

## 第一章 從《道德形上學》看財產權與統一性問題

在探討康德如何處理財產權與統一性問題之前，必須先釐清康德所謂的「法權」是什麼意義。<sup>1</sup>在法理學或政治理論中，「法權」(Right)都是一個關鍵性的概念。但也因意義相當分歧，因而造成理解上的困難。康德在談及法權的定義時，他說：「問一位法學家『什麼是法權？』就像問一位邏輯學家一個眾所周知的問題：『什麼是真理？』同樣使他感到為難。」(MM, §B ) 通常的回答只是指出：某個國家在某個時期的法律認為唯一正確的東西是什麼，也就是說，以一個經驗的，特定的事實來代替對普遍性問題的回答。而只有經驗性事實的法律體系，在康德看來就像木偶的腦袋：「儘管外型很像頭，但不幸的是缺少腦子。」(MM, §B )

在《道德形上學》裡，所謂法權的概念( concept of Right )指的是一種義務，這種義務有幾個特點：首先，它僅僅與每一個人與其他人之間外在、實踐的關係有關，其次，它並不與人內心的善意或惡意相關，而只與他人的選擇( choice ) 相關，最後，法權的概念只與這種選擇的形式( form )而非內容( matter )相關，換句話說，法權的概念關切的並不是選擇的內容，而是形式上這種選擇是否能與其他人的外在自由一致。因此，法權的概念也就是一種可以使每一個人的選擇與其他人的選擇依據外在普遍的自由而得以一致的條件。( MM, §B )

承上所述，康德的法權理論所要研究的對象是：「一切可以由外在立法機關公布的法律的原則」( MM, §A )由此可看出，康德關切的並非實證法( positive law ) 本身，而是實證法所憑藉的先驗原則。康德的法權理論要求人與人之間外在自由

---

<sup>1</sup>法權概念的難以界定與它廣泛地被許多不同理論流派所使用有關。在日常生活中，當我認為做某件事是合理且正當的時候，便理直氣壯地宣稱做這件事是我的法權。法權經常用來表述一種宣稱與訴求正義的語言。一般說來，法權的定義可分為兩種：規範的( normative )與實證的( positive )。前者指涉依照道德原則或某種先驗的依據而應當享有之物，後者則用「利益」來解釋「法權」，把法權放在實定法的脈絡中理解。康德的法權概念雖有自然與社會法權之分，但後者仍要依據前者方可得出。康德明白指出法權體系應區分為「自然權利」( natural right )與「實在的或法律的法權」( positive, statutory right )，自然的法權是以「先驗的知性的原則為根據。」( MM, §B )而實在的或法律的法權則是由立法者的意志所規定的。

的和諧一致。如同前述，法權概念是：「它只涉及一個人對另一個人的外在的和實踐的關係，因為通過他們的行為這件事實，他們可能間接地或直接地彼此影響。」(MM, §A)因為法權指涉人與人之間外在的關聯，相對於道德法則僅關乎內心，所以，如果說道德法則是自由的內在體現，則法權概念就是自由的外在發揮，一言以蔽之，遵守法權原則指的是在行動上不侵犯到他人的外在自由。

康德的法權哲學可由兩條線索來理解，一是財產權，二是統一性。在《道德形上學》中，康德藉由財產權的確立以證成對於國家的需要，國家作為一個統一性的代表者，為政治社會不可或缺的前提。

## 第一節 在自然狀態與市民狀態下的財產權

在《道德形上學》裡，康德將法權劃分為「天賦權利」(innate right)與「獲得的權利」(acquired right)兩種，但《道德形上學》裡主要處理的是「獲得的權利」。在現代的語彙中，天賦權利有很多種類，例如：美國獨立宣言中便強調天賦權利為生命、自由與財產。天賦權利指的也就是一個人生而應該具有這些權利。在康德的法權體系裡，「天賦的權利」只有一種，就是自由(freedom)。(MM, §B)而「獲得的權利」即指財產權，是派生的。相對於自由指涉內在的「我的與你的」(meum et tuum)<sup>2</sup>，(MM, §E)，財產權則是處理外在的「我的與你的」。政治之事僅關乎外在，財產權正是在處理一種「外在的自由」。因此，相對著自由是道德哲學的核心，財產權與其說只是私法的概念，毋寧說是貫穿康德整個政治理論的拱心石。

馬克弗森曾說過：「財產是人與人之間的政治關係。」(C. B. Macpherson, 1978: 4)這指出了財產權的概念與政治社會的關係有多密切。財產權的政治性濃厚，原因在於財產權事實上是一種人為的制度，它通常需要政治社會或國家的強制力加以擔保，因此，不同的財產權建構之過程，便可能產生不同的對政治權力的需要。但財產權這個概念經過長久的演變，其中的複雜性正如一座冰山：表面看起來單純，水面下深不可測。(Kenneth Minogue, 1980: 10)但在從古希臘到中世紀這一段漫長的演化過程裡，財產權一直被視為是一種手段，藉由財產權而能進一步實現更高的倫理目的。例如亞里斯多德認為私有財產源自自然，聖奧古斯丁認為源自於上帝的賜予，而從霍布斯開始，財產權本身被視為一種目的。而不論對財產權的觀點為何，都是在支持並鞏固當時的生產模式所需要的財產結構，這也就是說，財產權反映了政治理論與情勢的轉變。(許國賢, 1993: 140)財產權利的政治性格在《道德形上學》中表露無遺，康德的政治理論便是以財產

---

<sup>2</sup>即“mine and yours”。

權為中心逐步展開，但形成財產權之關鍵仍在於如何給出統一性，因此，財產權與統一性為本章兩個主要探討的部分。

康德的自然狀態並非相對於社會狀態，而是一種無法律狀態：「無法律狀態是指一種沒有分配正義的社會狀態，通常稱之為自然狀態。」(MM, §41)，因為在自然狀態中，人們已形成一定的社會組織，而並非「自然的狀態」，在自然狀態中，可能是一種人為的狀態，因此，自然狀態相對的是市民(*bürgerliche*)狀態(*civil condition, status civilis*)<sup>3</sup>，兩者的差異不在於內容，因為在這兩種狀態中，人們彼此之間的權利義務並不多於或異於在自然狀態之中，個人權利的內容在這兩種狀態中其實是相同的，(MM, §42) 兩者的差別在於市民狀態是建立在分配正義之上的，而在自然狀態中沒有分配正義，在市民狀態中，公共法庭能夠就人與人之間的權利與義務作出判決，在這種狀態中，人們才能享受他們的權利。(MM, §41)

在自然狀態中，康德預設所有人原來共同集體占有整個地球上的土地，且能夠按自然所賦予個人自己的意志去使用它。(MM, §16) 康德討論自然狀態，主要討論「如何才能判定土地是我的？」，康德認為一切財產的討論源頭在於土地的劃分，如果在我的土地上的東西，不屬於其他任何人的，那麼它們就屬於我，因為我可以將這些物體視為土地的附屬物，換句話說，這些與我的土地存在著密不可分關係的物質也必須看成屬於我的，此處的問題在於：如何能夠判定土地屬於我的或你的？(MM, §17) 自然狀態中，存在的是一種私法的觀點，而市民狀態則是一種公法的觀點，康德認為法學家們把問題的重點搞錯了，法學家們通常認為權利本身存在著一種客觀原則，法官在作裁決時應當去尋找與遵循此一客觀原則，但康德認為在自然狀態與市民狀態中，差異僅在於觀點不同，在自然狀態中，每個人依據自己的理性來判斷，而在市民狀態中，則由一個公共的法庭來作判斷，而這兩種判斷都是真確的。(MM, §36)

---

<sup>3</sup>此翻譯引自孫善豪，《理性與主權》。

在此可以三種情況為例，說明在私法與公法兩種不同的觀點之下，同一個事件所產生的不同結果：<sup>4</sup>分別是 (1) 捐贈契約 ( A contract to make a give, *pactum donationis*)(2) 借貸契約 ( A contract to lend a thing, *commodatum* ) (3) 真正重新獲得的行為 ( Recovering something , *vindicatio*) :

(1) 捐贈契約 ( A contract to make a give, *pactum donationis*) :

我是否應當受我自己所作出的贈與承諾之約束？康德認為即使我表示將屬於我的一物或權利無償的轉讓給另一方，也不能夠由這個承諾推定我有意約束自己強迫自己去遵守這個諾言，因為「沒有人會對自己所有物棄之不顧」<sup>5</sup>，( *MM*, §37 ) 也因此，若是在自然狀態中，依據每一個人自己的理性判斷，我不會讓我自己被贈與的承諾約束，但同樣一件事若放在市民狀態之下，則法庭所做的判決便與自然狀態中個人的理性不同：「如果他[贈與人]在沒有實際履行允諾之前後悔了，而法庭又假定如果他心中有此想法，他應該明確地表示他保留了自己的權利。如果他沒有作出這種保留的表示，那就被認為他可以被強迫去履行他的允諾。這是法庭所假定的原則。」( *MM*, §37 )

(2) 借貸契約 ( A contract to lend a thing, *commodatum* )

在這個例子裡，可以更清楚地看出自然狀態中的個人理性與市民狀態中的公共判斷之差異。在借貸契約裡，主要的問題出在：誰有責任承擔被借出之物在借出以後所發生的損害？是借出人或借用人？在自然狀態中，以個人理性的觀點可以合理地推定：借出人當初出借所有物的那個「無償地同意」並不包括「無償地同意」由他自己來承擔出借物所發生的損失。( *MM*, §38 ) 康德認為這是「健全理性的判決」( *the decree of sound reason* )。但這卻不是市民狀態中法庭的判

---

<sup>4</sup> 在《道德形上學》中，康德舉了四個例子，第四個例子是「誓言的保證」( *Taking an oath, iuramentum* )，但康德在這個例子裡主要要說明的是法庭判決不應介入誓言這種涉及信仰之事，而與本文所欲闡明的：在自然狀態與市民狀態之下，判決的差異較無關係，因此這裡只舉前三個例子來說明自然狀態與市民狀態的不同。

<sup>5</sup> *Neom suum iactare praesumitur*, 即 no one is presumed to throw away what is his.

決，因為法庭的判決不能建立在推斷當事者雙方怎麼想的假定之上，因此，若是借出者沒有另外訂一個特別契約來說明他免除承擔出借物之損失的責任的話，出借者必須承擔損失。( *MM*, §38 )

### (3) 真正重新獲得的行為 ( *Recovering something , vindicatio* )

這個例子的主旨是「財產權在市民狀態中才是物權」。在自然狀態中，存在的只是「交換的公正原則」( *principle of justice in human beings' exchange* )，因此，東西的轉讓只要符合交易雙方的交易形式，也就是說，不是不正當的交易，例如說搶劫或偷竊他人之物，只要該交易為雙方同意，則我就正當地擁有了這個交易的標的物。但自然狀態中所謂的「正當擁有」，在市民狀態的觀點之下並無效力。

在此，關於法權的立法理性帶著分配正義的原則再次出現了，這個被用來作為占有正當性的指導原則的分配正義原則並不是指在自然狀態下的私人意志本身，而是指市民狀態中公正法庭是如何考慮作判決的，這個判斷是由所有人的聯合意志所構成。...之所以會這樣，只是因為當事情發生在市民狀態之下時，公正的法庭所遵循的指導原則要求在對個人的權利進行判斷時，盡一切可能做到對每一個人的權利謹慎穩妥。( *MM*, §39 )

在這段文本裡，康德指出在市民狀態下的分配正義原則來自於「所有人的聯合意志」，且目的在於使每一個人的權利穩妥，這其實是康德所要解決的財產權問題的核心，在自然狀態中，每一個人依據私人意志行事，但在市民狀態中，公共法庭所要考慮的將不再只是某一個個人的想法，而必須將全體考慮進去，唯有在一個判決的依據是全體的意志之時，這個判決才真正具有效力，換句話說，財產權只能夠以「所有人的聯合意志」作為基礎。在說明這個基礎之前，必須先釐清的是：康德的財產權是什麼？

康德否定財產權可以被「分析地」( *analytically* )證成，他認為財產權不僅是一種人與物的關係，而是一種人與人之間相互承認的關係。換句話說，占有財產

不僅是物質的占有，而且是知性的占有，它並非建立在人的意志與外在物之間，而是關乎意志與意志之間的關係。( Shell, 1980:130 ) 若只依洛克的論證來看的話，財產權的證成只關乎我與這個我宣稱是我的財產的外在之物，與其他人似乎無涉。但康德認為僅僅只有人與物之間關係的占有是一種任意的行動( *arbitrary act* )，任意的行動不能形成普遍的權利，因為這樣一種證明方式忽略了其他人的權利。讓我們回想法權原則中與其他人的自由共存之要求，洛克的勞動財產權，顯然極有可能侵犯到其他人的自由，因此康德必須面對較洛克更加複雜的問題：這個財產權的先天綜合命題如何可能？這個提問也就是在追問：我如何能夠宣稱某物是「我的」(財產)而又與不侵犯到其他人的自由？

康德顯然認為：任一個可能成為我意志之目標的外在物，也有可能同時是其他人的目標。進一步說，這表示其他人對此物原先便具有某種資格，否則的話，很難想像若我先占了此物，卻會與他人的自由相衝突。畢竟，若此物預設為無主物，則相較於其他想來搶奪此物的人，我至少還具有先占這個條件可以宣稱我擁有此物。因此可以明顯地看出這裡隱藏的預設是，外在物並非無主物。這也就是前述提及之「原初共同占有」( *innate possession in common* )<sup>6</sup>。康德為這個似乎不可能解決的衝突提出了一個本身亦頗具爭議性的解決：即實踐理性設準( *postulate of practical reason* )：

把在我意志的自由行使範圍內的一切對象，看做客觀上可能是「我的和你的」乃是實踐理性的一個假設。( *MM*, §6 )

換句話說，根據法權原則，我若想占有某物，必然與其他人的自由衝突，這衝突來自於前述「原初共同占有」的資格。在這裡，實踐理性設準作為允許法則，

---

<sup>6</sup> 每個人能夠占有財產的前提是「這位占有者是根據共同占有地球表面的內在占有( *innate possession* )的，並建立在先驗地符合允許私人占有土地的普遍意志之上的，否則的話，那些符合普遍[權利]法則而未被[共同]占有之物將會變成無主物。」<sup>6</sup> ( *Kant*, 2000: 40 康德, 1991: 60 ) 這段引文提供的訊息有三點：首先、所謂的私人占有其實都只是第二次的占有，因為它們全都預設了最初的共同占有，也因為預設了這個共同占有，私人占有時才會與他人自由相衝突；其次，私人占有有另一個先決條件是「符合普遍意志」；最後，由於原初占有的預設，自然狀態中沒有什麼是無主物，都已屬於地球上所有的人類。

也就是「普遍禁止的特殊例外」，許可了個人去占有外物的可能性，否則的話，「這種禁止會導致外在自由與它自身的矛盾」且「自由本身就會剝奪了意志選擇的作用，因為它把可以使用的對象變成完全不可能使用的了。」(MM, §6)。因此，私人占有與法權原則仍然是衝突的，但爲了實踐的目的，爲了不讓普遍的法權原則剝奪了人行使占有外物的能力，<sup>7</sup>因此實踐理性設準必須存在。

在這裡，實踐理性設準面對的其實是一個法權的二律背反( *antinomy of Right* )，即正反兩命題均要求自身爲有效命題，所以產生的一個似乎矛盾衝突的背反：

正題：有可能使某個外在物成爲我的，即使我沒有占有它。

反題：不可能使任何外在物成爲我的，假如我沒有占有它。

一如在《純粹理性批判》中，康德對二律背反的解決是區分現象與本體：兩個命題都是真的。正題指涉知性占有( *purely intelligible possession* )，反題指涉經驗中的占有( *empirical possession* )。(MM, §7) 康德之解決方式如下：

如果現象只被看作它們實際上所是的东西，即不是被看作自在之物，而是只看作依據經驗法則而關聯著的諸表象，那麼這些現象本身就必須還擁有本身並非現象的根據。但一個這樣的知性的原因( *intelligible cause* )就其因果性來說是不被現象所決定的，雖然它的結果能顯現出來並因而能被別的現象所規定。所以這個理性的原因連同其因果性存在於序列之外；反之它的結果卻是在經驗性諸條件的序列之中被發現的。(CPR, B565)

在這個背反中，首要之務是回答：所謂知性占有如何可能？這也就是在問：在沒有經驗占有的情況下，我與該外在之物之間究竟存在什麼樣的關聯性而使我能夠宣稱該物是我的財產( *property* )？以土地爲例，當我站在某塊土地上時，我若要宣稱我所站立的方寸之地是屬於「我的」的話，似乎比我不站在這塊土地上作同樣宣稱的情況更有說服力。因爲除非這塊地已被其他人插上旗幟或劃上屬於

---

<sup>7</sup>這種能力也就是 Kersting 指出的「自由的實踐能力」( *practical capability of freedom* )



其他人的標記，否則的話，若是在無主物的狀況下被我占領了，<sup>8</sup>至少我確實站在這塊地上，這個經驗性占有的動作似乎可以作為我宣稱「此地為我物」的根據。雖然康德認為在自然狀態中這種經驗性的占有會產生人與人之間的衝突，但相較起來，一個很自然的疑問便是：所謂「知性的占有」究竟如何成為一種權利的根據呢？

這樣一種占有的可能性縱然能被設想，但卻不能被證明，或者，憑此概念自身可以被理解。因為可能性是一種理性的概念，對它不能提供任何經驗的感性認識。( *MM*, §6 )

顯然地，「知性占有」不是一個可資證明的命題，因為它並沒有「經驗的感性認識」作為材料，換句話說，它不是屬於感性直觀世界之物，它是一個「知性的概念」。那麼，它的用處為何？

這樣的一種占有的可能性，即一種非經驗性占有概念的自然推論，是建立在實踐理性的法律設準之上的。這個設準是：承認一個外在的和有用的東西可能為某人所占有，或者變成他的財產，在行動上按此原則對待他人是一項法律的義務。( *MM*, §6 )

「實踐理性之法律設準」與「知性占有」的關係，正如「道德法則」與「自由」的關係。「知性占有」須建立在「實踐理性之法律設準」之上，正如「自由」這個概念，就其實存已被一項不容置疑的實踐理性法則所證明」( *CPrR*, 5:3 )，因為自由無法從感性直觀中去認識，所以必須藉道德法則來確定自由的實際存在，「正是我們直接意識到的道德法則首先將其自身提供給我們，而且當理性將道德法則呈現為一個不被任何感性條件所取代的決定根據，甚至還獨立於任何感性條，道德法則便導出了自由概念。」( *CPrR*, 5:29 )對應到「實踐理性之法律設準」與「知性占有」的關係上的話，「知性占有」便可被視為一個「存在的前提」，但這個「存在的前提」的可能性必須由「實踐理性之法律設準」這一「認識的前提」建立之後才能為人所認識與確認。

---

<sup>8</sup> 但在康德的「自然狀態」之中，由於預設了「原初共同占有」的資格以使之後個人排他性權利成為可能，故其實並沒有所謂的「無主物」。

換言之，唯有當我們承認「外在的和有用的東西可能為某人所占有，或者變成他的財產」，不存在於感性世界中的「知性占有」之概念才有效力。但外在物究竟為何人所占有？這問題顯然需要另外的解釋。

對同一物可能存在兩個有充分資格的所有者，這並非存在共同的「我的和你的」，而僅僅是共同占有一個只能屬於他們中一個人作為此人自己的東西。(MM, §17)

就以奴隸為例吧，作為一個奴隸，他雖然是他身體的主人，卻不是他自身的「所有者」(owner)，「所有者」應當是這個奴隸所屬於的真正主人。在自然狀態下，或許兩者都可以宣稱是「所有者」，但正如康德指出的，這裡沒有共同的所有者，有的只是「各人通過他個人的理性，都有資格把該物占為己有的形式」(MM, §38)。因此要達成最後的判斷，「只能由審判此事的法庭所採用的原則來判斷」(MM, §38)，因此當一個公共權威出現作為最終審判的法庭進行裁決之時，「兩個所有者之中，一人得到此物的完整所有而不得使用；另一人則得到對該物的充分使用及對它的占有。」(MM, §38)。

於是，我享有某種外在於我的東西作為我的(財產)，這種模式包含著主體的意志與該對象之間的特殊法律聯繫，此模式與該對象在時間上和空間上的經驗狀態無關，卻與知性占有的概念一致。地球上某一塊土地並不因為我用身體占據它便外在地是我的，因為這件事僅僅涉及我的外在的自由，因此，這種自由只影響到我自身的占有，這並不是外在於我的物，所以，這只是一種內在的權利。(MM, §7)

由此我們發現，公共權威將自然狀態中僅是「對人權」(rights to person)轉變為真正的「物權」(rights to things)。「對人權」是不確定的權利，因為在自然狀態中，唯有「占有」方能真正決定權利，但偏偏通常難以確定契約交易的對方是真正的占有者，而無限回溯尋找真正的占有者經常是耗時費力且徒勞無功，因此公共權威所提供的強制力正好為用來解決這樣一個困境。因此，在把自然狀態中不確定而造成衝突的對人權轉變為具有確定性的物權之後，每個人的權利都能被確定下來。此處的轉變最好的例子在《道德形上學》中「市場買馬」的故事，

今天有某甲在市場上按照通常的交易形式（殺價付錢取貨）買了一匹馬，雖然表面上看起來這匹馬已經屬於某甲了，但康德認為：「他至多只能獲得對此物（那匹馬）的對人權關係，因為到此為止，他（某甲）尚不知賣者是真正的物主或者有可能不是真正的物主。因此，如果一旦有人出來，並有文件證明對該物有優先的財產權，對這位新的所有者（某甲）來說，現在他就一無所剩了。」（*MM*, §39）。也就是說，在經驗中要去判定誰是某物的第一個絕對原始的占有者幾乎是不可能的，因此即便是經過可靠的交換程序，在自然狀態中還是無法保證每個人的獲得，因此爲了方便，需要一個共同的裁斷者：「在[進入市民狀態之後]法庭中，根據作出法律決定所需要的方便，有關此物的權利就不被看作是對人權，而被看作在此物自身中的物權，因為這個物權是最容易地並明確地被判斷的。」（*MM*, §39）。<sup>9</sup>正如理念是爲知性提供一個系統性，以繪畫的透視圖爲例，當我們要動手畫一個正方體時，若同時由許多個視角出發來畫這個正方體，則必然不成一個正方體的模樣，我們必得先確定一個視角，一個想像的焦點，由此焦點來「看」正方體，這個正方體才會是我們所看到的，由某一個固定方向顯現在我們面前的正方體。用霍布斯的語言來說：正是將自然狀態中每個人都自己作裁判者所造成的混亂狀態轉變爲讓唯一的主權者來裁判，由主權者的視角出發，然後自然狀態之混亂不再，人與人之間的關係方能形成一個系統化的整體。這也就是說，「在自然狀態下所能通過的判斷，和在市民狀態中由公正法庭所作的判斷會有所不同。」（*MM*, §38）。

因此，政治權威形成了真正的財產權。在這個意義下，政治權威是財產權的前提，反過來說，財產權也是「進入政治社會」的基礎。康德認為從自然狀態過渡到政治社會是一個義務：「建立一個文明的社會組織，作爲一種義務，在客觀上是必要的，雖然在主觀上，它的實現是偶然的。」（*MM*, §15）而所謂的「義

---

<sup>9</sup> 此處牽涉到一個常見的爭議即：自然狀態中究竟有無權利可言？或是，普遍意志究竟是保障或確立了財產權？本文所欲提出之解答即：自然狀態中確有權利存在，但僅是對人權，唯有透過文明社會中的外在強制力方能將之轉變爲確定的物權。

務」是理性的命令：「理性絕對地、客觀地和普遍地以命令的形式，向個人提出，他應該如何行動。」(MM, §D)。理性命令人進入政治社會，但主觀上是偶然與不確定的，康德很清楚人是會對其他人有「敵對意圖」(contrary disposition)的動物，且總是覺得自己較其他人更優越，總是要當別人的主人的傾向是人的天性，這種人性甚至不需要從經驗事實中得到確認，人，從他對自己本性的認識就能推知到其他人也是一樣的。(MM, §42)因此，在沒有政治權威的狀態下，無法產生權利，因為人與人之間會使用暴力侵犯對方，若沒有這樣的人性作為前提來推導對「建立財產權」的需要，人便不會在主觀面上需要政治社會了，若不是在自然狀態中人與人之間在占有外在之物的關係上會彼此衝突，那麼「對人們來說，也不存在任何法律的義務，其結果就不存在任何要從自然狀態過渡進入其他狀態的責任。」(MM, §44)

因此，財產權的問題：如何化解人與人之間的衝突？等於在問：一個聯合的意志如何形成？這也就是在問：如何能夠以「所有人的聯合意志」作為財產權的基礎？市民狀態中的法庭判決的正當性如何從這一個抽象的聯合意志中獲得？康德認為這是財產權的核心問題，而如何解決這個問題，康德的解答著落在原初契約之上。

## 第二節 原初契約提供統一性

在政治生活裡，財產權是一個重要的課題，正是因為財產權通常不能夠只是人與物的關係，在財產權裡，其他人的同意才是重點，在這個意義上，可以說財產權的屬性是一種政治關係，因為財產權正如同政治生活一樣，必須考慮到自我與他人之間是否能夠和諧一致。

歐克夏特認為：「財產權的法律，一般說來，是主權權威最重要的表現，因為唯有藉著這個法律，人們才知道他們所有物的保障與對其所有權的享受，完全建立在主權者之上，這樣一來，一個最根本的政治社會的和平形式就被建立起來了。」(1946: xli)財產權需要一個外在的強制力方能建立起來，但這個強制力如何形成，換個問法的話就是：什麼情況使得人民「需要」且「能夠」建立一個政治權威。財產權是自然狀態下的人們「可能」會希望擁有一個政治權威的原因，但這個「可能」並不一定會被實現，「可能性」不等於「現實性」。但康德既已認定「脫離自然狀態吧，進入政治社會」是理性所命令於人的聯合義務，所以在此他所要建構的是政治權威的「必然性」。這個「必然性」必須從原初契約 (original social contract) 的作用談起。在原初契約的第一項作用裡，康德彷彿是借用了盧梭的語言，他認為原初契約是讓人獲得真正自由的「理念」：

人民根據一項行為( act )，把自己組成一個國家，這項行為叫做原初契約，適當地說，原初契約僅是這個行動的理念( the idea of this act )，藉此理念可以使一個國家( a state )具有合法性( legitimacy )根據這種解釋，人民中所有人和每個人都放棄他們的外在自由，為的是立刻又獲得作為一個共和國成員的自由，因為依循( dependence )著法律就是一種合法的狀態( rightful condition )，而這個依循又是出自於他自己的立法意志的( lawgiving will )。( *MM*, §47 )<sup>10</sup>

在這段文本裡，康德界定所謂原初契約是一個證成政治社會之「合法性」的理念。在霍布斯的主權者、或盧梭的普遍意志成立之前，沒有法律可以形成，

---

<sup>10</sup> 此段譯文略經筆者修改。

因此更沒有合不合法的問題，「合法」與「不合法」是由政治權威來決定的，但康德卻認為憑藉著原初契約便可使這個政治社會「合法化」。這裡的「法」即是「法權原則」，換句話說，原初契約的首要作用是使人民在服從政治社會的強制力時，是在服從一個有同意基礎的權威，唯有在這個意義下人才能是自律而非他律的；其次，原初契約才是用來規範政治權威符合法權原則。

因此，原初契約的首要作用即是：使前述之普遍意志所代表的外在強制力與每個人內心的自由意志符合一致。這也就是形塑政治權威的正當性，在市民狀態裡，公共法庭的判決之所以具有效力，且能夠作為財產權的基礎，原因在於此一判決可被設想為已獲得了全體的同意。不論在自然狀態或政治社會之下，人與人之間的權利義務內容是相同的，差別僅在於「無法律狀態是指一種沒有分配正義的社會狀態。」(MM, §40) 所謂分配正義指的是公共法律的執行：「法律通過法庭，根據現行法律，對任何一個具體案件所作的判決，說明什麼是正確的、什麼是公正的以及在什麼程度上如此。在後一種關係中，公共法庭被稱為該國家的正義。」(MM, §41) 或者像 Gregor 所說的：自然狀態和國家差別在是否有一個「立法者」(legislator)。(1988：773) 既然進入政治社會前後之權利義務內容是相同的，表示原初契約並未增加或減少人民所負有的權利義務，差別在於原初契約建立了一個外在強制力來立法、執行法律與進行法律的裁定。這個外在強制力即前述之普遍意志，因此可以說，原初契約的功能在於使普遍意志之設想符合公民之自由。因為只有每個人都設想自己同意了原初契約：**即讓一個公共法庭的判決來為取代我在自然狀態中僅依據私人意志的判斷。**

透過原初契約，普遍意志與每個人之內在自由才有可能一致。因為有這個外在強制力來施加法律條文的限制，這個強制力才能等同於每個人自己對自己立法，如此一來，人才可能作為一個自律的主體存在於政治社會之中。

原初契約的第二項作用：作為規範統治者的判準。作為統治者用來判斷自身施政的標準，法律必須視為「彷彿能夠」從整個人民的聯合意志中產生出來且

得到每個臣民的同意，如此一來這個法律便可被視為是公正的。Riley 與 Baynes 均認為康德之原初契約的重要性在於作為君主的判準。Riley 認為原初契約作為一個「理性的理念」( Idea of reason )為國家本身提供了一個判斷標準。這個原初契約是所有社會中其他自願契約的規範，而這個原初契約的實在性著落在它能夠約束每個立法者之功能上。因為若無法想像人民會同意，則立法者不應該立這個法，Riley 認為康德要設想這樣一種「假設的同意」用意在於避免盧梭普遍意志所產生的問題：即人民濫用同意來反抗政治權威。(Riley, 1973:452)有趣的是，即使這種「假設的同意」確實成功避免了盧梭的穩定性問題，但這個假設的同意本身是否有實質上的作用呢？畢竟，決定人民是否有可能同意的判斷權力握在政治權威者手上，人民既不能依恃這種假設的同意起而反抗，也不能撤回同意，因此，這與其說是一種同意，不如說是君主的一個試圖普遍化的標準。「同意」就其本身意義而言，本應象徵著人民的權力，但在這裡，「同意」既然不具有這個象徵意義，似乎便不應視之為「同意」義。在這個面向上，下面這段文本經常被誤會是一種反動的言論：

但是這項限制顯然只是針對立法者的判斷，而非針對臣民的判斷，因此，假如一個民族判斷在某種現行的立法之中極有可能會喪失其幸福，他們該怎麼辦呢？他們不該反抗嗎？答案只能是：除了服從之外，他們什麼都不能做。( TP, 79-80 )

在這段話中，康德清楚表示：臣民不能反抗當下的政治權威，如果真是這樣，那麼作為一個規範的原初契約看來只是空殼子，但若和下面兩句話接起來看，整個意思卻又大不相同了：「這裡所談的，並非臣民從共同體之建立或治理可以期待的幸福，而首先只是『每個人應當由此而得到保障』的權利：這是最高的原則，凡是涉及一個共同體的格律都得由此出發，而且這項原則不受任何其他原則之限制。」( TP, 80 )最高原則指的就是法權原則，因此，只要統治者判斷其統治與法權原則符合一致，則統治者的任務便已達到最低標準：即維持一個共同體，使每個人與每個人的自由相一致。康德的要求與一般人在國家底下追求安

和樂利或富裕的要求是不同的，後者是康德在《理論與實踐》中所要批判的霍布斯式的要求。康德認為，對一個國家的要求不該是基於經驗性、偶然的「幸福原則」( the principle of happiness )，事實上，因為每一個人對於經驗事物的需求都不相同，幸福本無「原則」可言，因此國家所追求的目的應該基於「法權原則」。因此，康德認為「人民應當服從且什麼都不能做」的意思是：人民不應當以經驗性的幸福原則作為判準。

但若主權者違背法權原則呢？康德在談「最高權力( the supreme authority )」時強調原初契約是不可破壞的：「在任何情況下，人民如果抗拒國家最高立權力，都不是合法的。因為唯有服從普遍的立法意志，才能有一個法律的和有秩序的狀態，因此，對人民說來，不存在暴動的權利，更無叛亂權。」( *MM*, §A ) 以及「對最高立權利的任何反抗，只能說明這與法理相悖，甚至必須把它看作是企圖毀滅整個法治的社會組織。」( *MM*, §A ) 康德認為原初契約不可顛覆，因此代表著原初契約所產生的立法意志也不可以被推翻，因為這等同於破壞整個法治社會。但這不禁讓人感到疑惑：若立法意志是人民透過原初契約所組成，為何人民不能憑藉自身意志加以推翻，重新再締約？這個疑問必須回到原初契約的第一項作用才能理解。

前述之原初契約的第一項作用指的是：使前述之普遍意志所代表的外在強制力與每個人內心的自由意志符合一致。人之所以能成爲一個自律的主體，必須「每個人都設想自己同意了原初契約：即讓一個公共法庭的判決來爲取代我在自然狀態中僅依據私人意志的判斷」，但我們究竟如何去設想這一件事？一個假想的參與在政治哲學中又象徵了什麼意涵？本文將以契約論中的統一性問題爲答案，來說明原初契約此一作用的實質意義在於爲自然狀態中的雜多提供統一性，使普遍意志成爲政治社會不可或缺、不可破壞的前提。

康德藉著提出原初契約試圖解決的是一個被洛克忽略、但由霍布斯發端至盧梭而發展成熟的「統一性」問題；如同康德在《純粹理性批判》中追問：形上



知識如何可能？所謂如何可能是指：如果我們能有這種知識，那麼需要什麼前提條件，而這種「找尋可能性條件的工作」，就叫作「批判」。<sup>11</sup>(孫善豪，1995：209)康德之政治理論目的也是在為財產權尋找其所以可能成立之條件。康德的原初契約提供了一個理論上的前提，一個設想的統一性，在這個統一性之下，普遍意志方能形成，而政治社會所要保障的財產權也才得以建立，因此「統一性」才是康德賦予原初契約的功能。但這個統一性如何使權利成為可能，則需要與其知識論中「知識得以可能」的進程加以對照方能有進一步理解，而與其說是政治哲學與知識論之間確有呼應關係存在，毋寧說康德運用同樣之方法論來追尋可能條件之故。

康德認為：原初契約的絕對權威來自於它本身作為共同體之基礎的重要性，「這便是一種原始契約，而唯有在這個基礎上，一部公民的、因而完全合乎權利的憲法才能在人與人之間成立，而且一個共同體才能建立起來。」(TP：80)在《理論與實踐》中，康德更清楚地表示「若無原初契約，則無共同體可言」的想法，有些人主張：原始契約為某種實際上發生過的事物，因此人民作為締約的一造，如果君主嚴重違反契約的話，人民可以保留其反抗君主的權利這樣一種意見。對於這種意見，康德加以反駁：「即使人民與統治者間的實際契約受到侵犯，人民此時也無法立即以共同體之身分，而是只能藉由結黨來加以反制。因為過去存在的憲法已為人民所撕毀，而一個新的共同體尚有待首先組織起來。在此便出現無政府狀態。」(TP：83)換言之，無論原初契約是一個真實歷史事件抑或只是一個理論的必然假設，若原初契約被破壞，人民便失去了其作為共同體之一員之身分，因此，一旦人民試圖反抗，對立的雙方並不是「君主」與「人民」，而是「不成為君主的個人」與「不成為共同體的雜眾」，而後者是不具有統一的政治行動能力的，因為他們只是烏合之眾，而非政治共同體。

---

<sup>11</sup> 若放在康德三大批判的脈絡下來看，「批判」也可以代表一種具有批評、否定的意義，《純粹理性批判》意謂著對純粹理性的懷疑與檢查，要釐清理性的起源與使用的界限，在這個意義之下，《純粹理性批判》旨在說明理性自身同時作為法官與被告，所進行的審判。(感謝口試委員楊植勝老師提供此一寶貴建議)

因為原初契約象徵的是一個使共同體能夠作為共同體的法權原則，失去了共同體的庇護，無法避免的是緊接而來的無政府狀態。而無政府狀態裡有的只是「因此產生的一切暴行。」( *TP* : 83 ) 提供了同意的統治契約也許能夠為「當下」的政治權威正當性背書，但正如盧梭主張「普遍意志永遠是公正的 ( right ) 」，因此普遍意志也可在下一分鐘選擇為另一個政府背書，如此將會一再回復到自然狀態( *status naturalis* ) 裡，而康德正是要極力避免這樣一種法律蕩然的狀態。

對照於前述的「原初契約的作用在於作為共同體基礎」，此處的邏輯與康德論證「人為何有義務要脫離自然狀態」時相同。財產權之所以可能的條件是：必須從自然狀態過渡到一個有政治權威的政治社會，原因正是在自然狀態下僅能產生不確定的「對人權」( *rights to person* )，而非權利歸屬明確的「物權」( *rights to thing* )。因為要正確判斷「誰是最早的占有者」不但困難且每個人有不同的意見，在各執己見的狀態中，很難達成一致的判斷。在這裡，康德提出的論證是「人民不得為自己案件之法官」：「為了給予這種反抗予以合法的資格，那就需要規定一項公法去允許它。然而這樣一來，最高立法就由於這一項法律而不再是最高的。...如果允許人民反抗，對此問題的答覆等於是：人民必須成為在他們自己的案件中的法官。」( *MM*, §A ) 這段文本指出：原初契約的功能不僅在於設想政治權威之正當性，或如 Riley 所指出的：作為一個規範性標準，用來規約君主施政，以及在政治需賦予道德以尊重的前提下，僅作為道德的工具，( Patrick Riley , 1983 : 15-17 ) 原初契約之功能在於「產生一個統一的判斷」。在這裡，康德之原初契約所要呈現的其實是對「統一性」問題所提出的一個「霍布斯式」( *Hobbesian* ) 的解決之道。這將在第二章第二節對霍布斯契約論的探討中進一步說明，這裡要說明的是：在眾說紛云的爭論中，人民的事務需要一個統一的判決，這個統一的判斷先行於政治社會的形成，若沒有這個統一性，就無法尋求一個統一的政治權威以強制力約束人與人之間自由的一致，而由前一章論述財產權時可知，無外在強制力權威之先行建立，則財產權無法形成。

爲了理解這個統一性問題的起源，必須回到康德之前的契約論者，加以對照，在契約論中，統一性問題由霍布斯做了最典型的陳述，統一性問題指涉的是：在契約論中，處在自然狀態之下的人們僅僅只是一盤散沙，如何可能讓這一群各自擁有不同意志與判斷的人能在瞬間擁有一致的意見而完成締約的過程。換言之，「雜眾」如何形成「人民」，這兩者的差別在於：後者具有整體性，是一個已被給予「共同體」形式的群體，因此有能力作出一致的決斷，而前者則是多頭馬車，無法擁有統一的政治行動與意志。在這個統一性問題的上，由霍布斯的解決之道發端，我們發現康德以幾乎相同的思維模式來重塑其契約論。藉著統一性問題之解決，康德與霍布斯之間的理論聯繫似乎遠比表面上更要密不可分。

Shell 認爲康德的原初契約可以呼應知識論上的「綜合統一」。因爲在政治社會的形成過程中，從「自然狀態」到「進入文明社會」這中間需要一個先行的「統一性」：也就是原初契約，在這個平行呼應的基礎上，Susan Shell 進一步提出結論：認爲政治哲學與知識論兩者其實都是一種「克服異化」的過程。

Shell 試圖證成康德知識論與政治哲學之間的呼應關係，Shell 不僅要證明在康德的權利科學中所採用的方法或分類與知識論中的範疇一致而已，(1980:142) 進一步還要論證「財產權是康德政治哲學之核心」這個命題。Shell 以一種「黑格爾式」的理解與語彙來論述，認爲康德的批判哲學可以被理解爲一個人如何去克服異化(alienation)的過程。這個過程在康德哲學裡呈現爲「理論」與「實踐」兩種平行的形式：前者屬於知識論，個人所要去掌握的對象是知識，後者屬於政治哲學，對象是意志。作爲知識論的著作之《純粹理性批判》與作爲政治哲學代表作品之《道德形上學》兩者均強調「演繹」(deduction)的部分。且康德在演繹過程中的提問都是：某物(知識或意志)如何可能被我們所掌握與擁有？因此在《純粹理性批判》裡「超驗演繹」的部分所要回答的是：我們如何以理性去掌握與使用概念，而在《道德形上學》中則是追問：我們作爲一個「理性的存有」(rational being)如何去擁有與使用外在於我之物。

因此 Shell 認為貫穿康德知識論與政治哲學的基源問題是：作為主體的人對世界而言是一個陌生人，爲了要克服這種疏離與異化感，人如何能去掌握與改變世界，最終使世界能夠爲他所擁有？<sup>12</sup>在黑格爾眼中的康德是「所有權式的」(proprietary)。Shell 順著這個黑格爾式的思路，將知識論中康德談人如何去掌握表象與在自然狀態中人如何去擁有財產做成兩個互相呼應的表列：在知識論中，康德要探討人如何去掌握表象，但在進行「掌握表象」的動作前先要有一個自我統合的過程，也就是藉著理性的先天法則對自我先有一個綜合的理解，<sup>13</sup>才能進一步去掌握對象之表象，因此這個綜合是知識形成的基礎。在外在的實踐方面，當我們探究非物質的占有(即知性占有)如何可能時，康德也提供了一個超驗綜合來爲外在占有作基礎，即普遍意志。對照於知識論掌握表象之過程來看，首先必須由普遍意志來掌握自然界(appropriate nature)之後，個別財產權才能成立。換句話說，一個契約論式的共同體是私人財產的基礎。正因如此，普遍意志與原初契約都是不可毀損的。(Shell, 1978:75-90)

Riley 對 Shell 提出的批評是：「不具必然性」。對於後者的強烈黑格爾式的詮釋，Riley 強烈質疑其論述之有效性，他認為：一個詮釋方式是否完整並不能只說服讀者這個詮釋方式有「可能性」，因爲一個說法僅僅「可被理解」是不夠的，還要讓人覺得「必然是如此」。(1978:91)進一步言之，即令讀者接受 Shell 所提出的知識論與實踐哲學的確互相平行與呼應。但是捨棄康德自己的語彙而代之以黑格爾與 Kojève，甚至是馬克思式的字眼是否妥當？<sup>14</sup>(Riley, 1978:92)因此，Riley 認為 Susan 將康德真正的政治作品給去政治化了，另一方面卻將康德的知識論不適當地泛政治化。Riley 反對的是：以全然黑格爾式的思維來詮釋康

---

<sup>12</sup> Shell 便認為：洛克與康德之出發點其實相同(或至少相似)，都是要試著去掌握或擁有一個外在已經給予之物(the given)，但在對於這個「被給予之物」(the given)來源與正當性之觀點上產生分歧。前者認為這個被給予之物來自上帝恩賜(gift)，因此經驗性的個人占有便毫無疑問地能夠證成我對該物之權利，相對地，康德卻從超驗統覺式的普遍意志出發。(Susan Shell, 1980:140)

<sup>13</sup> 康德稱之爲「超驗統覺」(apperception)。

<sup>14</sup> Riley 指的是：疏離(alienation)、轉化(transformation)、佔用(appropriation)等。

德，亦即，忽略如道德哲學之其他面向，而將康德對政治的理解全然簡化為「金錢與思想」( money and thought )。

儘管對 Shell 所運用的詮釋方法論有著強烈懷疑，Riley 並未否認：財產權實為康德政治哲學中核心概念。(Riley, 1978:95) Riley 確實指出了 Shell 之觀點的限制性。因為康德的實踐哲學仍需由道德哲學中定言令式出發，方能導出財產權所賴以成立的法權原則。但 Riley 並未否認就「統一性」概念而言，Shell 所提出的：「知識論與政治哲學為平行結構」此命題之正確性。就這一點而言，Riley 其實並沒有真正推翻 Shell 所達到的結論：即財產權之重要性與財產權與知識論之聯結。接下來本文將說明康德之統一性由原初契約的理念( Idea )中獲得。

在《純粹理性批判》中，康德認為「綜合」( synthesis )有廣義與狹義：「綜合」( synthetic )有兩種意義，廣義的說，綜合指涉：「把各種表象相加在一起並將它們的雜多性在一個認識中加以把握的行動。」( CPR,A77/B103) 狹義的綜合指涉：「[我們]思維的自發性要求的是先將這雜多以某種方式貫通、接受和[用概念]結合起來，以便從中構成知識。這一行動叫做綜合。」( CPR,A78/B104,) 兩者的差別在於前者僅是認識到有一個雜多，但尚未經過知性的加工處理，亦即，尚未經知性範疇對我們所接受到的外在的雜多性分門別類，而唯有經過知性的處理，也就是經過概念來表達我們所接收的雜多，這才是康德所謂「真正意義上的知識」( CPR, A78/B104) 。但此處有一問題即「分析判斷如何開始？」，因為既然一個概念必須藉由一個判斷來建立其內容，而判斷又必須先有概念才能進行分析或綜合之判斷，則究竟最早之判斷如何形成？必然的推論是：在最剛開始進行分析時，應已存在某種連結形式，例如，當我們要從紅車、紅馬、紅鞋等各種經驗物中抽出「紅」的概念時，似乎已先行預設了「紅為某物之性質」這個連結形式，( 勞思光，2001，97 )因此，在分析的最開端顯然已存在某種「統一性」。這個統一性是概念之所以可能形成的前提，在康德知識論中，即知性之範疇；依此類推，範疇之形成亦需要一個先行設定的更高統一，這個統一性也就是綜合之

所以可能的條件：統覺的本源的綜合統一( original-synthetic unity of apperception )。這個過程是一個不斷向最高統一性進行統合的動作，當範疇對雜多進行分類時，經驗中的雜多便被各自整合歸納到不同範疇之下，這是初步的統一。但範疇本身亦需要一個更高的統一性來指引，讓這許多範疇能構成一個體系，若沒有這個整體性先於範疇存在，則也無從指出這些範疇，「因為只有通過我把一切知覺都歸屬到一個( 本源統覺的 )意識，我才能對於一切知覺說：我意識到了它們。...所以，一切( 經驗性的 )意識在一個( 本源統覺的 )意識中的客觀統一，就是甚至一切可能知覺的必要條件。」( CPR, A123 )。這是理性之中一條構成知識的重要原理，康德稱之為「統一性原理」。

統一性是理性出場的序幕，因為理性的功能就在於為知性提供此一統一性。「理性永遠不直接和一個對象發生關係，而只和知性發生關係，並藉助於知性而和理性自己的經驗性運用發生關係，所以它並不創立任何( 關於客體的 )概念，而只是整理這些概念，並賦予它們以在其最大可能的括展中所可能具有的那種統一性，也就是在與諸序列的總體性關係中的統一性。」( CPR, A644/B672 )也就是說，知性本身通過範疇把雜多結合在一起，但知性行動本身亦需要一個整體的、最高的統一性，即理性的統一，若沒有理性為知性的行動設立這樣一種統一性，「這些知性行動就只是致力於分殊的統一性。」( CPR, A644/B672 )。因為理性提供了一個「知識的系統化」，透過理性的作用，知識就不是一個雜多偶然的結合。而這最高的統一性、整體性，康德稱之為「理念」( Idea )。

這便是一種原始契約，...決不需要被預設為一項事實( 甚至根本不可能成為一項事實 )...它反倒是理性的一個純然的理念( pure Idea )，但是它卻具有無可置疑的( 實踐的 )實在性。( TP, 80 )

回到康德對原初契約的描述來看，原初契約是一個理念。儘管康德並未在《理論與實踐》中明確描述這樣一個理念象徵的意義為何，但若我們援引第一批判中對於理念之論述，則對「原初契約作為一個理念」將會有更多理解。在先驗辯證論附錄中，康德清楚地表示：知性的各種理念僅能做「規約性運用」( regulative

use) ,「規約性運用」相對的是「構成性運用」( constitutive use ) 。前者指的是：不把理性當成擴張知識的工具，因為理性「永遠不直接和一個對象發生關係，並藉助於知性而和理性自己的經驗性運用發生關係，所以[理性]它並不創立任何(關於客體的)概念，而只是整理這些概念，並賦予它們以在其最大可能的擴展中所可能具有的那種統一性。」( CPR, A644B672 )，理念的規約性運用只是使知性能夠對準某個「想像的焦點」( focus imaginarius ) 向上統合，以使知性概念獲得一最大的統一性。前述的知性範疇只能獲得零散的知識，而理念則是要使知識系統化，因此理念可以被視為是知識形成的一個「整體的形式」，或是一個具引導功能的「方向線」( Richtschnur, norma )：

一個國家( civitas )是一群人在法律( Rechtsgesetzen )下的聯合。這些法律是先驗必然的法則( Gesetze a priori notwendig )，亦即從外部法之概念本身之中自我導引而出的(而非由法規)，依此，它[國家]的形式，就是國家本身的形式，亦即，**觀念中的國家，一如其依據純粹法權原則之所應是的、作為任何實際的聯合體朝向一個共同體發展時所應遵循的(從而內在的)方向線( Richtschnur, norma )**。( MM, §45 )<sup>15</sup>

原初契約作為一個純粹的理念，也為自然狀態中的雜多提供了一個「整體的形式」。在康德的**自然狀態**中並非無社會狀態，相反的，正如在形成知識的過程中，範疇已對感性直觀所提供的雜多做了初步的整理與連結一般，在進入政治社會之前，人與人之間事實上存在著某種程度的社會。康德甚至也承認可能有締結契約的行為，也有商業與交易，與進入市民狀態以後的差異僅在於缺少一個外在強制力來確認契約的履行與財產權的劃分。原初契約提供了形式以後，個人的財產權便在這整體的形式下各安其位。綜言之，理念作為統一性的焦點，為知性提供系統性。知性透過範疇整理統合直觀雜多這樣一個知識論的進程，正好是由自然狀態過渡到市民狀態的一個標準契約論進程的對照：<sup>16</sup>原初契約在理性寶座上為已形成某種社會狀態的自然狀態中的人們提供一個「整體的形式」，而這個

<sup>15</sup> 此翻譯引自孫善豪，《理性與主權》。

<sup>16</sup> 此對照引自孫善豪，《理性與主權》。

形式就是原初契約。

在談到作為具體化的立法意志的主權者是否應該被認為是土地的最高所有者的問題時，康德認為主權者是「對人權」意義上的最高土地所有者：

這不是以物權的意義上說他是人民的所有者，而是從對人權來說，他是他們的最高指揮官或頭目。這種最高所有者的身份，只不過是公民結合 (civil union) 的一觀念，**這個觀念代表 (represent) 著一個符合法權原則的「每一個人私人財產」之「必然的結合 (union)」**，也就是該國人民所有的私人財產有必要聯合起來置於一個公共的普遍的占有者之下。**這樣來表達這種關係是為了使得其他特殊的有關財產的權利都可以由此決定。它不是開始於單純是聚集物的原則，即那種經驗地從部分到整體的發展，而是根據權利概念去劃分土地的必然形式的原則。** (MM, §49)<sup>17</sup>

這段話裡，值得注意的有三點：一、主權者「代表」一個符合法權原則的「必然的結合」。二、這個「必然的結合」使每一個人的私人財產得以可能。三、這個「必然的結合」不是經驗裡的聚合，而是先驗的形式。

首先，主權者作為一個「代表」，是代表著人民原本缺少的那個「統一性」。透過被一個單一的主權者所代表，「雜眾」才形成了具政治行動能力的「人民」。不承認這個代表性，就等於否定每個人當下身處其中的政治社會，因此，在現實的政治社會之下，政治權威的正當性來自於作為一個代表而存在。「必然性」則來自於主權者作為一個前提。財產權作為進入政治社會的動機最能清楚看出這個前提的存在，若沒有主權者作為「形式」，財產權無法產生，因此，若人民承認了自己與他人的財產權之劃分，則必須承認權利之前提已經成立。最後，個人訂約並不足以使個人與個人之間的關係必然成立，因為履約與毀約只在個人一念之間，因此是偶然且無法掌握的，但原初契約並非只是每一個特殊的個人加總起來的總合，原初契約是先驗的形式。就像透過時間與空間感性直觀方有「一物在一物之旁」或「一物接續著一物」的概念，透過這個形式，政治社會裡的一切事物

---

<sup>17</sup> 因為土地是其他財產權的最高條件，因此康德在這裡雖只討論「主權者作為土地的最高所有者」的問題，但事實上，因為任何外在權利都必須透過對土地「可能的占有和使用」(MM, §49)方能成立，因此，這裡論述的是一切財產權之所以可能成立的前提。



才能成立，否則的話，只是烏合之眾的個別行爲，而非「人民」的政治行動。

### 第三節 小結：康德為何是契約論者？

在文獻檢閱部分曾經提及，義務取向的觀點可歸納為三點：一、在康德對政治社會之形成的論述中，人作為一個能夠進行反思與承認的主體而存在。(Mullholland, 1990: 267)其次，反思的主體為自己加上了「承認其他主體」的義務，因此財產權可以藉由實踐理性設準之允許單方面意志的占有而產生，且不需要契約式的協議與同意便能夠形成一個政治社會。第三、實踐理性設準已證成知性占有，因此不需要一個外在的強制力來形成財產權。

本文針對義務概念之意涵來探討義務取向論點的有效性。在《道德的形上學基礎》裡，義務指涉的是「出於對法則的敬畏的一個行為之責任」。(G, 18) 一個完全理性的意志將會去實踐他的義務，但對一般人而言，知道義務為何並不等於一定會去實行它，除非人是一種只依據理性行事的生物。換言之，主觀上未必實現不影響義務的客觀必然性。在自然狀態裡，財產權之所以必須由聯合意志作為基礎方能成立的原因，正是因為並非每一個人都會在實際上依義務而行。

在說明了義務取向之不足之後，本章進一步說明的是：康德所提出的作為理念的原初契約，在何種意義上能夠作為財產權的基礎，而證成政治社會之必然性。在本章第一節中，探討自然狀態與市民狀態之差異，可以發現在康德設想的自然狀態下，權利與義務關係已具備了與在市民狀態下相同的內涵，但在自然狀態下每一個人依據理性的判斷，卻不一定與市民狀態下的公共法庭作出的統一判斷相同。而康德認為唯有一個統一的判斷，一個統一的觀點與視角，方能賦予在自然狀態下已具備內容的權利一個「整體的形式」。

但為了使服從法律等同於服從自己，為了成為一個自律的主體，在市民狀態下的統一判斷還需要提出它自身的「正當性」，在《道德形上學》裡，這也就是作為財產權前提的「必然性」。在此一環節中，原初契約象徵著每一個人對於「放棄依據私人理性的判斷，而將判斷的權力交給一個統一的判斷者」的同意。

這個設想的同意是每一個人處身於當下的政治社會中一方面服從法律，但另一方面仍然是一個自律且自由的主體的原因。藉由原初契約之假想同意，個人賦予法律之強制力以正當性。

若非經由這樣一個對原初契約的想像，無法使「個人的同意」成為政治社會正當性的基礎。霍布斯的主權者之正當性建立在保全臣民的生命之上，為了保全自身，在霍布斯的自然狀態下之短壽、卑鄙之人將會「同意」至高無上的主權者握有絕對權力，在洛克的自然狀態中，政治權力的正當性只來自於對於臣民財產權的保障，在這個條件下，人民同意政府作為統治者握有統治權力。在這樣的對比之下，可以發現在這個同意的面向上，康德的原初契約所要表達的也是同樣的契約論精神。

承續這樣的觀點，在第二章中，將分別與契約論中三個具代表性思想家：霍布斯、洛克與盧梭就財產權與統一性兩條線索作比較。如此一來，康德作為一個契約論思想家之相對位置便可一目瞭然。