：CUHK 14601518）。筆者衷心感謝《國立政治大學哲學學報》兩位審查人的寶貴意見。

¹ 本文所有康德引文參照普魯士皇家學院版的康德全集 (Kant 1900-)。《純粹理性批判》的引文按慣例，以「A」和「B」分別代表該書第一版 (1781) 和第二版 (1787) 頁次，其他康德著作則以「AA」代表學院版的康德全集，再附上卷次和頁次，有需要時加上方括號，以「§」注明節數。引文由筆者直接譯自原文，有需要時會在重要概念旁加上英文翻譯，以及德文原文用語。

質形式上就是自由」(HW 10: 25 [§382])，² 而且「世界歷史就是自由意識的進步」(HW 12: 32)。

康德與黑格爾同樣重視自由，都期望哲學能讓我們理解自由對人類的重要性，從而把握倫理規範、國家制度、以至國際關係秩序如何體現人類的自由。然而，兩位哲學巨匠卻有不同的哲學理論，尤其是在最宏觀的國際秩序上分歧甚大。康德認為，基於理性的運用，人類能建立法制和國家，保障彼此的外在自由，甚至能建立一個跨國的政治組織，成立世界政府，以達至永久和平。雖然如此，康德認為上述的自由實現只屬於軌約理念 (regulative idea)，是最終不能徹底落實的理想。有趣的是，黑格爾一方面對人類理性似乎有更大信心，認為透過各種倫理規範、風俗習慣、社會制度、國家體制，人類已經在不同層次體現自由的落實；但另一方面，黑格爾卻不認為人類能建立世界政府，達至永久和平，甚至國際聯盟也只是偶然和鬆散的組織，未能避免戰爭的出現。到底康德與黑格爾如何由他們的自由觀念，發展出他們分殊的政治和歷史哲學，並建立兩種不同的國際秩序概念，正是本文的論題。今時今日重新整理這兩位大哲對國際秩序的反省，或許能幫助我們了解當代世界的複雜局勢，展望未來的可能發展。

下文分為五部份。在這個引言後，第二部份將簡單說明，康德與黑格爾的自由概念，及其應用於交互主體 (intersubjective) 領域時，如何展現政治自由。第三部份檢視康德的道德哲學如何導出公共權利的概念，從而論證成立政府的必要。第四部份分析康德如何構想國際秩序、國際合作與世界政府之間的關係。第五部份集中處理黑格爾哲

² 本文所有黑格爾引文參照 Suhrkamp 版的黑格爾全集 (Hegel 1986)，以「HW」代表，再附上卷次和頁次，有須要時加上方括號，以「§」注明節數、「A」代表說明 (remark/Anmerkung) 和「Z」代表附釋 (addition/Zusatz)。引文由筆者直接譯自原文，有需要時會在重要概念旁加上英文翻譯，以及德文原文用語。

學中主體自由的實現與國家主權成立之間的關係，以至當中的必要條件。最後一部份則討論黑格爾對康德世界政府和永久和平主張的質疑，以及黑格爾自己對國際秩序的理解。

貳、康德與黑格爾的自由觀念

擁有自由意志似乎是人之為人的關鍵特性。有別於其他動物，人有能力超越本能和情感欲望的限制，按照抽象的原則或道德規律行事。這種「不受來自感性推動強制的選擇能力」，康德稱為「實踐自由」(practical freedom) (A 534/B 562)。然而，擁有實踐自由並不等於能脫離因果規律的決定，因為我們的行為還可能由情感推動或欲望以外的其他因素所限制。只有當我們的行為可以被視為完全不受任何外在的條件限制，我們才可徹底為自己的行為負責任，亦即把我們自己視為行為的終極或第一原因，這種「因果的絕對自發性 (absolute spontaneity)」就是比實踐自由更根本的「超驗自由」(transcendental freedom) (A 446/B 474; AA 5: 97)。康德哲學的其中一大難題就是要論證超驗自由在超驗觀念論 (transcendental idealism) 的框架下，如何能與因果決定論相容，亦即要解決「超驗辯證」第三組二律背反 (antinomy) 的衝突 (A 444-52/B 472-9)。簡單來說，按照超驗觀念論，在時空框架中理性行動者的行為雖然受因果規律所決定，甚至每個行為細節都可準確預測，³ 但現象中的行為只是理性行動者的其中一個面向，並非屬於所謂物自身的狀態。因此我

³ 在《實踐理性批判》中，康德清楚指出：「倘若有可能那麼深入瞭解人的思維方式，透過其內在和外在此的行為所顯示，連每一個最微小的推動力都能知悉，包括對此有影響的所有外在情況，那麼就有可能好像預計月蝕或日蝕那樣確定地，預計一個人的未來行為」(AA, 5: 99; cf. A 549-50/B 577-8)。

們仍可以設想，抽離了現象界的條件來理解理性行動者，便可能不受時空的因果規律所限，理解行動者如何自發地頒布律則給自己，並按照道德或理性法則而行動，體現「理性的因果」(causality of reason) (A 328/B 385; A 550-2/B 578-80; AA 4: 3456; AA 4: 458; AA 5: 48; 劉創馥 2016)。⁴

然而，即使擁有這種不受任何外在因素支配的超驗自由，這只是消極意義 (negative sense) 的自由，康德的自由觀念還有更重要的積極意義 (positive sense)。消極自由代表能獨立於一切外在或他者的影響，積極自由則等於能自我支配或自律 (autonomy) (AA 6: 213-214)。這種對自由概念的區分對於理解康德的道德與政治哲學相當重要，因為按康德，道德哲學重視的是積極自由，而政治哲學主要關心的卻是消極自由。

有關這對自由概念的區分，康德在《道德形上學》(*Metaphysics of Morals*) 提供了更詳細的解釋。自由概念涉及理性行動者的意慾能力 (faculty of desire/Begehungsvermögen) (AA 6: 211-213)，意指廣義的意志，有自發的能力，亦即「能獨立於其外在的規定原因產生作用」(AA 4: 446)，但意志概念還可細分為狹義的意志 (will/Wille) 與意願

⁴ 雖然康德的現象與物自身之分，主要集中在其理論哲學的著作，但我們也不難發現，這個區分也應用於道德及政治哲學。正如上文所述，從現象角度考慮人的行為，全部都會還原到時空的因果關係，根本不會有所謂出自絕對自發意義的行為，自由概念也不能成立。倘若如此，所有行為都已被決定，也即是說沒有任何行為是出自「我」的選擇，要「我」為自己行為負責，也無從說起。所以在《純粹理性批判》，康德已主張，從現象與物自身的角度考慮，理性行動者的同一個行為，可以有智性性格與經驗性格 (intelligible and empirical character) 兩種特性 (A 551-5/B 579-83)。按康德，只有在智性性格內，自由才有可能成立。所以康德在《實踐理性批判》、《道德形上學基礎》屢屢引用現象與物自身的區分；在《道德形上學》，康德甚至直接把這個區分應用到人的概念，因而有所謂「現象人」(*homo phaenomenon*) 與「本體人」(*homo noumenon*) 之分 (AA 6: 239; 335; 418; 423; 430; 434-435)。關於現象人與本體人的討論，詳見 Byrd and Hruschka (2010: 279-93)。

(choice/Willkür)。雖然這對區分已在《道德形上學之基礎》(*Groundwork of the Metaphysics of Morals*) 和《實踐理性批判》出現，但它們在那裏還未被明確區別，直到《道德形上學》，康德才具體說明兩者的分別。意志的自發意義指涉理性的立法功能，也即理性行動者按自身意向目標給予格準 (maxim)，而格準的立法形式則按定然律令 (categorical imperative) 或假然律令 (hypothetical imperative) 而成立。意願的自發意義指涉選擇不同格準的功能。雖然意志絕對自發的立法功能獨立於自然規律，也表示意志擁有作為自律的自由，但康德強調當「自由」是作為形容詞來使用時，它不能用來形容意志，只能用於意願 (AA 6: 213-214)。⁵ 因為意志必然按行動者的目的立法，不可能選擇不立法，因此縱使是欲望導向的行為，都是意志主動立法的結果。相對之下，由於意願涉及自發選擇格準的功能，它可以選擇定然或假然律令產生的格準，所以我們才能用「自由」來形容意願。⁶

康德稱意願的自由為 *arbitrium sensitivum*，對比於 *arbitrium brutum* 作為動物的意願。前者強調我們雖受感性影響，但仍能自由選擇，而後者則指完全受感性決定 (A 534/B 562)。基於意願自由選擇格準的功能，康德進一步解釋積極自由 (positive freedom) 與消極自由 (negative freedom) 的區分。由於權利問題只是有關於行動或外在自由的問題，而並非有關於動機的內在自由問題，所以康德的權利概念，重視眾多理性行動者的意願，以及自由選擇行為格準的空間。因此，這種權利上的自由，其動機可以是自律 (autonomy)，也可以是他

⁵ 在《單在理性限度內之宗教》(*Religion within the Boundaries of Mere Reason*)，康德曾說明：「意願的自由有一種非常特別的特性，就是它不能決定經由任何動機 (incentive/Triebe) 來決定行為，除非只有人類已把動機結合於其格準（已把動機放入對他而言的普遍規則，按此他決心指揮自己）。」(AA 6: 23-24)

⁶ 關於意願的自發意義，以及意願結合格準成為行動者動機的關係，詳見 Allison (1990: 35-41)。

律 (heteronomy)，只要行為不侵害其他行動者的意願便可。換言之，康德的權利概念只要求行動者的行為不違反義務，而非要求其行動與動機符合義務。所以康德的權利概念，重視眾多理性行動者的外在自由是否相容，而非行動者的行為是否源自自律。

上承康德的權利概念，黑格爾認為絕對自發意義的自由是權利的核心 (HW 7: 80-81 [§29])。然而，黑格爾批評康德自由概念的真正意義仍然懸空。因為康德的普遍權利律旨在要求，眾多理性行動者的意願達到一致，這種關係仍停留在同一律或矛盾律的抽象層次 (HW 7: 80 [§29])。按黑格爾，概念要有真正的意義，必須把概念的本質於具體的世界和歷史中實現。因此，黑格爾的權利概念要求把自由意志由普遍的抽象層次，落實到特殊的具體層次中實現。這些具體層次，除了指涉客觀的世界外，也涉及交互主體的承認 (intersubjective recognition)。我之所以能意識到自我，確認自我為自主的主體，並非僅建立於直接的內在意識或純粹的自我反省，而是我在與其他主體或理性行動者的互動關係中，辨識到自我，並確認自身為主體；同理，其他行動者之所以能意識到他們自身的主體性，也依賴各個主體之間的互動關係，來互相確認。我能意識到自身的自由意志，也是建基於這種交互主體的相互辨識和相互確認關係。換言之，黑格爾的權利概念要獲得真正的實現，必須落實到具體世界和歷史中的交互主體關係。由此可見，黑格爾的自由概念在於，精神離開自身而具體化為自然界的物理事實後，進一步於不同的歷史階段實現為各種權利、風俗習慣、社會制度和國家體制，在不同層次中落實不同種類的交互主體關係 (HW 7: 29 [§1])。因此這種自由意志的實化全程，可稱之為「第二自然」(the second nature) (HW 7: 46 [§4])。

黑格爾和康德都肯定理性行動者自由和自主的能力。康德的權利概念雖然已觸及交互主體的領域，但它關心的主要是眾多理性行動者外在自由的相容問題，而黑格爾則強調理性行動者的自由，如何在不自

同發展階段的交互主體關係中實現。康德認為理性的自我支配不能在外在的具體世界中完全落實，以致被黑格爾批評為輕視理性的能力。黑格爾進一步發揮康德的積極自由概念，認為自我支配或自律必然要在外在或他者的影響下實現自己才有意思，所以若理性有自律的能力，這必定已經內化了他者的影響，透過外在的東西，亦即具體世界來實現自己，這才是真正的自我支配和自律。所以，黑格爾反對康德的「應然」理性觀，認為精神領域和歷史正是理性自我實現的場所，而且這種自我實現必然已內化了自然界的影響，以自然來實現精神世界，把倫理的法則實施在由因果決定的自然界之中。理性的道德規範不單應然地有效，而是已經透過不同方法實現在社會秩序、成文法律和政治制度之中。這些具體的建制就是理性的自我實現，不單是自我立法，而是已經把抽象的法律具體執行和實施。因此，黑格爾的自由概念不僅代表自我規定，而是透過外在中介的自我實現，不再是單純的自我關係，不僅是「與自己存在」(being-with-oneseif / Bei-sich-selbst-sein)，而是內化了他者的具體自我關係。因此，黑格爾完整的自由概念是「在他者中與自己存在」(being-with-oneseif-in-another / Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein) (HW 7: 74f. [§23]; Theunissen 1980: 49)。

參、康德的公共權利與政府概念

對康德而言，要確保人的自由必需依道德原則建立一個政治群體，而政治群體有不同層次，要達至最全面的保障，就需建立世界政府。康德對於世界政府的看法，主要於見於《永久和平》(*Toward Perpetual Peace*)一文。當中康德提出公共權利 (public right) 之三分法，作為達至永久和平的必要條件。這三個公共權利分別對應於三個不同交互主體的層面 (AA 8: 349)，分別是國家公民權利 (the right of

citizens of a state)、國際間國家權利 (the right of nations)、世界公民權利 (the right of citizens of the world)。雖然三種公共權利各有指涉，但康德要求國際合作、建立世界政府的要求，貫穿整個三分法 (AA 6: 311)。由於政府概念是箇中關鍵，所以我們首先檢討康德的政府概念。

康德在《純粹理性批判》討論理念 (idea) 問題時，已提及理想的政治秩序為「柏拉圖式共和國」(Platonic republic)：「按照容許每一個人的自由可與他人自由共存的律則，建立人類最大自由的憲政」(A 316/B 372-373)。這種眾多理性行動者外在自由之間的相容要求，成為後來《道德形上學》的普遍權利律 (the universal principle of right)：「任何行動是**正確**，如果按普遍律 (a universal law)，該行動能與所有行動者的自由共存；換言之，如果按普遍律就其行動的格準而言，每個行動者的意願能與其他行動者的自由共存」(AA 6: 230)。按康德，由於國家代表眾多理性行動者的統一體 (AA 6: 313)，也即盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 所謂的公意 (general will)，所以政府行使主權，猶如理性行動者的行為，都涉及自我決定等使用自由的問題。因而國家都可以從屬於理性行動者的概念，被視為擁有自由的主體 (AA 6: 343; AA 8: 354)。由此可見，康德的政府概念，正是處理眾多理性行動者外在自由的相容問題，也即眾多行動者的權利。

論及自由，熟悉康德哲學的讀者自然會想起定然律令。康德在普遍權利律的討論中，雖然有提及定然律令 (AA 6: 214; 221)，但沒有直接要求格準能普遍化 (universalizable)；康德在那裏強調的是意願，而非意志。那麼兩者之間有何關係？為何理性行動者的外在自由相容意義會成為權利的問題？伍德 (Allen Wood) 認為，普遍權利律並非由定然律令導出，因為兩者有根本差別。普遍權利律既為權利哲學的規範原則，要求的只是理性行動者的行動能與他人的行動自由相容而已；但定然律令是道德的最基本原則，要求所有格準都要能普遍化，由動機以至行為都要達至自律 (Wood 2002: 7)。然而，如果我們從廣

義思考，伍德認為普遍權利律並非由定然律令導出的說法並不成立，因為兩者仍有共通之處。定然律令要求理性行動者接受的格準，必須相容於自由的基本價值；普遍權利律則指出，不管理性行動者的格準、動機如何，其行動必須與**他人自由的基本價值**相容 (Guyer 2002: 25-26)。關於這一點，我們可以參考定然律令的目的自身程式 (formula of ends in themselves)：「如此行動，不管在你的人格還是他人的人格，你對待人須同時為目的，不可僅為手段。」(AA 4: 429) 簡單來說，理性行動者要視其他行動者為目的自身，而不能僅視他們為實現另一個目的的工具。正如阿利森 (Henry Allison) 指出，目的自身程式旨在表達**交互主體的認可** (intersubjective endorsibility) (Allison 2011: 228; 239-240)。因此我們可以說，普遍權利律於廣義上還是由定然律令導出的，因為兩者都是建基於人的特性 (humanity/Menschheit) (AA 6: 239)，亦即是不能取代而擁有絕對價值的尊嚴，同為交互主體的互相認可。⁷ 按康德，這種於行動層面保障彼此尊嚴的要求，可以說是原初權利，亦即普遍權利律的核心 (AA 6: 237)。所以權利成立之處，正在於保障眾多理性行動者的外在自由。⁸

⁷ 按康德，人的特性意義在於價值；而價值也有現象與本體角度考慮的分別。從現象角度理解的人 (*homo phaenomenon*)，只是滿足某些特定目的的工具，因而只有市場供求的相對價值。但如果我們抽離所有時空的現象特性，從本體角度理解人 (*homo noumenon*)，其價值就不能再僅從其市場價值來衡量，而是每個人都應被理解為目的自身，都有絕對價值的尊嚴 (AA 4: 434-435; AA 6: 420; 423; 434-435; 462)。所以康德論及尊嚴，必然是本體人的特性，由此彰顯人文價值。

⁸ 兩位審查人認為，雖然普遍權利律與定然律令有密切關係，但前者並非由後者導出，因為兩者的共同之處並不明確。再者，在《道德形上學基礎》康德大幅討論定然律令，都與理性行動者的動機如何受該律令指揮，並以「出於義務」成為行動格準有關，而並非說明如何以定然律令成為外在規範，約束理性行動者的行為。既然如此，普遍權利律與定然律令是否可以理解為類比關係？例如是否可把「出於義務」的基礎理解為「定然律令」，並類比於「對的優先性」基礎作為「普遍權利律」呢？就著普遍權利律是否由定然律令導出，筆者嘗試澄清以下幾點：

一、康德早已注意到，定然律令導出的義務概念 (AA 4: 397-398; cf. AA 6: 222)，其

為何一定要成立政府來解決外在自由所產生的可能衝突？是否還有其他方法保障理性行動者之間自由？要回答這些問題，我們需要參考康德另一重要區分：自然狀態 (*status naturalis*) 與公民狀態 (*status civilis*) 之別 (AA 6: 306)。自然狀態是指「戰爭狀態，也即涉及敵對行為爆發的持續威脅，縱使這些爆發並非經常出現」(AA 8: 349)。換言之，自然狀態就是無秩序的戰爭狀態 (AA 8: 357)，也即沒有分配正義 (*distributive justice/austeilende Gerechtigkeit*) 的處境；公民狀態則是指，「把社會置於分配正義之下」(AA 6: 306) 的狀態。由此可見，能否建立分配正義，便是區分自然狀態與公民狀態的關鍵。對應康德在《純粹理性批判》提出的範疇論中的三種模態範疇 (*modal categories*)，分配正義從屬於必然性 (*necessity*) 範疇。分配正義之所以是對應必然性範疇，是由於這種正義需要透過有強制性的制度來落實；更確切一點來說，就是要透過建立法庭，來解決理性行動

應用可區分為「出於義務」(*from duty*) 與「合符義務」(*conform with duty*)。如果行動者的格準出於義務，而行為又合符義務，可稱之為「道德」(*morality*)。反之，如果格準並不出於義務，但行為卻合符義務，便可稱為「合法」(*legality*) (AA 5: 71, 81; AA 6: 214)。

- 二、基於定然律令等同於純粹實踐理性建立的道德律 (AA 5: 30-31)，康德明確指出，「對比自然律，自由律稱之為道德律。這些律則只對應於外在行動及行動的合法性的限度內，這些律則便稱為法律意義 (*juridical*) 的律則；但如果這些律則也涉及，律則自身成為行動的決定基礎，那麼這些律則便可稱為倫理意義 (*ethical*) 的律則」(AA 6: 214)。由此可見，普遍權利律必然由定然律令導出，兩者之間並非類比關係。
- 三、定然律令只有一條：「只按照如此格準行動，你可以同一時間使該格準成為普遍律則」(AA 4: 421)。康德以三條程式 (自然律程式、目的自身程式、自律程式)，從形式、質料、全面決定三方面，解釋其定然律令普遍性規範要求 (AA 4: 436) (Allison, 2012: 124-136)。定然律令目的自身程式，已預設眾多行動者的領域，正是個人道德領域與公共領域的交疊點。由此定然律令便可應用義務概念，界定眾多行動者的外在自由。然而，如果直接使用整條定然律令於權利領域，容易使人誤解，個人道德的意志自律 (*autonomy*) 等同權利成立的條件。因而康德有需要抽出定然律令目的自身程式，改寫為普遍權利律，處理行動者外在自由的問題。

者之間行使自由時所產生的可能衝突，保障他們各自的自由和權利 (AA 6: 306)。要建立法庭是因為眾多理性行動者之間的權利問題，已是公共事務 (public affairs)，不是個別行動者私人的安排，而是涉及眾多行動者意願的問題。所以程序上必然要考慮其他理性行動者的意願，才是合理的。如果只由某個理性行動者獨斷處理，就等同把其他理性行動者僅僅視為工具，漠視他們的意願。因此，我們必須授權建立法庭作為公共機構，由它代表公眾意願，處理公共事務。⁹

我們可以從康德的分配正義概念進一步推論，所謂公民狀態是在於肯定公共事務，乃至授權公共機構，包括建立政府處理公共事務，由此建立合符理性的公共秩序。在這種秩序內，眾多理性行動者使用其外在自由都要遵守規範，保護彼此的主體性。相反，自然狀態是否定公共事務，拒絕授權建立公共機構；而眾多理性行動者隨意運用外在自由，彼此便容易侵害他人的自由。至於為何要建立公民狀態，康德在 1780–1788 年的《權利哲學的反思》(*Reflections on the Philosophy of Right*) 還指出：

本質上 (*a natura*) 每個人實在都是自由，沒有人有責任要與任何人進入公民聯合的契約 (*pactum unionis civilis*)。只要此人確定他不會受侵害，也即我對於他來說是安全的。然而，如果不是這個情況，只要眾多個體處於交互狀態 (*commercio*)，每個人都有責任，要麼離開這種交互狀態，要麼離開自然狀態 (*statu naturali*)。公共權利的第一原則與外在正義，就是要建立公民狀態 (*Primum principium juris publici et justitiae extrenae constitutum status civilis*)。(AA 19: 560 [R7937])

⁹ 有關授權問題涉及康德的社會契約論及其普遍權利律的討論，詳見 Lowe (2012)。

如果人與人之間並沒有甚麼互動影響，我們根本不需要建立政府或公民狀態。¹⁰ 我們可以設想某個社會中，人與人之間能否不相往來？也即是說，我們能否取消在國家內的交互主體互動呢？答案肯定是不能，因為個體不可能不與他人合作，而獨自生存。既然交互主體的合作為必要，那麼個體運用自由便很難不會影響他人。所以社會便有必要建立政府，讓社會由自然狀態轉化為公民狀態。然而，在國際層面的交流問題，情況與國家稍有不同，因為一個國家可以鎖國而自足，那麼國際層面便不一定有交互主體使用自由的問題。既然如此，國際層面是否可以維持在自然狀態呢？

從歷史可見，世界各地之間如何由極少交往，一步步進入日益頻繁的互動；尤其進入現代世界後，自由經濟強調分工與專門化生產，國與國之間互倚互持，世界各地人民之間的關係更變得密不可分。當然，我們也可以設想，所有國家實施鎖國政策，斷絕與其他國家的所有關係。只是這種斷交代價極大，現代文明將大幅倒退。如果我們不願文明倒退，而又不能離開國與國、民與民之間的密切互動，那麼處理彼此外在自由的相容問題，便成為國際的公共事務。所以康德主張，這種外在自由的相容性便成為公共權利的設準 (postulate)：「當你不能避免與他人共處之時，你與他人應該離開自然狀態而進入法律狀態，也即分配正義的狀態」(AA 6: 307)。基於這個設準，在公共空間我們便有義務脫離自然狀態，建立公共機構，確保彼此的行動自由得到保護。至於公共機構的規模大小，則相應於公共事務的範圍。公共事務的範圍可以在一國以內，可以在洲際之間，也可以擴展至全球，例如氣候變化、經濟危機、疾病擴散等都觸及國與國之間的互動。

¹⁰ 按康德，不是所有組織都算是公民狀態，有些有社會組織的地方，仍有可能處於自然狀態 (AA 6: 242)。

由此推論，康德的世界公民權利涉及保障所有人的權利，可視之為國際公共事務，因此也有必要建立國際或世界性的組織。

肆、康德的世界政府和自然詭計理念

要建立世界性的組織是否等同要建立世界政府？康德又是否贊成建立世界國家呢？以下我們便考察康德對世界合作組織的論述。按《永久和平》的討論，康德稱國際合作的組織為「公民社會聯邦的代理」(the surrogate of the civil social union) (AA 8: 356)。這個代理有兩個可能模型，也即國際聯盟 (league of nations/Völkerbund) 與世界國家 (state of nations/Völkerstaat)。前者是鬆散的國際合作組織，後者則是緊密的國際合作模型。在其國際法著作《萬民法》(*The Law of Peoples*)，羅爾斯 (John Rawls) 認為，康德只是想建立國際聯盟，而非世界國家 (Rawls 1999: 42-43)。世界國家不會受一眾國家的支持，因為所有國家融合成為一國，就等於要所有主權國家放棄主權，這正與國家「主權至上」的概念正面衝突 (AA 8: 354)，所以建立國際聯盟似乎是更合理的。羅爾斯提出的文獻根據，主要是在《永久和平》的補充第一章節〈永久和平之保證〉。在那裏，康德指出各國分散而彼此自由獨立，比單一強權融合各國成為超級國家的普遍君主政體 (universal monarchy) 好得多，因為這類專制的超級國家，將會是自由的墳墓 (AA 8: 367)。

驟眼看來，雖然羅爾斯的解釋似乎有充足文獻支持，但如果我們仔細閱讀《永久和平》、《道德形上學》以及《論諺語：理論可能正確但實踐不可行》(*On the Common Saying: That may be Correct in Theory, but It is of No Use in Practice*) 關於國際合作的討論，我們不難發現康德並非排斥世界國家。換言之，國際聯盟與世界國家兩種國際合作模型可以相容，甚至是國際組織發展的**次序**。表面上，康德在《永

久和平》第二條確定條款主張建立國際聯盟，而非世界國家。建立後者將會是自相矛盾的：

因為每個國家皆涉及**上級**（立法者）與**下級**（服從者，即人民）的關係；但若要多個民族於一個國家內只構成一個民族，這正好與前設自相矛盾（因為我們在這裏必須考慮**民族**彼此之間的權利，在這個限度內它們構成眾多不同國家，而並非融合成為單一國家。）(AA 8: 354)

但我們要注意，在這段引文內，康德大部份都是使用虛擬語態 (subjunctive mood) 來表達所謂反對意見。換言之，康德所討論的，只是那些可能反對世界國家的意見，而那些並不是康德自己的主張。在第二條確定條款的後半部，康德表示完全可以理解那些反對世界政府的意見，因為大多數國家都不會願意交出主權 (AA 8: 355-356)。然而，按理性要求，只有一種國際合作形式，才能真正把國際關係帶離自然狀態。這種國際合作形式，「就如個別的人放棄他們原始（無法律）的自由，容納他們自己於公共強制的法律，由此建立（不斷成長的）**世界國家 (civitas gentium)**」(AA 8: 357)。再者，康德構思的世界國家，並非實行君主獨裁制度，而是世界共和制度 (world republic)。這種共和制度，並非要集大權於一人身上，而是實行行政、立法、司法三權分立 (*trias politica*) (AA 8: 349-352; 6: 313-318)。由此可見，康德真正反對的是君主獨裁政體的世界國家，而非實行共和制的世界國家。¹¹

¹¹ 雖然康德反對普遍君主政體 (AA 8: 367)，但他不反對當時腓特烈大帝 (Friedrich der Große) 的君主管治，因為腓特烈大帝曾稱自己只是國家的僕人 (AA 8: 352)。所以按這種說法，康德並非反對君主體制，他只反對的是統治者不受其他權力制衡的獨裁體制。

康德確實認同要建立世界國家，但為何康德在字裏行間卻顯示保留的態度？第一個原因是與傳統國家主權至上的想法有關。康德指出，按照各國元首主權至上的想法，「他們不會接受〔世界國家〕，因而**實際地** (*in hypothesis*) 拒絕**理論上** (*in thesi*) 正確之事；所以（如果尚有希望）只有現存而不斷擴大的非戰**聯盟**，用此**消極**的代理，取代**世界共和的積極理念**」（AA 8: 357）。由此可見，主權至上的觀念阻礙了建立世界國家。因為國家元首理解這種授權活動，只會損害自身主權，而非把權力轉化為更高層次的國際秩序。然而，由於他們要處理公共事務，於是不得不結成聯盟，但又不願完全放棄主權，只轉授聯盟部份權力。¹²

康德強調聯盟會不斷擴大這一點，便引出他對世界國家有所保留的第二個原因，當中涉及世界國家理念的特性。在《道德形上學》，康德論及國際間國家權利時，有對世界國家的理念問題作出以下解釋：

只有在全球的**國際組織**（類比於一個民族建立國家），權利才能**確定地**建立，而真正的**和平狀態**才到來。然而，如果這個由多國組成的國家擴展得太遠而地域過於遼闊，管

¹² 其中一位審查人認為，康德建立世界國家的說法有兩個問題。第一：個別國家怎樣可以類比於個人義務，要求成立世界國家？第二，現行國際法的基本預設正是「主權至上」的概念，如果在主權之上再加上另一個更高的強制權力，豈不是侵犯了主權至上（AA 8: 355）？首先，正如本文第三部份指出，康德把國家類比於理性行動者（AA 8: 354; 6: 343），因為政府行使主權，猶如理性行動者的行為，都涉及自我決定等使用自由的問題，因而國家被視為擁有自由意願的主體。這種類比關係旨在表示，兩種不同類型的理性行動者，都涉及授權建立公共機構，處理不同範圍的公共事務。雖然康德承認，主權在一國之內擁有至上權力（AA 6: 317-318），但這不等如說，主權國家在國際公共事務，都可擁有絕對權力，不用理會其他主權國家的意願。為了要保持各國的自主的相容性，康德才主張以契約論建立的公共組織，理性行動者自願授權，把眾多主權轉化為更高秩序，由此明確界定主權活動的範圍（AA 6: 344; 8: 289-297; 344）。

治此國以至保護國內成員最終都是不可能，幾個這些國際組織都會再次進入戰爭狀態。所以整個國際間國家權利最終目的的**永久和平**，其實只是不可企及的理念。然而政治原則仍指向永久和平並非不可企及，各國加入如此的國際聯盟可視為連續地**逼近永久和平**。(AA 6: 350)

康德也明白，縱使世界國家真的成立，礙於種種行政、管治問題，這個世界國家也不容易有效管治，難以圓滿達到永久和平。由此可見，世界政府和永久平等理念都作為軌約原則 (*regulative principle*) 來理解 (AA 7: 331)，根本不可能在經驗世界中徹底實現。雖然如此，這些理念卻有**導向功能** (*orientative function*)。在處理國際秩序問題時，至少我們可以先建立國際聯盟，其後不斷改進，逐漸逼近永久和平和世界國家。建立國際聯盟，旨在處理公共事務，但由於這個聯盟只是鬆散組織，並不能完善處理公共事務。為了要進一步建立公共秩序，國際聯盟便需要改革；只有國際間更緊密地合作，各國授予更多權力，國際組織才更有能力處理公共事務。這種改革的方向，正是朝往世界國家的型態進發。所以世界國家理念的導向功能，正是引導國際組織自我改善，努力於永久和平的最終極目標。由此可見，康德並非實質向傳統主權至上的想法退讓，而是世界共和政府的理念根本上不可能一步到位，需要人類世世代代的努力，才能逐步達成，實現永久和平。

基於這種軌約原則的導向功能，人類要達至永久和平就有不同的階段。如果世界政府愈能貼近共和制度，眾多理性行動者的權利就愈能得到保障，那麼人類文明便可被視為在進步之中。由此可見，當中涉及人類歷史發展的問題。雖然建立國際秩序是我們的義務，也是文明發展的目標，但究竟有甚麼保證歷史的發展方向必然朝向上述的目標？借用羅爾斯的說法，政治原則不單只涉及證立問題，同時也有穩定性的問題 (*problem of stability*) (Rawls 1993: 143)。換言之，理性行

動者如何能夠長久而穩定地遵從合理的政治原則，接受它們為社會的運作基礎？縱觀人類發展，雖然現代文明可能是有史以來最和平、穩定的階段，但這種進步似乎只是眾多偶然條件聚合的結果。似乎根本沒有甚麼理由可保證人類的社會和歷史必然會愈來愈進步。既然沒有保證，人類發展確實有倒退的可能。中外歷史上文明倒退的史實比比皆是，縱使是現代文明也不乏例子。一些文明的地區，由已有的自由、開放社會，突然倒退至獨裁、封閉的狀態，社會秩序隨之崩解，幾近返回自然狀態，時而有之。既然如此，所謂的國際秩序，會否也只不過是好高騖遠、一廂情願的想法？

康德當然明白文明發展的困難，他也有提出解決的可能方法。但要解決這個困難，康德強調有一點要特別留意：雖然人類歷史的發展會反映於歷史事實，但要了解進步與退步的根據，並不完全由歷史事實所決定。因為所謂歷史事實，其實都是發生於時空中的經驗事件；所有經驗事件的變化，都全然由自然律決定，那麼人類文明的進步或退步都已被因果規律所決定。換言之，如果單純用歷史事實去說明人類文明的進步或退步問題，整個問題便會失去意義，因為要麼人類永遠不停進步，要麼人類就不斷退步，又或者人類在進步與退步之間不停來回 (AA 7: 81-83)。

因此，所謂進步與退步的問題涉及的歷史發展，不是人類的自然歷史，而是**人類整體的道德歷史** (AA 7: 79)，關係到理性行動者的自由意志。雖然建立世界共和政府、國際秩序是義務，但義務一詞正好表示，人類這種理性行動者有可能選擇不同格準，做出違反義務的行為。按康德，理性行動者必然地意識到道德律而有應然的自覺；這種應然自覺的展示，並沒有時間上前因作為解釋，道德意識獨立於自然律。立足於道德律前，承認道德律作為其意志最高的律則並非任何偶然的經驗事實，而是有必然性的「**理性事實**」(fact of reason) (AA 5: 31; 91; Allison 1990: 231-233)。雖然如此，「**理性事實**」只說明自律的可

能性，並不保證行動者必然地按道德律而行事，甚至最後可能接受他律的格準，作出違反道德要求的行為。既然如此，如何證立理性行動者的自由行為必然穩定地朝向建立世界政府的方向前進，便成為康德政治哲學的另一重要問題。

驟眼看來，上述的穩定性問題似乎有內在矛盾：何以行為能有自由而又有必然方向？然而，自由行為與必然方向是兩個不同層面的問題。這裏我們便要引入康德於《判斷力批判》(*Critique of the Power of Judgment*) 提出，建構判斷與反省判斷的區分 (constitutive vs. reflective judgment) (AA 5: 179-180; 20: 211)。簡單來說，建構判斷指涉知性範疇和自由概念，在超驗層面判斷感性資料、組成知識與道德對象，其結果建立自然的通則 (the nomothetic of nature)，也即理性為廣義的自然而立法。相比之下，反省判斷的功能並非是建立對象，而是嘗試運用目的性概念 (purposiveness)，以手段與目的的因果關係，連結已有的知識和道德對象，形成較完整和全面的系統，其結果便是自然的技藝 (the technic of nature)。這並不表示自然世界真的有如此目的的存在，只是理性行動者為了把握自然的整體意義，而運用目的性概念，加於理性自身 (heautonomy) 的反省而已 (AA 5: 185-186)。換言之，這種目的性思維方式，乃理性行動者自我反省的指引原則 (AA 5: 389)。所謂歷史發展的必然方向，也是人類這種理性行動者獨有的反省模式，讓我們能抽離時空條件，以本體角度思考自身為無條件的道德目的 (AA 5: 435)；由此理解人類的整體行動，以至擴展到整個自然反省為大系統，如何幫助人類實現道德目的的要求。所以必然方向的意思，只是表達我們**希望歷史**必須如此實現，並非說經驗世界真的有如此實現的必然性。也因為這種反省判斷，康德可以把無法相容的行為和事物，都收歸入目的性的系統之中，證立人類歷史發展的進步。

既然康德的自由概念只負責為理性行動者的意志立法，要尋找意

志必然接受的保證，從而建立國際秩序，便不可能在自由概念之內。基於反省判斷的特性，康德主張這種保證可落在自然世界之中。換言之，我們可運用目的性概念於自然世界，思考自然世界如何計劃，幫助整體人類實現和平的國際秩序 (AA 8: 361-368)。所謂自然世界，不單只指涉人類以外的對象，也包括人性本身。按康德，自然賦予人性「拮抗作用」(antagonism)：「人類不合群的合群能力 (the unsociable sociability)，也即他們的傾向會進入社會，但也結合了徹底的抵抗，恆常地威脅社會崩解」(AA 8: 20)。這種拮抗作用，再加上人的慾望，導致人類發展並非直線進步，經常在建立秩序與破壞秩序之間掙扎。簡單來說，人的感性慾望永不能完全滿足，獨裁者的慾望影響尤其大。獨裁者經常意欲擴張領土，又或者為了一己榮譽發動戰爭。然而，眾多獨裁國家發動戰爭，人命死傷不在話下，甚至可以持續數十年。因此縱使是最邪惡的民族，經過理性計算都會明白，各國長期處於自然狀態將會為戰爭付出沉重代價 (AA 8: 366)。所以康德認為最終人類都會選擇建立世界政府，實現共和政體，保障世界公民權利，維繫國際秩序，才可互惠互利，朝向永久和平的方向進發。所以康德引入目的論於歷史哲學，構想各種看似衝突的處境，其實是可收攝於用心良苦的天意設計之中，這可謂是「自然的詭計」(cunning of nature) (Yovel 1980: 140)，就是人類發展進步和建立國際秩序的保證。

伍、黑格爾的法權哲學與理性概念¹³

所謂「自然的詭計」明顯是學者用來對照康德與黑格爾的思想，

¹³ 第五章的部份內容源自其中一位作者的一篇論文(劉創馥 2014)和其論著的其中一章(劉創馥 2020: 171-199)。

因為後者有著名的「理性的詭計」(cunning of reason/List der Vernunft) (HW 8: 365 [§209]; HW 5: 452-456; HW 12: 49) 說法,用來表示理性能透過表面看來違反理性的事情來實現自己。對黑格爾而言,理性的詭計尤其在國家和歷史發展中扮演重要角色。黑格爾深信國家的存在和歷史的發展都由理性的原則所支配,讓自由得以體現和落實。問題是,黑格爾會否同意康德對世界政府,以及永久和平的期望呢?

首先,黑格爾是否希望建構理想的政治環境和國際秩序,這本身就十分可疑。黑格爾的政治哲學思想主要見於《法權哲學原理》(*Elements of the Philosophy of Right*),而當中的序言有以下論述:

由於這部論著包含國家學說 (science of the state/Staatswissenschaft),它應不外嘗試把**國家把握和表述為自身理性的東西** (an inherently rational entity/ein in sich Vernünftiges)。作為哲學著作,它必須盡量遠離那種要把**國家按其所應然來構作**的要求,這部著作所能傳授的,不能在於指導國家應該如何是好,而是在於應該如何認識**國家這倫理世界** (the ethical universe/das sittliche Universum)。(HW 7: 26)

有別於傳統的政治哲學,黑格爾的法權哲學似乎並非意圖構作一套理想的政治制度和國際秩序,而只是把「國家把握和表述為自身理性的東西」,甚至明言沒有意圖「指導國家應該如何是好」,要徹底「遠離那種要把國家按其所應然來構作的要求」,因此黑格爾的政治哲學似乎只在意把握和理解政治現實,而非構作理想的烏托邦。換言之,它更像政治科學 (political science),只是一種實然描述性的理論 (factual/descriptive),而非應然規範性 (normative) 的理論 (Wolff 2004: 292)。

然而,當黑格爾強調要「把國家把握和表述為自身理性的東西」,這種把握和表述也不純然是描述性的。因為它不僅是把國家如其所如

地把握和表述，而是把握和表述為「自身理性的東西」，從而理解政治環境和國際關係中的理性秩序。雖然黑格爾的法權哲學不是以構作理想政治制度為目標，但它也有規範性的部份，只不過它是一種**後設的規範性**（Ilting 1982: 225-226; 劉創馥 2014: 47-48），不是「在於指導國家應該如何是好，而是在於應該如何認識國家這倫理世界」（HW 7: 26）。第二個「應該」是有關「如何認識國家這倫理世界」，亦即「應該」怎樣把握和表述政治世界，「應該」用甚麼概念來整理複雜的國家制度、國際關係、以至世界歷史，把握當中可能表面上是不合理的發展中的理路。最理想的國際秩序應該是如何，並非黑格爾的意圖；但國際秩序如何是理性的東西，卻是他的旨趣所在。

黑格爾似乎認為任何政治結構、國家制度和國際秩序都是理性的，甚至理所當然地必然是理性的，因為黑格爾曾斷言：「凡理性的都是實在的，凡實在的都是理性的」（HW 7: 24; HW 8: 47 [§6A]）。由於這個著名的判斷，黑格爾不斷被批評，這個雙條件句式甚至被視為「政治保守主義、無為主義和樂觀主義的絕對公式」（Haym 1962: 365）。當然，黑格爾的「理性」與「實在」概念都相當獨特，不能字面理解，不是所有存在、可見的事情都是實在的。黑格爾在《哲學百科全書》（*Encyclopedia of the Philosophical Sciences*）討論「凡理性的都是實在的，凡實在的都是理性的」時，有額外澄清：

日常生活中，好像任何想頭、錯誤、邪惡和這方面的東西，以及無論如何萎腐和流逝的實存，人都隨意稱為**實在**。但即使按平常感覺，偶然的實存也不配享有實在的美名，偶然東西的存在，並不擁有比**可能性**更高的價值，是可有可無的。但當我談及「實在」時，大家應該自動想到，我以哪個意思使用這字詞，因為我在詳細的《邏輯學》亦有處理「實在」概念，不僅馬上把它從偶然的東西區分開來，即使這些東西也具體存在，而且也進一步把它從定在、實

存和其他規定嚴格區分開來。(HW 8: 48 [§6A])

在眾多政治現象和國際關係中，黑格爾並不認為所有現成事實狀態都是實在的，有些可以只是過渡性偶然的東西，可有可無的現象，甚至整個國家也可以是不合理、不理性的，黑格爾就曾經提及「壞國家」這種例子：「壞的國家 (bad state) 就是一個僅僅存在的國家；有病的身體也存在，但它沒有真正的實在性 (true reality/wahrhafte Realität)」(HW 7: 429 [§270Z]; cf. HW 8: 86 [§24Z2])。問題是，若非一切存在的皆是實在，實在與否如何判斷呢？黑格爾認為關鍵在於那些東西是否有必然性，還是只是偶然的：「真正的實在是必然性：凡實在的都是自身必然的」(HW 7: 429 [§270Z])。然而，這似乎只是把問題推後一步，因為到底甚麼東西才有必然性，以致也有實在性呢？似乎只能回到原初的起點，就是必然性源自理性，理性的事情就不是偶然的，因而擁有必然性；因此，對黑格爾而言，理性的、實在的和必然的三者基本上是互相界定，互為條件 (Yovel 1996: 36-39)。而在這三角關係中似乎理性是更根本的，因為我們主要是透過理性來判斷實在與必然，正因如此，我們不單首先要將國家把握和表述為自身理性的東西，亦要透過理性去理解歷史發展，黑格爾在《歷史哲學講演錄》(*Lectures on the Philosophy of History*) 斷言：「哲學唯一要攜帶的思想就是**理性的**簡單思想：理性支配世界，世界歷史也是理性地發生。這個信念和洞見對歷史本身一般而言是個**預設**，但在哲學自身卻不是預設」(HW 12: 20)。故此，要了解黑格爾的政治觀和國際關係觀，就要了解它們如何是理性的，把握國際關係和歷史發展如何由理性支配。

然而，甚麼是理性？怎樣才算自身理性的東西呢？為甚麼我們有理由相信理性能支配世界甚至歷史發展呢？值得一提的是，黑格爾認為理性不單支配大自然，同樣也支配人文世界。他在《法權哲學原理》的序言肯定了理性即實在後，進一步澄清：「哲學以及任何不受束縛

的意識都會接受〔理性即實在〕這信念，哲學還以此為出發點，不論是考察**精神**世界還是**自然**世界」(HW 7: 24)。所謂理性支配自然世界其實較容易理解，因為大家都接受自然世界由必然的規律所支配，而非雜亂無章。黑格爾指出，理性同樣也支配人文世界和政治秩序，並質疑康德等哲學家誤以為理性只能在大自然有效，而不能在精神世界有效：

關於**自然界**，人們承認：哲學就是要**如其所是地**認知它，**賢者之石** (philosopher's stone/Stein der Weisen) 無論隱藏在**哪裏**，總是在**自然本身之中**，而且**自然自身是理性的**，知識就是要研究和概念地把握這個當下存在於自然的**實在**理性，並非呈現在表面的形態和偶然性，而是自然的永恆和諧，作為它的**內在規律和本質**。相反，**倫理世界**、**國家**或**理性**，有關它如何在自我意識的成素自我實現，卻不享有這種福份，即理性實際地在這些成素獲得**力量**和**權力**，在其中自我落實和長駐。(HW 7: 15)

在大自然我們也可觀察眾多現象，表面上是沒有規律，似乎是偶然或隨機的，但通常我們會認為只是我們認識還不足，還未明箇中的規律。我們假定「**賢者之石**無論隱藏在**哪裏**，總是在**自然本身之中**」，只是它可能還未被發現而已。然而，在倫理世界、國家，我們似乎沒有這種假定，當看到表面不合符理性規律，或是偶然或隨機的事情，我們就假定這是倫理世界、國家的非理性狀態，而不是接受自己的無知和有限。我們是否對理性在人文倫理世界缺乏充分的信心呢？

這裏當然牽涉一個關鍵問題：若理性在自然世界的表現在於必然的因果或自然規律，理性在倫理或人文世界的表現又是甚麼呢？這應該不再是因果規律，而是某種必然的倫理或人文規律。對此，黑格爾有簡單而清楚的答案。兩種理性規律的差異基本上就是黑格爾對自然世界和精神世界，亦即其「**實在哲學**」(Realphilosophie) 中自然哲學

和精神哲學的最基本差異。黑格爾認為由時空框架所規範的自然世界，最基本的特徵就是外在的因果結連，更確切一點：「在這種外在性中，概念規定有**互不相干的持續存在**和**互相孤立**的外觀，概念因而是作為內在的東西。自然在其定在並不顯示出自由，而是**必然性和偶然性**」(HW 9: 27 [§248])。自然世界的本質是外在性，因為因果關係是他者的互動，沒有任何自我規定 (self-determination) 和自我實現 (self-realization)，亦即沒有自律或自由。精神世界雖然也有時空與因果條件，但包括倫理、政治、歷史等精神現象的基本特性卻是理性的自我支配和自我實現，否則就等於是自然現象，而未是精神現象。黑格爾強調「因此精神的**本質**形式上就是**自由**」(HW 10: 25 [§382])。所有倫理、社會、政治、歷史和文化現象都必須視為自由的實踐。這點康德也不會反對，甚至認為人類「應該」在這些倫理、社會、政治、歷史和文化領域自我規範和自我實踐，只不過康德認為這種自由的落實是個永無休止的過程和目標，永遠沒有徹底完成的一天。所以，對康德而言，理性在大自然是實然的落實，而在精神的領域只是應然的目標，永不能徹底實現。對黑格爾而言，自然和精神世界卻不是實然與應然之分，兩個領域都事實上由理性支配，只不過是支配的形式有別而已，分別在於自然界的外在他律和精神領域的自律。

黑格爾認為康德太輕看理性的能力，以為理性不能在倫理、社會、政治、歷史和文化領域落實自己。理性必需能在外在或他者的環境下落實自己才有意思，才是真正的自我支配和自律。更確切一點，理性的要求事實上已經以不同形式實現在風俗習慣、法律、政治和國家制度之中。各種具體的制度正是理性的實現，因此，黑格爾的自由概念是透過外在的中介來實現，不是單純的自我關係，而是內化了他者的具體自我關係，亦即上述的「在他者中與自己存在」。

黑格爾認為這種在他者中與自己存在的具體自由貫穿整個精神哲學的領域，從個人的心靈現象開始，經過倫理、政治和歷史等，最

終在藝術、宗教和哲學這些文化現象落實。重要的是，每一個領域都有其獨特的落實方式和主角，例如在倫理、政治和歷史等領域，當然有眾多個體的互動，但黑格爾認為各種社會政治制度不僅是落實個體自由的中介，某意義下，它們也是自由的主體。換言之，社會和國家不只是眾多個體的集合和組織，它們本身也可被視為有意志、目的和理性的個體。例如，黑格爾會用「人民精神」(spirit of the people/Volksgeist)、「時代精神」(spirit of the time/Zeitgeist) 和「世界精神」(spirit of the world/Weltgeist) 等概念去指稱一個國家民族、一個時代、甚至整個世界的精神面貌。所以不單是個人，而是社會、國家，甚至人類歷史整體在不同層次都有意志的主體，而要理解這些主體的意志如何影響各種複雜的社會現象和國際關係，正是黑格爾政治和歷史哲學的核心課題，亦在這個意義下，黑格爾聲稱其《法權哲學原理》的工作，「不外嘗試把國家**把握和表述為自身理性的東西**」(HW 7: 26)。

陸、黑格爾的國家概念與國際關係觀

按黑格爾，「國家是倫理理念的實現——是作為**顯示出來**、自我明示、實體性意志的倫理精神，這種倫理精神思考和知道自身，並只要是它所知道的，它就完成一切它所知道的」(HW 7: 398 [§257])。黑格爾理解自由的實現有三個層次，分別是抽象權利、道德和倫理生活。這三階段可分別理解為，自由意志由普遍而抽象的層次，離開自己成為具體特殊的自我，發展至普遍與特殊綜合為具體的過程。國家之成立，便是倫理生活的最後成果，也是自由意志充足客觀化的階段。國家的制度內容便是一例，因為它會於不同階段不斷吸收眾多個體基於理性自覺而建立的知識，進而不斷實現為新的制度。黑格爾進一步指出，國家甚至是自由意志自身活動的目標：

作為實體性意志的實在性，國家是自在自為的**理性東西**，它在被提升到普遍性的特殊**自我意識**中擁有這種實在性。這實體性的統一是絕對不動的自身目的，在其中自由達到它的最高法權，正如這最終目的對個人有最高法權一樣，成為國家成員是個人的**最高義務**。(HW 7: 399 [§258])

由此可見，理性自覺個體的最高義務，就是在於成為國家的一份子。這個最高義務同時也是權利發展的最後階段，成為理性自覺個體追求的最後目的。因此，國家也是「在他者中與自己存在」最成熟的狀態，因為個體自由意志在憲法、政治制度內得到保障和實現 (HW 7: 406-407 [§260])。普遍而抽象的自由意志，得以實現於特殊而具體的憲法、政治制度，也即普遍者與特殊者得以在具體的世界中統一，「在他者中與自己存在」的狀態也能完滿發揮。因此我們可以說，國家之成立是統一眾多個體為單一主體的實化。既然如此，在國際關係上，每個國家也可被視為一個有意志的個體，與其他國家互動。一般發生在人與人之間的互動關係，例如互相幫助、互惠互利、競爭打壓等，同樣也可出現在國與國之間的關係中。然而，在個人的互動中，倘若沒有國家的制約，人與人之間只能單靠實力互相比拼，維持一種類近戰爭的狀態；國家的形成，把人納入制度的互動，形成一個有共同意志的主體。但問題是，在國際關係上，國與國之間的互動能否也演化出這種跨國的國家或國際政府呢？康德式的國際聯盟理想，以至永久和平關係又是否可能呢？黑格爾有以下判斷：

有別於實定條約的特殊內容，**國際法**是國家間自在自為地應當有效的**普遍法權**，其基本原則在於，**條約**作為國家彼此間義務的根據，應予遵守。但因為國家間的關係以主權為原則，所以在相互關係中它們處於自然狀態，它們的權利不是由被組成對一眾國家擁有實權的**普遍意志**來實現，而是由它們的**特殊意志**來實現。因此，國際法的那種

普遍規定總是停留在應然上，而實際情況也將是合乎條約的關係與揚棄這種關係的交替。(HW 7: 499-500 [§333])

黑格爾然後直接回應康德的構想：

國家之間沒有裁判官，充其量只有仲裁員和調停人，而且也只是偶然性的，即根據特殊的意志。康德式想法是要透過國際聯盟，調停每個衝突，達至永久和平；作為被每個個別國家所承認的權力，這聯盟旨在消解每項紛爭，從而使訴諸戰爭以求解決成為不可能。康德的想法假設各國一致同意，以道德、宗教或其他理由和考慮為依據，但始終依賴特殊主權的意志，因此總附帶著偶然性。(HW 7: 500 [§333A])

黑格爾指出，國際法雖然具有普遍約束力，但這種約束力只有應然意義，只能停留於抽象層面，總附帶著偶然性。國家之間難以建立穩固的政治聯盟，以致國與國之間的關係就好像在未有國家之前，人與人之間的自然狀態一樣，是互相攻訐的類近戰爭關係。正如霍布斯(Thomas Hobbes)認為，自然狀態不外就是個體之間每人都互相對抗的戰爭狀態。這種鬥爭傾向可謂深藏於所有個體的主體性之中，黑格爾在《精神現象學》(*Phenomenology of Spirit*) 中一開始透過自我意識來分析主體的互動關係時，首先出現的就是主體之間互相廝殺，然後就是互相勞役的主奴關係(HW 3: 145-155)。這種戰爭或互相勞役的關係，在人類歷史中可謂是常態。但這些關係是否能夠，如康德所想的透過成立世界政府或國際聯盟來解決呢？黑格爾對此十分懷疑。他認為國家之間沒有基礎建立穩定的共同意志，不能好像個體人一樣，共同建立穩固的政治結構，國家之間的關係永遠帶有偶然性。黑格爾批評康德的永久和平理念，他認為康德要求建立國際聯盟，這與其道德學說一樣，只訴諸於同一律的抽象普遍形式，無法於具體特殊層次中實現(HW 7: 497-498 [§330])。所以國家之間即使能合作，也不外乎

建基於各自主權的特殊要求之上，也即個別國家的意志，短暫而可變的互動 (HW 7: 501-502 [§336-§337])。

由此可見，黑格爾的主權概念，便成為他反對世界政府的關鍵。他認為主權作為個體意義的存在，應理解為有排他意義的自為存在，體現於獨立自主的國家結構；而所謂獨立自主，正是一個民族最基本的自由、最高的榮譽 (HW 7: 499 [§322])。換言之，雖然國家是統一眾多主體自由意志的最高實現，但把國家或民族類比為個體，其自由意志在國際的交互主體領域，卻並非旨在建立能實現世界政府的國際秩序，反而旨在於如何在國際關係中排除他者的干涉，以突顯自身的自主和獨立。黑格爾理解的主權概念，其實是國家本身等同國內的最高權力；而國際合作，或多或少會涉及眾多國家權力的角力，也即會損害主權。由此推論，黑格爾的主權概念延伸至國際關係中的互動時，便形成國家主權排除他國干預內政的主張，特別是排除其他國家的侵略，同時又要獲得其他國家承認和肯定 (HW 7: 491-493 [§324]; 498-499 [§331])。總括而言，「主權是國家的理想統一，也即其實現為社會的有機體。這種國家的理想統一在於其成員的互相承認，以及他們於社會政治機構的自我承認。主權表達了法律的精神」(Williams 1997: 334)。

黑格爾的主權概念，與當代大部份國家理解的主權概念相符，因為兩者都強調主權在國際事務中的優先性，但問題也在於此。為何眾多個人作為個體之間的關係有必然性，而個人雖然也是自主的主體，卻能組織起來，建立有穩固結構的國家；但類比於個體的統一國家或民族，卻在國際的交互主體互動中只有偶然性，而無需甚至不可能成立世界政府呢？為何主體實現自由的方式，從國家之內建立的秩序，忽然變為國際之間互相排斥鬥爭的基礎？縱觀《法權哲學原理》，黑格爾似乎並沒有直接說明，只強調國家之間彼此關係中無可避免的偶然性。雖然如此，我們仍然可以從黑格爾處理實現自由的論證說明，

為何國與國之間的交互主體關係，已是自由的極限。

首先我們要注意，黑格爾討論國家的成立，都是由個別民族於不同的歷史階段開始：

一個民族最初還不是國家，從家庭、游牧民、部落、群體等到國家狀態的過渡，根本在其中構成了理念的形式實現。沒有這種形式，民族作為倫理實體（而它自在地是這倫理實體），將缺乏客觀性，在法律作為被思考的規定，來為自己和為別人獲取普遍和普遍有效的存在，因而這個民族不會被承認。由於缺乏客觀的合法性和自為穩固的合理性，它的獨立只是形式的，而不具主權。(HW 7: 507 [§ 349])

由此可見，國家之所以成立，固然可視為主體自由於交互主體關係內的實現；但也需要擁有共同語言、宗教、生活習慣、歷史背景等的眾多主體之統一。所以黑格爾的國家概念，並不是單有自由的交互主體互動便可以統一，當中必然要預設共同的文化背景，這樣建立共識和統一為民族的國家才可理解。由此推論，黑格爾不認同建立世界國家，可以是因為世界內的眾多主體，根本難以發展共同的語言、宗教、生活習慣和歷史背景。既然如此，所謂的眾多主體建立共識和統一國家便無從入手，所以難以成立世界國家，而國際法也只能保留其抽象的應然意義。

然而，黑格爾這種民族文化差異的想法，只適用於十八、十九世紀的歷史。二十世紀前期的兩次世界大戰，以至後期的國際經濟活動，令世界一體化不斷加速，全球共同文化也逐步形成。再者，從歷史可見，國家建立並不一定依賴於同一民族的共同語言、歷史、文化背景。相反，不少現代國家，尤其是那些所謂移民國家，都是多元文化及多種民族，單一民族國家反而越來越少。這些多民族、多元文化國家的統一意義在於，人民共同接受憲法的價值，並非共同的歷史文

化背景。所以，似乎康德要求成立的世界政府，仍然有實在的可能性，而並非如黑格爾所言，國與國之間的秩序總是由偶然因素所主導。

縱使如此，黑格爾仍然會否定建立世界政府的可能性，反而認為國際關係中的秩序根本沒有充分的必然性。黑格爾在討論國際法的章節，一再指出國家成立的根據：

正如與他人沒有關係的人並非實在的人……，與他國沒有關係的國家也並非實在的個體。……國家的合法性，或更確切些說，當國家是對外的，其王權的合法性，一方面是一種完全向內的關係（一個國家不應干涉他國的內政），另一方面，它本質上同樣必須通過他國的承認才變得完整。但是這種承認要求一項保證，即它同樣承認那些承認它的國家，即尊重他國的獨立性；因此，一國內部發生的事，對他國來說不是無所謂的。(HW 7: 498-499 [§331A])

正如上文提及，國家主權的成立在於交互主體關係內有排他能力。換言之，某個特定範圍內，眾多共同文化背景主體互相承認而統一為國家，這個國家成立也要以其他國家的承認為其**必要條件**。如果缺乏其他國家的承認，便不能確立該國家的主體性和自主性，成立了的國家也只是一個鬆散的體制。因此，即使我們設想地球上所有國家願意成立世界國家，但由於地球是世界國家的極限，根本不會有世界國家以外的國家，來承認這個世界國家，並與它構成對等的互動。既然缺乏「其他國家的承認」這個必要條件，建立世界國家的要求也無從說起。換言之，如果地球以外尚有其他國家，黑格爾便有可能接受，地球內眾多的國家作為理性主體，其自由有進一步實現的必要，亦即聯合成立世界國家，在更高一層的交互主體關係內受地球之外的他者承認，發揮世界國家主權的排他意義。可是，世界國家之外並沒有任何對等的政治實體，能與它相互承認，世界國家的主體性也因此不可能被確立。

柒、結語

綜觀而言，雖然康德和黑格爾都肯定，主體在不同範圍的互動中，透過建立各種制度來保障和實現主體的自由，但兩者對於自由的實現卻有不同的理解。康德主張自由的實現，在於交互主體行動中大家行使的自由能彼此相容。所以不論交互主體領域範圍有多大，只要主體有交互關係，我們便要成立法權制度，保障彼此間的行動自由。康德這種權利的應然要求，雖然可以解釋在國家內實現的政治制度問題，但在國際關係中，卻面對難以實現的困難；更遑論成立國際組織後，如何能穩定維持國際秩序的問題。反觀黑格爾，固然政治自由涉及交互主體間的自由是否彼此相容，但更重要的是眾多主體之間的互相承認，在與他者共在的關係內實現主體自由。由於「受他者承認」是主體實現自由的必要條件，國家的成立便可視為，在其他國家承認的條件下，與眾多擁有共同背景的個體統一成為一個獨立主體。

黑格爾的這種理性和自由概念，應用至國家的成立和國際關係之中時，似乎更能說明現實。按現時的國際秩序，雖然國際合作非常重要，但沒有出現如康德所期望的全球緊密合作，因為世界政府根本難以實現。反而很多國家按身處的地區和國家利益，與區內其他國家合作，成立不同的地區國際組織，在全球不同地域交互關係內，既彼此承認，也彼此發揮類似主權國的排他性。雖然黑格爾不認為建立世界國家或世界政府是可能的，但他主張的主體自由實現、受他者承認等條件，為我們提供了更合理的解釋，說明國際秩序困難之所在。縱使我們接受康德建立永久和平的應然要求，我們更加不容忽視黑格爾提出的各種質難。黑格爾對建立世界國家和政府的批評，以至對國際秩序種種複雜條件的分析，正好對治人類容易對「世界大同」一廂情願的想法。

參考文獻

中文：

- 劉創馥 LAU Chong-Fuk, 2014, 〈黑格爾論歷史進程〉Hegel on the Progress of History, 《華梵人文學報》*Huafan Journal of Humanities*, 22 : 43-70。
- , 2016, 〈康德的自由與自發性〉Kant's Freedom and Spontaneity, 《人文及社會科學集刊》*Journal of Social Sciences and Philosophy*, 28, 1 : 105-132。
- , 2020, 《黑格爾新釋》*A New Interpretation of Hegel*, 繁體中文修訂版 Traditional Chinese Revised Edition。臺北市 [Taipei]: 國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。

西文：

- Allison, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2011. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2012. The Singleness of the Categorical Imperative. In *Essays on Kant*. 124-136. Oxford: Oxford University Press.
- Byrd, B. Sharon and Hruschka, Joachim. 2010. *Kant's Doctrine of Right*:

- A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul. 2002. Kant's Deductions of the Principles of Right. In *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Ed. by M. Timmons. 23-64. Oxford: Oxford University Press.
- Haym, Rudolf. 1962. *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Olms.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Werke*. 20 Vols. Ed by E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp.
- Iltting, Karl-Heinz. 1982. Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit. In *Hegels Philosophie des Rechts: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Ed. by D. Henrich and R.-P. Horstmann. 224-254. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kant, Immanuel. 1900 ff. *Kants gesammelte Schriften*. Ed. by Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lowe, Chun-yip. 2012. Kant's Social Contract: A New Transcendental Principle in Political Philosophy. *Kant Yearbook*, 4: 91-111.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- . 1999. *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Theunissen, Michael. 1980. *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Williams, Robert R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

- Wolff, Michael. 2004. Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State". In *Hegel on Ethics and Politics*. Ed. by Robert B. Pippin and Otfried Höffe. 291-322. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen. 2002. The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Ed. by M. Timmons. 1-21. Oxford: Oxford University Press.
- Yovel, Yirmiahu. 1980. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1996. Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse. In *The Hegel Myths and Legends*. Ed. by Jon Stewart. 26-41. Evanston, IL: Northwestern University Press.

From the Realization of Freedom to a World Government: On Kant's and Hegel's Conceptions of International Order

LOWE Chun-Yip & LAU Chong-Fuk

General Education Foundation Programme, The Chinese University of Hong Kong /
Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

Address: Office of University General Education, The Chinese University of Hong
Kong, Shatin, N.T., Hong Kong /
Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong, Shatin,
N.T., Hong Kong

E-mail: chunyiplowe@cuhk.edu.hk / cflau@cuhk.edu.hk

Abstract

The paper aims to explain how the differences in the understanding of international order by Kant and Hegel can be traced back to their conceptions of the concrete realization of freedom. Although both of them emphasize the realization of freedom as the goal of establishing a political system, their conceptions of a political order differ substantially. While Kant's concept of right focuses on the compatibility between external freedom of rational agents, Hegel's philosophy of right considers the recognition by others as a necessary condition for the realization of individual freedom in different levels of sociopolitical structure. The

paper explains that Kant's conception of world government and perpetual peace should be understood as a regulative idea that guides the development of international relations. However, Hegel considers Kant's idea of world government as an unrealizable goal, since it lacks the possibility of recognition by an external agent. The comparison between Kant's and Hegel's conceptions provides us with an important conceptual lens to better understand the development of international politics in the contemporary world.

Keywords: Kant, Hegel, Realization of Freedom, Philosophy of Right, Intersubjectivity, World Government, International Order