



试论《迷途指津》中的“特殊导言”*

张 纓**

本文打算回答的问题是：《迷途指津》是否为一部犹太教著作？如果是，那么在何种程度上它是犹太教著作？哲学在《迷途指津》中有怎样的地位。回答这样的问题当然需要对《迷途指津》一书有全面的把握，但对某些关键文本的推敲，或许能帮助我们回到上述问题。本文认为，《迷途指津》里的某些“特殊导言”——正文里作者要求读者特别“注意”或提醒读者这里有很重要的“导言”——正是这样的关键文本。通过对《迷途指津》卷一第73章和卷二第2章里两篇“特殊导言”的考察，本文尝试勾勒迈蒙尼德此书的谋篇特色及真正意图。

迈蒙尼德的《迷途指津》究竟是一部什么样的作品？很多人认为，这无疑是一部哲学著作，至少跟迈蒙尼德的《〈密释纳〉义疏》(*The Commentary on the Mishnah*)和《重述〈托拉〉》(*Mishneh Torah*)相比，它更为哲学。也有人认为，这就是一本“一个犹太人为[其他]犹太人所写的犹太著作”^①。面对这样大相径庭

* 本文得以完成，要感谢芝加哥大学哲学系 Josef Stern 教授、芝大神学院 James T. Robinson 教授以及社会思想委员会的 Ralph Lerner 教授，他们三位以不同方式极大地帮助我对迈蒙尼德思想有更深入的理解。同时感谢董修元博士，他细致地阅读了本文初稿，他的批评意见使本文避免犯下常识性错误。本文是上海市哲学社会科学规划课题(2011BZX003)阶段性成果。

** 张纓，哲学博士，华东师范大学哲学系副教授。

① Leo Strauss, “How to Begin to Study the Guide of the Perplexed,” Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago: University of Chicago Press, 2010/1963, p. xiv. 在一份近年发现的施特劳斯手稿残篇里，他指出：“对迈蒙尼德研究者而言首先需要克服的特别困难在于如下事实的一个结果，即迈蒙尼德的主要著作《迷途指津》，既不能被阅读和理解作为一种现代哲学体系，也不能被阅读和理解为中古的神学大全，而且也不能被阅读和理解为以阿维森纳或阿威罗伊笔法写就的哲学手册。因为《迷途指津》有意识地、刻意地要成为一部谜一般的作品；其教导并非以平直的语言确立，而是通过影射和暗示确立。如果它本身不是致力于以解开另一部谜一样的作品为目的，那人们或许不可能解开它的谜。那另一部谜一样的作品即《圣经》。”参见 Leo Strauss, “The Secret Teaching of Maimonides,” Kenneth Hart Green (ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writing*, Chicago: University of Chicago Press, 2013, pp. 616-617.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

的断言,我们当然首先可以说,每种主张背后有不同的出发点或视角;但与此同时,我们不能因为这样的视角差异轻易地接受两种主张的同样合理性。为了在不同的主张间作出恰切的判断,对《迷途指津》的谋篇布局进行详尽的探究极为必要。

在《迷途指津》正文之前或中间,穿插有不少“导言”,这些“导言”对于理解《迷途指津》全书或某重要论题的结构和要旨往往起到点睛作用。^①限于篇幅,本文仅尝试探索《迷途指津》中某些“特殊导言”^②的地位和作用。

一、《迷途指津》的各种“导言”

《迷途指津》分为三卷,每卷正文之前各有一篇“卷首语”,迈蒙尼德并未对这些“卷首语”加以命名——他没有称之为“前言”(מקדמה)。^③在这些“卷首语”里,迈蒙尼德反复强调,他写作此书的目的,是通过解释先知书里具有歧义的措辞和各种寓言,“揭示《托拉》的秘密”,为读者指点迷津。“卷首语”往往也对全书或各卷的内容加以或明或暗的提示,因此其重要性不言而喻。

此外,《迷途指津》全书开头还有几篇特别的类似导言的长短章。作为题记的几行诗句之后,“献辞书”是其中的第一篇。从这封书信里,读者可以得知,迈蒙尼德《迷途指津》的写作对象是他的学生拉比约瑟夫(Joseph ben Judah),这个学生天资聪颖,热爱思辨事物,曾在迈蒙尼德指导下循序渐进地学过数学、天象学和逻辑学。离开老师以后,约瑟夫向迈蒙尼德写信表示,他还渴望探究有关神的事物。然而迈蒙尼德发现,他的学生受到那些一知半解者的误导,迷上了伊斯兰思辨神学家们(the Mutakallimūn)的思想及其论证方法,进而陷入了困惑和惊愕中。迈蒙尼德决定为他的学生约瑟夫和像他那样的人写这本《迷途指津》,帮助他们认识恰当的方法,从而建立确定的知识和真理。

《迷途指津》卷一之前——或者更确切地说,全书之前——的“卷首语”可以

① Steven Harvey 曾撰文讨论迈蒙尼德各种著作中的“导言”,对《迷途指津》中的“导言”,他的讨论仅限于各卷题辞、“献辞书”及各卷的“卷首语”。参见 Steven Harvey, “Maimonides and the Art of Writing Introductions,” Arthur Hyman & Alfred Ivry (eds.), *Maimonidean Studies*, Vol. 5, New York: Michael Sharf Publication Trust of Yeshiva University Press; Jersey City, NJ: distributed by KTAV Pub. House, 2008, pp. 85-105.

② 本文所谓的“特殊导言”,指的是穿插在正文里,特别被标示为“导言”或“注意”的内容。详见下文。

③ מקדמה (即 مقدمة), 原意指“摆在前面的东西”,可以译作“前言”(preface), 往往也译作“导言”(introduction)。在阿拉伯语中,该词也指逻辑学中的“前提”(premise)。本文仅对事关“导言”的各种措辞给出《迷途指津》的原文犹太—阿拉伯语(Judaeo-Arabic)词汇,其他术语仅标示英语作为参考。



说是整部书最重要的“导言”之一。在其中，迈蒙尼德不仅明确了他写作此书的目的，而且交待了他的特殊的写作方法，并为后文埋下草蛇灰线，留待细心的读者慢慢发现一条又一条由语词架构的隐秘线索。正是在这篇“卷首语”里，迈蒙尼德指出：

此书的第一个目的，是解释某些出现在预言书里的措辞的含义。这些措辞中，有些带有歧义(equivocal)……另一些是衍生词(derivative)……还有一些是模棱两可的词(amphibolous)，亦即有时人们相信它是单义的，有时则当它是有歧义的。让这些措辞的整体对俗众或初学思辨者来说变得可理解，并非本书的目的……本书的目的在于真正意义上的律法的科学。(卷一卷首语，第5页)

本书还有第二个目的：亦即解释出现在先知作品里的极为晦涩的各种寓言，这些寓言在先知作品里并没有明确地被等同为寓言。因此，无知者或掉以轻心者可能会认为，这些寓言只有一种外在的含义，而没有内在的含义。(卷一卷首语，第6页)

这两段简短的引文清楚表明，《迷途指津》是一部着眼于“真正意义上的律法科学”的犹太解经作品。但是，从迈蒙尼德对解释对象——“有歧义的”措辞和具有内在含义或曰非字面含义的寓言——的强调，读者可以看出，这绝非一部寻常的解经作品。在迈蒙尼德看来，对《圣经》里的多义词和带有寓意的故事理解不当，会造成律法研习者的极大困惑。他继而指出，开端论(the Account of the Beginning)等于自然科学，神车论(the Account of the Chariot)等于神的科学^①，借先贤的话语(rabbinic saying)，迈蒙尼德表明，“神车论甚至一个人也不能教，除非此人既有智慧，又有能力凭自己理解，即便如此，也只能传达给他章回标题(chapter headings)”(卷一卷首语，第6页)。换言之，关于神的知识非但不能公开传授，连私相传授也要对传授对象精挑细选。迈蒙尼德进而表明，他会遵循先贤的教诲，在《迷途指津》里以分散和无序的方式处理各种论题：

因为我的目的是让人瞥见真理，随即再度将真理隐匿起来，这样做是为了不致违背人不可能违背的神的目的(divine purpose)，神的目的是使那些真理——尤其对理解上帝(His apprehension)必不可少的真理——向俗众(the vulgar)隐匿。(卷一卷首语，第6~7页)

随后，迈蒙尼德继续借先贤话语表示，对解释自然事物(natural matters)他会采取同样的方式，亦即他不会清楚明白地详述自然事物的原理，“因为在这些

^① 这两个概念原文为希伯来文，通常以拉丁拼法分别表示为 ma'aseh bereshith(开端论)和 ma'aseh merkabah(神车论)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

[自然]事物与神的科学之间有紧密的关联,它们同样属于神的科学的秘密”(卷一卷首语,第7页)。

“献辞书”和第一卷的“卷首语”之后,是一篇被迈蒙尼德称为“本书指南”(וציחה הדלה אלמאקלה)的短文,在其中,他嘱咐读者留意他所写的每个词,因为“本书的措辞绝非随意选取,而是带有很大的准确性和极度的精确,小心避免疏于解释任何隐晦的观点”^①。继而,迈蒙尼德点明,一个对思辨一无所知的“初学者”,“可以从此书的某些章节受益”,而一位投身律法又心怀迷惘的“完善者”,则“可以从此书的所有章节里受益”。(本书指南,第16页)在这个地方,迈蒙尼德澄清了他在“献辞书”里没有明言的东西:会遭遇迷惘的,恰恰是既投身犹太教律法,同时又对思辨事物感兴趣的人。换言之,引发迷惘或困惑的是律法与哲学之间的冲突。

位于“本书指南”之后的,是全书正文之前可称为“第四篇导言”的“真正导言”——所谓“真正”,是因为迈蒙尼德自己明确称之为“קדמה”(前言/导言)。在这篇“导言”里,迈蒙尼德列举了造成任何文本中的自相矛盾(contradictory)或对立主张(contrary statements)的七种原因。他特别指出,出现于《迷途指津》里的自相矛盾,分别属于其中第五种和第七种——问题是,如果仅第五种和第七种原因跟《迷途指津》相关,他列举其他那些原因究竟要说明什么?仔细读过所有原因后,读者或许可以察觉,其余的原因都并非真正意义上的“自相矛盾”:要么文本里事实上只有一个主张得到认同,其对立主张并不真正成立(第一、二、四种原因),要么所谓矛盾出自对两种不同寓言的字面理解产生的冲突(第三种原因),又或者,有些文本中的相互对立的主张根本就是作者的疏忽造成的(第六种原因),不会构成理解文本的障碍。(导言,第17~18页)通过这样的排除法,迈蒙尼德借正文之前最后的场合既提醒又告诫读者,《迷途指津》虽以“解惑”或“指点迷津”为己任,但它本身像谜一样,充满自相矛盾的主张,是一部隐晦之作,需要读者怀着思想侦探般的智慧、勇气和耐心,克服重重困难,企及最终的理解。

二

如前所述,《迷途指津》除了位于各卷卷首的显著“导言”外,还有一些隐匿在正文内部的“特殊导言”。从卷一第73章到卷二第9章的短短十三章之间,出现

^① Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, p. 15. 本文的《迷途指津》引文均据 Pines 英译本译出,以下随文注明章节及页码。



了三篇或被称为“前言”或被称为“注意”(תנב"ה)的插曲(以下统称“特殊导言”)^①:卷一第73章,在讨论伊斯兰思辨神学家们为论证世界的被造性而提出的十二种前提的第十种时,迈蒙尼德特别提醒大家“注意”后面论述的内容;此外,在卷二第2章和卷二第9章的正文里,迈蒙尼德以未必引人注意的方式分别插入了一篇简短的“导言”。

从形式上看,这些“特殊导言”显然是对论述过程的一种打断,从而使得“特殊导言”前后的内容有某种落差;从内容上看,这些透着玄机的导语往往是一种指导方针,引领着悉心的读者走向对此书的真正理解。从卷一第73章至卷二第9章的这几篇“特殊导言”相对集中,反复阅读可以发现,它们围绕的是同一个论题,即上帝的存在、一体性和无形体性(incorporeality)(卷一第71章至卷二第12章),而紧随其后的问题是:世界究竟是被造的还是恒在的(卷二第13~24章)。^②

(一)卷一第71~76章

就主题而言,卷一第73章连同之前的两章一起构成了《迷途指津》整个第二部分的引子。第71章是《迷途指津》第二部分的开端^③,迈蒙尼德在其中首先简要总结了科学知识在犹太教中式微的内外原因^④,进而提到伊斯兰思辨神学各派对首要的神学问题——上帝的存在——的论证。对迈蒙尼德来说,伊斯兰思辨神学的重要性在于,一方面,其中的穆泰齐勒派(the Mu'tazila)是晚近几个世纪犹太教某些学术领袖(Gaonim)及卡拉依派(Karaites 或 Qaraites)思想的重要源头(卷一第71章,第176~177页),另一方面,思辨神学家们自称学习并使用希腊哲学的论证方法来证明各种神学问题,但恰恰其方法在迈蒙尼德看来大成问题,因为他们不像哲人那样,使论证的前提符合“存在物之所是”(that which exist),而是“为了给一种特定意见的正确性提供证据,考虑如何让存在物是其所是”。(卷一第71章,第178页)在“献辞书”里,事实上迈蒙尼德已经表达了对如拉比约瑟夫这样好学的犹太青年沉溺于思辨神学思想的担心。(第4页)可以说,很大程度上,《迷途指津》是为了廓清伊斯兰思辨神学——尤其是其中打着理性旗号的穆泰齐勒派——的不良影响才写的。

① 《迷途指津》另一篇出现在正文的“特殊导言”位于卷三第41章(Pines译本,第560页),该章讨论的是涉及惩罚的《圣经》诫命,另一篇“注意”出现于卷三第51章(同上,第621页)。限于篇幅,本文的论述仅限于卷一第73章和卷二第2章的两篇“特殊导言”。

② 参见施特劳斯对《迷途指津》谋篇的厘析,“How to Begin to Study the Guide of the Perplexed,” p. xii。

③ “How to Begin to Study the Guide of the Perplexed,” pp. xii, li, and after.

④ 卷一第34章对这一问题作了详尽讨论。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

因此,在卷一第73章,迈蒙尼德逐一考察思辨神学家们由以建立其论证的各种前提,试图通过揭示其前提的荒谬,来说明其论证本身的站不住脚。迈蒙尼德首先指出,思辨神学家们内部在方法和意见上尽管也有分歧,但他们普遍共享十二种前提,它们分别是:

第一个前提:确立原子的存在。第二个前提:真空的存在。第三个前提:时间由瞬间(instants)组成。第四个前提:那种实体(substance; [英译按]直译:原子)不能免受大量偶性(accidents)的影响。第五个前提:我将要描述的偶性靠不能免受其影响的原子来维系其存在。第六个前提:一种偶性不能在两个时间单位里持存。第七个前提:性状的状态(the status of habitus)是它们的匮乏,且前者和后者都是需要一个动力因(efficient cause)的实存的偶性。第八个前提:所有实存事物中——他们(引按:思辨神学家们)的意思是,所有被造事物中——除了实体和偶性,别无它物持存,自然形式(natural form)同样也是一种偶性。第九个前提是:[不同的]偶性并不相互支持(英译按:指一种偶性并不内在于另一种偶性)。第十个前提:不应该认为,一事物的可能性建立在现存事物(that which exists)与心灵表象(mental representation)的相关性中。第十一种前提:就无限的不可能性而言,无限究竟是现实存在、潜在存在还是以偶然方式存在,并无区别;我的意思是说,那些无限事物的同时实存(simultaneous existence)之间并无区别,或者说,它们的存在(their being)据信是实存者(what exists)与因偶然方式成为无限的不再实存者构成的。他们说所有这样种类的无限都不可能。第十二个前提在于,他们说各种感官会犯错,它们疏于对许多对象的领会,出于这个理由,不应诉诸感官带来的判断,它们也不应以绝对方式被视为论证的原则。(卷一第73章,第194~195页)

从这些前提涉及的概念可以很清楚看到,思辨神学家们据以建立其论证的前提绝大部分涉及亚里士多德的范畴:实体以及种种偶性。此外,按迈蒙尼德的排列顺序,对他们而言首要的前提是原子及真空的存在以及时间由瞬间构成这三者。在随后对每一前提及其后果的进一步辨析中,迈蒙尼德指出,按思辨神学家们的看法,世界作为整体由不能再分的微小粒子即原子构成。个别物体因这些彼此无分别的粒子的聚合而生成,物体的腐朽则由粒子的分解带来。问题是,思辨神学家们同时相信,粒子不拘囿于其实存,上帝按其意愿持续不断地创造它们,因而,它们的寂灭(annihilation)同样有可能。迈蒙尼德指出,把思辨神学家们的头三个前提放在一起看,可能得出极荒谬的结论,比如,如果从同时从微粒存在和时间由瞬间构成的角度看运动,没有一种运动比另一种更快。如果把关于粒子的意见坚持到底,则思辨神学家们不得不否认数量(quantity)是偶性的



一种,因为他们所谓的原子不拥有数量。

迈蒙尼德认为,对伊斯兰思辨神学而言,最主要的命题是他所列举的前提中的第十项,他解释说,这个前提意味着,思辨神学家们相信,“一切可以被想象的东西对理智来说都是可接受的(admissible)”(卷一第 73 章,第 206 页)。与此同时,他们一致认同,“同一地点、同一瞬间,两个相反的东西的聚合(coming-together)是不可能的,不会成真,也不能得到理智的接受”。同样被他们认为理智不可能接受的还有:实体没有任何偶性而存在,偶性不附着于任何基质(substratum)而存在,或者实体和偶性相互转化,等等(卷一第 73 章,第 207 页)。迈蒙尼德承认,他们认为不可能的事情的确无法由心灵来表象。但是,迈蒙尼德指出:

哲人们说过,当你称一事“不可能”时,那是因为它不可被想象,当你称一事“可能”时,因为它可以被想象。因此,在你看来可能的事只是从想象力的角度而非从理智的角度看是可能的。(卷一第 73 章,第 207 页)

迈蒙尼德继而指出,这个前提只有在前九个前提成立的条件下才成立,也正因此,思辨神学家们才求助于前面的九个前提。接下来,迈蒙尼德讲述了一场争辩,这场争辩发生在一位思辨神学家与一位哲人之间。一位思辨神学家问哲人,何以铁极其坚硬、结实,且为黑色,而奶油极其柔软、松散,而且是白色的。哲人告诉他,每个自然物体都有两种偶性,一种涉及该物体的质料,比如颜色,一种涉及物体的形式,比如软或硬,这就造成了铁与奶油之间的截然反差。思辨神学家反对哲人的观点,他认为,形式本身是一种偶性(前提八),不同物种的实体之间并无差别,因为所有存在物由无差别的原子构成(前提一)。此外,所有偶性都具有相同地位,即便某种偶性使实体具有特殊性,也不意味着这种偶性使其他偶性处于次要地位,因为一种偶性不能成为其他偶性的基质(前提九)。迈蒙尼德指出,思辨神学家由此认为,他所希望建立的前提都是成立的,从中得出的结果就是,铁与奶油具有同样的实体,而且这实体跟各种偶性的关系也完全一样,不存在特定的实体与某特定偶性之间更为匹配这样的事。整个这一套前提最终会得出的结论是:“人不比一只甲虫在智性上更适于认知(to cognize)。”(卷一第 73 章,第 209 页)

正是在这里,迈蒙尼德突然插入一个词:תנוביה(注意)! 然后指向此书的读者:“要知道(אעלים),你这研习此书的人”——这里凸显的强调显得无与伦比。通常,当祈使式动词אעלים(英译为 know)出现在《迷途指津》中时,那是作者迈蒙尼德要求读者引起注意的地方,类似的祈使词还有“听着”(אסמע)以及“想一想”(פתאמל)。现在,迈蒙尼德不仅要求读者了解他即将要说的内容,而且要求读者特别“注意”这些内容,可见,这是非常重要的地方。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

出现在这里的“注意”紧接着上述极为荒诞的结论,即按照思辨神学家们的种种前提,人跟甲虫在理智的认知上并无区别。迈蒙尼德首先指出,想象力存在于大部分生物中,尤其对有心脏的完善的动物,因此人之有别于其他动物不是因为人具有想象力,而恰恰是因为人具有理智。

理智区分合成事物、辨别其各部分并对其进行抽象……正是借助理智,普遍事物能跟个别事物相区别,而除了借助普遍性,没有任何论证得以成立。同样,借助理智,本质的谓项(essential predicates)得以从偶然的谓项(accidental one)中辨析出来。这些行为都不属于想象力。

在迈蒙尼德看来,想象力借各种感官来认识事物,无法像理智那样进行区分、辨析和抽象。但另一方面,想象力有一种虚构能力,可以设想马头带羽翼的人,尽管现实中这样的人并不存在。但迈蒙尼德同时指出,想象力并不能摆脱质料带来的局限,也就是说,想象力无法设想非质料的精神事物,所以“在想象力中不可能有批判式的检审(critical examination)”(卷一第73章,第210页)。

接下来,迈蒙尼德用“听着”加上“要知道”的双重强调提醒读者,数学教会我们,前提对于建立真实的论证多么重要。有时候,凭想象力无法设想或以为不可能的事或物,经过论证(demonstration)可以“确立为真”或“能够存在”。另一方面,迈蒙尼德指出,想象力认为必然的事物,也可以经论证证明其不可能——比如,可以设想上帝有形体,或是“某物体内的—种力”(a force in a body),对想象力来说,不存在无形体的存在者,但迈蒙尼德恰恰极力主张,上帝是无形体的(卷一第73章,第210~211页)。迈蒙尼德指出,能够认识到什么是必然的、可接受的、不可能的,或可辨别的,这样的能力不是想象力。他解释说,不要以为思辨神学家们没有意识到这一点,他们完全知道光凭想象力无法确立真理,正因如此他们才要求助于前面九个前提,为的就是有能力“借助它们来确立第十个前提——他们想要宣称可接受的那些想象之物的可接受性”(卷一第73章,第211页)。

随后,迈蒙尼德说:“想一想,你这进行思辨者(consider, thou who art engaged in speculation),感知一下,一种深刻的思辨的方法已然兴起。”迈蒙尼德心目中“深刻的思辨的方法”究竟是哪种方法,他在这个接近尾声的“特殊导言”里没有明言。针对心灵的表象究竟是理智引发的表象还是想象力引发的表象,他只说希望“我们有能力对凭理智来认知与凭想象力来认知作出区分”。不过,他在最后关头又回到哲人与“律法遵循者”(the adherent of the Law)的争辩:哲人认为,“现存事物”(that which exists)才是辨析必然性、可能性和不可能性的起点;律法遵循者则回应道,我们的争辩围绕的正是这一点,因为我们认为,现存事物是意志的产物,并非“必然的结果”(卷一第73章,第211页)——在这里,必然应该被理解为“自然的必然”。也就是说,在对世界的理解上,哲人的出发点是



事物之所是的自然,而律法遵循者的出发点是世界的被造性——这里,已经隐含了迈蒙尼德即将讨论的问题:世界究竟是恒在的抑或被造的。

在随后的几章里,迈蒙尼德先是给出了思辨神学家们对创世的证明(卷一第74章),接着是他们对上帝的一体性(unity)的证明(卷一第75章),卷一的最后一章是思辨神学家们拒斥上帝的有形体性的证明(卷一第76章)。在论述这些证明时,迈蒙尼德清楚地揭示了与这些证明及其方法相关的前提,也就是他在卷一第73章里详述的那些前提。读者可以留意到,特别在论及建立在第十个前提之上的有关上帝的无形体性的证明方法时,迈蒙尼德指出,这个证明比之前的证明“更无力”(feebler)(卷一第76章,第229页)。

在卷一最后,迈蒙尼德又一次使用祈使语气说:

想一想,你这进行思辨者,要是你偏爱对真理的探寻,弃绝激情、[弃绝]对权威的盲从、[弃绝]对你所习惯尊崇的事物的恭顺,你的灵魂就不会受这些进行思辨的人们的错误引导……因为他们就像逃出炙烤进入火海的人。因为他们认为,借助那些前提,可以论证世界是在时间中被造的,可他们由此废除了存在的本性(the nature of being),改变了天与地的原初特性。其结果是,他们并没有论证世界在时间中被造,而且还摧毁了我们有关神的存在、其一体性以及其无形体性的论证。因为,只有通过论证才能使所有这一切变得清楚明白,而论证只能从现存事物的持久本性——那种可以通过感官和理智看见和理解的本性——中得出。(卷一第76章,第230~231页)

在这段卷一尾章的小结里,迈蒙尼德事实上呼应了卷一第71章已经指出的真正的哲人与伊斯兰思辨神学家们在论证方法上的差异:哲人的出发点是自然事物的本性,而思辨神学家们的出发点是必须得到信仰的各种律法信条。这段话表明,迈蒙尼德提到的“深刻的思辨的方法”绝不可能是思辨神学家们的方法,只能是哲人的方法。

在卷一最后,迈蒙尼德说,他接下来要考察哲人们进行论证的前提,以及哲人们有关上帝的存在、一体性和无形体性的论证——他解释说,“为他们计,我们将承认(grant)世界是恒在的[这个主张],尽管我们自己不相信这一点”。继而,他保证说,“我将向你表明我们自己的方法”。(卷一第76章,第231页)

(二)卷二第1~2章

在第二卷正文前的“卷首语”中,迈蒙尼德一口气列举了为确立上帝的存在、一体性和无形体性由哲人们提出的二十五个前提(卷二卷首语,第235~239页)。如英译者所言,没有任何现存的证据表明,迈蒙尼德之前有任何人曾提出过这个数量的前提(卷一第76章,第235页,注2)。对照卷一第73章思辨神学家们的那些前提,可以发现哲人们的前提基本上都是亚里士多德及其追随者提

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

出的。其中有些前提跟思辨神学家们相似或一致,有些则大相径庭。

在列举哲人们的前提之前,迈蒙尼德指出,“所有这二十五个前提都经过论证,关于它们在任一点上都没有丝毫疑问”——显然,这样的肯定是他不曾给予思辨神学家们的。值得注意的是,迈蒙尼德接下来强调,“我们要承认他们的一个前提,因为正是通过这个前提,我们探寻的目标将得到论证;这个前提即世界是恒在的”(卷一第76章,第235、239~240页)。遍览所有二十五个哲人的前提,其中并没有“世界是恒在的”这一条。而在列举完二十五个前提之后,迈蒙尼德再度回到“世界是恒在的”这个前提,这一次,他明确表示,这是亚里士多德的观点,他进而提出,还有“第二十六个前提,即时间和运动是恒在的、永久的,在现实中存在的”(卷一第76章,第240页)。

迈蒙尼德指出,亚里士多德持续不断地想要确立这个前提的真实性,但“我似乎认为(ואנא לי ויבררו),亚里士多德并没有为肯定这个前提而建构一个论证,对亚里士多德来说,[运动是恒在的]这个前提最恰当也有最大的或然性”(most fitting and the most probable)(卷一第76章,强调为笔者所加)。迈蒙尼德告诉他的读者,在这个问题上,亚里士多德的继承者和注疏者们与思辨神学家们形成了截然对立的观点,前者认为这个前提是必然的,也就是说,不仅可能,而且已经得到论证;后者则竭力说明其不可能性。他说他本人的观点介于两者之间:他认为运动的恒在既非必然,也非不可能,而是可能的——他的言下之意是,他跟亚里士多德本人观点一致。不过,在提到他所认为的亚里士多德的观点时,迈蒙尼德用了一个表示不确定的“似乎”(ויבררו),没有把话说满。

在卷二第1章中,迈蒙尼德以紧凑又清晰的方式,借哲人的前提,提出了有关上帝的存在、一体性和无形体性的论证。此章结尾,他预告说,接下来他要概要地讨论他此前答应的“我们的”方法(卷二第1章,第252页)。

卷二第2章以这样一组或此或彼的对立选择开启:“第五种物体,亦即天穹(the sphere),要么受制于生成与腐朽——在这种情况下运动也同样要受制于生成与腐朽——要么,如对手(引按:哲人)所言,不受制于生成与腐朽”(卷二第2章,第252页)。可以说,迈蒙尼德在此接续前述思辨神学家们与哲人之间的对立意见,将他们的论争从证明上帝的存在、一体性和无形体性扩展到世界的起源这个问题上——世界究竟是上帝在时间中创造的,还是恒在的,与天穹是否受制于生成与腐朽息息相关:按亚里士多德的看法,各种天体恒常进行圆周运动,不



受制于生成与腐朽,其运动来源于“第一推动者”(the Prime Mover)^①,接下来,迈蒙尼德表明,无论沿着这组对立的哪一方,都可以论证上帝的存在:倘若天穹受制于生成与腐朽,那么,使它从无到有的必定是上帝,因为只有上帝才能使事物从无到有;另一方面,倘若天穹不受制于生成与腐朽,那么,必定有一个原因(动力因)推动它进行恒常的运动,这个原因不会是一个物体也不会是某物的一种力,而只能是上帝。

乍一看,迈蒙尼德自己给出的关于上帝存在的论证显得天衣无缝,如他自己所言,无论世界是恒在的或由上帝所造,两者都能成为上帝存在的论据。也就是说,不管世界是否有一个时间上的开端,上帝始终存在。问题是,这两种论证的有效性是不相当的,因为两者由以出发的前提不同。^② 迈蒙尼德自己曾经强调过,只有从现存事物出发的前提才是可取的,“只有上帝才能使事物从无到有”是一个信念或者说是本身有待论证的命题,因此,将之作为论证的前提之一,按迈蒙尼德本人的原则是有问题的。

无论如何,迈蒙尼德接着说,他还将解释哲人们有关分离理智的论证,并将之与律法的根基之一——天使的存在——联系起来。

行文至此,迈蒙尼德郑重其事地说,在展开这些论述之前,他有义务交待一份“导言”,他异乎寻常地担保说,这篇导言“像一盏灯一样,会照亮这本书作为整体的隐藏特征——对之前各章与之后各章都是如此”(卷二第2章,第253页)。这样一句话会让人眼前一亮,对习惯于小心翼翼在黑暗中探寻真相的《迷途指津》的读者,这句话既让人兴奋,同时也让人疑窦丛生:为什么这篇极为特殊的“导言”会放在这样一个位置?它真的能“照亮”那些隐藏的谜团么?就算能的话,它本身又能在多大程度上被解密,或者说,得到充分理解?

这篇“导言”不像卷一第73章的“注意”那样长。迈蒙尼德仍然用“要知道”开头,他接连用两个否定句表示,他写作《迷途指津》的“目的”既非“撰写自然科学”,或“按某些教义来概述与神的科学有关的各种概念,或论证已经得到论证的东西”,亦非对各层天穹的特性及其数量进行概要描述。他说,早有人就这些论题写过恰切的著作,且就算他们在个别主题上写得没那么恰切,他本人也无法就

① 在迈蒙尼德列举的哲人的二十五个前提中,有关“第一推动者”的前提被列为第二十五个,他称之为“首要的前提”(capital premise)。迈蒙尼德明确表示,这个第一推动者就是上帝。参见《迷途指津》,卷二,卷首语,第239页。亚里士多德在《形而上学》1072b讨论了“不动的推动者”。

② 关于迈蒙尼德的这个论证,详见 Josef Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013, pp. 151, and after. Stern 指出,迈蒙尼德这两个论证中的上帝概念并不相同:从天穹受制于生成与腐朽这个前提得出的是律法的上帝,而另一方得出的则是哲人那里作为神的第一推动者。(第154页)

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

此做得更好。他指出,他已经在卷一的“卷首语”里说过,他写作此书的“目的”,是解释律法的难点,并揭示那些难点的隐含意味的“真相”(true reality)。这些话并没有什么特别,但接下来有两段话^①确实与众不同:

(1)因此,如果你感知到我论及如何确立分离理智的存在或天穹的数量及其运动的原因,或是我论及探究质料与形式概念的真相,又或论及神的流溢以及其他诸如此类的概念,你不应当认为——这想法也不应出现在你身上——我的意图仅仅是探究那个[特定](particular)哲学概念的真相。……我的意图只是提到那样的事物,即对它们的理解可能阐明律法的某些困难;事实上,通过我概述的一个概念的知识,有许多结会被解开。

在上面的第一段话里,迈蒙尼德提醒他的读者,当他在书中讨论各种哲学概念时,他不是要进行对特定问题的哲学探究。这句话可以有几层意思。首先,迈蒙尼德借这个接近全书中心位置^②的“特殊导言”再次明确,《迷途指津》不是一部哲学著作——至少,从作者意图上说,绝不是——无论它看上去多么像哲学论著。实际上,迈蒙尼德在这个地方说这段话,首先恰恰是因为,围绕这一章的前后若干章(从卷一第74章到卷二第4章)里,没有出现一处《圣经》引文,更是绝不见拉比文献的踪影。^③这说明,哲学讨论是这个部分的要旨,但迈蒙尼德通过这段话提醒读者,他无意于进行哲学思辨,他的核心关注还是解决哲学思辨与律法诉求之间的冲突这个困难。其次,虽然原文里并没有“特定”这个词,但英译者添加的这个词帮助我们理解到,对具体的哲学前提、概念或论证进行孰是孰非的判断,也不是迈蒙尼德所关心的。这样说可以引出两种可能的考量:其一,迈蒙尼德或许借此暗示,他对各种论证的判断并非全都严格而公允;其二,迈蒙尼德关心的是作为整体的哲学,而非某个或某几个具体的哲学概念或论证。

(2)……无论你在哪一章里发现,我的论述着眼于解释已经在自然科学或神的科学中得到论证的一件事,或是着眼于解释已经显现为最恰当地去相信的意见,或者着眼于解释已经在数学上得到解释的一件事——要知道,

① 下面两段话在 Pines 英译文中属于同一段落,犹太—阿拉伯语原文和伊本·提邦(Samuel Ibn Tibbon)的希伯来文译文则有不同的分段。本文作两段处理,只是方便论述。

② 《迷途指津》全书的中心位置,一般认为在卷二第13章。参见《施特劳斯拉斯论迈蒙尼德》(Leo Strauss on Maimonides, *The Complete Writings*)一书编者 K. H. Green 的“编者导言”(Editor's Introduction)。需要说明的是,Green 尝试指出,卷二第15章才是《迷途指津》真正的中心章回。究竟孰是孰非,还有待有心的读者自己去探究。(第26页,注19)

③ 其实,跟前面几十章相比,卷一第71~73章也仅有极少量《圣经》和拉比文献引文,而且,这些引文只是充当论述哲学概念或前提的佐证,并非解释的对象。参见卷一第71章,第175~176页;卷一第72章,第192页;卷一第73章,第203页。



那件特定的事必然成为一把钥匙，[有助于]理解某个要在预言书里发现的东西，我指的是其中的某些寓言和秘密。我何以提到、解释、阐明那件事的理由，将会在为我们获取神车论或开端论的知识中被发现，或者，将会在为涉及预言概念的某种根基提供的解释中被发现。（卷二第2章，第253页；括号为笔者所加）

如果说上述第一段话再次明确了写作意图，那么第二段话就是真正意义上的“指点迷津”——迈蒙尼德知道，他的书写得晦涩难懂，如他自己在卷一的“卷首语”和“本书指南”里所说，他有意选择如此。但他答应过读者，他会提供“章回标题”，像这样的“特殊导言”，正是最明确的“章回标题”，或者如他自己前文所言，是一盏照亮隐藏的线索，进而启蒙心智的“明灯”。

在第二段里，迈蒙尼德事实上告诉读者，他讨论哲学概念绝非随意偶然，而是有针对性——他的真正目的是借这些概念来揭示预言书里那些难解的寓言的秘密。迈蒙尼德说，这件他所讨论的“事”（אמר）会成为一把理解先知书秘密的钥匙（מפתחה）——那么，他的这篇“特殊导言”，也是一把钥匙吗？可以说：是，又不是。说是，因为循着这里提供的线索和光亮，那些足够智慧和耐心的人将有能力凭自己的能力发现迈蒙尼德尝试揭示的部分预言书的秘密；然而，绝非所有人都能找到那些线索的线头，遑论按图索骥地打开一把又一把锁。

三、非结论的结语

本文尝试提出，《迷途指津》里的“特殊导言”对理解全书的谋篇乃至意图具有重要的意义。通过部分地展现和厘析这些“特殊导言”的位置和内容，本文开头提出的问题或许可以有一个比较可靠的结论：《迷途指津》并非一部哲学著作。且不谈其头七十章里的绝大部分都是词典式的解经，即便在其最有哲学味的部分——讨论各种前提、概念、论证的部分，按迈蒙尼德自己的说法，他的出发点也不是探究哲学问题。

然而，这绝不意味着，迈蒙尼德不关心哲学或者说不认真对待哲学。恰恰相反，《迷途指津》对哲学的推崇可谓无以复加：卷一第1章，迈蒙尼德指出，上帝以之为“形象”造人的那个东西是人的“自然形式”即“理智”（第22页）；紧接着在第2章，他指出，伊甸园里亚当吃禁果前后具有的知识的不同在于，前者是通过理智辨别真假的知識，后者是辨别好坏的知识，“属于广为接受的事物”（第24页以降），这两种知识孰高孰低，一眼便知。与此同时，《迷途指津》所设想的人的最高的完善，不是德性的完善，而是理智的完善（参见卷三第18章，第475~476页；第51章，第624~625页）——几乎可以说，《迷途指津》从头到尾都在礼赞哲学。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

对迈蒙尼德来说,哲学有其自身的尊严,并不仅仅是思辨神学家们拿来论证神学命题的工具。尽管迈蒙尼德本人也运用哲学论证方法来证明上帝的存在、一体性和无形体性,但如他自己强调的,他是从现存事物出发来进行论证,因而最大程度担保了论证本身的真实性和有效性。另一方面,当遇到特别困难的问题——诸如世界由上帝从无中创造抑或世界恒在的问题及有关上帝的知识的问题,等等——迈蒙尼德坦承,人类理性有其限度,这些问题暂时无法用论证方法明确其结论,只能择取其中最有可能性的选项。^①

关于《迷途指津》中的“特殊导言”,本文远未能作出全面深入的探究。好在《迷途指津》是一部有耐心等待甚或陪伴读者一点点成长的巨著。

^① 参见《迷途指津》卷二第22章,第295页;卷三第21章,第485页。