



回到首要意旨：迈蒙尼德的改革事业

[以色列] 萨拉·斯钟萨* 著

董修元** 译

本文主要审视犹太学者、社群领袖、哲学家摩西·迈蒙尼德(1138~1204)著作中的改革动向。首先在其历史语境中概括迈蒙尼德具有创新性的律法撰作,然后探讨这些创新在他的哲学规划中的地位。通过追踪在迈蒙尼德的律法和哲学著作中一再出现的关键概念“首要意旨”,将使我们能够重新评估他对于传统的经略。借由改变犹太传统学术的优先次序,迈蒙尼德试图开启一种治愈过程,以恢复犹太教在特定历史条件下遗失的宝贵传统。

在当代自由主义话语中,基要主义(fundamentalist)、字义主义(literalist)或经文主义(scripturalist)运动常被等同于一种保守、刻板、复古的世界观。他们的宗教进路被描述为对于现代开放性——被他们视为较早理想的堕落——的一种严格主义反应。尽管这种描述经常正确地反映当代政治—宗教现实,但它忽视了此类运动的改革潜能。毫无疑问,这些运动的拥护者们倾心于过去,力求重构他们所相信的原初、纯粹和神圣的传统。但是,通过接触最早的正典来源这一举动本身,此类运动贬低——有时还会舍弃——对于这些早期来源的较近的传统解释,而这些较近的传统解释经过世代传承自身已经获得正典甚至神圣的地位。因此,号召回到较早的来源以恢复失落的原初传统,必然意味着拒斥当下的正统,而且经常意味着对于当下正统领导权威的反叛。在本文中,我将审视犹太

* 萨拉·斯钟萨(Sarah Stroumsa),耶路撒冷希伯来大学阿拉伯研究荣休教授。本文最初在山东大学与芝加哥大学联合主办的“通过解释重建传统:中国与犹太经典解释学”国际学术研讨会(青岛,2017年12月17~20日)上宣读。衷心感谢会议的组织者Josef Stern教授、傅有德教授和董修元博士,同时感谢与会者们富有洞见的评论。

** 董修元,山东大学犹太教与跨宗教研究中心副研究员。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

学者、社群领袖、哲学家摩西·迈蒙尼德著作中的这样一种改革动向。首先我将在其历史语境中概括他的创新性的律法撰作,然后通过追踪在他的律法与哲学著作中一再出现的关键概念“首要意旨”(first intention)来探讨这些创新在迈蒙尼德哲学规划中的地位,以重新评估他对于传统的经略(economy of tradition)。

迈蒙尼德 1138 年出生于科尔多瓦一个犹太学者家庭,自幼接受在其文化环境中典型的广博教育,包括拉比犹太教学术、基础科学(数学、天文学和医学)以及哲学。他的最早著作《论逻辑》(*The Treatise on Logic*),基本上是对法拉比(al-Fārābī)^①一部类似著作的概要。^②他最初的原创性著作,是写于北非的一些律法著作:《巴比伦塔木德的三重次序评注》(*Commentaries on three orders of the Babylonian Talmud*, 仅存于希伯来语文献征引)、《密释纳全本评注》(*A Commentary on the entire Mishna*, 完成于 1168 年)、《诫命之书》(*The Book of Commandments*, 完成于 1170 年),所有这些著作都是用希伯来—阿拉伯语^③写成。^④虽然这些著作仍属于传统体裁,但已经展现出一些大胆创新。比如,作为《法典》^⑤导论的《诫命之书》,有意识地排除任何摩西之后的律法规定,由此与先前高恩^⑥的律法学体例分道扬镳。^⑦尽管最初的两部著作表现为独立的著述,事实上它们都已经预示了他的主要律法著作,这些早期著作都显然是在为它做准备。随着将焦点从《塔木德》缩约到《密释纳》、到后者所包含的律法规定,迈蒙尼德似乎在逐渐提纯律法材料,遵循一个明确的计划过渡到他的下一步举动,即编纂律法法典《律法再述》(*The Mishne Tora*, 完成于 1177 年)。

尽管《密释纳评注》和《法典》的原初目标读者并非受过哲学训练者,它们仍包含在律法主题之外的离题讨论。比如《密释纳评注》,虽然像迈蒙尼德的高恩前辈们一样遵循《密释纳》的文本次序,但他在系统性评注的过程中插入若干实

① 法拉比(878~950年),阿拉伯逍遥派奠基人,被尊为继亚里士多德之后的“第二导师”。——译者按

② Stroumsa, “On Mamonides and on Logic,” 126-128.

③ 即 Judaeo-Arabic, 一种用希伯来语字母拼写的阿拉伯语,是中世纪居住于阿拉伯—伊斯兰世界的犹太知识分子的主要写作语言。——译者按

④ 关于这些律法著作,见 Davidson, *Moses Maimonides*, 141-230. 戴维森倾向于认为这些关于塔木德的早期评注是用希伯来语写成的。

⑤ 此处《法典》(*The Code*)指《律法再述》(*Mishneh Torah*)。——译者按

⑥ 高恩(Geon)是中世纪犹太经学院(尤其是巴比伦经学院)中的领袖学者的称号。——译者按

⑦ Davidson, *Moses Maimonides*, 176.



际上是关于神学和哲学问题的短篇独立论文的“导论”。^①另一个引人注目的例子是《律法再述》的第一部分《论知识》，这一部分完全是关于科学和哲学问题。

将非律法材料包含在律法著作之中，集中体现了迈蒙尼德对“哲学与律法的本质性关联，二者持续相互作用、互为补充的关系”的理解。^②而且，这些非律法材料的水平使它们能够适应更广泛的受过教育的犹太公众，后者是这些律法著作的诉诸对象。但同时，它们也发挥透露哲学问题的功能，邀请那些具备能力者去作进一步探索。^③这一律法学计划的顶峰是《律法再述》，这部著作以密释纳希伯来语写成，迈蒙尼德本人将其描述为一个大胆的创新：

在我之前有高恩和伟人用希伯来语或阿拉伯语撰作篇什，以确定关于特定事务的律法规定。至于建立整部塔木德的律法规定和律法书中的全部诫命，自从我们的圣师（即拉比犹大纳西）及其神圣的同事之后，在我之前没有人曾这样做过。^④

在《密释纳》和巴比伦及巴勒斯坦《塔木德》基础上，《法典》在表述律法规定时略去了传统的冗长辩论和支持各自立场的权威姓名。正如我在别处曾表明的，在这一创新的文献学和律法举动方面，迈蒙尼德受到阿摩哈德主义者（the Almohads）——他写作所有这些律法著作时生活于其治下——的启发。在迈蒙尼德青少年时代，阿摩哈德主义者于1148年征服了科尔多瓦。他们是逊尼派穆斯林，但他们的意识形态构成一种建基于彻底脱离主流马立克学派的革命性方法论的特殊思想学派。盛行于北非并在安达卢西亚实质上占据垄断地位的马立克学派，以决疑论（casuistry）倾向著称，建基于对争辩案例的高度详细的记录文献。^⑤阿摩哈德主义者引入一种新体系，忽略争议和传承谱系，用关于明确无疑的律法规定的简要的主题性便览取代卷帙浩繁的律法文献。阿摩哈德主义者对迈蒙尼德的影响，相当明显地体现于后者的阿拉伯语著作，他所使用的技术术语和表述都透露出他的来源。因此，他在《诫命之书》的导论中说道：

我认为也应当准备一部包括《律法书》的全部律法诫命的著作……[在这部著作中]像我一贯所做的那样行文，忽略争议和被拒斥的立场，只列出

① 这些插入部分，并非出于一种“对于导论的嗜好”（penchant for Introductions），而是一种迈蒙尼德式的教化创新，他有意识地选择以一种创新性的方式利用业已存在的“导论”体裁，将导论放在文本中间而非其开头，为所评注的文本增添一个新的面向。比较 Davidson, *Moses Maimonides*, 152.

② Twersky, *Introduction to the Code*, 77.

③ 在这个意义上，《律法再述》不仅像瓦伦·哈维（Warren Harvey, “The Mishneh Torah as a Key”）提出的那样是理解《迷途指津》的钥匙，同时也是它的导论。

④ Maimonides' *Epistles*, 439-440.

⑤ Goldziher, *The Zāhiris*, 108.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

明确的规定……同时我选择略去支持某一规定的理由和论证以及传承者的名字。^①

他进而表达了尽可能减少使用决疑论 (*furū'*) 并回到原初来源 (*uṣūl*) 的决心。毫无疑问,迈蒙尼德不是一个经文主义者。拒斥通过《密释纳》和《塔木德》正典化的拉比权威的犹太教卡拉派运动,到迈蒙尼德的时代已经失去了原先的大部分活力,不再是拉比犹太教的主要威胁。然而,卡拉派仍然是一个需要被考虑的在场者,迈蒙尼德完全理解他们的宗教立场的要旨。他关于卡拉派问题的答问(写成时他已在开罗,那里有一个强大的卡拉派社群)以最严格的方式表明了他支持拉比权威的坚定立场。对他而言,法源 (*the legal uṣūl*),即律法的权威原初来源,既包括希伯来圣经,也包括《密释纳》和拉比律法规定,尤其是那些被归为“出自《律法书》” (*de-orayta*)、建基于圣经明文或直解的律法。但是,在他以《法典》撰作为顶峰的律法计划中,《塔木德》和《密释纳》——尽管仍确认其权威性——明显被边缘化,对它们的日常学习,甚至为律法裁决目的而咨询它们都变得不再必要。迈蒙尼德将这一意旨表达得非常明确,他说撰作《法典》是为了让“一个人读过书面律法^②,然后阅读此书,就能了解整部口传律法,不需要[参考]在二者之间的任何其他书籍”。他还说:

因为我的意图是让这部著作既简洁又全面,以使读者发现它包括《密释纳》《塔木德》《萨法拉》(*Safra*)、《西法莱》(*Sifrei*)和《托塞夫塔》(*Tossefta*)中包含的全部内容以及后代高恩们增补的全部律法规定……简言之,如果人们想要学习关于全部律法的任何东西——无论是出自《律法书》的 (*de-orayta*) 还是出自拉比的 (*de-rabanan*)——除了《律法书》之外他们只需要此书。^③

正如迈蒙尼德切断并舍弃层累的拉比学术,他同样忽略了大部分高恩文献。就像应当被预期的,这种激进的举动引发了激烈的反应:迈蒙尼德被指控试图抹去拉比们的名字、“令密释纳贤哲与塔木德贤哲的名字被遗忘”、导致错误的理解和引用、培养不知律法来源的学生。^④迈蒙尼德本人坚决否认这些指控,声称《法典》只是需要时可以应用的便览。另一方面,他又坚持将自己的计划与拉比犹太大纳西编纂《密释纳》的举动相类比。事实上,《法典》所选择的语言,即密释纳希伯

① *Sefer ha-Mitzvot*, 1-2.

② 所谓“书面律法”(the written Torah),狭义是指《摩西五经》,广义是指《希伯来圣经》。——译者按

③ *Sefer ha-Mitzvot*, 2-3.

④ *Maimonides' Epistles*, 438.



来语,已经显示了这一计划的远大抱负。^①正如标题“Mishneh Torah”(字面上既有“重述律法”,也有“仅次于律法”的意义)所显示,《法典》导论所公开宣称的,迈蒙尼德写作此书的意图是让全部口传律法文本成为不必要。

在写作《律法再述》时,迈蒙尼德自比于拉比犹大纳西,并仿效他的权威。在他的辩护中,他又将《法典》描述为给自己使用的备忘录、给法官使用的方便工具,或者填补[犹太教]在实践和信念方面缺乏“一部真正的、全面的法典”(dīwān)的尴尬空白[的著作]。但是,《法典》本身以及迈蒙尼德与其亲近圈子的通信证实,从一开始迈蒙尼德的目的就比建构一个稳定的律法体系和一个普遍有约束力的信念体系要远大得多。^②在致他的学生约瑟·伊本·西蒙(Joseph Ibn Shim'on)的信中,迈蒙尼德敦促他勤奋学习《律法再述》并传播此书:

因为编纂《塔木德》的目的业已遗失湮灭,[今天的]博学者目的就是要在塔木德讨论中耗费时日,似乎[《塔木德》的]目的和意旨仅仅在于练习论辩技巧。然而,这不是首要的意旨(al-qaṣd al-awwal)。讨论和论辩只是偶然出现。……首要的意旨只是获知什么是必须做的或禁止做的……因此,我被感召去[恢复]首要的意旨,推动人们记起它,并使它为人所知,因为它已经失落在所有这些论辩言辞之中。我们将剩余的工作留给那些愿意将这种[论辩]视为一种训练的人;因为现在没有人把它当作训练而是视其为目的和首要意旨(al-ghāya wa'l-qaṣd al-awwal),我们就更应当[专注于真正的首要意旨]。^③

在这里,迈蒙尼德表达了他重构犹太精英学习课程的抱负。^④我们需考虑到如下事实方能理解迈蒙尼德抱负的宏大:在犹太世界,学习不是一个在时间上有限、通常完成于一个人的少年时代的训练阶段。持续和重复的学习是塔木德学者主要的工作,理论上讲这是任何犹太男性尤其是社群宗教领袖的义务。因此,重构课程也意味着重塑犹太精英的生活方式、智力活动、尊严的来源以及对他们的评判尺度。同样,《法典》还挑战了占据统治地位的拉比精英,给出对学者权威

① 尽管迈蒙尼德解释了他不用圣经希伯来语和塔木德阿拉姆语的原因,使用密释纳希伯来语显然不能使这部著作对希伯来—阿拉伯语读者而言易于理解,迈蒙尼德作出这一选择时肯定已意识到此点,见他于 Joseph Ibn Jābir 的通信, *Maimonides's Epistles*, 404 (Arabic) and 408 (Hebrew); 同时比较 Kraemer, *Maimonides*, 318.

② 比较 Kraemer, *Maimonides*, 319-324; Halbertal, *Maimonides*, 145-146.

③ *Maimonides' Epistles*, 256-259. 一种类似的将塔木德研习视为必要但不充分的评价,见 *Guide* 3.51 (*Dalāla*, 455; *Pines*, 619).

④ 又见 Ivry, *Maimonides' Guide*, 23: “迈蒙尼德的目标是扩展犹太学习的课程,使其包括新的、原先被视为外来的科目。”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

的新的评价标准。

迈蒙尼德对于同时代塔木德学术的充满激情的严厉批评(如上文所引)和他对犹太学习状况的分析,为他对律法学术亟待突破性革新之需求的体认提供了内在的犹太背景,阿摩哈德革命为他提供了一种改革的直接范型,而拉比犹太纳西的先例则起到合法化这种大胆创新的作用。然而,其中任何一个都不足以解释这样一种激进举动的原因。

如上文所引,当迈蒙尼德为自己编纂法典进行辩护时,他对理由的陈述多少有点隐晦:“我被感召去[恢复]首要的意旨。”由于这是在一个律法语境,也由于迈蒙尼德声称首要意旨“仅是获知什么是必须做的或禁止做的”,读者可能会被误导,认为“首要意旨”只具有律法意义,迈蒙尼德撰作《法典》只是为了便利诫命的准确实践而非花费时间对它们作理论思考。^①但是,这种给予律法践行优先于对律法的理智沉思的地位的理解,与我们所知道的迈蒙尼德的总体思想相冲突。事实上,对他的术语使用的一种更密切的考察显示,“首要意旨”这个概念提供了一种正确理解迈蒙尼德律法举动的全然不同的背景设定。

在其哲学著作《迷途指津》(*The Guide for the Perplexed*, 完成于1191年)中,迈蒙尼德在不同语境中数次使用“首要意旨”这一概念。双重的神圣意旨在他对宗教的政治功能的理解中居于中心地位。在他看来,“首要的[神圣]意旨”(the first [Divine] intention)是消除偶像崇拜,而“次要的意旨”(the second intention)是个人的伦理改善和社会的公平治理。关注身体福利的较低的次要意旨在上必然先于居首的、精神的、更为崇高的首要意旨。

第二个目标是更具体的,它已经被充分详细地描述。因为首要意旨只有在次要意旨实现之后才能实现。因为人类已经被证明是具有两种完善:一种是初级完善即身体的完善,另一种是终极完善即灵魂完善。^②

这里提到的两种人类完善让人想起《迷途指津》第一部第2章中与亚当堕落的圣经故事相关联的双重神圣意旨。在那里,这个概念首先是由一个批评者(*mutarid*)的问题引入的,后者认为这个圣经故事意指“[神]对于人的首要意旨

① 这大概就是许多当代犹太律法学者理解这句话的方式。他们系统化地、重复地阅读《法典》,每读完一遍都要公开庆祝一番。但是,请注意迈蒙尼德的措辞,这一措辞使他自别于“那些愿意将这种[论辩]视为一种训练的人”;很明显,这不是迈蒙尼德所欣赏的思维训练。

② *Guide* 3. 27 (*Dalāla*, 371-372; 比较 *Pines*, 510-511). 另见 3. 29 (*Dalāla*, 377:11; *Pines*, 517), 3. 32 (*Dalāla*, 385:17, 27; 386:11, 17, 21; *Pines*, 527-528). 关于这些术语的哲学来源及其区分,见 Stroumsa, *Maimonides in His World*, 97. 请注意迈蒙尼德对于“首要(或最初)”(*first*)的令人困惑的使用(很可能是有意为之),在这里“初级完善”(the first perfection)并不像“首要意旨”(类似于这里的“终极完善”)那样代表更高的层级;相反,是指较低的层级(类似于“次要意旨”)。



是人应当与其他动物一样没有理智、思想和区分善恶的能力”^①。迈蒙尼德的回应聚焦于人的终极完善(*al-kamāl al-akhir*, 同时区别于律法的首要和次要意旨),即个人借以区分真伪的理智。只有当亚当通过自己的悖逆改变了他的意欲方向之后,他才被贬低到区分善恶的流俗道德领域。^②

如果完善理智和对真伪的抽象理解是人类的首要意旨,我们就能够理解为何律法细节——就其本性而言是关于善恶的——仅仅属于次要意旨的领域。这一点迈蒙尼德已经在其《迷途指津》导论中明确指出:

我认为一个拥有健全心智的人不会想象[拉比们所说的]《律法书》的言辞所指……只是如何建成节日棚子或如何编织住棚节花束的规定,再或者关于四类信托人的规定。相反,[拉比]文本的意旨毫无疑问是关于对隐晦问题的理解的。^③

由此,对于此类具体律法规定以及一般意义上的律法细节的过分关注,为它们而争辩,记诵不同的权威意见,都不是“首要意旨”而是对宝贵时间的浪费。通过撰作律法法典,迈蒙尼德力图改变犹太学术的方向,指引那些有能力者致力于首要的神圣意旨、真实的理智追求或哲学。

作为一位哲学家,迈蒙尼德努力去理解宗教在人类社会中的作用。作为一个犹太人,他力求显示犹太教与犹太历史如何能够适应于他的这种更为宽泛的理解。迈蒙尼德将对于人类本性的静态心理分析和对宗教史的动态分析结合起来。这一进路的著名例子是他对萨比教(the Sabian religion)的描述,他视后者为某些圣经立法的背景。^④一种类似的综合进路可以在他对哲学在犹太民族史上的地位的分析中被发现。

由于迈蒙尼德预设哲学是对于人类的首要神圣意旨,他无法想象犹太民族在这个领域毫无建树。他因而争辩,在过去许多科学——包括物理学和形而上学——曾是犹太思想生活的一部分,这些哲学知识因为隐微[教学]实践和流散的共同作用而失传了:

须知,旨在建立关于这些问题的真理的、曾存在于我们的宗教社群的许多科学,现已湮灭,因为年代久远,因为我们被异族统治,还因为……[经典

① *Guide* 1. 2 (*Dalāla*, 15-16; *Pines*, 23).

② *Guide* 1. 2 (*Dalāla*, 16-17; *Pines*, 24-26). 关于[人类]完善的亚当隐喻,见 Stern, *The Matter and Form*, 64-96.

③ *Guide* Introduction (*Dalāla*, 16-17; 比较 *Pines*, 11).

④ Stroumsa, *Maimonides in His World*, Ch. 4.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

权威]不允许将这些问题透露给全部民众。^①

在给出这一关于哲学之曲折经历的导论性陈述之后,迈蒙尼德绕开主题谈论起律法的发展:

你已经了解,甚至就连律法学(the legalistic science of law)在古代也没有被写成文本……以防止书写文本最终难以避免的问题,即意见丛生、学派分立、文本表述的歧义、书写的讹误、民众分化为不同的教派,还有行为方面困惑的产生。

出现于《迷途指津》的这段插入语,事实上是对他决定撰作《法典》的解释。这里他对律法困惑及无休止的律法辩论的批评是毫不含糊的,但他并没有继续去为他所开出的疗疾之方即《律法再述》辩护,而是回过头来接着谈哲学。哲学的真理,在这里被称为“律法的秘密”(the secrets of the Torah):

[这些秘密]被少数属于精英阶层的人传递给同类的少数人……这是导致这些知识的大本大原(these great roots of knowledge)从这个民族消失的原因。你在《塔木德》和《密德拉什》中只能发现与此相关的些许暗示和标记。^②

在这一点上,迈蒙尼德又回到了他对错误的学术课程的不满:

一直以来都有少数属于核心的颗粒,被外壳层层覆盖,因此人们专注于这层层外壳并认为下面并无核心。^③

相当明显,同时学界也普遍同意,此处迈蒙尼德的目的是要指明犹太教所失落的科学,并回收这些科学。^④但是,如果我们遵循他一贯坚持的首要与次要意旨之区分的指示,就会发现,对他而言,剥除外壳的工作不仅属于哲学家一释经家,而且首先属于法典编纂家。犹太预备哲学家们首先被训练为拉比学者。迈蒙尼德视此种训练为理所当然,预设每一个犹太精英成员都了解《塔木德》。然而,在他看来,问题在于拉比学者投注了太多精力和时间在“外壳”上,因为他们忽视了[内核]颗粒的存在。迈蒙尼德认为,这个错误的方向很大程度上是历史灾难的结果。犹太人在异族中的流放与流散导致哲学从犹太世界消失;取而代之的,犹太学者们在决疑论上浪费时间,误以为这就是核心性的真理。

① *Guide* 1. 71 (*Dalāla*, 121; *Pines*, 175)。另见 *Guide* 2. 11 (*Dalāla*, 192; *Pines*, 276):“……当那些来自无知社群的恶人摧毁了我们的优秀品质……这些哲学洞见对于我们的律法就显得像是外来的了。”

② *Guide* 1. 71 (*Dalāla*, 121; *Pines*, 175-176)。

③ *Guide* 1. 71 (*Dalāla*, 121; *Pines*, 175-176)。

④ 比如 Stern, *The Matter and Form*, 10:“迈蒙尼德自己所理解的哲学化释经的工作就是剥除外壳、揭示律法的哲学与科学内核。”请注意这里对于寓言的外层(“从属于金苹果的银丝网”,但自身仍有价值)和作为纯粹外壳的层累的律法材料的态度差别。



现在我们可以全面透彻地看到迈蒙尼德所承担的任务。通过对传统律法文本采取阿摩哈德式的革命性进路，迈蒙尼德是在执行一项对于犹太思想系统的全面、彻底的改革计划。他试图将对律法学术的委身最小化，这是为了在技术上更是在精神上给一度失落的哲学探索留出空间，也是为了将学术注意力重新导向被遗忘的“首要意旨”。

因此，迈蒙尼德的写作计划看来要比通常以为的更为宏阔。不仅是早期律法著作作为《律法再述》奠定基础，《律法再述》也为《迷途指津》奠定基础。^①众所周知，迈蒙尼德还在写作《密释纳评注》时就在考虑撰写关于犹太教非律法方面的著作。^②然而，他的律法和哲学著作却经常被当作两种相互分离的事业，二者并行、互补。本文的分析显示，律法改革和哲学一释经学的《迷途指津》必须被视为一个连续体，后者紧密地依赖于前者。二者在同一个迈蒙尼德方案中是事先计划好的两个阶段。或许可以说，如果《律法再述》是律法问题上的“第二律法书”，《迷途指津》就是哲学问题上的“第二律法书”。^③他对“首要意旨”(al-qaṣḍ al-ar-wal)这一关键词的有意使用，将迈蒙尼德计划的律法部分和哲学部分连接起来，凸显出他对于神圣首要意旨坚持不懈的聚焦。

结 论

过去，我曾指出迈蒙尼德的“基要主义”倾向，即他对“根本”(uṣūl)的坚持——对他而言，“根本”具有律法之原初来源和宗教及律法之原则的双重意义。^④这种“基要主义”被迈蒙尼德明确地表述为一种创新举动，一种对于当代实践的激进背离，一种切断历代累积的、模糊律法之本质的解释层面而朝向较早权威的回归。《法典》通常被当作这一创新举动的最终结果。然而，就像我们已看到的，迈蒙尼德认为他的律法改革只是一个更宏大事业的第一个必要步骤，该事业的下一个步骤是他的哲学著作《迷途指津》。在他看来，流散、流放和迫害的持续危机，将曾经是“有聪明有智慧的国民”^⑤的犹太民族转变为一群无知于科学和哲学并误以为科学对犹太教是外来之物的民众。因此，迈蒙尼德起而重设他

① 迈蒙尼德著作的大致年代次序为这种观点提供支持：《迷途指津》的写作开始于 1180 年代，仅仅在《法典》完成后短暂的几年奔波劳碌之后，见 Davidson, *Moses Maimonides*, 322.

② Davidson, *Moses Maimonides*, 323-326.

③ 对比 Stern 谜一般的论述：“《法典》之于《迷途指津》，就像《申命记》(原始的‘律法再述’)之于摩西五经的前面四部一样”；Stern, *Matter and Form*, note 2 on 3.

④ 见 Stroumsa, “Maimonides: A Fundamentalist Thinker?”

⑤ 出自《圣经·申命记》4:6。——译者按

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

所相信的犹太传统内部的优先性次序。为了给失落的科学传统以复兴的精神空间,传统中较为次要但业已过度增长的部分需要被剪裁到合适的规模。由此,迈蒙尼德甘冒当代拉比权威之众怒,在对贬低拉比学术被正典化的部分[会带来]的严重后果有充分了解的情况下,有意识地掀起一场律法改革,以此为他更新犹太知识分子教育体系之计划的必要先导步骤。

参考文献

Davidson, H. A. *Moses Maimonides, The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Goldziher, I. *Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*. Leipzig: Otto Schulze, 1884; English translation by Wolfgang Behn, *The Zāhiris—Their doctrine and their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*, Leiden: Brill, 1971.

Halbertal, M. *Maimonides*, Jerusalem: Zalman Shazar Center, 2009 (in Hebrew).

Harvey, W. Z. “The *Mishneh Torah* as a Key to the Secretes of the *Guide*”, in E. Fleischer et al. (eds.) *Me’ah She‘arim; Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem: Magnes.

Ivry, Alfred I. *A Guide to Maimonides’ Guide of the Perplexed*, Chicago and London: the University of Chicago Press, 2016.

Kraemer, J. L. *Maimonides: The Life and World of One of Civilization’s Greatest Minds*. New York: Doubleday, 2008.

Maimonides, *Maimonides’s Epistles = Iggerot ha-Rambam*, ed. I. Shailat. 2 Vols. Jerusalem: Ma. aliyot, 1987-1988.

Maimonides, *Guide = The Guide of the Perplexed*: 引文数字代表《迷途指津》的部和章,后面分别指向 Munk-Joel 编辑版希伯来阿拉伯文本页码及行数和 *Pines* 英译本页码,如 *Guide*, 3, 27 (*Dalāla*, 371:17; *Pines*, 510), 代表《迷途指津》第三部第 27 章, Munk-Joel 本第 371 页 17 行, *Pines* 本第 510 页。

Maimonides, *Sefer ha-mitzvot = Moshe ben Maimon, Sefer ha-mitzvot*, ed. J. Qafih, Jerusalem, 1971.

Maimonides: The Commandments, trans. C. Chavel, London: the Soncino Press, 1967.

Stern, Josef. *The Matter and Form of Maimonides’ Guide*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.

Stroumsa, S. “Maimonides: A Fundamentalist Thinker?” in A. Ravitzki (ed.), *Maimonides: Conservatism, Originality, Revolution*. Jerusalem: Zalman Shazar Center, 2008 (in Hebrew).



Stroumsa, S. *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Stroumsa, S. “On Maimonides and on Logic,” *Aleph* 14 (2014): 259-363.

Twersky, I. *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New Haven-London: Yale University Press, 1980.