

盧梭、康德與永久和平

周家瑜

國立臺北大學公共行政暨政策學系助理教授

在當代國際政治理論中，康德對國際政治的看法是經常被引用之權威，然而對此一文本本身的解讀仍有不少爭議，其中一個最主要爭議，就是要如何去理解康德所提出的國際問題的解答——即「自由國家聯盟」(Federation of Free States)，這樣的一個解答讓許多康德的追隨者相當困惑，認為是康德之理論對現實的妥協，但筆者以為康德所提出的這個論點背後有更深意涵，並非出於經驗考量，本文藉由與盧梭所整理出版的法國聖皮耶教士原初永久和平計畫的文本之比較，為康德對國際關係問題所提出的解答提出一個可能的詮釋。

關鍵字：永久和平、自由國際聯盟、憲政共和主義、民主共和主義、共和主義

壹、導言：背景與問題意識

近年來隨著對康德政治哲學的興趣復興，康德的國際關係理論重新受到重視，早期康德國際關係理論一向被歸類於理想主義進路 (idealist approach)，而與以霍布斯為代表的現實主義進路 (realist approach) 對立，近年來對康德理論本身的系統性探討也是汗牛充棟 (Covell, 1998; Cavallar, 1999)，尤以關於「民主和平論」之論題的討論，以及其所提出的「世界公民法權」(Cosmopolitan Right)¹ 的討論最為熱烈，已有相當數量的文獻作出深入的分析 (Höffe,

收稿日期：102 年 10 月 7 日；接受刊登日期：103 年 6 月 9 日

1 如 M. Gregor 所指出的，德文中 *Recht*，或拉丁文 *ius*，在英文中並無全然對應的字彙，它可能代表「法」(law) 或「正義」(justice) 或「權利」(right)，端視其脈絡而定，參見 (Gregor,

2006; Kleingeld, 1998; 2004; 2012)。在這樣高密度的討論中，康德對於前述作為達成永久和平的重要機制自由國家聯盟的立場之變化是其中的焦點之一，在國際關係的討論當中，康德於 1795 年出版的《論永久和平——一項哲學性規畫》（以下簡稱為《論永久和平》）一直是重要的理論資源，然而儘管康德在其論永久和平計畫之短文之後，附上長度幾乎快與本文相當的兩個補充解釋（supplements）與一個附錄（appendix），康德的永久和平構想仍為後人留下了許多看似不可解的詮釋疑難，其中最主要的一個爭議（也是本文最關切）在於康德對於達成永久和平的著名提議本身：即一個由「自由國家」（free states）所組成的聯盟。

康德的構想可溯源自十九世紀法國教士聖皮耶（Abbé de Saint-Pierre）所提出的一個永久和平之計畫，但在康德版的永久和平計畫中，在關於達成永久和平的必要機制（即國家聯盟）的設計上有相當大的修正，最大的不同在於：聖皮耶主張在此一國際聯盟中應設置具有強制力的審判法庭（judicial tribunal），這個法庭必須有強制力來執行法律與判決，並且能夠管束國際聯盟的會員國，使他們不能因為自身私利而任意脫離此一國際組織，換言之，這個具強制力的審判法庭正是使這個國際組織長久且鞏固（firm and durable）的重要建制（Rousseau, 2005a: 36）；² 相對地，康德關於此點的立場卻因有所

1996: x)。當用在目前這個脈絡時，*Recht* 指涉的並不是一般口語中行為者有「權利」去做什麼的資格（entitlement），而是指涉一整個規範的系統，即「應當去做什麼」，例如說：康德討論 private right 時，指涉的是關於私人之間財產占有關係的一整套規範系統，而非我們一般所說的特定個人對外的事物的「權利」，因此也有學者直接將其翻譯為「私法」，因此在本文均翻為「法權」，以與一般口語中「權利」作區分。

2 因此一聖皮耶教士是由盧梭整理改寫出版（Abstract of Monsieur the Abbe de Saint-Pierre's Plan for Perpetual Peace，以下簡稱〈摘要〉），因此與盧梭其他與國際關係相關的短篇論文收錄在一起，由 C. Kelly 等人編著，這本論文集集中收錄了數篇對於盧梭之國際關係理論重要的文本，如盧梭對聖皮耶所提出的永久和平構想之批評（Judgment of the Plan for Perpetual Peace，以下簡稱〈判斷〉）及〈論戰爭狀態〉（The State of War）等。對於此一文本使用，審查人指出：因聖皮耶之永久和平計畫經盧梭之修訂已有相當程度上的扭曲（或修正），因此本文所試圖探討之「康德—聖皮耶」之關聯或許更接近於「康德—（盧梭所閱讀的）聖皮耶」。筆者完全同意審查人之論點，但希望指出一點以減低此一可能的影響：本文主旨仍是在於探討康德為何主張一個與早期構想不同之「非強制性」的國際政治組織，聖皮耶所提出的原初永久和平計畫之重要性，在於康德在其〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉

轉變而顯得較為複雜，早在 1784 年出版的康德之歷史哲學論文〈在世界公民觀點下的普遍歷史之理念〉（*Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*）當中，康德已指出：因為國與國的關係是處於一種「無約束的自由」中，因此自然將促使人們去做一件「縱使沒有這麼多悲慘經驗，理性也會建議他們去做的事，亦即脫離野蠻的無法紀狀態，而加入一個國際聯盟，在這個聯盟之中，所有的國家（即使是最小的國家）都不能期待從自己的權力或法律判斷當中獲得安全，而必須單單從這個偉大的聯盟中獲得，也就是從一個統一的權力及由一個統一的意志所作出的根據法律的裁決當中來獲得」（重點為筆者所加）（Kant, 1991: 47），此時康德的立場與聖皮耶的主張相近，主張一個具有強制力的國際組織是必要的；但在 1795 年出版的《論永久和平》當中，康德的立場已有轉變，康德明確指出建立此一聯盟之目的在於確保每一個國家的自由，而非獲取權力，所以成員國家不需要像自然狀態中的個人一樣，共同服從一個法律及受制於強制性的權力（Kant, 1991: 104）；而在此文出版後兩年，康德在其唯一系統性的政治著作《道德形而上學》（*The Metaphysics of Morals*）中進一步明確地指出這個國家間的「永久聯合大會」（*permanent congress of states*）是國家可以自由選擇加入的，它是一個由國家自願組成的聯盟，因此是可以隨時解散的，而並非像是聯邦（如同美國所組成的）建立在一個憲法之上，因此不能任意解散（Kant, 1996: 119）。因此我們看到康德在關於國際聯盟的觀點上，逐漸遠離了聖皮耶教士的構想，為何以及究竟遠離到什麼程度，正是這篇文章希望能進一步探討的問題。

用 Howard Williams 的話來說，其爭議處在於：康德在此一議題上的立場本身已經形成一個「悖論」（*paradox*）：「[康德] 並不企圖去掩飾他的提議的悖論，甚至是自相矛盾的本質，他一方面主張一個國際國（*international state*）是終極目標，但另一方面又認為這個目標不是短期可見的未來中可以被實現

一文中明確提及此一文本與其建立具有統一意志與權力之國際組織之構想，換言之，康德所理解的聖皮耶永久和平計畫之核心，確實在於一個具有強制力的國際聯盟，儘管讀者無從得知盧梭對聖皮耶和平計畫整體作出多大程度上的修正，但因本文之關切僅僅在於此一強制力之設計以及康德對它的修正，因此即便或許在其他方面某程度上盧梭之修正偏離聖皮耶原意，但就本文所要討論的層面而言影響應不太大。

的，[換言之]，這是一個我們一方面應該置之不理，但卻又應當時時放在心中的目標」(Williams, 1983: 256)。當前對此議題之看法可分成兩派陣營：一方認為康德之提議有不足之處，若要與康德之理論真正達成前後一致的話，康德所提出的自由國家聯盟應當要是一個強制性的 (compulsory)，而非自願性的 (voluntary)，換言之，一個康德式的理想國際理論最終仍需一個公共的法律來統治所有國家，如同在國家當中有一個公共的法律統治所有個人一般 (Laberge, 1998)，而康德之所以未能發展此一論點可以被視為是某種受時代侷限的證明；³ 相對地，另一方認為康德的論點——即自由國家聯盟中成員國內必須能夠自由加入與退出——有其理論之必要 (Gallie, 1978: 34; Geismann, 1996; Mikalsen, 2011; Teson, 1998: 105)，本文希望能對於這個問題提出第三種解釋。

對於主張康德之立場修正出自於實際考量的詮釋，筆者以為如此詮釋首先抵觸康德一貫所持之方法論，我們可以從康德在《道德形而上學》的結語中略窺究竟：

如果一個人不能證明一件事是什麼，他可以試著去證明它不是什麼，而如果這兩方面都不成功（常有之事），他還可以自問是否有興趣從理論性或實踐性的觀點來假設它，換句話說，一個假設之所以被接受，要麼是為了解明某種現象 [……] 要麼是為了解達成某種道德性的目的，例如說那些「將該目的當成是行動準則 (maxim)」本身就是義務的那種目的」，對於這類的目的，康德認為：「我們雖沒有義務去相信它必然實現 [……] 但即使該目的沒有幾乎不存在理論上實現的可能性，以該目的為我們行為的方針，依據它行動仍然是我們責無旁貸的義務 (Kant, 1996: 123)。

換句話說，一方面，對於康德而言，一個對於政治最高善（即世界之永

3 關於康德學者中所提出之類似詮釋，參見 (Axinn, 1989; Carson, 1988; recently discussion, see Kleingeld, 2004)，在國際政治理論學界亦有相似看法，參見 (Bull, 1977; Wight, 1987: 226)。

久和平)的假設並不需要必然預設一個實踐上的可能性才能為個人或國家的行動賦予義務；另一方面，關於試圖為康德的立場改變辯護的詮釋，筆者以為前述論者均未提出一個令人滿意的解答，部分原因在於詮釋者傾向從康德理論內部尋找最可能符合作者意圖與理論一致性的答案，然而康德的立場明確的轉變對從理論內部建構一致性這個詮釋工作造成相當的困難。

因此相對於前述兩種詮釋，本文採取的方式是將康德對國際關係的論述放在整個理論脈絡當中去檢視，如前所述，康德之永久和平計畫之源頭一般認為是法國聖皮耶教士於1713年出版的《重建歐洲永久和平的方案》(*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*)的第一部分，聖皮耶構想一個具有強大聯邦力量的，由基督教國家組成的歐洲聯盟，聖皮耶教士並未能完成其計畫，盧梭接手其未完成計畫，撰有《聖皮耶教士之永久和平方案之摘要》試圖完成這個未完成的構想，儘管盧梭非常尊崇聖皮耶教士提出此一計畫的用心與勇氣，盧梭卻也在另一篇〈永久和平方案之判斷〉(*Judgment of the Plan for Perpetual Peace*)中對該計畫提出了批評。有學者認為盧梭對聖皮耶教士的批評重點，在於其與政治現實的衝突而使該理想計畫不可能實現，換言之，盧梭的批評似乎著重於理想與實踐性的衝突。此一印象不僅令盧梭的觀點被後來的國際政治理論學者歸類為「現實主義傳統」(Fidler, 1996: 131)，此一批評後來也被康德之同代人 Christian Garve 用來批評康德所撰寫之論永久和平一文，認為康德所構想的永久和平計畫忽略了國際政治的現實面，因而影響康德之所提之永久和平計畫的可行性 (practicability) (Ellis, 2005: 73)，這正是為何盧梭與康德對於國際政治關係的論述經常被視為是代表著對立的兩個傳統 (Williams, 1983: 257-259)，前者看似具有悲觀的現實主義色彩，而相對地後者的論點傾向樂觀的烏托邦式的永久和平；但另一方面，盧梭與康德有時也被認為都是採取系統進路 (systemic approach) 的「結構主義」⁴ 國際

4 結構主義是一種著重由國際結構（如國際關係）來了解與預測其組成分子（如各主權國家）之行爲及互動的國際關係理論，與其相對的是透過組成分子之特性與相互關係進而發展出對整體體系的理解。Waltz 為前者之主要代表，他從概念上將國際體系分成兩部分：結構與形成該結構之個別成員，他主張：「結構是一整套無形的，潛在的限制條件，透過主觀面的社會化歷程與客觀面對競爭獎懲規則，制約並且驅迫結構成員如何行爲。因此 [……] 結構

關係理論家，⁵ 論者主張由於康德與盧梭都深刻意識到國際政治的無政府結構對國內政治的決定性影響，因此兩人都認為「結構」左右了作為國際政治場域中主要行為者的國家們所採取的行為與決策，例如說康德便在 1784 年出版的康德之歷史哲學論文〈在世界公民觀點下的普遍歷史之理念〉（*Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*）當中指出：由於「建立一種完美的公民憲法之問題繫於國家對外的合法關係之問題」，「所以不靠後一問題，前一問題就無法解決」（Kant, 1991: 47）；盧梭則因其於《論不平等》（*Discourse on Inequality*）中的著名「雄鹿與野兔」（stag-hunt）之故事而成為國際政治理論中對於「無法確定其他國家之意圖與行動而導致不合作」的「獵鹿賽局」（assurance game）之始祖，在故事中獵人因無法確定同伴是否會與自己合作獵取難度較高的雄鹿，因此寧可選擇較為簡單可獨自獵取的野兔作為目標，因此無法達到合作的最大利益。

在這篇文章中，筆者希望藉由檢視聖皮耶教士，盧梭與康德分別對永久和平的評論指出兩點：一是希望藉由盧梭對聖皮耶教士永久和平計畫的批判來為前述康德在國際聯盟問題上的立場改變提供一條線索；⁶ 其次，藉由此

成員的行為及其互動造成的結果（如國際事件等）均需透過對國際體系的掌握方能得到確切而完整的理解」（耿曙，2003: 49）。

- 5 在兩個層面上「某些論者將盧梭與康德歸類於結構主義論者」：(1) 兩人在某程度上都意識到主權國家的行為與互動模式，相當程度上是被整個國際關係的結構所決定的，因此在某程度上對兩人而言，就理解國際關係而言，國際結構都優先於其組成份子（即各主權國家）；(2) 其次，結構現實主義者重要主張之一為：在國際政治中，因為沒有共同統治權力，因此是一個自助體系，在此一自助體系之中，國家無法賦予其他國家完全之信任，因而造成無法合作的困境，此一論點亦可見於康德與盧梭兩人之論述之中，儘管此一國際安全困境在康德處似乎較不明顯，但康德在許多地方確實顯示他意識到國際關係困境之一，是對於鄰國擴張武力之憂慮而導致某種程度的軍備競賽，此一軍備花費將會對國內政治造成巨大衝擊，康德對這一問題的重視可見於此一事實：他分別在《論永久和平》與《道德形上學》中對同一問題提出不同思考與解答；盧梭的結構主義面向可見於其「雄鹿與野兔」（stag-hunt）之論述。關於康德國際關係理論與結構主義的聯結，參見（Harrison, 2002; Huntley, 1996）；關於盧梭的結構主義，參見（Waltz, 1959）。
- 6 此處要澄清的是，筆者並非要在「影響史」層次上去論證「盧梭對聖皮耶教士之永久和平構想之批判歷史地影響了康德所撰寫的論永久和平」，因為就歷史發展而言，在康德論永久和平與後來道德之形上學於 1795 年與 1797 年分別出版時，盧梭對聖皮耶教士之永久和平計畫之評論尚未出版（其於 1798 年出版），因此筆者並非要去論證康德受到了盧梭所提出

一比較，筆者期望指出盧梭與康德在國際政治論述上的關聯並非如前述第一種詮釋所指出的，是處於理想主義與現實主義般對立的傳統，但兩人之關聯亦不應由結構主義傳統來理解，筆者以為兩人真正的理論關聯在於「兩人所提出的共和主義均在國際政治論述中扮演關鍵角色」。在進一步分別檢視兩人論述之前，須先簡述本文論證架構。

前述已指出本文理論背景與問題意識，在接下來第貳小節中筆者將檢視聖皮耶所構想的永久和平計畫及盧梭對此計畫所提出的評論，聖皮耶樂觀的認為永久和平可藉由讓各國君主認識到真正的共同利益來達成，具體言之在於由一個具有強制力的國際聯盟與審判法庭來維持國際秩序，盧梭基本上認為這種建立在共同利益的論證是不可行的，因為各君主國的恣意意志是無法相互調和而去追求真正的共同利益（即和平）。盧梭論點的重要性在於他指出「主權國家恣意意志是其國內政治處於腐化狀態的一個表徵」，換言之，國際政治困境的解決之道應著落在國內政治體制的改變。具體而言，筆者將指出對於盧梭而言，相較於好戰且追求私人野心的君主專制國，一個理想的民主共和國更能減少發動戰爭的可能性，儘管盧梭並未系統性地在〈判斷〉中闡明此一解決之道，但筆者論證盧梭的評論為解決國際之間戰爭狀態的問題提供了一個有意義的出發點，也就是國際政治的困境應回到國內政治來尋求解決；而在本文第參小節當中，筆者指出康德所撰寫之《論永久和平》可視為從前述盧梭論述之進一步發展。如同盧梭、康德亦試圖在國內政治體制中尋求國際政治問題的解決，如同盧梭、康德的解決之道是：建立共和體制的國家方能使國家意志不再是恣意的意志；但與盧梭不同的是，康德之共和主義著重的是憲政體制對任何恣意權力所施加的限制，在康德的憲政共和主義之下，任何戰爭權利的行使不僅僅受限於人民之同意（如同盧梭理想中的民主共和國），更進一步受限於憲政體制的限制，因此更能進一步減低共和國發動戰爭的危險性。

批判的「影響」。本文所進行的毋寧是一個「詮釋性地比較」，筆者要論證的是：若將盧梭對永久和平計畫的評論考量進去，我們便可以賦予康德所提出對永久和平計畫修正的更多意義。

貳、聖皮耶教士《重建歐洲永久和平的方案》 與盧梭的批判⁷

在這個原初的永久和平計畫當中，聖皮耶教士首先勾勒出當時代歐洲國際社會中所存在的一個矛盾現象：也就是儘管各國對內與其公民都已進入文明狀態（civil state），但與其他主權國家的對外關係卻仍然處於自然狀態之中，聖皮耶教士指出解決此一矛盾的方式就是建立一個「聯邦形式的政府」（a form of confederative government）。這個政府是一個由相互之間有聯繫的各民族聯合而成的政治共同體，這些聯結來自於歐洲國際社會曾經臣服在古羅馬帝國統治下的共同歷史，羅馬帝國的統治帶來了歐洲各民族之間政治與法律上的聯繫，即羅馬法（The Code of Theodosius），加上後來承繼自羅馬法的查士丁尼法典（the Books of Justinian），使整個歐洲成為一個由法律與理性聯結起來的「歐洲社會」，加上基督教的力量，聖皮耶教士認為這些基礎使得歐洲社會不僅僅只是地理上的一個集合名稱，而是有其獨有的宗教，律法與習俗的一個「真正的社會」（a real society）（Rousseau, 2005a: 30-31）。

一、如何建立此一「永久且不可變更的」國際聯盟？

聖皮耶對此一共同力量有著具體的規劃，首先它必須建立一個對所有成員國都有拘束力的司法審判庭（Judicial Tribunal），除了其所頒布的法令與判決都有拘束力以外，它還必須具備能夠執行這些法令的強制力，這強制力表現在兩方面：一方面此司法審判庭能夠強制成員國遵守共同討論出來的決議，另一方面它還能限制成員國任意退出這個國際聯盟組織，換言之，這個國際聯盟組織並非自願性的結合，而是強制性，永久性的（ibid.: 36）；其次，聖皮耶列出這樣一個國際聯盟中的五項條款：(1)各簽約國需任命全權大使（Plenipotentiaries），以在一個永久的議會（permanent Diet or Congress）中進

7 此處筆者所根據的文本是盧梭為聖皮耶教士之著作所整理編輯的第一部分，即其著作之摘要，以及盧梭所撰寫的對該摘要之評論，本文所使用的譯本為 C. Kelly 所編輯的盧梭著作之第二卷，參見（Rousseau, 2005a）。

行討論；(2)此一永久議會將指定一定名額的主權國家，這些主權國家將會輪流簽訂協約（Treaty）；(3)這個國際聯盟將會保障各成員國現有的領土，換言之，各國現有狀況與前述之協約將會是各成員國在國際關係當中相互的權利與義務的基礎；(4)任何成員國若是拒絕執行聯盟所訂的規則，或是準備武力發動戰爭，或是攻擊其他成員國，則此一「偉大的聯盟」（the great Alliance）將會武裝起來對抗這個「公敵」（public enemy），直到它解除武裝並遵守共同規則為止；(5)各國可以在永久議會中討論並自訂能夠為各國帶來利益的規定，但這五條基本條款將是永久不可變易的（ibid.: 38）。

二、國際關係的問題所在：導致戰爭的原因

聖皮耶指出：儘管歐洲各民族因命運的偶然而結合成一個真正的社會，但另一方面各民族國家之間仍然爭戰不休，頻繁的程度不比國家內部的內戰來得少，也因此國際關係可以說就是一個戰爭狀態，而導致戰爭的因素主要有三：一是沒有一個能夠確保各國之間所訂立的約定被履行與尊重的強制力，因此各國經常為了條約中的權利爭論不休；其次，在國際關係中沒有建立起一個關於公共權利的普遍原則，換言之，在處理權利的時候，各國只遵從自身的私利，因此國際之間充滿了相互矛盾的政治規則，如此一來戰爭即變成不可避免的解決爭議的手段；最後，聖皮耶教士指出：各國表面上的共和制度並沒有確保其本質也是共和的，因此許多國家中的權力事實上仍是世襲而來的，因此政府便仍然傾向腐化，對於這些導致戰爭不可避免的種子，聖皮耶教士認為解決之道唯有建立起一個強制的共同力量，這個共同的力量能夠調解各國的紛爭，鞏固各國對其共同利益的共識，這是各國憑自身力量無法做到的（Rousseau, 2005a: 32-33）。

更重要的是，這個強大的國際聯盟能夠避免戰爭發生的另一個理由在於：它的存在本身就能夠消除各國開戰的可能動機，聖皮耶列出五點開戰動機：(1)為了征服他國；(2)為了自保；(3)為了削弱強大的鄰國；(4)保衛自身被攻擊的權利；(5)國際事項爭議無法裁決。而聖皮耶清楚指出，他所設想的這個強大的國際聯盟能夠消除這些有可能導致各國發動戰爭的動機。首先，各國將不會想要發動征服的戰爭，因為在國際聯盟的管制與監督之下，發動戰

爭的國家將無法從征服當中獲利，相反地，充滿野心的君王將會冒著被制裁後失去權力的危險，其次，既然國際聯盟已消除了具有野心的君主發動侵略性戰爭的動機，那麼這也連帶地消除了其他國家自我保衛的動機，以及想去削弱強大鄰國的動機，因為弱小的國家將不再具有被侵略的恐懼，最後，國際聯盟還具有定分止爭的功能，因此各國將不會因為權利上的爭議而必須採取武力解決的途徑 (ibid.: 47)。綜言之，聖皮耶在其永久和平計畫的構想中所提出的論點核心是：建立這一個具有強制力的國際聯盟對於各國都是有利的，這樣一個組織的存在是所有國家的「共同利益」，因此聖皮耶清楚的結論說：「這並不是說各主權者們將會必然地採用這個[永久和平]計畫，而僅僅是說，假如他們考慮到他們自身真正的利益所在的話，他們將會採取它」 (ibid.: 49)。在接下來的部分，我們可以看到盧梭針對聖皮耶的「共同利益」論點發展他的批評。

三、盧梭的批判：特殊意志 (*particular wills*) 凌駕於共同利益 (*common interests*) 之上

在這一小節當中，筆者將檢視盧梭對於前述聖皮耶構想的永久和平計畫的批評，一般對盧梭國際政治觀點的看法有二：一是盧梭對國際政治的觀點相當悲觀，且傾向現實主義，而與後來康德所代表的理想主義相對 (Hoffmann, 1965: 86; Hinsley, 1963; Gallie, 1978: 18-19; Clark, 1989; Holsti, 1997: 7-9)；其次，也是相關的看法認為盧梭因為其對國際政治抱持此種悲觀看法，因此並未提出（或者應該說依照盧梭的觀點認為不可能提出）一個解決之道，因此認為盧梭的國際政治論述不具重要性 (Hoffmann, 1991: xii)。接下來的這一節當中，筆者首先藉由檢視盧梭對國際關係困難的分析與評論，筆者希望藉由盧梭對聖皮耶所構想之永久和平計畫的評論指出：盧梭雖批評聖皮耶的過度樂觀，但這並不代表盧梭對國際政治問題放棄希望，相反地，盧梭指出了聖皮耶計畫中的盲點，且已試圖為此一盲點指出一條可行之路，而在最後一小節中筆者將回到第一個論題，指出這一條可行之路由後來的康德進一步發展完整，因此盧梭與康德非但不應被認為是代表兩個對立的傳統，兩者的論述之關連性不僅比一般學界所承認的深刻，亦可以在詮釋兩者國際關係論

述方面具有相互啓發的功能。

在〈判斷〉⁸中，盧梭開宗明義地直指聖皮耶和平計畫的弱點，他追問說：「假如永久和平計畫真如聖皮耶所指出的那樣對所有君王與人民都有利，為何此一永久和平計畫遲遲未被實現呢？」（Rousseau, 2005d: 53），盧梭對此的回答是一個古典的對「真實利益」（real interest）與「表面上的利益」（apparent interest）的區分。盧梭舉例說前者如永久和平，後者如各國君王所追求的絕對獨立性，仿照柏拉圖的著名寓言，盧梭將一味追求絕對獨立性而不顧和平的君主們比喻為精神錯亂的領航員，這些領航員僅僅爲了去展現他們導航的知識而寧願行駛在亂石激流當中，卻不願安安穩穩地將船停泊下來（ibid.: 54），而這也就是盧梭所觀察到的當時歐洲各君主國的現狀，在〈判斷〉中，盧梭明確指出戰爭不會終止，也因此聖皮耶所構想的永久和平不會到來的根本原因在於各國君主心心念念在發動戰爭獲取私利，盧梭指出君主們在國際政治上的考量總是某種循環論證：君主總是爲了變得更富強而去發動戰爭，而又爲了發動戰爭而需要更多的金錢（ibid.: 55），正是在這樣惡性循環之下，盧梭認爲歐洲各國君主是無法認識到永久和平這個真正的利益，也因此盧梭提出了看似非常現實主義且悲觀的結論：如果聖皮耶的永久和平計畫要成功的話，必須要歐洲各君主認識到對他們而言最大的善不在於追求各自的私利，而在於追求共善，也就是和平，換言之，也就是要各種私意志的總和（the sum of particular wills）不會凌駕於共善（common interest）之上，然而盧梭斷言要在這麼多君主國之間產生這樣的利益調和（harmony）是不可能的，也因此剩下來的只有武力解決，也就是戰爭（ibid.: 56）。這裡的重點是：造成各國君主的私人意志凌駕共善之上的原因在於，驅使各國君主汲汲營營於自身利益的不是冷靜計算的「理性」而是「自重之愛」（l'amour-propre）的「欲望」（la passion）（Hoffmann, 1991: lii）。這種自重之愛是在社會中才出現的，它相對於「自保之愛」（l'amour de soi），後者是一種自然的情感，促使人和其他動物注重自身的保存，這種情感是由理性主導，並會產生倫理與德性；相對的，自重之愛不是一種自然的情感，它產生於一種人進入社會中之後與

8 參見註2。

其他人進行比較的狀態，它不僅使人與人的關係陷入一種惡化的競爭，在國際政治場域中，它也驅使各國君主傾向去發動戰爭獲取更多權力與財富。

那麼國際法是否可解決此一惡性循環呢？盧梭認為國際法不但不能改善或遏止國際政治的戰爭狀態，相反的，國際法甚至會使這種狀況惡化，在盧梭對科西嘉所提出的建議當中清楚指明：在國際強權政治之下，強國會以國際法作為壓迫弱國的工具，國際法在這樣的操作之下不但不能維持國際間的秩序，反而會使國際間的不平等更加劇烈，因此盧梭對於科西嘉與波蘭等小國的建議是一樣的：即盡量隔絕其他國家的影響，具體言之就是在經濟上保持自給自足的農耕方式，在政治上不捲入他國的外交協商角力當中，最重要的是以民族的愛國主義（patriotism）來保衛國家的精神不致腐化，這就是盧梭所提供的對於弱國在強權林立的國際政治場域中的生存之道（ibid.: xxxvi-v）。

正是這樣看似悲觀且現實主義的論調令盧梭的國際政治論述被歸類至康德的對立面，也就是現實主義，然而筆者以為：盧梭之批評並不僅僅止步於承認現狀，更深的意涵在於指出「國際政治問題之根源在於當時之諸國君王之野心」，盧梭指出君王的主要關切在於達成兩個目標：「向外擴張其宰制範圍，向內掌握更絕對的統治權力」（Rousseau, 2005d: 54），此一野心使君王錯判真實利益在於永久和平而選擇武力擴張其勢力，換言之，對盧梭而言，國內政治的本質必然對於國際政治的困境有重大影響，因此盧梭明確指出：「戰爭、征服與暴政（despotism）的發展總是相互補強的」（ibid.），因為一方面對內行使暴政奴役人民的君王，可以任意榨取其國內人力與金錢資源來進行他對外的征服戰爭，另一方面對外的戰爭經常成為暴君們用以對內徵稅與擴張其常備軍隊最好的藉口，而這些常備武力也是君主們壓制其臣民的最好助力（ibid.）。換句話說，正如 Williams 指出的：盧梭並非反對聖皮耶所構想的永久和平計畫本身，聖皮耶的計畫之所以不可行，並非在於其計畫不夠周詳，而是在於聖皮耶沒有認識到他所藉以達成永久和平的機制，即歐洲各君主國，本身處於一個腐化的狀態，正是因為如此他們不可能放棄追求私人利益而去建立聖皮耶所構想的達成共善的唯一機制——國際聯盟（Williams, 2005: 68）。換句話說，對盧梭而言，國際政治（international politics）的問題

之根源在於國內政治（domestic politics）（Williams, 2005: 57），而前述的對盧梭現實主義式的解讀因為忽略了這一個面向，所以僅看到盧梭對永久和平之不可實現性的批評，而未進一步檢視盧梭的批評之基礎，亦即其對於作為國際政治主要行動者國家本身之批判。

但這是否表示盧梭認為若國際政治由「共和國」所組成，國際政治之困境便可獲得解決呢？換個方式問的話就是：盧梭是否認為共和國在國際政治場域中的行為會有所不同呢？畢竟，在〈判斷〉當中盧梭並未主張共和國體制將可能是國際政治困境的解決之道，⁹相反地，在批評聖皮耶的永久和平計畫忽略了當時歐洲各君主的野心之後，盧梭轉而討論歐洲專制君主如亨利四世所使用的手段，並認為儘管其行為是為了個人野心，然而在其明智的政治運作下卻能達成與聖皮耶所期望的建制一樣的效果，亦即永久和平（ibid.: 60）。除此之外，另一個可能的反駁則是：盧梭似乎不否認共和國也有發動不正義的戰爭之可能，在其〈論政治經濟〉（Discourse on Political Economy）中，盧梭指出公共審議之下作出的決定並不總是公正的（equitable）（Rousseau, 1997: 8），因此盧梭承認「一個良好治理的共和國」（a well-governed republic）亦有可能發動不正義的戰爭（ibid.）。如此一來，無論國內政治體制是共和制或專制君主似乎都不會改變其對外行為模式（即發動戰爭），也因此國際政治之困境似乎無法由國內政治體制的改變中獲得解決。

然而必須注意的是在前述引文之後盧梭緊接著指出：「[共和國發動不義之戰的情況] 將不會發生，除非這些人民被某些具有權威與雄辯之才的狡滑之人所引誘，用私利取代了人民真正的公益，在這樣的情況下，公共審議（public deliberation）與普遍意志變成了兩件不同的事」（Rousseau, 1997: 8），盧梭認為雅典的民主政治正是這種情形的最佳例證，他認為：「雅典事實上並非民主政治，而毋寧是一個非常暴虐的貴族政體（tyrannical aristocracy），由少數哲學家與演說家（orators）們統治著，而若是仔細檢視其中達成的公共審議的話，可以看到[儘管] 普遍意志總是導向公益，但是秘密的分化與默示的結盟經常會使公民大會受到私人陰謀的影響而錯失了公共利益，因此

9 在此筆者感謝審查人明智地指出此一重點。

使得社會實際上分裂成小團體，這些團體中的成員們抱持著對於其所屬團體有利的，但對社會整體不利的普遍意志，對於社會整體而言，這些成員們可以說被分裂出來而不成其一份子了」（重點為筆者所加）（ibid.）。因此，此處盧梭的主張其實是：在一個普遍意志真正實現的政治社會當中，人民所進行的公共審議將永遠導向正義的結果，因此**在其真正的意義上**共和國不會發動不正義的戰爭。

儘管此處盧梭並未系統性地探討「共和國在國際政治場域中應當如何行動」，但可以從盧梭對於當時各國專制君主行為之評論來推斷其觀點。對盧梭而言，當時歐洲君主們窮兵黷武的行為顯然是不可欲的，盧梭明確指出：「沒有什麼比對外進行征服的行為更悲慘了，[因為] 這些在國外的成功僅僅增加了國內政治的不幸」（Rousseau, 1997: 28），換言之，一個國家擴張得越大，其內部所負擔的公共支出就越沉重，我們可以在《社會契約論》（*The Social Contract*）當中看到盧梭更加清楚地反對國家對外進行擴張戰爭，盧梭認為大自然為每個政治體定下了極限，也就是一定的國土只能負擔一定數量的人民，且保持小國寡民優越於必須對外進行擴張的大國，此段文本清晰地為我們指出了盧梭之理想共和國「應當如何行為」，因此引文如下：

正如大自然對於一個發育良好的人的身軀給定了一個限度，過了這個限度就只能造成巨人或是侏儒那樣，同樣地，一個體制最良好的國家所能具有的幅員也有一個界限，為的是使它既不太大以致不能很好地加以治理，也不太小以致不能維持自己 [……] 而一般說來，小國在比例上要比大國更加堅強得多。有千百種理由證明這條準則，首先，距離越遠，行政也就越發困難 [……] 隨著層次的繁多，行政負擔也就越來越重，因為首先每個城市都有他自己的行政，這是人民所要負擔的，每個州又有它自己的行政，又是人民要負擔的 [……] 總是越往上則所必須負擔的也就越大，並且總是由不幸的人民來負擔 [……] 他們簡直沒有餘力來應付非常的情況，而當有必要訴諸於人民之時，國家往往已經是在滅亡的前夕了（Rousseau, 1968, II: 9: 90-91）。

即便人民能夠負擔得起廣大國土，盧梭也不認為幅員廣大的國家能夠培養人民的愛國情操，這樣的情況下會造成政治權威維持自身的困難。盧梭清楚指出唯有小國寡民的共和國方適合培養愛國的人民。

[……] 人民對於自己所永遠見不到面的首領，對於看來有如茫茫世界的祖國以及對於大部分對自己而言都很陌生的同胞公民們，也就更缺少感情 [……] 在這種彼此互不相識而全靠著一個至高無上的行政寶座才把他們聚集在一起的人群裡，才能就會被埋沒，德行就會沒有人重視，罪惡也不會受到懲罰，事務繁多的首領們根本就不親自視事，而是由僚屬們在治理國家，最後，爲了要維持公共權威——這正是那些位在遠方的官吏們所要規避或是竊據的——所必須採取的種種措施，會耗盡全部的公共注意力，因此就沒有餘力關注人民的幸福了 [……] 因此一個體制過於龐大的共同體，就會在其自身的重壓之下崩潰了（Rousseau, 1968, II: 9: 91-92）。

由此我們可以看出，對於盧梭而言，理想的共和國不僅應當維持國土資源與人口數量的適當比例，且應該維持小國寡民，這也就是說共和國不應當對外進行擴張，因為這樣的行爲並不符合共和國的利益。¹⁰

綜上所述，我們或許可以說，對盧梭而言，國內政治體制的改變必然對於此一國家對外的行爲有重大影響，儘管如前所述，盧梭並未在〈判斷〉一文當中明確主張共和國的對外行爲將與當時歐洲各君主國之行爲不同，但是若結合前述盧梭在〈論政治經濟〉一文當中的論點，我們可以說盧梭心目中

10 值得注意的是，此處盧梭將國家對外進行擴張的行爲歸結於君王本身對內鞏固其權位的欲望，而非君王對外進行征服的野心，因此此處我們再度看到對盧梭而言，國家對外的行動與其國內政治的緊密關聯，不僅國際政治中戰爭無法止息的困境根源來自於各國國內政治的現狀（也就是各國君主爲了其私利而對外發動戰爭），另一個關聯處在於君王在國際場域的行爲也相當程度受到其對於國內政治的操作所決定（君王發動對外戰爭以鞏固對內的政治權力）。

理想的共和國——亦即一個真正實踐人民普遍意志的共和體制——將能夠避免當時歐洲君主國家窮兵黷武的行為，不發動不正義的對外擴張戰爭，而能夠進行真正導向公益之事，即維持和平。¹¹

關於此一論點一個常見的質疑是：儘管盧梭認為真正的共和國不會對外發動不正義的擴張戰爭，那是否會發動正義之戰呢？盧梭心目中的一個由充滿了愛國情操的人民統治的理想共和國難道不會比追求個人權力與野心的專制君主更加危險嗎？換言之，盧梭的愛國主義（patriotism）和可能流於窮兵黷武的民族主義究竟有多大距離？¹² 有論者從盧梭對虛榮之心（vanity）與驕傲（pride）之區別切入，為盧梭辯護，主張盧梭所極力提倡的愛國主義之核心為公民德行（civic virtue），是要培養公民衷心熱愛自己的祖國，為自己的祖國感到驕傲；相對地，侵略性民族主義（aggressive nationalism）的核心是與其他國家進行比較與競爭，也就是因比較而產生的虛榮之心，藉著這兩種情感的分別，盧梭所提倡的愛國主義便可以與侵略性的民族主義區分開來（Hoffman, 1963: 328）。然而這樣的辯護仍然無法完全避免前述質疑——亦即一個愛國情操高漲的民族共和國難道不會因為出於保護自身的激情而向外進行侵略與擴張嗎？除此之外，盧梭對於混亂無秩序的國際政治場域與自律有秩序的國內政治加總起來的這樣一種「混合狀態」（mixed condition）之論點也加深了這個疑慮，盧梭在反駁霍布斯之著名主張「自然狀態是一個一切人反對一切人的戰爭狀態」時指出：與其說天性不好戰的個人之間存在這戰爭狀態，戰爭狀態毋寧是存在於國家與國家之間，存在於作為公共人格（public person）的主權者與主權者之間（Rousseau, 2005b: 73）。因此公民介於一

11 對於盧梭而言，除了對外維持和平，對內也可以等同於那些對於「維持一個自給自足的政治社會」有用之事，在盧梭論科西嘉與波蘭政府的文本中，最主要的就是培養人民對其祖國的愛國情操（patriotism），進而使人民不致腐化，而其中一個避免人民腐化的方式就是維持一個自給自足的農耕生活方式，換言之我們可以說對於盧梭而言，當時歐洲各君主國之間的擴張戰爭事實上對於人民是會產生不良的影響，儘管盧梭並未在其對聖皮耶的批評中闡明君主制與腐化人民之關聯，但結合其對於科西嘉與波蘭政府的建議，或是其餘社會契約論中的論述，我們可以推論：對於國際政治困境的解決之道應當是國內政治體制的改變，而相較於傾向任意發動侵略戰爭，追求私利與野心的君主制而言，一個（小國寡民之農耕）共和國應是盧梭偏好的體制。

12 關於此一議題的詳細分析，參見（陳嘉銘，2013: 109-113）。

個由法律統治、和平有序的國內政治與一個僅由強力（force）宰制的國際狀態之中，盧梭認為這種混合狀態是最糟糕的狀態，部分原因便在於無序的國際狀態有可能迫使每個對內和平的共和國為了自我保全而對外侵略。盧梭雖然反對霍布斯的自然狀態，認為自然人並非霍布斯所想像的那樣充滿侵略性，但相較於霍布斯認為國際狀態比自然狀態緩和，盧梭認為國家與國家之間的狀態事實上將會比霍布斯式自然狀態更加惡劣，因為盧梭認為國家之間的行為就如同霍布斯式的自然人一樣，會因為疑懼之心與自保而先發制人，因此導致國際戰爭狀態（Rousseau, 2005b: 64），在這樣的假設之下，盧梭理想中的民主共和國與前述其所主張的「相較於君主專制國，共和國有助於（國與國之間的）和平」論題相互之間似乎仍存在著緊張關係，因為即便不出於私利與野心，一個愛國情操高漲的民主共和國似乎也很有可能因為自保而發動自衛戰爭，進而破壞和平。

筆者以為，康德的憲政共和主義¹³可以視為前述盧梭民主共和主義所導致的疑慮之解決。在下一節中筆者將指出：一方面，如同盧梭看到了國際政治之難題的根源在於國內政治，康德為國際政治所勾勒的藍圖，顯示了他也認為作為重要行動者的國家本身才是國際政治應該處理的問題根源；另一方面，不同於盧梭，康德所提出的共和主義¹⁴著重的是一個近似於近代憲政主

13 感謝審查人指出康德共和主義之內容與當代「憲政自由主義」內涵之相似處，憲政主義一般被理解為「某種對於政府權力的限制」，也就是政治權威必須確實遵守某些合法的限制，否則就會失去其政治權力的正當性，這個理念通常藉由某些政府體制的安排來體現，如權力分立之設計（See Waluchow, 2014, "Constitutionalism," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming），在此一意義上，康德之共和主義的確著重憲政主義之元素，筆者本文最主要的關切便在於：在同樣的共和主義標籤之下，盧梭所提出的民主共和國與康德所指出的作為暴政（despotism）的對立面之憲政共和主義之內涵，事實上有相當的差距，藉由與盧梭之比較，筆者以為應能使讀者更好地理解康德為何在其共和主義的定義中強調憲政主義之元素。

14 一般而言，共和主義（Republicanism）指涉一個源遠流長的傳統，這個傳統可以回溯至希臘時期如亞里斯多德、近代的馬基維利與哈靈頓到美國制憲先賢如麥迪遜等人，在這個傳統中的思想家共享某些理念與政治價值，如公民德行（civic virtue）、政治參與（political participation）、克服腐化（corruption）與共善（common good）等等，最主要的政治價值為公民之政治自由。限於篇幅，本文並不欲處理共和主義本身，而僅是指出在此一探討國際政治困境的脈絡中，盧梭與康德分別著重共和主義之不同面向。

義的面向，¹⁵ 而此一差異可以緩和前述對於盧梭民主共和主義之疑慮。綜言之，儘管康德對盧梭之推崇眾所皆知，筆者以為在論永久和平一文中，康德所提出的共和主義之論點應被視為某種對民主共和主義之反思，藉由強調共和主義中的憲政主義面向（而非盧梭所著重的民主面向），康德的共和主義可以被看成是對於前述國際政治困境的一種回應。¹⁶

參、康德的永久和平計畫：一個與盧梭的隱蔽對話

一、從相似的觀察出發

這篇文章是由一個康德對於國際關係所提出的解決出發的，如導言中所述，康德在「國際政治需要什麼樣的組織來維持國際秩序」這個問題上在不同文本提出了不同回答，最明顯的修正在於康德不再主張此一國際聯盟應當具有強制成員國的權力，而這正是聖皮耶當初所構想的永久和平計畫中的一個最大特色，而論者們對此一修正所提出的解釋相當一致：一方面在康德學者當中傾向將此一修正視為理論上的缺失，Pauline Kleingeld 便主張由於康德將法權（*Recht*）定義為對於必要強制（*necessary coercion*）的使用，換言之，對康德而言，「法權狀態」等同於一個強制力能被正當行使的狀態，因此若是康德所提倡的國際聯盟不具強制力的話，其所主張的「世界公民法權」（*cosmopolitan right*）似乎就無法構成真正的法權狀態，因此 Kleingeld 便主張讀者必須超越康德的論述，進而主張為求理論一致性，忽略康德後期所做的

15 儘管康德在思想史上向來被視為是自由主義傳統的代表思想家之一（尤其在國際政治理論當中，參見 Doyle, 1983），但在研究康德政治哲學的學者當中，逐漸傾向將其視為共和主義思想家（Ripstein, 2009），當然自由主義與共和主義之間多所重疊，但在某些議題上確實有可能對立，尤其在對於政治權威的看法，一般說來，自由主義傾向限制政治權力以保障個人自由與（先於國家而存在的）自然權利，邏輯上人民的自然權利是政治權力正當性的前提（如洛克式的政府存在是為了保障自然狀態中已存在的財產權），因此容易證成人民具有革命權利，只要政治權力侵犯了作為前提的人民自然權利，政治權力便失去存在的正當性；相對而言，共和主義則較可能傾向將政治權威與政治場域視為實現個人自由的前提，因此對政治權力抱持相對正面的態度，就這一點而言，康德可被視為共和主義思想家，但這與其政治理論當中保障個人自由之自由主義元素並不互斥。

16 關於憲政主義與民主政治之間的理論緊張，參見（曾國祥，2004），（Holmes, 1993）。

修正 (Kleingeld, 1998)；另一方面，在關注「聖皮耶—盧梭—康德」之關聯的學者中，亦有論者指出：正是盧梭對於聖皮耶所構想的永久和平之評論中對於歐洲各君主國恣意的意志的觀察使康德改變了早期的想法，而開始認為各主權國家君主的私人意志將會使一個最理想的解決方案——即世界政府，無法實現，因此退而求其次尋求一個不具強制力的國際聯盟 (Hoffmann, 1963: 327; Spector, 2011: 9)。儘管切入點不同，這些詮釋的共同點在於將康德之修正視為一種實事求是的 (pragmatic) 理論轉向，也就是既然實踐上做不到，那麼理論就從善如流的進行修正，以下筆者將試圖指出另外一種可能的詮釋：康德的修正並非對實際政治的妥協，相反地，藉由前述對盧梭的探討，康德的修正應當被視為是一種對於盧梭式民主共和國所可能導致的疑慮之解決。

儘管盧梭並未能系統性地闡明其對國際關係的論點，他對聖皮耶所提出的永久和平計畫的評論卻提供了一個新的角度，讓當代的讀者可藉以檢視康德影響深遠的永久和平計畫。如同盧梭在〈判斷〉中對歐洲各君主國的批判，康德也在《論永久和平》中提出類似的觀察，在提出建立一個自由國家的國際聯邦 (federation of free states) 的時候，他指出如同我們以輕蔑的眼光看待自然狀態中安於無法律狀態的原始人，因為他們不願放棄那種粗野無法律的自然自由而換取在公民社會當中的理性的自由，那麼依此類推，我們會期待文明的民族也應該會儘早擺脫他們目前所處的無法律的國際狀態而進入一個世界國，但是事實上並非如此，康德指出：「[這些國家] 反倒是認為其自身的尊嚴 [……] 存在於『不必服從於任何外在的法律上的強制』，元首的榮耀在於讓成千上萬的人供他驅策，去為一件與他們不相干的事自我犧牲，而他自己不會招致任何危險」 (Kant, 1991: 103)，如同盧梭，康德也觀察到當時歐洲國家任意發動戰爭且不願屈從於外在法律限制的現象。

從相似的觀察出發，在探討國際關係之問題時，康德也認為解決之道在於國內政治本身，如同盧梭、康德亦認為國際政治的問題並不能用一個世界國來解決，不僅是因為在經驗上，各國君主會因為其自身私利而不願意，更是因為如此做的話，事實上反而會危害到人民的自由。康德指出：各國有可能因為持續戰爭帶來的危害而被迫去採行一部「世界公民的憲法」 (cosmopolitan constitution)，但「或許這樣的普世和平的狀態將會反而對自由造成更

大危害的話，因為它可能會導致最令人恐懼的**專制主義（despotism）**，因此這危難將必然迫使人們去建立一種狀態，並非一種由一個元首統治的世界公民國，而是一個以共同約定的國際法權（international right）為依據的合法的聯盟」（重點為筆者所加）（*ibid.*: 90），正是這段文本以及前述所提及康德關於國際聯盟是否應具有強制力之立場之轉變經常被詮釋為是一種對現實政治的讓步，是一種理想主義的退縮（Kleingeld, 1998; 2004; 2012），然而經由與盧梭的比較以及康德對專制主義的批評，我們似乎可以說，康德的修正並非出於現實政治的考量，而毋寧是一種盧梭式的考量，在盧梭看來，國際政治的問題根源在於各主權國家自身腐化的狀態，假若這種腐化狀態不變，即便是所有國家願意屈從在一個外在的強制力之下建立一個所謂的世界國，腐化的狀態仍然沒有得到解決，如前所述，盧梭的解決方法似乎是建立民主共和國，然而民主共和國依然存在著腐化的問題，腐化的民主共和國依然會發動不義之戰（如被雄辯家之私利取代公益之雅典共和國）。康德就著這條盧梭式的線索繼續推論：亦即，若要解決國際政治的困境，要先解決國內政治體制的問題，而康德對於「腐化的民主共和國」之解決可以從論永久和平一文當中所提出的「確定條款」的第一條（First Definitive Article of a Perpetual Peace）：國家的建制應當是共和制的（republican）中得出線索，為了解康德如何發展此一線索，我們將先探討康德的共和主義。

二、康德進一步發展的論點：共和主義的憲政原則

對康德而言，共和制指涉一個採行共和主義，或至少具有共和主義之精神的國家。康德對所謂共和主義（republicanism）的定義是：「將行政權力（即政府）與立法權力區分開來的政治原則」（Kant, 1991: 101），與這種理想的共和體制相對的政治體制是專制主義（despotism），如民主制度，因為在民主制當中行政權與立法權是同一的，因此在民主制中「建立了一種行政權，透過該行政權全體人民可以針對個人（即使未得到其同意）而作決定」（*ibid.*: 101），康德認為這是共同意志自身與自身的矛盾，因此也是與自由的矛盾（*ibid.*: 101）。在這看似抽象的定義中，康德之共和主義所強調的重點在於相對於專制主義的「非恣意」（non-arbitrary），在缺乏共和精神的專制體制之下，

法律被單一權力制定與執行，君主操控公共意志如同其個人意志一般，其政體所表現的「意志」是「恣意的」(arbitrary)。而在國際政治的層次，這種恣意的政治意志導致的就是國際之間君主為追求個人利益而恣意發動戰爭。相對地若各國採行「非恣意的」共和體制則戰爭較不易發生，因為作為共和國主權者的人民不會願意進行此一勞民傷財之行爲。康德指出：在共和體制之下，「決定是否宣戰需要公民之同意，因此很自然地公民們將對投入這樣一項如此危險的事業非常猶豫，因為一旦開戰意味著他們自己為自己召來所有戰爭的不幸，例如說必須面對戰鬥的危險，或是由他們自己的資源當中支付戰爭的花費，或是賠償戰爭造成的破壞，最糟糕的是，他們還要承受〔因戰爭產生的〕債務的負擔，且由於不斷發生的新戰爭這債務幾乎不可能被清償」(ibid.: 100)，換句話說，由於共和體制的國家當中，國家在國際場域當中所展現的意志來自人民，而作為普遍意志的人民的顧慮並非「恣意的」，人民傾向保全其身家財產，因此在實踐上便會傾向減少發動戰爭。綜言之，此處康德提出的是一個「共和制有利和平」的論題。¹⁷

至此我們可以說康德的主張仍未超越盧梭的共和主義，如同盧梭，康德似乎也將國家對外行為之正當性建立在人民普遍意志的行使之上；但筆者以為若進一步檢視康德的共和主義，便可發現康德與盧梭之不同，不同於盧梭之「民主共和主義」，康德提出了「憲政共和主義」以解決「民主共和國發動

17 康德所提的：「共和制避免戰爭，有利和平」的論題後來被發展為著名的民主和平論，亦即主張採行民主制的國家傾向和平，較不會輕易發動戰爭 (Doyle, 1983; Teson, 1992)。當前學界對康德此一主張之主要批評與爭論在於這個論題在經驗上似乎站不住腳。康德當代人 Friedrich Gentz 便已經指出這個論題無論在理性或經驗事實上都是可以被否證的 (ibid.)；當代對於此一命題是否在經驗上獲得確立仍是爭論不休的問題，關於此一爭論，參見 (Danilovic and Clare, 2007)。除此之外，筆者以為即便康德的這個論題可以在經驗上被確立，對康德所主張的「獨立於經驗的」(a priori) 法哲學本身也無太大影響，因為康德在其《道德形上學》導言當中便已指出其所要建立的法權哲學不能從經驗性的實例當中得出，康德批評一般做實際工作的法學家無法為法律建立起真正的基礎，因為法學家們總是傾向往經驗性的法律當中尋找指引，康德認為：經驗性的法律確實可以提供十分有用的指導，但是除非法學家們先將經驗性的東西放在一邊，而在理性當中尋找判斷的根據，以便為實證法奠定真正的基礎，否則的話 phaedrus「一個經驗性的法權原則便像是寓言中的木頭腦袋一樣，儘管外形美觀，但可惜的是缺少腦子」(Kant, 1996: 23)。因本文主旨並非要處理康德關於民主／共和導向和平之論述是否成立，因此此處便不加贅述。

侵略性戰爭」的疑慮。康德在論永久和平當中明確定義其共和主義之原創性內涵，因為此段文本清楚顯示康德所提出的解決不同於盧梭之處，特引如下。

爲了不致像常見的情形一樣，將共和制憲法與民主制憲法混爲一談，我們得注意以下一點：一個國家（*civitas*）之形式可以按照掌有國家最高權力的人之分別，或是按其元首治理人民的方式去分類，不論元首是誰。第一種形式其實是主權的形式（*forma imperii*），¹⁸ 而且這種形式只可能有三種：由一個人，或一些人之聯合，或構成公民社會之全體掌握統治權力（*ruling power*）（也就是說專制政體、貴族政體與民主政體，也就是君主的權力、貴族的權力與人民的權力）。第二種形式是政府之形式（*forma regiminis*），而且涉及由憲法（使雜眾成爲人民的普遍意志之行動）中形成的國家行使其絕對權力之方式，政府的形式因此或爲共和制的（*republican*）、或爲獨裁制的（*depotic*）。共和主義（*republicanism*）是「行政權（也就是政府）與立法權分立的政治原則」，而獨裁制（*despotism*）則表現在「當法律被同一個權力制定與恣意地執行」，它〔獨裁制〕可以說反映了人民的意志，但僅僅是因為元首將人民的意志視爲自己私人的意志，在三種政體中民主就其本義必然為獨裁制，因為它所建立的這種行政權會使全體在未經某人同意下針對該臣民（或對抗該臣民）作出決定，也就是說，由不成為一個全體的全體作決定，這意味著普遍意志抵觸自身，因此也抵觸了自由（重點爲筆者所加）（Kant, 1991: 100-101）。

換言之，第一種統治形式指出統治權（此處康德指的是行政權）由誰掌握，第二種政府形式則指出掌握行政權的元首是否也掌握了立法權，若是，則爲獨裁制（*depotism*），若立法權與行政權由不同人掌握則爲康德所主張的共和制（*republicanism*）。如同盧梭，在康德的共和制下，人民永遠爲立法權

18 感謝審查人指出此一概念的翻譯疏失。

持有者（儘管是透過代議形式而非盧梭所主張的直接民主形式），而爲了避免行政權與立法權由同一雙手掌控的「恣意」政治，在康德共和制之下行使立法權之人民不應當是掌握行政權的元首。對康德而言，政府因此應當是「代議制」的，也就是掌握行政權與政府的元首僅是掌握立法權之人民的一個代表，一個僕人，康德指出即便是君主制（即由一人掌握行政權）之下也能具有代議精神的原因正是在此，只要該君主承認自己只不過是掌握立法權的人民之代表與僕人，在行使其統治權如宣戰、外交上都需有公民的同意方有正當性，則此一統治形式便符合了代議精神，便是共和制的，因之這種統治便不是恣意的。

這裡我們看到康德對盧梭共和主義的異同：如同盧梭，康德針對「君主恣意發動戰爭」這個現象提出「戰爭權利必須建立在人民同意上」這個解決之道。換言之，爲了限縮君主爲私利發動戰爭的可能性，康德指出國家雖有可能具有戰爭的權利，但必須限制在人民同意這個條件之下。在《道德形而上學》中關於國家之間權利（the right of states）的討論中，康德指出國家具有發動戰爭的權利（right to go to war）、戰爭期間的權利以及戰爭之後的權利，在國家發動戰爭權利的討論中，康德明確指出國家具有要求其臣民上戰場的這個權利，並非因爲臣民是國家的財產，所以國家可以任意使用，相反地，公民必須被視爲是該國共同立法者（co-legislating members），國家對外的戰爭表示都必須建立在公民們所給出的同意之上，唯有如此國家發動戰爭的行動才是具有正當性的，才是真正在行使其戰爭權利（Kant, 1996: 116-117）。除此之外，康德也指出另有戰爭之後的權利（right after war），這個權利的重點在於，即使一個國家在戰爭中被征服，該國之臣民也不能因此被認爲喪失了他們的公民自由（civil freedom），所以戰勝國不能以此爲藉口將戰敗國視爲殖民地（Kant, 1996: 117-118）；另外戰勝國也不能因勝利而主張擁有瓜分和佔據戰敗國的權利，因爲這種所謂的「權利」，事實上是對該國人民「聯合起來形成一個國家的原初權利」的侵犯（Kant, 1996: 119）。綜言之，康德希望以「人民」作爲國際間被恣意發動的戰爭之限制，期望限縮戰爭權利之範圍。¹⁹

19 如 Covell 所指出的：康德國際政治理論之原創處，便在於以共和主義而非傳統自然法作爲

另一方面，康德也較盧梭更進一步處理了前述可從盧梭的理論預見之問題：如果君王會因自重自愛之情（l'amour-propre）而恣意發動戰爭，發展出民族情感與祖國之愛的各民族，難道就不可能恣意地發動戰爭來榮耀自己祖國之偉大嗎？就盧梭民主共和主義中之潛在危險性而言，康德的共和主義提供了另一個面向以避免恣意的意志導致戰爭：即行政權立法權分立的憲政共和主義原則。康德在〈論永久和平的保證〉時指出：「我們不能由道德去指望良好的國家憲法，而是不如反過來，由良好的國家憲法才能指望一個民族良好的道德教化」（Kant, 1991: 113），具體而言，康德憲政共和主義的核心，便是希望藉由一個良好的制度（如共和制憲法），來減低人性中不受控制的激情，因此他指出共和制憲法並不需要建立在一個天使之國的基礎上，相反地即使是一個魔鬼的民族（a nation of devils），也能夠在這樣的憲法之下和平生存，康德指出：「這部〔共和制〕憲法必須是這樣設計的，設計得使他們雖然在個人的存心中相互對抗，但這些相對立的存心卻又互相抑制，而使得他們在公開的行為中看起來似乎並不具有這些邪惡的居心」（ibid.），換句話說，康德憲政共和主義的核心，在於提供一個能夠讓社會成員之間相互衝突的激情獲得抑制的機制（mechanism），這個機制也就是一個共和制的憲法。在這個憲法當中，無論是由人民或君王掌握立法權力，都不能讓同一雙手也掌握行政權力，否則這個意志便是恣意不受控制的。

但為何若由人民同時掌握立法權與行政權便是恣意的意志？康德在《論永久和平》當中僅簡略指出：「因為它建立一種行政權，使全體作成針對個人之決定，甚至可能在缺乏其同意下作成對抗該個體之決定，這也就是說，這些決定既是由全體作成，但又不是由全體作成，這便意味著普遍意志抵觸了自身，同時也意味著抵觸自由」（Kant, 1991: 101）。驟看之下這與盧梭在社會

國家在國際間行為的規範基礎，若以國際法的面向來說明康德的論點的話，可以說康德建構的是一個建立在國家／人民主權概念上的國際法，在國際政治場域當中，國家所有的對外行為的正當性都來自於國內人民的同意，相對於傳統國際法中從某種普世的自然法中尋求國家行為的規範性基礎，康德所主張的是一個根源在於各主權國家「意志」，但並非如盧梭所批判的那種「恣意的」由君主操控的個人意志，而是具有正當性的人民所展現的公共意志（Covell, 1998: ch. 4）。

契約論當中所提出的普遍意志之論題相似，在社會契約論中盧梭指出法律的性質是普遍的（universal），因此不能針對個別人（particulars）作出規定，因此在普遍與特殊的中間需要一個中介物，來將普遍性的法律轉換為應用於個別案例的規定，也就是政府（government）（Rousseau, 1968: 101-102）。康德在此正是運用了此一盧梭式的邏輯來主張：作出判斷者（規定個別人事物的判斷，如決定是否對鄰國開戰）不能夠是作為訂立普遍性法律的人民，而必須將此一判斷權力交由國家元首（the head of the state's government），²⁰ 唯有掌握此一執行的行政權力的國家元首能夠作出判斷（Kant, 1991: 80）。

這裡立刻就會面臨一種質疑；盧梭在《社會契約論》中也明確指出立法權與行政權不能由同一雙手掌握，²¹ 因為主權者必須「從全體出發，對全體適用」（Rousseau, 1968: 75），盧梭認為若是當「[公意] 傾向於某種個別的、特定的目標時，它就會喪失它天然的公正性，因為這時我們判斷的便是外在於我們之物，於是便無法有真正的公平原則來指導我們」（ibid.），這裡盧梭以雅典政治為例，他認為「當雅典人民任命或罷免他們的領袖，授勳給某人或對另一人施加刑罰，並且不加區別地以大量個別法令來執行全部政府行為時，這時人民就已經不再有適當意義下的公意了，他們不再作為主權者來行動，而是作為行政官來行動」（Rousseau, 1968: 75）；除此之外，盧梭也在《山中書簡》第七書中指出：「……國與國之間的聯盟，或宣戰媾和等行為是政府而非主權者之行為」（Rousseau, 2001: 248），²² 換句話說盧梭似乎承認此時

20 此處國家元首所指涉的是國家行政機構的元首，康德認為「只有執行與分配一切在公法範圍之內的利益的國家行政機構元首，可以被稱為慈善的主人（gracious lord）」（Kant, 1991: 77），康德以貴族政體的威尼斯為例，認為元老院（Senate）是國家行政元首，而大參議會（the Plenary Council）是主權者，值得注意的是康德均將職位與成員區分開來，因此即便是構成元老院的貴族成員也不能等同於行政元首，無論是行政元首或主權者指涉的都是一个制度而非具體的個人。

21 感謝審查人指出此一重要之相同處。

22 此處有兩點值得進一步補充：首先，即便在《山中書簡》中盧梭認為權力的對外行為應由政府而非主權者來行使，在第七書中盧梭所探討與論證的主題仍是在於「主權者如何鞏固其相對於政府之優越性地位」，如同他在社會契約論中闡明的，盧梭認為國家的對外事務應由政府行使的理由是：主權者的權力不應該針對個案而應該針對普遍物，因此主權者不應當去考慮是否要訂定這一個或那一個條約，或是考慮是否要與這一個或那一個國家建

國家對外的行動應由明智的政府領袖來作出對祖國有利的判斷，公民們僅需在國家之內服從法律即可，因此似乎與康德所採取的避免恣意的設計相似，然而與康德不同之處在於：盧梭將行政權與立法權分開的設計並非是一種憲政主義²³式的設計，如前所述，盧梭認為主權者只能針對普遍物行動（如制訂適用於所有人的法律）的原因在於：一旦主權者針對特定個人或特定個案作決定，這個決定對該人或該個案便不再是具有普遍性的了。²⁴然而這並不是說，盧梭因此就認為：主權者應當就受到這個行政權的限制，對盧梭而言，「……政府只能是藉由主權者才存在的」（Rousseau, 1968: 105），它所擁

交或開戰，但這並不是說主權者必須將外交事務領域完全保留給政府，對於盧梭式絕對主權者而言，即便是要將政府整個撤換、體制整個廢除，也是人民主權權力範圍做得到的事，遑論改變對外事務之決策方向，儘管主權者在對外事務上不是直接的施加影響力，就如同主權者也不直接針對個別案例編列預算一樣，但主權者是最終且唯一決策者應是無疑義的；其次，在《山中書簡》此一文本當中，緊接著本文中所引之段落，盧梭對日內瓦公民們指出：「……最令你們擔心的危險不是來自於國外，你們應當把人民的權利集中用之於個人利益之維護，如果他們〔此處指日內瓦小議會而言〕分別對某個個人進行侵犯，你們應當馬上加以制止……」，然而在討論科西嘉與波蘭之實際政治問題時，盧梭明確地指出國際事務對這兩個國家之自由的重大影響，對這兩個在國際政治中常淪為強國犧牲品的弱小國家，盧梭的建議是國民必須有作為堅決的捍衛者的決心，例如波蘭的情況，盧梭指出「在任一俄國軍人仍然停留在波蘭的期間，你們〔指波蘭國民〕將不可能是自由的，且只要俄國仍然在插手干預你們的事務，你們的自由就將總是處在被威脅的狀態……」（Rousseau, 2005c: 236），換言之，盧梭對於人民主權者應當在外交事務上採取什麼態度，很大一部分是視其狀況而定，在外交事務不帶給國內政治立即危險時（如日內瓦），主權者可將外交事務放心交由明智的政府領袖去處理，但當外交事務嚴重影響內政時（如弱小國家科西嘉與波蘭），盧梭對於其人民主權者之建議是：必須將外國武力之干預徹底排除。這也就是說在必要的時候，出於保持自身的關切，主權者對外交事務之方向必須有所決斷，這當然不是說在必須的時候，主權者應當自己處理對於個別外交事務的決策，然而從前述盧梭在探討波蘭政府的狀況時可以看出，當有必要的時候，政府在進行對外交涉時的方向仍然是主權者的關切，而僅僅作為主權者辦事員的政府，所進行的不過是依照主權者的指示對於個案作出具體決策，綜言之，外交事務並非保留給政府的絕對領域。

23 關於憲政主義元素的意義，參見註 13。

24 這可以分成兩個部分來說明，盧梭指出與該特定個人有關的是一方，公眾則是另一方，換言之，在人們進行投票時，人們不再是問他們自己：這個決定是否符合公共利益？因為這個決定的結果僅僅適用於相關的個人那一方，因此盧梭所設計的投票過程不再能結合正義與利益，人們投票時間的問題變成了：我希望這個特定個案如何如何，而這個問題關切的只是人們的私人利益。

有的只是「一種假借的和附屬的生命」(Rousseau, 1968: 106)，換言之，儘管盧梭的行政權力並非掌握在主權者手上，但這不代表執行行政權的意志應該就獨立於主權者的意志。²⁵

因此在盧梭的理論中，其中一個重要關切就在於如何使「主權者」的權威能夠避免被難免具有自身意志的「政府」所篡奪，盧梭的方法很簡單：這雙掌握行政權力的手越有能力，主權者就必須越常通過集會投票來展現主權者的力量以控制行政權，這也就是說，無論主權者交給政府多少權力去辦事，最終決定者只能是主權者，正如盧梭所言：「[雖然]政府和主權者往往被人混淆，其實政府只不過是主權者的執行人」(ibid.: 102)。²⁶

這也就是說，儘管盧梭的共和主義中提出了與康德憲政共和主義相似的行政權與立法權的區分，盧梭的共和主義著眼的仍然是一個民主共和的面向，亦即作出判斷的最高決定者仍然只能是作為主權者的人民，在這一點上我們可以更加清楚看到康德與盧梭之差異，康德在此對於「在一個共和制憲法下誰作判斷」的問題提出了與盧梭截然不同的答案，對康德而言，在這樣一個已經建立的法權狀態下，「**人民不再有權提出其判斷** [……] 因為假定人民有權提出這樣一種判斷，並且還違逆當前國家元首之判斷，那麼該由誰來決定權利歸於何方呢？雙方均無法在自己的案件中充當法官來作裁決，因此，在元首之上就還必須有一位元首，在他與人民之間來作裁決，而這是自

25 相反地，盧梭明確指出儘管政府本身難免形成自身的團體意志，但這個團體意志應該是「極其次要的，從而使公意或者主權的意志永遠應該是主導的，並且是其他一切意志的唯一規範」(Rousseau, 1968: 108)。

26 必須強調的是：這並非在說盧梭的民主共和國必然在對外關係上產生恣意的，甚或窮兵黷武之決策，盧梭對於「適合作主權者」的人民主體之素質有相當高的要求，對盧梭而言，一個民族的品質若是腐敗，則任何政治制度都不會產生理想的結果，我們可以在盧梭論及科西嘉與波蘭政府的文章當中看到許多盧梭對於防止民族品質腐敗的方法之討論，其中較重要的是維持純樸的農耕社會型態，除此之外，盧梭在《社會契約論》當中也論及兩個防止人民受私利欺騙重要的機制：一是立法家，二是公民宗教，限於篇幅，本文將不會在此深入闡述這些面向，重點在於：對於盧梭而言，其人民主權的實施是前提的，理想的行使此種絕對主權的「人民正身」必須具有一定的品質，而這品質的維持或培育是由前述種種精密的機制加以保證，然而這些機制無一是在政府體制內部，因為對於盧梭而言，作為主權者的理想人民主體是高於其所創造的體制本身，因此邏輯上不應當受到體制的限制，這正是康德之憲政共和主義與盧梭的重大分歧。

相矛盾的」(重點為筆者所加)(Kant, 1991: 81), 因此康德明確指出「唯獨擁有公法最高執行權的人(即國家元首)才能作出裁決, 因此共同體中無人擁有權利去否定他擁有這項執行權」, 否則的話, 康德指出無異於「打開限制人民權力的柵欄」(Kant, 1991: 82), 由此我們可以看出: 康德的共和主義之重點之一便在於對看似無限的人民權力之限制。²⁷

康德的憲政共和主義因此將盧梭民主共和主義中「人民」所掌握的決定權, 轉移到所謂「國家行政元首」的手中,²⁸ 正是在這個意義上藉由前述對盧梭民主共和主義的分析, 我們對康德言簡意賅所提出的憲政共和主義有進一步的理解, 筆者以為康德的憲政共和主義在此一脈絡下, 可以視為某種對於前述盧梭所面對的「民主共和國也可能發動戰爭」難題之解決。²⁹

對此有一可能的駁斥: 康德曾在〈世界公民觀點下的普遍歷史之理念〉一文當中指出, 「建立一種完美的公民憲法之問題, 繫於國家對外的合法關係之問題, 而且不靠後一問題, 前一問題就無法解決」(Kant, 1991: 47), 換言之, 若僅由此一論題來看, 康德採取的是一個結構主義的觀點: 國家的內部問題需要以國際政治問題的解決為前提, 而似乎並非如筆者前述所指出的: 國際政治問題需回到國內政治尋找解決之道。儘管康德因為此一明確宣言而被歸類為結構主義者,³⁰ 此一論題並不必然與本文所提出之論證有所衝突, 如前所述, 康德之國際政治觀點的爭議部分來自於康德的立場有所修正這個事實, 自早期的在〈世界公民觀點下的普遍歷史之理念〉一文中提倡一個具

27 相較於盧梭, 康德對人民的疑慮是明顯的(見註 28), 然而康德的憲政共和主義實際上是針對所有可能流於恣意的權力, 因此康德亦在論永久和平中指出: 若非共和體制, 國家元首亦有可能無視人民的意願而為了微不足道的原因發動戰爭, 因此永久和平之首要條款便是主張「國家必須是共和制的」, 換言之, 康德的憲政共和主義對於政府(行政權)與人民的權力(立法權)均有疑慮, 因此要以憲政體制加以限制。

28 在其他論述中我們也可以看到康德對人民的疑慮, 最明顯的莫過於康德著名的對革命權利的駁斥, 康德認為: 在任何情況下, 人民的反抗都不可能合乎法權, 康德特別指出以討伐暴君為藉口宣稱有權利去抵抗一個作為個人的國家元首(也就是君主)是不可能合乎法權的, 甚至連嘗試這樣做都是重大的叛國罪(Kant, 1996: 96)。

29 對此一康德與盧梭之共和主義對比之重要原創性分析, 參見(蕭高彥, 2013: 15), 本文受益於此一分析良多。關於憲政共和主義與民主共和主義之討論, 參見(蕭高彥, 2002)

30 見註 5 (頁 626)。

有「統一權力」(a united power)以及「統一意志所作出的根據法律的決定」(the law-governed decisions of a united will)的「偉大聯盟」(great federation)，轉變為主張一個允許其成員國隨時自由加入或退出的「自願的國家之間的結合」(a voluntary gathering of various states)，而值得注意的是：前述康德看似採取結構主義思維的命題屬於其早期發表的作品，換言之，僅依賴此一命題並無法對康德後期理論立場的轉變做出解釋，因此康德早期結構主義式的論題事實上**不必然**表示後期的康德仍維持相同的主張，因此也並不必然表示此一結構主義式論題（國際政治結構優先於國家）與本文所提出的論證（國家問題優先於國際政治結構）相互衝突。³¹

因此現在當我們再回到這篇文章的出發點，即康德關於國際聯盟的立場之改變，筆者所提出的主要論點如下：康德在論永久和平一文中所發展的修正論點並非出於實踐困難之經驗考量，而是出於其與盧梭相同之共和主義思維：如同盧梭注意到國際政治的問題根源並非僅僅來自外部，而也根源自各國君主本身的恣意，換言之，根源自國內政治的腐化，康德將注意力轉回國

31 另一可能的質疑來自世界大同主義者 (cosmopolitan)：為何國家如此重要？康德在其《論永久和平》一文中除了提倡一個自由國際聯盟以外，另一著名的為達成永久和平之機制為「世界公民法權」(cosmopolitan right)，後者指涉一種外來者進入任一國家領土之中不被敵意對待致死的權利，此一機制令許多世界主義者認為康德之理論應當修正發展為一個以「個人」而非「國家」為主體的世界主義政治理論 (see Höffe, 2006; Kleingeld, 2004; 2012)，在此一背景之下，世界主義者可能會對本文所指出的「康德轉向國內政治尋求國際政治之解決之道」有所疑義，另一方式重述此問題便是：作為世界主義者的康德為何保守地堅持以主權國家為國際政治之行為主體？受限於篇幅與主題範圍，本文並未處理此一問題，但此處仍可以提出一個初步的回答：對於康德而言，國家的道德性來自於它是個人自由的前提，康德在其唯一的系統性政治著作《道德形上學》中以相當長的篇幅來處理這個理論問題，概略言之，因為在自然狀態中，人天生具有內在自由（即不受其他人單方面之選擇所干涉的自由），因此「義務」無法被單方面的意志施加在他人頭上，換言之若是要宣稱某物是屬於我的，因為這等同於排除他人對某物的使用，此一義務的施加等同於侵害了前述他人的內在自由，因此私人沒有道德正當性去進行這種單方面施加義務給他人的行為，但若因怕侵犯自由而無法建立起財產權，則自由本身便毀滅了自己的使用，為了避免此一兩難：康德指出唯有代表全體意志之公共建制一即國家一能夠施加義務給所有人，綜言之，國家是使所有人自由能夠協調一致發揮作用的前提。而與本文相關的是：康德往國內政治體制尋求解決之道的轉向，並不必然與其以個人為中心的世界主義論點相衝突，因為康德式國家之道德正當性源自於個人自由。

內政治，以共和制來解決「君主恣意發動戰爭」的問題，但對於「即便是人民也會發動戰爭」這個盧梭並未以憲政體制解決之問題，康德以其憲政共和主義作為解決之道：儘管作為立法者人民代表著最高的政治正當性，但人民卻不應當掌握行政權，行政權與立法權掌握在不同雙手之中確保了最終的行政決定（在國際關係脈絡下特指發動戰爭的決定）既具有正當性（來自人民的普遍意志背書），也能多一重保障來避免人民恣意意志之下的產物。在這樣的設計之下，聖皮耶所主張的，由一個統一權力來強制會員國之國際國組織，反而破壞了康德式共和制國家已建立的法權狀態（rightful condition），換言之，就這一點而言，處在共和制國家對立面的這種強制性的國際國反而極可能形成一種國家之外的獨裁制，因為這樣的國際國無法解決正當性問題（因為它首先便違反了各國人民的普遍意志），更甚者，在發展成國際國的過程當中，便會給予各國君主們許多藉口恣意發動戰爭，到最後形成強國冷酷無情地以國際法為偽裝侵犯弱小國家的狀態，這也是為什麼康德認為國際間的自然狀態，仍然勝過於「一個因過度膨脹而壓倒其他國家，並且逐漸形成一種普遍君主制的強權來融合這些國家」（Kant, 1991: 113-114）的狀態，康德明確指出儘管每個國家統治者都期望能以統治全世界的方式達到和平，但「政府的規模越是擴大，法律失去的力量就越多，而那無靈魂的獨裁制在毀滅了善意志的根源後，最終將會淪為無政府狀態」（Kant, 1991: 113-114）。藉由盧梭對國際關係的洞見，筆者以為我們能夠賦予康德對原初永久和平計畫之修正以更深一層的理解與意義。

肆、結語：盧梭與康德

這篇文章始於一個對康德著名的永久和平計畫的爭議，也就是為何康德放棄了早期他所主張的理想世界國（或至少是具有統一強制力的國際組織）轉而主張一個自由國際聯盟，歷史上我們看到缺乏強制力的國際組織經常也缺乏維持秩序的能力，康德的修正因此經常被理解為若非不切實際烏托邦主義便是對現實國際政治妥協讓步的修正主義，本文試圖藉由將康德的永久和平計畫放在一個理論發展的脈絡當中提出一個不同的答案，從被康德視為不

可行的聖皮耶教士所構想的永久和平計畫，到盧梭對該計畫之評論，再延續這條線索來檢視康德的論點。

因此在本文第貳小節中，筆者探討了盧梭對於聖皮耶所提出的原初永久和平計畫之批評在於：聖皮耶忽略了各專制君主國本身便是國際政治問題的根源，如前所述，各專制君主傾向爲了滿足私人野心或鞏固國內權位而對外發動戰爭，而使得國際間永久和平成爲不可能，儘管盧梭並未在其批判中闡明他自己的解決之道，但筆者結合盧梭在其他文本的論述指出：就盧梭所描繪的理想共和國型態，我們可以看出此種小國寡民的共和國在對外行爲上將與盧梭當時君主專制國家大不相同，更能維持和平，主要是因爲對於盧梭理想中的共和國而言，對外擴張並不符合共和國的真實利益，如前所述過大的國家規模只會爲國內人民帶來負擔，且會影響到其對祖國之愛國情操的形成。然而筆者也指出盧梭提倡之民主共和國似乎無法完全避免「發動（防衛）戰爭」的可能性，因此接下來在本文第參小節探討康德所提出的一個截然不同的共和主義內涵，即憲政共和主義，筆者指出康德所提出的憲政共和主義核心便在於「避免恣意」，因此儘管人民永遠是掌握立法權的主權者，對於國家對外個別事務的行政判斷卻必須交於另一雙手（即康德所謂的國家行政元首／機構）來掌握與作出決斷，這樣理解康德憲政共和主義的目的在於爲康德立場的轉變提供一個理論上的解釋。綜言之，本文首先可被視爲是一個對當前對康德國際政治理論之主要詮釋觀點（烏托邦主義或修正主義）提出第三種可能的努力；除此之外，本文也對「康德—盧梭」之間的關聯提出一個與傳統兩種詮釋不同的第三種觀點，亦即兩人的理論聯結應在於兩人轉向共和主義以解決國際政治戰爭問題這一部分，而非因爲兩人同屬結構主義傳統。³²

康德的論永久和平與其關於國際政治的論述向來是國際政治理論中的重要資源，然而在當代已有聯合國等類似之國際組織，康德所提倡之自由國際聯盟之構想似乎已在某種程度上得到實現，如此一來，除了前述之思想史之啓發，康德之論永久和平與本文所進行的分析是否還具有任何當代意涵？對

32 對於康德—盧梭之理論關聯的主要詮釋爲：(i)認爲兩人分屬對立理想主義與現實主義傳統，因此是對立的；(ii)兩人同屬結構主義傳統，見本文頁 625–626。

於此一疑慮，筆者以為本文所探討之康德憲政共和主義仍具有相當意義，主要原因有二：首先是在當代國際政治理論當中，康德政治理論資源受重視的程度有目共睹，除了前述之民主和平論之論辯，在當代無論是全球正義³³或全球民主之議題³⁴上更是各學者們運用的主要資源之一，因此對於康德所提出的永久和平計畫之探討本身仍有重要當代意義，可以說藉由對於康德的理解、詮釋與運用，這些重要的當代議題得以對話與激盪出新的思想火花；其次，儘管在國際政治當中我們已看到了某些國際組織似乎依照康德之構想而建立，然而筆者以為現實與理論仍有相當的距離，如 Thomas Pogge 正確指出的：當代對康德之運用經常有曲解處，最明顯的問題便在於當代論者傾向以「民主」取代康德所明確提出的「憲政共和主義」，³⁵換言之，若是論及康德所提出的憲政共和國之理想，現實中的國際組織與其對外行為之實踐似乎都尚有相當的不足之處，也因此筆者期望藉由本文中對於康德憲政共和主義之探討能夠更加釐清康德所提出的國際政治問題的核心所在，進而對於當代關於國際政治議題之論辯作出貢獻。

最後必須說明本文的一些限制，在本文進程當中，受限於時間與篇幅，必須略過許多處理康德國際政治理論時應當探討的面向，例如說康德同樣著名的世界公民權利（cosmopolitan right）的論述，以及雖然較少學者關注但亦扮演重要角色的康德的歷史哲學與目的論，除此之外，因為本文的重點在於深具盧梭色彩的康德所發展的國內理想共和體制，因此關於盧梭在社會契約論當中所探討的防止人民腐化的共和主義論述也未加處理，這些都是本文未來發展應當納入並深入剖析的論點。

33 關於康德在此一議題之持續影響力，參見（Rawls, 2002; Beitz, 1979: esp. Part III; Pogge, 1983）。

34 關於康德在此一議題之重要性，參見（Habermas, 1997）。

35 如 Doyle 所提出的民主和平論便是最明顯的例子，Doyle 基本上完全忽略康德所強調的「權力應當掌握在不同雙手以避免恣意」之論點，而將康德式共和國理解為民主國家，對此 Pogges 便質疑：在這種理解下，Doyle 究竟能夠對美國發動之越南戰爭、對柬埔寨的侵略或是英國在福克蘭群島的戰爭說些什麼呢？（Pogge, 1983: ch. 2）

參考資料

A. 中文部分

耿 曙

- 2003 〈分析層次與國際體系〉，見張亞中（主編），《國際關係總論》，頁 39-59。臺北：揚智文化。(Keng, Shu, 2003, "Level of Analysis and International System," pp. 39-59 in Ya-chung Chang (ed.), *International Relations*. Taipei: Yang-Chih Book Co., Ltd.)

陳嘉銘

- 2013 〈盧梭推論戰爭權利的途徑——從共和自由到萬民法〉，《臺灣民主季刊》10(4): 93-136。(Chen, Chia-ming, 2013, "Rousseau's Approach to the Rights of War: From Republican Freedom to the Laws of Nations," *Taiwan Democracy Quarterly* 10(4): 93-136.)

曾國祥

- 2004 〈憲政主義與民主的衝突：美國政治思想的一個側面〉，《政治與社會哲學評論》11: 35-82。(Tzeng, Roy, 2004, "The Conflict between Constitutionalism and Democracy: An Aspect of American Political Thought," *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 11: 35-82.)

蕭高彥

- 2002 〈共和主義與現代政治〉，《政治與社會哲學評論》1: 85-116。(Shaw, Carl K. Y., 2002, "Republicanism and Modern Politics," *SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 1: 85-116.)
- 2013 《西方共和主義思想史論》。臺北：聯經。(Shaw, Carl K. Y., 2013, *Intellectual History of Western Republicanism*. Taipei: Linking Publishing.)

B. 外文部分

Axinn, S.

- 1989 "Kant on World Government," pp. 245-249 in G. Funke and T. M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*. Washington, DC: University Press of America.

Beitz, Charles R.

- 1979 *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Bull, H.

- 1977 *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. New York: Palgrave.

Carson, T.

- 1988 "Perpetual Peace: What Kant Should Have Said," *Social Theory and Practice* 14(2): 173-214.

Cavallar, Georg

- 1999 *Kant and the Theory and Practice of International Right*. Cardiff: University of Wales Press.

Clark, I.

- 1989 *The Hierarchy of States: Reform and Resistance in the International Order*. Cam-

- bridge: Cambridge University Press.
- Covell, C.
1998 *Kant and the Law of Peace*. London: Macmillan Press.
- Danilovic, V. and J. Clare
2007 "The Kantian Liberal Peace (Revisited)," *American Journal of Political Science* 51(2): 397-414.
- Doyle, M. W.
1983 "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs," *Philosophy & Public Affairs* 12(3): 205-235.
- Ellis, E.
2005 *Kant's Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press.
- Fidler, D.
1996 "Desperately Clinging to Grotian and Kantian Sheep: Rousseau's Attempt to Escape from the State of War," pp. 120-141 in I. Clarks and I. Neumann (eds.), *Classical Theories of International Relations*. Baingstoke: Macmillan Press.
- Gallie, W. B.
1978 *Philosophers of Peace and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geismann, G.
1996 "World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy," pp. 265-319 in H. Oberer (ed.), *Kant: Analysen-Probleme-Kritik*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Gregor, M.
1996 "Introduction," pp. vii-xxx in M. Gregor (ed.), *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J.
1997 "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hind-sight," pp. 113-153 in J. Bohman and M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Harrison, E.
2002 "Waltz, Kant and Systemic Approaches to International Relations," *Review of International Studies* 28(1): 143-162.
- Hinsley, F. H.
1963 *Power and the Pursuit of Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Höffe, Otfried
2006 *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffmann, S.
1963 "Rousseau on War and Peace," *American Political Science Review* 57(2): 317-333.
1965 *The State of War: Essays on the Theory and Practice of International Politics*. New York: Praeger.
1991 "Introduction," pp. xi-lxxvii in Stanley Hoffmann and David P. Fidler (eds.),

- Rousseau on International Relations*. New York: Oxford University Press.
- Holmes, S.
 1993 "Precommitment and the Paradox of Democracy," pp. 195–240 in J. Elster and R. Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holsti, K. J.
 1997 *The State, War, and the State of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntley, W.
 1996 "Kant's Third Image: Systemic Sources of the Liberal Peace," *International Studies Quarterly* 40(1): 45–76.
- Kant, Immanuel
 1991 *Political Writings*. H. S. Reiss (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
 1996 *The Metaphysics of Morals*. M. Gregor (trans. and ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleingeld, P.
 1998 "Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order," *Kantian Review* 2: 72–90.
 2004 "Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and His Ideal of a World Federation," *European Journal of Philosophy* 12(3): 304–325.
 2012 *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laberge, P.
 1998 "Kant on Justice and the Law of Nations," pp. 82–102 in D. Maple and T. Nardin (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mikalsen, K.
 2011 "In Defense of Kant's League of States," *Law and Philosophy* 30(3): 291–317.
- Pogge, T.
 1983 *Kant, Rawls, and Global Justice*. Ann Arbor, MI: University Microfilms.
- Rawls, J.
 2002 *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ripstein, A.
 2009 *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rousseau, J. J.
 1968 *The Social Contract*. London: Penguin.
 1997 "Discourse on Political Economy," pp. 3–38 in V. Gourevitch (ed.), *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
 2001 *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings*, Vol. 9. in C. Kelly and E. Grace (eds.), *The Collected Writings of Rousseau*. Hanover, NH and London: University Press of New England.

- 2005a "Abstract of Monsieur the Abbé de Saint-Pierre's Plan for Perpetual Peace," pp. 25–49 in C. Kelly (ed.), *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*. Hanover, NH: Dartmouth College Press.
- 2005b "The State of War," pp. 61–73 in C. Kelly (ed.), *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*. Hanover, NH: Dartmouth College Press.
- 2005c "Considerations on the Government of Poland and on Its Planned Reformation," pp. 169–240 in C. Kelly (ed.), *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*. Hanover, NH: Dartmouth College Press.
- 2005d "Judgment of the Plan for Perpetual Peace," pp. 53–60 in C. Kelly (ed.), *The Plan for Perpetual Peace on the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*. Hanover, NH: Dartmouth College Press.
- Spector, C.
 2011 "The Plan for Perpetual Peace: From Saint-Pierre to Rousseau," Retrieved Sep. 6, 2013, from <http://www.journals.elsevier.com/histouroideas>
- Teson, F.
 1992 "The Kantian Theory of International Law," *Columbia Law Review* 92(1): 53–102.
 1998 "Kantian International Liberalism," pp. 103–113 in D. Maple and T. Nardin (eds.), *International Society: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton, NJ: Princeton University.
- Waltz, K.
 1959 *Man, the State, and War*. New York: Columbia University Press.
- Waluchow, W. J.
 2014 "Constitutionalism," Retrieved Mar. 14, 2014, from <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/constitutionalism/>
- Wight, M.
 1987 "An Anatomy of International Thought," *Review of International Studies* 13(3): 221–227.
- Williams, H.
 1983 *Kant's Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press.
- Williams, M. C.
 2005 "Rousseau, Realism, and Realpolitik," pp. 52–81 in his *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rousseau, Kant and Perpetual Peace

Chia-yu Chou

Assistant Professor

Department of Public Administration and Policy, National Taipei University

ABSTRACT

While Immanuel Kant's influential essay on his plan for perpetual peace has been an important resource for contemporary studies on international relations, due to the obscurity of the text itself there still remain some unresolved interpretive difficulties. One main difficulty lies in understanding the solution that Kant proposed in his plan for perpetual peace, namely the federation of free states. Since what Kant proposed is a federation which member states are allowed to join or withdraw from freely, it leads to the criticism that lack of coercive force is very likely to lead to the collapse of the federation. Moreover, to contemporary cosmopolitans, Kant's proposal also seems to fail to go beyond the limits of national states, and therefore can be considered outdated. The main aim of this essay is to re-interpret Kant's proposal of free federation by comparing Kant's theory of international relations with J.J. Rousseau's revision of Abbé Saint-Pierre's well-known project for perpetual peace. I argue that by putting Kant's proposal into the context of Rousseau's revision of Abbé Saint-Pierre's project, it can be seen that rather than being outdated, Kant further develops and completes Rousseau's unfinished revision by transforming Rousseau's democratic republicanism into constitutional republicanism.

Key Words: perpetual peace, federation of free states, constitutional republicanism, democratic republicanism, republicanism