

意志论与自然法*

——近代早期道德哲学之论争

邓安庆

[复旦大学, 上海 200433]

摘要: 近代道德哲学的第一个理论形态是自然法。自然法首先不是一门法学科学, 而是道德哲学。这种道德哲学最早在欧洲大陆第一个“自然法和国际法教授”普芬道夫的《自然法和国际法》第一、二卷中得到了系统的阐发。但普芬道夫的自然法阐释在莱布尼茨那里评价完全是否定的, 为了准确把握他的历史地位, 我们以莱布尼茨对霍布斯和普芬道夫的自然法阐释之批判为核心, 考察自然法究竟是上帝意志之表达还是事物自然本性之规定, 以此展开对近代早期道德哲学一段为现代道德哲学奠定基础和方向的学术史争论的评述。

关键词: 自然法; 意志论; 莱布尼茨; 霍布斯; 普芬道夫

中图分类号: B504 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-7511(2018)03-0005-09

我们的自然法研究, 太过忽视德国传统而重视英法传统。但现在越来越多的研究表明, 德国传统的自然法理论不仅对于现代规范秩序的奠基, 而且对于整个现代性都具有不可取代的基础作用。近代德国第一位自然法学家普芬道夫更是被其著作的英文编辑者称之为“给既存欧洲国家制度提供全面理论的第一人, 在这一特定意义上, 普芬道夫是第一位现代政治哲学家……他的自然法理论把和新秩序相一致的标准和概念加在新秩序之上, 卓尔不群, 光芒璀璨, 为现代政治奠定了基础”。^{[1][19]} 近代早期德国法学家和哲学家对自然法的讨论, 既有对前人的传承, 但更多的是批判。考察这一批判, 更能让我们了解自然法传统在近代早期所展示的焦点转移, 从而对现代文明及其秩序建构具有观念史的功能。

本篇论文试图以莱布尼茨对霍布斯和普芬道夫自然法的批判为核心, 展开近代早期自然

法核心问题的讨论: 即自然法究竟是一种自然本性的必然规定还是一种神圣意志的意愿表达? 著作家们对这一问题的解答, 为我们思考一种自然的道德哲学究竟是否可能, 即如何从“是”(Sein) 推导出“应该”提供了素材。

一、莱布尼茨对霍布斯的批判

在年龄上, 莱布尼茨(1646-1716)完全是霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)的晚辈。所以在学问上莱布尼茨对霍布斯是相当敬重的。不过, 作为法学家的莱布尼茨从法理学的角度发现, 霍布斯对法的正当性之阐释完全是唯意志论的, 他认为这是非常严重的错误, 于是在1670年和1674年两次给霍布斯写信, 对之进行了批判, 期望霍布斯能给他回信。已到耄耋之年的霍布斯一直对之不予理睬, 我们也是可以理解的。但我们确实无法搞清楚他对

收稿日期: 2017-12-30

作者简介: 邓安庆, 男, 复旦大学哲学学院教授, 博士研究生导师, 教育部“长江学者奖励计划”特聘教授。

* 本文为国家社会科学基金重大项目“西方道德哲学通史研究”(项目号: 12&ZD122)的前期研究成果。

莱布尼茨的批判究竟是持何种态度,只是“据说”他对这个年轻“对手”还是“非常重视”的。^{[2](S.19)、[3](P59)}

从现在我们所能掌握的文献来看,我们只能展开莱布尼茨对霍布斯单方面的批判。在他以法文写的两篇《关于正义概念的思考》的短文中,他说:

一个著名的英国哲学家,托马斯·霍布斯,因其性格古怪而广为人知,也持有与色拉叙马霍斯大致相同的看法。霍布斯宣称,神所做的一切都是公道正义的,因为祂是全能的。这也就是说,无需在法权与事实之间作出区分。因为人们能够做什么是一回事,必须做什么却是另一回事。^{[3](P2)、[4](S.24-25)}

读过柏拉图《理想国》的人都知道,色拉叙马霍斯所持有的正义观就是强权即正义,正义代表的是强权者的利益。柏拉图笔下的色拉叙马霍斯几乎就是因为这一看法而在世上成为“臭名昭著”的人物。莱布尼茨却认为霍布斯与之持有相同的立场,这是可以接受的吗?

莱布尼茨在这里指证霍布斯的是两点:其一,神所做的一切都是公道正义的,因为神是全能的;其二,神无需在法权和事实之间作出区分,而人却是需要在能够做什么和必须做什么之间做出区分。

就第一点而言,在近代早期社会中,虽然基督教信仰已经在自然科学和理性启蒙的大势面前出现了衰微,但几乎很少有人不相信“神所做的一切都是公道正义的”,哪怕就是莱布尼茨自己也是相信这一点的,他甚至为此写了一本他一生最厚重和系统论证的巨著《神正论——论上帝的慈善,人类的自由和恶的起源》(Studien zur Theodizee – Studien über die Güte des Gottes, die Freiheit der Menschen und den Ursprung des Übels)。因此,他这句话如果算是对霍布斯的批判的话,绝不是在“神所做的一切都是公道正义的,因为祂是全能的”之字面意思上,而是在对“神”之“全能的”(allmächtig)的阐释上。神的“全能”是说,祂所意愿或意志的,就必定能做成(实现)而且是“好的”,上帝在《创世纪》中说,“要有光,于是就有了光”,而且神在对祂所创造的每一个“造物”

都很满意,说“这是好的”。因此,如果一般地说,神所做(创造)的都是公道正义的(善),背后所指的是两点:上帝的意志(不是祂所意志的)和祂的万能(Allmacht)。所以,在《关于正义概念的思考》莱布尼茨一开头就是这样说:

神所意志的一切都是善和正义的,这是我们都同意的。但成问题的是,是否是善的和正义的,就因为它是神所意志的,或者神是否意志它,就因为它是善的和正义的。^{[4](S.23)}

通过这种发问,莱布尼茨实际上引出了自然法学说的核心:说法是善和正义的,是因为这种法是上帝所意志的,是不够的,因为《圣经》或基督教信仰早就立足于这一点,中世纪的自然法学说也是完全奠基于这一点,“这是我们都同意的”。但是,这一点如果在理性上(而不仅仅是在“信仰上”)是可以成立的,还必须问,神是否意志它,是不是“因为它是善的和正义的”。它是善的和正义的意味着“它本性(自然)就是善和正义”。这就问出了“自然法”的实质:善和正义是否存在于事物本性的“必然而永恒的真理中”(in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur der Dinge)。这就是莱布尼茨自然法的立场。但他认为,霍布斯的自然法阐释,恰恰还没有进展到真正“自然法”而是停留在中世纪的陈旧立场上。

所以他批判霍布斯的第二点,关于神“无需在法权(Recht)和事实(Fakt)”之间作出区分,也是基于神是“万能的”这一“意志论”的阐释。神所“意志”(will)的就是“事实的”,因为祂的Macht(权力)万能。而我们人类的“能力”是有限的,所以必然在“能够”做什么和“应该”做什么乃至“必须”做什么之间存在着分离和不一致。我们能够做的,不一定“必须”做,必须做的不一定“应该”做;反过来也一样,我们“应该”做的却不一定“能够做”,“能够做”的不一定“必须”做。于是,当我们追问人类立法的合法性基础时,莱布尼茨的一个开创性的想法就是,必须去除从神圣意志论论证的古老做法,否则在人类身上由于“能够”和“必须”和“应该”之

间的不一致就必然会把法的合法基础所必然要求的“善”和“正义”建立在“任意的东西”(Willkürliches)上,神的万能排出了这种“任意”的可能性,而人类必然就有这种任意的可能性。因此真正的法的合法性必须放在“事物本性”上来。

但问题的关键在于,他在这里把“无需在法权与事实之间作出区分”的全能意志和必须将二者区分开来的人类意志进行区分,怎么看也不能算是对霍布斯的批评,因为这正是符合“事物本性”即神的本性和人的本性之规定的。那么,在这里,莱布尼茨究竟批评霍布斯的什么呢?我们必须看到上面引文之后的这段话:

这意味着可以用隐蔽的方式说,根本就没有宗教,宗教只不过是一项人类的发现;正可以说,正义就是最强者所喜爱的东西,这不外乎宣称:没有确凿无疑的正义,没有哪怕禁止去做某种如此歹毒之事的正义,只要人们愿意并可以不受惩罚。背叛、谋杀、投毒、折磨无辜者,这一切只要能成功,都将会是正义的。^{[4] [S. 25]}

这种批评依然只是就“意志论”自然法所隐含的结论或可能导致的结果而论的,并非是霍布斯明确的直接主张。需要解释的倒是,莱布尼茨这里所说的为何已经不是上面引文中所强调的“法(droit, Recht)和事实(fait, Fakt)之间的区分,反而是说,如果正义(自然法)只是强权的意志、最强者的喜好,那么非正义的“事实”:背叛、谋杀、投毒和折磨无辜者等等就将成为正义的。这恰恰是“正义”和“事实”的混淆!而莱布尼茨本人反对这种混淆是非常清楚的,但霍布斯难道就真的赞同这种混淆吗?

我认为在这里必须为霍布斯辩护,他也不赞同这种混淆。因为他明确地区分了“法”和“律”:

自然法(Jus Naturale, Right of Nature)是永恒不变的。不义、忘恩、骄纵、自傲、不公道、偏袒等等都不决可能成为合乎自然法的。因为绝不会有战争可以全生而和平反足杀人的道理。^{[5] [P12]、[6] [S. 326-327]}

自然律(Lex naturalis, Law of Nature)是

理性所发现的戒条和一般法则。

谈论这一问题的人虽然往往把权[法——引者]与律混为一谈,但却应当加以区别。因为权在于做或不做的自由,而律则决定并约束人们采取其中之一。所以律与权的区别就像义务与自由的区别意义,两者在同一事物中是不相一致的。^{[5] [P9]、[6] [S. 262-263]}

不过,这里依然可能会存在“自然法”和“自然权利”的混淆:因为我们可以把自然法作为永恒的正义,但“自然权利”却只是一个现代现象。当霍布斯把“自然权利作为做或不做的自由”时,却不能说自然法是做或不做的自由。因此,当霍布斯把自然法(正义)解释为神的意志时,这种混淆就是非常可怕且十分危险的。因为这样就把人为的法律的正当性依据归结为任意(自由)的东西。所以,当莱布尼茨批评霍布斯“法和事实”之混淆时,他实际上是要转变那个霍布斯也批评了的“法[权]与律”的通常混淆,即他自己作为原则确定的“法”(droit)与“法规”(loi)之间的分离。通过这种“分离原则”,把法(自然法)保持为“一切事物的绝对必然性”,而把“法规”、霍布斯说的“律”确定在偶然性领域。当今德国康斯坦茨大学近代私法史和罗马法首席教授艾姆伽特(Mathias Armgardt)教授把这一莱布尼茨本人也没说清楚的对霍布斯之批评的意义说清楚了:“在这里,莱布尼茨不想混淆价值与事实、规范与描述,这是清楚的。他因此设立了一个约定公理,这是被当今大多数伦理学家,不论是新托马斯主义者还是分析哲学家所采纳了的:在自然法伦理学中完全应该从是(Sein)推出应该(Sollen)。”^{[3] [P59]}

二、莱布尼茨对普芬道夫的批判

普芬道夫(Samuel Pufendorf, 1632-1694)作为自然法学家,他自己及其研究者都是将其放到格老修斯(Hugo Grotius, 1583-1645)和霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)这一脉络之后,但对其重要性的评价却一直存在严重分歧。其著作的英文编者詹姆斯·图利(James Tully)把他的地位提得很高,说“普芬道夫

是给既存欧洲国家制度提供全面理论的第一人,在这一特定意义上,普芬多夫是第一位现代政治哲学家……他的自然法理论把和新秩序相一致的标准和概念加在新秩序之上,卓尔不群,光芒璀璨,为现代政治奠定了基础。”^{[1][19]}但是,恰恰在德国,莱布尼茨对普芬道夫的评价却是出奇的低,简直是全然否定。他于1709年给一位名叫克斯特纳(Kestner)的人写信,这样评论普芬道夫说“Vir parum Jurisconsultus, & minimè Philosophus”^①(此人基本上算不上法学家,也根本称不上是哲学家)。说他算不上“法学家”显然属于莱布尼茨的“恶意贬低”,如果这样一个为现代法和政治奠定基础的人算不上法学家,那莱布尼茨自己也算不上法学家了。因此,这种评论引起了一些人的愤怒是可想而知的。但要说他“算不上哲学家”,倒是可以争议的,因为如果莱布尼茨完全是按照他自己的严格“唯理论”方法来定义哲学,那有很多哲学家都“算不上哲学家”。本文不讨论这样的评论。我们关心的是,莱布尼茨对普芬道夫的自然法阐释,究竟抱何种态度,他评价普芬道夫自然法的理由是否站得住脚。

确实,当普芬道夫1661年取得海德堡大学设立的世界第一个自然法和国际法教席教授时,莱布尼茨还只是莱比锡大学的一个学法律的少年大学生。但后来莱布尼茨的经历与普芬道夫有许多相同之处,也从事过律师、外交官、法学工作者。区别就在于,普芬道夫是学院派大学法学教授,而莱布尼茨从来没有在大学工作过,没有作为教授的工作经历。当然,作为重要的法学家和法哲学家,无论是普芬道夫还是莱布尼茨,都同样要面对三十年战争之后的欧洲思想文化重建之使命,使得他们在思想史的舞台上发生了未曾直接碰面的思想交锋。因为在哲学史上,“后来”的哲学家几乎总是把历史上的“先辈”视为“同时代人”,这样的“交锋”虽然对于“不在场”的前辈而言总是处于不利地位,但同时却为思想史或哲学史的工作提供了一个客观公正地评判与裁决的必要

性与使命。

虽然作为晚辈的莱布尼茨一直看不起这位“当红”教授,但他们在1690年间还是有过短暂的书信往来。^{[3][160]}但要说莱布尼茨一直对普芬道夫持否定态度也是言过其实。据史家考证,在普芬道夫死(1694年)后一年,他的《神圣的使节权》(*Jus feciale divinum*)一书出版了,莱布尼茨很重视此书,迅速地找来,浮光掠影地读了一遍,以为普芬道夫对自然法的唯意志论阐释发生了改变,于是对之作出了积极的评价。不过后来马上发现自己错了,于是接着就更加尖锐地对之进行批判。

这一批判的文本是1706年给莫拉努斯(Molanus, 1633-1732, 洛克姆修道院院长)的一封信。后者是莱布尼茨的朋友,他写信来要求莱布尼茨发表对普芬道夫《人和公民的自然法义务》一书的看法,是否可以作为指导年轻人的合适题目。^{[7][187]}于是莱布尼茨在回信中说,普芬道夫此书(两卷本,是对其八卷本的《自然法和国际法》的缩写)涵盖了很多不错的内容,可以作为一个有用的提纲指导那些只想对自然法及其义务做初步了解的大多数人,但是,他认为,在普芬道夫这里却缺乏一些更可靠、有效、清晰的定义和逻辑,为自然法科学的学生提供一个确切的方法,从正确的原则中有序地得出自然法所允许的行为和例外的基本原则。因此,他对普芬道夫的批判,最为激烈的地方首先在于这个根本原则上有所缺陷:

我发现其原则有不少缺陷。因为他得出的很多观点并不和原则融会贯通,也不从原则中推演出来(原则在这里就像原因 *causae*),而是从其他优秀作者那里借来并被预设为真。^{[3][157]}^②

但当我们认真阅读普芬道夫八卷本的《自然法和国际法》第一、二卷时,会发现莱布尼茨的这个批评是很值得商榷的,有一种为普芬道夫辩护的冲动。因为,第一,他那里确实是有原则的;第二,他的自然法理论是从这个原则推演出来的;第三,他并非无批判地“从其

^① 转引于 Wenchao Li (Hg): *Das Recht kann nicht ungerecht sein... Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2015, S. 16. 注释 20: Dutens IV, 3. 261

^② 笔者对引文稍有修正。

他优秀作者那里借来并被预设“为真”。这个原则显然就是“道德存在”(moral entities)。普芬道夫试图把他关于自然法和万民法的所有结论都建立在这个“道德存在”概念之上。也许有人马上会提出反驳,说既然自然法的理论是要寻求一切人为法规合法性的自然基础,怎么可能把一切人为法规的合法性基础建立在诸如“道德存在”之类的概念之上呢?难道“道德存在”不是“人为的”东西吗?所以,问题的关键,就在于如何能够理解他的“道德存在”即是人为的,又是自然的,一切自然法理论都面临着这一难题。

对“道德存在”概念的理解,普芬道夫抓住的是哲学的生命概念,莱布尼茨在评论普芬道夫的信中也提到了这个概念,即“哲学是关于生命的学问”。哲学不仅是关注人的生命,也关注万事万物的生命。这个生命即旨在实现万事万物各自本身“本性”(自然)的召唤。在《自然法和国际法》第一卷的第一句话就说:“第一哲学[形而上学]的任务,若是旨在实现其特定的自身本性之召唤的话……”^{[8][P3]}①这种说法,类似于我们儒家《中庸》的“各正性命”之旨。因此,万事万物虽然在他们的基督教意识形态中从“最终”意义上讲,都是由“造物主”上帝所创造,但万事万物无不在自身有一种实现自身性命之召唤的能力。这种能力在“物”和“人类”身上无不体现为自身有“造化”的“机制”,“物”通过这种“造化”机制变成“造物”,人类的自然身体和心理通过这种“造化”机理变成有创造力的人。我们当然通过这种自然的造化机制感受得到造物主把此造化机制赋予万物之中的“神奇”,当这只是“造化”背后的东西,有人信有人不信。当作为哲学而言,我们只谈论这种“自然的”“造化机制”本身。普芬道夫把此称之为“模式”。所以他说“尽管道德存在不能单独存在,且由此总的来说不应划为实体而应被划为模式,然而我们还是可以找到很多被认为类似于实体的道德存在,因为其他道德事物可以直接在道德存在中被找到,就如同数量和质量固

有地存在于物理实体中那样。”^{[8][P11]}这里所说的“模式”就是存在的实体之中自然蕴含的“自我造化”的“机制”。虽说是“道德存在”,但一种“存在”为何是“道德存在”?其中必然内含了“自性”之“天命”、“率性”之“道德”和“修道”之“化机”。这是一种自然化的道德生命。这种生命只有在亚里士多德那里以“潜能-实现”的目的论框架加以了很好的阐释,所以如果在亚里士多德的德行论框架内是很好阐释和理解的,而到了近代像普芬道夫这样的反亚里士多德的体系中,反而无法理解了。因为越到现代,“道德”就越是被阐释成为一种“人为的法则”,其中道德作为人类自然的自我造化的生命机制反而就越来越被抛弃了。作为近代早期的一个自然法道德学家,普芬道夫倒是有意识地为一切人为法则寻找“道德存在”的自然机制,这是其自然法体系的一个显著特征。但显然,他的“第一哲学”对此道德存在之自然机制的阐释还存在些许不够充分和融贯的缺点,使得莱布尼茨对此大为不满。但莱布尼茨全然否定性的判断,实在让人无法接受。客观地说,作为一个法学家,具有这样的哲学意识已经殊为不易了,这种第一哲学上的融贯工作本来就应该是哲学家的职责,在其他哲学家都无法对此作出融贯阐释的情况下,我们也不能对一个法学家有太高的要求。毕竟这属于哲学中最难完成的工作。普芬道夫在他的著作中,已经把自然法的法理依据、人和公民的自然法义务等等都建立在这一“道德存在”之上,并在相关的几乎每一个问题上,都对其前辈格劳秀斯和霍布斯相关思想或作出赞美性的肯定,或作出批判性的分析,我们就没有理由说他的原则是“从其他优秀作者那里借来并被预设“为真”了。因为无论是格劳秀斯还是霍布斯,他们的自然法理论都不是建立在“道德存在”的基础上。

现在,我们来讨论莱布尼茨对普芬道夫第二个严厉的批判,即对其自然法的意志论阐释之批判:

根据作者[指的是普芬道夫——引者注]

① 译文稍有改动。

的观点,由于正义所描述的责任与行动同时发生(因为他的整个自然法学包含在其责任教理中),可以推导出所有的法律都是由最高统治者制定的……在这个原则的基础上,我们作者的一些学富五车的追随者并不允许任何国家存在意志法(voluntary law)。因为他们认为,人们不能通过互惠的契约带来法律,而不需要经过最高统治者授权……实际上,有人会说,(普芬道夫)这个观点只是显得满纸荒唐。^{[7] P94}

这个批判很激烈,但其实问题并不是很清楚。自然法理论的首要意图当然是为了阐释人类一切法则的正当性基础或来源。在基督教信仰中一切规范性的最终来源当然是上帝或上帝的意志,上帝说“要有”(“意志性”)天和地,于是他就创造出天和地(“事实性”)。之前,大家谁都不会也不敢怀疑这有什么问题。但随着宗教改革对神圣意志论的批判,自然法复兴起来,人们自然要问:一种规范的正义性,究竟是取决于上帝的意愿还是事物的本性?在霍布斯那里确实比较清楚,在国家,最高统治者(主权)的意志,是法的正当性的根据,在国家之上,最高统治者就是上帝,因而上帝的意志才是一切法的最终根据。但在普芬道夫这里似乎并非如此简单。他明确地把那些在神的身上寻找自然法原型的人分作两类:一类是在神的意志中寻找到了自然法的主要来源;另一类是把神性当作实质的伟大和正义,因而自然法只不过就是神性正义的副本。^{[8] P202}这两类人实际上类似于莱布尼茨问题的两极:第一类人主张的是:神所意志的一切都是善的和正义的;第二类人主张的是:因为事物本质上是善的和正义的,它才是神所意志的。因此,他不会简单地就把自己算作是第一类人。莱布尼茨把他直接算作是意志论者,是太简单了。他明确地说“跟与神的意志紧密相连的法律迥然不同的是,自然法看起来并不像是维持人类普遍生存的必需品。再者,通过这一主张神被认为是自然法的创造者,这一事实是任何理智的人都不会质疑的,尽管神的意志如何能够被发现以及在何种证据之我们才能够确定神有意将此物或彼物纳入自然法的范畴之内仍然是存在疑问的。”^{[8] P203}这与我们在本文开头引用的莱布尼茨

关于自然法的核心问题几乎是完全一样的“神所意志的一切都是善和正义的,这是我们都同意的。但成问题的是,是否是善的和正义的,就因为它是神所意志的,或者神是否意志它,就因为它是善的和正义的。”之所以区分出神的意志和事物之本性这两类根据,是因为西方一直有人为法和神法之区分。普芬道夫明确地只是在所谓的神法层面,把上帝的意志作为法的正当性根据,而在国内法即人为法的层面上,他是从人的本性(作为整体的人类状况)来寻找自然法的正当性来源。如果莱布尼茨认真地阅读了下面这段话,我们相信,他应该会重新修改他对普芬道夫的完全否定“在推定性的自然法和实在性的国内法之间存在着巨大的差别,即,前者存在的理由是从作为一个整体的人类状况中来寻找的,而后者的存在理由则是从看起来属于某些特定的城邦利益或仅仅从立法者的意志中来寻找的。”^{[8] P248}

三、意志论和自然法争论的意义

普芬道夫是第一个自觉地把自然法作为道德哲学体系来建构的人。这个时代所理解的“道德”,是非常宽泛的。它本来的写法是 mores,是西塞罗创造的一个用来翻译希腊 ethos 的对应词,意思当然是取其希腊文的古义,即作为习俗、习性、常道之意。但近代道德哲学(philosophia moralis)兴起以取代古代伦理学(Ethica)时,就已经不再仅仅是亚里士多德赋予它的属于政治哲学一部分的实践哲学,而是与“物理学”相对的一切属于人文活动的学问,以至于休谟写作《人性论》时都是为了成为人文科学领域中的牛顿,他的《人性论》也是属于“道德哲学”的著作。一直到康德,在《道德形而上学奠基》中依然这样说“古代希腊哲学区分为三门学科:物理学、伦理学和逻辑学。这种划分是完全适合于实事之本性的……”^{[9] S.11}这种划分是以亚里士多德的科学划分为基础,经过了色诺克拉底(Xenokrates)和斯多亚学派的改造而形成的。近代以物理学为先锋的科学突飞猛进的发展,使得人文学者、哲学家都想以物理学为榜样,让伦理学也能具

有物理学那样的严格的科学性，而不是被嘲笑的“长期的天气预报”，所以，近代一开始他们将伦理学改写为 *philosophia moralis*（道德哲学）时，依然是取与“物理学”相对的一切与人文相关的活动之“理”（伦理）这一十分宽泛的含义。但如此宽泛的学科，如何能有“物理学”知识那样严格的科学性，即同样是作为具有普遍性和必然性的确定性知识，是所有道德哲学家或实践哲学家所思考的首要问题。莱布尼茨之所以强烈反对从上帝意志出发的意志论来阐释自然法的合法性根据，原因当然就是要使道德哲学或自然法理论所确立的法理依据具有严格的逻辑的必然性，而“意志论”，哪怕是上帝的意志，都难以逃脱任意性、随意性，乃至主观性的指责。我们可以看到，从笛卡尔之后的唯理主义哲学家，他们都是按照严格的几何学方法来论证第一哲学原理，这实际上是近代科学精神之体现。在他们之前，普芬道夫虽然不像笛卡尔和莱布尼茨那样是数学家，但他更早地意识到了关于第一哲学论证的严格性要求，所以他按照魏格尔（E. Weigel）的欧式几何学方法来论证其思想（这个魏格尔后者也是莱布尼茨年夏季学期在耶拿大学系统学习欧氏几何学的老师，正是这个老师使莱布尼茨开始确信毕达哥拉斯-柏拉图（Pythagoras - Plato）宇宙观，即宇宙是一个由数学和逻辑原则所统率的和谐整体）。作为微积分的发明者和现代逻辑开创者的莱布尼茨，显然认为普芬道夫运用魏格尔的欧式几何学方法是不成功的，说他的论证缺乏严格的连贯性和系统性，这是不难理解的，但是，作为近代早期第一个系统论证的道德哲学体系，意识到并努力以几何学方法来确保道德哲学论证的学科性和严格性，普芬道夫的开创之功是不可否认的。至今为止，反对莱布尼茨而肯定普芬道夫的也大有人在。现任《康德研究》主编的德国哈勒-维腾贝格马丁·路德大学著名康德专家克勒梅（Heiner F. Klemme）教授自2017年9月19日在复旦大学哲学学院所做的第一、二场讲座《道德义务如何可能？——历史语境下的康德“自律原

则”》就对普芬道夫作出了非常正面的评价：

普芬道夫的作品对于当时的争论来说是一个非常重要的进步。在他广为人知的《人和公民的自然法义务》（*De officio hominis et civis juxta legem naturalem*）（1673）中他宣称，我们需要区分神法和人法。在两种法中，法的约束性力量是基于一个制定者的存在，他通过法来约束人类履行特定的行动……人类的自由必须受到限制，并且这“不仅由于作为更强大的权威者有能力惩罚不服从者，而且也由于作为有正当理由的权威者可以根据他的意愿来限制我们的意志自由”（Pufendorf 2003, I, II: § 5, 44）。法则就是一种“道德约束”，它在现实中的有效性一方面通过强迫而得到保障，但另一方面则表达了法则主体的合理性，也就是说，人们同时也有能力去根据他们对于法则的合理性内容来意愿行动。与神圣法和世俗法不同相对，根据普芬道夫的观点也就存在着两种不同的法则制定者：上帝和国王。^①

当然，仅仅克勒梅教授的这一正面评价我们还不能完全懂得这一争论的实质，为了能够理解这一点，我们还必须把眼光回溯到中世纪这一争论的前身以及在宗教改革运动中这一争论的延续，才能真正理解，为何近代早期的道德哲学必须采取自然法的形式，而自然法的论战中意志论和事物本性论各自的立场具有何种优势。如果详细地考察这一学术史的变迁，显然大大超出了本文所能容纳的限度，在这里，我们只能满足于一个轮廓性的提示。

道德哲学从奥古斯丁开始就有了一个新的基础：凡道德的事无不建立在自由意志基础上，而这自由意志是上帝赋予人的。上帝赋予人以自由意志，是要人对涉及道德之事进行自由决断，确立自身该做什么和不该做什么的行动原则，以便为所做之事明确一个道德上和法律上的责任主体。这一思想一直在近现代道德哲学中保留了下来成为道德哲学永恒的遗产。但是，上帝赋予人以自由意志，这种“自由”本身不免带有“悖论”性质，它总会让人会觉得，人的自由本身有一个背后的主宰：上帝“决定”

^① 中文翻译将刊出在《复旦学报》2018年第3期。

了人是不是有自由。也就是说,人的自由与不自由最终要看上帝是不是“意愿”。在以天主教神学为统治地位的中世纪道德哲学家们宁愿相信,既然一切都是由上帝创造的,上帝在创造世界时,一切都是合理的(尽管这种理由我们不一定能认识得到),都是他所意愿的。但中世纪经院哲学中所发生的“唯实论”和“唯名论”之争,还是透露出了自然法和意志论之分野在中世纪哲学中就有萌芽。由于“唯实论”承认“普遍共相”的实在性,因而也就承认宇宙间存在着普遍的、永恒的法律,而唯名论只承认个别事物的存在,因而上帝立法无非体现的只是上帝的意志。这一争论一直延续到近代早期:

在15世纪后期,德国大学里流行的哲学争论是在实在论者与唯名论者之间进行的,实在论者或者说托马斯主义者代表了所谓的“古代路线”(via antiqua),而唯名论者或者说奥康姆主义者代表了所谓的“现代路线”(via moderna)。在这些争论中,唯名论的影响越来越大,它是建立在如下信念上的,即上帝从本质上讲只是意志,上帝在人类历史中救赎的自由只是神圣意志的行为,它与理性的规范前提没有关联。唯名论者……否定了托马斯主义的一个预设,即自然之中存在着一种永恒的形而上学的法律。^{[10][P49]}

马丁·路德的宗教改革在法哲学上可以看作是唯名论路线反对唯实论自然法的延续。在这一背景上,自然法的道德哲学领悟到了自己的使命:随着基督教信仰的衰微,上帝意志如果不能算作一切规范性的合法来源,形而上学的“永恒法”也不存在话,那么,现代世界能以什么作为规范性基础呢?虽然普芬道夫时代的欧洲是在《威斯特法伦和约》基础上重构现代政治秩序的,那么在哲学上自然会问,现实中这些作为秩序之基础的法规本身的合法性何在?留给现代哲学的,就只有一条路,那就是重建自然法以作为法的形而上学来阐明一切人为法的规范性来源。

不过,自然法本身不是一种思辨的(认知)形而上学,因为它的意图是实践的,为“人为法”寻找正义基础并要在人类生活中落

实为制度化的秩序、伦理和道德规范,因而这是一种广义的道德形而上学。作为广义的道德形而上学,以法的规范性“正义”之来源为核心,在西方的语境中,永远绕不开的形而上学纠结,就是上帝之意志和自然之本性。

本来在马丁·路德改革宗对意志论自然法的批判中,上帝之意志作为法的规范性正义之来源就已经成为不合理的根据了。那为什么霍布斯和普芬道夫依然还取意志力的立场呢?其中的原因恰恰在于法的规范性来源是一回事,法的规范有效性又是另一回事。对于一种法的形而上学而言,既要考察法的规范性来源,同时又要考察法的规范有效性,只有同时适合于两者的,才是合格的答案。而就规范性有效性而言,在自由、尤其是意志自由成为现代人的首要权利的时代,如果仅仅是把法的合法性来源建立在人的意志自由基础上,法的规范有效性就必须要有比人的自由意志更加强有力的根据,才能克服人的意志的任意性而胜任其作为法律的真正规范力量。因此,霍布斯和普芬道夫都是在此意义上,设想出两种不同法律制定者的意志:国王的意志和上帝的意志作为最终的规范有效性根源。前者作为国内法后者作为神法之根源。这似乎是意志论形而上学不可避免的归属。

我们甚至不能说,霍布斯、特别是普芬道夫坚持意志论就没有从事物的自然本性出发,因为在法的问题上,“事物之本性”指的乃是“人的自然本性”,他们都是从人的自然本性之描述出发的,不过霍布斯“描述的”是个人之自然本性,而普芬道夫“描述的”是人的社会本性。因而,对于霍布斯而言,自然状态下的人要能共同生存下去,就必须订立互不伤害的“契约”才能克服死亡的恐惧,共同生存下去;而对于把人的本性描述为社会性、即互助性才能共同生存的普芬道夫而言,他就直接把自然法建立在人的“道德存在”基础上。我们不能否认,他们都从人的自然本性的“描述性”规定上升到了“应该”的法的规范性定义,这都是关于法的正当性来源的形而上学。但是,这只是法的形而上学的一个方面,仅仅从这个方面都不能进一步阐明这种法的“规范有

效性”根据。这是他们最终都走向意志论的关键。

莱布尼茨本人虽然力主从“事物本性”之善和正义出发来恢复自然法的自然正义，但是他的思想本身不过是柏拉图先天理念论的现代翻版。这都说明，自然法作为道德形而上学本身有其先天的局限性，这种局限性无论是休谟还是尼采都作出了有力的批判。但是，只要我们在寻求人间正义时不满足于现时的“正确理性”，心中依然渴求着某种永恒正义，那么这种自然法的道德形而上学就依旧有其生存的空间。但我们如果像尼采那样，鉴于“自然法”这个“迷信之词”（ein Wort des Aberglaubens），而放弃对于制造出如此美好世界的最精巧钟表匠

（莱布尼茨就曾上帝就是这个钟表匠！）的梦幻般的想象，那么我们就只能固守着自然化的道德，成为具有最强意志力的超人。

但是，对于既不靠上帝全善的意志来救赎也不想成为尼采强力意志之超人的现代人来说，自然法依然是其在不正义的现实生活中寻求超越性正义的思想武器，就像道德作为规范性法则只能作为超验世界的超验理念一样，虽然不是一个感性对象，依然对于我们能起到规范性效用，看起来矛盾重重的自然法的学术史讨论，依然可以激发出现实中对法的规范性正义的合理追求。这就是我们探讨这一学术史的意义之所在。

参考文献:

- [1] [加拿大] 詹姆斯·图利. 英文版编者导言 [A]. 塞缪尔·普芬道夫. 人和公民的自然法义务 [C]. 鞠成伟, 译. 北京: 商务印书馆, 2014.
- [2] Wenchao Li (Hg). *Das Recht kann nicht ungerecht sein... Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit* [M]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015.
- [3] 邓安庆. 伦理学术3 (自然法与现代正义: 以莱布尼茨为中心的探讨) [C]. 上海: 上海教育出版社, 2017.
- [4] Gottfried Wilhelm Leibniz. *Gedanken über den Begriff der Gerechtigkeit* [M]. Hannover: Wehrhahn Verlag, 2014.
- [5] [英] 霍布斯. 利维坦 [M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
- [6] Thomas Hobbes. *Leviathan*. Reclam: Englisch/Deutsche, 2003.
- [7] [美] Patrick Riley. 莱布尼茨政治著作选 [M]. 张国帅, 李媛, 等译. 北京: 中国政法大学出版社, 2014.
- [8] [德] 普芬道夫. 自然法和国际法 (第一、二卷) [M]. 罗国强, 刘瑛, 译. 北京: 北京大学出版社, 2012.
- [9] Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kommentar von Christoph Horn* [M]. Corinna Mieth und Nico Scarano, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2007.
- [10] [英] 克里斯·桑希尔. 德国政治哲学: 法的形而上学 [M]. 陈江进, 译. 北京: 人民出版社, 2009.

■ 责任编辑/张瑞臣

God's will and natural law: Controversies in early modern moral philosophy

DENG An-qing

(Fudan University , Shanghai 200433 , China)

Abstract: Natural Law , the first theoretical formation in modern moral philosophy , is , in the first place , philosophy of morality , instead of science of jurisprudence. That moral philosophy was elaborated on in Book I and II of *On the Nature of Law and Nations* by Pufendorf , the first Chaired Professor of Natural Law and International Law on the European Continent as well as in the world. Given the fact that Pufendorf's interpretation of Natural Law was on the negative receiving end of Leibniz , it is imperative that the former's status in history be examined on the basis of the critique by Leibniz of both Pufendorf's and Hobbes' interpretation of Natural Law , with a view to understanding whether Natural Law is God's will or the nature of things per se. Thus , I offer comments on the arguments spanning a period of intellectual history within early modern moral philosophy that paved the way for modern moral philosophy.

Keywords: God's will; natural law; Leibniz; Hobbes; Pufendorf