

汉译犹太文化名著丛书

傅有德
主编



论知识

摩西·迈蒙尼德 著
董修元 译

Hear, O Israel: The LORD our GOD is one LORD:
And thou shalt love the LORD thy God with all thine heart,
and with all thy soul, and with all thy might.
And these words, which I command thee this day,
shall be in thine heart:
And thou shalt teach them diligently unto thy children,
and shalt talk of them when thou sittest in thine house,
and when thou walkest by the way,
and when thou liest down, and when thou risest up.
And thou shalt bind them for a sign upon thine hand,
and they shall be as frontlets between thine eyes.
And thou shalt write them upon the psots of thy house,
and on thy gates. And it shall be, when...

汉译犹太文化名著丛书



论知识

The Book of Knowledge

摩西·迈蒙尼德 著
董修元 译

山东大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

论知识/摩西·迈蒙尼德著;董修元译.
—济南:山东大学出版社,2015.10
(汉译犹太文化名著丛书/傅有德主编)
书名原文:The Book of Knowledge
ISBN 978-7-5607-5384-3

I. ①论… II. ①摩… ②董…
III. ①犹太教—宗教经典 IV. ①B985

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 251958 号

出版发行:山东大学出版社

地 址:山东省济南市山大南路 27 号(250100)

经 销:山东省新华书店

印 刷:山东新华印务有限责任公司

规 格:720×1000 毫米(1/16)

印 张:14.75

字 数:240 千

版 次:2015 年 10 月第 1 版 第 1 次印刷

定 价:36.00 元

版权所有,盗印必究

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

译者序

不知从何时起,犹太人中开始流传一句谚语:“从摩西到摩西,无人似摩西。”前一个摩西是指带领以色列人出埃及、在西奈山上承受启示的先知摩西,后一个则是指中世纪犹太哲学家、律法学家摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides, 1135~1204)。^①将二者联系在一起的是律法(the Torah):在拉比犹太教传统中,先知摩西被认为写定了成文律法(Written Law^②);而迈蒙尼德则创制性地对口传律法(Oral Law)进行系统编修,其成果就是我们下面要介绍的《律法再述》。^③

一、《律法再述》写作的历史背景及接受情况

迈蒙尼德于1135年出生在安达卢西亚的科尔多瓦,正值犹太历史上一个黄金时代的尾声。此前由于穆斯林政权对于“受保护民”(ahl al-

① 关于迈蒙尼德生平、著作及影响的总体介绍,可参见傅有德、郭鹏、张志平译《迷途指津》(济南:山东大学出版社2007年版)“译者序”;傅有德等著《犹太哲学史》(北京:中国人民大学出版社2008年版)第8章“迈蒙尼德”。

② 主要指希伯来《圣经》中的《摩西五经》。

③ 该书原名为 *Mishneh Torah*, 典出《申命记》17:18、《约书亚记》8:32, 字面意思为“重述律法书”或“第二律法书”, 原指对摩西律法的重述与誊抄。迈蒙尼德以此来命名自己所编纂的法典, 一方面是指该书是对全部犹太口传律法的系统再述, 另一方面也表达了他希望该书成为仅次于《圣经》的第二律法经典的用意(后一重意义参见下文征引的《犹太律典》作者导言)。

Dhimma)^①相对宽容的宗教政策,阿拉伯—伊斯兰世界的犹太社团经历了一段稳定发展的繁荣时期。但从11世纪末开始,随着基督教世界与伊斯兰世界在东西两线(巴勒斯坦与安达卢西亚)对抗全面升级,在圣战夹缝间的犹太人生存处境日益艰难。正如迈蒙尼德的安达卢西亚前辈犹大·哈列维(Judah Halevi, 1075~1141年)用隐喻性的语言所描述的:

婢女之子^②带着仇恨追捕我们,我们转而托庇于以扫^③,而他如野兽一般把我们撕碎。^④

迈蒙尼德本人的生平遭遇就是这种社团危机的一个集中写照。在他的童年时代(1145~1148年),兴起于北非的穆瓦希德派(al-Muwahhidūn/the Almohads)推翻了先前统治马格里布和安达卢西亚的穆拉比兑王朝(al-Murābitūn/the Almoravid),成为在西线穆斯林对抗拉丁收复失地运动的主要力量。穆瓦希德派宗教意识形态的核心是绝对的认主独一原则,不仅明确信仰对象的独一,更强调信仰方式的独一。在这一方针之下,穆瓦希德王朝改变了先前穆斯林政权所奉行的信仰不强制原则和宗教宽容政策,取消了犹太人和基督徒的受保护民地位,强迫他们改宗伊斯兰教,若拒绝归化就会被处以死刑或驱逐。作为这一大规模迫害的结果,安达卢西亚犹太社团中的大部分人被迫改宗伊斯兰教,一部分出走法国和阿拉伯东部世界。迈蒙尼德的家庭并未选择立即迁移他国,而只是离开当局对改宗犹太人监视较为严密的科尔多瓦,在安达卢西亚流浪一段时间之后(约1160年)来到穆瓦希德王朝在马格里布的统治中心菲斯(Fez)定居。在穆瓦希德派统治下的十余年间,迈蒙尼德一家很可能是以伪装穆斯林的方式避开迫害的。^⑤从另一方面看,这也为青年时代的迈蒙尼德系统、深入地了解阿拉伯—伊斯兰宗教与世俗学术提供了难得的机遇。

① 关于这一宗教政策的产生和演变,参见宋立宏《释“顺民”:犹太人在伊斯兰世界中的法律和社会地位》,载《学海》2010年第2期;该文修订后收入潘光、汪舒明主编《离散与避难:犹太民族难以忘怀的历史》,北京:时事出版社2013年版,第31~55页。

② 指夏甲之子以实玛利(易司马仪),被阿拉伯人奉为祖先。

③ 即雅各的兄长,《创世记》第27章记述雅各以计获取其长子继承权。希伯来《圣经》认为以扫是以东人(被犹太人征服的一个迦南部族)的祖先,中世纪犹太人则以此代指基督徒。

④ Isadore Twersky, ed., *A Maimonides Reader*, Springfield: Behrman House Publisher, 1972, p. 3.

⑤ 关于迈蒙尼德改宗问题的较近讨论,参见Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, New York: Doubleday Religion, 2010, pp. 116-24; Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of A Mediterranean Thinker*, Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 59-61.

1165年前后,迈蒙尼德一家最终离开了穆瓦希德王朝的国土,首先来到犹太教的——同时也是基督教和伊斯兰教的——圣地耶路撒冷。但他们并不满意于十字军当地的统治,于是在短暂停留之后去往埃及开罗,并在那里定居。迈蒙尼德初到埃及时统治当地的是什叶派的法蒂玛王朝(Fātimid),随后这个政权被萨拉丁(Saladin, 1137~1193年)的阿尤布王朝(Ayyūbid)取代,埃及也成为萨拉丁所主导的穆斯林收复圣地战争的后方基地。值得一提的是,迈蒙尼德作为御医供职于开罗阿尤布宫廷,长期为萨拉丁的子侄及亲信尤其是总理大臣(the Grand Vizier)法兑尔(al-Fādil, 1135~1200年)服务。1171年,迈蒙尼德被任命为“犹太人首领”(Nagid/Ra'is al-Yahūd),成为得到穆斯林官方认可的全埃及犹太社团的领袖,更由于其律法著作的广泛影响而逐渐成为环地中海犹太思想界的权威。迈蒙尼德的崇高声望不仅延续至其身歿(1204年),还由他的后代继承——13~14世纪迈蒙尼德家族一直占据埃及犹太社团的领导地位,对犹太宗教的整体发展有举足轻重的影响。

《律法再述》的写作始于1168年,大约历时十年,于1177年完成。一经推出,立刻在犹太知识界引起两极化的反应:迈蒙尼德的弟子、同道以及奉其为导师的也门犹太社团视该书为复兴律法学术的当代经典,而较为保守的拉比学者则判定该书为背离正道的异端之作。批评的焦点主要集中在两方面:一是形式方面,迈蒙尼德省略了所有《塔木德》出处,并在“导言”中声称有了这部《律法再述》就无须再参考圣经之外的著作,尊崇传统的拉比学者认为这是企图架空并取代《塔木德》;二是内容方面,迈蒙尼德在该书中为律法诫命提供的解释具有鲜明的哲学色彩,尤其是强调来世生命只有精神没有肉体,被批评者认为是在消解拉比犹太教内普遍接受的肉身复活信念。尽管迈蒙尼德晚年对这两种批评都作过回应^①,宣称他无意削弱《塔木德》的经典地位且仍然信仰肉身复活,而只是将这个奇迹性事件安置在此世,但这并没有平息争议。关于其著作(包括《律法再述》和《迷途指津》)的争论在其身后愈演愈烈,在13世纪中期几乎达到撕裂犹太族群的白热化程度。支持迈蒙尼德与反对迈蒙尼德主义的两个阵营彼此将对方的成员开除出犹太社团,迈蒙尼德的《论知识》与《迷途指津》一度在法国南部被当地拉比权威禁绝。当这一争论达到高潮之际,

^① 关于迈蒙尼德对两种批评的回应,分别参见 Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 32-33; Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World*, pp. 165-183.

形势却发生了戏剧性的逆转。迈蒙尼德反对者中的极个别分子向天主教教廷检举《论知识》与《迷途指津》有异端倾向,导致教廷收缴并当众焚毁这两部著作。异教当局的介入,激发了犹太人同仇敌忾的情绪,一时间犹太教内的舆论压倒性地倾向于支持迈蒙尼德一边:迈蒙尼德被树立为在思想高压之下坚持犹太精神独立性并获得无法超越的智力成就的标志性人物,《律法再述》也相应地被尊奉为犹太律法学史上的经典。^①

从此以后,即使是对迈蒙尼德的律法学与哲学思想深恶痛绝的犹太学者,也再无可能将其定性为异端。但这并不意味着《律法再述》真的如其作者所设想的成为被犹太社团普遍接受的法典,事实上它被纳入了它试图改变(甚至取代)的《塔木德》学术传统之中。^②后迈蒙尼德时代的犹太律法学仍然没有定于一尊的权威,迈蒙尼德的律法裁决也只是被视为值得参考的——尽管在某些问题情境下或许是最值得参考的——前辈意见之一。此外,值得一提的是,《律法再述》确实创造了一种新的律法学术体裁,在迈蒙尼德之后仍有犹太学者致力于编纂这样一种按主题分类、涵盖全部诫命的律法大全式著作。其中影响最大的就是约瑟·卡罗(Joseph Caro, 1488~1575年)的《律法大典》(Shulhan 'Arukh)^③,虽然卡罗作为一个卡巴拉(Kabbalah)神秘主义者写作此书的指导思想与迈蒙尼德大异其趣,但在目标和结构形式上却无疑受到《律法再述》的启发。^④可以说,卡罗律法编著的广泛流行,在一定程度上完成了《律法再述》未能完成的任务,即为整个地中海世界的犹太人提供一部全面的律法书。

二、《律法再述》的宗旨及总体特征

在“导言”中,迈蒙尼德对此书的写作缘由给出了一种历史性的解释。他指出,口传律法作为成文律法的解释,最初是由摩西在西奈山上从神那里领受的,随后以口传的方式在犹太社团的领袖和长老间代代相传。直

① 关于《犹太律典》所引发的争议,参见 Kraemer, *Maimonides*, pp. 324-325; Herbert Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 263-280.

② 后世拉比在提到该书时大多不用 *Mishneh Torah* 这个承载着作者思想抱负(见上文第1页注③)的书名,而是称其为《大能之手》(*Yad ha-Hazakah*)。后者出自《申命记》6:21,希伯来文中“手”(yad)的数值是14,拉比们以此对应迈蒙尼德《犹太律典》的14卷。

③ 该书名字面意思为“备好的餐桌”。

④ Davidson, *Moses Maimonides*, pp. 285-290.

到罗马时代(公元200年前后),纳西犹大(Judah ha-Nasi,生于135年)^①才将口传律法编纂成书。

这种情形(指口传传统)一直延续到圣师(Rabbenu ha-Qadosh)^②时代。他把传承自导师摩西的、历代法庭所传授的关于整部律法的所有教诲、律例、解释和评注汇集起来,编纂了《密释纳》(Mishnah)文本。他把它公开地传授给贤哲并宣示给以色列民众,他们把它记录下来,传播到各处,以使口传律法不会被以色列民众遗忘。圣师为什么要打破旧例作出这种革新的举动呢?因为他看到学习律法的学生越来越少,新的困难层出不穷:罗马帝国在全世界扩张,愈益强大,而以色列民众流散到世界各地。因此他编纂了一个面向所有人的统一文本,以便于学习、不致遗忘。终其一生,圣师及其法庭都在向大众传授《密释纳》。^③

也就是说,由于异族异教统治者的压迫和律法研习传统的衰落,纳西犹大把口传律法编成一个统一文本《密释纳》以便于保存和传播。此后,基于类似的缘由,拉乌阿什(Rav Ashi)^④及其同事编纂了《塔木德》^⑤,记录具有权威师承的前辈拉比们对《密释纳》的适用性解释。此后,在中世纪前期,随着犹太人的进一步流散及语言障碍的形成,产生于巴比伦、用亚兰语写成的《塔木德》越来越难以适应世界各地的具体情况。于是各地出现了被称为“高昂”(Gaons)的学者^⑥,他们凭自己的学养和理解因时因地地对口传律法作出解释,解答人们提出的律法问题,并将适用于一定范围的拉比教义编纂成书,以指导当地犹太社团的生活。但是,到了迈蒙尼德的时代,高昂传统也遭遇了危机:

今时今日,我们遭遇了更多的困难,所有人都感受到压力,我们

① “纳西”(Nasi)意为“王子”,是古代晚期犹太社团领袖的称号。

② 意为“我们神圣的老师”,是拉比学者对纳西犹大的尊称。

③ 参见本书译文《〈律法再述〉导言》。

④ “拉乌”(Rav)是犹太学者对《塔木德》贤哲的尊称。

⑤ 这就是所谓的巴比伦《塔木德》(Babylonian Talmud),于公元600年前后编成,稍早(公元500年前后)形成的还有耶路撒冷《塔木德》(Jerusalem Talmud),但影响力远不及巴比伦《塔木德》。

⑥ 起初,伊拉克与巴勒斯坦地区的高昂仍具有某种公认的宗主地位,但随着安达卢西亚、埃及和法国南部等新兴律法学术中心的发展尤其是地方学派的形成,巴比伦与耶路撒冷的权威逐渐弱化并受到挑战。如上文提到的围绕复活问题的争论,在迈蒙尼德生前主要是在迈蒙尼德与伊拉克高昂撒母耳·本·以利(Samuel ben Eli)以及各自的支持者之间展开,很大程度上反映出安达卢西亚和埃及学派与巴比伦中心间的张力—竞争关系。

贤哲的智慧日益失落,我们有识之士的理解力逐渐消隐(赛 29:14)。因此,高昂们所编纂并认为已经被充分阐明的评注、律法、答问,在我们的时代变得越来越难以掌握,只有极少数精英能够正确地理解它们。对《塔木德》本身(包括耶路撒冷和巴比伦《塔木德》)以及《西法拉》、《西法莱》和《托塞夫塔》的理解更无从谈起,因为要正确理解其中包含的关于允许的和禁止的以及其他方面的律法内容,需要广博的知识、智慧的心灵和充裕的时间。^①

而《律法再述》的写作,正是迈蒙尼德对此种危机给出的应对之道:

故此,我,萨法迪人摩西·本·迈蒙,仰神之助,发愤自强,用心研读所有此类著作,从中抽绎出所有关于禁止的和允许的、洁净的和
不洁的以及其他方面的律法内容,以清晰、简洁的语言使之汇集成书,这样,全部口传律法就可为大众系统的知晓,再也无须费神去引征那些难题、答案和众口不一的歧见。

这部著作将对从圣师时代迄今的所有上述著作及解释中抽绎出的律法判断作清晰、正确的陈述。借助这部著作,无论资质较高或较低者,都将明了所有律法,包括贤哲和先知们所颁布的全部诫命和律条。……我把它定名为“第二律法书”(Mishneh Torah),因为凡先读过成文律法然后再来读此书的人,都会从中知晓全部口传律法,无须参考它们之外的任何其他书籍。^②

在这里,迈蒙尼德非常自觉地意识到《律法再述》的编纂在犹太教法史上是一件创新性的工作。他通过诉诸前辈先例来为自己的“创制”举动辩护,他的律法史叙事呈现出一种通过不断更新律法的传承形式来回应时代危机的犹太教传统。很明显,他以纳西犹大自比,正如圣师为应对罗马帝国时代的官方压迫和流散状况而将口传律法写成统一文本,迈蒙尼德针对 12 世纪地中海世界的犹太生存危机而将分散在各种拉比文献中的律法及其适用条例编成统一法典。然而,值得注意的是,迈蒙尼德在“导言”中对时代危机的描述相当模糊,这种危机与《律法再述》创新之处的具体因果关系也没有得到清楚的揭示。下面我们将结合迈蒙尼德在其他场合对此书写作缘由的说明,来对这个问题作一尝试性的解释。

在“导言”对时代状况的简要概述中,迈蒙尼德不仅提到空前的外部压力,而且着重指出犹太律法学术的内部衰落。在致卢内尔(Lunel)拉比

① 参见本书译文“《律法再述》导言”。

② 参见本书译文“《律法再述》导言”。

们的书信中,迈蒙尼德一方面赞扬当地拉比致力于律法研究,另一方面对当时犹太律法学术的总体状况作了十分悲观的概括:

在所有其他地方,律法学术在学者那里消失了。……在也门和阿拉伯的所有城镇,虽有少数学者在研习《塔木德》,但他们只懂得“解释[字义和实用规范细节]并领赏”……印度的犹太人不知道成文律法,只是守安息日和行割礼。在非阿拉伯穆斯林城镇中,只有一些按字面意思研习成文律法的人。作为我们犯罪的报应,马格里布地区的城镇在推行众所周知的律令。^①

在迈蒙尼德看来,律法学术的凋敝不仅体现在量,更体现在质上——恰恰是当时的《塔木德》研习传统本身的一些特性使它对犹太民众尤其是年轻律法学徒的吸引力下降,从而造成律法研究中心的萎缩甚至消亡。拉比犹太教从产生之初就没有系统化的神学建构,这是早期拉比们有意识选择的一种有别于基督教的发展道路。《塔木德》传统的重心在于律法,即神圣启示中所包含的指导社团、家庭与个人生活的行为规范,拉比学者的任务就是从经典文本中抽绎出这些规范并对其作出解释,使之能够适用于具体的生活情境。^②在拉比传统中,这种规范没有采取统一法典的形式,而是每一代(甚至每一位)拉比都从各自的知识背景和生存情境出发去构造理解、适用启示文本的独特语境,使同一的文本呈现出多样化的意义。这些意义彼此之间相互对话、映射甚至交锋,结果却并不是定于一尊而是并行不悖。^③这样一种开放性的“活的”传统有其强大生命力,但是在某些特定的历史境遇下也会遭遇困难。

首先,这种传统具有一种经典文献不断衍生扩展的趋势:围绕《圣经》,生成《密释纳》;围绕《密释纳》,生成《塔木德》;围绕《塔木德》,又生成各种高昂文本。每一轮生成中的后者都在一定程度上覆盖前者,但并不废除前者而是仍从前者获得法源支持,最终形成一个范围庞大、内容繁杂的经典文本群。要掌握所有这些文献,需要数十年持续不断、心无旁骛的努力,而12世纪以降,颠沛流离、日趋蹙促的犹太社团生活很难为学者提供这样的条件支持。所造成的结果是律法学术的碎片化和实用化^④,即

① Kraemer, *Maimonides*, pp. 320-321.

② 傅有德教授将此概括为“因行称义”,参见傅有德《犹太哲学与宗教研究》(北京:中国社会科学出版社2007年版)第176~182页。

③ 张平教授称这种思维模式为“平行逻辑”,参见张平译注《密释纳·种子》(济南:山东大学出版社2011年版)，“导言”第37~38页。

④ Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, p. 81.

大部分拉比学者仅仅关注那些与当时当地的生活有直接关联的经典或高昂文本,而有些学者只了解他们在特定条件下能够接触到的很有限的一部分文本。更为不利的是,拉比律法自身的稳定性往往依赖于地方传统的连续性,而在宗教战争与迫害的影响下,地中海世界各个犹太社团之间出现大量的人员流动(迈蒙尼德家族从安达卢西亚迁移到北非本身就是这种流动的体现):原先在各自地域相安无事的多样性传统此时在共同生活的条件下直接碰撞,律法的普适性问题被推向前台。

其次,犹太教没有统一的信条及神学体系,使犹太教在宗教间论辩中处于劣势,犹太思想者们在面对异教攻击时难以为犹太律法的根据及立法的缘由提供一种逻辑一致的辩护。在拉比释经传统中,对律法缘由的解释包含在“阿嘎塔”(aggadah)^①部分,往往是采取一种神话或神秘主义的方式揭示启示立法的宗旨,其中充斥着神人同形同性论的象征话语。不可否认的是,此类神话及通灵论(theurgical)叙事,确实使律法获得一种鲜活的生存论意义,而且为犹太人在逆境中践行诫命提供了心理动力。但是,从神学—哲学逻辑出发,它们与犹太教一贯标举的绝对一神论原则之间存在着无法调和的冲突,迈蒙尼德对这类解释提出了尖锐批评:

我们曾遇见一个自幼浸淫于律法学术(the way of Halakhah)、通习法学辩论(legal disputation)而被视为以色列智者的人(永生神见证),他居然还对神究竟是如《圣经》描述的那样有眼、手、脚、腹等形体器官还是无形体这个问题心存疑虑。

我还遇到过另外一些来自各地的人,他们言之凿凿地宣称神是有形体的,并宣称否定这一论断者是不信教者(kopher),将他诋毁为信仰邪僻者(min)和伊壁鸠鲁主义者(epikoros),他们援引很多经典言词的字面意义作为凭据。还有一些我未曾见过的人,我听说他们也持类似见解。我认为这些人都走入了歧途。他们自命为以色列的长者与智者,实际上却是所有人中最无知者,迷误悖逆甚于动物。他们的头脑中充满了妇孺之辈的无聊谈资和无谓观念。^②迈蒙尼德的批评当然具有很强的倾向性,由于他将哲学化的一神论

① 意为“叙述”(即为理解律法诫命提供某种历史的或虚构的叙事背景),与 Halakhah(诫命规定)对举。

② “Treatise on Resurrection”, trans. Hillel G. Fradkin, in Ralph Lerner's *Maimonides' Empire of Light*, Chicago: The University of Chicago Press, 2000, pp. 155-156; *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection*, trans. and annot. Fred Rosner, New York: KTAV Publishing House, 1982, I. 3-4.

立场视为犹太教的正统,在他的笔下,当时那些遵从《塔木德》传统的拉比反而成了离经叛道者。我们在这里没有必要深入分析和评判两派之间的相互指责。但这确实反映出—一个严重困扰犹太知识精英的问题,即那些接受了阿拉伯—伊斯兰世界的知识启蒙的律法学徒,痛切地发现《塔木德》经典及其通行解释中包含着大量与按当时的科学规范被证明的哲学真理相冲突的内容。即使他们选择搁置理性批判、继续保持传统,犹太律法学术作为一种与时代知识范式相违背的智力活动也很难再激发他们的探究热情。迈蒙尼德的另一部著作《迷途指津》,书名即指向这一理性真理与启示传统间冲突所造成的“困惑”。在他之前的不少犹太教思想者[如萨阿迪高昂(Saadya Gaon, 882~942年)]已经意识到这个问题,他们所提出的解决方式是师法伊斯兰教的凯拉姆(Kalām, 即辩证教义学),吸取后者的理论框架及论证思路来为犹太教进行理性辩护,这就是所谓的“犹太凯拉姆”(Jewish Kalām)。然而,迈蒙尼德认为这种做法并不可取。凭借他对凯拉姆文献的系统深入了解,迈蒙尼德判断凯拉姆本质上是为伊斯兰教的教义信条量身打造的,而且在科学性方面存在缺陷。^①他为自己设定的目标是建构一种真正属于犹太教、同时符合严格的科学标准的神学体系,他称其为“真正意义上的律法科学”。^②但是,迈蒙尼德不可能凭空创造一种全新的神学,他还是需要援引某种外部的思想资源。排除了凯拉姆之后,他将眼光投向被伊斯兰宗教主流敌视的另一种当世显学,即阿拉伯亚里士多德主义。迈蒙尼德的毕生志业,事实上就是完成犹太律法学术与阿拉伯亚里士多德主义的整合,以使犹太教在12~13世纪地中海世界宗教学科化潮流中后来居上,成为——按自然理性的标准评判——最优越的启示传统。《律法再述》的写作构成了迈蒙尼德这一宏大计划的关键一环。

经过以上的铺垫,我们现在可以更清楚地了解《律法再述》的总体特征与其写作动机之间的内在关联。迈蒙尼德在致其得意门生拉比约瑟的书信中,对该书的写作动机给出了一个概括性的陈述:

如神所知,我写这部书最初只是为了使自己随时免于文献来源的探究,因为我上了年纪[难于总是去搜寻这些来源]。同时也是为了神的缘故,因为我对于主以色列神满怀热诚,当我看到这个民族既没有真正意义上的全面的[律法]书,也没有正确、可靠的[神学]观

① 《迷途指津》, I. 71, 第166~173页。

② 《迷途指津》,“绪论”第5页。

念,于是致力于这项事业,这纯粹是为了上天。^①

在晚年著作《论复活》中,他又对这一宗旨作了进一步发挥:

当我们立志撰写一部详释律法及其诫命的著作^②时,我们是为了履行主(赞颂归于他)的意志,而不是为了获得人间的奖赏或荣誉;我们旨在澄清和解释前辈律法贤哲的话语,使其能够被学力有限的人们所理解。这就是我们的目的。我们以切近、平易的方式解释曲折而深奥的问题,我们汇集分散在各处的相关内容。无论结果如何,我们都可释怀:如果像我们所预期的,我们以一种前所未有的方式简化、阐明、汇集了律法内容,那我们的工作就是有益于人的,并将获得来自主(赞颂归于他)的奖赏;而如果并不像我们预期的,我们的言词没有起到澄清、简化前辈著述的作用,我们仍将从主那里获得报偿,因为我们的意图是高尚的,独一真神(赞颂归于他)是根据人的意图来作出评判的(巴比伦《塔木德·公会》106b)。

正是这种意图促使我以上面提到的汇集、阐释的方式去写作。当我们决心承担这一任务时,我们发现不宜按原先的设想行事,即详释信仰的分支而忽略根本原则,不去解释和论证这些原则的真实性。……

我们发现,必须在我们的律法学著作中以一种直叙的方式阐明律法的根本原则,而不采取证明的方式。因为,正如我在《迷途指津》中所解释的对这些根本原则作出证明需要精通多门科学,而律法学者们并不通晓这些科学。我们选择了这种方式,使最基本的真理能被所有人接受。^③

由此可见,相较于之前的犹太律法著述,《律法再述》的最鲜明特征在于以下两点:

第一,它采取了系统化的法典形式。表面上看,它将全部口传律法分为十四部分的做法,似乎与《密释纳》的结构有所重合。^④但事实上,《密释纳》以及附加于其上的《革马拉》都不是按照篇名的内容汇集的,其中往往由于拉比贤哲们触类旁通的联想而涉及彼此不具有内在关联的内容,然

① Davidson, *Moses Maimonides*, p. 209.

② 指《犹太律典》。

③ “Treatise on Resurrection”, Fradkin, pp. 155-156; Rosner, I. 2, 4.

④ 《密释纳》篇目可参见张平译注《密释纳·种子》“附录1”,第401~406页;《犹太律典》篇目参见本书《〈律法再述〉》篇目。

而,《律法再述》却是严格按照主题将律法诫命纳入不同的篇章,无论是诫命的排列次序还是表述形式都与《塔木德》相去甚远,所以它不是一部注疏性的而是创制性的著作。在迈蒙尼德之前,虽然也有拉比[如阿尔法西(Alfasi,1013~1103年)]编纂按照主题分类的律法便览,但都不像《律法再述》这样涵盖全部的犹太律法,更没有学者敢于将自己的著作定位为仅次于《圣经》的“第二律法书”。况且,迈蒙尼德在《律法再述》中列出每一单元的诫命之后,都只是给出简洁明确的解释,并不像一般律法学著作那样列举不同的解释意见和去取理由(论证)。换言之,他几乎完全省略了先前犹太律法学著作体例中必不可少的决疑论辩证的环节,在提到前辈拉比的意见时也从从不指明其姓名或《塔木德》出处。由此,迈蒙尼德为犹太民众提供了一部“全面的律法书”,他们可以按照主题目录在其中找到每一条诫命及其单一明确的适用规则,同时为律法学徒提供了一部简明系统的教本,使他们不致被《塔木德》文献的庞杂所阻退,且不必在“枝节”问题上耗费过多时间就能掌握犹太律法的全貌。

第二,它不仅列举律法诫命,而且配以“正确、可靠的神学意见”。事实上,迈蒙尼德之所以能够前无古人地系统表述全部律法,关键就在于他对犹太律法的宗旨有一种总体的哲学化理解,这种理解是以亚里士多德主义的形而上学、物理学和伦理学为基础的。而且,在迈蒙尼德的律法学中,阿拉伯亚里士多德主义哲学不仅仅是作为一种“前理解”背景出现,更被他正式纳入了律法的本质之中。对律法而言,哲学知识既是根基也是归宿,正确的践行律法需要基本的知识指引,而律法践行最终是要为人的理智完善创造条件;对律法学而言,业已被证明的哲学知识是理解神圣立法缘由的前提,对深奥的哲学论题的开放性探讨则构成律法学本身的最高端部分(“乐园论”^①)。对此,赫伯特·戴维森有一段非常经典的论述:

一言以蔽之,迈蒙尼德教导我们,《圣经》与拉比犹太教的律法建基于知识(knowledge)。以下情况绝非偶然:《律法再述》的第一部被定名为《论知识》,《律法再述》全书的第一句话将关于神之存在的知识确立为律法建基其上的支柱,第一个处理的主题是知道(to know)神之存在和单一性,《律法再述》第一部的最后一段召唤人献身于揭示其创造者的各种科学,而《律法再述》全书的最后几行将弥赛亚时代描绘为一个仅是由于将会满足追求知识的理想条件而被期待的时

① 即 Pardes,参见本书《律法之根基》4.13。

代,迈蒙尼德用出自先知以赛亚末世异象的经文结束此书,后者预见到:“认识主的知识要充满全地。”(赛 11:9)《律法再述》的第一部和《律法再述》全书都是被这样设计的:它们从关于神的知识母题开始,也终结于这一母题。^①

这段论述十分精粹地点明了《论知识》在《律法再述》全书中的地位,同时也将我们引领到下面的主题。

三、《论知识》^②的来源、结构及哲学思想

迈蒙尼德将关于神、自然、人本身的科学知识归为神圣诫命的一个内在组成部分,而且将其置于整个律法体系的首位,这在犹太律法学术传统中是一个创举。但如果放眼当时更宽广的思想语境,就会发现,这其实是伊斯兰神学著述的通例。在比较成熟的凯拉姆著作中,通常都有一个概述知识论和宇宙论方面的一般知识的导论。凯拉姆集大成者安萨里(al-Ghazālī, 1058~1111 年)的宗教伦理百科全书式著作《圣学复兴》(*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*)同样是以《论知识》(*Kitāb al-'Ilm*)作为首卷。^③深受安萨里影响的穆瓦希德派宗师伊本·图马尔特(Ibn Tūmart, 卒于 1130 年)在其教法概览性著作中也将作为教法根基的神学知识置于开端。^④迈蒙尼德在穆瓦希德王朝治下度过青年时代,在其思想形成期很可能读过这两位“正统”神学家的著作,受到二者的启发而意识到犹太教急需此种神学建构。此外,需要注意的是,被迈蒙尼德赞赏为“醇之又醇”^⑤的阿拉伯亚里士多德学派奠基人法拉比(al-Fārābī, 870~950 年)在其政治哲学著作《卓越城邦居民意见诸原则》(*Kitāb Mabādī' Arā' Ahl al-Madīna al-Fādila*)中,在论及政治及伦理原则之前首先详述了形而上学、物理学和人学方面的基础性知识。因此,在迈蒙尼德两种主要的思想来源(伊斯兰

① Davidson, *Moses Maimonides*, p. 261.

② 即 *Sefer ha-Madda*, 直译为“知识之书”。

③ 对安萨里和迈蒙尼德《论知识》的比较(尤其是二者论教学之道),可参见 Steven Harvey, “Al-Ghazali and Maimonides and Their Books of Knowledge”, in *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, Cambridge: Harvard University Press, 2005, pp. 99-117. 对迈蒙尼德著作中所体现的安萨里影响研究的一个最近梳理,可参见弗兰克·格里菲尔(Frank Griffel)《作为伊斯兰思想学徒的迈蒙尼德》,董修元译,《古典研究》2014 年第 20 期。

④ Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World*, pp. 69-70.

⑤ Shlomo Pines, “Translator's Introduction”, in *The Guide of the Perplexed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p. lx.

凯拉姆和阿拉伯亚里士多德主义)中,都有可以作为《论知识》范本的著作,因此迈蒙尼德在这方面可说是左右逢其源。

《论知识》分为五个单元,即《作为律法之根基的律法》《关于德性的律法》《关于律法学习的律法》《关于星辰及偶像崇拜的律法》和《关于忏悔的律法》。

《作为律法之根基的律法》以“认识神”的诫命为中心。在这个单元,迈蒙尼德将塔木德传统中所谓的“神车论”对应于哲学中的神学一形而上学,而将“创世论”对应于物理学。在“神车论”部分,他集中探讨神的存在、单一及无形体性,将神界定为一切其他存在者赖以存在的必然存在者,并以天体的永恒运转为前提来论证上述三条原则。在“创世论”部分,他简要介绍了阿拉伯亚里士多德主义的物理学和宇宙论体系,同时也将托勒密宇宙模型中的偏心及本轮假说包含于其中。此外,这个单元也对圣名论和先知论作了论述。

《关于德性的律法》旨在揭示关于伦理行为的诫命的理论基础。在这个单元,迈蒙尼德主要阐发的是亚里士多德的中道伦理学,认为伦理之善就是持守德性上的中道,并据此批评禁欲苦行的倾向,这可以被视为对当时伊斯兰教中的苏菲主义(Sufism)及其在犹太教中反响的一种抵制。迈蒙尼德认为,伦理修行的最终目标是为认识神(即实现理智的终极完善)创造条件,要达到这个目标同样需要保持身体的健康,由此迈蒙尼德将这一单元的后半部分主要用于介绍养生之道。值得注意的是,在迈蒙尼德的人学思想中,始终有一种身心类比的原型在或隐或现地发挥作用。

《关于律法学习的律法》主要论述学习律法的诫命,阐述尊师之道与教学之道。在这个单元,迈蒙尼德将律法学分为三部分:成文律法、口传律法和革马拉。而且,他对革马拉(Gemara,原指塔木德中后辈贤哲对《密释纳》的解释)的范围作出了重新界定——主要包括从律法根本原则出发的法学研究以及对物理学一形而上学疑难问题的哲学探讨(“乐园论”)——并对这部分给予空前的重视。

《关于星辰及偶像崇拜的律法》主要论述关于偶像崇拜的禁令。在这个单元,迈蒙尼德构造了一套宗教史前史叙事,还原了从原始一神教如何逐步退化而生成偶像崇拜的过程与心理机制,继而重构从亚伯拉罕到摩西的一神教“重新”兴起的历史背景。此处的宗教演化理论为迈蒙尼德在《迷途指津》中进一步探究那些原因不明的诫命的立法缘由奠定了基础。

《关于忏悔的律法》主要论述忏悔这一宗教建制的意义和仪规。这一部分中对于神学知识比较关键的内容,首先是对失去来世资格者的界定,

这实际上是从反面陈述犹太教的根本原则；其次是对自由意志的坚决维护以及对由此生发的一些神学问题的处理；最后是对来世生活的描述，迈蒙尼德一再强调来世生命只有灵魂没有身体。

最后，还有一个问题需要加以说明，就是在犹太思想史上《论知识》经常与《迷途指津》并举而作为迈蒙尼德的哲学代表作，但事实上这两部著作在某些重要问题的观点上有着明显的分歧。最突出的例子就是在创世论问题上，《论知识》以天体永恒运动为前提推出神的存在、单一和无形体性，而《迷途指津》则系统地批判世界永恒前提，将在虚无之后创世确立为仅次于神之存在的信条。^①这一矛盾很难用列奥·施特劳斯的隐微解读思路^②来解释，因为如果迈蒙尼德实际上赞同亚里士多德主义的世界永恒论，那么他不就应当在面对普通律法学徒的《论知识》中表述自己的真正立场而在诉诸较高端读者的《迷途指津》中反而隐藏之。还有一种较为流行的解释是迈蒙尼德的思想发生了变化，早年持自然主义的宇宙观，晚年则反思这种立场并作出了局部的修正。^③这种思路也会遭遇一个重大的困难，即迈蒙尼德有不断修订早年著作的习惯。与眼下探讨相关的是，他在早期著作《〈密释纳〉评注》(Commentary on Mishnah)中论及十三信条^④中第四条“上帝无始”时仅仅简单地指出，只有上帝是无始的，其他存在者与上帝相比都不能称为无始，而在晚年完成《迷途指津》之后又在《〈密释纳〉评注》这段陈述之后加了一段说明，着重指出世界是有始的，是神在虚无之后创造的。^⑤如果用立场前后变化来解释《论知识》和《迷途指津》的表述歧异，就会产生这样一个问题：迈蒙尼德为什么不像修订《〈密释纳〉评注》那样来调整《论知识》中的永恒论表述？而且，在迈蒙尼德看

① 《迷途指津》，II. 13，第 262 页；II. 27，第 306 页。

② Leo Strauss, “The Literary Character of the Guide for the Perplexed”, in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press, 1952, pp. 38-94; “How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*”, in *The Guide of the Perplexed*, trans. by Pines, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, pp. xi-lvi.

③ Kenneth Seeskin, “Metaphysics and its Transcendence”, in *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 83; Tzvi Langermann, “Maimonides and Miracles”, *Jewish History*, 18, 2004.

④ 指迈蒙尼德提出的界定犹太人身份的十三个根本信条，即作为犹太人必须相信全部这些信条，否定其中任何一条即失去犹太人身份和来世资格。对其内容及影响的具体讨论，可参见郭鹏：《迈蒙尼德犹太教十三条信条简析》，《犹太研究》2007 年第 5 辑；宋立宏：《犹太教有教义吗？——一个观念史反思》，《河南大学学报（社会科学版）》2013 年第 1 期。

⑤ Maimonides, *Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon*, ed. J. Kafih, Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1963, pp. 211-212.