

阿奎那意志学说中的亚里士多德影响：理论构建与历史争议

尚希成^{1,2}, 尚真洁²

¹ 武汉大学哲学学院 湖北武汉

² 武汉轻工大学湖北省推进我国宗教中国化研究基地 湖北武汉

【摘要】意志概念在西方哲学史上经历了从古希腊的隐性存在到中世纪的明确确立过程。托马斯·阿奎那作为“意志概念”发展的关键人物，其意志学说深受亚里士多德哲学影响，同时融合基督教信仰原则。他对意志概念的理解主要来自于亚里士多德的影响。一方面，亚里士多德所认为的“意志存在于理智中”对阿奎那的意志学说起着基础性作用。另一方面，阿奎那在理解意志概念和意志行为时更是将理性原则贯穿于始终，以致阿奎那的意志学说呈现出理智主义特点而非意志主义。虽然阿奎那对理智的强调在当时并没有受到广泛欢迎，甚至遭到了某些人的非议。然而，那些非议其实是对阿奎那的误解。阿奎那自始至终都没有放弃信仰，其实他一直在坚守信仰，并努力调和理性与信仰之间的关系。

【关键词】阿奎那；亚里士多德；理智；意志；意志行为

【收稿日期】2025 年 9 月 19 日 **【出刊日期】**2025 年 10 月 15 日

【DOI】10.12208/j.ssr.20250389

The Aristotelian influence in Aquinas' Theory of will: Constructing logical and historical debates

Xicheng Shang^{1,2}, Zhenjie Shang²

¹School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, Hubei

²Research Base for the Sinicization of Religions, Wuhan Polytechnic University, Wuhan, Hubei

【Abstract】 The concept of will has undergone a process from implicit existence in ancient Greece to explicit establishment in the Middle Ages in the history of Western philosophy. Thomas Aquinas, as a key figure in the development of the "concept of will", his theory of will was deeply influenced by Aristotle's philosophy and integrated the principles of Christian faith. His understanding of the concept of will mainly originated from Aristotle's influence. On the one hand, Aristotle's view that "will exists in reason" played a fundamental role in Aquinas' theory of will. On the other hand, Aquinas consistently incorporated rational principles in his understanding of the concept and behavior of will, thus making his theory of will characterized by intellectualism rather than voluntarism. Although Aquinas' emphasis on reason was not widely welcomed at that time and even met with some criticism, those criticisms were actually misunderstandings of Aquinas. Because Aquinas never gave up his faith, in fact, he always adhered to it and endeavored to reconcile reason and faith.

【Keywords】 Aquinas; Aristotle; Reason; Will; The act of will

历史上，古希腊哲学家并没有清晰明确地使用意志概念。柏拉图将灵魂分为理性、激情和欲望三个部分，他认为“同一事物以自己的同一部分在同一事情上不能同时有相反的活动”^[1]，但是，我们没有理由可以证实激情属于意志的对应物。因为在柏拉图的《理想国》

中，激情更多的属于情感。即使与激情同词根的愤怒，它也只是偏向于理性，而不偏向欲望。所以“在柏拉图那里并没有意志这个概念的地位。”^[2]在亚里士多德的伦理学中，亚里士多德使用“自愿”概念来说明行为主体的责任划定问题，某种程度上会涉及到意志问题。由

作者简介：尚希成（1992-）男，安徽阜阳人，武汉大学哲学学院博士生，武汉轻工大学湖北省推进我国宗教中国化研究基地研究员，研究领域为中世纪哲学、宗教中国化；尚真洁（1986-）女，武汉轻工大学马克思主义学院副教授，武汉轻工大学湖北省推进我国宗教中国化研究基地研究员，研究领域为宗教中国化。

于“亚里士多德的具体论述是通过对不自愿的阐明来解释自愿, 而不是直接对自愿进行分析, 不是对责任行为的共同特征进行分析。”^[1]他也没有明确以意志概念来对责任行为进行分析。

尽管意志概念没有在古代希腊哲学家的思想中出现, 正如一些学者所认为的那样, 但是意志概念最终还是在教父时期产生了。奥古斯丁被称为“意志概念的第一人”, 他将意志引入实践领域, 认为自由意志是一切罪的根本原因。然而, 作为综合大家的阿奎那, 并没有完全照着奥古斯丁的路径探索。他在注释《论灵魂》与《尼各马可伦理学》、著述《神学大全》时, 将意志概念镶嵌在亚里士多德的伦理学中, 以使亚里士多德的理论基督教信仰的原则相协调, 从而避免走入极端亚里士多德主义。

1 亚里士多德对阿奎那的意志观点的影响

当代一些学者倾向于认为亚里士多德并没有形成明确的意志概念, 而认为奥古斯丁率先明确了意志概念的内涵。然而, 对于中世纪的经院哲学家而言, 他们却从亚里士多德的著作中发现了意志概念的痕迹。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中有言“既然选择的是我们通过考虑所期求(欲望)的对象, 那么选择也就是我们经过考虑力所能及的期求(欲望)。”^[2]也就是说, 选择即一种经过理性思考之后的欲望。而这种选择的概念与经院哲学家所言的意志概念密切相关。在阿奎那看来, 意志就是理性欲望, 而且选择行为也是意志能力的一种行为。因此, 阿奎那认为亚里士多德是对意志概念及相关问题进行了深入思考的, 并从亚里士多德那里找到了更为清晰的意志概念。他将亚里士多德的选择概念与奥古斯丁的意志概念进行整合, 从而明确了自己对意志概念的理解。

如果我们放弃对于亚里士多德等古希腊哲学在意志问题上的成见, 我们跟着阿奎那的研究思路行进, 便会发现亚里士多德对意志问题的深入思考, 以及亚里士多德对阿奎那的深刻影响。

实际上, 亚里士多德并非一开始就认为选择是一种欲望的能力。亚里士多德曾在《尼各马可伦理学》中以或然性的方式表达提出选择的归属问题, “选择或者就是有欲望的理智, 或者就是有思考的欲望”^[3]。他认为选择概念中既包含了认识的内容也包含了欲望的内容。在这里, 亚里士多德并没有确定选择概念的内涵。不过, 这并不意味着亚里士多德没有认识选择的本性。阿奎那指出, 亚里士多德还曾在《尼各马可伦理学》的其他章节讨论了选择的本性。的确如此, “选择是对那

些存在于我们身上的东西的欲望”^[4]。因此, 亚里士多德是将选择归属于欲望能力的。

如果亚里士多德的选择概念与阿奎那的意志概念密切相关, 那么亚里士多德所言的希望(boulesis)概念更与阿奎那的意志概念直接相关。亚里士多德在《修辞术》中对希望概念的性质及其定义进行了描述, “出于欲求(欲望)的行为, 有些是出于有理性的欲求(欲望), 有些是出于无理性的欲求(欲望)。愿望(希望)是对善良事物的欲求(欲望); 因为除非认为某件事情是善良的, 否则没有人会愿望(希望)此事; 无理性的欲求(欲望)是愤怒和欲望(欲求)。”^[5]他将欲望划分为有理性的欲望和无理性的欲望, 希望是有理性的欲望, 愤怒和欲求属于无理性的欲望, 并指出希望的对象是善的事物。正如前所述, 阿奎那认为意志就是理性欲望。何况, 阿奎那所言的意志正是那种对于善的欲望, 或对可理解之善的欲望。因此, 意志概念显而易见与希望概念直接相关。

在亚里士多德的理论语境中, “希望”与“选择”虽同属具有理性属性的欲望形态, 但二者所属的行为范畴却存在根本差异。这种差异主要体现在两个核心维度: 一方面, 从活动指向来看, “希望”的核心关联对象是“目的”, 即它直接指向行动所追求的目标; 而“选择”的聚焦点则是“手段”, 其功能在于筛选达成目的的具体路径。另一方面, 从对象属性来看, “希望”的指向对象兼具现实性与非现实性——既可为现实中实存之物, 亦可为现实中尚未存在乃至无法实现的理想性存在。反观“选择”, 其对象却有着严格的“可实现性”之限定, 唯有那些在现实条件中具备达成可能的事物, 才能成为选择的对象。不过, 虽然亚里士多德清晰界定了希望与选择的本质差异, 但对于二者之间可能存在的内在关联却未作出明确阐释。

阿奎那继承了亚里士多德对于“选择”和“希望”的理解, 更明确地指出了选择是意志能力即理性欲望的能力的一种行为, 意志的对象是目的, 选择是实现目的的手段。自由意志的本质活动体现为选择, 而其选择的指向, 始终是服务于目的达成的工具性存在。这类工具的内在属性, 在某种意义上可被界定为“有用之善”。也正因此, 它才以“善”的特质, 成为欲望所趋近的对象。进而言之, 意志本身隶属于欲望范畴, 但它并非动物式的“感性欲望”, 而是具有理性属性的欲望能力, 其作用维度聚焦于“目的”本身: 唯有先通过理智对某一对象的“目的属性”形成清晰认知, 意志才会随之生成对该对象的欲求倾向。这一逻辑关系, 可借助知识领

域的逻辑类比加以阐明: 在认知活动中, 理智的核心指向是“原则”, 而推理的功能则是从“原则”延伸出“结论”。尽管“理解原则”与“推导结论”的运作方式不同, 但二者始终统摄于同一“理智能力”之下, 并非两种独立的认知官能。这种“同一能力下的不同运作”, 同样适用于欲望领域。在欲望问题上, 手段与目的存在明确的依存关系: 手段正是因为能指向目的、助力目的实现, 才会被欲望所倾向。所以, 在阿奎那的理论体系中, 意志与自由意志并非两种彼此独立的能力, 而是共同归属于“理性欲望能力”这一范畴, 它们只是分别对应“目的欲求”与“手段选择”的不同运作维度。由此, 阿奎那将割裂开来的希望与选择, 用理性欲望的概念重新弥合起来。

在阿奎那意志概念的建构过程中, 除“希望”与“选择”这两个核心范畴外, 亚里士多德其他关于意志问题的关键论述, 同样对其形成了深度塑造。这种影响主要从两个核心维度具体体现: 其一, 亚里士多德所持的“希望存在于理智之中”的论断, 直接为阿奎那理解意志的存在维度提供了核心依据。该观点不仅明确了意志的归属范畴, 更成为阿奎那界定意志存在属性的重要理论参照。其二, 亚里士多德秉持的“理智高于意志”的立场, 因其具有鲜明的理智主义倾向, 被阿奎那完整融入自身理论体系, 并进一步升华为坚守的核心原则。阿奎那不仅接受了“理智对意志的优先性”这一基本判断, 更将其作为阐释理智与意志互动关系的逻辑起点。

首先, 亚里士多德“希望存在于理智中”的命题, 最初是为回应古希腊哲学中“意志究竟归属于心灵还是理性”的争议而提出。这一界定直接否定了“意志独立于理智”的传统预设。阿奎那正是抓住这一争议的关键核心点, 将其转化为“理智何以能把握意志活动”的论证基础。在阿奎那的认知逻辑中, 理智得以理解某一事物的根本原则, 正在于该事物以特定形式内在于理智之中。这一判定进一步赋予理智与意志的互动关系以多重复杂性。二者的关联绝非单一的“能力对应”, 而是可以从多维度进行理解。因为意志和理智不仅可以作为能力来考察, 还可以作为一种活动和一件事情来考察。换言之, 我们既可以从“能力属性”的维度分析意志和理智, 也可以从“动态活动”或“具体事态”的层面加以考察。阿奎那对这一关系的阐释, 更依托于他对意志活动的本质定义。在阿奎那看来, “意志的活动不是别的, 无非是一种随着所理解的形式而出现的倾向”^[8]。换言之, “倾向”并非抽象的心理状态, 而是可被界定为一种“形式”——某事物的倾向, 恰恰是

以该事物自身的存在样式, 内在于另一事物之中的存在形态。这样, 当意志活动以“随理解形式而生的倾向”呈现时, 它便转化为一种可被理智把握的“概念性存在”, 并最终归属于作为其存在原则与特定载体的理智之内。这种对意志活动与理智关系的阐释路径, 不仅从存在论层面印证了亚里士多德“希望存在于理智中”的原初命题, 更成为阿奎那论证“意志是伴随着理智而出现”的关键支撑。因为既然理智的存在是意志得以植根的前提, 那么理智的先行显现, 必然构成意志生成与运作的先决条件——意志的出现始终紧随理智, 二者并非并列或先后无关的独立能力。

其次, 针对理智与意志的位次关系, 阿奎那持“绝对层面上理智高于意志”的核心立场。而他这种带有理智主义特质的认知倾向, 其理论源头正是亚里士多德的思想传统。在具体探究二者位次高低的过程中, 阿奎那还特别援引了亚里士多德《尼各马可伦理学》第10卷的关键论断: “理智是灵魂的最高能力”^[9]。正是以这一权威论断为理论支撑, 阿奎那进一步明确: 理智在本质维度上高于意志。

2 意志能力与意志行为

在阿奎那的意志理论中, 意志并非如当代哲学语境下被界定为“纯粹中立的官能”, 其核心特质在于自身蕴含明确的倾向性维度。阿奎那将“理智欲望”视作意志的核心称谓, 而具有可欲性的“善”, 正是意志天然趋向的对象。对意志的考察可从两个核心维度展开: 其一, 依据意志对象的公共本性, 将其理解为对“普遍之善”的倾向性欲求; 其二, 从灵魂官能的属性出发, 将其界定为具有确定活动指向的灵魂能力。换言之, 阿奎那认为意志概念既指的是一种行为或活动, 也指一种能力。

从本性维度审视, 意志本质上是一种欲望形态, 且特指“理智欲望”。在阿奎那的理论框架中, 欲望作为一种倾向性存在, 始终围绕并显现特定的“形式”。正如他在《神学大全》中所指出的: “一些倾向是伴随着每一种形式产生出来的”^[10]。这种倾向性所显现的形式, 甚至决定了事物的本质属性。具体而言, 具备知识的事物虽由自身形式规定存在本质, 却仍能以自身方式接纳其他事物的“种相”, 而形式正是以“倾向性”的方式内在于这类事物之中。进一步细分来看, 对于无知识的事物而言, 这种倾向性表现为“自然欲望”; 而对于具备知识的事物, 这种倾向性则可进一步区分为“感性欲望”与“理智欲望”: 若知识的指向是“特殊之善”, 其对应的倾向性便是感性欲望; 若知识的指向

是“普遍的、一般性的善”，其对应的倾向性则属于理智欲望——这正是意志的本性归属。

若从能力维度审视，作为理智欲求的意志，本质上属于人类灵魂运作的特定官能。阿奎那对此有明确界定：“灵魂的每一种能力都是一种形式或本性，并且对一些事物有一种自然的倾向。”^[11]这意味着，每种灵魂能力都会通过自身的倾向性欲求，趋向于与其本性相适配的对象。具体到理智欲望能力，它正是以这种“自然倾向”的形式，趋向于契合其对象属性的事物——而理智欲望的适配对象，是“普遍的、完满的善”，而非局限于特定领域的“特殊之善”。从运动因果的视角进一步分析，理智欲望能力会被“普遍的、完满的善”必然推动，却不对“特殊之善”产生必然趋向。由此，阿奎那得出核心结论：“意志具有趋向于善的自然倾向。”^[12]需注意的是，这种对善的倾向性具有本质规定性，但同时也表明：意志的倾向始终指向外在于自身的对象。既然事物的本性或本质必然完全内在于自身，那么意志对外部对象的趋向性便直接说明——意志并非意志主体的“本性”，而只是其灵魂所具备的一种“官能”。

阿奎那在对意志概念考察之后，而后在《神学大全》的第二部分着重考察了行为问题。因为行为问题属于意志问题的子问题，它在伦理学中占有极其重要的位置。在阿奎那的伦理思想体系中，伦理学的研究核心聚焦于人的伦理行为，而他所界定的伦理行为，本质上等同于“人性行为”。不过在阿奎那的行为理论框架内，“人性行为”与“人的行为”是两个需明确区分的范畴，二者的本质属性与支配机制存在显著差异。其中，人性行为的根源在于人区别于其他存在的特有属性，其核心特征是受“理性欲望”（即理智欲望）的完全主导，这种行为的发起、选择与执行，始终以理性欲望的判断为根本依据。与之相对，“人的行为”则源于人的自然本质，其支配逻辑更为复杂：它同时受理性欲望与感性欲望的双重作用。值得注意的是，这类行为有时会受到下意识意志活动的影响，但本质上是为满足人的生理本能需求，如饮食、睡眠等；由于其发起过程中无需理智的主动判断与意志的刻意参与，完全依赖自然本能驱动，因此属于无需承担道德责任的“中性行为”。

与之形成鲜明对比的是，人性行为因始终以理性欲望为支配核心，且离不开理智的认知与意志的主动介入，必然关联道德责任。行为主体需对自身发起的人性行为，承担相应的伦理后果。事实上，正如学者对阿奎那理论的总结：“阿奎那的人性论主要是理性欲望论（理智欲望），他的行为理论主要是人性行为论”^[13]。

这一表述的核心依据在于，阿奎那认为对“人”的哲学与伦理研究，关键是聚焦人的本性特质（即理性欲望所体现的本质）与行为的独特性，而人性行为恰恰是彰显人区别于其他自然存在的核心行为形态，因此成为其行为理论的核心研究对象。

阿奎那认为人性行为的核心要义在于：理智先对目的形成认知，意志继而发起自由活动。这意味着，人性行为内含两个关键环节：理智的认知活动与意志的同意过程。其中，理智的作用体现在两方面：一是把握具有可欲性的“善”，二是对实现这一善的具体手段展开考量与判断；而意志的“同意”，则表现为对理智所提供的手段判断加以选择，并主动趋向这一选择结果。阿奎那在《神学大全》中进一步阐释了人性行为的独特性：人之不同于无理性的动物就在于他是自己行为的主人。因此，只有那些以人为主人的行为才被严格地称为人性行为。然而，人因其理智和意志才是其行为的主人。所以，自由意志也就被定义为理性的能力和意愿。因此，那些出自审思的意志行为被严格地称为人性行为。此外，那些完全受理性欲望主导的行为，本质上也是自由意志自主发起的活动，因此人性行为也可被界定为“自由意志行为”或“意志行为”。

在意志行为的完整链条中，起点始终是“目的”与“善”。“善”的呈现需经过理智的发现与理解，再由意志接纳，这一过程的完成才标志着行为的成立。具体而言，意志活动的指向对象始终是目的与善。善之所以具有可欲性，根源在于其自身的完满性，而这种完满性恰恰赋予善“目的因”的属性。值得注意的是，具有可欲性的善不仅包括“存在”与“真”，更核心的是作为至善的上帝：从“存在”维度看，实在的存在本身便具有完满性，而事物之所以被欲望，正是源于这种完满性；既然一切存在都是现实的，那么它们在某种程度上都具备完满性，进而拥有可欲性与善的属性。“真”同样可归为“善”的范畴，这源于二者在可欲对象中呈现的包含关系。因为“善是作为普遍的事物存在的，而真却是作为特殊的事物存在的”^[14]。在所有善的形态中，上帝的善是至高维度的“至善”。作为万物的创造者，当受造之物皆具备完满性与善性时，作为造物主的上帝，其完满性与善性必然更为根本，且同样具有可欲性。因为其他事物的完满性，本质上都是对上帝完满性的“分有”，一切被欲望的完满性，最终源头都在于上帝。因此，“意志天生趋向其最高目的；每个人天生欲望幸福，其他的意志都是由这一本性的欲望引起的。”^[15]这里的“最高目的”，本质正是作为至善的上帝。其他受造之物之所

以具有善的特征与完满性, 皆源于对上帝至善的分有, 也正因这种分有, 它们才获得了被意志欲望的属性。

在阿奎那对人性行为的阐释中, 理智与意志并非独立运作, 而是以协同配合的方式参与行为全过程。二者的核心动作各有分工又相互衔接, 共同构成人性行为的完整逻辑链条。其中, 相关于意志的一些动作包括对善发出“意愿”(wish)、再对善发出意向(intention)、意志同意(consent)、理智的判断、选择(choice)获得的方法、意志接受命令去执行。意向是专属于意志的行为, 它以目的为意志行为的终点。但是意向并非只以最后的目的为对象。因为阿奎那的“终点”意指两种内容, 一是“最后的停止点”; 一是“中间的一个点”, 是一行为的终止点, 也是另一行为的起点。所以一个人是不只有一个意向, 他可以同时有多个意向, 正是因为意向的范围可以有最后的目的, 还可以有中间的目的。所以, 尽管人最终的目的目的是为了上帝的至福, 但是并不意味着人时时刻刻都在意向至善。

同意作为欲望官能的特定行为, 始终与“手段”相关联。它并非单纯的主观认可, 而是通过感官层面确认某一手段对自身的适宜性后, 形成的对手段合理性的接纳。这种同意的核心功能, 是为后续的“选择”提供意志层面的初步认可, 确保手段与目的的适配性。选择是意志围绕“手段”展开的核心动作, 其本质决定了它既不属于感性欲望, 也无法为低等动物或植物所具备。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中便将“选择”界定为“选择是一种经过思考的欲望”^[16]。这一界定恰好契合阿奎那对“选择”的理解, 它兼具理性属性与意志属性。因为在阿奎那看来, 在意志行为之前必定会有一个理性行为, 即理智将所理解的善提供给意志, 意志而趋向于这个善。所以, 这看起来是质料上的意志行为, 形式上的理智行为。但是, 选择是由灵魂趋向于所选择的善的行为来完成的, 而这更倾向于是欲望的机能, 所以选择本身并非是理智的行为, 而更是意志行为。选择是多中取一, 舍此取彼。从本性上看, 意志关乎的是普遍的善, 感性欲望关乎的是特殊的善, 所以只具有感性欲望的低等动物并没有选择的能力, 更不会有选择的意志行为, 植物同样如此。再者, 选择还是“决定”和“判断”的结果, 而低等动物是不会决定和判断的, 所以选择不属于低等动物和植物。选择相关于手段, 选择的范围是属于那些可能的手段, 不可能的手段则被排除在外。正如阿奎那所说, 我们只做那些对我们来说是可能的事情, 所以, 选择只限于可能的事情。

理智在人性行为中的作用, 聚焦于为意志提供“认

知支撑”, 具体包括发现并理解善、考虑实现善的手段并作出判断、以及最终向意志发布执行命令。当作为欲望对象的善被理智把握为“真”时, 理智会认知这一善的本质, 使主体获得关于该善的知识。在这一过程中, 被理解的善从潜在状态转化为现实存在, 从不完善形态趋向完满, 而意志也会因这一可欲之善的呈现, 启动自身的运动。可见, 欲望活动的展开与运作, 始终以理智的认知活动为前置条件, 无认知则无定向的欲望。而考虑则是在对于要行之事进行判断前, 人的理性对于一些不确定的因素或疑问进行深入探究。这样, 对于那些用固定方法必能达到固定目的的情况, 或者那些所行之事对于达到目的无足轻重的情况, 这两种情况毫无疑问是不需要探究、考虑的。此外, 那些必然发生的事情, 因其处理比较单纯和绝对, 是无需商议和考虑的; 而那些偶然发生的事情, 则需要仔细考虑。这样, 在对方法进行考虑后, 并给出一个判断, 然后传达给意志, 在得到意志的同意和选择后, 理智便会发出命令, 让意志去执行。

综合来看, 阿奎那所界定的人性行为, 可通过以下连贯步骤完整呈现: 理智首先发现并理解“善”的本质, 随后将这一认知结果传递给意志; 意志在把握到该“善”的可欲性后, 启动首个核心动作——“意愿”(wish), 即对善产生初步欲求。接着, 理智进一步评判实现该“善”的可能性: 若判定具备实现条件, 便将这一结论告知意志; 意志则据此生成“意向”, 明确对该善的具体追求方向。之后, 理智针对“善”的内在价值与实现手段展开“考虑”, 并形成最终判断, 再将考量与判断结果提交给意志, 供其进行取舍选择。最终, 意志对理智的判断予以“同意”, 同时通过“选择”确定具体实现手段; 理智则在此基础上发布执行命令, 推动意志将选择转化为实际行动。正如王臣瑞在《伦理学》中所总结: “当理智看到行动已经实现, 目的已经达到, 此时, 意志也就感到心满意足而去享受它的成果, 到此, 一个行为也就完成。”^[17]纵观整个行为流程, 理智与意志始终处于交互动态: 意志在每个环节都以理智的认知或判断为前提, 其所有动作的展开与最终完成, 均无法脱离理智的引导与支撑。

3 理性因素所产生的反响

中世纪晚期哲学界在探讨意志问题时, 始终受“理智主义”与“意志主义”二元争议的困扰。在这一论域中, 阿奎那的意志学说并非简单偏向某一方, 而是以调和二者矛盾为核心取向。只是在调和过程中, 他对两派立场的强调程度偶有差异。正如吉尔松所言, 阿奎那总

是“立足于波埃修的理智主义和邓·司各脱的意志主义之间”^[18]。这种中间立场的论述,也成为后世两派学者解读其学说的重要依据。

持“阿奎那属理智主义”观点的学者,其论据植根于阿奎那对“理智与意志本质关系”的界定,核心围绕“理智的绝对优先性”展开。在能力位次上,理智是“更高贵的现实能力”。阿奎那明确将理智置于意志之上,其依据源于亚里士多德“现实优先于潜在”的存在论原则。不管是从活动对象的单纯性和抽象上的角度来看,还是从运动的意义上来看,阿奎那总是能给出理智更高贵的理由。在活动前提方面,理智认知是意志运动的“先在条件”。为破解“为了理解须先欲望;而为了欲望就须先理解”的循环悖论,阿奎那确立核心原则:“意志的每一项运动都必须以认识为先在的条件,而每一种认识却并不以意志的活动为先在条件。”^[19]这一原则的本质是“认知先于欲求”。意志无法趋向“未被理智认知的善”,正如人无法欲求从未理解的幸福形态;但理智对“真”的把握,无需意志参与即可完成。他进一步以意志的定义强化这一逻辑:“意志的活动不是别的,无非是一种随着所理解的形式而出现的倾向。”^[20]换言之,这个定义直接将意志活动锚定于理智提供的形式之上,否定了意志无认知而自主运动的可能。在自然秩序上,存在着一种“无理智则无意志”的存在论关联。虽然在自然秩序中,先在的事物总是不完满的,不完满的要向完满的发展,但是,阿奎那并不认为理智与意志的这种关系并不是完满与不完满的关系。他利用潜在-现实学说解释理智与意志的这种先后关系。他认为“绝对在先的并且存在于自然秩序中的东西将更其完满,因为现实总是先于潜在的。”^[21]理智是绝对在先的,理智是对应于现实的,而意志对应于潜在。因此,理智是高于并先于意志的。

支持“意志主义”观点的学者,多从阿奎那对“意志特殊情境”的论述中寻找依据,但这类解读往往需面对阿奎那理论自洽性的挑战,具体可分为两类情形。其一,当对象高贵性时的情形。阿奎那提出,当意志对象的存在等级超越理智对象时,即“存在有善的事物比灵魂本身还要高贵的时候”^[22],意志可优先于理智。最典型的例子是“对上帝的爱与认知”。上帝作为至善,其存在超越人类理智的有限认知,但意志可通过信仰的爱趋向上帝。这种“爱”虽仍需理智对“上帝是至善”的初步认知为前提,但意志的趋向强度可超越理智的认知限度。需注意的是,这种优先并非否定理智优先,而是在理智认知的有限范围内,意志的趋向更具终极

性,本质仍是以认知为基础。其二,在普遍善范畴优先时的情形。阿奎那认为,“善是作为普遍的事物存在的,而真却是作为特殊的事物存在的”^[23]。当作为理智对象的“真”属“特殊真理”,而作为意志对象的“善”属“普遍范畴”,所有“真”最终均可归为善的特殊形态。因此,当讨论普遍善的统摄性时,意志可被视为高于理智,因它指向更根本的存在目标。但这种“优先”是范畴层面的统摄,而非活动层面的颠倒。意志对“普遍善”的趋向,仍需理智先认知普遍善的内涵,否则仍是盲目的趋向。

部分学者如 Daniel Westberg 依据《神学大全》第二部分及《论恶》的论述,提出“阿奎那后期弱化学理优先”^[24]的观点。比如《神学大全》第二部分“意志之第一个行动不是出于理性之安排,而是出于自然本能,或出自高级原因之安排。”^[25]这些学者认为,这种表述否定了理智为意志提供善的认知,且与1270年教会对“亚里士多德主义的部分谴责”相关。但主流学界更倾向于“理论一致性”解读。“托马斯这位理智主义者竭力论证人身上的理智优于意志,因为既然我们只能欲求我们所认知的东西,理智就必定决定意志。”^[26]此处的“自然本能”并非无理智的本能,而是上帝赋予的、趋向普遍善的自然倾向,这种倾向仍需理智后续认知具体善才能实现。“上帝是意志的先行者”也并非否定理智,而是强调意志的自然倾向源于上帝的运筹,与“理智优先于意志”的核心逻辑并不矛盾。阿奎那从未否定理智认知的必要性,仅在“神学根基”层面补充了意志的“神圣来源”。

1277年的“七七禁令”是中世纪哲学与神学冲突的标志性事件,其对阿奎那意志学说的谴责,本质是对亚里士多德主义与神学融合的担忧,而非对其理论的公允评判。在受到谴责的命题中,有些与意志问题相关,比如“意志必然追求理性确定了的东西,它不会偏离理性的指示。但这种必然性不是强制性,而是意志的本性。”“若理性得到匡正,意志也被匡正。”“只要情感和具体学问呈现在行动之中,意志不能反对它们。”^[27]这些命题的核心是“意志对理智的依赖性”,而禁令谴责的逻辑是,这种依赖性可能否定意志的自由决断,从而冲击了“原罪源于意志悖逆”的神学教义。但这一解读忽略了阿奎那对自由意志的界定,他认为自由源于理智的判断多样性与意志的选择能力,意志对理智的依赖并非机械决定,而是理性引导下的自由。

因此,以“意志服从理智”为由谴责阿奎那,实则违背其学说的“神学根基”与“逻辑完整性”。一方面,

意志的“服从”并非机械被动,而是理性欲望的本质要求。阿奎那强调意志是理智引导下的欲望,其“服从理智”是实现自身本质的必要条件,而非丧失自由。正如人遵循理性判断选择行善,是自由意志的实现而非“束缚”。无理智引导的意志,只会沦为感性冲动的奴隶,反而丧失人的自由本质。另一方面,理智与意志均处于“上帝的运筹”之下,不存在理性背离信仰。阿奎那始终限定理智的优先性以上帝为终极边界。理智虽高于意志,但理智的认知能力需依赖信仰的恩典,意志的趋向目标也需以信仰为指引。他明确指出:“由自由意志活动中所产生的每一件事物也都必定出于上帝的运筹之中”^[28]。无论是理智认知还是意志选择,最终均服务于上帝的神圣计划,与信仰绝非对立。

综上,对阿奎那意志学说的“非此即彼”解读,均存在片面性。阿奎那意志学说的主旨是“以理智为引导、以意志为动力、以上帝为终极目标”的协同体系。在绝对层面,理智通过提供善的形式,而是“引导者”,意志趋向善的现实,而是“践行者”,二者并非对立,而是“认知-欲求”的协同环节。在相对层面,意志可在理智认知的限度内展现趋向强度,比如爱上帝超越理解上帝,但这种“优先”始终以理智的初步认知为前提,从未脱离理性欲望的本质。在神学层面,理智与意志均服务于上帝的运筹,理智的有限性需以信仰补足,意志的自由需以信仰为指引,最终实现理性与信仰的统一。因此,“七七禁令”对阿奎那的谴责,实则是13世纪亚里士多德主义复兴与传统神学张力的产物,而非对其学说的客观评判。阿奎那的真正贡献,在于以哲学理性深化了基督教意志论,既避免了理智独断,比如否定意志的主动作用,也避免了意志盲动,比如否定理性的引导,为中世纪晚期意志论争议提供了兼具理性与神学兼容性的解决方案。

参考文献

- [1] [古希腊]柏拉图.理想国[M].郭斌和、张竹明译,北京.商务印书馆,1986:164.
- [2] 聂敏里.意志的缺席——对古典希腊道德心理学的批评[J].哲学研究,2018(12):78.
- [3] 余纪元.亚里士多德伦理学[M].北京.中国人民大学出版社,2011:151.
- [4] [古希腊]亚里士多德.尼各马科伦理学[M].苗力田译,北京.中国人民大学出版社,2013:50.
- [5] [古希腊]亚里士多德.尼各马科伦理学[M].苗力田译,北京.中国人民大学出版社,2013:120.
- [6] 转引自,[意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:195.
- [7] [古希腊]亚里士多德.亚里士多德全集·(第九卷·修辞术)[C].苗力田主编,北京.中国人民大学出版社,2016:380.
- [8] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:287.
- [9] [古希腊]亚里士多德.尼各马科伦理学[M].苗力田译,北京.中国人民大学出版社,2013:224.
- [10] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:157.
- [11] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:158.
- [12] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第4卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:120.
- [13] 赵敦华.基督教哲学 1500 年[M].北京.人民出版社,2005:400.
- [14] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第1卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:307.
- [15] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第4卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:132.
- [16] 亚里士多德.尼各马科伦理学[M].廖申白译,北京.商务印书馆,2003:168.
- [17] 王臣瑞.伦理学[M].台北.台湾学生书局,1980:30.
- [18] [法]吉尔松.中世纪哲学精神[M].沈清松译,上海.上海人民出版社,2008:252.
- [19] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:182.
- [20] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:287.
- [21] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:179.
- [22] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第6卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:179.
- [23] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第1卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:307.
- [24] Daniel Westberg, Did Aquinas Change His Mind about the Will?, The Thomist 58(1), 1994:41-60.
- [25] 阿奎那.神学大全·(第四册)[M].周克勤等译,台南/高雄.碧月学社/中华道明会,2008:175.
- [26] [美]威廉·巴雷特.非理性的人[M].段德智译,上海.上海译文出版社,1991:104.
- [27] 赵敦华.基督教哲学 1500 年[M].北京.人民出版社,2005:446.
- [28] [意]托马斯·阿奎那.神学大全·第一集(第1卷)[M].段德智译,北京.商务印书馆,2013:416.

版权声明: ©2025 作者与开放获取期刊研究中心(OAJRC)所有。本文章按照知识共享署名许可条款发表。

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



OPEN ACCESS