

法学专论

## 菲尼斯新古典自然法理论的渊源

田夫

(中国社会科学院 国际法研究所, 北京 100720)

**摘要:** 菲尼斯新古典自然法理论的渊源, 表现为他对自然法理论史的理解。这种理解包括三大部分。首先, 批评法实证主义对自然法的误读; 这种误读体现在法实证主义误读了自然法的有效性概念、授权理论、有关人类团结之目标的立场及其与实在法的关系等方面。其次, 解析休谟对现代自然法传统中义务理论的批评, 认为该理论不能揭示义务的正当性基础。最后, 论证“是”与“应当”无法相互推导; 通过检讨斯通的观点, 菲尼斯分析了人们认为自然法含有从“是”推导出“应当”这一非法推论的主要原因; 通过与麦金纳尼的论战, 菲尼斯捍卫了有关世界的知识与实践理性的相关性; 通过与维奇的论战, 菲尼斯更加全面地捍卫了“是”与“应当”无法相互推导这一命题。

**关键词:** 菲尼斯 新古典自然法理论 古典自然法传统 现代自然法传统

**中图分类号:** D909

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1004-9428 (2013) 04-0077-14

二十世纪中叶, 以哈特为代表的牛津法理学谱系不但打破了法理学一蹶不振的局面, 而且决定性地推进了自然法与法实证主义之争, 并使后者在与前者的较量中居于压倒性优势。在这样一种背景下, 身为哈特的学生, 菲尼斯一方面强调自己对古典自然法传统(简称“古典传统”)的追随, 一方面又宣称自己植根于分析法学这一现代传统, 可谓在牛津法理学谱系中标新立异, 殊直关注。在法实证主义居于强势的背景下, 他坚定地继承了古典传统, 创立了自己的日后构成新古典自然法理论(简称“新古典理论”)主要部分的自然法理论, 最终论证了法律与道德存在必然联系这一命题, 在英美法理学传统中自成一家, 不可忽视。

1960年代的牛津大学, 处于法理学发展的黄金时期。1961年, 哈特《法律的概念》的出版标志着法实证主义被赋予了崭新的面貌。<sup>(1)</sup>但是, 哈特并未因此压制自然法理论的发展, 恰恰相反, 他拟定了“自然法与自然权利”这一书名, 并邀请菲尼斯来撰写。哈特相信菲尼斯能对实证主义进行强有力的批判, 从而坚定地自然法辩护。事实上, 哈特的《法律的概念》与菲尼斯的《自然法与自然权利》是被牛津大学出版社一同放在“克拉伦敦法律系列”中出版的, 尽管两本书的出版相隔近二十年之久。<sup>(2)</sup>

作为菲尼斯的第一本专著, 《自然法与自然权利》的出版, 标志着菲尼斯全面系统地提出了他

**作者简介:** 田夫, 中国社会科学院国际法研究所助理研究员。

(1) H. L. A. Hart, *Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

(2) Robert P. George, "Introduction" (Symposium on Natural Law and Natural Rights), *The American Journal of Jurisprudence* 50, (2005): 107.

的新古典理论。<sup>(3)</sup> 新古典理论的杰出发展者乔治认为,在《自然法与自然权利》之中菲尼斯使法律与道德及其相互关系的古典传统恢复了生机,他揭示并发展了这一传统最卓越的洞见,回击了对这一传统最有力的批评者,并且对古典传统的理论家所犯的错误作出了重要的修正。“菲尼斯对当代有关实践理性、正义与共同善、权威、义务、权利和法律非正义问题的争论作出了重要贡献。”<sup>(4)</sup> 乔治指出“《自然法与自然权利》经受住了时间的考验。出版二十五年之后,它与《法律的概念》一起成为了这一领域的经典著作。法律哲学领域的作者们总是发现,竭力理解菲尼斯为自然法的辩护和对与之交锋的学说的批评是非常必要的。”<sup>(5)</sup>

因此,充分研究《自然法与自然权利》是研究菲尼斯新古典理论的关键,该书分为三大部分,第一部分系菲尼斯新古典理论的方法论背景与理论渊源,第二部分系菲尼斯本人的新古典理论,第三部分系形而上学问题。本文旨在研究第一部分中的菲尼斯新古典理论的理论渊源,这对理解菲尼斯的新古典理论而言具有非常重要的前提性意义。

在《自然法与自然权利》之中,菲尼斯新古典理论的理论渊源,实质上是通过菲尼斯梳理其对自然法理论史的理论来展开的。论及菲尼斯对自然法理论史的理解,首先要注意的一点是:菲尼斯高度强调了自然法与自然法理论之间的区别。他说“首先要做的一个必要的区分是某种理论、话语或解释与该理论、话语或解释的主题之间的区分。”<sup>(6)</sup> 存在关于这些理论、话语和解释的历史,但是它们的主题本身却没有历史。作为自然法理论研究的主题,自然法本身并无历史,存在的只是自然法的理论史。菲尼斯的学术雄心并不是梳理自然法的理论史,而是提出自己的新古典理论。因此,他对其他理论家的研究与参考,并不是要呈现出一幅自然法理论的发展史,而只是为其自己的新古典理论提供素材。这些素材可以是论点上的支持,也可以是论据与论证上的支持,但这些支持并不是作为一种历史的发展来呈现其意义的,而是作为菲尼斯新古典理论的组成要素来发挥其作用的。正是因为这一点,在写作策略上,菲尼斯才没有采取梳理自然法理论史的方式,而是采取了清理自然法学派与其众多批评者的相关理论争议的方式,来表达他对自然法理论史的理解,同时也表达了他在自然法阵营内部的基本立场。相应地,他对自然法理论史的理解,也就从批评法实证主义对自然法的误读、解析休谟对现代传统中义务理论的批评和论证“是”与“应当”无法相互推导这三个方面展开。

## 一、批评法实证主义对自然法的误读

菲尼斯对自然法理论史的理解,首先是在与法实证主义的对话中展开的。他认为法实证主义从以下几个方面误读了自然法。

### (一) 法实证主义误读了自然法的有效性概念

这一误读在法实证主义对自然法的误读中占据着核心地位,以凯尔森和哈特为代表,而他们的观点又被拉兹所继承。

拉兹在《凯尔森的‘基本规范’理论》一文中写道“凯尔森正确地指出,在自然法理论中,

(3) John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford: Clarendon Press, 1980).

(4) Robert P. George, "Introduction" (Symposium on Natural Law and Natural Rights), 107.

(5) Ibid., 107-108.

(6) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 24.

不存在法律有效性的特定观念。有效性的唯一概念是指符合自然法的有效性，即道德有效性。自然法学家只会将一部法律判断为在道德上是有效的、也即正义的，或者在道德上是无效的、也即错误的。他们不会说一部法律在法律上是有效的但在道德上却是不正义的。如果它是错误的和不正义的，那么在他们所认可的有效性的唯一的意义上，它也是无效的。”<sup>(7)</sup> 也就是说，在凯尔森看来，自然法的有效性概念专指道德有效性，而不包含法律有效性。拉兹在自己对自然法的理解上，也援用了凯尔森的这一看法。

菲尼斯对凯尔森和拉兹的上述理解提出了强烈批评，认为他们在这个问题上完全误解了自然法，并将这种误解归因于他们未能按照自然法理论家自身的定义原则（即在定义中要注意选择中心情形和核心意义）解释后者文本的结果。按照菲尼斯对阿奎那的理解，后者认为尽管恶法不是核心意义上的法律，但依然是次要意义的法律。因此，菲尼斯指出，古典传统远远没有否认不公正规则的法律有效性，“这个传统（通过说明‘不公正的法律’）明确地赋予了不公正的规则以法律有效性。”<sup>(8)</sup>

与凯尔森和拉兹相类似，在哈特的自然法版本中，不公正的规则在任何意义上都不是法律。对于哈特的这种理解，菲尼斯的上述批评完全适用。尽管菲尼斯在论述法律的有效性与道德性这一问题上没有主要批评哈特，但是，菲尼斯在分析“恶法非法”这一问题时大量涉及了哈特的相关文字。<sup>(9)</sup> 相比之下，智利安第斯大学法律与政治哲学教授克里斯托瓦尔·奥雷戈的论述更加直接。在《H. L. A. 哈特对古典自然法理论的理解》一文中，针对哈特有关古典传统的知识和思考，奥雷戈作出了一个系统的说明和评价。他申明“我的评论紧随约翰·菲尼斯。尽管我不是要解释菲尼斯的自然法理论，而是要解释古典理论。然而，我的确认为菲尼斯与古典理论相一致，至少就理顺哈特在此问题上的混淆这一目的而言是这样的。”<sup>(10)</sup> 他认为哈特从两个基本方面严重误读了古典传统，其中之一就是与法律有效性相关的所谓“恶法非法”问题。他指出“除了大体地确定了它们必须由一个适格的权威制定之外，托马斯·阿奎那没有详细讨论对人定法形式有效性的要求。然而，他依然清楚地认为人定法与自然法的对立这一问题假定了人定法在系统内的、法律或形式意义上的有效性。在服从问题产生之前，人定法已经先于它是否公正这一问题而存在。托马斯·阿奎那认定了人定法在哈特意义上的有效性。”<sup>(11)</sup> 质言之，阿奎那不仅承认法律有效性的概念，而且承认恶法具有法律有效性。

总之，沿用菲尼斯的术语，古典传统通过对法律的核心意义与次要意义加以区别，从分析的层面上既认可了道德有效性概念，也认可了法律有效性概念。

## （二）法实证主义误读了自然法的授权理论

凯尔森认为，自然法努力将实在法建基于一项自然法授权之上。但是，凯尔森认为，这种努力在逻辑上是不可能的，因为“这样一项授权将使法律有效性归因于规范的原因不是由于规范的正义性，而是由于规范来源于授权；他说，而这又会使授权推翻并‘取代’自然法。”<sup>(12)</sup> 菲尼斯认为，

(7) Joseph Raz, “Kelsen’s Theory of the Basic Norm”, *The American Journal of Jurisprudence* 19, (1974): 100.

(8) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 365.

(9) Ibid., 364.

(10) Cristobal Orrego, “H. L. A. Hart’s Understanding of Classical Natural Law Theory”, *Oxford Journal of Legal Studies* 24, (2004): 288.

(11) Ibid., 300.

(12) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 27.

在逻辑上犯错误的不是自然法，而是凯尔森自己。菲尼斯通过分析阿奎那在法律有效性这一问题上的论述，认为自然法的授权并不意味着无条件的授权，授权本身要符合自然法的要求。

### （三）法实证主义误读了自然法理论中自然法与实在法的关系

这种误读依然以凯尔森为代表，而菲尼斯则是通过援用并发展阿奎那的理论来反驳凯尔森的。这种误读表现为两个方面。

一方面，在凯尔森版的自然法理论中，实在法不过是自然法的摹本。阿奎那则认为，实在法并不仅仅是自然法的一种发散物抑或摹本，而实在法的立法者也享有建筑师一般的创造自由（这种创造自由是凯尔森版的自然法理论所不容的）。实在法之所以成为人类必需，其中一个理由就是自然法不能提供所有甚至大部分共同体生活中协调性问题的解决方法，这一任务只能由实在法来完成，所以实在法不可能是对自然法的简单复制。

另一方面，在凯尔森版的自然法理论中，由于自然法是一种非强制性秩序、而实在法是一种强制性秩序，所以凯尔森认为在自然法与实在法之间必然存在矛盾。而在阿奎那那里，人类需要实在法的第二个理由就是自然法不能强制自私的人们合理行动。这貌似与凯尔森的逻辑保持一致，但正是在这一点上，菲尼斯决定性地发展了阿奎那的理论。他认为自然法的非强制性特征只是理想主义的要求，而“一套合理的自然法理论要努力反思性地表达实践合理性的要求和理想，而不是理想主义的要求和理想。”<sup>〔13〕</sup> 换句话说，在实践合理性的视角下，自然法也是具有强制性的。

### （四）法实证主义误读了自然法有关人类团结之目标的立场

这一误读是由哈特所作出的，哈特写道“以其五花八门的形式，自然法理论却试图把争论向前推进一大步，并宣称说，人类平等地致力于、并且团结在其关于目标的概念上（与其同伴一起追求知识与正义），而非仅仅是为了生存。”<sup>〔14〕</sup> 法实证主义只认可法律体系具有生存这一目标，而不认可具有其他目标，在哈特版的自然法理论中，法律体系除了具有生存这一目标之外，还应具有其他目标。但是，菲尼斯通过梳理阿奎那的理论后指出，哈特对自然法的这一理解亦属误读“可以肯定的是，古典自然法理论家都将下面这一点视为理所当然的并且经常相当坦率地宣称，人类并不都同样致力于对知识或正义的追求，更不会团结在他们有关重要知识或某项正义要求之构成部分的理念之下。”<sup>〔15〕</sup>

不难看出，菲尼斯在反驳法实证主义对自然法的误读时，尽管没有刻意区分古典传统与现代自然法传统（简称“现代传统”），但他明显是以前者为理论资源的。因此，也可以说，菲尼斯从积极方面肯定了以亚里士多德和阿奎那为代表的古典传统。那么，他对阿奎那以后的由格劳秀斯等人开启的现代传统，又是作何理解的呢？与批评法实证主义对自然法的误读的写作逻辑相类似，菲尼斯在理解现代传统时，也选取了这一传统的主要批评者休谟的理论为参照。

## 二、解析休谟对现代传统中义务理论的批评

菲尼斯对自然法理论史理解的第二个方面，是从解析休谟对现代传统中义务理论的批评这一点

〔13〕 Ibid. , 29.

〔14〕 [英] 哈特 《法理学与哲学论文集》[M]，支振锋译，法律出版社2005年版，第87页。

〔15〕 Finnis , *Natural Law and Natural Rights* , 29.

展开的。为此，需要先行介绍现代传统中的义务理论以及休谟对其的批评，然后再论述菲尼斯的相关立场。

### （一）现代传统中的义务理论

在梳理现代传统中的义务理论时，菲尼斯展现了苏瓦雷茨（1548—1617）、瓦斯奎茨（1549—1604）、格劳秀斯（1583—1645）、克拉克（1675—1729）这样一条理论线索。

作为从古典传统向现代传统过渡的重要人物，苏瓦雷茨、瓦斯奎茨的伦理学理论与亚里士多德、阿奎那的伦理学理论有着根本性质的不同，其中的一个重要表现就是义务问题。阿奎那将义务视为服务于某一特定种类的目的或目标的某些手段的理性要求（rational necessity）。<sup>(16)</sup> 苏瓦雷茨和瓦斯奎茨则认为“义务本质上是优势者意志行为的结果，而取向于驱动劣势者的意志。”<sup>(17)</sup> 在这种意义上，他们被称之为唯意志论者。

格劳秀斯接受了苏瓦雷茨和瓦斯奎茨的义务观，尽管格劳秀斯没有明确地阐述义务问题，但是他的方法却预示了后来的神学哲学家所奉为标准的答案——“正确与错误取决于事物的性质，而不取决于上帝的命令；但是道德正确和错误的规范性或驱动性意义，特别是有关正确与错误之规范的义务性质（obligatoriness），却在根本上取决于这样一条表达上帝意志的命令，即为正确之事（作为一项义务）、不为错误之事（也作为一项义务）。”<sup>(18)</sup>

对于格劳秀斯提出的这样一个双层命题，克拉克拒绝了它的后一部分，即否认优势者的意志或命令可以解释义务的问题，但同时又保留了前一部分，以至于克拉克用前一部分即事物的性质来对义务作出解释。在菲尼斯看来，下面这段话可以作为克拉克论证义务之所以存在的论据：

正如“一个进行数学运算的人无知地相信二乘二不等于四或者违背他自己清晰的知识而故意地和固执地认为整体不等于部分之和这一点是荒谬可笑的那样”，以下的做法也是“荒谬的并应受指责的”——“随意误解明显的正确与错误，即从道德上将事物之比例关系理解为它们所不是的东西；或者故意违反公认的正义与衡平，即意图使事物变为它们所不是也不可能有的东西。”<sup>(19)</sup>

克拉克的义务观认为，可以从必然而永恒的理性与事物之比例关系二者出发推导出道德的原初义务。<sup>(20)</sup> 也即“这些永恒而必然的事物之差异会使得如此行为对造物而言是适宜的和合理的；它们使得如此行为成为了造物的义务（duty），或者说是向造物施加了一项如此行为的义务（obligation）。”<sup>(21)</sup> 由此可见，克拉克将义务问题视为与人类智识相同的问题，认为义务实质上就是避免智识不一致的问题。这一义务观被菲尼斯视为现代传统论述义务问题的一个范本。

### （二）休谟的批评

按照菲尼斯的理解，克拉克的上述义务观遭到了休谟的强烈批评。有趣的是，菲尼斯的这种理

(16) Ibid. , 45 - 46.

(17) Ibid. , 45.

(18) Ibid. , 44.

(19) D. D. Raphael , ( ed. ) , *British Moralists 1650 - 1800* , Oxford University Press , 1969 , para. 232 , quoted in Finis , *Natural Law and Natural Rights* , 40.

(20) Finis , *Natural Law and Natural Rights* , 38 - 39.

(21) D. D. Raphael ( ed. ) , *British Moralists 1650 - 1800* , Oxford University Press , 1969 , para. 225 , quoted in Finnis , *Natural Law and Natural Rights* , 39.

解是建立在对理论史上休谟广受引用的一段话的重新理解的基础上的。这段话就是：

在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的“是”与“不是”等联系词，而是没有一个命题不是由一个“应该”或一个“不应该”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个“应该”或“不应该”既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以论述和说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。不过作者们通常既然不是这样谨慎从事，所以我倒想向读者们建议要留神提防；而且我相信，这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系，并使我们看到，恶和德的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的。<sup>(22)</sup>

围绕这段经典文字，理论史上产生了许多理解，其中有两种最为基本。一种比较普遍的理解是，休谟宣布了这样一条逻辑真理，即非道德性前提不能得出道德性结论，这种理解代表了对休谟上述文字的标准解释，即所谓的“休谟问题”。在这样一种理解之下，休谟的理论不论是对古典传统，还是对现代传统，均构成了沉重的打击。<sup>(23)</sup>

但是，对休谟这一段文字，还存在着第二种理解，即休谟认为有关具有道德属性的行为的理性认识本身不能给行为提供驱动性的引导 (motivating guide)。<sup>(24)</sup> 这种理解与第一种理解的区别在于：第一种理解与人的行为并没有联系，它只是在论述两种不同性质的命题之间的关系；第二种理解则与人的行为具有紧密的内在联系，它的意思是说，认识到行为的道德属性是一回事，但是否受此约束而去从事相关的行为则是另外一回事，前者与后者并没有必然联系。

究竟哪一种理解才能代表休谟的原意呢？菲尼斯认为：由于休谟不区分“强制的” (forcible) 与“义务的” (obligatory)，也不区分应当 (ought to) 驱动意志的事物与必然 (must) [即“必定会” (necessarily does)] 驱动意志的事物，所以，对休谟的第一种理解并不符合休谟的原意。<sup>(25)</sup> 他甚至指出，休谟本人就经常违反“是”与“应当”无法相互推导这一命题。<sup>(26)</sup> 同时，还应注意到，休谟说“认识德是一回事，使意志符合于德又是一回事。”<sup>(27)</sup> 因此，菲尼斯同意对休谟的第二种理解。进一步地，他主张将休谟的这段话放在其历史和文本语境中加以考察；在研究这段话在《人性论》中所处位置的相关篇章<sup>(28)</sup> 以及休谟的其他文字之后，他认为，这段话是一段论战性文字，其主要批评对象就是上述克拉克的义务观。休谟认为，仅仅达成了智识上的一致并不足以决定人能够按照智识而行为，正所谓“认识德是一回事，使意志符合于德又是一回事”。<sup>(29)</sup> 在否认了克拉克的义务观之后，休谟认为，义务是独特的情感问题，或者在本质上与情感有关。<sup>(30)</sup>

(22) [英] 休谟 《人性论》(下册) [M]，关文运译，商务印书馆 1980 年版，第 509-510 页。

(23) 陈景辉 《法律的界限：实证主义命题群之展开》[M]，中国政法大学出版社 2007 年版，第 26-28 页。

(24) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 37.

(25) Ibid., 41.

(26) Ibid., 37-38.

(27) 同前注 [22]，第 505 页。

(28) 即“道德学”(第三卷、“德与恶总论”(第一章、“道德的区别不是从理性得来的”(第一节)。

(29) 同前注 [27]。

(30) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 48.

### (三) 菲尼斯的立场及对现代传统的评价

针对休谟对克拉克义务观的批评，菲尼斯的立场又是什么呢？通过对菲尼斯立场的分析，可以看出他对现代传统的基本态度。总的来说，他既不赞成克拉克的义务观，又不赞成休谟的义务观。

在菲尼斯看来，克拉克的上述论证实质上是混淆了两类性质不同的事务。前一类事务不涉及人的利益，而后一类事务涉及人的利益。在不涉及人的利益的事务中，人的错误行为是没有意义的，也不能给人带来利益；而在涉及人的利益的事务中，人的错误行为往往是出于利益的考量，而使人作出违反正义与衡平的选择。因此，不能将前一种事务中人的行为理由类推适用到后一种事务中人的行为理由之上，而义务问题就是一个寻找行为理由的问题。

菲尼斯进而认为，要在后一种事务中寻找义务存在的证据，就是要展现明知某一行为会损害人的利益时而依然这样行为的意义。但是，法律之所以将某一行为方式规定为义务，就“法律”一词的中心情形而论，必定是因为该种行为方式构成了人们幸福的一个方面，因而也就构成了人们的另外一种利益。换句话说，按照某一义务而行为，很可能损害人们的某种利益，但却有利于人们的另一种利益，而且后者比前者更为根本。在这种意义上，由于克拉克没有注意到后者的存在（从根本上讲，这是因为克拉克根本没有注意到上述两种事务之间的区别），所以他无法从“按照某一行为方式而行为是合理的、正义的”这一判断推导出“该行为方式因而是必须的”这一判断，换句话说，他就不能揭示义务的正当性基础。

从菲尼斯对克拉克的批评不难看出，他同意休谟对克拉克的批评；但是，从他的义务理论来看，他并不接受休谟的义务观。与此同时，通过解析休谟对现代传统中的义务理论的批评，也可以看出菲尼斯对这一传统所持有的消极评价这一总体倾向。

## 三、论证“是”与“应当”无法相互推导

上文从批评法实证主义对自然法的误读和解析休谟对自然法理论史上的义务理论的批评这两个方面梳理了菲尼斯对自然法理论史的理解。大概地讲，他对古典传统和现代传统分别采取了一扬一抑的态度。在第二个方面的内容中，实质上还引发出另外一个与之完全不同的命题——“是”与“应当”无法相互推导。正如菲尼斯所指出的那样，对休谟相关文字的第一种理解并不符合休谟的原意，因而与休谟对现代传统中义务理论的批评无关。然而，这绝不意味着“是”与“应当”无法相互推导这一命题本身丧失其应有的价值；恰恰相反，这一命题标志着以亚里士多德和阿奎那为代表的古典传统的基本立场，而与另外一些自然法理论的立场有异。但正是自然法阵营内部的这种复杂性，又进一步导致了各种理论对古典传统的误读。因此，菲尼斯理解自然法理论史的第三个方面，就从“是”与“应当”无法相互推导这一命题上反驳对古典传统的误读这一维度下展开。

### (一) 《自然法与自然权利》的有关工作

在思想史上，不论是个别自然法学家，还是实证主义者，抑或是其他一些难以简单归类的法学家，都持有这样一种认识，即认为自然法尝试从“是”推导出“应当”，这一认识构成了相当一部分思想家心目中的自然法版本，支配着他们对自然法的认识。如20世纪的世界级法学家朱理思·

斯通 (Julius Stone, 1907—1985)<sup>(31)</sup>, 就在其专著《人类法与人类正义》(Human Law and Human Justice) 中认为, 在自然法与法实证主义之间, 存在三个决定性的议题。其中的第二个议题就是: “自然法学家是否已经证明他们能从事实中推导出伦理规范?”<sup>(32)</sup>

菲尼斯对这个问题的回答非常直接, 同时又极具震撼性 “他们没有, 也不需要这么做, 而该理论的古典解释者也没有梦想过尝试任何这样的推导。”<sup>(33)</sup> 在阿奎那那里, 自然法的内容主要体现为自然法诸第一原则, 它们是不证自明的、不可证明的 (indemonstrable)。“它们不从任何事物推论或者推导而来。它们是非经推导的 (underived)。”<sup>(34)</sup> 由此, 菲尼斯认为, 那种将阿奎那的观点解释为设想了一种从 “是” 到 “应当” 的非法推论的意见是无法得到证成的。然而, 这种意见却在思想史上异常流行, 甚至主导了我们对自然法的理解, 这又是什么原因呢?

导致人们认为自然法含有从 “是” 推导出 “应当” 这一非法推论的主要原因有三: 第一、“自然法” 这一短语会导致人们作出推断认为, 在自然法理论中所涉及的规范都基于有关人或其他物体本质 (nature) 的判断; 第二、历史上的确有一些自然法理论蕴含着上述推断, 如斯多葛学派和某些文艺复兴时期的自然法理论; 第三、在阿奎那的理论体系中, 由于类比手法的运用, 导致阿奎那乐于说 “人的德性也符合人的本质, 而人的恶性则违背了人的本质”。<sup>(35)</sup>

在这三个原因之中, 对第二点原因的反驳最为简单, 那就是根据菲尼斯坚持的自然法没有历史这一立场, 将斯多葛学派与以亚里士多德、阿奎那为代表的古典传统区分开来。尽管斯多葛学派也处于古典传统时期, 但严格地说, 它并不属于古典传统; 而文艺复兴时期的自然法理论则已处于从古典传统向现代传统过渡的转折点上。

对于第一点原因和第三点原因, 菲尼斯指出 “但是, 事实上, 阿奎那力求将他的意思、他解释的优先性秩序表达清楚。与人的本质相一致或矛盾的标准是合理性。”<sup>(36)</sup> 也就是说, 符合人的本质是因为符合合理性, 合理性优先于人的本质, 而不是相反的情况。 “对阿奎那而言, 发现什么是道德上正确的 (德性) 和错误的 (恶性) 的方式不是追问什么是与人的本质相一致的, 而是追问什么是合理的。”<sup>(37)</sup> 因此, 自然法诸第一原则与人的本质无关, 而与合理性标准有关。通过对阿

(31) 目前, 中文世界尚无斯通教授的著述出版, 但对于其 “世界级” 的法学家地位, 已有认识。至于对其基本学术路向的认识, 则或有分歧。舒国滢教授认为其属综合法学派代表人物之一, 许章润教授却认为 “与其说他在 ‘综合’ 什么, 毋宁乃是以分析法学为器而在社会法学里起居问道, 其结果, 入乎其内却又出乎其外, 自成一格。” 对斯通学术人生的一个介绍, 参见许章润 《法律理性与人类正义——对于朱理思·斯通教授聘任案的社会—学术史分析》[J], 《比较法研究》, 2000年第3期。对于斯通学术路向的认识, 参见舒国滢 《在历史丛林里穿行的中国法理学》[J], 《政法论坛》, 2005年第1期。

(32) Julius Stone, *Human Law and Human Justice*, (Stanford: Stanford University Press, 1965), 212. 另: 斯通列出的另外两个议题是 “自然法学家是否已经解释实在法如何仅仅因为其违背了自然法而不再是法律”、“自然法学家是否有权主张他们断言为不证自明的事物也必定会被所有人承认为不证自明的?”。前一个议题实际涉及到自然法与法实证主义有关有效性概念的争论, 参见本节第一部分; 后一个议题涉及到对基本价值不证自明性的理解, 参见本文第二章第一节第二部分 “基本价值的特征” 的相关内容。Also see Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 52.

(33) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 33.

(34) Ibid., 34.

(35) Ibid., 35.

(36) Ibid.

(37) Ibid., 36.



奎那原意的澄清，菲尼斯论证出自然法与作为自然的 nature 和作为本质的 nature 都没有必然关系这一主张，可谓石破天惊，因为在自然法的理论史上从自然与本质出发论述自然法的作法非常普遍。

如果仅就《自然法与自然权利》一书而言，菲尼斯对“是”与“应当”无法相互推导这一命题的论述至此基本告一段落；但是，由于他的论述在这一命题与古典传统之间建立起了融贯的联系，这对于批评这一命题的学者尤其是自然法学者而言，不啻为一个巨大的打击。因此，仅仅在1980—1981年间，就出现了两篇相关的讨论文章，它们分别是菲尼斯在圣母大学的同事、哲学教授拉尔夫·麦金纳尼（Ralph McInerny, 1929—2010）的《自然法原则》一文<sup>(38)</sup>和美国哲学教授亨利·维奇（Henry Veatch, 1911—1999）的《自然法与“是”——“应当”问题：对菲尼斯和格里茨的质疑》一文<sup>(39)</sup>；菲尼斯高度重视这两篇文章，分别撰写了《自然法的基本原则：对拉尔夫·麦金纳尼的回应》<sup>(40)</sup>和《自然法与“是”——“应当”问题：对维奇教授的邀请》<sup>(41)</sup>两篇文章，并将这四篇文章一并收入他主编的《自然法》（第一卷）之中，统一置于“对新古典理论的捍卫与反驳”这一标题之下。<sup>(42)</sup>下文就以这四篇文章为依据，简要勾勒出学者们在“是”与“应当”无法相互推导这一命题上的争论，以此进一步考察菲尼斯对自然法理论史的理解。

#### （二）麦金纳尼与菲尼斯的论战

在《自然法原则》一文中，麦金纳尼将格里茨和菲尼斯的基本立场概括为事实与价值的二分、第一原则的前道德品性、基本价值的平等主义三点，并对三点进行了一个总体性的批评：“有关世界的知识与实践理性无关这样一种实践理性的观点很明显是一种不同于我们在亚里士多德和阿奎那那里所接触到的看法的观点。”<sup>(43)</sup>显然，他对古典传统与菲尼斯之间的思想关联持否定态度。具体到事实与价值的二分这个问题上，他认为，菲尼斯所阐述的作为实践理性不可证成之第一原则的自然法是与有关世界的知识无关的。但是，菲尼斯本人并不赞成麦金纳尼对他的理解，他认为，自己早在以知识为例来说明价值的客观性时就指出：“尽管我们知道某些‘事实’可能性是知识是一种价值这一合理判断的某种必要条件，但是这个判断本身依然不是由任何其他判断推导而来。”<sup>(44)</sup>他否认的只是从有关世界的知识中推导出价值判断这一点，但并不否认这种知识与价值判断之间存在的相关性；在他看来，有关世界的知识不仅与实践理性有关，而且与实践理性对自身基本原则的把握有关。也正是因为这一点，菲尼斯认为自己与亚里士多德和阿奎那保持了一致，在捍卫事实与价值之二分的基础上反驳了麦金纳尼的批评。<sup>(45)</sup>

(38) Ralph McInerny, “The Principles of Natural Law”, *The American Journal of Jurisprudence* 25, (1980): 1-15.

(39) Henry Veatch, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question”, *Catholic Lawyer* 26, (1981): 251-265.

(40) John Finnis, “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny”, *The American Journal of Jurisprudence* 26, (1981): 21-31.

(41) Finnis, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, 266-277.

(42) John Finnis, ed., *Natural Law Volume I*, (Sudbury, Dartmouth Publishing Company Limited, 1991).

(43) McInerny, “The Principles of Natural Law”, 11.

(44) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 73.

(45) 麦金纳尼的这一点批评可以理解为对菲尼斯本人立场的质疑，相对而言，他在第一原则的前道德品性和基本价值的平等主义这两点上所展开的批评则是以质疑菲尼斯与阿奎那、格里茨的学术关联为中心而展开的，主要涉及到对阿奎那和格里茨相关文本的解读。由于本文的主题所限，对这两点批评不再涉及。

### (三) 维奇与菲尼斯的论战

与麦金纳尼和菲尼斯的交锋相比,维奇和菲尼斯的交锋更加全面而详尽。在《自然法与“是”——“应当”问题:对菲尼斯和格里茨的质疑》一文中,维奇认为:菲尼斯与格里茨否认道德和伦理在本质或有关本质的事实中具有任何基础,相信有一道隔离之墙将是与应当、事实与价值划分开来,坚持伦理原则在事实与本质之中不具有任何基础,认为伦理学绝对独立于形而上学或者道德绝对独立于与本质有关的知识、以致道德和伦理原则的确根本不会被视是任何意义上的存在原则或者本质原则,将人类善视为人类爱好的目标而不是使人类完善的目的。

针对上述维奇对他的理解,菲尼斯予以一概否认——“格里茨和我都不认可上面这些否定、确认和推断中的任何一个;事实上,我们完全拒绝它们。我们没有出版任何在其语境中有可能被合理地解释为包含或者牵涉任何这样一种观点的著作。”<sup>(46)</sup>正是由于这一原因,菲尼斯才向维奇发出了两项“邀请”——这也正是他的文章标题的意义:第一、认真阅读格里茨和菲尼斯的著作;第二,考察《自然法与自然权利》一书向那些按照维奇的方式解释阿奎那和亚里士多德的人阐述的相关重要问题。<sup>(47)</sup>

具体地说,维奇认为,菲尼斯和格里茨提出了三个论断,以表明诉诸本质从来不能为伦理和道德提供合适的支持,而他则试图缓和这三个论断的危险性。另一方面,菲尼斯也在回应文章中对这三个论断一一回应,并站在古典传统的伦理学立场上对维奇的基本观点进行了总体性的批判。下文就围绕是与应当无法相互推导这一命题,逐个梳理这三个论断,展现维奇与菲尼斯论战的概貌。

第一,从形而上学或哲学人类学到伦理学的不可推导性。这是第一个论断。维奇认为,当我们说不能从形而上学推导出伦理学时,其实是在“一种稍微窘迫而过于技术化的意义上”使用“推导”这一术语的,这种意义在现代逻辑中发挥作用,可能具有狭隘甚至专断的性质。对于这种意义,维奇承认他无力批评。<sup>(48)</sup>

但是,他指出,“推导”还有第二种意义,当我们说某一学科在根本上依赖于另一学科时,就相当于潜在地使用了“推导”的第二种意义。比如说,亚里士多德的物理学依赖于形而上学,的确,物理学的第一原则不是“仅仅”从形而上学的第一原则推导而来,作为第一原则,物理学的第一原则被视为是不证自明的(至少从这个术语的传统意义上讲);但是,物理学的第一原则又的确是建基于形而上学,甚至在某种意义上就是从形而上学推导而来,这种意义就是“推导”的第二种意义。<sup>(49)</sup>

因此,维奇指出“的确,在某种意义上,我们人类的道德义务几乎不可能说是从关于人类本质的知识中仅仅‘推导而来’。但是,当菲尼斯明确认为‘任何自然法理论所涉及的规范’都不被视为‘建基于有关(人的、或其他的)本质的判断’时,他却走得太远了。”<sup>(50)</sup>

针对第一个论断——不可推导性问题,一方面,菲尼斯赞同维奇对他本人在“推导”一词用法

(46) Finnis, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, 266.

(47) Ibid., 266.

(48) Ibid., 254 - 255.

(49) Ibid., 255 - 256.

(50) Ibid., 256.

的认识，即在“一种稍微窘迫而过于技术化的意义上”使用，他认为这种用法可以保证精确性，以兹公平对待阿奎那有关价值判断是无法证成的和当代人有关事实判断与价值判断在逻辑上的重要区别这两种主张。这种逻辑上的区别根本不是一道“隔离之墙”。<sup>(51)</sup>另一方面，菲尼斯反对维奇给出的“推导”的第二种意义。的确，他曾经指出“阿奎那通过对观察、记忆和经验展开有洞察力的工作遵循了亚里士多德有关不可证成之第一原则的‘归纳’理论，但是，他通过对可感知的倾向和某种有关可能性的知识展开有洞察力的工作，将上述理论拓展为对实践理性不可证成之第一原则（即自然法）的一种相应的‘归纳’。”<sup>(52)</sup>这段话中的所提及的从经验开始的“归纳”诚然可以被视为维奇的第二种意义上的推导，但是，菲尼斯反对这种理解，他更愿意将“推导”的含义限制在从某一命题或原则向另一命题或原则推理的意义上。<sup>(53)</sup>

第二，道德和伦理原则在任何意义上都根本不会被视为是有关存在或本质的原则。也即道德和伦理原则与作为自然的 nature 和作为本质的 nature 都没有必然关系。维奇认为，在这一论断中，菲尼斯和格里茨也许误解了诸如“人的本质”或“事物的本质”等表达中的“本质”的意义，进一步地，这一论断因而被用来表明下面这一点，即任何从本质推导出道德或伦理的努力都不可避免地蕴涵了由“是”推导出“应当”这一谬误。<sup>(54)</sup>当然，需要注意的是，维奇这里在称由“是”推导出“应当”是一种谬误时，很明显是在他自己对“推导”作出的第一种理解的意义上来讲的。

之所以说菲尼斯误解了“本质”的意义，是因为他所批评的自然法道德家以一种纯粹静态的方式来观察人类本质，这种方式是一种几何学模式。亚里士多德认为，几何学模式只能适合于用来考察数学对象（如矩形、圆形、三角形）的本质，因为这些对象完全是静止的，不会有任何变化或发展。<sup>(55)</sup>如果将这种几何学模式运用于观察人的本质，那就会得出这样的结论“由于用四肢走路是违背人的本质的，所以一个人若用四肢走路就是错的”；“由于根据某种既定的、静态的人类本质的标准，某些性行为是异常的或不合情理的，所以一个人若进行这些性行为就是错的。”<sup>(56)</sup>显然，这种从“是”到“应当”的推论是不成立的。维奇指出，如果他的上述理解是正确的，那么上面这种不成立正好就是格里茨和菲尼斯对自然法思想家的批评。对于这种批评，维奇是完全赞成的。<sup>(57)</sup>

然而，维奇认为，用几何学这种静态模式来观察人的本质这种做法本身就是错误的。这是因为变化与人的本质有关，而与几何图形无关。一个人不仅是在变化和发展着的人，而且还具有下面这一种本质，即他要为他本可能是什么或本可能不是什么负责。结果，人很少成为他们应当成为的样子，因此，事实上也很少具有他们对其具有道德责任的人的形象。<sup>(58)</sup>

至此，某种“应当”已经被直接引入到了对人和人的本质的解释之中。菲尼斯和格里茨再也不能说这种从“是”到“应当”的引入是通过一个非法过程实现的。相反，人类本质这个“是”已

(51) Ibid. , 267 - 268.

(52) Finnis , *Natural Law and Natural Rights* , 77.

(53) Finnis , “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch” , 268.

(54) Veatch , “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question” , 256.

(55) Ibid. , 256 - 257.

(56) Ibid. , 257.

(57) Ibid.

(58) Ibid. , 257 - 258.

经表明了将某种“应当”深植于其中。正是因为“应当”已经被“是”所包含，所以休谟所批判的由某物就其本质而言是什么到它应当是什么这一推论才是一个虚假的推论，真正的推论要从一个更为丰富的、关于人类本质这个“是”的观念开始。虚假的推论以物为前提，而真正的推论以人为前提。<sup>(59)</sup>

那么，菲尼斯与格里茨究竟是采取哪种模式来理解人的本质的呢？由于菲尼斯与格里茨自称是亚里士多德和阿奎那的继承者，所以他们不可能以几何学模式来理解人的本质。既然如此，他们只可能以动态模式来理解人的本质，而一旦这样，与非法推论有关的困境就消失了。<sup>(60)</sup>当然，要注意到推论的真正前提是已经包含了“应当”的“是”这一点。

针对第二个论断，菲尼斯认为“在不参考一个人应当是什么，或者不参考那种本质性目的、实现、善的条件下，不可能确定一个人是什么。”<sup>(61)</sup>因此，他同意维奇的这一主张——人类本质这个“是”已经表明了将某种“应当”深植于其中。所以，菲尼斯承认：“可能会给读者留下这样的印象，即可以仅仅在爱好这种经验中发现对一个人本质的相关理解。”<sup>(62)</sup>但是，他随后立即指出“这样一种印象是不正确的和非托马斯主义的。”<sup>(63)</sup>因为他认为“但是，再一次地，并不存在任何推导的过程。一个人并未判断‘我有一种查明事物的爱好’，进而因此推断出‘知识是一种值得追求的善’。相反，通过一个简单的非推导性理解的行为，一个人理解到，他所体验的爱好的客体是某种善的一般形式的一个实例。”<sup>(64)</sup>所以，即便菲尼斯同意维奇有关人类本质的理解，但也不意味着他认为可以从有关人类本质的事实判断推导出有关人类应当如何行为的价值判断。

第三，游叙弗伦测验。第三个论断认可了在实践中与理论科学之间予以亚里士多德式的区分的必要性，这么做是为了维持本质与规范的分离。维奇赞同这个论断，但是认为菲尼斯和格里茨在这个论断上走得太远了。<sup>(65)</sup>

具体地说，与实践科学和理论科学的区分相对应的，是实践理性和理论理性的区分。根据格里茨的翻译，在阿奎那那里，实践理性的第一原则是行善避恶。问题的关键在于如何理解行善避恶。的确，作为不证自明的第一原则，行善避恶不能被证明，但是，不能被证明不等于说不能被阐明和解释，否则就无法让人理解。而要理解这一原则，就需要对“善”与“恶”等术语作出进一步的说明。格里茨并未否认对“善”予以解释的必要性，他认为，可以根据目的的观念来理解善的观念。到此为止，格里茨的观点以及他对阿奎那所作的解释都是正确的。但是，在将善理解为欲望的客体之后，格里茨却止步不前了，而阿奎那并没有止步不前。为什么不能止步不前呢？因为如果将善理解为某种欲望的客体，就可能导致一个很危险的混淆。<sup>(66)</sup>思想史上对这种混淆的最初论述，可以追溯至柏拉图的《游叙弗伦》，在其中，苏格拉底提出了这样一个问题“是由于受到了神的钟

(59) Ibid. , 258 - 259.

(60) Ibid. , 259.

(61) Finnis, "Natural Law and the 'Is' - 'Ought' Question: an Invitation to Professor Veatch", 270.

(62) Ibid. , 271.

(63) Ibid.

(64) Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 34.

(65) Veatch, "Natural Law and the 'Is' - 'Ought' Question", 259 - 260.

(66) Ibid. , 260 - 261.

爱，某物才是善的呢，还是由于它是善的才受到了神的钟爱？”<sup>(67)</sup> 维奇认为，对这个问题的思考有助于解释上述混淆，因此将这个问题称为“游叙弗伦测验”。<sup>(68)</sup>

他指出，如果认为某物是因为受到了神的钟爱才是善的，其结果就是没有任何事物真正是善的，某物之所以是善的，只是因为它是人欲望的客体。而如果这样理解行善避恶这一原则，只能最终导致这一原则的分解，因为善与恶的含义完全相对化了。<sup>(69)</sup> 对上述理解的这种批评正好对应着康德对所有享乐主义和据说是目的论的伦理学的批评。康德认为，由某人在本性上倾向于某物或者发现该物是满足、幸福或满意之源这一点，并不能推导出应当追求、珍爱或喜欢该物这一点。如果进行了这样的推导，那就是犯了一个由是推导出应当的逻辑谬误。<sup>(70)</sup>

由于格里茨事实上没有进一步回答游叙弗伦测验，所以维奇只能因循格里茨的逻辑设想格里茨的答案。维奇认为，格里茨最终还是选择了第一种答案，即认为某物之所以是善的只是因为它是人欲望的客体。<sup>(71)</sup> 但一旦如此，格里茨就难以捍卫阿奎那提出的实践理性的第一原则。因此，维奇指出，必须对善的意义重新理解“它必须被理解为这样一种意义，即说它们是爱好的客体的意思是指，我们应当喜爱作为事物的它们，而不论我们事实上是否喜爱它们。这又意味着善就是客观上所是的善，或者就是善本身，而与人们追求它们无关，也与人们是如何正好感受到它们的无关。”<sup>(72)</sup>

与格里茨相反，阿奎那选择了游叙弗伦测验的第二种答案，并将善理解为一种存在。相应地，“人们可以说圣·托马斯将善界定为并确定为存在，并不是那种被追求的事物，而是那种值得追求或者应当被追求的事物。”<sup>(73)</sup>

针对第三个论断，菲尼斯的回应较为简单——他实际上在他与格里茨之间划出了一道界限，他鲜明地选择了游叙弗伦测验的第二种答案，而与阿奎那保持了一致。<sup>(74)</sup> 因此，维奇对格里茨的批评不能转嫁到菲尼斯头上。

但是，维奇在游叙弗伦测验中涉及到了理论理性与实践理性的划分。在他看来，只有先依靠思辨理性确定人类善，才谈得上依靠实践理性实现人类善的问题。从其文章来看，这个观点虽然并不是他为菲尼斯给出的三个论断之一，但却在整篇文章中占据着一种总结性的地位。<sup>(75)</sup> 而正是在思辨理性与实践理性的关系这一问题上，菲尼斯认为关于诸如人应当是什么这类判断主要是实践理性或实践科学的判断，维奇则认为它们是不同于实践判断的理论判断。<sup>(76)</sup> 因此，与维奇在其批评文章中赋予思辨理性与实践理性之关系这一问题的地位相对，这里简要介绍一下菲尼斯的相关回应。

(67) Ibid. , 262. 另：这里的译法是根据维奇的转述翻译的，在《游叙弗伦》中，原文为“虔敬是否因其为虔敬而见喜于神，或者因其见喜于神而为虔敬。”[古希腊]柏拉图《游叙弗伦 苏格拉底的申辩 克力同》，严群译，商务印书馆1983年版，第25页。

(68) Veatch, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question”, 261 - 262.

(69) Ibid. , 262.

(70) Ibid.

(71) Ibid.

(72) Ibid. , 262 - 263.

(73) Ibid. , 263.

(74) Finnis, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, 268 - 269.

(75) Veatch, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question”, 264.

(76) Finnis, “Natural Law and the ‘Is’ - ‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, 272.

他指出,在阿奎那那里,人类理性只有一种,人类理智的能力只有一种,思辨理性与实践理性的区别只是同一种理性在不同对象上的运作的区别。此外,阿奎那所使用的“思辨”与“实践”都是类比意义上的术语,在理论上存在纯思辨和纯实践理智活动的情形,但在实践中许多推理既是思辨的,又是实践的。<sup>(77)</sup>

菲尼斯认为“看上去只有在一个人考虑成为什么、拥有什么和从事什么是善的,因而拥有什么、从事什么和成为什么是有价值的时候,他才实现了对人类善和人拥有什么、从事什么和成为什么是有价值的这两点的主要理解。”<sup>(78)</sup>因此,对人类善和人类实现的主要理解是实践性的。因此,“阿奎那和亚里士多德似乎都没有采取维奇的观点,即只有先对人类目的和人类善予以理论确定之后,伦理学和政治学的实践部分方才开始。在他们看来,伦理学和政治学是实践性的——从它们的第一原则到它们对行动与动机的具体建议,更不用说在你和我此时此刻所作出的选择中的适用了。”<sup>(79)</sup>

通过批评法实证主义对自然法的误读、解析休谟对现代传统中义务理论的批评以及站在古典传统的立场上坚持“是”与“应当”无法相互推导这一命题,菲尼斯展开了对自然法理论史的理解,并且在此过程中表明了甚至论证了自己在相关问题上的基本立场。菲尼斯的上述理解只是构成了他的新古典理论的渊源,而非新古典理论本身。但对这些渊源的深刻理解,无疑有助于理解、研究菲尼斯的新古典理论。

(责任编辑:赵丹)

---

(77) Ibid.

(78) Ibid.

(79) Finnis, “Natural Law and the ‘Is’ – ‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, 274.