《人文及社會科學集刊》
第三十一卷第四期（108/12）, pp. 641-671
©中央研究院人文社會科學研究中心

論反抗權在康德法政哲學思想中的合法性與正當性問題——另一種解讀的可能性*

陳欣白**
國立成功大學中文系專案助理教授

本文嘗試爲「反抗權」在康德法政哲學思想中的「合法性」與「正當性」問題提出不同以往的解讀方式，說明在「法權的普遍原則」下，康德雖未肯認反抗的「正當性」，但他依據同樣原則對「言論自由」作爲一項「消極的反抗」的強調，卻說明了「理性立法」相較於「實定立法」在「證立上的優位性」，以致人民的反抗作爲即使難以受到實定法律的保障，也應當被視爲一項「超越實定法的、道德上的權利」。

關鍵字：康德、反抗權、合法性、正當性、言論自由

壹、前言

2016 年 4 月西班牙阿爾卡拉大學（Universidad de Alcalá）的法學教授 Fernando Centenera Sánchez-Seco（2016: 532-550）在《法律與社會哲學集刊》（*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*）中發表一篇名爲〈Kurt Huber 反對第三帝國——一項康德式的分析〉（Kurt Huber against the Third Reich. A

* 本文係作者在博士後階段的研究成果之一，由衷感謝科技部的補助，以及兩位匿名審查人給予本文的詳盡評論及意見！
** E-mail: ppai@outlook.com
收稿日期：107 年 6 月 7 日；接受刊登日期：107 年 12 月 25 日

Kantian Analysis）的論文，這篇論文從一位在德意志第三帝國時代參與「白玫瑰運動」[1] 的慕尼黑大學教授 Kurt Huber 的經歷說起，引出在康德法政哲學思想中除了死刑問題之外，另一個至今依舊爭論難解的問題，亦即：反抗權（在民主法治國中）的合法性與正當性的問題。

Sánchez-Seco 文中的 Kurt Huber 自 1920 年代起在慕尼黑大學教授哲學、心理學和音樂理論，1942 年他開始參與並組織反對納粹政權的政治集會，隔年二月和索爾兄妹（Geschwister Scholl）一同被捕後，遭慕尼黑人民法院（Volksgericht München）判處死刑，同年七月行刑。值得注意的是，Huber 在人民法院的辯護陳述中援引了康德的「定言令式」（kategorischer Imperativ）來證成自己的反抗行動，但問題是，眾所周知，康德本人對「反抗權」（Widerstandsrecht）的立場實毫無模糊之處，他認爲在「法律的狀態」（rechtlicher Zustand）中，人民所有的反抗行動都不可能是合法的；顯然，這當中要不是 Huber 誤解了康德的想法，便是他實有合理的理由來做此宣稱，而 Sánchez-Seco 這篇論文的通篇要旨，便在嘗試說明這個理由究竟爲何。

實際上，Kurt Huber 援引康德的「定言令式」來證成自己反抗行動的「正當性」、甚至「合法性」時透露出的矛盾，反映出的，正是長久以來存在於康德法政哲學思想體系中一個「值得探究的不一致之處」（a curious discrepancy）：其強調個人自由與獨立性，但卻否定人民有合法反抗暴政的權利，以致這位哲學家一方面對法國大革命及發生在美洲大陸上的獨立運動抱持同情，但另一方面卻拒絕證成革命的合法性（Reiss, 1956: 179）。如此矛盾的表現不只讓後世感到困惑，就連和康德同時代的《柏林月刊》（*Berlinische Monatsschrift*）主編 Johann Erich Biester 對康德的革命立場也曾經深感憂慮，以致在他收到並閱讀了康德寄來的〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉（Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig

1「白玫瑰」（Die weiße Rose）是納粹德國時代以慕尼黑大學學生 Hans Scholl 以及 Sophie Scholl 兄妹爲首的一個反抗組織，從 1942 年 6 月至 1943 年 2 月間，這個組織共印製並散發了 6 份號召德國學生及人民反抗納粹暴政的傳單。1943 年 2 月起，除了 Scholl 兄妹之外，其餘組織成員也陸續遭到逮捕，並判處死刑。白玫瑰運動的進行時間雖不長，但精神卻延續下來，慕尼黑大學即設有白玫瑰的紀念碑。

sein, taugt aber nicht in der Praxis）一文後，便迫不及待回信給後者，告訴他自己終於鬆了口氣（Briefwechsel 456ff.）。問題是，康德自己難道從未意識到自身思想的矛盾之處？又或者對他自己來說，這當中實無矛盾存在？

或許與時代及區域發展背景相關，約自 60 年代起，西方學界關於康德對「反抗權」（或言：「革命權」）的討論明顯進入高峰期，這期間，參與討論的學者多具法學、哲學、政治學或社會學的背景，數年來，也已經累積相當豐富的文獻資料。在眾多的討論中，學界的普遍觀點是：反抗雖不具合法性，但在道德上卻可能是正當的，學者視此爲康德在反抗權議題上的潛在立場。而爲了證成這個立場，學者們提出了幾項理由，這些理由一來大多具有康德**倫理學**的思想淵源，二來，因爲「正當性」問題涉及的，確實也是**道德上**具說服力的理由，因此，筆者暫且將這些理由稱之爲「道德理由」。而在諸多的「道德理由」中，時常被引用者，例如：在《法權論》中，康德引述《新約．羅馬書》說：「一切權威均來自上帝。」以本文引用的 Sánchez-Seco 以及 Lewis W. Beck 的論文爲例，其將這句話理解爲：立法的權威來自締約眾人的集體意志，其效力便有如上帝訂下的律法，依之，服從的界線不能超越內在道德律的規範（RL 319; Beck, 1971: 415; Sánchez-Seco, 2016: 540）。此外，又例如：在〈哲學與法學之爭論。重提的問題：人類是否不斷地趨向更佳的境地？〉（Erneute Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestätigen Fortschreiten zum Besseren sei）中，康德不僅表達他對法國大革命的同情，且解釋這種「同情」雖然近乎「狂熱」，但卻是一種「關乎理想的事物」的激情，「或者更準確地說，關乎純粹道德的事物，諸如『法權』概念，而無法嫁接於自利之上。」（Erneute Frage 85f.）Christine M. Korsgaard 便是據此主張康德肯定反抗（革命）在道德上的正當性（Korsgaard, 2008: 236–237）。

簡言之，爲了弭除前述矛盾、融貫康德的思想體系，學者們採取的進路，大抵是視「反抗權」爲一項本於「自然法」的「道德上的權利」（ein moralisches Recht），依此爲康德斷然否定反抗的「合法性」保留一隅迴旋空間。但問題是，這是否眞是康德的原意？是否非得要證成康德對反抗的「正當性」的肯認，才能融貫其思想體系，進而說明其法政哲學思想對我們所處時代的反抗權議題的正面意義？

在這篇論文中，筆者欲採取脈絡理解的方式〔貳〕，直接從康德自身關於法政思想的相關文獻中，尋求佐證來分析、相互比較、進而解釋與「反抗權」討論相關的幾項基本概念的涵義內容，這主要包括了：「法權原則」、「國家憲法」，以及「原始契約」。這是一項預備工作，預先劃定一個討論的範圍。[2] 事實上，在不同思想家的論文中，也大抵可見與此相關的內容討論；但與之相較，本文更進一步的立論，在於將前述幾項概念的涵義內容，具體歸結爲康德在實際政治運作中所稱的「共和國憲章三原則」，以及「分權原則」〔參〕，而後，再據此二原則，檢視「反抗權」在「共和國」當中的「合法性」及「正當性」基礎，依此，得出一個與多數學者所持並不相同的結論：若要在脈絡理解下，得致康德本身思想體系的融貫性，則至少就康德自身的著作而言，這位哲學家不僅反駁反抗的「合法性」，同時也未承認其「正當性」〔肆〕。最後，則提出在康德的思想脈絡中，「理性立法」相較於「實定立法」在「證立上的優位性」，說明在「法權的普遍原則」作爲「定言法令式」的前提下，康德雖未肯認反抗的「正當性」，但他依據同樣的原則對「言論自由」作爲一項「消極的反抗」的強調，卻同樣對我們思考自身所處時代的反抗議題有積極的啓發〔伍〕。

貳、兩項方法論上的命題

關於康德的法政哲學思想，主要見於他在 1797 年出版的《法權論》（*Rechtslehre*）一書，《法權論》的全名是《法權論之形上學根基》（*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*），其與《德行論之形上學根基》（*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*）——簡稱：《德行論》（*Tugendlehre*）——分屬《道德底形上學》（*Die Metaphysik der Sitten*）的第一部和第二部。[3] 很概略

2 這項預備工作看似片段零碎，但卻不可少。因爲在閱讀康德文獻時，常會遇到一個困難，就是他所指稱的概念常有其特定的涵義內容，以「自然狀態」爲例，康德所稱的「自然狀態」與霍布斯不盡相同，依之發展而來的「契約」概念遂在兩人的思想中有所差異，以致二人對於因「違約」而引起的反抗作爲的評價就會有所不同。

3 本文有關《法權論》與《德行論》的譯文係出自李明輝譯注，《道德底形上學》（康德，

地說，相較於《德行論》關注人類在個人生活領域中道德實踐的可能性，《法權論》更關注人類在群體生活中實現政治正義的可能性。而除了《法權論》之外，在康德的另一部知名著作《論永久和平——一項哲學性規畫》（*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*）裡，以及前述〈論俗語所謂〉，或是在〈在世界公民觀點下的普遍歷史之理念〉（Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht）、〈評胡菲蘭底《試論自然法底原理》〉（Recension von Gottlieb Huseland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts）這幾篇文章中，以及在《學科之爭論》的第二章〈哲學與法學之爭論。重提的問題：人類是否不斷地趨向更佳的境地？〉[4] 裡，也都可見康德的法政哲學思想。其中，關於「反抗權」的討論主要集中在《法權論》、〈論俗語所謂〉以及《論永久和平》裡，在這幾部著作中，康德的立場始終明確：在「法律的狀態」中，人民對於立法的國家元首的反抗，都不可能是合法的（rechtmäßig）；唯一允許的，是「一種消極的反抗（ein negativer Widerstand），亦即人民（在國會中）之拒絕（Weigerung des Volks（im Parlament））：對於政府託辭爲國家行政所必要的要求，並不始終順服政府。」（RL 321）

顯然，對康德而言，人民在「表意自由」之外的所有「拒絕」，皆不屬法律規範所允許的反抗作爲，這項立場的最大困境，在於難以處理在「法律的狀態」中（尤其來自於執政者的）以法律形式包裝的不法作爲，例如，康德自己就曾說：「即使統治者的機關（執政者）違背法律而行事，〔……〕人民固然可以對這種不義提出申訴，但卻不可加以反抗。」以及：「對於最高強制力之濫用，甚至被冒稱爲無法忍受的濫用，人民仍有義務去忍受。」（ebd. 319f.）其理由就在於：「任何一種法律上的憲章縱然僅在極小的程度下是合法的，猶勝於完全沒有憲章。」（Zum ewigen Frieden 373: Fußnote 41）此處

2015）。由於此譯本標示有詳細的原文頁碼，因此引文將只註明德文原文出處的頁碼，而不再標示中譯本的頁碼。

4 此處提及的諸篇著作，除了〈評胡菲蘭底《試論自然法底原理》〉之外，皆可於李明輝譯注之《康德歷史哲學論文集》（康德，2002）中尋得詳盡的中文譯文，且因譯文標示有德文原文頁碼，因此，本文中的相關引文將只標明德文原文出處的頁碼，而不再標示中譯本的頁碼。

所舉，即是康德的批評者認其保守的主要依據，質言之，倘若法律不僅不准人民反抗，且認定其有義務忍受統治者對權力的濫用，那還有什麼樣的法律比此更爲保守與反動？

與此相對，康德的支持者也有據以反駁的理由，例如：前文提及的 Lewis W. Beck 就曾舉例，指出康德在〈論俗語所謂〉中也曾說：「對於君主違反 1688 年的約法時人民應有的權限，它〔此指受大不列顛人民肯認的憲法〕絕口不提；因此，當君主要違背憲法時，由於不存在與此有關的法律，人民就秘密保留反叛他的權力。」（Gemeinspruch 303）又例如在〈理念〉一文中，康德曾說：「經過若干改造性的革命之後（nach manchen Revolutionen der Umbildung），終究有一天，自然當作最高目標的東西——即一個普遍的世界公民狀態——將會實現。」（Idee 28）由此可見，康德其實相信「對政府的反抗可以爲憲法〔的革新〕提供某種助益，就如同曾經發生在英格蘭的情形一樣。」而這一點，正好相當程度表明康德對 1688 年英國光榮革命潛在的證成立場（Beck, 1971: 412f.）；如果再對照《隨思》8043 中所言：「一個反抗者，只要他侵害元首的權利，便是在造反。但並非所有的反抗者都是造反者，亦即：有一種反抗者並非造反者，〔因爲〕他不服從的，是自己毀棄根本契約的統治者。」（Reflexionen 590）以及《法權論》〈關於從公民聯盟底本性所產生的法律效果之通釋〉A 小節中的注釋：「由於一位君主之罷黜的確也能被設想爲自願摘下王冠，並放棄其強制力，而將它歸還於人民，或被設想爲不侵犯最高人格，而免除其強制力，因而將最高人格置於私人底地位之中，則逼迫最高人格的人民之罪行至少還有緊急權（Notrecht/ casus necessitatis）作爲自己的藉口。」（RL 321 Anm.）就會發現，即使康德「並未證成革命，至少也理解寬宥之（which excuses, if it does not justify, revolution）」（Beck, 1971: 413）。[5]

5 值得注意的是，Beck 雖然引用康德的注釋來證明自己的觀點，但此引用本身是否合理是有疑義的，因爲在前述《法權論》的同一段注釋中，以及在〈論俗語所謂〉裡，康德很明確地表達，「反抗權」的行使實與「緊急權」無關。因爲，一來，「緊急權」是一個人在面對自然的急難狀態時被容許的暴力之舉，反抗所面對的，顯然並非所謂的自然的急難狀態；其次，「在最高度的自然的急難中行不公之事」本非一項「權利」，換言之，不是此暴力之舉本身不該受到懲罰，而是在死亡的脅迫下，法律的威嚇實際上對行爲者起不了作用（Gemeinspruch 300; RL 235f.; Höffe, 2001a: 143ff.）。

Beck 的論點並非單純的個人感受，因爲他確有所本，而非空口白話；只是這個「本」——亦即：對康德原文的引述和解讀——不能只停留在字面意義上，而是必須置於一個哲學家思想的整體脈絡中來理解，否則，同樣出自《隨思》8043，康德不也說：「儘管反抗者並未對統治者不公（er thut ihm nicht unrecht），但概以國際法（Völkerrecht）的角度視之，確實依舊造成了不公。」（Reflexionen 590）[6] 對照 Beck 的詮釋，則一個不被視爲「造反者」的「反抗者」的反抗作爲究竟是「公（recht）」還是「不公（unrecht）」？這是康德自己造就的矛盾，或是詮釋者的解讀才是矛盾的根源？關於此，筆者欲提出本文第一個方法論上命題：欲避免矛盾，首先不能以字面解讀（buchstäblich）的方式，而必須以脈絡理解（kontextuell）的方式來釐清康德法政哲學思想中的若干概念，以及這些概念結合下的反抗權觀點。[7] 在這個命題下，我們會發現，且不論康德的反抗權立場是否保守，可以確認的是，「反抗作爲實定法所不允許的作爲」是康德法政哲學整體脈絡下的必然結果，並且，這個結果與他對法政哲學的作用定位直接相關（這一點將會在接下來的討論內容中呈現）。

質言之，康德在《法權論》的〈前言〉中一開頭便說：「在實踐理性底批判之後應當有一個系統，即道德底形上學——它分爲法權論之形上學根基與德行論之形上學根基（對應已發表的《自然科學之形上學根基》）。」（RL 205）既然其法政哲學思想是「道德底形上學」的一部分，則依照《純粹理性批判》中的區分和說明，這個「純粹理性的體系」（System der reinen Vernunft）所研究者，便是「在整個系統脈絡中出自純粹理性的所有哲學知識」（KrV B 869）。也就是說，康德的法政哲學從一開始既不以界定理性的實踐運用範圍及作用爲目標——那是《實踐理性批判》的主要工作，也不是一套

6 在《隨思》7680 中，康德也曾提到這個問題，說臣下（Unterthane）的反抗牴觸了共同體的形式及彼此間的契約，因此帶來的不是一種「命令上的不公」，而是一種「形式上的不公」（so thun sie nicht dem imperanti unrecht, sondern es ist formaliter unrecht）（Reflexionen 487）。

7 此處的「脈絡」（Kontext）可以指涉文本當中個別與整體部分之間相互解釋說明的關係（Zusammenhang），也可以是文本與其寫作背景之間的聯繫，甚至不同時代之間的歷史連結性，但無論如何，脈絡理解的目的，都是期望能夠呈現出一位思想家思想的根本要義。

關於「實定法」（positives Recht）的學說——那是「法律學」（Rechtswissenschaft/Iurisscientia）的主要內容，而是一套「爲一切實定法之制定提供不變的原則」的「自然法權論的系統性知識」（die systematische Erkenntnis der natürlichen Rechtslehre（Ius naturae））（RL 229）。換言之，這套系統性知識處理的，是制訂「實定法」所依循的原理，而這些原理和我們的實際生活經驗——這包括我們對生存欲望的滿足，以及對幸福生活的想像——雖然相關，但又不來自於經驗，而是理性在不受經驗左右的情況下運作的結果。本文欲提出的第二項方法論上的命題即與此相關：欲避免矛盾，則必須區分「純粹理性的原理」和「經驗性的規則」。在這個命題下，由於康德的法政哲學思想實爲一套「純粹理性的原理」，而非「經驗性的規則」，與之相應的自然法觀點便不會以自然秩序（宇宙論式的自然法）、個人宗教信仰（神學式的自然法）或者族群的生活經驗（人類學式的自然法）爲發展基礎，而是以「純粹實踐理性」爲依歸，來論究「法的道德有效性」（moralische Gültigkeit des Rechts）問題，而非「法的實定效力」（positive Geltung des Rechts）問題（Höffe, 2001a: 120）。[8]

參、康德反抗權立場的相關理論背景

承接前述，所謂的「法權」（Recht）在康德的法政哲學思想中便是這樣一個雖與經驗相關，但卻來自於純粹實踐理性的概念。康德在〈法權論導論〉的 B 小節中，透過三個面向來說明「法權」的概念：⑴首先，這個概念起於一個經驗性的事實：一群一起生活的人因爲必須彼此競爭有限的生活空間和資源，無可避免地會在尋求生存和自保的過程中，透過具體作爲對他人形成

8 Höffe 認爲，康德的自然法觀點是前述三者之外的第四種，亦即：「作爲理性法的自然法」（Naturrecht als Vernunftrecht），其處理的是「法的道德有效性問題」，而非「法的實定效力問題」，而所謂「法的道德有效性」，涉及的是在正義與不正義的意義下的公與不公的區別，正是在這一點上，康德的法哲學思想可被視爲一「法倫理學」（Rechtsethik）。與此相關，亦可參見 Höffe 提到，康德法倫理學思想的獨到之處不在其書寫風格，而在概念論證的方式上，而《法權論》正呈現了此獨特的概念論證方式（Höffe, 1995: 130f.）。

影響；⑵加上人在不同的處境中，實則依靠自身「意念」（Willkür）決定相應的作爲，因此「法權」所直接關乎者，便是人與人之間的「意念關係」（Verhältnis der Willkür auf die Willkür des Anderen）；[9] ⑶更確切地說，是這種意念關係中的「形式」問題（Form im Verhältnis der beiderseitigen Willkür）——例如：交易是否公平進行，而非「質料」問題（Materie der Willkür）——例如：交易的標的物爲何。在這三個面向下，所謂的「法權」用康德的話來說，便意謂「使一個人之意念得以與他人之意念根據一項普遍的自由法則而統合起來的條件之總和。」（RL 230）

我們會發現，在前述定義下，「法權」概念的三個面向如同 Otfried Höffe 所言，實爲「法的三項適用條件」（drei Anwendungsbedingungen des Rechts），其說明法律存在的根本目的，在於維繫人的外在自由，使群體生活中的每個人都有同等的權利和條件求取想要的幸福生活（Höffe, 1995: 127ff.）。這個目的在理性的實踐運用下作爲一項終極的指導原則（ein höchstes regulatives Prinzip）時，其本身就表現爲一項法律上的「定言令式」（ein kategorischer *Rechts*imperativ），[10] 它要求我們：「外在行爲要如此，亦即你的意念之自由運用能根據一項普遍法則而與每個人底自由共存。」假使有人違背這項「法權的普遍原則」行事，便是置包括自己在內的所有人於「不公」（Unrecht）的處境中（RL 231），因而將會受到刑罰的懲處（bestraft）。由此可見，這項

9 在〈道德底形上學之導論〉中，康德對「意志」（Wille）、「意念」（Willkür）和「願望」（Wunsch）這三種欲求能力（Begehrungsvermögen）的關係及區別作了概要的說明。簡言之，「意念」和「願望」的區別，在於前者會與「產生對象的行爲能力之意識」相結合，後者就只是想望而已，而未有具體作爲；至於「意念」與「意志」的區別（或言關係），在於「意志」雖未直接關連到行動，但卻是直接決定採取何種行動來實現欲求對象的「意念」的「決定依據」（Bestimmungsgrund），而在這個意義下的「意志」，實際上也「就是實踐理性本身」（RL 213f.）。在這個定義區分下，目前學界通用的《道德形上學》的英譯本之一的譯者 Mary Gregor 於是將 “Willkür” 翻譯爲 “choice”（Kant, 1996）。

10 Otfried Höffe 曾在一堂高級討論課（Oberseminar）中提到，該語詞最早爲他所使用。他認爲，嚴格說來，若分別由公法和私法的角度出發，則「定言法令式」尚有單數與複數之分，複數形式的「定言法令式」（Kategorischer Rechtsimperativ im Plural）意指國家法層面的「刑法」（Strafrecht），而單數形式的「定言法令式」（Kategorischer Rechtsimperativ im Singular）則是此處康德所言的「法權底普遍原則」（allgemeines Prinzip des Rechts），或言「法權的普遍法則」（das allgemeine Reschtsgesetz）（Höffe, 2001a: 137; 1995: 126–150）。

「法權的普遍原則」（allgemeines Prinzip des Rechts）不僅是康德建構其法政哲學思想體系的根本原理，也是他認爲我們制定實定法時所必須依循的規制性原則。

在說明「法權」的概念後，康德進一步藉由「公法的設準」（Postulat des öffentlichen Rechts）來區分「自然的狀態」（natürlicher Zustand）和「法律的狀態」（rechtlicher Zustand）的不同。[11] 他定義所謂的「自然狀態」是一種「私法底狀態」（Zustand des Privatrechts）——或稱之爲「非法律的狀態」（nicht-rechtlicher Zustand），在這種狀態中，人們或者爲求生存，而置彼此於暴力的脅迫中；或者雖存有宗教與道德的規範，以致也有可能形成一個合乎法權的社會，但是當人民的「權利有爭議時，並無任何有資格的法官可以做出具有法律效力的判決」。因此，所謂的「自然狀態」雖不見得是一種僅憑拳頭大小決定生死的「不義」（Ungerechtigkeit/iustus）狀態，但卻仍是一種「無法的狀態」（status iustia vaccus）（RL §44），在這種狀態中的人，即使不情願（auch unwillkürlich），也應當（sollen）和社會中的其他人一起進入到一種「共處的法律關係」（Rechtsverhältnisse des Beisammensiens）中，亦即：使所有人都置身於一部國家憲法的強制力之下，在這種「法律的狀態」——或稱之爲「公法的狀態」裡，人類的永續生存，甚而對生存之外的價值追求，才有可能在經驗世界裡實現。

在此，值得注意的有三點：首先，脫離「自然狀態」進入到「法律狀態」之所以是一項「義務」（ein Sollen/eine Pflicht），根據的正是每一個人先天稟有的「自由權」——亦即：一個人「因其爲『人』」（kraft seiner Menschheit），而得以做自己的主人，不受他人恣意責成的權利。由於這項權利是天賦的，不像土地或者財物，需要靠後天取得，因此康德稱其爲人的「內在所有物」（das innere Mein und Dein），而相對於此的，則是「外在的所有物」（das äußere Mein und Dein）（RL 237f.; Sánchez-Seco, 2016: 543）。[12] 其次，脫離「自然狀態」進入到「法律狀態」之所以具有實踐上的必然性（als eine praktische

11 這部分的討論主要集中在《法權論》的第 41-44 小節。

12 康德說：「人在無法律的狀態中依自然權利而有一項義務，即『應當脫離這種狀態』。」（Zum ewigen Frieden 355）

Notwendigkeit），依憑的雖是人天賦的「自由權」，但促使此轉化成爲可能的機制卻是「自然對於人的機械作用」（der Mechanism der Natur an Menschen），亦即，在歷經眾多的悲慘經驗後，爲了一同活下去，一個民族中人不得不去調整彼此「不和諧的存心之衝突，使得這些存心必然互相強迫對方去服從強制性法律，且因此產生和平狀態」；而國與國之間，也不得不放棄單靠自身權力或者國內的法律判決，從而「按照各國的統一意志的法律而作的裁決來取得其安全和權利」（Zum ewigen Frieden 366; Idee 24）。最後，與前述兩點相關，我們會發現，由一個民族（ein Volk）進展到一個國家（ein Staat），當中若是欠缺「原始契約」（der ursprüngliche Kontakt）的概念——亦即：一個共同體中的每個人基於理性 （且嚴格來說，是基於「純粹實踐理性」）決定共同服從在一部國家憲法的強制力之下，則便無法說明這個國家的「合法性」（Rechtmäßigkeit）（RL §47）。這說明了至少兩件事：其一，一國之「主權」即是聯合在國家憲法下的人民意志的具體展現，在此意義下，所謂「公法的設準」可以被視爲是「主權」（Souveränität）確立的先驗條件；其二，由於社會契約的簽訂，起於理性不受經驗左右下的實踐運用，因此，康德指稱的「原始契約」顯然不是一項「歷史事實」，而是一項「純粹理性的概念」（ein Begriff aus der reinen Vernunft ）（Gemeinspruch 301f.）。

前述「法權原則」、「國家憲法」，以及「原始契約」三者結合起來，在實際政治運作中，就體現爲「共和國憲章三原則」以及「分權原則」。前者是康德在《論永久和平》裡提出的三項立法原則，後者則是關於國家權力劃分的討論，其相關內容主要出現在《法權論》的第 45 到 50 節之間。

在《論永久和平》裡，康德指出，一部國家憲法的制定必須要能符合以下三個原則，分別是：「自由底原則」（Prinzipien der Freiheit）、「從屬底原理」（Grundsätze der Abhängigkeit），以及「平等之法則」（Gesetz der Gleichheit）。「自由底原則」強調人有權只服從經過自己同意的外在法則，這一點說明國家的所有權力最終都必須來自國民的賦予，就此而言，可以說康德的法政思想已大抵具備今日「國民主權」（Volkssouveränität）的概念；「從屬的原理」以及「平等之法則」意謂所有人都將立於同一部國家憲法的強制力之下，並且，雖是透過國會議員的代表，但每個人對這部憲法都具有同等的、表達意

見的權利。究其內容，我們會發現，這三項原則顯然是前述「自由權」的更具體表述，因此，就此而言，「共和國憲章三原則」說明的不僅是康德思想中「法治國」成立的必要條件，同時也是「人權」（Menschenrechte）的判準（Zum ewigen Frieden 349f.; Höffe, 2001b: 209ff.）。

至於國家權力的劃分，康德則認爲，在「法律的狀態」中，每個國家都有三種強制力（Gewalten）:「在立法者底人格中之統治者底強制力（主權）；在治理者底人格中之行政的強制力（依循法律），以及在法官底人格中之司法的強制力（作爲依法律對每個人底所有物之判定）。」這三種強制力分別代表立法權、行政權以及司法權，康德描述其關係有如「政治上的三位一體」（*trias politica*）：其彼此並列（einander beigeordnet），並相互隸屬（einander untergeordnet），也就是說，爲了國家憲法的完整性，這三種強制力一方面會相互補充，但另一方面，又擁有自己的原則，而無法取代其他二者（RL §45 u. § 48）。

「共和國憲章三原則」以及「分權原則」共同描繪的，是康德理想中能夠體現前述「法權的普遍原則」、致使所有人的外在行動自由得以共存的國家藍圖，他稱這個理想中的國家形式爲「共和國」（Republik）。雖然在《論永久和平》裡，康德十分明確地說：「在三種國家形式中，民主政體的形式必然是一種獨裁制」，以致我們「絕不能將共和制憲法和民主制憲法混爲一談。」但這實則涉及康德所處的時代以及他自身對於「民主」的定義；[13] 若純就「共和國憲章三原則」揭示的判準而言，則康德法政思想脈絡中的「共和國」在本質上與我們今日所稱的「憲政民主法治國」（demokratischer Verfassung-

13 在《論永久和平》裡，康德說，若按「統治底形式」（Form der Beherrschung）——亦即，若由掌有國家最高權力的人是誰——來作區分，則一個國家的形式（Formen eines Staates）可以區分爲專制政體（Autokratie）、貴族政體（Aristokratie）和民主政體（Demokratie）；若是按照「政府底形式」（Form der Regierung）——亦即，就有無遵循分權原則——來作區分，則一個國家的形式可以區分爲獨裁制的（despotisch）與共和制的（republikanisch）。在這個區分定義下，「民主政體底形式必然是一種獨裁制：因爲它建立一種行政權，使全體針對個人、甚至可能忤逆個人（因而未得到他的同意）而作決定，也就是說，不成其爲全體的全體作決定。這是共同意志之自相矛盾，也是它與自由之間的矛盾。」（Zum ewigen Frieden 351ff.; RL §51）

srechtsstaat）可說幾乎無異，在這層意義下，他對於「反抗權」的討論，究其根本內容，可謂「反抗權」在一個憲政民主法治國中的合法性與正當性的問題。

肆、反抗權在康德法政哲學思想中的合法性與正當性問題

這裡首先必須進一步釐清的，是「合法性」（Legalität）與「正當性」（Legitimität） 在康德文本中的意義及區別。在其倫理學著作中，例如：在《道德底形上學原理》裡，有所謂「合法性」和「道德性」（Moralität）的區別，前者意指行爲合乎義務規定（pflichtmäßig），後者意指不僅行爲合乎義務規定，且行爲的動機純然出於義務（aus Pflicht），藉由這個區別，康德強調眞正具有道德價值的作爲，是一個人使盡全力去實現自己肯認的價值（GMS 394, 398 u.a.），[14] 在這個意義下的「道德性」既不涉及個人主觀目的，也與良心不直接相關，其指涉的，純粹是一個行爲主體能否因爲肯認一項「格律」（Maxime）的合理性——無論這個格律的設定是來自於行爲者自己或是他人，而採取相應的作爲，所謂「爲義務而義務」的涵義亦即在此。

但在人們共同生活的法律領域中，「道德性」的概念卻有了轉化，此時的「道德性」是透過「法的道德概念」（moralischer Begriff des Rechts）（RL §B）展現出來，它所直接涉及的，是「法的強制權限」（Zwangsbefugnis des Rechts）的問題（ebd. §C），亦即：當國家要將法律規範以及與之相應的刑罰的惡害（Übel）[15] 施加在人民身上時，先要能夠說明，何以我們的理性會認定這項強制力的存在是合理、正當的（vernünftig und gerecht）。可以想見，

14 本文中與此該著作相關的譯文係出自李明輝譯注，《道德底形上學之基礎》（康德，1990），由於此譯本標示有詳細的原文頁碼，因此引文將只註明德文原文出處的頁碼，而不再標示中譯本的頁碼。

15 康德在《法權論》〈關於從公民聯盟底本性所產生的法律效果之通釋〉第 E 小節「論懲罰權與赦免權」中說：「懲罰權是領導者對屬下的權利，即因屬下之罪行而對他施以痛楚（Schmerz zu belegen）。」（RL 331）

該強制的權限勢必無法單靠法源位階理論得到說明，因爲即使在最獨裁的國家中，也有其法源位階體系的存在。「法的強制權限」問題從本質上來說是一個「法的正當性」問題，而非一個「法的合法性」問題，因爲它追問的，與其說是法律規範的實定基礎，毋寧是法律規範在無涉實定條件下的合理性——具體來說，亦即：法的存在是否保障了群體生活中每個人的外在行動自由的根本問題。因此，在這個意義下的「道德性」雖仍然表現爲一個理性實踐運用下的最高訴求，但檢視及要求的對象卻不再是與個人道德規範相關的「格律」，而是包含憲法在內的所有實定法。依此，這所謂法的「道德」概念在保有「規範」（Norm）及「誡命」（Gebot）意涵的同時，涉及的便不再是一個個人德行修爲的問題，而是一個政治正義的問題，這也就是爲何 Höffe 會主張，「法的道德概念」究其本質，實爲一「法的理性概念」（Vernunftbegriff des Rechts）的主因。[16]

現在的問題是：既然在康德的法政哲學思想中存有所謂「合法性」與「正當性」的區別，那麼這樣的區別是否也適用於康德對「反抗權」的討論？更確切地說，在「反抗權」的問題上，康德是否同時否定了反抗的「合法性」與「正當性」？抑或在否定反抗的「合法性」的同時，仍舊保留了說明其「正當性」的空間？這是個十分難解的問題！而其難解之處，不僅在於康德原意的確認上，且在詮釋者的解讀和意圖上。

就康德原意的確認而言，「反抗權」的**合法性**問題相對明確，因爲如同本文一開頭提及的，無論在哪一份著作裡，康德皆明確否定人民有合法反抗的權利。舉例來說，在〈論俗語所謂〉裡，康德將「反抗權」界定爲人民針

16 在康德的著作中，尤其在其倫理學的著作裡，以 “Moralität” 來指稱個人道德領域中的「道德性」訴求，這一點是很明確的；但在其法政思想的脈絡中，例如在《法權論》裡，康德則用了 “Sittlichkeit” 來代替原先的 “Moralität”（z. B. RL 225），不同的語詞使用方式，或許正是爲了表明這兩者之間不盡相同的意涵。關於此，Höffe 曾作過如下闡釋，他認爲對康德來說：「一個無限制的善的規範性理念不僅對個人面向有效，對人類實踐的制度面向——尤其是法律和國家——也是有效的。由於我們在實踐中可以區分這兩種觀點（zwei Gesichtspunkte），所以也就有了兩種道德性的基本形式（zwei Grundformen der Sittlichkeit），一方面是作爲個人道德性的道德性（Moralität als die Sittlichkeit der Person），另一方面則是作爲法的理性概念，亦即作爲人們共同生活的政治正義的道德性（politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der Personen）。」（Höffe, 2004: 177, 211ff.）

對「立法的國家元首」的一項「強制權」（Zwangsrecht），然後說：無論在公共意志存在之前或者之後，人民都沒有權利對統治者施加任何強制（Gemeinspruch 302）。這項斷言的前半部不難理解，因爲假使一國的統治者是實際立法者，則在公共意志存在之前，唯有取得這個統治者的同意或者授權，人民才有可能**依法**對其行使強制；姑且不論統治者實際上不可能賦予人民推翻自己的權利，就算統治者眞的賦予人民這樣的權利，在這種意義下的「反抗」實際上也是由統治者自身發起的政治變革，換句話說，這在本質上仍是一種以法律形式進行的「改革」（eine rechtsförmige Reform），稱不上暴動、叛亂或者革命。比較有爭議的部分在於：何以在公共意志形成之後——亦即，在人民的共同意志作爲立法強制力的最終歸屬的同時（RL §46），人民卻依舊沒有合法反抗統治者的權利？對此，康德提出的理由是：

> 因爲，爲了有權反抗，必須有一種公法存在，它容許人民底這種反抗，也就是說，最高的立法本身包含一項規定，使它自己不是最高的，而且使身爲臣民的人民在同一項裁決中成爲居於他們所臣服者之上的主權體。這是自相矛盾的，而且其中的矛盾由於以下的問題而立即引人注意：在人民與主權體間的這種爭執當中，究竟誰該充當法官（因爲從法律上來看，他們的確始終是兩個不同的道德人格），而在這裡顯示出：人民在他們自己的事務中想要充當法官。（ebd. 320）

這個解釋可以分成兩方面來看：首先，如同前述，「共和國憲章三原則」中的「自由底原則」強調人有權只服從經過自己同意的法則，「從屬的原理」以及「平等之法則」說明所有人都具有同等的、對立法表達意見的權利，而經眾人理性同意之法，亦對所有人具有同等的效力；與此同時，擁有「合法」的反抗權，無異表示在眾人從屬的唯一一項共同立法之外，允許另一項（更高的）立法的存在，以致從屬後者，而不從屬前者，顯然，這個結果就算不與統治者的意志產生矛盾，也將與人民自身的共同意志產生矛盾，以致依此而立的法無論在權限來源或者規範效力上都成爲問題，正是這概念上的自相

矛盾，使得「反抗權」欠缺合法性的基礎。其次，就「分權原則」來看，如同前述，爲求國家憲法的完整性，存在於一國當中的三種強制力——立法權、行政權以及司法權——本當彼此並列，相互制衡；與此同時，若賦予人民合法反抗統治者的權利，則不僅表示立法權的行使主體得以轉移，就連判定這項轉移是否合法的司法權也可以被僭越，三項強制力之間的張力勢必失衡。綜和這兩點，即使在人民的共同意志作爲立法的強制力權限的來源的同時，人民卻依舊無法擁有合法反抗權的原因，就在於這項「允許」在康德看來將與「法治性」（Rechtsstaatlichkeit）以及「分權原則」（Gewaltenteilungsprinzip）相矛盾，而這項矛盾首先否定了實定法的普遍效力，繼而進一步顛覆實定法效力所根據的「法權原則」，其結果，便是使所有人脫離「法律狀態」，退回到朝不保夕的「自然狀態」中。[17]

Beck 在〈康德與革命權〉裡說明康德反對「反抗權」具「合法性」的理由有二，其中第一項理由即與上一段所言大抵相應（Beck, 1971: 413-414）；第二項理由則涉及康德在《論永久和平》裡提出的「公法的先驗程式」（die transzendentale Formel des öffentlichen Rechts）——亦即：「凡涉及到他人底權利的行爲，其格律與公開性相牴牾者，均是不正當的。」這裡的「公開性」（Publizität）意指「可公開宣告」（kann öffentlich kundbar denken），更具體地說，就是唯有在眾人相互的法律關係中能夠得到理性主體的普遍肯認的作爲或要求，才能說明其自身存在的正當性（Zum ewigen Frieden 381; Beck, 1971: 414-415）。若是對照《道德底形上學原理》裡的闡述，我們不難發現，這裡所說的，實際上可視爲是定言令式的「普遍法則底程式」在法律領域中的延伸，[18] 這也呼應了康德在同一段敘述中說「公法的先驗程式」所揭示的「公開性原則」「不僅可被視爲倫理的（屬於德行論），而且也可被視爲是法律的

17 如同康德所言：「在一種既存的憲法中造反，即是對一切公民的法權關係之顛覆，因而是對一切法權之顛覆，也就是說，這並非公民憲法的變更，而是解體。」（RL §52）

18 在《道德底形上學之基礎》中，康德提出形成定言令式的三個程式，其分別是：⑴普遍法則底程式：「僅依據你能同時意願它成爲一項普遍法則的那項格律而行動！」⑵自然法則底程式：「如此行動，彷彿你的行爲底格律會因你的意志而成爲普遍的自然法則！」以及⑶目的自身底程式：「如此行動，即無論在你的人格還是在其他每個人底人格中的『人』（Menschheit），你始終同時當作目的，絕不只當作工具來使用！」（GMS 421, 429）

（涉及人權）。」（Zum ewigen Frieden 381）

嚴格說來，若依照康德對「公法的先驗程式」的說明，則其「公開性原則」涉及的，應該同時包括一項具體作爲的「合法性」問題與「正當性」問題，也就是說，應該同時包括一項具體作爲在實定法層面是否符合法律規範，以及在自然法層面是否符合法權原則這雙重普遍性要求的問題，但這項區分似乎並未在康德討論「反抗權」問題時被明確呈現出來，以致這裡會出現一個情況：當 Beck 依「公開性原則」說明康德反對反抗合法的理由時，康德在文本中的相關敘述討論的卻是公與不公的問題。這是否意味 Beck 對康德的解讀有誤？倒也不盡然如此，因爲我們確實也能夠作此理解：以「公開性原則」作爲檢驗「反抗權」是否具「合法性」的判準，具體來說，便是去思考：我們在理性上是否同意反抗行動作爲一項「合法的要求」（Rechtsanspruch）？所謂「合法的要求」意指作爲一項「法律規範」，其「要求」或「禁止」某項行爲（Gebot und Verbot），而未被要求或禁止者，則是「被允許」的作爲（Erlaubnis）（Hoerster, 2006: 10ff.）；行爲本身有因爲牴觸法律規範與否而被宣告爲合法或不合法的可能性，至於行爲的結果——亦即：對於他人以及整體社會所產生的影響，則有因爲牴觸「法權原則」與否而帶來的公與不公——亦即：正義與不正義——兩種情況。在這個脈絡下，「我們是否同意『反抗』作爲一項合法的要求」這個問題，究其本質，亦即自問：「在法權原則下，我們是否意願反抗成爲法治狀態中常態的例外？」且不論這個提問方式所可能帶來的普遍性要求與例外許可之間的矛盾，這個問題本身顯然同時包括了對反抗的「合法性」與「正當性」的追問，在這個思考脈絡下，與其說 Beck 誤讀了康德的原意，不如說他在主張康德隱晦證成革命的「正當性」的前提下，強調了後者對「合法性」問題的討論。

「在法權原則下，我們是否意願反抗成爲法治狀態中常態的例外？」這個問題的提出，起於人們實際處境的嚴厲挑戰。柯尼斯堡的平靜生活，並未讓康德置身於革命的時代之外，1688 年英國光榮革命、1776 年美洲大陸上的獨立運動，以及 1789 年的法國大革命，無論罷黜元首與否，這些革命運動的發起背景大抵因爲人民遭受壓迫、權利受到嚴重傷害，於是起身反抗。既然法律存在的最終目的是爲了維繫群體生活中所有人的行動自由，則康德

勢必得回答：在統治者的作爲明顯違背「法權原則」、置所有人於「不公」的處境下時——亦即，在統治者片面毀約之際，起身反抗難道不算是合理的反制作爲？

在〈論俗語所謂〉裡，康德特別提到了 Gottfried Achenwall。Achenwall 是康德所處時代哥廷根大學的教授，因其治學謹愼謙遜而爲康德所敬重。Achenwall 在其著作《自然法》裡的立場顯然與康德不同，他說（底下語句出自康德的引述）：「當由於長期忍受元首的不公而致威脅共同體之危險甚於因拿起武器反抗他而能使人擔憂之危險時，人民就可以反抗他，基於這項權利而廢除他們的服從契約，並且將他當作暴君而加以罷黜。」（Gemeinspruch 301ff.）[19] 言下之意，如因暴君的統治致使人民起身反抗，則這樣的反抗本身是合理而正當的。

Achenwall 的論述爲反抗的**正當性**提出一項適用條件：在暴政的統治下。Reiss 在〈康德與反叛權〉一文中提出的也是相近的理由。他認爲，相較於無政府，現代極權國家是一個更爲糟糕的存在，其以合法形式掩飾的非法作爲，來侵害人的尊嚴和自由，而後者正是社會契約締約的基礎！因此，「服從政府誠然會是一項義務，但服從一個極權國家卻難以得到相同的認定。」（Reiss, 1956: 190）而 Reiss 所言，實際上也正是 Kurt Huber 之所以認爲自己的反抗作爲將可以通過定言令式檢證的主要理由（Sánchez-Seco, 2016: 544）。

康德既然引述了 Achenwall 的觀點，就表示他自己不是沒有思考過同樣的問題。事實上，在《實用人類學》裡，康德曾依「自由」（Freiheit）、「法則」（Gesetz）以及「權力」（Gewalt）三者的組合關係，提出四種可能的政府形式：其分別是：⑴有法則與自由，但無權力的「無政府」（Anarchie）；⑵有法則及權力，但無自由的「獨裁」（Despotism）；⑶有權力，但無自由與法則的「野蠻」（Barbarei），以及⑷權力伴隨著自由與法則的「共和」（Republik）（Anthropologie 330f.），其中嚴格說來，按照康德自己的定義，只有「共和」進入到「法律的狀態」，前餘三種則仍然處於「自然狀態」中。而在《法權

19 此爲康德對 Achenwall《自然法》的引述，原文出自：Gottfried Achenwall, *Ius Naturae*, Edition Sta. Pars posterior, §§203-206（《自然法》，第五版，下卷，第 203-206 節）。

論》以及《論永久和平》裡，他也區分了共和制中的「君王」（Monarch）與獨裁制中的「專制者」（Autokrator）和「獨斷統治者」（Selbstherrscher）的不同，說明後者是「擁有一切強制力的人」（謂：同時掌有立法、行政與司法三權），而前者只是「擁有最高強制力的人」（謂：僅掌有立法權），因此，相較於「後者是主權體，前者只代表主權體。」（RL §51; Zum ewigen Frieden 352）

上述的例子再再說明，康德不是沒有意識到，生活在暴政統治下的人們，實際上幾乎與處在「自然狀態」中無所差異（Cummiskey, 2008: 221; Sánchez-Seco, 2016: 541-542），但即使在這種情況下，對 Achenwall 的主張，康德還是提出了他的反駁，而他據以反駁的理由主要有二：其一，「法權原則」應該優位於「幸福原則」；其二，「原始契約」是一項「理性原則」，而非「歷史事實」。其中，在說明第一項理由時，康德一針見血地說：「結局經常會介入我們對法理的判斷。」（Gemeinspruch 301）這項觀察的另一種表述，其實正是我們所熟悉的：「目的會合理化手段（Der Zweck heiligt die Mittel）。」但對康德來說，革命的結果或許罷黜了暴君，使人民得到喘息的空間，但「幸福原則」終究無法取代「法權原則」，因爲若是以「幸福原則」爲最高主導，則結果只會使「主權體想要按照自己的想法使人民幸福，而成爲獨裁者；人民不想放棄人類對自身幸福的普遍要求，而成爲反叛者。」（ebd. 302）這裡透露出的，其實正是康德思想中「法治國」的建立優位於「福利國」的潛在立場（Höffe, 2015），但這絕不是說二者是一個非此即彼的選擇問題，而是如果我們回顧康德在其倫理學著作——例如：《實踐理性批判》——中提出的「德福一致」的概念，就會發現這裡存在著一個饒富意義的對比：如同「幸福」與「德行」之間必須是一種成比例的存在關係，人才能既活得下去，同時又活得有尊嚴（KpV 110ff.）；同理，「幸福原則」與「法權原則」之間也必須是一種成比例的關係，一個民族的永續生存與文化的繁盛興茂才有可能實現。

「法權原則」所直接涉及的，是法律規範作爲一種強制力在**立論層面**的「正當性」問題，這個「正當性」既來自於法律的存在本身作爲一項「對自由的妨礙的阻礙（Verhinderung der Hindernis der Freiheit）」（RL 231），亦來自於群體生活中的每個人願意置身於一部統一的國家憲法之下的自主決定

（Gemeinspruch 305; RL §46, §47 u.a.），而後者正說明了一個與「公法的設準」密不可分的「契約概念」**只能是**一項「理性原則」，而非「歷史事實」——這是康德與 Hobbes 以及 Achenwall 的關鍵分歧點，這個分歧點帶來一項根本的追問：作爲一項理性設定、而非經驗事實的契約，如何可能在經驗中被毀棄、並因此成爲革命行動的正當理由？進一步言之，在作爲一項「理性原則」的「契約」面前，一國的統治者既是代表他自己的個人，也是代表國家主權的存在，誠然，暴君的施政使人民的權利受到極大傷害，因此，就暴君作爲共同體中的一員而言，人民對他的反抗並未不公；但就暴君作爲國家主權的代表而言，人民的反抗實際上是置自己於極大的不公之中，因爲對主權代表的罷黜，亦即是透過對元首的統治權的否定，而動搖了維繫一個自由的共同體的存在而需要的強制力。在一個共同體中，爲了協調每個成員的行動自由，法律強制力的存在是不可避免的，但它存在的「正當性」對康德來說有兩個前提：一，是如同前述，必須符合「法權原則」；二，則是執掌「立法權」這項最高強制力的該是作爲主權代表者的君主、而非人民。在這兩個前提下，Reiss 認爲，康德和 Hobbes 或是 Achenwall 的最大不同，其實「*不在於他認爲統治者沒有義務，或者屬民沒有反抗統治者的權利，而在於屬民〔關於反抗〕的權利無法透過法律程序來落實*（cannot be enforced by the process of law）。」（Reiss, 1956: 185）換句話說，「反抗權」無法成爲一項「合法的要求」；一旦「反抗權」成爲一項「合法的要求」，它便同時失去說明其「合法性」的「正當性」基礎。

伍、「言論自由」作爲不可放棄的「消極的反抗」，說明「理性立法」相較「實定立法」在證立上的優位性

在前一段討論中，Reiss 的詮釋帶來另一個問題：倘若我們將康德否定反抗的合法性理解爲「人民反抗的權利無法透過法律程序來落實」，亦即：反抗不可能是實定法所保障的作爲，則這樣的理解顯然並未排除反抗在自然法層面所可能保有的「正當性」——即使康德的自然法觀點與 Hobbes 及 Achen-

wall 所言者並非完全等同。但與此同時，康德在反抗的極端條件——亦即：針對暴君的反抗——的討論中，卻也明言，即使是這種處境下的反抗作爲，也將對包括反抗者在內的所有人造成極大的不公，換言之，**其「正當性」依舊無法通過理性的檢驗**。如此一來，我們要如何理解 Reiss 的解讀和康德自身主張之間的差距？這個差距是來自於 Reiss 的過度詮釋、甚而誤解嗎？

筆者並不認爲如此。Reiss 的解讀與康德的主張之間的差異，首先有可能與康德對「反抗」的定義有關：如果查閱相關文本，我們會發現，康德或用「暴動」（Aufstand/sedition），或用「叛亂」（Aufruhr/rebellio）和「革命」（Revolution）作爲「反抗」的同義詞，而這些行動都有一個共同點：不排除以**暴力**的方式進行——這當中尤其是對準統治者的頭顱。Beck 曾經以法國大革命爲例，說明康德反對革命與同情法國大革命的立場實不相矛盾，主要理由之一，便是因爲法國大革命在未弒君的這個前提下，稱不上是眞正的「革命」。事實上，不僅 Beck，Reiss 以及 Sánchez-Seco 等人也都提出過相近的說法（Beck, 1971: 416–417; Reiss, 1956: 183; Sánchez-Seco, 2016: 541）。[20]

上述說法是否具備足夠的說服力，或待進一步討論，但可以確定的是，康德之所以否定反抗的「合法性」、甚而「正當性」，首先是因爲他在相關的討論中，幾乎只把「反抗」作爲「暴動」、「叛亂」以及「革命」的同義詞，於是相較於實定法的不完美，康德更擔心的，是伴隨著後三者的暴力作爲，將把群體重新推回他所定義的「自然狀態」中；其次，則是因爲康德自身歷史處境所致的視域限制，使他以「立法的國家元首（gesetzgebender Oberhaupt）」作爲國家主權的代表，而對此主權代表的罷黜，也將連帶動搖、甚而否定維繫一個自由的共同體的存在所需的法的強制力，其結果，一樣是使所有人退回到只有人治、而欠缺法治的「自然狀態」中。

但這不代表康德沒有意識到「反抗」也有可能以另一種非暴力的面貌出

20 在法國大革命之後，國民會議制定了新憲，根據新憲法，行政權由國王及各級官吏執掌，司法權屬各級法院，立法權則由民選議員組成的立法會議執事。對照康德在《法權論》中對國家形式以及代議制度的說明，Malibabo 認爲，法國大革命之後的權力安排，至多可被視爲是一場「由上位者發起的徹底改革」（“eine radikale Reform von oben”）。（Malibabo, 2000: 164; RL 314f.）

現，因爲就在他將「暴動」、「叛亂」和「革命」視作「反抗」的同義詞時，他也不忘指出，除了伴隨著暴力的反抗之外，另有一種「消極的反抗」（ein negativer Widerstand），這種反抗本身不是一種「強制權」（Zwangsrecht），而是一項生活在群體中的個人「無可喪失、亦不得放棄的**權利**」（ein unverlierbares und nicht aufgegebenes Recht）——此即：針對公共生活做自由思考與評論的「言論自由」（“Freiheit der Feder”）（Gemeinspruch 304），而如果反抗之舉實有暴力與非暴力的區別，那麼我們便可以追問：康德所眞正反對的，究竟是「反抗」本身，還是「暴力」？

在我們現今的思考脈絡中，提到「暴力的反抗」與「非暴力的反抗」時，常會令人聯想到「反抗權」與「公民不服從」之間的差異，或許因爲這個原因，Sánchez-Seco 在〈Kurt Huber 反對第三帝國〉裡將康德主張的不同於革命的「言論自由權」視爲是一種「不服從」的表現。誠然，如果按照 John Rawls 和 Jürgen Habermas 的定義——亦即：「公民不服從」是一種在窮盡所有體制內的救濟管道後，基於良知或道德理由所採取的抗爭行動，行動者違法的目的不在顚覆憲政秩序，故而願意承擔可能的法律後果，最重要的是，「不服從」是一種「非暴力」的作爲，這是它和「反抗」最大的不同（Rawls, 2003: 319-323; Habermas, 1983: 29）——則康德主張的「言論自由」與「公民不服從」之間確有其共同處；但就「不服從」作爲一項體制外的抗爭行動而言，「言論自由」並非「公民不服從」的一種表現，而是後者得以證成其「道德上的正當性」的根本理由。

嚴格說來，對康德而言，「言論自由」的行使並非一種體制外的抗爭手段，而是共同體中的成員爲了維繫「法律的狀態」、甚而促進體制內的憲政改革所必要保有的一項「權利」。誠然，爲了協調共同體中所有成員的行動自由，對於具強制性的法律的服從是必不可缺的，但是在服從之外，康德認爲「還得有一種自由底精神，因爲每個人在涉及人底普遍義務之事務上，都需要基於理性而相信這種強制是合法的，以免使自己陷於自相矛盾。有服從而無自由底精神，是造成一切祕密結社的原因。」（Gemeinspruch 305）這項「自由底精神」更確切地說，亦即在〈答「何謂啓蒙？」之問題〉（Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?）裡康德指稱的理性的「公開運用」。理性

的「公開運用」與理性的「私自運用」不同，後者指一個人「在某一個委任於他的公共的職位或職務上可能就其理性所做的運用」，前者則是指一個人「以學者底身分面對讀者世界底全體公眾就其理性所做的運用」（Aufklärung 36f.）。[21] 必須說明的是，這個區分並非意謂只有從事學術工作的人——亦即：狹義的「學者」——才可能做理性的「公開運用」；康德的意思，是指所有人都有能力、同時也**必須**做這兩種理性的運用，並且努力使這兩者達致協調的關係。以他自己所舉的例子來說：一位教士可以在自身的職務上呼籲信仰，但身爲一個具有理性的人，他卻不能只要求「信」，而未去思考「信的內容」是否眞能得到其他具理性者的普遍肯認。我們會發現，在這個意義下的理性的「公開運用」呼應的，其實正是前述「公法底先驗程式」所揭示的「公開性原則」，而在實際政治領域中，這項「公開性原則」的基本精神，亦即與我們現代所熟悉的「國民主權」（Volkssouveränität）的概念相契合，其說明國家的一切權力均來自於國民的賦予，用康德的話來說，亦即：統治者雖掌有最高的強制力（立法權），但「立法的強制力只能歸屬於人民之聯合意志。」（RL §s46）

但弔詭的是，正因爲人民的聯合意志作爲立法強制力的最終歸屬，因此「反抗權」在一個憲政民主法治國中的「正當性」便更受質疑。舉例來說，1960 至 80 年代間的歐陸曾經發生大規模的青年佔屋運動，這個運動的起源近似臺灣今日面臨的世代正義問題，當時被佔領的房舍和土地有一部分就地合法，另有一部分延續至今仍爲非法佔領，但卻未必被強制驅離，筆者求學時居住處附近至今仍有這樣房子和社區存在。正當佔屋運動進行得如火如荼時，一位瑞士國民議會的議員 Rudolf Friedrich 在《新蘇黎世報》發表了一篇名爲〈在民主體制中有無反抗權？〉（Gibt es in der Demokratie ein Widerstandsrecht?）的文章，Friedrich（1980）認爲，一項「反抗」行動至少包含三項特質：「其意圖影響政治的決策過程，促成或是阻撓某些事情；它藉以採取的手段不爲既定法律規範所允許，並且它旨在針對國家權力。」這三項特質本身

21 本文有關〈答「何謂啓蒙？」之問題〉的譯文係出自李明輝譯注（康德，2002），《康德歷史哲學論文集》，頁 25-35。由於此譯文標示有詳細的原文頁碼，因此引文將只標明德文原文出處的頁碼，而不再標示中譯本的頁碼。

無涉評價，換句話說，它們沒有正當或不正當的問題；正不正當的問題取決於反抗行動採取時的政治環境：如果是針對暴君或獨裁者，那就正當；如果是針對民主法治國中的民選機關，那就不正當，因爲這顯然違背了民主多數決的原則，也威脅了法治國中法秩序體系的穩定性。

就在 Friedrich 投書的隔年，Otfried Höffe 也在同一個題目下，發表了他不同於後者的見解。他指出，在現代民主法治國的條件下導出的三層思維，反而成爲質疑「反抗權」的「正當性」的主要論點，這包括了：

> ⑴法治國的概念使反抗權在法律層面中成爲不可能（rechtlich unmöglich）：反抗權作爲與法對反的存在（ius *contra* legem）使之無法成爲組成法秩序的合理要素，並且也始終是個外在於法的存在（ius *extra* legem）；⑵現代國家的公權力獨占（Gewaltmonopol）最終會使反抗權毫無機會，除非反抗權取得非常廣大的〔民意〕基礎，但如此一來，法秩序本身也會因此而改變；⑶人民的自我立法使反抗權在政治層面中成爲多餘。（Höffe, 1981: 164）

同樣在 80 年代，法學者 Ralf Dreier 在一篇名爲〈法治國的反抗權？評論公民不服從〉（Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bemerkungen zu zivilen Ungehorsam）的論文中，從另一個角度敘述了相近的觀點。他認爲，近代「理性法」（Vernunftrecht）肯認及強調的基本價值大抵皆落實在法治國的憲法原則中，而既然人民的普遍意志業已、並且能夠經由民主程序展現在具體的法律規範上，那麼「反抗權」會涉及的，就不該再是一個「法律判斷」與「道德（理性）判斷」發生衝突時，何者具優位性的問題，而該是一個憲法規定與一般法律規範之間是否能夠相互協調的問題。言下之意，反抗權的正當性問題在憲政民主政體制中雖不致成爲一個假議題，但對這個問題的關注重點，已經轉向成爲一個「比例原則下的法益均衡考量的問題」（“ein Problem der am Verhältnismäßigkeitsgrundsatz ausgerichteten Güterabwägung”）（Dreier, 1991: 40ff.）。換句話說，反抗的作爲在憲政民主的體制下，實際上已大抵由「公民不服從」代之，而「公民不服從並非與代議民主徹底矛盾的行動，在一定範

圍裡反而是補充代議民主缺陷的直接民主行動，問題只在於如何拿捏其阻卻不法的分寸而已。」（薛智仁，2015: 149）。

無論在康德的思想脈絡中，或是從 Friedrich 和 Dreier 的觀點看來，只要人民的聯合意志作爲立法強制力的最終歸屬，則「反抗權」便難有「正當性」可言，更何況與此同時，只要「言論自由」尚屬憲法所保障的權利，反抗者就很難宣稱自己已經窮盡所有體制內的救濟手段。

康德所言的「公開性原則」預設了一個前提：統治者確實可能犯錯[22]——用我們現在的話來說，便是體制和法律規範本身是不完美的，而要糾正這個錯誤，必須靠大家集思廣益來循序補正，而不是推翻整個制度。但這當中仍有一個問題：人民的反抗行動所針對的，究竟是統治者？還是法律體系？換言之，其最終目的是爲了顛覆某個政權？或是徹底否定法律的效力？對康德而言，統治者既然作爲主權的代表，並因此而爲具體法律規範的強制力來源（此謂：掌有立法權，但其權限仍來自人民），則對統治者的罷黜，連帶地就等同於對法律效力的否定。然而，同樣的連結關係，在現代民主法治國中卻未必能夠得到一致的對比，最主要的原因，就如同 Höffe 所說：

> 民主雖然排除了與之相異的專制者和獨裁者；但它並不因此就是全民治理（Herrschaft des Volkes），而仍是多數治理（Herrschaft der Mehrheit）。並且，在民主體制下，大抵也唯有那些具有選舉權以及被選舉權的人，才能被歸類爲公民。不僅古雅典排除了一大群人的積極公民權，即使在瑞士，在聯邦層級中認可婦女的選舉權也不過是近十年的事〔……〕，而且就算是在一個所有成年人都有選舉權和被選舉權的地方，多數人還是有可能侵害少數人的基本權益。（Höffe, 1981: 165）

22 康德說：「假定元首永遠都不會犯錯，或是能無所不知，就是將他設想爲秉有得天獨厚的靈感，並且超乎人類之上。」但這實際上是不可能的事，因此「國民就得擁有權限（並且得到統治者本人之許可），對於統治者底措施當中在他看來似乎對共同體不公之處公開發表他的意見。」（Gemeinspruch 304）

更何況「在現代民主體制中，構成威脅的權力濫用者有可能來自於一群權力菁英所組成的、潛在的寡頭政治。」（ebd. 166）而這種由政治菁英組成的寡頭政治對民主的危害，一則是造成後者的空洞化，使其徒具形式；再者，是形成法學者 Gustav Radbruch 所稱的「法定的不法」（gesetzliche Unrecht），[23] 亦即：藉其職務，以合法的程序不當侵害人民的自由權利。在這種情況下，我們也很難將人民的反抗直接視作是對法秩序的顛覆，而完全不去考慮，這是否反而是維繫法秩序而不得不採取的「最後手段」（ultima ratio）。

無論是前述對「法的合法性問題」與「法的正當性問題」的區分，或者眼下所說的「理性的公開運用」和「言論自由」，這些概念都說明了在康德法政哲學思想中「理性立法」相較於「實定立法」在「證立上」（Begründungsebene）、而非「應用上」（Anwendungsebene）的優位性，在這個立場下，實定法的普遍效力實來自於它在立論層面的「合理性」——亦即：來自於共同體中所有成員無涉實定條件下的理性決斷與肯認。因此，對康德來說，「言論自由」相較於「革命」雖是一種「消極」的反抗，但在這種「消極」的反抗中，他確實見到了一種自由的精神所能帶來的積極作用，亦即：藉由理性的「公開運用」對既定規範及秩序的檢討，來促使憲政上的改革成爲可能。

誠然，無論 Beck 和 Sánchez-Seco 所持的「內在道德律」說，或者 Korsgaard 所據的「同情」說，甚而 Otfried Höffe 對「法的合法性問題」與「法的正當性問題」的區分，只要我們將「實定法」與「自然法」做出區別，這個區別就會帶來一項理論上的困難性，亦即：在這二者間，何者更具優位性的問題。倘若我們主張其中一方具有更高的規制效力——通常，相較於經驗性存在的不完美，我們會傾向認爲是後者，這時，又會面臨另一個問題，亦即：實定法的穩定效力的難以保證，這也正是爲何在康德的思想脈絡中，「自然法」相較於「實定法」所具有的是「證立上的優位性」，而非「應用上的優位性」：由於不具「應用上」的優位性，因此惡法亦具有其實定效力；因爲是「證立上」的優位性，因此惡法終究是「惡」法，而有被革新、甚而廢止的

23 Radbruch 在其撰寫的法哲學教科書中說：「不法（Unrecht）最危險的形式，就是採用法律形式的不法，亦即『法定的不法』（Die gefährlichste Form des Unrechts ist das Unrecht, das die Form des Gesetzes annimmt, das “gesetzliche Unrecht”）。」（Radbruch, 2003: 194）

必要性。至於判定某一具體的法律規範是否爲「惡」者——亦即：是否欠缺「自然法」層面的「正當性」基礎——所依據的判準，便是康德所稱的「法權的普遍原則」，亦即：法律規範的存在能否保障在其規範下的每個人具有同等的權利追求自己想要的幸福生活。

依此，我們會發現，在反抗作爲中，我們針對的本是一個「正當性」的問題，亦即：一個涉及公平與正義理念的訴求，但這個本應在人們的理性思考作用下視之爲合理的存在，顯然未能落實在實定法的保障層面中，甚而實定法的規範就妨礙了其實現的可能性，以致一個針對「正當性」的問題，無可避免地同時也就成爲一個針對「合法性」的問題，亦即：表現爲對實定法的挑戰、甚而否定。然而，被反抗的法律只要符合國家的立法程序及原則，其便具有合法性的基礎，因此反抗者難以因爲訴求的合理性，而全然免除牴觸法律的作爲所伴隨的相關刑責；只是，對保障生存權利的爭取，實爲康德所言的「人與生俱有的自由權」的具體展現，因此，當下因爲感受到生存的壓迫而採取的反抗作爲，就應當被視爲是一項「超越實定法的、道德上的權利」（Höffe, 1981: 165）。

康德對「消極反抗」的重視，說明了透過法律的手段、在法律的形式中實現自身肯認的價值，是「法治國」得以實現的必要條件之一。然而，在實際政治運作中，一國的憲政民主化程度有其發展歷程，而法定的言論自由限度會依此發展歷程的不同而有所差異，對「言論自由」與「煽動造反」的認定，在威權政府的統治下，時常只是一線之隔；即使在民主體制下，所謂的公民不服從也有其成立的法律要件，而是否符合其要件，也須視法官的心證而定。此外，所有政治及法律上的論爭，以及在此其間被採用與訂定出的原則，最終都與生活在群體中的個人需求、憂慮、害怕以及對未來的期望相關，因此，看來再妥善完美的法律系統，也總有因爲生活情境的改變而隨之修正的必要性。這項需求對一個處於民主轉型中的國家尤爲重要，因爲在此國家中的人民唯有在一次次**不平和**的抗爭中，將其意志逐步落實在法律系統裡，而後，這個國家才有可能逐漸轉變成爲一個相對成熟的憲政民主法治國。在此之前，Dreier 所言的「法律判斷」與「道德（理性）判斷」之間的較勁，顯然仍將繼續下去，而「反抗權」在超越實定法上的「正當性」——亦即：

作爲一項「超越實定法的、道德上的權利」的可能性，顯然也無法因爲「言論自由」的入憲而被全然否定。

原典出處引用之縮寫代號

Anthropologie	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (=***Akademie-Ausgabe***), Bd. VII, Berlin, S. 117–334.
Aufklärung	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: *Akademie-Ausgabe*, VIII, S. 33–42.
Briefwechsel	Kants Briefwechsel, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. XI.
Erneute Frage	*Der Streit der Fakultäten*. Zweiter Abschnitt: Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juridischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestätigen Fortschreiten zum Besseren sei, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VII, S. 79–93.
Gemeinspruch	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S. 273–313.
GMS	*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, S. 385–463.
Idee	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Akademie-Ausgabe*, VIII, S. 15–31.
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. V, S. 1–163.
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. III u. VI, Frankfurt a. M. 1974.
Reflexionen	*Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, in: *Akademie-Ausgabe*, XIX, S. 442–613.
RL	*Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, S. 203–372.
Zum ewigen Frieden	*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Akademie-Ausgabe*, Bd. VIII, S. 341–386.

參考資料

A. 中文部分

康　德

1990 《道德底形上學之基礎》，李明輝（譯注）。臺北：聯經。(Kant, Immanuel, 1990, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Ming-huei Lee (trans.). Taipei: Linking Publishing.)

2002 《康德歷史哲學論文集》，李明輝（譯注）。臺北：聯經。(Kant, Immanuel, 2002, *Collection of Kant's Philosophy of History*, Ming-huei Lee (trans.). Taipei: Linking Publishing.)

2015 《道德底形上學》，李明輝（譯注）。臺北：聯經。(Kant, Immanuel, 2015, *The Metaphysics of Morals*, Ming-huei Lee (trans.). Taipei: Linking Publishing.)

薛智仁

2015 〈刑法觀點下的公民不服從〉，《中研院法學期刊》17: 131–204。(Hsueh, Chih-Jen, 2015, "Civil Disobedience from the View of Criminal Law," *Academia Sinica Law Journal* 17: 131–204.)

B. 外文部分

Beck, Lewis W.

1971 "Kant and the Right of Revolution," *Journal of the History of Ideas* 32(3): 411–422.

Cummiskey, David

2008 "Justice and Revolution in Kant's Political Philosophy," pp. 217–240 in Pablo Muchnik (ed.), *Rethinking Kant: Volume 1*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Dreier, Ralf

1991 "Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bemerkungen zum zivilen Ungehorsam," pp. 39–72 in his *Recht-Staat-Vernunft. Studien zur Rechtstheorie 2* (1991). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Friedrich, Rudolf

1980 "Gibt es in der Demokratie ein Widerstandsrecht? " *Neue Zürcher Zeitung*, 13./14. Sep.: 37.

Habermas, Jürgen

1983 "Ziviler Ungehorsam. Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik," pp. 29–53 in Peter Glotz (ed.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hoerster, Norbert

2006 *Was ist Recht? Grundfragen der Rechtsphilosophie*. München: Verlag C. H. Beck.

Höffe, Otfried

1981 "Gibt es in der Demokratie ein Widerstandsrecht?" pp. 160–170 in his *Sittlich-*

politische Diskurse. Politische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1995 "Der kategorische Rechtsimperativ im Singular," pp. 126–150 in his *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2001a "Rehabilitierung des Naturrechts," pp. 120–146 in his *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2001b "Frieden I: Sind Republiken friedfertig?" pp. 208–220 in his *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2004 *Immanuel Kant*, 6. überarbeitete Auflage. München: Verlag C. H. Beck.

2015 "Immanuel Kant: Die Trennung von Mein und Dein," *Frankfurter Allgemein*, Retrieved March 7, 2015, from http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/immanuel-kant-die-trennung-von-mein-und-dein–13456237.html

Kant, Immanuel

1996 *Kant: The Metaphysics of Morals*, Mary J. Gregor (ed. and trans.). New York: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M.

2008 "Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution," pp. 233–262 in her *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Malibabo, Balimbanga

2000 *Kants Konzept einer kritischen Metaphysik der Sitten*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Radbruch, Gustav

2003 *Rechtsphilosophie*, 2nd ed. Heidelberg: C. F. Müller Verlag.

Rawls, John

2003 *A Theory of Justice*, revised edition. MA: Harvard University Press.

Reiss, Hans Siegbert

1956 "Kant and the Right of Rebellion," *Journal of the History of Ideas* 17(2): 179–192.

Sánchez-Seco, Fernando Centenera

2016 "Kurt Huber against the Third Reich. A Kantian Analysis," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 102(4): 532–550.

On Legality and Legitimacy of the Right of Resistance in Kant's Legal and Political Philosophy —A Heterodox Reading

Hsin-Pai Chen
Project Assistant Professor
Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University

ABSTRACT

Kant defined the "right to resist" as a "coercive power" against the head of state. Therefore, under the requirement of the "principle of separation of powers", people's rebellion is no doubt illegal. However, Kant also emphasized that in addition to revolution and rebellion, there is also a "passive resistance". It is not a kind of "coercive power" per se, but "a right that cannot be abandoned or given up of an individual who lives in any society.

This article attempts to make a different reading on the legality and legitimacy problem of the right of resistance in Kant's legal and political philosophy, and to discuss in which sense Kant's emphasis on the freedom of speech did suggest the idea to which the right of resistance should be regarded as an over-positive right of people.

Key Words: Immanuel Kant, right of resistance, legality, legitimacy, freedom of speech

Journal of Social Sciences and Philosophy, Volume 31, Number 4, pp. 641-671.
©2019 by RCHSS, Academia Sinica. All rights reserved.