

· 科技思想史 ·

文章编号:1000-8934(2025)7-0110-06

DOI:10.19484/j.cnki.1000-8934.2025.07.014

# 意向性概念转变的思想史动力： 库萨的尼古拉的实体理论

聂润泽

(清华大学 科学史系, 北京 100084)

**摘要:**意向性概念的转变,即“从第一意向到第二意向”这一事件被雅各布·克莱因标志为数学物理学乃至新科学的基础,进而被用于解释科学革命的起因。然而,克莱因并未阐明意向性概念得以转变的缘由。在思想史上,中世纪经院哲学中的意向性概念根源于亚里士多德的实体理论,前者的转变与后者密不可分。基于新柏拉图主义传统,库萨的尼古拉重塑了亚里士多德的实体观,将神描绘为“实体之实体”,将作为神之仿像的理性灵魂抬升至实体地位,从而将人类灵魂朝向神的意向规定为最根本的意向,最终为意向性概念乃至世界图景的转变提供了必备的观念基础与思想动力。

**关键词:**第一意向;第二意向;库萨的尼古拉;实体

**中图分类号:**N031 **文献标识码:**A

意向性(Begrifflichkeit, intentionality/conceptualization)是雅各布·克莱因(Jacob Klein, 1899—1978)用于解释古今科学转变的关键概念。在发表于1934—1936年间的《希腊逻辑斯蒂与代数的起源》(Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra)这两篇长论文中,克莱因引入了中世纪经院哲学中的意向性概念,将之解释为“人类思想以及语言表示或意图其对象的方式(mode)”<sup>[1]118</sup>。这一概念包括两个层面:第一意向(intentio prima)指“直接指称个体对象的概念”,第二意向(intentio secunda)则为“直接指称其他概念(即第一意向),间接指称对象的概念”。<sup>[2]</sup>克莱因认为,16、17世纪意向性概念的转变即第二意向取代第一意向这一事件“为数学思维引入了一种全新的表达方式”,即形式化的代数符号,从而衍生出“普遍数学(mathesis universalis)”的思维方式以及现代科学。<sup>[1]128</sup>这种科学以形式化、符号性的语言来描述世界,最终剥夺了感知和直观世界的明见性与合法性。<sup>[3]</sup>

借助意向性概念,克莱因深刻地揭示出现代科学诞生的关键环节在于意向性概念的转变,但他并未追问这一转变得以可能的深层原因与动力。意图探究该问题,就必须回到原始语境,澄清意向性

概念的基本含义。本文首先将讨论经院哲学文本中的第一意向与第二意向,廓清二者的内涵与区别,并沿着概念演变的脉络追踪至亚里士多德的实体理论。基于此,便可将意向性概念的转变问题转化为实体理论的转变问题。在这一过程中,库萨的尼古拉扮演着至关重要的角色,他构造出的“神(实体之实体)——灵魂(实体)”这一崭新的实体理论为中世纪晚期意向性概念的变革奠定了必备的思想基础。

## 一、意向与实体

克莱因明确指出,第一意向与第二意向来源于中世纪经院哲学。<sup>[1]174</sup>然而,他并未准确厘清意向性概念的历史渊源与演变路径,自然也就无法阐明这组概念在中世纪晚期得以转变的原因。基于此,我们首先讨论经院哲学文本中的意向性概念。

13世纪的坎特伯雷大主教罗伯特·基尔沃比(Robert Kilwardby, 1215—1279)在其著作《论学问的起源》(De ortu scientiarum)中明确区分了第一意向与第二意向。他指出,事物本身就是第一意向,而普遍

收稿日期:2024-4-18

作者简介:聂润泽(2000—),陕西咸阳人,清华大学科学史系博士研究生,主要研究方向:西方科学思想史。

性、特殊性、前因、后果等都属于第二意向。<sup>[4]157</sup>原因在于人在认识事物时首先把握的是事物自身,之后通过考量与对比才能理清不同事物间的相互关系,因此称前者为第一意向,后者为第二意向。对基尔沃比而言,逻辑学是关于第二意向的科学,因此也被称为“技艺之技艺(*ars artium*)”<sup>[4]157</sup>。

随后,奥卡姆的威廉(William of Ockham, 1285—1347)在《逻辑大全》(*Summa logicae*)中进一步细致阐释了第一意向与第二意向的含义与区别。他首先强调了辨别两种意向性概念的重要性:“对这两种词项(即第一意向与第二意向)含义的无知会遭致诸种错误。因此,我们应当澄清何为第一意向,何为第二意向,以及如何区分它们。”<sup>[5]41</sup>此外,他提出“心灵意向(*intentio animae*)”一词,将之定义为“心灵中能够指代其他事物的东西”,紧接着点明了何谓心灵词项:

如同口头词项构成口头命题那样,存在于心灵中作为某一事物符号的东西(即心灵词项)构成心灵命题。这种心灵词项有时被称为“心灵的意向”,有时被称为“心灵的概念”或“心灵的倾向”,有时被称为“事物的形象”。<sup>[5]41-42</sup>

在此基础上,奥卡姆提出用于指代事物的心灵词项为“第一意向”,而用于指代其他心灵词项的心灵词项则为第二意向:“狭义上讲,只有那些能够自然地指代其表示的事物的心灵名称才能被称为第一意向。第二意向就是作为第一意向的符号(*signum*)的意向,包括属(*genus*)、种(*species*)与类似的词项。”<sup>[5]43</sup>因此,我们可将第一意向理解为指向自然界中存在的个别事物的意向,第二意向则指向由于辩证思维的运作而存在的普遍概念,且这两种意向均属于某种心理现象。不难看出,克莱因基本原封不动地使用了经院哲学的意向性概念,而奥卡姆在解释第二意向时所举的例子“属”与“种”显然出自亚里士多德的《范畴篇》(*Categories*)。

需要注意的是,中世纪的意向性概念并非直接源自希腊哲学,而是得益于阿拉伯学者的翻译与研究工作。从词源学的角度出发,吉耶克(Kwame Gyekye)指出意向性概念的分野,即对第一意向与第二意向的区分起源于阿拉伯哲学家法拉比(al-Fārābī, 870—950)。通过对波埃修(Boetius, 480—524)翻译为拉丁文的《导论》(*Isagoge*, 即《亚里士多德〈范畴篇〉导论》)的阅读,法拉比形成了第一意向与第二意向的学说,并经由拉蒙·卢尔(Ramon

Llull, 1235—1316)传入拉丁西方,成为中世纪逻辑学的关键术语。<sup>[6]</sup>可见,意向性概念最初便与亚里士多德《范畴篇》紧密相关。

在《范畴篇》中,亚里士多德划分出十大范畴,并将实体(*substantia*)视为核心,其余九个范畴均以偶性的方式依附于实体而存在。更进一步,亚里士多德将实体划分为两种:(1)第一实体(*primary substances*),即个体事物。在最为严格、原始与根本的意义上,实体既不述说主词,也不存在于主词之中。(2)第二实体(*secondary substances*),即作为种包含着第一实体以及作为属包含着种的东西。<sup>[7]</sup>经院哲学的第一意向与第二意向明确对应于第一实体与第二实体,前者直接指向第一实体,即个体对象,后者则指向属、种等第二实体。此外,占据着主要地位的第一实体也预示出经院哲学中第一意向相对于第二意向的优先地位。事实上,克莱因业已敏锐察觉到了意向性与实体理论的关系,他指出,形式与个体事物之间的关系就是第二实体与第一实体的关系。在其根源,即希腊的意向性(Greek intentionality)中,这种关系被视为理所应当的,且在亚里士多德的存在论中被强有力地凸显出来。<sup>[1]145</sup>

概而言之,无论是从词源演变的角度抑或是概念内部的关联而言,意向性概念本质上衍生于亚里士多德的实体理论,不同的意向性概念明确对应于《范畴篇》中不同的实体概念。据此,我们可推测中世纪晚期意向性概念的转变实际上根源于意向的对象即实体的转变,而这一转变已然存在于亚里士多德自身的文本中。在《形而上学》(*Metaphysics*)Z卷中,亚里士多德提出了迥异于《范畴篇》中的实体理论,将形式(*eidos*, form),即令质料成为某物的原因规定为实体。<sup>[8]3536</sup>罗斯(W.D. Ross, 1877—1971)明确指出,《形而上学》Z卷的实体理论实际上是《范畴篇》中实体理论的颠倒,在后者中被确立为第二实体的普遍的类(如种、属)在Z卷中被确立为第一实体。<sup>[9]</sup>

不同著作中相互抵牾的论述展示出,亚里士多德对于实体的最终观点非常不明确。实体构成了存在的核心意义,亚里士多德的形而上学本质上就是对实体的本原和原因的研究。<sup>[10]</sup>因此,实体理论的困境,即形式与个体间的张力也预示着亚里士多德形而上学中包含的根本矛盾,即无法调和研究“存在之为存在”的存在论与关注神圣的最高存在者的神学这两种形而上学系统间的冲突。当亚里士多德主义被阿奎那系统整合进基督教神学后,二

者间的冲突愈加尖锐。为捍卫上帝的超越性,库萨的尼古拉基于新柏拉图主义传统与神秘主义传统深刻地变革了亚里士多德的实体观,在神学语境下构造出崭新的实体理论,冲击并重塑了传统的形而上学框架。伴随着这一框架的完成,植根于实体理论的意向性概念最终得以转变。

## 二、上帝作为“实体之实体”

不同于《范畴篇》中将个体事物规定为第一实体的做法,库萨将形式规定为第一实体,从而在本体论层面颠倒了亚里士多德的实体理论:“那为理智思想所分开来观看的第一实体(*prima substantia*)是种类的实体或形式(*substantia seu forma*)。另一种被称作感性实体的实体,则是经由第一实体和种类性的质料所形成并具有其种类的。”<sup>[11]104</sup>

这段论述显示出,库萨对盛行于经院中的亚里士多德主义,特别是质料形式论相当熟稔,但他并非这一传统的接续者,而是始终以批判者的角色在反对亚里士多德的基础上论证自身观点的合理性。作为亚里士多德体系中最为崇高的知识,形而上学研究的是最高实体,即不动的推动者,亦即不可感实体。然而,即便亚里士多德将不可感实体视为认识的最终目的,对它的研究却始终应从可感实体处开始:

人们一致同意,有一些可感物是实体,所以我们首先应当在这些东西中进行考察。因为逐步进入到那更可知的东西中是有益的……从个人所见出发,应力求达到一般意义上的知识,正如所说的一样,通过我们所知的东西循序渐进。<sup>[8]3496-3497</sup>

据此可以看出,尽管亚里士多德在《形而上学》中颠倒了《范畴篇》中第一实体与第二实体的地位,但认识活动仍旧是从对可感实体的分析入手,逐步达到对最高实体,即不可感实体的研究。这也意味着,在亚里士多德的认识论中,朝向个体事物的第一意向始终先于朝向形式的第二意向。然而对库萨而言,这种方式恰恰阻塞了认识真理的道路,因为无限的上帝无法作为有限的人类所认知的对象。

为捍卫上帝的超越性,库萨将神描绘为“超实体的(*supersubstantialem*)”或“实体之实体(*forma formarum*)”。<sup>[11]31</sup>这一举措接续自新柏拉图主义中的伪狄奥尼修斯传统,并从根源处动摇了亚里士多德的形而上学框架,从而否认了借助矛盾律认识上

帝的可能性。在亚略古巴的狄奥尼修斯(*Dionysius the Areopagite*)所著的《论圣名》(*De Divinis Nominibus*)一书中,已有用“超实体的”“超越一切名称的”等称谓刻画上帝的论述。<sup>[12]</sup>植根于这一传统,库萨展开了对亚里士多德的批判,他指出,即便所有事物都试图尽可能地度量作为永恒真理的上帝,但这一过程始终是无法完成的,因为受造物与上帝之间是不可公度的(*incommensurabilibus*):“正如有限与无限不存在合理的比例关系一样,上帝也始终凌驾于一切研究之上,他是无法辨别的精确本身。上帝不仅是未知的,而且是未知的精确性本身,无法在任何可辨认的对象中辨别出来。”<sup>[13]36</sup>有限的人类理智无法肯定地认识隐秘的神,后者无限地超越于任何被人类理解和称道为真理的东西。在拒绝将上帝纳入存在论体系的基础上,库萨拒斥了亚里士多德拾级而上式的认知方式,再次强调了“有学问的无知(*docta ignorantia*)”原则:

在每一次对真理的探索中,当我们试图通过其他事物来认识某些事物,即通过已知来认识未知时,我们必须考虑到同样的问题:在缺乏最终的精确性时,人们如何以各种不同的方式寻觅真理……人类用于寻求真理的尺度与真理自身根本不成比例,所以满足于[前者]精确度的人无法察觉到误差。众人之间的差别就在于此,因为有些人自诩已经达到了完全的精确性,而知识最为渊博的人却认识到这是不可能的。因此,那些自知其无知的人才是真正的智者。<sup>[13]27</sup>

既然穷极一生也无法借助对可感实体的认识抵达绝对的、超实体的上帝,那么朝向个体事物的第一意向也就失去了意义:“既然在所有实体中只存在上帝这一个实体,且诸事物都在他之内,因此对于所有的实体而言,并不需要区分它们各自的本质,而只需要辨识出上帝这唯一的实体。”<sup>[14]1224</sup>至此,通过将上帝刻画为“实体之实体”,库萨取缔了第一意向,即以个体事物为对象的思维方式在认识论层面的优先地位。

## 三、作为实体的灵魂

在将上帝规定为“实体之实体”的基础上,库萨进一步将理性灵魂规定为作为上帝之仿像的永恒实体,从而在人类与上帝之间建立起密切关联,最

终赋予人类崭新的视角与意向性。灵魂的实体性最为显著地体现在其自我推动的运动方式与非物质性两个层面。

依据亚里士多德的自然哲学,运动从来不是自发的,没有推动者就没有运动,一切运动均可追溯至第一因,即“不动的推动者”或“神”。然而,库萨认为作为实体的理智灵魂的运动是自我推动的,永远不会停止:

许多事物都参与到运动之中,并因此而被推动。然而,有一种事物是自我推动的,它并非是因为参与某种运动而被推动,而是依循自己的本质(*ex sua essentia*)而运动。这种事物就是理智灵魂。理智是自我推动的……故而[理智]灵魂是一种实体。<sup>[14]1193-1194</sup>

这段引文提示我们,库萨并未直接冲击亚里士多德的运动理论,而是通过重新规定理智灵魂的本质间接地论证了它以自我推动的方式运动。库萨的灵魂概念与其“精神(*mens*)”概念密不可分,他区分了两种精神:一是无限精神或神圣精神;二是无限者的仿像(*imago infiniti*),即人类精神。<sup>[15]543</sup>库萨指出,从词源角度而言,精神一词源自“度量(*mensurare*)”<sup>[15]535-536</sup>,且当它位于人的身体中时,这种作为无限者之仿像的精神将赋予人类身体以生气(*animare*)。在这一层面上,精神因其职责而被称为灵魂(*animas*)。<sup>[15]537</sup>简而言之,灵魂因其与作为超实体的上帝的密切关联性而以自我推动的方式运行,并因此是永恒的:“灵魂的完美是因为有着比它更伟大的、无限的、最完美的上帝的光芒在它力量之中闪耀。灵魂因上帝的永恒而永恒。”<sup>[14]1197</sup>

更进一步,库萨具体解释了灵魂推动自身的方式:“灵魂并非通过六种类型的运动推动它自身,而是呈现出一种含混的运动,包括辨别、抽象、区分与聚集。”<sup>[14]1195</sup>所谓“六种类型的运动”系指朝六个方向(前后上下左右)所作的无序的、混乱的、非理性的位置运动,库萨认为灵魂的运动方式与上述六种皆不相同,而是以某种包括感性、知性与理性的方式运作。这种方式更适合被理解为灵魂在认识上帝、世界与自身时的运作方式。通过自我推动的运动方式,库萨实际上想阐明的是理性灵魂所独有的自由力量。

此外,基于理智灵魂的类神性,库萨以近乎激进的方式拒斥了亚里士多德的质形论对于人类的理解,从而将灵魂而非作为生命体的人类规定为实体。对亚里士多德而言,作为形式的灵魂与作为质

料的身体不可分地构成了一个现实存在着的、有生命的实体。而在库萨看来,作为上帝之仿像的人类灵魂与身体的关系正如囚徒与监狱:“当理智灵魂被困在身体内时,它被身体的情感所折磨,在体外时也同样被愤怒、嫉妒和其他痛苦所折磨——它仍旧被身体的肮脏所拖累,而不是忘却它。”<sup>[14]1194</sup>灵魂愈是远离物质,就愈是自由:

就算赋予动物生命的那种运动随着身体不再健康而停止,人类灵魂的理智运动也不会消失,它的存在与功能并不依靠身体……在[理性精神的]运行中,身体并未提供任何支持。因此,倘若灵魂能尽可能地离开身体,它便能更好地沉思、考虑与做决定……我们称之为理性灵魂的这种自由力量越是摆脱有形事物的钳制,它就越是强大。<sup>[14]1196-1197</sup>

库萨对人类灵魂与身体的讨论进一步突破了亚里士多德及其中世纪追随者的实体理论。灵魂的实体性根源于作为实体之上帝的上帝,后者在保持超越性的同时内在于人类精神。这种既超越又内在的格局一方面为人对上帝的寻觅提供了前提<sup>[16]</sup>;另一方面,藉由对无限精神的分有,人得以从类神的视角出发用概念性的方式认识世界,从而实现意向性概念的转变。

## 四、变革意向

在讨论完库萨颇具开创性的实体理论之后,我们将在此节重新审视文章开头提出的问题:实体理论的变革如何为意向性概念的转变提供动力?事实上,库萨本人业已相当清晰地论证了其体系中的意向性概念:

除去某个包含着万事万物[各自]范例的概念(*conceptus*)或某个理性词汇(*verbum rationale*)之外,意向究竟是什么呢?它是一种形式上的限制,决定[或限定]了所有被造的可能性的无限性。因此,存在着唯一的、永恒的和最简单的神圣意向(*dei intentio*),它是所有事物得以持存的原因。同样,在理性灵魂中也存在着一个永恒的和最终的意向,那就是寻觅上帝,即在概念上拥有这个为万有所期盼的善。出于理性,灵魂永远不会改变这一意向。

还存在着第二意向(*secundae intentiones*)。当偏离第一意向(*prima intentione*)后,第二意向就会发生改变,而第一意向则始终不变。然而理性灵魂

并不会因第二意向的改变而改变,因为它始终固守于第一意向。第一意向的不变性是那些第二意向变化的缘由。<sup>[14]1235</sup>

我们将从两个层面分析这段引文。第一,库萨区分出上帝的神圣意向与存在于灵魂中的人类意向;第二,人类意向又可区分为第一意向与第二意向,指向神的第一意向永恒不变,第二意向则变动不定。需要注明的是,库萨并非颠倒,而是彻底转变了中世纪逻辑学中的意向性概念,第一意向并不指向个体,甚至不再指向形式,而是指向作为形式之上帝的上帝。对库萨而言,“意向”一词并不仅仅囿于逻辑学与认识论领域,还被用于指代在神圣精神中存在的神圣意向,而这恰恰是人类意向得以存在的缘由。库萨指出,神圣精神在自身中构想着世界,这一世界被称为“原型世界(*mundus archetypus*)”<sup>[14]1204</sup>。于上帝而言,这种构想或认识就等同于创造,而作为上帝之仿像,即“第二上帝(*secundus deus*)”的人类则是以概念的方式来认识世界:

神圣精神是通过认识创造和赋予形式的。然而,人类精神则是通过认识辨别受造物,并以其概念性的力量去理解所有事物。上帝的力量是创造性的,他借助这种力量使万有真正成为其所是,因为他是诸实体的实体。人类精神的力量则是概念性的,借此力量人类精神得以使所有事物都在概念上存在。<sup>[14]1224</sup>

从中可以清晰地看出库萨的实体理论同其意向性概念的紧密联系。对于作为“实体之实体”的上帝而言,意向便等同于创造。而对作为实体的人类灵魂而言,意向意味着以概念性的方式认识世界,从而仿照上帝创造现实世界一般在人类心灵中创造出精神世界。<sup>[15]544-545</sup>而人类意向又可分为第一意向与第二意向,即本节讨论的第二个层面。

库萨认为,根源于神圣精神的人类精神最为根本的意向就是对神的寻觅。因此,他将第一意向视为对上帝的渴求:“当理性灵魂通过其辨别能力认识到在它自身内存在着如此伟大的意愿时,他就会通过各种方式在自身中认识到这种意愿的给予者。”<sup>[14]1236</sup>更进一步,由于上帝的内在性,理性灵魂所追求的一切均在它自身之内。因此,第一意向始终朝向不可见的事物,而当偏离这一意向后,朝向有形事物的第二意向将摇摆不定:“我越是想沉思这些无形事物,就越是要把自己从有形事物上移开。当我想觉知到自己的灵魂时,只有闭上肉眼才

能更好地看到它,因为灵魂并非视觉可感知到的对象。我使灵魂成为看到无形事物的工具。”<sup>[14]1236</sup>

显然,库萨文本中的意向性概念具有鲜明的神学色彩,这一举措无疑深受拉蒙·卢尔影响。作为著名的卢尔主义者,库萨早年间曾在巴黎系统学习过卢尔的著作,因此相当熟悉他对于意向性概念的论述。<sup>[17]</sup>不同于当时逻辑学家们借助意向一词来区分指涉事物本身的意向(即第一意向)与指涉概念的意向(第二意向)的做法,卢尔将这组逻辑学或认识论领域的概念迁移至神学与伦理学领域,认为第一意向的实质在于认识上帝,即绝对真理。<sup>[18]</sup>

在卢尔的基础上,库萨通过重构神人关系进而构造出崭新的实体理论,最终完成了对意向性概念的改造,全然突破了以亚里士多德为代表的希腊意向性。基于上帝的超越性与内在性,库萨为人的意向性提供了目的与方向。理智灵魂不再试图通过认识可知的、有形的个体事物逐步达到对无限者的认识,而是向内转向自身,以概念性的模式将世间万有整合进自己的心灵,符号抽象成为人类接触世界的方式。

## 五、结语

从思想史的角度而言,克莱因为解释科学革命所引入的意向性概念直接来自中世纪经院哲学,但其源头实为亚里士多德的实体理论。第二意向取代第一意向这一转变得以可能的原因,根源于意向性概念与实体理论的密切关联。作为亚里士多德形而上学体系中的核心主题,实体理论在不同时代处境与问题意识的刺激下获得了多方面发展。<sup>[19]</sup>伫立于古今之变交汇处的库萨的尼古拉,自觉远离并批判了亚里士多德的实体观,利用新柏拉图主义传统构造出崭新的实体理论,从而为意向性概念的转变提供了必备的思想动力。

库萨的实体理论一方面强调上帝的超越性,将神规定为“超实体”,即“实体之实体”;另一方面,通过强调人类灵魂与上帝的紧密关联,库萨将人类灵魂抬升至实体地位。在此基础上,他将人类朝向神的意向规定为最根本的意向,将意向对象由有形事物转为无形事物,从而实现了从聚焦于个体事物的第一意向到以符号认识为标志的第二意向的转变。

意向性概念的转变预示着人类自我理解以及对上帝、人与宇宙关系理解的转变,最终导致了古

今世界图景的转变。在库萨的形而上学框架中,内在于人类灵魂中的超越的上帝将无限视角赋予给人类,人超越了曾束缚着他的自然位置,转而以某种“无时间的、永恒的逻各斯”<sup>[20]</sup>来衡量自己,从而获得了自由和创造的意志,在征服和控制自然力中显示自己的力量<sup>[21]</sup>。在这一过程中,人类遗忘了对周遭世界的直接接触,转而通过符号或概念(即对抽象的抽象)来理解或不再理解世界。

### 参考文献

- [1] Klein J. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* [M]. Brann E. (trans.) Cambridge; M. I. T. Press, 1968.
- [2] [美]雅各布·克莱因. 雅各布·克莱因思想史文集 [M]. 张卜天, 译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2015: 18-20.
- [3] [美]伯特·霍普金斯. 雅各布·克莱因与现象学 [J]. 王莹, 译. 中国现象学与哲学评论, 2019(1): 230.
- [4] Kilwardby R. *De Ortu Scientiarum* [M]. London: The British Academy, 1976.
- [5] Ockham W. *Summa Logicae* [M] // Boehner P., Gál G., Brown S F. (eds.) *Opera Philosophica et Theologica I*. St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, 1974.
- [6] Gyekye K. The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic [J]. *Speculum*, 1971, 46(1): 35-37.
- [7] Aristotle. *Categories* [M]. Ackrill J. (trans.) // Barnes J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984: 27-28.
- [8] Aristotle. *Metaphysics* [M]. Ross W. (trans.) // Barnes J. (ed.) *The Complete Works of Aristotle*. vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- [9] Ross D. *Aristotle's Metaphysics* [M]. Oxford: Clarendon Press, 1924: 159-160.
- [10] 聂敏里. 存在与实体: 亚里士多德《形而上学》Z 卷研究 (Z1-9) [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2011: 13-15.
- [11] [德]库萨的尼古拉. 窥道路向(论“不异”) [M]. 高语含, 译. 北京: 商务印书馆, 2020.
- [12] Pseudo-Dionysius. *The Divine Names and The Mystical Theology* [M]. Jones J. (trans.) Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press, 1999: 108-109.
- [13] Cusa N. *De Circuli Quadratura* [M]. Leipzig/Hamburg: Felix Meiner, 2010.
- [14] Cusa N. *De Ludo Globi (The Bowling-Game)* [M]. Hopkins J. (trans.) Hopkins J. (ed.) *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2001.
- [15] Cusa N. *Idiota De Mente (The Layman on Mind)* [M]. Hopkins J. (trans.) Hopkins J. (ed.) *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2001.
- [16] 李华. “人是第二上帝”: 略论库萨的尼古拉对人类精神的定位 [J]. 基督教文化学刊, 2017(1): 105.
- [17] Colomer S. *Nikolaus von Kues und Raimund Llull: Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* [M]. Berlin: De Gruyter, 2016: 47.
- [18] Batalla J. Llull as Lay Philosopher and Theologian [C] // Austin A M, Johnston M D. (eds.) *A Companion to Ramon Llull and Llullism*. Leiden: Brill, 2018: 53.
- [19] 雷思温. 救平与破裂 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2020: 98.
- [20] [美]卡斯滕·哈里斯. 无限与视角 [M]. 张卜天, 译. 北京: 商务印书馆, 2020: 441.
- [21] 吴国盛. 没有基督教就没有近代科学 [J]. 清华西方哲学研究, 2015(1): 301.

## Why the Concepts of Intentionality Transformed in the History of Ideas: Nicholas of Cusa's Theory of Substance

NIE Run-ze

(Department of the History of Science, Tsinghua University, Beijing 100084, China)

**Abstract:** The transformation of the concept of intentionality—from *intentio prima* to *intentio secunda*—is an event that Jacob Klein identified as foundational to mathematical physics and even the modern sciences. This transformation would later be invoked to explain the Scientific Revolution. However, Klein did not fully elucidate the underlying causes for this conceptual transformation. In the history of ideas, the medieval scholastic concepts of intentionality—rooted in Aristotelian substance theory—evolved in tandem with transformations within substance theory itself. Building upon Neoplatonic traditions, Nicholas of Cusa reimagined Aristotelian substance theory by positing God as the “substance of substances”. By elevating the rational soul—an imitation of the divine—to substantial status, Cusa reconfigured the human soul's intention toward God as the primordial intention. This framework provided both the conceptual groundwork and philosophical impetus for transforming concepts of intentionality even the prevailing worldview.

**Key words:** first intention; second intention; Nicholas of Cusa; substance

(本文责任编辑:唐文佩 王慧斌)