

香港中文大學 天主教研究叢書 研究系列①

《當代西方天主教新自然法理論研究》

【內容提要】

新自然法學派是當代天主教最重要、最有影響的倫理學派別之一。其理論是在繼承中世紀基督宗教神學家亞奎納的有關學說，並在批判西方其他一些倫理倫理的基礎上逐漸形成的，是對梵二會議更新倫理神學呼籲的回應。他們闡述的基本道德原理既忠實於聖經和天主教的傳統，又吸收了當代學者最好的倫理洞見。在過去的四十多年時間裏，新自然法理論在天主教學術界和教會界產生了很大影響，吸引了眾多哲學家和其他學者的關注，引發了許多相當激烈的爭論。本書全面深入地闡述和分析了新自然法理論體系的主要內容，涉及該體系的一些基礎概念、對亞奎納自然法理論的解讀、對西方各種倫理理論的批判、實踐理性的第一原則與基本人類善、道德第一原則和居間的原則、道德規範以及新自然法學派對各種誤解或批評的澄清與回應。本書是我國學術界第一部對當代西方天主教倫理學思潮進行深入研究的著作。

【作者簡介】

林慶華，男，1965年生，廣西岑溪人。哲學博士，四川大學宗教與社會研究創新基地、四川大學道教與宗教文化研究所基督教研究中心科研人員。主要從事多瑪斯·亞奎納倫理學及當代西方天主教倫理神學的研究。



當代西方天主教新自然法理論研究

林慶華 著

當代西方天主教 新自然法 理論研究

林慶華 著



8/10/2008
2008.10.10

當代西方天主教 新自然法理論研究

林慶華 著

2003年國家社會科學基金項目
國家“985工程”四川大學宗教與社會研究創新基地項目
教育部人文社科重點研究基地四川大學道教與宗教文化研究所項目
四川大學“211工程”重點建設學科項目
香港中文大學天主教研究中心資助出版

目 錄

總 序	/ 1
關 序	/ 2
前 言	/ 3
第一章 導論	/ 9
第一節 倫理神學的性質	/ 10
第二節 當代天主教倫理神學的更新	/ 12
第三節 「新自然法理論」釋義	/ 21
第四節 天主教新自然法理論的興起與發展	/ 28
第二章 新自然法理論的基礎概念	/ 39
第一節 自由選擇	/ 39
第二節 人類行為	/ 52
第三節 良心	/ 58
第三章 對亞奎納自然法理論的解讀	/ 73
第一節 論人的終極目的	/ 73
第二節 論自然法的性質及其戒律	/ 81
第三節 論實踐理性的第一原則	/ 92
第四節 絕對道德規範問題	/ 98
第四章 對西方各種倫理理論的批判	/ 109
第一節 對否認道德原則是真理的理論的批判	/ 109
第二節 對視道德原則為真理但也是錯誤的理論的批判	/ 115
第三節 對經院主義自然法理論和古典倫理神學的批判	/ 119
第四節 對結果主義的批判	/ 123
第五節 對相稱主義的批判	/ 130

第五章	實踐理性的第一原則與基本人類善	/ 145
第一節	實踐理性及其第一原則	/ 145
第二節	「善」和「惡」的概念	/ 151
第三節	基本人類善及其種類	/ 156
第四節	基本人類善的主要特徵	/ 172
第六章	道德第一原則、居間原則和道德規範	/ 183
第一節	道德第一原則	/ 183
第二節	居間原則：責任模式	/ 189
第三節	居間原則：實踐理性的基本要求	/ 197
第四節	道德規範	/ 202
第七章	批評與回應	/ 221
第一節	關於實踐理性第一原則的前道德性問題	/ 221
第二節	有關基本人類善的爭論	/ 224
第三節	關於事實與價值之間的關係的爭論	/ 236
結語	新自然法理論的主要倫理貢獻及其意義	/ 249
參考文獻		/ 257
人名索引		/ 265
主題索引		/ 267

總序

香港中文大學天主教研究中心於二零零五年十一月成立，目的是促進與天主教相關的學術研究、培訓天主教學者、加強中外天主教學者之間的學術交流，以及推廣對天主教文化的知識。

本中心推出天主教研究叢書，旨在讓中外學者發表研究成果，期望引發更多學者研究天主教，促進與不同學科的學者作交流和對話，並提升社會大眾對天主教文化之認識。本叢書共分爲四個系列：

- 研究系列：主要出版經過學術評審之具原創性之研究成果，包括個人專著及會議論文集等。
- 翻譯系列：主要出版與天主教研究相關之外語書籍之漢譯，以提升漢語學界對國外研究成果之認識。
- 史料及工具系列：主要出版有助促進天主教研究之研究工具，包括史料、詞典、翻譯手冊等。
- 通識系列：主要出版面向社會大眾之書籍，目的在於深入淺出方式及貼近生活的主题介紹天主教文化。

本叢書乃公開之園地，歡迎各界人士提供意見及文稿，尤其歡迎有關天主教與社會之研究，共同促進天主教研究之發展。

關序

在天主教悠久的倫理神學傳統中，有關人類行為的對錯及善惡標準，歷來都是建立在兩個基礎上，一是聖經的啓示，另一就是自然律道德，或簡稱自然法。自中世紀以降，自然法雖然出現過不同程度的理解和闡釋，甚至在某段時間會不受到重視，然而，自然道德律（自然法）在天主教的倫理思維中，始終保持著相當重要的位置。

以 Germain G. Grisez (1929-)及 John H. Finnis (1940-)...等人為首的「新自然法學派」(New Natural Law School)，是梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965)所倡導的教會思維及生活實踐革新洪流中出現的一枝獨秀的學派，且深受教會訓導當局所器重。

林慶華教授的《西方天主教新自然法理論》一書，率先為中國學者介紹了「新自然法學派」的理論，頗全面及透徹地把此理論的精神面貌呈現出來，是天主教有關此倫理理論的第一本中文著作，對有興趣探討天主教倫理思想的人提供了很大的幫助。在此謹向林慶華教授獻上摯誠的祝賀及謝意。

關俊棠博士

香港中文大學天主教研究中心副主任

香港聖神修院神哲學院倫理神學教授

前言

我對天主教倫理學的研究是與四川大學、復旦大學、加拿大哥倫比亞大學維真學院分不開的。在四川大學念西方哲學碩士學位和教書期間，我初步接觸到基督宗教的思想和文化。在復旦大學，我師從西方哲學研究專家黃頌傑先生，攻讀基督宗教研究方向博士學位，博士論文系研究中世紀著名神哲學家多瑪斯·亞奎納(阿奎那)的自然法倫理思想。在維真學院作交流訪問學生期間，我從溫哥華哥倫比亞大學各大圖書館的豐富藏書中收集了許多與天主教倫理學相關的資料。獲得博士學位並到四川大學宗教研究所工作後，我最終決定以西方天主教倫理學作為自己今後主要的研究領域。可以說，對新自然法理論的研究是我對西方天主教倫理學研究的一個開端。

新自然法學派是當代西方天主教最重要、最有影響力的倫理學流派之一。本書共分為七章，比較詳細地疏理和討論了新自然法理論的主要內容。第一章是本書的導論，重點敘述天主教倫理神學的性質、新自然法理論產生的背景、「新自然法理論」的含義及該理論的興起與發展狀況。第二章對新自然法理論的一些基礎性概念進行了分析，這些概念是：自由選擇、人類行為、良心。第三章介紹了新自然法學派對亞奎納自然法理論的解讀，主要包括四個方面，即：論人的目的、論自然法的性質及其戒律、關於實踐理性的第一原則、絕對道德規範問題。第四章討論了新自然法學派對西方各種倫理理論的批判，這些理論包括情感主義、規約主義、直覺主義和文化相對主義、結果主義和功利主義、神的命令理論、天主教經院主義自然法理論和古典倫理神學及相稱主義倫理學。第五章探討了新自然法學派有關實踐理性的第一原則的學說、「善」和「惡」的含義以及基本人類善的理論。第六

章分析了新自然法學派關於道德的第一原則、居間原則（責任模式或實踐理性的基本要求）及道德規範的學說。第七章簡要地討論了新經院主義哲學家對新自然法學派在實踐理性的第一原則、基本人類善理論以及事實與價值的關係等方面的批評，並概述了新自然法學派對這些批評的回應。最後是結語，簡要地勾畫了新自然法理論的主要倫理貢獻及其意義。

本書認為，當代天主教新自然法理論是對亞奎納有關觀念進行重新解讀與進一步開發的產物。首先，格里塞等人確定了人們自然而然會趨向的所有基本善，認為這些善是人們實踐推理或道德推理的基礎。其次，新自然法學派把自然法的第一原則明確區分為實踐理性的第一原則和道德的第一原則。再次，新自然法學派以哲學的語言去表達亞奎納以宗教語言表述的道德第一原則。還有，他們清晰地闡明了從道德第一原則經「責任模式」或「實踐理性的基本要求」再到具體道德規範的推論過程。最後，新自然法學派追隨亞奎納的思想，承認並積極捍衛絕對道德規範的真理性。本書還認為，新自然法理論的「新」主要表現在兩個方面。第一，新自然法理論不同意舊自然法理論的實踐理性第一原則（「應行善、追求善、應避免惡」）是一個道德原則的看法，而認為該原則是一個前道德的原則。第二，新自然法學派不接受舊自然法理論的思辨理智對人性的理論考察是產生道德規範的根源的觀點，認為我們不能從形而上學的或其他思辨的前提中推論出實踐理性的基本原則和道德判斷，不能從描述人性的事實前提推論出規範性的道德判斷。在一定的意義上說，新自然法理論避免了西方思想史上爭論不休的關於「事實與價值」或「是與應當」之間的關係的難題。

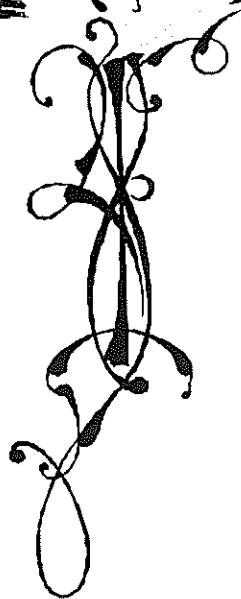
本課題的研究工作得到了國內外許多學者和友人的關心、幫助和鼓勵，在此我要對他們表示由衷的感謝。首先要感謝的是新自然法學派的代表人物格里塞教授、芬尼斯教授、威廉·梅爾教授和帕裏克·李教授，他們慷慨地給我寄來了一些我通過各種渠道都無法獲得的原著資料。我也要感謝當代西方倫理學學者比格爾（Nigel Biggar）教授、布

萊克（Rufus Black）教授、希廷格爾（Russell Hittinger）教授、拉科維奇（Mark S. Latkovic）教授、沙爾曼（Todd A. Salzman）教授、凱佐（Christopher Robert Kaczor）教授，他們送給我好幾部涉及到新自然法理論的著作。所有這些原著和研究性著作使我的研究工作有了更加充實的資料保證。我要特別感謝我的博士論文指導教師黃頌傑教授和許志偉博士，是他們讓我有機會走進天主教倫理學這塊目前國內學術界尚未重視的領域。我要感謝的還有我的同事、朋友陳建明教授、田海華博士、郭武教授、熊林博士、劉繼同博士、林豔博士、何則陰女士、陳潔女士，以及朱麗曉、張秋梅、胡舒、羅孫可、陳平、王京強、居玉潔等友人，他們在國外或香港作學術訪問或學習期間幫助我複印了大量的相關資料，或者幫助我準備了一些重要的文獻。如果沒有他們的關心和無私的幫助，我的研究工作至少不會進行得那麼順利。教育部重點研究基地「四川大學道教與宗教文化研究所」、國家「985 工程」二期「四川大學宗教與社會研究創新基地」這兩大基地的領導和同事也常常問及我的課題研究進展情況，並給予很多支持和鼓勵，在此一併表示感謝。

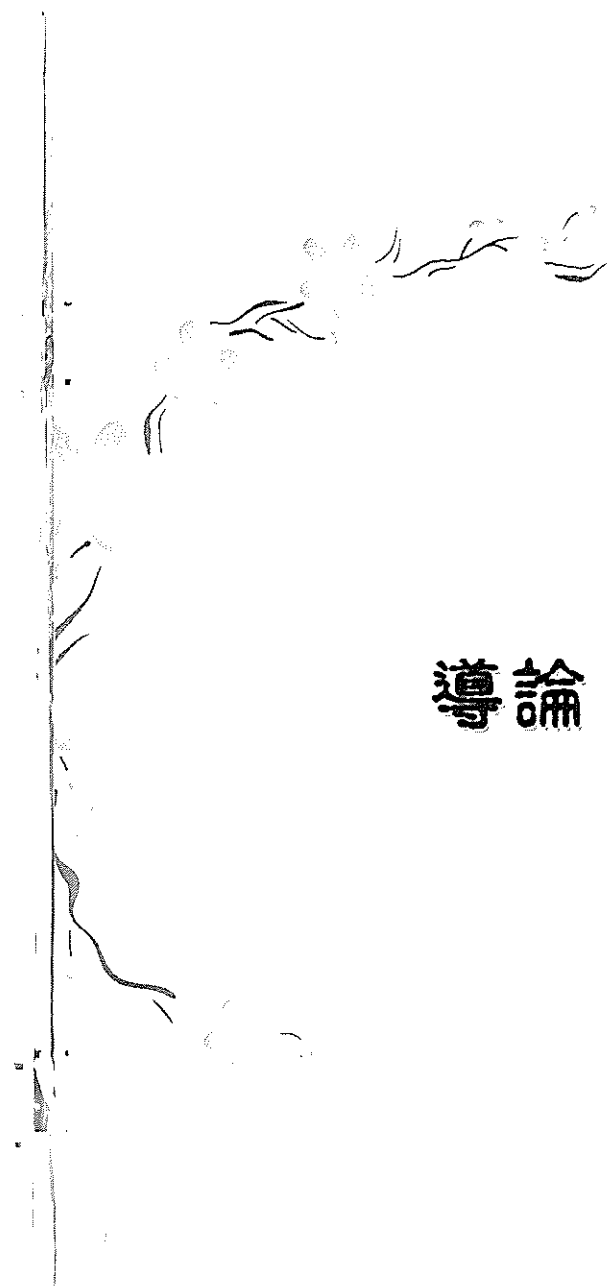
最後，感謝香港中文大學天主教研究中心的關俊棠博士，他在百忙中抽出了很多時間，認真細緻地閱讀了本書初稿，並提出了許多中肯的修改意見。也感謝該中心所有工作人員，特別是阮美賢小姐，他們對本書的出版非常關心。特別感謝香港中文大學天主教研究中心為本書的出版所提供的經費支援。

我對西方天主教倫理學的研究剛剛開始。因而本書一定存在許多錯誤，懇望讀者批評指正。

第一章



導論



第一章 導 論

梵蒂岡第二屆大公會議(the Second Vatican Council,1962-1965,後面簡稱「梵二會議」)的召開是天主教歷史上最重大的事件之一。它向天主教學術界發出了更新神學(特別是倫理神學)的呼籲。自此之後,天主教神學中多瑪斯主義傳統占統治地位的局面開始改變。在基本倫理神學領域,由於方法論和觀點的不同而形成了幾個重要的、影響巨大的倫理學派別。¹這些派別的形成,標誌著天主教倫理學進入了一個「一種信仰多種倫理學」共存和發展的新時期。新自然法學派(New Natural Law School)便是最重要、最有影響力的倫理神學派別之一。²該學派的主要代表人物有:美國馬里蘭州聖瑪麗山學院(Mount Saint Mary College)基督宗教倫理學教授傑曼·格里塞(Germain G.Grisez,1929-),英國牛津大學法律與法律哲學教授、美國聖母大學(The University of Notre Dame)法學教授約翰·芬尼斯(John M. Finnis,1940-),加拿大多倫多大學聖米徹爾學院(St.Michael'College,University of Toronto)哲學教授約瑟夫·博伊爾(Joseph J.Boyle,1942-),美國天主教大學若望·保祿二世婚姻與家庭研究所(The Pope John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family at the Catholic University of America)倫理神學教授威廉·梅爾(William E. May,1928-),美國普林斯頓大學法理學教授羅伯特·喬治(Robert P. George,1955-)和美國斯丟本維爾聖方濟各大學(Franciscan University of Steubenville)生命倫理學教授帕裏克·李(Patrick Lee,1955-)。新自然法學派聲稱,其理論是在繼承中世紀著名基督宗教神學家多瑪斯·亞奎納的有關學說,並在批判其他一些倫理理論的基礎上形成的,是對梵二會議更新倫理神學呼籲的回應,體現了梵二會議的更新精神,他們闡述的基本道德原理既忠於聖經和天主教的傳統,又吸收了當代學者最好的倫理洞見。

第一節 倫理神學的性質

倫理神學 (moral theology) 是基督宗教神學的一個分支。³神學有廣義和狹義之分。廣義的神學是對作為信仰對象的天主，及與天主有關的人類及其它事物之真理的系統理解和探究。狹義的神學指對表達信仰真理的來源 (如聖經、大公會議的文獻) 的系統反思。因而狹義上的神學服從於聖經和教會信仰的權威性表述，「信仰指向的是神啓示的真理，而不是神學的命題。」⁴人們信仰的東西是來自天主啓示的真理，而非經過人類理性解釋的神學，但神學也有助於人們理解作為信仰對象的真理。這就是天主教對神學與信仰之間的關係的一般理解。

神學有哲理神學 (「自然神學」) 和啓示神學、實證神學和系統神學之分。哲理神學 (philosophical theology) 通過理性的推理和論證去思考信仰提出的問題，而啓示神學 (revealed theology) 則根據天主的啓示去談論信仰的問題。實證神學 (positive theology) 通過闡釋表達信仰真理的權威性來源 (如聖經和教會重要文獻) 的完整意義來理解信仰的真理，系統神學 (systematic theology) 則把信仰的真理與其他不是神啓示的、但又確實是真實的或有充分根據的命題聯繫起來，以理性的方法對信仰命題作批判性的思考與探究，其目的是更完整地理解信仰的真理。所以，啓示真理和實證神學側重於對「信仰事實」的思考和整理，而哲理神學和系統神學的重點是對信仰真理的理性分析或闡述。

系統神學有兩個分支，即思辨神學和倫理神學。思辨神學 (speculative theology)，又稱「信理神學」或「教義神學」(dogmatic theology)，它以基督宗教的世界觀去理解所有的實在，是根據信仰建構起來的單一且連貫的關於實在的學說。倫理神學是另一門系統的神學學科。跟思辨神學一樣，倫理神學也對信仰的真理進行反思，但其重點不在於陳述一種連貫的、綜合的關於實在的觀點，而在於探索人們應該如何按照基督宗教信仰去塑造自己的生活 (包括基督徒個人的

生活和教會的生活)，探索信仰對基督徒生活的意義。因此，倫理神學儘管有其抽象的和理論的方面，但從本質上說是一門實踐的學科。它的基本問題是，基督宗教信仰為生活提供怎樣的指導？因而，思辨神學與倫理神學有很大的區別：第一，思辨神學試圖解釋天主與人類之間的關係，倫理神學則試圖闡明人們必須通過行動，並盡自己的職責去維持和發展這一密切的天人關係；第二，思辨神學主要討論天主已經做了什麼和許諾做什麼，而倫理神學則討論人們應該如何回應天主，如何與天主合作。所以，「倫理神學對啓示或信仰真理的研究是為發現它對人類生活的意義，從信仰中人們尋找實踐思維、選擇和承諾的指導，發現基督徒生活的基本道德原則和具體的行為規範。」⁵

倫理神學又可以分為基本倫理神學 (一般倫理神學) 和特殊倫理神學。基本倫理神學 (fundamental moral theology) 是倫理神學的最根本的部分，它研究基督宗教的基本道德原則，這些原則是人類行為的基本原則，是區分正確行為與錯誤行為的標準。特殊倫理神學 (special moral theology) 則把一般的道德原則應用到解決具體的道德問題中，由此而有性與婚姻倫理、經濟倫理、社會和政治倫理、生命和醫療倫理等研究領域。因而，基本倫理神學討論的是所有生活的共同道德原則，特殊倫理神學則討論具體的生活和特定行為方面的倫理問題。但是，在倫理神學的這兩個組成部分中，基本倫理神學佔有一個更為重要的地位。按格里塞的說法，理解基督宗教道德原則比解決具體問題更加基本。之所以如此，有兩個主要理由。首先，對如何根據信仰生活的一般理解 (基督宗教道德原則) 為指導具體問題的解決提供了一個基本的方向，正確的倫理原則是確保具體道德問題得到妥善解決的前提。其次，教會在許多重大問題上的訓導已經相當清晰，因而問題就不再是什麼才是道德真理，而是理解這些道德真理的基礎，並向他人解釋這些真理。只有在理解基督宗教基本原則的基礎上，具體的道德問題才會更好地得到解決。

最後，必須把倫理神學與哲學倫理學 (道德哲學) 和教會法這兩

門學科區分開來。這三門學科都與基督徒的生活有密切的關係，但它們卻是性質不同的學科。第一，哲學倫理學的方法是理性的方法，其概念和論證必須被未聽過或不接受信仰的人所理解。也就是說，哲學倫理學無需涉及天主的啓示和基督宗教信仰，也能對道德生活的性質和正確/錯誤行為進行判斷。然而，當哲學倫理學的結論被倫理神學使用時，這些結論必須根據信仰真理所提供的觀點來加以評價或改變。第二，教會法這一學科所研究的是教會權威為協調教會成員的共同生活而制定的規則的意義及其實踐應用，因此，教會法的規定只是一些規則，它們不是客觀的道德真理。由教會制定後，這些規則仍然能夠由教會來加以改變。不過教會法對基督徒有道德上的約束力量，基督徒有義務服從教會法。⁶

第二節 當代天主教倫理神學的更新

新自然法理論是對梵二會議更新倫理神學呼籲的回應。為什麼需要更新倫理神學呢？這是一個關係到當代天主教倫理神學如何更新，以及更新方向的重要問題。對這一問題的回答，可以先從梵二會議之前的古典倫理神學說起。

一、特倫多大公會議和古典倫理神學

天主教特倫多(特利騰)大公會議(Council of Trent, 1545—1563年)後發展起來，並持續到梵二會議的倫理神學通常被稱為「古典倫理神學」。在這次會議之前，倫理神學對基督徒實踐生活的反思與對信仰的神學反思是沒有分開的。但是，西元第六世紀到九世紀出現的補贖書(Penitential Books)明顯地偏離了這一原則。嚴格說來，這些補贖書不屬於神學著作，但卻對倫理神學的發展產生了相當大的影響。這些著作不僅詳細地列舉了各種各樣的罪，而且還提出了如何一一懺悔或克服這些罪的方式。作為懺悔者的必備手冊，補贖書對塑造基督徒的道德觀有著決定性的影響，這種道德觀「強調個人的行為，把道德生

活視為一件避免罪的事情，使道德反思集中於對各種形式的罪的細緻分析。」⁷在特倫多大公會議上，為了確保教導清晰且一致的教義的連續性，教會建立了培養神父的神學院系統。結果，天主教神學研究從大學轉到了神學院，其神學思想受到培養神父的牧靈訓導的嚴重影響，這又導致了道德訓導與教會法和儀式規則(liturgical rubrics)有很密切的聯繫。道德訓導、教會法和禮拜儀式規則的共同關注是，為各種在不同生活狀態下被許可或被禁止的行為確定清晰的指南，也為確定如違背法律而應受到的懲罰提供詳細的指導。

特倫多大公會議特別強調對罪的懺悔。它要求基督徒根據數量、種類和環境向神父懺悔所有的大罪。神父的任務則是確定懺悔者是否犯了罪，犯的程度如何。因而，倫理神學的首要重心是確定行為的罪性，探討作為正確解決個案之基礎的一般原則。為此目的，倫理神學就以手冊的形式產生了，這些手冊滿足了神父們的牧靈需要。在格里塞看來，特倫多大公會議的改革，一方面對於更好地培育基督徒的懺悔有很多好處，但另一方面，又助長了一種把倫理神學只限於研究大罪以及如何解決良心的懷疑等方面的傾向。

特倫多大公會議對天主教倫理神學的發展產生了很大影響，使倫理神學出現了兩大缺陷：理性主義和法律主義。理性主義是西方十七世紀的一種哲學方法，它深受當時自然科學和數學的影響。該方法強調概念的明晰性、原則的確定性和結論的准數學的證明。理性主義的方法並不適合於系統神學，但卻被天主教神學家廣泛採用，他們把信仰歸結為少數幾個原則並為之作辯護，而把信仰放到了一旁。同時，理性主義的方法傾向於規範的整理或道德的法典化，因而倫理神學的基本部分就幾乎等同於對理解法典所必需的一般概念的研究。其結果是，倫理神學家基本上放棄了根據信仰的基本真理去理解基督徒生活的努力，倫理神學和信理神學被割裂了開來，耶穌在倫理神學中不再佔有重要的角色，「倫理神學家越來越忽視聖經和其他系統的神學反思的資源，如果援引它們，也只是想表明某一類型的行為違反了基督宗

教的法典。」⁸正如當代著名天主教倫理學家、相稱主義者古拉 (Richard M. Gula) 所說,「結果是一種獨立和自足的倫理神學的逐漸發展」,倫理神學成了擺脫聖經、信仰和靈修的理性學科,「古典的羅馬天主教倫理神學逐漸脫離了其他神學分支,並植根於在很大程度上能夠為理性所認識的、客觀的自然秩序的不變的觀點之中。」⁹理性主義否認作為神學探究之基礎的信仰真理的必要性,這導致倫理神學與其來源的脫離,從而使倫理神學成了一門純粹以哲學或理性為基礎的學科,成了一門哲學的倫理學。

理性主義方法的採用最終導致了倫理神學的法律主義傾向。法律主義的基本觀點是,道德原則和規範相似於實在法,它們只是一套約束社會成員遵守公認標準的規則,是人們希望在一定社會中避免衝突、被接受或獲得成功而必須遵守的準則。根據這一觀點,道德原則和規範就不是客觀的真理,而是一系列人為主觀規則。一般說來,人們都會服從這些規則,但這並不意味著這些規則是內在地值得服從的,相反,服從它們是為了功利的目的,是功利的目的支配著人們的行為。

基督宗教法律主義有如下幾個特徵。首先,它把人的道德義務歸結為天主法律的命令,天主的法律則被理解為一整套強加給人的戒律。大多數法律主義者認為,天主通過要求某些合適的行為,及禁止某些不合適的行為,來確定人類的道德義務。根據這種觀點,不變的基本人性是判斷行為道德性的標準,好的行為符合人性,而壞的行為違背人性。其次,法律體系包括一個維護自由的假設,即:不被禁止的東西就是許可的,有疑問的法律對人沒有約束力。因此,法律主義者認為,我們可自由地做我們喜歡的事情,而道德義務卻限制了這一自由。最後,人類立法者會把刑罰附加於法律之上,以促使人們守法。既然對破壞法律的刑罰不是錯誤行為的內在結果,那麼「權威們就會為了政策的理由,或他們的憤怒或仁慈的推動,來強加、緩和或放棄刑罰」。¹⁰在基督宗教法律主義者看來,更高的力量同樣會使道德有附

加的獎賞或懲罰。天堂或地獄就是天主為使人們服從或不服從道德,而附加於其法律之上的獎賞和懲罰。如果遵守道德原則或規範,人們就配得進天國;如果違背它們,人們就要在地獄中受懲罰。

在格里塞看來,法律主義對倫理神學及教會和基督徒的實際生活產生了相當惡劣的影響。第一,法律主義道德體系迴避了基督徒的使命,也未能傳達出基督徒生活的整體意義,「以法律主義的方式行事的道德學家會承認有基督徒使命這樣的東西,但他又認為這是靈修神學的關注,而不是他的關注。」¹¹於古典倫理神學而言,其重點放在對義務的詳細規定上,而沒有根據基督徒的整個使命去闡明善惡的含義。第二,法律主義傾向於最低綱領主義。最低綱領主義的基本原則是,善的生活就是不違背法律規則的生活,或者人們應該做的行為僅僅是服從法律。因此最低綱領主義「強調為了避免大罪而必需的最低綱領。古典倫理神學的基本範疇不是善惡,而是許可和禁止。」¹²結果,法律主義幾乎不鼓勵人們過基督徒的生活,即出於愛的生活。第三,法律主義在個人的生活中留下了一個道德中立的領域,這是未被道德思考觸及的領域。在格里塞看來,有許多實際的問題是不能訴諸規則來回答的,如不能用法律規則來回答「我應該結婚還是做一名神父?」、「我應該從事這工作還是那工作?」這樣的問題。因此人們會認為,這些選擇沒有任何道德的意義,與道德完全無關。這就導致了把生活分成兩個領域,一個是道德起作用的領域,即由規則支配的領域,另一個是道德不起作用的領域,即規則不適用的領域。第四,法律主義導致了古典倫理神學把道德真理比作教會法。倫理神學家的意見被認為是低級法庭的判決,而教會訓導的判斷就好像是最高法院的判決。結果,教會可以隨意改變其道德訓導,猶如它是可變的法律而非不可更改的真理。這意味著,道德規範不是客觀的真理而是人為的規則。第五,法律主義使道德訓導和牧靈工作成爲一種行政性的活動。道德訓導者的工作就是告訴人們應該做什麼、服從什麼或免除人們對某些規則的遵從。第六,在實際生活中,法律主義對有罪的人來說頗

有吸引力，因為「即使人們破壞了規則，他仍然能夠希望逃避懲罰，因為違背規則有可能被寬恕，應得的懲罰就有可能被豁免。不論如何，如果犯罪僅僅是破壞規則，那麼它就內在地不是致命的。並且，如果道德規範是法律，它們就不會觸及人的大部分生活，人們就可隨心所欲地行事。當然，在少數情況下人的自由會受到限制，但是人們常常能夠找到為所欲為的方式，而完全不會越過道德的限制。」¹³第七，法律主義會導致人們反抗。大多數人都會對「如果你想上天堂，就應該服從這些規則，不服從你就會入地獄」產生憤怒，甚至拒絕接受教會的道德訓導。其最終結果是，教會的嚴格要求或基督宗教倫理神學對基督徒的多數生活只提供了很少或根本沒有提供有幫助的指導。

總之，從十六世紀特倫多大公會議到梵二會議的古典倫理神學「雖然展示了豐富的正確資訊和值得稱道的牧靈意義」，但它們並不植根於美德或聖經之中，而是植根於「法律和道德義務的範疇」之中，這反過來又導致了「法律主義、道德最低綱領主義、倫理神學與靈修的分離，以及基督徒成爲『在基督耶穌內……天主兒女』的使命之偉大尊嚴的喪失。」¹⁴

二、梵二會議與倫理神學的更新

梵二會議前的一個多世紀，古典倫理神學的缺陷越來越爲人們所認識。一些有識之士開始對古典倫理神學提出了批評和更新的建議。大公會議接受了這些正確的建議，明確呼籲必須克服古典倫理神學的局限和缺陷，同時在倫理神學的更新方面樹立了榜樣。因此，大公會議在許多重要方面對後來倫理神學的發展產生了深遠的影響。

梵二會議在一般神學特別是倫理神學方面提出了革新的建議和方向。在一般神學方面，它應該「在信德的光照和教會的指導下」來講授，¹⁵神學生應該學會從神的啓示中理解天主教的教導，以這些教導培育自己的靈性生活，同時還要把這些教導教給信友，並在全世界宣揚

它們。大公會議也指出，教義神學應該從聖經開始，應該考察其歷史和發展，特別要在亞奎納思想的指導下思考和理解信仰的奧秘。梵二會議要求神學生們學習把永恆的真理應用於人的具體狀況中，願學生們「在啓示的光明中尋求人類問題的解答」，¹⁶從而在教義神學與倫理神學之間建立起一座橋樑。

在倫理神學的學術性研究方面，梵二會議提出了三項更新的要求。第一，倫理神學的更新要「與基督的奧跡和救恩史有更生動的接觸」；第二，倫理神學「應受聖經更多的滋養」；第三，倫理神學應該「說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內爲世界的生命多結美果的責任。」¹⁷也就是說，倫理神學應該以基督爲中心，應該把它建立在聖經之上並由聖經來加以豐富，應該強調基督徒屬天圓滿之使命的卓越性，同時也承認正是這一使命促使基督徒努力參與世界的建設，使世界變得更加美好。因而，倫理神學的更新不是放棄公認的教會訓導，而是在教會訓導的指引下，展示倫理神學的基督學性質，展示聖經在天主教神學中的重要性及基督徒今生與來世之間的緊密聯繫。

在提出神學及倫理神學更新要求的同時，梵二會議本身也在倫理神學的更新方面樹立了榜樣。這主要表現在五個方面。第一，梵二會議要求所有基督徒必須爲世界承擔更大的責任，並與一切善良人士一起爲世界和平與正義的實現而努力，從而爲人類創造更加美好的生活環境。因此，倫理神學的範圍就不再只局限於判斷何爲罪以及罪的程度，不再片面強調懺悔聖事的培育。倫理神學的中心不是人的罪，而是人的整體生活。第二，梵二會議使倫理神學開始了從古典主義向歷史意識的過渡。古典主義傾向於以永恆、不可更改和不變的東西看待實在，通常運用演繹法去研究倫理問題。因此梵二會議前的神學一般都以在所有時間所有地方都是真實的前提開始進行探究，從這些前提推論出道德的結論。與此不同，梵二會議提出了一種歷史意識方法，這種方法更強調個別、偶然和變化的東西，同時又保持與過去的連繫

性。與此方法相適應，神學所使用的方法是歸納法。在道德問題上，演繹法關注道德決定和結論的確定性，而歸納法則更關注新的處境和變化的條件。從以前占統治地位的古典主義過渡到接受歷史意識的方法論，是梵二會議神學最根本的變化之一。第三，梵二會議堅持認為神學研究必須克服信仰與日常生活的割裂。會議強調，聖經是全部神學的靈魂，要給予聖經在基督徒生活中一個非常重要的地位。梵二會議前的自然法理論強調理性和自然，以至於聖經僅是偶爾用來證明建立在自然法推理之上的結論的證明文本，因而聖經在倫理神學中的角色和作用被弱化了。自梵二會議後，人們認識到聖經在形成基督徒個人和團體的身份方面，以及描述基督徒的內心態度和美德方面具有重要地位。這就把信仰與日常生活、聖經與倫理神學聯繫起來。第四，梵二會議重視人，強調人的首要性及人性的尊嚴，由此帶來了倫理神學三個方面的變化。(1) 我們不能只根據客觀的外在行為來理解罪。其實，罪及罪的程度也取決於人的主觀參與。倫理神學的首要重心應從人的行為轉變為人，從「行為」轉變為「存在」。(2) 倫理神學重點研究人的道德成長和發展，這種成長和發展強調人的皈依，強調人心的根本改變和必要性。(3) 強調作為主體和行為者的人也使人們重新認識到美德在倫理神學中的角色。亞奎納特別強調美德在基督徒生活中的重要性，但古典倫理神學強調的是罪和具體的行為，因而就忽視了人類美德的方面。美德會影響人如何採取行動。第五，梵二會議鼓勵天主教與其他基督徒及其它宗教展開積極的對話，也與現代世界和文化及科學展開對話，這標誌著那種只有天主教才是真正的基督宗教的「惟我獨尊」的觀念的結束，也標誌著天主教與世界隔絕的時代之終結。這種普世主義精神深刻地影響著當代天主教倫理神學的發展。在十九世紀晚期和二十世紀早期，天主教會堅持多瑪斯主義是唯一正確的天主教神學和哲學，並抵制與其他當代方法的對話。梵二會議後，天主教哲學和倫理神學打開了大門，向許多不同的哲學方法學習並且使用這些方法。¹⁸ 從此之後，天主教倫理神學出現了前所未有的繁榮景象。

三、《人類生命》通諭及其反響

影響當代天主教倫理神學發展的另一個重大事件是，1968年由教宗保祿六世頒佈的《人類生命》通諭。該通諭再次肯定了這一傳統的學說，即：已婚夫婦故意避孕是不合法的，是一種內在惡。在闡述這一觀點時，通諭首先提到了給教會有關性道德的訓導帶來嚴重挑戰的現代情況。這些挑戰主要有三個。第一個挑戰是全世界人口的迅速增加，這種情況使許多人害怕世界人口的增長會快於可獲得資源的增長。第二個挑戰是，人們對婦女的尊嚴及婦女在社會中的地位，對婚姻中夫婦之愛的價值及性行為與這種愛之間的關係有了新的理解。第三個挑戰是，科學技術的巨大發展給與人類理性地支配、組織和控制自然力量的能力，包括調節繁衍人類生命之法則的能力。通諭指出，這些現實情況產生了許多涉及現存道德規範（包括調節人類性行為的規範）的有效性問題。根據通諭，婚姻行為有雙重目的，一是把丈夫與妻子聯結起來，一是生育子女，這兩個目的是不可分割的，以排除後一個目的來實現前一個目的就是不合法的。通諭再次要求人們遵守由歷代教會所解釋的自然法戒律，強調任何婚姻行為都必須保持它與傳授人的生命的內在聯繫。

《人類生命》通諭所說到的自然法的一個重要戒律是，某些行為（例如人工避孕）是違背自然的。人工避孕之所以是違背自然的行為，是因為這樣的行為違背了人的生命之善，因而是內在地惡的行為，任何環境都無法證明它是正當的行為。通諭強調，已婚夫婦必須承擔起負責任父母的義務，即生育控制必須是慷慨的、謹慎的，只能利用生殖能力中固有的自然週期的方法：假如有充分的理由，無論是因為夫婦身體或心理的條件，或是外在的環境，使生育子女需相隔一段時期，這樣的節制生育並不違反教會的道德原則。違背道德原則的生育控制方法是直接墮胎、直接中斷已開始的生殖進行、直接絕育、以及在行夫婦性行為前或在進行時或在該行為自然結果的發展中做阻止生育的任何行為。

《人類生命》通諭的頒佈在天主教神學家中引發了很多回應與爭議。在倫理原則的層面上，主要是有關自然法的性質和是否存在絕對道德規範的爭論。¹⁹首先，關於自然法性質的討論。從神學的觀點看，對自然法的討論涉及到這一事實，即：天主教傳統承認人的理性和神的啓示是倫理智慧的兩大來源。從哲學的角度看，關於自然法的爭論涉及到人們如何理解「自然」和「法」的含義。在這一方面，有三種不同的理解。第一種是教會訓導的理解。教會訓導追隨舊多瑪斯主義的解釋，認為人的理性能夠發現三個層次的基本人類傾向，即：與所有生物共有的傾向——尋求繼續存在下去的傾向，與所有動物共有的傾向——繁殖和教育後代的傾向，人作為理性存在物的特有傾向——認識天主和一起過社會生活的傾向。根據教會訓導，人的這些自然傾向具有道德上的規範性，它們指導和制約著人的行為。第二種理解是天主教修正主義倫理神學家的理解。²⁰這些神學家從兩個角度反對教會訓導的上述理解：（1）他們譴責《人類生命》通諭中所包含的自然法理論是物理主義（physicalism）。物理主義認為物理或生物的東西具有道德上的規範性，它禁止人的理性干預這些物理或生物的過程。在修正主義者看來，物理的東西只是人的一個方面，如果為了整個人的好處，這些物理的東西是必須犧牲的。就是說，若是真正為人的利益著想，人就應當干預物理的進程。（2）修正主義者對自然法的理解不接受使本能的性質和目的成為道德標準的自然法本能論。他們認為，本能必須置於與人及婚姻關係的關係中來考慮。為了人或婚姻的好處，人們應該干預本能的目的。就此而言，人才是道德的終極標準。對自然法的第三種理解是格里塞和芬尼斯等新自然法學派的解釋。新自然法學派支持《人類生命》通諭中關於人工避孕的訓導，拒絕一般多瑪斯主義的基本目的論，維護實踐理性及其對某些永遠不能違背的基本人類善的自明性的地位。總之，對自然法的討論是以這三種不同的進路進行的，「有些人強烈辯護可以在亞奎納和教會訓誨中發現的觀點，有些人修改這種對自然法的理解，也有些人拒絕多瑪斯主義而提出一種不同的方法論。」²¹

《人類生命》通諭在天主教倫理神學中引發的第二個重要爭論是有關道德規範的存在與基礎的爭論，即關於「內在地惡的行為」的爭論。這一爭論是譴責人工避孕的道德規範之爭論的發展和深化。（1）一方面，修正主義神學家指出通諭中的物理主義傾向，這種傾向把人的道德行為與行為的物理或生物結構等同起來。因此他們區分了道德的惡與前道德的惡（也稱本體的或物理的惡）。在他們看來，只以行為的物理結構或生物方面來描述的東西沒有道德上的規範性，即他們反對根據行為的物理結構來描述道德行為的對象。因此修正主義不同意教會在避孕、絕育、人工授精等問題上的訓導，也不同意教會關於雙重效果原則的觀點。在天主教傳統中，雙重效果原則一直被用來解決這樣的問題，在這問題中，一個行為既有好的後果，又有惡的後果。修正主義神學家根據物理主義的問題發展出了一種稱為「相稱主義」的道德理論。該理論聲稱，如果存在相稱理由，人們就可以做一個物理的或前道德的惡行。也就是說，一個相稱的理由可以證明做一個物理的惡或前道德的惡是正當的。（2）另一方面，格里塞等新自然法倫理學家則根據其基本人類善理論去譴責相稱主義，從而堅定地維護了教會訓導的立場。

因而，《人類生命》通諭有關自然法和道德規範的學說對後來天主教倫理學的發展及道德爭論產生了非常巨大的影響。可以說，當代天主教倫理神學關於重大道德原則問題的爭論就是圍繞通諭所引發的有關爭論而展開的。事實上，相稱主義倫理學和新自然法理論就是在這樣的背景下產生和逐漸形成的。

第三節 「新自然法理論」釋義

新自然法理論是在梵二會議和《人類生命》通諭影響下出現的一個重要的天主教倫理學派別。在西方哲學思想史上，自然法曾被不同領域的哲學家所解釋和應用，從而使自然法理論有自然法倫理學（Natural Law Ethics）、自然法法理學（Natural Law Jurisprudence）和自然

法政治學 (Natural Law Politics) 之分。新自然法理論首先是作為一種道德體系出現的，因而我們的重點是分析自然法倫理學的含義及其性質。

一、「法」和「自然的」

在闡述「自然法理論」的含義時，我們首先需對這一術語中的「法」和「自然的」作出界定。在自然法理論中，「自然法」中的「法」不是指通過科學的方法而在物理世界或人類行為中發現的恆定不變性，即「自然的規律」，也不意味著相關的原則和規範擁有如長官意志的命令或指令那樣的指示性或命令性力量，即不指「人為的法律」。芬尼斯指出，「自然法」中的「法」是指「作正確選擇的標準，這些標準是規範性的，即受理性指導的和『有約束力的』，因為它們是真實的，而不符合它們的選擇則是不合理的。」²² 也就是說，「自然法」中的「法」，「指在實踐問題上（行動或行為）的正確判斷的標準，是評價人類行為的抉擇是善或惡、正確或錯誤、值得欲求或不可欲求、正直或卑劣的標準。」²³ 可以看到，「自然法」中的「法」指人們思考應該做什麼時的一般指導，是人們行動時必須遵從的基本原則、規則或規範，是評價人類選擇和行為之道德性質的一般標準。

在新自然法理論中，「自然法」中的「自然的」可以有多種含義，主要的含義是：（1）人類行為的原則、規則或規範不是「實在的」，而是指導性的、規定性的、規範性的，它們先於由個人的決定、群體的選擇或社會習俗的任何安排。因此，這些在先的原則、規則或規範就不是個人或集體選擇或設想的產物，不管它們如何被違背、被蔑視，都是不能廢除的，即它們是客觀的東西。正如格里塞所說，自然法是人們自然而然認識到的原則，「它們之所以是自然的，是因為它們不是人制定的，而是起源於人性的客觀原則。」²⁴（2）人類行為的原則、規則或規範比實在法、社會習俗和慣例更高級，即它們為批判性地評價和贊同、正當地拒絕或不服從實在法、習俗或慣例提供前提，是人

們制訂社會法律的基礎或標準，是評判實在法是否公正或有效力的最終依據。（3）人類行為的原則、規則或規範是批判理性的最嚴格的客觀要求，理智的和合理的思維、選擇和行動必須符合這些要求，人們必須接受它們為道德判斷的標準。

二、「自然法」

「自然法」是自然法理論中最重要的一個概念。對於這一概念，我們具體地看看芬尼斯、博伊爾和羅伯特·喬治的觀點。在芬尼斯看來，「自然法」這一術語指論述基本人類善、正確選擇的一般要求以及從這些要求推論出來的具體道德規範的一整套命題。具體地說，「自然法」一詞的含義有三個方面：「（1）表明人類繁榮興旺的基本形式是應追求和實現的善的一組基本實踐原則，它們以這樣或那樣的方式被思考應作什麼的每個人所使用，不論其結論是多麼不合理；以及（2）一組實踐理性（其本身是人類繁榮興旺的基本形式之一）的基本方法論要求，這些要求區分開正確的實踐思維與錯誤的實踐思維，並在考慮所有因素後，就能提供區別整體上看來合理的行為和整體上看來不合理的行為的標準，即區別道德上正確的或道德上錯誤的行為方式，從而使人得以表達；（3）一套普遍的道德標準。」²⁵

博伊爾對「自然法」一詞的含義及其構成也作了解釋。按他的說法，自然法指一整套其規範性力量就是理性功能的普遍規定，這些規定是所有人由於其共同人性而擁有的東西。就是說，自然法是為世界上每一個人準備的，它們是所有人都可認識的。自然法是人的道德生活和道德判斷的基礎，它不是人的實踐或文化的創造物，而是「命題性的實在」，是理性的指令。而且，自然法的基本規定是有指涉的，其最基本的指涉是使人性得到完善的各種人類善，對這些善的認識是所有能夠執行理性行為和選擇的人的共同條件。²⁶ 根據博伊爾的看法，規範道德生活和道德思維的自然法有兩個組成部分。第一個組成部分是所有成熟的人都可以認識的道德原則，它們是刻在人心上的東西，

是理性的普遍規定，是人們自然而然就知道的行為標準。其第二個組成部分是從最基本的道德原則推論出來的具體道德規範。這些道德規範也是真理，但由於文化的歪曲或個人的不道德，它們很可能被人所忽視。

按羅伯特·喬治的理解，自然法是一系列為行動提供理由（包括道德的理由）的道德規範和實踐原則，它由三套原則構成。第一套是最基本的實踐原則和最普遍的道德原則。這些原則指導人的選擇和行動朝向可理解的目的，即指向作為人類幸福、繁榮興旺與圓滿的構成部分的基本人類善，「這些原則確定內在的人類善（如知識、友誼和健康）是應追求、促進和保護的目的，其對立面（無知、仇恨和疾病）是應避免或克服的惡。」²⁷第二套道德原則是一系列居間的原則，這些原則是對道德最基本原則的具體說明，是一系列實踐理性的基本的方法論要求，這些具體的說明或要求區分開正確的和不正確的實踐思維，並為區分合理的行為和不合理的行為提供標準。自然法的第三套原則指一些具體的道德規範，它們要求或禁止某些可能的具體選擇方式。在喬治看來，這三套原則的基本區別是，最基本的道德原則為人類理性地進行選擇與行為奠定基礎，居間的道德原則區分開道德上正確的和道德上錯誤的行為方式，而道德規範則排除某些不合理的可能選擇或行為。

可以看到，自然法是一套基於基本人類善的永恆不變、普遍適用的客觀道德原則和規範，這些原則和規範適用於所有人，適用於一切時代，適用於任何情況，它們是人類行為和選擇的出發點。從性質上說，自然法的真理是人們通過正確運用理性就可發現的，每個正常人天生就能夠理解和認識自然法的基本原則或根本要求。總之，自然法理論強調，所有人都有能力理解某些最基本的道德原則，道德的最根本要求也適用於每一個人。

三、「自然法理論」

從上面對「法」、「自然的」和「自然法」這三個概念的分析中可以看出，自然法理論是研究人的選擇和行為的對錯的一般道德理論。羅伯特·喬治說，自然法理論是「一種關於為正確的實踐推理和道德判斷奠基的原則的批判性和反省性學說」。²⁸該理論要確定為行為提供基本理由的基本人類善，確定選擇這些善的道德原則和規範，確定使道德上善的人和團體做正確選擇的美德，解釋和捍衛自由選擇的可能性，並回應否認自由選擇的可能性或懷疑自由選擇能夠由普遍的實踐原則和道德規範來指導的懷疑論者的批評。因此，一個完整的自然法理論「既包括實踐的（即規範性的、規定性的）命題，這些命題確定某些選擇、行為和意向是合理或不合理，善或惡，正確或錯誤，被許可、被禁的或被要求；也包括關於實踐命題的真理性、客觀性和認識論根據，以及與其規定相一致的自由選擇的真正可能性理論之（即描述性的）命題。」²⁹自然法理論本質上是研究基本人類善、道德原則和道德規範的學說，其根本任務是確定人類行為正確或錯誤的最普遍標準。

根據芬尼斯的解釋，自然法理論是論證關於基本人類善、正確選擇的一般要求、及從這些與人類善相關的要求推論出來的具體道德規範的一整套命題是真理的理論。因此，自然法理論試圖對倫理命題為何在理性上是能夠被證明和真實提供一種恰當的解釋。在芬尼斯看來，因為人的生活是由思慮和選擇來塑造的，所以必須根據善惡的一般理論去解釋人們所提出的倫理命題的正確性。就此而言，自然法理論就是研究關於人的選擇和行為的正確性或錯誤性的一般理論，它包括確定選擇、行為或傾向是正確或錯誤、許可、強制等規範性命題，也包括關於規範性命題的客觀性和認識論根據的非規範性命題。³⁰

簡言之，自然法理論是探討關於基本人類善及建立在這些善之上的道德原則和規範的學說，是探討人類行為的善與惡、正確與錯誤的

學說。

四、新自然法理論與其他倫理理論的區別

新自然法學派認為他們提出的新自然法理論與歷史上幾乎所有倫理理論都有重大的區別。第一，新自然法理論不同於懷疑主義倫理學。在歷史上，懷疑主義倫理學是建立在道德獨斷主義（moral dogmatism）或約定主義（conventionalism）的基礎之上的，它認為，道德原則不是客觀的真理，而是主觀的判斷。在當代思想中，道德懷疑主義往往建立在從「事實」命題推論出「應當」命題的推理之上，而這樣的推理在邏輯上是非法的，在理性上是沒有根據的。與懷疑主義倫理學不同，自然法理論認為道德是客觀的真理，其原則和規範是建立在理性的基礎之上。而且，新自然法理論也避免了從描述性命題（事實命題）的前提推論出規範性判斷（「應當」命題）的邏輯謬誤。

第二，新自然法理論與康德的倫理學不同。康德倫理學忽視實踐理性原則，亦忽視自然法中基本戒律指導選擇和行為朝向的基本人類善或整體人類圓滿的理想。而新自然法理論不但給予基本人類善（如知識、生命和健康、友誼等）在倫理學體系中以核心地位，把這些善確定為實踐推理的出發點，而且強調所有選擇和行為均不得違背任何基本人類善，最基本的道德原則和具體的道德規範都規定人的意願、選擇和行為應與整體人類圓滿的理想保持一致。

第三，新自然法理論與直覺主義理論有區別。直覺主義理論認為道德真理從本質上是通過抽象的直覺來認識的。新自然法理論則認為，倫理學的第一原則是通過無需推論的洞見認識的，它們是實踐知識的自明原則。不過對這些自明原則的洞見並不是無材料的直覺，相反是有具體材料的洞見，這些材料就是自然的感覺欲望和情感反應以及基本人類善，「這些由實踐理性的第一原則和自然法的基本戒律指導行為朝向的基本人類善，以及從這些善的整合指導性而來的道德規

範，不是直覺，而是（人們行為的基本）理由。它們是理智行為通過對由自然的感覺欲望和情感反應所提供的材料進行實踐的反思與理解，及通過對由學習和經驗提供的可能性的理論知識，而把握到的。」

31

第四，新自然法理論也不同於古典的或傳統的自然法理論（經院主義或新經院主義的自然法理論）。古典自然法理論家認為，「關於合理、善和正當的知識是從有關人性、或對人是「自然的」東西的在先知識中推論而來的。」³²按他們的說法，我們關於人性的知識是基本的實踐知識（即關於人類善及奠基於其上的道德原則和規範的知識）的來源，道德原則和規範是從關於人性的理論或事實的知識中推論出來的，或是通過考察事物的本性而得出的，即規範性的命題能夠從自然的事實中推論出來。新自然法理論則主張，關於自然法原則的知識不是從形而上學知識，或關於人的本性的知識中推論出來的。根據該理論，人的本性必須通過人類行為的對象才能得到理解，而人類行為的對象就是基本人類善，它們通過提供非工具性的理由，而給予人的行為以可理解的最終目的。所以，新自然法理論承認倫理學與形而上學、自然法與人性具有密切的聯繫，認為倫理學的基礎是形而上學和人類學，但是關於基本善的實踐知識不是從在先的人性知識中推論出來的，人性告訴我們的只是事實是什麼，它不會直接告訴我們應當做什麼。

第五，必須把新自然法理論與功利主義、結果主義及相稱主義區分開來。後三種倫理學理論雖然都承認基本人類善的存在，但它們的根本立場是，道德上重大的抉擇是能夠權衡的，人們應該選擇那個許諾從總體上、從長遠看導致利益對害處有最大比例的抉擇。新自然法理論則認為，人們不能根據「人們應當選擇許諾從總體上和從長遠看有利多於有害的抉擇」的原則來作選擇或行動，它強調諸種基本人類善是不可公度的，人們永遠不要把一種基本人類善看作是達到其他基本善或所謂「較大善」的純粹手段。

第四節 天主教新自然法理論的興起與發展

梵二會議前，已有不少天主教學者認識到古典倫理神學的理性主義及其所導致的法律主義傾向，他們提出了許多正確的批評和更新的建議。但是在格里塞看來，梵二會議後在歐洲和北美占統治地位的倫理神學修正主義（相稱主義）學派仍然有法律主義、主觀主義的傾向，對基督徒的生活如何同時是屬人又屬神的生活也有不恰當的理解，因而這一學派並沒有真正為人們心目中的問題提供正確的解釋，這些問題包括：為什麼應該追求今生的圓滿？基督徒的生活方式應該是怎樣？過一種基督徒的生活與永生中的圓滿有怎樣內在的聯繫等等。新自然法學派指出，為了避免法律主義，恰當的倫理理論必須把道德原則和規範視為客觀的真理，而不能看作是人們制定的、具有主觀隨意性的規則，是純粹專斷的命令。同時，這些道德原則和規範也不是關於事實的陳述，而是關於人們為了能更好地生活、繁榮和幸福，而應當如何行動的規定，它們必須解釋「人類善如何決定基督徒的道德規範？」，表明「在這個墮落的世界中，為何過符合基督徒規範的生活是唯一真正好的生活？」，也必須表明「人們能夠怎樣安排和過基督徒的生活？」³³在格里塞看來，只有新自然法理論才能擔當如此重大的任務。

天主教新自然法理論最早出現於二十世紀六十年代中期梵二會議後，到八十年代成為成熟的、系統的、有重大影響的倫理學派別，此後面對各種批評而進入捍衛和進一步發展其思想的階段。學界一般把其發展分為三個持續階段：形成期、成熟期和繼續發展期。

新自然法理論發展的第一階段，大致為二十世紀六十年代中期到七十年代末。1963-64年格里塞為《新天主教百科全書》撰寫了「人的自然目的」一文，該文探討了亞奎納關於人的自然目的的學說，考察了不同的多瑪斯主義者對人的目的的各種解釋，指出了他們終極目的論的不連貫性的缺陷，並表明了自己拒絕亞奎納關於人的終極目的的立場。1965年，格里塞在美國著名學術期刊《自然法論壇》（後改為《美

國法理學雜誌》）上發表了「實踐理性的第一原則」一文，從哲學和神學的角度詳細闡述了實踐理性在亞奎納倫理學中的運作，重新解釋了亞奎納有關自然法第一原則的性質，認為這一原則不是一個道德原則，而是一個前道德的實踐原則。可以說，這兩篇論文的發表標誌著作為一種道德理論的當代天主教新自然法理論的開始。

1964年格里塞出版了著作《人工避孕與自然法》，1970年又出版了《墮胎：神話、實在和論證》一書。這兩部著作對傳統的自然法理論和結果主義倫理學進行了批評，簡明扼要地介紹了新自然法理論的主要觀點，並且根據這些觀點堅決反對人工避孕和墮胎等違背道德的做法。1974年，格里塞出版著作《超越新道德：自由的責任》（1980年有修訂本，1988年又出了第三版）。該著作是為大學生寫的一部倫理學導論，其框架實際上就是自然法理論。在其理論未達到成熟表達之前，格里塞還出版了兩部重要的著作，即《超越新的有神論：一種宗教哲學》（1975年出版）和《自由選擇：一種自我指涉的論證》（1976年出版），這兩部著作為格里塞學派的新自然法倫理學提供了必要的形而上學基礎。其中第二部著作是與博伊爾和托勒夫森（Olaf Tollefson）合作完成的，此書特別解釋和批評了現當代的各種倫理學理論，並分析了人及人類共同體的複雜性。1975年，博伊爾發表了一篇重要的論文，即「亞奎納和規約倫理學」。該文分析並批判了美國倫理學家黑爾（R.M.Hare）的規約主義。³⁴格里塞與博伊爾合作完成的第二部著作是1979年出版的《在自由和正義中的生與死》。這部著作把新自然法理論與生命倫理學聯繫起來，根據新自然法理論的有關觀點探討了生與死（特別是安樂死）的問題。在1977和1978年，格里塞還發表了兩篇重要論文，即「選擇與結果主義」和「反對結果主義」，文章深入地批判了功利主義、結果主義及天主教的相稱主義倫理學。

天主教新自然法理論發展的第二階段，即成熟期，大致為二十世紀八十年代初到八十年代末期。1980年，芬尼斯出版了影響廣遠的倫理學和法理學著作《自然法與自然權利》。這是新自然法理論發展中最

重要、最有影響、最富原創性的著作之一。該著作不僅比較詳細地闡述了新自然法理論的基本主張，如關於選擇中理性與意志之間的關係、人類善的基本形式、實踐理性的基本要求、自然法與永恆法的關係等方面的觀點，而且還把該理論應用於分析重要的法理學問題，如正義、權利、權威和義務等等，特別強調法律與道德具有內在的緊密聯繫，認為道德（自然法）是社會法律的基礎。這部著作一問世就引起了許多專家特別是道德哲學界、法學界和政治學界的學者的高度關注，在獲得稱讚的同時也招致了諸多誤解與批評。1982年，格里塞近一千頁的專著《基督宗教道德原理》（《主耶穌的道路》第一卷）出版，這是對梵二會議更新倫理神學之呼籲作出回應的最重要成果之一。該書完全植根於聖經、天主教倫理傳統和梵二會議的學說之中，是一部「里程碑式的著作」，³⁵是一部「值得高度讚賞的著作」，是「具有偉大原創性和獨創性的著作」，³⁶是目前為止闡述新自然法理論的最成熟、最完整、最嚴謹、最清晰的哲學和神學著作。該書詳細討論了基督徒生活的基本原則，其主要內容是：自由選擇和良心論、對某些道德理論特別是天主教相稱主義倫理學的批判、七類基本人類善、自然法與道德的首要原則、八種責任模式、一系列道德規範、法律與道德的關係以及如何作具體的道德判斷、罪的本質及其後果、基督徒生活的終極目的，等等。1983年芬尼斯又出版了《倫理學的基礎》一書，該書進一步闡述了新自然法理論的核心問題，如基本人類善、客觀性與道德原則、自由選擇論，同時也對當代英美道德哲學（功利主義、結果主義、目的論倫理學、相稱主義等）及亞里士多德和康德的倫理學進行了批判性的評價。芬尼斯的《自然法與自然權利》、《倫理學的基礎》與格里塞的《基督宗教道德原理》等著作的出版是當代天主教新自然法理論走向成熟與系統化的主要標誌。

博伊爾、威廉·梅爾和羅爾（Ronald Lawer）三人於1985年出版了《天主教性倫理學》一書。該書第四、第五章闡述了良心論和自由選擇論，分析了人性的諸善及作道德選擇的兩種進路（即相稱主義和「原

則的道德」），特別深入地討論了相稱主義的主要觀點及其困難，分析了善行與良好品質的關係，還把新自然法理論應用於探討性領域中的具體道德問題。1987年，格里塞、博伊爾和芬尼斯三人一起在《美國法理學雜誌》上發表了一篇題為「實踐原則、道德真理與終極目的」的長篇論文。該文對過去二十五年來所遭到的誤解或批評作了積極的回應，以極其嚴密的語言比較完整地敘述了他們所提出的新自然法理論的核心內容。同年，芬尼斯、博伊爾和格里塞的社會倫理學著作《權威、道德和實在論》出版。該書有專門章節對結果主義倫理學進行了批判，對「正確的道德理論」的基本觀點也作了簡明扼要的介紹。1989年，威廉·梅爾出版了他的專著《絕對道德規範：天主教傳統、當代思潮與真理》，對天主教內修正主義者否認存在絕對道德規範的主張做了深入系統的批判，為絕對道德規範的真理性的真理性作了充分的辯護。

當代天主教新自然法理論發展的第三階段，即繼續發展期，大致從二十世紀九十年代初一直到現在。在這一階段，新自然法倫理學家除了進一步深入闡述他們的理論觀點外，還把其理論應用於特殊道德問題的分析中，並積極面對並澄清某些神學家或哲學家對其理論的嚴重誤解或歪曲。1991年，芬尼斯的小篇幅著作《絕對道德規範》出版，該書分析了無例外的道德規則的哲學和神學基礎，批判了天主教相稱主義者在這一問題上的錯誤立場。同年，威廉·梅爾出版《倫理神學導論》（1994年第一版修訂本，2003年第二版）一書。該書簡要地闡述了行為與自由選擇論及良心論，介紹了亞奎納、若望保祿二世和格里塞等人的自然法學說，特別地批判了天主教修正主義倫理學家的不存在絕對道德規範的觀點，捍衛了絕對道德規範的真理性的真理性。1992年，格里塞的《主耶穌的道路》第二卷《過一種基督徒的生活》出版。這部巨著根據基督徒生活的基本原則具體分析了生命與醫學倫理學、社會與政治倫理學、性與婚姻倫理學等領域的問題，討論了所有基督徒共同擁有的對自己、對他人以及對整個世界所負有的具體道德責任。1997年格里塞又出版《主耶穌的道路》之第三卷《疑難的道德問題》。該書

繼續根據新自然法理論的基本觀點探討了醫學倫理學、經濟倫理學和法律倫理學等領域的許多具體道德疑難問題。

1993年，羅伯特·喬治出版了《使人成為有道德的：公民自由與公共道德》一書，該書扼要地介紹了格里塞等人的新自然法理論的主要內容，並把新自然法理論應用於分析公共道德領域中的具體問題，從而發展了自然法理論的法理學和政治學方面的見解。1996年，帕裏克·李出版了著作《墮胎與未出世的人類生命》。該著作運用新自然法理論的觀點批判了結果主義在墮胎問題上的立場，認為墮胎是嚴重違背道德的殺人行為。1998年，芬尼斯又出版了《亞奎納：道德、政治和法律的理論》一書。該書深入系統地闡述和分析了亞奎納的行為理論、自然法學說和美德倫理思想，充分展示了芬尼斯對亞奎納道德理論的精闢見解。1999年，羅伯特·喬治《捍衛自然法》一書出版，這是他早期發表的一系列論文的彙編，這些論文介紹和分析了格里塞等人的自然法理論的主要立場，對新自然法理論所遭到的誤解或批評進行了澄清或有力的反駁，並運用該理論探討了公共道德領域中的許多問題，從而捍衛了新自然法理論並進一步推進了它的發展。2000年威廉·梅爾出版了《天主教生命倫理學與人類生命的禮物》一書。該書對人類行為、人的尊嚴、自由選擇及自然法的基本原則和規範作了簡單的分析，並把新自然法理論應用到分析生命倫理學領域中的具體問題，極大地擴展了新自然法理論的影響。³⁷

大致說來，格里塞、博伊爾和芬尼斯是當代天主教新自然法學派的奠基者，他們系統地深入闡述了關於自然法的一般基礎理論；羅伯特·喬治、威廉·梅爾和帕裏克·李則全面介紹並積極捍衛和發展格里塞等人所提出的理論，對新自然法學派所遭受到的誤解或批評進行了澄清和駁斥，從而既擴大了新自然法理論在學術界的影響，又推進了新自然法理論朝著縱深的方向發展。後面各章我們將詳細地敘述新自然法理論的主要內容，首先分析其體系中的三個基礎性的概念，緊接著概述格里塞等人對亞奎納自然法理論的解讀，以及對西方各種倫理理論

的批判，然後重點論述其關於實踐理性、基本人類善及道德原則和道德規範的學說，最後簡單地討論其他哲學家 and 倫理學家對新自然法理論的批評及新自然法學派對這些批評的回應。

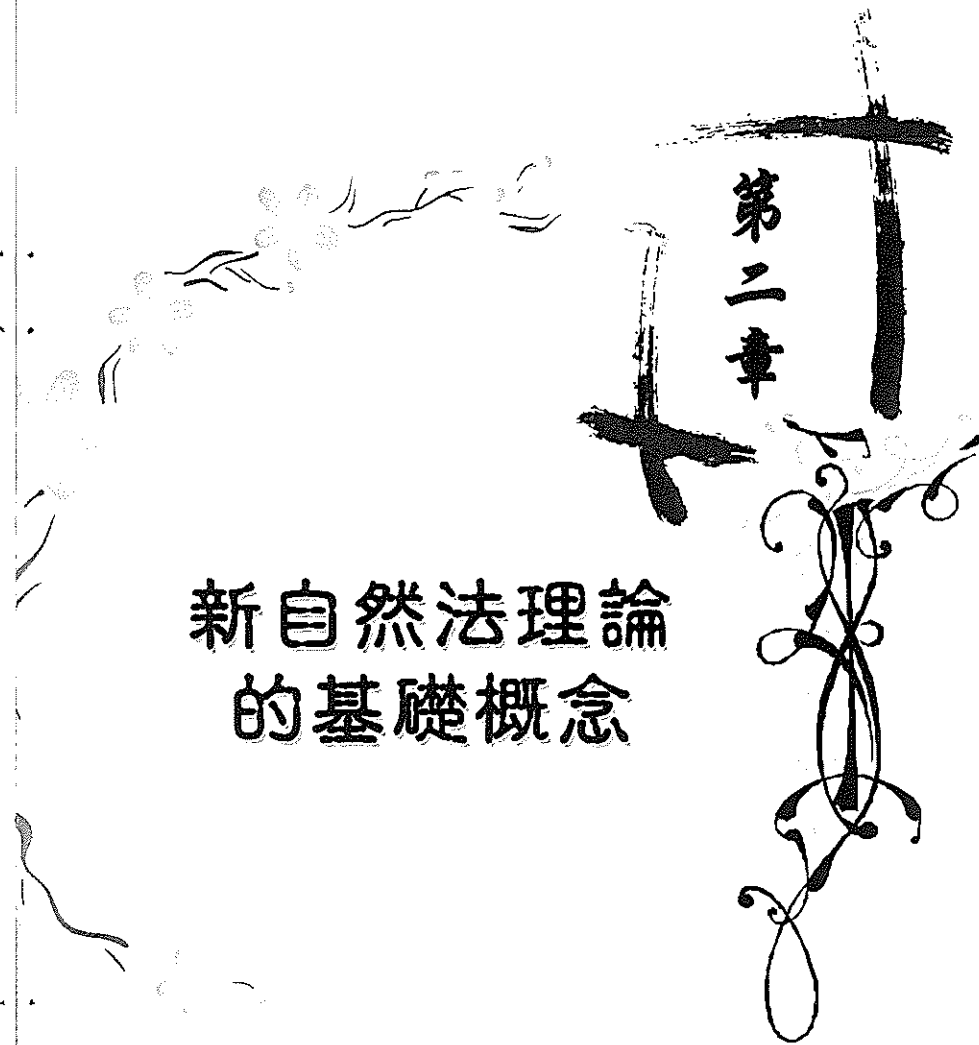
註釋：

- ¹ 當代西方天主教最有影響的倫理神學思潮或派別是相稱主義、新自然法理論、美德倫理學。新自然法學派因其開創者又稱為「格里塞學派」或「格里塞－博伊爾－芬尼斯學派」；因其特別強調「基本善」在倫理學中的核心地位，又稱為「基本善理論」。
- ² 新自然法理論的研究領域甚廣，包括基本倫理神學、社會和政治倫理學、生命和醫學倫理學及性與婚姻倫理學等。本書涉及其基本倫理神學的基礎部分，即基督教基本道德原理。
- ³ 倫理神學又稱「基督宗教倫理學」或「神學倫理學」。在基督新教學術界，倫理神學一般稱「基督宗教倫理學」。自近代開始，天主教學術界一般稱基督宗教倫理學為「倫理神學」。
- ⁴ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1991. p. 1.
- ⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983. p.6
- ⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p. 7.
- ⁷ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*. New York: Paulist Press, 1989. p. 26.
- ⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p. 12.
- ⁹ Richard M. Gula, *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*. p. 27.
- ¹⁰ Germain Grisez, "Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice", 載於 T. J. Herron(ed.), *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*. San Francisco: Ignatius Press, 1990. p. 111.
- ¹¹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.6.
- ¹² Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.13.
- ¹³ Germain Grisez, "Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice", 載於 T. J. Herron(ed.), *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*. p.113.
- ¹⁴ Mark S. Latkovic, "Moral Theology: A Survey".
<http://www.aodonline.org/aodonline-sqlimages/shms/faculty/latkovicmark/unpublishedwritings/Moraltheologyasurvey.pdf>.

- ¹⁵ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(下)，天主教上海教區光啓社，1998。第347頁。
- ¹⁶ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(下)，第347頁。
- ¹⁷ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(下)，第348頁。
- ¹⁸ 參見 Charles E. Curran, *Moral Theology at the End of the Century*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1999. p.15-22. 也參見 Charles E. Curran, *History and Contemporary Issues: Studies in Moral Theology*. New York: Continuum, 1996. p. 102-106.
- ¹⁹ 此處的討論，參見 Charles E. Curran, *History and Contemporary Issues: Studies in Moral Theology*. p.107-109.
- ²⁰ 修正主義倫理神學家即相稱主義倫理學家。關於他們的理論，後面還會有較詳細的討論。
- ²¹ Charles E. Curran, *History and Contemporary Issues: Studies in Moral Theology*. p.108-109.
- ²² John Finnis, "Natural Law", 載於 Bryan Magee and Edward Craig (eds.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. p. 685.
- ²³ John Finnis, "Natural Law: The Classical Tradition", 載於 Jules Coleman and Scott Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford University Press, 2002.p.1.
- ²⁴ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.173.
- ²⁵ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press. 1980. p. 23.
- ²⁶ Joseph M. Boyle, "Natural Law and the Ethics of Traditions", 載於 Robert P. George(ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1992.p.4.
- ²⁷ Robert P. George, *In Defense of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press, 1999.p.102. 亞奎納稱此原則為「實踐理性的第一原則」。
- ²⁸ Robert P. George, "Natural Law Ethics", 載於 Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. p. 460.
- ²⁹ Robert P. George, "Natural Law Ethics", p.461. 自然法理論是一種規範性(normative)理論。英文「規範」(norm)一詞源自拉丁詞 norma，原意是「石匠使用的三角尺」，引申義為「確使某物是它應當所是的手段」。在哲學意義上，規範指規則或權威性的標準。換言之，在規定應該發生什麼或不應該發生什麼的意義上，一個規範就是一個「應當命題」，它與「是命題」是不同的，

有發生什麼的命題。

- ³⁰ 參見 John Finnis, "Natural Law", 載於 Bryan Magee and Edward Craig (eds.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. London: The Spectator, 1998. p. 685.
- ³¹ 參見 Robert P. George, "Natural Law Ethics", 載於 Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. p.462-3. 也參見 John Finnis, "Natural Law", 載於 Bryan Magee and Edward Craig (eds.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*.p.687.
- ³² Robert P. George, "Natural Law Ethics", 載於 Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. p. 462.
- ³³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.18.
- ³⁴ 規約主義 (prescriptivism) 是當代西方一種重要的倫理學說，它反對自然主義，區分「價值」與「事實」的不同，認為道德判斷沒有真假之分。
- ³⁵ John R. Connery, "Review of The Way of the Lord Jesus 1: Christian Moral Principles by Germain Grisez", *Theological Studies* 45 (1984), p.754.
- ³⁶ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor, 1994. p.19.
- ³⁷ 新自然法倫理學家在各個階段還發表了其他很多重要的學術論文，在此不作一一介紹。請參看本書末的附錄「參考文獻」。



第二章

新自然法理論 的基礎概念

第二章 新自然法理論的基礎概念

新自然法學派聲稱，其理論探究的目的是為基督徒的生活和行動提供一整套基本的道德原則和規範。為了解基督徒的生活和道德，人們首先必須思考自由選擇的存在，因為自由地選擇的行為是人類生活的核心。而人們能作自由選擇是以區分善惡判斷的良心為前提的。「自由選擇」、「人類行為」和「良心」是新自然法理論的三個基礎性概念。

第一節 自由選擇

作為一種倫理學說的新自然法理論是以人能夠作自由選擇這一觀念開始的，「也許哲學家類學最重要的假設是，人能夠作自由的選擇」，¹「我們擁有發現真理的能力，同時亦擁有能力通過自由地選擇使我們的生活和行為符合真理，從而決定自己的生活」。²正因為人有理解事物及作自由選擇的能力，他們才能過符合真理和自己願望的生活——一種獨立自主的生活。假如沒有自由地作選擇的能力，人們就不用對其所作行為及行為的後果負任何責任，這樣道德問題便無從談起。格里塞說，「自由選擇是在我們內的核心實在，通過它，我們的行為才得以呈現在道德的領域中。」³因而，在新自然法學派看來，自由選擇是道德之所以可能的基礎，是人們得以作道德判斷的重要前提，是人們需要承擔道德責任的必要條件。

一、對決定論否認自由選擇的駁斥

駁斥決定論的觀點是新自然法學派自由選擇論的起點。決定論是一種關於人類行為的理論，其主要觀點是：所有人類行為都是由先於

選擇的諸種因素所決定，因而人沒有自由，他不能自由地作出選擇，自由選擇實際上是不存在。一句話，決定論者否認人有自由，否認自由選擇的存在。

新自然法學派指出，決定論的觀點雖有其合理之處，但從根本上說是錯誤的。第一，決定論並不適用於一切事物。否認自由選擇的人認為，在經驗世界中，所有事情的發生都是由一些具體的條件決定的。如果人們在一定的時間知道宇宙的整體狀況，即知道每一個事物是什麼、在哪里，它在做什麼，那麼原則上，他就能夠預見宇宙在未來任何時候的實際狀況。這種決定論被稱為物理的或自然主義的決定論。新自然法學派承認，大多數事情確實可以通過在先的原因或條件來解釋，因為世界是有規律、有秩序的，這也是自然科學得以產生的重要前提。但是，決定論並不適用於一切事物。例如，它不適用於造物主，因為沒有任何東西使他去創造，他是絕對自由的，他創造世界、創造人類的行為是絕對自由的行為。同樣，決定論也不適用於天主為了向人類啓示，而在世界上所行的神秘奇跡。這一點對於有基督宗教信仰的人來說是有說服力的。

第二，否認自由選擇的存在是與人的經驗不一致的。決定論者強調，人的任何行為都是被預先決定好，即每個人都不得不如他所做的那樣行動，他不可能選擇任何別的行為或以別的方式行動，因而認為人有自由選擇的觀點是錯誤的。新自然法學派承認，這種觀點確實「反映了對人類行為的某些方面的比較精確的觀察」⁴，因為在先的因素對許多行為都有相當大的影響，甚至起著決定性的作用，但這並不意味著這就是對人類行為的恰切解釋。他們指出，雖然並非每一個行為都是自由、自我決定的行為，但是至少有時候這樣的行為是可能的。這一看法得到了人們日常經驗的證實。根據經驗，如果所有行為都是由在先的因素預先決定的，那麼行動時我們就不會遲疑不決，對那些已經被決定了的行為是不需思考就會直接去做。但事實上，在做某一行為之前，我們常常要經過深入思考才會作出最終決定。也就是說，做某

一行為是人們自由選擇的結果。這說明，人們對某些行為是可以進行自由選擇的。可見，決定論不是一種自明的真理。

第三，在新自然法學派看來，要在理論上證明沒有自由選擇的任何努力都是失敗的。既然否認自由選擇與人的經驗不一致，那麼決定論者就有必要對為什麼不存在自由選擇作理論上的說明。格里塞指出，決定論者在嘗試對不存在自由選擇作證明時必須訴諸人類的理性，以各種不同的方式為其立場作辯護，但他們最後總是勸說人們應當接受這一立場：「認為人們不會作自由選擇比認為會作自由選擇更合理。所以你應該接受決定論。」⁵據格里塞的說法，這裏的問題在於，「應當」本身「就體現了對自由的求助」，體現了承諾追求真理這一選擇：「決定論者要求我們信守對真理的追求，而如果我們不能作自由的選擇，這樣一種承諾就是不可能的。」⁶這表明，要為決定論作理論上的論證是不可能的，任何企圖證明自由選擇不存在的努力註定要失敗。

第四，新自然法學派認為，要為自由選擇找到充分的理由是不可能的。充分的理由是這樣一種理由，它表明某一事物為什麼存在，而不是不存在，正好是這樣存在，而不是那樣存在。大多數決定論者認為，每一件事物的存在都能夠並且必須由「充分的理由」來解釋。如果沒有一個可以解釋一件事物存在的充分理由，那麼它就不可能存在。格里塞的看法是，大多數事物的存在都可以作出合理的解釋，但這並不是說每一件事物的存在都會有一個充分的理由。實際上，自由選擇就沒有充分的理由。一個選擇可以有一個選擇者，但不會有一個充分的理由能夠解釋在每一種情況下為什麼正是作出這種選擇而不是那種選擇。例如，人們找不到一個充分的理由解釋天主出於大愛而自由地選擇了創造與拯救我們這一事實，也找不到一個充分的理由解釋為什麼有些人選擇而另一些人不選擇在愛中去回應天主。人們可能會找到導致這一選擇的許多理由，但是這些理由並不能最終解釋接受或拒絕愛的禮物這一選擇，因為這一選擇是自由作出的。因此，要解釋人的自由選擇是有理由的，但永遠不會有充分的理由。

第五，新自然法學派強調，儘管自由選擇是有限度的，但在這些限度內，人仍然可以作自由的選擇。他們認為，決定論者關於選擇的自由比我們通常所承認的自由有更多的限制這一看法是正確的。現代心理學的研究結果表明，自由是有限度的，人們的自由抉擇普遍要比想像的少得多。不過，新自然法學派也認為，雖然許多因素都會限制我們選擇的可能性，但限制選擇的可能性的因素不能決定我們在這些限度內會選擇什麼，人最終必須作出選擇。也就是說，人們仍然可以在這些限度內有進行選擇的自由。

新自然法學派一方面對決定論的錯誤進行了駁斥，另一方面也指出了其受歡迎的原因所在。他們認為，決定論廣受歡迎的原因主要有兩個。其一，決定論是大多數人的行為的真實寫照，因為人們做的事情並不都是因自由選擇而來的。其二，決定論排除了行為者的道德責任，排除了他們的道德罪過。這兩點為人們去做不道德的行為及推卸責任提供了似乎是合理的藉口。

決定論有其合理因素，但從根本上說是錯誤的，因為它無法在理論上自圓其說，更重要的是，它排除了人對其行為及行為後果的道德責任。否定自由選擇存在的決定論會使人的一切行為都成為必然的、不可逃避的選擇，這會為人的進一步惡行提供藉口，最終會使人成為沒有責任心，沒有道德的人。在此意義上，新自然法學派對決定論的駁斥就排除了承認決定論所帶來的消極後果。

二、自由的含義

按新自然法學派的觀點，「自由」一詞指沒有外在的約束、壓制或要求，或擺脫了外在強制或束縛時的一種內在狀態，是自主地選擇採取行動或不行動的能力。新自然法理論的重點是考察並區分各種不同的自由，這些自由是物理性自由、隨心所欲的自由、理想的自由、天主兒女的自由及作為自我決定的自由。⁷

第一種自由是物理性的自由。物理性自由是一種最簡單的自由，指行為沒有物理性力量的約束或限制。人類、動物、植物以及無生命的事物均享有這種意義上的自由。格里塞強調，雖然任何事物都享有物理性的自由，但這種自由總是有限度的。一方面，物理性的自由是相對的，而不是絕對的。例如，自由落體只能作向下運動，而不能自動作向上的運動；動物園中的動物也是受到限制的，它們只有在一定範圍內才能不受約束地活動。另一方面，物理性的自由要依賴於一定的條件：某物受環境的限制越多，其行為的空間範圍就越小，它擁有的自由就越少；某物在其行為中受到的限制越多，屬於它的自主性就會越少，其能動性就會越小，被動性就會越大，因而獲得的自由就會越少。在新自然法學派看來，物理性的自由對道德生活來說是重要的，因為一方面，一個人擁有的物理性自由越多，可供選擇的可能行動就會越多；另一方面，如果人們要有道德地行動，就必須擁有某種程度的物理性自由。但是，絕對的物理性自由是不存在的，「事實上，說『絕對的物理性自由』是毫無意義的。每一個人都要服從某一種制約。」⁸這種制約是一種預定的事實，是所有人都無法擺脫的東西。

第二種自由是隨心所欲的自由（又稱「擺脫權威的自由」）。此種意義上的自由指人們沒有別人命令或要求去做他並不想做的事情，或禁止他去做他想做的事情。我們所有人都想擺脫由他人（父母、老師或其他權威）所強加在自己身上的規則、要求或命令，自主地做我們喜歡的事情，追求我們想要的東西。不少人認為隨心所欲是最高種類的自由，是自由的最高體現。格里塞指出，這是一種錯誤的看法，因為人的自由其實是有限度的，他享有多少這樣的自由取決於環境，無限制的自由是不可能的。對於註定要過社會生活，並要與他人發生社會關係的人而言，每個人都會受到他人的限制，因而人們不可能擁有那種隨心所欲的自由。即使承認存在隨心所欲的自由，但假如行為沒有任何約束，那麼整個社會最終也只會陷於崩潰。

第三種自由是理想的自由。所謂「理想的自由」，是指能夠按理想

去行動的人所擁有的自由。就是說，擁有這種自由的人已經克服或成功地避免了實現理想的障礙。必須指出的是，理想的自由不同隨心所欲的自由。隨心所欲的自由意味著個人不被禁止去做他願意做的事情，理想的自由則意味著個人不被禁止去做他應該做的事情。另外，即使承認有隨心所欲的自由，這種自由也是可以通過個人的行動就能實現的，而理想的自由通過單獨的個人是無法獲得的，只有在作為整體的社會中才能達到。

第四種意義的自由稱為「天主兒女的自由」。天主兒女的自由是屬於天主大家庭之成員的基督徒所特有的自由。這種自由是耶穌通過十字架上的死亡而為基督徒贏得的，是基督徒「通過天主的恩寵而在耶穌內獲得的自由」，因而是一種擺脫了有罪的欲望和自私的控制的自由，是一種脫離了罪及其後果的自由。⁹新自然法學派指出，天主兒女的自由是以自由選擇為前提的，是通過對信仰的選擇而享有的自由，但它自身不是自由選擇。天主兒女的自由總是善的，是出於愛的自由，而自由選擇可能是善的，也可能是惡的，惡人也可作自由選擇，但他們並不享有天主兒女的自由，因為天主兒女的自由是一種擺脫了惡和罪的自由。他們特別強調，天主兒女的自由不是隨心所欲的自由。隨心所欲的自由本質上是藐視道德的規範，不想使自己的行為受到任何道德的約束，而天主兒女的自由是有道德規範約束的自由，是遵從天主誠命後獲得的自由。

第五，自由也指自我決定。自我決定指這樣一種狀態：在這種狀態中，儘管存在著影響選擇的外在壓力或先在原因，但人們仍可以有作選擇或不作選擇、選擇這件事情而不是那件事情的抉擇。人們在這樣做的時候，他的行為就是自我決定的行為。根據新自然法學派的觀點，如果人的某一行為不是自我決定的行為，行為自身就不會有道德性。就是說，當人們只是做事情而沒有選擇去做這些事情，他的行為就不能說是道德或不道德、善或惡。但人們一旦選擇了做某一事情，他就要為其自由選擇的行為負全部或相當大的道德責任，因而自我決

定意義上的自由是一種與道德具有最為緊密聯繫的自由。這種通過某人自己的選擇去決定行動或不行動的自由（即選擇的自由）是新自然法理論最為關注的自由，「通過人們自己的選擇而決定自己的自由，是人所特有的自由。倫理學最為關注的正是這種自由。」¹⁰

三、自由選擇：其過程及本質

按天主的肖像和模樣受造的人擁有自由選擇的能力，「人是屬於他們自己的，即受他們自己控制或支配的動物。他們的選擇和行為，是他們自己的選擇和行為，而不是別人的選擇和行為。」¹¹正是在自由選擇中，人成了其自我的創造者，這是天主教信仰及其傳統的一個核心真理。

1、自由選擇的存在

聖經、天主教神哲學傳統及教會都肯定自由選擇的存在。人具有自由選擇的能力是聖經的一個核心思想。舊約記載，天主賜給其子民一種他們可以接受也可以拒絕的盟約。《德訓篇》這樣寫道：「上主在起初就造了人，並賦給他自決的能力；又給他定了法律和誠命。假使你願意，就能遵守他的誠命；成為一個忠信的人，完全在於你自願。他在你面前安放了水與火，你可任意伸手選取；生死善惡，都在人面前；人願意那樣，就賜給他那樣。」（德訓篇 15：14—18。經文採用中國天主教主教團 1992 年印發的《聖經》。）在新約中，耶穌確立了天主與人類之間的新盟約，人可以自由地選擇或拒絕與天主有密切的關係。

基督宗教早期教父和中世紀經院神學家也肯定人有自由選擇的能力。教父泰提安（Tatian）認為，邪惡的人是自願墮落的，而好人通過其自由的選擇去執行天主的旨意。他說道：人是「被創自由的，他沒有惟獨屬於天主的善性，人是通過其選擇的自由而獲得完善的。」¹²

教父德奧斐羅 (Theophilus of Antioch) 也曾說過, 天主使人既不是有死, 也不是永恆, 而是能夠成爲其中之一, 「因爲天主使人自由, 作自我決定」。¹³ 奧思定 (奧古斯丁) 指出, 人是通過意志的自由選擇去作惡或行善的, 是自由選擇給了人類犯罪的能力, 如果不存在自由選擇, 人就不會犯罪。亞奎納也認爲, 只有通過自由選擇, 人才是他們自己行爲的主人, 才是按天主的肖像和模樣創造的存在; 如果人們缺乏自由選擇, 那麼「勸告、告誡、戒律、禁令、報賞和懲罰就是無效的」。¹⁴

天主教歷次大公會議及文獻同樣強調人有自由選擇的能力。例如, 特倫多大公會就對基督新教否認人的自由選擇提出過駁斥, 明確肯定人即使在亞當犯罪後也能夠作自由的選擇, 自由選擇是天主賜給人類的寶貴禮物。梵二會議強調, 自由選擇的能力是「人性尊嚴要求人以有意識的自由抉擇而行事, 意即出於個人的衷心悅服而行事, 而非出於內在的盲目衝動, 或出於外在的脅迫而行事。」¹⁵ 最新的《天主教教理》也寫道:「天主造了有理性的人, 賦給他位格的尊嚴, 具有對自己行爲的主動力與主控力……目的在使人自動尋找造物主, 並自由地依附他, 而抵達其圓滿幸福的境界: 人賦有理性, 因而肖似天主, 人生來是自由的, 是自己行爲的主人。」¹⁶

2、自由選擇的過程

按新自然法學派的看法, 自由選擇是作選擇或不作選擇、決定做這一事情或決定做那一事情的抉擇。格里塞說:「自由選擇是決定做這而不是做那, 或者決定做這而不是不做這。」¹⁷ 他還說:「當人們面對實際的諸種抉擇, 相信他能夠且必須決定採納哪一種抉擇, 思慮且採納其中一種抉擇時, 他就是在作選擇。當選擇本身決定人們採納哪一個抉擇時, 該選擇就是自由的。在選擇前, 人們能夠做這或做那, 而只有他的選擇才決定去做這或做那。」¹⁸ 芬尼斯說:「在其核心的意義上, 自由選擇是對兩個或更多在理性上有吸引力而又不相容的可選擇

的抉擇中接受其中一種, 因此, 只有選擇本身才確定哪一種抉擇被選擇和追求。」¹⁹ 在另一處, 他還說道:「在人們真正有選擇和作兩個或更多個不相容的抉擇的每一個地方, 就有自由選擇。」²⁰ 博伊爾和威廉·梅爾說:「當一個人從一系列實際的抉擇中挑選其中一種時, 他或她就是作自由的選擇。當人們自己的選擇確定了他會挑選哪一個可獲得的抉擇時, 一個選擇就是自由的。」²¹ 羅伯特·喬治也說道:「自由選擇是在兩個或更多個開放的實踐可能性之間的選擇。」²² 從新自然法學派代表人物的這些說法中可以看出, 自由選擇是人們在兩種或兩種以上的可能抉擇中選擇其中一種的行爲。

關於人們對自由選擇的現實體驗, 新自然法學派作了較詳細的考察, 他們把自由選擇的過程分爲前後相接的三個階段。首先是自由選擇的開始。人們對自由選擇的體驗開始於對衝突的意識: 一個人想到做某事, 覺得必須去做, 也找到了做該事的理由, 但在某一方面或某些地方又遇到了阻礙。這時他會發現自己處於這樣一種處境中: 存在著一些互不相容的可能性, 至少是行動或不行動的可能性, 而每一種可能性在某種程度上都是有吸引力的; 不過, 要實現每一種可能性又是不可能的。這種衝突的處境會導致他猶豫不決: 他遇到阻礙不能立即採取行動, 這時他就會有意識地對諸抉擇的可能性進行思考。

對衝突處境的思考使人進入了自由選擇的審視階段。人們要採取實際行動, 就必須對可供選擇的可能行動作思考, 並確定採納其中的一種。這種對諸抉擇進行積極思考的過程被稱爲「審視」:「審視在開放的處境 (在此處境中, 由於欲望或興趣的衝突, 會產生猶豫) 和最終作出選擇的行動之間架起了一道橋樑」。²³ 審視作爲一種積極的思考, 是積極地尋求打破僵局的必要步驟。在審視之初, 不是每一選擇的可能理由都被全部展示。隨著持續的審視, 人們會看到開始時似乎是可望實現的某些可能性實際上是不可能實現的, 同時他也會看到, 還存在著開始時未被意識到的其他可能的選擇。

經過一番審視後，人們就要作出一個最終的決定。當一個人仍然在審視的時候，他會把諸種可供選擇的行為視為可能的行為，他會把各種不同的選擇都看作是真正可能的：「我能夠作這一選擇，也能夠作那一選擇。」隨著審視的深入，他會意識到一些更有可能的選擇，這些更有可能的選擇是在其能力控制的範圍之內的：「我決定我要去做什麼」。他必須採納這一種抉擇或另一種抉擇，決定做這一事情或做那一事情。

上述對自由選擇的經驗過程可簡要概括為：第一，一個人處於這樣一種處境中，他被諸種可供抉擇的可能性所吸引，他無法排除不同抉擇的互不相容性。第二，這個人認識到，他必須作出決定，確定要實現哪一種可能性。第三，這個人要作出最終的選擇，並意識到他的選擇是他自由地作出的，他可以自由地在諸種可選擇的可能性中作出選擇。

3、自由選擇的本質

在新自然法學派看來，自由選擇不同於人們選擇去做的外在具體行為，它是一種「精神性實在」。通常情況下，在作出一種選擇後，人們會採取一切可能的措施去實施這一選擇。但是選擇和對該選擇的實施不是一回事。選擇是意志的一種行為，是人內在的一種傾向。就是說，自由選擇在外部是觀察不到的，它是在人心中作出的決定。因此，自由選擇不是具體的行為或物理性的過程，而是一種「精神性的實在」。格里塞說：「作為自我創造的自由選擇，它們超越物質性的世界。它們不是世界中的事件或過程或事物；必須把它們與執行選擇的具體行為區別開來。」²⁴自由選擇是「精神性的實在，而不是物理性的實在，因此它們不受空間、時間或其他物理條件的限制。如果選擇受這些條件的限制，它們就不會是它們所是的东西，即不是人們由之而屬於他們自己的自由的行為。」²⁵自由選擇是人的內在行為，人們作了一個選擇後又不實施該選擇是完全可能的。然而，這並不是說自由選擇與人

的外在行為總是分離的。事實上，人們作選擇之後，通常都會著手去做已選擇的事情，以具體的行動去實現這一自由的選擇。

根據新自然法理論，自由選擇是影響人的自我身份的最重要因素。格里塞說道：一旦作出選擇，人們「就決定了人的自我，除非或直到他作出另一個不相容的選擇」。²⁶他以知識的模擬來說明這一點：當人們認識某物的時候，他對該物的認識就會繼續存在下去，他自己就與他認識該物之前是不同的；而且，這一認識對他要認識其他東西會有影響，會使他傾向於從一種已有觀點去看待世界，以一種確定的方式去觀察人或提問問題。同樣，格里塞說，人們的自由選擇也會持續下去，「作為自我決定的選擇會持續下去，不僅是作為在類似的情形下會做類似的行為的傾向存在下去，而且是作為存在性自我的發展存在下去，這又會在進一步的思慮和選擇中繼續展示這一自我。」²⁷芬尼斯也指出，自由選擇是會持續下去的自我決定，「承認存在某些自由選擇，就是承認選擇和行動既有可傳遞的、也有不可傳遞的影響。選擇和行動的可傳遞的影響是由我選擇的行為及其在世界上的進一步的結果所構成的事實狀態。不可傳遞的影響是：通過自由選擇，不管願意不願意，我都會使自己成為某一類人。」²⁸正因為自由選擇的影響是持續的，所以如果人們不去作另一個不同的選擇，他永遠就是他已經決定了的那個樣子。不過，這並不意味著人們一旦以某種方式作出選擇，並因此決定了自己是哪一類人後，他就永遠不會作不同的選擇，永遠不會改變以前已決定了的自我。相反，作另一個不同的選擇總是可能的，通過這一新的選擇，人們就可以改變自己，他就會成為一個不同於他以前的人，他的偏好、習慣、身份甚至品質都會發生改變。

四、自由選擇與道德

在新自然法學派看來，自由選擇是重要的，因為它與基督徒的信仰密切相關，是人類尊嚴的最重要標誌，是確定人的具體行為是善或惡的標準，是判斷人類道德責任的前提，也是衡量人的道德品質的基

礎。

自由選擇之所以重要，首先是因為它與信仰行為有非常緊密的聯繫：「自由選擇對於信仰行為來說是非常重要的，絕對必要的，如果沒有自由，人們就不可能接受那種作為信仰核心的位格關係，不可能在這種關係中交付出自己。」²⁹天主教信仰及傳統認為，人與天主的交流是天主主動發出的邀請，天主並不強迫人們接受邀請，而是讓人自由地選擇與他交往或不與他交往。天主不願人成為奴隸、木偶或機器，而是想使他們通過選擇而成為他真正的朋友。就此而言，具有自由選擇的能力是人們信仰的必要前提。

自由選擇的重要性還在於它是人類尊嚴的基礎。「尊嚴」指人內在的價值及其因肖似天主而擁有的高貴地位。梵二會議文獻《論教會在現代世界牧職憲章》說：「真的自由卻是人為天主肖像的傑出標誌」，「人性尊嚴要求人以有意識的自由抉擇而行事，意即出於個人的衷心悅服而行事，而非出於內在的盲目衝動，或出於外在的脅迫而行事。」³⁰人的尊嚴從本質上說源於並且在於人具有自由選擇的能力。自由選擇是人之所以為人的重要標誌。其他的一切東西，比如植物或動物，就沒有自由選擇這種能力，惟獨人擁有這一能力，它昭示著人作為人的崇高尊嚴和高貴的地位，人因有自由選擇的能力而表明他是行為的主人。按威廉·梅爾的說法，我們之所以是有理智有自由的人，是因為我們能夠通過自由選擇來塑造我們的行為，決定我們自己的生活。正因為如此，我們就應當運用自由選擇的能力來使自己成為負責的、追求真理的人。在這一意義上，自由選擇也意味著人的義務，它要求人們過一種相稱於人類尊嚴的、有道德的、追隨真理的生活。正如梵二會議所說，「人人因其各有人格，依其自有的尊嚴，既有理智與自由意志，所以應為人格負責，受其天性的驅使，負有道德責任去追求真理，尤其是有關宗教的真理。每人並且有責任依附已認識的真理，遵循真理的要求而處理其全部生活。」³¹

新自然法學派特別強調，自由選擇是一個關於道德善和道德惡的「存在性原則」，因為道德善和道德惡就其存在來說取決於人有自由選擇的能力。只有當人們自由地選擇他所做的事情時，他所做的行為才是他自己的行為；而只有當他自由地選擇去做某一行為時，這一行為才能夠是善或惡的行為。威廉·梅爾說：「一條狗或一隻貓不可能在道德上是善的或惡的，而人能夠，之所以如此，是因為人有自由選擇的能力。正是通過自由選擇，人才能使他們成為自己所是的那類人，他們才能使自己成為道德上善的或道德上惡的人。」³²自由選擇是道德善或道德惡的根源。正是通過自由的選擇，人才生活在存在性的世界中，即生活在道德善或道德惡的世界中，因而「自由選擇是一個存在性的道德原則」。³³

在新自然法學派看來，正因為人們所做的事情是由他自己決定，他的行為是自由選擇的結果，所以他必須對其行為及行為的後果負道德責任。也就是說，自由選擇是人類道德責任的根源。格里塞說：「除非我們能夠自由地選擇做某事，否則我們就不可能被正確地讚揚或譴責，被認為在道德上是有過錯或值得讚揚。」³⁴他指出，人要負責任必須符合兩個基本的條件：首先，行善或作惡是受人控制的；其次，人們是通過自己的自由選擇去做善事或惡事。所以，如果人們是經由自由選擇而行動，他就要為此行為及其帶來的一切後果負責任。所謂「負責任」，意味著要成為這樣一個自我，他不能把這個自我的形成歸因於遺傳、環境或別的什麼東西，而只能歸因於他自己的自由選擇。格里塞還指出，人是歷史性的存在，他每天都要通過自由選擇去塑造自己、決定自我，形成自己的生活，而人成為怎樣的人取決於他作出怎樣的選擇。所以，自由選擇是非常重要的，「因為它們使一個人的行為成為他自己的行為，使一個人的生活成為他自己的生活的，使一個人的道德身份成為他自己的道德身份。」³⁵可以說，自由選擇是一條責任原則，是人們必須擔負道德責任的一個必要條件。

由上面的分析也可以看出，自由選擇可以培育人，決定著他的道

德身份，成為「他所是的那類人」——善或惡的人，即成為具有好品質或壞品質的人。所謂「品質」，即個人的整合的、基本的個性，這一個性被認為是作進一步選擇的意向，它「是人——由道德上善的和惡的選擇所塑造的包含他或她的所有方面的整個人——的整合的身份，這一身份被認為是作進一步選擇的意向。」³⁶好的品質是一種行善的意向，是美德，是人們持續地作善的選擇並執行這種選擇的趨向，壞的品質則是一種作惡的意向，是惡習。在格里塞看來，具有好品質的人是完善的人，他不但會做正確的事情，而且很可能會一貫地做正確的事情，「具有良好品質的人是各方面整合得很完善的人，所以他們不但會做正確的事情，而且做起來會很容易：美德給良好的意志以方便。」³⁷

對自由選擇的肯定，使我們判斷人類行為的道德性及人的道德身份有了最為重要的依據。只有通過自由選擇的行為才能被認為是善或惡的行為，而且正是自由的選擇才使人通過某一行為而成為善或惡的人，才確定了人作為人的道德身份。人必須為自己選擇的行為及其後果負責任，如此才表明人是獨立自主的、有能力控制自己行為的人，也表明人是可塑的存在，他並非一成不變的，通過自由選擇他可以成為另外一類人：從好人變為壞人，或從壞人變為好人。

第二節 人類行為

自由選擇是人自我內部的一種意向，這種意向的執行就表現為人類行為，因而人類行為是人的自由選擇的外在表達。在分析了人的自由選擇後，我們還需對人類行為有一個更深入的瞭解。這裏我們首先討論人類行為的含義及其根源，接著討論自願行為、行為與結果，最後討論人類行為道德性的來源。

一、人類行為的含義及其根源

在許多人看來，人類行為由三個部分構成，即：行為者想實現的可能事實狀態、行為者實現這一可能狀態的計畫、為實現這一被欲求的狀態而進行某些物理運作。據新自然法學派的觀點，這是結果主義倫理學所解釋的行為概念，它只看到人類行為僅僅是實現某一計畫或目標，或僅僅是產生某些預期的結果。按新自然法學派的看法，人們的實際生活經驗表明，我們可以對人類行為作更恰當的解釋。據此種解釋，人類行為是通過對自由選擇的執行來構成的，自由選擇及執行選擇一起而成的整體就是人類行為，「儘管人的許多行為有物理的、可觀察的方面，但其核心的東西是這一事實，即：它們體現和執行人的選擇。」³⁸因而人類行為不同於人的行為：人的行為（the act of man）指生物體的功能、本能反應或隨意的活動，而人類行為（human act）指作為一個整體的有機體的有目的的活動。作為有目的的活動，人類行為是個體朝向基本人類善的活動，是展示人的情感和智慧的活動，是意志和理性共同引發的活動。

首先，人類行為是朝向目的的活動。在新自然法理論中，目的是設想中的事實狀態，它們先於人類行為而存在，是人們試圖在行動中追求和實現的目標。新自然法學派稱這些目的或目標為「基本人類善」，它們是引發人們行為的根本理由，是人類行為的出發點，「人們對基本人類善的興趣……是實現任何目標的欲望之基礎」。³⁹所以，人類行為是以實現基本人類善為目的的活動。

其次，人類行為是由情感和智慧所引發的活動。所謂「情感」，指被人們體驗到的、被感知到的各種現象，包括欲望、愉快、仇恨、憤怒、厭惡、害怕、消沉等等內心狀態或傾向。儘管動物也有諸如此類的傾向，但動物活動和人類行為是有區別的，前者是本能和經驗的模式化，而後者則顯示出了人類特有的智慧。例如，嬰兒不只是用詞語表達自己的內心感情，還會以語言作為一種追求其目標的手段，通過

甜言蜜語或威脅來得到他們想要的東西。又如，人類不僅能學會使用手邊的工具，而且還能創造性地解決問題，而動物則沒有如此的智慧。在這一意義上，人類行為是表現人類情感和展示人類智慧的活動。

最後，人類行為是意志和理性共同引發的活動。人是具有自我意識的主體。意志就是這一主體的一種能力，它是人們對善的領會與欲求。作為具有自我意識的主體，人們會考慮到他自己以及其他人的實現或圓滿，會努力使自己按理性行事。按格里塞的觀點，意志的其中一種作用是提醒人們注意人性的實現或滿足會有各種不同的方面。所以，意志的存在表明，情感不是引發人類行為的唯一力量。在理性的作用下，人們會想方設法適當地控制情感，從而實現預期的目的。由此可見，人類行為是一種受理性控制的活動。

二、自願行為

古典行為論通常是以區分「人的行為」和「人類行為」開始的。「人類行為」指出於意願而做的行為，或經過慎重思考和選擇而做的行為。除人類行為外的所有其他行為都被稱為「人的行為」，它們是非自願的，因而在道德上是不重要的，是可以不予考慮的行為。在格里塞看來，「人的行為」和「人類行為」的區分「指導著人的思維朝向正確的方向，因為這一區分意味著，人們應該為著道德的目的去考察在選擇和意志的其他運作中所涉及或表達的行為。」⁴⁰但他又認為這一區分並非絕對清晰，因為它沒有考慮到無意識的自發行為。他指出，倫理神學關注的是如何塑造自己及自己的生活，選擇在這之中顯然佔著最重要的位置。不過選擇並非意志的唯一行為，選擇是以對基本善的興趣為前提的，這興趣本身就是意願的一種形式。所以格里塞建議把人類行為分為兩類，即：先於選擇的自願行為和以選擇為前提的自願行為。

先於選擇的自願行為有兩類，即簡單的意願和興趣。(1)「簡單的意願」是指人們對基本人類善（如生命、真理、友誼）的意識。在格

里塞看來，在作出選擇前，人們必定會關注各可能抉擇所涉及到的基本善，因為這些善是人們選擇某一抉擇的根本理由。如果沒有想到要去實現某一或某些基本善，人們就不會採取任何行動。因此，人們作出選擇，就意味著他對某一善或某些善產生了欲求。這一基本的欲求稱為「簡單的意願」，它「是人們朝向人類善的永恆不變的基本趨向」。⁴¹(2)「興趣」指比簡單的意願更為明確的對基本善的意欲。「興趣」的萌發以情感的習慣為基礎，它會隨著經驗、知識、與他人的關係等因素的變動而發展和改變。因而，雖然每個人都會意識到基本善，但並非所有人對基本善的興趣都是相同的。不同的興趣必然會使人們作出不同的選擇，採取不同的行動。

簡單的意願和興趣出現在選擇之前，但也有一些自願行為是出現在選擇之後的，它們以選擇為先決條件。格里塞和博伊爾說：「在最清楚、最完滿的意義上，人們通過選擇而做的事情是自願去做的。通過選擇而做的事情之所以是自願的，不僅是因為它是出於意願做的，而且是因為它是自願發動的……之所以如此，是因為當人們選擇做某一行為時，他或她可以選擇做它或不做它。」⁴²博伊爾指出，對以選擇為前提的自願行為也可以這樣來理解：在思慮時，人們會思考各種不同的、甚至相互衝突的實際行為方案，這些方案會引起事態 A 或 B。作選擇就是選擇引起 A 而不是 B 的行為方案，或者引起 B 而不是 A 的行為方案。隨選擇而來的行為就是執行引起 A 或 B 的行為。也就是說，行為者行動時具有引起 A 或 B 的意願。⁴³因此，在思考幾種行為方案並選擇其中一種後，進而執行該選擇，以引起所想達到的某一確定的事實狀態的活動，就是自願行為。自願行為實際上就是人們自由地選擇的行為。

三、行為與結果

根據新自然法學派的觀點，人類行為或自願行為是由作出選擇和執行選擇這兩個部分構成的。正因如此，雖然人類行為會產生許多可

預見的結果，但作為具體事實狀態的結果並不包括在行為本身之內。不過在博伊爾看來，這並不意味人們對所引起的預見結果出於非自願，相反，導致可預見結果是人們自願的，當然這種自願不同於執行選擇的自願：「毫無疑問，人們潛在行為的可預見結果是在導致選擇的思慮中被考慮的一部分，但它們是以一種獨特的方式包含在這一深思熟慮的過程中。一般而言，它們似乎不屬於思慮的人想達到的實際結果，而且有時候，人們認為它們會干擾導致事實狀態的實現，或者會干擾這一事實狀態作為手段而想達到的某一進一步目標的實現。」⁴⁴也就是說，人們引起的可預見結果往往會被思考到，但這些結果不是作為行為的基本理由來思考的，它們不是人們在行動之前承諾要達到的東西。在這裏，博伊爾實際上區分了行為者在行動時所意欲的東西與可預見和接受但並不被意欲的東西，這二者的區分可以看作是行為的動機與結果之間的區分。

人類行為如果被定義為作出選擇和執行選擇，那麼行為所帶來的結果就肯定會多於人們意欲達到的東西，它會帶來一系列不確定的、無法預料的過程、事件或事實狀態，並不是所有這些東西都包含在人們採納的行為方案之中。與行為者所做的事情相比，一些結果甚至很多結果都是附帶產生的，而不是被欲求的。行為者承諾要實現的東西只是所有結果的一部分，即包含在他所採納的行為方案中被意欲的那部分。這樣，我們就能區分行為和行為的結果：一個人的行為是作出選擇和執行他所採納的行為方案，而行為的結果則是該行為所導致的全部過程和事實狀態。在人類行為的結果中，有些是行為者希望實現的東西，即包含在他採納的行為方案中的東西，有些結果則不屬於行為方案中的東西，但它們是人能夠意識到的，雖然人們可能不欲求它們，但卻會接受它們。由此看來，被欲求的東西與不被欲求但又被接受的東西是有區別的，前者是人們自由地選擇的行為及承諾要實現的目標，後者是行為的附帶結果。

在新自然法學派看來，對行為本身的責任與對行為結果的責任是

不同的，「我們承認，人們對其行為的結果並不是完全沒有責任的，即使這些結果不是被期求的。但是我們認為，關於人的選擇及關於在作選擇時的道德性的某些基本真理，要求我們必須承認和牢記行為的意願性與其結果的區別，這些區別區分了對人們所做的事情與對他帶來的其他東西的責任的不同基礎。」⁴⁵具體說來，人們對他的選擇及執行選擇的自願行為負有最主要的責任，人成為怎樣的人，具有怎樣的品質，是由人們自由地選擇的行為決定。人們對他在執行自由地選擇的行為時所導致的結果負有次要的責任。這些結果不屬於行為，不是行為的一部分，但在這些結果可被預見及被接受的意義上說，它們也是行為者自願引起的，因而行為者必須擔負起對它們的責任。

四、人類行為的道德性

探討人類行為的道德性是天主教倫理傳統的一個核心問題。天主教傳統認為，人類行為的道德性取決於三個因素，即行為的對象、行為的目的和行為的環境。其中行為的對象是意志所選擇的善或惡，行為的目的是行為者的動機或意志想達到的目標，行為的環境是人們做具體行為時的特殊因素。一般來說，善的行為表示這三個因素都是好的，其中行為的對象是決定行為道德性的主要因素，它本身必須是善的。也就是說，即使在行為時的環境或作為行為動機的目的都是善的，但如果行為對象是惡的話，那麼整個人類行為也必定是惡的。如果行為對象本身為惡，行為的目的與環境則不能把惡變為善，只能減輕它的惡。如果行為對象本身是善，則行為者的目的和環境就可以加強它的善、減輕它的惡或將善改為惡。⁴⁶

新自然法學派追隨天主教的一般倫理傳統，也認為行為的對象、行為的目的和行為的環境是判斷人類行為道德性的三大因素。他們指出，只有當這三個因素都是善的時候，該行為在道德上才是善的；如果這三個因素中的任何一個是惡，那麼整個行為在道德上就是惡。威廉·梅爾特別強調，在人類行為的道德性這三個來源中，行為的對象就

是行為者自由地選擇去做的事情，因而是人類行為道德性的首要來源，「因自由地選擇的對象而在道德上是惡的行為，永遠不可能因其目的（不管它多麼高尚）或環境（不管它們是什麼）而成爲善的。」⁴⁷人們對行為進行道德評價，首先要看行為者所選擇的對象，它在確定人類行為的道德善性或惡性方面具有最爲重要的地位。

第三節 良心

人類行為是人們自由地選擇、出於意願而做的行為，而自由選擇是以知道哪些選擇是善、哪些選擇是惡爲前提。人們區分和選擇善惡的判斷就是「良心」。新自然法學派批判了幾種錯誤的良心概念，指出良心是對道德真理的意識，認爲人們有服從良心（包括錯誤的良心）的義務，認爲良心培育是重要的。

一、幾種錯誤的良心概念

在許多人的眼中，良心指有責任心的人在生活和道德判斷中必須服從的主觀標準，它是與客觀的道德原則無關的東西。此種觀念常把良心理解爲一種超我的情感、對社會習俗的認同或個人的自我決斷。依新自然法學派的解釋，所有這些理解都是錯誤的。

第一種錯誤的良心概念是把良心當作一種「超我」的情感。有人認爲「良心」指與客觀的道德真理沒有直接關係的情感，如此理解的良心常被等同於佛洛伊德所說的「超我」。根據佛洛伊德的看法，「超我」是情感層面上的要求，它屬於潛意識的東西，是由兒童早期的生活體驗所形成的，是父母、社會或其他人影響和培育的產物。一般來說，在童年時代，在長大成人的過程中，孩子都要依賴父母，父母對小孩的影響會逐漸形成他的「超我」。父母的影響不僅包括父母本人的人格個性，而且也包括通過他們而傳遞下來的種族、民族和家族的傳統，還有一系列社會的禁忌或要求。這些人格個性、傳統或要求最終會內

化爲人們行為的標準或規則。新自然法學派指出，從本質上說超我意義上的良心與贊同或不贊同的道德情感有關，它是人心理活動過程的產物。與此種良心有關的反應、衝動和情感可能是現實、健康，也有可能是虛幻、不健康。一般來說，由超我形成的良心大都是由非理性的情感因素所塑造而成的。在此種意義上，作爲超我情感的良心就不可能爲人們的行動和實際生活提供恰當的道德指導。因此，人們沒有義務服從這種良心。

第二種良心概念認爲，良心是對社會習俗的認同。所謂社會習俗，是社會對人類行為的明確要求，這些要求反映習俗的社會權威性。社會習俗的權威性存在於群體之中。如果一個人認同一個群體，他就會把該群體的要求化作他自己的要求；如果他並不完全認同甚至拒絕一個群體，他就會覺得群體的要求是強加的，他會有一種強制感：他必須遵守社會習俗的規則，否則就會受到批評，甚至正常的需要也會被剝奪。在一般人看來，遵從社會習俗是正確的，而違反社會習俗則被認爲是錯誤的。按格里塞的觀點，雖然大多數社會要求可以在道德真理中找到某種基礎，但因爲各種不同的群體都會有不合理、甚至經常是相互衝突的利益，所以「社會習俗也常常與真正人性上善或惡的東西不一致」。⁴⁸

最後一種良心概念認爲，良心是個人的自我決斷。持有這種看法的人認爲，道德是人們自己制定的行為規範，是他自己願望的表達或判斷。在這一意義上，良心就成了個人自己制定的規則，個人自己的良心就是他行為的道德指南。格里塞指出，這種主張是「自由主義的」，「又是極端法律主義的」，因爲它假定，「在涉及道德的地方，唯一的抉擇或者是接受並服從規則，或者是抵制和反抗這些規則。這種態度也傾向於混淆個人良心的尊嚴與個人欲望的絕對化。」⁴⁹把良心視爲個人的自我決斷實際上是一種主觀主義，它認爲良心不是對客觀道德原則的認識，而是一種主觀的個人意識，因而從根本上說就否認了道德真理的客觀性。

二、良心是對道德真理的意識

新自然法學派認為，良心不是超我的情感，不是對社會習俗的認同，也不是人的自我決斷，它是人們「對道德真理的意識」，即對正確或錯誤的選擇或行為的基本判斷。

據格里塞的考察，在猶太教—基督宗教傳統中，作為對道德真理的意識的良心概念是逐漸出現的。在猶太教的聖經（即基督宗教的「舊約」）中，希伯來文沒有「良心」一詞，區分正確與錯誤的工作常由「心」（heart）來進行。「心」這個詞與情感因素並沒有聯繫，它指的是人內在的自我，這個自我具有思想、判斷和意欲的功能。舊約特別強調，當「心」受到天主的啓示或教導而充滿智慧的時候，它就能恰當地對正確和錯誤作出判斷，並依作出的判斷去行動：「良善的心是一個有智慧的心——它有天主的光照，會洞察現實，並伴有相應的行動。」⁵⁰「良心」一詞在新約中曾出現：「幾時，沒有法律的外邦人，順著本性去行法律上的事，他們雖然沒有法律，但自己對自己就是法律。如此證明法律的精華已刻在他們的心上，他們的良心也為此作證，因為他們的思想有時在控告，有時在辯護。」（羅馬人書 2:14-16）。這裏所謂刻在每一個人心上的「法律的精華」，就是天主教傳統中說的作為道德原則或規範的「自然法」，良心「作證」就是人們根據自然法對自己的所作所為的道德性進行判斷。亞奎納說，良心是「人們在應該選擇什麼」這一問題上的最後判斷，它判斷某一行為在道德上是正確的，或者是錯誤的。因而，良心是人們關於應該做什麼、不應做什麼的判斷，是人們對道德真理的意識。

根據新自然法學派的看法，作為對道德真理的意識的良心是有層次之分的，共有三個層次，即具體的道德良心、一般的道德良心和超越的良心。第一層次的良心是具體的道德良心，它指「終結道德思考過程的實踐判斷」，是「使一個道德思考過程有一個結論的反省性道德判斷」，⁵¹是關於某一具體行為是正確或錯誤的判斷。具體說來，這一

層次的良心判斷就是：一個具體的行為是正確的，因而在道德上是許可的，或者一個具體的行為是錯誤的，因而在道德上是不容許的。具體的道德良心是人們對於某一具體行為之道德善性或惡性所作的最終評價，它又分兩種情形。一種是「在先性良心」，指人們思考有待去做的某一具體行為的道德性而得出的判斷；另一種是「隨後性良心」，指人們對已做行為的道德性所作的判斷。前者的功能是許可或禁止人們去做某一尚未做的行為，後者的功能則是對某一已做行為表示讚賞或譴責。

第二層次的良心稱為「一般的道德良心」，指人們對正確與錯誤、善與惡的更一般化的認識，是人們對抽象的基本道德原則的意識。威廉·梅爾和博伊爾說，正是通過這一層次的良心，人們才逐漸認識到永恆不變的真理，認識到天主神聖和永恆的法律之要求，這些要求有：「應當熱愛善、行善並避免惡」、應當愛天主愛鄰人、不得侵犯基本人類善、不得傷害任何人等等。可見，「一般的道德良心」不是在具體行為層次上對道德真理的意識，而是在一般原則層次上對道德真理的意識，它不涉及特定的行為：「具體的道德良心，或在人們對給予行為的道德性所作的實際判斷層次上的良心，是道德思考過程的結論。一般的道德良心，或在人們對道德基本原則的意識層次上的良心，涉及的是作為道德思考的出發點或原則的道德真理，這些原則是人們為了表明，在終結道德思考過程的判斷中所達到的具體道德結論之真理性而求助的原則。」⁵²也就是說，一般的道德良心所把握的是指導人們評價具體行為的原則和規範，它為人們評價某一具體行為提供客觀的道德標準，而具體的道德良心則是應用一般道德原則對某一特定行為的道德善惡性所作的判斷。

第三層次的良心指「具體的自我意識」，又稱為「超越的良心」。在新自然法學派看來，人是超越性的存在，他一方面能夠意識到已經既定事實的東西，另一方面又能超越現有既定事實的東西，而朝向一種圓滿的境界。作為一種自我意識，良心的基本功能就是揭示現實的

自我與達到圓滿自我之間的差距，它呼喚人們要成為真正理智的、自由的、道德的存在。因此，這一層次的良心就是梵二會議文獻所談到的良心：「人人因其各有人格，依其自有的尊嚴，即有理智與自由意志，所以應為人格負責，受其天性的驅使，負有道德責任去追求真理。」⁵³我們仍未完全成為我們應當成為的存在，但我們又認識到，我們能夠通過按道德真理去塑造我們的生活和行動，就可以完全成為我們應當成為的存在。良心就是在人們追求道德真理的驅策力量，它不斷地驅策人們要超越自己現實的自我，而把自己提升為完滿的存在。

我們看到，上述三個層次的良心並不是相互割裂的，相反它們具有內在的緊密聯繫。良心是對自我的意識，它要求我們按真理行事，成為道德的存在，成為我們應當成為的存在。但是，要成為我們應當成為的存在，我們就應當行善避惡，判斷此時此地的某一行為是我們應當做的行為，或者是我們必須避免的惡行。而且，關於此時此地應做什麼判斷，我們是根據已認識到的基本道德原則去作出的。所以，良心的三個層次是相互聯繫著，我們絕對不能把它們割裂開來。

三、服從良心的義務

良心是人們對於其行為道德善惡性所作的最終判斷，因而他有道德的義務按良心行事，做他最終認為他應當做的事情，「如果人們自願違背這一判斷，他就是自願做他個人判斷認為不應該選擇做的事情。」⁵⁴在新自然法學派看來，服從良心的義務是絕對的：即使政治或宗教的權威命令人們違背良心去行動，這樣的權威也不應該服從；即使人們服從良心的命令會使他遭受巨大的損失，或不能獲得重要的利益，他也必須按良心去行動。一切行動都應該服從良心的指導，不按良心行事在道德上總是錯誤的，「我們總應服從我們的良心。如果不服從，我們就總是錯誤的。」⁵⁵

任何判斷都是人們試圖發現真理的結果。然而，由於種種原因，

這樣的嘗試不一定都能成功，有時候，一個具體問題十分複雜，因而良心判斷就難免有產生錯誤的可能。新約在解釋良心時就已經闡述了一個很重要的觀點，即「良心可能是錯誤的」。新自然法學派的良心觀與聖經及教會的良心論傳統是一致的，他們也認為良心可能有錯誤。這裏需指出的是，會錯誤的良心是指所作出的實際判斷，而不是對作為刻在人心上的原則的意識。格里塞說：「天主刻在人心上的法律在人的判斷中有可能被錯誤地運用。在陳述原則，根據原則進行推理，以及在思考涉及到應作道德評價的可能選擇的事實中，錯誤都是可能的。」⁵⁶可見，錯誤的良心不指一般的道德良心，而指具體的道德良心。

按格里塞的觀點，從該受譴責性的角度看，有兩類錯誤的良心。第一類是無過錯的、不可責備的良心。人總是會犯錯誤的，但他有可能不知道錯誤，也無法防止錯誤的產生，或改正已經產生的錯誤。即使如此，人們也應該服從錯誤的良心，而且在這樣做時，他不應該有任何的罪疚感。第二類是應受責備的錯誤良心。這類良心是由於人們自己可以避免的無知而造成的。這種情況下，我們仍然應該服從它，因為違背良心的行為是錯誤的行為。正如亞奎納所說：「無論如何，誰都不可違背自己的良心做事，否則就是犯罪。」⁵⁷但在服從這類錯誤良心時，我們不能開脫自己的過失，相反，我們必須為自己的錯誤及其後果負責任。

新自然法學派指出，造成錯誤良心的原因很多，主要的有：對基督及其福音的無知、他人留下的壞榜樣、受情感的控制、拒絕接受教會的權威和教導、缺乏愛德等等，這些都會成為良心判斷產生錯誤的根源。但是，新自然法學派又認為，錯誤總是難免的，最要緊的不是不犯錯誤，而是在犯了錯誤後要努力克服或改正這些錯誤，「一個人首要的責任就是形成正確良心，以便其道德判斷是真的。」⁵⁸

四、良心的培育

良心判斷的目的是使人們認識道德的一般原則，知道如何把這些一般原則應用於生活中的具體處境，知道什麼是具體情況下應該做的事情。因而爲了確切地懂得如何應用一般道德原則，以便形成合理的判斷，對人們進行良心的培育就是一件相當重要的事情。

在格里塞看來，良心的培育既是可能的，也是必要的。良心的培育，不是如法律主義所說的，是把道德規則和律令強加到人的身上。相反，關於良心培育的重要假定是，接受培育的人希望過嚴肅的生活，並樂於探求道德的真理，他們想認識正確的東西，做正確的事情。但實際上，人們不可能在任何時候、在任何情況下都能確知何爲道德的真理、何爲正確的行爲。這樣，「做正確事情的願望使得培育成爲可能；對做正確事情感到猶豫使得培育成爲必要。」⁵⁹

根據新自然法學派，良心的培育涉及到三個方面。第一方面是闡明一般道德原則的構成，瞭解區分正確行爲與錯誤行爲的道德規範，通過提問和討論來領會這些原則和規範的真正含義。第二方面是，人們必須有充分、準確和恰當的洞察實際可能性的事實知識或資訊。在這一方面，良心的培育就是要努力喚起人們去關注那些真正能夠使他過完美生活的可能抉擇，關注在道德上可接受的抉擇。第三，良心培育必須使人們認識到道德真理對人類行爲的重大指導作用，並學會如何把道德原則和規範應用到實踐中，從而使自己的生活和行爲符合客觀的道德標準。正如格里塞所說：「良心培育的任務就是表明每一選擇在道德上都是重要的，表明善良的生活是完全按照道德真理去度過的。」⁶⁰

最後，新自然法學派指出，良心的培育可以產生兩個重要結果。第一個結果是，通過良心的培育，人們可以根除不成熟的良心，摒棄認爲道德是一系列人爲規則的法律主義思維模式，也不再把情感和社

會習俗看作是人們生活和行爲的指南。第二個結果是，人們對道德真理本身的接受會變得更加容易，他會更明智、更全面地思考道德問題，在日常生活和行爲中會自然而然做正確的事情。因此，像天主教信仰和傳統一樣，新自然法學派也非常重視人們的良心培育，他們強調天主教教會訓導，特別是倫理訓導，在形成正確良心中的重要作用，特別強調要重視對基本道德原則的研究。在正式進入對基本道德原則的討論前，我們先看看格里塞等人對亞奎納自然法理論的解讀，以及他們對西方各種倫理理論的批判。

註釋：

- ¹ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), p. 100.
- ² William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p. 24.
- ³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.41.
- ⁴ Germain Grisez, and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.p.10.
- ⁵ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p. 14.
- ⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.45. 格里塞在「自然法、天主、宗教和人的實現」一文中也說道，決定論者認為我們有自由選擇的體驗是「誤導的」、「虛幻的」，他們必需表明「我們應當接受他們的觀點。在這樣做時，他們不僅必須要我們注意事實，還必須向我們提出純邏輯的分析，因為無論事實或邏輯本身，或二者一起，都無法確定決定論的真理。因此，決定論者常試圖表明，他們的觀點為所有相關的事實提供了最合理的解釋，因而應該被接受。這應當訴諸我們的理性，並對我們公正地追求真理提出了挑戰。可既然我們可以回應也可以拒絕這一挑戰，它就決定了我們真正擁有的兩個選項中的一個。不過，我們之所以擁有這兩個選項，僅僅是因為我們理解認識真理的善，並且能夠為它或不為它的緣故而作出選擇。因此，決定論者表明我們應當接受他們的觀點的嘗試註定是要失敗的。」參見 Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", *American Journal of Jurisprudence* 46 (2001). p. 3-4.
- ⁷ 新自然法學派還提到「創造的自由」和「政治自由」。前者指新事物的出現，如理智的洞見、藝術創作等，後者指某一團體或社會作決定時所擁有的獨立自主性。
- ⁸ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.p.2.
- ⁹ 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.18.
- ¹⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*.p.1.

- ¹¹ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.26.
- ¹² 轉引自 Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.61.
- ¹³ 轉引自 Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.61.
- ¹⁴ 參見 Ronald Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. Huntington, Ind: Our Sunday Visitor, 1985. p. 69.
- ¹⁵ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(上)，天主教上海教區光啓社，1998。第177頁。
- ¹⁶ 《天主教教理》，石家莊，河北天主教信德室，2000。第416—417頁。
- ¹⁷ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.19.
- ¹⁸ Germain Grisez, "A Contemporary Natural-Law Ethics", 載於 William C. Starr and Richard C. Taylor(eds.), *Moral Philosophy: Historical and Contemporary Essays*. Milwaukee: Marquette University Press, 1989. p.136.
- ¹⁹ John Finnis, "Natural Law and Legal Reasoning", 載於 Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1992.p.136.
- ²⁰ John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991. p.58.
- ²¹ Ronald Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*.p.68.
- ²² Robert P. George, *In Defense of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press, 1999. p.116.
- ²³ Joseph M. Boyle, Germain Grisez and Olaf Tollefsen, *Free choice: a Self-referential Argument*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1976. p.18.
- ²⁴ Germain Grisez, "A Contemporary Natural-Law Ethics", 載於 William C. Starr and Richard C. Taylor(eds.), *Moral Philosophy: Historical and Contemporary Essays*. p.136.
- ²⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.51.
- ²⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.52.
- ²⁷ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.52.

- ²⁸ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1983. p.139.
- ²⁹ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. p.17.
- ³⁰ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(上)。第 177 頁。
- ³¹ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(下)。第 514 頁。
- ³² William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.27.
- ³³ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.27.
- ³⁴ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.16.
- ³⁵ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principle*. p.16.
- ³⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.59.
- ³⁷ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.59.
- ³⁸ William E. May, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*. Huntington, Ind: Our Sunday Visitor, 2000.p.48.
- ³⁹ John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez. *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.288.
- ⁴⁰ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.245.
- ⁴¹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.231.
- ⁴² Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1979. p.382.
- ⁴³ Joseph M. Boyle, "Toward Understanding the Principle of Double Effect", *Ethics* 90 (1980). p.14.
- ⁴⁴ Joseph M. Boyle, "Toward Understanding the Principle of Double Effect", *Ethics* 90 (1980). p.15.
- ⁴⁵ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.387.
- ⁴⁶ 參見吳智勳：《基本倫理神學》，天主教上海教區光啓社，2000。第 183 頁。也參見《天主教教理》，第 420—422 頁。
- ⁴⁷ William E. May, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*. p.52.

- ⁴⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.73.
- ⁴⁹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.27-28.
- ⁵⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.28.
- ⁵¹ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.31-32.
- ⁵² William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.33.
- ⁵³ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(下)，第 514 頁。
- ⁵⁴ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.36.
- ⁵⁵ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.30.
- ⁵⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.78.
- ⁵⁷ *Thomas Aquinas, Summa Theologica*. Translated by The Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947. II-I, q.19, a.5. 轉引自傅樂安：《多瑪斯·亞奎納傳》，石家莊，河北人民出版社，1997。第 95 頁。
- ⁵⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.79.
- ⁵⁹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.32.
- ⁶⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.33.



第三章

對亞奎納自然法
理論的解讀

第三章 對亞奎納自然法理論的解讀

多瑪斯·亞奎納是西方中世紀最偉大的天主教神學家，也是西方思想史上重要的倫理學家。他根據基督宗教信仰和古希臘哲學的理性主義提出了一個系統的自然法理論體系。對於該理論的歷史地位，美國聖母大學神學系教授奧多佐（Paulinus I. Odozor）曾如此評價：「既然所有的自然法理論家或者試圖以聖多瑪斯·亞奎納的著作為基礎，或者拒絕他，或者完善他，那麼對天主教傳統中自然法概念的每一種嚴肅討論就必須以他界定的概念開始。」¹同樣，新自然法學派也認為，亞奎納的理論是「對倫理理論的獨立哲學探究的出發點」。²為此，格里塞等人對亞奎納的自然法理論進行了較為細緻的解讀，主要集中在有關人的終極目的、自然法的戒律、實踐理性的第一原則和絕對道德規範等四個方面。

第一節 論人的終極目的

一、亞里士多德和奧思定論人的目的

亞奎納指出，對生活和人類事務的終極目的作哲學上的思考是倫理學這一實踐學科的基本論題之一。³新自然法學派認為，要理解亞奎納的人的目的論，首先必須瞭解古希臘哲學家亞里士多德和基督宗教神學家奧思定有關人的目的的學說。

在亞里士多德看來，人類行為是有明確目的的活動，所有行為都是由其最終目的所引導的。他說，善是萬物追求的目的，是因其自身的緣故而值得欲求的東西。⁴芬尼斯對此解釋道：「把某一可能或現實的東西理解為善，就是把它理解為擁有或給予一個目的，理解為「為

了……的緣故的東西』，理解為目的。」⁵因其自身的緣故而值得欲求的東西就是終極善。所謂「終極善」，即最高的善、善自身，它是其他所有事物選擇和追求的東西，而它自身卻並不為它物而存在。

應用於人身上，最高的善就是人生欲求的終極目的，它使人的生活在那一個方面都不缺乏。因而終極目的是自足的、最完美的，是無條件地值得欲求或選擇的東西。亞里士多德說，這種最高善就是人們稱之為幸福的東西。在他看來，幸福是這樣一種狀態：它使人的生活值得欲求並且圓滿，即任何方面都不缺乏。幸福意味著人們所有的欲望都得到了滿足，因而是人的所有選擇和行為的最終目的。幸福是因其自身的緣故而被欲求的目的本身。所以，芬尼斯說：「幸福事實上……是一個有關令人滿意的生活的概念：一種不明確的狀態，這一狀態（1）涉及到所有欲望的滿足以及（2）是所有選擇的目標。」⁶正因為幸福指完全令人滿意的生活狀態，是所有選擇和行為的最終目的以及所有欲望的滿足，所以在亞里士多德看來，某些人類善（比如榮譽、快樂、理解和美德）之所以被選擇，不僅僅是為了它們自身的緣故，而且最終是為了幸福的緣故。從這一點看來，幸福是亞里士多德心目中的「唯一目的」、「最高目的」。

每個人都認同人的終極目的是幸福，但是在「幸福由什麼構成」這一問題上，人們的看法頗不一致。有些人認為幸福是身體的快樂，有些人認為是擁有外在的利益，如財富和地位，有些人則認為是具有良好的道德品質。亞里士多德認為，幸福必須被視為所有行為和實踐的目的。因此，正如格里塞所解釋的，不管真正的幸福是什麼，它一定是終極的目標，是為了其自身的緣故而被尋求的東西，決不是為了其他東西的緣故而被尋求的東西。而且，為了把人的所有生活都組織起來，幸福本身必須是最完美的，不需要附加任何別的東西。⁷所以，亞里士多德不同意認為幸福在於肉體的快樂、財富、榮譽等等東西的流行觀念。在他看來，這些觀念所指的幸福只是屬於人的低層次部分的東西（身體的快樂），或者只是達到幸福的一種手段（外在的利益），

或者是在行為之外的不值得欲求的東西（品質或美德）。

依格里塞的看法，亞里士多德關於善和幸福的看法與柏拉圖的觀點既有區別，也有一致的地方。柏拉圖認為，善的純粹形式（即善本身）是終極目的，它獨立於任何事物而存在。這種抽象的善、理念的善對亞里士多德來說似乎是不可理解的。但另一方面，亞里士多德仍然贊同柏拉圖的主張，即：我們不能根據某人碰巧擁有的欲望來給幸福下定義，因為這種主觀的定義會導致相對主義。根據亞里士多德，我們必須根據會實現人類潛能的東西去定義幸福，為此他把幸福定義為「靈魂的一種特別活動」。⁸也就是說，人的幸福在於人所特有的行為，即理性的運用。在這一意義上，幸福存在於人的理性活動之中。

但是，按亞里士多德的看法，許多人雖然都運用理性卻並沒有變得幸福，之所以如此，是因為他們沒有充分地運用理性。為了最大限度地運用理性，人們就必須培養理性獲得習慣性的卓越（habitual excellence），即通過學習或訓練獲得各種美德。亞里士多德的結論是，作為人的目的的幸福存在於靈魂根據其最高美德而進行的活動中，它是最高目的的完滿實現，是「合乎德性的實現活動」。因而幸福就是萬物中最好、最高貴和最令人愉悅的活動。理性的最高卓越（美德）是哲學的智慧，只有在哲學中，人的最佳能力才會得到最充分的運用。因此，亞里士多德認為，哲學生活是最好的生活，人的最真實的幸福就在於對最高實在的沉思。可見，對於亞里士多德來說，作為人的目的的幸福存在於生活本身之中，存在於人類潛能的實現中，特別存在於哲學的沉思中。格里塞對此評論道：亞里士多德所說的幸福，「只屬於人……是神聖的」，但是它並非超自然的東西，因為「它屬於人本身的較高部分，並且靠自身的努力即可獲得」。⁹幸福是人類思辨理性的精神生活，是人通過自身的主觀努力就可以達到的終極目標。

奧思定不贊成亞里士多德根據行為目的來定義幸福的做法，認為幸福是人的基本欲望的滿足，並把這一滿足等同於天上神聖的真福

(heavenly beatitude)。天上神聖的真福是人們所追求的唯一充分令人滿足的目的，是人的心靈認識天主本身而獲得的美善。在奧思定看來，只有天主才是幸福的源泉，僅有天主能滿足人對幸福的渴望：人的心是爲了天主而造的，並且除了在天主那裏之外將無處得到安息。因而奧思定認爲，非基督徒哲學家把幸福放在自然的利益或美德上是錯誤的。他奉勸我們不要過分看重人在今世的社會生活，因爲現世的生活充滿苦難和悲慘，真正的幸福只有與天主在一起的永恆生活中才會獲得。可以看到，奧思定以今生與來世、塵世的幸福和天上神聖的真福來作對比，強調今世的幸福是有缺陷的，天上的真福才是完美的。爲了達到天上的真福，人們就要認識天主，皈依天主。但他又認爲，人歸向天主取決於神的恩寵，而不在於人的努力，人不管怎樣努力都不會獲得天上的真福。

二、亞奎納論人的終極目的

關於人的終極目的，芬尼斯總結了歷史上的觀點，認爲有三種不同的看法。第一種認爲終極目的指某一個內在值得欲求的人類善，它是人們今生就可達到的最高善。第二種看法認爲它是某一個人類善，但這善是在今世之外的，它是單純的人類能力無法達到的東西，它存在於對天主的沉思中。第三種看法否認終極目的是人類善中的任何一個，而認爲它是整體的人類圓滿 (integral human fulfillment)。整體的人類圓滿於人的今生來說是一個無法完滿實現的價值，因而就只是實踐理性的一個理想，是只有在天國才能完全獲得和實現的目標。¹⁰ 亞奎納想要辯護的立場是，人類今生要達到完全的滿足，即排除所有的惡且實現每一個欲望，是決不可能的，人的能力只能達到不完美的真福。因而亞奎納的終極目的論結合了亞里士多德和奧思定的觀點。在他看來，人有兩個終極目的或兩種真福，一個是自然的目的，另一個是超自然的目的，前者是不完美的幸福，後者是完美的真福。

在討論真福時，亞奎納提出了他對終極目的的一般理解。他首先

指出，每個行爲者在行動時總有一個目的，這一目的就是某種確定的善。善是人類行爲的動機或理由，是行爲者爲了其自身的緣故而行動的東西。他接著指出，人的行爲必定有一個終極目的，這是行爲所指向的最終的東西。依亞奎納的看法，在任何特定的時間內，人的行爲不能指向無數個作爲終極目的的東西，作爲終極目的的東西只能是一個。他說道：「既然萬物都欲求其自己的完善，那麼人們就會欲求他欲求其爲善——會使人完善、使人得到圓滿的東西——的東西作爲終極目的。」由此他推論出這一觀點：「所以必然地，終極目的是如此地實現人的欲望，以至除它之外再沒有任何東西值得欲求。」¹¹以此爲前提，亞奎納得出的結論是：擁有一個終極目的就排除了擁有另一個終極目的，即在任何一個特定的時間裏，人只能擁有一個終極目的。格里塞對此評論道，亞奎納這一論證是想證明，在任何特定的時刻，任何人都不會擁有多於一個確定的善作爲終極目的，而且人之所欲都是爲了這個終極目的。¹²

亞奎納一再強調，終極目的必須是絕對的圓滿，它完全滿足人的所有欲望，使人再無任何別的欲求。他在論證人的幸福只有在天主之善中發現時宣稱：「因爲幸福是完美的善，它完全平息欲望；若還有值得欲求的東西，它便不是終極目的。」¹³在論證人只有在直觀神的本體時才會達到聖善和發現幸福時，亞奎納也說道：「只要人還有去欲求和追求的東西，他還沒有獲得完美的幸福。」¹⁴總之，終極目的是絕對使人得到圓滿和完美真福的東西，它使人的所有欲望都得到了實現。

亞奎納進一步指出，天主就是人所追求的終極目的。按亞里士多德的看法，人是完全的、自足的實在，人的欲望只限於人的善。亞奎納不同意此種看法，他認爲人的欲望和意志主要不是朝向人自己，而是朝向普遍的美善，這一普遍的美善就是天主，「人的意志是無限地對善開放的，並自然地以天主爲目的。」¹⁵天主是絕對的美善，是人的美善的來源，人的美善是神的絕對美善的不完全反映。人渴望幸福，就是渴望與天主在一起，直觀天主。因而，最高的幸福，即天國上神聖

的真福，就是「享見天主的本體」。亞奎納堅信受福之人能在榮福直觀中達到聖善，在聖善中得到圓滿。所謂「榮福直觀」(享見天主)(beatific vision)，是人類認識天主的一種理智行為，是受造的人類理智對神的本體的「認知」或「享見」。然而，在亞奎納看來，人能得到的最大完美，即神聖的真福，是超越人類能力的幸福。也就是說，單靠自己的努力無法達到神聖的真福，這真福只有通過人的信仰和天主的恩寵才能得到。受造的理智需有天主的助佑才能超越自己自然的局限，因而榮福直觀是天主贈送給人类的禮物。在這一意義上，榮福直觀是超自然的而不是自然的，是神的恩賜而非受造物的成就。完美的真福是天主恩賜的禮物。

關於不完美的真福，亞奎納又稱之為塵世的幸福。在他看來，不完美的真福既不是所有選擇的完全恰當的目標，也不是一種我們可以欲求的無所缺的狀態，它類似完美的真福，但缺乏對於真福來說是必需的完美，即它不能使人達到完全的滿足。亞奎納說，這種不完美的真福是人們今生就可以擁有的幸福，表現在人所獲得的肉體快樂、財富、權力、尊嚴和榮譽等等方面。他認為，獲得這些東西並不意味著人們達到了圓滿的幸福。首先，肉體的快樂，主要是指食色兩方面的愉悅，相對於人類最高貴的理智而言，它們僅僅是感官上的需要和滿足，它們會阻礙人們的思辨，使人耽於物質的享受而遠離理性的事物。其次，圓滿的幸福也不在於財富。自然的財富，如滿足衣食住行等自然需要的東西，只可用來維持人們的自然存在。人為的財富，如錢財，只可使人方便地購得自然的財富，但絕對購買不到精神性的東西。最後，榮譽也不是人圓滿的幸福，這是因為，貪圖榮譽的欲望往往會荼毒人高尚的靈魂，摧殘那種應該成為人們最高願望的精神自由。值得注意的是，亞奎納雖然認為獲得肉體快樂、財富和榮譽等不是圓滿的幸福，但它們畢竟是屬塵世的幸福，因此它們也是非常有價值的東西，我們決不可鄙視它們。

三、評論

我們看到，亞奎納關於人的目的的觀點是複雜的。首先，他認為人有一種與自然能力相稱的自然目的，這一自然目的是人們今生就可以達到的，但自然的目的不是完美的幸福。其次，人天生就欲求完美的幸福，這完美的幸福在於對天主的認識和享見中，它只有在天主恩寵的助佑下才能達到。再次，人們在任何一個特定的時間裏只能有一個終極的目的。最後，自然的目的在基督徒的生活中佔有一個重要的位置，它不會被恩寵所摧毀，因為恩寵以自然為前提並補充自然，而不會削減自然。

對於亞奎納的人的目的論，格里塞曾評論道：「亞奎納的學說已經產生了許多爭論，因為它內在地是複雜的，也因為他呈現的綜合不是完全完整和清晰明確的。」¹⁶由此他對亞奎納的目的論進行了批評、修正或補充。第一，關於超自然的目的，格里塞指出，基督教的正統信仰是，天主不僅為人類創造了自然的實在，還賜給了人類分享其生命的天賦。因此天主是恩寵生命的源頭，也是恩寵生命的目標。恩寵生命的最終目的就是靈魂在與天主的合一中對天主至善的分享。就此而言，天主教信仰所指的目的是超乎人的自然性，它的實現超越了人自然地固有的所有能力。

第二，格里塞對亞奎納「終極目的一定會使人得到絕對的圓滿」這一命題持有不同的看法，認為它是一個假命題。在格里塞看來，就人作為人而言，作為終極目的的榮福直觀是無法使人得到圓滿的。人類對圓滿有一種自然的欲望，他們天生就傾向於實現所有的基本善，如生命、與天主的友誼、真理的知識和美的體驗等等。但其中任何一種善或其中單獨一種善的實例，包括與天主的友誼在內，都無法使人得到完全的滿足。每個人都有無數的欲望和願望，這是永遠無法全部滿足的。因此，每個人都要在道德上可接受的可能性中作出選擇，如結婚成家或獻身於一種排除婚姻的生活、培養各種才能、追求這種利

益而非另外的利益等等。所以，「對人而言，最豐富的可能圓滿並非確定的東西。它是開放的和不確定的。但是，自然的欲望雖然永遠不可能得到完全的滿足，它也並非無意義的，因為它指向人們所享有的真正的圓滿。」¹⁷

第三，亞奎納認為人在任何一個特定的時間內不可能同時擁有兩個終極目的，而格里塞則認為人可以同時擁有兩個或更多的終極目的。他指出這有四種情況：（1）多數基督徒都有一些與自己的信仰和進入天國之盼望不相符合的興趣。（2）很多惡人都有多個彼此沒有整合起來的目的。（3）當基督徒一方面選擇沉浸於罪中，另一方面又堅守信仰並最終希望悔改時，他們顯然有兩個終極目的。（4）虔誠的基督徒有時會故意犯下輕罪，所以在犯罪時，故意犯罪的人要麼有除天主外的終極目的，要麼是根本沒有終極目的，但任何人都不可能在沒有終極目的的情況下意願任何東西。因此，故意犯罪者懷有天主之外的終極目的，再加上天主，他們就有至少兩個終極目的。總之，說人們在任何時刻都只有一個單一的終極目的是不符合實際情況，他在同一時間內完全可能有兩個甚至更多終極目的。

第四，在格里塞看來，亞奎納關於榮福直觀能使受福之人得到圓滿的觀點，至少在兩個方面嚴重地損害了他的倫理學。第一個方面是，這一觀點貶低了基督徒所盼望的大多數人類特有的善。按照亞奎納的觀點，人真正的終極目的是享見天主的本體，這是一種在人死之後才會實現的善。格里塞指出，如果真是這樣，「基督徒就不可能正確地作出信仰承諾，並通過信仰滿懷在天國上不僅完滿認識天主而且完滿實現其他人類善的希望，來組織自己的整個生活。」¹⁸當然，格里塞認為亞奎納並沒有明確得出這一結論，但他把榮福直觀視為一種人類善的觀點卻損害了他關於天國與其他人類善的關係的學說，導致他認為身體的復活和友誼對於天國上神聖的真福來說並不是根本的要素。依格里塞的觀點，人的終極目的既包括受福之人成聖的生活（榮福直觀），也包括他們作為人類對所有人類善的豐富參與，如與耶穌和聖徒的共

融、復活的生命、真理的知識等等。第二個方面是，由於認為榮福直觀能使受福之人得到圓滿，亞奎納就以為生活在天主大愛中的基督徒不可能同時以其他人類善作為自己的終極目的。結果，他沒有看到，即使處於恩寵之中的基督徒也必須深思熟慮地組織自己的生活，以便他在其他選擇中履行自己對信仰的基本承諾。格里塞指出，由於亞奎納忽視了這一點，所以「他對基督徒生活的要求未能提供一個恰當的實際討論：很好地瞭解耶穌，追隨他，並將整個生活組織成與他、進而與天主的合作。」¹⁹

第二節 論自然法的性質及其戒律

在亞奎納的道德體系中，自然法倫理是一個非常重要的組成部分，這一部分討論了法的一般含義及其分類、永恆法、自然法、人法和神法及它們之間的相互關係。格里塞等人對亞奎納的自然法理論作了與傳統不同的解讀。本節我們首先介紹他們對自然法的性質及其構成的分析與評價，下兩節再探討他們對實踐理性的第一原則及絕對道德規範問題的闡釋。

一、自然法的性質

按亞奎納的觀點，自然法是法律的一種。從其來源方面看，自然法是人對永恆法的參與；從它與人的關係看，自然法則是實踐理性的產物。

1、亞奎納之前關於自然法的兩種觀點

自然法的觀念並非亞奎納的獨創。在他之前，古希臘特別是古羅馬的思想家就對自然法有了初步的闡述。大致說來，此時的自然法學說可分為兩種，一種認為自然法是「理性的命令」，另一種則認為自然法是「自然的命令」。

認為自然法是「理性的命令」(order of reason)的自然法學說，以古羅馬哲學家和政治家西塞羅(Marcus Tullius Cicero)為代表，其自然法思想繼承了斯多亞學派(Stoicism)的有關觀念。斯多亞派是晚期希臘哲學的一個重要派別，該學派關注的重點是倫理學。在西方哲學史上，他們是最早比較系統地闡述自然法觀念的思想家，以強調「自然」及服從自然給予的東西而著稱。在他們看來，哲學的目的是使人能夠具有正確的道德行為。斯多亞派相信，世界是一系列具有內在聯繫的事件之總合，正確的道德生活就是服從既定的世界秩序。「不要愚弄母親大自然」是其根本的道德準則。遵從這一準則，首先就要接受自然本身給予的東西，即世界的固有秩序。但斯多亞派又指出，支配人類行為的秩序不是宇宙的自然法則或自然規律，不是支配事物的物理原則。在他們看來，「自然」是一種統治宇宙的內在原則，這一內在原則就是理性的力量，它以命運、天意或必然性的形式出現，也出現在人類理性當中。因此自然法是一種理性法。在服從自然的過程中，人其實是遵從理性的命令。斯多亞派將自然法等同於理性的命令，這實質上是一種理性主義。

西塞羅繼承了斯多亞派具有理性主義精神的自然法觀念，也認為自然法是人类應當服從的一種內在力量，這種力量就是理性，是審慎的、深思熟慮的判斷。他說，「真正的法律乃是一種與自然相符合的正確理性；它具有普遍的適用性並且是不變而永恆的。通過命令的方式，這一法律號召人們履行自己的義務；通過它的禁令，它使人們不去做不正當的事情。」²⁰真正的法律(自然法)就是與自然相一致的正確理性，它是人類行為的指南，命令正確的行為，禁止錯誤的行為。根據自然法生活就是按正確的理性生活，服從理性的恰當指導。

認為自然法是「自然的命令」的自然法學說，以古羅馬著名法學家烏爾比安(Ulpian)為代表。根據他的觀點，自然法是大自然教給一切動物的東西，「自然法是所有動物所通有的法律。這種法律並不是人類所特有的，而是屬於生活在陸地或海洋中的所有動物，也屬於空中

飛翔的鳥類。因此，就出現了我們稱之為婚姻的男女結合，也因此出現了繁衍後代和養育後代的問題。就此而言，我們可以說所有動物，甚至包括野獸，都通曉此類法律。」²¹自然法不是人類特有的東西，而是人和所有動物共同擁有的行動法則。在這一意義上，自然法類似於動物的本能。這樣烏爾比安就把自然法與人所特有的法律區分了開來：人所特有的法律是市民法和萬民法，而自然法則是人和動物共同擁有的規則。顯然，對自然法的這種理解具有物理主義或生理主義的傾向，因為根據這種理解，道德的義務起源於人的物理構造所確立的東西，人的道德秩序就是物理的或生理的運作規律，道德行為就是與動物式過程相符合的行為。有倫理學家對此批評道，「這是一種不幸的轉向」，因為烏爾比安的自然法概念強調的是人類物理和生理的因素，而忽略了人的理性因素，理性的唯一功能只是確認人服從的事實和規則。²²

綜上可知，在中世紀之前已經存在著兩種不同的自然法觀念：一種把自然法理解為「自然的命令」，它強調自然給予的生理和物理因素是道德的源泉，自然的事實是人類行為的指南；另一種把自然法理解為「理性的命令」，它強調人的理性是人類正確行為和道德的基礎。這兩種不同的解釋都對後來的自然法理論產生了深遠的影響。據威廉·梅爾考察，當代某些天主教倫理學家認為亞奎納的自然法概念是含混的：一方面，他強調自然法是與自然相一致的正確理性，它命令正確的行為而禁止錯誤的行為，因而根據自然法生活就是服從理性的恰當指導。另一方面，他又傾向於把自然法的要求與物理或生理的過程等同起來，這導致了他對自然法的物理主義或生物主義的理解。根據這種理解，道德的義務起源於人的物理或生理構造，人的道德秩序即物理或生理的運作規律。梅爾指出，這種看法是錯誤的，因為亞奎納並未主張自然法是非理性的本能，相反，他認為自然法屬於法律的一種，它是人類實踐理性的產物。²³從根本上說，亞奎納的自然法理論是理性主義性質的自然法學說。

2、自然法是人對永恆法的參與

根據亞奎納的說法，美德和惡習是人類行為的內在原則，而法律則是人類行為的外在原則。他把「法律」描述為「人們賴以導致某一行為或不做某一行動的行動規則或尺度」，因而法律屬於理性，因為「作為人類行為之第一原則的理性是人類行為的規則或尺度」。²⁴法律是理性的命令或安排，是指導人類行動或不行動的原則或規範，它告訴人們應該做什麼、不應該做什麼。亞奎納把法律分為永恆法、自然法、人法和神法四種，其中永恆法（Eternal Law）是最高的法律，是所有法律的源泉。自然法作為一類法律，當然也來自永恆法，它是「理性動物對永恆法的參與」。

奧思定認為，自然法從本質上說是人對永恆法的有意識的參與。永恆法不是天主本身，而是天主的智慧 and 神聖意志，是天主為整個宇宙及其中的萬物所確立的秩序，是全部受造物依其存在和行動的基本規範或準則。永恆法是天主無限的智慧、完滿的理智和大愛的體現，它命令人類服從自然的秩序，禁止人類擾亂這秩序。永恆法就是神的命令，是最普遍的絕對命令。因而對永恆法的服從就構成了人類道德的基礎。依奧思定的看法，永恆法是作為秩序、和諧、均衡、理性、美善的原型而存在於天主心中，它規定了受造物如何思想和行動才能達到其恰當的目的。奧思定指出，自然法就是有理性的人對永恆法的參與。所謂「參與」(分有) (participation in)，意指自然法是永恆法刻在人心上的印記，奧思定稱之為一種「被植入的」(infused) 道德智慧。如果說永恆法是所有事物和所有人依其行為的客觀規範，那麼自然法就是永恆法在人身上的體現，因為只有在人類身上，我們才能發現以自然法的形式存在的道德命令。正因為如此，奧思定斷言，自然法能夠讓每一個懂得正確推理的人所認識，人就是靠從自然法的基本原則及從中引出的結論來指導自己行為的。自然法命令善良的行為而禁止惡的行為，因而是人類活動的指南。奧思定關於永恆法是天主的理智和意志，是自然法的源泉，是神規定善行而禁止惡行的命令，它能夠

為人的理性所認識的觀點，均為亞奎納所接受。

根據亞奎納的解釋，永恆法是理解自然法性質的一個基礎概念。自然法是與天主賴以統治整個宇宙的永恆法聯繫在一起的。永恆法是天主的「天道」，是天主統治宇宙的整體計畫。所謂「天道 (providence)」，指引導事物朝向恰當目的的計畫，它包含兩大因素，即計劃及計劃的實施。計劃屬於手段，指為達到某一預期的目的而應該做的事情。制定計劃是理智的事務，理智必須考慮手段與目的的關係，考慮達到目的各種手段。計畫的實施，就是運用所選擇的手段去指導或統治事物，以達到既定的目的。因而，天道是一種遠見或預見 (foresight)，即統治的計畫。亞奎納認為，把天道歸於天主是合適的，因為他是萬物的創造者，他安排和統治宇宙間的一切事物，在宇宙萬物中建立起一種善的秩序。善就是萬物的目的，一切事物都以天主為終極目的。既然宇宙萬物以實現神性的善為目的，那麼它們必定要服從天主的統治，遵從天主發佈的命令。對此亞奎納說道：「法律只是由管轄一個完整共同體的統治者（所發佈的）實踐理性的命令。如果天主的天道統治著世界……那麼他的理性顯然就支配著宇宙這一個共同體。因此，存在於作為統治者的天主之中的統治世界的計畫就具有法律的性質。」²⁵神的理性不受時間的制約，因而天主賴以統治宇宙的法律也必定是永恆不變的。永恆法是人類應該服從的至高計畫，是人類應做什麼、應避免什麼所必需依靠的最終標準。

如上所述，永恆法是天主統治宇宙及宇宙萬物的計畫，包括人類在內的所有受造物都受天主的統治，因而指導整個宇宙及一切受造物的活動或運動的永恆法也會對理性動物的所有活動進行指導。就是說，一切受造物都必須服從永恆法的支配，都參與永恆法。但在亞奎納看來，雖然所有存在物都參與永恆法，但非理性的存在物與理性的存在物參與永恆法的方式是不同的。於非理性的存在物而言，它們是以一種純粹被動的方式參與永恆法，它們從永恆法中只獲得一種「印記」，並憑此印記而具有朝向其恰當行為和目的的傾向。永恆法是存在

於非理性存在物「之內」，它們完全受永恆法的統治和調整，根本無自由可言。因而非理性存在物對永恆法的參與就只是本能的被動服從。與此不同，理性存在物擁有理性和自由意志，因而他們能以一種特殊的、更完美的方式參與永恆法。一方面，人擁有一種「自然理性」，它是神造人時賦予人的東西，是一種認知之光，是神光的「印跡」或「分享」。自然理性是「光」，其功能是「照亮真理」。光本身不會產生它照亮的對象，它只是讓被照亮的東西顯現出來，因此自然理性是人們認識事物、發現事物的能力，是人們把握或達到真理的能力。憑著這種能力，人們就可以辨別正確和錯誤，分辨善的東西和惡的東西，「我們賴以辨別善惡的自然理性之光，即自然法，不外乎是神的榮光在我們身上留下的痕跡。」²⁶另一方面，人也擁有自由意志，他憑此可以選擇正確的東西，從而指導自己達到一定的目的。正因為人有自然理性和自由意志，所以他們能夠更完全地參與永恆法，能通過自由的選擇行為，使人們對永恆法的服從變成一種自我支配、自我調整的行為。在這一意義上，永恆法是作為規則和尺度而存在於人之中，人們不僅受永恆法的統治和約束，而且也能積極地調節自己的行為，以符合永恆法的要求。因此，永恆法是作為法律而不是作為本能存在於人之內。亞奎納說，理性動物對永恆法的積極參與就是自然法，「顯然，自然法只是理性動物對永恆法的參與」。²⁷所以，嚴格地說，非理性的存在物並不擁有自然法，自然法只屬於有理性的人，它是被理性動物所參與的永恆法本身。

對自然法是人對永恆法的積極參與的觀點，威廉·梅爾曾作過這樣的評論：自然法存在於理性的受造物內，所以我們不能把它與存在於有超常智慧的造物主內的永恆法相混淆，但自然法又屬於永恆法，它是出於理性受造物所參與的永恆法，因此「自然法既標誌著作為按天主肖像被造的存在的理性受造物的高貴性，又標誌著天主對理性受造物給予的大愛，他願意讓理性受造物積極地參與自己的遠見智慧。」²⁸自然法是人所特有的東西，擁有它，標誌著人在整個宇宙中佔有一個

非常崇高的地位。

3、自然法是實踐理性的產物

前面說過，法律本質上屬於理性，是人類理性的產物。因而，沒有理性的東西，如無生命的自然和無理性的動物，是沒有法律的。無理性動物服從本能的支配，它們的行為是符合本能的行為。於人而言，法律是人類行為的規則和尺度，而理性本身就是人行為的首要原則，它具有發佈法律的功能。在此意義上，法律是理性的命令或安排，是實踐理性的產物。作為法律的一種，自然法當然也是實踐理性的產物，「自然法是由理性所形成的，正如命題是理性的產物一樣。」²⁹

在亞奎納的哲學中，「理性」(reason)是一個相當重要的基本概念，通常指人類理解事物的普遍本質、形成判斷以及進行推理的能力。理性又分為理論理性 (theoretical reason, 又稱思辨理性 [speculative reason]) 和實踐理性 (practical reason)，它們並非性質不同的兩類理性，而是同一理性的兩種不同的運作方式，是同一理性的兩種不同功能。思辨理性的功能是理解事物的本質，對事物作出肯定或否定的判斷，以邏輯論證的方式進行某種推理，從而得出一個明確的結論。而實踐理性的工作有：理解某一特定的目的為應追求的善；考慮為達此目的能夠做什麼；決定為達到此目的應該做什麼；根據決定而採納某一行為方案。因此，思辨探究的目的是獲得有關事物的真理，而實踐探究的目的是為了行動，為人們應該如何行動以達到恰當目的提供實際的指導。按亞奎納的觀點，法律是達到目的的手段，它屬於實踐理性的範圍，是實踐理性所發佈的命令。所謂「命令」(command 或 order)，亞奎納把它理解為理性的一種行為，「命令者總是通過告知或斷言的方式指導被命令者從事某項活動，而這種指導就是理性的行為，如『這是你應該做的』或『這樣去做』等等。」³⁰

在回答「自然法是習慣嗎？」這一問題時，亞奎納更清楚地表明，

自然法是實踐理性的產物。所謂「習慣」(習性[habit])，指以某種方式行動的一般傾向或趨向。習慣可以是天生的或獲得的，自然的或超自然的，好的或壞的。例如，邏輯論證的習慣屬於理智，節制的習慣屬於意志；思辨理性或實踐理性的習慣是天生的，愛乾淨的習慣是獲得的；勇敢的習慣是自然的，信仰的習慣是超自然的；慷慨的習慣是好的，吝嗇的習慣是壞的。亞奎納認為，自然法不是一種習慣。他的論證是這樣的：人做的事情本身與他做事情的手段是不同的東西，而習慣是人做事情的手段，因此自然法本質上不是一種習慣。相反，自然法是通過理性而產生的東西，它是指導人類行為達到某一目的的實踐理性的產物。可以看到，在亞奎納的學說中，自然法不屬於「自然的命令」，而屬於「理性的命令」。自然法不是人和其他動物共同擁有的東西，不是物理或生理的法則，而是人類特有的東西，是人類理性本身的內在要求，是人實踐理性的產物。人類行為要達到一定的目的，就必須服從自然法的指導。

在討論亞奎納關於自然法是實踐理性的產物的觀點時，威廉·梅爾曾說道：「聖多瑪斯的自然法絕不是對物理或生理規律的靜態服從。相反，它是人——其個人生活會受到他或她生活於其中的團體的深刻影響——對天主永恆法的動態的和發展的參與。它是理智的產物，理智尊重人們自我決定的自由，也承認不應該爲了善的緣故而作惡。它是理智的產物，理智能夠客觀地確定道德或人類行為的意義，確定被召叫去與天主過無法言說的幸福生活的人的意義。我們通過願意行善，通過不願意選擇去做我們知道是惡的事情，去回應過這種生活的召叫。」³¹

二、自然法的戒律

「戒律」，意指「應當如此」的陳述，它們是實踐理性的規定。據亞奎納的闡述，戒律涉及的是應該做什麼，而應做的事情源於想實現某一目的。因此，戒律與目的有關。戒律告訴人們，爲了達到某一目

的，他應該做什麼，不應該做什麼。按新自然法學派的解釋，在亞奎納的理論中，自然法是由一整套有聯繫的戒律構成的，這些戒律是「由實踐理性形成的關於應做什麼的真實命題」。³²它們依次是普遍原則、道德規範和針對具體行為的準則。

1、第一層次的自然法戒律

第一層次的自然法戒律由一些人們天生知道的原則構成，它們是自然法的第一或首要的戒律 (first 或 primary precepts)，是自然法中最確切、最可靠的戒律。用亞奎納自己的話來說，自然法第一層次的戒律是一些普遍的原則。所謂「原則」(principle)，指一個論證的具有普遍性的大前提，或人們行動的最終根源或出發點。不以任何其他原則爲前提的原則，或不以其他理由爲行為根源的根源，被稱爲第一或首要原則。也就是說，首要原則不能從任何其他命題推論出來，它具有「不可推論性」(underivability)。而所謂「普遍的」(general 或 common)，指自然法的首要戒律適用於任何時候、任何地方、任何情況，毫無例外，任何人均無理由違背它們。在此意義上，自然法的首要戒律具有普遍性和絕對性，它們是不可更改的真理。

亞奎納在自然法的首要戒律與科學證明的第一原則之間作了一個重要的模擬。他指出，前者跟引導行為的實踐理性相關，後者則跟指導思辨探究的理論理性相關。在理論知識中，「存在」(being) 是人類理智所理解的第一個東西，因此科學理論不需證明的第一原則是：「人不能同時肯定和否定同一事物」，該原則有時候稱爲「矛盾律」，有時候稱爲「非矛盾律」。它表達的是這一形而上學基本原理，即「同一事物不可能同時存在又不存在」。可見，科學證明或理論理性的第一原則是存在和非存在這一對概念爲基礎的。它所體現的根本精神是，人們在認識事物的過程中要有一致性或連貫性，這是對人類思維的一個最起碼的要求。亞奎納還指出，該原則是所有其他原則的基礎。沒有這個原則，人的推理就沒有一個固定的出發點，就不可能進行任何形

式的推理。所以，理論理性的第一原則在建立理論體系中具有相當重要的地位。

亞奎納聲稱，正如「存在」是人類理智在有關實在的知識方面所把握的第一個東西一樣，「善」(good)是實踐理性所理解的第一個東西。他說道：「實踐理性是對行為的安排，因為每一個動力因都是為了目的緣故而行動的，目的具有善的性質。因此，實踐理性的第一原則是一個以善的性質為基礎的原則，即善是萬物所追求的東西。所以，自然法的第一戒律是：我們應行善、追求善，應避免惡。自然法的所有其他戒律都是建立在該戒律的基礎之上的，即：實踐理性自然地理解為人的善或惡的一切事物——應當做的或避免的事物——都屬於自然法的戒律。」³³亞奎納承認，自然法實際上有若干「第一」原則，「在理論知識中，存在著若干個不可證明的第一原則。所以，也存在著若干自然法的戒律」。³⁴之所以存在若干「第一」原則，是因為善是建立在人類的自然傾向之基礎上的，而人的自然傾向不只一種，而有若干種。「應行善、追求善，應避免惡」這一原則是絕對的第一原則，它內含著自然法所有的其他首要戒律，其他的首要戒律實際上都是「應行善、追求善，應避免惡」這一絕對第一原則的表現形式或具體化。

根據威廉·梅爾的考察，除「應行善、追求善，應避免惡」這一基本的實踐原則外，亞奎納也把這樣一些戒律包括在自然法的普遍戒律之中，這些戒律是：「不可對人作惡」、「已之所欲，亦施於人；己所不欲，勿施於人」、「你應愛主你的天主，你應愛你的鄰人」，等等。這些戒律是可以從「應行善、追求善，應避免惡」這一基本的實踐原則推論出來的結論。

威廉·梅爾據此認為，自然法的第一戒律包括兩類原則。第一類原則指導我們去行善、追求善和避免惡，並確定了哪些是人們應行的善和應追求的善。另一類自然法第一原則涉及到我們追求這些善的方式，即我們應當通過公平地行動（「黃金規則」），通過不對任何人作惡，

通過愛天主和鄰人這些方式去行善、追求善。對亞奎納自然法的絕對第一戒律或實踐理性的第一原則的解釋是新自然法理論的重點之一，下一節我們將更詳細地分析他們對這一原則的解讀。

2、第二和第三層次的自然法戒律

第二層次的自然法戒律是涉及到行為的具體道德規範，這些規範是人的自然理性無需思考就可立即判斷應做什麼或不應做什麼的戒律。在亞奎納看來，這些戒律是直接從不可證明的自然法第一戒律推論出來的結論。比起自然法的普遍原則來，它們更明確、更具體，是人們很容易看出其正確與否的命題。他肯定十誡的後七誡（孝敬父母、勿殺人、勿行邪淫、勿偷盜、勿妄證、勿戀他人妻、勿貪他人財物）就屬於第二層次的自然法戒律，這些戒律是指導人的選擇和行為的具體道德規範，它們也是絕對的道德真理。

第三層次的自然法戒律是從第二層次的自然法戒律推論出來的結論，是針對人類具體行為的準則，但這些準則只有經理性比較精細的思考才能辨別出來，因而能夠認識這些準則的人必須是有智慧者——審慎的、具有完美德性的人，那些德性不完美的人要認識這些準則，就必須得到有智慧者的指導和教育。

至此我們清楚地看到了亞奎納對自然法的理解。在他看來，自然法是人類對天主永恆法的參與，是人類實踐理性的產物，它是由一整套有秩序的戒律構成的實踐原則和規範。第一層次的自然法戒律是關於「應當做什麼」的一般原則，包括兩類不同的戒律，一類指導我們去行善、追求善，避免惡，並確定了人應當追求的善有哪些，另一類涉及我們追求這些善的具體方式。第二層次的自然法戒律是從第一層次的戒律推論出來的結論，十誡的後七誡就屬於這一層次的自然法戒律。亞奎納特別強調，十誡是絕對的、無例外的道德規範。最後，第三層次的自然法戒律包括比較遠的道德準則，它們是從第二層次的戒

律推論出來的。可以看到，自然法有一個確定的結構，它的構成是：一些基本的、不可證明的首要原則；無需思考就可立即從首要戒律推論出來的規範；只有智慧者才能認識的行為準則。威廉·梅爾總結道，亞奎納把實踐理性的兩類普遍真實的命題包括在自然法的第一原則中：第一類是實踐推理的原則，這些原則指導我們去行善、追求善，避免惡；另一類涉及到我們追求這些善的方式，這類普遍戒律就是道德的基本原則，即能夠區分開道德上善的選擇和道德上惡的選擇的原則。³⁵這裏需指出的是，自然法的普遍戒律分為實踐推理的第一原則和道德的基本原則，但亞奎納本人從來沒有清楚地把這兩類原則區分開來，把它們清晰地區分開來是新自然法學派的工作。

第三節 論實踐理性的第一原則

傳統對亞奎納自然法理論的理解大致可簡要地概括為：(1) 實踐理性的第一原則是一個命令：「行善避惡」。(2) 為了弄清楚什麼是善的、什麼是惡的，人們就必須探究人的本性。(3) 根據人的本性考察某一個具體行為，看看該行為是否符合人性。如果符合人性，該行為就是善的；如果不符合，該行為就是惡的。(4) 一旦認識到某一行為（例如「偷盜」）是惡的，就可以從兩個前提（即「避免惡」和「偷盜是惡的」）的聯結中推論出一個結論（「不要偷盜」）。自然法的所有具體規範都是這樣推論出來的。³⁶在新自然法學派看來，這種理解實際上是對亞奎納理論的錯誤解釋。其實，亞奎納本人所闡述的實踐理性第一原則（它也是自然法的第一戒律）不是「行善避惡」，而是「應行善、追求善，應避免惡」。³⁷格里塞等人認為，對這一原則，我們可以從三個方面去解讀，即：它是通過確定人類善而得到具體規定的，它是一條自明的原則，是一個前道德的原則。

一、人類善賦予實踐理性第一原則以明確的內容

依亞奎納的觀點，自然法的首要戒律「應行善、追求善，應避免

惡」，是符合人類自然傾向的絕對原則。「自然」的英文是 nature，又譯為「本性」。在亞奎納的哲學中，自然（本性）與形式（form）、本質（essence）是涵義大至相同的概念。形式是使一事物成為該事物的結構或組織，它與質料（material）一起構成一特定的事物。事物的本質是表達該事物的基本特徵的一系列屬性或傾向性。事物的本性就是該物的形式或本質，它被視為事物的根本屬性。本性就是使事物成為該事物的一些本質屬性。正是形式、本質或自然（本性）使一種事物與另一種事物相互區分開來。就人而言，人的本性不僅指人身體的需要和生命的維持，而且主要指理智和意志，即對真理和美德的追求。前者可稱為肉體的本性，後者可稱為精神的本性。對真理的追求，是哲學和科學產生的源泉，正是這一追求為理智生活提供了繼續探究的第一原則。同樣，對美德的追求，是人們意欲行動的最深刻根由，正是這一追求使人朝向善，因而人性就成了道德的起源。「傾向」(inclination) 的含義基本上與「自然」的含義相同，它指人類行為的趨向，是人趨向某一特定目的的潛在性，也可以理解為一種做某事情的能力。傾向也有生理傾向和精神傾向之分。生理傾向如餓了就會去覓食，渴了就會去找飲料，它表達的是一種無法抗拒的欲望。精神的傾向，如追求真理和追求幸福的傾向，能夠使我們克服人自身的局限，從而獲得自由。

亞奎納區分了三個層次的自然傾向，因此相應地，就有三種基本人類善。第一層次的自然傾向是人與所有實體共同擁有的，即：每種實體從本性上都極力想維持自己的存在，而躲避一切有害於自己的東西。因而在這一層次，所有實體自然地朝向的善是存在本身。有生命東西的存在是生命，與此相對應的人類善就是人的生命本身。第二層次的自然傾向是人與其他動物共同擁有的。此處相對應的善就是雄性（男性）和雌性（女性）的結合，以及新生命的繁衍和教育。第三層次的自然傾向是與人所特有的理性本性相關的，因此人有認識關於真理（特別是關於天主的真理）以及過社會生活的自然傾向，在此意義

上，人應當避免無知，不要冒犯與他一起生活的人。也就是說，這一傾向指導我們朝向的人類善是知識、與其他人的友誼。在新自然法學派看來，亞奎納列出的基本人類善清單並不是完全的、全面的，相反，它們只是一些例證，因為當說到所列出的善時他使用了「等等」、「諸如此類」這樣的表述詞。威廉·梅爾說，亞奎納想強調的是，「我們自然地朝向的這些善，當被實踐理性理解時，就是實踐理性、自然法、思慮應當做什麼的出發點或原則。」³⁸基本人類善是人們思考應當做什麼或不應當做什麼時最先牽涉的東西。也就是說，「應行善、追求善，應避免惡」這一原則是通過確定人類善而得到具體規定的，人類善賦予實踐理性第一原則以明確的內容。

二、實踐理性的第一原則是自明的原則

「應行善、追求善，應避免惡」是一個自明的（self-evident）原則。根據亞奎納的觀點，一事物可以在兩個方面說是自明的：一，其本身是自明的；二，「相對於我們來說」是自明的。首先，一個命題，如果要解釋其主詞與謂詞的聯繫不需要通過中詞，那麼它就是自明的命題。知道該命題所有術語之含義的人很容易看出該命題是真的或假的。例如，「人是理性的」，這是一個自明的直覺命題，因為說「人」就是說「有理性的」，「理性的」是「人」這一概念應有的部分含義。第二，有些命題「相對於我們來說」是自明的。此處的「我們」不是指天下所有的人，而是指「智者」，即有智慧的人。亞奎納指出，有些命題所涉及的術語需要具備特殊的經驗或學識才能理解。例如，對於明白「天使不是物質實體」的人來說，「天使不在任何一個地方」這一命題才是自明的命題。亞奎納認為，實踐理性的第一原則是規定人們「應當如此行動」的基本原則，它是通過自身而被認識的，不是通過論證得出的，也是不可能作出證明的。因而，實踐理性的第一原則是自明的，即對於理解「善」含義的人來說，實踐理性的第一原則就是明顯真實的命題：善的就是人們應當去做的，應當去追求的，與善相反的就是人們應當避免的。這是人們決不會懷疑的真理。

新自然法學派解釋說，實踐理性的第一原則是不可證明的自明原則，這意味著它不是從有關事實的命題中推論出來的。關於這一點，格里塞等人從英國經驗論哲學家休謨那裏得到了啟發。休謨認為，我們從「是」命題不能推論出「應當」命題，即規範性陳述不可能從事實陳述、從關於實在的形而上學理論中推論出來。亞奎納同樣清楚地意識到了這一點。例如，在格里塞看來，亞奎納認識到，「應行善、追求善，應避免惡」這一實踐理性的第一原則「不是從有關事實的任何陳述中推論出來的。它們是原則。它們根本不是從任何陳述中推論出來的。它們不是從在先的原則中推論出來的。它們是不可推論的。」³⁹自然法的基本原則不是通過考察行為是否符合人性而形成的，人們從經驗或從任何對實在的先理解中都推不出實踐理性的第一原則，想從形而上學的思辨理論推出規範性的判斷是不可能的，這就是格里塞為什麼如此強烈地堅持認為「第一實踐原則不是理論真理」的原因。⁴⁰實踐理性的第一原則是實踐的真理，而不是理論的真理。

有人認為，任何自然法理論都涉及到「有關人的職責與義務的命題能夠從其本性的命題中推論出來」的觀點。依芬尼斯的看法，這一觀點不適用於亞奎納的理論。在亞奎納看來，自然法的第一原則是自明的、不可證明的，「它們不是從思辨原則中推論出來的。它們不是從事實推論出來的。它們不是從關於人性、或者善與惡的性質、或者『人的功能』等形而上學的命題中推論出來的，也不是從本性的目的論概念或者其他任何關於本性的概念推論出來的。它們不是從任何東西推論或推論出來的。它們是非推論的。」⁴¹在對亞奎納的道德學說進行專門研究時，芬尼斯也同樣指出，既然實踐理性的第一原則是自明的、不可證明的，那麼「它們就決不可能是從諸如『人們應當服從自然的傾向』或『人們有權利滿足自己的欲望』或『人們應當按照人性去行動』等命題推論出來的結論。……當然，真正的第一實踐原則也不可能是關於事實如此（例如關於人性）的『思辨的』（『理論的』，即非實踐的）命題。」⁴²總之，實踐理性的第一原則不是從事實、人性或任何

關於事實或人性的理論中推論出來的，從事實性命題不能推論出規範性命題。我們看到，新自然法學派摒棄了傳統認為亞奎納從關於人性的理論推論出自然法戒律的觀念，「亞奎納並沒有把評價性陳述建立在事實性陳述的基礎之上，因而就沒有錯誤地從『是』推論出『應當』；因此，芬尼斯和格里塞放棄了傳統認為亞奎納把道德建立在事實之上的觀念。」⁴³

三、實踐理性的第一原則是前道德的原則

天主教傳統觀念均把「應行善、追求善，應避免惡」理解為一個道德原則，認為它是理性給人類行為發出的絕對道德命令。遵從該原則的行為就是善的行為，違背該原則的行為就是惡的行為。在新自然法學派看來，這種理解是錯誤的，它沒有看到該原則中的「善」、「惡」是本體論意義上的概念，沒有看到該原則是支配所有實踐思維的原則。

首先，據格里塞的解釋，實踐理性第一原則「應行善、追求善，應避免惡」中的「善」、「惡」屬於本體論意義上的概念。依亞奎納的觀點，在最一般的意義上，說某物是善的，就是說它是值得欲求的。某物之所以是值得欲求的，是因為它是完美或完整的。某物之所以是完美或完整的，則是因為它是完全現實的，它不缺少什麼。因而，「存在」與「善」是可以互換的概念：就事物存在而言，它們都是善，存在即善，存在與善是同一的。作為存在的善，即本體意義上的善。另一方面，從道德的意義上說，道德的善是內在於人類理性秩序中的善，是與理性相一致的行為的善，或者，是理性地行動的人的善。對於亞奎納來說，區分本體的善與道德的善是非常重要的，因為這一區分與對行為的判斷密切相關：違背理性的不道德行為並不具有道德的善性，然而不道德的行為仍然是一種行為，它同樣具有存在性，因而也可以說，不道德的行為也是一種善——一種本體的善。也就是說，不道德的行為從形而上學的角度看仍然是一種善。至於實踐理性第一原則中的「惡」，相對於「善」這一概念，指的是本體論意義上的「惡」。

本體的惡是本體的善的缺乏(privation)：惡是善的缺失，道德的惡則是道德善的缺乏，是對道德善的違背。由此可以看到，善不僅指道德的善，也指一切存在的東西，而惡不僅指道德的惡，也指存在的缺失。正因如此，我們才說善、惡概念是本體論意義上的概念。威廉·梅爾指出，「對於亞奎納來說，自然法的第一原則是指導我們追求善、行善並避免惡的實踐理性的命題。我們應當通過自由而理智的活動去行和追求的善絕不局限於道德的善；它包括善的整個範圍，包括被判斷真正是人類善的所有東西。自然地，道德的善在我們應行和追求的善的範圍內，道德的惡也在我們應避免的惡的範圍之內。」他接著說，亞奎納的主張是：「自然法的第一原則要求我們應行和追求全部範圍的人類善，應避免所有人類惡。」⁴⁴我們不能把善等同於道德的善，把惡等同於道德的惡。實踐理性第一原則中所涉及的「善」不僅包括道德上善的行為，而且也包括人類所有的善，如自我保存、生命和後代的教育、知識等等。格里塞總結道：「對亞奎納自然法理論的錯誤解釋認為，首要戒律中的『善』一詞僅指道德善。實際上，它首要地指並不局限於道德價值的目的。」⁴⁵傳統觀念對亞奎納自然法理論的解釋把實踐理性第一原則中的「善」、「惡」的含義局限在道德行為的性質上，這就導致了把第一原則看作是一個道德戒律的錯誤。⁴⁶實踐理性第一原則中的「善」、「惡」是本體論意義上的概念，這表明，第一實踐原則不是道德的原則，而是前道德的原則。

其次，實踐理性的第一原則支配著所有連貫的實踐思維。所謂「實踐思維」，指人們對應當如何行動的思考，這種思維既包括道德上善的思維，也包括道德上惡的思維。根據格里塞的解釋，亞奎納顯然承認，我們對任何選擇和行為所指向的人類善的理解，都不需要形而上學的人類學或任何其他思辨科學的知識。也就是說，關於人類善的基本知識是實踐洞見的結果，實踐理性本身會把某些善領會為無需進一步解釋的行為理由。「應行善、追求善，應避免惡」是實踐理性第一原則的基本規定，但它還不是判斷行為正確或錯誤的標準，因為關於人類善

的知識本身並不解決道德問題，它不排除那些道德上錯誤的選擇。關於這一點，羅伯特·喬治評論道，實踐理性的第一原則既不以正確和錯誤的知識為前提，也不責令我們選擇道德上正當的行為方案。「第一原則所做的工作是更原初的」，它陳述的是任何連貫的實踐思維的條件，即人的理性要指向某一個可由人類行為追求的目的，甚至道德上邪惡的選擇也會滿足這一條件。就每一種選擇都有一個目的而言，它與實踐理性的第一原則是一致的。因此，「第一原則是弱的：它只要求連貫性，而不要求完全的道德正確性。」⁴⁷顯然，實踐理性的第一原則尚未涉及到道德問題，因而是一個前道德的原則，不論道德上善的行為還是道德上惡的行為，都受實踐理性第一原則的支配。

威廉·梅爾總結了格里塞等人對亞奎納實踐理性第一原則的理解。他說道，實踐理性的第一原則是指導人類行為的原則，「它們內在地塑造人的選擇和行為，如果沒有它們，人性地行動就根本是不可能的，不論被選擇的行為在道德上是善的還是惡的。這些戒律在性質上是普遍適用的，它們有方向地指導著我們。它們沒有給我們關於具體的人類行為是善或惡的先天知識，我們也不能從它們合理地……推論出具體的行爲規則。它們是人類理智行為的指導原則或出發點。」⁴⁸

第四節 絕對道德規範問題

據亞奎納的觀點，自然法的第一戒律是絕對不可更改的，對任何人、在任何情況下都是真理；而自然法的次要戒律（道德規範）在極少數情況下是能夠改變的，它們允許例外。當代一些天主教修正主義倫理學家據此說，絕對道德規範是不存在的。⁴⁹新自然法學派對此持有不意見，認為亞奎納的真正看法是，存在一些無例外的道德禁令，它們是絕對的道德規範。

一、自然法戒律的例外與兩類道德規範

亞奎納明確肯定了自然法次要戒律的例外性。他在一處說道：「就一般的第一原則而論，在關於它們的正確性或對它們的認識方面，自然法對所有人都是一樣的。至於作為由一般原則而來的結論的個別事例，自然法在大多數情況下仍然對所有人都是一樣的，無論是其正確性還是對它的認識，都是如此。因此，關於其正確性或對它的認識，在極少數情形下是容許例外的。」⁵⁰在另一處他也說：「關於其第一原則，自然法是完全不可更改的。關於作為來自第一原則之直接結論的次要戒律，自然法也是不可改變的，它所規定的東西在大多數情況下是完全正確的。但是，在個別事例和極少數情況下，它是可以改變的，……」⁵¹自然法的首要戒律或實踐理性的一般原則，對於每一個人來說，都具有同樣的真理性和正確性，但自然法的次要戒律或實踐理性的具體結論並非如此，它們只在大多數情況下是正確的，這意味著，自然法的次要戒律是有例外的。

自然法的次要戒律為什麼會有例外呢？據亞奎納的看法，這涉及到實踐理性的偶然性質。在他看來，在道德判斷中要達到思辨判斷的精確程度是不可能的。思辨知識與實際存在的事物相關，它並不涉及人應當做的事情，因而思辨判斷具有一種實踐判斷所缺乏的必然性。亞奎納說道：「因為理論理性尤其涉及非如此不可的必然的事物，所以其個別的結論，正如其一般原則一樣，毫無例外是真的。但是實踐理性涉及的是關於人類行為的偶然的事情。因此，儘管一般原則存在某種必然性，但理性愈是離開一般原則，而朝向個別情況，我們發現的例外就會愈多。」⁵²理論理性得出的命題具有必然性和確實性。然而，實踐理性涉及的是行為——應當做什麼，而行為總是偶然的、具體的，它只有符合一系列特殊的條件才能產生。既然某一有待實施的行為是在一定條件下進行的，那麼該行為就總有其不確定性或個別性。例如，對每一個人來說，「所有人都應理性地行動」都是正確的一般原則；從這個原則可以推出一個結論：「有借必還」。亞奎納斷言，「有借必還」

在大多數情況下是真實的、正確的，但在某些個別的情況下，歸還所借之物是有害的，是違背理性的。例如，假如被歸還的東西被用來達到邪惡的目的，那麼根據結論（「有借必還」）去行動就是不合理的。所以，實踐理性的結論不是普遍適用的，它們容許例外。

自然法的一般道德原則對每個人、在任何場合都是真實的，而具體的結論在大多數情況下是真實的，它們有例外，因為愈接近行為所涉及的具體東西，一般的原則就愈變得不恰當。對於亞奎納這一觀點，芬尼斯說道，它「只是一個一般的規則。它適用於大多數道德原則和規範，因為大多數（道德原則和規範）是肯定做某事之責任的肯定性指令，如應歸還你所借的東西。然而，它並不適用於極少數、但又是極其重要的、在任何情況下都要求人們（例如）不得選擇殺害無辜者、不得撒謊、不得通姦或雞奸等等的否定性道德規範。」⁵³否定性的道德規範要求人們不得做某些種類的行為，它們在任何場合都是有約束力的。肯定性的道德規範與此不同，它們指導我們應該如此這樣做事情，在一般情況下是有約束力的，但並不是在任何場合都有約束力，有時候需要考慮時間、地點或其他環境因素才能判斷其正確與否。可以看到，有例外的道德規範指的是肯定性的道德規範，否定性的道德規範是無例外的絕對規範。

二、行為的物理種類與道德種類

在威廉·梅爾看來，根據亞奎納的理論，人的行為可分為兩類，一類是根據「自然種類」描述的行為，即「物理行為」，另一類是根據「道德種類」描述的行為，即「人類行為」。這兩類行為的區別是，前者是思辨探究的論題，後者則是在實踐探究中認識的論題。亞奎納解釋道，人的理智會通過辨識某一行為對象、目的和環境等因素，而把該行為置於道德的種類中。如果人的整個行為要成為善的行為，所有這些因素在道德上就必須是善的。其中，對象和目的是給予某一行為之道德類的首要因素，因為它們是行為者所意欲的首要實在。例如，一個

人救濟窮人，這是意志所選擇的對象。救濟窮人本身是一件善事。但選擇救濟窮人的目的也必須是善的，比如幫助窮人、榮耀天主。如果救濟窮人是為了贏得稱讚，那麼該行為就因此目的而不再是善行。

亞奎納還指出，行為的環境在決定人類行為的道德性上不具有決定地位，因為它不能改變某一行為的道德性質。關於這一點，他用謀殺來加以說明。謀殺是故意殺害無辜者。不管環境如何，不管在什麼情況下，殺人總是錯誤的。十誡明確規定不得殺人，殺人是一種內在的惡，是一個內在地錯誤的行為。據亞奎納的觀點，只有當環境構成了被選擇的對象的一部分時，環境才能改變行為的道德種類。他舉自衛中的殺人來說明這一點。在合法的自衛中，選擇的對象不是惡而是善：保護某人自己的生命免遭無故的攻擊。此時人們選擇的行為就不是殺人行為，而是「自衛行為」。攻擊者的死亡雖然可以預見，但實際上不是人們意欲去做的事情，即不是人們選擇的對象。相反，它是自衛行為的不可避免的後果，這一後果不是人們直接、故意地意欲的。後果不是判斷行為道德性的決定因素。如果以後果判斷行為的道德性，那就是結果主義。

三、天主與自然法的戒律

根據亞奎納的觀點，殺害無辜者、執行死刑和在自衛中殺死攻擊者，在其自然的種類上都是「殺人行為」。但是在道德種類上，這些行為卻是不同的，因為只有殺害無辜者才是道德意義上的殺人行為，這種行為在道德上是邪惡的，它違背了十誡中禁止殺人的戒律，而在執行死刑中，及在通過使用暴力來反抗無故攻擊的自衛中所牽涉的殺人是道德上善的行為，這些行為是由於意志選擇的對象而被規定為正義的行為，不屬於道德意義上的殺人行為。

據新自然法學派的解釋，亞奎納確實說過，在按天主的命令而選擇犧牲其兒子依撒格時，亞巴郎並不是意欲作惡，他所意欲的行為實

際上不是殺人行爲。之所以如此，是因為生命之主天主已經介入了該行爲。天主通過介入亞巴郎的行爲，從而內在地改變了該行爲的種類，使得該行爲的性質發生了根本的變化，即：該行爲不再是殺人的行爲，而是一種服從天主的行爲，因此是一種美德行爲。亞奎納指出，當亞巴郎願意服從天主的命令而獻出其兒子依撒格時，他的行爲對象就不是「殺害無辜者」，而是「執行天主正義的命令」。殺害依撒格是天主的命令，天主才是人們生或死的主宰。天主的命令沒有解除不應殺害無辜者這一規範，它只是改變了亞巴郎所選擇的行爲的對象，使其選擇不是殺害無辜者，而是執行天主命令的正義行爲。

根據前面的分析，新自然法學派認為亞奎納相當清楚地肯定了絕對道德規範的存在。我們可以把他的思想概括為：第一，有些種類的行爲本身就是惡的，決不可以爲了任何善的目的而去做這些行爲。第二，具體的道德規範有兩類：一類是具有廣泛約束力的、可以有例外的肯定性戒律，一類是具有普遍約束力的、絕對無例外的否定性戒律。第三，十誡的道德戒律大多數是否定性的禁令，它們是有普遍約束力的、不容許任何例外的道德規範。

* * * * *

按新自然法學派的解讀，(1) 在人的終極目的方面，亞奎納認為「榮福直觀」是人的終極目的。格里塞等人對此持不同的意見，認為人的圓滿在於許多種不同的基本善的實現，與天主的友誼只是其中的一種善。(2) 在論自然法的戒律方面，新自然法學派認為亞奎納所討論的自然法戒律是由一整套原則和規範構成的，其中包括實踐理性的第一原則和道德的第一原則。(3) 在對實踐理性的第一原則「應行善、追求善，應避免惡」的理解中，新自然法學派認為亞奎納是通過確定人類善而使該原則得到具體規定的，並且把它解釋爲一條自明的原則，解釋爲前道德的而不是道德的原則，這一點離開了傳統對亞奎納自然法理論的一般理解。(4) 在關於絕對道德規範方面，新自然法學

派不同意當代一些神學家認為不存在絕對道德規範的看法，認為亞奎納明確肯定絕對道德規範是存在的。我們看到，新自然法學派對亞奎納自然法理論的解讀與傳統的闡釋有很大的差別。這種新的解讀與其說是闡述亞奎納本人的觀點，不如說是新自然法學派見解的集中表現。就此而言，新自然法學派的解讀是對亞奎納自然法理論的修正、完善和進一步的發展。後面各章將顯示，新自然法理論的框架與新自然法學派在對亞奎納的自然法理論進行解讀時所採納的框架是基本一致的。

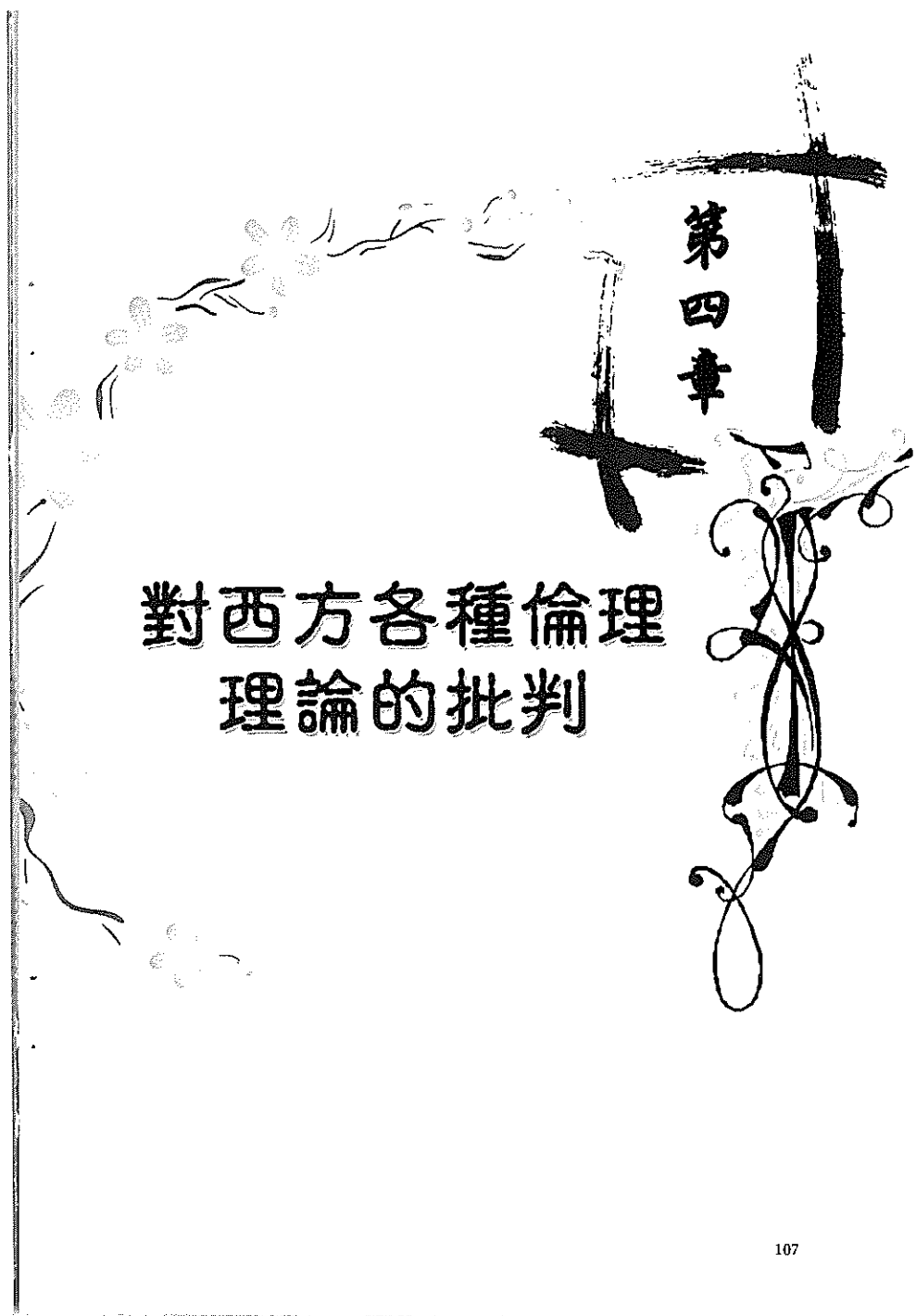
註釋：

- ¹ Paulinus I. Odozor, *Moral Theology in an Age of Renewal: A Study of the Catholic Tradition since Vatican II*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003. p.168
- ² John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998. p.viii-ix.
- ³ 亞奎納稱「倫理學」為「道德哲學」。他和亞里士多德都認為，倫理學是一門實踐學科，其研究的問題屬於「應當」領域，不屬於「事實」領域，因此倫理學或道德哲學不以理論理性開始，而以實踐理性開始。
- ⁴ 亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，廖申白譯注，北京，商務印書館，200。第17—18頁。
- ⁵ John Finnis, "Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man", *New blackfriars*, 1985.p.439.
- ⁶ John Finnis, "Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man", p.440.
- ⁷ 參見 Germain Grisez, "Man, Natural End of", *The New Catholic Encyclopedia*. Vol.9. New York : McGraw-Hill, 1967. p.132.
- ⁸ 亞里士多德：《尼各馬可倫理學》，第26頁。
- ⁹ Germain Grisez, "Man, Natural End of", p.133.
- ¹⁰ John Finnis, "Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man", p.438.
- ¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. I,q.1,a.5.
- ¹² 參見 Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", *American Journal of Jurisprudence* 46 (2001). p.30.
- ¹³ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. I,q.2,a.8.
- ¹⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. I,q.3,a.8.
- ¹⁵ Germain Grisez, "Man, Natural End of", p.134.
- ¹⁶ Germain Grisez, "Man, Natural End of", *The New Catholic Encyclopedia*. p.135.
- ¹⁷ Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", p.29.
- ¹⁸ Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", p.34.
- ¹⁹ Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", p.35.
- ²⁰ 轉引自博登海默：《法理學：法律哲學與法律方法》，鄧正來譯，北京，中國政法大學出版社，1999，第14頁。西塞羅的另一自然法定義是：「……|法律是植根於自然的、指揮應然行為並禁止相反行為的最高理性，那麼看來

他們是正確的。這一理性，當它在人類的意識中牢固確定並完全展開後，就是法律。因此，他們認為法律就是智識，其自然功能就是指揮（命令 command）正確行為並禁止錯誤行為。」見西塞羅：《國家篇 法律篇》，沈叔平、蘇力譯，北京，商務印書館，1999，第151-152頁。

- ²¹ 轉引自博登海默：《法理學：法律哲學與法律方法》，第16頁。
- ²² 參見 Seán Fagan, "Does Morality Change?" *Collegeville, Minn: Liturgical Press*, 1997. p.68-69.
- ²³ 參見 William E. May, *An Introduction to Moral Theology*.p.53-57. 也參見 William E May, "The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective", 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991. p.341-345.
- ²⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. I-II,q.90,a.1. 亞奎納認為法律的其他性質是：必須朝向共同善，必須來自全體人民或來自對全體人民負有責任或代表全體人民行動的人，必須予以頒佈或公開。
- ²⁵ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*. Translated by Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000. p.7.
- ²⁶ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*.p.9.
- ²⁷ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*. p.9. "And so it is clear that the natural law is simply rational creatures' participation in the eternal law."
- ²⁸ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.46.
- ²⁹ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*. p.33.
- ³⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*. I-II,q.17,a.10.
- ³¹ William E May, "The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective", 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991. p.356.
- ³² William E. May, *An Introduction to Moral Theology*.p.47.
- ³³ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*. p.35-36.
- ³⁴ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*. p.35.
- ³⁵ 參見 William E. May, *An Introduction to Moral Theology*.p.51-52. 也參見 William E. May, "Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms: Natural and Christian", 載於 Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998. p.7.

- ³⁶ 參見 Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", *Natural Law Forum* 10 (1965). p.168.
- ³⁷ 「行善避惡」在英文中表述為“do good and avoid bad”; 「應行善、追求善、應避免惡」在英文中則被表述為“good is to be done and pursued, and bad avoided.”
- ³⁸ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.48.
- ³⁹ Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", p.195.
- ⁴⁰ Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", p.193—194.
- ⁴¹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.33-34.
- ⁴² John Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p.89.
- ⁴³ Thomas S. Hibbs, "Interpretations of Aquinas' Ethics since Vatican II", 載於 Stephen J. Pope(ed.), *The Ethics of Aquinas*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002.p.414.
- ⁴⁴ William E May, "The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective", 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*.p.347.
- ⁴⁵ Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", p.185-6.
- ⁴⁶ Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", p.181.
- ⁴⁷ Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988), p.1380.
- ⁴⁸ William E May, "The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective", 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*.p.348.
- ⁴⁹ 持此種觀點的天主教倫理神學家有：Charles E. Curran, Louis Janssens, John dedek, Richard Gula.
- ⁵⁰ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*.p.40.
- ⁵¹ Thomas Aquinas, *Treatise on Law*.p.41.
- ⁵² Thomas Aquinas, *Treatise on Law*.p.39.
- ⁵³ John Finnis, "Aristotle, Aquinas, and Moral Absolutes", *Catholica* 12 (1990). p.9.



第四章 對西方各種倫理理論的批判

按新自然法學派的看法，在西方倫理思想的發展過程中，出現了各種各樣錯誤或不恰當的道德理論。這些錯誤或不恰當的道德理論既有一般的哲學倫理學，也有基督宗教的倫理神學。前者主要包括情感主義、規約主義、直覺主義和文化相對主義、結果主義和功利主義，後者則有神的命令理論、神感論、經院主義自然法理論和古典倫理神學及相稱主義倫理學。可以說，西方歷史上和當代幾乎所有的倫理理論都是新自然法學派考察和批判的對象。但是，我們將看到，新自然法學派對這些倫理理論的考察和批判並不完全是消極的，也有其積極的方面，即通過對這些倫理理論的討論，發掘出這些理論中的一些合理因素，並在此基礎上構建一種更為恰當的道德理論。

第一節 對否認道德原則是真理的理論的批判

新自然法學派指出，否認道德原則或道德規範是客觀真理的理論有三種，它們分別是：情感主義、神的命令理論和規約主義。

一、情感主義

情感主義（emotivism）的基本觀點是，道德判斷僅僅是情感的表達。例如，說「這種行為是錯誤的」就是說「我不喜歡這一行為」；說「撒謊、偷盜、通姦是一種罪」就等於說「我發現撒謊、偷盜、通姦是令人討厭的」。情感主義強調，道德所涉及的東西是情感的事實，道德判斷表達的只是人們對某一事情或行為的情感態度。格里塞曾指出，情感主義道德理論通常與超我觀念有緊密的聯繫。超我觀念認為，小孩能作良心判斷和選擇以前，就不僅存在著罪疚的情感，而且也有

辨別某種行為是否可以接受的能力。如果判斷某一行為是不可接受的，那麼這一行為就是被禁止的；如果判斷某一行為是可接受的，那麼這一行為就是被要求去做的。這種對被禁止或被要求的感覺就是「超我」。有些人把良心歸結為超我，認為良心判斷就是內在化了的情感表達。情感主義接受這種觀念，認為「道德判斷不過是源於人們在行為問題上積澱的趣味的情感表達。」¹在情感主義的擁護者看來，道德判斷具有引發和塑造行為的功能，但這些判斷本身只是人們內心情感的表達，而不是指導人們行為方面、具有客觀性的道德真理。

格里塞認為，情感主義有一些看似合理的因素。他說，在倫理學領域中，往往存在著不同的道德意見，人們就何為正確何為錯誤會有很多爭論，而且這些爭論確實很難解決。科學領域中的爭論通常可以用實驗與邏輯來解決，但在道德爭論中，實驗與邏輯卻無能為力。之所以如此，是因為科學和道德是兩個性質不同的領域，科學研究的對像是事實，而道德涉及的是「應當」，因而道德本身似乎只是一個趣味問題。關於這一點，格里塞說道：「情感主義擁有一個核心的真理。道德確實涉及到情感，並且，在我們關於道德問題所擁有的某些情感，與我們關於趣味問題上所擁有的情感之間，存在著重要的相似性……而且，人們常使用道德的語言來表達情感。」²

不過，情感主義也有其顯而易見的困難。第一個困難是，由於否認了道德判斷的客觀性，情感主義顯然不符合天主教教義。天主教教義認為，良心判斷可能是正確的，也可能是錯誤的。情感主義把道德判斷混同於超我，這樣道德判斷便無真假可言。事實上，人們有時候會承認他原先作出的判斷是錯誤的，並予以糾正。假如道德判斷只是情感的表達，那麼就不可能存在錯誤的問題，更不用說改正了。情感主義的第二個困難是，如果道德判斷僅僅是情感的表達，那就沒有必要對道德問題進行理性反省，「就不會給道德思考、道德教義或甚至對道德問題的合理異議留有餘地」，³道德的論證就會成為毫無意義的工作。因此，情感主義作為一種倫理學理論是錯誤的，它把道德判斷歸

結為表達事實的狀態，從而終結了對道德的理性談論，排除了對基本道德原則的證明。⁴在格里塞看來，解決道德爭論的困難表明了道德原則的特殊性，即道德原則既不是事實問題，也不是邏輯問題，但這並不意味著不存在道德真理，真理有時是在道德爭論中達成的。

二、神的命令理論

否認道德原則或規範是真理的第二種理論是神的命令理論（divine command theory）。⁵根據這種理論，道德原則是天主專斷的選擇而確立的，是天主為考驗人類是否順從而制定的行為規則。也就是說，道德原則是天主強加給人類的專斷要求，是天主專斷意志的表達。如果天主願意，他也可以制定別的完全不同的規則，這樣，現有關於何為正確何為錯誤的判斷就會顛倒過來，正確的判斷將會成為錯誤的判斷，而錯誤的判斷將會成為正確的判斷。按照這種理解，道德原則並不是真理，而是天主意志發出的命令。新自然法學派指出，神的命令理論「試圖把道德建立在天主的自由意志上，它假定天主的意志是至高的，所以唯一的規範就是天主的意志本身。在這樣的理論看來，正確是由專斷的神法決定的，而不是由指導人類朝向其圓滿的神的智慧決定的。」⁶

新自然法學派認為，神的命令理論也有一些合理性，主要表現在三個方面。其一，天主是造物主，我們應把自己的存在及所有的一切都歸功於天主。因而順服天主是必要的。而且，既然我們都是天主的兒女，那麼想要成為天主的好兒女，服從他的意志就是應該的。認為道德原則由天主的選擇所確立的觀點似乎符合這一事實。其二，對基督徒來說，神的命令理論比任何別的倫理理論更有吸引力，更可接受。其三，天主的意志是神秘的，我們並不總是能夠理解他為什麼要求我們做他想要我們去做的事情，但不管怎樣，天主總是為了人類的好處，才要求我們像他要求的那樣去行動，因而服從天主的命令與人類的益處密切相關。

不過新自然法學派又認為，神的命令理論雖有上述合理之處，它也是必須拋棄的，理由主要有三個。理由之一是，神的命令理論不符合天主智慧和仁慈地指導宇宙萬物，而非專斷和暴虐地統治宇宙萬物這一信仰的真理。格里塞指出，天主的命令對人類行為是有約束力量，但這一力量不可能僅僅在於天主命令這一事實，更不可能在於我們選擇服從天主命令這一事實。基督宗教信仰為服從天主命令的行為提供了一個非常有說服力的理由，這就是：天主領導並指引我們朝向真正的人類善，「猶太教—基督宗教傳統堅持認為，天主並不只是制定了使事情成為正確或錯誤的規則。相反，由於他是智慧和善，他指導人們朝向那些對他們來說是真正好的東西。」⁷天主的意志不是某種非理性的力量，相反，是一種充滿智慧和富於理智的力量。天主給了人類行為的規則，但這些規則是天主引導人類朝向真正圓滿的指南。必須拋棄神的命令理論的第二個理由是，它是主觀主義的一種形式，這種形式的主觀主義以天主作為唯一的主體，認為是天主的決定構成了道德。就此而言，道德原則和規範並不是可以從理性上予以辯護的真理。理由之三是，神的命令理論特別強調天主的意志以及我們服從天主意志的義務，因而對好人會產生很大的影響。然而正如格里塞所說的，這最終會帶來災難性的後果，因為它使天主成了一個「暴君」，自由的人類只能以犧牲自尊為代價去服從他，但同時又會不斷地萌發出背叛天主意志的企圖。所謂「哪里有暴虐，哪里就有反抗。」

三、規約主義

第三種否認道德原則和規範是真理的理論是規約主義 (prescriptivism)。規約主義認為，道德原則和規範是人們為自己制定的行為規則，是個人對行為準則的選擇和決定，或者是對社會政策的同意。只有當人們出於意願而接受這些規則的時候，它們才具有效力和約束力。因而，人們對自己或他人行為的道德性之最終判斷的唯一標準，就是行為與自己選擇或同意制定的規則是否符合，與這些規則符合的行為就是好的行為，與這些規則不符合的行為就是惡的行為。

在新自然法學派看來，規約主義理論也有一定的道理。第一，如果人們不願意接受道德原則或規範的指導，那麼它們的確就沒有什麼實際的意義。格里塞說道：「除非人們接受道德規範並試圖按它們去生活，否則，它們確實沒有實際的影響。」⁸而且，在實際生活中，人們總是可以選擇違背道德原則和規範，這樣，如果人們並不介意過有違道德的生活，道德就是無效的東西。第二，道德原則與法律有很多類似的方面，所以人們很容易把二者混同起來。假如道德原則果真是法律，那麼似乎就有理由假定：如果人們普遍不接受這些原則，它們也就會缺乏力量。第三，既然道德原則和規範不是事實問題，也不是邏輯問題，那麼其制約人類行為的力量來源就含糊不清，而認為這種力量來源於個人的選擇或認同，不僅可以解釋原則和規範的來源問題，而且還可以解釋選擇與責任之間的關係，因為選擇往往會產生責任。

然而，新自然法學派又認為，規約主義道德理論是必須摒棄的。首先，規約主義「使個人的選擇成為獨立自主的，而沒有最後的評價標準，因為它忽視了來源於天主在造物（包括人類）中所體現出來的意義與價值的要求。」⁹人類行為的對錯是有客觀尺度去衡量的，衡量的標準就是天主賦予人類的道德原則，這些原則是人類可以認識的。其次，支持規約主義理論的論證是建立在語言使用的模糊和混淆的基礎之上。在格里塞看來，可以把規約主義的觀點更清楚地表述為，人們必須為自己「決定」何為正確何為錯誤，因為只有他們自己才能「決定」自己將會做什麼。¹⁰這樣陳述的規約主義觀點似乎是一個自明的命題，但經深入的考察便可發現，此處的「決定」一詞是在兩種不同意義上使用的，這兩種意義即「判斷」和「選擇」。「決定」既可以意味著「判斷」，也可以意味著「選擇」。良心的判斷和選擇都可以稱為「決定」，但兩種決定的意義是不同的。人們可以決定什麼是錯誤的（判斷）與決定去做什麼事情（選擇）。當「決定」指向「判斷」時，就涉及到發現錯誤與正確或真與假這一問題；當「決定」指向「選擇」時，那就涉及到做對或錯的行為的問題。因此，雖然人們能夠且必須

決定（選擇）做什麼，也決定（判斷）什麼是正確的，但他不能像能夠通過選擇來決定其行動那樣，能夠通過判斷去決定何為正確何為錯誤。規約主義者顯然忽視了這兩種決定的區別，因而錯誤地認為作為自我決定的選擇可以產生道德的判斷。再次，關於選擇、責任與道德之間的關係，格里塞指出，雖然人們可以通過選擇逃避一些義務，但這並不意味著，人們僅通過不贊同他所違背的道德原則或規範就能夠躲避作惡的責任。真正的責任源於選擇：一旦人們作了選擇，他就必須對此選擇及其後果負責。而且，並非所有責任都是選擇的產物，例如，兒女並沒有選擇其父母，但對父母卻負有撫養的責任。最後，道德原則或規範雖然在某些方面類似法律，但二者有很大的差別。法律是由人制定的具有強制性的行為規則。由於各種原因，由人們制定的這些規則有時候是錯誤的。道德原則和規範與此不同，即使它們受到廣泛忽視的時候也是正確的，因為它們是客觀的真理。人們確實可以通過選擇不服從而使道德原則或規範成為無效的規則。但即使這樣，一個被違背了的道德原則或規範仍是真實的道德真理，它不會因人們的背棄而喪失其應有的作用，它會譴責違背它的選擇或行為是不道德的。格里塞曾經這樣說過：「從本質上說，倫理學既不涉及制定規則，也不涉及強制執行規則。它涉及的是發現不是由人制定出來的標準——道德的真理。」¹¹倫理學所探究的對象是客觀的道德真理，這些真理是判斷我們的選擇和行為是否正確的標準。

綜合而言，情感主義、神的命令理論和規約主義的共同特點是，它們都否認道德原則或道德規範是客觀的真理。情感主義認為道德判斷從本質上說僅僅是情感的表達，神的命令理論認為道德原則和規範是天主專斷意志的表現，規約主義則認為道德原則或規範是人制定的標準。根據新自然法學派的觀點，自然法理論與此三種理論都不同，它認為道德原則或道德規範不是主觀的東西，而是客觀的行為規則，是客觀的道德真理。

第二節 對視道德原則為真理但也是錯誤的理論的批判

在新自然法學派看來，有些理論雖然承認道德原則和規範是客觀的真理，但也屬於錯誤的倫理理論。這樣的倫理理論有兩種，一是直覺主義，一是文化相對主義。

一、直覺主義

直覺主義（intuitionism）有哲學直覺主義和神學直覺主義之分。哲學直覺主義的基本觀點是，道德判斷不是從一般原則推論出來的，相反，它們是獨立的真理，是直覺性的洞見。支持直覺主義的人認為，從道德的直覺概括出一般的規律是可能的，但這些被歸納出的一般規律並不是普遍的道德原則。神學直覺主義又稱為靈感論或神感論（inspirationism）。神感論者相信天主直接與人交流，道德原則就是天主直接授予人的行為規範。

格里塞指出，直覺主義有一些真理性的要素。第一，人們的實際經驗似乎表明，直覺的道德洞見是存在的，「那些擁有充分恰當而又完整道德原則的人，天生就能直接作出正確的實際判斷。」¹²第二，必須承認，我們有時候確實知道存在道德的真理，但又很難解釋它們為什麼是真的，這時我們就會認為有直覺的道德洞見。第三，存在道德直覺的觀點似乎可以避免使道德淪為工具的錯誤，因為，如果道德是關於直接意識到何為正確的問題，那麼討論什麼原因引起人們的行為就是不必要的，用道德的直覺便可以解釋為什麼會有如此的行為。在格里塞看來，基督新教的某些神學家就傾向於這一觀點。他們認為，墮落的人類是徹底敗壞的，因而我們不能信任人類本性中的任何東西，包括理性及其能力，我們只能接受天主的直接靈感。

直覺主義雖然有很強的說服力，但格里塞認為它也有其不可克服的理論漏洞或缺陷。其一，道德規範其實是推論出來的：「人們往往從

原則推論出結論，但他既不會清楚地意識到他在如此做，也不會把推理過程的原則和步驟弄清楚。這就導致人們認為良心判斷是孤立的洞察行為，而實際上它是一個推理出來的結論。」¹³其二，在否認人類能夠理解道德原則，從這些原則進行合理的推理，並作出以它們為基礎的判斷的同時，直覺主義也抹殺了人類人性地行事的許多能力。格里塞說道：「如果人們剝奪了人類對道德原則的理解，剝奪了他們從這些原則進行推理的能力，剝奪了他們根據這些原則作判斷的能力，那麼他也就剝奪了他們人性地行事的能力。」¹⁴其三，如果所有道德判斷都是獨特的個人洞見，那麼人們就不可能根據共同的道德原則去討論各自洞見的區別，從而解決有關的分歧。其四，如果所有道德判斷都是孤立的行為，人的生活就會缺乏組織性與連續性，人就會成為沒有原則的人。結果是道德與廣大的生活領域毫無關係，人們也不可能知道他該如何行動。因而，直覺主義不能為人的生活提供任何實際的指導。正因如此，我們應拋棄認為道德判斷是個人直接洞見的直覺主義理論。

二、文化相對主義

文化相對主義 (cultural relativism) 是第二種視道德原則和規範為真理但又是錯誤的理論。這種理論的基本觀點是，不同社會的不同社群有不同的利益和需求，不同的社會會把它們自己的原則和規範解釋為實現自己利益和滿足自己需求的手段，因而道德原則或規範在不同的社會和文化中是不同的。根據這一觀點，所有的道德原則和規範最終是由社會條件及個別文化的環境和需要所決定，判斷正確行為和錯誤行為的原則和規範完全來源於人生活於其中的社會及其文化系統，對或錯的唯一標準是人自己的社會碰巧相信的東西。所以根據這種理論，道德原則和規範因社會和文化的不同而有差異，普遍、客觀和絕對的道德原則和規範是不存在的，某某行為之所以正確，是因為它對社會的存在及其繁榮發展是必要的和重要的，而某某行為之所以錯誤，則是因為它對社會的存在及其繁榮發展起著阻礙作用。

文化相對主義理論有其合理因素。第一，小孩起初確實會根據社會的準則去思考道德問題，這一現象在許多成年人中仍然普遍存在。因而道德似乎就是社會中存在的習慣性規則。第二，每一個社會都會有一些規範人類行為的準則，但不是所有社會都會有同樣的準則，而且每個社會所接受的準則都或多或少是達到其目的的有效手段。第三，任何一個社會的準則都包含著某些真正的道德要求，例如公平原則。第四，不同社會顯然會把對其存在和運轉起積極作用的行為稱為正確、美好的行為，而把阻礙其存在和正常運作的行為看作是錯誤、壞的行為。第五，從社會學的角度看，任何團體都會制定一些有助其成員團結，或有助其成員履行社會要求或期望的事情之規則。這些規則的力量常常是相當強大的，其影響也是非常廣泛的。

然而，在新自然法學派看來，文化相對主義也是錯誤的倫理理論，主要表現在四個方面。第一個錯誤是，它混淆了社會事實與真正的道德原則和規範。文化相對主義是人們研究文化習俗和信念的產物，它反映的是一定社會的文化和信仰事實。一個社會的習慣性道德可能有助於社會成員的團結，有助於社會的存在和繁榮興旺，但這並不必然意味著，這些習慣性道德就是正確的道德原則和規範。道德原則和規範涉及的是個人和社會應當如何行動的倫理要求。按格里塞的看法，道德真理超越了習慣性道德，它要求人們對所有人類善都持開放的態度，而不僅僅重視某一社會的利益和需要。

文化相對主義的第二個錯誤是，它沒有為在道德上批評一個社會所接受的規範提供依據。在為其真理作辯護時，文化相對主義的支持者只能說：「你不應該批評其他社會」。但從文化相對主義本身的邏輯看，句子中的「不應該」是講不通的，因為如果文化相對主義正確，它就可以說一個社會「應該批評」另一個社會，而不會說一個社會「不應該」批評另一個社會。¹⁵

文化相對主義的第三個錯誤是，它使倫理學成為一門不可能有正

當理由存在的學科。據格里塞的觀點，文化相對主義從根本上否認了道德判斷能夠是真或假，而如果道德判斷無真假之分，那麼通過理性思考人類生活及其社會的努力就是無意義的，因為這些思考的結果總是：道德判斷之對錯完全取決於人們生活其中的社會普遍觀念，取決於所在社會認為是好的東西，「這就完全終結了決定哪些行為是正確，哪些行為是錯誤，為什麼正確或錯誤的合理努力。」¹⁶

文化相對主義的最後一個錯誤是，它與基督宗教的一些信仰價值有衝突。人類是敗壞墮落的，是需要被救贖的，這是基督宗教的兩項最基本信理，這兩個信理超越了不同時代、不同地方的各種不同文化。從基督宗教的觀點看，我們這個墮落世界中的所有文化和社會或多或少是不完美的，因而要接受道德批評。基督宗教不相信人們通過依靠人類文化的規範並根據這些規範去生活就能夠發現道德的真理。相反，基督徒的道德規範指向一個理想的共同體，即天主的國度。這個共同體的建立，不單有賴於天主的助佑，也有賴於我們人的行動。因此，人們必須超越人類社會的習慣性道德，發現並克服其局限、不恰當的因素、甚至是罪惡的成分。不過，這並不意味人類社會沒有道德的真理，而是意味著人類為了繼續存在下去，就必須認識某些真理並按它們生活，必須拋棄那些多少受到罪惡腐蝕的社會規範。就是說，我們需要根據基督宗教福音的真理對現存文化及其道德觀念作理性的批判。

在新自然法學派看來，道德原則和規範是一套永恆不變、普遍適用的客觀道德準則，這些準則適用於所有人，適用於一切社會和時代，適用於任何情況，它們不會因社會或時代的不同而發生變化，也不會因文化的差異而有區別。如果認為道德原則會因社會、時代和文化的不同而不同，那就會陷入相對主義的泥潭當中。

第三節 對經院主義自然法理論和古典倫理神學的批判

在新自然法學派的著作中，經院主義自然法理論不是指亞奎納和中世紀後期其他人所持有的理論，而是指由十六至十七世紀的蘇亞雷茲（Francisco Suarez）及其他人所闡發的理論，也包括延續至梵二會議前的新經院主義的有關理論。直到最近，這種理論在天主教道德思想中仍占著很重要的地位，仍然為某些天主教神學家和哲學家所堅持和擁護。¹⁷古典倫理神學指特倫多大公會議後發展起來並一直持續到梵二會議前的倫理神學體系，其基礎是經院主義自然法理論。

一、對經院主義自然法理論的批判

經院主義自然法理論認為，基本的道德標準是被賦予的人性，道德的善或惡只有通過比較人類行為與人性才能得到確認。人性是天主在創造人時賜予人的東西，它包含著複雜的因素，有植物的、感覺的和理性的因素，也包括許多外在的關係，如人與天主、人與世界的關係。道德原則就是有關人性的規律，道德的善或惡可以通過辨識人類行為是否符合人性來加以確認。也就是說，當人們把某一行為與人性作比較時，就可以看出該行為是否符合自然本性所確定的要求。當行為與人性相符合時，該行為就是善的行為；當行為與人性的任一個方面不相符合時，該行為就是惡的行為。格里塞曾把經院主義自然法理論的基本思想簡潔地歸納為：人的自然本性是被賦予的，它來自天主；人的某些行為是與人性相符合的，而有些行為則與之不相符合；與人性相符合的行為是善的，與人性不相符合的行為則是惡的；道德規範的制約性力量來自天主，天主命令我們做符合人性的事情，不要做不符合人性的事情。¹⁸可以看到，經院主義自然法理論的最根本特徵是，它承認道德原則和規範的客觀性，把道德判斷建立在自然人性的事實之上。

在格里塞看來，由於經院主義自然法理論以人性為道德的基礎，因而該理論有幾點是值得肯定的：（1）道德不是天主專斷的命令或天

主專斷意志的表達，也不是由個人或團體制定的規則。這種觀點一方面提供了天主要求人們做某一行爲的根本理由，即人的選擇和行爲不是盲目的服從，而要符合人的本性，另一方面又肯定了道德有其客觀的事實基礎，而非主觀人爲的東西。(2) 該理論符合這一事實，即：自然本性具有某種規範性，人性會爲人們應該做什麼、不應該做什麼作出某些要求。通過對比人的行爲與人性，我們就可以判斷何爲正確何爲錯誤。(3) 人性比人類社會及其文化更爲基本，因而道德不可僅僅歸結爲社會的附屬物，不可歸結爲社會存在和運作正常的要求。基於人性之上的道德是超越任何時代、任何地方的原則和規範，因而道德真理具有普遍性，這使得批判任何一個社會的行爲準則成爲可能。(4) 經院主義自然法理論是有聖經依據的學說，因爲聖經也談到「自然法」：儘管外邦人沒有天主啓示的法律，但寫在他們心頭上的法律也會作證其行爲是善或惡的。所以，格里塞認爲，經院主義自然法理論比前面考察過的道德理論更接近於真理，或者更確切地說，具有更多的真理成分。

但在新自然法學派看來，經院主義自然法理論也是錯誤的倫理理論。首先，該理論犯了從事實推論出道德原則和規範的邏輯錯誤。依格里塞的觀點，從邏輯上說，從被賦予的人性推論出人應當選擇什麼或應當如何行動的道德規範，是「非法的」、「不許可的」，人們不能從「是」推論出「應當」，從「事實如何」推論出「應當如何」。人們不能從事實命題推論出應如何行動的道德規範。經院主義自然法理論家試圖訴諸於天主的命令來克服從「是什麼」到「應當如何」這一難題，但這一嘗試並沒有取得成功，「該理論試圖通過說天主命令我們依據自然本性行事，但這只是把難題推後了一步。假定天主確實如此命令，但那本身也只是另一個事實；它並沒有告訴我們我們爲什麼應當服從天主。」¹⁹

經院主義自然法理論還誤解了自然本性的規範性。格里塞指出，自然本性的規範性與道德的規範性是不同的。前者不涉及自由選擇，

後者則與自由選擇相關。對此他舉了一個例子來加以說明。猴子應當吃香蕉而不應當吃辣椒是一個事實，可這一事實與選擇毫無關係，因爲猴子不會作選擇。面對香蕉和辣椒，正常的猴子將會取食香蕉，這並非因爲它會如此選擇，而是因爲它自然會這樣做。由於不涉及到選擇，猴子的行爲就不能用道德去判斷，它只是「符合自然」的行爲而已。人們行動時常涉及到自由選擇，因而人類行爲才有道德性可言。就是說，道德規範著人的自由選擇和行爲。自然本性的規範性和道德的規範性是有區別的，不能把二者混同起來。

由於經院主義自然法理論混淆了自然本性的規範性和道德的規範性，因而它就沒有恰當地理解自由選擇在道德中的重要地位。經院主義者會說，「這就是自然本性」，「你可以選擇根據自然本性去行動，也可以不這樣選擇。」依此觀點，選擇就僅僅是引發符合或不符合自然本性的行爲。事實上，人的選擇不只是「符合自然」的本能活動，它涉及到各種各樣的可能性，因而就涉及到作爲自我決定的自由。而且，自由選擇是判斷某一行爲之道德善性或惡性的基礎，人們正是根據人是否有自由選擇去判斷行爲的道德性的。這一點是被經院主義自然法理論所忽視的。

綜上所述，經院主義自然法理論犯了從「是」推論出「應當」的邏輯謬誤，混淆了自然本性的規範性和道德的規範性，忽視了自由選擇在道德判斷中的核心地位，因而它也是一種必須拋棄的錯誤的倫理理論。

二、對古典倫理神學的批判

古典倫理神學指十六世紀特倫多大公會議到梵二會議的倫理神學，它也受經院主義自然法理論的影響。經院主義自然法理論認爲，自然或人性是具有規範性的東西。格里塞指出：「古典倫理神學中的否定論和最低綱領主義在某種意義上就植根於這種理論。」²⁰古典倫理神

學的基本思想是否定論 (negativism) 和最低綱領主義 (minimalism)。在古典倫理神學中，不符合人性的東西是絕對禁止的，但符合人性的東西卻不能絕對地要求，因為做所有被許可的事情在人來說是不可能的。也就是說，肯定性的道德規範只能要求某些種類的行為，而否定性的道德規範則禁止所有相關行為。而且，古典倫理神學把道德善與符合自然本性，把道德惡與不符合自然本性等同起來，它強調的是「什麼行為不符合人性」這一點，「這些明顯地是惡的行為被視為是最低道德綱領，這一綱領成了道德上可接受的東西的標準：避免這些東西，這就夠了。」²¹至於做那些是善的、但並非絕對要求的事情，它們只是「勸告」或值得欽佩的高尚行為。

正因為古典倫理神學是一種否定論和最低綱領主義，所以在新自然法學派看來，它有四個重要的缺陷。古典倫理神學的第一個缺陷是，它「傾向於把基督徒的道德生活歸結為通往天堂而避免地獄的一種途徑」，²²因而幾乎不涉及人類今生的意義和價值。其結果是，古典倫理神學沒有意識到，在人的本性與有價值、有意義並使人達到圓滿的生活之間存在著內在的緊密聯繫。依新自然法學派的看法，天堂和地獄的信仰觀確實可以敦促人們消極地服從道德原則和規範，但它們卻不能賦予人今生任何內在的意義和價值，然而只有這一內在的意義和價值才能使今生的生命是值得過的，也只有這一意義和價值才能使基督徒的生活充滿喜悅和幸福。

古典倫理神學的第二個缺陷是其「靜止性」。根據古典倫理神學，被賦予的自然或人性是道德原則和規範的來源，它是永恆不變的東西，「被賦予的人性不是一系列有待實現的善；它就是它自己。這裏，沒有創造性和創新的任何基礎。」²³在格里塞看來，雖然人性不會隨歷史的變化而發生變化，但歷史會不斷為人類行為打開新的可能性，因而，古典倫理神學的靜止人性觀及其確定的極少數行為規則，就無法對人生出現的新可能性作出積極的回應，「雖然本質的人性不會改變，但在人類歷史的進程中，新的可能性確實會出現，並且人類也會

以新的、更複雜的方式獲得行動的能力。」²⁴

古典倫理神學第三個缺陷是法律主義。古典倫理神學認為，人們之所以服從道德規範，不是因為這些規範是過真誠生活及幸福生活的指南，而是因為有獎賞的許諾或對懲罰的恐懼。服從道德規範的人將有上天堂的獎賞，拒絕甚至違背道德規範的人將會受到入地獄的懲罰。在這一意義上，古典倫理神學有一種否定人類生活的傾向，它「過分關注法律，甚少關注人。」²⁵格里塞說，倫理學應是以人為本的倫理學，道德的原則和規範不是法律，而應是人類達到幸福、獲得圓滿的指南。²⁶

古典倫理神學第四個、即最後一個缺陷是，它忽視了人類的道德生活與超性生活之間的內在聯繫。在新自然法學派看來，基督徒是天主的兒女，與這一事實相恰切的道德理論必須表明天主如何既參與人的生活又參與神的生活，而又不把二者相混淆。對於這一重要論題，古典倫理神學並沒有加以討論，它只是說，人們必須過道德上善的生活，否則就會失去天主的恩寵。至於人們不過道德上善的生活就會失去恩寵的原因，古典倫理神學並沒有給予解釋。

第四節 對結果主義的批判

結果主義 (consequentialism) 是現代西方學界佔主導地位的倫理學理論，功利主義 (utilitarianism) 是其中最重要的一種形式，而相稱主義 (proportionalism) 則是結果主義在天主教倫理神學中的一種表現。新自然法學派對結果主義、功利主義和相稱主義都作過較大篇幅的介紹、分析和評價。本節我們先討論他們對結果主義和功利主義的介紹和批判，下一節再討論他們對相稱主義的考察和分析。

一、結果主義和功利主義的基本觀點

結果主義是一種作道德決定的方法。其基本觀點可簡要地表述為：「道德判斷是對可供抉擇的行為的比較性評估。如果使用了正確的道德判斷方法，每一種抉擇都是可以根據其能夠被預期引起的結果來評價的。人們試圖以合理的可能性對可計量的善果和惡果進行預測。此處，『善』和『惡』可通過導致或保護、毀滅或阻礙較大或較小的基本人類善的實例來確定。正確的行爲就是預期產生較大善——即最大的淨善，或者在沒有值得欲求的前景下，最小的純惡——的行爲。」²⁷這是新自然法學派對結果主義的基本觀點給予的最爲簡潔、也最爲完整的概括。

依據這一概括，我們可以看到，結果主義的最根本立場是，人類行為的道德性是由行為的結果決定的。如果某一行爲有好的結果，該行爲就是善的；如果某一行爲有壞的結果，該行爲就是惡的。當然，事情不會這樣簡單，因爲多數行為的結果是部分善的，部分惡的。於是結果主義認爲，道德上正確的行爲是整體上引起最好結果的行爲。爲了確定哪些行爲具有最好的結果，就必須對所有可供抉擇的行爲進行比較。如果人們把每一種可能行爲中所預期的善果累加起來，再從這些善果中減去被預期的惡果，那麼道德上正確的選擇就是將產生最大淨善或最小純惡的行爲。也就是說，「結果主義者希望人們根據行爲對人的影響，即對人有利或有害的程度，去思考他可以做什麼行爲。應做的正確行爲會使好處最大化，使害處最小化。只有最好的一種行爲才是道德上善的行爲，並且是義務性的行爲。其他可能的行爲都是不道德的，不道德的程度取決於它們與道德上正確的行爲相比，對人有較小的好處還是有較大的害處。」²⁸所以，正確的行爲就是能給人帶來更大的善或者帶來更小的惡的行爲。道德思考的目的就是確定我們的選擇和行爲是否可以導致最多的淨善或最少的純惡。因而，結果主義要求對包含在各種不同抉擇中的基本善進行權衡或計算。它認爲，每一種抉擇的善惡結果都是可以計算的，總的惡果都可以從總的善果

中減去，每一計算的結果都可與其他結果進行比較，有最多善或最少惡分量的抉擇就是應接受的抉擇，這一抉擇是道德上正確的抉擇。

一般認爲，功利主義是結果主義的一種重要形式。所謂「功利」，指稱爲「快樂」、「滿足」或「幸福」等等的經驗狀態。功利主義的核心觀點是，正確的行爲，即應該做的行爲，是使功利最大化的行爲。具有最大功利的行爲就是正確的行爲。這一點後來被人們歸納爲：「假設某一種善是人類善，接著尋求確定使該善最大化的行爲；（從定義上）該行爲就是具有最大功利的行爲，因而（從倫理的規定上）就是正確的行爲。」²⁹

芬尼斯指出，功利主義最一般的表達是：正當的行爲就是爲最大多數人帶來最大幸福的行爲。因而功利主義是結果主義與幸福論的快樂論的結合。快樂論是這樣一種理論，它把對人來說是善的東西與快樂或愉快的體驗等同起來，把對人來說是惡的東西與痛苦或令人不快的體驗等同起來。於是功利主義提出，行為的道德性要由它們引起快樂並使痛苦最小化的程度來判斷。例如，對仁慈殺人（如安樂死）的是否正當性，一般地說，是根據一個人可能有的快樂活動和體驗與他如果要繼續活下去就必須遭受的痛苦和苦難的比較來評估的。當持續下去的生命對個人和他人來說的益處少於痛苦和害處時，就可以認爲除去此人的生命是仁慈的、友好的，因而在道德上就是許可的。我們看到，功利主義與結果主義的立場從根本上說是一致的，都要求對包含在各種不同行爲或抉擇之中的好處或害處進行比較與權衡，都是以行爲的結果去判斷行爲的善性或惡性。

二、對結果主義的批判

結果主義和功利主義的理論隱含著這樣一個基本的預設，即：存在若干人類善，並且它們是可比較的。新自然法學派指出，這個預設對於結果主義和功利主義（後面說到結果主義的地方，也同樣適用於

功利主義)來說是至關重要的,因而批判結果主義理論就必須從考察有關人類善的觀念開始。

1、人類善的不可比較性和不可比較

結果主義和功利主義都承認有一些人類善,如生命、真理、正義、愛與和平,並且這些善是可比較的、可量度的,即可用同一標準進行權衡的。格里塞對此持有不同看法,他指出:「善是不能互相比較的,除非存在著一個可以獲得的、可適用於所有善的標準。它們也不可能是可量度的,除非所有善在完全同一個意義上都被稱為『善』,並且完全同一的標準能夠適用於所有善。我否認在應對其進行道德判斷的抉擇中所說的『善』能夠有一個單一的意義,並且在這個意義上指能夠由同一個共同的標準來測量的任何東西。」³⁰

新自然法學派認為,善是不可比較的、不可量度的,因為不存在一個單一意義的善。格里塞指出,對於單一意義的善,有人把它理解為單一的目標,有人把它理解為幸福或快樂,有人則認為是欲望的滿足。所有這些理解在格里塞看來都是失敗的。(1)如果「善」指單一目標(目的),那麼行為的對錯就取決於它們是否可以使人實現這一目標(目的)。但是,對大多數現代哲學家來說,人類的目標或目的不是單一的。許多基督徒把個人得救看作是單一確定的目標,但這往往會導致一些嚴重弊端,比如過分專注來世、宗教狂熱、不人道的禁欲主義等等。基督宗教就因這些現象而受到現代人道主義者強烈譴責。在格里塞看來,凡是認為所有人都有一個明確和單一目標的觀點,均面臨著一些難以解釋的事實,例如,看起來同樣聰明能幹、同樣身體健康的人,會有截然不同的人生目標。假如承認所有人都有同樣的目標,人們最終也會發現,在具體確定這一目標是什麼時,每個人的分歧會非常大。(2)許多結果主義者和功利主義者用幸福來定義善,或者把善定義為最大限度地滿足欲望,並把失望減至最小。格里塞說,如果要用幸福來定義「善」,那麼「幸福」本身的使用也必須是無歧義的。

但人們對幸福的理解是多種多樣的,不存在一個所有人都承認的幸福定義。用欲望的滿足來無歧義地定義「善」的努力也是失敗的。人的欲望很多,施虐狂的欲望、死刑擁護者的欲望、變態的欲望以及狂熱追逐地位者的欲望,所有欲望都要求得到同樣的滿足嗎?還有,幸福和欲望不僅有程度的不同,也有種類的差異。幸福對不同的人來說是不同的,人們可以把喝一杯可樂的快樂與吃一塊糖的快樂相提並論,也可以拿對一種東西的欲望與對另一種東西的欲望作比較。但是要吃多少次大餐才能與幸福婚姻的快樂相比呢?究竟要滿足多少對具體東西的欲望才能與成為一位好父親、一位傑出的哲學家或成為耶穌的忠實信徒的欲望的滿足相比呢?³¹既然無法找到一個單一意義的善去比較各種善,各種善就是不可量度的。既然善是不可量度的,那麼結果主義就無法對行為的結果進行權衡。這意味著,結果主義作為一種道德推理的理論是根本行不通的。

2、結果主義否定了人的自由選擇

結果主義的成立必須滿足兩個條件,一是人們必須作道德上重大的選擇,即自由的選擇,二是作選擇者必須確定諸抉擇中的其中一種抉擇可以提供較大的善(或較小的惡)。但在新自然法學派看來,這兩個條件是互不相容的,同時要求它們都得到滿足是不可能的。這兩個條件之所以是不相容的,是因為,「只有當一種可供抉擇的可能性或幾種可能性(包括『什麼也不做』)仍然保持有吸引力的情況下,對某一可能性的選擇在道德上才是重大的、被要求的。」³²新自然法學派對此分析道,人們會選擇某一東西,是因為該東西被認為是善的。然而,如果一種抉擇被認為可以帶來較大的善(或較小的惡),那麼顯然,只許諾帶來較小的善(或較大的惡)的其他抉擇就不再會有吸引力,人們就不會選擇它們。只許諾帶來較小的善(或較大的惡)的其他抉擇之所以沒有吸引力,人們之所以不選擇它們,是因為較大的善(或較小的惡)提供了選擇較小善(或較大惡)所可能有一切理由。所以,「如果結果主義能夠指導道德上重大的選擇,那麼道德上重大的選擇

就是不可能的。」³³

換句話說，如果善可以比較，自由選擇就是沒有必要的，因為在對各種抉擇的思考中，人們通過計算就能夠發現哪一種可能性是最好的。而如果人們能夠發現哪一種可能性是最好的，那麼，不採納最好的抉擇就顯得毫無道理。這樣一來，人的選擇是被決定的，這裏不存在任何自由。因而格里塞和博伊爾說道：「結果主義因忽視了一個事實而是錯誤的，這一事實是：不存在『最大的淨善』，因為善是不可比較的。……從邏輯上說，結果主義的前提必然是，當思慮還在進行時，選擇就已作出，價值標準就已確定，這樣就不會有自我決定。」³⁴結果主義最終否認了自由選擇的存在及其必要性。

3、結果主義混淆了技術性的計算與道德意義上的實踐推理

結果主義理論認為，在人們的日常生活中，對善的測量、計算或權衡佔有一個相當重要的地位。當試圖決定行動時，人們確實會進行這樣一些操作。在兩個或更多的抉擇中，人們總會選擇許諾具有較大善的抉擇或較小惡的抉擇，並認為選擇具有較大善或較小惡的行為在道德上是正確的。但據新自然法學派的觀點，這並不意味著結果主義是正確的倫理理論，因為此處它混淆了技術性的計算與道德意義上的實踐推理。

新自然法學派承認，善確實能夠被測量、計算或比較。但當善被測量、計算或比較時，會出現兩種情形。一種情形是，人們測量、計算或比較各種善後作出了一個可行的、但又是非道德的判斷。此時人們作計算就不是決定什麼行為是正確的，而是在非道德意義上決定哪一個行為是最好的。另一種情形是，計算或比較各種善的目的，是確定什麼行為在道德上是正確的，但為了達到此目的，人們不會先測量、計算每一種抉擇所許諾的總善量，並據此對各種抉擇進行比較，然後再總結出一個道德原則。相反，人們對善的測量、計算或比較是在一

定的道德假設的框架內進行的，就是說，道德的假設預先為人們對善的測量、計算或比較確立了一個明確的標準。只有在這一道德框架內，對善的測量、計算或比較才是可能的。在新自然法學派看來，第一種情形的計算實際上是一種技術性的計算，第二種情形的計算才是道德意義上的實踐推理，二者在性質上是根本不同的。

技術性的計算是把各種抉擇的成本與其可能的收益作比較，這種比較有助於人們選擇一個達到目的的最有效方法，「如果人們有一個明確的目標，並且知道達到該目標的各種不同方法的成本，他就可以識別某一個方法是最好的。」³⁵在這裏，「最好」意味著最有效率。在格里塞看來，有效率並沒有什麼過錯，但最有效率的方法並不意味著在道德上就是可接受的。有效率的方法在道德上是否可接受，取決於人們行為的目的及為追求此目的而選擇的手段的道德性。因而，當目的和手段這兩者在道德上都可接受時，作為計算的推理才有助於人們找到最好的（即最有效率的）行為。可以看到，成本—收益分析並不能解決道德的問題。道德判斷不是通過計算或比較各種善所得出的，相反，人們是根據一定的道德標準對某一行為作道德判斷。在此意義上，擁有什麼道德標準才是判斷行為之道德屬性的關鍵。

綜上所述，結果主義認為人類善是可以計算和比較的，其後果是否認人有自由選擇，混淆人們的技術性計算和真正的道德推理，因而對於新自然法學派來說，結果主義作為一種倫理理論是錯誤的，它不能為人們的行為提供實際的道德指導。但是必須指出的是，結果主義者希望人們接受他們作出的判斷為道德的判斷，因為他們聲稱，這些判斷「表達了任何有理性的人都應當接受的標準。」也就是說，儘管結果主義作為一種倫理理論是完全行不通的，但「它仍是一種合理化的方法，是一種有說服力的言談形式」；「作為一種合理化的方法，結果主義是相當精緻的，以致它會被那些對道德問題有理論興趣的、具有相當精細理智的人所接受」；而「作為一種有說服力的言談形式，結果主義提供了許多主觀主義的理論家非常精確地分析的資料。」³⁶

第五節 對相稱主義的批判

相稱主義是當代天主教學術界一種重要的倫理神學思潮，它是結果主義在天主教道德理論中的一種表現。據新自然法學派的考察，結果主義和相稱主義這兩個概念雖有區別，但基本上是可以互換的，「有時候它稱為『結果主義』，因為它強調選擇和行為的後果——結果。但『相稱主義』是一個更好的名稱，因為它表達了擁護者所聲稱它是具有其特色的方法，即要求對在選擇處境中獲得的抉擇中的善惡的相對比例進行比較。」³⁷也就是說，一種倫理理論稱為「結果主義」，是因為其側重點放在隨選擇及執行選擇而來的事實狀態，而一種倫理理論稱為「相稱主義」，則是因為其核心是訴諸於善惡的比例作為道德判斷的基礎。³⁸新自然法學派從四個方面對相稱主義進行了考察和分析，即：相稱主義的基本原則、相稱主義的理論預設、相稱主義的論證、相稱主義的困難及其批判。

一、相稱主義的基本原則

格里塞說，相稱主義是一種關於道德原則和規範的理論，其核心是「比較諸種抉擇，並認為許諾最大益處的抉擇（或者當沒有好的抉擇時，最小害處的抉擇）是應該選擇的抉擇。」³⁹芬尼斯也說：「如果一個人把道德上正確的選擇確定為會帶來益處對害處有一個更好比例的選擇，而不是任何其他可獲得的選擇，那麼他就是相稱主義者。」他還說：「只有在對總的益處和害處的評估（不依賴於任何別的道德判斷）成了道德判斷的唯一標準，或者成了推翻或限制其他道德判斷的標準的地方，才存在相稱主義。」⁴⁰選擇較大的善，或選擇較小的惡，這就是相稱主義的基本原則。依這一原則，人們應該對諸種抉擇進行比較和衡量，並選擇許諾帶來最多益處或最少害處的抉擇。

具體地說，根據相稱主義的基本原則，道德判斷是對各種行為所許諾的善惡（或益處和害處）進行比較性的評估。在作出某一道德判

斷前，人們必須考察每種行為會帶來哪些益處或害處。假設一種行為許諾較多的益處與較小的害處，而另一種行為許諾較小的益處與較多的害處，那麼毫無疑問，人們就應該選擇第一種行為，因為第一種行為有一個更令人滿意的善與惡的比例。在此意義上，相稱主義是一種作道德判斷的方法。根據該方法，人們應該選擇許諾善對惡有更大比例的行為：「相稱主義者相信，對人類善的明智關注要求人們對各種可供抉擇的行為所涉及的所有善和惡作出評估。評估的目的是，在選擇前決定哪一抉擇許諾較大的善或較小的惡。這一決定告訴我們在道德上應該選擇哪一抉擇。」⁴¹對此芬尼斯說道：「比較可供選擇的可能抉擇……所許諾的益處和害處，並選擇許諾產生益處對害處有更好比例的選擇，而不是任何可獲得的可供抉擇的選擇」，這是相稱主義指導人們作道德判斷的方法論原則。⁴²

相稱主義認為，如果某一行為所帶來的總善果多於總惡果，該行為就是正確的。相反，如果某一行為所帶來的總善果少於總的惡果，該行為就是錯誤的。可以看到，結果主義理論對道德判斷的基本要求是，比較各種行為，並認為許諾最多益處的行為就是應該選擇的行為，或者當沒有好的行為時，許諾最少害處的行為就是應該選擇的行為。許諾最多益處的行為或許諾最少害處的行為，就是道德上正確的行為。

二、相稱主義的理論預設

在進入考察相稱主義的論證及對它的批判之前，我們有必要先看看它有怎樣的理論預設，因為這些預設是相稱主義者分析其理論的重要前提。這些預設主要涉及人類善的觀念、非道德的惡與道德的惡的區分、絕對道德規範問題等。

1、人類善的觀念

在相稱主義的理論體系中，善是可以比較的是其一個重要的觀

點。大多數相稱主義者拒絕過分簡單地認為善就是快樂的體驗或欲望的滿足，他們認為除此之外還有其他的基本人類善，如生命、真理的知識、正義、審美的經驗、嫻熟的技能、良好的人際關係、友誼、宗教等等。例如，相稱主義最有影響的人物、美國聖母大學基督宗教倫理學教授麥考密克（Richard McCormick）就指出，在人的身上存在著一些基本的自然傾向及與這些傾向相對應的基本善。人的自然傾向有：維護生命的傾向、性結合和養兒育女的傾向、探索和提問的傾向、尋找其他人並獲得他們贊同的傾向、運用理智指導行為的傾向、在娛樂中培養技藝和訓練技藝的傾向等等。與這些自然傾向相對應的人類善則是生命、性、真理、友誼、技藝等。相稱主義者特別強調，存在基本人類善是基督宗教信仰和傳統所承認的一個根本觀點。

不過，相稱主義者強調，我們必須根據具體的情況思考人類善。例如，他們承認，所有人的生命都是神聖的，但在特定處境下，僅僅承認這一點是不夠的，他們還需知道誰的生命處在危險中，需知道他存活的机会受其他因素的影響。因而在相稱主義者看來，人類善之所以重要，是從它們處於特定情形而言的。就是說，只有就生命屬於這個人或那個人而言，生命才是重要的。對特定處境及具體情況的考慮，是相稱主義者比較人類善時所強調的一個重要方面。

2、非道德的惡與道德的惡

在相稱主義理論中，基本善往往被稱為「前道德善」、「非道德善」、「本體善」或「物理善」，而缺乏基本善則被稱為「前道德惡」、「非道德惡」、「本體惡」或「物理惡」。在此，相稱主義嚴格地區分了道德惡與非道德惡。非道德惡指某種善的缺失，如疾病是應存在的健康的缺失，死亡是應存在的生命的缺失。因而，非道德惡是本體論意義上的惡，它們與人的選擇沒有任何關係，因而其本身不屬於道德惡。道德惡與人的自由選擇相關，指道德上惡的行為。在這一意義上，相稱主義者絕對不會允許人們使用他們的方法去證明已被確定是道德惡的行

為是正當的。

新自然法學派提出的問題是，故意引起非道德惡的行為是否是道德惡。相稱主義者對此問題的回答是，如果存在一個相稱的理由，即如果引起非道德惡是實現較大善或較小惡的手段，那麼，選擇非道德惡在道德上就是正確的。正如麥考密克說，「如果一種較高善處於危險之中，且保護它的唯一途徑是選擇非道德的惡，那麼意志仍然會恰當地傾向於構成人類善的價值……這就是說，當人……意欲非道德惡——如果這一選擇有一個真正相稱的理由——的時候，該意向就是善的。」⁴³也就是說，只要有相稱的理由，人們就可以做引起非道德惡的行為，此時的行為就不再是道德上的惡行，而是實現較大善的正確行為。

3、絕對的道德規範

相稱主義者承認，存在著一些絕對的道德規範，如「永遠不可以誘使另一個人犯罪」。但他們聲稱，傳統上甚至當今被天主教會認可的絕對道德規範並不總是有效的，例如，不是所有避孕行為都是不道德的，不是所有同性戀或通姦行為都是錯誤的，不是所有故意剝奪無辜者生命的行為都是絕對禁止的。之所以如此，是因為有些行為，當以純描述性的語言，即不包含道德評價的術語去表述時，並不總是錯誤的，或內在地惡的。例如，如果「謀殺」意味著不公正地殺害無辜者，那麼相稱主義者就會承認，每一種謀殺行為確實是錯誤的，因為殺人的不公正性就足以確定殺人行為的不道德性。然而，直接殺害無辜者並不是絕對錯誤的，在所有可能的情形下都是不正確的。相反，在某些情形下，直接殺害無辜者會被認為是較小的惡。這意味著，殺人行為在某些情形下是道德上的善行，是人們應當去做的正確行為。

三、支持相稱主義的論證

相稱主義者堅信，其理論是一種正確的倫理理論，為此提供了三個主要論證，它們是：「選擇較小的惡」這一基本原則是自明的，相稱主義可以解釋許多道德規範容許例外這一事實，基督宗教神學傳統中有相稱主義理論的例子。

首先，相稱主義者認為，「選擇較小的惡」這一基本原則是自明的、無法反駁的。「選擇較小的惡」是自明的真理：「如果不要求人們選擇較大的善或較小的惡，那麼可供選擇的東西就是：人們只得選擇較小的善或較大的惡。這一抉擇是明顯荒謬的。」⁴⁴言下之意，選擇較小的惡才是正確的。例如，麥考密克在為相稱主義作辯護時指出，在衝突的處境中，「應選擇較小的惡」是合理的，而「應選擇較大的惡」則是荒謬的：「……基督徒推理的規則……是選擇較小的惡。這個一般的陳述似乎是不容爭議的；因為唯一的抉擇是，在衝突的處境中，我們應選擇較大的惡，這顯然是荒謬的。」⁴⁵當然，麥考密克的意思並不是說，人們可以選擇做道德上惡的事情，而是說，在衝突的處境中，假如有相稱的理由，人們可以意欲非道德的惡。在麥考密克看來，在做某一行為時，如果所產生的善多於惡，那麼此惡就稱為較小的惡。做產生較小惡的行為是為了獲得較大的善，這就是「相稱的理由」。因此，相稱主義的基本原則是，在沒有善的抉擇的情況下，我們應選擇較小的惡，不應選擇較大的惡。選擇較小的善或選擇較大的惡，這顯然是荒謬的。⁴⁶

其次，相稱主義者認為，他們的理論能夠解釋許多道德規範容許例外這一事實。舉例來說，「應遵守諾言」和「應把保管的東西歸還主人」是兩個一般的道德規範。但假設槍（被保管的東西）的主人在夜裏醉了酒回來，那就不該把槍歸還給他，這是一般道德規範的例外。相稱主義者對此解釋說，對朋友不守諾言，沒有把槍還給他，是因為他喝醉了酒，如果把槍給他，他也許會用槍去殺人。容許道德規範有

例外是相稱主義具有靈活性的標記，它可以為討厭絕對道德規範的人帶來一定的好處。

最後，人們可以在基督宗教神學傳統中發現相稱主義存在的依據。相稱主義者指出，以往的倫理神學就有「為了相稱的理由而允許惡的後果」這一說法，並認為亞奎納是使用相稱主義的一個例子。根據麥考密克的解釋，亞奎納的道德理論有這樣一種觀點，即：儘管殺人屬於不正當的行為，但在一個具體的情形下，殺人也能成為正確的行為。例如，在對犯人執行死刑這一情形下，殺人就是為了正義而做的行為。這意味著，殺人行為在某些情況下是道德上正確的行為。因而麥考密克把亞奎納的理論看作是一種相稱主義的理論。於是相稱主義者聲稱，其理論是植根於基督宗教傳統之中的一種倫理理論。

四、對相稱主義的批判

格里塞指出，相稱主義初看起來是一種頗有吸引力的倫理理論，但「經更仔細的考察，人們就會發現這種情況是騙人的」。⁴⁷據新自然法學派的分析，支持相稱主義的論證是不能成立的，因而相稱主義並非一種正確的倫理理論。

第一，相稱主義的基本原則不是自明的真理。根據相稱主義，人們能夠評估、計量某一行為所帶來的善或惡，並比較它們的比例，因而要決定哪一個行為在總體上有更好或更壞的後果是可能的。但在博伊爾和威廉·梅爾看來，人們不可能對善惡進行合理的評估和計量，因為在評估和計量善時，人們會遇到諸如關於衡量標準是什麼，如何決定後果以及多少後果、對誰的後果等等問題，這些都是難以解決的問題。正因如此，格里塞才說道：「沒有辦法在每一場合下都能夠把所有在道德上相關的善與惡累加起來，並清楚地表明一種抉擇比另一些抉擇許諾較大的善或較小的惡。」⁴⁸相稱主義的基本原則顯然是不能得到證明的。

至於人們在實際生活中會選擇較小的惡而不會選擇較大的惡這一點，新自然法學派認為，相稱主義者斷定是較小的惡並不一定就是較小的惡。例如，假如一位婦女正在考慮進行人工墮胎，那麼，如果她追隨相稱主義的話，她就會分別列出決定去墮胎或決定不墮胎的好壞後果。其中一個壞的結果是，該婦女將會故意選擇殺死她自己未出生的孩子。而預期的好結果可能有：她會保持自己的身體健康，獲得家庭的平安、和睦、完整等等。而生命、家庭、平安等人類善是不可比較的價值。顯然，該婦女不能確定殺人（殺死未出生的孩子）、失去健康等哪一個才是較大的惡或較小的惡。既然如此，相稱主義的基本原則就不是自明的真理。

第二，容許道德規範有例外並不說明道德規範本身不是絕對的。相稱主義者認為，許多道德規範都容許例外，因此沒有絕對的道德規範。對於這一點，格里塞指出，大多數道德規範確實都容許例外，但是，「這一非絕對性（容許例外性）不用接受相稱主義，而是通過指出其他規範建基於其上的絕對規範，就可以作出解釋」。⁴⁹他舉例說，黃金規則（「你願意人怎樣待你，你也應同樣待別人」）既是人們應遵守諾言這一規範的基礎，也證明了例外的正當性。但黃金規則本身卻是一個絕對的道德規範，它不容許任何例外。在格里塞看來，相稱主義關於許多道德規範都是非絕對的規範這觀點，只是表明必定存在著一些絕對的規範，而不是表明「總應選擇較大的善」或「在衝突的處境下應選擇較小的惡」是絕對的規範。

第三，神學傳統中沒有系統的相稱主義倫理學體系。相稱主義者認為我們可以在基督宗教神學傳統中發現相稱主義的理論。對此，格里塞承認，以往某些倫理神學家偶爾也提出過看起來跟相稱主義的論證相似的論證，但他又指出，還沒有哪一個倫理神學家把相稱主義系統地發展為一種理論體系。針對有人認為亞奎納是基督宗教神學傳統中相稱主義理論的支持者，格里塞指出，亞奎納從未提出過一種系統的相稱主義理論。例如，亞奎納並沒有說過，死刑和在正義戰爭中殺

人可以用「相稱的理由」來證明是正當的，也沒有說過諸如姦淫、通姦等行為因「相稱的理由」就是可以去做的行為。相反他認為，這些行為是決不能做的，因為它們是道德上錯誤的行為。

總之，相稱主義的基本觀點既得不到邏輯上的證明，也得不到經驗的驗證。之所以如此，在新自然法學派看來，關鍵是因為相稱主義者誤解了道德的性質，他們誤以為人類善是可以計算和比較的，從而錯誤地把道德的行為歸結為帶來益處、防止害處的行為。因而，跟結果主義一樣，相稱主義作為一種道德判斷的理論也是有嚴重缺陷的，不能接受的。不過，這裏必須指出，相稱主義與新自然法理論一樣，它們都是更新倫理神學的嘗試，二者都試圖避免任何形式的法律主義，以愛和人類善解釋基督宗教的道德學說，並且也努力忠實於聖經和基督宗教傳統的觀點。⁵⁰

* * * * *

新自然法學派對情感主義、直覺主義、規約主義、神的命令理論、文化相對主義、經院主義自然法理論和古典倫理神學、結果主義、功利主義和相稱主義等倫理理論都進行了具體的考察和批判。他們探討了這些理論的合理因素，也分析了這些理論的主要錯誤或缺陷。按格里塞等人的看法，他們考察和批判這些倫理理論的目的，是想從中發現構建一種更恰當的道德理論所必需具備的基本要素。他們指出，一種更恰當的道德理論必須解釋良心如何作判斷，解釋道德原則和規範如何不是社會的事實，而是不可更改的、具有普遍性的客觀真理，解釋道德反思是如何從原則開始並合理應用這些原則去進行推理的，必須表明道德規範如何從原則推論出來，它們又如何給予人類行為以積極的指導，同時這樣一種理論也必須避免以結果、功利等等因素去判斷行為的對錯，必須否認認為違背人類善的行為有時候是正確的這觀點。

新自然法學派不止一次地強調，他們的道德理論試圖吸收並整合目的論和義務論的優點，而避免這二者的弱點。在他們看來，結果主義等目的論理論把道德建立在作為人類圓滿的構成因素的人類善之上，它以基本人類善來整合道德；而義務論倫理學則把道德建立在道德主體的理性本性之上，它維護人內在的絕對尊嚴，反對把某些人作為達到其他人的目標的手段。新自然法學派認為，道德應該建立在人類善的基礎之上，每個人的尊嚴也必須得到絕對道德要求的保護，我們永遠都不能把任何人視為僅僅是達到某一目的的手段。⁵¹因而，一種更恰當的倫理學「是徹底義務論的」，「也是徹底目的論的」。⁵²這樣一種既是義務論又是目的論的道德理論，將能幫助人們更好地理解道德真理與人類善之間的內在關係，從而可以為個人和人類的整體實現提供正確的指導。後面幾章我們就討論新自然法學派關於實踐理性、基本人類善、道德原則以及道德規範等方面的學說。

註釋：

- ¹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.38.
- ² Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.39.
- ³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.98.
- ⁴ 參見 Germain Grisez, and Joseph M. Boyle. *Life and Death with Liberty and Justice : a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.343.
- ⁵ 神的命令理論又稱為「神學意志主義 (theological voluntarism)」。
- ⁶ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987). p.101.
- ⁷ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.101.
- ⁸ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.40.
- ⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.100.
- ¹⁰ 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. p.64.
- ¹¹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. p.65.
- ¹² Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.98.
- ¹³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.98.
- ¹⁴ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.99.
- ¹⁵ 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.43.
- ¹⁶ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. p.59.
- ¹⁷ 梵二會議後著名的新經院主義自然法理論家有：Henry Veatch, Ralph McInerney, Russell Hittinger, Leo Elders 等。
- ¹⁸ 參見 Grisez, *Christian Moral Principles*. p.104. 也參見 Grisez and Shaw, *Fulfillment in Christ : a Summary of Christian Moral Principles*.p.44.
- ¹⁹ Grisez and Shaw, *Fulfillment in Christ : a Summary of Christian Moral Principles*.p.45.

- ²⁰ Grisez and Shaw, *Fulfillment in Christ : a Summary of Christian Moral Principles*. p.46.
- ²¹ Grisez and Shaw, *Fulfillment in Christ : a Summary of Christian Moral Principles*. p.46.
- ²² Grisez, *Christian Moral Principles*. p.106.
- ²³ Grisez and Shaw, *Fulfillment in Christ : a Summary of Christian Moral Principles*. p.46.
- ²⁴ Grisez, *Christian Moral Principles*. p.106.
- ²⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.106.
- ²⁶ 關於古典倫理神學的法律主義傾向及其後果，見第一章的有關內容。
- ²⁷ Germain Grisez, "Against Consequentialism", *American Journal of Jurisprudence* 23 (1978). 載於 Christopher Robert Kaczor(ed.), *Proportionalism : For and Against*. Marquette University Press, 2000. p.242.
- ²⁸ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice : a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.346.
- ²⁹ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. p.81.
- ³⁰ Germain Grisez, "Against Consequentialism", *American Journal of Jurisprudence* 23 (1978). 載於 Christopher Robert Kaczor(ed.), *Proportionalism : For and Against*. p.246-247.
- ³¹ 參見 Germain Grisez, "Against Consequentialism", *American Journal of Jurisprudence* 23 (1978). 載於 Christopher Robert Kaczor(ed.), *Proportionalism : For and Against*. p.252.
- ³² John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.254.
- ³³ John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.254-255.
- ³⁴ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.352.
- ³⁵ 參見 Germain Grisez, "Against Consequentialism", *American Journal of Jurisprudence* 23 (1978). 載於 Christopher Robert Kaczor(ed.), *Proportionalism : For and Against*. p.270.
- ³⁶ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.355.
- ³⁷ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.60.

- ³⁸ 前一節對結果主義的考察和批判同樣適用於對相稱主義的考察和批判。這一節可以說是一些補充。
- ³⁹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.61.
- ⁴⁰ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. p.86.
- ⁴¹ Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. p.79-80.
- ⁴² John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. p.86-87.
- ⁴³ Richard McCormick, Ambiguity in Moral Choice. 轉引自 Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. p.82.
- ⁴⁴ Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. p.82.
- ⁴⁵ Richard McCormick, Doing Evil to Achieve Good. 轉引自 Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.146.
- ⁴⁶ 相稱主義者確信日常經驗也可以支持他們的觀點。他們指出，人們在日常生活中總會有這樣的經驗：在作選擇時，人們會許諾有較多善的抉擇或有較小害處的抉擇，並依此解決問題；人們也往往認為，道德上善的選擇就是做可以帶來較大善或帶來較小惡的選擇。
- ⁴⁷ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.64.
- ⁴⁸ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.68.
- ⁴⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.147.
- ⁵⁰ 參見 Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. p.78-79.
- ⁵¹ 參見 Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987). p.101; 也參見 John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.275.
- ⁵² John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. p.84.



第五章

實踐理性的第一原則
與基本人類善

第五章 實踐理性的第一原則與基本人類善

倫理學是一門實踐性學科，其探究的對象是指導人們應當如何生活和行動的道德原則和規範。根據新自然法理論，人類生活和行為的原則和規範是以基本人類善為基礎，基本人類善是倫理探討的起點。本章的主要任務是考察新自然法學派關於實踐原則的理論，首先分析實踐理性的第一原則及其作用，接著闡釋「善」、「惡」的一般含義和次要含義，以及在理解「善」、「惡」概念時出現的一些錯誤觀念，最後討論基本人類善的含義、種類及基本特徵。

第一節 實踐理性及其第一原則

前面我們曾說到，經院主義自然法理論的一個核心觀點是，道德原則和規範可以從人性中推論出來。新自然法學派不同意這種觀點。他們認為，從事實到價值或從「是」到「應當」的推論在邏輯上是說不通的，我們不能從作為賦予實在的人性推論出人應當如何行動的準則。為了理解這一論點，我們首先要弄清楚新自然法學派關於理論理性與實踐理性的學說，因為他們對事實與價值關係的論證基礎是「理論理性與實踐理性之間的邏輯區分。這兩種理性之間的區分和詳加闡述的關係，在他們的自然法理論系統基礎中是關鍵的組織性觀念。」¹

一、理論理性與實踐理性

我們知道，在亞奎納的哲學中，理性被區分為理論理性與實踐理性。理論理性和實踐理性是人類同一理性的兩種不同運作方式，它們顯示的是同一理性的兩種不同功能。格里塞、芬尼斯和博伊爾等人接受亞奎納的觀點，也把理性區分為理論理性和實踐理性，認為它們是

理性的兩種不同能力，是兩種不同的思維形式或類型。理論理性主要是理解事物的本質，其目的是為了獲得關於實在或客觀世界的真理，而實踐理性是為人們應當如何行動提供實際的指導。

按新自然法學派的看法，理論理性和實踐理性的最大不同是，各自的結果不同。一方面，理論理性的結果表現為理論知識，如歷史知識、自然科學、形而上學等。這些知識可以用「是」來表示，如「人是理性的動物」。要檢驗理論知識的真理，就必須考察表達這些真理的命題是否與實在（客觀事實）相符合：如果符合，命題就為真；如果不符合，命題則為假。另一方面，通過實踐理性而產生的命題是實踐知識。實踐知識不用「是」而用「應是」或「應做」來表示，如「應當追求善」。根據新自然法學派的觀點，實踐知識不可能通過考察與實在的符合來檢驗其真理性，「實踐知識不能通過其與已知東西的符合而擁有其真理性。相反，一個實踐命題要通過預期實現與此命題相符合的可能行為，並通過引導人的行為指向此實現，才是真的。」²新自然法學派在此否認真理只能意味著知識與事實或實在的符合。正如英國學者布萊克（Rufus Black）所說，「如果實踐知識符合實踐理性，那麼它就是真的。因而，我們最終是從這種知識與之符合的實踐理性的真理性來推出實踐知識的真理性。」³那麼，實踐理性本身的真是在何種意義上說的呢？對這一問題，新自然法學派的回答是，實踐理性基本原則是自明的真理，即：通過理解這些基本原則中的術語的含義，我們就可以知道它們是真的。關於這一點，布萊克有如此的評論：「所以我們看到，在格里塞學派的自然法理論中，倫理判斷的真理性並不是建立在命題與理論上可觀察的實在的連貫或符合的基礎之上的，而是建立在它是實踐推理的完全連貫的活動之上的。」⁴

二、事實與價值

依據理論理性與實踐理性的區別，新自然法學派提出了一個重要的觀點，即：人們不能從「是」推論出「應當」，不能從「事實」推論

出「價值」。我們知道，「是」與「應當」、或事實與價值的關係問題，是西方近現代倫理學的一個重大問題。對於這一問題，有兩種不同的看法。第一種看法是，價值可以從事實推論出來。天主教經院主義自然法理論是這種看法的代表。該理論認為，自然法的戒律（道德原則和道德規範）能從關於人性的陳述中推論出來。第二種看法是，價值不能從事實推論出來。這一看法以近代哲學家休謨為代表。在他看來，人們不可能從一個事實判斷有效地推論出一個價值判斷。他論證說，在一個演繹推論中，前提所包含的東西要多於結論所包含的東西。如果一種價值不包含在事實陳述的前提中，該價值就不能有效地從關於事實的陳述中推論出來。休謨相信，自然主義的倫理立場均違背了這一基本的邏輯公理。倫理自然主義肯定，人們能夠從事實命題推論出價值命題，或者，從關於「是」陳述推論出「應當」陳述。休謨關於「邏輯的謬誤」的問題後來被另一位英國哲學家摩爾（G. E. Moore）稱為「自然主義的謬誤」問題。

當代西方分析法學家凱爾森指出，自然法理論犯了自然主義的謬誤。他說，自然法學說對何為正確、何為錯誤問題的回答是建立在這一假設的基礎之上的，即：人們能夠區分自然的人類行為（與自然相符合的行為，因為此行為是自然所要求的）與非自然的人類行為（違背自然的行為，因而是自然所禁止的行為）。這一假設意味著，從自然（人的自然本性、社會的本性或事物的本性）推論出為人類行為提供指導的規則是可能的。凱爾森反對這種立場，他指出，從邏輯上說，人們決不能從「是」推論出「應當」，或者從自然的事實推論出道德的原則和規範。如果認為可以從事實推論出價值，就會犯「邏輯的謬誤」或「自然主義的謬誤」。在凱爾森看來，自然法理論就犯了邏輯的謬誤，它承認人們可以從「是」推論出「應當」，從「事實」命題推論出「價值」命題。⁵

新自然法學派贊同休謨和凱爾森的觀點，反對價值命題可以從事實命題推論出來的看法。用他們自己的話來說，「倫理學不能從形上學

或人類學推論出來」，⁶「道德的應為不可能從理論真理——如形上學和／或哲學人類學——的是中推論出來。……從一套理論前提人們不能合邏輯地推論出任何實踐的真理，因為正確的推理不會推出在前提中不存在的東西。並且，原則與結論的關係是一個諸命題間的邏輯關係。因此，道德的終極原則不可能是形上學和／或哲學人類學的理論真理。」⁷「道德規範……不可以從描述人性的命題中推論出來。人們在研究倫理學前並不首先需要研究關於人性的哲學。」⁸總之，道德原則和規範不可能從關於人性的理論中推論出來，正如羅伯特·喬治所說，新自然法學派的立場是：「實踐理性的基本原則和道德判斷不能從形上學的或其他思辨前提中推論出來。」⁹既然從事實不能推論出價值，從關於人性的陳述中不能推論出道德的判斷，這意味著，道德推理的出發點不是理論理性，而是實踐理性。實踐理性才是探討道德問題的起點。

三、實踐理性的第一原則及其作用

新自然法學派指出，在決定採取某一行動時，我們首先需要實踐理性基本原則的指導。那麼，實踐理性的基本原則（第一原則）是什麼呢？在這個問題上，新自然法學派繼承了亞奎納的思想。在亞奎納看來，實踐理性的第一原則是：「應行善、追求善，應避免惡」。值得注意的是，該原則並非對善、惡的具體規定，因為原則中的「善」、「惡」是本體論意義上的概念。就此而言，實踐理性第一原則是一個前道德的原則，是支配所有實踐思維的原則，它既支配著道德上善的思維，也支配著道德上惡的思維。格里塞對此說道：實踐理性第一原則「並沒有告訴我們應做什麼；它只是告訴我們在做任何事情時什麼是基本的。在考慮做某事時，我們必須根據做或達到善的東西和避免惡的東西去思考；除此之外，我們並沒有行動的理由。」¹⁰

跟亞奎納一樣，格里塞也把實踐理性的第一原則確定為「應行善、追求善，應避免惡」。此處所說的「善」是本體論意義的善，不僅指道

德上善的東西，也指能夠使人得到完善的東西，而「惡」指善的缺乏，指使人的存在達不到完善或圓滿的東西。因而格里塞認為，實踐理性的第一原則本身還不是道德原則：「它並沒有在道德上確定什麼是善，什麼是惡。甚至不道德的選擇及其合理化均依賴這一原則，因為不道德的選擇不是荒唐的；儘管對它的論證是不合理的，但它們是可理解的。第一實踐原則所提供的是實踐思維的基礎。」¹¹人類所有的實踐反思，不管它所導致的是道德上善的行為，還是惡的行為，都是以第一實踐原則為前提的。實際上，實踐理性的第一原則支配著所有人的實踐思維，「好人和壞人在思考他們可以做什麼時同樣會使用這些原則」。¹²

在格里塞看來，在功能方面看，實踐理性第一原則與支配所有思維的非矛盾律十分類似。非矛盾律說明，在同一時間，在同一方面，同一事物不可能既存在又不存在。因而，非矛盾律「確定了實在與其自己的有限性之間的內在關係。人們不可能有意識地去思維與談論，而無視實在的有限性。」¹³在此意義上，人們的所有推理過程都預設了一個自明的第一原則，即非矛盾律，非矛盾律總是支配著人們的思維，它是所有推理的共同原則。作為所有推理的共同原則，非矛盾律是怎樣起作用的呢？新自然法學派的回答是：「通過禁止不連貫性。思考也許會不連貫，這一點非矛盾律並不能阻止。但它的確可以作為思考的規則而起作用，即要求：一旦發現不連貫就要將其消除。不連貫的思考無助於獲取真正的知識，因為與思考不同，事實不可能是不連貫的。因而，通過禁止不連貫性，非矛盾律就對認知做出了其自己恰當的、不可或缺的貢獻。」¹⁴可以看到，非矛盾律的基本要求是，人們的思維必須有連貫性。在思考或推理過程中，人們不能違反非矛盾律的基本要求。

與非矛盾律類似，實踐理性的第一原則「闡述了人類善與跟它們有關的恰當行為之間的內在的、必然的關係」。¹⁵格里塞對此解釋說，在思考和談論可以做什麼時，絕不能忽視與人的可能行為相關的善

惡。也就是說，實踐理性的第一原則總是制約著人們的實踐思維。該原則告訴我們，為了真正成爲我們能夠成爲並且應當成爲的人，我們就必須行動，而且，如果人類行爲不朝向某一個善，就說明該行爲是錯誤的，因爲正確的行爲是爲了善而做的行爲。可見，實踐理性的第一原則是通過禁止無目的性而起作用的，「實踐知識的目的，在於理智地引導行爲朝向人的圓滿，並且即使實踐思維繼續下去時，這一目的也有可能失去，正如一般意義上的思維即使在出現不連貫性時也能繼續存在一樣。」¹⁶顯然，實踐理性的第一原則不能阻止無目的性的產生，但它作爲一個規範能起作用，讓人知道在發現行爲無目的時就不要再去此行爲。

最後，我們簡要說說實踐理性第一原則的一般規定。根據亞奎納的觀點，實踐理性第一原則的作用是指導人們朝向應在行爲中並通過行爲來實現的圓滿。人們會把他自然地傾向的圓滿理解爲善，所以對應於人的每一種自然傾向，就有一個基本的自然法戒律。亞奎納扼要地勾劃了這些傾向及其所指向的善。新自然法學派指出，這些基本的自然法戒律就是實踐理性第一原則的一般規定，它們是以這一形式來表達的：某某基本人類善是應做的、應追求或保護或促進的，而違背該善的東西是應避免和阻止的，「人們會把他們自然地傾向的所有圓滿都理解爲善。所以，對應於每一種自然傾向，都有一個基本的自然法戒律：某個基本人類善是應做和／或者追求、保護、促進的。這些戒律是第一原則的一般的規定。」¹⁷例如，生命、健康是善，因而是人們應追求和保護的東西，而死亡、疾病則是惡，是人們應避免和阻止的東西。必須注意的是，任何一種基本人類善都包含著許多不同的方面（例如生命包括生存、健康、安全等等），所以要一無遺漏地列出自然法的所有基本戒律是不可能的。

第二節 「善」和「惡」的概念

「應行善、追求善，應避免惡」是實踐理性的第一原則，這一原則中的善、惡是本體論意義上的概念。本節我們就具體地討論新自然法學派對善惡概念的含義，以及一些錯誤的善惡觀念所作的簡要分析。

一、「善」、「惡」的核心含義

新自然法學派繼承了奧思定和亞奎納關於善與惡的學說。根據奧思定的觀點，天主創造的一切事物都是好的，存在的東西都是善。惡僅僅是善的缺乏，所謂「缺乏」，指應該有的沒有，應該存在的不存在，因而「惡」不是本體，而是背離本體，趨向非存在。奧思定把這種本體論意義上的「惡」分爲三類：物理的惡，指事物的自然屬性所造成的損失或傷害；認識的惡，指把錯誤當作正確接受，把正確當成錯誤拒絕；倫理的惡，指人們無視責任，沉溺於有害的東西。亞奎納的善惡觀與奧思定的類似，也認爲存在的就是善的，惡則是善的缺乏。¹⁸

在新自然法學派那裏，「善」的核心含義指存在的圓滿性，「惡」則指應該存在的東西的缺乏。先看善的核心含義。根據聖經，所有受造物都來自天主的創造，所以它們都是好的：天主創造的一切都「甚好」。格里塞據此說道，存在就是善。善就是沒有缺損，沒有缺乏，它是「存在的圓滿性」。格里塞提醒我們說，受造物不是一開始就有完全的存在，它們有一個逐漸成長發展的過程，而它們的善「取決於在其存在的每一階段成爲它們所能成爲的東西。然而不是潛能的每一種實現都是善的。善在於導致存在和存在得更多的潛能的實現。」¹⁹「善指存在和更多的存在。」²⁰善即圓滿的存在，是應該存在的東西存在，是存在和存在得更多。

格里塞簡單說明了受造物的善與天主的善的聯繫。天主是無限的存在，所以他是無限的善，是絕對的善，是善本身，在他那裏不可能

有任何缺失。正因如此，「在天主那裏，他所是和他應是之間不可能存在差別。」²¹受造物的善是對天主無限美善的分享。顯然，受造物不擁有絕對的圓滿性，我們不能把受造物的善等同於天主本身的善。但在某種程度上，任何受造物都是善的，因為它是它所是的那種實體，「是它們能夠有與其種類和條件相一致的圓滿性，有與其生成和存在得更多的可能性相一致的圓滿性。」²²受造物的圓滿性取決於其實現潛能的程度，實現得愈多就愈圓滿。

格里塞指出，根據基督宗教信仰，惡不是虛幻的，而是實在的，但惡與善卻有著不同的性質。惡不是應該存在的東西，它「是應該存在的東西的真正缺乏」。²³也就是說，惡這種缺乏是真實的，是一種客觀的狀況，但作為一種缺乏或非存在，惡又不是與善相對立的肯定性實在。例如，死是真實的，但死不是另一種與生在一起的方式，它是曾經活過的生命體的缺失，因而在某種意義上，死是不該失去的生命的缺失。惡是缺失，是存在的某種缺失。

在格里塞看來，惡「出現在受造物中被扭曲、被損害或被敗壞的東西中。惡的東西的惡就正是扭曲、損害或敗壞的因素。這種因素是一種缺乏，是應該出現和完善的東西的真正缺失。」²⁴所以，惡是事物的某種恰當實現的缺失，「惡在於阻礙進一步可能性的潛能的實現，它傾向於限制對一個實體以另外方式開放的自我實現的機會」，²⁵從而導致越來越少的存在，直至最終不存在。就此而言，「惡是寄生性的：它是在存在的東西中的缺失，使它們沒有它們應該擁有的存在的圓滿性。」²⁶正如博伊爾和威廉·梅爾說：「惡的行為、惡的人和惡的事物均存在著，但惡並不擁有善的本質性的實在。任何實在中的惡，都是在該實在中的恰當完善的缺失，是應該存在的善的缺失。世界上之所以有惡，是因為事物未能擁有造物主屬意它們所擁有的實在的圓滿性。」²⁷可以看到，惡與善不同，善具有本體論的地位，而惡則沒有，作為善的缺乏，它是附屬於善的東西。

二、「善」、「惡」的次要含義

除核心含義外，「善」、「惡」各自也有其次要含義。核心含義上的善和惡因可以為理智所理解，又稱為「可知的善」及「可知的惡」。在其次要含義上，善指在感覺上吸引人的東西，稱為「可感的善」，它是人們喜歡的東西；惡則是令人討厭的東西，稱為「可感的惡」，它是人們厭惡的東西。在格里塞看來，可感的善和可感的惡都是實在的東西，它們是對立的雙方。例如，痛苦是真實的，從感覺的角度看它是惡；感覺良好也是真實的，從感覺的角度看它是善。痛苦和感覺良好正好是對立的兩方。

根據格里塞的看法，核心含義和次要含義上的善惡有一個共同的因素，那就是，這兩種含義上的善惡都是人類行為的動機或理由。善為人類行為提供肯定性的動機或理由，惡則為行為提供否定性的動機或理由。例如，健康（可知的善）催促人追求為了健康的活動，疾病（健康的缺損，它是可知的惡）促使人採取措施醫治疾病；感覺良好（可感的善）會使人想擁有良好的感覺，而痛苦（可感的惡）則促使人遠離感到痛苦的處境。

雖然可感的善惡與可知的善惡都是人類行為的動機或理由，但二者畢竟不是同樣的東西，我們不能混淆它們。具體地說，不能因感覺經驗及相關情感對我們來說極其重要就認為，我們覺得是善的東西就一定有助於我們成為圓滿存在的善，而我們覺得是惡的東西就一定威脅我們成為圓滿存在的缺失。事實上，可感的善和惡與可知的善和惡是有區別的，「我們經驗或感覺為善或惡的東西，與實際上對我們來說是善或惡的東西，並不總是一致的。」²⁸格里塞指出，對一種可知善的選擇壓倒情感上所體驗到的厭惡時，就可以清楚地看出可感的善或惡與可知的善或惡之間的區別。例如，人們會為了健康的、活動正常的牙齒的緣故而選擇做痛苦的牙科治療。在對牙齒進行治療時，人們會體驗到痛苦。與失去牙齒這種惡（意味著不健康）不同，痛苦這

一可感的惡是一種肯定性的實在。因此，可感的惡不是缺失，不是可知的惡，而可感的善則是使作為一個整體的人得到圓滿的可知善的組成部分。我們必須把可感的善或惡與可知的善或惡區分開來。在格里塞看來，把可感的善或惡與可知的善或惡區分開來是人們作選擇的重要基礎。人類行為是涉及選擇的行為，而選擇首先涉及到可知的善或惡。因而，如果我們混淆了可感的善或惡與可知的善或惡，而把選擇建立在我們對可感的善或惡之上，而不是建立在可知的善或惡之上，那麼我們就會弄錯選擇的基礎。

三、關於善惡的錯誤觀念及其導致的錯誤理論

一切存在都是好的，但世界上又存在惡。有些人認為惡是幻覺，有些人則把善和惡都理解為肯定性的實在。認為惡是虛幻的人認為，既然天主創造了一切存在的事物，並且只創造了好的東西，那麼惡就是不存在的。但某些事物確實是惡的。由此看來，「惡只是一種幻覺，是一種由人的欲望和追求所形成的多樣性和非統一性的現象。」²⁹把惡理解為肯定性實在的人則認為，惡是與善相對立的肯定性實在。格里塞指出，這種觀點屬於形上學的二元論，它認為，善和惡是區分實在為兩個領域的基本範疇，這就承認了善和惡都具有本體論的地位。正如二元論所認為的那樣，如果惡是肯定性的實在，那麼，要麼有一個惡神創造了它，要麼是天主創造了惡的東西。顯然，基督宗教信仰明確拒絕這一立場。在基督宗教信仰中，惡沒有二元論歸之於它的獨立自主性，相反，它是寄生在善中的東西。因而在格里塞看來，把惡理解為幻覺、以及把惡理解為肯定性的實在這兩種觀念都是錯誤的。基督宗教信仰認為，惡是實在的，不是幻覺，它只是應該存在的不存在，是應該有的缺乏。作為一種缺乏，惡並不是與善相對的肯定性實在。

格里塞指出，惡是一種幻覺及惡是肯定性的實在這兩種錯誤觀念，會導致錯誤的世界觀和人生觀。首先，惡是幻覺的觀念會導致人

類善是覺悟（enlightenment）的理論。某些東方宗教（如佛教）認為，這種覺悟是以涅槃、失去自我或全神貫注於終極實在而結束的。根據諾斯替宗教的觀點，這種覺悟會改變人的態度，使人超越善與惡的衝突。近代哲學家斯賓諾莎、黑格爾、及近代宗教運動中的基督教科學派（十九世紀後半期出現的基督宗教派別，認為疾病與罪一樣，都出自人的必死意識，所以都須靠天主的永恆意識才能治癒），都是諾斯替理論的例子。格里塞認為，假如惡是幻覺，恰當的回應就是「看穿」它，即不認為它是真實的。但事實是，惡是幻覺的觀念可能會造成非常嚴重的後果，比如，在生病的情況下，如果認為疾病是幻覺而不予以治療，就有可能導致病人的死亡。所以，認為惡是一種幻覺的人「比他們承認其實在性更易使自己受到惡的傷害」。³⁰

其次，惡是肯定性實在的觀念也會導致錯誤的理論。假定惡是肯定性的實在，這會出現各種不同的看法，如認為善在於與惡的分離，在於獲得限制或控制惡的能力，或在於享有快樂及避免痛苦。例如，法利塞人認為惡可以通過分居和潔淨禮來避免。在中世紀，摩尼教把惡與肉體性等同起來。在當代，以權力追求人類善的世俗人道主義意識形態則表示，惡是對人類天真無邪的挑戰，或者是必須予以摧毀的社會結構。在此種意義上，惡是人們應當去克服的肯定性現實。快樂論則認為，惡是一種與善相似的實在。根據這種觀點，善是快樂，而惡是痛苦。

在格里塞看來，從社會現實的角度看，一方面，如果人們把獲得快樂及避免痛苦看作是人類行為的基本原則，這會歪曲行為的概念。人類行為是一種理智的行為，人們在行為中不僅會選擇追求快樂和避免痛苦，而且還會追求實現其他各種基本善。強調人類行為只是追求快樂和避免痛苦的觀點是個人主義的，它傾向於關注個體自身，而不太關注其他人的幸福。另一方面，如果惡是一種肯定性的實在，那麼人們顯然應該跟它作鬥爭，並消滅它。這是馬克思主義和西方實用主義在消除惡的問題上所採納的態度。馬克思主義和實用主義這兩種理

論均認為，善是由一系列條件形成的，惡也是由一系列條件形成的。馬克思主義的理想是建立一個無階級分別的世俗烏托邦，因而它呼籲人們使用一切可以採用的手段挑起階級衝突或暴力，最終目的是推毀現存的腐朽秩序，從而實現其烏托邦的理想。實用主義者把痛苦看成是惡，把惡歸結為痛苦。他們認為，如果苦難是惡的東西，那麼對惡的回應就是不要讓人們感覺到苦難。實用主義對此提出的解決良方是，除掉那些被認為很可能導致苦難的人，或除掉那些很可能感覺到苦難的人。這裏顯然可以看到，在如何消除惡的問題上，馬克思主義和實用主義持的都是非人道主義的立場。

格里塞認為，應以基督宗教信仰去解決惡的問題。他指出，對應於把惡理解為缺乏的觀念，基督宗教提出消除惡的方法是「贖罪」。贖罪並不意味著罪（惡）及其後果是不真實的，它承認罪的完全現實性，承認罪會給人類帶來苦難。不過，基督宗教的贖罪觀並不認為，惡是一種人們必須通過暴力去消除，或者為了不感覺到痛苦而必須擺脫的肯定性實在，「從本質上說，贖罪的途徑是恢復和治療（to store and heal）：通過使事物存在且存在得更加充沛，使死的東西恢復生命，使被罪奴役的人得到解放並與之和好，去克服缺乏。」³¹因此，基督宗教把惡理解為缺乏、把善理解為圓滿存在的觀念會導致一種與宗教狂熱主義者、享樂主義者和涅槃的擁護者所提出的世界觀和人生觀截然不同的世界觀與人生觀。

第三節 基本人類善及其種類

善指存在的圓滿性。現在我們接著討論基本人類善的概念。在新自然法學派那裏，「基本人類善」是其理論體系中最重要、最關鍵的概念，因為基本人類善是實踐理性第一原則指導人類行為朝向的目標，是人們作道德判斷的出發點，是道德原則和道德規範的基礎。亞奎納曾例舉了一些基本人類善，即：生命、生命的繁衍及其教育、真理的知識、友誼等等。新自然法學派在發展亞奎納思想的努力中試圖確定

所有的基本人類善，這些基本善分為實在性的善和存在性的（反應性的）善。

一、基本人類善的涵義

基本人類善（basic human goods）又稱人類幸福、人的福祉、人類繁榮興旺的基本形式、基本價值等等。根據新自然法學派的看法，基本人類善是人的圓滿存在的組成部分，是人類行為的最終理由。

首先，基本人類善是人的圓滿存在的組成部分。新自然法學派指出，基本人類善不是與人分開的實在，而是人的組成方面，因而就不同於人所需要的外在的東西。外在於人的財富和其他東西因其對人有用而擁有價值。在《舊約》中，人得到祝福常被理解成天主對人的許諾：滿倉的糧食、大群牲畜、堅固的城牆，等等。這些外在的東西是人能夠擁有和使用的，它們可以維持人的生存需要和安全需要，但其本身並不屬於人的圓滿的組成部分，既不能保證人在肉體、理智和文化方面的圓滿，也不能保證人在存在或道德方面的圓滿。與這些東西不同，基本善不是人擁有的外在的東西，而是人的內在組成部分，「它們不是我們努力去獲得和擁有的外在於我們的東西；它們是我們人性的組成方面，是告訴我們人類能夠成為什麼的藍圖的因素。」³²人類善是使人得到圓滿，使人性得到實現的東西。可以說，正是這些基本善構成了人自我的圓滿，它們「必須被認為是人們稱之為人的『圓滿存在』的東西的組成部分。……它們是為著其本身的緣故而被追求的。」³³基本人類善本身是有價值的東西，它們不是達到其他目的的手段。或者更確切地說，基本人類善就是人的價值本身。

新自然法學派認為，善可區分為工具善和基本善。工具善是人們在行動時達到其他目的的手段。許多善都只是工具善。例如，降低膽固醇、避免被撞和消滅細菌都是人們行動的理由，它們之所以是善，僅僅是因為它們對生命安全和身體健康有好處。其實，作為人們行動

的理由，降低膽固醇、避免被撞和消滅細菌都預設了一個基本的前提，即：生命（包括身體的完整和健康）是一種應該得到保護與促進的善。也就是說，對生存、身體的完整或健康方面的獲益前景可以成爲人類行爲的最終理由。在新自然法學派看來，通過持續地提問有關實施自由地選擇的行爲的問題，如「爲什麼我們該那樣做？」、「你爲何那樣做？」等等，我們最終會發現一些作出選擇或採取行動的終極理由，這些理由就是基本人類善：「人總會結束思慮而開始行動，因此我們不可能無窮盡地一直沿著作爲行動理由的善回溯下去。所以很顯然，存在著不需要進一步理由的行動理由；這些就是善……我們稱這些善爲基本善。」³⁴

總之，基本人類善「不是與人分開的東西，不是人們欲求並希望達到的外在目標。相反，它們是人在其個人的和公共的繁榮興旺的方面。通過注意到隱含在人們的實踐推理中的假設就可辨別出基本人類善；當人們問爲什麼應當做某一事情時，思慮很快就會達到一種善，這種善不僅是達到目的的手段，而且其本身也是人們個人的和公共的圓滿的一個方面。」³⁵基本人類善是人的圓滿存在的組成部分，是人類行爲的最終理由，這就是新自然法學派的結論。

二、實在性的善

新自然法學派把基本人類善分爲三類，一類是「實在性的善」（substantive goods），另一類是「存在性的善」（existential goods）或「反應性的善」（reflexive goods），再有一類既是「實在性的善」又是「反應性的善」。我們先討論第一類基本人類善，即「實在性的善」。

1、概說

「實在性的善」是第一類基本人類善。之所以稱某些人類善爲「實在性的」，是因爲這些善不涉及人的選擇。也就是說，選擇並不包含在

這些善的定義中，「它們不是根據選擇來定義的，它們爲選擇提供了依靠自身就能站得住的理由。」³⁶例如，病人的健康狀況爲醫生的選擇提供了理由，但病人的健康並不包括在醫生的選擇中。因而，實在性的善不是經由思慮和選擇才出現的，它們是獨立存在的，不依憑任何別的東西。作爲人類行爲的最終理由，實在性的善的存在不依賴於人的任何選擇或行爲，不管我們承認不承認，它們都客觀地存在著。每一個人人在追求它們之前就擁有這些實在性的善，「我們每一個人都有這些實在性的基本善的每一種，它們是自然的恩賜，是文化遺產的一部分」，在我們能理解它們是善之前，它們就存在著，而且能被人們培育和加強，也能把它們傳遞給他人。³⁷

依新自然法學派的看法，實在性的善分爲三種。第一種是「生命和身體的福祉」（life and bodily well being）。人的生命本身有許多不同方面，包括身體的健康和完整性、安全及生命的繁衍和教育。生命是一種使作爲肉體存在的人得到圓滿的基本善。第二種實在性的善是「真理的知識以及對美的欣賞」（knowledge of truth and appreciation of beauty），這些是使作爲理智存在的人得到圓滿的善。第三種實在性的善是「工作和娛樂活動」（work and play），這些是使同時作爲肉體的存在和理智的存在、又作爲文化的創造者和擁有者的人得到圓滿的基本善。在新自然法學派看來，這三種實在性的善是與人性的內在複雜性相對應的，「作爲有生命的東西，人是有機實體。生命本身——其維持和傳遞、健康和安全，是一種基本善」；「作爲有理性的東西，人能夠認識實在和欣賞美，以及強烈地促進其認識和感覺能力的東西。知識和審美體驗是另一種基本善」；「同時作爲有理性的東西和動物，人能夠通過以其自己的肉體自我開始，使用實在的東西去表達意義和服務於目標，來改變自然界。這種賦予意義和創造價值能夠得到各種不同程度的實現。它們爲著其自身緣故的實現是另一種基本善：在工作 and 娛樂中的某種程度的卓越」。³⁸人性的複雜性是實在性的善的多樣性基礎；有機體對應於「生命和健康的軀體」，理性對應於「真理的知識和

對美的欣賞」，既是動物又有理性對應於「工作與娛樂活動」。

據格里塞的考察，聖經《創世紀》中有關人類墮落的故事就證實存在著三種實在性的善。首先，人犯了罪，罪導致人類的苦難與死亡。與此相對應的善是身體的福祉——生命、健康和平安。其次，人類犯罪所帶來的一個嚴重後果是，他們或多或少偏離了現實和真理，並使欣賞事物變得更加艱難。與此相對應的善是接觸現實，認識真理，看到世界的美麗並享受美麗。最後，罪使工作和娛樂這兩者都變得更加困難，它們（特別是工作）成了令人討厭的事情。與此相對應的善是技術嫺熟的操作與娛樂。人們可以通過技術嫺熟的工作和娛樂活動，使自我延伸至世界，如此人在改造世界的同時也達到自己的圓滿。

格里塞認為梵二會議也談到了上面所描述的三種實在性的善。梵二會議文獻指出，生命是天主創造萬物的頂峰，人肉體方面的圓滿在聖經中被稱讚為一個偉大的祝福，這祝福可以確保生命的成長和持續地存在。在天主與諾厄的盟約中，殺死動物是允許的，但明確提出要保護人的生命。生命是寶貴的、死亡是一個大惡的觀念在《智慧篇》中得到了莊重的肯定。因而梵二會議說，違背生命本身或侵犯肉體完整性的行為是一種大罪，而繁殖力強、良好的健康狀況、痛苦的避免、肉體的完整性都是生命這一基本人類善的幾個方面。梵二會議也高度稱讚了人類在哲學、歷史、數學、自然科學及藝術等方面的成就，因為這些成就有助於提高人類對真、善、美的理解力，以及對普遍價值的判斷力。梵二會議也指出，人類尊嚴的一個重要方面就是與天主的創造工作合作，工作是人類認識世界、改造世界的最重要途徑。

2、生命之善

在三種實在性的善中，新自然法學派對生命之善予以特別的重視，他們堅定地維護生命是一種基本人類善的立場，對認為生命只是一種工具善的觀點進行了有力的駁斥。

前面已經說過，每一種基本人類善既是人類行為的最終理由，又是人的圓滿存在的一個組成部分。作為行為的最終理由，一種基本善能夠為選擇或行為提供一個不需要進一步理由的理由。作為人的圓滿存在的一個部分，一種基本善的實現可以展示人性的某一方面。人的生命就符合何為基本人類善的這兩個標準。所謂「生命」，指使人處於能作自我決定的良好狀態之中的活力，因而包括身體的健康和完整、器官功能正常或沒有遭受到損害。人的生命是人類行為的最終理由之一，人們常常選擇做某事以保護人的生命；人的生命又是人的圓滿存在的一個組成部分，生命對人來說是內在的東西，人們不可能失去了生命但仍然繼續是人。因此，人的生命是一種基本人類善，它不是達到其他目的的工具。

有一種觀點認為，人的生命是一種重要的實在，它對於人來說是非常有價值的，因此法律和道德都必須尊重和保護生命。但是，生命本身只是達到其他人類善的必要條件或手段，因而生命是一種工具善。持此種看法的人指出，他們可以證明生命是一種工具善的觀點是正確的。第一，生命是被賦予的東西，它只是人們思考問題的條件，而不是應追求的目的。第二，大多數人認為生命必須服從其他更高的價值。比如，人們願意為了真理、友誼、正義等等價值而犧牲自己的生命。因此，生命的價值低於真理、友誼、正義等等價值。第三，生命不是人所特有的。動物和植物都有生命。因此，生命不是唯獨人才有的東西，它不是構成人的繁榮興旺的一部分。

在格里塞看來，人的生命是一種工具善這觀點屬於一種二元論，「生命只是一種工具善這一命題意味著，人或人的某些部分是一回事，而人活著的肉體又是另一回事。」³⁹就是說，人的生命是工具善的觀點把人分裂為二，似乎生命只是人所擁有的外在的東西，而不是人的內在的一部分，生命與活著的肉體是可以分離的。在考察新自然法學派對二元論的批判之前，我們先看看他們對上述證明生命只是一種工具善的各種論證的批駁。

證明生命只是一種工具善的第一個論證是，生命本身是被賦予的東西，它不是應追求的目的。格里塞對此論證的答復是，一方面，生命確實是被賦予的事實，是人們憑之追求其他善的條件。但另一方面，人的生命並不僅僅是被賦予的東西。人有反省的意識，他會對各種可能性進行思考和選擇，他會思考自殺，思考做保護或損害、縮短或延長自己生命的事情。而且，道德上重大的選擇不僅與行為者本人相關，也與其他人相關，因而人的選擇能夠影響他人，比如，他可以選擇通過生育孩子而傳遞人的生命，或者選擇阻止新生命的開始。因此生命不只是既定事實的東西，「這一事實也為那些認為人的生命只是工具性的人類善的人所承認，至少是含蓄地承認。任何東西都不是手段或工具，除非人們選擇去使用它。」⁴⁰

證明生命只是一種工具善的第二個論證是，人們願意為了真理、友誼、正義等等價值而犧牲自己的生命。對於這一論證，新自然法學派承認，不少好人、勇敢的人都不執著他們自己的生命。在這樣的人看來，還有其他很多比生命重要的價值。然而，這並不意味著生命本身不是基本人類善的一種，不意味著生命是人的唯一的基本善，不意味著生命是人類行為所朝向的唯一的善，人類行為所朝向的基本善可以有許多種。

證明生命只是一種工具善的第三個論證是，生命是所有生物共同擁有的東西。新自然法學派認為，這一點在某種意義上是正確的，生命的確是所有生物共同擁有的東西。但這種觀點沒有看到，生命在人類、在其他動物、在植物身上是不同的，這是一個事實。因為儘管動物能夠執行植物所執行的許多功能，但動物是以它們自己特有的方式執行其功能的。動物會消化養料、生長和繁衍，但它們是以動物的方式執行這些植物功能。一個生命能夠做植物能夠做的某些事情，並不意味著它就是植物。同樣的道理也適用於人類。人能夠做其他動物和植物能夠做的許多事情，但這並不意味著人是非人類的動物或植物。從生物學的觀點看，人是一種特殊種類的有機體。人的生命是人所特

有的，因為它的每一個方面都是人類個體所特有的。格里塞說，沒有一般生命這種東西，一般生命只是一個抽象的概念，各種不同的生命形式之間的相似性是以它們的區別為前提的，相似性並不否定它們之間的差異性。

因此，根據新自然法學派的看法，對人的生命只是工具善的論證沒有一個是成功的。需要指出的是，新自然法學派對人的生命只是工具善的觀點的駁斥，並不表明人的生命不可以被視為工具性的東西。他們說，人的生命也可以被看作是實現其他目的或其他基本善的條件或手段，但這種做法並不影響人的生命是一種基本人類善。

現在我們回過頭來看看新自然法學派對二元論的批評。按新自然法學派的觀點，生命只是工具善這一命題意味著把人分成人本身和活的肉體兩個部分，這裏隱含的立場是二元論，而二元論是錯誤的。

為什麼生命只是工具善這一命題隱含的立場是二元論呢？格里塞指出，假如關於人的生命的工具論觀點是正確的話，那麼人的生命就不能等同於人，之所以如此，是因為人本身是人類行為的目的。生命是工具性的東西，因而就不是作為目的的人本身的一部分。就此看來，自我必定區分為作為目的的部分和非目的的部分，而這兩個部分之間的區別就必定是兩種實體之間的區別。一種實體是作為目的的人，另一種實體是作為非目的的生命。格里塞由此得出的結論是，堅持認為人的生命只是工具善的人必定會接受某種形式的二元論，這種二元論把自我區分為兩種實體，一種實體是人，另一實體是生命。在二元論理論中，人和生命是性質不同的實體，人是目的，而生命只是手段。

在新自然法學派看來，關於生命的工具論觀點必然導向的二元論是錯誤的。首先，堅持二元論會產生許多難題。例如，如果認為自我是由人和生命這兩種實體構成的，那麼我們如何區分開這兩個部分呢？我們在什麼地方劃出作為目的的自我與作為僅僅是手段的自我之

間的界線呢？人們以何標準區別作為目的的人與作為僅僅是手段的生命呢？其次，生命不只是眾多過程中的一個過程，不是可以與呼吸、感覺、選擇、談話等等活動區分開來的獨立的東西。呼吸、感覺、選擇、談話等等活動在一個個體的生命中都是真實的，因而這些活動都是該個體整個生命過程的組成部分。任何活有機體的所有活動都是其生命的組成部分，所以人的活動並不是與人的生命分開的。生命不是一個整體的一個部分的一個特徵，人的活動也不是一個整體的某一部分的屬性。相反，生命滲透於人的所有活動之中，人的生命包括人的活動，如果不是這樣，人的活動就會缺乏實在性。所以，「生命之於人的所有活動的基礎性、滲透性和包含性是一個事實，並且這一事實是與任何形式的試圖把作為僅僅是工具的生命和作為目的本身的人分開的二元論是不一致的。」⁴¹最後，人是一個包含各種因素的有機統一體。人能體驗到或意識到自己是一個統一的整體，在做有目的的行爲時，人的這種體驗和意識特別明顯。就此而言，二元論也是站不住腳的，它是一種與人作為統一的整體所擁有的經驗相衝突的理論。既然二元論是錯誤的，那麼隱含在二元論之中的關於人的生命的工具論觀念也必定是錯誤的。

接下來的問題是，如果關於生命善的工具論觀點及關於人的二元論的觀念是錯誤的，那麼為什麼還會有如此多人有這樣的看法呢？新自然法學派指出，這主要有三個原因。第一個原因是，現代西方文化發展出一種獨特的關於人的觀點，這種觀點認為人是不可交流的意識主體，這個主體裹著是不能與之交流的肉體。第二個原因是，關於生命之善的工具論觀點及關於人的二元論的觀念，體現出現代西方文化所特有的某些因素，例如，生活在城市中的、與無生命物體一起工作的人所體驗到的自我與自然的分離。第三個原因是，如果人們能夠把人的生命與人分開，那麼比如，他就會在殺害未出生的孩子時擁有一種比較輕鬆的感覺，甚至不認為是在犯罪。在新自然法學派看來，在現實社會中，關於生命善的工具論觀點曾經並會繼續產生嚴重的災難

性後果，主要表現為對人的生命缺乏尊重。在當代世界，人的生命被視為是與個人分開的東西，被視為是可以為了更大的自由、為了一個理想的公正世界等等利益而被犧牲的東西。所以，墮胎、具有巨大破壞性的戰爭、民族主義、恐怖主義以及核威懾都會被合理化。認為生命只是工具善的觀點實質上體現了對人類生命價值的蔑視，它極其嚴重地損害了人類生命的偉大尊嚴。

三、存在性的善

1、概說

人是一個由欲望和理智、肉體和心靈等等因素組成的複雜有機體，整合這些因素及使它們相互之間保持和諧是人的完善的一部分。人也是會思考和進行選擇的行爲者，在行爲中他必須避免或克服各種個人的和人際的衝突。人還是社會性的動物，他會追求各種形式的社交活動。保持和諧、避免衝突、追求友誼等等目的，新自然法學派稱之為「反應性的善」或「存在性的善」。這些善之所以稱為「反應性的善」，是因為對它們的定義涉及到人的選擇；之所以稱為「存在性的善」，是因為它們可以通過人的自由選擇來實現或被阻礙，從而使人成為道德上善的人或惡的人。

新自然法學派認為存在性的善一共有四種。第一種是「自我整合」(self-integration)。人的不同方面或不同因素彼此會產生緊張或衝突，而人們都極力想消除這些緊張和衝突，從而獲得內在的和諧。自我整合就是能夠作自由選擇的行爲者內部的所有部分之間的和諧，是人的判斷、情感與選擇之間的和諧。第二種存在性的善是「實踐理智或真實性」(practical reasonableness or authenticity)。緊張或衝突會存在於個人的道德反思、自由選擇與執行選擇的行爲之間。實踐理智或真實性就是道德反思、自由選擇及其執行之間的和諧，是人的選擇與判斷之間的一致，是人的行爲真實地表達出人內在的自我。第三種存在性的

善是「友誼和正義」(friendship and justice)。每一個人會在自己與他人的關係中體驗到緊張和衝突的狀況，並會以各種方式去克服這些緊張或衝突，從而確立自己與其他人之間的和諧。此時所尋求的善就是友誼和正義。正義和友誼不僅指人與人之間的關係，也指個人與群體、群體與群體之間的正義與和平，甚至包括民族與民族、國家與國家之間的和諧關係。最後一種存在性的善是「宗教或神聖」(religion or holiness)。這是人與實在、意義和價值的來源之間的和平，是與天主的友誼或和諧。在這四種存在性的善中，新自然法學派特別詳細地討論了宗教之善。

2、宗教之善

在新自然法理論中，宗教之善指人與天主的友誼與和諧。格里塞等人指出，天主是存在的，他是偶然事物的終極因。其中有一個關於天主存在的證明是這樣的：我們注意到，對於自己知道的或能設想的其他任何事物而言，其存在都有賴於該事物自身以外的條件的滿足。也就是說，我們發現自己存在於一個事物憑自身不能存在的宇宙中，這些事物不是必然的存在，而是偶然的的存在，這些偶然的的存在必需依賴必然的存在才能存在，因而一定存在一個終極的存在。終極的存在不依賴於其他任何東西，它是自存的、自足的，是其他一切事物的原因。這個終極因就是作為創造者的天主。總之，被造物是偶然的的存在，而造物主是必然的存在，是被造物得以存在的原因或根據，是其他任何事物之存在的終極源泉。

作為偶然存在的終極源泉，天主也是人類行為的合作者。新自然法學派解釋說，在自由選擇的行為中，人們均希望通過該行為而獲得某一或某些預期的利益。獲得利益是人類行為的重要動機，且要通過行動來實現。但這一實現不可能預先得知，正如人們不可能在他生活之前就知道自己將會變得怎樣一樣。而且，在行動中，人們總是期望實現最好的東西，但行動的結果有賴於各種各樣的因素。因此，獲得

所企求的利益是人們的預期，但人們並非必然會成功地獲得所企求的利益。當人們的努力有結果時，他可以說是自己運氣好，也可以把獲得的利益作為禮物來接受，認為是天主的護佑和仁愛才使自己的工作有成果。所以，「對於那些承認意義和價值的具有位格的超人源泉這一實在的人而言，人的每個行動都是在與那個看不見的超人源泉的合作中執行的，這個超驗源泉被理解為既引導人指向人自己的圓滿，又幫助人達成這一圓滿。」⁴²如果沒有天主的合作，單靠人自己的努力是無法達到圓滿的。

在新自然法學派看來，貫穿人一生的目標就是在神人的合作關係中維護和促進與天主的和諧，因而宗教應該成為人一生的承諾。之所以如此，主要有三個理由。第一，人與天主的和諧是一種不言自明的善，在與天主的合作關係中遵循他的指引將會維護並促進這一和諧。第二，天主的指導可以確保人類個體和團體達到他們自己的圓滿，使他們得到幸福與繁榮興旺。因而人應將一切都託付給天主，並永遠寄望於與他的合作。第三，假如人們能一貫遵循天主的所有指導去行事，他的生命就會成為整合的完整生命，並且他所作出的每一個選擇都會以與天主的和諧為唯一的終極目的。

四、婚姻之善

在新自然法學派的理論中，婚姻也是一種基本人類善。人分為男女兩性，他們可以自由地選擇結婚，追求夫妻結合所帶來的好處，以及完善這一結合的為人父母之益。在1993年之前，新自然法學派沒有單獨把婚姻列為一種基本善，因為婚姻結合本身可歸結為友誼這一反應性的善，而生育和教養孩子則可歸結為生命這一實在性的善。後來格里塞認為，把婚姻之善歸於其他基本善是不恰當的。首先，在婚姻中，人們意願的是一種具有多方面的善，而不是幾種不同的善。第二，格里塞接受天主教會近來對婚姻持一種整合的觀點的學說，認為婚姻是一種實在，它有其特有的基本好處。第三，雖然婚姻的友誼和忠誠

可以歸結為友誼，但婚姻結合的核心是奧思定稱為「聖事」的善。格里塞指出，友誼與婚姻是兩種不同的善，友誼是可以撤銷的，而婚姻是不可撤銷的。⁴³

格里塞分析了基督宗教婚姻觀在聖經和神學傳統中的變化。他首先指出，聖經《創世紀》中關於創造的兩種記載都表明，婚姻是一種基本善。根據第一種記載，男人和女人是按天主的肖像一起被創造的，且被祝福要生育繁多。根據第二種記載，天主先創造男人，但又看到男人獨孤不好，於是從男人的身體部分（肋骨）創造了女人，並把她帶到男人面前，男人立即確認這個女人是他合適的伴侶，是他自己的一部分。聖經作者據此總結道：「所以男人要離開他的父母，依附他的妻子，成爲一體」（創世紀 2:24）。格里塞對此說道，展示父母職和家庭生活的一男一女的永久合一是一種基本人類善，不過這種善不同於其他善，因爲它既是實在性的善，又是反應性的善，「之所以是實在性的善，是因爲它實現了男人與女人相互補充、生養並教育孩子的自然能力；之所以說是反應性的善，是因爲它包含著自由選擇，通過這種選擇，男人和女人在婚姻中相互交付出自己，彼此作爲配偶，並在這些行爲中承諾要履行婚姻與家庭生活的一切責任和義務。」⁴⁴

接著格里塞考察了奧思定和亞奎納的婚姻觀。奧思定維護婚姻的善性，反對蔑視和貶低婚姻的看法。不過，他認爲婚姻不是善本身，它只是一種工具善。在他看來，智慧、健康和友誼等是天主賜給人們的東西，它們本身是人們應當追求的善，而食物、飲料、睡眠、婚姻等等則是對其他事情有幫助的善。婚姻之所以是善，是因爲它使人類的延續和貞潔的忠誠成爲可能。奧思定認爲婚姻的善在於它的神聖性，即在於它的不可撤銷性，但他又認爲婚姻的目的是生育子女。既然婚姻的目的是爲了生育和人類的延續，那麼婚姻就只是一種工具善。亞奎納接受奧思定的看法，承認婚姻有兩種目的，即首要目的與次要目的。婚姻的首要目的是生兒育女，次要目的是夫婦在家庭生活中可以相互幫助。就首要目的而言，婚姻的存在是自然的，因爲孩子

出生，並希望能被養育成人，這要求父母必需有持久的婚約。就次要目的而言，婚姻的存在也是自然的，因爲人本性上是社會動物，個人不是自足的，他們在生活中必須有一些共同的活動，有些更適合於婦女，有些則更適合於男人。因此自然傾向於男女有某種聯合，這就是婚姻。格里塞對此說道，通過婚姻目的的層級區分，亞奎納就肯定了奧思定的觀點，即婚姻不是善本身，它只是工具善，是人類通過繁殖而得以持續存在下去的手段。

格里塞不同意奧思定和亞奎納的觀點，認爲婚姻不是工具善，而是一種基本善。婚姻之所以是一種基本善，是因爲，第一，「儘管感情引發人們——正如它引發其他動物一樣——交合，但一個人在開始與任何人的浪漫關係之前就對結婚有興趣。第二，人們希望爲其自身的緣故而結婚，因爲他們認爲婚姻可以使人得到圓滿，因此他們會選擇去做必要或有用的事情，以確立和維持婚姻的融洽關係。」⁴⁵在格里塞看來，婚姻之善包含父母職。在神學傳統中，「子孫後代」和「養兒育女」在指婚姻的主要好處或首要目的時常可以互換使用。格里塞對此持有不同意見，認爲這兩種表達的含義是有差別的，「養兒育女」比「子孫後代」更準確地表達了婚姻的好處和目的，「因爲雖然孩子——作爲不同的人——是善本身，並且應該爲了他們自身的緣故而被愛，但養兒育女——作爲夫妻合作的活動——不僅對孩子有好處，也使夫婦得到圓滿。就父母職——擁有一個家庭——可以使夫婦得到圓滿而言，它不是『成爲一體』作爲工具去達到的外在目的，相反是其潛能的實現。」⁴⁶格里塞總結道：「由於婚姻既涉及一個不可撤銷的合約，又涉及性能力的實現，因此在基本善中它是獨特的，它同時是反應性的善和實在性的善。」⁴⁷婚姻是一種基本人類善，它不是達到其他目的的工具。

五、存在性的善與實在性的善的關係

根據新自然法學派的觀點，存在性的善與實在性的善之間具有復

雜的關係。首先，它們實現的方式不同。一方面，存在性的善只能通過人類行為來實現。例如，正義只能在公正的選擇、在執行這些選擇時所行的正義事情來實現。另一方面，實現實在性的善則有兩種不同的方式。第一種方式是，實在性的善有可能是自然而然地實現的。例如，身體健康可以是人們無需做任何促進或保護它的事情就享有的福份。在這種情況下，健康並不出現在任何具體的行為中，而只出現在功能正常的生命之中。實現實在性的善的第二方式是，這些善可以通過選擇和行為來獲得。例如，一個人如果要保持身體健康，就必須加強鍛煉，或得到良好的醫療照料。關於基本人類善的實現方式，格里塞總結道：「存在性的善主要是在正確的選擇中實現的。但要實現實在性的善，除了選擇外，還需要其他一些東西。」⁴⁸

其次，存在性的善與實在性的善的實現不一定是同步的，即是說，人們擁有存在性的善並不意味著他必然擁有實在性的善。比如，道德善良的人會身體欠佳，受到的教育不多，所處的環境很惡劣，等等。因而，擁有存在性的善並不能保證實在性的善必定會得到實現。例如，如果一位婦女誤給其朋友毒藥，且相信那正是朋友需要的藥物，這時送藥物給這位朋友是真誠友誼的表達，但這位朋友可能會因服用此種藥物而死去。就此看來，健康在於身體，而不在於一種善良仁慈的意志。格里塞說道：「存在性的善主要是在選擇本身中並通過選擇本身來實現的。……至於實在性的善，如生命和真理，它們要求有效的行為，這種行為甚至對於有善良意願的人來說也並不總是可能的。所以，人們可以在道德上是善的，但仍然是不圓滿的。」⁴⁹

最後，就實在性的善與存在性的善之間的聯繫而言，一方面，人們追求實在性的善與追求存在性的善是同時的。例如，如果人們不同時注意促進自我控制和社會正義，他就不可能始終如一地追求生命和真理。另一方面，對實在性的善的攻擊同時就是妨礙或破壞存在性的善。例如，墮胎不僅扼殺了未出生的孩子，而且也侵犯了其生命的權利。因此，人們在選擇和行動時應考慮到所有的基本人類善，不能只

注意其中的一種而忽略另一種或另一些。正如格里塞所說：「這一學說澄清了道德在人類生活中的作用。道德的要求在人類生活中是最根本的；沒有什麼比作正確的選擇更重要的東西了。但是其他的人類善也是基本的。一種正確的道德會指導選擇朝向人類圓滿的所有方面。正直的人不僅關心作正確的選擇，而且也關心服務於所有的人類善。」⁵⁰ 關心和欣賞所有的基本善，這是對人及其選擇和行為的最根本要求。

六、總結

歸納起來，新自然法學派認為總共有八種基本人類善。其中三種是實在性的善，包括生命和身體的健康、真理的知識和對美的欣賞、工作和娛樂。四種是存在性的或反應性的善，包括自我整合、實踐理智或真實性、友誼和正義、宗教或神聖。第八種人類善是婚姻，它既是實在性的善，又是反應性的善。在新自然法學派看來，如果人們實現了這八種基本善，他就會成爲一個好人——一個在各個方面都達到圓滿的人。

有一種觀點認爲，人的圓滿在於得到了他想要的東西，滿足了他的所有欲望。另一種觀點（例如亞里士多德的理論）認爲，理性的運用是人類最高貴的、最神聖的行為，因而人類的圓滿就在於心靈的生活，在於理性對生活其他部分的塑造或理性對人生的安排。還有一種觀點（例如尼采的理論）強調人的創造性，認爲人類是通過獨創性和創新性而達致完美的。依格里塞的看法，這三種觀點各有其合理的因素。第一種觀點認爲基本需要的滿足可以爲生命或人生的其他方面服務，第二種觀點認爲理性的運用與真理相關，第三種觀點則認爲創造性的工作也是一種人類善，因而這三種觀點都涉及到實在性的善。但我們又看到，它們之中沒有一種觀點涉及到人的自由選擇。認爲人的圓滿是滿足欲望或過心靈生活這兩種觀點「確實談到選擇，但並不欣賞自由和自我決定，因爲它們視現實爲一種被賦予的東西：人的任務就是順從事實本身。」⁵¹ 尼采的觀點涉及到自由創造性這一因素，但他

沒有考慮為選擇提供抉擇的現實情況，因為這種觀點認為，人生的規劃是隨心所欲的，是純粹個人的謀劃，人是自我的創造者而不是與天主的合作者。由此看來，所有這三種觀點都強調了實在性的善而忽視了存在性的善，因而是錯誤的，至少是片面的。

與片面強調實在性的善相反的觀點，在基督宗教傳統中，有一種觀點（例如奧思定的理論）卻倒向另一個極端，片面強調存在性的善。這種觀點認為，內在的和平、理智、選擇和行為之間的和諧、與他人的良好關係以及與天主的友誼等等就構成了人的圓滿存在。其實，這一觀點與前面所述三種觀點一樣，也誤以為人的圓滿的某一或某些方面就是人的整體圓滿，因而也沒有認識到人類圓滿的多樣性、豐富性和複雜性。實際上，人的圓滿既包括存在性的善的實現，也包括實在性的善的實現。

第四節 基本人類善的主要特徵

根據新自然法理論，基本人類善有這樣一些主要的特徵，即：每一種善「都同樣自明地是善的形式」，任何一種善都不可歸結為其他善或其他善的某一方面，所有基本善沒有層級之分。簡言之，基本人類善具有自明性、不可比較和無層級性。⁵²下面就對基本善的這些特徵進行簡要的分析。

一、基本人類善的自明性

前面說過，基本善是人類行為的最終理由。為什麼它們是最終的理由呢？新自然法學派的回答是，因為基本善是自明的善。所謂「自明」(self-evident)，指明顯無疑的，它不可證明，也不需要證明。芬尼斯指出，例如，知識是一種基本善，是人的繁榮興旺的一個方面，它表述了人類行為的一個基本理由，「這確實是一個事實，並且沒有充分的理由懷疑這不是事實。」⁵³不過新自然法學派又提醒我們注意，「基

本善是自明的」並不是說，世界上每個人實際上都會承認這些基本善。他們指出，我們必須把對每個人來說是自明的東西與只有對有智慧者才是自明的東西區分開來。例如，就真理和知識來說，只有對那些有提問題欲望的人，對那些把握了問題與答案二者關係的人，對那些理解知識是通過對特定問題的正確答覆才會確立起來的人，真理和知識才是明顯無疑的。言下之意，自明性並不要求人們普遍的同意。在新自然法學派看來，基本人類善的自明性表明，它們不是推論出來的。例如，沒有人能夠從「所有人都渴求認知」這一事實有效地推論出知識這一基本善。從關於世界或人性的事實中我們推論不出基本善，「這樣的推論是不可能的。價值無法從一個事實或一系列事實中演繹或推論出來。」⁵⁴

二、基本人類善的不可公度性

不可公度性是基本人類善的一個重要特徵。所謂「不可公度性」(incommensurability)，又謂「不可通約性」，指基本人類善彼此之間無法進行比較。據博伊爾的說法，如果存在一個可以應用於兩個或更多東西的共同尺度，那麼這些東西就是可比較的。可比較的東西擁有某一共同特徵，只有根據這一共同的特徵，共同的測量才是可能的。如果這個共同特徵不存在，那麼將被比較的東西就是不可公度的。⁵⁵

新自然法學派指出，不同種類的基本善之所以不可比較，是因為，它們是人類行為的不同的最終理由，是人類行為的首要原則。他們說道：「如果它們是可比較的，則說明它們彼此要麼是同類的，要麼它們可被歸結為通過它們就能被測量的某種在前的東西。如果它們彼此是同類的，它們就不會構成不同的種類。如果它們可歸結為某一在前的東西，它們就不會成爲首要原則。」⁵⁶不同種類的基本善是不可比較的，沒有一種基本善會比另一種更基本。威廉·梅爾對此說道，我們沒有合理的方法比較一種善與另一種善，例如，我們無法判斷生命、真理的知識、友誼、宗教，哪一個是更大的善。⁵⁷如果一種善比另一種善大，

那麼，那個較小的善就有可能成為達到那個較大善的手段。這顯然不是新自然法學派的觀點。

不同種類的基本人類善不可比較這一觀點對於新自然法理論來說是非常重要的。例如，博伊爾曾指出，「基本人類善不可比較」這一命題是新自然法學派關於實踐理性的重要論斷，這一論斷對於理解共同道德理論和應用倫理學的主題，尤其對於理解反結果主義的辯論，都是核心的。⁵⁸

三、基本人類善的無層級性

既然不同種類的基本人類善是不可比較的，那麼它們之間就是無層級的，我們不能以某種層級次序來安排它們。新自然法學派認為，每一種善，當我們側重強調它時，都可以合理地視為是最重要的。正如芬尼斯所指出的：「每一種價值都是基本的。沒有哪種價值比其他任何一種價值更基本，因為每一種都能夠被合理地強調，並且每一種——當被強調時——都聲稱有一種價值的優先性。因此，它們之間不存在客觀的價值優先性。」⁵⁹他還說道：「比這些價值的準確數字和描述更為重要的是，每一個都是基本的。首先，每一價值都同樣自明地是一種善。其次，沒有任何一種在分析上能歸結為僅僅是其他任何一種的一個方面，或歸結為僅僅是追求其他任何價值的工具。第三，每一種，當我們把它視為側重點時，都能夠被合理地認為是最重要的。因此，它們不存在客觀的層級。」⁶⁰根據格里塞的觀點，在實際生活中，人們總會優先追求某一價值，例如，對知識的追求優先於其他價值，或把追求身體健康作為生活的中心，但所有基本價值是同樣根本的，我們不能在給予一種基本價值以更優先的地位時就忽視其他任何基本價值。

也就是說，如果某一種基本善被認為比另一種或另一些重要，那是個人的偏好問題，而不意味著基本善有層級之分。例如，如果一個

人偏重思辨真理，那麼就可以合理地認為，真理比任何其他東西更重要。如果知識被認為是最重要的東西，就可以把生命視為只是一個前提條件而不是內在的價值，就可以把娛樂看作是無足輕重的，人們對宗教問題的關注就可以僅僅是反抗迷信和無知的一個方面，甚至友誼也可以放棄，等等。但在實際生活中，人們的偏好時常會轉移。例如，如果有一個人將被淹死，他就會傾向於偏重生命這一價值。此時，生命將不會被視為僅僅是別的東西的前提條件，相反，它是最重要的東西，而娛樂、知識和宗教將會退居次要的地位。可以看到，人們對某一基本善的偏好僅僅是一種主觀的態度，並不表明基本善具有客觀的層級次序。

對某一基本善的偏好可以解釋它在人們選擇中的優先性。我們每個人都可以合理地認為其中一種或幾種基本善或價值在他的人生中更重要。例如，對於一個學者來說，他會選擇獻身於對知識的追求，因而他會認為知識優先於友誼、宗教、娛樂、藝術和審美。但是這不是一成不變的，他也許會改變這種優先性，不過「這改變並不屬於基本價值之間的關係……相反，這一改變屬於他選擇的人生計畫。這一被選擇的計畫使得真理對他來說更為重要、更為根本。他的新選擇對於他來說改變了此價值的地位；此改變是在他內部的。我們每一個人對基本價值都有一個主觀的優先性秩序；這一層級秩序毫無疑問是部分變動的，部分是穩定的。……一個人選擇某一特定層級秩序的理由是與他的性格、教養、能力和機會有特殊關係的理由，而不是與基本價值之間的內在價值的層級差別有關的理由。」⁶¹雖然基本人類善在客觀上無層級之分，但人們對待它們的主觀偏好卻為他的人生計畫確立了必要的條件。如果不為基本人類善設置主觀的優先性，那麼人們就有可能一事無成。

* * * * *

這一章我們較詳細地討論了新自然法學派關於實踐理性、善與

惡、及基本人類善的學說。首先，跟亞奎納一樣，格里塞等人區分了思辨理性與實踐理性，認為這是同一理性的兩種不同的思維方式，每種方式都有其自己的第一原則。思辨理性的第一原則是「矛盾律」，而實踐理性的第一原則是「應行善、追求善，應避免惡」。其次，新自然法學派把實踐理性的第一原則「應行善、追求善，應避免惡」理解為一個前道德的原則，而不是道德的原則。實踐理性的第一原則之所以是前道德的原則，是因為該原則中的善惡概念是本體論意義上的概念。最後，在基本善學說方面，新自然法學派發展了亞奎納的思想。亞奎納並沒有確定人的所有基本善，他只是列舉了某些善，如人的生命、性和繁殖、真理的知識和友誼等等。新自然法學派則確定了人類所有的基本善，共分為八類：生命和身體的健康、真理的知識和對美的欣賞、工作與娛樂活動、自我整合、實踐理智或真實性、友誼與正義、宗教或神聖、婚姻。這些基本人類善是新自然法學派關於道德推理和判斷學說的最重要基礎。後面兩章我們就討論格里塞等人關於道德原則和道德規範的理論。

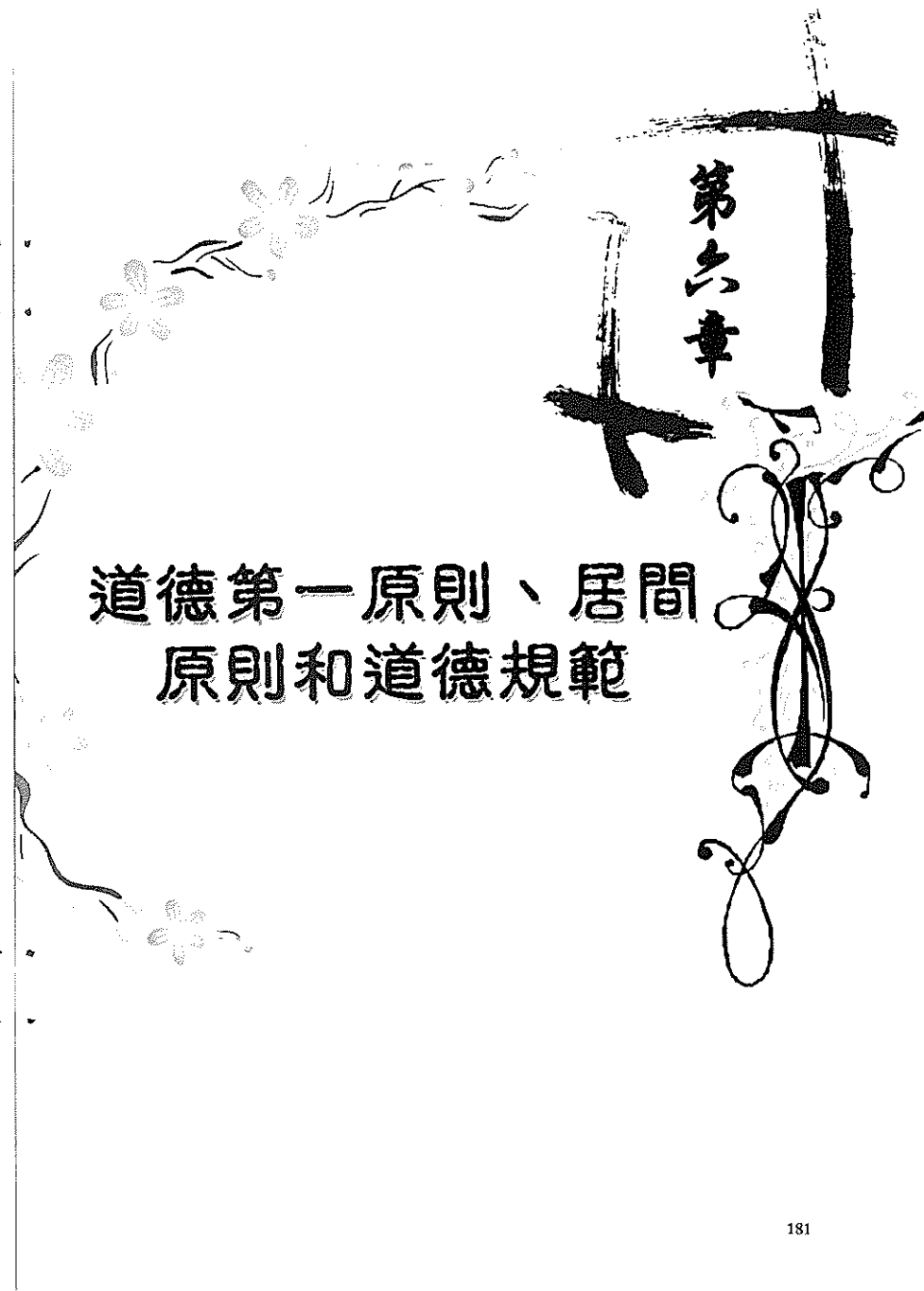
註釋：

- ¹ Rufus Black, "Introduction: The New Natural Law Theory", 載於 Nigel Biggar and Rufus Black(eds.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2000. p.3. 參見 Rufus Black, *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*. New York: Oxford University Press, 2000. p.14.
- ² Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.116
- ³ Rufus Black, *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*. p.46.
- ⁴ Rufus Black, *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*. p.47.
- ⁵ 參見 Robert P. George, "Kelsen and Aquinas on the Natural-Law Doctrine", 載於 John Goyette, Mark Latkovic and Richard S. Myers(eds.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004.p.244-246。關於新自然法學派對亞奎納在事實與價值關係問題上的闡述，參看本書第三章「對亞奎納自然法理論的解讀」。
- ⁶ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. p.22.
- ⁷ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.102.
- ⁸ Patrick Lee, "Human Nature and Moral Goodness" (a lecture given November 7, 2005, St. Edward's University, Austin, Texas).
http://www2.franciscan.edu/pllee/human_nature_and_moral_goodness.htm.
- ⁹ Robert P.George, "Introduction", 載於 Robert P.George, (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry : Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998. p. vii.
- ¹⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.77.
- ¹¹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.179.
- ¹² Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.178.
- ¹³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.179.
- ¹⁴ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.119.
- ¹⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.180.

- ¹⁶ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.120.
- ¹⁷ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.194.
- ¹⁸ 參看趙敦華：《基督教哲學 1500 年》，北京，人民出版社，1994。第 165—168 頁，第 404—405 頁。關於對亞奎納善惡觀的分析，參看本書第三章的相關內容。
- ¹⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.117.
- ²⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.51.
- ²¹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.117.
- ²² Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.117.
- ²³ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.50.
- ²⁴ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.116.
- ²⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.117.
- ²⁶ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.50.
- ²⁷ Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*.p.72.
- ²⁸ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.52.
- ²⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.115.
- ³⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.53.
- ³¹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.54.
- ³² Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.54.
- ³³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.122.
- ³⁴ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", p.103. 當然，人們也可以把基本善視為獲得其他善的手段，例如，人們會希望能健康地活著，以照料自己所愛的人、完成自己的承諾等等。必須指出的是，基本人類善並非人類行動唯一必需的理由，情感的理由也是激發人類行動的必要因素。

- ³⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.133.
- ³⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p124.
- ³⁷ John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*.p.42.
- ³⁸ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987). p.107. 參見 John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez. *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.279.
- ³⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.137.
- ⁴⁰ Germain Grisez, and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*.p.373.
- ⁴¹ Germain Grisez, and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*.p.378.
- ⁴² Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.144.
- ⁴³ Germain Grisez, *Living a Christian Life*. Quincy, Ill: Franciscan Press, 1993. p.568，注釋 43.
- ⁴⁴ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*.p.56.
- ⁴⁵ Germain Grisez, *Living a Christian Life*. p.567.
- ⁴⁶ Germain Grisez, *Living a Christian Life*.p.567—268.
- ⁴⁷ Germain Grisez, "Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment", *American Journal of Jurisprudence* 46 (2001). p.8.
- ⁴⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.130.
- ⁴⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.132.
- ⁵⁰ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.132.
- ⁵¹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.57.
- ⁵² 布萊克認為，在新自然法理論中，基本人類善有六個特徵，它們是：基本善是前道德的善，基本善是不可公度的，基本善是無層級之分的，基本善是人類圓滿的構成因素，基本善總是在文化中體現出來的，基本善是自明的。參見 Rufus Black, "Introduction: The New Natural Law Theory", 載於 Nigel Biggar and Rufus Black(eds.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. p. 8-11.
- ⁵³ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.64.

- ⁵⁴ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.66.
- ⁵⁵ 參見 Joseph M. Boyle, “Free Choice, Incomparably Valuable Options, and Incommensurable Categories of Good”, *American Journal of Jurisprudence* 47 (2002), p.123.
- ⁵⁶ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.110.
- ⁵⁷ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.73.
- ⁵⁸ 參見 Joseph M. Boyle, “Free Choice, Incomparably Valuable Options, and Incommensurable Categories of Good”, *American Journal of Jurisprudence* 47 (2002), p.123.
- ⁵⁹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.93.
- ⁶⁰ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.92.
- ⁶¹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.93—94.



第六章 道德第一原則、居間原則和道德規範

實踐理性的第一原則是：「應行善、追求善，應避免惡」。在新自然法學派看來，這個原則表達了基本人類善與相關行為之間的內在聯繫，即在思考可以做什麼事情時，人們不能完全無視其所涉及的善（或惡）。然而，實踐理性的第一原則不是道德原則，因為它還沒有決定哪些選擇或行為是道德上的善或惡，「人們會因某一理由而選擇做道德上錯誤的事情，並且與其他經過深思熟慮的行為一樣，人們做不道德行為的理由最終也必須歸結為基本善。因此，甚至不道德的行為也同樣是對第一原則——應行善、追求善——的回應。」¹為了區分開正確的選擇或行為與錯誤的選擇或行為，人們還需要道德原則和道德規範的指導。

第一節 道德第一原則

結果主義把道德判斷的基礎放在人的選擇或行為的結果之上，而目的論則認為，道德的基礎是基本人類善（人的繁榮興旺）。新自然法學派的理論不是結果主義，而是目的論。該理論根據某一選擇或行為是否維護和促進基本人類善（人的繁榮興旺）去判斷其在道德上的對錯：實現基本善的選擇或行為是正確的選擇或行為，阻礙基本善的選擇或行為是錯誤的選擇或行為。

一、基本善與道德的基本要求

新自然法學派首先提出的問題是：在作選擇的處境中，人們怎樣辨別何者在道德上是善，何者在道德上是惡呢？要回答這一問題，就必須從道德判斷的基礎說起。按他們的觀點，道德判斷的基礎是基本人類善，「道德選擇的正確性必須建立在人的幸福或繁榮興旺的基礎之

上，因為道德行為者能夠認同這一點，並會在其中發現自我圓滿。我們不否認存在著其他對於人來說是先驗的道德原則，但這些原則必須通過人類善來具體說明道德的要求，否則，它們就是強加給人的繁榮興旺的外在要求，這會引起有理智者的抵制而不是尊重。」²這裏的根本問題是，基本人類善是否具有規範性，即基本善對人的選擇和行為是否具有約束力。

格里塞和博伊爾指出，當人們認為某一行為正確時，該看法就會向人提出這樣一個要求：該行為是他應當做的行為。但是，只有人們能夠選擇一個行為，他才有可能做這一行為；而人們之所以選擇做某一行為，是因為該行為會實現一種或幾種對他有吸引力的善。因而，「人類善是人的所有行為的可能性的原則。就行為源於思慮和選擇而言，它們確立了道德的規範。每一種選擇既是自我實現，又是自我限制。就選擇是自我實現而言，在理性的、而不是被盲目或荒唐地驅動去行動的人看來，令選擇成為令人感興趣的善會使該選擇成為可能。」³在此意義上，每一種善都會有某種規範性的力量。從這些論述可以看到，「該行為是應當做的行為」這一判斷中的「應當」，不是一種外在性的強制，而是行為者對行為所涉及的基本善的回應，「基本人類善是以某種方式由道德判斷表達為行為規範的原則。也就是說，『應當』來自『善』，使某些行為成為正確、某些行為成為錯誤的東西，在某種程度上，必須來自使所有行為成為可能的東西：善的吸引力使得諸多可能性成為人類行為者的真正抉擇。」⁴另一方面，人的選擇也涉及到自我限制。格里塞等人指出，為了實現某一基本善，人們就必須作選擇，而選擇必然牽涉到自我限制，即人們必須承諾做某一事情而放棄其他可能性。不過，放棄追求其他人類善，並不意味著人們不必積極抵制所有威脅善的東西，不意味著人們在放棄其他可能性時不對這些可能性所涉及的基本善有一種欣賞或開放的態度。

因此，「道德的基本要求是：人們必須選擇和追求某些人類善，同時他又必須保持對他現在並不追求的善的欣賞、開放和尊重。」⁵我們

看到，這一關於道德基本要求的表述，實際上是對行為的道德性與基本人類善之間的關係的說明。它既要求人的行為必須以追求基本善為目標，又要求人們尊重所有基本善，並保持向所有基本善開放。言下之意，尊重所有基本人類善的行為是正確的行為，而違背任何一種或幾種基本善的行為則是錯誤的行為。下面我們將看到，此處討論的道德基本要求實際上就是道德的第一原則。在新自然法理論中，道德第一原則有神學的表述和哲學的表述。

二、道德第一原則的神學表述

格里塞指出，聖經、亞奎納及梵二會議文獻均提供了關於道德第一原則的神學表述。聖經對道德第一原則的表述即愛的誡命：愛天主在萬有之上，愛鄰人如愛自己。符合愛天主、愛鄰人這一誡命的選擇就是善的選擇，違背愛天主、愛鄰人這一誡命的選擇就是惡的選擇。聖保祿寫道：「除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就滿全了法律。其實『不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪戀』及其它任何誡命，都包含在這句話裏：就是『愛你的近人如你自己。』」（羅馬人書 13：8-9）在保祿看來，愛滿全法律，因為愛人者會避免對鄰人的傷害，他會尋求鄰人的善（羅馬人書 13：8-10）。愛意味著履行一個人在盟約塑造而成的團體中的責任。因此，道德的基本原則「愛天主愛鄰人」是有實質性內容的。

亞奎納同樣肯定，愛的雙重誡命——「應愛主你的天主、應愛你的鄰人」——是自然法的首要原則和道德的第一原則，十誡的道德戒律是作為結論從第一原則推論出來的，因而博愛誡命是所有其他戒律的基礎。這一道德原則對接受福音的真理、並希望按此真理生活的人來說是重要的，它是基督徒的所有生活和行動的指南。

梵二會議文獻對道德基本原則也有一個神學的表述。文獻指出，人的活動是重要的，因為這些活動不僅增進了人的物質福利和科學技

術的發展，而且也使人本身得到了發展。文獻特別強調，人之「所是」比人之「所有」更重要，人類圓滿的實現比人們擁有任何種類的財富都重要。因而，「人類活動的準繩是：應遵循天主聖旨，使所有活動適應人類真正福利，並讓私人及團體培育和玉成其使命。」⁶也就是說，人類活動應該以整體的人類圓滿為目標，道德上善的行為就是與此目標相符合的行為，惡的行為就是與此目標不符合的行為。

在新自然法學派看來，從宗教信仰的觀點看，聖經、亞奎納及梵二會議對道德基本原則的表述都是正確的。在談及聖經對道德第一原則的表述——即「應愛天主在萬有之上，應愛鄰人如同自己」——時，格里塞等人指出，對猶太人和基督徒來說，「天主是至善，是萬善的根源；因此愛他就要求擁有所有的善」，「也要求擁有整體的人類圓滿的理想。愛鄰人如同愛自己至少排除了自我主義，意味著接受他人的圓滿為自己責任的一部分。」⁷格里塞也指出，亞奎納和梵二會議文獻所闡述的道德第一原則對於人們的道德生活具有重大的指導作用，因為它引導人們選擇朝向整體的人類圓滿的生活和行為，「聖多瑪斯和梵二會議所提出的表述指明了道德第一原則的作用。它必定為指導選擇朝向整體的人類圓滿提供基礎。作為單一的原則，它給道德上善的生活賦予統一性和引導。同時，它不必排斥那些可能對完善人類共同體有貢獻的生活方式。」⁸

不過格里塞又認為，從倫理學的角度看，聖經、亞奎納及梵二會議以宗教語言對道德第一原則的表述並不是完全令人滿意的，因為「作為實踐判斷的標準，一個表述必須涉及產生選擇和道德指導的必要性的許多基本人類善。」⁹之所以如此，是因為道德第一原則應為我們區分善的選擇和惡的選擇提供一個標準。在新自然法學派看來，如果把道德的第一原則與實踐理性的第一原則更緊密地聯繫起來，它就會被表述得更清楚、更全面、更完美。道德第一原則的哲學表述就可達到這個要求。

三、道德第一原則的哲學表述

新自然法學派指出，以宗教語言表述的道德第一原則——「應愛主愛人」的雙重命令——可以以更為哲學化的語言表述為：「在自願為人類善而行動及避免違背它們時，人們應當選擇並以不同的方式欲求那些、且僅僅是那些對它的意欲與朝向整體人類圓滿的意願相符合的可能性。」¹⁰對道德第一原則的這一哲學表述，新自然法學派作了較為詳細的解釋。

道德第一原則試圖表明，道德判斷是如何根據對基本人類善的選擇而作出的。在新自然法學派看來，道德第一原則與選擇有關，只有作選擇時第一道德原則才會開始運作。人作選擇有兩種方式。第一種方式是，人們把所選擇的特定善視為僅是對範圍更廣的善的參與。如此作選擇的人會把他選擇的善看作是更大整體的一部分，並且會考慮到此善與該整體其他因素的和諧整合。人們作選擇的第二種方式是，他把正在實現的特定善看作是全部的善。

新自然法學派指出，根據上述第一種方式作出的選擇是正確的，因為人們在選擇中願意尊重所有的基本人類善，對所有的基本人類善都持開放的態度。對此格里塞和博伊爾說道：「人們能夠選擇一種許諾某些善而與另一抉擇許諾的其他善無關的可能性，而又不違背指導行為朝向這些其他善的實踐原則。在這種情況下，人們仍然對這些其他善開放。……人們對各種不同人類善的理解，人們對它們對人的繁榮興旺的獨特的潛在貢獻的欣賞，在作選擇前和作選擇後都是同樣的。」¹¹而根據第二種方式作出的選擇是錯誤的，因為這些選擇忽視、輕視、疏忽、破壞或阻礙一些基本人類善。尊重所有基本善並對它們開放的行為是正確的行為，忽視、破壞或阻礙任何基本善的行為是錯誤的行為。關於這一點，威廉·梅爾說道：「如果我們要成為道德上正直的人，那麼我們的基本、根本態度就應該是這樣的人的態度：這些人渴望擁有、尊崇並尊敬使人得到完美的真正善，並且在這些人身上，

善一定會得到繁榮興旺。」¹²正確的選擇會對所有善持一種開放的態度，有此態度的人願意肯定並尊重所有的人類善。不道德的選擇則不以朝向基本善為目標，這樣的選擇會接受那些以這種方式或那種方式忽視、破壞或阻礙基本善的行為。格里塞等人認為，人的行為都朝向某一種基本善，但任何一個行為都不可能同時實現所有的善，因而在行動時，我們就應該對那些未被追求的基本善保持一種開放的態度。只有這樣，我們的行為才是完全合理的行為，即是道德上善的行為，否則就是道德上錯誤的行為。

關於「整體的人類圓滿」，新自然法學派指出，它有兩個方面的含義。從否定方面說，「整體人類圓滿」本身不是一種基本善，不是構成人的圓滿存在或繁榮興旺的組成要素，因而它不像基本善那樣是人類行為的最終理由。「整體人類圓滿」也不指個人的自我實現，不是個人欲望的滿足。自我實現和欲望的滿足是有限的目標、具體的目的。「整體人類圓滿」也不是各種善或善的具體實例的某種更大範圍的綜合，因而它不是至善，不是在基本善外的最高善。從肯定方面說，「整體人類圓滿」指所有人和所有團體的善，是在整個人類共同體中的所有人的所有善的實現。所謂「人類共同體」，不是指某個有限的團體，它包括所有的人：過去的人、現在的人以及未來的人。還有，「整體人類圓滿」是一個人們有待在天主之國中才會實現的理想，因而是人們能夠朝向但又永遠不可能通過努力達到的東西。在新自然法學派看來，雖然整體人類圓滿是一種理想，是一個在歷史中無法達到的階段，但它不是一個與真正人生毫無關係的美好空想，相反，它「是一個最切實際的理想，因為朝向整體人類圓滿的意願……是道德的標準；而在與朝向整體人類圓滿的意願不一致的意願中，我們是不道德的。」¹³道德第一原則要求人的行為符合整體人類圓滿的理想。我們必須選擇那些與該理想相一致的行為，避免那些違背該理想的行為，「道德第一原則告訴我們，在選擇（和其他意願）時，人們總應該根據朝向整體人類圓滿的意願去意願。人們不能選擇『整體人類圓滿』本身，但他能夠

以符合熱愛這一理想的方式去作選擇。」¹⁴正因為新自然法學派強調整體人類圓滿是人的行為所追求的理想，所以布萊克把道德第一原則縮寫為：「人們應當追求整體的人類圓滿」。¹⁵

道德第一原則表明，道德上正確的選擇或行為並不局限於實現某些人的某些善，「道德上善的人擁有一種朝向所有人類善、朝向所有人的幸福和完滿存在的慷慨的、仁慈的意願。不道德是在愛人類善和愛人中的一種任意的選擇性；植根於整體的人類圓滿的理想的道德善意味著熱愛每個人身上的每一種基本人類善的每一種可能的例子。」¹⁶所以，根據新自然法理論，判斷某一選擇或行為的道德善性或惡性主要看該選擇或行為與基本人類善之間有一種怎樣的關係，「如果一個選擇與全部基本人類善一致，那麼它就是正確的；如果它回應的是某些善而犧牲另一種善或其他善，那麼它就是不道德的。」¹⁷

第二節 居間原則：責任模式

道德第一原則的要求是，作選擇時，我們必須對所有基本人類善開放，必須使我們的行為符合朝向整體人類圓滿的意願。在新自然法學派看來，這一原則為人們區分行為的對錯提供了一個最一般的標準，但尚未「具體地」說明哪些行為在道德上是正確的，哪些行為是錯誤的，即沒有說明哪些選擇或行為尊重基本人類善，符合整體人類圓滿的理想，因而這一原則本身不能對我們此時此地應該做什麼提供明確的指導，「很難看到如何應用它去分析和解決具體的道德問題。」¹⁸為了確知某些選擇或行為是否符合道德的基本要求，我們還需要一些居間的原則（intermediate principles），即居於道德第一原則與指導人們作選擇的具體道德規範之間的原則。這些原則比道德第一原則明確，但又比具體道德規範普遍。新自然法學派稱這些居間原則為「責任模式」或「實踐理性的基本要求」，它們是對道德第一原則的明確說明，是道德第一原則的具體化。責任模式共有八個，實踐理性的基本要求有九項。這一節先討論八個責任模式，下一節再討論九項實踐理性的

基本要求。

一、八個責任模式

格里塞對作為居間原則的八個責任模式（modes of responsibility）作了較詳細的闡釋。第一個責任模式是：「不應該讓感受到的惰性阻止追求可知的善。」¹⁹有時候，人們會覺得缺乏活力，出現懶惰、消沉、沒有熱情等等情緒。人們想做某件值得做的事情，且又找不到不做的理由，但因純粹情緒上的惰性而沒有去做。格里塞指出，因惰性情緒而不去做能夠做的善事，這是一種極端不負責任的態度，因為這種態度導致人們對善未作積極回應。該模式告訴我們，為了人類善而行動是我們的責任，我們有責任不被惰性情緒阻止追求基本善。格里塞說道，如果履行了該模式所規定的責任，我們就可以擁有這樣一些德性傾向，如：「充滿活力的」、「勤勉的」、「熱心積極的」、「熱情的」，等等。而違背該責任模式的惡性傾向是「懶惰的」、「缺乏活力的」、「無精打采的」、「懶散的」，等等。

第二個責任模式是：「不應該讓熱情或急躁強迫，而自我主義地追求可知的善。」²⁰追求整體人類圓滿的理想要求人們共同行動，共用利益，因而個人主義是與朝向整體人類圓滿的意願不一致的。持有個人主義態度的人會單獨行動，他在行動時沒有恰當地考慮公共行為的必要性。按格里塞的觀點，尊重所有基本善的人會承認，他對其他人有許多特殊的義務，他必須促進和尊重人的所有善，必須與他人合作，協同努力，以實現所企求的善。為其他人或團體而行動是人應盡的道德責任和義務。因此，有道德的人會認為，他們充當的社會角色不完全是實現自我的手段，也是通過與他人一起工作而服務他人、為他人謀取利益的途徑。格里塞指出，一個人盡其自己的職責時，也應該讓其他人盡他們自己的職責，人人都應該為了團體的好處而擔負起各自的責任，「人們要關心善，服務善，在這樣做時，人們既會使自己得到成長，也會促進團體的成長。」²¹具有合作態度的人就是有「團隊精神」

的人，他們的行為就是負責任的行為，而無此態度的人就是沒有合作精神的個人主義者，他只為自己的利益著想。

第三個責任模式是：「不應該選擇去滿足情感的欲望，除非這欲望是人們追求和/或者達到一種可知善的一部分，而不是滿足欲望本身。」²²依格里塞的看法，完全由本能或情感支配的生活是一種低於人的生活，在這種生活中，人們根據一時的念頭、欲望、習慣或對一個具體目標的偏好而不是根據理性去行動。很多人認為，我們只需按本能欲望行動就行了。格里塞不同意這種看法，他提出，人的生活應該是根據理性去行動的生活。如果人的行為僅僅是為了滿足欲望，他就會成為欲望的奴隸。因而該責任模式的基本要求是，人不能由本能的欲望來支配，而應由理性來支配。就是說，人們必須理智地行動。與該模式相對應的德性傾向是「節制」，包括忍耐、適度、貞潔和生活簡樸等，相反的惡性傾向則包括貪欲、暴食、貪心、嫉妒、怨恨等。

第四個責任模式是：「不應該選擇根據情感的厭惡去行動，除非這是避免除在忍受這種厭惡中所體驗到的內在緊張狀態外的某種可知的惡所需要的。」²³有時候，由於有一些消極的情感，如對某一事物的厭惡、過於謹慎、對痛苦的恐懼、希望逃避別人的批評、對可能障礙的憂慮等等，人們會選擇不去行動或停止行動，或者選擇以不合理的方式行動。根據這些消極情感行事，會阻礙人們對基本善的追求，從而妨礙基本善的實現。格里塞指出，對應於該模式的德性可有多種表達，如：「勇敢」、「無畏」、「堅忍」、「堅毅」、「頑強」、「堅持不懈」和「有勇氣」，與之相反的惡性傾向有「怯懦」、「過於謹慎」、「優柔寡斷」、「逃避責任」、「總是擔心」等。

第五個責任模式是：「在回應不同人的不同情感時，人們不應該出於自願地偏愛任何人，除非這種偏愛是由可知的善本身所要求的。」²⁴該模式涉及到偏愛或公平。所謂「偏愛」，是一種情感，這種情感會使人傾向於對他喜愛的善和人採取一種優先態度，而對陌生者和敵人則

較少關注，甚至有敵意的態度。偏愛常被人認為是自私和歧視他人的一種行為，它讓人的選擇由個人的喜好和厭惡來決定，表現在對家人或親密的人有偏心，也會以群體的偏見或文化上的偏見等形式表現出來。日常經驗表明，雖然人們通常會譴責極端的自私行為，認為它是一種個人主義的毛病，但為了他人利益的偏愛常為人接受。在格里塞看來，「行為有偏愛的人不是以與朝向整體人類圓滿的意願相一致的方式行動，而是追求某些人的並不必要地是有限的實現。」²⁵第五種模式要求我們，在行動中我們不要偏愛我們自己，也不要偏愛那些與我們有親密關係的人。相反，我們在任何時候都必須考慮所有的人類善，不僅考慮我們自己以及與自己親密的人的善，而且也要考慮其他人的善。與該模式相對應的德性是「公平」、「公正」或「無私」，與公平相反的惡性傾向是「不公平」、「偏愛」、「偏心」、「自私」、「偏袒」、「偏見」等等。

第六個責任模式是：「人們不應該以干擾更完美地享有可知的善或避免可知的惡的方式，根據與該善（或惡）的經驗方面有關的情感去作選擇。」²⁶格里塞對此解釋道，有時候人們會意識到，他所做的事情會與服務善或避免惡的可能方式相抵觸，但出於想實現某種程度的滿足或使惡劣的處境得到某種緩和，他會以不恰當的行為替代較恰當的行為。例如，我們往往會為了客氣和表面的友善而結束爭端，達成妥協，而不願採取費力的措施去真正地解決問題。還如，處於嚴重衝突的家庭成員發現，通過養成沈默及有禮貌的假裝，他們彼此之間可以相處得很好，甚至在外人看來這是一個「幸福的家庭」，但是問題依然存在，阻礙友愛關係的障礙仍然沒有得到消除。格里塞說道，表面的現象實際上是一種自我欺騙，它並沒有真正解決存在的問題，其最終結果是阻礙基本人類善的實現。在他看來，做真正正確的行為比感覺良好更重要，「按道德真理行事，而不是保持表象，才是重要的事情。」²⁷與該責任模式相對應的德性包括：「有正確的價值觀念」、「誠實」、「嚴肅認真」、「實踐智慧」，而相反的惡行則可表達為：「自我欺騙」、「膚

淺」、「虛偽」、「缺乏價值觀念」、「輕浮」、「幼稚」。

第七個責任模式是：「人們不應該讓敵意推動而自願接受或選擇破壞、毀滅或阻礙任何可知的善。」²⁸憤怒、仇恨或憎恨等消極情緒會使人採取不理智的行動，這會阻礙基本善的實現。因此，本責任模式禁止因敵意而引起的復仇這樣具有破壞性的行為，它告訴我們：傷害人是沒有好處的，更多的傷害、暴力不僅不會消除已經帶來的創傷，還會帶來更多的敵意和仇恨。與該模式相對應的德性是：「克制」、「忍耐」、「長期忍受」、「寬恕」、「心平氣和」、「溫和」等等，相反的惡性傾向是「復仇的」、「仇視的」、「無耐性的」、「仇恨的」、「怨恨的」、「不饒恕的」等等。

第八個責任模式是：「人們不應該讓對任何可知善的一種實例的較強烈欲望推動，通過選擇破壞、毀滅或阻礙任何可知善的另一種實例的方式去追求它。」²⁹該模式意味著，我們必須尊重所有人類善的每一種實例，不要為了一種善而故意損害另一種善。也就是說，我們不能以作惡的手段去獲得好的結果或防止某種惡的產生。例如，人們不可以選擇殺害無辜者作為推翻不公正統治者的手段，因為這種行為違背了生命之善。與該模式相對應的德性是「崇敬」、「尊重」，與此相反的惡性傾向是「狡猾」、「實用主義」。

根據格里塞的觀點，上述八個責任模式是從基本道德原則中推論出來的，都是「人們應該以與整體人類圓滿的理想相符合的方式去生活」這一道德第一原則的表達，它們不僅為人們判斷某一行為的道德善性或惡性提供了比較具體的標準，而且「這八個責任模式一起共同塑造著一個人的生活朝向整體人類圓滿之理想。」³⁰

二、對責任模式的補充說明

1、責任模式可以採取肯定性命題或否定性命題的形式

一般說來，在早期的著作（約 1964—1978 年）中，格里塞既以肯定性的方式表述某些責任模式，也以否定性的方式去表述另一些責任模式。肯定性的表述如：如果要正確地行動，我們就必須在選擇做什麼時考慮到所有基本善；我們必須避免阻止善實現的行為方式，必須選擇對善的實現有幫助的行為方式；我們有責任保護和促進人類善的實現。否定性表述的一般形式是：已所不欲，勿施於人；我們不應該故意地、出於意願地選擇拋棄、破壞、損害或阻礙基本人類善。

在較成熟的倫理神學著作中，格里塞是以否定性的方式來表述責任模式（見前面對責任模式的表述）。在他看來，既然責任模式排除了那些阻礙整體人類圓滿的選擇和行為方式，那麼表述它們最好就是用否定性的形式。以否定的方式表述責任模式可以表明，「其否定的形式排除了它們之間的衝突。它們的要求不可能是不一致的，因為人們永遠不可能同時做許多可能的選擇。」³¹ 這句話的意思是，之所以用否定的方式去表述責任模式，是因為這樣的表述表明這些模式絕對不會發生衝突，人們可以同時以許多方式避開違背基本善的選擇和行動。

然而，責任模式採取否定性命題的形式並不意味著道德本身是否定性的，是一系列的「不應該」。格里塞強調的是，每一個責任模式只是排除了各種各樣不合理的選擇或行為方式。威廉·梅爾對此評論道：「格里塞表述這八個責任模式的方式也許有點笨拙，但它們的性質和作用是很明確的。它們比道德第一原則明確、確切，但又比涉及具體行為的道德規範普遍。每一種模式都排除了一種明確的不合理的欲求方式，排除了一種與朝向整體人類圓滿的意願不一致的選擇和行為的具體方式。」³² 責任模式是有用的道德標準，它們表明某些選擇和行為是錯誤的，「違背它們中的任何一個的行為在道德上都是錯誤的」。³³ 需

注意的是，處於道德第一原則與具體道德規範之間的責任模式並不涉及具體的行為，如殺害無辜者、偷盜、犯姦淫等特定的行為，它們確定的只是與道德第一原則相一致的選擇和行為的方式。只有具體道德規範才涉及具體的選擇和行為。

2、人們應當遵守所有責任模式

跟許多普通人一樣，不少倫理學家也認為，人們在選擇和行動中使用上述責任模式的一種或幾種就行了，可以不管其他的模式，並且被使用的模式是判斷行為道德性的唯一尺度。格里塞指出，這是一種錯誤的看法，它誤把責任模式中的一種或幾種當作道德第一原則本身。這種錯誤特別明顯地表現在對待「黃金規則」（「己之所欲，亦施於人」或「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做」[瑪竇福音 7：12]）或公平原則上。人們常說，黃金規則是每個人都必須遵守的唯一的道德準則。在格里塞看來，這種說法並沒有奇怪之處，因為責任模式是道德第一原則的具體說明。不過他提醒我們說，道德第一原則比責任模式更廣泛、更基本。他說，儘管黃金規則是一種責任模式，而且是一種非常重要的模式，但它不是唯一的責任模式，因而把黃金規則當作道德的一般原則是不恰當的。道德的要求是：應當遵守所有的責任模式，因為所有責任模式都是從道德第一原則推論出來的，它們都是處於道德第一原則與具體道德規範之間的居間原則。因此，格里塞說道：「善並不會在只尊重一種責任模式中發現，也不會只在尊重一種基本人類善中發現。相反，道德的善要求同時承認和遵守所有的責任模式。」³⁴ 值得我們注意的是，必須遵守所有責任模式並不是說所有的責任模式都是同等重要的。事實上，有些責任模式比另一些模式重要，例如，公平或公正的責任就比抵制懶怠和惰性的責任重要。

3、責任模式與美德的關係

在格里塞看來，聖經和基督宗教傳統關於道德的多數觀點是以美德的語言來闡述的，例如聖經提供了許多善行和惡行、善人和惡人的例子，也常常談到正義、公平、仁慈等各種不同的美德。但格里塞同時認為，關於美德的內容我們也可以用責任模式來組織和闡明。他提出的問題是：「道德原則和美德之間有何聯繫（如果有的話）呢？這裏我們有兩種截然不同的、甚至也許是競爭的道德進路。」³⁵

簡要地說，根據格里塞的觀點，責任模式與美德的關係是，美德體現責任模式。責任模式是具體說明道德第一原則的命題，它們先於選擇和行為而存在，「是它們產生出先於選擇的良心判斷。」³⁶跟責任模式一樣，美德也不涉及人的具體行為。在格里塞看來，當自我的各方面以道德上善的承諾整合起來的時候，美德就是作為一個整體的品質的諸方面。人的承諾確立的是一個人的存在性身份，而以道德上善的自我整合起來的整體品質就是美德，「美德不是別的東西，它是人的品質的一個方面，通過根據從相關的責任模式推論出來的相關道德規範來作出的選擇和承諾，從而得以將人整合。」³⁷所以，「既然這樣的品質是由符合道德第一原則和責任模式的選擇所塑造而成的，那麼美德就體現責任模式。」³⁸也就是說，責任模式會把一個人塑造成為一個具有良好品質的好人，因而，良好的品質就是責任模式的體現和表達。例如，始終如一地作公正選擇並執行這些選擇的人就是一個公正的人，即一個擁有公平或正義美德的人。反過來，根據公平準則生活也會使一個人成為公正的。其實，在人的實際生活和實踐中，道德責任和美德不是截然分開的、各自獨立的道德標準，相反，它們是互為影響的，責任模式會塑造人具有良好的道德品質，良好的道德品質反過來又會促使人們更好地遵守責任模式。

第三節 居間原則：實踐理性的基本要求

處於道德第一道德原則與具體道德規範之間的居間原則還有另一套表達，即「實踐理性的基本要求」。據芬尼斯的觀點，實踐理性是這樣一種基本善，它能使人的理智與選擇行為和生活方式及塑造品質的問題有效地聯繫起來。這意味著，人們會把理智的努力和合理的秩序帶進自己的行為、習慣和實踐態度中，從而使自己的情感和性情處於內在的和諧狀態。在芬尼斯的理論中，實踐理性具有雙重地位，它既是基本人類善的一種形式，也是如何追求其他基本善的「基本方法論要求」，即辨別道德上錯誤的行為與正確的行為、合理的行為與不合理的行為的標準。實踐理性的基本要求一共有九項。

實踐理性首先要求人們有一種合理的、貫徹的人生計畫。合理的人生計畫指，人們在生活中必須有一整套和諧的方向、目標和有效的承諾。要做到這一點，人們在追求各種基本善或價值時就需由理智來引導，要恰當地控制自己的欲望和衝動。所以，芬尼斯指出，只是得過且過地生活或服從當下的欲望是缺乏理智的，把自己的注意力僅僅放在只需特定的手段就能完全實現的具體方案也是非理性的。例如，為了生命的緣故而從醫的承諾、為了真理的緣故而從事學術研究的承諾、或為了友誼和後代的緣故而結婚的承諾，所有這些承諾都既要求理智的指引和控制衝動，又要求制訂具體的計畫方案。不過，履行這些承諾同樣要求人們審時度勢，培育新傾向，形成新習慣，或者放棄舊計畫而接受新計畫。這樣做只有一個目的，那就是，使所有承諾成為一個和諧的整體。用當代著名倫理學家和政治哲學家羅爾斯的話說，實踐理性的第一項基本要求是：我們應當「把我們的一生看作一個整體，一個理性主體的活動貫穿於一生的全部時間之中。暫時的狀況，或時間上的間隔，不是我們把某一時刻看得比另一時刻重要的理由。」³⁹但是，在芬尼斯看來，我們的人生事實上會受到各種不可預見的偶然事件的支配，那麼「只有當我們的人生仍然處於一般承諾的層次，並且這些承諾彼此和諧時，這種把我們的人生『視為』一個整體

的努力才是一種合理的努力。」⁴⁰

實踐理性的第二項要求是，對任何價值都不能有專斷的偏愛，「一定不要不考慮、或專橫地輕視或誇大任何基本人類價值。」⁴¹也就是說，對每一種基本善我們都應該公平地予以尊重。芬尼斯承認，對貫徹的人生計畫的任何承諾，必然會使人專注於或偏愛某一或某些基本價值，結果是，暫時或永久地犧牲其他形式的善。但判斷某一承諾是否合理的基礎是「對人們的能力、具體境況及他的趣味的評價」。如果這一承諾是建立在貶低其他基本人類價值的基礎上，或者是建立在過高地評價只是衍生的、工具性的善（如財富）或僅僅是次等的、有條件的善（如榮譽、快樂）的基礎之上，那麼此承諾就是不合理的。⁴²因而，芬尼斯不同意羅爾斯的「弱意義的善理論」。羅爾斯認為，在選擇正義原則的時候，人們必須把自由、機會、財富和自尊視為首要的善，而不能把內在的價值歸於真理、娛樂、藝術或友誼等等這些善的基本形式。芬尼斯指出，羅爾斯沒有為此種關於人類善的學說提供任何令人滿意的說明，更確切地說，要找到令人滿意的說明是不可能的，因而弱意義的善理論是專斷的。在芬尼斯看來，合理的人生計畫必須考慮所有的基本人類價值，並為它們留下餘地，這樣才不致於妨礙或損害自己和他人對這些價值的追求和參與。

第三項實踐理性的要求是，對任何人都應該有專斷的偏愛。從原則上說，基本善能夠為任何人所追求、實現和參與。芬尼斯指出，我個人可以合理地把自己的幸福放在我的興趣、關懷和努力的第一位，這並非因為我的幸福比他人的幸福更有價值，而是因為，「我偏好我的幸福的唯一理由是，只有通過我的自我決定的和自我實現的對基本善的參與，我才能做理智所建議和要求的東西，即我才能偏愛和實現實踐理性第一原則所暗示的各種人類善。」⁴³所以，自我偏愛的存在是合理的。另一個人的生存、他的認知、他的創造性、他全面的繁榮興旺可能不會引起我的興趣，可能不會牽涉到我，可能不會受我的影響。但這並不意味著，我可以對他人抱有偏見，我可以漠視他人的存

在。我們必須公正地對待所有作為或可能作為基本善的參與者。這一要求實際上就是所謂「黃金規則」：「你願意他人對你做的事，你亦要對他人做」。該規則說明：我們必須設身處地為別的人著想，不能因我們自己願意做的事情而譴責別人，也不要阻止別人獲得我們自己也想獲得的東西。可以看到，反對自私和自我中心主義，及公平地尊重所有人，這是實踐理性的一個基本要求。

實踐理性的第四項要求是「超脫」。對於這一要求，芬尼斯說道：「為了在不斷變化的人生環境中，在與他人的往往是不可預見的所有關係中，在影響他人的幸福或緩和困苦的所有機會中，充分地對所有形式的基本善開放，人們就必須對他從事的所有具體而有限的計劃採取某種超脫的態度。」⁴⁴因而一方面，如果人們因自己的計劃失敗或預期目標沒有得到實現而認為自己的人生沒有意義，那麼這就是一種沒有充分理由、非理性的態度，因為這種態度貶低了自己真誠而合理的自我決定，並認為這種決定是毫無意義的。另一方面，如果人們只因狂熱而給予某一特定計劃高於一切和無條件的意義，而這就如一般承諾一樣，這常常會產生直接惡的後果。實踐理性要求人們，在對涉及到基本善的考慮中，必須保持一種超脫的態度，不能悲觀失望，也不能盲目狂熱。

實踐理性的第五項要求與上述第四項要求相關，它「確立的是，狂熱與逃避、冷漠、不合理的『參與』或拒絕『參與』任何事情之間達到平行。」⁴⁵這意味著，人們一旦作出承諾，就不要輕易地放棄。如果放棄承諾，就不是真正想實現基本價值。持之以恆地去履行這一承諾，這才是對基本善的忠誠態度。在芬尼斯看來，這種忠誠的態度也有一個積極的方面，那就是：人們應當創造性地尋找更出色地履行承諾的新方法，而不要把自己的視野和努力局限於熟悉的計畫、方法和途徑。具有創造性的人才是真正具有實踐智慧的人。

第六項實踐理性的基本要求是，必須關注行為的後果：「人們應該

通過對其（合理的）目的來說是有效益的行為，而給世界（在他自己的生活和其他人的生活中）帶來善。人們不可以通過使用無效益的方法浪費機會。人的行為應當由其有效性、對目的的恰當性、其功效、其結果……來作出判斷。」⁴⁶行為的有效性是人們在試圖實現基本善的過程中必須予以考慮的重要因素。那麼，行為的正確性是否可以僅僅依據行為的結果或有效性來作出判斷呢？對於這一問題，芬尼斯指出，如果只根據行為的結果或有效性來判斷行為的道德性質，那是錯誤的，那是功利主義或結果主義的做法，而「作為道德推理的一般策略的功利主義或結果主義是不合理的」，「使善最大化的方法論命令是不合理的」。⁴⁷芬尼斯的結論是：實踐理性的第六項要求——即「在追求我們為了自己而接受的確定目標時，以及在避免我們認為是不可接受的確定損害時，對效益的要求——是一個真正的要求……」。但其合理運用的範圍是有限度的，任何企圖使它成為實踐思維中唯一的、最高的或者是核心的原則的嘗試都是不合理的，因而不道德的。」⁴⁸

實踐理性的第七項要求是，在任何行為中我們都要尊重每一種基本價值。這一要求可以若干種方式來表述，其中一種表述是，「人們不應該選擇做其本身只會損害或阻礙一種或多種基本人類善的實現或參與的行為」。⁴⁹也就是說，人們不應該做直接違背一種或多種基本善的行為。在芬尼斯看來，「一旦排除結果主義的推理——這種推理是可以為人所理解的，但實際上它又天真專斷地把核心限制在『一條生命對多條生命』這一所謂的計算上，第七項要求就是自明的。」⁵⁰這句話的意思是說，如果結果主義的推理是合理的，那麼就可以證明，阻礙或損害人類善的行為是促進或保護某一種善或某些善的內在因素。芬尼斯說，儘管存在可以犧牲一條生命來挽救多條生命這種情況，但我們不能因此就得出這種行為在道德上是正確的結論。相反，任何損害生命價值的行為在道德上都是不可接受的，這是毀滅生命的殺人行為。由此可以看到：一，行為目的的正確性不能說明惡的手段就是正確的；二，我們不可以做可能會帶來善的惡行。人及其生命本身永遠是目的，

而不能是手段，我們在任何情況下都不應該做直接違反基本人類善的行為。

實踐理性的第八項要求是，我們應該維護和促進共同體的共同善。所謂「共同善」，指的是維護和促進共同體成員的全面發展的全部物質的和其他的條件的總和，是「能夠使一個共同體的成員為自己達到合理的目標，或合理地為自己實現價值——為了這些目標和價值的緣故他們有理由在一個共同體中彼此合作（積極地和／或消極地）——的一系列條件。」⁵¹芬尼斯指出，維護和促進共同體的共同善這一要求是人們許多或大部分具體的道德責任、義務和職責的基礎。

實踐理性的第九項、即最後一項要求是，我們必須服從自己的良心。這項要求表明，「人們不應該做他判斷、認為或各個方面均『覺得』不應該做的事情。也就是說，人們必須『按良心行事』」。⁵²人們在任何行動中都不能違背自己的良心命令。根據芬尼斯的考察，表述第九個要求的第一個理論家是亞奎納。亞奎納曾說，如果人們選擇去做他最後判斷是不合理的事情，或者選擇不做他最後判斷是理性要求的事情，他的選擇就是不合理的、錯誤的。即使錯誤的良心判斷，人們也必須尊重它，必須按它去行動。不按良心判斷去行動總是錯誤的。

芬尼斯認為，上述實踐理性的九項要求的每一項都可以看作是人的道德義務或道德責任的一種模式，它們要求人們在具體的選擇和行動中，不能疏忽、貶低、妨礙和破壞可以使人得到圓滿的基本價值或基本善，相反應該對它們予以保護和促進。保護和促進人類價值或人類善的行為是正確的行為，而疏忽、貶低、妨礙和破壞人類價值或人類善的行為則是錯誤的行為。關於這一點，自然法理論研究專家考維爾（Charles Covell）說道：「在芬尼斯看來，實踐理性的九項方法論要求，既是區分審慎思慮的合理程式與不合理程式的客觀標準，又是區分道德上正確的行為方式與錯誤的行為方式的客觀標準。因而這些要求構成了真正的自然法的道德原則。」⁵³實踐理性的九項基本要求是對

道德第一原則的具體說明，它們為人們區分正確行為與錯誤行為提供了具體的客觀標準。

第四節 道德規範

自然法理論是由一整套命題構成的體系。第一套命題包括實踐理性的諸原則，其中第一原則是，「應行善、追求善，應避免惡」。第二套命題包括道德第一原則及居間的道德原則，居間的原則排除了忽視、輕視、疏忽、損害、破壞或阻礙基本人類善的選擇或行為。第三套命題是由道德規範構成的，它們非常具體地告訴我們什麼是應做或不應做的行為。前面我們已經討論了第一套和第二套命題，本節接著討論第三套命題，即道德規範（特別是絕對的道德規範）。

一、道德規範的推論

居間的道德原則「是我們得以能夠決定我們行為的道德性的規範性原則」，⁵⁴因而是人們過好生活的指南。但是，新自然法學派認為，居間原則本身並沒有說明哪些具體行為是道德上善的行為，哪些具體行為是道德上惡的行為。為了判斷某一特定行為的道德性，人們還需要更具體的道德規範的指導。

依新自然法學派的觀點，一個具體的道德規範是這樣一個命題，它把某一種類的行為描述為錯誤的、善的、義務性的或許可的。道德規範既涉及到具體的行為種類，也確定了這些行為的道德屬性。格里塞說道：「如果這樣的規範是道德的真理，而不僅僅是習慣性道德的規則，那麼它們就可以從責任模式中推論出來。」⁵⁵具體道德規範是怎樣從責任模式中推論出來的呢？按格里塞的看法，推論的過程可以分為兩步。第一步考察人類行為的意願，即審查某一行為的自願性與基本善有怎樣的關係，比如，人們是否是出於敵意、厭惡或破壞某種基本善而行動。第二步是，考察這些關係可以用哪些責任模式來解釋。從

這兩個前提出發，人們就可以對該行為的道德性作出判斷，即形成一個具體的道德命題。

我們可以把推論過程以一個三段論推理來表述：大前提——排除某種行為方式的責任模式，小前提——對某一欲求基本人類善的具體行為的描述，結論——做該行為在道德上是錯誤的、善的、義務性的或許可的。正如芬尼斯、博伊爾和格里塞所說，具體的道德規範可以從責任模式中推論出來，這一「推論過程的核心能夠以一個直言三段論來表述。在最簡單的情況下，規範性的前提是一個責任模式，它排除了某種與相關善有關的意願方式。另一個前提是對一種行為的描述，它充分表明：除以被排除的方式外，這一行為就不可能被意欲。結論是，做這一行為在道德上是錯誤的。不被任何模式排除的行為在道德上是許可的；對其忽視將會違背某一模式的行為在道德上是必須做的。」⁵⁶格里塞舉例說，以對生命有確定危險的方式打人以給他教訓，這是一種涉及到敵視生命的行為。他解釋道，此處的大前提是第七個責任模式，即「人們不應該出於敵意而行動」；小前提是，打人以給他教訓，由於對生命有確定的危險，是一種涉及到對生命有敵意的行為；結論是，不應該打人。就是說，打人行為是錯誤的。「打人行為是錯誤的」，這是一個具體的道德規範。可見，責任模式是道德規範的基礎，道德規範是從責任模式推論出來的。各種不同的責任模式是禁止故意損害、破壞或阻礙基本善的具體道德規範的基礎，是禁止人們作惡的道德規範的基礎，道德規範「植根於責任模式中，而責任模式反過來又具體說明第一道德原則的道德要求。」⁵⁷絕對道德規範是道德第一原則和責任模式的具體體現。從道德原則和責任模式，我們可以推出具體的道德規範，如禁止故意選擇殺害無辜者的規範、禁止通姦的規範，等等。

對於把某一種類的行為描述為義務性的、錯誤的、善的、許可的道德規範，格里塞分別舉例加以說明。第一，關於表述某一行為是義務性的道德規範，格里塞以「遵守承諾是義務性的」這一例子來說明。

他指出，要理解這一規範的義務性質，我們就必須考慮這樣一些問題：道德第一原則的基本要求是什麼，如不守承諾會對人類善造成怎樣的後果，責任模式與人類善之間有怎樣具體的關係。經過對這些問題的思考後，我們就會得到這樣的結論：不守承諾即待人公平，而不公平的行爲方式是第五個責任模式排除的，因而，不守承諾在道德上是錯誤的。就是說，遵守承諾具有強制性，是承諾者應當履行的一項義務。只有遵守承諾，人際關係才會維持和諧，和諧是人們合作的必要前提。

第二，關於表述某一行爲是錯誤的道德規範，格里塞以「人工避孕是錯誤的」這一例子來說明。格里塞告訴我們，從道德的角度去思考，人工避孕不只是不願懷上小孩，它還是選擇阻止人類生命繁衍的行爲，「這是阻礙一種確切的人類善（生命）的選擇……這一違反人類善的選擇違背了第八個責任模式。所以，人工避孕是錯誤的。」⁵⁸人工避孕之所以是錯誤的，是因為這種做法阻礙了實現生命之善的責任。

第三，關於表述某一行爲是善的道德規範，格里塞以「給朋友送禮物是善的」爲例來說明。在格里塞看來，如果責任模式並不排除在其中一種行爲把人的意願與相關的人類善聯繫起來的方式，並且如果該行爲是爲某一人類善服務的，那麼該行爲就是善的。例如，給朋友送生日禮物就是一種善行，「責任模式並沒有說送禮物的意願是錯誤的；這樣的行爲服務於友誼之善；因此該行爲是善的。」⁵⁹

第四，關於表述某一行爲是許可的道德規範，格里塞以「做一個素食者是許可的」爲例子。在日常語言中，說某事是「許可的」，一般是指道德上善的，至少是中性的，而又不屬於義務性的行爲。在較狹窄的意義上，人們通常把既不是錯誤的或善的，也不是義務性的行爲稱爲許可的行爲。在此意義上，「許可的」並不指稱某一行爲的道德屬性，認爲某一行爲是「許可的」僅僅意味著，我們無法說出意願這一行爲是否與朝向整體人類圓滿的意願相符合，也不清楚該行爲與選擇該行爲所涉及的人類善有怎樣的關係。因而格里塞說道：「許可的行爲

是我們不能夠說它或者是錯誤的、善的或義務性的行爲，因為它並未得到充分的規定。我們對該行爲所知道的東西並沒有充分表明在選擇它時意願與人類善的關係。」⁶⁰例如，「做一個素食者是許可的」這一規範並沒有說明爲什麼要做素食者（人們可以爲了身體健康或宗教信仰的緣故而選擇做素食者），因而我們無法根據對這一行爲的描述來判斷該行爲的道德善性或惡性。

綜上所述，我們可以看到，某些行爲是錯誤的，而某些行爲是善的，這取決於人們的行爲與其所涉及的人類善的關係。朝向人類善的行爲是善的行爲，否則就是錯誤的行爲。不過，善的行爲並不必然就是義務性的行爲，比如，送朋友禮物是善的行爲，但這並不意味著必須給朋友送禮物。如果某一行爲的唯一替代是錯誤的行爲，該行爲就是義務性的。比如，一個人作了承諾，遵守承諾的唯一替代是違背承諾，而違背承諾是錯誤的，那麼遵守承諾就是義務性的。對於那些許可的行爲，如果我們清楚選擇該行爲與其所涉及的人類善的關係，那麼該行爲就不再僅僅是許可的，相反，在這種情況下，我們可以判斷它是錯誤的、善的或義務性的。威廉·梅爾說道：「總之，我們能夠說，通過思考所提議的人類行爲（選擇的諸可能性），並看看這些行爲是如何把人的意願與基本人類善聯繫起來的，接著再決定它們是否牽涉到違背一個或多個責任模式的意願，我們就會得出具體道德規範。如果它們（即人類行爲）牽涉到這樣的意願，它們就是不合理的人類行爲，就會被一個具體的道德規範所排除。如果它們未牽涉到這樣的意願，它們就是道德上善的行爲，在道德上就是許可的。如果對道德上善的行爲的替代被一個或多個責任模式所排除，那麼根據肯定性的道德規範，它們在道德上就是義務性的。」⁶¹

二、絕對道德規範

根據新自然法理論，大多數具體道德規範都不是絕對的，但也有一部分道德規範是絕對的。首先，關於非絕對的道德規範。具體道德

規範之所以不是絕對的，是因為這些規範必須根據基本人類善、道德第一原則及責任模式一起來確定，這樣就難免會產生例外的情況。格里塞對此說道：「大多數具體道德規範不是絕對的，因為它們要對訴諸於它們從中產生的同樣原則的進一步說明開放。基本人類善、道德第一原則及責任模式會產生原初的規範，如果有必要，它們還會產生更精確的規範。」⁶²也就是說，如果人們對某一具體行為的細節有更多的瞭解，他就會發現，對該行為的道德屬性的判定可能會產生變化，比如從錯誤的變為善的，從善的變為義務的，這種情況是經常發生的。

舉一個例子可能會使我們更容易理解這一點，比如「遵守承諾是義務性的」這一具體的規範。人際和諧之善及排除專斷偏愛的第五個責任模式（即金規則或公平原則）是人們必須遵守承諾的基礎。然而，除了人際和諧外，人的承諾及其所促進的人際合作也經常涉及到其他善。當遵守承諾要求人們違背第七或第八個責任模式——不要損害、破壞或阻礙任何一種基本人類善——時，人們就不應該遵守承諾。也就是說，遵守承諾會導致其他人類善受到損害或阻礙時，不守承諾就是正確的。正如威廉·梅爾所說：「當遵守承諾會損害這些善時，並且如果這些善能被不守承諾所保護但又不會不公平或不會違背黃金規則，那麼就可停止遵守承諾的義務。」⁶³例如，如果一個人許諾某位朋友在某一天去旅遊，但在約定的那一天卻患了重感冒，此時為著生命和身體健康的緣故而違背承諾就是正常的，他的朋友也不會要求患病的朋友遵守其去旅遊的承諾，而且，假如自己遇到同樣的情況，也同樣可以不守承諾。因此，「必須遵守承諾」這一道德規範不是絕對的規範，它允許例外，「公平的原則或黃金規則會產生應遵守承諾這一規範；同樣的原則或責任模式也會導致這一規範有例外。」⁶⁴

對於新自然法學派來說，也有一些道德規範是絕對的、沒有例外的。這些道德規範之所以是絕對的，是「因為它們涉及到這類行為，以至於實施這些行為的意願就是違背一個責任模式。任何環境的變化或者額外的資訊都不能改變這一點。」⁶⁵例如，不得故意殺害無辜者這

一道德規範就是一個絕對的、無例外的規範，因為殺人行為是違背生命之善的行為，是道德第一原則、第七及第八種責任模式所排除的具體行為，在任何情況下都不容許有例外。

在新自然法理論中，所謂「絕對道德規範（absolute moral norms or moral absolutes）」指無例外的道德規範。芬尼斯說，我們不能把「絕對道德規範」中的「絕對的」一詞與其他情況下所使用的「絕對的」（如天主教是絕對的）相混淆。說天主教是絕對的，是說他是最高的存在，他不依賴於任何東西而存在。而說某些道德規範是絕對的，則不是說這些道德規範是最高的、無條件的，「稱它們為絕對的，只是說它們是無例外的。」⁶⁶有些道德規範，不管環境如何變化，不管行為者的主觀動機或目的是什麼，它們都是沒有例外的。

根據新自然法學派的看法，絕對道德規範是針對某些行為種類而言的。芬尼斯指出，基督教的整個傳統都確信存在著這樣一些行為，不管環境如何，它們本身由於其對象而總是嚴重地錯誤的，因而相應地，有些道德規範是不可更改的、無例外的，如「不得直接殺害無辜者」就屬於這樣的道德規範。所以，絕對道德規範有這樣一個特徵：「它們確定的行為種類是可以具體說明的，是潛在的選擇，說明它們無需依賴於以對該行為的道德判斷為先決條件的評價性術語。然而這一非評價性的具體說明能夠使道德反思作出這樣的判斷：對這類行為的選擇必定會從人的思慮和人的行為中排除出去。」⁶⁷因此，絕對道德規範告訴我們：在作選擇時，永遠不應該選擇做那些被確定是內在地錯誤的行為。

威廉·梅爾也指出，「絕對道德規範」這一運算式用來指那些確定某些種類的行為（這些行為是選擇的可能對象）總是道德上惡的行為的規範，並且在描述這些行為時無需使用任何道德評價的術語。如故意殺害嬰兒、與某個不是其配偶的人發生性關係、進行人工避孕等等，就是由絕對道德規範所確定的行為種類的一些例子。在威廉·梅爾看

來，絕對道德規範之所以是「絕對的」，是因為它們「明確地排除了某些可具體說明的人類行為是道德上正當的選擇對象。這些規範被認為在任何情形下都總是真的，永遠都是真的。由這些規範所確定的行為就稱為『內在地惡的行為』。」⁶⁸由絕對道德規範所確定的行為是內在地錯誤的行為，做這些行為在道德上是不允許的。

新自然法學派表示，聖經、神學傳統和教會訓導都相信，存在著一些絕對的道德規範。首先，聖經肯定，存在絕對道德規範。比如，耶穌在論婚姻時說道：「梅瑟爲了你們的心硬，才准許你們休妻，但起初並不是這樣。如今我對你們說：無論誰休妻，除非因爲姘居，而另娶一個，他就是犯姦淫；凡娶被休的，也是犯姦淫。」（瑪竇福音 19：8-9）這意味著，通姦總是且必定是錯誤的，因而不管境遇如何，都是不允許的。其次，基督宗教神學傳統也強調存在絕對道德規範。奧思定認爲，人的意願和目的在判斷行為的道德屬性時具有重要的地位，但他又指出，有些事情本身是明確地錯誤的，不管出於什麼善的原因、善的目的、善的意願都是不可以做的。不得偷盜、不得通姦、不得撒謊等等就是這樣的絕對道德規範。⁶⁹最後，天主教教會的不同訓導同樣指出，不得故意殺害無辜者、不得通姦、不得離婚後再婚、不得止姦淫、不得人工避孕、不得在實驗室產生人的生命等等，都是無例外的絕對道德規範。例如，梵二會議《論教會在現代世界牧職憲章》就譴責了一些其本身是錯誤的行為，「各種殺人罪、屠城滅種、墮胎、用藥物催人安死及惡意自殺等危害生命的惡行；損害肢體完整、虐待身體及心靈的酷刑、企圖迫害人心等侵犯人格完整的惡行；非人的生活條件、任意拘留及放逐、奴役、娼淫、婦女及幼童買賣等貶抑人格尊嚴的惡行；將工人只視作賺取利潤的工具，而不以擁有自由及責任感的人待之，侮辱人格的工作條件。這一切及其它類似的種種都是可恥的、有辱文明的罪孽。」⁷⁰由此可以看到，聖經、神學傳統和教會訓導都說明絕對道德規範是確實存在的，爲了善的目的而做內在地惡的事情在道德上總是錯誤的。

新自然法學派繼承了聖經、神學傳統和教會的學說，一致承認存在著絕對的道德規範。他們斷言，內在地惡的行為——即在任何環境下或任何善良的意願都無法證明是正確的行為——是存在的，因而不依賴於文化、歷史或環境因素的具體道德規範是存在的。絕對道德規範所禁止的行為是不管環境或意願如何都是惡的行為。正因如此，新自然法理論屬於義務論理論，正如沙爾曼（Todd A. Salzman）說：「他們（新自然法學派）對絕對道德規範和絕對禁止的行為的肯定表明，他們的倫理理論是義務論的。」⁷¹

新自然法理論是當代天主教倫理神學的一種重要理論，該理論一方面努力回應梵二會議呼籲更新倫理神學的建議，另一方面又試圖維持與教會及神學道德傳統的連續性，它「維持與天主教道德學說的傳統的連續性的首要方式，是堅持絕對道德規範之真理性及核心性」。⁷²在新自然法學派看來，由基督宗教傳統所教導的具體道德規範具有普遍的適用性，諸如「不得直接殺害無辜者」、「不得通姦」等規範都是客觀的真理，它們在任何時代、任何情況下對人都是有約束力的。因此，更新倫理神學並不意味著要拋棄教會和神學傳統所教導的絕對道德規範，相反要深入地闡明這些規範在人們生活中的重要性和必要性。

三、承認絕對道德規範的存在是人道主義的表現

格里塞指出，天主按自己的模樣創造了人，是爲了讓人在今生認識他、熱愛他、侍奉他，並將在天上永遠與他一起，享受幸福。在天上，信仰和盼望都會成爲過去，但愛仍在。爲了能在死後的生命中與天主一起享受幸福，我們就應該按照愛天主、愛鄰人的要求作選擇。愛天主就是與天主合作，遵守他賜予我們的道德律令。這些律令包括自然法和十誡及其它誡命。一方面，自然法是指導我們所有人生活和行為的道德原則和道德規範，它們要求我們選擇保護和促進基本善的行為，而不要選擇破壞、損害或阻礙這些善的行為。另一方面，基督宗教信仰告訴我們，人類的首要責任是愛天主、愛鄰人，這種愛能夠

使我們滿全天主的所有要求。

在實際生活中，遵守絕對道德規範的要求也是愛天主愛鄰人的表現。前面我們說過，絕對道德規範是涉及永遠不能選擇的行為種類的規範，之所以不能選擇這些行為，是因為它們牽涉到違背一種或多種基本人類善的意願。格里塞指出：「既然這些善是人的圓滿存在的其中某些方面，所以違背它們的意願就是與愛天主、愛鄰人、或愛與天主和鄰人相共融對立。既然天主是絕對的善，所以愛他的人只會意欲善，而永遠不會意欲去破壞、損害或阻礙按天主的肖像受造的人的存在或圓滿存在的任何部分。」⁷³例如，否認人的信仰和褻瀆天主總是錯誤的，因為這違背了對天主的愛；直接殺害無辜者和人工避孕總是錯誤的，因為它們損害、破壞或阻礙了另一個人的存在，因此就違背了對鄰人的愛；手淫、通姦和同性性行為總是錯誤的，因為在這些行為中，人們是把自己的身體看作工具，這種對待身體的方式違背了只有在與鄰人的共融中才會實現的自愛。不遵守絕對道德規範是不愛天主、不愛鄰人的表現。博伊爾和威廉·梅爾說道：「信仰肯定存在著絕對道德規範，而且也堅持認為絕對道德規範是愛的要求。」⁷⁴愛是基督徒生活的指南，愛的生活就是遵守所有道德原則和規範（包括絕對道德規範）的生活。因而，在新自然法學派看來，做信仰絕對禁止的行為總是錯誤的，因為這些行為違背天主呼籲我們去愛並絕對尊重的基本善，從而損害了人類的尊嚴。

我們看到，從根本上說，承認絕對道德規範之真理性是高度重視人類尊嚴和人際關係的表現。有些人認為，除非尊重某些絕對的權利和義務，否則就不可能尊重人類的尊嚴；也有些人認為，除非接受某些絕對的權利和義務，否則就會歪曲人際的關係和意義。不管他們強調的是人類尊嚴還是人際關係，博伊爾和威廉·梅爾都一致地認為，「絕對道德規範保護著人生命中最寶貴、最持久和最具有價值的東西。」在此意義上，堅持絕對道德規範是人道主義的體現，「真正的愛要求必須關心和尊重人，這種尊重和關心絕對排除某些種類的行為，即損害人、

操縱人或蔑視人的真正尊嚴的行為。」⁷⁵

按博伊爾和威廉·梅爾的觀點，「關懷人類善不是通過試圖創造一個可實現最大可能數量的善的世界來實現的，而是在使我們成為謙卑地擁有與尊重所有善的人中實現的。這並不是一種蔑視人類遭遇到的傷害和悲慘的態度，也不是一種只關心道德的公正而根本不關心人的問題的自我稱義的態度。相反，這是一種對人類善的多樣性，對我們使世界成為美好世界的有限能力的現實主義。這是一種承認對惡的問題的解決不是人的行為，而是天主的治療性的重新創造的謙遜態度。」⁷⁶新自然法理論是一種神學的人道主義理論，它要求人既必須關懷個人的和所有人的基本善，又必須在行動中依賴天主。

新自然法學派指出，絕對道德規範是屬於天主計畫的真理，它們不是人類社會制定的法律，所以不斷地向人教導這些規範對人來說就不是苛刻的，而是有好處的。向人們教導這些絕對道德規範也是對人富有同情心的重要表現，因為它反對的是人類的大惡，如故意不繁衍生命的性行為、殺害未出生的嬰兒等等。還有，教導絕對道德規範在牧靈實踐上也是十分必要的，因為天主已把它們寫在人的心上，因而教導這些規範顯然會使人們更加容易抵制俗世的各種誘惑，就此而言，接受絕對道德規範是人們抵制世界日益世俗化的一個重要途徑。

新自然法理論植根於亞奎納的有關學說。該理論不僅闡發了亞奎納的基本觀點，也促進了自然法理論的新的發展。就本章所敘述的內容而言，自然法理論的發展主要表現在三個方面。第一個方面是，新自然法學派清楚地區分了亞奎納把它包括在「自然法的第一、普遍原則」中的兩類實踐命題。正如我們在第三章中看到的，亞奎納把自然法的普遍原則分為兩類命題。第一類命題指導我們行善、追求善，並確定應做的、應追求的善；第二類命題涉及我們應行善、應追求善的

方式。但亞奎納沒有清晰地區分開這兩類自然法的第一原則，區分開這兩類原則的工作是由格里塞等人完成的。格里塞等人把第一類命題確定為「實踐理性的第一原則」，這一原則即「應行善、追求善，應避免惡」，這是一條指導人類活動的基本原則，但還不是道德原則；他們把第二類命題確定為「道德第一原則」，這一原則是能夠使我們區分開道德上善的選擇和行為與道德上惡的選擇和行為的原則。因而，新自然法學派明確地區分了作為實踐理性原則的自然法第一原則和作為道德原則的自然法第一原則。道德第一原則為人們提供了區分道德上善的選擇和道德上惡的選擇的評判標準。

新自然法理論的第二個發展是，他們試圖對道德第一原則進行更詳細的說明。我們知道，除了以「愛天主愛鄰人」的誠命來表述的第一道德原則外，亞奎納還確定了如黃金規則、不應傷害人這樣一些道德原則，以作為道德第一原則的具體說明。他認為十誡（後七誡）的戒律是可以從第一道德原則推論出來的「結論」，不過他並沒有清楚地闡述從第一原則到這些更具體的道德原則的推理過程，更沒有系統地討論這些作為第一道德原則的結論的原則。新自然法學派試圖確定進一步說明第一道德原則的所有的道德原則，他們稱這些原則為居間原則——「責任模式」或「實踐理性的基本要求」。這些居間的道德原則是從道德第一原則推論出來的結論，也是進一步推論出具體道德規範的出發點。

堅信存在絕對道德規範是新自然法學派對自然法理論的第三個重要發展。當代一些頗有影響的天主教倫理學家否認存在著絕對的道德規範，他們認為不應手淫、不應通姦、不應避孕、不應墮胎、不應直接殺害無辜者等等規範，都是有例外的道德規範，而不是絕對的、無例外的道德規範。在這些倫理學家看來，人的本性和社會條件是會變化的，因而建立在人性基礎上並根據社會條件來陳述的道德規範也會變化。所有的具體道德規範都是相對於偶然的、不斷變化的社會或文化現實而言的，只要歷史或文化條件發生變化，它們也會發生變化。

所以，任何道德規範都不可能永遠真實的、永恆不變的、普遍適用的。隨著人類歷史的發展，以及人類經驗的增多，道德規範也需要根據新的歷史條件和新的人類經驗來作出修改。在面臨這樣嚴重挑戰的情況下，新自然法學派堅決捍衛了存在絕對道德規範的立場。

根據威廉·梅爾的看法，格里塞等人對實踐理性的原則和道德原則的區分，對具體說明道德第一原則的居間原則的闡述，以及他們對道德規範的解釋，這三個方面標誌著新自然法學派「對自然法理論的重大貢獻」，也標誌著新自然法理論「實質上是建立在聖多瑪斯的基礎之上的。」⁷⁷

註釋：

- ¹ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.121.
- ² Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.362.
- ³ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.363.
- ⁴ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.362.
- ⁵ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.364.
- ⁶ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(上), 第 196 頁。
- ⁷ John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.284.
- ⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.184.
- ⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.184.
- ¹⁰ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.184. 參見 Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987).p.128. 也參見 John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.283.
- ¹¹ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.366.
- ¹² William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.75.
- ¹³ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.80.
- ¹⁴ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.86.
- ¹⁵ Rufus Black, *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*. p.70.
- ¹⁶ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.80.
- ¹⁷ Germain Grisez and Joseph M. Boyle, *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. p.345.

- ¹⁸ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.81
- ¹⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.205. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.86.
- ²⁰ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.206. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.87.
- ²¹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.88.
- ²² Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.208. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.88.
- ²³ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*.p.210. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.89.
- ²⁴ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.211. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.90.
- ²⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.211-212.
- ²⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.214. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.91-92.
- ²⁷ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.92.
- ²⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.215. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.92.
- ²⁹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.216. 參見 Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.93.
- ³⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.96.
- ³¹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.191.
- ³² William E. May, "Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms: Natural and Christian", 載於 Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral Inquiry*:

Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez. p.12.

- ³³ Paulinus I. Odozor, *Moral Theology in an Age of Renewal: A Study of the Catholic Tradition Since Vatican II*. p.242.
- ³⁴ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. p.120.
- ³⁵ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.84.
- ³⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.192.
- ³⁷ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.84.
- ³⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.192.
- ³⁹ 羅爾斯：《正義論》，何懷宏、何包綱、廖申白譯，北京，中國社會科學出版社，1988。第407頁。
- ⁴⁰ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.104.
- ⁴¹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.105.
- ⁴² 參見 John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.105.
- ⁴³ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.107.
- ⁴⁴ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.110.
- ⁴⁵ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.110.
- ⁴⁶ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.111.
- ⁴⁷ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.112, p.113.
- ⁴⁸ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.118.
- ⁴⁹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.118.
- ⁵⁰ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.119.
- ⁵¹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.155.
- ⁵² John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p.125.
- ⁵³ Charles Covell, *The Defence of Natural Law*. New York: St. Martin's Press, 1992. p.201.
- ⁵⁴ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.229.
- ⁵⁵ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.254. 新自然法學派指出，人們通常不會以考察有哪些責任模式或實踐理性的要求開始，然後從它們推論出一個道德規範來。相反，我們每個人心中都有許多道德規範，有許多從父母、

老師或通過其他渠道學到的行為規則。因此，在大多數的情況下，人們不必親自從責任模式或實踐理性的要求中去推論出具體的道德規範。

- ⁵⁶ John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. p.291.
- ⁵⁷ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.130-131.
- ⁵⁸ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.114.
- ⁵⁹ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.114.
- ⁶⁰ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.114.
- ⁶¹ William E. May, "Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms: Natural and Christian", 載於 Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. p.15.
- ⁶² Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.256.
- ⁶³ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.80.
- ⁶⁴ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.80.
- ⁶⁵ Germain Grisez and Russell B. Shaw, *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. p.117.
- ⁶⁶ John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. p.3.
- ⁶⁷ John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. p.2-3.
- ⁶⁸ William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.108.
- ⁶⁹ 亞奎納關於絕對道德規範的理論，見前面第三章「對亞奎納自然法理論的解讀」。
- ⁷⁰ 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(上)，第189頁。
- ⁷¹ Todd A. Salzman, *Deontology and Teleology: An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology*. Leuven: Leuven University Press, 1995. p.461.
- ⁷² Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. p.88.
- ⁷³ Germain Grisez, "Are There Exceptionless Moral Norms?", 載於 Russell E. Smith (ed.), *The Twenty-fifth Anniversary of Vatican II: A Look Back and a Look Ahead*. p.123.
- ⁷⁴ Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual*

Ethics: a Summary, Explanation and Defense. p.89.

⁷⁵ Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May. *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense.* p.90.

⁷⁶ Ronald David Lawler, Joseph M. Boyle and William E. May, *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense.* p.91.

⁷⁷ William E. May, *An Introduction to Moral Theology.* p.88.



第七章

批評與回應

第七章 批評與回應

四十多年來，新自然法理論引起了許多天主教學者的關注。在贏得讚譽的同時，該理論也受到了以新經院主義哲學家為代表的誤解或嚴厲批評。這些誤解或批評涉及的範圍很廣，主要集中在實踐理性的第一原則、基本人類善理論以及事實與價值的關係等方面。對於這些誤解或批評，格里塞及其學派甚為關注，並作了澄清或積極的回應。

第一節 關於實踐理性第一原則的前道德性問題

實踐理性的第一原則是「應行善、追求善，應避免惡」。新自然法學派把這一原則理解為一個前道德的原則。當代天主教一些著名的新經院主義者，如聖母大學馬里旦研究中心主任麥金內尼（Ralph McInerney）教授、美國塔爾薩大學（University of Tulsa）哲學與宗教系教授希廷格爾（Russell Hittinger），對此持有不同意見，認為實踐理性的第一原則是一個道德原則。對於這個不同的意見，格里塞等人作了簡單的回應。

一、麥金內尼的批評及芬尼斯等人的回應

我們已經知道，在亞奎納的倫理思想中，實踐理性的第一原則是「應行善、追求善，應避免惡」。麥金內尼肯定，這一原則「全面地表達了人類行為的目的。在行動時，我們必須追求善、行善，並避免與其相反的東西。……我們在行動時必須追求真正使我們得到圓滿和完美的東西，追求我們的善，並避免阻擾或阻礙使我們的本性得到繁榮興旺的東西。」¹根據他的理解，亞奎納所表述的實踐理性第一原則是一個道德原則，它「是由人的理性形成，並且它一定是人類行為的指南。……該指令是：終極目的意義上的完美、完善、善是應追求的，

與該目的不一致的東西是應該避免的。」²實踐理性第一原則指導人類的所有行為都朝向其終極目的或人類善。因此麥金內尼批評格里塞等人，認為他們把實踐理性第一原則看作是一個前道德原則是錯誤的。他說道，新自然法學派「似乎更關心擁有這樣的原則，這些原則會支配所有人——好人和惡人——的實踐行為，因此，這些原則一定會區分開道德與不道德。」³對於麥金內尼來說，認為實踐理性第一原則是前道德的原則而不是道德的原則的看法「是一個奇怪的主張」。⁴

對於麥金內尼的上述批評，芬尼斯和格里塞首先否定了他把實踐理性第一原則「應行善、追求善」中的「善」說成是終極目的的看法。他們指出，如果這是亞奎納的意思，那麼麥金內尼的解說就會是，實踐理性第一原則是一個道德原則。但是，在芬尼斯和格里塞看來，麥金內尼的理解似乎是站不住腳的，因為他的這種理解並不符合亞奎納的文本。麥金內尼把亞奎納的第一原則說成是：「終極目的意義上的完美、完善、善是應追求的」。這裏麥金內尼的解釋遺漏了「應行善」，並且強調「應追求善」。根據芬尼斯和格里塞的看法，這種說法當然會很容易把「善」理解為「終極目的」，因為終極目的不是被做的，它只能被追求。而且，亞奎納也不像麥金內尼所說的那樣，把人們自然傾向的所有善都看作是構成終極目的的東西，相反，在亞奎納那裏，基本人類善並不完全等同於人的終極目的。終極目的（如與天主在一起享真福）只是基本善中的一種。

芬尼斯和格里塞還指出，根據亞奎納的觀點，實踐理性的第一原則之於它的領域尤如非矛盾律之於一般思維的領域。如果真是這樣，第一原則也一定會支配作惡者的實踐推理。對於這一點，威廉·梅爾寫道：「如果亞奎納在實踐推理的第一原則與理論推理的第一原則之間所作的類比是正確的，那麼，實踐推理的第一原則就支配著作惡者的實踐推理。」⁵例如，張三認為通姦是應追求的善，這一想法並不純粹是非理性的，它是人類行為的指南，因而張三的不道德推理是由實踐理性第一原則所支配的。只不過，他的行為會背離人的終極目的，而不

是朝向人的終極目的。芬尼斯和格里塞強調的是，「實踐推理的基本原則確實是好人和壞人的推理的基礎，並且使得這推理成為可能。」⁶而且，芬尼斯和格里塞從來沒有認為，不道德的人會切實按照實踐推理的所有原則去行事。他們說道：「道德善與道德惡的區別就正是源於這一點。實踐原則並不『區分開道德與不道德』；相反，不正確的良心通過某些實踐原則來塑造行為但又會忽視另一些也是相關的原則。」⁷我們看到，麥金內尼把道德理解為符合實踐理性的第一原則，把不道德理解為違背實踐理性的第一原則，而新自然法學派則認為道德是按照所有實踐原則行動，不道德是沒有根據實踐理性的所有原則行動。

二、希廷格爾的批評及格里塞的回應

前面已經多次說過，根據格里塞和芬尼斯等人的解釋，亞奎納對實踐理性第一原則的表述並不是一個道德意義上的表述，就是說，實踐理性第一原則不是一個道德命令，而是一個前道德的命令。希廷格爾說，在新自然法理論體系中，「這一在前道德與道德之間所作的系統區分，是對亞奎納的與眾不同的解釋，並且已經產生了許多學術上的爭論」⁸，「自然法的前道德的與道德的方面之間的區分，在那些熟悉自然法這一術語的比較傳統的意義的人那裏，很容易造成混亂。」⁹在希廷格爾看來，新自然法學派認為實踐理性第一原則不是支配人類行為的道德原則而是一個前道德的原則的一個重要理由是，「實踐理性第一原則所展示的廣泛範圍不能只歸結為道德的價值，因為道德善並沒有窮盡在該運算式中所給出的善這一術語的一般意義。」¹⁰希廷格爾指出，如果實踐理性第一原則被理解為意味著「行善」或「成為善的」，那麼這一原則首先就是一個關於道德義務的原則。關於善，格里塞有這樣一個觀點，即：實踐理性第一原則中的「善」既包括道德善，也包括前道德的善，道德善只是善的一種形式。根據希廷格爾，即使實踐理性第一原則中的「善」既包括道德善也包括前道德的善，但這不等於說我們一定要把第一原則本身看作是前道德的原則。希廷格爾指出，格里塞等人對實踐理性第一原則的「包容性處理」必定會碰到了

這樣一個問題，那就是，他們「不得不認為道德善是道德的*前道德的*」。¹¹在道德善是實踐理性第一原則引導人們達到的可能性而不是義務的意義上說，它是前道德的，而在道德善是人們得以選擇他有義務做的特定的善的態度這一意義上說，它是道德的。這樣一來，「如果實踐理性第一原則要求我們以一種前道德的方式去把握道德的善，那麼它的前道德的地位就是令人煩惱的。」¹²

對於希廷格爾關於新自然法學派在前道德與道德之間作了系統的區分，並認為實踐理性第一原則是前道德原則的說法，格里塞的答復是，他只是說對亞奎納自然法理論的錯誤解釋把第一原則中的善惡僅限於說明倫理行為的性質。事實上，實踐理性第一原則中的善惡既指道德的善和惡，也指其他可知的善和惡，即本體論上的善惡。所以，如果認為實踐理性第一原則中的善惡單單指道德的善惡，這種理解就是錯誤的。格里塞辯解道，他在「前道德」與「道德」之間並沒有作出系統的區分，而是在作為整體的善惡與其部分——道德的善惡——之間作出了區分。因而，希廷格爾認為前道德與道德是排斥性的範疇，並由此會導致一個顯而易見的矛盾（即「格里塞對實踐理性第一原則的「包容性處理」碰到不得不認為道德善是道德的*前道德的*」）這一問題，在新自然法學派的理論中是根本不存在的。¹³

第二節 有關基本人類善的爭論

新自然法學派有關基本人類善的學說是新經院主義者最為關注的方面之一，也是遭到批評最多的方面之一。這些批評主要集中在基本善與人的關係、基本善的無層級秩序性或不可通約性等問題上。

一、關於基本善與人之間的關係

在《對新自然法理論的批判》一書中，希廷格爾強調其主題是詳細地考察格里塞等人關於實踐理性及其與基本善之間的關係的理解。

在正式進入這一主題之前，希廷格爾說他的興趣在於揭示新自然法學派「把重心從人轉移到善的意義和含義」。對此，他提出了這樣一些問題：「這不是假定或暗示，善和人，在存在論上及在與它們有關的行為這方面看，嚴格地說，有著共同的範圍嗎？例如，倫理行為者是比實踐理性對其感到興趣的善的各個部分的總和還要多的某個東西嗎？換言之，在人性中存在著具有價值的東西嗎？我們對這一東西予以肯定的方式與我們對使人得到圓滿的善的關注截然不同嗎？」¹⁴在希廷格爾看來，這是一些具有緊密聯繫的問題，它們涉及到人與基本善有怎樣的內在關係，但格里塞等人對這些問題並沒有作出令人信服的回答。因而，希廷格爾又提問道：「道德的重點或焦點是給予善還是給予我自己的實現呢？以稍為不同的方式來表達，道德態度的本質是對每一個基本人類善有一種應有的尊重，還是對我自己的諸多可能性有一種應有的尊重呢？」¹⁵根據希廷格爾的分析，在回答這個問題時，格里塞似乎強調尊重基本人類善或尊重人自己的實現其中之一，因此，他一方面說，道德善是人在其中避免不必要的自我限制的選擇之特徵，另一方面又說，正確的選擇是與對所有基本人類善的開放性尊重相一致的。在希廷格爾看來，格里塞的第一個陳述強調了我們在道德上必須對作為我自己的善的基本善的尊重，而第二個陳述不僅表明了對我來說是善的東西，也指向對他人來說也是善的東西，還表明了我有道德的責任尊重並促進其他人的基本善。因此，道德善是尊重所有人類善的選擇的特徵，而道德惡則是在其中自由是以自我限制的方式被運用的選擇的特徵。

對於希廷格爾的上述評論，格里塞和羅伯特·喬治都作了比較詳細的回應。我們先看格里塞的回應。格里塞指出，希廷格爾本來可以在其著作的很多地方找到對人與基本善之間的關係的見解。他特別提到《避孕與自然法》這一著作。在這部著作中，格里塞就繁殖之善與作為孩子的人之間的關係闡述過一個重要的看法：「作為父母努力的一個對象的善，嚴格說來，只是父母能夠獲得的東西——不是作為人的整

個孩子，而僅是他的存在和完善依賴於其父母的行為這一意義上的孩子。關於這一點，我們很容易感到混亂，因為我們假設，相關的價值是被愛的東西，顯然，被愛的是作為一個整體的孩子。然而，人並不存在於人類善之中，好像他們是應該追求的價值一樣。相反，他們在個人的存在中實現並獲得人類善。當我們意欲人的相關價值時，當我們希望人擁有善時，我們就是愛眾人，包括愛我們自己。」¹⁶基本人類善不是與人分開的獨立的東西，相反是人的內在的構成部分。所以，格里塞指出，正因為希廷格爾忽略了他關於人與基本善之間的關係的論述，他才會問「是尊重基本人類善還是尊重人自己的實現」這一問題。這一問題在新自然法學派的理論那裏是根本不存在的。對於他們來說，我們並不是首先有道德的義務去尊重人而不是尊重善，相反，尊重人就意味著尊重善，尊重善也意味著尊重人，尊重人與尊重善是同一的，二者的含義完全相同。

關於人與基本善的關係，還有一點，這涉及到希廷格爾所說的「道德惡所描述的是，自由是以自我限制的方式被運用的選擇。」格里塞認為，希廷格爾對新自然法理論在這一問題上的解讀具有「個人主義」的意味。顯然，這種解讀是格里塞不會同意的，因為他指出，他一直都把對選擇或行為的道德善性或惡性的判斷與「整體人類圓滿的理想」聯繫起來，是否符合整體人類圓滿的理想是區分追求善的正確方式與錯誤方式的唯一標準。所謂「整體的人類圓滿」，不是個人欲望的滿足，而是在整個人類共同體中所有人類善的實現。正如格里塞所說：「可知的善並不會讓它們附屬於任何一個人的特有名字之上。」¹⁷

現在我們再來看看羅伯特·喬治對希廷格爾就新自然法學派關於人與基本善這二者間之關係的評論的回應。羅伯特·喬治首先提醒我們說，在新自然法理論中，從分析的角度看，基本人類善雖然可以與它們使之得到圓滿的人區分開來，但它們本身卻不是人類行為的外在目的，而是人內在的一部份。不過，他又指出，從行為與人的關係的角度看，「人不是與構成人的方面的價值相並列的一種價值。為了人的緣

故而行動，例如，就是因熱愛他／她的幸福的其中某方面而行動，即促進、維護或保護在這個人身上所體現出來的基本善。」¹⁸此處需要注意的是，人們尊重人或熱愛人，所尊重或熱愛的人是作為一個整體而不是作為不同部分的混合體而行動的人。但是，在一個為了人的緣故而作的選擇中所尋求的善，歸根結底只是在該選擇中可以獲得的東西。羅伯特·喬治為此說道：「某人為另一個人所做的行為，不可能脫離後者的幸福和圓滿的各個不同方面來考慮。為了人的緣故而做的具體行為是朝向這些方面的。但正如我已經說過的，它是對作為一個引發具體行為的整體的人的尊重。」¹⁹從基本善與人的這種複雜關係看，希廷格爾提出的問題是相當重要的問題，不過對於新自然法學派來說，這些問題還是比較容易回答的：基本人類善永不會脫離人，基本人類善是人內在的組成部分。

談到對格里塞在「道德的重點或焦點是給予善還是給予我自己的實現」這一問題上的處理，羅伯特·喬治指出，希廷格爾忽視了新自然法學派關於基本善與人二者關係學說的一個重要特徵。他說：「誰的繁榮興旺或誰的善是道德規範的終極目的這一問題，在討論幸福主義的倫理理論中是一個永恆的議題。」²⁰這裏的問題是：人們作道德上正確的選擇是對他自己的繁榮興旺的關注呢？還是，人們作道德上正確的選擇，除了是對他自己幸福的關注外，還有對其他人繁榮興旺的關注呢？前面我們已經考察了格里塞本人對這一問題的回答。羅伯特·喬治同意格里塞的觀點，他也認為在新自然法理論中，人們以道德上正確的方式作選擇的義務這基礎是對「整體人類圓滿的理想」的追求，整體的人類圓滿既包括人們自己的繁榮興旺，也包括其他人的繁榮興旺。就此而言，新自然法理論從根本上排除了自我主義的道德學說。這一點表明，拒絕對基本善（人的繁榮興旺）作個人主義式的理解，是新自然法理論的一個重要特點。

二、關於基本人類善的無層級秩序性

新自然法學派關於基本人類善的無層級秩序性（及不可比較）的主張，也招致了麥金內尼和希廷格爾的批評。對這些批評，芬尼斯等人也作了積極的駁斥。

1、芬尼斯等人對麥金內尼批評的回應

據麥金內尼的觀點，「基本價值平等主義（basic value egalitarianism）」是新自然法學派關於基本價值（基本人類善）學說的一個最明顯的特徵。所謂「基本價值平等主義」，意思是說，所有基本價值中，沒有一個價值比另外的價值更好或更高，「在人的生活計畫的形成中，指導人們的基本價值是沒有客觀的層級秩序的。」²¹關於新自然法學派的「基本價值平等主義」，麥金內尼發表了三點評論。第一，芬尼斯無論如何都會意識到，基本價值不存在客觀層級這一說法會偏離亞奎納的文本，因為亞奎納說，人類自然傾向的秩序規定著自然法戒律的秩序。在《自然法與自然權利》一書中，芬尼斯承認，亞奎納是以三重秩序來安排自然法戒律的，但是關於自然法的三重秩序，芬尼斯認為：「在倫理的反思中，應當把三重秩序當作無關的圖式化來放棄。」²²

第二點評論是，在亞奎納的自然法理論中，作為目的的善是人類趨向或欲望的對象。對於他來說，這些善是有層級秩序的。麥金內尼對此說道，人是由許多傾向組成的一個複雜整體，而每一種傾向都有一個獨特的善或目的，「如果我們列舉這些傾向，並注意到它們的層級秩序，那麼我們就能夠看到它們的自然法戒律。」²³自然傾向的秩序究竟是什麼意思呢？這意味著：有一些善是人與所有受造物共有的，有一些善是人與動物共有的，也有一些善是人類所獨有的。如果人類善指人所獨有的善，那麼它就是使作為人這一特殊種類的人類變得完美的東西。人是理性行為者，因此理性活動之善或完美就是人的目的。

麥金內尼由此而提出的問題是，這樣一來，我們該如何理解包括人在內的所有受造物共有的自我保存、包括人在內的所有動物共有的繁殖這樣的自然傾向呢？難道由自我保存和繁殖指向的目的或善不是人類善的一部分嗎？對於這一問題，麥金內尼的回答是，自我保存、繁殖當然是人類善的一部分，「但只有在它們具有人的屬性，即不僅被本能地追求，而且是作為有意識行為的目的或目標來追求的意義上」，它們才屬於人類善的一部分。²⁴就是說，某善之所以是人類善，只是因為它們受理性的支配，或者說，是因為人們是根據理性對它們進行欲求的。²⁵追求人類善作為人的行為，是理性的、深思熟慮的、負責任的行為。因此，「在不是人所特有的善受到人類的獨特標誌——理性——的影響的意義上說，這些善才是人類善的構成部分」，²⁶「自然法的戒律是朝向人類善的理性指令。人類善、人的終極目的是複雜的，但是統一的主線是人的獨特標誌，即理性。」²⁷麥金內尼指出，在亞奎納的理論中，自然法的首要戒律是：追求善，追求終極目的，避免破壞善的東西。對於這個首要戒律，可以有若干比較具體的表述，如：理性地追求自我保存，理性地追求性、繁殖和後代之善，理性地追求理性之善本身、真理，特別要理性地追求關於最重要事情的真理。

麥金內尼的第三點評論是，關於新自然法學派對基本價值客觀層級性的否認，他們認為這樣可以防範人們做直接違背基本價值的行為。他說：「接受基本價值的客觀層級性是否會使人們喪失禁止直接違背基本價值的行為的基礎，這不是明顯的。只有這一層級把一種基本善歸於僅僅是工具的地位時，這才會發生。」²⁸在麥金內尼看來，亞奎納和亞里士多德都堅持基本價值是不平等的，即承認它們具有層級之分。在他們兩人的理論中，一種善是一個跟目的一樣的東西，但又不是終極目的，而是屬於一個進一步的目的，這一點並不會使這個善成為僅僅是工具性的東西。他們兩人都把稱爲「沉思」的理性活動看作客觀上最高的善。不過，承認沉思是最高的善並不意味著他們認為會有人只迷戀沉思。人類善是複雜的，不可歸結爲一種單一的活動，

這就是麥金內尼的結論。

對麥金內尼就基本善是否存在客觀層級的上述分析，芬尼斯和格里塞作了回應。²⁹他們說，人類善的基本形式之間不存在客觀的層級秩序，即基本價值是不可比較的，這是新自然法學派在人類善問題上的一個重要斷定。對於麥金內尼關於芬尼斯的斷定使他偏離了亞奎納文本的看法，芬尼斯和格里塞表示不能同意。他們指出，芬尼斯只是說，亞奎納對自然法戒律的「秩序」的闡述很容易被解釋為一種層級秩序。事實上，在重要的方面，新自然法學派的理解與亞奎納的立場並沒有衝突。芬尼斯和格里塞說道：「認為所有的秩序都是層級是武斷的」，認為亞奎納在《神學大全》中所確定的自然法戒律的秩序和自然傾向的秩序是一種價值的層級秩序，「更是武斷的」。亞奎納確定的秩序只是：人與所有實體共同擁有的東西、人與所有動物共同擁有的東西、人所特有的東西。芬尼斯和格里塞質問道，為什麼要把這種形而上學的秩序原則解釋為價值的層級呢？誠然，亞里士多德曾有「人的最高善是人所特有的善」這樣一種主張，但是亞奎納在哪里把這一主張說成是他自己的主張呢？對於相信人的至善是與天主的合一的基督宗教神學家來說，接受亞里士多德的主張「難道不是災難性的」嗎？³⁰這裏的意思是說，秩序並不必然意味著價值的層級。

據芬尼斯和格里塞的考察，在亞奎納的文本中並不能找到麥金內尼的這一說法：「如果我們列舉這些傾向，並注意到它們的層級秩序，那麼我們就能夠看到考慮到它們的自然法戒律。」亞奎納說過的話是：「理性會把人對其自然地趨向的所有東西自然地理解為善，因而是應當通過行為追求的東西；會把它們的對立面理解為惡，是應當避免的東西。」³¹同樣，在亞奎納的著作中也沒有發現麥金內尼認為他發現的這兩個觀點，即：「在不是人所特有的善受到人類的獨特標誌——理性——的影響的意義上說，這些善才是人類善的構成部分」，和「自然法的戒律是朝向人類善的理性指令。人類善、人的終極目的是複雜的，但是統一的主線是人的獨特標誌，即理性。」對於後一段話，芬尼斯

和格里塞承認，第一句表達了亞奎納本人的立場，但他們又認為第二句並不是從第一句推論出來的，它不是亞奎納自己的看法，而是亞里士多德持有的觀點，因而是對亞奎納的誤讀。芬尼斯和格里塞還指出，亞奎納明確地肯定，自然法的首要戒律確定了對人來說的諸種基本善，在這些善中有這樣一種善，即：與按理性行動的自然傾向相對應的善。但按理性行動的自然傾向只是眾多傾向中的一種，而朝向善的所有傾向都是可以由理性自然理解的。他們問麥金內尼，亞奎納在什麼地方以「理性地追求自我保存、理性地追求性和繁殖、理性地追求真理」等等模式去表述自然法的首要戒律呢？其實亞奎納表述自然法首要戒律的模式是，生命是一種應被追求和保護的善、知識是一種應被追求和保護的善，等等。

最後，按芬尼斯和格里塞的說法，即使亞奎納的本文支持亞里士多德關於人類善的層級體系，他們也會拒絕這一層級。其理由主要有兩個。其一，各種形式的基本善是不可比較的。其二，實踐理性第一原則中的「善」具有超驗性的一面。正如格里塞所解釋的：「只有通過這一超驗性，這才是可能的：由基督宗教信仰所提出的目的——天上的真福（這對人而言是超自然的）——應該成為真正的人類行為的一個目標，即成為實踐理性指導下的行為的一個目標。如果實踐理性第一原則把人類善局限於與自然本性相稱的善，那麼就會排除人類行為的超自然目的。人與此種目的的關係只有通過躍入超理性的層次中才會得到確立，在超理性的層次中，人類的行為將是不可能的，信仰將會取代自然法，而不是補充它。」³²

2、新自然法學派對希廷格爾批評的回應

根據希廷格爾的理解，格里塞承認，基本人類善存在層級秩序這一論點存在若干種含義。其中一種含義是，就基本善優先於純粹的工具善而言，價值存在著層級秩序。希廷格爾又指出，基本善沒有客觀的層級秩序是新自然法學派的一個重要主張。在格里塞等人看來，之

所以說基本善不存在客觀的層級秩序，是因為每一種善都是「根本的」，人們不可能找到一個計算並比較它們的標準。就是說，不存在客觀的標準使人們判斷一種善確定地比另一種善更大或更小。為了駁斥新自然法學派的觀點，最終確認基本善具有客觀的層級秩序，希廷格爾使用了格里塞在《超越新道德》一書中給出一個假設性例子。這個例子假設：有這麼一個人，他在星期天的早上必須面對是去做彌撒（涉及到宗教之善）、打高爾夫（涉及到娛樂之善）還是看報的選擇（涉及到知識之善）。格里塞指出，在這個例子中，所有的抉擇都擁有價值，人們最後不選擇其中的兩種這一事實僅僅是由於沒有人能夠同時去做參加彌撒、打高爾夫和看報紙三件事。³³根據格里塞的意思，道德上正確的選擇不是由這三種善的客觀層級或其內在的區別決定，而是由在選擇其中一種善時不忽視其他兩種價值的態度決定的。既然在選擇前基本善沒有客觀的層級秩序，那麼只要人們對那些未被選擇的善持一種開放的態度，他就可以選擇其中的任何一種善，既可以選擇去參加彌撒或打高爾夫，也可以選擇看報。

希廷格爾對格里塞所舉例子的解釋是，認為對天主的崇拜具有先於打高爾夫的客觀優先性而堅持去做彌撒的人，會以一種不符合道德第一原則的方式作選擇；決定看報但對參與彌撒這一可能性又持開放態度的人，是根據自然法去行事，即他作了道德上正確的選擇；最後，因不相信宗教是一種善從而參加做彌撒的人，則做了違背實踐理性的行為。在希廷格爾看來，如果對宗教及其它善的合理性沒有一個在先的證明，我們就不能判斷它們為善的。這裏「關鍵的問題」是，天主是否存在，或宗教性的人類欲望是否是善的。³⁴格里塞的推理「無疑把道德的判斷標準放在狂熱上」，這種做法的代價是，我們必須把認為價值有層級秩序的人確定為事實上的狂熱者。人們也許會說，星期天的彌撒與打高爾夫的區別在於這一事實，即：崇拜是尊重宗教的必要條件，而打高爾夫並不是尊重娛樂的必要條件。希廷格爾指出，即使我們承認這一點，但這兩種善的層級問題仍然存在。³⁵無論如何，各種

基本善之間是有層級秩序的。

格里塞指出，希廷格爾的上述言論是建立在誤解或忽略新自然法理論的一些觀點的基礎之上的。首先，在談及基本善或基本價值存在層級秩序這一點時，希廷格爾忽略了可知的善對可感的善的優先性。對於這種優先性，格里塞曾說過：「在某種意義上，價值確實存在一個層級秩序：情感的滿足本身並不是恰當的人類善。只有就它們可以對可理解的人類圓滿的某一方面作出貢獻來說，它們才是有價值的。」³⁶其次，格里塞指出，在《基督宗教道德原理》一書中，他並沒有論證說基本人類善不存在客觀的層級秩序，他只是說基本善不存在層級。這樣說有兩種完全不同的含義：「基本人類善不存在層級秩序有兩種含義。第一，它們都是根本的，都是人類圓滿的具有緊密聯繫的方面。第二，當要作選擇時，沒有客觀的標準使人們能夠說，內在於具體可理解的可能性之中的任何人類善確定地是比另一種善更大的善。」³⁷最後，格里塞說，他在《超越新道德》一書中所使用的那個假設性的例子，並非用來闡明基本善存在層級的秩序，而是用來闡明不道德的本質，即說明何種情況是不道德的選擇或行為。格里塞還指出，希廷格爾忽略了他在《基督宗教道德原理》一書中給出的例子：「例如，在感恩節前夜考慮第二天早上是花時間悠閒地享受家庭早餐，還是把時間用於參加一個特別的儀式（這將意味著要在一個確定的時間起床，給孩子穿衣服等等）的父母，不可能通過比較善或惡以發現哪個抉擇更好，來得出一個結論。」³⁸格里塞說，他舉這個例子的目的是為了證明基本善具有層級秩序的第二種含義，即道德上善的東西優於道德上惡的東西。這個例子也說明，儘管以基督宗教的視野來理解，宗教具有客觀的優先性，但是內在於具體可理解的可能性中的基本善，仍然是不能通過一個客觀的標準來測量和比較的。³⁹基本善是不可比較的，它們之間沒有客觀的層級秩序。

羅伯特·喬治從一種稍為不同的角度對希廷格爾的批評作了回應。這個角度的重點是分析希廷格爾對格里塞所舉例子的解釋。喬治首先

指出，「天主是否存在」是一個非常重要的問題。如果人們判斷天主存在（這是一個思辨的判斷），那麼他就會把他對宗教的理解建立在關於天主及其啓示和命令的判斷（這是一個進一步的思辨判斷）的基礎之上。喬治認為，作出這兩個判斷均不需要改變人們對基本的實踐原則和道德原則的理解，也不需要改變人們對如何應用這些原則的基本理解。例如，我們假定，人們相信天主授權某些人確立一些崇拜的儀式和規則。在這些規則中，有這樣一個要求，即：人們必須在星期天參加彌撒。根據這些宗教性的判斷，如果人們不履行參加彌撒的義務，他就是直接違背了宗教之善。通過看報或打高爾夫來實現的善（知識、娛樂）均不能使人免於遵守這一道德規範的義務。因而在喬治看來，如果沒有某種思辨性的宗教知識，格里塞在《超越新道德》一書中給出的假設性例子中的人就不可能得出這一結論：他有道德的義務選擇去參加彌撒而不是看報或打高爾夫。但是，他需要的思辨知識不是有關宗教和其他善的層級秩序的知識，而是一種涉及做道德上正確選擇的思辨知識。事實上，新自然法學派也承認思辨知識與具體道德判斷的相關性：「正如理論知識、真實意見和經驗能增進對實在性的善的最初洞見一樣，它們也可以加深對反應性的善的理解。例如，正確的形而上學和在實踐真正的宗教信仰中的經驗，都會有助於人們理解宗教之善。這樣做時，它們就能增進作為宗教追求之基礎的實踐原則的力量。」⁴⁰

因而格里塞的假設性例子其實是想表明，思辨知識能夠加強人們對人類善的理解，甚至因此會影響他在道德責任方面的判斷。也就是說，思辨知識不僅可以加強人們對宗教之善的理解，也可以加強人們對健康、友誼、審美體驗和知識本身這些善的理解。不過，喬治提醒我們，格里塞的例子既不表明，如果宗教信仰者認為自己有道德責任遵守安息日的要求，就必須設想基本善存在客觀的層級秩序；這一例子也不表明，思辨知識必須或能夠給「宗教、健康、友誼、審美體驗和知識是應做和追求的善」這一推論奠定基礎。這意味著，思辨知識

不可能取代實踐知識，前者只能是對後者的補充。這說明，新自然法學派並沒有把實踐知識與思辨知識截然分開，相反，他們極力闡明實踐知識和思辨知識對於理解具體道德規範的獨特貢獻，這樣就可以避免通過基本價值的客觀層級秩序來作決定的做法。⁴¹

具體說來，喬治用反證法來說明基本價值不存在客觀的層級秩序。他首先假定基本價值存在客觀的層級秩序，並且宗教高於知識或娛樂。如此一來，我們就可以得出這一結論：既看報又打高爾夫的人（A）應當在星期天去做彌撒。但是，當A面對去做早晨教會服務或按時上班的抉擇時，我們要知曉他星期一早上應當做什麼很可能就會碰到困難。所謂的宗教層級優先性會使A免於他對老闆的在先承諾所涉及的道德義務嗎？在喬治看來，這一問題有兩種答案。第一種答案是，層級秩序原則也許與這一具體選擇毫無關係；第二種答案是，我們也許可以下結論說，儘管宗教擁有優先性，但A在這種情況下應該去上班而不是去做教會服務。不過，如果A想方設法去做教會服務，並且選按時上班，因而避免了違背道德規範，這又如何理解呢？如果A選擇在上班前花費一些時間看報，或者聽音樂，或者跟孩子玩耍，他的做法就是不道德的，這是宗教優先性的規定嗎？喬治假設，A為了早晨的教會服務而放棄所有這些可能性。那麼，這裏的問題是，為了參加中午的宗教儀式，A在道德上必須放棄午飯後在公園裏進行愉快的散步嗎？宗教對其他善的優先性意味著，在所有在其中人們沒有道德的義務去做別的選擇的情況中，他特別必須為了宗教的緣故去行事，可以這樣說嗎？如果不可以這樣說，那麼人們在什麼時候必須這樣做？顯然，層級秩序原則對這些問題此沒有作任何的說明。⁴²

由上可以看到，據喬治的辯護，在格里塞等人的理論中，雖然不履行宗教義務的選擇違背了道德的規範，但是這並不意味著，每一種選擇都是為了宗教的緣故而作出的。喬治斷言：「試圖通過所謂的客觀層級秩序原則解決涉及宗教（或任何別的事情）的選擇似乎是沒有希望的，因為這要求我們事實上總是為了宗教的緣故去作選擇，或者未

能提供當爲了宗教的選擇是必需時和不是必需時得以作出決定的原則。」因此，「希廷格爾的層級秩序原則對於作道德上正確的選擇來說是必要的論證，與他極力想確立格里塞－芬尼斯自然法理論是失敗的其他論證一樣，都是不成功的。」⁴³

第三節 關於事實與價值之間的關係的爭論

價值能否從事實推論出來的問題，亦即「是」與「應當」的關係問題，是新經院主義者與新自然法學派之間爭論的一個焦點。新經院主義者批評新自然法理論不把道德建立在自然（人性）的基礎之上，因而不能算作真正的自然法倫理理論。本節我們先討論新經院主義者對新自然法學派在事實與價值關係問題上的批評，接著再看看新自然法學派對這些批評的回應。

一、麥金內尼、維奇、希廷格爾的批評

在「自然法的原則」一文中，麥金內尼以「事實/價值的二分法」的論題展開對格里塞和芬尼斯有關道德與人性關係的解釋。麥金內尼首先斷定，「格里塞堅持規範與事實、價值與描述、是與應當之間的區分」。⁴⁴格里塞說過，人們不能從對人性的考察來推論出自然法的原則，從形而上學的思考來推論出規範性的判斷。對於這個問題，芬尼斯也作了討論。他寫道，「由斯通所陳述的三個『決定性的問題』的另一個是這樣的：『自然法學家們表明了他們能從事實推出倫理的規範了嗎？』答案是清楚的：他們沒有表明，他們也不需要表明，這一理論的古典擁護者也沒有想到試圖作這樣一個推論。」⁴⁵對於芬尼斯來說，自然法的第一原則是自明的，不是推論出來的，人們不能從事實、人性、善和惡的本性或關於人的功能的形而上學命題中推論出道德的命題來。根據麥金內尼的解釋，格里塞和芬尼斯在實踐理性問題上持有這樣一種觀點，即「認爲關於世界的知識是與它[實踐理性]無關的」。⁴⁶因此，「從是過渡到應當，從事實過渡到價值，這在自然法中是不會發

生的。」例如，我們不可以從「知識對人是好的」推論出「人應當追求知識」。在此例子中，格里塞和芬尼斯「往往把第一個命題視爲形而上學的真理，它跟實踐判斷毫無關係。」⁴⁷

美國印地安那大學 (Indiana University) 和喬治敦大學 (Georgetown University) 哲學教授、著名的新經院主義者維奇 (Henry Babcock Veatch) 對新自然法理論的批評也主要放在事實與價值的關係方面。在維奇看來，格里塞及其學派否認價值是建立在事實的基礎之上，他們否認道德和倫理學的基礎是自然或關於自然的事實，他們堅持認爲「倫理的原則不可能在事實和自然中有其基礎」，⁴⁸堅信「倫理學對形而上學，或道德對關於自然的知識的絕對獨立」，⁴⁹因而他們「在自然與規範、或『是』與『應當』、或倫理學與形而上學之間」築起了「一道分界線」。⁵⁰這樣一來，「道德和倫理學的原則根本就不被認爲是關於存在或自然的原則。」⁵¹因而，在維奇看來，格里塞等人所闡述的道德理論不屬於自然法理論。真正的自然法理論主張，人可以從關於人性的事實中推論出規範性的道德判斷。

希廷格爾也簡要地分析了新自然法理論在事實與價值關係問題上的看法。在希廷格爾看來，真正的自然法理論既承認「自然的」法律，也承認「規範的」自然，關於自然本性的哲學是實踐理性的基礎，「在實踐理性方面，自然法理論必須表明自然如何是規範的。格里塞－芬尼斯的方法並沒有做到這一點。」⁵²根據他的說法，新自然法學派「沒有系統地把實踐理性與關於自然本性的哲學聯繫起來」。這就意味著，新自然法理論關於實踐推理和道德的理論並不是一種真正的自然法理論。

二、格里塞、芬尼斯的回應

對於麥金內尼的評論，格里塞和芬尼斯作了回應。首先，他們認爲，參與各種基本善是人存在的機會，人們愈是完全地參與這些善，

他就愈會成爲他能夠成爲的東西。因而，自然法的要求就不僅是理性的要求，行善的要求，而且也是人類本性的要求。其次，指責新自然法學派認爲關於世界的知識是與實踐理性無關是沒有根據的。格里塞指出，在「知識是一種應被追求的善」這一實踐原則中，「善」必須根據第一實踐原則——應行善、追求善——去理解。如果只把「知識對人來說是一種善」理解爲形而上學人類學的真理，那麼它就沒有規範性的含義，即不能指導人們的行爲。⁵³最後，芬尼斯和格里塞表示，他們沒有說過，從形而上學或事實的真理和實踐理性的第一原則不能過渡到規範性的結論。事實上，他們的觀點是，「如果沒有一個規範性的原則，規範性的結論就不可能有一個有效的推論；因此第一實踐原則不可能從形而上學的思辨中推論出來。」⁵⁴

芬尼斯對於維奇的批評也作了回應。他開門見山地說道，維奇的問題和異議並不是特別針對格里塞或芬尼斯自己的，他們都不會同意維奇就事實與價值的關係所發表的各種看法，「確實，我們拒絕所有這些看法。我們兩個人都沒有發表過在其背景中可以合理地解釋爲涉及或牽涉到這樣的觀點的著作。」⁵⁵爲此芬尼斯建議維奇「嚴格地和完整地」閱讀他們已經出版的著作。在進一步的回應中，芬尼斯主要澄清了「推論」或「推論出」的含義。在《自然法與自然權利》一書中，芬尼斯曾這樣說道，人們不應該尋求從事實推論或推論出價值，事實上人們不可能從所有人都有求知欲這一事實有效地推論出知識這一價值。「因此，認識到獲得真理之可能性的人就能夠把握該可能對象的價值，獲得[真理]不是從可能性推論出價值。這樣的推論是不可能的。價值不可能從一個事實或一組事實中推論或推論出來。」⁵⁶在維奇看來，此處「推論」或「推論出」的用法「有點狹窄，過於技術性」。⁵⁷芬尼斯對此表示贊同，因爲這樣的用法既顧及到亞奎納的主張，也顧及到當代人的看法。亞奎納的主張是，實踐理性第一原則是自明的、不可證明的。當代人的看法是，我們必須區分開關於「是」什麼的命題與關於「應當是」什麼的命題：在邏輯上，後一種命題不能從前一種命

題中推論出來，從「是」不能推論出「應當」。可以看到，芬尼斯在使用「推論」或「推論出」這一動詞時，只把它的含義局限於從一個命題或原則到另一個命題或原則的推理。由此，他否認我們能夠從事實推論出基本的價值。

關於事實與價值之間的關係，格里塞在對希廷格爾有關觀點的回應中有更清晰的闡述。前面我們說過，希廷格爾認爲一種真正的自然法理論必須表明自然如何具有規範性，但新自然法學派並沒有完成這一任務。根據格里塞的看法，他和芬尼斯所闡述的理論偏離了傳統的模式，認爲「道德的應當不能從理論的真理——例如形而上學和／或哲學人類學的真理——的處推論出來。當然，從邏輯上說，當這個是表達了一個關於體現了某個道德規範的實在的真理時，人就能夠從是推論出道德的應當。」⁵⁸例如，從「這是一個誠實的人會做的行爲」，人們就可以推論出「人們應該做這一行爲。」但是必須指出的是，「從一組理論的前提中，人們不能合邏輯地推論出任何實踐真理，因爲正確的推理不會引出前提中沒有的東西。原則與結論之間的關係是諸命題的邏輯的關係。所以，道德的終極原則不可能是形而上學和／或哲學人類學的理論真理。」⁵⁹

由上我們看到，在新自然法理論中，從認識論上說，實踐理性的第一原則和規範性的道德原則並不依賴於理論知識或事實知識。但是，從本體論或人類學上說，實踐真理卻必須依賴人性或關於人性的知識。正如威廉·梅爾在評論新自然法理論時所指出的，「自然法不是無自然的。在本體論和人類學上它完全依賴自然，但是在認識論上，實踐原則並不依賴理論真理。在這一方面，芬尼斯和格里塞聲稱，忠於亞奎納的是他們，而不是麥金內尼。」⁶⁰道德的基礎是自然或人性，道德思想必須植根於正確的哲學人類學中，這是新自然法理論的一個重要觀點。如果認爲新自然法理論是一種脫離了自然或人性的道德理論，那麼這是對它的嚴重誤解。

三、羅伯特·喬治的回應

在「自然法與人性」一文中，羅伯特·喬治簡要地考察了希廷格爾、維奇和麥金內尼等人對新自然法理論在道德與人性關係問題上的看法，並較詳細地回應了這些哲學家在這一問題上對新自然法學派的批評。

我們先看看喬治對新自然法學派與希廷格爾等人在道德與人性關係問題上的分歧的分析。一方面，根據希廷格爾等哲學家的理解，一種正確的自然法倫理學必須持有這樣一種立場，即：人們能夠從關於人的本性以及人在自然中的位置的在先知識推論出道德的原則或規範，「根據這一進路，形而上學——特別是研究人的形而上學的分支學科——先於倫理學。形而上學人類學揭示關於人性的事實；然後倫理學根據可能的行為（或行為的種類）符合或不符合這些事實而對這些行為予以規定或禁止。」⁶¹另一方面，格里塞及其學派拒絕這一進路。他們認為，這一進路涉及到試圖從關於人性的事實推論出道德原則和道德規範這一「自然主義的謬誤」。一個有效的推理不會引出在前提中不存在的東西。因此，在格里塞等人看來，就道德的結論陳述的是行為的理由而言，它們只能從包含更基本的行為理由的前提推論出來，而不能從不包含行為理由的前提（如關於人性的事實）推論出來。所以，一種正確的自然法理論不必依賴那種從事實到道德的邏輯上非法的推理。

但是，喬治指出，格里塞等人並沒有否認道德在人性中有其基礎，也沒有主張理論知識與實踐推理和道德無關。相反，他們同意，理論知識有助於我們理解基本人類善及道德原則和規範。喬治說道，真正的問題「不是格里塞及其追隨者是否否認道德建立在（人的）本性的基礎之上……真正的問題是，他們的主張——即：基本人類善和道德規範不是從有關人性的在先知識推論出來的——是否以某種方式牽涉到道德並不是建立在自然之上這一命題。」⁶²正如前面說過的，格里塞

及其學派認為道德的基本原則和規範不是從關於人性的事實或命題中推論出來的。相反，這些原則和規範是邏輯推理的前提，它們是自明的。這裏的問題是，這是否意味著道德原則和規範是與人性無關的東西。在喬治看來，通過區分分析問題的認識論模式和本體論模式，芬尼斯正確地闡明了道德與人性之間的關係。芬尼斯說道：「關於主要的人類善的命題不是從關於人性的命題或從思辨理性的任何其他命題推論出來的……因為我們可以通過認識人性的潛在性來認識人性，可以通過認識潛在性的實現來認識這些潛在性，通過認識這些實現的對象來認識潛在性的實現——而這些對象……就正是主要的人類善。但是……如果我們從認識論的模式轉到本體論的模式，那麼同樣的方法論原則，在其應用於人時，就需要首先假定因而牽涉到，所有人類善的善（因而所有責任的恰當性、合宜性）就是從人性推論出來的（即依賴於人性）……」⁶³

因此，喬治斷言，新經院主義者對芬尼斯所捍衛的立場的批評「忽視了他求助的本體論與認識論的區分。他們似乎毫無根據地認為，堅持我們關於人類善的知識不是從我們關於人性的在先知識推論出來的人，就一定會堅持認為人類善不是以人性為基礎的。然而，這種看法是不正確的。」⁶⁴也就是說，關於基本人類善及道德原則和規範的知識不是從關於人性的在先知識推論出來的這一命題，並不牽涉到道德不以人性為基礎或道德與人性沒有聯繫這個問題。所以，在喬治看來，格里塞及其追隨者的「我們關於基本人類善和道德規範的知識，不需要並且在邏輯上不能從關於人性的事實推論出來」，這一觀點是正確的。我們看到，根據喬治的觀點，在價值與事實或道德與人性的關係的問題上，新經院主義者之所以對新自然法學派產生誤解，是因為他們沒有看到「以自然為基礎」的本體論的含義與認識論的含義之間的分別。喬治正確地澄清了自然、人性在新自然法理論中的地位，不過這一地位是本體論上的地位而不是認識論上的地位。

前面我們非常簡潔地討論了新經院主義哲學家對新自然法學派在實踐理性第一原則的道德性問題、基本人類善理論以及事實與價值的關係等方面的評述，也簡要地討論了新自然法學派對批評者所作的積極回應。特別需要指出的是，新經院主義者對新自然法理論的批評及新自然法學派所作的回應，可以看作是當代天主教倫理學不同學派之間的一場激烈的學術論戰。這一論戰目前還在繼續著，尚沒有停止的跡象。可以預測的是，這將是一場持久的「學術戰爭」。

註釋：

- ¹ Ralph McInerney, *Aquinas on Human Action, A Theory of Practice*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1992. p.136.
- ² Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991. p.142.
- ³ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991. p.149.
- ⁴ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.152.
- ⁵ William E May, "Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law", 載於 John Goyette, Mark Latkovic and Richard Myers(eds.), *St. Thomas and the Natural Law Tradition*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004. p.149-150.
- ⁶ John Finnis and Germain Grisez, "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.27.
- ⁷ John Finnis and Germain Grisez, "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.27.
- ⁸ Russell Hittinger, *A Critique of The New Natural Law Theory*. p.35.
- ⁹ John Finnis and Germain Grisez, "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.10.
- ¹⁰ John Finnis and Germain Grisez, "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.35.
- ¹¹ John Finnis and Germain Grisez, "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.37.
- ¹² Russell Hittinger, *A Critique of The New Natural Law Theory*. p.38.
- ¹³ Germain Grisez, "A Critique of Russell Hittinger's Book *A Critique of The New Natural Law Theory*", *The New Scholasticism LXII* (1988). p.445-446.
- ¹⁴ Russell Hittinger, *A Critique of The New Natural Law Theory*. p.29-30.
- ¹⁵ Russell Hittinger, *A Critique of The New Natural Law Theory*. p.53.

- ¹⁶ Germain Grisez, *Contraception and the Natural Law*. Milwaukee: Bruce Publishing, 1964. p.78.
- ¹⁷ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.576.
- ¹⁸ Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988). p.1417-1418.
- ¹⁹ Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988). p.1418.
- ²⁰ Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988). p.1418.
- ²¹ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.149.
- ²² John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.95.
- ²³ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.142.
- ²⁴ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.142.
- ²⁵ 參見 William E. May, "Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law", 載於 John Goyette, Mark Latkovic and Richard Myers(eds.), *St. Thomas and the Natural Law Tradition*. p.135.
- ²⁶ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.143.
- ²⁷ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.143.
- ²⁸ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.154.

- ²⁹ 關於麥金內尼就基本善是否存在客觀層級性的分析，威廉·梅爾也作了回應，他的回應跟芬尼斯和格里塞的回應並沒有什麼不同。參見 William E. May, "Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law", 載於 John Goyette, Mark Latkovic and Richard Myers(eds.), *St. Thomas and the Natural Law Tradition*. p.139-140.
- ³⁰ 參見 John Finnis and Germain Grisez. "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.29.
- ³¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica. I-II*, q.94, a.2.
- ³² Germain Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", *Natural Law Forum* 10 (1965). p.200.
- ³³ Germain Grisez and Russell B. Shaw. *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. p.94-95.
- ³⁴ Russell Hittinger, "The Recovery of Natural Law and the 'Common Morality'", *This World* 18 (1987). p.69.
- ³⁵ Russell Hittinger, *A Critique of The New Natural Law Theory*. p.76.
- ³⁶ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.156.
- ³⁷ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.156.
- ³⁸ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. p.156.
- ³⁹ Germain Grisez, "A Critique of Russell Hittinger's Book *A Critique of The New Natural Law Theory*", *The New Scholasticism* LXII (1988). p.443.
- ⁴⁰ Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987). p.109.
- ⁴¹ 參見 Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988). p.1427.
- ⁴² 參見 Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988). p.1427-1428.
- ⁴³ Robert P. George, "Recent Criticism of Natural Law Theory", *University of Chicago Law Review* 55 (1988). p.1428.
- ⁴⁴ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.146.
- ⁴⁵ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. p.33.
- ⁴⁶ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of*

- Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.150.
- ⁴⁷ Ralph McInerney, "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. 載於 Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. p.151.
- ⁴⁸ Henry Veatch, "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez", 載於 *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*.p.297.
- ⁴⁹ Henry Veatch, "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez", 載於 *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*.p.300.
- ⁵⁰ Henry Veatch, "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez", 載於 *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*.p.305.
- ⁵¹ Henry Veatch, "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez", 載於 *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*.p.301.
- ⁵² Russell Hittinger, *A Critique of The New Natural Law Theory*. p.8, p.174, p.192.
- ⁵³ 參見 John Finnis and Germain Grisez. "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981).p.23.
- ⁵⁴ John Finnis and Germain Grisez. "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981). p.24.
- ⁵⁵ John Finnis, "Natural Law and the 'Is-Ought' Question: An Invitation to Professor Veatch", *Catholic Lawyer* 26 (1981).p.266.
- ⁵⁶ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*.p.66.
- ⁵⁷ Henry Veatch, "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez", 載於 *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*.p.298.
- ⁵⁸ Germain Grisez, "A Critique of Russell Hittinger's Book *A Critique of The New Natural Law Theory*", *The New Scholasticism LXII* (1988).p.465.
- ⁵⁹ Germain Grisez, "A Critique of Russell Hittinger's Book *A Critique of The New Natural Law Theory*", *The New Scholasticism LXII* (1988). p.465.
- ⁶⁰ William E. May, "Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law", 載於 John Goyette, Mark Latkovic and Richard Myers(eds.), *St. Thomas and the Natural Law Tradition*. p.149.
- ⁶¹ Robert P. George, "Natural Law and Human Nature", 載於 Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*.p.32.
- ⁶² Robert P. George, "Natural Law and Human Nature", 載於 Robert P. George

(ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. p.34.

- ⁶³ John Finnis, "Natural Inclinations and Natural Rights", 載於 L. J. Elders and K. Hedwig, (eds.), "Lex et Libertas", *Studi Tomistici*, 30, Ciudad del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1987, p. 45-47. 轉引自 Robert P. George, "Natural Law and Human Nature", 載於 Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. p.35.
- ⁶⁴ Robert P. George, "Natural Law and Human Nature", 載於 Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*.p.35.

結語 新自然法理論的主要倫理貢獻及其意義

前面幾章我們比較系統地梳理和分析了新自然法理論體系的主要內容，包括它的一些基礎概念、對亞奎納自然法理論的解讀、對西方各種倫理理論的批判、實踐理性第一原則與基本人類善、道德第一原則和居間原則、道德規範以及新自然法學派對各種誤解或批評的澄清與回應。根據這些闡述，我們可以總結出新自然法理論的一些主要倫理貢獻。

從思想的淵源上說，新自然法理論是對聖經、基督宗教倫理神學傳統和天主教教會有關學說的解釋、澄清及進一步的發展。特別地，新自然法學派聲稱，他們的理論是建立在亞奎納自然法學說之上的，可以說，是對亞奎納有關觀念的重新解讀與具體的闡發。主要表現在以下幾個方面。第一，新自然法學派追隨亞奎納，確定了人們自然趨向的所有基本善。在《神學大全》一書中，亞奎納根據人類存在的層次列舉了一些基本善，不過他並沒有提供一份完整的基本善的清單。格里塞及其學派確定了人類所有的基本善，一共有八種：生命和身體的健康、真理的知識和對美的欣賞、工作和娛樂、自我整合、實踐理智或真實性、友誼和正義、宗教或神聖、婚姻。所有這些善都是我們自然趨向的對象，是實踐理性自然理解為應追求、應做的善。

第二，新自然法學派追隨亞奎納，把自然法的第一原則區分為實踐理性的第一原則和道德的第一原則。在亞奎納的理論中，自然法的第一原則包括兩類不同的戒律。第一類戒律指導我們行善、追求善，並避免惡。第二類戒律涉及到人們行善、追求善的方式，即通過愛天主愛鄰人的方式去行善、追求善。前一類戒律是實踐理性的第一原則，

後一類戒律是道德的第一原則。但亞奎納沒有明確地把這兩類原則區分開來。新自然法學派清楚地區分了實踐理性的第一原則和道德的第一原則。實踐理性的第一原則是「應行善、追求善、應避免惡」，這是一個前道德的原則。道德的第一原則則是區分開道德上善的行為與惡的行為的原則。

第三，新自然法學派以哲學的語言去表達亞奎納以宗教語言表述的道德第一原則。亞奎納明確確定了愛的雙重誡命（即博愛——愛天主愛人）為道德的第一原則。格里塞等人認為，這種以宗教語言對第一道德原則的表述是正確的，不過，對於哲學倫理學來說，該原則可以更恰當地表述為：「在自願為了人類善而行動和避免違背它們的東西時，人們應當選擇和以不同的方式欲求那些、且僅僅是那些對它的意欲與朝向整體人類圓滿的意願相符合的可能性。」¹

第四，新自然法學派清楚地闡明了從道德第一原則到具體道德規範的推論。除了第一道德原則外，亞奎納還確定了這樣一些道德原則，如「黃金規則」和「不應傷害他人」，而把十誡看作具體的道德規範。據他的觀點，十誡的戒律是從第一道德原則和黃金規則等原則中推論出來的「結論」。然而，亞奎納並沒有清楚地說明從第一原則到具體道德規範的推理過程。說明這一過程是新自然法學派的一個重要工作。他們的分析表明，從道德第一原則過渡到具體的道德規範，是經由「責任模式」或「實踐理性的基本要求」來實現的。「責任模式」或「實踐理性的基本要求」是詳細說明道德第一原則的居間的道德原則，道德規範是通過這些居間原則推論出來的。

第五，新自然法學派追隨亞奎納，承認存在絕對的道德規範。對於道德規範，亞奎納肯定，有些是絕對的、無例外的，這些絕對的規範禁止的是那些違背自然法原則的、其本身就是惡的人類行為。在他看來，十誡的戒律就屬於絕對的道德規範，它們對於任何人、在任何情況下都是有約束力的。格里塞等人繼承了亞奎納的這一思想，同樣

認為有些道德規範是絕對的，人們必須無條件地遵守這些規範。

關於新自然法學派的主要倫理貢獻，威廉·梅爾寫道：「在我看來，格里塞、芬尼斯和博伊爾有關自然法的思想具有重大的意義，在理解『自然法』含義的任何努力，對人均是非常有幫助的。他們的思想植根於亞奎納的思想，同時很顯然，他們不僅努力澄清和闡發了亞奎納著作的基本特徵，而且也對自然法理論作出了他們自己的貢獻。」²

那麼，新自然法理論「新」在哪裏呢？或者，是哪些觀點把舊自然法理論（即傳統的自然法理論或經院主義自然法理論）與新自然法理論區分開來呢？這主要表現在兩個方面。第一方面是對人性與道德之間的關係的理解。舊自然法理論認為，與人性相符合的東西在道德上是善的，是應該追求的，而違背人性的東西在道德上是惡的，是應該避免的。從人性我們可以推論出道德的原則和規範。新自然法學派不接受此種觀點，他們認為實踐理性的基本原則和道德判斷不能從形而上學的或其他思辨的前提中推論出來，從描述人性的事實前提我們不能推論出規範性的判斷。「應行善、追求善」這一命題本身不是從任何東西推論出來的，相反，應追求每一種基本善這一點是自明的，它是實踐推理的不可證明的前提。美國喬治城大學哲學教授理查遜（Henry Richardson）對此說道：「基本善的這種在實踐上的非推論的地位在很大程度上把新自然法理論與舊自然法理論區分了開來，「有助於使他們[新自然法學派]的立場嚴格地與堅持基本善應該從哲學家對人性的形而上學的理解中推論出來的立場區分開來。」³

第二個方面是，它們對實踐理性第一原則的道德性質的理解不同。舊自然法理論認為，自然法的第一原則「應行善、追求善，應避免惡」是一個道德的原則，它是人類行為的最基本的道德準則。但在新自然法學派看來，「應行善、追求善，應避免惡」這一實踐理性的第一原則是前道德的原則，所有的人類行為，甚至那些道德上惡的行為，都必定會符合這一原則。所以，單單根據實踐理性的第一原則，我們

不能區分開道德上正確的行爲與道德上錯誤的行爲。只有憑藉道德的第一原則、居間的道德原則以及一系列具體的道德規範，我們才能判斷某一行爲的對錯。

這樣一種「新的」自然法理論，從學術的角度看，有何意義呢？在此我們只強調三點。其一，新自然法理論在西方天主教學術界和一般倫理學界均引發了相當多的爭論。有些學者同情並且積極爲新自然法理論作辯護，認爲它是目前爲止最恰當的一種倫理理論，甚至可以替代二十世紀一直在歐美學界占統治地位的功利主義、結果主義和義務論倫理學。也有更多的學者嚴厲地批評、反對或拒絕新自然法理論。比如，由於新自然法理論主張存在絕對道德規範，而且該學派「關於道德推理的觀點依賴於一種關於人類行爲的不合理的理論，結果，就不能避免格里塞在其論新經院主義自然法理論的著述中所正確批評的『法律主義』」，⁴因而被天主教相稱主義倫理神學家所批評和拒絕。又如，新經院主義哲學家和其他多瑪斯主義者在贊同新自然法學派捍衛絕對道德規範之真理性的同時，又懷疑格里塞等人的進路是否是一種自然法理論。新自然法學派主張，實踐理性和道德的基本原則不能從關於人性的形而上學的或其他的前提中推論出來。在新經院主義者看來，「這一主張放棄了格里塞對倫理學『客觀主義』的承諾，致使其關於實踐理性的理論不可接受地是『康德的』，甚至是『休謨的』」。⁵他們認爲，由於「自然」在新自然法理論中沒有任何地位，因而該理論是一種「沒有自然的自然法理論」。然而，對新自然法學派提出最激烈批評的學者也承認該學派的哲學成就，及其思想對於當代天主教倫理爭論的核心性。在我看來，一種理論不管是得到贊同或同情，還是遭到批評和反對，能引起學術界的極大關注，並引起熱烈的爭論，這本身就說明該理論具有重大的價值，它值得我們去作進一步的探究。

其二，在一定的意義上說，新自然法理論避免了西方思想史上爭論不休的「事實與價值」或「是與應當」的難題。西方近代著名的經驗主義和懷疑主義哲學家休謨認爲，從事實性的前提推出道德的結

論、從「是」推論出「應當」在邏輯上是非法的。自然法理論的許多支持者一直試圖對休謨的這一在西方思想史有深遠影響的觀點進行回應。當今許多哲學家 and 學者都表示，休謨的觀點是錯誤的，是難以令人信服的。與此不同，新自然法學派認爲，休謨的論點是正確的，人性的事實確實不能作爲道德結論賴以得出的前提。在他們看來，自然法是經由實踐理性對自明的基本人類善的認識，而不是通過關於人性的在先描述性斷言而產生的。新自然法學派否認人的本性具有內在的道德意義，認爲人們爲了理解道德原則和道德規範並不需要形而上學或關於人性的思辨理論的幫助，這「就避免了『自然主義的謬誤』——從『事實』向『價值』的非法過渡。」⁶這種避免的依據是本體論與認識論的區分。根據格里塞等人的觀點，自然在新自然法理論中是佔有一個位置的。但他們如何解釋自然跟自然法無關的觀點的呢？在他們看來，這兩種觀點其實並不矛盾，因爲關於自然概念與道德的「應當」的關係，我們可以從認識論和本體論的角度來闡釋。新自然法學派肯定，從認識論上說，從自然推論出價值（基本善）、從人性推論出道德是不可能的。但是，從本體論上說，道德是以人性爲基礎的。也就是說，儘管我們不能從自然或人性推論出道德原則和規範，但道德原則和道德規範的基礎仍然是自然或人性。對於這一點，美國波士頓學院哲學教授希布斯（Thomas Hibbs）曾如此說道：新自然法學派「使多瑪斯的學說擺脫了這一印象，即：它涉及到從抽象的自然概念粗暴地和機械地推論出規則。」⁷關於道德義務的判斷不是從形而上學或抽象的人類學理論推論出來的。

其三，新自然法學派的一般倫理理論可應用於分析實踐領域的許多道德問題。實際上，在這一方面，他們自己就作出了很好的榜樣。從他們的著作中我們看到，對一般倫理理論的闡發與對具體道德問題的分析始終是沒有分開的。可以說，新自然法理論本身是一個非常龐大的體系，既包括對一般道德原則和道德規範的探究，也包括把探究的結論應用於分析生活中所產生的道德問題。因而，新自然法理論有

兩大部分構成，第一部分是基本倫理理論，第二部分是實踐倫理學。在性與婚姻倫理領域，新自然法學派根據其基本理論分析了貞潔、通姦、人工避孕、計劃生育、絕育、婚前性關係、手淫、同性性行為、婚姻的性質和目的、離婚、夫妻關係、父母與子女的關係、以及家庭生活其他倫理問題。在生命倫理領域，他們根據其基本理論分析了人類生命的價值與尊嚴、健康關懷、身體的不可侵犯性、生殖技術、人工授精、墮胎、器官移植、人體實驗、殺人、安樂死、自殺、對臨死者的關懷等等當代討論的熱點問題。在社會和政治倫理領域，新自然法學派根據其基本理論討論了愛、正義、仁慈、人的平等尊嚴、人際關係、工作和財產、與無理性動物的關係、環境保護、愛國主義、殺人和刑罰、公共利益、人權、道德與法律、戰爭、信仰自由、國際秩序等許多重大的問題。歸納起來，新自然法學派的實踐倫理學討論了人們特別是基督徒對天主、對自己、對他人、對世界的具體道德責任。實踐倫理學是新自然法學派基本倫理理論的延伸。

我想，我們以英國里茲大學（University of Leeds）神學教授比格爾（Nigel Biggar）和澳大利亞墨爾本聯合神學系（the United Faculty of Theology, Melbourne）基督宗教倫理學學者布萊克（Rufus Black）的話來結束我們對新自然法理論的研究是比較合適的：

「格里塞學派的著述之範圍和深度如此，以至於它有可能會吸引和獲得廣泛的關注。亞里士多德主義者很可能會被其開發豐富且成熟的關於人類繁榮興旺或幸福的學說的核心關注所吸引。另一方面，康德主義者可能發現自己會被該學派在其與康德的同情對話中所開發的關於實踐理性的實在學說所吸引。有些人甚至會看到這兩種至今為止是截然對立的觀點之間的一致輪廓。對於那些關注美德倫理學的人來說，格里塞學派呈現了一種成熟的關於品質的理論，在這種理論中，理性和情感一起在作決定時佔有一個不可或缺的位置；它對關注『我應當做什麼』和關注『我應當成為誰』之間的錯誤的而又完全是習慣的二元區分提供了一個令人滿意的解答。分析傳統中的道德哲學家也

許會被該學派開發尊重人們不能從『是』推論出『應當』這一主張——該主張明確地體現了黑爾分析的主要特徵——的一種道德實在論形式的嘗試所吸引。神學家特別是基督新教神學家會好奇地想探究格里塞倫理的『自然的』和神學的維度之間的關係。最後，在難度較大的倫理應用方面，對於那些想通過由關心人類生命、性關係、性別角色以及對非人類世界的責任所提出的複雜問題而試圖找到一種解決辦法的人來說，該學派也應該會有相當大的吸引力。」⁸

註釋：

- ¹ Germain Grisez, *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, p.184. 參見 Germain Grisez, Joseph M. Boyle and John Finnis, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. American Journal of Jurisprudence* 32 (1987),p.128. 也參見 John Finnis, Joseph M. Boyle and Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. Oxford: Clarendon Press, 1987, p.283.
- ² William E. May, *An Introduction to Moral Theology*. p.87.
- ³ Henry Richardson, "Incommensurability and Basic Goods: A Tension in the New Natural Law Theory", in David S. Oderberg and Timothy Chappell (eds.), *Human Values*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2004. p.73, p.74.
- ⁴ Robert P. George, "Introduction", 載於 Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. p.vii.
- ⁵ Robert P. George, "Introduction", 載於 Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. p.vii.
- ⁶ Stephen J. Pope, "Natural law and Christian ethics", 載於 Robin Gill(ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2000. p.90.
- ⁷ Thomas S. Hibbs, "Interpretations of Aquinas' Ethics since Vatican II", 載於 Stephen J. Pope(ed.), *The Ethics of Aquinas*. p.415.
- ⁸ Nigel Biggar and Rufus Black, "Preface", 載於 *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. p.xiii-xiv.

參考文獻

一、英文部分

- Aquinas, Thomas. *Treatise on Law*. Translated by Richard J. Regan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.
- . *Summa Theologica*. Translated by The Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.
- Biggar, Nigel, and Rufus Black (eds.). *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2000.
- Black, Rufus. *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue, and the Gospel*. New York: Oxford University Press, 2000.
- . "Introduction: The New Natural Law Theory", in Nigel Biggar and Rufus Black (eds.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2000. 1-28.
- Boyle, Joseph M.. "Toward Understanding the Principle of Double Effect", *Ethics* 90 (1980):527-38.
- . "Natural Law and the Ethics of Traditions", in Robert P. George(ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 3-30.
- . "Free Choice, Incomparably Valuable Options, and Incommensurable Categories of Good", *American Journal of Jurisprudence* 47 (2002):123-141.
- Boyle, Joseph M., and Germain Grisez. "The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney", *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981): 21-31.
- Boyle, Joseph M., Germain Grisez and Olaf Tollefsen. *Free choice : a Self-referential Argument*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1976.
- Chappell, Timothy. "Natural Law Revived: Natural Law Theory and Contemporary Moral Philosophy", in Nigel Biggar and Rufus Black(eds.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. Burlington, Vt.: Ashgate, 2000. 29-52.
- Connery, John R.. "Review of The Way of the Lord Jesus 1: Christian Moral Principles by Germain Grisez", *Theological Studies* 45 (1984): 754-756.
- Covell, Charles. *The Defence of Natural Law*. New York: St. Martin's Press, 1992.

- Curran, Charles E. *History and Contemporary Issues: Studies in Moral Theology*. New York: Continuum, 1996.
- . *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1999.
- . *Moral Theology at the End of the Century*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1999.
- Curran, Charles E., and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991.
- Fagan, Seán. *Does Morality Change?*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1997.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- . “Natural Law and the ‘Is-Ought’ Question: An Invitation to Professor Veatch”, *Catholic Lawyer* 26 (1981):266-277.
- . *Fundamentals of Ethics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1983.
- . “Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man”, *New blackfriars*, 1985:438-451.
- . “Aristotle, Aquinas, and Moral Absolutes”, *Catholica* 12 (1990): 7-15.
- . *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1991.
- . “Introduction”, in John Finnis (ed.), *Natural Law, Volume I*. New York: New York University Press, 1991. xi-xxiii.
- . “Natural Law and Legal Reasoning”, in Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 134-157.
- . “Natural Law - Positive Law”, in “Evangelium Vitae” e diritto. *Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati, 23-25 maii 1996*, Libreria Editrice Vaticana, 1997. 199-212.
- . “Natural Law”, in Bryan Magee and Edward Craig (eds.), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. London: The Spectator, 1998. 685-690.
- . Aquinas: *Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.
- . “Natural Law: The Classical Tradition”, in Jules Coleman and Scott Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford University Press, 2002. 1-60.
- Finnis, John, Joseph M. Boyle and Germain Grisez. *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Finnis, John, and Germain Grisez. “The Basic Principles of Natural Law: A

- Reply to Ralph McInerney”, *American Journal of Jurisprudence* 26 (1981): 21-31.
- Finnis, John, Germain Grisez and Joseph M. Boyle. “‘Direct’ and ‘Indirect’: A Reply to Critics of Our Action Theory”, *The Thomist* 65 (2001): 1-44.
- George, Robert P. “Recent Criticism of Natural Law Theory”, *University of Chicago Law Review* 55 (1988): 1371-1429.
- . (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- . “Natural Law and Human Nature” in Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 31-41.
- . *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . “Natural Law and Positive Law”, in Robert P. George (ed.), *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . “Natural Law Ethics”, in Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. 460-465.
- . (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998.
- . *In Defense of Natural Law*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- . “Kelsen and Aquinas on the Natural-Law Doctrine”, in John Goyette, Mark Latkovic and Richard S. Myers(eds.), *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004. 237-259.
- Goyette, John, Mark Latkovic and Richard S. Myers(eds.). *St. Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004.
- Grisez, Germain. *Contraception and the Natural Law*. Milwaukee: Bruce Publishing, 1964.
- . “Man, Natural End of”, *The New Catholic Encyclopedia*. Vol.9. New York: McGraw-Hill, 1967. 132-138.
- . “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum* 10 (1965):168-201.
- . “Toward a Consistent Natural Law Ethics of Killing”, *American Journal of Jurisprudence* 15 (1970):64-96.

- . “Against Consequentialism”, *American Journal of Jurisprudence* 23 (1978). Reprinted in Christopher Robert Kaczor(ed.), *Proportionalism: For and Against*. Marquette University Press, 2000. 239-294.
- . *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.
- . “A Critique of Russell Hittinger’s Book A Critique of the New Natural Law Theory”, *The New Scholasticism LXII* (1988):438-65.
- . “A Contemporary Natural-Law Ethics” , in William C. Starr and Richard C. Taylor(eds.), *Moral Philosophy: Historical and Contemporary Essays*. Milwaukee: Marquette University Press, 1989. 125-143.
- . “Are There Exceptionless Moral Norms?”, in Russell E Smith (ed.), *The Twenty-fifth Anniversary of Vatican II: A Look Back and a Look Ahead*. Braintree, Mass.: The Pope John Center, 1990. 117-135.
- . “Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice”, in T. J. Herron(ed.), *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*. San Francisco: Ignatius Press, 1990. 111-121.
- . *Living a Christian Life*. Quincy, Ill: Franciscan Press, 1993.
- . *Difficult Moral Questions*. Quincy, Ill: Franciscan Press, 1997.
- . “Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment”, *American Journal of Jurisprudence* 46 (2001): 3-46.
- Grisez, Germain, and Joseph M. Boyle. *Life and Death with Liberty and Justice: a Contribution to the Euthanasia Debate*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1979.
- Grisez, Germain, and Joseph M. Boyle, “Response to Our Critics and Our Collaborators”, in Robert P. George (ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998. 213-237.
- Grisez, Germain, Joseph M. Boyle and John Finnis, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987): 99-151
- Grisez, Germain, and Russell B. Shaw. *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- Grisez, Germain, and Russell B. Shaw. *Fulfillment in Christ: a Summary of Christian Moral Principles*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1991.
- Gula, Richard M.. *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*. New York: Paulist Press, 1989.
- Hall, Pamela M.. *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

- Hibbs, Thomas S.. “Interpretations of Aquinas’ Ethics since Vatican II”, in Stephen J. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002. 412-425
- Hittinger, Russell. *A Critique of The New Natural Law Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1987.
- . “The Recovery of Natural Law and the ‘Common Morality’”, *This World* 18 (1987): 62-74.
- Latkovic, Mark S.. “Moral Theology: A Survey”, <http://www.aodonline.org/aodonline-sqlimages/shms/faculty/latkovicm/ark/unpublishedwritings/Moraltheologyasurvey.pdf>.
- Lawler, Ronald David, Joseph M. Boyle and William E. May. *Catholic Sexual Ethics: a Summary, Explanation and Defense*. Huntington, Ind: Our Sunday Visitor, 1985.
- Lee, Patrick, “The Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators”, *Theological Studies* 42 (1981): 422-443.
- . “Human Nature and Moral Goodness” (a lecture given November 7, 2005, St. Edward’s University, Austin, Texas) http://www2.franciscan.edu/plee/human_nature_and_moral_goodness.htm.
- Lisska, Anthony. *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford University Press. 1996.
- May, William E. “The Natural Law and Objective Morality: A Thomistic Perspective”, in William E. May(ed.), *Principles of Catholic Moral Life*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1980. 151-192. Reprinted in Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991. 333-368.
- . *An Introduction to Moral Theology*. Huntington, Ind.: Our Sunday Visitor, 1994.
- . “Germain Grisez on Moral Principles and Moral Norms: Natural and Christian”, in Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998. 3-35.
- . *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*. Huntington, Ind: Our Sunday Visitor , 2000.
- . *Catholic Sexual Ethics*. New Haven, CT: Catholic Information Service, Knights of Columbus Supreme Council, 2001.
- . “Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law”, in John Goyette, Mark Latkovic and Richard Myers(eds.), *St. Thomas and the Natural Law Tradition*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004. 138-184.

- McInerney, Ralph. "The Principles of Natural Law", *American Journal of Jurisprudence* 25 (1980): 1-15. Reprinted in Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology. No. 7: Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991. 139-156.
- . *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1982.
- . *Aquinas on Human Action, A Theory of Practice*. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1992.
- Odozor, Paulinus I. *Moral Theology in an Age of Renewal: A Study of the Catholic Tradition Since Vatican II*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- Pope, Stephen J.. "Natural law and Christian ethics", in Robin Gill(ed.),*The Cambridge Companion to Christian Ethics*. Cambridge University Press, 2000. 77-95.
- Porter, Jean. "'Direct' and 'Indirect' in Grisez's Moral Theory", *Theological Studies* 57 (1996):611-32.
- . "The Natural Law and the Specificity of Christian Morality: A Survey of Recent Work and an Agenda for Future Research",In Todd A. Salzman(ed.), *Method and Catholic Moral Theology: The Ongoing Reconstruction*. Omaha, NE: Creighton University Press. 1999. 126-146.
- Richardson, Henry. "Incommensurability and Basic Goods: A Tension in the New Natural Law Theory", in David S. Oderberg and Timothy Chappell (eds.), *Human Values*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2004. 70-101.
- Salzman, Todd A.. *Deontology and Teleology: An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology*. Leuven: Leuven University Press, 1995.
- . "The Basic Goods Theory and Revisionism: A Methodological Comparison on the Use of Reason and Experience as Sources of Moral Knowledge", *The Heythrop Journal* 42(2001): 423-450.
- . *What are They Saying about Roman Catholic Ethical Method?*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2003.
- Shaw, Russell, "Pioneering the Renewal in Moral Theology", in Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral. Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998. 241-271.
- Vacek, Edward C.. "Contraception Again – A Conclusion in Search of Convincing Arguments: One. Proportionalist's [Mis?]understanding of a Text", in Robert P. George(ed.), *Natural Law and Moral. Inquiry : Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998. 50-81.

- Veatch, Henry. "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question: Queries to Finnis and Grisez", in *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1981. 293-311.
- Westerman, Pauline C.. *The Disintegration of Natural Law Theory*. New York: Brill, 1998.

二、中文部分

- 《天主教梵蒂岡第二屆大公會議文獻》(上、下)。天主教上海教區光啓社, 1998。
- 《天主教教理》。石家莊: 河北天主教信德室, 2000。
- 西塞羅著; 沈叔平、蘇力譯。《國家篇 法律篇》。北京: 商務印書館, 1999。
- 吳智勳。《基本倫理神學》。天主教上海教區光啓社, 2000。
- 亞里士多德; 廖申白譯注。《尼各馬可倫理學》。北京: 商務印書館, 2003。
- 趙敦華。《基督教哲學 1500 年》。北京: 人民出版社, 1994。
- 《<真理的光輝>通論》。(臺灣)天主教中國主教團秘書處出版, 1994。
- 博登海默著; 鄧正來譯。《法理學: 法律哲學與法律方法》。北京: 中國政法大學出版社, 1999。
- 《聖經》(思高版)。中國天主教教務委員會。
- 傅樂安。《多瑪斯·亞奎納傳》。石家莊: 河北人民出版社, 1997。
- 羅爾斯; 何懷宏、何包鋼、廖申白譯。《正義論》。北京: 中國社會科學出版社, 1988。

人名索引

四至六劃

比格爾 Nigel Biggar
4
古拉 Richard M.Gula
14
布萊克 Rufus Black
146, 189, 254
休謨 David Hume
95, 147, 252, 253
考維爾 Charles Covell
201
西塞羅 Cicero
82, 266

七至八劃

希布斯 Thomas S.Hibbs
253
希廷格爾 Russell Hittinger
5, 221-228, 231-237, 239-240
沙爾曼 Todd A. Salzman
5, 209
亞里士多德 Aristotle
30, 73-75, 77, 171, 229-231, 254, 266
亞奎納(阿奎那) Thomas Aquinas
3-4, 6, 17-18, 20, 28-29, 31-32, 46, 60,
63, 65, 73, 76-81, 83-103, 119, 135-136,
145, 148, 150-151, 156, 168-169, 176,
185-186, 201, 211-212, 221-224,
228-231, 238-239, 249-251, 266
帕裏克·李 Patrick Lee
4, 9, 32
拉科維奇 Mark S. Latkovic
5
芬尼斯 John Finnis
4, 9, 20, 22-23, 25, 29-32, 46, 49, 73-74,
76, 95-96, 100, 125, 130-131, 145, 172,
174, 197-201, 203, 207, 221-223, 228,
230-231, 236-239, 241, 251

九至十劃

若望保祿二世 John Paul II
9, 31
保祿六世 John Paul VI
19
格里塞 Germain Grisez
4, 9, 11, 13, 15, 20-22, 28-32, 39-43, 46,
49 51-55, 59-60, 63-64, 73-75, 77, 79-81,
92, 95-98, 102, 109-123, 126, 128-130,
135-137, 145-146, 148-149, 151-156,
160-163, 166-171, 174, 176, 184-196,
202-204, 206, 209-213, 221-227,
230-241, 249-255
泰提安 Tatian
45
烏爾比安 Ulpian
82-83

十一至十二劃

梅爾 William E. May
4, 9, 30-32, 47, 50-51, 57, 61, 83, 86, 88,
90, 92, 94, 97-98, 100, 135, 152, 173,
187, 194, 205-207, 210-211, 213, 222,
239, 251
麥考密克 Richard A. McCormick
132-135
麥金內尼 Ralph McInerney
22-223, 228-231, 236-237, 239-240
凱爾森 Hans Kelson
147
博伊爾 Joseph M. Boyle
9, 23, 29-32, 47, 55-56, 61, 128, 135, 145,
152, 173-174, 184, 187, 203, 210-211,
251
喬治 Robert P. George
9, 23-25, 32, 47, 98, 148, 225-227,
233-235, 237, 240-241, 251

十三至二十劃

奧思定(奧古斯丁) Augustine

46, 75-76, 84, 151, 168-169, 172, 208

奧多佐 Paulinus L.Odozor

73

維奇 Henry Veatch

5, 236-238, 240

德奧斐羅 Theophilus of Antioch

46

羅爾 Ronald D.Lawler

30, 197-198, 266

羅爾斯 John Rawls

197-198, 266

蘇亞雷茲 Francis Suarez

119

主題索引

二至四劃

《人類生命》通論 *Humanae Vitae*

19-21

人的目的 *human ends*

3, 28, 73, 75, 79, 101, 228

人類行為 *human acts*

2-3, 11, 22-25, 27, 32, 39-40, 52-59, 63, 73, 77, 82-84, 87-88, 96, 98-101, 112-113, 117, 119, 121-122, 124, 137, 147, 150, 153-159, 161-163, 166, 170, 172-173, 184, 188, 202, 205, 208, 221-223, 226, 231, 250, 252

人類行為的道德性

morality of human action

52, 57, 101, 124

反應性的善 *reflexive goods*

158, 165-169, 171, 234

文化相對主義 *cultural relativism*

3, 109, 115-118, 137

功利主義 *utilitarianism*

3, 27, 29-30, 109, 123-126, 137, 200, 252

五至六劃

古典倫理神學

classical moral theology

3, 12, 15-16, 18, 28, 109, 119, 121-123, 137

永恆法 *eternal law*

30, 81, 84-86, 88, 91

目的論 *teleology*

20, 28, 30, 73, 76, 79, 95, 138, 183

存在性的善 *existential goods*

158, 165-166, 169-170, 172

自由 *freedom*

3, 14, 16, 25, 29-32, 39-53, 55-59, 62, 78, 86, 88, 93, 97, 111-112, 120-121, 127-129, 132, 158, 165-168, 171, 198, 208, 225-226, 254

自由選擇 *free choice*

3, 25, 29-32, 39-42, 44-53, 58, 120-121,

127-129, 132, 165-166, 168, 171

自然法 *natural law*

2-5, 9, 12, 18-33, 39-49, 51, 53, 55-65, 73, 81-92, 94-103, 109, 111-115, 117-130, 133, 135-138, 145-151, 156-167, 169, 171-176, 183, 185-189, 201-202, 205-213, 221-242, 249-254

自然法理論 *natural law theory*

2-5, 12, 18, 20-33, 39, 42, 45, 49, 53, 65, 73, 81, 83, 91-92, 95, 97, 102-103, 109, 114, 119-121, 137, 145, 147, 166, 172, 174, 185, 189, 201-202, 205, 207, 209, 211-213, 221, 223-224, 226-228, 233, 236-237, 239-242, 249, 251-254

自然傾向 *natural inclinations*

20, 90, 93, 132, 150, 169, 222, 228-231

自願行為 *voluntary acts*

52, 54-55, 57

七至九劃

系統神學 *systematic theology*

10, 13

良心 *conscience*

3, 13, 30-31, 39, 58-65, 109-110, 113, 116, 137, 196, 201, 223

決定論 *determinism*

39-42

法律主義 *legalism*

13-16, 28, 59, 64, 123, 137, 252

直覺主義 *intuitionism*

3, 26, 109, 115-116, 137

思辨理性 *speculative reason*

75, 87-88, 176, 241

思辨神學 *speculative theology*

10-11

相稱主義 *proportionalism*

3, 14, 21, 27-31, 109, 123, 130-137, 252

神的命令理論 *Divine command theory*

3, 109, 111-112, 114, 137

十至十一劃

- 倫理神學 *moral theology*
2-3, 9-21, 28, 30-31, 54, 98, 109, 119,
121-123, 130, 135-137, 147, 209, 212,
249, 252, 266
- 哲學神學 *philosophical theology*
10
- 哲學倫理學 *philosophical ethics*
11-12, 109, 250
- 特倫多(特利騰)大公會議
Council of Trent
12-13, 16, 46, 119, 121
- 基本人類善 *basic human goods*
3-4, 20-21, 23-27, 30, 33, 53-54, 61,
93-94, 124, 132, 138, 145, 150, 156-158,
160-163, 167-176, 183-187, 189, 193,
194-195, 197, 200-203, 205-206, 210,
221-222, 224-228, 231, 233, 240-242,
249, 253
- 情感主義 *emotivism*
3, 109-110, 114, 137
- 教會法 *Cannon law*
11-13, 15
- 梵蒂岡第二屆大公會議(梵二會議)
Vatican Council II
9, 12, 16, 18, 30, 160, 185-186, 208-209
- 理論理性 *theoretical reason*
87, 89, 99, 145-146, 148, 270
- 理性主義 *rationalism*
13, 28, 73, 82-83

十二至十三劃

- 終極目的 *ultimate end*
28, 30, 73-77, 79-81, 102, 221-223,
229-230
- 規約主義 *prescriptivism*
3, 29, 109, 112-114
- 責任模式 *modes of responsibility*
4, 30, 189-196, 202-207, 250
- 斯多亞學派 *Stoicism*
82

- 黃金規則 *golden rule*
90, 136, 195, 199, 206, 250
- 結果主義 *consequentialism*
3, 27, 29-30, 32, 101, 109, 123-130,
137-138, 174, 183, 200, 252
- 絕對道德規範
moral absolutes, absolute moral norms
3-4, 20, 31, 73, 81, 98, 102-103, 133, 135,
203, 205, 207-212
- 超我 *superego*
58-60, 109-110
- 新自然法理論
new natural law theory
2-5, 21-22, 26-32, 39, 42, 45, 49, 53, 91,
103, 137, 145, 166, 172, 174, 185, 189,
205, 211-213, 221, 223-224, 226-227,
233, 236-237, 239-241, 249, 251-254
- 新自然法學派
the new natural law school
2-4, 9, 20, 26, 28, 32-33, 39-44, 46-49,
51, 53, 55-58, 60-65, 73, 89, 92, 94-96,
98, 101-103, 109, 111, 113-115, 117-120,
122-130, 133, 135-138, 145-151,
156-167, 169, 171-176, 183, 186-189,
202, 206, 208-209, 211-213, 221-242,
249-254
- 經院主義自然法理論
Scholastic natural law theory
3, 109, 119-121, 137, 145, 147, 251-252
- 義務論 *deontology*
138, 209, 252
- 道德(的)第一原則
first principle of morality
4, 183, 185-189, 193-196, 202-203,
206-207, 212-213, 232, 249-250
- 道德規範 *moral norms*
3-4, 15-16, 19-21, 23-28, 30-31, 33, 44,
64, 73, 81, 89, 91, 98-100, 102-103, 109,
113-115, 118-123, 133-136, 138,
147-148, 156, 176, 183, 189, 194-197,
202-213, 227, 234-235, 239-241,
249-253

十四至十七劃

- 實在性的善 *substantive goods*
157-160, 167-172, 234
- 實踐理性 *practical reason*
3-4, 20, 23-24, 26, 29, 33, 73, 81, 83, 85,
87-92, 94-102, 138, 145-146, 148-151,
175, 183, 186, 189, 197-202, 212-213,
221-225, 231-232, 236-239, 242,
249-254
- 實踐理性(的)第一原則
principles of practical reason(reasoning)
4, 92, 94, 96-98, 148-150, 156, 198,
221-224, 231, 238, 242, 249, 251
- 實踐理性的基本要求
*basic requirements of practical
reasonableness*
4, 30, 189-190, 197, 199, 212, 250
- 實踐神學 *positive theology*
10
- 整體(的)人類圓滿
integral human fulfillment
26, 187-190, 192-194, 204, 226-227, 250

香港中文大學 天主教研究叢書主編

賴品超教授 (香港中文大學)
蔡惠民教授 (聖神修院神哲學院)
夏其龍教授 (香港中文大學)

學術顧問團

陳德光教授 (台灣輔仁大學)
張學明教授 (香港中文大學)
房志榮教授 (台灣輔仁大學)
龔立人教授 (香港中文大學)
關俊棠教授 (香港中文大學)
勞伯嫻教授 (聖神修院神哲學院)
陸鴻基教授 (多倫多約克大學)
Prof. Roman Malek, SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin)
Prof. Peter C. Phan (Georgetown University, Washington D. C.)
鍾鳴旦教授 (比利時魯汶大學)
Prof. Leonard Swidler (Temple University, Philadelphia)
譚偉倫教授 (香港中文大學)
譚永亮教授 (香港中文大學)
田英傑神父 (宗座外方傳教會)
黃懷秋教授 (台灣輔仁大學)
楊秀珠教授 (香港中文大學)

General Editors of the Series

LAI, Pan Chiu (The Chinese University of Hong Kong)
CHOY, Wai Man (Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy)
HA, Keloon Louis (The Chinese University of Hong Kong)

Advisory Committee

CHAN Tak Kwong (Fujen University, Taipei)
CHEUNG, Hok Ming (The Chinese University of Hong Kong)
FANG, Chih Jung Mark, SJ (Fujen University, Taipei)
KUNG, Lap Yan (The Chinese University of Hong Kong)
KWAN, Tsun Tong Thomas (The Chinese University of Hong Kong)
LO, William, SJ (Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy)
LUK, Hung Kay Bernard (York University, Toronto)
MALEK, Roman, SVD (Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin)
PHAN, Peter C. (Georgetown University, Washington D.C.)
STANDAERT, Nicolas (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)
SWIDLER, Leonard (Temple University, Philadelphia)
TAM, Wai Lun (The Chinese University of Hong Kong)
TAVEIRNE, Patrick, CICM (The Chinese University of Hong Kong)
TICOZZI, Sergio, PIME (Pontifical Foreign Missions Institute)
WONG, Yai Chow Teresa (Fujen University, Taipei)
YEUNG, Sau Chu Alison (The Chinese University of Hong Kong)

香港中文大學 天主教研究叢書

研究系列①《當代西方天主教新自然法理論研究》

作者：林慶華
編輯：關俊棠
執行編輯：阮美賢
助理編輯：胡希
出版：香港中文大學天主教研究中心
香港 新界 沙田 香港中文大學
電話：(852) 3163 4277
傳真：(852) 3163 4451
網址：www.cuhk.edu.hk/crs/catholic
電郵：catholic@cuhk.edu.hk
承印：明愛印刷訓練中心
二零零八年五月初版
版權所有：香港中文大學天主教研究中心
ISBN: 978-988-17181-3-6

Catholic Studies Publications, the Chinese University of Hong Kong
Research Series (1): Study on Theory of Contemporary Western Catholic
New Natural Law

Author: LIN Qinghua
Editor: Thomas T.T.Kwan
Executive Editor: Mary Yuen
Assistant Editor: WU Hei
Publisher: Centre for Catholic Studies
The Chinese University of Hong Kong
Shatin, New Territories, Hong Kong
Tel: (852) 31634277
Fax: (852) 31634451
Website: www.cuhk.edu.hk/crs/catholic
E-mail: catholic@cuhk.edu.hk
Printer: Caritas Training Centre
First Edition: May 2008
ISBN 978-988-17181-3-6