

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com
商家本本店

自然法权基础

〔德〕费希特 著



汉译世界学术名著丛书

自然法权基础

〔德〕费希特 著

谢地坤 程志民 译

梁志学 校



商务印书馆

2004年·北京

图书在版编目(CIP)数据

自然法权基础/(德)费希特著;谢地坤,程志民译.

北京:商务印书馆,2004

(汉译世界学术名著丛书)

ISBN 7-100-04235-6

I. 自… II. ①费… ②谢… ③程… III. 法哲学

IV. D90

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 073530 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

自然法权基础

〔德〕费希特 著

谢地坤 程志民 译

梁志学 校

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 7-100-04235-6/D·353

2004年7月第1版 开本 850×1168 1/32

2004年7月北京第1次印刷 印张 13¼

印数 5 000 册

定价: 24.00 元

Johann Gottlieb Fichte

GRUNDLAGE DES NATURRECHTS

NACH PRINZIPIEN DER WISSENSCHAFTSLEHRE

根据巴伐利亚科学院版《费希特全集》

第 I 辑第 3 卷第 313—460 页与第 4 卷第 5—165 页

(斯图加特 1966 年与 1970 年, 弗洛曼出版社) 译出

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从 1981 年着手分辑刊行,至 2000 年已先后分九辑印行名著 360 余种。现继续编印第十辑。到 2004 年底出版至 400 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2003 年 10 月

中文版序言

梁 志 学

本书是费希特依据他早期的知识学原理系统地研究法权哲学的专著。这项工作是他在耶拿大学讲授法权哲学的过程中完成的,其第一部分,即导论和第1节至第16节,出版于1796年3月,其第二部分,即第17节至第21节和两个附录,出版于1797年9月。它是在德国古典哲学中最充分地体现了民主原则的论著,因而不仅超越了康德的《法学的形而上学基础》,而且根本不同于黑格尔的《法权哲学原理》。在这里,我想从三个方面扼要地介绍这本古典哲学著作,并概括地作出相应的评论。

一、本书在近代欧洲法权哲学中的地位

大家知道,在欧洲中世纪的法权哲学里,一切都是按照神学原则来处理的,教会教条同时就是政治信条,圣经词句在法庭中具有法律效力;很显然,这种法权哲学的实质在于给封建社会制度披上神圣的外衣,宣称封建主的特权、对农奴的压迫和社会的不平等是上帝的安排,而把任何触犯当时社会制度的行为都宣布为大逆不道。

在欧洲各国封建社会开始解体,过渡到资本主义的时期,先进

的政治思想家们都在这样或那样的程度上批判了这种神权论的法权哲学,他们用人的眼光来观察法权和国家的问题,从人的理性和经验中,而不是从神学中引申出法权哲学的原则。如果说文艺复兴时期的先进政治思想家们确立的是一种法学世界观,它的实质在于用人权代替神权,用国家代替教会,支持中央集权的君主政体,克服阻碍工业和商业发展的封建割据,那么,行将革命的时期的先进思想家们确立的则是自然法权理论,它的实质在于,国家和法律必须依据来源于人的理性和经验的自然法权,通过人们的社会契约建立起来,把整个封建制度都宣布为违反自然和理性的。这种法权理论从胡果·克劳修斯开始,随着资产阶级的成熟,经历了一个充满矛盾、迂回曲折的过程,一直到卢梭那里才具有了彻底的、完备的形态。

我们可以说,康德哲学之所以是法国革命的德国理论,主要根据在于对卢梭的法权哲学原则的呼应。卢梭说,人是生而自由的;康德也说,这是每个人生来就有的品质,由于这种品质,人应该他自己的主人。卢梭认为,合理的政治制度的宗旨在于使人同别人联合成社会,以期维护自己的天赋权利,从而保全自己的自由;康德也认为,人们由于彼此之间的相互影响,需要有一个社会而联合起来,用法律来调整他们的外在自由。卢梭认为,人民主权是由公意行使的权力,公意的体现就是法律,而国家的代表是人民的公仆;康德也认为,人民的最高权力决定了所有公民在国家中的自由、平等和独立,而国家不过是用法律把人们联合起来的组织,因此人民有权制定反映自己意志的宪法。但他有两个矛盾的方面,即态度的软弱性和思辨的坚定性。就前一方面说,与卢梭主张人

民有权用暴力推翻暴君相反,康德认为人民若要如此追求其权利,则没有什么比这更不义的了;与卢梭主张人民有能力建立理想共和国相反,康德认为这是一个永远无法达到而应不断追求的目标。就后一方面说,卢梭力求把权利所许可的和利益所要求的结合起来,以便使正义和功利不致有所分歧;但在康德看来,把这两种性质不同的原则作这样的结合是不能允许的,相反地,为了保证法权哲学原理的普遍有效性,政治准则决不能从功利和经验出发,而是应该从先验原则出发;但在坚持先验原则的时候,康德却把应用它的形式方面与内容方面对立起来,贬抑了法权概念的实在性。

在法国革命进行时期从事其主要哲学创作的费希特,不同于在法国革命准备时期从事其主要哲学创作的康德。费希特在建立他的法权哲学时,已经不再像康德那样,单纯对卢梭作出呼应,而是依据德国人民的要求,对把卢梭思想变成革命现实的罗伯斯庇尔作了呼应。因此,在费希特的法权哲学中是看不到还有康德的那种软弱性的。费希特坚决相信,新时代的法权原则必将创造一个新世界,他写道,“保证这一目标的实现的,是世界历史中的这样两种新现象:一是在地球那半边建立起来的欣欣向荣的北美自由国家,启蒙思想和自由必定会从这个国家出发,传向至今仍然受压迫的大陆;一是伟大的欧洲共和政体,这一政体筑起了一道旧世界所不曾有的堤坝,以防止野蛮民族闯入创造文明的领域,从而保证了各国的持续存在,并由此保证了各个人在这些国家逐渐达到的均势”。^① 这些对于美国独立战争和法国革命的评价,足以表明一

^① 《费希特全集》,第1辑第3卷,第228页。

位伟大的德国古典哲学家对于资本主义必然取代封建主义所抱的坚定信念。

当然,这种信念不是凭空产生的,而是从知识学,即先验哲学的最高原理出发,经过合乎逻辑的演绎而必然得出的结论,而这就涉及费希特与康德的法权哲学的关系。关于这种关系,我们虽然从《自然法权基础》第一部分里看到,费希特接受了康德《论永久和平》(1795年)的基本观点,并且预言他在这一部分所作的推演与康德将来发表的法权哲学著作中的推演很可能是一致的;但是,费希特已经察觉出康德的形式主义毛病,而把“形式的哲学”与“实在的哲学”加以对比,主张法权概念和由法权概念产生的客体是同一个东西,实践理性的形式原则和实质原则是统一的,坚持在“实在的哲学”中“决不舍弃一方而只研究另一方”。^①而《自然法权基础》第二部分又向我们表明,费希特还从1796年出版的康德的《法学的形而上学基础》里看到康德给论证神权政体留下了余地,因而把他称为“一位伟大的、然而并非没有差错的人物”。^②所以我们认为,费希特尽管在自己的法权哲学中贯彻了康德的先验哲学原则,把法权概念定义为纯粹理性的一个原始概念,完全先验地从自我把它推演出来,证明它是关于自由存在者彼此的必然关系的概念,但在推演的过程中也克服了康德的不彻底性,而建立起了完全以先验原则为依据的法权哲学。

在近代欧洲法权哲学的充满矛盾的发展过程中,虽然自然法

^① 《费希特全集》,第1辑第3卷,第317页。

^② 同上书,第1辑第4卷,第77页与第76页脚注。

权理论家们都以共和制度取代君主专制为目标,但在他们当中却有两种哲学背景,即经验主义和理性主义;如果说在法国革命时期托马斯·潘恩的《人的权利》以经验的革命性向前推进了以前者为依据的法权哲学,那么,费希特的《自然法权基础》则以思辨的深刻性大力发展了以后者为依据的法权哲学,而这就给高瞻远瞩的政治变革提供了原则。

二、本书的逻辑结构和主要观点

费希特的法权哲学是他的体系的一门实践哲学,其课题与理论哲学的课题相反,不是从客观过渡到主观,而是从主观过渡到客观,具体地说,就是要从作为主客同一体的自我推演出一个由法权规律支配的感性世界,即一个由法律维系的人类社会领域。费希特按照这种推演的进程,把他的《自然法权基础》划分为三编。第一编的内容是法权概念的演绎,即从自我推演出有限理性存在者及其在感性世界中的必然关系,说明各个有限理性存在者只有依据法权概念,才能建立起他们的法治共同体;第二编的内容是法权概念的适用性的演绎,即根据有限理性存在者相互作用的关系,证明法权概念的运用是可能的;第三编的内容是法权概念在现实社会中的系统应用,它包括原始法权、强制法和国家法,而国家法又包括国家公民契约、民法和宪法。所有这些推演和论证都是在撇开与国外的联系的理想状态下完成的;费希特在1800年撰写《自然法权基础》的续篇《锁闭的商业国》,谈到用这种科学抽象的方法

进行研究时,明确地指出,这是“一个与外国隔离的法律和政治机体”,^①也就是说,是一个理想的法治社会。

在第一编里,费希特把法权概念的演绎分为三个步骤。首先,他从知识学的第一原理,即“自我设定它自己”出发,具体地说明,作为主客统一体的理性存在者,由于它自身具有一种把从客观到主观的直观活动和从主观到客观的意志活动统一起来的自由效用性,所以必定能设定它自身为有限理性存在者;与此同时,他进而根据知识学的第二原理,即“自我设定非我”,直接得出结论说,具有这种自由效用性的理性存在者必定会设定一个处于自身之外的感性世界。其次,他对感性世界中的理性存在者进行了考察,证明了一个有限理性存在者要设定自身在感性世界中有自由效用性,就必须设定在自身之外有其他发挥自由效用性的有限理性存在者,或用费希特的话说,“如果确实应当存在着人,就必定存在着许多人”。^②这样,在各个有限理性存在者之间也就有一种彼此发生影响的关系。最后,费希特考察了各个有限理性存在者的关系,他证明无论在什么情况下,每个有限理性存在者都必须承认其他有限理性存在者也是同样自由的,以限制自己的自由,而它们之间的这种相互制约和相互作用就是它们之间的法权关系,由于有这种关系,它们就组成了一个法治共同体,支配这个共同体的规律就是它们都必须共同遵守和承认的法权规律。在这里,费希特把法治

① 见《费希特全集》,第1辑第7卷,第114页。在这篇文章里,为了集中评述这个法律和政治机体,我们将不评述作为《自然法权基础》第一附录的“家庭法概论”和作为第二附录的“国际法与世界公民法概论”。

② 同上书,第1辑第3卷,第347页。

领域与道德领域作了严格的区分,他写道,“只有在感性世界中通过行动,通过自由的各种表现,各个理性存在者才会产生相互作用。因此,法权概念只涉及在感性世界中表现出来的东西。凡在感性世界中没有因果性,而停留在内心的东西,都应放在另一个法庭,即道德法庭的面前”。^① 这种划分像费希特预测的那样,是与《法学的形而上学基础》(柯尼斯堡 1797 年 1 月)中作出的划分一致的,因为康德也认为,“法权规律涉及的自由只能是自由意志的外在应用中的自由,而道德规律涉及的自由就其取决于理性规律而言,则是既在自由意志的外在应用中,也在它的内在应用中的自由”;但康德只是简单地声明,“法权规律只有能够被确立为先验的,被理解为必然的,才算是规律”,^②而没有像费希特那样,把法权规律、法权概念从自我中系统地推演出来。

在第二编里,费希特回答了有限理性存在者组成的法治共同体怎样才是可能的,从而推演出了法权概念的适用性。他在这里依据的是知识学的第三原理,即“自我和非我的相互作用”,不过这里的非我不是无理性的存在者,而同样也是有限的理性存在者或自由的存在者。他首先证明,有限理性存在者要相互作用,就必须有一种由许多环节接合而成的躯体,就必须用这种躯体的高级器官相互沟通,从而彼此都把对方当作有限理性存在者来对待,而这就是它们组成法治共同体的外在条件。他以充满人道主义精神的笔调写道,“这一切就是迫使具有人的面孔的人无论在什么地方都

① 《费希特全集》,第 I 辑第 3 卷,第 360 页。

② 《康德全集》,普鲁士皇家科学院版,第 VI 卷,第 214—215 页。

要承认和尊重人的形态的东西,不论这种形态仅仅被暗示出来,只有通过官能才必定会被转移到面孔上,还是已经处在走向完善的某个阶段。对人来说,人的形态必定是神圣的”。^①但是,各个有限理性存在者这时还是孤立的,因此,费希特又进而论证了它们结合为法治共同体的内在条件,而这就是:对于彼此把对方视为自由存在者,要给自己的意志自由规定界限,大家都有一个正确的共同认识;对于彼此生活在一个以合理方式相待的法治共同体里,大家都有一个用以约束自己的共同意志。把两类条件结合到一起讲。人们要组成一个法治共同体,就必须遵守和承认这样一条由法权概念确定的规律:“你要这样限制你的自由,那就是除了你以外,他人也会是自由的”。^②或者更具体地说,各个有限理性存在者在法治共同体里的相互作用应该在彼此不损害对方的条件下发生。所以,在这个共同体里每个人都必须承认和遵守这条法权规律,否则他就是自外于这样的共同体,而不再成其为法权主体,而别人也有权诉诸自己的自由,反对他的违背法权规律的行为。在这里,组成法治共同体的内在条件是法权概念,外在条件是由这个概念产生的客体;费希特认为,这两者是辩证统一的,因为每个理性存在者作为自我都是把从客观到主观与从主观到客观这两个相反的方向统一起来的,因此,只考虑前者将会犯片面的经验主义错误,只考虑后者将会犯片面的形式主义错误。康德在他的《法学的形而上学基础》里探讨法治共同体成员的随意性的即自由的行为时认为,

① 《费希特全集》,第1辑第3卷,第383页。

② 同上书,第387页。

“在这种相互的随意性关系中，法权概念根本不考虑随意性行为的内容，也就是说，根本不考虑任何一个人用他希望得到的东西打算达到的目的，例如在有人从事交易，从我这里买商品时，所要问的并不是他也能否得到好处，而仅仅是彼此的随意性关系的形式”。^①这种观点就属于已经被费希特克服了的形式主义。

在第三编里，费希特把法权概念的系统应用称为法权学说，它构成《自然法权基础》的主要内容，尤其是国家法部分，其内容更加丰富，充分体现了他的法权哲学的特色，而他所作的论述并非外在地并列起来，而是体现了严格的演绎过程。

首先，费希特从法治共同体得以成立的内在条件和外在条件推演出了每个共同体成员拥有的原始法权，即延续他的躯体的不可侵犯的权利和延续他自由地影响整个感性世界的权利。关于人身不可侵犯的权利，他不仅论证了人的生存权是不能剥夺的，而且特别强调了人生的价值不在于过享乐生活，而在于做出一番事业；关于人自由地影响感性世界的权利，他拓宽了所有权的法律根据，不再像在《纠正公众对于法国革命的评论》（1793—1794年）里那样，只把它定为用体力对一个物体进行的塑造活动，而是定为对一个物体发挥的一切自由效用性。这是一种极其有意义的拓宽，用我们现在的语言来说，后一种根据在脑力劳动成分等于零的情况下，就被还原成了前一种根据。在他看来，在所有权方面，每个人要确定自己在感性世界中占有的东西，就在法律上有义务公布自己的财产；如果双方公布的要求没有矛盾，那么，任何一方都不会

^① 《康德全集》，第VI卷，第230页。

想占有对方占有的东西；如果双方公布的要求有矛盾，那么，或者是双方相互调解，各自减少自己的要求，直至不再发生争议，或者是双方不能相互调解，而不得不把争议的权利交给一个作为仲裁者的第三者加以判决，最后以他们缔结的财产契约来结束他们的法权争端。

但是，这只是建立法权平衡的必要条件，还不是充分条件，因为人们的法权关系是以彼此的忠诚和信任为基础的，一俟人们失去了彼此的忠诚和信任，就会出现损害别人利益的行为，破坏了法权平衡。于是，费希特又进而推演出这样一种安排，“这种安排必须是针对意志本身的，必须诱使和强迫意志去自己规定自己，只希求那种能够与合法的自由相容的东西”；^①或者说，这种安排会使违法者认识到，他的行为必定产生一个与预期目的相反的结果，因而他的非法意志会自己否定自己，成为其自身毁灭的根据。而这种安排就叫做强制法，它是建立或恢复法权平衡的充分条件。就像在解决法权争端时需要一个仲裁者一样，在贯彻强制法时也需要一个执行者，这个执行者体现缔约双方的共同意志，拥有有效的手段，能够制止违法者的不法行为，维护受害者的合法权益，从而恢复法权平衡，而这也就是国家权力。这样，那条最初在应用中只具有或然性的法权原则在经过演绎以后，就变成了在实践中具有实然性的原则。

费希特给国家法提出的课题，是把个人意志和共同意志，即卢梭所讲的众意和公意综合统一起来，使达到的这种统一明确地见

^① 《费希特全集》，第1辑第3卷，第426页。

诸人们在感性世界里的行动,明确地规定每个人的法权可以涉及什么对象,可以发展到什么程度。他首先考察了构成这种统一的基本前提的国家公民契约,把它分为三个部分,即财产契约、保护契约和结合契约。财产契约规定了每个缔约者理应具有他自己的财产和不应要求占有其他人的财产,这就是说,每个缔约者的意志在涉及他自己的财产时是肯定的,而在涉及其他人的财产时则是否定的,即只许诺自己不侵犯别人的财产,因此,每个缔约者的财产都缺乏用强制手段加以保护。于是又出现了保护契约,它的规定在于,每个人都应向其他人许诺说,他要用自己的力量帮助他们保护他们的财产,其条件是他们也应以同样的方式保护他的财产。按照这种契约,虽然在涉及他人财产时每个缔约者的意志不再是否定的,但个人意志与共同意志的统一仍有或然性,因为如果一方不满足契约的条件,契约就会作废。为了解决这个难题,费希特把国家比作一个有机整体,把个人比作组成这个整体的环节,认为缔结一种组建保卫力量的结合契约,就使这种或然性变成了实然性,因为人们在加入国家,对这支保卫他们的财产的力量作出贡献时,也就直接履行了保护契约。不过,他与卢梭那种认为每个人都把自己的一切献给国家的论断^①相反,认为“每个人虽然对提供保护的机体作出了自己的贡献”,“但他们并未完全献出自己和自己的所有”,因为“个人不是与整个国家机体交织在一起,而依然是个人,是自由的、完全独立自主的人,并且国家政权给个人保护的也

^① 见卢梭《社会契约论》,北京1987年,第24页。

正是这种自由,惟独为了这种自由,个人才加入这种契约”。^①显然,费希特的这个观点彻底坚持了社会契约论,维护了国家公民的不可转让的天赋权利,这与那种用整体论来论证极权主义的逻辑是根本不同的。

在费希特的国家法学说中,财产契约是民法的基础,而他所说的民法又有狭义和广义之分。如果民法规定的共同意志表明每个人的法权应发展到什么程度,民法就是狭义的;如果这种共同意志还表明了每个破坏法权关系的人应受到何种惩罚,民法就是广义的。在狭义民法方面,费希特认为,每个人都按照契约拥有感性世界的一个部分,作为他独有的活动范围,因此,他有权利、并且也有可能在这个范围里发挥自己的自由效用性,创造自己赖以生存的物质财富。所以在国家法里有一条不可移易的原则,即“每个人都必须能够靠自己的劳动生活”。^②因此,国家应该责成每个人都以劳动为生,同时资助那些丧失劳动能力而难以维持生计的人,改造那些具有劳动能力而不愿竭尽所能的人,这样就不会有穷人和懒汉了。在谈到这条原则的具体应用时,费希特始终着眼于他那个时代的劳动人民摆脱封建桎梏的迫切要求,捍卫了他们的合法权益。他论证了农民理应占有他们耕种的土地,批判了土豪劣绅压榨他们的恶行;他论证了手工业者理应享有用某种方式加工原料的权利,抨击了王公贵族滥用他们的劳力的行径。如果把这些观点与法国雅各宾派的分配公有土地、废除封建义务的法令加以对

^① 《费希特全集》,第I辑第4卷,第16-17页。在这个问题上,费希特的观点比较接近于洛克的观点;见《政府论》下篇,北京1987年,第137、149与222节。

^② 《费希特全集》,第I辑第4卷,第23页。

比,则不难看出他的法权哲学反映了法国革命成果。在广义民法方面,费希特认为,对于侵犯他人财产的行为必须予以惩罚,但惩罚不是绝对目的,而是维护公共安全的手段。因此,刑法的目的在于,用惩罚的威慑作用防范犯法行为的发生,并且刑法的执行必须是公开的行动,以尽量收到惩前毖后的效果。费希特所提出的刑法原则是:“每个人由于自私自利或未加深思而试图在什么程度上损害别人的权利,就必定会恰好在什么程度上拿自己的权利和自由作赌注”。^①在谈到这条原则的具体应用时,费希特既强调了国家必须站在受害的公民方面,保护他们的合法财产,也强调了国家必须代表共同意志,依据罪行的性质和轻重,给罪犯施以不同的刑罚。但是,他很清楚地看出,民法保障的公民权利还需要有一种更高的权利作为其坚实的根据,就是说共同意志与个人意志在民法中得到的实然的综合还需要上升为确然的综合,而这就意味着公民必须在政治上发挥自由能动性,使自己成为国家的立法者;所以,共同体全体成员必须与他们的公共权力管理者缔结一项权利转让契约,也就是制定一部以结合契约为基础的、从根本上保证法权原则得以实现的宪法。

费希特在解决他的法权哲学的这个最高课题时,虽然竭力声明宪法必须先验地加以规定,但他制定的各项原则也概括了法国革命的经验教训,充满了时代的气息和要求,因此这些原则不仅是普遍必然的,而且也是来自实践的。其一,他忠于法国革命的理想,用人民主权原则解决了国体问题。在他看来,当全体人民表达

^① 《费希特全集》,第1辑第4卷,第61页。

出他们的共同意志的时候,他们要组成一个法治共同体,就必须把他们那部分管理公众事务的权力转交给他们选举出来的政府,而政府必须对全体人民负责,它的职责也不过是执行全体人民的共同意志,让法律和正义统治国家。这种选举就是要在拥有主权的全体人民与接受委托的政府官员之间签订权力转让契约,人民是谈判的一方,他们是谈判的另一方。他们有权宣布自己不能按照契约接受给他们提供的职位,人民也有权按照自己认为良好的宪法另选别人。谈判如此进行下去,直至最后选出最优秀的人担任最高官职,签订权力转让契约,从而把当选者排除于人民之外,而变为人民的公仆。在这里,费希特主张人民的权力必须超过政府掌握的权力,否则,政府在背叛公意时,人民就无法取消这个政府而再建立一个执行公意的政府。针对那种把人民更换政府视为反叛的谰言,费希特写道,在宪法的执行过程中,只有行政权力才可能成为反叛者,人民则从来不是反叛者,“因为按照法权说,人民实际上是最高的权力,在它之上没有任何权力,它就是其他一切权力的源泉”;“在人民集合起来的时候,按照法权说,行政权力实际上就失去了权力。只有反对更高的权力,才能说是反叛,但在地球上还有什么东西比人民更高的呢?说人民能反叛自己,这完全是无稽之谈”。^①

其二,他汲取法国革命的教训,用人民主权原则选定了最佳政体。在他看来,国家权力必须予以转让,而决不能保持在全体人民手中,之所以如此,是因为如果不能建立一个执行共同意志、负责

^① 《费希特全集》,第1辑第3卷,第457页。

公众事务的政府,全体人民在执法方面就既是起诉人,又是法官。所以存在着这样三种可能的情况:如果它转让给了一个对管理公共权力不承担任何责任的人,这就是专制政体;如果它转让给了一个对管理公共权力绝对负责的团体,这就是共和政体或狭义民主政体;如果它没有转让,而由全体人民掌管,这就是广义民主政体。在比较专制政体与共和政体时,费希特证明:采取哪种政体的问题依赖于人民的文明程度。共和政体符合于高度文明的国情,专制政体符合于愚昧落后的国情,但它也只有暂时存在的可能性,而终究会被人类文明的发展进程摧毁。在比较广义民主政体与共和政体时,费希特看出,卢梭事业的继承者建立的广义民主政体是一种不成功的尝试,它本身有两个相反相成的致命弱点,即无政府主义和极权主义。前一点指的是,一帮情绪激昂、以人民的名义无法无天行动的群氓,造成了与日俱增的恐怖。针对这个弊端,费希特指出,在共和政体下,全体人民把行政权转让给了他们选出的国家官员,自己不插手公共权力,这就消除了产生无政府主义的可能性。后一点指的是,本来被排除于人民之外的国家最高官员以人民代表的名义把他们得到的行政权力和监督这种权力的权力结合起来,在公共权力的管理中偏离开共同意志,作出不公正的判决和处理,造成不安定的局面,甚至用残酷的暴力对付坚持公意的人民。针对这个弊端,费希特指出“任何合理合法的政体的基本法都是:行政权与监督、判决如何管理行政权的权力是分开的”。^①而这个基本法就属于他主张的共和政体。

^① 《费希特全集》,第1辑第3卷,第440页。

其三，民选监察院的设计是费希特宪法学说的独创。它的成员是人民选举出来的那些年龄大和阅历深、忠于人民和深孚众望的人，他们同样不属于人民；它的职责并不是要介入行政权力的具体活动，而是要对行政权力是否违宪作出判断。它在发现行政权力违宪时有权发布禁令，停止政府的一切职能。这时全体公民集合起来，在作为起诉人的民选监察院与作为被告的政府之间，以法官的身份作出判决。如果前者的起诉有充分根据，政府的违宪行为就应作为反叛而受到惩罚；如果起诉没有什么根据，这个民选监察院则须让位于新的民选监察院。当然，事态的发展并不这么简单。有可能，民选监察官在发现问题以后，劝说国家最高官员，收到了他们改邪归正、重新取信于民的效果。也可能，民选监察官接受贿赂，与国家最高官员联合起来，践踏宪法和法律。费希特就此写道，“如果在一个民族中公认的优秀人物的思想竟然如此低下，这个如此腐败的民族的命运就不会比它理应享有的命运更好些”。^① 在这种情况下，总会有坚持真理的先知先觉者出来发难。其结果为：或者全体人民响应他们的号召，于是新政府取代了旧政府，旧民选监察官被废黜，他们成为当然的民选监察官；或者全体人民尚未觉醒，没有响应他们的号召，于是他们会被当作反叛者，受到外在法律的惩罚，不过这种惩罚也并非绝对不可避免，因为“行政权力越卑鄙，那些向人民发出号召的人们率先逃避行政权力的惩罚的可能性就越多”。^②

^① 《费希特全集》，第1辑第3卷，第456页。

^② 同上书，第457页。

其四,无论制定和修改宪法,还是选举和罢免国家最高官员与民选监察官,都涉及如何形成和表达共同意志的问题。费希特认为,在这里既不能允许个人意志妨碍共同意志,也不能允许共同意志强制个人意志,而是应该求得两者之间的合理合法的统一。一部合乎法权与理性的宪法既然是维护每个人的安全的,那就必须得到共同意志的保证,而共同意志就是全体公民集合起来时形成的绝对一致的意见;在这里,每个人都必须以其个人的身份表明,他为了参加共同体,受到宪法给他的安全提供的保护,赞同大家达成的一致意见。如果有少数人不同意大多数人达成的共识,大多数人就应尊重他们的权利,允许他们带着自己创造的财产,离开这个国家的领土。虽然大家可以劝说他们,帮助他们提高判断能力或克服偏颇见解,但任何人都无权强迫他们对一部宪法表示赞同。在修宪问题上,在选举和罢免国家最高官员和民选监察官的问题上,也应贯彻这条原则。显然,这是一条把宪法视为社会契约的原则,它体现了对人的自由和权利的尊重,而否定了多数人要求少数人服从自己的强制手段。

人民主权、共和政体、行政权与监察权的分立和绝对一致的意见作为费希特宪法理论的原则,是他的整个法权哲学的最大成就。从法权哲学所要解决的最高课题来说,黑格尔的《法权哲学原理》(1821年)则是一种倒退。黑格尔把孟德斯鸠的富有民主思想的立法、司法和行政的三权鼎立,改为他的君主权(单一)、行政权(特殊)和立法权(普遍)的三位一体,认为在这个整体里立法权只有在“法律需要进一步规定”时才起陪衬作用,行政权虽然发挥着较大的作用,但也不过是咨议而已,惟独君主权作

为上帝的代表是“作出最后决断”的环节，“它把各种区分开的权力集中于统一的个人，因而就是整体，即君主立宪制的顶峰和起点”。^① 对于黑格尔的这套思想，马克思在他的《黑格尔法权哲学批判》(1843年)里已经作过正确的、尖锐的批判。我们可以说，费希特的法权哲学是理性主义的和民主主义的，黑格尔的法权哲学则是神秘主义的和保守主义的。

三、对于本书的反应、评论和研究

费希特的这部自然法权著作在大学生里受到了各种赞扬。后来成为著名哲学家的约·弗·赫尔巴特(1776—1841)在1796年1月给其友人写信说，“我很少见过费希特这样的人，他现在研究自然法权，一直工作到深夜。这门课程极其有趣。”^② 后来成为浪漫派思想家的弗·施莱格尔(1772—1829)在1796年5月函告其胞兄奥·威·施莱格尔(1767—1845)，“费希特讲的自然法权在我看来是极其有趣的，虽然他也开始专注于形式逻辑化。”^③ 阿尔托纳参议员约·格·里斯特(1775—1847)在年近花甲时回忆说，“我当时的主要课程还有费希特讲的自然法权，他所提出的体系，内容丰富而思想深刻，见解非凡而剖析至微，它确实引起了我的强烈的兴趣。”^④ 这部著作在学者们的言谈里也是一个重要话题。一向对

① 黑格尔《法权哲学原理》，北京1961年，第287页以下。

② 《同时代人谈论中的费希特》，第1卷，斯图加特1978年，第332页。

③ 同上书，第353页。

④ 同上书，第335页。

费希特持批评态度的丹麦诗人耶·伊·巴格森(1764—1826)也在给友人的信里说,他“对费希特的自然法权学说敬佩之至”。^①青年学者威·洪堡(1767—1835)1800年10月写信告诉歌德,“我在这个夏季重新研究了费希特,我很喜欢他。他的《自然法权基础》确实是一部重要著作”。^②

萨尔茨堡《上德意志文汇报》(1796年11月)发表了第一篇书评,其作者写道,“全面阐明那些把自然法权的实质弄得含糊不清的难题,使它们得到令人满意的解决,从而把自然法权固定在一个持久不变的基础上,这就是费希特先生在其《自然法权基础》里完成的工作”。^③随后,哈雷《哲学与哲学精神纪事》(1796年第3期与第4期)、图宾根《法学图书通报》(1797年第2卷)与埃尔富特《学术消息报》(1798年第75期)也相继发表书评,其中虽然有很多误解与微词,但与《哥廷根学术通报》(1796年12月)不同,并无敌意。在这种情况下,基尔大学卡·里·赖因霍尔德(1758—1823)教授在耶拿《文汇报》(1798年11月)发表长文,对《自然法权基础》作了十分肯定的评价。他写道,费希特完成的“这种研究以毫不含糊的明确性和穷根究底的完备性,提出了这门科学中的那种在我们时代比以往任何时候都变得更加重要、更有争议的内容;这种研究以坚定不移的先验观点探讨了那种内容,彻底用它来影响人类的那种被误入歧途的思辨或被不可遏制的情欲弄得不知所措的天赋常识观点;这种研究不仅就概念的涵义新颖、内容充实

① 《同时代人谈论中的费希特》,第1卷,斯图加特1978年,第435页。

② 同上书,第2卷,斯图加特1980年,第405页。

③ 《同时代人书评中的费希特》,第2卷,斯图加特1995年,第35页。

和富有成果而言,而且就表达方式的简单明了和易于理解而言,都超过了迄今所有关于这个课题的论述”。^① 费希特也针对《哥廷根学术通报》的那篇书评,著文指出:“正是人民,才是一切政治权力最初的源泉,是真正的、最初的最高权力拥有者”,“人民怎么会成为反叛者呢?”但另一方面,“如果我说君主作为君主会成为反叛者,你们就会嘲笑我”;然而“君主之所以不会成为反叛者,是因为他代表人民的权力,当人民起来直接管理自己的权力时,代表就废除了,君主就不复存在了”。^② 这就是一位真诚的德国古典哲学家经过研究得出而坚持到底的结论,就是他不怕公开说出而耻于隐瞒的结论。

在十九世纪,德国学术界研究费希特的这部法权哲学著作的工作从未中断,据不完全统计,专著约有 20 本之多。这是与德国人民在政治上的觉醒分不开的。在拿破仑帝国覆灭以后,费希特的法权哲学在争取民主的学生运动中产生了持久的影响。青年马克思在柏林大学攻读法学的初期,曾经从《自然法权基础》里“吸取营养”,撰写过一部约有 300 印张的法学著作。他在给他父亲的信里谈到,“开头我搞的是我慨然称为法的形而上学的东西”,“这一切都是按照费希特的那一套,只不过我的东西比他的更现代化”。^③ 1848 年革命过后,随着工人运动的发展,对《自然法权基础》及其提出第一个计划经济模式的续篇《锁闭的商业国》的研究,又有一个与社会主义运动结合起来的方。慕尼黑大学教授约·

① 《同时代人书评中的费希特》,第 2 卷,斯图加特 1995 年,第 96 页。

② 《费希特全集》,第 1 辑第 4 卷,第 316 页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第 40 卷,北京 1982 年,第 10 页。

胡贝尔(1830—1879)看到了这两者的联系,他说,“在最近这个世纪,正是哲学家费希特在德国第一个在他的自然法权和政治学说的论著里,研讨过这样一种国家制度的课题,在这种国家制度中,对于一切人的幸福都要给予足够的关怀,并且要设法使每个人都有他生而应有的那一份合乎人的尊严的命运;费希特在这些论著里阐述了他关于所有制和继承权、劳动权利和劳动制度的思想,而它们全然符合于建立社会主义制度”。^①

在二十世纪,德国学术界对费希特法权哲学的研究进一步得到了发展。但是我们看到,在法西斯主义猖獗的时期,一些哲学家,诸如卡·齐美尔曼、赫·施瓦茨和伊·希尔什,都试图证明费希特是极权主义的思想来源。苏联哲学家瓦·费·阿斯穆斯揭露了这种混淆黑白的做法,他说,“一个为法西斯憎恨的卢梭,阻挡着费希特走向法西斯主义的道路”,因为费希特的思想是以民主主义为基础的;“法西斯主义者千方百计地把他硬拉到法西斯主义一边的愿望,使他们对他的学说作出了最露骨的伪造”。^② 第二次世界大战后,随着巴伐利亚科学院版《费希特全集》各卷的不断出版,费希特研究在各个主要国家都逐步开展起来,对他的法权哲学的研讨也有了深入的进展,那就是不再停留于有法权而无哲学的层面,而是考察了他的法学思想的形而上学基础,阐明他的法权概念和法权原则是如何从知识学原理先验地演绎出来的。1990年夏季德国、奥地利和意大利的法权哲学家在美茵河畔法兰克福歌德大

① 约·胡贝尔《无产者》,慕尼黑1865年,第8页。

② 瓦·费·阿斯穆斯《真正的费希特和法西斯对他的伪造》,载《在马克思主义旗帜下》1942年第7期。

学就《自然法权基础》举办的讲习班,就足以体现这种进展。^①但在我们国内的法学史教科书中,我们不仅看不到费希特在德国古典法权哲学中作出的卓越贡献,而且人们往往陷于有法无理的经验主义泥潭而不能自拔,这种局面确实不应该再继续下去了。

^① 见《费希特的法权关系学说》,米·卡罗编,美茵河畔法兰克福 1992 年。

目 录

导论	1
I. 一门实在的哲学科学应当如何与单纯的形式哲学相 区分?	1
II. 作为一门实在的哲学科学的自然法权学说尤其应当 研究什么?	7
III. 关于目前的法权理论与康德的法权理论的关系	11
第一编 法权概念的演绎	17
§ 1. 第一定理: 一个有限理性存在者不认为自身有一 种自由的效用性, 就不能设定自身	17
证明	17
附论	21
§ 2. 系理: 理性存在者这样设定其发挥自由效用性的能力, 就设定并规定了一个在自身之外的感性世界	24
附论	25
§ 3. 第二定理: 一个有限理性存在者不认为其他有限理性 存在者有一种自由的效用性, 因而也不假定在自身 之外有其他理性存在者, 就不能认为自身在感性世 界中有自由的效用性	30
证明	30

附论	40
§ 4. 第三定理：一个有限理性存在者不把自身设定为能与其他有限理性存在者处于一种确定的、人们称之为法权关系的关系中，就不能假定在自身之外还有其有限理性存在者	42
证明	42
附论	49
本编附论	55
第二编 法权概念适用性的演绎	59
§ 5. 第四定理：理性存在者不认为自己有一个物质躯体，并由此规定这一躯体，就不能设定自己为有效用的个体	59
证明	59
§ 6. 第五定理：一个人不设定自己的躯体受自身之外的另一个人的影响，不由此继续规定自己的躯体，就不能认为自己有一个躯体	65
证明	65
附论	84
§ 7. 证明法权概念的运用借助于已提出的定理是可能的	88
第三编 法权概念的系统运用；或法权学说	97
§ 8. 对法权学说的划分的演绎	97
法权学说第一章 原始法权的演绎	115
§ 9. 可以用什么方式设想原始法权？	115
§ 10. 原始法权的定义	116
§ 11. 原始法权的分析	117
§ 12. 通过法权平衡观念，过渡到强制法权研究	124

法权学说第二章 关于强制法权	141
§ 13.	141
§ 14. 一切强制法的原则	143
§ 15. 关于强制法的建立	150
法权学说第三章 论国家法或一种共同体的法权	153
§ 16. 共同体概念的演绎	153
国家法学说第一节 论国家公民契约	193
§ 17.	193
附论	209
国家法学说第二节 论民法	211
§ 18. 关于民事契约或财产契约的精神	211
§ 19. 上述财产原则的充分应用	216
§ 20. 论刑法	260
国家法学说第三节 论宪法	285
§ 21.	285
家庭法概论(自然法权第一附录)	302
第一章 婚姻的演绎	302
第二章 婚姻法权	316
第三章 论两性彼此在国家中的一般法权关系	341
第四章 论父母和子女彼此的法权关系	352
国际法和世界公民法概论(自然法权第二附录)	368
I. 论国际法	368
II. 论世界公民法	381
译者注释	385
校者后记	389

I. 一门实在的哲学科学应当如何 与单纯的形式哲学相区分？

1. 理性的本质特征在于，行动者和受动者是同一个东西；这一描述穷尽了理性本身的范围。对于能掌握这个崇高概念的人们来说，也就是对于能从自己的自我出发进行抽象思维的人们来说，惯用的语言是以“自我”一词表示这个概念的；因此，理性的特征一般是用自我性加以表示的。凡是对于理性存在者存在的东西，都存在于自我之中；但是，除了依靠返回自我自身的一种行动以外，就在自我中不存在任何东西；凡是自我直观的东西，都是自我在其自身中直观的；但是，除了自我的行动以外，就不能在自我中直观到任何东西。这样，自我本身也不外乎是返回自我自身的一种行动。* 关于

* 我甚至不想说是一种行动者，以免让人想起一种隐含着力的基质。有人特别作出过反对知识学的论证，好像知识学是把一个自我作为一种在没有自我的作用下现成存在的基质（一个作为自在之物的自我）给哲学奠定基础的。¹ 既然从自我的必然行动方式推演一切基质是这种行动方式特有的和首要的事情，人们怎么竟然能这么说呢？然而我确实可以表明，人们怎样能够并且必定会这么说。这些人没有基质，就不能做任何事情，因为他们不可能从普通经验的观点上升到哲学的观点，于是，他们就把他们亲自从自己的库存中带来的基质赠送给知识学，并且为他们自己的无能而指责这门科学，这种指责的原因不在于好像他们已经看出这件事情本身的错误，而在于康德拒绝自我的这样一种基质。² 他们在另一个地方——在陈旧的自在之物中，在自我之外——得

(1,3,314) 此事是不值得花力气参加研讨的。这种洞察力是从事一切哲学思维的惟一条件,人们在没有把自己提高到掌握这种洞察力以前,就还没有成熟到可以从事哲学思维的程度。自古以来,所有真正的哲学家都是从这个观点出发从事哲学思维的,只是没有明确地知道这一点。

2. 理性存在者的那种内在行动的发生,要么是必然的,要么是自由的。

3. 理性存在者只有就它把自身设定为存在的而言,就是说,只有就它意识到自身而言,才是存在的。自我和非我的一切存在都是意识的一种特定变化形态;没有意识,就没有存在。谁的主张与此相反,谁就假定了自我的一种基质,认为应当存在一个不成其为自我的自我,所以,这种人是自相矛盾的。因此,从理性存在者概念中产生的必然行动只是各个制约自我意识的可能性的行动。然而,所有这些行动都是必然的,并且像必定存在着理性存在者一样,是必定会产生的。理性存在者必然自己设定自己;因此,它必然在做一切属于它的自我设定的、包含在这种设定所表现的行动范围中的事情。

4. 在理性存在者行动的时候,它并未意识到自己的行动,因为它本身就是自己的行动,而不是任何其他东西;它意识到的东西则必定处在它以外,就是说,意识到的东西是在行动以外的;这种东西应当是客体,即行动的对立面。自我只意识到在这种行动中、

到他们的基质。为此,他们就在康德关于可能的经验的多样性所写的文字³中寻找一种论据。康德所讲的这种多样性是什么,从何而来,他们从来都不懂得。在什么时候这些人才会不再议论他们天生不能议论的事情呢?

并且通过这种行动(惟有通过这种行动)对它发生的东西;这种东西是意识的客体,或者说,是物。对理性存在者来说,不存在另一种物,而且因为只有在与理性存在者的关系中才能谈一种存在,才能谈一种物,所以,对于理性存在者来说,也根本不存在另一种物。谁谈另一种物,谁就是不理解自己。

5. 这种在必然的*行动中发生的東西——不过,根据业已指明的根据,自我在这时并未意识到自己的行动——本身也表现为必然(1,3,315)的,这就是说,自我在表达这种东西时感觉到自身已是受强制的。有人这时说,客体具有实在性。一切实在性的标准都是不得不如实表达某种东西的感觉。我们已经看到这种必然性的根据;如果一般理性存在者是作为这样一种存在者存在的,那就必定有这样的行动。因此,我们对于一个物的实在性的确信是这样表达的:既然我的生存或我的存在是真实的,这个物或那个物的存在也就是真实的。

6. 如果客体仅仅在自我的行动中有其根据,并且惟有通过这种行动才完全得到规定,那么,当在各个客体之间有一种差异性时,这种差异性也只能是通过自我的各个不同的行动方式产生的。对自我来说,每个客体都是像它对自我存在的那样变成了确定的,因为自我是像自己在行动那样以确定的方式行动的;不过,自我在这样行动,却是必然的,因为正是这样的行动属于自我意识的条件。当人

* 有人把知识学的命题“凡是存在的,都是通过自我的行动(尤其是通过创造性想像力)存在的”作了一种解释,好像这个命题谈的是一种自由的行动;这仍然是因为他们没有能力把自己提高到在知识学中毕竟已经得到详尽解释的能动性概念。这样,也就很容易把知识学体系诋毁为一种荒诞不经的狂想。他们这么说也太没有意思了。把通过自由行动存在的東西与通过必然行动存在的東西相互混淆起来,才真正是发狂。但是,究竟是谁提出了这样一种发狂的体系呢?