



迈蒙尼德论辩证论证及其对建构 犹太律法科学的意义

董修元*

辩证论证,是亚里士多德在《论题篇》中提出的与证明性论证、修辞论证相对的一种论证类型,它针对有争议的论题,从可接受的前提出发作出推理。迈蒙尼德通过阿拉伯逍遥派哲学家尤其是法拉比的著作中了解了辩证论证,并将其运用到自己的神学探讨中。一个最突出的例子,就是他对宇宙生成论问题的处理。但迈蒙尼德对辩证论证的理解有其区别于阿拉伯亚里士多德学派主流的独到之处,体现了他建构犹太律法科学的设想。

宗教知识的科学化,是11~13世纪三大启示宗教的知识精英们共同致力于的一个目标。实现此目标的一个主要手段是引入亚里士多德主义逻辑学,但三教思想者对这一途径本身的理解和定位各自不同,最终所导向的神学建构模式也各异其趣。在此潮流中,迈蒙尼德对辩证论证的理解以及在其神学探讨中对这种论证形式的应用,在很大程度上体现出他建立犹太律法科学的全盘设想。

一、何谓辩证论证

辩证论证作为一种论证形式,出于亚里士多德的《论题篇》。其中,亚里士多德对比了两种推理方式:

当推理由以出发的前提是真实的和原初的时,或者当我们对于它们的最初知识是来自于某些原初的和真实的前提时,这种推理就是证明的。从普遍接受的意见出发进行的推理是辩证的推理。^①

* 董修元,哲学博士,山东大学犹太教与跨宗教研究中心助理研究员。

① 亚里士多德:《论题篇》,徐开来译,《亚里士多德全集》第1卷,中国人民大学出版社1990年版,第353页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

也就是说,证明推理是从自明的或已被证明为真的前提出发作出的逻辑推论,而与之相对的,辩证推理是从一种普遍接受的意见出发作出的逻辑推论。辩证推理的前提即普遍接受的意见,是指所有或多数人的意见、所有或多数或其中最负盛名的贤哲们的意见以及与得到认可的技艺性学科相一致的看法。^① 这种辩证推理适用于辩证的论题:

一个辩证的问题就是一个探讨的题目,它或者引人选择或避免,或者引人得到真理和知识,或者它自身就能解决问题,或者有助于解决其他某个问题。并且它涉及的问题或者是无人有意见,或者是多数人与贤哲的意见相反,或者贤哲与多数人的意见相反,或者是这一切人中的每个人都意见各异。……在推理方面有冲突的种种疑问也属辩证的问题(因为涉及某物是否确实如此时,双方都有强有力的论证);还有的疑问是我们无法论证的,因为它们涉及面广,我们很难说出为什么的理由,例如宇宙是否是永恒的。因为某人也可能探究这一类问题。^②

一个辩证的论题,实质上就是一个有争议的问题,各种相关于这个问题的彼此冲突的主张各有其根据,同时又没有一个必然为真的前提、从其出发就可得到必真的结论从而一劳永逸地解决问题。在这种情况下,只能退而求其次,从普遍接受的意见出发作推论。但是,看似普遍接受的意见未必就是真的被所有人或所有贤哲普遍接受的看法,很可能仍有人持相反的见解,而且,即使是被所有人或贤哲普遍接受的意见,也只是一种得到较多支持的可接受意见而并不保证就是真实的意见。所以,在对一个问题作辩证探讨的过程中,不能只从一种可接受的意见出发进行论证,而必须考察各种不同的前提和论证思路,在比较、分析其各自优劣得失的基础上来作出一种决疑的判断。

亚里士多德认为辩证论证的作用有三方面:“关于智力训练,关于交往会谈,关于哲学知识。”^③具体说来,将辩证论证用于智力训练,是让初学者掌握提出问题并作正确逻辑论证的方法;用于交往会谈,是为了说服对方接受正确的意见;用于哲学知识,则使人具备从两方面探讨问题的能力,更容易在每个方面洞察真理和谬误,以考察、探索某门学科的初始原理。在前两种应用中,论证者对该问题其实已有定见,只是运用辩证技巧将这种意见灌输给受教者或对手;而第三种应用是一种开放的知识探索,论证者在探讨的过程中并无坚执的成见,而是随时准备接受来自不同思路的有力反驳或接纳其合理洞见,亚里士多德本人在《形而

① 参见《亚里士多德全集》第1卷,第363页。

② 《亚里士多德全集》第1卷,第364~365页。

③ 《亚里士多德全集》第1卷,第355页。



上学》中对本原问题的多进路解难探索就为辩证论证的这一应用提供了极佳的实例。^①

亚里士多德对论证类型的分类及对辩证论证的界定,被古典晚期和阿拉伯—伊斯兰时代的注释家们所继承和发展,迈蒙尼德正是从法拉比(al-Farabi, 卒于 950/951)关于《工具论》的注疏及著作中接受了这种逻辑学传统。他曾向《迷途指津》的希伯来语译者提本极力推荐法拉比的逻辑著作,并称法拉比的这些著作是精确完美的。^②

二、迈蒙尼德对辩证论证的理解与应用

迈蒙尼德对这种论证形式的了解,首先体现于其早期著作《论逻辑》第八章:

对于任何一个三段论推理而言,如果它的两个前提都是必真的,那么它就是一个证明性推理(al-qiyās al-burhānī);构造这种论证以及对于其条件的知识,构成所谓的证明技艺(the art of demonstration)。如果这个论证的一个或两个前提是公认的意见,它就是辩证性推理(al-qiyās al-jadali),构造这种论证以及对于其条件的知识,构成所谓的辩证技艺(the art of dialectics)。^③

迈蒙尼德在《迷途指津》中尽管没有直接援引这一定义,但其标准却体现在他对亚里士多德宇宙永恒论的论证类型认定上。在《迷途指津》第 2 篇第 15 章中,迈蒙尼德指出:

亚里士多德自己知道,他并没有为世界的永恒性提供证明,然而,这也不是他的过失。我的意思是说:他本人知道自己没有证明这一观点……[阿

① 亚里士多德对此论题的方法论反思集中见于《形而上学》第 3 卷第 1 章,《亚里士多德全集》第 7 卷,中国人民大学出版社 1993 年版,第 64~66 页。

② Pines, "Translator's Introduction," in *The Guide of the Perplexed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, p. lx.

③ *Maimonides' Treatise on Logic*, ed. and trans. Israel Efros, New York: The American Academy for Jewish Studies, 1938, p. 48; Arthur Hyman, "Demonstrative, Dialectical and Sophistic Arguments in the Philosophy of Moses Maimonides," in *Maimonides and His Time*, ed. E. L. Ormsby, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1989, pp. 40-41. 据 Israel Efros 考证,这部著作的基本来源是法拉比的 *Perakim* 和 *Iggeret*, 参见该书编译者导言。此外,值得一提的是, Herbert Davidson 在其 *Moses Maimonides* (Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 313-22) 中对《论逻辑》的真实性提出质疑,从而引发持久争论[相关情况见 Sarah Stroumsa, "On Maimonides and on Logic," *Aleph* 14. 1 (2014), pp. 259-263]。笔者倾向于认为, Davidson 所举出的“辨伪”证据至多只能说明这部著作出自一个改宗伊斯兰教的犹太作者,但这并不能排除迈蒙尼德的作者身份,因为迈蒙尼德在长期居留穆瓦希德王朝统治下的马格里布期间很可能曾改宗伊斯兰教。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

弗罗迪西亚的]亚历山大认为,它们(指亚里士多德的世界永恒论证)是最不易反驳的。^①

接下来,迈蒙尼德反问:

难道亚里士多德不懂得论证(hujaj)和证明(burhān)之间的区别?不懂得意见这种可以被或多或少接受的东西和证明的真理之间的差别吗?不仅如此,如果他已提出过充分的证明,难道他还需要用修辞性的语言来借助对论敌的友好公允来加强自己的意见吗?^②

在这里,迈蒙尼德列举了论证的三个层级:从必真前提演绎结论的证明,基于可接受意见的论证,以及借助雄辩技巧打动对手——听众的修辞论证——自上而下,三种论证形式的知识效力依次降低。居于中间地位的这种论证,其实就是亚里士多德主义传统中所谓的辩证论证。这一点还可以从本章的两处陈述中得到印证:首先,迈蒙尼德着重指明亚里士多德引证以往大多数哲学家的观点来支持自己的观点(pp. 268-269),这一方面表现出亚里士多德对自己观点真实性的不确定,正是这种不确定促使他去审视并承认反对意见中的合理成分,另一方面也是在试图通过大多数哲学家的意见一致来将自己的推理前提确立为公认的意见;其次,迈蒙尼德引述亚里士多德《论题篇》中关于世界永恒问题之疑难性的断语(p. 270),来说明在这个问题上难以作出证明论证,因而,很自然的,它就落入辩证论证的论题范围。所以,无论从论题还是从论证程序来看,迈蒙尼德所描述的亚里士多德宇宙永恒论证都是一个完全合乎定义的辩证论证。

涉及迈蒙尼德本人对辩证论证的应用,他在《迷途指津·导语》中承认本书中存在由第七种原因造成的矛盾一分歧。这种原因是:

第七个原因。(1)谈论模棱两可的问题,必然要掩盖一部分,揭示另外的部分。(2)在解释某些格言时,这种必然性有时要求讲座的过程要以某一个前提为基础,而在另外的地方,它又要求把论述建立在与第一个前提相反的前提上。(3)遇到这些情形,普通人不应察觉矛盾的存在,而作者也施尽技巧将它掩藏起来。(p. 19)^③

迈蒙尼德的这段方法陈述被施特劳斯视为理解《迷途指津》全书的枢纽。施特劳斯认为,其意义在于应用有意识的、故意的矛盾这种手法来“向那些能够

① 迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,山东大学出版社1998年版,第268页。以下随文标出的页码均出自此书,罗马数字I、II、III代表篇数,其后阿拉伯数字代表章数。

② 希伯来—阿拉伯语原文见Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn /Moreh Nevuchim*, ed. S. Munk and I. Joel, Jerusalem: Junovitch, 1929, p. 203.

③ 原文见Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn /Moreh Nevuchim*, p. 12; 汉译参照原文略有改动,其中(1)(2)(3)标号是笔者为分析方便起见所加。



自己领悟的博学之士透露真理,同时又向普通大众隐瞒真理”^①。尽管施特劳斯的政治哲学式隐微解读在迈蒙尼德研究界引发持久争议,但他对第七种矛盾原因的解释却一直是最为流行的版本,直到近年,劳勃鲍姆始在《论迈蒙尼德〈迷途指津〉中的矛盾、理性、辩证与隐微主义》一文中,凭借坚实的文本根据对这种解释版本提出有力挑战并给出替代性解释。^② 这段陈述对我们理解迈蒙尼德的辩证方法论至关重要,因此有必要作详细考辨^③:

第一,句(1)中的“模棱两可”在原文中是“ghāmida”,这个词有“模糊”“暧昧”的意思,也有“深奥”“难解”的意义,而《导语》上文论及第五种矛盾一歧异原因时(“可归于教授及解惑的需要。有一些问题晦暗不明、令人很难想象”, p. 18)所说的“晦暗不明”用的是同一个词的阳性形式(ghāmid)。在《迷途指津》第1篇第35章中迈蒙尼德用枚举的方法说明了此类深奥难明的问题的范围:

至于他(神)的属性的含义、他对于被造物的创造、他统治世界的特征、他之于一切被造物的神佑究竟如何、他的意志、他的洞察力、他对万物的知识以及预言及其等级、他的诸名(尽管有许多)都指称同一个东西,所有这些都是模糊不清的(ghāmida)。(p. 78)

这些问题被迈蒙尼德称为“律法的秘密”,由于它们超出人类理智能够作确定把握的范围,迈蒙尼德用“深奥—模糊”来描述这类问题的认识论特征。正是这种认识论特征要求必须执行本段下文提到的方法论指示。

第二,句(1)后半句提到“掩盖一部分,揭示另外的部分”,所要掩盖/揭示的具体内容需要联系句(2)、(3)的陈述才能明了,但是,就这两个行为本身已经与施特劳斯所说的故意自相矛盾的做法相冲突。因为自相矛盾不是掩盖一部分、揭示另一部分,而是把真的陈述和假的陈述同时“揭示”。而且,掩盖和揭示的对象分别是“一部分”和“另外的部分”,也就是说,二者应该是同一观点的两个部分,而自相矛盾的两个陈述不可能构成一个统一的观点表述。

第三,句(2)中的“格言”原文是“qawla”,意为言谈、话语,此处是指先知、贤哲们的观点陈述;“讲座”原文是“kalām”^④,意为话语、论述,亦有辩证之义。这

① 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. 68-69, 73-74; 所引用汉译文出自刘译泽《迫害与写作艺术》,华夏出版社2012年版,第66、67页。

② Yair Lorberbaum, “On contradictions, rationality, dialectics, and esotericism in Maimonides’s *Guide of the Perplexed*,” *The Review of Metaphysics*, Jun 55(4), 2002, pp. 716-718, 747, 750.

③ 以下文本分析在基本思路上认同劳勃鲍姆(2002, pp. 722-735)对第七种矛盾原因的辩证解读,并补充笔者的部分观察。

④ 所谓的“凯拉姆”(伊斯兰辩证神学),也是用这个词指称。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

句话的直解意义就是,在解释先知和贤哲关于上述问题的陈述时,问题本身要求论述有时从一个前提出发,在另外的地方又要求论述从与之矛盾的另一前提出发。决定采取此种论证方式的原因是论题的认识论特征,此时向大众掩饰这一考虑尚未出现。

第四,句(3)其实说的是,在矛盾已经存在的情况下应注意不使大众得知,而不是从隐瞒大众的意图出发制造矛盾。施特劳斯的解释是本末倒置的。也就是说,向大众掩饰是执行此种论证时的注意事项,而不是此种论证的原初目的。而且,更值得注意的一点是,要掩饰的对象是矛盾,不是矛盾中的一方观点。结合论题之认识论特征(深奥—模糊)和向大众掩饰矛盾这双重考虑,我们可以达到对句(1)中“掩盖一部分,揭示另外的部分”这句话的实质理解,即在从相反的前提出发对深奥问题作论证的过程中,需要向大众掩饰两个前提的矛盾,在呈现其中一套前提和相应论证的过程中应避免论及与另一套前提和论证相矛盾的部分,质言之,需将这部分内容隐藏。

综合以上四点,迈蒙尼德通过对第七种矛盾—歧异原因的解释传递的信息是:基于律法之秘密即各种形而上学问题的认识论特征,他决定在本书中运用辩证论证来作知识探索,同时考虑到大众的接受能力以及可能造成的混乱、争议,他选择掩盖论证的尝试性出发点之间的矛盾。为了避免精英学徒(兼备律法知识与哲学素养者)的误解,他在《导语》中作出这一方法论提示,让他们在发现作者论证过程中的潜在矛盾时不致迷惑。

在《迷途指津》正文中,对宇宙生成论问题的处理最为集中地贯彻了导语所提出的方法论原则。这一部分居于全书的中心位置,在所有问题中占据了最大的篇幅,而且,这个问题从一开始就被亚里士多德视为辩证探讨的典型论题。依据上文给出的界定,迈蒙尼德创世论探讨的辩证性是十分明显的。从《迷途指津》第1篇第71章至第2篇第25章,他首先明确指出在宇宙生成论问题上没有证明论证,因此只能在考察各种现有思路的基础上选择或提出一种疑难最少、解释力最强的意见;进而详尽、系统地考察了当时的两大显学对此问题的解决思路,即伊斯兰凯拉姆(Kalām)建基于原子—偶因论(Atomism and Occasionalism)的世界有始论证和阿拉伯逍遥派建基于亚里士多德物理学和新柏拉图主义流溢论的宇宙永恒论证;最终在全面分析两家论证的利弊得失的前提下提出自己的意见。这体现出—个典型的辩证论证的程序,即澄清论题、评析各种思路、得出最合理结论。



三、迈蒙尼德辩证论证的新意

迈蒙尼德在对辩证论证的理解和应用上有一些不同于阿拉伯亚里士多德主义传统的特征,这些特征为揭示他在宇宙生成论问题上所发掘出的独特哲学视野提供了非常关键的观察点。在这里首先集中概括出三点,在后面正文的相关环节中还会做具体的发挥。

(一)一个更新一复本的亚里士多德形象

亚里士多德的名字在《迷途指津》中第一次(I 5, p. 31)出现即被冠以“哲学泰斗”(ra'is al-falāsifa, 字面意思是“哲学家之首”)的称号^①,足见迈蒙尼德对他的尊重,这也似乎是迈蒙尼德在思想上认同阿拉伯逍遥派的一种标志。但是,透过《迷途指津》中对亚里士多德的观点、态度、治学路径的描述,读者所得到的印象是一个与阿拉伯逍遥派前辈们公认的“第一导师”迥然不同的形象。在迈蒙尼德眼中,亚里士多德与其说是一个真理的掌握者,不如说是一个真理的求索者。

根据《迷途指津》的叙述,亚里士多德在开始创世论问题探索之前就已清醒地意识到:关于世界是永恒的还是有始的这个问题不可能有证明性的结论,因为所涉及的对象过于宏大、出离了人类的观察范围。但是,他并没有像盖仑那样满足于一种不可知论断言,而是从他所掌握的真实确定的知识出发,运用科学的逻辑推理,对该问题作积极而审慎的辩证探讨。在探索的过程中,他试图尽可能地提出一种疑难最少、说服力最强的意见,同时虚心考察各种反对意见,并欣然承认其中的合理成分。他最终选择了较合乎可见事物本性的时间与运动永恒论。但他并不认为自己的论证是业已证明的定论,只是认为自己的观点相对于现存的其他观点而言是最可接受、最为可能的;是亚里士多德的追随者们——确切地说是以法拉比为代表的阿拉伯注释家们——出于对亚里士多德权威的盲从而把这个辩证论证当成是证明,其实这不是“亚里士多德本人的意思”。迈蒙尼德更倾向于接受古典注释家阿弗罗迪希亚的亚历山大的提法,即亚里士多德的论证是最不易反驳的。然而,这种论断的效力仅限于古代语境,在天文学不断取得进步和一神论普及的现时代(即迈蒙尼德所处的时代),这种论证的弱点已经显现出来(II 9、17)。

迈蒙尼德所谓“亚里士多德本意”的用语,让人很自然地联想到他的同时代人阿维洛伊回复“本真的亚里士多德”的号召与努力。在更贴近文本、更信靠古

^① 原文见 *Dalālat al-Hā'irin /Moreh Nevuchim*, p. 19.

典注释家以获得不同于中古传统的亚里士多德理解这个意义上,迈蒙尼德与阿维洛伊确实是同路人,代表同一种诠释路向。然而,由于各自不同的出发点与侧重面,他们所还原出的亚里士多德“本真”形象大相径庭:阿维洛伊的亚里士多德是“自然所树立的人类终极完善的典范”^①,对一切人类可能获得的真理达到了最大范围与最大精确度的把握;而迈蒙尼德的哲学泰斗,是一个在对知识进行不懈追求的同时清醒意识到自身理性局限性的探索者。按照《论知识》给出的标准,他在理智完善上仅可达到先知弟子或预备先知的水平^②,按《迷途指津》第3篇第51章(p. 570)宫廷隐喻的等级结构,他已经进入内厅与国王共处一室,但还没有被擢升到朝中大臣的层级。

(二)辩证探讨的高阶性与科学性

按照中世纪逍遥派传统——法拉比与阿维洛伊在此点上意见一致——只有证明论证才是真正的科学论证,辩证论证则主要是用于教学训练和向普通人灌输必要信念的实用工具。^③ 证明论证和辩证论证不仅有知识确定性上的差别,在诉诸受众上也有所不同:证明论证针对受过系统逻辑训练且具备完善科学知识的哲学家,而辩证论证则面向缺乏哲学—科学素养的宗教学者与大众。

相对于训练与说服这两种功能,迈蒙尼德显然更重视辩证论证作为知识探索道路的作用。尽管迈蒙尼德也接受证明论证与辩证论证在知识确定性上的差别,但是他在认识论上的独特观点使这两种论证类型的相对关系发生逆转。迈蒙尼德一反阿拉伯逍遥派传统在形而上学知识上的乐观态度,认为大部分形而上学的论题都在证明性知识的范围之外,关于这些问题的知识探索只能借助于辩证论证。由于这些问题的探索在迈蒙尼德看来代表着人类理智走向终极完善的更高阶段,辩证论证也就成为在证明论证之上——正如形而上学是在物理学“之后”,相应地,辩证论证亦在证明论证“之后”——的更为高阶的认识工具。

迈蒙尼德所认同的辩证论证并不完全等同于前辈哲学家们所说的面向大众的似是而非的论证,后者旨在顺应与安抚大众且并不要求严格的逻辑形式。迈蒙尼德以亚里士多德本人为范例呈现的辩证论证,是以科学知识为基础、遵循逻辑规范建构起来的,所得到的推测性结论不能与已被证明的科学知识相冲突,而

① 参见[英]彼得·亚当森、理查德·泰勒编:《剑桥哲学研究指针:阿拉伯哲学》,三联书店2006年版,第189页。

② Maimonides, *Mishneh Torah: The Book of Knowledge*, ed. and trans. Moses Hyamson, Jerusalem: Feldheim Publishers, 1974, “Yesodei ha-Torah”, 7:1,7:4,7:5.

③ 法拉比、阿威洛伊等阿拉伯逍遥派代表人物对辩证论证的态度及定位,参见 Joel Kraemer, “Maimonides’ use of dialectic,” in *Maimonides and the sciences*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 112-115, 120-122.



且要最大限度地符合经验观察材料或为其提供更有说服力的解释。在这个意义上,施特劳斯将迈蒙尼德在《迷途指津》中所表达的观点界定为一种“理智化的或经过启蒙的凯拉姆”^①,确为不刊之论。因为从逻辑方法的角度看,凯拉姆是以辩证论证为神学—形而上学的根本探讨方法的,而且传统的凯拉姆学家们在逻辑与科学素养上确实与哲学家存在差距。值得一提的是,在援用哲学—科学标准对凯拉姆方法进行“启蒙”改造方面,迈蒙尼德并非如施特劳斯所说是史无前例,在他之前伊斯兰凯拉姆集大成者安萨里(al-Ghazālī, 1058~1111),已经开始将三段论引入凯拉姆,并致力于推进神学探讨的科学化。^②真正使迈蒙尼德区别于其阿拉伯—伊斯兰前辈的是他引介哲学的全面性,他不满足于仅仅以一种拿来主义的方式^③取用《工具论》所代表的科学论证方法,而是试图以亚里士多德主义哲学(包括其物理学和形而上学框架)为典范彻底重建犹太律法学。

(三)辩证论证的隐微性

迈蒙尼德关于辩证论证的见解中最具特色的观点就是他坚持辩证论证的隐微性,即在进行辩证论证的过程中要运用各种手法,避免使大众察知论证前提的彼此冲突,也就是相关知识探索的不确定性。在阿拉伯逍遥派哲学家看来,辩证论证是对大众进行显白教诲的途径,而证明论证是大众无力理解的,其与通俗宗教信仰相冲突的结论更是需要被隐蔽的。迈蒙尼德继承了这种隐微传统,但对需要隐蔽的对象却有不同于以往的理解。他认为,被证明的神学真理(如神之无形体性)是全体以色列民众必须接受的信条,关于这些信条的证明论证则是经过启蒙的律法学徒必须修习的内容。而对神学—形而上学问题的辩证探讨,才是需要对大众和普通学者隐蔽、只能由少数精英作排他性掌握的领域。

阿拉伯逍遥派哲学家进行隐微写作主要是基于意识形态考虑,他们对受众作出截然的划分:精英与大众——神学家亦被归入大众之中——二者之间的鸿

① Leo Strauss, “The Literary Character of the Guide for the Perplexed,” in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago press, 1952, p. 41.

② Dennis Morgan Davis Jr., *Al-Ghazālī on Divine Essence: A Translation from The Iqtisad fi l' 'itiqād with Note and Commentary*, A dissertation submitted to the faculty of The University of Utah, 2005, “The Fourth Introduction,” pp. 105-119. 另外,安萨里在其《哲学家的宗旨》(*Maqāsīd al-Falāsifa*)一书中亦系统介绍了亚里士多德主义逻辑学,这部分其实与他后来执行的以《宗旨》为基础驳斥哲学家观点的计划并无直接关联,而更有可能像《信仰之中道》(*Iqtisad fi l' 'itiqād*)导言第四篇一样是旨在向伊斯兰宗教学界引介科学的论证方法,该书的逻辑学部分见 Gershon B. Chertoff, *The Logical Part of Al-Ghazālī's Maqāsīd al-Falāsifa*, A dissertation submitted to the faculty of Philosophy, The University of Columbia, 1952.

③ 王希在《安萨里思想研究》(中国社会科学院研究生院博士学位论文,2008年,第115页)中称安萨里对待哲学理论的态度为“工具主义”,或许是对这一意向的一种更为恰切的描述。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

沟是不可逾越的。在这个两分法的视野中,大众注定与证明性的真理绝缘,他们只能接受有益于维持社会秩序的 necessary 信念,后者由于要迁就他们的低下理解力,经常实质上是虚假的。而迈蒙尼德执行隐微策略的首要出发点是教化。所有人都是被教化的对象,都要根据自己的能力接受真理:大众如果无法接受正确的表达形式,那可以暂时用不精确的方式传达,但是随着他们的理智成长,最终要传授他们正确的信条;哲学家们并不掌握终极确定的真理,他们的理解力也有待于进一步的引导和提升。在迈蒙尼德看来,大众与精英之间有区分但是没有固定的壁垒,而是始终有实现向上流动的可能。这种神学教学的次序与普通教学并无二致,是从确定的内容逐渐过渡到不确定的内容。大众的理解力处于起步的阶段,在这个阶段上主要是向他们灌输已被证明为真的结论;某些人或许只能停留在这种知其然不知其所以然的水平,较有资质者则将被授以证明的前提与过程;在充分掌握证明性的内容后,最精英的学徒将被引领进入证明性知识之外的关于上界对象的辩证探索的领域。迈蒙尼德遵循了教学的基本规律:在一个较初级的阶段上,较高阶的内容是需要被隐蔽的,尤其是考虑到辩证探讨从前提、过程到结论都具有不确定性,过早向理智尚不成熟的学徒揭示这种不确定性,会动摇他对基本信念与知识探索的信心。

在迈蒙尼德执行隐微策略的过程中还有一点引人注目之处。迈蒙尼德指出,进行辩证论证时应揭示一部分、掩盖一部分,以使普通人察觉不到矛盾。他本人在对创世论问题作辩证探讨时确实做了这种处理。迈蒙尼德从未明确表示他认可凯拉姆的某些基本立场,更不用说承认他从凯拉姆观点出发批判亚里士多德哲学。迈蒙尼德所直接呈现的姿态,是全盘否定凯拉姆的前提和论证,而对亚里士多德主义哲学则持一种同情之理解的态度,在肯定其基本框架的合理性的同时揭示其疑难和局限性。

在上一节处理过的迈蒙尼德的方法论提示中,他指出要掩盖作为论证出发点的不同前提间的矛盾。带着这点提示来看这个问题就会发现:迈蒙尼德在评述凯拉姆的过程中是从亚里士多德主义哲学立场出发的,此时他搁置了对自然秩序必然性的质疑,同时掩盖了凯拉姆的部分可取洞见,呈现出的是一种用真实观点批驳错误观点的姿态;而在质疑亚里士多德宇宙永恒论的过程中,他极力强调自己的特殊决定论证与凯拉姆的根本差异,而把这种质疑表述为从亚里士多德本人的思路出发必然会遭遇的困难,但事实上,这些困难大都是取径凯拉姆的视角看出的,亚里士多德主义者自身往往意识不到这些疑难或者以为并不成其为无法解决的问题。

因此,迈蒙尼德实际上执行了两套辩证论证的程序。在表层陈述上,他做了一个旨在说服的辩证论证,即首先给出凯拉姆这种错误的观点并指明它的错误,



然后给出一个比较正确的观点并说明它的内在困难和局限(无法对个别现象作出因果解释且只适用于可确切观察的月下世界),最后引入能够克服这一局限的摩西律法即先知预言的观点作为完满的结论——呈现给读者的印象是作者从一开始就掌握了最后表述的确定真理,整个论证是将这个单一真理渐次展开的过程。而在深层结构上,他是在做一个旨在探索的辩证论证。批驳凯拉姆的章节和呈现哲学前提—论证的章节构成一个完整的单元,是从亚里士多德哲学的立场出发探讨创世论问题的一个过程,其中既有立论亦有驳论,但立场是同一的。而当进入到对亚里士多德主义观点的质疑时,迈蒙尼德转换了视角,从经过批判筛选的凯拉姆的合理洞见出发,去探讨从虚无创世观点是否可能和可取。这一辩证探讨的结果,是凯拉姆与亚里士多德主义各自的一部分核心观点的综合。迈蒙尼德用这种综合性观点去解释《圣经》文本,就得到了所谓的摩西律法关于创世的“基本原理”。

迈蒙尼德在辩证探讨的过程中掩饰了凯拉姆的部分洞见以及自己对这些洞见的引用,始终显示一种揭露和批判凯拉姆弊失的姿态;而在审视哲学思路的过程中他则以一种平正的态度在承认其合理性的同时揭示其局限。问题是他为什么选择以这样一种抑凯拉姆、扬哲学的特殊方式来掩盖矛盾。要达到隐藏矛盾的目的,他其实还可以有其他两种选择,即抑哲学、扬凯拉姆,或者对哲学和凯拉姆各自都有抑扬的方式。要解释这个问题,需要还原迈蒙尼德的写作情境与意旨。

迈蒙尼德在《迷途指津》导言中明确指出,写作此书的目的在于调解启示信念与理性知识之间的表面矛盾,进而建立“真正意义上的律法科学”^①,也就是一种对神学信念作合乎知识规范的论证的理论学科。宗教的理性化(或者更进一步,科学化),不仅是当时拉比犹太教的内在需求,也是一种时代潮流。这种潮流由经历了中世纪理性启蒙运动(9~10世纪)的穆斯林引领,在伊斯兰教中率先实现了宗教知识的学科化^②,在神学理论上则体现为凯拉姆的建立。迈蒙尼德在开篇书信中提到弟子约瑟夫一个非常关键的询问,即他在对神学问题困惑不解的同时向老师求问凯拉姆的方法是不是建立在证明论证的基础之上(p. 3)——这实质上就是在询问凯拉姆是不是一条解决律法与理性冲突的可行

① 原文为 'ilm al-shari'a alā al-haqiqa, 参见 *Dalālat al-Hā'irin/Moreh Nevuchim*, p. 2; 汉译见《迷途指津》绪论,第5页。

② 这里的“学科化”是指将宗教理解为一个知识体系而对其作系统化分类和技术性处理的努力,而“科学化”是一种特殊类型的学科化,即参照欧氏几何、亚里士多德逻辑学和物理学等古代科学典范将宗教知识及其研究严格规范化的尝试。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

道路。但迈蒙尼德断然否定了这一路向。在《迷途指津》中贯穿始终的一个意向,是在律法学徒面前彻底驳斥凯拉姆、使其远离此种“伪学”。

尽管迈蒙尼德在知识探索的层面也能够发现并吸取凯拉姆的合理洞见,但在教学的领域他不希望年轻的律法学徒被凯拉姆所吸引和误导,他为《迷途指津》设定的任务是开辟一条凯拉姆之外的调和律法与理性冲突的道路。

迈蒙尼德针对凯拉姆的态度,非常类似于穆斯林神学家针对希腊化哲学所采取的态度,即既暗中从其汲取理智资源又谨防其危害本教根基的倾向。而这种在穆斯林社会中遭到宗教主流排斥的哲学路向,恰恰为迈蒙尼德探索犹太教理性化道路提供了导向和助力。哲学在当时的知识界被视为建基于人类自然理性的普遍律法,具有一种相对于特殊宗教传统的中立性。迈蒙尼德所采取的护教策略是,援引哲学的普遍标准来论证拉比犹太教的优越性,说明后者是最符合理性的一种启示版本,从而树立律法学徒对于先知—拉比传统的信心,并在思想上回应教内外对这一传统的反驳与攻击。用一种形象化的说法,哲学是迈蒙尼德为拉比犹太教引入的盟友,所要对抗的敌手正是凯拉姆;在这种“远交近攻”的策略背景下,迈蒙尼德在辩证探讨中扬哲学而抑凯拉姆的做法,就是一种再自然不过的选择了。