

カントの人権の思想

陳瑤華は*一 問題および困難の二 カントの法理は権利の概念の三と勉強した 人権と自由の
Hは自由なことは人のあるべきな権利の口だ 指すのは独立はほかの人に強制するパ-ボ-トの
ほかに言う自由は条件づきの四自由(合理的) 人格 「Personlichkeit」と人の尊厳
(Menschenwuerde 五、人権の内容は断定する許す六、結論よりはひとりのカント人権の思想の
評価

「人権」問題可說是國際問眾說紛云、很難達成共識的問題之一。有一部份的爭論其實是因「人
權」概念的紛波而有的：對話團體問對「人権」有各自不同的意見，造成彼此溝通上的困難。這
正顯示目前釐定此概念的必要性。本文嘗試由康德不同文段中解析出康德的「人権」理念。這其
中包括康德對「人権」之意涵、使用判準的看法。另一方面，本文試圖找出其可能的限制及其有
待香展之處，作為未來我們發展與釐定「人権」概念之參考。關鍵字：人権、權利、法理學、自
由、人格、尊嚴二亂吳犬學哲學系專任副教授亂吳政治學報／ 1996 年／第六期／頁 73 — 90

一、問題及困難在探討人権概念時，最常遭遇到的困難不外乎下列幾個問題：「人権」指的是那
種權利？是古典政治理論所說的言論、宗教及集會結社的權利？或者是公民權利，如選舉權，自
由遷徙等權利？或者指的是一般所謂的社會安全之權利，如食得溫飽、衣得禦寒等必要的生存權
利。這些問題其實可以歸結到人権概念本身的問題，特別是有關人権概念的意涵及其使用上的
判準。若要確定人権何所指，就必須先確定人権概念的意涵及其使用 L 的判準。而這預設我們
可以對人権概念的內涵、外延及其之所以成立的理由作出普遍的界定 ○ 當然很多人會不同意這
樣的想法，他們主張：人権概念在根本上是無法有普遍的確立的，它的內容會因文化、風俗習慣
的差異而不同，因而無法有一普遍有效的判準。這種類似「相對主義」(relativism)的主張本
身當然有其內在的盲點，而且依照其理論，有這類的盲點是必然的。相對主義本身應該也是相對
的。因此，極端的相對主義是站不住腳的。這當然不能完全推翻溫和相對主義在描述現象界文
化、風俗習慣差異上對相對性的強調 ○ 當他們所描述的事況為真時，我們必需承認，在不同的
文化系統，對人権的認知確實有差異。但問題只在於：相對主義作為種哲學的立場，是否能解釋
或證成人権概念在根本是一個相對的概念，而導出「無法有一普遍有效的判準」之結論？嚴格來
講，我們都會承認生活在不同文化系統會對事物有不同的認知的事實。甚至更嚴格來說，既使生
活在相同的文化系統，不同的人對事物也會有不同的認知。但是事實上我們不會因不同的人對事
物會有不同的認知而認 1 · 比較 Attracta Ingram : A Political theory of right 、 、 Oxford : 1994 ,
pplZ — 13 Andrew Levine : Human right and freedom , in : The philo ' ophy of human right ,
London : 1980 , p 138f . 2 這類主張要能貫徹，勢必要求自身排除在這樣的相對性之外。但這樣一
來自身的理論成為普遍性及絕對性的判準，造成自相矛盾的結果。

為「相同的文化系統」概念上不可理解或自相矛盾。其理由與語言的溝通本性有關。一般社會法
則的訂定皆預設這種溝通性，既使有認知上的差異，也能透過溝通與協商，訂定並施行規則 ○ 由
此看來，描述性的事實：不同文化系統會對事物有不同的認知，並不足以導出「無法有一普遍有
效的判準」之結論。我們當然必須承認人権之意涵及其使用判準，在不同的文化系統，會有差異。
但若以此為理由，反對普遍的人権概念，就如同以價值的認知因人而異為理由，而反對一般的普

遍價值以及依其而有的普遍規則之建立。反對人權概念的普遍判準真正的意義僅在表明溝通意願的缺乏或根本不願意溝通或比較³。真正的困難其實在於理論上人權概念之界定本身。○ 首先，人權概念的證成必須能具有理論上的必然性，而這必然性不可能來自於對不同的文化系統的歸納，但卻必須在應用上能涵概不同的文化系統的人權概念，無論是隱含均（implicit）或明晰的（explicit）。換句話說，人權概念的證成是奠基於理論上之必然性，但卻必須能說明具體、特定的，也是現實使用中的人權概念。這正是最困難之處：試問，理論上之必然若非來自於事實及真理，如何能在現實上能充份界定人權的使用？其次，如何能說明其現實上的有效性？我們不可能一一枚舉不同文化系統有關人權概念之使用，以證明其普遍的有效性。可一種概括性的說明又不免流於空洞或獨斷。因而在何種意義下可說明其現實上的有效性是必須正視的困難。假設以上的困難皆可以克服，我們有一理論上合法、現實上有效的人權概念之界定，這樣的界定足以提供作為判斷是否違反人權之基礎，仍是一個值得爭議的問題。○ 這同時說明了界定人權概念時必須符合的條件。它雖不能幫我們找到人權概念之內容，但對我們界定人權概念的方式及其可能的內容作出限定：一、人權概念之證成應具理論上的必然性，不會自相矛盾。三三不但不違反我們一般或日常人權概念之使用，而且能使日常的使用成為清晰、可理解或掌握。三之較：Fred Feldman : *Introductory ethics* , Prentice — Hall : 1979 , PP . 17off .

3 . 此概念必須提供判準，作為支持或反對特定「違反人權」之判斷。基於以上之反省，我們嘗試重新省思康德有關人權的哲學，並反省其人權概念之界定是否符合以上之條件。康德的人權哲學的討論主要在「道德的形上學」（*Metaphysik der Sitten*）中的“法理學”（*Rechtslehre*）⁴。本文並不詳細討論法哲學之內容，而僅就理解康德人權理念必要的法哲學架構作介紹。其次，解析康德法哲學中的人權概念。康德嘗試透過道德哲學中的道德義務來證成人權概念的必要性。這麼一來，我們必需涉及康德倫理學有關「人格」與價值的討論。在對康德的立場作說明及分析後，本文嘗試反省其重要意義與可能的困難。眾所週知，康德的倫理學是義務論的典型代表。他認為道德價值不單單只考量人做出合於義務的行為，而且必須考量是否出自道德之心或者單單為牟取任何利益或為滿足自身的需求。這相當符合一般人對道德價值的直覺⁵，同時提醒我們，利益或快樂不是我們行為正確與否的唯一判準。這預設了人是自由的，他的行為「可以」不為利益的獲取或求幸福之滿足所決定，而單單要求實踐善。這樣成為人權概念能夠成立的重要理山，人權之必然性即在這種道德能力必需實現及不受阻礙。但這並不因此代表與義務論相對的另一倫理學立場——功利主義無法提供人權概念能夠成立的理由“。二、康德的法理學與權利概念依康德之區分，當 *Recht*。作為系統的法理，可分為自然法（*Naturrecht*）與⁴。原著引用的版本是：康德全集（*Kants werke* , Kw）, Bd . vl , 氏 rlin : 1965 「道德的形上學」（*Metaphysik der Sitten*）分為“法理學”（*Rechtslehre*）與「德性論」（*Tugendlehre*）兩部份。引官出處直接列於引言後的括弧內，其數字為頁碼。⁵ 無論古今中外，我們對出於牟利而行善的行為之道德價值總是大打折扣。康德認為這是有條件地行善，當條件不再，他說不行善“⁶ 比較：Allan Gibbard : *Utilitarianism and rights* , in : *Social and political philosophy* , edit by J . Arthur and W H Shaw . Prentice — Hall : 1992 . P181 — 189

實證法（*Positive Rechte*）（參考 Kw , vl , 237）。自然法指的是不必借助於後天之經驗、以純

正的原則為基礎的法則，它們具有普遍性及必然性。實證法則來自立法者的訂定，它涉及特定的經驗。在這意義下，*Rechte* 可中譯為「法」另一方面，*Rechte* 作為對人負責的「道德」能力，則可分為天生（*angeboren*）與獲取的（*erworbene*）權利。前者指人自然有的、在所有立法訂定之前就有的權利，後者則是基於經驗上爭取而得到的。在這意義下，*Rechte* 可中譯為「權利」法理學對康德而言是法理的整體概念（*Inbegriff*），根據這整體概念，外在的法則才有可能制定下來。因此法理學不在描述不同時間或地點所認定的法或權利（*Rechte, : ights*）的內容是甚麼，而是在提出「有權」與「無權」（*iustum et iniustum*）的普遍判準。在這樣的意義下，「權利」涉及人（*Person*）與人外在的、實踐的關係，也就是個體的意欲（*willkuer*）與其他個體的意欲之間的關係形式。這概念本身並不必然涵蓋個體意欲的特定內容或目的，而是針對相互關聯的兩個意欲之形式關係。「權利」是“條件的整體概念，根據它們，其中一個意欲之自由與其他意欲的自由依一個普遍的法則能共同成立”（*Kw, vl, 230*）。我們該如何具體理解這樣的權利概念？在日常用語中，當我們說：「A 有權利吃他喜歡吃的早餐」時，這句話不必然涉及 A 最喜歡何種早餐或 A 事實上吃不吃早餐。而是在宣示 A 有做 X 的自由。根據 A 有做 X 的自由，A 的自由與他 j x 的自由在普遍化的原則下，不會有衝突。也就是說，任何人，只要處在 A 之地位，皆可以有這樣的意欲的自由。在我們日常用法中，權利的確認是表羽特定的自由是否合理，如同康德所說明的「權利」之意涵。康德提出所謂的「普遍的權利——法則」（*das allgemeine Rechtsgeset :*）：你）外在如此行動，你意欲的自由之應用與每一個人的自由依一普遍的法則而能共同成立”（*Kw, vl, 23*]），作為個體外在行為之規範。其形構與康德的道德命令（*katagorische Imperativ*）相對應⁷。不同的是：道德命令要求行一比較道德命令（*katagorische Impe :。 tiv*）：“僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動”見康德：「道德形上學之基礎」，李明輝譯，聯經，78年，43頁。

為動機完全是出於對法則的理解，一般稱為：出於義務之心行義務。而普遍的權利法則並不對行動的動機作這樣的要求，它僅考量外在行動是否符合普遍的權利法則。它們可以相提並論的是：首先，它們皆為命令的形式，一個在要求人之行為在合理的自由範圍之內，另一個則要求人自主地順從道德律則而行動。其次，它們皆作為行為的判準，「普遍的權利法則」可用來判定行為是否可以被認可（有權或無權），而道德的命令則可用來判定行為是否為善。權利概念本身內涵對不合理的自由之強制（*zwang*）“當我們說：「A 有權利吃他喜歡吃的早餐」時，等於在說，其他人沒有阻礙 A 作這件事的自由。一般我們認為債主有權要求欠債者歸還所欠之錢或物，這權利就會對欠錢不還的行為有所強制，也就是他沒有不還錢的自由。權利關係著自由法理上的普遍認可與強制。其對自由的認可與強制並不因個體的存在之不同而有差異，而是依彼此自由的關係形式如債主與欠債者之間有關自由的認可與限制。康德的法理學一書可分為兩大部份：私法與公法。私法討論財產、獲得、贈與、借貸與償還等權利。公法則涉及國家刑罰的合法性、國際法及世界法等。

三、人權與自由康德認為“自由（也就是獨立於他人強迫的意欲之外），只要這自由與其他人的自由能依照一個普遍的法則而共同成立，是唯一的、基本的、每一個人相應其作為人而應有的權利”（*KW, vl, 237*）。為甚麼自由是人作為人應有的權利？人之人性又有何特殊之處，以至於自由是人應有的權利？在這裡康德並沒有針對這些問題提出說明。它僅僅宣示：自由是人應有

的權利；□（合理的）自由指的是獨立於他人強制的意欲之外，以及曰這自由是有條件的，它與其他人的自由能依照一個普遍的法則而共同成立。○ □、田在說明自由概念的意義及其成立的條件。○ 而曰則直接指出自由是人應有的權利。康

德並未說：追求自由是人的權利，而是斬釘截鐵地說自由就是人應有的權利，這顯然與自由作為一種「理性的事實」（Faktumde : verminft）”有關。以下嘗試透過不同的角度來理解解析這段話。（--）自由是人應有的權利康德在「純粹理性之批判」（Kritik der Vernunft）就不斷地反省下列問題：如果在時空中發生的事都依循機械因果法則而產生，那自由如何可能？這問題在「純粹理性之批判」得到下列的回答二一個行動一方面可視為「表象」（Erscheinung），另一方面視為「物自身」（Ding an sich selbst）而確不會造成相互矛盾：一個行動，就其作為在時空中發生的事情，它的確必需服從機械因果律的決定。○ 但就其發生的原因不在表象界的因果聯結之中，因此無需服從機械因果律的決定，其發生的原因就在其行動本身，康德稱之為「物自身」以對應事物之發生作為「表象」。這樣一來，「自由」並不會因我們對它沒有認知而成為空洞的概念。而月__承認自由之可能性亦不會與現象界的知識相互矛盾。○ 「純粹理性之批判」因而證成了自由的消極意義：非機械性的因果關係之成立”。在「實踐理性之批判」（Kritik der praktischen Vernunft）中，康德提出自由的因果關係來解釋行動的自主意義。如果行動發生之原因在行動本身，那麼甚麼是決定行動的原因？康德的回答是實踐理性。這也就是說我們無法在人以外找到行動之原因。我們必須接受實踐理性意識道德法則之無條件性，而且意識其自身作為一種道德的存在作為理解行動的准一途徑。理解人作為一種理性的存在說明了「行動發生之原因在行動本身」之真正意涵。要理解人的行動除必須承認人的自由，否則人的行動只能被視為一個物體的運動。而承認人的自由即認定自由原屬於人，是人成為他自己行動之主。8 比較 Dieter Henrich : Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft , in : Festschrift fuer Hans G. Gadamer , Tuebingen : 1960 , 5 . 77 — 115 . 日比較 Jau — hwa Chen : Kants Gottesbegriff und Vernunft , igion , Bonn : 1993 , s . 64f .

人的基礎所在。自由是人應有的權利等於在說明自由原來即屬於人，而我們「必需」將原來屬於人的東西還給人。○ 這可類比債主可以強制欠債者歸還原來屬於他的東西的關係來理解，債主本來就有權要回原屬於他的東西。這說明了康德並不說自由是上天賦予的理由，而當康德說自由是人唯一天生的權利時，亦透露同樣的想法。這並不與現實上人必需爭取自由或追求自由相矛盾。反而透過康德之理論，爭取自由或追求自由得到理論上的證成。但是說自由原屬於人究竟何義？一般我們會說：「這杯子原來屬於我。」意謂著我們原先擁有這杯子，卻不知何故失去。那麼說自由原屬於人即在說我們原先擁有自由，卻不知何故失去？顯然不是，因自由不是一種「東西」其歸屬於人的方式與東西不同。對康德而言，自由是人道德的能力：消極而言，不受自身動物本性之決定，積極而言，道德之自我立法，嚴格來講，當然無所謂賦予或失去的問題。真正的問題在於人作為有限的自由之實體，不必然在現實上運用他的道德能力。基於這樣的理由，說自由原屬於人即在說明人有道德上自律的能力，而現實上人仍有可能選擇他律。但這並不對自由是人應有的權利構成矛盾。以上我們嘗試說明自由是人應有的權利之意義。下面我們嘗試說明實際的應用上，自由何指。

口自由指的是獨立於他人強制的意欲（noetigende Willkuer）之外首先，權利所涉及的是一自由與另一自由的關係形式，因而在說明自由是人應有的權利時，自由指的是獨立於他人強制的意欲之外。表面上看起來，這並不合理。因為試問人存在任何特定的社會，怎可能不受別人意欲或國家意欲之左右。舉例來說，A 在路上碰到一件車禍，肇事者逃之夭夭，而車禍的傷者向 A 求救，大聲要求 A 載他去醫院，A 只好無可奈何地放下正要做的工作，送傷者就醫。試問這是不是康德這裡「強制的意欲」之意思。這車禍的例子陳述一種強制的意欲的意思，也就是勉強別人做他原先沒打算做的事。如果康德是這樣的意思，結果就是二自由就是不被別人勉強做他原先沒打算做的事。那麼 A 不應送傷者去醫院？另一個例子是：B 急需用錢，而 B 有一

幅名畫，價值至少 20 萬。C 由別人那裡得知 B 的處境，因而主動與 B 交易。但他最多只願意出 1 萬。B 出於無耐，只好將畫賣給 C。如果康德的強制的意欲是這樣的意思，結果就是：自由就是不被別人利用弱點作不公平的交易。那麼 B 就必需苦等下一個買主？這顯然都不是康德樂見的結果。那麼，獨立於他人強制的意欲之外，究竟何意？回到我們的例子，A 作這件事可能真的有些勉強，但他並非沒有其他選擇，如打電話叫 119 或找其他人幫忙等，或甚至開車走掉，很少人會說 A 無權如此做。但我們會認為 C 無權利用別人弱點作不公平的交易，因為 B 別無選擇，他的意欲無法獨立於他人強制的意欲之外。康德說獨立於他人強制的意欲之外是人應有的權利即在此 ○ 我們可以想像一種社會制度或一種國家體制，沒有給人適度的抉擇之空間，迫使人只能做他要求的選擇，即使它的規定都是依道德的規則而有的，對康德而言，這依然是剝奪人權。能獨立地作選擇，不被置於完全沒有選擇餘地的自由是自由最基本的意義。自由是有條件的自由是人應有的權利的自由不是漫無限制的自由，它的條件是：這自由與其他人的自由能依照一個普遍的法則而共同成立。首先，在考慮特定的自由是否是合理的自由時，必須考慮這自由與其它的自由能否依一普遍法則而能共同成立。例如試想 A 在法庭中作證，說明 B 犯罪之事實之自由是否合理？若應用康德的想法，我們必先考量 A 與 B 之自由能否依一普遍法則而能共同成立。A 作證的自由牽涉到 B，他所依據的普遍的法則：任何人，包括 A 與 B，皆應在法庭中說出他所知道的完整事實。A 與 B，先不管其現實的處境，是不是會對這點巨達成共識。若答案是肯定，則 A 在法庭中作證之自由是合理的 ○ 另一方面，假設我們考慮 A 是否有在法庭中作假證、陷 B 入罪之自由？則答案是否定的。因 A 與 B 之自由會有衝突，無法依據任何一個普遍的法則而共同成立。假設有這樣的法則：任何人可作假證陷任何人入罪，我們會因這法則本身之反理性而認為它無法普

遍成立。因為我們想到任何人處於作證就作假證，造成作證概念本身自相矛盾' "，甚至取消了作證的意義。由此看來，合理之自由並不是當事者及其相關人之間之共同約定，而是必須「暫時」先不考慮當事者及其相關人所在之立場，也不考慮那一方面的自由受到限制，而單看當事者及其相關人的自由與一個普遍法則之關係 ○ 如此一來，康德的「合理的自由」至少涉及下列兩方面的問題：1 · 普遍的法則指的是那些？是現實上有的法則或理想的法則？2 · 普遍的法則涉及一些道德上的「應然」，而且是一般的價值規範性概念。因而我們可以試問：合理的自由是基於其自由與其它的自由依一普遍法則而能共同成立？還是基於我們對於一些規範性概念，如「作證」的一般規定，而稱為合理的自由？如果答案是後者，則前者作為合理的自由之條件顯然多餘。我們先探討第二方面的問題。對康德而言，合理的自由的必要條件是此自由與其它的自由

依一普遍法則而能共同成立，是用來說明意欲之自由成為合理的自由的最小(minimum)標準。在自由的內容決定上，它不能是既得利益者的共同決定或相關者的私下協議，它至少必須能放在普遍的架構下，通過普遍化原則的理性考量。康德並不嘗試提出一個合理的自由之充份條件，因這涉及當下具體情境之運用，無法在理論上作普遍、必然的確定。用康德的術語來說，我們無法先驗地決定。在這意義下，哲學並非如數學般構作一個公理系統並演繹出個別的原理或原則。哲學一方面必須能照顧到一般「合理的自由」之概念內容，另一方面只能就其理論上有普遍性及必然性的部份作反省其批判。這如同一般我們對於行為對錯答惡的認定，即使是愚夫愚婦，也可以分辯善惡。理論之作用，並非在常識性的認定之外，另外構作一個系統，而是提出一個理論上的判準，凸顯常識性判定不明顯的基準 ○ 在這意義下，提出合理的自由的必要條件是此自由與其它的自由依一普遍法則而能共同成立，是有其理論上之必要性的。這同時澄清了第一方面的問題。普遍的法則可能是現有的法則，也可能是理想的法則，只要它是我們理性思考 L 可

10 這矛盾非一般邏輯上的矛盾，而是實踐概念的荒謬。

以普遍的法則，其來源並不重要。值得注意的是，合理的自由不受他人意欲之強制同時包含了「平等」合理的自由本身即隱含公平及公正的分配精神：任何人，只要他處在普遍法則所陳述的關係形式中，他的自由皆受此法則的認可或限制，它他的出身、社會地位、是否身或心有疾病或殘障等差異，皆不列入考量”。而單單只就普遍的法則所支持的人我自由可以成立的理性考慮作決定的根據。這並不表示合理的自由不顧人存在之現實上之差異或不同的特殊需求。其現實上之差異或不同的特殊需求仍可以依循普遍化原則來考量，就這意義下，沒有任何人應受特別的優待或特別的限制。康德認為平等即是法則對個體自由之認可與限制不會有範圍之大小差別。康德稱人權是一種“不能轉讓”(unverauserliches)的權利，理由是它的根源在的人格(Persoenlichkeit)之中，與個人的尊嚴有關。人性的尊嚴是無價的、人權是神聖的，說明了人權是不可侵犯的，無論是對個人、社會或國家而言皆是如此。康德認為人權最基本(minimum)的權利，其它的權利皆項由此衍生而來，就這意義說，人權是國家之基本法。而國家不能將任何其他的權利，如民生、福利等生存的權利，放在比人權更優先或更高的位置。四人格(Persoenlicheit)與人的尊嚴(Menschenwuerde)日常我們會聽到這樣的語句二「妳怎麼能如此待她！她是一個『人』啊！」·、的概念顯然不只是指人之外型、能力或智力，而且有人之價值意義在其中。二文說：要懂得做人的道理，「人」在這種用法更是顯示其理想的意義，而且作為一種道德的要求的標準 ○ 康德認為自由是人應有的權利與「人」之價值意義與理想的意義有密切關聯。在《道德的形上學之基礎》(Grundlegung zur Metaphysik der sitten)一書 = ，康德著名的「道德之命令」(kategorische Imperativ)之令式：“如此行動，’之較 John Rawls 之” original position ”. in John Rawls : A theory of justice , Cambridge , 1971 pp 118 — 92 .

即無論在你的人格還是其他每個人底人格中的「人」，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用”’全。在例子的說明中，康德提出一個將自己只當作工具來使用的情況：為避免一個困難的處境而自殺是將自己僅僅當作“維持一個可忍受的處境”’沫利用。康德強調人不是·個‘一物」，物做為機器或用具，它只是工具，但人不只是工具，他的存在必需被設想為目的自身，

而不再服膺任何其他的目的。康德嘗試用另一個例子來說明將別人只當作工具來使用：對別人作不實的承諾以達自身之目的。首先，別人若知道這件事，別人一定不同意這種行為。再者，別人亦有其自身之目的。第一個例子並未涉及人我自由之關係，但依此「道德之命令」之令式，為避免一個困難的處境而自殺之行為是不正確的。第二個例子也說明了假承諾之行為是不正確的。但更進一步來說，這樣的行動涉及人我自由之份際，而且造成自由關係是相互抵觸的。康德認為這樣的行為除了道德上不正確外，亦違反人權。其理由即在於行為者將他人底人格僅當作工具來使用⁴。人權就是基於這個道德之命令建立起來，——爾日·這個道德義務（*Pflicht der Ethik*）導出權利的義務（*Pflicht des Rechts*）：人類應該脫離自然的狀態，進入法則狀態，每一個體所擁有的（*das Seine*）能在現實生活中得到保障，不為他人所侵害。就這點而言，康德認為法律是由人應有的權利為出發點，其基本精神就在確保的人之存在作為目的，同時防止人之人格只被當作工具來使用。○康德亦透過「價格」與「尊嚴」概念上的對比關係，來說明人作為一種理性的存在之尊嚴⁵，這同時說明了人之人格的特殊之處，有其應有的權利。康德認為一個東西具有一項價格即表示它可以被另一個等值的東西所取代。相反地，沒有任何等值的東西可以取代，而且超出一切價格以外的東西則具

12 見康德：「道德形上學之基礎 J」，李明輝譯，1 江同上，54 頁。○14 其違反人權表現在對別人自由及財產的侵犯，用，而同時當做目的。15 同上，60 頁。○聯經，78 年，53 頁。○其理由在於人底人格不能僅當作工具來使

有一項尊嚴。價格指的是相對的價值，尊嚴則為無條件的價值。人之實踐理性：不受其動物本性之決定，自由地選擇或意欲，自主地服從道德法則，具有這種尊嚴，是一種無上的價值。透過人之人格之特殊性一人之尊嚴，人權之神聖、不可侵犯，得到說明。國人權之內容與其判準人權概念常因其內涵、外延及使它得以成復的理由之混淆不清而備受爭議。但另一方面人權之保障卻是一件刻不容緩的工作，在很多政治理論及實踐的架構中都承認其必要性。康德的人權哲學是否能使人權概念的內涵、外延及使它得以成立的理由得到釐清是以下要討論的問題。康德人權概念的內涵是人的自由不受剝奪，這自由原就屬於人，而人該擁有原屬於他的東西，而且保障他在合理自由的範圍內有自由選擇的空間，不會完全受制於別人的意欲。○值得注意的是，康德這樣的界定等於在說明合理自由的範圍內有權自由決定，自我作主。他說明了合理自由的必要條件，但未正面地提出合理自由的實際內容。○這顯然與康德對甚麼是「法理學」的看法有關。如此一來，我們無法透過人權概念之內涵決定其外延。作為一般的日常用語，「人權」鮮少被單獨使用。最常用的是「人權問題」或「違反人權」。而當我們說這或那違反人權時，若非指其違反訂定的「人權法案」之契約，通常就是在控訴某種應有的自由之剝奪。而且是針對政府對合理自由的範圍內有自由選擇的空間之局限。康德並未告訴我們人權是言論自由權、公民權或基本生存條件的滿足權。但他認為所有的法則及權利必需以人權為立足點。Hoeffe 認為康德的在合理自由的範圍內有自由選擇的空間人權作為基本法只具軌約性的（*regulative*）意義¹⁶，它不正面涵概特定對象的內容，所以本身沒有陳述任何涉及行動的權利，¹⁶ 比較 Olfried Hoeffe: *Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriss*, in: *Neue Hefte fuer Philosophie*, Hrsg. von R. Bubner und K. Cramer, Wiehl & Goettingen 1979, 5. 29 一另請比較「純粹理性之批判」，B537ff 有關建構性原則與軌約性原則之區分。

而是被當作立足點來作應用，成為立法之出發點及精神所在“人權可以成立的理由在於人存在本身作為目的，人不應該只被當作機器或用具來使用。後者所具有的實踐上之必然性可以導引出人權是人應有的權利之必然性。而人格之最高價值：人之尊嚴的絕對性，也同時證成人權作為基本法的意義。康德說：“一個擁有自由這種能力的存有可以而且應該 … … 只為人民要求（下面）這樣的政府，也就是將人權作為立法（之精神）。應該服從它，必要地遠在所有福利的考量之前“而且這是一種神聖（ Heiligtum ），高過所有（利益）的價格。沒有政府 … … 可以侵犯它“（ streit der Fakultäten , 87 ）康德認為一個政府通常易於提出為人民謀福利的主張，扮演父親養育未成年子女的角色，不願意正視人民自主之能力與權利，也不願將人權放在一切立法之上。而人權事實上比福利更根本，只有當人不會完全仰賴於政府的意欲，在合理自由的範圍內有自由選擇的空間得到保障，各種福利措施才真正有意義。政府給人民優渥的物質生存條件而不保障人權，等於將人民當作寵物來眷養，人之人格還是只被當作工具來使用。這樣看來，「違反人權」之使用判準對康德而言即是：政府壓制人民合理的自由之行使，或者立法者未以人權作為基本法，將其它權利的優先性放在人權之基本法之上。內結論一康德人權理念之評價依我們最早提出的三點條件，我們來看康德對人權概念之界定。康德的人權概念之證成是建立在我們對維護人性尊嚴的必然要求。我們不可能要求人性或人之生存要有尊嚴，卻認為人權可有可無。基於此，我們認為康德人權概念之證成不但不會自相矛盾，而且具有理論上的必然性“相反的，霍布斯認為人由自然狀態，所有人對抗所有人，過渡到共同的法治狀態是基於 F 以少得多」（ n . giv . a little to gain a lot ）：犧牲一小部份的自由以換取更多或更有保障的自由 ○ 其理由雖不至於與權利法則的產生矛盾，但其過渡不具理論上之必然性 ○ 就此而言，人權變得可有可無，其之所以可以成立的

理由無法得到確切地說明’ 7 。另一方面，康德掌握我們一般或日常人權概念之使用的特性：通常我們會用違反人權、人權之剝奪、人權問題等來說明有關人權的事務，也就是如康德所言的，一種軌約性的概念使用。他的界定：人應該在合理自由的範圍內有自由選擇的空間；讓原屬於人的自由還給人等，皆可以在一般說：「這是他的人權！」或「他的人權不能被剝奪！」的用語中，得到證成。這些顯然不構成對康德人權理念之挑戰。甚至我們也可以同意康德的界定在現在仍有重要的意義，特別是自 1948 年以來，聯合國人權的普遍宣言（ universal declaration of human rights ）不斷擴增人權的內容，人權甚至涵概基本需求之滿足及經濟落後國家之經濟援助等內容。人權最重要，也是最基本的想法：立於個人自主性的立場上，保障人合理的自由能夠行使、不受壓制，反而變得模糊不清 ○ 對康德而言，國家或立法者把人之民生福利放在人權之前，或只求人民富裕、國家富強，不應是有理性者與生而自由者所要的。但康德是否能提供我們對於甚麼是違反人權之判準？康德所提出的判準顯然停留在一種形式的（ formal ）判準，因為到底甚麼情境，我們可以判斷某政府壓制人民合理的自由之行使？或者立法者未以人權作為基本法，將其它權利的優先性放在人權之基本法之上？並不清楚。我們嘗試以 F 面的例子作說明：某非洲的小村莊世襲以男童為祭品 ○ 在他們看來，被選中的男童的家中會得到村莊祖先特別的祝福，而且村民會表達對這家人極高的敬意，無論是物質上或精神巨的。男童會在繁複的自潔程序後，在莊嚴的氣氛下及眾村民的面前被殺，然後煮熟，村民分食之，代表與祖先合而為一也讓村民之間聯

繫在一起。外人對於這樣的習俗，通常是驚駭不已，幾乎無法理解或接受。康德之判準能否協助我們判斷這村民是否違反人權？這樣的例子不勝枚舉，如割陰蒂之習俗、活人陪葬等。假設這些男童同意成為祭品，其意欲之比較 Andrew 1 '、ndon · 1980 Levine : Human right and freedom , in : The philosophy of human rights , p . 148 — 150

自由與村民意欲之自由依普遍的法則，在這例子尊敬祖先，可以共同成立' "，依康德，這顯然沒有違反人權，我們不應干預。但另一方面，康德認為：每個人底人格中的「人」，始終同時當作目的，決不只當作工具來使用。這例子從後面這個角度來看，男童將自己的生命只當作「榮耀祖先之工具」，這舉動顯然是不正確的行動。這例子或與它相類似的例子說明了康德人權判準應用上的困難，特別涉及集體信仰及因之而有的特定象徵性的行動，當其依普遍的價值原則，人我之自由可共同成立時，我們很難應用康德的判準來作判斷 ○

參考書目

原著：

J. Kant 1968 1 . Kant 1956 醒 q 上叩 h 邑速但聖聖藝， Kants Werke , Bd . VI , Berlin . 珍達送卹蠶切如聖輿旦可 t , H " mburg .

1 . Kant 1985 康德， 1988 珍非坡邊叮四少盤劬！__必卿 u 可塵， Hamburg . 「道德形上學之基礎」，李明輝譯，聯經。 1 . Kant , Streit der Fakultaeten . Kants Werke . Bd VII

二手資料： W . Busch , 1979 , p 坦恥堅吵卹墜非 r _ h 非整 c 胞胞丑他睡 p 莖工哪 oPhie Kants , Berlin & New York . Jau — hwa Chen , 1993 ，爾旦 ts 中聖返初壁旦叫 y 旦翅回) 嶼 (墜) 旦， Bonn 、 Fred Feldman , 1978 ，回巡墜蠻理夕 thics , Prentice — Hall . 18 其意欲意欲間所依據的普退法則，如尊重祖先、孝敬父母當然不會有衝突而能共同成立。這並不代表價值是相對的，而是對實現普過價值方式的認知有所差異而已。

Allan Gibbard , 1992 , Utilitarianism and rights , in : 麵中墮互也 Pq 麵但旦 1 訥如墅凶 y , edit by J . Arthur and W . H . Shaw , Prentice — Hall . Dieter Henrich , 1960 , Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft , in : 珍里啞的上旦 e 兀旦邊二旦回璽壁， Tuebingen , 5 . 77 — 115 . Attracta Ingram , 1994 , A po ! i 嘔望 t 胞凶壁 pL 工 i 幼堅， Oxford : pp . 12 — 13 . Fridrich Kaulboch , 1982 ，座呻嬰__乙雙兀卻旦雜墜亟 c 墜 ph 墜望越 g 必座__四旦亟他 transzendentalen Methode , Wuerzburg . Wolfgang Kersting , 1992 . Politics , freedom , and order , in : 功旦__夕鯽園血醒 gp 翅因中四里巫甦， ed . by P . Guyer , cambridge , P . 又 2 — 366 . AndreW Levine , 1980 , Human right and freedom , i , 1 :) 旦凶旦旦夠 ph 莖__回卹 p 自中， London , Bernd Ludwig , 1988 , Kants Rechtslehre , in : 蔥墜 1 墜嘆吵礪。 ，墜望二玉：墜墜麩__四旦 W : 墜疊， Hamburg . Otfried Hoeffe , 1979 , Recht und Moral : ejn kantischer Problemaufriss , in : Neue 旦翅醒鈞壁 Philoso 迪坦， Hrsg . von R . Bubner undK 刃 ramer , Wiehl & Goettin - gen , 5 . 1 — 36 . John Rawls , 1971 , A 勁凶卿 of Ju 斗匹旦， Cambr , dge .

Kant , 5 Ideal of Human Right

Jau — hwa ChCn Human right 15 one of the complicate problems of international soci - ety . The

main difficulty is to define the ambiguous meaning of human rights . This paper intends to find the possible requirements concerning the definition of ' human right " . For Kant the idea of human right an important consequence of his moral theory . The being of human , his Freedom and autonomy , is the intrinsic reason for the right . We will see in this paper , whether Kant ' s interpretation can fulfill our requirements . Today , for developing our idea of human right , which should be theoretical consistent and practical realistic , Kant ' s standpoint still very interesting and helpful .

Keywords : human right , right , Rechtslehre , freedom , personality , dignity