



密得拉释对迈蒙尼德寓意释经的影响*

夏歆东**

“מדרש”(密得拉释, midrash)一词具有释经手法和释经文本这两个含义。就其为释经手法而言,它通过引申、数值化等独特的犹太方式去解释圣经典文的含义。就其为释经文本而言,它是记录了《塔木德》成文之后的几百年里不同时期、不同地区的拉比们对圣典的阐释以及身体力行的教导的庞大文集的名称。而作为释经手法与释经文本的“密得拉释”对迈蒙尼德的寓意释经都有很大影响。一方面,《密得拉释》文本里的某些内容本身就是他寓意释经的对象;另一方面,寓意释经这种手法也是密得拉释式释经手法的创造性使用。

所谓“寓意释经”,在中世纪阿拉伯哲学家那里指的是以哲释经,即:将圣经典文的真正含义解释为与其字面含义不一致的哲学内涵。具体到迈蒙尼德而言,他在《迷途指津》里将犹太教圣典里的某些词、句、叙事设定为比喻之后,再通过一定的手法与步骤将这些圣典比喻的真实含义解释为他所持有的哲学观点,他的寓意释经受着哲学与传统的双重影响,其中,来自于传统的一个重要方面就是密得拉释。

一、密得拉释释义

(一)作为释经手法的密得拉释

“מדרש”(密得拉释, midrash)一词里的首字母“מ”相当于介词 from,有“从

* 本文是重庆社会科学基金项目“阿拉伯翻译运动与五四翻译浪潮的比较研究”(2012BS23)的阶段成果。

** 夏歆东,四川外国语大学英语学院副教授,山东大学犹太教与跨宗教研究中心兼职研究员。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

……里来、通过……而得来”之意，词根“דרש”(d-r-sh)的字面含义是“探求、查询、寻求”。在《圣经》^①成书早期，百姓通过求问 YHVH、先知或祭司来得知神意，例如：《创世记》25:22 里的撒拉“מדרש(求问)耶和華”^②、《出埃及记》18:15 里百姓向摩西“מדרש(求问)神”^③。《圣经》成书后期，人们通过理解“摩西五经”来得知神意，例如：《以斯拉记》7:10 里以斯拉“מדרש(考究)耶和華的律法”^④。后《圣经》时代，贤哲们的解释活动虽然也叫作“דרש”(d-r-sh)，但拉比们探求神意的具体方式却与《圣经》时代有了很大不同，Eugene B. Borowitz 归纳出了以下几种常用方法^⑤：

拆词。一个词被拆成几个部分，而拆词之后得到的句子含义往往与未拆时不同。例如，3 世纪的贤哲约西·本·哈尼那拉比(Yose b. Hanina)将《列王纪下》4:27 里以利沙的仆人基哈西推开她里的“推开她”(להדפה)一词拆成“הד”和“פה”，两词一起的意思是“她的美丽光芒”，表示她的胸部的委婉语，这样的解释无疑显示出基哈西心有淫念。而在心有淫念的仆人的映衬下，心无杂念的主人以利沙也就显得更加纯洁无瑕。^⑥ 又比如，针对“YHVH 为什么没有把《托拉》赐予亚当而是给了摩西”这个问题，《创世记》里时常出现的“לאדם”一词被拆分成了“לאדם”，如果给“ל”配上不同的元音，“לאדם”的惯常理解“לְאָדָם”(给亚当)就能够变成“לֹאֲדָם”(不是亚当)^⑦，《圣经》由此便对上述疑问进行了回答。

对经文里诸如叠词、近义词等语文现象进行超语文的解释。拉比们认为，由于《托拉》授自 YHVH，所以它的每个方面都无疑传递着一定的意义，不可能有丝毫冗余；如果有任何一句、一词、一笔、一划看上去显得不必要的话，那仅仅是 YHVH 为了避免人们的错误理解而进行的教导。比如，《出埃及记》15:16 里说

① 本文所言之《圣经》均指犹太教的《圣经》。本文所取《圣经》汉译采自和合本，如与希伯来语及英译版本内容有异，则取希伯来语版本及英译版本之意；《圣经》英译采自 Adele & Marc Zvi Brettler (eds.), *The Jewish Study Bible*, London and New York: Oxford University Press, 1999;《塔木德》英译采自 *The Babylonian Talmud*, translated and edited by Rabbi Dr. I. Epstein, London: The Soncino Press, 1935-1952;《塔木德》诸部篇名称的汉译依照《〈密释纳〉第 1 部：种子》，张平译注，山东大学出版社 2011 年版；密得拉释英译采自 *Midrash Rabbah*, London: The Soncino Press, 1983.

② 孩子们在她腹中彼此相争，她就说：“若是这样，我为什么活着呢？”她就去求问耶和華。

③ 摩西对岳父说：“这是因百姓到我这里来求问神。”

④ 以斯拉立志考究遵行耶和華的律法，又将律例典章教训以色列人。

⑤ 对这几种方法的提要性介绍参见 Eugene B. Borowitz, *The Talmud's Theological Language-Game: A Philosophical Discourse Analysis*, Albany: State University of New York Press, 2006, p. 69.

⑥ *Gen. R.* 10b.

⑦ *Gen. R.* 24. 5.



了两次“פסח”（逾越）^①，拉比们解释说：一次“逾越”说的是摩西时代发生的，另一次说的则是以斯拉时代的。^② 近义词也被理解为指称不同的事情。例如《诗篇》104:35 先说了“הטאים”（罪人），然后说“רשעים”（恶人），拉比们认为那意味着它指的是不同的两件事。

改变句子的平实含义。具体而言，有将字面含义进行寓意式引申的。例如：《诗篇》84:7^③ 的“他们经过‘流泪谷’”被解释为对僭越者的警告；《利未记》2:13 里给祭品抹盐这条律令被解释为关于受难功效的教导。还有从正面含义里推导出负面含义的。例如：《创世记》5:3 说亚当生了个跟自己相似的儿子，2 世纪的以拉撒拉比（Jeremiah b. Elazar）却把这句经文引申为亚当生了魔鬼和阴暗。拉比们更多的做法则是扩大单词的应用范围。例如：在《创世记》12:5 “亚伯兰将……他们在哈兰……所 אשר（得到）的 הנפש（人口），都带到迦南地去”里，“אשר”的字面含义是“做、制造”，“הנפש”的字面含义是“所有活物都具有的生命力，诸如气血、灵魂、意愿等”。结合这两个词的含义，拉比们将“אשר הנפש”（所得到的人口）这个可有繁衍后代之意的短语解释成“皈依了犹太教的人们，就好像是亚伯兰造就了那些皈依者一样”^④。在这样的解释里，不但亚伯兰的地位受到极大拔高（能造作皈依者），而且作为部落信仰的犹太教也成了有改宗号召力的普适信仰。

想象。许多的拉比教导很难从成文或口传《托拉》里找到文本根据。例如，3 世纪的拉基希拉比（Resh Lakish）说：如果伊甸园是在以色列地的话，那么它的门开在伯珊（Bet Shean）；如果在阿拉伯的话，门开在伯格棱（Bet Gelen）；如果在伊拉克的话，门开在大马士革（Dumaskanin）。3 世纪的祖特拉拉比（Mar Zutra）将《诗篇》32:6 叮咛人们在能找到的任何时候向 YHWH 祷告这条诫命具体化成：就连在上厕所的时候也要祷告。有的拉比提问说，比蒙巨兽（Behemoth）每天要吃掉一千座山的出产，那么，这头巨兽如果要躺下来的话，他巨大的身躯需要一座山还是一千座山才能放得下呢？^⑤ 还有拉比很悲壮地说：当约瑟夫把哥哥本杰明关到牢里去了之后，整个世界的上空都回荡着雅各儿子们的哭声。^⑥

改变辅音。例如，据《塔木德·损害部》（*Nezikin*）的《偶像崇拜篇》（*Avodah-zarah*）1.1 记载，拉比们在讨论《密释纳》规范“禁止在外邦人的 אִיך（节

① 和合本将此词译为“过去”：“……等候你的百姓过去，等候你所赎的百姓过去。”仅就拉比们此处对这则经句的解释而言，专词“逾越”比泛词“过去”更加贴切。

② *Gen. R.* 4a.

③ 和合本的该句标号为 84:6。

④ *Gen. R.* 39.14.

⑤ *Lev. R.* [M524].

⑥ *Gen. R.* 93.7.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

庆日)前三天跟他们做生意”里的“אִיד”(节庆日)一词时,他们的讨论并非围绕外邦人的“节庆日”展开,而是围绕“עֵד”(见证)展开。这是因为两词在《圣经》里不但都跟提及偶像崇拜的经文联系紧密,并且读音——אִיד(节庆日)、עֵד(见证)——在巴比伦地区口音里很容易混淆。

给辅音添加不同的元音从而得出不同的意思。成于文字的《圣经》有辅音而无元音,如果同一个辅音字配上几种元音读法都有意义的话,那就意味着该词乃至该句有着多种解释的可能性。举个通俗的例子,无论我们说“不一定”还是“比亚迪”,都无伤“BYD”这几个辅音符号。举个严肃的例子,《创世记》18:25 里的最后一句根据上下文来理解的话应该是个反问句“审判全地的主岂不行公义吗”,意为亚伯拉罕为了所多玛城可能存在的义人向 YHVH 乞求正义。但有的拉比改变了一个元音读法就将反问句变成了陈述句:“审判全地的主必将不行公义。”他还进一步引申到:“如果那样,整个世界将不会存在。”^①通过这种解释,亚伯拉罕对 YHVH 正义的呼求就转变成了对 YHVH 仁慈的呼求。在失去圣殿与国家之痛尚未久远的时日里,这样的解释呼应着犹太人渴望 YHVH 之仁慈甚于正义的愿景。

将词语与数字进行对应。由于希伯来数字是用辅音字来书写的,而那些辅音字本身也有一定的含义,因此,数字也可能被赋予某些含义,词语也可能对应一定的数值。例如,有的拉比将《创世记》14:14 里亚伯拉罕有 318 名仆人解释为亚伯拉罕有仆人“אליעזר”(以利以谢, Eliezer),因为“אליעזר”这个名字对应的数值是 318。^②还有的拉比对《哀歌》首词“איכה”(alas)进行了数值化解释:“איכה”一词的四个字母分别对应 1、10、20、5 这四个数字,这四个数字又分别对应着犹太人的四大罪行:否认“一个真神”、未遵行“十诫”、抛弃“行割礼”(割礼是亚当之后第 20 代才开始的)、废弃“摩西五经”。因为犯了这四大罪行,犹太人遭到了 YHVH 的惩罚。但是,也有拉比这样解释:“איכה”对应的 1、10、20、5 这四个数字的总和是 36,36 对应着 36 项其罪当革除教籍的违法行为,也正是因为犹太人犯了那 36 项恶极大罪才导致了圣殿被毁。

种种例子,不一而足。概言之,作为释经手法的密得拉释从“向神或向人求寻神意”发展成“向圣典文本求寻神意”。在向文本寻求神意中,其显著特点是对词句进行很大程度上的推导和引申。这一方面是因为神启《托拉》的口头教导者——拉比们——认为经文的含义与经文的理解与解释可以并行不悖;另一方面,他们还认为这种做法有着成文《托拉》和口传《托拉》的双重支持。成文《托

① Gen. R. 39. 6.

② 该说法记载于 Targum 版《圣经》,Gen. R. 43. 2 等多处文本。



拉》里《耶利米书》23:29 的那句“YHVH 说,我的话岂不像火,又像能打碎磐石的大锤么?”被《密释纳》时代的贤哲解释为:人说出来的一个词语只能传达一个含义,但 YHVH 的一个词语可以同时有着多个意思。^① 换言之, YHVH 将无限多的含义蕴含在了普通的人类语言里。^② 就口传《托拉》(口头教导)而言,不但《塔木德》立定“一个经句或词语可以进行多种解释”这样的准则^③,后世拉比进而还认为,尽可能给比较概括的成文《托拉》补充细节是他们的神圣使命^④,按照密得拉释独特的细节补充之法而得到的解释内容也给犹太教圣典这个庞大的文本传统加进了跟《圣经》与《塔木德》旨趣有别的内容。

(二)作为圣典文本的密得拉释

“מדרש”(密得拉释, *Midrash*)作释经手法之意解是据其字根“דרש”而来,它作为一个不分拆的词语整体出现则是在《圣经》成书后期,如《历代志下》13:22 的“亚比雅其余的事和他的言行,都写在先知易多的מדרש上”和 24:27 的“至于他的众子和他所受的警戒,并他重修神殿的事,都写在列王的מדרש上”。不过, H. L. Strack 和 G. Stemberger 也指出,该词在《圣经》原文里的含义并不十分确切。^⑤ 本文尝试从后世的众多译词里探究其含义被译者具体化到什么范围。希腊语的七十子本(LXX)从希伯来原文译为“βιβλιον”(biblion)或“γραφον”(graphie),拉丁文的武加大本(Vulgate)从七十子文本译为“libre”,众多的英文版本用了“story, treatise, annotation, commentary, commentary of the book”等,众多汉译版本用了“书、传、传记、经、史、评注”等。本文基于“מדרש”一词的字面含义“通过探究而得来”,并综合上述译入语词的普遍所指,认为似可将《圣经》里“מדרש”一词的外延粗略定为“书写下来的评述”。

之后,在《圣经》犹太教逐渐向拉比犹太教过渡的初期,该词的含义有所延展。第二圣殿时期的贤哲希列(Hillel)曾拜师求学的地方就被冠以“מדרש בית”(密得拉释之屋)。在这样的屋里,教师向学生解释经文,学生与教师共同研读《托拉》。该词的核心含义因此便是学习、教导。稍晚的《阿伯特》

① 参见《塔木德·公会》(*Sanhedrin*)34a; *Tosa fot* a. 2; 拉什(Rashi)对《安息日》(*Shabbat*)88b 的注释。

② Eugene B. Borowitz, *The Talmud's Theological Language-Game: A Philosophical Discourse Analysis*, Albany: State University of New York Press, 2006, p. 67.

③ 《塔木德·公会》*Sanhedrin* 34a.

④ *Gen. R.* 53. 15.

⑤ H. L. Strack & G. Stemberger, *The Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 234.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

(*Avot*)1. 17 里更加具体：“最根本的不是מדרש,而是实践。”^①在犹太教里,与实践具体律令相对的便是从智性上去探求《托拉》真理了。在《阿伯特》之后的《塔木德》里,“מדרש”一词还有“被研读和解释的那部分经文”的含义,如《婚书》(*Ketuvot*)4. 6 里说“他这样דרש(探究)מדרש(被释对象,具体指《圣著》)”。

《塔木德》成文之后的几百年间,不同时期、不同地区的拉比们对经典的阐释以及身体力行的教导也被记录了下来,并逐渐累积成“מדרשים”(Midrashim, Midrash 一词的复数)这类庞大的文献集群。下文的不完全统计试图简要呈现密得拉释文本的释经特质。

表 1 《塔木德》时代的“密得拉释”

篇名	解释对象及相关内容	成书年代
<i>Sifra</i>	《利未记》《密释纳》	约 3 世纪
<i>Sifre</i>	《民数记》《申命记》	核心部分约成于 3 世纪
<i>Mekhilta de Rabbi Ishmael</i>	从《出埃及记》第 12~35 节里推导出可行的具体律法规定	约 4 世纪
<i>Mekhilta de Rabbi Simeon bar Yohai</i>	对《出埃及记》第 3~35 节经文进行阿嘎达式解释	约 4 世纪

表 2 后《塔木德》时期形成的《大密得拉释》^②(10 篇)

篇名	解释对象	最终成书年代
<i>Genesis Rabbah</i>	《创世记》	约 6 世纪
<i>Exodus Rabbah</i>	《出埃及记》	10~12 世纪
<i>Leviticus Rabbah</i>	《利未记》	约 11 世纪中期
<i>Numbers Rabbah</i>	《民数记》	约 12 世纪
<i>Deuteronomy Rabbah</i>	《申命记》	约 10 世纪
<i>Canticles Rabbah</i>	《雅歌》	约 9 世纪中期之前

① 本文的理解“从智性上去探求《托拉》真理”跟张平老师的译词“读书”是同一个主旨。详见《阿伯特——犹太智慧书》,[以]阿丁·斯坦泽兹诠释,张平译,中国社会科学出版社 1996,第 23 页。

② **מדרש רבה**(*Midrash Rabbah*)。“רבה”(Rabbah)一词的字面含义是“大”,为何将集子命名为“大密得拉释”已不可考。很多学者认为,名之曰“大”有僭越《圣经》与《塔木德》之嫌。参见 H. L. Strack & G. Stemberger, *The Introduction to the Talmud and Midrash*, Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 278.



续表

篇名	解释对象	最终成书年代
<i>Ruth Rabbah</i>	《路得记》	约 9 世纪中期之前
<i>Easter Rabbah</i>	《以斯帖记》	
<i>Lamentations Rabbah</i>	《哀歌》	约 11 世纪
<i>Ecclesiastes Rabbah</i>	《传道书》	

表 3

《小密得拉释》(17 篇)

篇名	解释对象
<i>Midrash Abkir</i>	《创世记》和《出埃及记》部分经文
<i>Midrash Al Yithallel</i>	所罗门的智慧以及大卫的强大
<i>Midrash 'Aseret ha-Dibrot</i>	五旬节
<i>Dibre ha-Yamim shel Mosheh</i>	摩西的生平
<i>Midrash Eleh Ezkerah</i>	哈德良时代十位贤哲烈士
<i>Midrash 'Eser Galiyyot</i>	犹太人的十次被流放
<i>Midrash Esfah</i>	《民数记》一些经句
<i>Midrash Hallel</i>	《诗篇》
<i>Midrash Leku Nerannena</i>	燃灯节
<i>Midrash Ma'aseh Torah</i>	犹太教的信念和行为规范
<i>Midrash Petirat Aharon</i>	《民数记》一些与亚伦相关的经句
<i>Midrash Petirat Mosheh</i>	摩西晚年的行为和死亡
<i>Midrash Ta'ame Haserot we-Yeterot</i>	对《托拉》字句的读音和拼写
<i>Midrash Tadshe</i>	象征性解释创世
<i>Midrash Temurah</i>	从善恶二分的角度解释创世
<i>Midrash Wa-Yekullu</i>	训诫式解释“摩西五经”
<i>Midrash Wayissa'u</i>	哈嘎达式叙述雅各众子的故事
<i>Midrash Wayosha'</i>	《出埃及记》部分经文

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

表 4 较完整的散篇

篇名	被释主题及相关信息	成书年代
<i>Midrash Qohelet</i>	《传道书》	约 9 世纪中期
<i>Pesikta</i>	从“摩西五经”和《先知书》里推导出训诫意义	约 8 世纪早期
<i>Pirke de Rabbi Eliezer</i>	“摩西五经”	不早于 8 世纪
<i>Midrash Shmuel</i>	《撒母耳记》(上、下)	
<i>Midrash Tehillim</i>	《诗篇》	
<i>Midrash Mishle</i>	《箴言录》	
<i>Tanna Devei Eliyahu</i>	以阿嘎达方式解释《圣经》诸篇	
<i>Alphabet of Akiva ben Joseph</i>	希伯来字母含义	

另有两部影响较大的集子,一是“מדרש תנחומא”(Midrash Tanchuma,《坦胡玛密得拉释》),终成于约 9 世纪,被释对象涵盖整个“摩西五经”。另一个是“ילקוט שמעוני”(Yalkut Shimoni),由 13 世纪人西缅·哈·达山(Shimon ha-Darshan)从流传至当时的超过 50 个密得拉释式拉比文献里收集整理而成,被释对象涵盖整部《圣经》。

从以上信息我们可知,密得拉释文本从形式和主旨上讲是释经性的,虽然从内容上看未必尽然。密得拉释里的拉比们虽然引用《圣经》语句,也把他们自己的教导(口传《托拉》)跟 YHVH 的教导(成文《托拉》)联系起来,从而让人言更有权威,却也经常用各种玩笑性质的、故意骇人听闻的、有着狂野想象力的、极度夸张的引申、故事、寓言、文字游戏等等形式来表达根基性的宗教真理。仅以 YHVH 的大能为例,《圣经》里宣扬 YHVH 大能的文字比比皆是,但密得拉释里从字面上看是在贬损 YHVH 的说法也不在少数。比如,《以赛亚书》49:3 说 YHVH 将要因以色列人而荣耀,《大利未记》里的拉比们于是解释道,那也意味着 YHVH 不以自己为荣耀,所以他才催促摩西堆砌出对以色列人的众多赞美之词^①;《大创世记》说 YHVH 也会怕蛇,因为蛇很邪恶,还是反驳高手^②,《大创世记》还说,YHVH 为自己把亚当逐出伊甸园而感到悲哀^③;说一旦 YHVH 让

① Lev. R 2. 5.

② Gen. R 20. 2.

③ Gen. R 21. 4.



坏人得到好报,管事的天使就可以谴责他^①。

富含引申和狂言的密得拉释被中世纪的信众当成《塔木德》时期(1~5世纪)的贤哲对既有圣典的阐释,且自身也被奉为圣典,受到后人的阐释。中世纪的拉比有的按照字面含义去解释,从而得出僭越的结论;有的延续先辈用比喻去解释,但却让圣典真理灰上蒙尘,渐行渐远。迈蒙尼德不认同这些人的解释,也嘲讽他们为学识浅薄的拉比、轻率的笨蛋。虽然他在写作《迷途指津》时改变了初衷——解释密得拉释中所有难解的段落——但密得拉释依然对《迷途指津》有着深刻的影响。^②

二、密得拉释对迈蒙尼德寓意释经的影响

在《迷途指津》的绪论中,迈蒙尼德表示,自己曾许诺阐明密得拉释(Midrashim)中所有的难解段落,那些段落的表面含义显然与真理背道而驰,也与常识不符,因为它们都是比喻。他还意识到,如果延续传统用比喻去解释比喻的话,对解释没有什么帮助;如果直接给出解释结论的话,普通人一下子理解不了。试图探究真相但修养不够的人于是要么接受密得拉释的表面含义从而看轻YHWH与贤哲,要么依然不明白其中的真义。于是,他放弃了初衷,转而介绍信仰的基础和普遍的真理^③,从而让人在具备了这些根基性知识的情况下探究出与它们一致的圣典真义。从这些话看来,让民众真正理解密得拉释虽然可能不是《迷途指津》的最终写作目的,但至少是目的之一,不然大可隐而不提,根本不用在书首作出如上解释。事实上,《迷途指津》里的许多地方都能找见密得拉释的痕迹。

(一)作为寓意释经对象的密得拉释

据《迷途指津》的英译者、迈蒙尼德的研究者 M. Friedlander 考据,该书中解释了的圣典词句除了取自他拟定解释的《圣经·先知书》之外,还来自《圣经》其他章节、《塔木德》和《密得拉释》。仅就《密得拉释》而言,有取自《大密得拉释》里的《大创世记》《大出埃及记》《大利未记》《大民数记》《大诗篇》《大传道书》;还有坦胡玛密得拉释里关于《创世记》的密得拉释式解释;也有来自散篇 *Pirke de*

① *Gen. R.* 53. 14.

② 迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,山东大学出版社 2004 年版,第 10 页。

③ 迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,第 10 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

Rabbi Eliezer(《以利泽大拉比篇》)以及几个现已查找不到来源的密得拉释残篇。^①这就意味着,《密得拉释》里的部分内容本身便是迈蒙尼德的诠释对象之一。较为完整地体现迈蒙尼德处理方式的有两处:一是对来自散篇《以利泽大拉比篇》和《大创世记》的以利泽拉比言论的解释;二是对亚当—夏娃的被造、人与蛇的恩怨、毒液、雅各众子这几个未知来源的密得拉释的解释。

《以利泽大拉比篇》里的以利泽拉比说:

天从哪里创造出来的?来自上帝衣裳的光芒。上帝采下部分光,像神衣服一样把它伸展开,这样天就连续延伸开来。如《圣经》说,披上光,如披外袍,铺张穹苍,如铺幔子。(《诗篇》104:2)大地从哪里来?从上帝宝座底下的雪而来。他抓起一把雪又扔了出去。如《圣经》说:他对雪说,要降在地上。(《约伯记》37:6)^②

迈蒙尼德对上述引文的解释是:此话表示构成宇宙的材质不是同一的,且有优劣之别,天体材质是优质的,靠近 YHVH;地球材质是劣质的,离 YHVH 最远。理由是:“在他的脚下有一块用蓝宝石做成的白色的作品。”(《出埃及记》24:10)经句里“他的脚”指“宝座”,宝座底下的白色就是地球的材质。迈蒙尼德还叮嘱说这是个莫大的秘密,是关于存在的奥秘,是《托拉》中奥秘的奥秘。为了辅助说明,他还引了《大创世记》第10章里以利泽拉比的另一句话:“凡天上之物皆产生于天,地上之物皆产生于地。”^③并把词句的真实意思解释为:地球上的任何事物,即月球以下的所有存在物都有同一材质,而所有天体和其中存在的事物的材质与地球的材质不同。^④这里,迈蒙尼德的处理方式是直接将密得拉释的含义等同于自然科学的知识,而且说得很清楚明白,一点也不像下面这个例子所展示的那样遮遮掩掩。

就亚当—夏娃的被造、人与蛇的恩怨、毒液、雅各众子这几个未知来源的密得拉释的解释而言,迈蒙尼德说它们虽然显得古怪,但却是正确无谬的。残篇一是关于亚当—夏娃的被造。密得拉释里的贤哲是这样解释《圣经》里的相关经文的:起初,亚当—夏娃被造为一个,他们背对背紧紧连在一起,后来被分开,其中一半,即夏娃,被领到亚当跟前。这个说法的字面含义跟《圣经》里的字面含义不一致,但迈蒙尼德认为,贤哲已经正确地理解了《圣经》经文的真义:亚当、夏娃是

① Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, trans. M. Friedlander, New York: Dover Publications, Inc., 1956, pp. 399-411.

② *Pirke de Rabbi Eliezer*, translated and annotated by Gerald Friedlander, New York: Sepher-Hermon Press, 1916, pp. 15-16; 又见迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,第304页。

③ 迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,第305页。

④ 迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,第305~306页。



一而二、二而一的。他多处都在强调 YHVH 的创造是一次性完成的,且是完美无缺的,那么, YHVH 也就当然不可能先创造出一个人,然后再开膛取骨造出另一个人。那几句《圣经》经文的真义也就不可能是其字面含义。迈蒙尼德还拿出另外两句《圣经》经文来支撑这个正确暗示《圣经》真义的密得拉释:“我骨中的骨、肉中的肉。”(《创世记》2:23)“要与妻重新合并,二者合为一体。”(《创世记》2:24)虽然迈蒙尼德遵守传统做法没有把这个密得拉释的所谓真义明确说出,但有一点是肯定的,贤哲的解释被他当作一个整体比喻,且从非字面含义的角度进行了理解。当代学者戴维森(Herbert Davidson)对迈蒙尼德缄口不言的秘密进行了揣测:亚当、夏娃这两个名字是象征,亚当象征理智,夏娃象征肉体,二人曾经的一体或者结婚后合为一体象征着一个人的理智与身体之紧密结合。^①

残篇二是人类跟蛇的恩怨。密得拉释里的蛇本身并没有接近亚当,也没有同亚当说话,它的所有不轨之心都指向了夏娃。蛇本来有个驭者,引诱夏娃的便是这个驭者,驭者名叫撒玛艾勒(Samael),贤哲认为撒玛艾勒就是撒旦。蛇与夏娃之间有无比的仇恨,他们的后裔之间也有着深仇大恨。蛇与夏娃连在一起的方式——也是他们的后代们连在一起的方式——是一个的头连着另一个的脚跟。夏娃通过敲碎蛇的头打败了蛇,蛇咬伤了夏娃的脚跟而击败了她。中世纪一些评注迈蒙尼德思想的人认为,这则密得拉释里的亚当象征人的理智,夏娃象征人的肉体,撒旦象征人的想象力,撒玛艾勒象征人的欲望(appetitive faculties)。整个叙事说的是:想象力这个导致错误的根源是受欲望的直接影响的;想象力和欲望又与肉体紧密相关,然后三者结合起来减弱了人的理智能力,因此,人非但没有获得真知灼见,反而形成错误观念。到头来,身体遭受痛楚,不受理智引领的想象力也变得堕落腐化。^② 迈蒙尼德稍后还引用了另一个密得拉释叙事,说的是仅有在西奈山上受授《托拉》的以色列人才从蛇毒的侵害里超脱出来。对此,他没有进行任何说明。戴维森认为,这个密得拉释的意思是:以色列人在西奈山受授《托拉》之后,便具备了控制灵魂里非理性成分的能力以及能保卫理性不受干扰的能力;那些没有被授《托拉》的异教徒则仍然屈从于低级本能的驱使,其理性能力仍然被束缚。^③

残篇三是关于雅各众子的叙事。迈蒙尼德根据《创世记》4:25 的经文“因为神另给我立了一个儿子”指出:亚当、该隐、亚伯等名字当中蕴含了无穷智慧,实

① Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides—The Man and His Works*, New York: Oxford University Press, 2005, p. 345.

② Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides*, p. 346.

③ Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides* pp. 346-347.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

际上该隐和亚伯二者都遭到了毁灭,只是凶手死得晚一些。人中间留下来的只有赛特一个。弗里德兰德认为这个密得拉释的含义是:亚当三个儿子的名字象征人的三个组成成分;该隐象征着植物灵魂,亚伯象征着动物灵魂,赛特象征着理智。死亡意味着人体内的动物元素首先灭绝,腐烂意味着植物成分被解体,唯有人的理智这种非物质的东西得以长存并成为人的本质。^①

以上几个例子比较集中地体现着迈蒙尼德诠释密得拉释时的处理方式:从《圣经》里挑选出来的那些经文首先被当成需要寓意解释的比喻,贤哲们解释《圣经》经文的密得拉释继而也被当作需要寓意解释的比喻,最后他再敲东打西地提示大家说,这些释经比喻的真义是与自然科学、神学的真理相一致的,也即他试图在《迷途指津》里教导人们的“信仰的基础和普遍的真理”。《圣经》经文之真义在从字面含义走到哲学含义的过程中,密得拉释便不再是隐藏圣典真义的面纱,而是引领人踏上正确理解之路的桥梁。他这种做法既缓冲了字面含义与哲学含义之间的割裂,密得拉释本身岌岌可危的圣典地位也在迈蒙尼德的寓意解释中得到了维持。

(二)作为寓意释经手段的密得拉释

密得拉释除了本身便是迈蒙尼德的解释对象之外,还是解释《圣经》与《塔木德》词句的手段。本文仿造迈蒙尼德的方式说,“密得拉释”是个多义词,有密得拉释文本与密得拉释释经手法二义。就其为文本而言,许多从它而来的语句被迈蒙尼德当作解释《圣经》或《塔木德》词句的支撑材料;就其为释经手法而言,它是寓意释经的重要生成方式。

1. 作为寓意释经支撑材料的密得拉释

在迈蒙尼德对圣典词语的寓意解释中,他会首先将被释词语认定为多义词,然后通过寓意解释一些源自《圣经》《塔木德》和《密得拉释》的相关经句得出其真实的寓意,同时辅以自然科学知识的相关信息。以对“YHVH 创世”这个主题里的词语“**ע**”(水)的寓意解释为例,他首先将之认定为多义词,接着通过解释《创世记》里含有它的句子、讲解物理学和气象学的相关知识、引证《大密得拉释》里的相关经句来得出其三个真实含义:海、穹苍、穹苍之上。“**ע**”之所以具有“穹苍”之意是因为《大创世记》第4章里说“空中的水珠凝聚从而形成诸天”。并且,他还泛泛地说,贤哲们早已指出处于穹苍之上的那部分仅仅是名义上的水,而不是现实的水。贤哲的这般言论之所以正确是因为它与亚里士多德在《气象学》里所证明过的真理相符合。对密得拉释的类似使用方式还见于他对“诸天”“天使”

^① Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. M. Friedlander, New York: Dover Publications, Inc., 1881, p. lii.



等词以及涉及“宇宙永恒与否”的相关《圣经》经句的寓意解释。在这样的解释里，密得拉释以及他对密得拉释的解读是他寓意释经的有机环节。一方面，这种以经释经——各圣典经句的互文互释——的方式体现着迈蒙尼德认可并维护着密得拉释的真理性；另一方面，他也给密得拉释的真理性附上了另一个支撑：与哲学真理的一致性。

在对密得拉释这种支撑工具的具体使用中，迈蒙尼德会采用密得拉释的传统字面含义、用该密得拉释的阿嘎达去解释，或者直接宣布说该密得拉释是个整体上的寓言。例如，在《第二律法书》第1篇“论知识”第1单元“作为律法之根基的律法”第7章第3节里，他引用了坦呼玛密得拉释里 *Parashat Vayese* 的内容：

看哪，“有神的使者在梯子上，上去下来”（《创世记》28:12），他们是世上各国的王子。这教导我们说：独一真神（愿他保佑）向雅各显示了巴比伦的王子上去又下来，显示了米底的王子上去又下来，显示了以东的王子上去又下来。独一真神（愿他保佑）还对雅各说：“为什么你不上去？”还说：“如果你上去，你就不会下来。”他没信，也没有上去。^①

迈蒙尼德根据这个密得拉释的字面含义得出的结论是：这个梦是关于未来事件的一则预言。在《迷途指津》第1章第15篇、第2章第10篇里，被他用来解释该《圣经》经文的除了上文所引的密得拉释之外，还有对这个密得拉释的阿嘎达引申：

拉比西缅·本·约西那 (Shimeon ben Yosina) 这样解释道：“虽是这样，他们仍旧犯罪，不信他奇妙的作为。”（《诗篇》78:32）独一真神（愿他保佑）对雅各说：“如果你当初上去了，也相信了，你才不会有下来的时候呢。但是，因为你当初没有相信，所以你的后代将要臣服于这世上的那四个王国。”雅各对他说：“难道永远如此吗？”他对雅各说：“不要害怕，我的仆人雅各；不要担心，以色列人啊，你看，我将从各地拯救你们和你们的后嗣。”^②

迈蒙尼德根据这则阿嘎达的字面含义得出的结论是：这个梦是关于未来事件的一则预言。但它的落脚点不在于神，而是在于以色列人，在于他们将要处于的被奴役和被救赎的命运。除上述两种情况以外，他还延续了密得拉释传统的以喻释喻之法。当代学者 Sarah Klein-Braslavy 指出，这不但体现在《迷途指津》第1章第15篇、第2章第10篇里，而且还体现在全书里。他对雅各梦天梯这则叙事的此类解释包含了以下一些彼此交织的程序：(1)将该梦设定为预言梦。因

① Sarah Klein-Braslavy, *Maimonides as Biblical Interpreter*, Boston: Academic Studies, 2011, p. 92.

② Sarah Klein-Braslavy, *Maimonides As Biblical Interpreter*, p. 94.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

此,他在《迷途指津》中表达的先知观、预言观、天使观等等都是雅各梦的解释语境。(2)将该梦设定为寓言,因此,它便本然地具有显隐两层含义。(3)将隐层含义设定为《托拉》的秘密。由于他在《迷途指津》里试图揭示的便是《托拉》的秘密,所以,全书关于《托拉》秘密的言说便都是雅各梦的解释语境。(4)仅采用传统密得拉释的某些字词,这些字词既让熟知密得拉释的读者自己联想起相关的密得拉释来,又在寓言的前提下让该词具有了跟传统密得拉释不一样的新含义。例如,将雅各梦里的梯子解释为它象征着时间轴。^①

2. 作为生成寓意释经方式之一的密得拉释

迈蒙尼德释经的基本操作方式是从经文的字面含义引申出哲学含义,这种方式被之后的卡巴拉称为“רמז”(remez,寓意释经,给出哲学含义),与其他三个释经手法“פשוט”(peshat,给出直白含义)、“דרש”(derash,给出引申含义)、“סוד”(sod,给出神秘含义)共同构成犹太教的释经四法“פרדס”(PaRDeS,上述四词的首字母缩写)。虽然释经手法被分成了四种,但它们之间并非毫无关联。“רמז”(寓意释经,给出哲学含义)便是在“פשוט”(给出直白含义)和“דרש”(给出引申含义)的基础上结合释经者所持有的哲学思想而来的。而“דרש”(给出引申含义)也即“מדרש”(密得拉释)——从“דרש”而来。

需要首先指出的是,寓意释经的前提之一是经文具有显、隐两层含义。在这种双层含义说的多个来源中,密得拉释式隐义观便是其中之一。密得拉释式隐义观认为:经文有显、隐两层同真的含义,显义是拉比们释出并公开宣讲的那些含义,隐义仅有少数人可以知晓,但因为隐义是关于 YHVH 的神圣秘密,所以知晓了隐义的人却不能公开讲明,只能用寓言、比喻、象征等等方式来解释。隐义用中世纪流行的一个比喻来表示就是“银丝网里的金苹果”:隐义是金苹果,显义是银丝网;一般人就只看见个银丝网,眼光锐利的观察者细心察看能透过丝网看见金苹果;银丝网虽然本身也很美丽稀有,但金苹果更加尊贵,迈蒙尼德对此说法深以为然。

从具体操作上讲,迈蒙尼德解释词语时采用的分析词根、调换词根排列顺序得出新词并在新词基础上理解原句、赋予某些数字超越其数值的含义、对比喻进行整体式解释、改变经句的平实含义并作出引申等等,从方法上说与密得拉释相比并没有什么创新,所不同的只是具体内容和最终结论而已。本文仅以改变经句的平实含义并作出引申这一个方面为例进行展示。

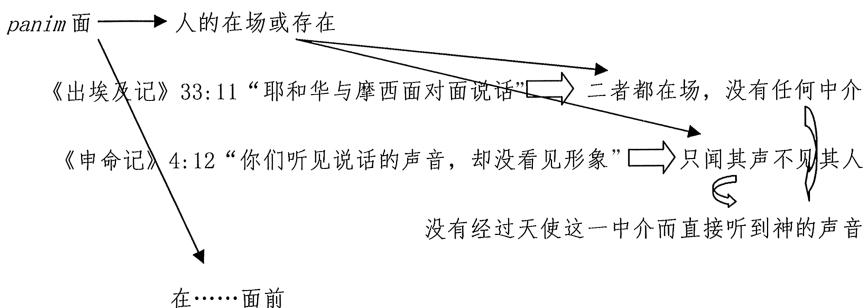
在《迷途指津》第3章里,迈蒙尼德寓意解释了“תמונה”(likeness, form)一

^① Sarah Klein-Braslavy, *Maimonides As Biblical Interpreter*, p. 94.



词。他指出,该词有三个不同含义:(1)存在于心外而能被感官认识的对象的形体,即东西的形状和外表;(2)影像,即当一个物体不再显现于感官时在观看者想象中保存下来的那个客体的形象;(3)被理智把握到的真观念——正是在这个含义上才被用于 YHVH。^① 在这三个含义里,前两义是经验归纳,但第三义则是被迈蒙尼德断然地宣布为字面含义的。这种改变字面含义的做法与前文引证的亚伯兰造就皈依者这个密得拉释的解释手法有异曲同工之妙。

更多的时候,迈蒙尼德是在确定的字面含义的基础上层层推导引申。以他对“פנים”(脸)确定出的七个字面含义里的第三义——“人的在场或存在”——的引申为例进行说明。



《出埃及记》33:23、《申命记》4:12 “却不得见我的面”

我的真正存在变幻莫测,是不可能被把握的(迈蒙尼德的解释)
将看不到我面前的东西,将得见我背后的东西(昂克劳的翻译)。

YHVH 面前还存在一种更高级的造物,其真正本质是人所无法把握的,即独立理智;人能完全把握的是那些具有质料和形式的东西,就其存在而言要低于独立理智(迈蒙尼德对昂克劳翻译的解释)。

人不能把握 YHVH 的真正存在以及在他面前的高级造物(即独立理智);人能够把握低级的具有质料与形式的造物(综合迈蒙尼德的三表述)。

以上例子简略地显示迈蒙尼德如何通过寓意释经从经文的字面含义一步一步推导他所认为的哲学含义的。当代学者 James A. Diamond 通过仔细比较后

① 迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德等译,山东大学出版社 2004 年版,第 27 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

认为：迈蒙尼德的寓意释经是对密得拉释式释经的创造性使用^①，Moshe Idel 也认为中世纪犹太教的哲学式释经手法是传统的密得拉释式释经手法的变体^②，这当然囊括了以哲释经的集大成者迈蒙尼德。

结 语

在受到哲学的影响之前，包括密得拉释在内的拉比传统统辖着人们对圣典的理解，经文释义是向多种可能性敞开的，且对同一经文的多种理解可以同时为真。但一旦认可哲学真理与信仰真理的同真性，哲学真理所诉求的唯一性就会要求宗教真理也具有唯一性，要求圣典真义具有唯一性，这是受传统与哲学双重熏陶的一些“哲学化了的”犹太教徒不知该如何自处的地方。迈蒙尼德的处理方式是让哲学真理以圣典隐义的身份成为多义性圣典的内在含义之一，这种做法是牺牲（至少是隐藏）哲学真理的唯一性来保全宗教真理的多样性和圣典真理的多义性。从这个角度来说，寓意释经是密得拉释式的。

① James A. Diamond, "The Use of Midrash in Maimonides' *Guide of the Perplexed*: Decoding the Duality of the Text," *AJS Review*, Vol. XXI, No. 1, 1996; Warren Zev Harvey, "On Maimonides' Allegorical Readings of Scripture," in Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory-Antique to the Modern Period*, Boston: Brill Academic Publishers, Inc., 2003, pp. 181-188.

② Moshe Idel, "Midrashic Versus Other Forms of Jewish Hermeneutics: Some Comparative Reflections," in Michael Fishbane (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 51.