

阿奎那自然法的现代争论

周伟驰

20 世纪西方自然法理论有所复兴。二战后西蒙 (Yves Simon) 的《自然法的传统》、马里旦 (Jacques Maritain) 的《人和国家》代表着第一次高潮,第二次则以“新自然法理论”学派为代表,代表作有格里塞 (Germain Grisez) 《节育与自然法》和菲尼斯 (John Finnis) 《自然法与自然权利》^①, 引起了许多相关的讨论,涌现出一大批名家,其中不少人有天主教背景。20 世纪 60 年代,马里旦和新托马斯主义者对阿奎那自然法的阐发引来分析哲学家尼尔森的批判,而尼尔森又遭到反驳,在讨论的过程中,跟阿奎那自然法观念有关的一些问题逐渐得到澄清和深入思考。本文首先介绍阿奎那本人的自然法理论,其次介绍马里旦对它的解释,然后介绍尼尔森对马里旦的批评以及波尔克对尼尔森的反驳。这些批评有助于我们理解一直存在于关于自然法的思考和争论中的深层次问题。

关键词: 自然法 自然 (本性) 自然倾向 托马斯·阿奎那 马里旦

作者 周伟驰, 中国社会科学院世界宗教研究所研究员、博士生导师。

一、阿奎那的“自然法”定义及其内容

阿奎那《神学大全》I-II q. 90-108 堪称“法论”,尤其 q. 90-97 论及法的定义、永恒法、自然法和人法。就影响力来说,它仅次于证明上帝的五种方法 (神学大全 I q. 2) ^②。关于自然法,除了在 I-II q. 94 做了集中讨论,阿奎那还在 II-II q. 57a. 2 简短地讨论了自然正义和实定正义 (ius naturale et ius positivum), 对后世的自然法和自然权利思想影响深远。^③

《神学大全》I-II q. 90 按亚里士多德四因说论述了法的几大要素。他说,“法” (lex) 由

① 关于自然法复兴一般情况的最新报道,可参: Joseph W. Koterski, S. J., “A Reading Guide for Natural Law Ethics”, in: *Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the sacraments, and the Moral Life: Essays in Honors of Romanus Cessario, O. P.*, ed. by Reinhard Hutter & Matthew Levering, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2010, pp. 256-268. 另可参威廉·梅 《托马斯主义自然法的当代视角》,克里斯托弗·沃尔夫 《托马斯主义自然法与美国自然法传统》,两文俱载于约翰·戈耶特等人编《圣托马斯·阿奎那与自然法传统——当代视角》,商务印书馆,2015 年。该书原名为: John Goyette, Mark S. Latkovic and Richard S. Myers (ed.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, The Catholic University of America Press, 2004. (下同)

② Paul E. Sigmund, “Law and Politics”, in: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, ed. Brian Davies, Oxford University Press, 2002, p. 329.

③ 托马斯尚在别处讨论了自然法,可参: Dan M. Crone, *Is Natural Law Innate? A Textual Study in the Writings of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*, Loyola University of Chicago (Ph. D. Dissertation), vol. 2, 1995.

“拘束”(ligare)一词而来,人们受法的拘束而不得不采取某种行径,背后有理性起作用^①。他给出的“法”的定义是“它不外乎是为了公共的善,由照管共同体的人所立并予以公布的理性的法令。”^②他在这里没有谈对遵守法律与否的赏罚。

从基督教神学出发,阿奎那把“法”分为四种:永恒法、自然法、人法和神法,此外还提到“罪的法律”。“上帝对于创造物的合理领导,就是象宇宙的君王那样具有法律的性质……这种法律我们称之为永恒法。”^③永恒法就是上帝心中关于受造界的观念、理念或蓝图。其他的法都是上帝心中蓝图的实施,是它的衍生物和落实。自然法,是人类理性对永恒法的分有,是永恒法在人类理性上的烙印。人法又称人定法、实定法或实证法。“人类的推理也必须从自然法的箴规出发,仿佛从某些普通的、不言自明的原理出发似的,达到其他比较特殊的安排。这种靠推理的力量得出的特殊的安排就叫做人法”(I-II, q. 91a. 3)。人法是从自然法来的,违反自然法的人法是不合法的(q. 95a. 2)。人法从其如何来自自然法的方式来看,可以分为万民法(ius gentium)和市民法(ius civile)。万民法是从自然法直接推出来的结论(因此它具有不变性)^④,人天生是社会动物,这些结论自然就成了支配买卖和社交等社会活动的标准。市民法则是任何城市根据其特殊需要规定的法律,它们是从自然法产生的作为个别应用的标准(就如建筑师从房屋的一般概念出发设计出一所具体的房屋的特殊图样),具有特殊性^⑤。阿奎那强调人法的“公共利益”(福利),它跟他对政治制度的讨论有密切的联系。神法指上帝直接干预和指导人的生活,这是通过《圣经》中所颁布的新旧诫命办到的。为什么在自然法和人为法之外,还要有神法呢?托马斯说出了四个原因。第一,人除了自然的目的外,还注定要追求超自然的福祉,即与神相见,而这超过了人的自然能力,因此需要神法;第二,人类的理性判断常常出错,法律常常互相矛盾,而上帝是不会出错的,神法能使人确知何事应做,何事不应做;第三,人法只能够管到人的外在的行为,而神法却能够管到人内心的意念,成就人的美德;最后,人法要照顾到人性的各种层面,为公共利益而不得不容忍某些小恶,因此无法杜绝一切恶行,而神法却可防止各种各样的罪恶(I-II, q. 91a. 4)。在《神学大全》I-II q. 91a. 6阿奎那还提到了“罪的法律”(或“欲火之法律”,lex fomitis)。这个名称来自保罗《罗马书》7:23所说“但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战,把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律。”阿奎那说,人在未堕落之前能按自然法即按理性行事,但堕落以后,就离理性越来越远,越来越受感官嗜欲冲动支配,它们也就有了法律的意义。^⑥

阿奎那自然法的渊源很多,如柏拉图的正义、亚里士多德的自然正义和自然法、斯多亚派和

① *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a. 1. 本文所用为1888年利奥版(Textum Leoninum Romae 1888 editum, 可参: <http://www.corpusthomicum.org/repedleo.html>)。《Summa Theologica》最好的英译本为英国多明我会版本(St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Vol. II, translated by Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, Allen Texas, 1948, 下同)。中译可参《阿奎那政治著作选》,马清槐译,商务印书馆,1963年,第104页。

② I-II q. 90 a. 4: quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgate.

③ *Summa Theologica*, I-II, q. 91, a. 1, 《阿奎那政治著作选》,第106页。

④ 万民法又可译为万国法(law of nations),它虽然是从自然法出来的,但是不等同于自然法,照马里旦的说法,其主要区别在于,自然法是通过本能被认识到的,而万民法是通过理性的概念性应用被认识的。参马里旦《自然法:理论与实践的反思》,鞠成伟译,中国法制出版社,2009年,第42页。

⑤ J. Budziszewski, *Written on the Heart: the Case for Natural Law*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1997(下同), p. 83.

⑥ 此处中译参台湾中华道明会、碧岳学社联合出版《神学大全》,台南:2008年版(以下简称台湾道明会译本),第六册,第19页。

西塞罗的自然法。《圣经》(尤其保罗《罗马书》2: 14-15)。^① 比如在12世纪编成的《句汇》(Ordinary Gloss)里,就有人将保罗《罗马书》2: 14^②跟基督教“形象说”结合了起来,认为罪虽然玷污了人身上的“上帝的形象”,但并未完全损毁这一形象当初受造时所接受到的印记,因此,当罪被恩典治愈后,人就自然能遵行自然法所要求的事情。^③

阿奎那主要在《神学大全》I-II q. 91和q. 94论述了自然法,其中q. 91a. 2中的自然法定义在后世引起了很多讨论。托马斯说:

既然凡受天主之上智管辖者,皆受永恒法律之规范和度量;显然一切东西都多少分有(participant aliquantulum)永恒之法律,即由于永恒法律之影响,每个东西各倾向于其专有之行动和目的。在万物中,以有理性的受造物特别受天主的照顾,因为他分有照管能力,能照管自己和别的东西。为此,他也分有永恒之理,因之而对应有之行动和目的具有自然倾向。有理性之受造物所分有之永恒法律,即称为自然法律(Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur)。^④ 故此,圣咏作者(《圣咏》第五篇6节)说“奉上正义的祭献”,好似对那些质问什么是正义之事的人接着说“有许多人说:谁能为我们显示出善?”遂答复说“上主,你给我们印上了你仪容的光辉!”即是说自然理性之光明,它使我们能知道什么是善,什么是恶;而这属于自然法律。因为自然理性之光明,无非就是天主之光明在我们内的印记(nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis)。由此可见,自然法律无非就是有理性之受造物所分有之永恒法律。^⑤

现在要问的是,阿奎那在这里所说的“自然倾向”(naturalem inclinationem)是指什么?在《神学大全》I-II, q. 94a. 3c,阿奎那解释说,在我们的自然倾向中,包括了按照理性(secundum rationem)去行动的倾向,即合乎情理地去行动。这跟《神学大全》I-II绪论(Prologue)和q. 1-5所说人的行为导向相关。在那里阿奎那说,人虽然今生无法见到神之本质,实现不了至福(beatitudo),但他仍旧充满了见神的“自然欲望”。^⑥ 正如一切推理都出自我们自然而然地知道的原则(principiis)一样,我们对具体事物的欲望(它们的具体目的)也都来自对一个终极目的(ultimus finis)的自然欲望。我们的行为首先指向一个目的(或终极目的),这是通过自然法实现的。如当代自然法论者菲尼斯所说“凭借良知、自然科学、哲学和实践合理性的洞识,我们能够照亮(光照)想象的和经验的材料。”^⑦

其实阿奎那的“形象观”可以解释这一点。人作为上帝的“形象”,作为有理智者,就如上帝智慧中有“永恒法”一样,人也能够认识到“永恒法”在他自己心中显现出来的“自然法”。

① 刘素民《托马斯·阿奎那自然法思想研究》,人民出版社,2007年,第40-87页。科斯塔斯·杜兹纳:《人权的终结》,江苏人民出版社,2002年,第二、三章。

② 和合本为:没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事,他们虽然没有律法,自己就是自己的律法。

③ Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K., 2005, p. 4. 另12世纪晚期一位教会法学者Huguccio对于自然法已有相当详细清晰的论述,见该书,pp. 14-15.

④ 英国多明我会版本译为: Wherefore it has a share of the Eternal Reason, whereby it has a natural inclination to its proper act and end: and this participation of the eternal law in the rational creature is called the natural law.

⑤ 《神学大全》台湾道明会译本,第六册,第11页。

⑥ Summa Theologica, I-II, q. 3, q. 5, in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, trans. & ed. by Paul E. Sigmund, W. W. Norton & Company, Inc., 1988(下同), p. 42.

⑦ John Finnis, "Natural Law and Natural Rights", in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, pp. 192-193.

人的抽象认识的能力最终还是来自于上帝的光照。^①与人相比,动植物都不是上帝的“形象”,缺乏理性,因此不分享上帝的理性,当然也无法认识到永恒法,它们只是凭着本能服从永恒法而已。柏拉图、亚里士多德本已有“效仿神”的思想,阿奎那将它与基督教“形象说”结合不是稀奇的事。^②就如月亮反射了太阳的光一样,人一方面从上帝接受光照,一方面自己又去“照亮”(认识)事物。分辨善恶的“自然理性之光”只是神圣之光在我们心中的印记(impressio),跟保罗《罗马书》2:14-15所说没有任何基督教知识的“外邦人”也能够有善恶的知识相关,同时也跟阿奎那本人强调人的自然本性在堕落后仍旧保持理性的完整有关。^③在“自然法”上,人的这种认识自然法的能力是上帝给的,人的认识的目的和意志动力(“自然倾向”“自然欲望”)是以上帝为最终目的的,在自然法和意志之间、思辨理性和实践理性之间有一个平衡,并无后来唯意志论和唯理性主义那样的倾斜。^④应该从托马斯的神学整体去看他的法律观,尤其自然法观,而不应该抽离出来做现代化的解读。^⑤

那么,自然法具体有些什么内容呢?在《神学大全》I-II q. 94a. 2,阿奎那说到了自然法的具体指令,这让我们可以了解当他说“自然倾向”时大致指的是什么内容。他说:

法的第一条指令是“该行善、追求善而避恶”。自然法的其他一切指令,都是以这条指令为根据;因此,凡实践理性自然认为是人之善者,无论是该行者,或该避者,都属于自然法的指令。

因为善具有目的的意义,而恶具有相反的意义,所以人自然所倾向者(naturalem inclinationem),理性自然便认为是善,是该追求的;与之相反者是恶,是该避免的。根据各种自然倾向的次序,而有自然法指令的次序。首先,人有与一切实体共有的向善倾向,即每一实体皆求保存合于其天性的现实。按这倾向,凡能用以保存人的生命并能阻止其相反者,都属于自然法。第二,人有指向比较特殊事物的倾向,这是基于人与其他动物共有的天性。在这方面,“大自然教给一切动物者”(《罗马法律类编》卷一第一题),都属于自然法,如:男女的结合,子女的教育等。第三,人里面有基于理性的向善倾向,这是人所专有的,例如:人自然就倾向于认识关于天主的真理,倾向于过社群生活。在这方面,凡是与这种倾向相关的,都属于自然法,例如:避免愚昧,避免冒犯一起相处的人,以及其他与此相关的类似的事物。^⑥

这里有一句话“人自然所倾向者,理性自然便认为是善,是该追求的;与之相反者是恶,是该避免的。”容易引起误解,以为人可以以为所欲为,用“这是我的自然倾向,符合自然法”作为放纵的借口。但其实并非一切“倾向”都是“自然”的,应该考察它们原本受造的目的。巴兹泽夫斯基以两性为例来说明阿奎那的“自然倾向”。阿奎那认为,性的欲望是把两性结合到一起,

① 周伟驰《阿奎那的自然神学家面孔:评翟志宏〈阿奎那自然神学思想研究〉》,台湾《哲学与文化》2008年第4期。

② 关于阿奎那的形象说,可参周伟驰《形象观的传承——阿奎那对奥古斯丁三一类比的继承、转化和问题》,香港《道风基督教文化评论》总第28期,2008年春季号。

③ Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas, vol. II: Spiritual Master*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2003, p. 283. 跟福音的新诫命一样,自然法也是由上帝“注入”(infused)人心的,人的伦理能力也因此是神圣法的反映。

④ 关于托马斯之后经院哲学中自然法传统的分裂,可参海因里希·罗门的《自然法的观念史和哲学》一书中关于中世纪的章节,姚中秋译,上海三联书店,2007年。

⑤ Joseph P. Wawrykow, *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*, the article of “Law”, WJK Westminster John Knox Press, 2005, p. 87.

⑥ 台湾道明会译本,第六册,第41-42页,字词略有改动。亦可参《阿奎那政治著作选》,第112页。

它有两个目的。一是生殖 (procreative)，一是结合 (unitive)。那性快感是不是目的呢？托马斯跟亚里士多德一样认为性快感并非目的，而只是性活动的结果。生殖的目的是把孩子生在安全的家庭里，得到双亲的教养。婚姻关系使人通过失去自我而达到自我，是一种异乎寻常的亲密结合，是自然之善中最深刻的一种。它可以说是预尝了神法所启示的超自然的善——与全然的他者上帝的结合。对性“自然倾向”的目的的这一反思有助于人们区分哪种性倾向是自然的，哪种是不自然的。^①

在上面这段引文里，阿奎那说出了自然法的首要指令和次要指令。首要指令就是“行善避恶”。分开来说，人的自然法包括三个内容。第一，万物都有一种天然的保存自我、避免毁灭的倾向，人也不例外；第二，动物要通过性关系来繁衍后代并抚养后代，人也不例外；第三，与其他动物不同，人先天地具有认识上帝的倾向，以及过社群生活的倾向。用中国理学术语说，就是人有这么三种“天理”：行善避恶以求存，寻妻教子以繁殖，渴望识神并乐群。在今天，如果我们反思自己的一切劳碌，恐怕会觉得确是如此。小时接受家长教育，学习谋生技能，学习合群的礼节，能够在社会上生存，长大后寻求配偶并教育子女，有时也会产生形而上的冲动，如追求真理（对于阿奎那来说就是上帝），虽然每段时期追求的重点不同，但如将我们所有的行为综合起来，指向的无非就是这么几个目的。行为看似繁多，大目标却寥寥可数。

可是，我们会很快想到，要把自然法当作绝对普遍有效的人类公理，却跟生活中的一些事例不符。比如，有人想自杀，或者做出一些损己利他的行为，他们并没有“行善避恶以求存”的“自然倾向”；有人愿意独身，不愿结婚生子，也违背了繁衍后代的自然本能；有人并不渴望认识上帝或者干脆不承认上帝存在，有人愿意过离群索居的隐士生活。难道他们不是人吗？对这些“反例”应该怎么解释呢？

阿奎那区分了思辨理性和实践理性，思辨理性认识的是自然法的普遍原理，而实践理性应付的是自然法的具体语境，处理的是个别的、偶然的例子。比如，思辨理性告诉我们“有债必还”，这是一个普遍的自然法原则，这是“道不变”。但是，如果偿还的债被用来跟我的祖国作战，那就可以暂时不还。“天理”虽然“昭昭”，但实践中可以“通权达变”。那么如何解释在某一些文化、族群当中，具有完全违反“自然法”的行为呢？

象“借物该还”这样的“普遍指令”之所以有例外，是因为它们在现实情况中遇到了“障碍”。但是，也有没有遇到障碍却仍旧不能遵守的情况，阿奎那提到了三种原因：情欲、邪恶的习俗、邪恶的自然气质 (I-II q. 94a. 4)。接下来他又加上了另外两个原因：不正当的成见、不良的风俗习惯 (I-II q. 94a. 6)。

在阿奎那看来，“不可偷盗”是显而易见的天理，是“自然法”，但在当时的日耳曼部落那里却并不认为偷盗是罪。日耳曼人怎么认识不到这一显而易见的普遍自然法呢？这是因为他们被“情欲”或其他某种“天生的恶习”所败坏了。在阿奎那看来，这跟某些人认识不到“三角形的内角等于两直角”这一普遍的几何真理是一样的。

自然法会不会变化呢？阿奎那认为不会变化，但有时会根据时空环境有所损益。比如，神法（如十诫）和人法（如罗马法）“确给自然法增加了很多有利于人类活动的内容”。有些内容有所删改，也是可以理解的，这是因为某些特殊的原因使人们不可能绝对遵守自然法 (I-II q. 94a. 5)，比如上面“有债必还”或日耳曼人的例子。阿奎那想要保住的是自然法的普遍性和不变性。

巴兹泽夫斯基指出，阿奎那区分了自然法的三类指令。首要指令 (primary precepts) 就如人人皆知、不言而喻的公理 (axioms)，如“行善避恶”。次要指令 (secondary precepts) 就如同从

① J. Budziszewski, *Written on the Heart*, pp. 71-72.

首要指令中推导出来的更详细些的定理 (theorems)。次要指令又可分两类,一类是直接指令 (immediate precepts),人人一看到都能明白,如“不要谋杀”,有时阿奎那也把它们包括到了首要指令当中。另一类是“普通指令”(common precepts),它们的规定更加详尽,因此不象“不要谋杀”那样显而易见,并非人人皆知,比如“借东西要还”。首要指令和直接指令都是“普遍指令”(general precepts),即是说它们适用于一切情况,没有例外,不能找任何借口违反它们。而“普通指令”之“普通”,则是说它们适用于大多数情况,但是也有例外。比如“借东西要还”这个自然法指令,阿奎那就举了在战争期间暂时可以不还可能用来侵犯我国的财产。再比如,如果一位朋友的汽车钥匙在你这里,而他喝醉了酒,你这时把钥匙还给他让他酒驾,显然是不可以的。^①

在后世的争论中,关于“自然法”到底应该包括哪些内容,出现了“自然法是个筐,什么都可往里装”的情况^②,以致到底有没有“自然法”都成了一个问题,要在“自然法”的基础上建立“自然法理论”就更成了问题。

二、马里旦对阿奎那“自然倾向”的理解

在20世纪的新托马斯主义者里面,马里旦是杰出的一位。关于自然法,马里旦从阿奎那理论出发,作了新的阐释。马里旦认为,万物的存在都有其目的,比如钢琴的目的就是为了发出乐音,这个目的就是发挥它所独有的作用、常态或正常功能。他对“自然法”的理解是这样的:

由于人拥有一种本性,或拥有一种包含着可以理解的必然性的本体结构,他就拥有必然符合其基本构造并且对所有的人都一样的目的——例如所有的钢琴,不管其类型如何和放在什么地方,都以发出一定的合拍的音调作为它们的目的。如果它们发不出这些音调来,我们就一定要加以校准,或者把它们当作没有价值的东西丢掉。但是,既然人赋有智慧并能决定他自己的目的,要使他本人同他的本性所必然要求的目的合拍,就取决于他自己。这就是说,正是靠着人性的力量,才有这样一种秩序或安排,它们是人的理性所能发现的,并且人的意志为了要使它自己同人类基本的必然的目的合拍,就一定要按照它们而行动。不成文法或自然法不外乎是这样。^③

所谓“自然法”(natural law),也就是“本性法”,即一物按照一物的本性(nature),必然会发生作用的常态。钢琴的本性就是为了发出琴声。而一朵正常的花或一匹正常的马会按照其“本性法”自然而然地成长,发挥作用。但若是生了病或不能正常地成长,我们就说它没有象它“应该”的那样成长,违反了它的自然法。但是人跟花或马不同,花或马不是自由的,它们没有意识,只是依据必然性在生长,无从选择,而人则是有理性的,人能够有意识地符合或违背他作

^① J. Budziszewski, *Written on the Heart*, p. 62.

^② 关于“自然法”的具体内容到底应该有什么,各个自然法理论家给出的答案是不一样的。比如 Grisez 给出的是:自我完整、实践的合乎情理、出自真心(真实性)、正义、友谊、宗教、生命和健康、真知、审美、游戏;菲尼斯给出的是:生命、知识、审美、游戏、友谊、实践的合乎情理、宗教,后来他又加上了婚姻之善;Chappell给出的是:友谊、美学价值、快乐及免于痛苦、身心的健康与和谐、理性、合理性及合乎情理、真理及真知、自然世界、人们、公平、成就;Murphy给出的是:生命、知识、审美体验、工作和游戏之卓越、做事卓越、内在平安、友谊与交友、宗教、幸福;Gomez-Lobo给出的是:生命、家庭、友谊、工作与游戏、美的体验、理论知识、完整。哪些该有哪些不该列入是有争议的。参: *The Catalog of Basic Goods*, in: *The Natural Law Tradition in Ethics*, <http://plato.stanford.edu/entries/natural-law-ethics>.

^③ 马里旦《人和国家》,沈宗灵译,中国法制出版社,2012年(下同),第74页。原书为:Jacques Maritain, *Man and the State*, University of Chicago Press, 1951.

为人的“自然法”，人能够作出选择，他是自由的^①，这样在人的“自然法”这里，“应该”就不仅有形而上的意义，而且有一种道德的含义。

在马里旦看来，“不可杀人”是一条自然法箴规，“因为人性的首先和最普遍的目的就是保持存在——作为人这一生存者的存在以及一个和他本人有关的宇宙；因为人作为人而言，具有生存的权利。”^②因此，该隐杀死他的弟弟亚伯就是违反了自然法。但是，人的自然法又有赖于人本身对它的认识，因此，类似于禁止“种族灭绝”这样的认识只是到了20世纪经过屠犹事件后才变得强烈。就此而论，自然法又包含了一种道德“理想”。“自然法是某种既是本体论的又是理想的东西。它之所以是某种理想的东西，因为它是以人的本质及其不变的结构和所持有的可以理解的必然性为依据的。它之所以是本体论的东西，因为人的本质就是一个本体论上的现实，而且它也不是单独地存在的，而是存在于每一个人的身上，由此可见，自然法是作为一个理想秩序而处在一切现有的人的生存中的。”^③

马里旦将自然法的本体论的要素称为“第一基本要素”，他指的是以人这一存在的本质为依据的发生作用的常态。他又说，在其本体论方面，自然法是有关人的行动的“理想程序”，是合适和不合适行动、正当和不正当行动的一条分水岭。^④自然法的第二要素是“认识论的要素”，就是说它是跟人的理性，跟人对它的认识有关的。自然法跟正规法律不同的地方在于，它不是一种成文法，因此可能出现各种认识错误、莫衷一是的现象。那么自然法有没有大家公认的条规，以及如何解释不同文化、不同历史时期所谓“自然法”并不一致的现象呢？马里旦援引阿奎那来解释自然法的具体内容的含糊性和发展潜力。他说：

人的理性并不像发现一系列几何定理那样，以抽象的和理论的方式去发现自然法的条例。不仅如此，它并不通过在概念上运用理智或经由理性知识去发现自然法的条例。这里，我认为托马斯·阿奎那的教导应该比以往更加深刻和准确得多的方式来加以理解。当他说人类理性通过人类本性的倾向的指引而发现自然法的条例时，他的意思是说人类理性认识自然法的真正方式或形式并不是理性知识，而是通过倾向得来的知识（knowledge through inclination）。这一类知识并不是通过概念和概念判断得来的明确的知识；它是由于相同本性或相同气味而产生的模糊不明的、缺乏系统的和必需的知识，在这中间，理智为了要进行判断，就求教并倾听悠久趋向的颤动的弦线在这一问题所发出的内在旋律。当人们已清楚地看到这一基本事实时，而且当人们已了解到圣托马斯关于这一问题的看法，要求对于中世纪没有准备实现的发展的观念从历史上来加以研究和从哲学上加以坚持时，他们最后就能得到一个最广泛的自然法概念。并且人们了解到，人类对自然法的知识是逐步地由那些从最基本的倾向开始的人性的倾向所形成和造成的。不要期望我会提出一幅关于那些倾向的先天的图景来，那些倾向生根于真正充满着意识发达之前的精神生活的人的存在，随着人类活动的前进而发展或者被放弃。它们是由人类良知的历史本身来证明的。那些倾向是千真万确的，它们在人类的无限的往昔曾指引理性逐渐认识到人类从远古社会开始就已最肯定地和最普遍地承认的条例。^⑤

① 在另一个著名天主教思想家谢奴看来，人虽有道德自由，却仍然要服从自然法。他说“人的自由根源于本性（或自然），自然法（或本性法）是装备有自由意志的绝对命令的。人虽然由于这一自由而有绝对的价值，但仍然不过是一个更大整体中的一部分。”参：M-D Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2002, p. 96。

② 马里旦《人和国家》，第75页。

③ 同上，第77页。

④ 同上，第76页。

⑤ 同上，第80页。

马里旦认为，这种自然的倾向使得早期的人类社会逐渐认识并承认一些自然法条例，它们成为人类社会的基本道德原则，并逐渐得到更丰富的发展。如何解释人类学所显示的各个不同社会之间的道德条例的差异呢？一方面要看到它们之间的“同”，看到在其背后的共同的普遍性的认识。与此同时也要看到它们之间的差异性，更要看到在发展过程中必然会产生错误的认识“在这些倾向结构或动态方案里，可以产生出许多不同的、仍然有缺陷的内容，更不必说可能同基本倾向混在一起的、有偏差的或堕落的倾向了。”^①——这是在重复阿奎那的基督教观点，认为与“自然法”相悖其条例的根源在于认识偏差与堕落。

根据一些学者的研究，马里旦受到柏格森和圣托马斯的约翰（John of St. Thomas）的影响，早在20世纪20年代就对“由倾向得知”有所强调，以回答类似于卢梭和麦金泰尔的“普通人从何得知哲学家也难以得知的自然法原则”这个问题。而马里旦在对阿奎那“自然倾向”的阐释上是不准确的，将阿奎那为理性所渗透的“自然倾向”解释成了情感倾向（近于卢梭），而且马里旦的说法有自相矛盾之处，理论说服力尚嫌不够。^②

不仅“自然倾向”有晦涩暧昧之处，“自然法”本身也有含糊的地方，其内容可以随时间而不断调整，后来发展出的一切进步的东西都可以归并到它里面了。这样讨论下去，是否还有意义呢？有一个分析哲学家就对马里旦的观点进行了猛烈的批评。

三、尼尔森对马里旦和新托马斯主义的批判

分析哲学家尼尔森（Kai Nielsen）对以马里旦和哲学史家柯普斯顿（Copleston）为代表的托马斯主义“自然法”观念很是不满。他认为，阿奎那的“自然法”观念是跟他过时的科学观紧密连结在一起的，他质疑怎么才能将“自然的”和“非自然的”倾向区分开来。他反对认为人有一个固定的本性（自然），并引证休谟来证明托马斯主义目的论的本性观混淆了事实陈述和价值陈述。

阿奎那目的论宇宙观^③跟中世纪物理学紧密相连，后者早已被现代人所抛弃，说托马斯物理学虽然错了，但其宇宙观仍旧是真实的，这只不过是一种逃避。“宇宙论”（cosmology）是一种“糟糕的初级物理学”，它跟“形而上学”一样含义不明、无法限定，指望用“宇宙论”和“形而上学”作为基础来发现实质性的东西，是不切实际的奢望。^④

尼尔森集中批评了上引马里旦所说的“通过倾向得来的知识”（knowledge through inclination）。他说：

我们现在就来考察一下马里旦的“通过倾向得来的知识”这个概念当中的困难。首先，象赖尔和维特根斯坦这样的哲学分析学家的著作使得如下情形成为有问题的了，即，一个人说自己有某种“无法用语言和观念表达的”知识，这是否还有意义。说某种东西不能被概

① 马里旦《人和国家》，第81页。

② David J. Klassen, *Thomas Aquinas and Knowledge of the First Principles of the Natural Law* (Ph. D. Dissertation of the Catholic University of America, 2007), chapter 2, esp. pp. 64-76. 当然，马里旦也有同调，如霍尔就强调自然倾向的作用，自然法就是一组自然倾向。见威廉·梅《托马斯主义自然法的当代视角》，载《圣托马斯·阿奎那与自然法传统：当代视角》，第204页。

③ 阿奎那的古典宇宙等级观是一种目的论，宇宙中下一级存在的目的是为了达到跟上一级秩序的和谐，成为上级秩序中合格的一部分，人的终极目的在于上帝。参 Ralph McInerny, *Aquinas*, Polity Press, 2004, pp. 109-114。

④ Kai Nielsen, "An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law", in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, p. 212. 尼尔森的原文发表于 *Natural Law Forum*, IV, I (1959)。

念化或某种“知识”不能被表达出来，看来是过早地退却到了一种含混里，这是不可能得到哲学的赞同的。倘若我们怀疑真有这么一种知识，那又如何能理性地解决这一疑问呢？进一步追问，马里旦所说的到底是什么意思呢？哲学赞同必然要处理可表达之物，这是千真万确的。

我对他的“通过倾向得来的知识”教义的第二个批评，跟我的第二个正面观点的后半部分相连。实际上，马里旦在自然道德法的根基处设置了一种自然主义的理论：人所努力追求的是善，人所避免的是恶。但他同时又宣称，唯有一个超自然的仲裁才能实现道德，避免我们时代的混乱。然而，根据他的“通过倾向得来的知识”教义和他的自然道德法理论，处于道德困惑中的人只需要观察一下他的同类的欲望和愿望，看看他们都在追求什么，就会知道什么是善的以及应该做什么。^①

这里第一个批评是用分析哲学中对“私人语言”的反对来反对马里旦和阿奎那的那个说得很含糊的、晦涩的“自然倾向”或“通过倾向得来的知识”；第二个批评认为马里旦自相矛盾，将“超自然的”（天主教的）最高级道德指导建立在人的天然本能和好恶上，是危险的。

自然法理论认为“趋善避恶”是第一自然道德法和实践理性的第一原理，其他的自然法都是从它衍生出来的。尼尔森认为，这个基础是很弱的，经不起推敲。因为“善”（好，good）这个词的含义不容易搞明白，当我们使用“好”这一个词时，运用的标准就不能确定。“趋善避恶”这一第一原理只是告诉我们，当某个事物是好的时，我们就得追求它。但它并没有告诉我们到底要追求什么东西，哪个东西是“好”。见“好”就“趋”并不意味着有一个客观的理性伦理，能把我们从“主观性的黑夜”里拯救出来。

至于阿奎那和马里旦所举出的从这第一原理衍生出来的其他自然道德法，就更不那么确定了。他们认为这些道德法是我们通过“自然倾向”马上就能非概念地认识到的，它们是人性必然会追求的目的。阿奎那所提到的自然法箴规具体内容有如下几条：

- (1) 生命应该得到保存。
- (2) 人应该繁衍其种类。
- (3) 孩子应该受教育。
- (4) 人应该认识关于上帝的真理。
- (5) 人应该过社会生活。
- (6) 应该避免愚昧。
- (7) 不应该无故得罪人。（见《神学大全》I-II, q. 94a. 4）

这都被认为是人的自然（本性）倾向，是建基于人性之上的。但是，根据阿奎那，我们的倾向并非都是自然倾向，因为有一些可以被邪恶的习惯所败坏，那些有邪恶习惯的人，其关于善的自然知识被激情和罪的习惯所败坏了。根据柯普斯顿对阿奎那的解释，人有普遍的、跨文化的人性，人只要反省自己的本性，就能在里面发现他对永恒法的分有，即自然法。而且不只是有“趋善避恶”这一个第一原理，还能认识到上面列举出的这几个具体的自然法箴规。^②但是，自然法的第一原理和衍生出来的第二类箴规不同，后者的运用是有条件的。比如阿奎那提到的“借债要还”的例子，在某些条件下，如果这些债还了后会被用于攻打还债人的祖国，那么就先不应该还。虽然如此，柯普斯顿认为，就一般形式而言，（借债要还这一）箴规仍是有效的。阿奎那相信有一套不可变的道德箴规。这就是阿奎那所说的自然法的“不变性”。

① Kai Nielsen, p. 213.

② F. C. Copleston, *Aquinas*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1955, pp. 213 - 215. 转自 Nielsen, in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, p. 214.

尼尔森认为,阿奎那的自然法理论经不起细看,里面有一系列的混淆,这些混淆除了来自于他当时的文化语境外,也跟他的思想有关。尼尔森先是指出阿奎那自然法理论要面对的两个老难题,再指出两个更根本的困难。第一个老难题来自于将自然道德法理论跟社会心理学相比较。“人的本性”概念只是一个相当模糊的文化概念而非科学概念,“存在着人性”并不是一个托马斯主义者所理所当然地觉得清晰自明的命题;第二个老难题来自于文化相对性。倘若我们观察实际存在的各种文化,就会发现上面阿奎那所列举出来的所有自然道德法都在某些地方被某些人群违背了。如果自然法理论家回答说,“嗯,可是大多数文化都服从以上箴规”,那就要面对两种可能的质疑。第一个质疑,他的这一回答本身假定了大多数人觉得自然的和更好的东西就是自然的和更好的,但这预设了“人数多的就决定了何为好的”的素朴民主观,成了一种“按人头来算”的游戏,把道德的事情搞成了投票选举。我们为什么一定要把这种“民主的”标准当作最终的标准呢?①倘若说人们就是要接受它,我们就不仅是在做出一个从人类学上来说虚假的声明,而且还是一个逻辑循环的声明。我们运用我们的民主标准去建立我们的民主的标准;第二个质疑,对于具体的自然道德法来说,事实上并不存在这种大多数人的一致。至于更一般的自然道德法,则是如此含糊,以致包含了双方都认为很关键的所有差异。人类学家指出,所有文化中都有“谋杀”的概念。但倘若我们试图赋予“谋杀”这概念某些特定的内容,以使其能为所有文化都使用时,就会陷入困难之中。尽管所有文化都同意“谋杀是错误的”,但对何为“谋杀”(murder)却有不同理解。在爱斯基摩人那里,当粮食紧张不足以过冬时,他们就会杀死家庭中的成员;在玻利尼西亚和希腊人那里有杀婴的习俗;在旧斯堪的纳维亚人那里有将老人用棍棒打死以使他们上乐园的习俗,这跟他们有“谋杀是错误的”这一“自然法”完全相容。因为对这些人来说,如此杀人(killing)并非那隐含着错误的“谋杀”。什么才算得上“谋杀”,这在各个文化中全然不同,差异极大。说一切文化都有同一个“谋杀”概念,是模糊了根本的道德差异。说这些差异只是基本道德法的不确定的表达,是模糊了那使我们的善恶判断变得相对的一个关键的方式。

两个更大的困难中的第一个是,即便有跨文化的、被普遍接受的基本道德信念,也并不一定就能证明托马斯主义自然道德法理论是正确的,因为可能还有其他更具说服力的解释体系。比如按罗素的解释,人们共同的道德理想是他们共有的态度和感情的表达。尼尔森认为这比阿奎那和马里旦“通过倾向得来的知识”更具说服力,因为更简洁。即便真的“所有人都共享关于善的某种含糊的观念,只因为他们都是人,都拥有某种自然的倾向和共同趋势”,也并不能证明这些被共享的伦理理想就是上帝赐予的,而非人为的。比如,精神分析学家弗洛姆(Erich Fromm)就从一种自然主义的和新弗洛伊德主义的观点作了相似的论证。尼尔森指出,托马斯主义者需要一个比人性的统一性更强的基础来建立其自然道德法理论。如果不存在统一性或共同的人性,他们就显然是错误的;但是如果存在着统一性或共同的人性,却并不能说他们是正确的。

第二个更大的困难是,自然道德法整个理论都建立在“应该是什么”(what ought to be)与“事实是什么”(what is)的混淆上。正如休谟让我们认识到的那样,“人不应该偷窃”这一陈述

① 应该说,尼尔森的这个批评反映了美国“文化战争”中自由主义对于保守主义的攻击。一些保守主义者(不少人是传统的天主教徒)以“违反自然法”为理由反对堕胎、安乐死、同性恋、离婚等,而当前的趋势是在这些问题上,自由权在不断地扩张。参见克里斯托弗·沃尔夫《托马斯主义自然法与美国自然法传统》,载《圣托马斯·阿奎那与自然法传统——当代视角》,第365-376页。由于保守主义者以“自然法”为理由,而“自然法”意味着人的本性如此,代表了大多数人,因此这里尼尔森的意思即指这是用大多数人的自然来压制少数人的自由。

迥异于“人不偷窃”这一陈述。人在不该偷窃时偷窃了。里面带有“应该”(ought)的句子跟里面带有“是”(is)的句子属于不同的逻辑类型。不能从事实陈述(包括关于人性的事实陈述)那里推出任何“应该”陈述。价值和事实是不同的,而阿奎那及其追随者对此区分并不清楚,这显然是因为他们把自然(本性)视作有目的的,在它自身之中具有某种道德目的。这种带有目的的自然概念不仅是假的,还混淆了事实和价值之间的根本区别,而这一区别对我们理解道德论证和决断是很关键的。^①

四、波尔克和扎克特对尼尔森的批判

哲学史家波尔克(Vernon J. Bourke)批评了尼尔森。他为目的论作了辩护,亦认为事实和价值之间的鸿沟可以填平——你可以相信上帝是道德义务的来源,也可以将道德之善作为个人和社会实现自我所必需的条件。^②

波尔克指出,阿奎那形而上学并非象尼尔森所说建立在过时的中世纪物理学之上,如果这样,那它就会毫无吸引力了。阿奎那形而上学的基石是“本性”(natures,自然)的普遍性。何谓本性的普遍性?即是指本性既非单独个别的存在物(existing individual things),亦非人脑的虚构。譬如“水”,其“本性”可以表述为“在一定的压力和纯度条件下,水在摄氏零度结冰”。对“水”这一“本性”的表述适用于不同时空中各种形状的“水”,“水”抓住了它们的共性。“水”既非这些具体时空中的哪一个别的水,亦非头脑的虚构(就是说它不是被任意指认的)。“水”具有真实性或“物性”(thingish),因为它有许多个例。这跟“圆”不一样。“圆”也是理智的普遍对象,但它并不现实地存在,并没有一些圆的个例(象水的个例一样)作为个别事物存在。所以,托马斯主义所说的“本性”是指“水”或“硫酸”这类“存在”的事物的“本性”,跟物理科学相近,而非“圆”这样的数学对象。在生活世界中,人们通过对所接触之物的了解,越来越了解其“本性”、属性和用途,及其诸种规律,知道在哪些条件下如何使用它们才是正确的。比如,在什么条件下,水是可以喝的,硫酸是不可以喝的,等等。如果转移到人及其行为上,我们就会随着知识的增长,而发现在什么环境里什么样的行为才是更合适的。人们是从现实经验中而不是从亚里士多德的《物理学》中获得关于各种“本性”的知识的。如果能这样理解“本性”(自然),你就会很容易理解自然法(本性法)理论。

波尔克认为,要区分两类关于自然法的知识。一类是大多数人在日常生活中所把握的自然法;一类是道德专家经过反思后,努力为自然法提供一种科学或哲学的解释。波尔克说,马里旦无疑属于后者。马里旦是作为一个道德专家写作的,但他所谈论的是“自然的”(也即非反思性

① Kai Nielsen, "An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law", in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, pp. 215 - 216.

② 这是对托马斯及自然法理论的一个传统批判。1949年,汉斯·凯尔森指责自然法理论混淆了事实与价值。在这一点上对托马斯的辩护主要分为两种。一种是认为托马斯并非从事实“推”出“价值”,阿奎那本人已清楚这种谬误的后果,因此小心地避免了这种谬误,他认为实践理性源自它自身的首要原则就已经否认了这原则是从思辨理性衍生来的,参见罗伯特·乔治《凯尔森与阿奎那论自然法》,载《圣托马斯·阿奎那与自然法传统——当代视角》,第403页;一种是指出这种指责(自然主义谬误)本身就是有问题的。著名托马斯专家麦金纳尼认为,知识引导着意志,善在被当作一种善而被意欲之前,必须首先被理解为一个真理,就人的实践理性而言,虽然自然法的首要原则不可证明,非由人性知识推出,却依赖于思辨真理,后者有助于意志的选择,因此,从事实推出应当并非谬误。参见威廉·梅《托马斯主义自然法的当代视角》,载《圣托马斯·阿奎那与自然法传统——当代视角》,第228 - 229页。

的)道德知识。他说这类知识是“通过倾向得来的知识”,即是说,普通人以一种非反思的方式把握到了某些自然法观念。这种普通的把握混合了级别较低的认知行为和情感行为。有时它接近于动物式的感觉。这样的“自然”认知者跟道德科学家的关系就好比一个原生态歌手跟一个训练有素的歌唱教授的关系。就说“趋善避恶”这一良心原理吧。当马里旦说所有人都知道这个普遍规则时,他并不是说所有人在为自己的道德决断辩护时都能够并且愿意陈述这一规则,而是说(大多数托马斯主义者跟他一样),在实践上,所有人都会显示出某种对“对错”的关切(在感情上和认知上)。波尔克说“大多数人”会这样,但有些不太小心的托马斯主义者会说“所有人”都会这样。有些人,如霍布斯、洛克和尼尔森会抓住这点,说有些人并不能区别对错。这些人是:很年幼的孩子、傻子以及某些高度复杂化的伦理学家。波尔克认为前两类人很容易排除:孩子会长大;傻子不用负法律和道德责任,因为他们缺乏对错意识。至于伦理学教授,那就不是马里旦所谈及的普通人了。这就牵涉到何为“正常”何为“例外”。而这跟“自然”(本性)的目的或终极相关。

亚里士多德认为,每个存在者及其行为都有某个目的,世界有个终极因。阿奎那对此观点加以改造,认为上帝是万物的创造者,其智慧引导着万物及其行为,以一种井然有序的方式,趋向于其目的,正如射手把箭对准目标。一切有限的本性(natures)都有上帝赐予它们的矢量品质(vector quality),指向一个目的。人的本性也是如此。人能控制自己的行为,但其独特之处是他享有一种自由:其行为可以导向人的目的,也可以不导向人的目的。他是自由的。否则,他就会成为一种物质而不是一个道德担当者。

波尔克接着为阿奎那的目的论作了辩护。他指出,人的行为和其他事物的行为有目的导向,这有大量的证据,通常并无争议。比如,生物学和社会学科大量使用目的分析(purposive analyses)。生理学所说肢体“功能”这一概念就是目的论的。大部分进化论学说也偷偷引入了目的观念,其所谓“自我完善论”(self-perfectionism)不过是一种内在形式的目的论,实即亚里士多德生物学所说的终极因(finality)。即使在尼尔森用来反驳阿奎那的目的论的人类学领域,也涌现了一个很强劲的运动,其带头人(主要有 Kluckhohn, 马林诺夫斯基、Kroeber, Redfield, Evans-Pritchard, Montague 等)把人视为一个很特异的本性(a very distinctive nature)。其基本假设之一是,人是惟一生产文化的动物。^①

对于尼尔森的自然法理论混淆了事实与价值的批评,波尔克也作了还击。他指出,尼尔森对“是”(事实)和“应该”(价值)这两个词作了狭隘的、非实在论的理解,从而将二者割裂,导致了所谓的理论困境。波尔克以他深厚的哲学史素养,写道,“应当”表达了某种义务或必要性(obligation or necessity),这种必要性在康德以前还是跟一神论中上帝的“绝对”命令相关联的:

在康德的时代(那时大多数哲学家是一神论者,很在乎道德责任的份量),一个人还可以用一种不同的方式来谈论一种“绝对的”道德必然性。上帝尚作为一位绝对的立法者存在,其力量和尊荣凌驾于人类之上。按照这样的观点,上帝可以发挥作用如一个绝对君主:他所要求的事情“应该”被执行,否则后果严重。对十八、十九世纪的许多思想家来说,这“否则”隐含着真实的制裁。倘若你不服从上帝的命令,你就会下地狱。这种“应该”跟人的自由是相容的(也因此就不是一种物理的必然性),但它乃是一种加在所有人身上的义务,而不管他们认不认它。(加一句,大家都知道托马斯主义者认为上帝确实命令了人,认为人不可能以不思考道德义务来回避道德义务;但假如上帝不在这幅图景中了,这一必要

^① Vernon J. Bourke, “Natural Law, Thomism and Professor Nielsen”, in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, p. 219. 波尔克原文发表于 *Natural Law Forum*, V (1960)。

性的威力也就没有了。)

康德借此所做的事情在以后的哲学中引起了麻烦。他试图看看，假如你忽视制裁，假如你忽视上帝为绝对立法者，你是否还能保持道德“应当”的这个较强的意义。他问了一个古怪的问题：人能够在其自身中，为这样一个义务，这样一个绝对应该，发现一个充分的根源吗？康德之后，道德哲学家们就被这么一个问题困扰：假如我们取消了绝对，那怎么去找到一个绝对的应当呢？

不过在我看来，倘若一个人的道德视野内并无上帝，道德应当就唯有呈现为一种有条件的必要性。康德看到了这点，把上帝作为圆善（*summum bonum*）的担保者引入。否则，应当就只是指称一种“如果 A 则 B”序列罢了。有些英国伦理学家嘲笑道德应当的观念就象说木匠应当用某种工具获得想要的效果。不过，一种有条件的必要性在实践秩序中是难以构想的，除非我们引入为达某一目的而必须具备有用工具的观念。这也许是为何大多数英国伦理学家对社会功利主义仍存尊敬。社会总体的善是一个可尊敬的目标，可以用它来决断许多道德问题。然而它无助于解决最困难的私人道德问题。

倘若我们将作为道德立法者的上帝的存在搁置起来，我们就必定会将道德应当的意义缩减为功利性的，其存在只是为了达到某个目的。一种做法是，承认没有人是被强迫去为幸福、或好日子、或自我完善而工作的。也许有人会拒绝为一个适于其本性的目的而去工作这样一个概念。他若这么做，就拒绝了在神圣法之外可以给道德应当提供实践意义的唯一基础。对我来说，一种自然主义的道德应当意味着一个人必须做某些行为并避免另一些行为，要不就承担一种未实现且不完善的人生的后果。这就是一个人要尽力做到最好的原因，但它并非一个绝对的原因。^①

确实如波尔克所说，近代西方自然道德法的转折，在于上帝作为立法者和执法者观念的消失。其实这个过程早已启动。我们看到，在奥古斯丁《论三位一体》那里，对上帝的“三”和“一”是同等强调的，到了托马斯那里，为了因应穆斯林一神论和世俗理性主义者的挑战，突出的重点逐渐由“三”转移到了“一”^②，随着宗教改革运动和宗教战争的开启，寻求互为论敌的各宗派最大公约数的自然神论崛起。自然神论虽然削去了上帝的诸多人格化特征，但是仍旧保留了上帝作为宇宙立法者和执行者的遗像。传统教义中末日审判时信者上天堂、不信者下地狱的赏罚神学，在自然神论里仍被强调。比如，自然神论的奠基者赫伯特勋爵（Lord Edward Herbert, 1583 – 1648）于1624年《论真理》一书中，总结出一切宗教的五条“共同观念”：（1）存在着一个至高无上的上帝；（2）上帝应当受到崇拜；（3）美德与虔诚的结合是宗教崇拜的主要方面；（4）人总是憎恶自身的罪恶，并且应该悔改罪过；（5）死后将有报偿和惩罚。^③其后继者提罗特森（John Tillotson, 1630 – 1694）则将之简化为自然宗教天然包含的三原则：（1）有一个上帝；（2）上帝要求人过道德的生活；（3）上帝将赏善罚恶。^④康德的假设是：如果没有上帝执行奖惩，人还会追求应当吗？还会有道德吗？康德的实践理性批判还是承认上帝、灵魂不朽和自由，以保证德福一致（圆善，即最终善恶各有其报）。但在康德之后，在上帝消失了的背景下做

① Vernon J. Bourke, “Natural Law, Thomism and Professor Nielsen”, in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, pp. 220 – 221.

② David B. Burrell, “Thomas Aquinas and Islam”, in: *Modern Theology*, 20: 1 January 2004, p. 74.

③ 詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》，何光沪译，四川人民出版社，1992年，第23页。

④ 赵林《英国自然神论的兴衰》，载巴特勒《自然宗教与启示宗教之类比》，武汉大学出版社，2008年，代序，第7、9页。

伦理学（包括自然道德法理论），就一定会面临波尔克指出的道德基础问题。^①

波尔克还指出，摩尔使自然论谬误（naturalistic fallacy）闻名于世。他在这么做时，却保持了一个更加危险的道德谬误：就是这么一种观念，如果善不是一种自然属性（natural property），那它就必定是一种非自然的属性。但这两种情况并不是唯一的选项。善、恶、对、错，以及其他这类道德词语指称的都是复杂的关系，而不是属性。要把握它们是需要理解力的。托马斯主义对人类理智的运作有一种冗长的、也许是过分复杂化了的解释。它跟大多数现代知识理论完全不同。其实质在于声称，人在两个层面上认知：他感受个别，但理解普遍。就法哲学而论，理解普遍的关系、意义、含义、倾向、诸善、义务，具有首要的重要性。托马斯主义者就是这么看的。法并非感觉的“事实”；不管是别的什么，法都是某种普遍事物。它适用于诸多不同环境中许多可能的主题。显然，一种将所有的人类经验都缩减（还原）为原子化的、孤立的、不相干的感觉印象的知识理论，是不能对法作出解释的。它也不能对道德或法律义务作出解释。^②

托马斯主义者和分析哲学家围绕自然法展开的这场争论，涉及对本性（或自然）的定义和认识途径、本性有无目的及如果有会是什么目的、自然与价值关系^③、个别行为选择与全人成德的关系等等复杂的问题，这些问题会持续地存在并继续讨论下去。最近扎克特对尼尔森的反驳又增加了新的一例。

在扎克特看来，尼尔森批评阿奎那混淆了事实与价值这一休谟式的区分，其实没有准确地理解休谟和阿奎那。作为道德哲学家的休谟并没有认为，不可能有任何“应该”的知识，他只是认为，“是”（事实）和“应该”是两种不同类别的陈述，不能从其中一个推出另一个。一个“应该”的结论必须是从一个“应该”的前提推出来的，而不能是从一个“是”的前提推出来的。休谟的努力之一就是找出“应该”陈述的作用和来源。阿奎那恰好找到了“应该”的第一公理：应该行善避恶。在尼尔森看来这个第一公理是空洞的、含糊的，但是当我们把它跟次要的“定理”（如“有配偶是善”、“教育后代是善”、“愚昧无知是恶”、“孤僻离群是恶”）结合起来

① 新古典主义自然法理论受到的一个批评是，其“自然法”既没有“自然”也没有“上帝”，实际上是不符合阿奎那的传统的。在阿奎那那里的自然法是跟神学目的论紧密结合在一起的，而现代的自然法理论由于是无神的，是没有终极目的的，因此，他们无法建立客观的善的价值（而只能是主观建构的非实在论），并且由于没有一个统摄一切的上帝来保证一个秩序并然的价值世界，而只好设立太多的彼此之间并无共度性的终极目的（如菲尼斯的自然善就有很多），最后只能主观地任意妄为。因此对于一些有神学背景的学者来说，要恢复托马斯自然法的基本预设，即上帝及其价值秩序。可参：Fulvio Di Blasi, *God and the Natural Law*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2006, p. 16. 施特劳斯认为托马斯自然法在实践上无法同自然神学相分离，而这种自然神学实际上又是同圣经启示不可分的。参见丹尼尔·唐格维《列奥·施特劳斯思想传记》，林国荣译，吉林出版集团有限责任公司，2011年，第155页。

② Vernon J. Bourke, "Natural Law, Thomism and Professor Nielsen", in: *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, pp. 220 - 221. 在1958年安斯孔壁（Elizabeth Anscombe）已批判分析哲学中原子个人主义的行为伦理，参：John Haldane, "Introduction to Analytical Thomism", in: *Analytical Thomism: Tradition in Dialogue*, ed. Craig Paterson & Matthew S. Pugh, xx. 在1946年赖尔德（John Laird）撰文指出，伦理学中存在“行为伦理学”（Act-Ethics）和“当事人伦理学”（Agent-Ethics）之异，后者即后来人们所称的美德伦理学。麦金太尔是这一派伦理学的集大成者。当代伦理学界一般将托马斯视为美德伦理学家。但也有人表达了不同的看法，认为他是行为与性格（美德）并重。参见 David A. Horner, "Is Aquinas an Act-Ethicist or an Agent-Ethicist?" in: *The Thomist* 70 (2006): 237 - 265.

③ Joseph W. Koterski, S. J., "A Reading Guide for Natural Law Ethics", in: *Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the sacraments, and the Moral Life: Essays in Honors of Romanus Cessario, O. P.*, pp. 256 - 268. Koterski 对本性的界定和理解跟波尔克基本一致，对割裂事实与价值的批评主要在于强调，关于本性的知识能够有助于我们更好地作出道德判断，二者绝不矛盾。

时，马上就能按照“实践三段论”推理得出具体的行动指令，因此自然法公理（应该行善避恶）是有道德法则的约束力的，并不空洞。“应该行善避恶”这一实践理性的公理，就跟在思辨理性内的公理“矛盾律”一样，是自明的，无法证明也不用证明的，否则就会陷入无限循环。^①

在中国哲学传统中，其实也有可跟托马斯自然法理论相互发明的范畴和思想，比如孟子的性善说^②，再比如魏晋哲学中名教与自然之辩，也就人的本性提出了许多深刻的思想。甚至可以说，儒道传统本质上也是自然法传统。儒家讲天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教，道家讲人法地，地法天，天法道，道法自然，都是要求人认识人的自然本性及其目的，人的“性理”（性善与天真）亦即人的“应当”，保持善良的本性，克服欲望的障碍，通过不断的“学”“习”（学而时习之），通过不断的修炼去达到这个应当，扩而充之，发而扬之，使之从“百姓日用而不知”的自发状态，达到良知^③时刻呈现的自觉状态，成为德（得）道之人，有道德之人，圣人真人，体贴天道，与之合一。儒道的“自然法”，正如波尔克所理解的托马斯自然法传统一样，注重的是常态常情常理^④，是人们在长期的生活经验中领悟到，要生活得幸福美满，就必须具备对于各种本性（包括他自己）法则的认识，履行自己的道德义务，己立立人，己达达人。至于儒道所认识的天道，是否本身已隐含了道德含义，而修道修德之说不过是自我循环论证，则当然仍旧是可以讨论的。但正如老子所说，“天道无亲，常与善人”，我们并不是就不能从概率论的常态分布来论证，一个道德的社会好过一个不道德的社会，一个道德的个人好过一个不道德的个人。就个人的自然道德法来说，中国宗教传统中亦有类似于基督教中的上帝赏善罚恶（末世论）的观念，如墨子的鬼神现世报应观念、道教后世报应的观念和佛教轮回报应的观念，在冥冥中有鬼神或“法”在对人的道德行为作出评断与赏罚，充当自然道德法的立法者和执行者。这都类似于康德“道德自律”观念出现之前的上帝主持终极正义的观念。即使在今天，当我们说人类破坏自然环境，会招来大自然的“报复”的时候，也暗含了一种“绝对公正”的理想，一种“自然法”之作为“法”的观念。当然，在关注、研究自然法的同时，我们也应当注重人的“自由”，尊重并扩大人的“自由”，免得用“自然法”压制人的合理权利，避免“存天理灭人欲”一类“用天理杀人”的事情重演。无论是尊重自然法还是尊重人的自由，都是为了人能更好地生活，达到人生的幸福和圆满，而不是为了相反的结果。

（责任编辑：袁朝晖）

-
- ① Michael P. Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas, 2002, pp. 177-181. 扎克特还认为，从在《神学大全》II-II, q. 57 a. 2 所说的自然正义（*jus naturale*）中的自然义务，其实很容易转化出现代意义上的“自然权利”。
- ② 美国汉学家李耶理比较了孟子和托马斯的美德论，其中有一小部分涉及到自然法，但理解框架嫌小。Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, State University of New York Press, 1990, pp. 44-51.
- ③ *Summa Theologica* I, q. 79 a. 11 谈到了作为同一种理性能力的思辨理智和实践理智，然后在 I, q. 79a. 12 谈到了作为“一种特别的习性”（而不是能力）的良知（*synderesis*），天性（或本性，自然）把诸实践原则（公理和定理）给予了良知，使我们能够进行善恶判断。在接下来的 I, q. 79a. 13 谈到了另一个范畴 *conscientia*（此词译为“良心”不确，因为中文“心”有实体之意，似可译为“良知的运用”），它不是能力也不是习性，而只是行为，它指的是将良知所得到的知识运用到具体的做事情当中去，要么是作见证，自己是否做过什么事，要么是判断应不应该做某事，要么是判断某事做得好坏如何，可引起谅解、责备、折磨等心理。英国多明我会版本可参第 407-408 页，台湾道明会译本可参第三册第 107 页。
- ④ 分辨自然、偶然、文化，把握人性中的常态，或人的特性与行为的“正态分布”，类似于概率统计，是当代自然法理论的一个趋向。可参本尼迪克特·阿什利《自然法的人类学基础：与现代科学的一种托马斯主义式结合》，载《圣托马斯·阿奎那与自然法传统——当代视角》，第 31-53 页。