

[文章编号] 1671-881X(2010)04-0415-07

论康德的守法观

——从被迫守法到自律守法

汪 雄

[摘 要] 普通观念中的守法是被迫守法,康德对此是不能容忍的。他区分了自然法则和实证法则,并指出:一旦理性先天地认识到了自然法则,那么,就具体的人而言,在内在层面,该自然法则对他而言就是一个自然法权,当他在内心意识到部分外在法则(自然法则)同时也是自己的自然法权时,他只要内在地运用道德律,将行动的准则变成一条普遍的法则,对他而言,自己的行为就是一个“出乎义务”的行为,在守法层面被迫守法就被颠转为自律守法了。

[关键词] 康德;守法;自然法则;道德法则;自律

[中图分类号] B516.31 **[文献标识码]** A

在法理学界,守法一向被认为是个小问题,颇受冷落。而植根于西方法学理论中的普通守法都导向了一种意志的被迫。人真的是被迫才自由的吗?如果答案是肯定的话,人的尊严和意志自由何在?德国古典哲学大师们都思考过此问题。本文试图从他们的思考中,特别是从康德的道德哲学中对普通守法观念来一场反拨,旨在开辟一条自律守法的道路,使得法律流淌在人心中就像滚动的热血,使得人能诗意地栖居于法律之中就像法律从来就没有诞生过。

一、普通观念中的守法

按照经典定义,守法是指“国家机关、社会组织和公民个人依照法的规定,行使权利(权力)和履行义务(职责)的活动”^[1](第239页)。为便于分析,本文将守法限定为:公民遵守义务性规则的活动。从守法这一概念本身看不出守法的原因,既可以是被迫守法又可以是主动守法,既可以是出于身体强制也可以是出于其他情感方面的原因而守法。普通观念中守法的理论主要有:承诺论、公平论、功利论、暴力威慑论和统一守法论^①。下面简要评述一下这些守法理论和三大法学派的守法观。

承诺论认为:“每个公民都有守法的道德义务,因为他是社会契约的当事人。”^[2](第378页)按照这种理论,公民守法的原因是履行自己先前的一个承诺,而履行承诺是换取契约对方当事人的利益或者仅仅出于道德感,这样的守法不是为了守法而守法,而是为了利益或者为了作为情感的道德感。而守法如果将利益或情感作为自己行动的规定根据,就是将自由意志置于情感和利益的操控之下,这是他律,这种守法是被迫守法。公平论也未脱此窠臼,因为这种理论认为守法的原因是公平感或者“感激”^[2](第381页)。康德曾说:“不管是感性的(偏好和趣味)的本性,还是属于知性和理性的本性,它们按照自己的本性的特殊结构,都是伴着满意而施加于一个客体的,……它始终只是意志的他律,不是意志为自己立法,而是一个外来的推动凭借主体的一种易于接受这种推动的本性来为意志立法。”^[3](第453页)照康德看来,以感性的本性来规定自己的行动始终只是意志的他律,毫无疑问,“公平感”和“感激”都是感性的本

性,在此基础上的守法也是被迫守法。按照康德的逻辑,功利论和暴力威慑论也归于被动守法之列。

后世的法学流派逐渐演化,形成自然法学派、实证法学派和社会法学派三分天下的格局。依照康德的理论,这三大学派的守法观实质上也是被迫守法观。

自然法可分为神学的和非神学(世俗)的两大类。古希腊的自然法传统中有一种观念认为法是神的意志的体现^②,对神所宣布的法律的遵守也可能是被迫的,比较典型的例子是安提戈涅。安提戈涅不愿遵守克瑞翁颁布的实定法,选择了遵守神的法律来埋葬他的哥哥^③,朱苏力先生通过对历史情景的还原式理解和分析后指出:“挑战禁葬令不过是一种安提戈涅排解和发泄内心痛苦,重新证明、肯定和界定自我的一个行动。……这是证明她的高贵血统,重新获得社会关注和荣誉的唯一途径。”^[4](第 332 页)安提戈涅虽然跳出了实定法的强迫,选择了神的法律作为自己行动的准则,但她却将证明自己、获得荣誉等主观原则设定为自己行动的动机。从表面上看,安提戈涅对神定法的遵守是自愿选择的,体现了某种大无畏的精神,但是,她的选择却受制于上述那些主观原因。安提戈涅埋葬她哥哥的行为只是合乎义务的行为,不是出自义务的行为。退一步而言,即使安提戈涅没有在自己的守法动机中掺杂主观的因素,安提戈涅的守法也是被迫的。因为,“在康德看来,以往的自然法派的法学家最大的毛病就在于使自然法则变成了外在的自然规律,把人降低为和动物一样服从自然规律的存在物,而丧失了其内在的道德尊严。即使他们把自然法则归于上帝的权威,也无助于使人从动物中提升起来。”^[5](第 4 页)屈服于神的权威而守法就是被迫。

同样,非神学(世俗)自然法的守法观也是被迫守法观。世俗自然法将道德作为法律的实质内容,使得守法变成了道德情感上的要求。但是,康德专门批判了作为他律的原因的道德情感^[3](第 450-451 页)。在康德那里,任何实质性的道德情感总是经验性的,一旦行动的规定根据里面混入经验性的东西,意志便不再自由了。所以自律必须完全抽象掉一切对象,变成一种纯逻辑或纯形式。正如谢勒在《形式主义》一书中列举了康德伦理学的八项预设,其中有两项是:“一切实质伦理学必然是快乐主义(Hedonismus),并且归源于对于对象之感性的愉快状态之存在。唯有一套形式伦理学才能在揭示道德价值并建立以道德价值为根据的道德规范时,避免考虑感性的愉快状态;一切实质伦理学必然是他律的,而唯有形式伦理学才能建立并确定人格之自律。”^[6](第 40 页)包含实质道德伦理的世俗自然法必然会陷入意志他律,形成被迫守法。

实证法学派的开创者奥斯丁曾直言道:“法律,是强制约束一个人或一些人的命令。”^[7](第 30 页)正如哈特后来批判的,这种关于法律的定义与匪徒拿枪发布的命令没有区别^[8](第 19 页)。实证法学派的另一位代表人物凯尔森也说:“法律是一种秩序,……它规定一种强制行为,对不履行义务的共同体成员加以制裁,如果我们忽视这一因素,我们就不能将法律秩序同其他社会秩序区分开来。”^[9](第 29-30 页)按照实证法学派的逻辑,守法只能是被迫的,强迫的力量就是惩罚,这种威慑理论不值一驳,它必然会促成被迫守法。

社会法学派认为,服从法律是基于一种互相关联的生存的需要,这也是契约论者的逻辑,人类为了自保而结成社会、组成国家和制定法律,这种利益理论认为:“人们服从法律不一定是法律的后果,而是由于自我利益的因素,即行为者在权衡了服从法律与不服从法律对自己的利益之后,如果发现服从法律比不服从法律能给自己带来更大的利益,他就会服从法律。”^[10](第 539 页)如前所述,利益理论将守法的动机建立在个人的感觉和功利的基础之上,这会导致意志的被迫。

二、康德面临的问题

康德是动机论者,他的纯粹实践理性就是要祛除人的意志中的感性需求和感性欲望,在意志中将自由贯彻到底,以实现自律。因此,他是不会容忍任何病理学上的刺激或其他感性的东西作为行动的规定根据的,否则,行动所服从的就是人的感性的需要,而不是理性对自由的贯彻,从而人在守法时就不是自由的,是受到感性支配的。另外,“如果道德法则的根据取自人性的特殊构造或者人性所外的偶然情

那么,道德法则应当适用于一切理性存在者所凭借的那种普遍性,即由此责成理性存在者的那种无条件的实践必然性,也就丧失了。”^[3](第450页)“人性的特殊构造”就是人的一些感性欲念、动物性欲望,这些欲念、欲望都是偶然的、不牢靠的,如果以此规定人的行动,那么行动必然随着欲念的变动而变动。实践的必然性不能在此寻找其依据,只能在理性中寻找,在自由的必然中寻找。上面提到的普遍观念中的守法无一不是以病理学上的刺激或经验性的东西为原因,这种守法是一种偶然,不是运用理性的必然结果。康德更是直接指出:“如若意志在它准则与自身普遍立法的适应性之外,从而,走出自身,在某一对象的属性中寻找规定它的规律,就会产生他律性。”^[11](第62页)普遍守法观念都在对象的属性中寻找意志的规定根据,这就不可避免地产生他律性,造成被迫守法。

这样,康德所面临的问题是:如何将被迫守法变为自律守法,如何在法律层面贯彻纯粹实践理性,如何将道德律运用于守法之中,如何建立人在法律面前的道德尊严。

三、康德的解决之道

康德依外在法则能否被理性先天认识为标准,区分了自然法则和实证法则。自然法则有成为自然法权的可能性,一旦理性先天地认识到了自然法则,那么,就具体的人而言,在内在层面,该自然法则对他而言就是一个自然法权,当他在内心意识到部分外在法则(自然法则)同时也是自己的自然法权时,他只要内在运用道德律,将行动的准则变成一条普遍的法则(即运用自己的理性,将执行道德律设定为遵守自然法则的原因),对他而言,自己的行为就是一个“出乎义务”的行为,自己对义务的遵守实际上只是将自己的自由贯彻到底的一个附带的外在表象,这样,在守法层面被迫守法就被颠转为自律守法了。

(一)从外在立法到自然法则

按照康德的解释,现行的所有国家制定法、习惯法都是外在的立法或曰外在的法则,“对于赋予责任的法则而言,一种外在的立法是可能的,一般而言,这些法则就叫做外在的法则。”^[12](第232页)之后,康德将这些外在法则分为自然法则与实证法则,“对他们的责任即便没有外在的立法也能被理性先天地认识,他们虽然是外在的法则,但却是自然的法则;与此相反,离开了现实的外在立法就根本不赋予责任的法则,则叫做实证的法则。”^[12](第232页)区分二者的标准是:在没有外在立法的情况下,理性能否先天地认识到这些法则。能够先天地被认识到的外在法则被归于自然法则;反之,则应被归于实证法则。那么,理性怎样先天地识别外在法则,从而判断法则的归属呢?这里运用的是一条类似道德律的检验标准。康德的道德律(道德法则)是这样表述的:“要这样行动,使你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。”^[13](第39页)即如果你所行动的准则被普遍应用的时候能被实施、被贯彻到底,不会导致自否定或自我取消,它就是一条法则。你在行动之前都要用理性来这样检验一下,你行动的准则是不是一条法则,只有当你行动的准则可以成为一条法则时,你才能去行动,你的行动才是道德的。对此,康德所举的例子是说谎。

一条外在法则摆在那里,人怎么知道它是实证法则还是自然法则?这得运用人的理性作类似道德律那样的推导。自然法则是这样被推导出来的:如果每个人都不遵守这个外在法则的要求,将这个外在法则所禁止的事情当作行动的准则,这个准则如果最后导致自否定,就说明这个准则是不道德的,而禁止这个不道德的准则的外在法则就是道德的,就可以判定禁止这个准则的外在法则是自然法则。在不考虑这个外在法则是否被外在立法者明文规定的情况下,我们可用理性推出它是道德的,这就是理性的先天认识过程。如,《中华人民共和国刑法》第264条规定:“盗窃公私财物,数额较大或者多次盗窃的,处三年以下有期徒刑……”这就是一个外在法则。假设我们不知道盗窃已被刑法明文禁止,我们用理性来推导就可知:如果人人都将盗窃作为其行动的准则,将不再存在私有财产,也就无所谓盗窃了,盗窃就不能贯彻到底,不能贯彻到底的准则是不符合道德律的,所以盗窃就是不道德的。禁止盗窃的规范无论是否被刑法明文规定,它都是可被理性先天地认识到,因此,他是一条自然法则;反之,如果每个人都遵守这个外在法则的要求,人人都尊重别人的财产,这将是个和谐完美的法治社会,该法则便永远不会相

矛盾,而会进入良性循环。理性就由此而先天地认识到这一法则是道德的。

另一方面,实证法则是这样被推导出来的:如果不遵守外在法则的要求,每个人将这个外在法则所禁止的事情当作行动的准则,如果这个准则最后不导致自否定,我们就无法得知这个准则是否是道德的,也无法得知禁止这个准则的外在法则是否是道德的,理性就不能先天地对这个外在法则作出评价,就不能先天地认识到这个外在法则。只有国家制定法对这个外在法则作出明文规定,理性才能后天地认识它,它就是实证法则。例如,我们运用理性不能推导出“不得非法越境”这一义务性规则是不是道德的,因为,将“越境”作为一个普遍的法则,它不会导致自否定,只有当《中华人民共和国刑法》第322条明文规定“违反国(边)境管理法规,偷越国(边)境,情节严重的,处一年以下有期徒刑……”之后,理性才能后天地认识这个外在法则,因此,它是实证法则。

(二)从自然法则到自然法权

理性能够先天地认识到自然法则只是一种可能性,当理性现实地认识到自然法则时,外在法则就现实地变成了自然法则,同时自然法则在人的内心就成为了自然法权。自然法则与自然法权的关系就是外在与内在的对应关系。“通常,康德用‘自然法则’(die natürliche Gesetze)来翻译拉丁文的 *leges naturae*(自然法则),用‘自然法权’(Naturrecht,或译‘自然权利’)来翻译拉丁文的 *jus naturae*(自然法权)。”^[13](第2页)梁治平先生指出:拉丁语 *Jus*、法语 *Droit*、德语 *Recht*、意大利语 *Diritto* 和西班牙语 *Derecho* 等兼指法、权利,同时又有正义、衡平、道德的含义,其义含混、抽象,富有哲学味;拉丁语 *Lex*、法语 *Loi*、德语 *Gesetz*、意大利语 *Legge* 和西班牙语 *Ley* 等通常指具体规则,其义明确、具体、技术性强^[14](第60页)。康德在比较自然法权和实证法权时解释道:“前者(自然法权——引者)建立在全然的先天原则之上,后者(实证法权——引者)则来自于一个立法者的意志。”^[12](第246页)这些先天原则是什么呢?依笔者看,就是人的理性和自由。自然法则与自然法权是一体两面的关系,前者是外在立法,后者是理性因先天地认识到这一外在立法而映射在自己内心中的道德要求。

如前所述,自然法则成为自然法权的前提条件是理性先天地认识到自然法则中的义务性规则所禁止的事情是不合道德律(道德法则)的,因此,对自然法则中义务性规则的遵守就必然是合道德法则的,那么遵守义务性规则与遵守道德法则就具有同一性,进一步而言,完全可以运用理性将执行自己内心的道德法则设定为遵守义务性规则的原因,而不管人在感性世界遵守义务性规则的原因是什么。因为“道德律令的根据就是自律”^[15](第82页),所以对道德律的遵守是自律的要求。将执行道德法则设定为遵守义务性规则的原因之后,自律也就成了遵守义务性规则的原因^①。

(三)守法观的转变

在康德这里,守法的原因就是人要自律。“理性以一种必然性给我们规定了那个纯粹实践法则(道德律令)。”^[16](第29页)因此对道德法则的遵守是理性必然性的要求,是自由意志的必然行使,是自律的。意志的自律性使得意志摆脱了其对象的属性的干扰(基于功利原因的守法就是这种被干扰的典型,在这里,守法所带来的个人利益就是守法的对象的属性),使一切他律成为不可能。不是为了守法而去守法,也不是为了其他世俗目的而守法,而是为了自律而守法,这样,人就超脱了动物性的被迫守法,过上了一种主动守法的有尊严的生活。“假如一个有理性的被造物有朝一日能够做到完全乐意地去执行一切道德律,那么这将不过是意味着,在他内心里甚至连诱惑他偏离这些道德律的某种欲望的可能性都不会存在。”^[13](第114页)由于这种基于自律的守法是运用理性的结果,同样,只要运用理性去自律守法,任何违法的可能性都不会存在,从而达到了一种理想的守法状态。

退一步而言,如果人没有运用他的理性去先天地认识自然法则或者没有用理性将执行道德法则设定为守法的原因,而违法了,自律守法的可能性也为惩罚违法者提供了一个非常正当的、有尊严的归责基础。“人格是其行为能够归责的主体。因此,道德上的人格性不是别的,就是一个理性存在者在道德上的自由。”^[12](第231页)不运用理性去先天地认识自然法则或者不将执行道德法则设定为守法的原因也是他运用理性的结果。理性的不作为仍然是一个理性的行为,他因理性不作为而违法时他仍具有道德

上的自由,仍具有道德上的人格性,对其归责是为了尊重其人格性。这种归责模式完全不同于被迫守法的归责模式,在后一种模式中,守法和违法都没有体现人的理性,归责仅仅是一个机械的由因推果的过程,丝毫不能体现人的尊严。

(四)康德解决之道的两个漏洞

第一个漏洞是:康德的自律守法不适用于针对疏忽大意过失犯的义务性规则。以失火罪为例,行为人出于疏忽大意而酿成火灾,行为人在行动前是根本不可能运用理性去先天地认识是否存在针对失火罪的自然法则的,因为他如果在行动前能认识到这样一个自然法则,他在主观上就不可能是疏忽大意,而只能是故意或者过于自信的过失。“一切粗心大意都可以归结如下:人在他必当有意志的情况下,在他被看作理性的和自由的存在者,因而肯定可望有意志的情况下,却根本没有意志。”^[17](第147-148页)对于针对疏忽大意过失犯的义务性规则而言,在违法前,行为人的守法只是一种机械性的状态,没有意志的运用,既不是自律的,也不是他律的。

第二个漏洞是:康德的自律守法不适用于实证法则。其原因如前所述:理性不能先天地认识到实证法则。而自律守法的前提是人在行动前能够完全认识到外在法则的内容,在完全认识到外在法则的前提下,行动与法则的一致才可能是自由意志的结果,才可能是“出于义务”的;在理性没能完全认识到外在法则的前提下,即使行动与法则一致,这也只是一种偶然的凑巧,不是自由意志的必然结果,这样的行动最多只能是“符合义务”的,不是“出于义务”的。单纯的“符合义务”只是外部符合,不管遵守义务性规则是否掺杂有世俗情感,这行动将包含有合法性,但却不包含道德性。如果理性没能完全认识到外在法则,即使行动与法则凑巧一致,这也只是一个外部表象。就内部而言,这个行动的规定根据绝对不可能是出于对法则的敬重而发生,绝对不可能是自律的,只能是他律的。

虽然法权义务与道德义务不同^⑤,法权义务允许“他律”,对法权义务来说,一种外在的强制是道德上可能的,并不是道德上必然的,但是,法权义务不禁止自律!对法权义务中的实证法则的遵守虽然不可能是自律的,但通过理性的两次运用却可使得对法权义务中的自然法则的遵守是自律的,诚如邓晓芒先生所言:“以‘自然法则’的形式出现的法权法则(自由法则/自然法权)只不过是人们对人们的道德意识的一种训练或导引,让人们以这种‘他律’的方式逐渐悟出其中所包含的‘自律’的本质。”^[18](第5页)本文对自然法则及自律守法的推导就是这种方面的努力。

四、费希特和黑格尔对康德的补充

(一)费希特对康德第一个漏洞的补充

遵守针对疏忽大意过失犯的义务性规则的最大的特点是:在危害结果发生前,行为人既没有守法意志也没有违法意志。那么,寻找遵守针对疏忽大意过失犯的义务性规则的自律基础的最大的难点就是:“要在一个人身上引发意志,应作怎样的安排?”^[17](第148页)要在没有意志的情况下,引发自律的意志,如何安排?

费希特基于相互承认的关系演绎出了一个定理:“他在多大的程度上操心,使他的法权不受损害,他也就必须恰好在多大的程度上操心,使他不损害他人的法权。”^[17](第148页)以此为基础,产生了这样一个条件关系:假设A是坚持我自己的法权的目的,B是不损害他人的法权的目的,基于上面那个定理,自我就应该将B设定为A的条件,即不损害他人的法权的目的坚持自己的法权的目的的前提条件。这就给自己设定了一个谨慎的内心要求:自己在行使法权的过程中要时刻注意不要损害他人的法权。这样,在危害结果发生前,这个条件关系就在人身上引发了一个意志,即不损害他人的法权的意志。因为这个意志是运用理性的前提,所以,一旦引发了这个意志,行为人就可以运用理性去先天地认识自然法则中疏忽大意过失犯的义务性规则,就可以将道德法则设定为遵守针对疏忽大意过失犯的义务性规则的原因。这样,行为人遵守针对疏忽大意过失犯的义务性规则就成了自己运用理性的结果,就是自律。

费希特将《全部知识学的基础》中“自我设定自我”这一最高原理运用于法权领域,否定守法是机械

自然力量被阻止的结果,“因为这种做法会把法权概念领域中的人变成一架单纯的机器,人的意志自由会被看得一文不值。”^[17](第 144 页)通过诱使和强迫意志去自己规定自己,使得对疏忽大意过失犯的义务性规则的自律遵守成为了可能。现代刑法学借鉴了费希特的这个理论,将结果注意义务和结果避免义务设定为行动的条件,将违反这种义务作为过失犯罪成立的条件之一。

(二)黑格尔对康德第二漏洞的补充

黑格尔也反对那种被迫守法,他说:“法和正义必须在自由和意志中,而不是在威吓所指向的不自由中去寻找他们的根据。如果以威吓为刑罚的根据,就好象对着狗举起杖来,这不是对人的尊严和自由予以应有的重视,而是象狗一样对待他。”^[18](第 102 页)基于此,黑格尔极力在守法中给自由意志留下空间,他在论述国家刑罚权时说到:“刑罚既被包含着犯人自己的法,所以处罚他,正是尊敬他是理性的存在。”^[18](第 103 页)邓晓芒先生对此解释道:“我遵守法,好像是一种客观的规律,但是法是我的自由意志制定的,那么我在遵守法律的时候,我仍然是在遵守自己的自由意志。因此我是自愿地遵守法律,在这个时候,我丝毫没有感到任何外来的、偶然的强制性规范。”^[19](第 172 页)在这里,自由意志构成了外在法律与内在自我的中介,内在自我通过自由意志可以展现出外在法律,内在自我与外在法律具有一致的可能性,遵守外在法律是自我本身的要求,就是自律。黑格尔没有区分自然法则与实证法则,他认为法律来源于自由意志,所以遵守法律就是服从自己的意志,由此论证了自律守法的可能性。

黑格尔的补充只论证了自律遵守实证法则的可能性,不是必然性,因此黑格尔仍然没能补上这个漏洞。首先,黑格尔试图绕过自愿遵守实证法则的前提性难题——理性不能完全认识实证法则——直接将外在法律设定为行为人的意志的外在呈现,从而使得遵守法律转化为遵守自己的意志。这是卢梭的理论的变种,这种理论在理想层面是可能的,在现实层面将意志外化为法律还得借助主权者。众所周知,主权者极易蜕变,当公意与个体意志不一致的情况下,主权者制定的法律很可能并不反映人民的意志。这样,人民服从法律就不是服从自己的意志,而是服从他人的意志,就变成了他律,自愿遵守瞬间变脸为被迫遵守了;其次,即使主权者不蜕化,黑格尔所设想的外在法律与行为人的内在意志的一致也只是一种理想。由于实证法则不能被理性先天地认识到,因此,相对于外在的实证法则而言,人的理性就面临着有限性的问题,人的理性不可能穷尽所有的外在法则。内在自我与作为外在法律的实证法则之间有一条鸿沟,理性依靠自身是无法跨过这个鸿沟的。况且,外在法则需要适应社会而变动,其变动性又加大了理性认识它的难度。

所以,第二个漏洞未能被补上。自律守法不仅是一个“意志”的问题,还是一个“知识”的问题,而人的认识能力是有限的,人的知识因而也是有限的。第二个漏洞实质上是人的认识能力的漏洞,它原则上是不可能补上的,只能趋于完善,黑格尔只有从理想的理论上才可设想这一漏洞的填平,在这方面,他并未真正超出康德。

注 释:

- ① 参见张文显:《二十世纪西方法哲学思潮研究》,北京:法律出版社 2006 年版,第 378—385 页;又参见丁以升、李清春:《公民为什么遵守法律》,载《法学评论》2004 年第 1 期。
- ② 公元前 4 世纪时,柏拉图著成《法律篇》,此书的开篇雅典客人就问道:“你们的法律是谁制定的?”克里特人克利尼亚斯就回答道:“一位神,先生,一位神。这是不言而喻的事情。我们克里特人叫他宙斯;在斯巴达,人们叫他阿波罗。”见[古希腊]柏拉图:《法律篇》,张智仁、何勤华译,上海:上海人民出版社 2001 年版,第 1 页。
- ③ 安提戈涅在反驳克瑞翁的质询时说道:“向我宣布这法令的不是宙斯,那和下界神同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令,我不认为一个凡人下一道命令就能废除天神制定的永恒不变的不成文律条,它的存在不限于今日和昨日,而是永久的,也没有人知道它是什么时候出现的。”见[古希腊]索福克勒斯:《奥狄浦斯王》,罗念生译,北京:人民文学出版社 2002 年版,第 82 页。
- ④ 需要补充说明一下的是,义务性规则包括禁止性规则与命令性规则,本文在这里只详细推导了禁止性规则的自律守法,但是,对命令性规则的自律遵守也可作同样的推导。

- ⑤ “德义务与法权义务的本质区别在于:对于后者来说,一种外在的强制是道德上可能的,但前者仅仅依据自由的自我强制。”见《康德著作全集》第6卷,李秋零、张荣译,北京:中国人民大学出版社2007年版,第396页。

[参 考 文 献]

- [1] 张文显:《法理学》,北京:高等教育出版社、北京大学出版社2007年版。
- [2] 张文显:《二十世纪西方法哲学思潮研究》,北京:法律出版社2006年版。
- [3] 《康德著作全集》第4卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社2005年版。
- [4] 苏 力:《法律与文学:以中国传统戏剧为材料》,北京:三联书店2000年版。
- [5] 邓晓芒:《康德论道德与法的关系》,载《江苏社会科学》2009年第4期。
- [6] 李明辉:《四端与七情:关于道德情感的比较哲学探讨》,上海:华东师范大学出版社2008年版。
- [7] [英] 奥斯特丁:《法理学的范围》,刘星译,北京:中国法制出版社2001年版。
- [8] Hart, H. I. A. 1994. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- [9] [奥] 凯尔森:《法与国家的一般理论》,沈宗灵译,北京:中国大百科全书出版社1996年版。
- [10] 朱景文:《比较法社会学的框架和方法》,北京:中国人民大学出版社2001年版。
- [11] [德] 康 德:《道德形而上学基础》,苗力田译,上海:上海人民出版社2005年。
- [12] 《康德著作全集》第6卷,李秋零、张荣译,北京:中国人民大学出版社2007年版。
- [13] [德] 康 德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社2003年版。
- [14] 梁治平:《法辩》,贵阳:贵州人民出版社1992年版。
- [15] 邓晓芒:《康德哲学讲演录》,桂林:广西师范大学出版社2005年版。
- [16] [德] 康德:《实践理性批判》,关文运译,北京:商务印书馆1960年版。
- [17] [德] 费希特:《自然法权基础》,谢地坤、程志民译,北京:商务印书馆2004年版。
- [18] [德] 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆1961年版。
- [19] 《邓晓芒讲黑格尔》,北京:北京大学出版社2006年版。

(责任编辑 涂文迁)