

伦理视野下的中世纪亚里士多德主义

王 晨^①

【摘要】 本文试图通过厘清“中世纪亚里士多德主义”这一术语的明确内涵,在亚里士多德主义者和反对者的竞争中考察中晚期中世纪伦理思想的发展。文章在交代中世纪亚里士多德学说复兴的背景之后对中世纪亚里士多德主义发展的不同阶段进行分别讨论,首先说明13世纪经院学者如何继承并发展亚里士多德的实践学说以及保守主义神学家的应对措施,其次通过对“自然与神迹”“理性与意志”“政体与教会”的详细讨论指出14世纪理性主义者和意志主义者对亚里士多德实践原则的贯彻和反驳。

【关键词】 亚里士多德主义,中世纪伦理学,经院哲学,理性主义,意志主义

世俗与神圣之间的微妙关系是中世纪历史进展的内在动力,中世纪思想的各个领域都与这个对子密切相关。然而囿于中世纪鲜明的宗教底色,以往的研究过于倚重天主教^②完备的话语系统对相关议题进行解释,这使得直到20世纪中叶的中世纪思想研究几乎等同于天主教思想研究。^③近年来由于新材料的不断发现和研究视野的大幅拓宽,中世纪研究重新受到学界的重视。诸文明的交互影响,科学与哲学的复兴,12、13世纪大学教育的蓬勃发展,14世纪罗马法的复兴……相关研究在呈现出中世纪内在丰富性的同时也让学者反思对于中世纪思想的标签化处理是否恰当。天主教中心主义的解释路径对中古世界宗教背景强调的代价是对12世纪以来全面复兴的世俗力量的低估。然而传统哲

① 作者简介:王晨,复旦大学哲学学院伦理学博士研究生。

② 本文涉及东西教会分裂之前的相关内容时统一使用“基督教”这一术语进行论述,在涉及东西教会分裂之后的内容时根据论述需要使用“天主教”“基督教”等术语加以区别,考虑到指称的差异性特此说明。

③ 吉尔松(Etienne Gilson)指出“天主教思想、犹太教思想与回教思想相互影响,而且一再影响,如果把它们当作几个封闭而且孤立的系统来研究,是不能令人满意的”,然而其书中论述的二十个主题却都是在论证“天主教哲学”这一概念的合法性基础上,在天主教语境中展开的。作为中世纪思想史研究的权威,吉尔松的考察方式对后世影响深远。参见吉尔松《中世纪哲学精神》沈清松译,上海:上海人民出版社,2008年,第19页。

学史对这一时期的研究也同样不可取,以概念为核心的哲学史在处理新旧世界变迁时略去了大量细节,以至于理性似乎呈现为一种代替旧权威的新信念突然登上了历史舞台。事实上,理性原则自 11 世纪起就经由辩证法的复兴被确立起来,新旧世界的交替与其说是对于理性不同的态度,不如说根本上是对人性及人类社会之权力结构的全新理解。长期持续的文明冲突、世俗生活与神圣领域的张力、异教思想的活力和基督教权威的弱化使得人们不得不寻求新的出路。这些矛盾都通过 13 世纪西欧与亚里士多德的相遇这一改变西方文明进程的历史事件而获得了理论化的表达。世俗与圣神的张力被自然与启示、律法与神迹、理性必然性与意志自由、国家与教会等关系具体地呈现出来,13、14 世纪的经院学者正是在吸收亚里士多德思想资源的前提下以支持或反对的立场在论辩过程中推动历史进程的。

一、“中世纪亚里士多德主义”的概念界定与判摄标准

整个哲学和科学在中世纪中晚期的复兴及其后来的境遇都和拉丁世界与亚里士多德的全部著作相遇有着莫大的关系。在 12 世纪之后的数百年里,以亚里士多德的名义复兴起来的知识渗透到西欧教育的各个学科之中,学习和运用亚里士多德的学说成为当时极为普遍的现象;因此,当学者在使用“亚里士多德主义”或者“中世纪亚里士多德主义”的标签来对这一影响加以说明时,多少存在着模糊性。这不仅是因为“亚里士多德主义”(Aristotelianism)并没有对应的拉丁词,该术语直到 16 世纪才被确定下来,同时也因为亚里士多德学说在中世纪的广泛影响,学者几乎无法对“中世纪亚里士多德主义”的确定内涵进行严格界定。不仅像大阿尔伯特(Albertus Magnus, 1200—1280)这样乐于接受亚里士多德的学者使用着亚氏的理论;波纳文图拉(Bonaventure, 1221—1274)、司各脱(John Duns Scotus, 1265—1308)这些对亚里士多德并不十分友好的神学家也多少借鉴了亚氏的理论;然而在奉亚里士多德为哲学权威的阿奎那那里,亚氏的哲学原则却并没有被严格地贯彻到底。因此,奈德曼(Cary J. Nederman)认为中世纪的“亚里士多德主义”具有一种矛盾的性质“它无处不在,同时也并不在任何一处。”^①由于亚里士多德的学说成为中世纪大学文学院(Faculty of Arts)的基础课程,几乎所有中世纪的饱学之士都或多或少地受到了亚里士多德主义的影响。爱德华·格兰特(Edward Grant)也指出“亚里士多德主义的本质处于一套基本的一般原理的核心,所有的中世纪自然哲学家都赞同这些原理,

^① Cary J. Nederman, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996, p. 564.

没有人对此提出过挑战。这就是使他们成为亚里士多德主义者的东西……不幸的是,很难确定中世纪自然哲学家认为什么是亚里士多德的核心原理。”^①究竟什么是中世纪亚里士多德主义的核心原则,判断一个思想家是否是“亚里士多德主义者”的标准又是什么?这是首先要解决的问题。

关于该问题,学者们给出了不同的界定方法和相应的判摄标准。部分学者认为,鉴于亚里士多德的文献和学说对中世纪造成的影响是多方面的,因此应该依程度不同而区分为宽泛的亚里士多德主义和严格的亚里士多德主义;另有一些学者认为,应该依照中世纪知识的门类和学科的划分分别给出相应学科内对于亚里士多德主义的判摄标准而非仅仅从总体上做出模糊的界定。保罗·奥斯卡·克里斯蒂勒(Paul Oskar Kristeller)从文本学的角度提供了评判标准,他指出“亚里士多德传统……包括各种各样的思想者和观念,它们由于共同引用亚里士多德的著作而联系在一起,构成了哲学学科中阅读和讨论的基本材料。”^②阿兰·葛维慈(Alan Gewirth)给出了一个和克里斯蒂勒相似但并不相同的概念界定标准“‘亚里士多德派’这个表述……仅仅指那些使用亚里士多德任何概念或学说的作家。因此它是一个包容性的术语,并不意味着对亚里士多德的解释进行正确性和权威性的判断。”^③这两个标准都强调文本的价值,使用亚里士多德的文献和术语是判断中世纪学者是否为亚里士多德主义者的一个必要前提,二者的区别在于克里斯蒂勒仅仅强调对亚氏文献的引用,而葛维慈强调将亚氏的文献和学说作为权威来引用。这类标准虽然非常直接地强调了文本的重要作用,但是纯文本的考察并不能提供有效的判断依据,很多经院学者在其作品中部分地遵循着亚里士多德,一边又用亚里士多德的这个原则反对他别的结论,仅从文本运用方面无法断定其立场。更重要的是,在13世纪翻译运动兴起之前,亚里士多德的主要作品并不为拉丁世界熟知,很多学者是借助西塞罗和波爱修等人的文献间接地遵从和运用亚里士多德的学说的,仅仅文献层面的判摄标准不足以界定这类学者的思想。这也说明亚里士多德的著作和学说并不是“空降”到拉丁世界的,在此之前,学者们通过其他文献知晓了亚里士多德的学说,并为随后的复兴做好了准备。所以相较于直接的文本,基于核心概念的判摄标准似乎更有说服力。麦金太尔指出,阿伯拉尔(Pierre Abélard, 1079—1142)在其《伦理学》中用来界定善恶的美德概念正是来源于波爱修所传授的亚里士多德关于美德的论述,他强调“古典的、亚里士多德传统内(无论希腊

① 格兰特《近代科学在中世纪的基础》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社,2010年,第199页。

② Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p.39.

③ Alan Gewirth, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1952, p.33.

样式还是中世纪样式)的道德论证却至少包含了一个核心的功能概念,即被理解为具有一种本质的本性和一种本质的目的或功能的人的概念。”^①人性(human nature)、自然(nature)确实是亚里士多德哲学的核心概念,可是麦金太尔的标准仍旧只能在宽泛的意义上指出亚里士多德式道德论证的基本要素,却不能仅仅根据这些讨论涉及自然或人性的积极功能就将其断定为亚里士多德主义的,毕竟这些概念不是为亚里士多德所独享的。

采取分学科的而非整体性的方式界定中世纪亚里士多德主义的学者似乎更有成效,效法爱德华·格兰特在自然科学领域给出的标准,奈德曼提供了中世纪实践学问中的亚里士多德主义的判断标准。《尼各马可伦理学》的第一个译本出现在12世纪,但只涵盖了第二卷和第三卷(*Ethica Vetus*),第二个译本,仅仅包含第一卷(*Ethica Nova*)以及一些段落,直到13世纪初才出现。^②比起考证文献和概念的历史,他更关注于实践学科本身的构成部分,并援引11、12世纪的资源对其立场加以说明。“实践可以分为独居的、私人的和公共的;或者将其分为伦理的、经济的和政治的;或者再次分为道德的、行政的(*dispensativam*)和公民的……当我们将伦理学称为实践的一个分支时,我们应该把这个词用在个人的道德行为上,这样伦理的知识和独居的知识是相同的。”^③这段来自圣维克多的雨果(Hugh of Saint Victor, 1096—1141)的论述表明,一种不同于奥古斯丁式道德哲学描述^④的实践哲学划分方式已经受到关注。多明我·冈迪萨林(Dominicus Gundisalvi, Dominicus Gundissalinus, 1115—1190)对此进行了更为明确的论述:“公民科学(Civil Science)探究行动的分类,和有意志的受造物的习惯;探究导致这些习惯性行动的品质、道德以及运作;探究这些行动的目的;它教导这些应该如何存在于人身上,以及以何种方式在人身上被固定和塑造……它在那些运作的和通过计算和演绎的方式发生的行动之间做出区分,在那些能带来真正幸福和不能带来幸福的行动间做出区分。”^⑤可见,以亚里士多德的方式来思考实践知识的主题和内容的想法绝非偶然地出现在了前经院哲学的中世纪

① 阿拉斯戴尔·麦金太尔《追寻美德:道德理论研究》,宋继杰译,南京:译林出版社,2011年,第74页。

② Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100—1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.657.

③ Cary J. Nederman, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, p.576.原文参见 Hugh of St. Victor, *Didascalion: De Studio Legendi*, ed. C. H. Buttner, Washington, 1939, p.14.

④ 奥古斯丁沿用了柏拉图而非亚里士多德的哲学学科划分方法“柏拉图把哲学分为三个部分:一个是道德哲学,主要涉及行动;另外是自然哲学,与思考相关;第三是推理哲学,在于区分真假”,此外奥古斯丁对道德哲学的界定非常窄,仅将其视作关于个人行动和德性之恰当目的的知识。参见奥古斯丁:《上帝之城:驳异教徒》,吴飞译,上海:上海三联书店,2007年,第285-286, 291-292页。

⑤ Cary J. Nederman, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, p.579.原文参见 Dominicus Gundisalvi, *De Divisione Philosophiae*, ed. Ludwig Baur, Munich, 1903, p.134.

拉丁学术里。据此奈德曼认为,其他学者未能清晰地界定“中世纪亚里士多德主义”的原因,在于他们并未真正意识到中世纪亚里士多德学说在被中世纪学者运用时所拥有的独特哲学意义。即便没有阅读过亚里士多德的原始著作,这些中世纪学者仍有意识地采纳了亚里士多德的学科划分方式并在实践学科中强调对公共领域的关注,这才是判断一种实践学说是否为亚里士多德主义的标准。

奈德曼关于实践学科中的“中世纪亚里士多德主义”的界定方法的启发之处在于他让研究者从知识的构成方面来考虑这一术语的界定标准,然而用此标准来评价经院学者的立场时则会遇到新的困难。自13世纪起,几乎所有知识精英都熟悉亚里士多德的学说,不论是大学在俗教师还是各修会的学术领袖都深受其影响。即便像波纳文图拉这样的保守主义神学家也综合了奥古斯丁和亚里士多德对于知识的分类方式。^①虽然承认亚里士多德的哲学科目表,但波纳文图拉坚持认为所有自然知识都只能以启示之光为前提才有意义。这不仅意味着在奥古斯丁主义神学家那里,哲学并没有其独立的真理性根据,更重要的是当哲学原则和神学原则发生冲突的时候,这类神学家必然会牺牲哲学来捍卫信仰的真理性。天主教传统对实践问题有一套独立的理解模式,虽然亚里士多德被经院学者视为自然理性的权威,但这位大哲学家并没有成为智慧和幸福的终极权威。严格的亚里士多德主义者肯定会认为关于人的幸福只能以亚里士多德的方式实现,伦理学和政治学的理论研究以及相应的实践必能切中目的;神学家却教导人们恩典和拯救才是人生至福的真正所在。

因此,关于中世纪亚里士多德主义宽泛却也恰当的判断标准可能是:一种中世纪的实践学说是亚里士多德式的,那么在处理幸福及其实现的探讨中必须包含亚里士多德提供的方案,必须肯定人的独立价值,肯定理性、德性和政治共同体在幸福的实现中所起到的不可或缺的作用。据此我们或许可以在中世纪伦理学的范围内给出一份有代表性的名单:以布拉班特的西格尔(Sigerus de Brabant, 1240—1284)和达契亚的波埃修(Boethius de Dacia)为拉丁阿威罗伊主义者,由于捍卫哲学独立的地位而更像严格的亚里士多德主义

^① 在《论艺学向神学的回归》中,波纳文图拉借助奥古斯丁关于知识的光照学说将知识分为关于技艺的光照、关于自然的感性认识之光、关于可理解的真理的哲学认识之光和关于拯救的《圣经》之光,其中哲学之光包含物理学、逻辑学和道德学,而道德学又包含了修道哲学、家政哲学和政治哲学。参见赵敦华、傅乐安编《中世纪哲学》,北京:商务印书馆,2013年,第1236-1240页。

者,但丁凭借其政治学著作《论世界帝国》(*Monarchia*)而跻身这一行列;大阿尔伯特^①和阿奎那^②因其对亚里士多德作品的评注以及在他们的实践学说中充分考虑亚里士多德思想的重要性并且承认哲学和人的完善之间的必然关系,可以被视为温和的亚里士多德主义者;虽然也运用了亚氏的学说,但是波纳文图拉、司各脱和奥卡姆(William of Ockham, 1285—1349)这些方济各会的大师则是立场鲜明的反亚里士多德主义者^③。

二、中世纪亚里士多德主义的兴起与反响

正如无法对“中世纪亚里士多德主义”这一术语进行精确界定一样,任何一种对中世纪中晚期思想发展脉络的概念化梳理尝试都带有极大的风险。在高度评价亚里士多德学说对于13世纪经院哲学的构成性作用之余,学者们往往留于文献翻译的历史事实而忽略对这一哲学复兴运动更深层次原因的思考。回顾基督教历史便不难发现,早期教父正是在与异教徒的论战过程中确立起基督教神学独立的真理性根据的,难以想象数百年后阿拉伯世界提供的希腊哲学与相应的注解能够获得如此不同的待遇。德尔图良(Tertullianus, 150—230)护教神学中揭示出的雅典与耶路撒冷的张力以及奥古斯丁对堕落人性和罗马政治的深刻批判难道随着时间的推移丧失了解释力吗?亚里士多德主义的复兴究竟又为中世纪世界提供了怎样的可能性呢?

如果说“黑暗时代”的标签对于中世纪前期历史的判断多少有失公允,那么将其视作对该时期理论成就的评价则多少是恰当的。随着西罗马帝国的灭亡,“自由七艺”^④的教育仅留有空洞的形式,数百年里世俗知识和神学理论的进展极为缓慢,这一状况直到11世纪才有所转变。卡洛林文艺复兴最重要的贡献在于“三艺”中的逻辑或辩证法的复兴,

① 大阿尔伯特是第一个对亚里士多德作品给出完整拉丁文评注的思想家,他于1248—1252年以及1263—1267年间完成了两部关于《尼各马可伦理学》的评注。大阿尔伯特的评注特点是在其研究中对哲学和神学的内容作出了严格的区分。Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, p.660。

② 阿奎那在1271—1272年期间在参考格罗斯特的修订版的基础上完成了他的《尼各马可伦理学》评注,虽然评注中没有明确使用阿尔伯特的科隆演讲(Albert's Cologne lectures),但是其评注明显受到了大阿尔伯特的影响。参见Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, p.662。

③ 14世纪在巴黎完成对《尼各马可伦理学》的学习和评注成为获得文学(Art)硕士学位的必要条件,然而14世纪的两们最重要的思想家——司各脱和奥卡姆的威廉都没有对《尼各马可伦理学》做过评注。

④ 自由七艺(the seven liberal arts)包括词语技艺(三艺, *trivium*)——语法、修辞和逻辑(或辩证法),以及数学技艺(四艺, *quadrivium*)——算数、音乐、几何学和天文学。关于中世纪自由七艺的复兴,参见瓦格纳《中世纪的自由七艺》,张卜天译,长沙:湖南科学技术出版社,2016年,第26-32页。

这直接导致了哲学和思辨神学从适时复兴的辩证法中兴起。^① 世俗生活的日益繁荣复杂促进了专业知识的发展及相应行会组织的成立,自12世纪起在主教座堂学校和托钵僧团学校之外综合性大学被陆续建立起来。这些现实条件都为拉丁世界接受亚里士多德哲学体系提供了极为有利的保障,总体上宽松的社会氛围和高涨的求知欲使得亚里士多德学说在传入之初并未受到来自教会的阻力。发现亚里士多德体系的过程在1100年左右就开始了,直到1270年才结束。^② 在此期间的主要工作是翻译并理解亚里士多德本人的原始文献以及相应的阿拉伯学者的注释。亚里士多德关于逻辑学方面的著作由于中世纪辩证法教学的需要被首先翻译出来,随后是自然哲学和形而上学作品(《论灵魂》《物理学》和《形而上学》等),实践哲学著作的翻译则在最后完成——作为中世纪通行的《尼各马可伦理学》拉丁译本则由格罗斯特(Robert Grosseteste, 1168—1253)在1246—1247年完成,同时一并出版的还有关于《尼各马可伦理学》希腊文注释的拉丁文翻译;^③《政治学》则是在1260年左右由莫尔贝克的威廉(William of Moerbeke, 1215—1286)从希腊文译出。^④

拉丁亚里士多德主义发展的第一阶段的主要工作是由经院学者完成的,大学教师和多明我会神学家为此付出大量精力,翻译运动不仅确立了亚里士多德作为哲学权威的地位,也为拉丁世界提供了全新的理性主义世界图景。随着新的论证方法和详实的文献材料出现,“世界的永恒性”^⑤“灵魂不朽和现实的无限性”等形而上学问题在亚里士多德哲学原则的支持下被发挥出来,敏锐的思想家都意识到以理性推论为基础的哲学和启示神学之间存在难以调和的冲突。以大学文学院教师为主要群体的激进亚里士多德主义者通

① 参见大卫·瓊斯《中世纪思想的演化》杨选译,北京:商务印书馆,2012年,第116页。

② 同上书,第248页。

③ 这些评注包括:Eustratius对第一卷和第六卷的评注;3世纪无名氏对第二到五卷的评注;以弗所的迈克尔(Michael of Ephesus)对第五卷、第九卷和第十卷的评注;12世纪无名氏对第六卷的评注;以及亚斯巴修(Aspasius)对第八卷的评注。Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, p.659.

④ 《政治学》最早的拉丁文注释由大阿尔伯特在1265年左右完成,此后阿奎那对《政治学》的第3卷第6章之前的文本做了注释,剩余的部分由其弟子奥涅弗的彼得(Peter of Auvergne, ?—1304)完成。由于《政治学》拉丁译本存在一些错误,且阿拉伯世界没有关于该文本的研究,中世纪学者对亚里士多德的政治思想可能因此而产生部分误解。参见同上书, pp.723-730。

⑤ 13世纪重要的思想家几乎都参与了关于世界永恒性的讨论,在这场持续近一个世纪的讨论中,延续性、持续性、永久性、不灭性、永恒性等概念被反复争辩。经院学者在此过程中区分了永恒(aeternitas)、永常(aevum)、时间(tempus)三个概念,在处理世界的受造与永恒问题的同时涉及了圣神意志、人类灵魂和尘世共同体的讨论,在此过程中不同学者凭借各自立场鲜明的理论处理神学和哲学的关系问题。Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden: E. J. Brill, 1990, pp. 86-129. 参见恩内斯特·康托洛维茨《国王的两身体》徐震宇译,上海:华东师范大学出版社,2018年,第392-411页。

过指出神学和哲学相互独立的平行关系来捍卫哲学和亚里士多德原则自身的真理性。这种二元论立场试图强调作为逻辑推论必然结果的哲学结论与神学教义的无涉性以回避神学家的责难。作为温和亚里士多德主义者的阿奎那则依据亚里士多德原则发展出一套自然神学,在自然理性与特殊启示的关系问题上通过阐明恩典对自然的成全关系来维系哲学与神学整体的统一性。以波纳文图拉为代表的保守主义神学家虽然也部分地运用亚里士多德的学说,但更多是在保证神学理论真理性的前提下对哲学进行改造,并且对亚里士多德在哲学上的权威性提出质疑。^①

关于世界永恒性的形而上学思考在揭示出神学与哲学的紧张关系之余也间接影响了经院学者对实践问题的思考,对于人性的积极评价和对理性能力的高度信任助长了人们对尘世生活的乐观态度。虽然亚里士多德笔下的城邦政治实体不再现实存在,经院学者仍旧可以运用亚里士多德实践哲学中具有普遍意义的论证来指导实践生活。亚里士多德伦理学凭借目的论学说提出了对幸福这一人类实践之终极目的的论述,幸福是因其自身之故而被欲求的东西,这一目的不是外在地被给予的,而是人类凭借实践理性能力把握到的;同时这个目的也并不在别处而是在人自身,人的自我实现就是这一目的的达成。因此激进的亚里士多德主义者只需遵循亚里士多德教诲,借助理性的力量就足以发现并实现这一目的。然而神学家即使承认这套学说内在的融贯性也能够提出质疑,依据就是《圣经》中关于人类堕落的描绘:人类的罪正是由于不听从神的教诲而相信自己的判断,才会被魔鬼引诱而被赶出乐园,失去与神同在的至福。经院学者并没有像早期教父那样强调原罪学说,只是在理性与幸福的关系上他们和哲学家存在分歧。亚里士多德主义者强调理性与幸福的必然关系,这种自然主义的立场并没有为启示留下空间;阿奎那则希望恩典能够成全自然,因此人类可以拥有自然的幸福和超自然的幸福,双重幸福学说让亚里士多德式的德性论和目的论与天主教神学一同构成了整个伦理学体系。然而正像基督徒对于旧约律法存废问题的对立性评价一样,阿奎那保留了自然的积极意义,而波纳文图拉认为在至福的获得上自然理性并没有发挥作用的余地——“请寻求恩典不要理论,要渴望不要理解,要祈祷的呻吟不要诵读的勤奋,要新郎不要教师,要上帝不要人”^②。比起亚里士多德式的循序渐进的实现过程,波纳文图拉认为信仰的真理要求一种柏拉图式的灵

① 波纳文图拉认为亚里士多德特别的错误质疑就是他对柏拉图理念论的反对,波纳文图拉特别注重对奥古斯丁“光的形而上学”的运用,强调上帝神圣光照对于人的认识及其实践运用的决定性作用。参见马仁邦《劳特里奇哲学史(十卷本)第三卷,中世纪哲学》,孙毅等译,北京:中国人民大学出版社,2008年,第251-252页。

② 波纳文图拉《心向上帝的旅程》,7.6,参见赵敦华,傅乐安编《中世纪哲学》,北京:商务印书馆,2013年,第1235页。

魂转向,在实践领域里自然与启示不是一个总体的两个阶段,而是禁锢和挣脱锁链的自由之旅这两个相对的状态。在反对者看来,不管亚里士多德的学说还是人类的历史都没能让人真正实现幸福,因此他们认为人凭借自己的理性无法获得这一稳定自足的终极目的。人自身的完善是有限的,恩典才是至福的充足条件;和哲学伦理学不同,神学并不直接指导人类凭借自身之力达到幸福,而是在神人关系的前提下阐明每个个体的职责和应尽的义务,并希望通过个人信仰的坚定和道德的完善以配享神的恩典并实现至福。

虽然对于亚里士多德哲学的总体性评价有所区别,对于亚里士多德的具体理论的解释和改造也存在明显差异,13世纪的学者却都热衷于学习和介绍亚里士多德的学说。在拉丁阿威罗伊主义的影响之下,大学内的人文主义迅速发展壮大,大量关于神学教条和哲学原则不一致的公开自由讨论最终导致了教廷的不满,1277年3月7日,巴黎主教唐皮耶(Stephan Tempier)对文学院课程的内容进行审查,并罗列了219条命题进行谴责。大谴责公布的“77禁令”的内容虽然并非全部出自亚里士多德本人,但大都与亚里士多德主义关系密切,其中有20条还牵涉到阿奎那。禁令涉及神学、自然哲学、形而上学和实践哲学的方方面面,其中与伦理学相关的内容主要涉及意志自由、德性和幸福等主题。“意志本身与质料一样有两种相反的可能,但它被可欲对象所决定,正如质料被推动者所决定一样”(第161条);“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”(第163条);“在得出要做某件事的结论之后,意志不再自由,依法惩罚只是为了纠正无知,使他人从中获得知识”(第165条);“幸福在现世,而不在另外世界”(第172条)。^①大谴责是以波纳文图拉为首的保守神学家对直到13世纪中叶的亚里士多德学说复兴的控诉,虽然其本意并不在于公正地探究哲学和神学的关系,但这一事件确实在彰显教会权威的同时也再次显明了亚里士多德哲学与天主教信仰体系之间难以调和的矛盾。^②大谴责可被视作中世纪亚里士多德主义发展的中点,以此为界区分出前后两个阶段。大谴责在一定程度上限制了13、14世纪在俗学者对亚里士多德学说

① 关于大谴责及“77禁令”的具体内容,参见赵敦华《基督教哲学1500年》,北京:人民出版社,1994年,第436-447页。

② 关于大谴责的后续影响,学界有两种差异明显的态度。极小主义者(Minimalists)认为唐皮耶的谴责以一种夸张的方式发挥了中世纪亚里士多德主义者的立场和学说,拉丁亚里士多德主义者并未对哲学和神学间的冲突明确表态,因此唐皮耶是自己立起稻草人并对其批判,虽然这一举动在当时引起了震动,但对后世哲学的发展影响甚小。极大主义者(Maximalists)则强调该谴责在限制哲学讨论方面的持久影响,并认为唐皮耶虽有夸大但正确且严肃地意识到了哲学提供的新的可能性对神学的威胁。参见马仁邦《中世纪哲学:历史与哲学导论》,吴天岳译,北京:北京大学出版社,2015年,第279-280页。

进一步的讨论和发挥,也对阿奎那这种亲近亚里士多德的神学研究风格表示不满,因此 14 世纪的经院哲学虽然依旧会运用亚里士多德的文献和学说,但是其主要特征是对哲学进行更靠近波纳文图拉立场的改造。

三、14 世纪意志主义的挑战与经院之外的亚里士多德主义

阿奎那和波纳文图拉无疑是 13 世纪经院哲学的两座高峰,如果说 13 世纪最瞩目的学术成就是对亚里士多德学说的复兴并在此基础上建立了宏大的自然神学体系,那么,14 世纪的学术特征则是在对上个世纪亚里士多德主义者发展出来的新学说的反思和批判。作为波纳文图拉的后继者,同属方济各会的邓斯·司各脱和奥卡姆的威廉以更精细的方式继续着前辈的工作。14 世纪的经院哲学相较于 13 世纪而言更具专业性,由于前人的梳理和大谴责的清算,学者得以有条理地直接处理关键问题,因此 14 世纪学者提供的大多是原创的洞见而非大全式的思想体系。哲学与宗教这个对子可以用其他术语从不同角度进行替换表达,13 世纪的学者从自然与启示的关系层面来理解这个对子,激进亚里士多德主义者强调自然和启示的平行关系,阿奎那通过将自然解释为自然启示以实现与特殊启示的协调一致,波纳文图拉则强调启示作为自然的前提条件来凸显启示的优越性。进入 14 世纪之后,这个问题被落实到更具体的层面加以处理,其典型表述是意志 (*voluntas*) 和理智 (*intellectus*) 的关系。

中世纪的反对者认为,亚里士多德哲学提供的理性主义世界图景的最大危险是对超越性力量的否认,理性的必然性要求神也不能违背他创造的因果律,这导致即便创造论可以和理性主义泛神论取得某种和解,基督的道成肉身和受难复活等神迹也势必成为疑难。以阿奎那为典型的理性主义神学家为了处理这一困难,将意志和理智统一于理性 (*ratio*) 概念之下,并通过区分了人类理性的潜在性和神圣理性的现实性来解释为人不解的神圣意图与理性的一致性。然而在意志主义神学家看来,《圣经》记载的神圣历史所彰显的正是神的完美意志以及凌驾于世界之上的绝对权能,如果神没有绝对自由,那么不仅堕落和救赎都成为神自导自演的闹剧,而且全部神学教条倒成了对理性哲学拙劣的模仿。关于神的意志和理智关系的理论探讨过渡到实践领域时,问题会暴露得更为明显:理性主义者很容易在强调哲学知识提供的实践智慧时弱化神学特有的价值标准和实践方案,而虔诚的教徒也可能在遵守律法和履行自己对神的义务时表现出对世俗生活的冷漠。不过像奥卡姆这样的意志主义神学家并没有凭借其宗教热忱拒斥对该问题的哲学研究,他通过对神的守序权能 (*potentia ordinata*) 和绝对权能 (*potentia absoluta*) 加以区分来说明神的

理性和意志的关系。^① 神的绝对权能是指神具有可以做任何不包含内在矛盾事情的能力,守序权能则是指神为其创造和立约(旧约和新约)而被限制的能力。奥卡姆对于上帝权能的区分在保证人类理智认识到的自然法和习俗的有效性的同时,也为特殊启示和神迹留出了空间。在缓和理性与信仰冲突的问题上,奥卡姆看似和阿奎那取得了某种相似性,但是阿奎那用更带有思辨气质的形而上学论证将问题收束到理性概念内部加以解决,而奥卡姆对神圣意志和绝对自由的处理方式则有更明显的行动主义倾向。如果仔细辨识就能发现这里的分歧源于双方对理性概念理解的不同:阿奎那真正继承亚里士多德的理性原则,将理性视作实现活动,而意志主义神学家仅仅将理性理解为知性认识和判断能力。

中世纪亚里士多德主义者和反对者关于意志和理智关系的争论还主要表现在其对实践目的和相应的行动理论的不同理解之上。亚里士多德伦理学和基督教神学对人类实践活动总目的的理解并不一致,两种实践目的所要求的行动当然是不同的,阿奎那的伟大之处在于用德性伦理学的框架将哲学和神学的实践知识恰当地安放在同一个伦理学体系之中。阿奎那更彻底地贯彻了亚里士多德的理性原则,而没有像亚里士多德那样在思辨生活和伦理生活的选择上呈现出含混性,由于思辨理性以自身为对象而无需外部善的支持,所以相较于依赖实践活动的实践理性更为完善。^② 当然这得益于对幸福论两段式的理解,思辨活动因为以神为对象而直接指向彼岸的至福。双重幸福之所以能够取得一致性,是因为阿奎那认为善和存在的可置换性(*convertibility*)。所有存在都是善的(*omne ens est bonum*)。此世的幸福和彼岸的幸福虽有差异,但在整个存在秩序中有其确定位置,而这个存在秩序能为人的理性能力认识。在相应的行动理论中,阿奎那也强调理智的作用,他认为“按幸福的本质而言,不可能在于意志的活动……幸福在于目的之达成,目的之达成不在于意志的活动。意志在愿望目的时,是指向那不在的;意志安息于目的时,其所享受的是已经存在的……因此,幸福的本质在于理智动作,因幸福而来的快感属于意志”(ST1-2, q3.4)。虽然意志欲求善,但由于目的是行动的原因,因此必须由理智将对目的的认识提供给意志才能引起意志的运作;在阿奎那看来,虽然在具体行动中意志是指向目的的动力,但必须先有关于善的知识,意志才能指向善(参见ST1-2, q9.1-3)。阿奎那的行动理论遭到了司各脱的强烈反对,司各脱并不否认理性在实践生活中的积极作用,但他认为对于

① 参见马仁邦《中世纪哲学:历史与哲学导论》,吴天岳译,北京:北京大学出版社,2015年,第315页。

② 实践理性的活动不是为了自身,而是为了行动,而行动又指向一个目的……现世所能有的不圆满的幸福,首先并主要在于思辨,其次才在于操持人的行动及情感,实践理性(ST1-2, q3.5)。

自然目的的认识和欲求是每个有理性的人依其本性必然如此的,这个自然的过程并没有体现出道德价值^①;此外,人们也不会因为一个人拥有更多的知识就认为他更加良善。因此,司各脱对自然的完善和道德的善做出明确区分,^②并对意志和理智在实践行动中的关系进行了解释。司各脱认为意志的力量(will's power)恰恰在于纯粹的自由选择,意志行动就是意志力量的直接体现,它不需要通过中介间接地完成。意志并不必然地要被某个目的引起或满足于某个目的,它本身就是自由活动的力量。所以,意志可以意欲理性认识提供的目的,也可以不意欲这个目的。不光自然的目的,甚至超自然目的也并不必然地为意志欲求。^③因此,司各脱认为理性能做的仅仅是提供认识,思辨理性提供关于真的认识而实践理性则提供关于善的认识,自然法的去善避恶原则就是实践理性的第一原则;道德行动完全取决于意志自由的选择,善恶的道德价值在于每次道德实践行动中意志是否意欲正确的理性(right reason)。

理性主义者和意志主义者关于实践行动的动力和价值判断的依据上存在分歧,造成这种差别的原因在于对人的实践活动的不同理解。中世纪亚里士多德主义者强调理性的价值,阿奎那认为实践理性对善的认识是实践活动的第一因,不仅实践的目的来自理性的认识,自然法也直接等同于人类理性因分有至善而能够进行善恶判断,习惯和德性的稳定性也由于理性的必然性才得以形成。然而,司各脱认为亚里士多德的理性主义立场不能成为实践学说的根基,因为他没有能够对理性和意志做出明确的区分,理性虽然能够认识到事物的对立面,但是理性本身是自然的(必然的),而意志却有力量在对立面之间做出自由选择。^④意志主义者认为理性只有认识的功能,实践理性也只是人类判断善恶的能力,道德行动的根据在于自由意志的独立选择能力;因此人类拥有关于善的知识并不必然行善,而德性也仅仅是对意志重复地遵循正确理性行动的描述而已,自然主义的德性伦理学必须、也只有在道德哲学的基础上才有意义。司各脱和奥卡姆都清楚地意识到,一般意义上的伦理德性是基督徒和异教徒凭借其自然禀赋就能够

① 参见 Thomas Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.338。

② 参见 Duns Scotus, *Selected Writings on Ethics*, Thomas Williams (trans., ed.), Oxford: Oxford University Press, 2017, p.349。司各脱在 *Quodlibetal Questions* q.18 关于“外在行动是否为内在行动增加善或恶”的讨论中通过是否由意志引起的标准界分了内在行动和外在行动,并进一步区分了道德行动者和道德行动本身,司各脱认为只有自愿的意志行动才有善恶的道德价值,道德行动者本身的自然完善与否和道德价值无关,外在的道德行动的善恶也是由于意志的内在活动间接地拥有道德价值。

③ 参见 Duns Scotus, *Selected Writings on Ethics*, Thomas Williams (trans., ed.), Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 56-65。 *Ordinatio I*, d. 1, part 2, q. 2 “意志是否必然地满足于理智所把握的目的”。

④ 参见 Duns Scotus, *Selected Writings on Ethics*, Thomas Williams (trans., ed.), Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 6-7。 *Questions on Aristotle's Metaphysics IX*, q. 15 “亚里士多德关于理性和非理性力量的区分是否恰当”。

拥有的,而只有功德(merit)才能导向救赎,^①自然和神圣的界限由自由意志而非理性划出。

拉丁亚里士多德主义的复兴对晚期中世纪的独特影响体现在政治学领域。《政治学》可能是亚里士多德主要著作中对经院哲学产生最微弱影响的一部,造成这一情况的原因是多方面的:首先,阿拉伯世界并没有发现《政治学》的文本,因此拉丁学者无从参考阿拉伯作家关于《政治学》的研究材料;其次,由于《政治学》是最后被翻译成拉丁文的亚里士多德著作,因此对该文本的研究有明显的滞后性,阿奎那在生前也只是完成了该书第三卷第六章之前的注释;再次,由于经院学者的学术旨趣所限,学者们对《政治学》的研究明显弱于对亚里士多德其他文本的研究;最后,《政治学》所涉及的内容与政治实践关系密切,而经院学者的生活和工作环境与政治实践的关系较为疏远,此外,基督教传统对政治的消极态度也减弱了学者们对具体政治问题的研究兴趣。

然而,在大学之外,一个响亮的名字被归入了亚里士多德主义者的阵营——但丁·阿利基耶里。但丁凭借其政治哲学作品《论世界帝国》获得了哲学家的称号,随着但丁的出现,一类新型政治思想家进入西方历史舞台,他在作品中所表达的心态在西方政治思想的模式中注入了一种新的元素。^②在谈及《论世界帝国》这部作品时,学者往往强调但丁对于政教权力来源和政教关系的解释,不过熟悉这一时期历史的人很容易就能在12世纪教会法学家那里找到相关的讨论,但丁的处理方式和当时的二元论者并无太大差异。^③《论世界帝国》真正的意义在于对政治和政治学的重新肯定。由于奥古斯丁在《上帝之城》中对罗马政治乃至政治本身的无情批判,政治生活对于人的幸福之间的必然关系就被消解掉了,基督教试图用宗教共同体替代政治共同体,用教会代替城邦和国家来处理公共生活和人类幸福的问题。然而这种处理方式不但没能为人类带来幸福,反而导致了教会和政体、教会和异教之间漫长而激烈的冲突。但丁正是基于对当时混乱时局的深刻反思,从而提出了世界帝国的政治构想,这一尝试旨在通过对亚里士多德自然主义人性学说的改造,以理性及其把握到的人类整体性目的作为纽带,将全人类凝聚在一统的尘世政治共同体之中,在保障人类和平共处的前提下追求全人类的尘世幸福。因此,如果说基督教试图用信仰共同体取代政治共同体来对人类幸福给出方案,那么但丁则试图在世俗生活层面上

① 参见马仁邦《中世纪哲学:历史与哲学导论》,吴天岳译,北京:北京大学出版社,2015年,第316页。

② 沃格林《政治观念史稿·卷三:中世纪晚期》,段保良译,上海:华东师范大学出版社,2009年,第67页。

③ 二元论者强调教宗与皇帝各自独立,政教权力都直接来自神,而这种观点和5世纪时格拉西乌斯一世(Sanctus Gelasius I)提出的政教权分立的思想并无二致。参见恩内斯特·康托洛维茨《国王的两个身体》,徐震宇译,上海:华东师范大学出版社,2018年,第595-596页。

让帝国模仿教会,通过政治本身来回答人类幸福的问题。^①

值得注意的是,但丁并不只是在应对政教问题时将亚里士多德的政治学当作工具直接照搬,他在保留亚里士多德政治学基本原则的同时对具体理论进行了改造。但丁明确意识到亚里士多德政治学的城邦前提,然而以城邦为界限的政治学无法处理城邦之间的冲突,因此,但丁将政治共同体的界限从自然城邦扩展到整个人类,并试图借此来消解各个城邦、国家和民族文化间的冲突。人自然地要过城邦生活,但人并不生来就在人类政治共同体之中,但丁需要为人类政治共同体提供现实性基础。正是出于这一要求,但丁对亚里士多德政治学中的人性进行了中世纪的改造。但丁强调人类理智的普遍性和统一性,认为全人类有一个共同的目的,即人类理智的发展;人类政体的建立正是基于这一理智目的,同时也以实现这个目的为目标。但丁运用亚里士多德关于目的同时作为始因和终因的学说,首次从原则上阐明了政治社会具有为全面发展的人类天赋充当活动场所的目的。^②但丁对亚里士多德政治学的复兴和改造不仅使得理性主义政治学传统在中断千年后重新复苏,同时也为政教关系、政治学和神学关系的扭转提供了理论支持。而作为14世纪亚里士多德主义的代表,但丁对人类理性能力的颂扬奏响了新时代的序曲,意大利文艺复兴正是在对希腊理性主义的科学精神和哲学精神的继承和发展中孕育了西欧现代性的种子。

四、小结

中世纪亚里士多德主义者和反亚里士多德主义者的争论并没有以一个确定的结论告终:在后续的岁月里,人文主义者继续强调理性的积极作用,但丁基于罗马帝国昔日的辉煌历史提出的世界帝国构想,在强化尘世政治权力独立性的同时为人类精神的世俗化进展提供了哲学依据;而司各脱、奥卡姆这些强调意志自由和上帝绝对全能的神学家则在通过反对亚里士多德主义者的自然主义立场的过程中发展出以意志和行动为核心的道德神学,这不仅为宗教改革提供了理论支持,更对康德乃至整个现代道德哲学起到建构性作用。中世纪中晚期的亚里士多德主义的复兴对西方文明的现代化进程起着至关重要的作用,如果没有与亚里士多德的文献相遇,中世纪的大学或将是另一幅景象,科学和哲学的

① Joan M. Ferrante 认为《论世界帝国》的独创性在于指出了帝制是“教会的模仿”(*imitatio Ecclesiae*),这与教宗制是“帝国的模仿”(*imitatio imperii*) 恰恰相反。Joan M. Ferrante, *Dante and Politics*, Toronto: University of Toronto Press, 1997, p.185.

② 参见沃格林《政治观念史稿·卷三:中世纪晚期》,段保良译,上海:华东师范大学出版社,2009年,第78页。

复兴也会减缓步伐。不管遵从还是反对这位大哲学家,中世纪学者都从这位可敬的导师或严肃的对手那里获益良多。如果没有亚里士多德·阿奎那的自然神学体系将无法完成,坚持奥古斯丁传统的神学家也无须且无法提出更为精细的学说;如果没有中世纪学者的解释,没有和天主教神学进行如此深入的对话,路德、霍布斯等近代思想家或许不会对亚里士多德怀有那么重的偏见。中世纪亚里士多德主义的演进过程呈现出来的是异质文明在交互运动中的变化和各自的命运,中古历史揭示出的文明互动特征和对人性的普遍关怀值得当下处在全球化进程中的世界诸国借鉴和反思。

A Research of Medieval Aristotelianism from the Perspective of Ethics

WANG Chen

【Abstract】 This paper attempts to clarify the clear connotation of the term “Medieval Aristotelianism”, and to examine the development of medieval ethics in the high and late Middle Ages in the competition between Aristotelian and opponents. After explaining the background of the revival of Aristotle’s doctrine in the Middle Ages, this paper discusses the different stages of the development of Medieval Aristotelianism. Firstly, it explains how the scholars in the thirteenth century inherited and developed Aristotle’s theory of practice and the response of conservative theologians. Secondly, through the detailed discussion of “nature and miracle”, “*intellectus and voluntas*”, “regime and church”, it points out how rationalists and volitionalists in the fourteenth century carried out and refuted Aristotle’s practical principles.

【Keywords】 Aristotelianism, Medieval Ethics, Scholastic Philosophy, Rationalism, Voluntarism