

山东大学

博士学位论文

中世纪犹太教教条思想研究

姓名：王彦

申请学位级别：博士

专业：西方哲学

指导教师：傅有德

20081020

中文摘要

在传统的犹太教中，并无教条一说。与基督教不同的是，犹太教中没有教会组织为信徒制定或颁布必须遵守的权威教义。主流拉比犹太教是一个以《塔木德》为核心的律法宗教，《塔木德》没有对犹太人的信仰做出明确规定。按照《塔木德》的说法，一个犹太人是一个犹太母亲所生的人。判定犹太人的首要标准是种族和血统，而不是信仰。拉比犹太教所要求于犹太人的不是对统一教义的认信，而是符合律法和道德标准的具体行动。在犹太教中，对一个伦理性上帝的信仰被当作不证自明的事实被接受下来，信仰和教义不是拉比犹太教的问题。

到了中世纪，生活在伊斯兰教统治下的犹太民族深受其神学和哲学思想的影响。从公元9世纪起，犹太教中开始出现以哲学方法研究《圣经》的理性主义思潮，萨阿底高昂是这方面的典型代表。靠着萨阿底的理论贡献和权威，哲学的思维方式牢固地奠定了它在犹太教中的地位。在宗教理性主义思潮的影响下，犹太哲学家不但从律法的角度，也开始从信仰的角度看待传统的犹太教。公元12世纪，著名犹太哲学家和律法学家摩西·迈蒙尼德(1135-1204)在《评密西那》“法庭篇”中提出，《托拉》有13条基本原则。它们是：1、上帝存在；2、上帝的单一性；3、上帝的无形体性；4、上帝的永恒性；5、唯有上帝可受崇拜；6、先知预言；7、摩西预言高于其它先知预言；8、《托拉》启示来自上天；9、《托拉》不会增减；10、上帝明察每个人的行为；11、上帝奖善惩恶；12、弥赛亚将会到来；13、死者将会复活。迈蒙尼德声称，相信并理解这13条基本原则的就是犹太人，并在来世里有份；反之，就会失去犹太人的身份并与来世无缘。在犹太教历史上，迈蒙尼德第一次以正确的信仰而非血统关系界定犹太人的身份，《托拉》13条基本原则由此成为中世纪教条思想的滥觞。

在犹太教历史上，迈蒙尼德第一次尝试为犹太教建立教条，这次尝试也是迄今为止最具影响的一次努力。与以前的犹太哲学家不同，迈蒙尼德13条基本原则具有律法上的后果，对这些信仰原则的遵守关系到犹太人能否获得拯救并进入来世。因此，迈蒙尼德13条基本原则具有宗教教条的性质。但令人疑惑的是，在以后的作品中，迈蒙尼德再没有提到这13条基本原则。如果13条基本原则是迈蒙

尼德为犹太教建立的教条，为什么他没有在后期作品中提及它们？另外，如果《托拉》13条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，他为什么没有将犹太教的其他重要信仰包括在内？最明显的是，他不应该遗漏“创世”和“自由意志”这两条。还有，迈蒙尼德写作《评密西那》的时候，还只是一个默默无闻的年轻人，他凭什么权威为犹太教建立教条呢？

为了证明13条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，学者们对于上述疑问提供了各种解释。有学者指出，《托拉》13条基本原则是作为对《密西那》的评论出现的，迈蒙尼德在这里主要是作为评论者，而不是作为独立作者表达自己的个人观点。由于这段《密西那》的内容与“创世”无关，因此，迈蒙尼德在这里没有理由提及“创世”等其它信仰。按照这种观点，既然13条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，而13条基本原则又受到了《密西那》文本的限制。我们是否可以进一步推论说，在迈蒙尼德看来，犹太教教条的内容就是由这段《密西那》所决定的呢？也就是说，迈蒙尼德早有打算为犹太教建立一套教条，并因此对犹太教进行了系统的考察。在对所有的《密西那》进行斟酌和比较之后，发现这一段谈论来世的《密西那》是建立教条最合适的地方。迈蒙尼德于是借评论这段《密西那》的机会，正式提出了他的犹太教教条。由于《密西那》文本的限制，他不得不牺牲一些犹太教的基本原则，如“创世”和“自由意志”等。我们认为，这样的推论是难以成立的。或许这段《密西那》为迈蒙尼德提供了讨论犹太教教条的好机会，但我们绝难以想象，迈蒙尼德会因为《密西那》的限制而牺牲犹太教教条的完整性。迈蒙尼德完全可以用另外的方式对犹太教教条进行专门的论述。既然犹太教教条是如此重要的一个问题，看不出有什么理由让迈蒙尼德必须将自己限定在一个评论者的地位上。

因此，我们认为，在肯定13条基本原则具有教条性质的同时，还必须强调，在《评密西那》中为犹太教建立教条不是迈蒙尼德的主观意图。既然13条基本原则是以《密西那》评论的形式出现的，其内容受到了《密西那》文本的限制，那么，我们就可以得出结论说，13条基本原则不是迈蒙尼德有意识为犹太教建立的教条！这个新观点不但符合《评密西那》的文本内容，而且可以很好地解释13条基本原则面临的上述种种疑问。因为以13条基本原则作为犹太教教条不是迈蒙

尼德的本意，因此他在后期的作品中没有提及它们，也没有考虑到它们作为犹太教教条的完整性和权威性。

为《托拉》建立 13 条基本原则是拉比犹太教历史上的一个创举，从中世纪开始，学者们就对迈蒙尼德建立 13 条基本原则的原因进行了各种解释。15 世纪末的犹太哲学家亚伯瓦纳认为，在亚里士多德哲学和基督教神学的影响下，迈蒙尼德将犹太教作为一种科学看待，《托拉》13 条基本原则就是迈蒙尼德为犹太教这门学科建立的理论前提和公理。现代犹太学者们大多放弃了这个观点，转而从政治和宗教的角度解释建立 13 条基本原则的原因。一些学者指出，由于迈蒙尼德生活在伊斯兰教和基督教统治的环境中，迈蒙尼德建立《托拉》13 条基本原则的目的是为了强调犹太教在教义上的优越性，反驳其他宗教从教义信仰上对犹太教的攻击。另有一种观点认为，由于哲学家意识到相信上帝存在和他对世界的统治有利于城邦政治秩序和道德风尚，迈蒙尼德要一般民众相信哲学化的上帝观，是出于哲学家对现实政治的考虑。还有人认为，迈蒙尼德为犹太教建立教条是出于一个宗教领袖对普通民众的责任。在迈蒙尼德看来，进入来世的前提条件是达到对上帝的理智理解。但迈蒙尼德也意识到，对上帝的理性化超出了一般大众的智力水平。为了使一般犹太人具有对上帝最低限度的知识，迈蒙尼德因此建立了 13 条基本原则，以便他们将来在来世里有份。最近的一个解释认为，迈蒙尼德为犹太教建立教条的原因是为了让犹太人更好地遵守律法。因为迈蒙尼德相信，只有正确的信仰才能导致正确的行动，正确的信仰是遵守律法的前提。我们认为，建立 13 条基本原则的目的是为了让犹太人得到关于上帝的理性观念，而不是为了让犹太人更好地遵守律法。在迈蒙尼德看来，正确的宗教观念本身就是终极目的，而律法不过是达到这个目的途径和手段。迈蒙尼德认为关于上帝的正确观念就是《托拉》教导犹太人的真知，靠着这个真知犹太人就可以获得永生，迈蒙尼德不可能在这一目的之外另设其他目的。

在迈蒙尼德发表 13 条基本原则之后的两百多年间，教条问题几乎没有受到犹太知识界的任何注意。迈蒙尼德去世后，随着基督教对伊比利亚半岛的“重新征服”，犹太民族开始生活在基督教的统治之下。与以前的伊斯兰教统治者相比，基督教是一个更加重视信仰的宗教。在基督教的改宗努力下，从 14 世纪末起，大批

犹太人开始改宗基督教。犹太教中改宗基督教的热潮一直持续到 15 世纪末的西班牙大驱逐。大批犹太人的改宗和由此产生的马兰诺问题迫使犹太宗教领袖重视犹太教人的信仰，包括尝试从神学上对犹太教信仰进行界定。在这样的历史背景下，教条问题在 15 世纪犹太知识分子中引起了热烈的争议。15 世纪初的杜安、克莱斯卡、阿尔伯对迈蒙尼德 13 条基本原则的正确性提出了质疑。在批评迈蒙尼德教条的基础上，克莱斯卡建立了著名的犹太教 6 个支柱性信仰。阿尔伯进一步将犹太教信仰归纳为 3 个基本原则。15 世纪末的彼瓦高和亚伯瓦纳则全力为迈蒙尼德辩护，试图证明迈蒙尼德 13 条基本原则是犹太教唯一正确的教条。

在 15 世纪犹太教教条问题的讨论中，迈蒙尼德 13 条基本原则成为哲学家们争论的焦点。有学者认为，15 世纪初的哲学家对迈蒙尼德提出批评的原因，是因为他们对《托拉》基本原则的理解与迈蒙尼德不同。迈蒙尼德将基本原则理解为犹太教的教条；而克莱斯卡和阿尔伯等人将犹太教作为一门学科看待，将基本原则看作是犹太教这门学科的公理和理论前提。我们认为，15 世纪的教条思想主要强调了犹太教在信仰上的传统观念，强调“《托拉》来自上天”，而不是从科学的角度探寻犹太教的公理和前提。在基督教的改宗压力下，15 世纪犹太教教条思想的主旨是回归传统，反对迈蒙尼德在信仰问题上的理性主义立场。从科学的角度理解 15 世纪初的教条思想，既不符合杜安、克莱斯卡和阿尔伯教条思想的主要内容，也不符合当时与基督教进行宗教论争的历史背景。

为什么 15 世纪末的教条思想一反世纪初的倾向，开始为迈蒙尼德辩护了呢？我们认为，为迈蒙尼德辩护是出于 15 世纪末时代危机的迫切需要。彼瓦高生活在 1492 年西班牙大驱逐的前夜，他以迈蒙尼德 13 条作为犹太教的教条，为犹太民族在灾难来临前做信仰上的准备。亚伯瓦纳的教条思想产生于刚刚发生的大灾难之后，他对迈蒙尼德的辩护是为了结束犹太教在教条问题上的混乱，把犹太人的信仰统一到 13 条基本原则上来。亚伯瓦纳教条思想的现实目的是为了加强犹太民族的团结，重新树立犹太人的民族信心。但除了为迈蒙尼德辩护外，亚伯瓦纳同时保持了在信仰问题上的传统观点。亚伯瓦纳认为，所有的《托拉》律法和教导都是神圣的，犹太教里根本没有什么教条。由于理论观点和现实需要之间的矛盾冲突，亚伯瓦纳的教条思想存在着明显的不一致性。

1492年之后，随着犹太民族西班牙时代的结束，教条问题再一次从犹太知识界消失了。但中世纪的教条思想给犹太教留下了永久的痕迹，深刻地影响了犹太教在未来的发展。经过中世纪的这个阶段，传统的拉比犹太教开始在律法之外，从信仰的角度理解祖先的宗教。随着时间的推移，迈蒙尼德 13 条基本原则逐渐在犹太人中获得广泛的接受。13 条基本原则成为犹太教信仰最简单明确的表述形式，它的内容甚至被写进了犹太教的祈祷书中。到了 18 世纪民族解放和宗教改革的时代，在犹太教中又一次发生了教条问题的争论。近现代的教条争论已经有着完全不同的历史背景，但可以肯定的是，新的教条争论是和中世纪教条思想留给犹太教的精神遗产分不开的。

关键词：犹太教教条 中世纪犹太教 迈蒙尼德 宗教理性主义

ABSTRACT

The term “dogma” which is strictly defined by the Catholic Church as such has no place in the tradition of Judaism. Judaism is a national religion of the Israel people. Membership in this particular community does not depend on credal affirmations of a formal character. Every Jew is born into God’s covenant with the chosen people by a Jewish mother, not by his confession of a fixed body of belief. Rabbinic Judaism is a legal religion, and its main concern is to do God’s commandments, not to speculate on the right beliefs. There is no fixation of Jewish beliefs in the Bible and the Talmud. Until its encounter with the Greek philosophy and influenced by its way of thinking, Judaism never lent itself to theological expositions.

In Middle Ages, when the main body of the Jewish people lived under the rule of Islam, the spiritual life of Judaism was deeply influenced by Islamic theological thought, which was a second-hand Greek philosophy combined with Islamic religion. Nurtured in the Islamic culture and forced to combat various attacks within and without Rabbinic Judaism, Saadia Gaon was the first medieval Jewish philosopher to use philosophy to interpret Torah and clarify its basic beliefs. By his works and authority, Greek thinking gained a permanent place in Judaism after Saadia Gaon and religious rationalism set its foot henceforth. In view of religious rationalism, the community of Israel is not only a ethnic group all descended from the same forefathers, but a religious group based on the same faith, which is the prepositional truth taught by Torah. It is not all surprising that with the progressing of religious rationalism in Judaism, eventually some daring soul would break the ground and set a fixed form of articles of faith demanding every Israeli’s full conviction. The son of Maimon of Spanish Jewry lacked neither intellectual creativity nor brave personality to fulfill this mission. In his early works *Mishnah Torah*, commenting on Sanhedrin’s *Perek Helek*, Maimonides expounded on 13 “Principles of Torah” for anyone to confirm if he wanted to have a share in the world to come. These 13 principles are:

1. that God exists;
2. that God is one;
3. that God is incorporeal;
4. that God is ontologically prior to the cosmos;
5. that God alone may be worshipped;
6. that prophecy occurs;
7. that Mosaic prophecy is superior to all others;
8. that the Torah was given from heaven;
9. that the Torah will never change nor be exchanged;
10. that God knows individuals;
11. that the righteous will be rewarded and the evil punished;
12. that the Messiah will come;
13. that the dead will be resurrected.

After giving each of this foundation a detailed explanation, Maimonides claimed that when a man believed in all these fundamental principles, and his faith was thus clarified, he was then part of the Israel community and one was obliged to love and pity him according to the laws set in Torah. But if a man doubted any of these principles, he has left the community of Israel, and was called sectarians. One was required to hate him and destroy him. This articulation of Jewish creed was the first of its kind in the history of Rabbinic Judaism. Contrary to its tradition, not only a Jew's membership in the Israel community, but his salvation in the afterworld is dependent on the affirmation of these 13 principles. Their dogmatic elements notwithstanding, certain questions need to be addressed. Just to mention a few: Firstly, why Maimonides never mentioned 13 principles in his later works, for example, in his great code *Mishneh Torah* and his philosophical work *Guide for the Perplexed*? Secondly, why didn't he include "free choice" and "creation" in his 13 principles, since he stressed these two mostly in his later works? Thirdly, when he wrote his Commentary he was an unknown young man, by what authority did he think he could set up a Jewish

dogma for the whole people of Israel?

To solve these problems properly, I suggest that one must distinguish two different questions. One, are 13 principles Jewish dogma by nature? Two, is it Maimonides' intention to expound Jewish dogma in his Commentary? To the first question the answer is yes; to the second, no. Just as Athur Hyman rightly points out that Maimonides' 13 principles are structured and restricted by the Mishnah text, and his status as a commentator does not allow him to give an independent opinion and to articulate a comprehensive list of Jewish beliefs. Does this mean that Maimonides intentionally sacrificed some articles of Jewish dogma just to fit into the Mishnah context? Of course not. The solemnity and seriousness of the nature of a religious dogma can hardly permit Maimonides such freedom. Hence, one must conclude that Maimonides did not intend a formal fixation of Jewish dogma in this circumstance. The 13 principles of Maimonides is not a product of a systematic study of the whole body of Jewish faith by him.

By our former distinction, the dogmatic character of the 13 principles holds regardless of its author's intention. Still the question remains: why Jewish dogma? Why 13 principles at all? Some explain that because Maimonides lived in the Middle Ages when Islam and Christianity claimed that they had superceded its mother religion, Maimonides was somehow compelled to stress the superiority of some of the beliefs of Judaism. Others interpret from a political perspective that, as a philosopher, Maimonides never believes that by vocal repeating of these 13 principles, one could perfect his intellect and gain a share in the afterworld. These fixations of Jewish belief are only for the consumption of the mass and stability of the state, since a believer in God and his providence tends to be obedient to law and strict on his moral.

By criticizing these and other former explanations, Menachem Kellner offered the latest one. He argues that Maimonides' aim is to strengthen his people's observing of Jewish law, because Maimonides believes that right deed is preconditioned by right belief. This is hardly so. Maimonides is a rationalist, and his very radicalism in this

regard leads him to the conviction that there is a reason behind every piece of law, and Torah's aim is to teach the right opinion and belief. These convictions make every law only secondary to the opinion behind it and ladder to the higher intellectual perfection. My critique is that Keller's explanation runs counter to Maimonides' religious rationalism, which is the main thrust of all his legal and philosophical works, and could not stand. It is reasonable to contend that the dogmatic character of the 13 principles is an outgrowth of Maimonides' religious intellectualism. The first 5 principles, which define the philosophical understanding of the monotheistic God, are the ultimate goal by themselves. The last 8 principles are more practical and aim to encourage all Jews to observe the law, which in turn serve the ultimate goal of the first 5 principles.

Maimonides' 13 principles were totally ignored by the Jewish academic circle in the next two hundred years. The topic of Jewish dogma only resurged in 15th century as a major discussion under Christian church's proselytizing efforts. The church's strengthened effort to convert Jews yielded great success. It led many Jews forfeit their ancestors' religion and embrace the Christian faith. Under the pressure of Christian missionary duress, the religious leaders of Judaism were forced to defend its teachings, including clarifying the main principles of Jewish faith. Thus Maimonides' 13 principles re-entered the spotlight of the often heated and acrimonious dogmatic debate.

Among the major medieval Jewish philosophers who took part in the discussion, 5 figures stood up. They are Duran, Crescas, and Albo in early 15th century, and Bibago and Abravanel in the end.

The main tendency of Jewish dogmatic thought in the early 15th century is anti-Maimonidian. Duran, Crescas, and Albo all criticized Maimonides' formation of 13 principles. Crescas and Albo, especially, created their own dogmatic system to replace Maimonides'. Crescas listed 6 cornerstones (*pinnot*) of Torah, which are:

1. God's knowledge of particulars;
2. Providence;

3. God's power;
4. Prophecy;
5. Choice;
6. Purposefulness of the Torah;

Albo further deduced Jewish fundamentals to three: the existence of God, Torah from heaven, and reward and punishment. Kellner explains that, the disagreements between Maimonides and the philosophers in the early 15th century arose primarily from their different *definitions of the principles of Torah*: Maimonides uses the term “principle” in a strict dogmatic sense, while Duran, Crescas, and Albo see Judaism as a certain kind of science and take the principles of Torah as the premises and axioms of this particular science. By analyzing the content of their dogmatic works, one could find that Kellner's explanation is hardly the case. All the Jewish philosophers in the early 15th century, Duran, Crescas, and Albo, stressed that “Torah from heaven” was the center of Jewish belief, and all the teachings and commandments are equal in their divinity. To return to the traditional view on Jewish faith is consistent with Duran, Crescas, and Albo's anti-Maimonidian stand, and also fit into the anti-Christian spirit in the Jewish intellectual circle, while Kellner's scientific explanation missed the point.

At the end of 15th century, the anti-Maimonidian tendency of the Jewish dogmatic thought changed dramatically. Bibago was such an admirer of Maimonides that he could not tolerate any opposition to his dogmatic formulation. Abravanel himself belonged to the anti-Maimonidian camp; nevertheless, he defended 13 principles even more thoroughly and effectively than Bibago. Strangely enough, at the end of his major dogmatic works, *Rosh Amanah*, which claimed to defend Maimonides' dogmatic formulation at the beginning, Abravanel emphasized that all the teachings and laws in Torah were equal, and Judaism had no principles at all. One may wonder, why does he contradict himself in such an obvious way? The reason lies in the fact that all the dogmatic thought at the end of the 15th century was largely determined by the 1492 Spanish Expulsion. To defend Maimonides' dogmatic formulation as *the Jewish dogma*

is a necessity by the historical crisis, and not a theoretical speculation by its own right.

The dogmatic topic dropped entirely from the Jewish academic agenda as the Jewish people's Spanish era ended with the 1492 Expulsion. Yet the dogmatic movement in the medieval period had a lasting effect on Jewish thought and self-consciousness. As time passed, Maimonides' 13 principles had been well received by almost all Jewish communities and even found a place in the Jewish liturgy. Not only so, Judaism greatly enriched itself by going through this period of dogmatic formulation and debate. Since this Spanish era, Jewish people not only understand their ancestors' religion from a legal point of view, but from the perspective of religious beliefs. When the Jewish Liberation and Reform Movement began in 18th century, the dogmatic issue reappeared in Judaism and sparked new debate. The new discussion surely has its origins in and resources from medieval period.

Key words: Jewish Dogma; Medieval Judaism; Maimonides; Religious Rationalism

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 王彦 日期： 2008年10月26日

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名： 王彦 导师签名： 傅公法 日期： 2008年10月26日

导 言

本文所讨论的是中世纪犹太教里的教条思想。那么，什么是教条呢？犹太教有教条吗？

典型意义的教条最早出现在基督教中。在基督教之后，伊斯兰教也发展出自己的教条体系。^① 教条(dogma)是一个在基督教中得到精确定义的概念，一般指由教会制定或颁布的、对信仰绝对必要的权威性教义。^② 《基督教圣经与神学词典》对教条的定义是，“在基督教教会中具权威的教会教导及共守之信仰。”^③ 与教条相似的另一个概念是“教义”(doctrine)，指有关基督教信仰的教导。^④ 在神学或宗教上，“教条”与“教义”的意义几乎没有什么区别。与教义相比，“教条”在概念的使用上更加正式，一般来说，它的使用范围也更加狭窄。所有的基督教教条都是教义，但不是所有教义都具有教条的权威地位。^⑤ 在统一的大公教会未分裂之前，由早期教会制定并得到所有教派承认的教条称为“信经”(creed)，^⑥ 其中最重要的信经是《使徒信经》、《尼西亚信经》、《迦克墩信经》和《亚大纳西信经》。^⑦ 东正教只承认历史上前7次基督教全体大会颁布的信经，而罗马天主教在

① 伊斯兰教教条就是位列五功(念、礼、斋、课、朝)之首的“念清真言”，又称沙哈大(Shahadah)，“只有一个安拉，穆罕默德是先知”。伊斯兰教是一个重视教法的宗教，其教条的内容比基督教简单的多，不具有在基督教中的典型意义。参见 Klein, F.A., *The Religion of Islam*, 1906, pp39ff; 王家琪：《伊斯兰宗教哲学史》(上)民族出版社，2003年，导论第4页。

② 英文 dogma 来自希腊文 dogma，指要求、命令和决定，这也是这个希腊词在《新约圣经》中的意思。在后期希腊哲学中，这个词开始带有法律上的含义，指以概念命题形式对一种哲学流派的正式官方表述。dogma 的这个含义最终为早期基督教神学家所采用。见 Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. Grand Rapids: Baker Books, 1985, p95; Elwell, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p350.

英文中用以表达教条这个意思的，除了 dogma 外，还有 creed, confession of faith, article of faith, symbol, 等等。汉语中对这些词的翻译并无统一标准。creed 一般译为“信经”，其他的多译为“教条”或“信条”，也有人译为“教义”、“信理”、“教理”。本文除了保持《尼西亚信经》等固定用法外，对其他英文词汇一律使用“教条”或“信条”进行表述，对这两个用法不加区分。

③ 《基督教圣经与神学词典》，卢龙光主编，汉语圣经协会，2003年，第170页。

④ 英文 doctrine 来自拉丁文 *doctrina*，意思是教导。在基督教中，这个词可以指广义上的全部有关基督教信仰的教导，也可以在狭义上指某一方面的具体教导，如有关上帝的教义，有关人的本性和命运的教义，有关教会和拯救的教义。等等。见 Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. Grand Rapids: Baker Books, 1985, p95; Richardson, Alan & John Stephen Bowden, eds. *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1983, p161.

⑤ 参见 Richardson, Alan & John Stephen Bowden, eds. *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1983, p163; 路易斯·伯克富：《基督教教义史》，赵忠辉译，宗教文化出版社，2000年，第1-2页。

⑥ 英文中的 creed 来自拉丁文 *credo*，意思“我信”(I Believe)。见 Elwell, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p306.

⑦ 这4个基督教信经的内容见詹姆斯·尼克斯：《历代基督教信条》，第一章一至四节，中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会，上海市新闻出版局内部资料准印证(2001)197号，第14-30页。

这之后继续使用“信经”称呼天主教会议颁布的教条，如1564年颁布的《天特信经》(The Creed of the Council of Trent)。^①自16世纪宗教改革以来，“教条”的概念就带有偏狭、不宽容和束缚思想自由等贬义。^②1517年宗教改革之后形成的基督教各个新教宗派，一般使用“信条”(confession of faith)指称各自宣称认信的教义，而不再使用“教条”和“信经”。从实质上看，“教条”、“信经”和“信条”三个概念名称虽异，意义实同。^③

基督教是一个建立在信仰之上的宗教团体，基督徒对教会的身份归属和灵魂得救都依赖于对教条的宣称和认信。教会历史上的历次分裂也总是出于泾渭分明的教义分歧。因此，我们可以说，教条是基督教性质的本质体现。与基督教对信仰的重视不同，犹太教是一个重视行为宗教。“在犹太教中，重宗教行为而不重神学教义和信条。”^④从传统上看，犹太教是一个以律法为特征的民族宗教，在圣经犹太教和拉比犹太教中并无教条一说。“教条是一个在基督教中被精确定义的概念，在犹太教中没有基督教意义上的教条。”^⑤按照《塔木德》的规定，一个犹太人就是一个犹太母亲所生的人，判定犹太人的首要标准是种族和血统，而不是信仰。(Kid.68b)^⑥犹太历史学家大卫·鲁达夫斯基说，“一个人的犹太性有赖于他对犹太教的律法、伦理、教义和戒律的信奉程度；他越能坚定不移地遵行教规，他的犹太性就越稳固。”^⑦对于一个犹太人来说，即使他犯了罪，违犯了《托拉》的律法，仍然是一个有罪的犹太人。(Sanh.44a)^⑧拉比犹太教的经典《塔木德》规范了犹太人生活的方方面面，在卷帙浩繁的《塔木德》中，犹太人的宗教和日常行为得到了细致入微地规范和阐释，却找不到一处关于犹太人信仰的正式规定。

传统的犹太教中既无教条，在拉比犹太教中也没有出现过为犹太教建立教条的尝试。凯尔耐(Menachem Kellner)说，“教条是系统神学的产物，……直到中世纪我们的宗教【犹太教】传统从来没有试图将自身以一组教条的形式进行表达。”

① Elwell, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001, p286.

② 参见 McGrath, Alister. E. *The Genesis of Doctrine-A study in the Foundations of Doctrinal Criticism*, Mineola: Regent College Publishing, 1997, p8.

③ 参见尼科斯：《历代基督教信条》，第4-5页；麦葛福(Alister E. McGrath)：《基督教神学手册》第36页。

④ *The encyclopedia of Judaism*, Vol.i, p205.

⑤ *Encyclopedia Judaica*, p529.

⑥ *The Babylonian Talmud*, I. Epstein ed., *Sefer Nashim*, vol.IV, The Soncino Press, 1936, p.345.

⑦ 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动-解放与调整的历史》，傅有德、李伟、刘平译，山东大学出版社，1996年，第58页。

⑧ 拉比阿巴·本·扎拔达(R. Abba b. Zabda)说，即使以色列人犯了罪，仍然被称为以色列人。正如一株桃金娘即使长在苇草中，仍被称为桃金娘一样。参见 *The Babylonian Talmud*, I. Epstein ed., *Seder Nezikin*, vol.III, The Soncino Press, 1935, pp.285-286.

①到了公元 12 世纪，主流拉比犹太教第一次出现了为犹太教建立教条的努力，尝试为犹太教建立教条的人是犹太教历史上著名的哲学家和律法学家摩西·迈蒙尼德(1135-1204)。“如果我们将教条理解成是从犹太教中挑选出来的一些信仰和教导，经权威机构确认而区别于其它信仰，因而具有更大的重要性，那么，一个确定的结论是：犹太教和《塔木德》犹太教是没有教条的（或许《法庭篇》第十章第一节是一个例外）②。事实上，根据这个定义，我们可以认为摩西·迈蒙尼德是主流拉比犹太教中第一个为犹太教建立教条的人。”③ 迈蒙尼德为犹太教建立的教条，出现在他在 1168 年完成的《评密西那》中。在评述《法庭篇》第十章第一节时，迈蒙尼德认为《托拉》的基本原则有 13 条：

1. 上帝存在；2、上帝的单一性；3、上帝的无形体性；4、上帝的永恒性；5、唯有上帝可受崇拜；6、先知预言；7、摩西预言高于其它先知预言；8、托拉启示来自上天；9、托拉不会增减；10、上帝明察每个人的行为；11、上帝奖善惩恶；12、弥赛亚将会到来；13、死者将会复活。

迈蒙尼德声称，相信并理解了这 13 条基本原则的就是犹太人：谁若违反了其中的任何一条就离开了犹太人的大家庭，不再是犹太人了。这就是犹太教历史上著名的迈蒙尼德 13 条。在犹太教历史上，迈蒙尼德第一次从信仰的角度确定犹太人的身份，是拉比犹太教历史上的一个创新。迈蒙尼德发表《托拉》13 条基本原则之后的两百年间，教条问题几乎没有受到犹太知识界的任何注意。到了 15 世纪，教条问题又被重新提及，在犹太知识分子中引起热烈的讨论。当时几乎所有的著名哲学家和宗教领袖都对这个问题发表了自己的看法。15 世纪初的杜安、克莱斯卡、阿尔伯对迈蒙尼德 13 条的正确性提出了质疑。在批评迈蒙尼德教条的基础上，克莱斯卡建立了著名的犹太教 6 个支柱性信仰，他的学生阿尔伯进一步将犹太教信仰归纳为 3 个基本原则。而 15 世纪末的彼瓦高和亚伯瓦纳则全力为迈蒙尼德辩护，试图证明迈蒙尼德 13 条基本原则是犹太教唯一正确的教条。

既然传统犹太教是没有教条的，为什么迈蒙尼德要为犹太教建立教条呢？又是什么原因使得犹太知识界在 15 世纪发生了犹太教教条问题的争论呢？针对迈

① *Must a Jew Believe Anything?* The Littman Library of Jewish Civilization, 1999, p24.

② 《塔木德》“法庭篇”第十章的内容见本文第二章第三节。

③ Kellner, “Dogma”, *Contemporary Jewish Religious Thought*, 1987, p141.

蒙尼德 13 条基本原则,为什么 15 世纪初和 15 世纪末出现了两种截然不同的观点呢?针对这些问题,本文试在具体梳理和分析中世纪犹太教教条思想的基础上,给出合理的解释,并说明中世纪教条思想带给犹太教的深刻影响。

一、犹太教教条问题

中世纪这场关于犹太教教条问题的争论,在犹太教历史上具有特殊的重要意义。在中世纪之前,拉比犹太教是一个以《塔木德》为中心的律法宗教,信仰不是拉比犹太教关注的重点。在中世纪之前,信仰从来不是犹太教的问题,犹太教的问题是如何恭性践履律法。确定无疑地是,犹太人对律法的虔敬建立在对唯一上帝的信仰之上。但在犹太人的《圣经》中,“信仰”的主要含义是对一个人格神的信任和依赖,是一种个人的情感表达而无宗教教义。在犹太教中,对上帝的信仰被当作一种确定的事实和前提被接受下来,对此无需从理论上加以阐述和证明。^①因此,《圣经》和《塔木德》没有对犹太人的宗教信仰做出明确规定,在迈蒙尼德之前犹太教中也一直缺乏对犹太教信仰的权威表达。从迈蒙尼德在 12 世纪建立 13 条基本原则开始,经过 15 世纪犹太哲学家对教条问题的热烈讨论,教条开始成为犹太教的一个问题,对教条问题的讨论一直持续到今天,并影响未来犹太教的发展。

18 世纪犹太教改革运动的先驱门德尔松认为犹太教是一个理性的自然宗教,在犹太教中没有超越理智之外,要求信徒必须信守的教条。门德尔松宣称,犹太教是一个“无教条的宗教”。^②门德尔松的“无教条论”发表后,虽然得到了大多数犹太人的赞同,但犹太教中反对这个观点的声音一直不绝如缕。有人讥讽门德尔松的观点说,门德尔松的教条就是“犹太教无教条”。谢希特(Solomon Schechter)认为门德尔松在教条问题上的观点是不一致的。与他所声明的“犹太教无教条论”相反,事实上,他认为犹太教是有教条的。只不过他所认为犹太教教条是更纯粹的、更符合理性的。^③雅各布(Louis Jacobs)认为,门德尔松在教条问题上的观

^① 参见傅有德:《论犹太教的信与行》,载于《犹太哲学与宗教研究》,2007年,中国社会科学出版社,第171页。

^② 门德尔松说,“古老的犹太教没有象征性的书籍,也没有信仰上的教条。”(门德尔松:《耶路撒冷:宗教权利和犹太教》,刘新利译,山东大学出版社,2007年,第49页)

^③ Schechter, S. “The Dogma of Judaism”, *Studies in Judaism*, vol.ii, 1896, p.148.

点究竟如何并不十分明了。门德尔松一方面声明犹太教是没有教条的，另一方面又认为应当将 13 条基本原则的内容教给学校中的儿童。^① 在当代犹太教中，迈蒙尼德 13 条得到了正统派大多数犹太人的拥护，一些教派更以迈蒙尼德 13 条作为划分正统和异端的分界线。拉比耶户达·帕内斯(Yehudah Parnes)认为，在正统派看来，划分正统和异端的标准就是迈蒙尼德 13 条。^② 正统派在教条问题上的强硬态度造成了她和其他派别和世俗犹太人之间的关系日益紧张。持开明态度的正统派学者认为，以迈蒙尼德 13 条作为划分正统和异端的标准不符合犹太教传统，迈蒙尼德 13 条来自他的宗教理性主义立场，与犹太教在信仰问题上的传统观点无关。^③

由此可见，教条问题至今仍然在犹太教中争执不下。近现代以来，所有的教条问题都与迈蒙尼德以及中世纪的教条思想密切相关。在今天的教条争议中，迈蒙尼德 13 条基本原则仍然处于一个中心地位。要理解今天的犹太教教条问题，从更广泛的意义上说，要理解今天的犹太教，必须回到中世纪的教条思想。在中世纪的社会文化环境中，犹太教不仅受到了外来思想的剧烈冲击，还面对着其他宗教的神学挑战和改宗压力。在受到外来思想影响和面对时代危机的历史背景下，中世纪犹太教教条思想产生了。随着中世纪教条思想的产生和发展，犹太教自身也发生了巨大变化。这些变化不仅造就了今天犹太教的独特性质，而且影响到犹太教的未来发展。因此，只有追根溯源地研究中世纪的犹太教教条思想，才能深入理解今天犹太教的独特本质，并探讨她在未来的发展方向。

研究这样一个题目，对于国内的犹太研究有着重要的理论价值。国内的犹太学者认识到，犹太教的律法主义特征不同于基督教以教条为核心的信仰体系。但犹太教中也有一些关于犹太教信仰的权威表述，如迈蒙尼德 13 条基本原则、克莱斯卡 6 条支柱性信仰和阿尔伯 3 条基本原则。迈蒙尼德 13 条基本原则不但在犹太人中获得了广泛接受，被当作对犹太教信仰进行表述的最简明方式，而且它的内容还被写进了犹太人的祈祷书中。这些信仰的权威表述是不是犹太教教条？犹太教的教条是迈蒙尼德 13 条吗？抑或是克莱斯卡 6 条，阿尔伯 3 条？这些信仰和犹

① Jacobs, Louis. *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*. London: Vallentine, Mitchell, p8.

② Shiparo, Marc. *The Limits of Orthodoxy: Maimonides' -Thirteen Principles Reappraised*, the Littman Library of Jewish Civilization, 2004, p1.

③ Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* 1999, p1-9.

太教律法之间是一种什么关系？对这些问题的回答必然牵扯到对中世纪教条思想的研究。因为犹太教对信仰问题的讨论是从中世纪开始的，这些权威表述是中世纪犹太思想家对教条问题进行思考和争论的结果。鉴于目前国内学术界还缺乏对中世纪犹太教教条思想进行的专门研究，作者不揣浅陋，希望能通过这篇论文，具体分析中世纪教条思想的产生发展过程和它对犹太教造成的影响，为国内犹太教相关领域研究提供新的观察视角和理论支持。

正如常说的那样，无论多么抽象枯燥的理论问题，总是出于人的现实关怀。研究中世纪的犹太教教条问题，并非与今天中国的现实处境全无关系。通过研究我们发现，中世纪教条思想是犹太教在新的历史条件下，在应对时代危机和挑战中产生的。在中世纪激烈的思想碰撞和宗教对抗中，古老的犹太教求生存和发展，一方面顽强地坚持自己的宗教传统，一方面对自身进行了适时的调整和改变。尽管在中世纪经受了巨大的挫折和磨难，但经过了这个发展阶段之后，犹太教不但完整地保存了自己的宗教传统，并且在宗教和文化的碰撞和交流中丰富提升自身。在全球化浪潮席卷中国的今天，中国的文化建设同样面临着在传统的基础上进行革新的任务。今天的中国人一方面要敞开国门，与世界其他民族和文化进行交流，以求革故鼎新，实现物质文明和精神文明的现代化；另一方面，我们又面临着传承优秀民族文化的艰巨任务。在这样的时代氛围中，解读另一个古老民族在中世纪经受的精神文化历练，从中得到一些经验和教训，对我们又何尝不是一种有意的启迪呢？

二、研究现状和主要问题

1986年，凯尔耐发表关于中世纪犹太教教条问题的专著《中世纪犹太思想中的教条》(*Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel, 1986*)，对从12世纪到15世纪末的中世纪教条思想进行了全面分析、整理和论述。凯尔耐的这部著作是迄今为止论述中世纪犹太教教条问题最权威的著作。在此之前，犹太学者对这个问题的论述主要集中在迈蒙尼德的身上，重点分析论述迈蒙尼德的13条基本原则，如路易斯·雅各布(Louis Jacobs)的《犹太信仰的原则——一个分析性的研究》(*Principles of the Jewish Faith-A Analytical study, 1964*)，亚

瑟·海曼(Hyman,Arthur)的《迈蒙尼德的13条基本原则》(Maimonides' Thirteen Principles),大卫·布鲁门特(David Blumenthal)的《豪特·本·所罗门评迈蒙尼德13条基本原则》(*The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, 1974)。关于迈蒙尼德13条的最近一本专著是沙皮罗(Marc Shapiro)的《正统的界限:再论迈蒙尼德13信条》(*The Limits of Orthodoxy: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, 2004)。

在凯尔耐之前,对除迈蒙尼德外的中世纪犹太哲学家的教条思想,犹太学术界缺乏专门性的研究。对这些哲学家的论述散见于犹太哲学史和其他方面的著作中,如胡斯克(Issac Husik)的《中世纪犹太哲学史》(*A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1918)、古特曼(Julius Guttmann)的《犹太哲学史》(*Philosophies of Judaism*, 1964)、西拉特的《中世纪犹太哲学史》(Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 1985)和瓦科斯曼(Meyer Waxman)的《犹太文学史》第三卷(*History of Jewish Literature*, vol.iii, 1943,)、谢希特(Solomon Schechter)的《犹太教教条》(“The Dogma of Judaism”, *Studies in Judaism*)开普兰(Mordecai Kaplan)的《更伟大犹太教的形成》(*The Greater Judaism in the Making*),大卫·纽马克(David Neumark)的《历史视野下的犹太教》(*Historical Views of Judaism*, 1973)和《历史视野下的犹太教原则》(the principles of Judaism in Historical Outline),等等。1929年,胡斯克在1929年将约瑟夫·阿尔伯的《论宗教原则》(*Sefer Ha-Ikkarim*)从希伯来语翻译成英文,使英语世界有了研究阿尔伯教条思想的第一手资料。1982年凯尔耐将亚伯瓦纳的《信仰要义》(Issac Abravanel, *Rosh Amanah*)翻译成英文单独出版。在此基础上,在1986年的《中世纪犹太思想中的教条》中,对杜安、克莱斯卡和彼瓦高的教条思想进行了充分的译介和分析,使对中世纪犹太教教条思想的研究成为一个完整的理论体系。

国内对中世纪犹太教教条思想的研究刚刚开始,主要集中在对迈蒙尼德13条的介绍上。1998年迈蒙尼德的哲学著作《迷途指津》中文本在国内出版。在译者序言中,傅有德详细列举了迈蒙尼德13条基本原则。他指出,在对迈蒙尼德进行批评的基础上,后来的克莱斯卡和阿尔伯分别提出了他们的犹太教基本原理。^①

① 傅有德:《迷途指津》《译者序言》山东大学出版社,1998年,第3页。

2005年傅有德在《犹太教纲要》论文的第二部分“犹太教的主要经典、信条和习俗”，对犹太教的基本信条做了更为详细的阐述。^①周燮藩在2001年《世界宗教研究》第一期上发表了《犹太教的自我诠释——再论什么是犹太教》，从犹太教定义的角度阐述了犹太教的教义问题。在2007年《犹太研究》第5辑上，发表了郭鹏的《迈蒙尼德犹太教十三条信条简析》，对迈蒙尼德13条进行了详细的论述和分析。

归纳起来，国际和国内的学术界对中世纪犹太教教条思想的研究主要集中在以下几个问题：

第一，《托拉》13条基本原则和犹太教教条。学者们一般认为，迈蒙尼德的13条基本原则是历史第一次为犹太教建立教条的尝试，也是迄今为止最具影响的教条化努力。与以前的犹太哲学家列举的犹太教重要信仰相比，迈蒙尼德13条基本原则在性质上有根本的不同。迈蒙尼德认为，对《托拉》13条基本原则的认信是犹太人进入来世的条件，因此，13条基本原则具有宗教教条的性质。但要证明13条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，面临着理论上的几个困难。13条基本原则出现在迈蒙尼德的早期作品《评密西那》中，在后来的作品中他再没有提到这13条基本原则。因此，一些学者认为，迈蒙尼德后来改变了以13条作为犹太教教条的想法。另外，如果13条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，他为什么没有将犹太教的其他重要信仰包括在内呢？最明显是，他不应该遗漏“自由选择”和“创世”这两条。在《托拉再述》和《迷途指津》中，迈蒙尼德强调“创世”和“自由意志”是犹太教的基础和重要原则。

除了上述两个问题，要证明13条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，还面临着其他一些疑问。要解决这些疑问，作者认为除了要肯定13条基本原则的教条性质外，还必须强调迈蒙尼德的主观意图不是为犹太教建立教条。《托拉》13条基本原则是作为对《密西那》的评论而出现的。迈蒙尼德在这里主要是以评论者的身份出现的，而不是作为独立作者表达他的个人观点。因此，13条基本原则作为教条不是对犹太教进行系统考察之后的结果，不是迈蒙尼德有意识为犹太教建立的教条。

^① 傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，中国社会科学出版社，2007年，第149-151页。

第二、迈蒙尼德建立 13 条基本原则的原因。从中世纪开始,学者们就对迈蒙尼德建立犹太教教条的原因进行了各种分析。15 世纪末的犹太哲学家亚伯瓦纳认为,在亚里士多德哲学和基督教神学的影响,迈蒙尼德将犹太教作为一种科学进行看待,《托拉》13 条基本原则就是迈蒙尼德为犹太教这门学科建立的理论前提和公理。现代的犹太学者们大多放弃了这个观点,转而从政治和宗教的角度解释迈蒙尼德建立 13 条基本原则的原因。一些学者指出,由于迈蒙尼德生活在伊斯兰教和基督教统治的政治环境下,迈蒙尼德建立 13 条基本原则的目的是为了强调犹太教在教义上的优越性,反驳其他宗教对犹太教的攻击。另外一种观点认为,迈蒙尼德建立 13 条基本原则是出于对现实政治的考虑,因为哲学家意识到,民众对上帝的信仰有利于政治秩序的稳定和道德风尚的纯洁。还有人认为,迈蒙尼德为犹太教建立教条是出于宗教领袖对普通民众的责任。在迈蒙尼德看来,进入来世的前提条件是达到对上帝的理智理解。由于哲学化的上帝观超出了一般大众的智力水平,为了让一般民众具有对上帝的最低限度知识,迈蒙尼德就为犹太人建立了 13 条基本原则,以便他们也能在来世里有份。

最新的一个解释认为,迈蒙尼德建立 13 条基本原则是出于律法的原因。因为迈蒙尼德相信,正确的信仰是遵守律法的前提,只有正确的信仰才能导致正确的行动。因此,迈蒙尼德建立教条是为了让犹太人更好地遵守律法。我们认为,迈蒙尼德对犹太教的教条化是由于对犹太教的哲学化理解,而不是出于遵守律法的原因。在迈蒙尼德看来,正确的宗教观念本身就是终极目的,而律法不过是达到这个目的手段。迈蒙尼德认为关于上帝的正确观念是《托拉》教导犹太人的真知,靠着这个真知犹太人才可以获得永生。迈蒙尼德不可能在这一目的之外另设其他目的。因此,作者认为律法的解释颠倒了迈蒙尼德对信仰和律法关系的理解,是站不住脚的。

第三、宗教论争和 15 世纪犹太教教条思想的关系。《托拉》13 条基本原则提出之后的两百年间,教条问题几乎没有受到犹太知识界的任何注意。到了 15 世纪,这个问题又被重新提及,并在犹太知识分子中引起了热烈的争议,15 世纪几乎所有的著名犹太哲学家和宗教领袖都对教条问题发表了看法。学者们一般认为,15 世纪对犹太教教条进行争论的原因来自基督教对犹太教的传教改宗压力。在基督

教对犹太教的改宗压力下，从 14 世纪末开始的改宗热潮一直持续到 1492 年的西班牙大驱逐。犹太人的改宗潮流和由此产生的马兰诺问题迫使宗教领袖们重视犹太教的信仰问题，包括从神学上讨论犹太教的教条问题。

迈蒙尼德 13 条基本原则是 15 世纪教条争论的焦点，一些哲学家在批评迈蒙尼德的基础上建立了自己的教条体系，其中以克莱斯卡和阿尔伯的反迈蒙尼德倾向最为明显。有学者认为，这些哲学家之所以对迈蒙尼德提出了批评，是因为他们对《托拉》基本原则的理解与迈蒙尼德不同。迈蒙尼德将基本原则理解为犹太教的教条；而克莱斯卡和阿尔伯等人将犹太教作为一门学科看待，他们将《托拉》基本原则理解为学科的公理和前提。这是造成他们在教条问题上观点分歧的根本原因。作者认为，15 世纪教条思想主要是强调犹太教在信仰上的传统观念，强调“《托拉》来自上天”，而不是从学科的角度探寻犹太教的基本原则。在基督教的改宗压力下，15 世纪犹太教教条思想的主旨是回归传统，反对迈蒙尼德在信仰问题上的理性主义立场。

三、主要结构和基本进路

在研究中世纪犹太教教条思想的过程中，本文重点分析和论述犹太哲学家的具体文本。在充分尊重文本的基础上，联系犹太民族在中世纪所处的历史状况，分析中世纪教条思想产生和发展与外部环境的关系，以及民族命运的历史变迁对哲学家教条思想的巨大影响。本文的研究进路大致如下：

第一章，论述拉比犹太教的律法宗教特征，以及在斐洛身上体现的教条思想萌芽。基督教在历史上发展出一套教条体系作为衡量正统信仰的标准，与基督教本身的宗教性质密切相关。基督教在向外邦人传道的过程中，受到了希腊哲学的影响。通过对希腊哲学的吸收利用和改造，基督教发展出以概念思辨为特征的精致神学。教条是神学争论的结果，是宗教思想和希腊哲学结合的产物。与基督教不同的是，传统的拉比犹太教是一个以律法为核心的民族宗教。拉比犹太教继承并发展了圣经犹太教的道德理想，通过对《托拉》律法的灵活解释，最终发展成以生活实践为中心的口传律法《塔木德》。《塔木德》的目的不是为了了一劳永逸地界定信仰的全部领域，而是为了恭行践履具有伦理性质的律法。在《塔木德》

这部生活律法中，没有规定犹太人必须接受的正统信仰。《塔木德》中对《托拉》律法的经典表述以学习和遵行律法为目的，不是信仰意义上的教条。

斐洛的神学思想是历史上希腊哲学和犹太教第一次相遇并发生融合的产物。斐洛生活希腊化的亚历山大城中，为了使犹太教律法和理性哲学不发生冲突，他用哲学的理性观念解释律法的内涵。斐洛认为，对律法的理性解释不能导致对律法的取消，理性是为信仰而服务的。在希腊哲学面前，《托拉》有一些不可动摇的原则。斐洛列举的基本原则中包含着传统犹太教没有的新因素，他不但从律法的角度看待犹太教，同时认为《托拉》中包含着正确的神学观念。这说明通过对《托拉》的哲学化解释，斐洛对祖先宗教的看法已经发生了变化。斐洛的基本原则虽然不是严格意义上的教条，却指示着犹太教和哲学融合后新的发展方向，成为一千年后中世纪教条思想的先声。

第二章，论述迈蒙尼德的宗教理性主义和他的《托拉》13条基本原则。伊斯兰教的兴起和统一穆斯林哈里发国家的建立，使散居的犹太民族在历史上第一次生活在同一个神权政治体系之下。通过伊斯兰教神哲学思想的媒介，在斐洛之后，希伯来宗教和希腊哲学在历史上第二次相遇了。在伊斯兰教的影响下和出于对卡拉派斗争的需要，萨阿底将哲学的思维方式引进了犹太教。由于对哲学方法的使用，萨阿底开始以一种新的眼光看待祖先的宗教。在萨阿底看来，“信仰”不仅仅代表一种对上帝信赖和忠诚的个人感情，同时也是靠逻辑概念表达的真假命题。

迈蒙尼德继承了萨阿底开创的宗教理性主义思潮。在理性主义的视野下，《托拉》律法不再是自身的目的，而是为了传达关于上帝的真知。犹太人不再是拥有共同祖先的民族，而是拥有共同信仰的宗教共同体。在《评密西那》“法庭篇”中，迈蒙尼德为《托拉》确立了13条基本原则。他声称，这13条原则是所有犹太人都必须遵守的，谁若违犯了其中任何一条就离开了犹太人的大家庭，不再是犹太人了。

将迈蒙尼德13条看作是犹太历史上的第一个教条，是现代学者的一致判断。但这个判断同时面临着诸多需要解决的问题。如为什么迈蒙尼德在他以后的著作中没有再提及这13条基本原则？为什么13条没有包括犹太教的其他一些重要信仰，如创世和自由意志？等等。面对这些疑问以前的各种解释往往捉襟见肘，难

以自圆其说。作者在肯定迈蒙尼德 13 条具有教条性质的基础上,认为 13 条并非是迈蒙尼德在周密全盘考虑之后,有意为犹太教建立的教条。由于 13 条是作为《密西那》评注出现的,它的内容和结构都受制于《密西那》原文。

针对迈蒙尼德建立 13 条基本原则的原因,从中世纪开始,学者们就提出了各种解释,如宗教的解释,政治的解释和律法的解释,等等。本文作者提出的解释认为,迈蒙尼德为犹太教建立教条的原因出自他的宗教理性主义。头 5 个基本原则是《托拉》所教导的关于上帝的真知,而后 8 个原则是为普通民众达到这个真知的律法途径。

第三章,具体分析论述杜安、克莱斯卡和阿尔伯的教条思想。迈蒙尼德之后,犹太人的社会生活发生了重大的变化。随着 13、14 世纪基督教对伊比利亚半岛“再次征服”的不断胜利,犹太人开始生活在基督教的统治之下。比起穆斯林来,犹太人的新主人在改宗犹太人方面倾注了更多的热情。由于受到来自基督教越来越大的改宗压力,尤其是 1391 年大暴乱对西班牙犹太人造成了沉重的打击。伴随着暴乱和在暴乱之后,大批犹太人改宗了基督教。在这样的时代背景下,15 世纪初的犹太哲学家开始重新讨论犹太教的教条问题。

从整体上看,15 世纪初的教条思想是对犹太教传统信仰的回归,同时也是对迈蒙尼德所代表的宗教理性主义的反动。无论是杜安,克莱斯卡还是阿尔伯,在他们的教条思想中,都以“《托拉》来自上天”为核心,而不是像迈蒙尼德那样强调对上帝的理性真知。由于强调《托拉》的神圣性,他们也都强调《托拉》中的律法和教导没有大小高低之分。在他们看来,犹太教的基本原则就是要相信“《托拉》里所说的一切都是真的”。在回归犹太教传统的同时,杜安、克莱斯卡和阿尔伯也为哲学思辨留下了地盘。他们认为,只要不是存心违犯,哲学家有对《托拉》进行哲学思辨的自由。

第四章,具体分析论述彼瓦高和亚伯瓦纳的教条思想。这两位哲学家的教条思想都与 1492 年的大驱逐有关。1492 年西班牙大驱逐是犹太历史上继第二圣殿被毁之后的最大浩劫,它从根本上改变了犹太民族的命运,也改变了世纪末的犹太教教条思想。

彼瓦高生活在大驱逐的前夜,彼瓦高教条思想的全部目的是为迈蒙尼德 13

条辩护。他试图找到一个统一的逻辑标准证明 13 条基本原则的完整性，证明迈蒙尼德教条是犹太教唯一正确的教条。同时，出于对灾难来临的预感，他对犹太教内的哲学思辨做出了限制。他认为哲学家若因思辨的必然性而导致信仰上的错误，无论有意无意都构成异端。在大驱逐之后，亚伯瓦纳发展了彼瓦高教条思想的基本观点。一方面，他对迈蒙尼德 13 条的辩护更加详细周到；另一方面，他认为所有《托拉》律法和教导都是神圣的，都是犹太教的教条。只要违犯了《托拉》的教导，无论何种原因，都是不可原谅的。亚伯瓦纳在教条上的强硬立场终止了用哲学方法研究犹太教的可能性，也使整个中世纪教条思想的发展划上了句号。

第五章，总结中世纪教条思想产生发展的思想和历史原因，并说明它对后来犹太教发展的影响。

哲学和犹太教的相遇融合是中世纪教条思想产生的理论背景和直接原因。在伊斯兰教和基督教的影响下，犹太知识分子开始用哲学方法思考传统的犹太教。这种肇始于萨阿底的新方法在迈蒙尼德那里达到了顶峰。在迈蒙尼德那里，《托拉》律法变成了传达上帝真知的阶梯，而犹太人变成了靠神学教义界定的宗教共同体。因哲学思辨而导致的宗教理性主义是迈蒙尼德教条产生的直接原因，而 15 世纪的教条思想则来自基督教的改宗压力，是犹太教面对基督教改宗压力的防御性措施。在基督教的改宗压力下，犹太教的宗教领袖用哲学方法廓清犹太教的信仰，以便同基督教划清界限，坚定犹太人对祖先宗教的信仰。

大驱逐之后，随着犹太人西班牙时代的结束，教条问题又一次从犹太教中消失了。中世纪教条思想给犹太教留下了永久的精神遗产，丰富和发展了传统的犹太教。在中世纪之后，迈蒙尼德 13 条逐渐在犹太人获得了广泛的接受。犹太人不但律法观点看待犹太教，也从信仰教义的角度看待自己的宗教。

第一章 教条和传统犹太教

严格意义上的教条是一个基督教的概念，教条的产生和基督教的本质密切相关。早期基督教是犹太教内部的一个派别。公元70年之后，基督教逐渐脱离犹太教，走上了向外邦人传道的独立发展道路。在向外邦人传道的过程中，基督教不可避免地受到了异教文化——尤其是希腊哲学——的影响。通过对希腊哲学的吸收、利用和改造，基督教发展出以理性思辨为特征的神学。在基督教历史上，教条的形成是神学家们对耶稣基督的神人二性进行神学争论的结果。这些神学争论不但以希腊哲学的神性概念作为背景，而且使用了希腊哲学提供的思维方法和逻辑工具。对耶稣基督的朴素信仰经过神学家的理论抽象，最终发展成为以概念命题形式表达的神学教义。在罗马帝国政府的帮助下，经过历次基督教世界大会的修订，这些神学教义成为信徒必须宣认和接受的权威教条。^①大公教会不但以教条作为衡量信徒身份的标准，^②而且以教条作为划分正统和异端的分界线。^③

基督教是一个建立在共同信仰基础上的宗教组织，信徒的身份建立在对耶稣基督的认信之上。与基督教不同的是，犹太教是一个以犹太人为主体的民族宗教。^④犹太教的成员主要由具有犹太血统的人组成，改宗犹太教的情况在历史上十分少

① 在基督教历史上，最重要的教条是公元325年由第一次基督教全体大会颁布的《尼西亚信经》(Nicene Creed, 325 C.E.)《尼西亚信经》经过君士坦丁堡第二次基督教全体大会的修订，加进了与圣灵和教会的有关内容，最终成为《尼西亚-君士坦丁堡信经》(Nicene-Constantinopolitan Creed, 318 C.E.)。通常所说的《尼西亚信经》即《尼西亚-君士坦丁堡信经》。《尼西亚-君士坦丁堡信经》是教会最后认定的信经，得到了基督教世界的一致认同，对当时罗马帝国内的所有神职人员和信徒都有约束力。《尼西亚信经》内容如下：

“我们信独一上帝，全能的圣父，是创造天地，并一切有形或无形万物的主。我们信独一主，耶稣基督，上帝的独生子，在万世以前为父所生，从上帝所出的上帝，从光所出的光，从真上帝所出的真上帝，是生，非造，与圣父同体，万物都是藉着他受造。为要拯救我们世人，从天降临，因圣灵的大能，为童贞女马利亚所生，成为世人。在本丢彼多手下为我们钉在十字架上；被害、受死、埋葬。应验了圣经的话，第三天复活；升天，坐在圣父的右边。将来必驾威荣再临审判活人死人，他的国永无穷尽。我们信圣灵，是主，是赐生命者，从圣父、圣子出来。和圣父圣子同受敬拜，同享尊荣。往日藉着众先知传话。我们信使徒所传的唯一圣而公之教会。我们承认赦罪设立的独一洗礼。我们盼望死人的复活，并来世的永生。阿们。”

② 从社会功能的角度看，教条是社会团体在信仰上的分界线。通过这种分界线，团体成员可以保持身份上的独特性，并规范他们与其它宗教派别和世俗社会的关系。当一种新兴宗教从另一种宗教独立出来时，教条的这种社会功能就体现得尤其明显。McGrath, Alister E., *The Genesis of Doctrine-A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism*. Regent College Publishing, 1997, p37.

③ Knoll, Mark A. *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity. (second edition)*. Grand Rapids: Baker Academic, 1997, pp.42, 44.

④ “宗教”的概念对犹太教来说始终是一个外来词，在希伯来语中也一直缺乏一个和“基督教”相对应的“犹太教”概念。在希伯来语中，与英文 Judaism 最接近的概念是 Yahadut。从18世纪末19世纪初开始，随着犹太人的政治解放和进入一个更加开放的社会，在保持民族身份的同时部分或全部解除与宗教传统的联系开始成为可能。在这样的时代背景下，Yahadut 作为一种与基督教相对应的宗教概念，在19世纪后半叶逐渐被犹太人所采用。尽管如此，在希伯来语中，Yahadut 仍然保持了犹太民族的意思。参见周燮藩：“论什么是犹太教”，载于《世界宗教研究》2000年第二期。Werblowsky, J.Z. *Judaism, or the religion of Israel, Religions and Faiths*, Tel Aviv, 1968, p23.

见。^①由于信徒身份和民族身份的合一，犹太教不用从信仰的角度界定犹太人。“在犹太教中并没有信仰宣认的必要，拉比会议也看不到规定以精确方式表达犹太教信仰的必要。从神学上说，每一个犹太人一出生就属于同上帝立约的以色列民族，犹太人的身份不依赖于确定的正式颁布的教条。”^②公元70年第二圣殿被毁后，随着国家政权的失落，犹太民族的主体离开了巴勒斯坦。在长期的散居生活中，拉比们遵循文士和法利赛人的释经传统，形成了以口传律法《塔木德》为核心的拉比犹太教。《塔木德》遵循以行动为中心的实践理性方向，塑造了拉比犹太教的律法主义特征。拉比犹太教的释经方法以解决生活中的实际问题为目的，与基督教在理性神学上的发展根本不同。^③在《塔木德》这部具体生动的生活法典中，没有抽象教条的地位。

一、教条和律法宗教

犹太教最终发展成为以《塔木德》为核心的律法宗教并不是偶然的，律法宗教的实践理性特征建立在圣经一神教的伦理观念之上。作为人类历史上最早出现的伦理一神教，犹太教以其它宗教所未有的力量强调了唯一神的道德属性。^④在古代世界中，以色列的神与所有其他民族的部落神都不相像——以色列的神为自己的道德属性所限制。犹太历史学家萨哈尔说，“其它神的道德属性或许并不逊于耶和华；但其它神并不为道德律所制约。他们可以按照自己的喜好对它增加、改变，或是忘了它。但耶和华从不徇私枉法，即使是为了自己的选民。他为自己的法所限制。”^⑤

作为伦理性的一神教，犹太教不是从知识理性的角度，而是从道德的角度确证唯一神的存在及其意义。在继承圣经犹太教伦理特色的基础上，《塔木德》的拉

① 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太教运动》，山东大学出版社，1996年，第85页。

② *Encyclopaedia Judaica*, eds. Skolnik, Fred & Michael Berenbaum, Vol. 2. New York: Macmillan Publishing House, 2007, p.529.

③ 葛雷茨(H. Graetz)认为，基督教在理性和神学上的发展，从反面塑造了犹太教律法主义的特色。“保罗和保罗之后的基督教被证明是一种相反的力量；她废除了律法，并以知识代替了信仰，因此她使得犹太教更加重视律法和贯穿于《塔木德》中的精细礼仪。”(Graetz, H. *Popular History of the Jews*, vol.iii, Hebrew Publishing Company, 1937, p.33)。陈恒：《希腊化研究》，商务印书馆，2007，第17页。傅拥军认为，犹太神学和实践理性之间的关系，排斥了犹太神学中可能出现的形而上学化的倾向(傅拥军：“伦理的一神教与唯一神的伦理确证”，载《世界宗教研究》2000年第2期)。

④ 塞西尔·罗斯认为，“就日前所知，宗教崇拜在此(摩西律法)之前还从来没有同道德产生过联系。”(《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997年，第7页)。现代犹太哲学家利奥·拜克说，“伦理的一神论仅在以色列存在，无论后来在什么地方发现伦理一神论，它们都直接间接地来自以色列。”(《犹太教的本质》，山东大学出版社，2002年，第50页)。

⑤ Sachar, Abram. *A History of the Jews*, Alfred A. Knopf, 1979, p.21.

比们发展了以实践理性为特征的释经传统。拉比们解释《托拉》的目的是为了在实际生活中的应用，而不是得到在概念逻辑上正确无误的信仰。在解释《托拉》的过程中，拉比们虽然不排除对理性和逻辑方法的使用，但对这些方法的使用终究是为了律法的实用目的。“犹太圣哲运用理性对经文作逻辑的分析和诠释，其目的不是为了建立一个概念的体系，也不是为了从个别的事例中发现一般性的原理，而是为了解决具体的问题，即为了合理地解释某段具体的经文或引发出指导实际生活的律法或道德训诫。”^① 拉比们解释《托拉》的目的不是为了一劳永逸地界定正确的信仰，而是为了恭行践履具有伦理性质的律法。相对于教条所表述的知识理性真理，拉比犹太教更主张一种行动的真理。《塔木德》所要求的不是教义的统一，而是符合道德标准的行动。门德尔松说，在古老的犹太教中，没有信仰上的教条。“在摩西律法的所有戒条和规定之中，没有一句话要求：你要信！或者，你不要信；相反，其中所有的话都是：你要做，或者，你不要做。”^②

在《塔木德》这部包罗万象的生活法典中，不难发现一些对犹太教律法的经典阐述和对个别律法的强调。希勒尔(Hillel, c.70B.C.E-10C.E) 是早期拉比犹太教的著名贤哲，他对一位要求改宗犹太教的外邦人说，“己所不欲，勿施于人，这就是全部的律法，其余的都是对它的注解。现在去学习吧。”(Sabb.31a)^③ 公元 2 世纪的利达会议(the Council of Lydda) 裁定，允许犹太人为保存生命而违犯律法，但对于以下三种律法除外：(1) 偶像崇拜；(2) 乱伦；(3) 杀害无辜之人。(Sanh.74a)^④ 3 世纪的拉比希姆莱(R.Simlai)在一篇著名的讲道中认为，摩西在西奈山上从上帝那里接受的律法共有 613 条。^⑤ 大卫将它们简化为 11 条，就是《诗篇》第 15 章所说的，“耶和华啊，谁能寄居你的帐幕？谁能住在你的圣山？就是行为正直，作

① 傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，中国社会科学出版社，2007 年，第 54 页。

② 门德尔松：《耶路撒冷：宗教权利和犹太教》，刘新利译，山东大学出版社，2007 年，第 48 页；马丁·布伯说，“不是作为理念的真理，不是作为形式的真理，而是作为行动的真理才是犹太教的任务。”(马丁·布伯：《论犹太教》，山东大学出版社，2002 年版第 102 页)

③ The Babylonian Talmud (I. Epstein ed.), *Seder Moed*, vol.I, The Soncino Press, 1938, p.140. 希勒尔的名言与《利未记》中“要爱人如己”(《利未记》19: 18) 的诫命极其相似，只不过《利未记》中的表达使用肯定形式，而希勒尔使用否定形式。

④ The Babylonian Talmud (I. Epstein ed.), *Seder Nezikin*, vol.III, The Soncino Press, 1935, p.502.

⑤ 拉比希姆莱认为，《托拉》共有 613 条律法。其中 365 条是否定性的律法，对应于太阳历一年的天数；248 条是肯定性的律法，对应于人体的骨骼总数。拉比哈姆努(Hamnuna)对此解释说，在《申命记》33 章第四节中写道，上帝诫命我们《托拉》。“托拉”这个单词的数值是 611，加上我们从上帝的口中直接听到的两条律法“我是耶和华你的上帝”和“你不可有别的上帝”，摩西律法共有 613 条(The Babylonian Talmud (I. Epstein ed.), *Seder Nezikin*, vol.IV, “Makk.23b-24a”, The Soncino Press, 1935, p.169)。拉比哈姆努的解释在后来的犹太人中获得广泛接受，认为《托拉》律法共有 613 条成为犹太教中的一个固定的说法。但事实上，我们并不知道拉比希姆莱是如何得到 613 条这个数字的(Roth, L. *Judaism-A Portrait*, Faber and Faber, London, pp.117-118)。

事公义，心里说实话的人。他不以舌头谗谤人，不恶待朋友，也不随伙毁谤邻里；他眼中藐视匪类，却尊重那敬畏耶和華的人。他发了誓，虽然自己吃亏，也不更改。他不放债取利，不受贿赂以害无辜。行这些事的人必永不动摇。”（《诗篇》15：1-5）先知弥迦把它们减为 3 条，“只要你行公义、好怜悯、存谦卑的心，与你的上帝同行”（《弥迦书》6：8）。先知以赛亚再把它们减为 2 条，“上帝如此说，你们当守公平，行公义。如此行，如此持守的人，便为有福”（《以赛亚书》56：1-2）。阿摩司把它们缩减为 1 条：“上帝向以色列家如此说，你们要寻求我，就必存活”（《阿摩司书》5：4）。最后先知哈巴谷将所有律法归纳成 1 条：“惟义人因信得生”（《哈巴谷书》2：4）（*Makk.23b-24a*）^①

我们认为，上述说法既非基督教意义上的教条，也不是对犹太教律法的系统归纳和总结。这些说法只是从不同角度强调了律法的重要性，既是出于现实生活的原因，也是为了达到实际的目的。希勒尔对外邦人的回答发生在具体的现实情景中，^②“己所不欲，勿施于人”显然是为了吸引外邦人对全部律法的进一步学习，而不是对整个《托拉》律法的抽象概括。希姆莱将律法从 365 条减为 11 条，再从 11 条减为 3 条、2 条和一条，目的不是为了找到《托拉》律法中最重要的几条，而是为了对全部《托拉》律法的遵守。雅各布认为，希姆莱将 365 条律法减至 11 条是为了引导遵守大卫 11 条的人进一步遵守所有的律法，其他的简化同样也是出于这个目的。^③ 14 世纪的拉比杜安（1361-1444）认为，拉比希姆莱不是将哈巴谷的话作为《托拉》的基本原则，而是为了让犹太人相信《托拉》律法来自上天，其目的还是为了对律法的遵守。在杜安看来，所有《托拉》律法的地位都是平等的，《托拉》有多少条律法，就有多少条原则。^④ 利达会议所确立的犹太人必须为此付出生命代价的三种律法，是拉比们在现实历史状况下对律法所做的解释。^⑤ 这个决议所要回答的问题是，“在无法遵守所有《托拉》的情况下，哪些律法是即使付出生命代价也不能放弃的？”而不是“《托拉》律法最重要的基本原

① The Babylonian Talmud (I. Epstein ed.), *Seder Nezikin*, vol.IV, The Soncino Press, 1935, pp.169-170.

② 在希勒尔之前，这位外邦人先找到了脾气暴躁的拉比沙迈(Shammai)，对拉比沙迈说，“使我改宗犹太教吧。条件是，你必须在我单腿站立的时间内，教给我所有的《托拉》律法。”沙迈听到这话，拿起手中的泥水匠用的腕尺将他赶走了。在这之后，这位外邦人才找到了以好脾气著称的希勒尔，并提出了同样的要求（*Seder Moed*, vol.I, “Shabbat 31a”, The Soncino Press, 1938, p.140）。

③ Jacobs, Louis. *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*, 1964, p10.

④ 参见本文第三章第一节“杜安：以律法为中心”。

⑤ 公元 132-135 年巴·柯赫巴（Bar Kocheba）起义失败之后，巴勒斯坦的犹太人受到了罗马皇帝哈德良（Hadrian）残酷镇压（塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，第 133-134 页，山东大学出版社，1997 年）。在这样的历史背景下，拉比们在巴勒斯坦南部的利达小镇（罗马名 Diospolis）召开了这次利达会议。（*Graetz*, vol.IV, p.155.）

则是什么？”尽管我们可以认为，利达会议的决定包含着伦理一神教的基本规定，如强调上帝唯一性。但利达会议召开本身是出于现实的历史原因，其目的也是为了解决在特殊情况下对律法的遵守问题。因此，利达会议的决定不是为了在教义上对伦理一神教进行界定和表述。

由于教条在基督教中所占的重要地位，在新教徒加入基督教的洗礼仪式中，对教条的宣认是不可或缺的重要内容。事实上，大公教会的教条就是从早期基督教的洗礼仪式中发展而来的。与基督教对教条的重视相反，在犹太教改宗外邦人的程序中，并无宣认犹太教信仰的要求。《塔木德》的改宗程序强调要将大大小小的律法教与改宗犹太教的人，告诉他律法带来的奖惩，却丝毫没有提到犹太教的信仰。直到12世纪迈蒙尼德编撰犹太教的律法大全《托拉再述》，他才在《塔木德》的改宗程序中加进了两条信仰的内容，分别是上帝的单一性和禁止偶像崇拜。这两条信仰分别位列迈蒙尼德设立的《托拉》13条基本原则的第2条和第5条。下面括号里的内容为迈蒙尼德所添加。

“我们的拉比教导说：如果现在有一个人想改宗犹太教，需要与他进行下面的对话：‘为什么你想成为一个犹太人呢？你难道不知道现在的以色列人正遭受迫害和欺压，被侮辱和骚扰而痛苦不堪吗？’如果他回答，‘我知道，但我仍然不配做一个犹太人。’他就被接受了。（他应该被教导信仰的原则，也就是上帝的单一性和禁止偶像崇拜。这些事情应该被详细讲解。）应该教导他一些大大小小的律法（虽然不必详细）……他应该被告知违犯律法的惩罚，既然知道了惩罚，他也应该被告知完成律法而得到的奖赏。”^①

与基督教的改宗程序相比，《塔木德》的改宗程序重律法轻信仰，是律法宗教本质的鲜明体现。既然传统的拉比犹太教是一个以律法为特征的宗教，为什么中世纪的迈蒙尼德要在《塔木德》改宗程序中强调信仰呢？从迈蒙尼德编撰《托拉再述》的情况看，在大多数情况下，迈蒙尼德是忠实于《塔木德》原文的，只是简单地将选取的章节从阿拉姆语翻译成希伯来语，对原文进行修改的情况是很少见的。^② 迈蒙尼德对犹太教信仰的重视，表明迈蒙尼德对犹太教的看法已经偏离了祖先的传统。在理性主义哲学的影响下，12世纪的迈蒙尼德在《托拉》律法之外，开始从教义信仰的角度看待犹太教以及犹太人的身份问题。

① Maimonides, *Mishneh Torah*, 'Laws of Forbidden Intercourse', xiii.1-4. 《塔木德》原文见 The Babylonian Talmud (I. Epstein ed.), *Sefer Nashim*, vol.1, "Yebamoth.47a-b", The Soncino Press, 1936, pp.310-311.

② Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* The Littman Library of Jewish Civilization, 1999, p.59.

迈蒙尼德所建立的《托拉》13条基本原则是拉比犹太教中的第一个也是最重要的教条体系，但迈蒙尼德不是历史上第一个尝试为犹太教建立教条的人。公元前后散居亚历山大城的犹太哲学家斐洛是第一个尝试为犹太教建立教条的人。斐洛的哲学思想不为当时巴勒斯坦的犹太人所知，他的教条思想也没有对拉比犹太教的发展产生任何影响。尽管如此，斐洛对希伯来信仰和希腊哲学的整合，不但直接影响到基督教神学的发展，对信仰和理性进行整合更成为中世纪基督教、伊斯兰教和犹太教的共同主题。中世纪犹太教教条思想的产生正是由于受到伊斯兰教神学哲学思想影响的结果。斐洛的教条思想是希腊哲学和犹太教在历史上第一次相遇的理论产物，在斐洛的教条体系中，包含着中世纪教条思想的重要因素。从一定意义上说，斐洛的思想是哲学和犹太教在中世纪第二次相遇的一次预演，斐洛的教条也是迈蒙尼德教条思想的先声。

二、希腊哲学和犹太教教条

“直到与希腊哲学接触之前，在犹太教中没有建立教条的尝试。”^① 希伯来宗教和希腊哲学的第一次相遇发生在犹太教历史上的希腊化时期，^② 斐洛是历史上第一个尝试为犹太教建立教条的人。

亚历山大的斐洛(c.20 B.C.E-50 C.E)是耶稣和保罗的同时代人，是居住在巴勒斯坦之外埃及亚历山大城的犹太人。在整个希腊化时期，埃及是世界上最大的希腊文化中心，也是巴勒斯坦之外的犹太定居点中最重要的一个。据说单是生活在亚历山大城的犹太人就有一万人。^③ 居住在亚历山大城的犹太人，从公元前三世纪就已经有了希腊化的趋势，这种趋势持续到公元前一世纪中叶罗马占领埃及之后，并在公元前后达到了顶峰。生活在亚历山大城的斐洛，深受希腊文化的影响。他阅读希腊文的《七十子圣经》，用希腊语在犹太会堂里祈祷。尽管如此，

① *The New Standard Jewish Encyclopedia*(eds.Roth, Cecil & Geoffery Wigoder), 1975, p.566.

② 所谓希腊化是指亚历山大大帝东征后的三个世纪里，古希腊文明和小亚细亚、叙利亚、犹太、美索不达米亚、埃及以及印度的古老文明相融合的一种进程。见陈恒：《希腊化研究》，商务印书馆，2006年，第1页，第39页。关于希腊化时期的起迄时间，学者们并没有一个统一的说法，一般认为从公元前334年，亚历山大大帝开始东征到公元前30年罗马征服托勒密埃及为止。(Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, trans. S. Applebaum, New York: The Jewish Publication Society of America, 1959, p.1-7)

③ 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997年，第103页。

斐洛仍然认为自己是一个虔诚的犹太人。^① 在斐洛生活的时代，耶路撒冷的圣殿依然伫立，斐洛一生中至少朝拜过一次圣殿。他把自己描述为“摩西的学生”，也曾著书驳斥那些不虔敬的、嘲笑宗教的人。

在犹太教和基督教的历史上，斐洛的名字是和“寓意解经法”^② 联系在一起的。斐洛作为散居在希腊化环境中的犹太人，必须认真对待来自“邻人”的异样目光。他以寓意解经法诠释犹太教的律法和节日礼仪，以理性的方式向希腊人、罗马人和埃及人解释它们的精神价值和道德普世性。作为一个受到希腊文化教育的犹太人和犹太哲学家，^③ 当斐洛的哲学思想和圣经启示发生冲突时，他不拘泥于圣经的字面意思，以寓意解经法在《托拉》和希腊哲学之间取得一种平衡。“毫无疑问，隐喻解释使斐洛既能够保持他自己作为一名受《圣经》启示的犹太人的真诚而执著的信仰，又能够保持对他从希腊-罗马世界的哲人们的研究中洞察到的真理的忠诚。”^④

斐洛的寓意解经法体现了整合信仰和理性的最初努力，在斐洛的思想中出现了希腊哲学和希伯来宗教的最初融合。开普兰评价这种用希腊哲学对圣经做出的新解释时说，“从早期基督教在犹太人之外的传播并确立在异教世界的合法性来说，这个对犹太传统的重新解释比任何其它因素所作的贡献都大。它为人类奠定了早期基督教和希腊哲学相融合的基础。”^⑤ 斐洛的寓意解经法影响了基督教的亚历山大学派，第二、第三世纪的神学家克莱门特、奥利金都是寓意解经法的追随者。^⑥ 斐洛的思想对整个基督教神学传统的贡献是如此之大，以致基督教神学家感叹说，基督教神学是从一个犹太人开始的。

① 斐洛在多大程度上保留了犹太人身份，还是他已经被彻底地希腊化了？学者们倾向于认为，尽管斐洛受到了希腊文化的影响，但他仍然是一个虔诚的犹太人。（罗纳尔德·威廉逊：《希腊化世界中的犹太人》，徐开来，林庆华译，华夏出版社，2007，第2-6页；章雪富：“中译本导言”斐洛：《论律法》，中国社会科学出版社，2007年，第2-3页）

② 寓意解经法作为一种对文本的阅读解释方法，其本身的出现要比斐洛早得多。公元前6世纪，雷吉乌姆(Rhegium)和泰阿根尼(Theagenes)已经用它来解释《荷马史诗》。（科林·布朗：《基督教与西方思想》，北京大学出版社，第44页；罗纳尔德·威廉逊：《希腊化世界中的犹太人》，徐开来，林庆华译，华夏出版社，2007，第157-8页）

③ Jospe, R. "Reason and Faith", *Great Schism in Jewish History*(eds. Raphael Jospe and Stanley M. Wagner), New York: KTAV Publishing House, 1981, p.84.

④ 罗纳尔德·威廉逊：《希腊化世界中的犹太人》，徐开来，林庆华译，华夏出版社，2007年，第169页。

⑤ Kaplan, M. *Medieval Jewish Theology, Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times*, edited by Jacob Neusner, Ktav Publishing House, 1974, p.137.

⑥ 科林·布朗：《基督教与西方思想》，北京大学出版社，第46页；奥尔森：《基督教神学思想史》，北京大学出版社，第44-45页。

尽管斐洛用希腊哲学的理性观念解释《托拉》律法的内涵，但斐洛解释的目的是为了使哲学符合犹太教，而不是相反。寓意解经法的目的不是为了取消那些不合理的律法，而是为了给它们一个符合理性的解释。斐洛讲得很清楚，对割礼律法做象征性的解释，不应导致对这条律法的取消；另外，他不主张过度使用寓意解经法。在圣殿崇拜的问题上，他说，“如果我们除了事物的内在意义显现给我们的之外，毫不留意任何东西，那么我们会忽略圣殿的神圣以及许许多多的其他事情”。^① 斐洛提出，人的智慧（哲学）可以作为神圣智慧（《托拉》）的婢女或仆人，这就是所谓“哲学是神学的婢女”之滥觞。

沃夫森认为，“《托拉》是女主人，而哲学是其婢女的观念，意味着在斐洛那里，《圣经》中包含着一些不可动摇的信仰，这些信仰是理性宗教哲学的先导，每一种哲学体系必须与之相适应。”^② 关于《托拉》不可动摇的原则，斐洛最重要的一处论述出自对《创世纪》的评论。在论述了《创世纪》的各种教导之后，斐洛最后总结到：

“在摩西所教导我们的关于创世的许多事情中，最明确、最好的有5条。首先，上帝存在并从起初就存在。这一条是针对无神论者的，其中一些人对此左右摇摆，不敢肯定上帝的永存，而更胆大的一些人竟至于干脆宣称根本没有上帝，所谓上帝只是人们用神话和虚构对真理的遮蔽。第二、上帝是一。这一条是针对认为有多神存在的人。这些人毫无廉耻地将地上的群氓统治放到了天上，而群氓统治是所有的邪恶政体中最坏的一个。第三，就像我已经说过的那样，世界是被创造的。这一条是针对这样一些人，他们认为世界没有开端是永恒的人，他们因此认为上帝根本不是全能的。第四，世界只有一个，正如世界的创造者只有特殊的一个一样，创世之完全用尽了所有存在的材料。如果用于创造的组成部分不是完全的，那么世界也不会是完全的。一些人认为世界不仅只有一个，还有人认为世界的数目有无限多。事实上，对应该认识的事物，这些人本身是极其无知的。第五，上帝预先对世界进行规划。因为创造者关心被造物符合自然的规律和法则，正如父母对孩子的将来有所打算一样。如果一个人不是凭道听途说而是靠理智对这些事情学习，在他的灵魂上打上这些无价的美好真理的印记，也就是上帝存在

① 罗纳德·威廉逊：《希腊化世界中的犹太人》，徐开来，林庆华译，华夏出版社，2007年，第4页。

② Wolfson, Harry, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 1947, p.164.

并始终存在，他确实是一，他创造了世界，且只创造了一个世界，就像他自身只有唯一的一个一样，上帝对他的造物预先有打算，这样的人就会过一种快乐和蒙福的生活，因为他的品格的形成靠的是虔敬和圣洁造就的真理。”^①

学者们一般认为，斐洛总结的创世论 5 个原则是历史上为犹太教建立教条的第一次尝试。科恩说，“针对亚历山大城的犹太人和非犹太人知识分子，斐洛在历史上第一次为犹太教信仰建立了基本原则，这些原则对于“快乐和蒙福的生活”是至关重要的。在斐洛看来，这些虔敬和圣洁所要求的真理是摩西教导的，它们共有 5 条：1.上帝存在并始终存在（反对无神论）；2.上帝是一；（反对多神论）3.世界是被创造的（反对物质永恒）4.世界只有一个，正如它的创造者只有一个一样（反对多个宇宙论）5.上帝预知世界上发生的一切事情。”^② 雅各布说，“在希腊思想的影响下，斐洛是目前我们所知的第一个为犹太教建立教条的犹太人”。^③ 约翰·麦达德(Jonh McDade)将斐洛列举的 5 条基本原则和迈蒙尼德建立《托拉》13 条基本原则并列，认为它们是对犹太教特有教义的经典表述。^④

除了上述 5 条基本原则外，斐洛在另外两个地方也提到了《托拉》的基本原则。(1) 斐洛谈到 5 类“不虔诚”和“不圣洁”的人，这些不信神的人是被《托拉》所诅咒的。这五类人是：否认无形体的理念 (ideas) 存在的人；否认上帝存在的人；相信有多个神存在的人；认为在心灵之外无上帝存在的人；认为在感觉之外无上帝存在的人。^⑤ (2) 摩西律法不是人的创造而来自神授；^⑥ 律法是永恒的，“就像太阳、月亮和整个天体宇宙的永远存在。”^⑦

沃夫森对以上 3 处论述进行了归纳总结，认为斐洛提出的犹太教基本原则有 8 条。

1. 上帝存在；
2. 上帝的单一性；

① Philo, *On the Creation*, trans.F.H.Colson and G.H.Whitaker, Loeb Classical Library, 1949, Chapter LXI, pp.135-137.

② Cohen,Samuel,'Creed', *The Universal Jewish Encyclopedia*, p401.

③ Jacobs, L. *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*. London: Vallentine, Mitchell Co. Ltd., 1964, p.8.

④ McDade, John. 'Doctrine', Kessler, Edward and Wenborn Neil edit. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, 2005, p.130.

⑤ Philo, *the Special Laws,I*, trans.F.H.Colson,Loeb Classical Library, 1937, ch. XI,p135; ch LX, LXI, pp.291-297.

⑥ Philo, *on the Life of Moses,II*, trans.F.H.Colson,Loeb Classical Library, 1935, ch.I, p.451.

⑦ Ibid, ch.III, p.457.

3. 创世论；
4. 世界的单一性；（the unity of the world）
5. 神命；
6. 理念存在；
7. 律法神授；
8. 律法永恒。^①

从沃夫森所概括的 8 条犹太教基本原则看，它们包含着传统犹太教中所没有的新因素。这些犹太教基本原则的形成，说明在希腊哲学的影响之下，斐洛对祖先宗教的理解已经发生了变化。首先，在斐洛看来，这些原则显然比《托拉》的其他教导和律法更重要。如斐洛认为这些信仰对于过一种“快乐和蒙福的生活”必不可少，相信他们的真理性是“虔敬和圣洁所要求的”。在传统犹太教看来，《托拉》的律法和教导并无高低大小之分。纽马克说，关于犹太教教条问题，“拉比犹太教的代表们的回答直截了当，‘每一条律法都是教条’。这一条戒律‘我是你的上帝’和另一条戒律‘你应该在身上做稔子’之间，并无先后之分。”^②

从这 8 条基本原则的内容上看，这些基本原则已经和传统犹太教的信仰概念大不一样。在传统犹太教中，上帝信仰的基本内涵是对人格神的“信赖”“忠诚”，而斐洛的基本原则更具哲学意味。如上所述，斐洛设立的 5 条基本原则具体针对的是一些有关上帝的错误观念。科恩认为，亚历山大城的犹太人教师们强调上帝是一个精神性的存在，目的是为了反对拟人化的上帝观念。^③科勒尔同样认为，斐洛列举的 5 个基本原则都是为了强调上帝的唯一性，“最重要的教义当然是：上帝是一且只有一个。亚历山大的斐洛在他关于创世论文章的结尾处，列举了关于这个教义的 5 个原则”。^④

斐洛思想中的这些新因素说明犹太教 8 条（或 5 条）基本原则中，已经包含着犹太教教条思想的基本因素。在希腊哲学的影响之下，他不但从律法的角度，同时也站在知识理性的角度，认为律法宗教包含着正确的神学观念。从所列举的

① Wolfson, Harry, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 1947, p164ff; “Creed”, *Encyclopedia Judaica*, 2007, p.529.

② Neumark, David. *Historical Views of Judaism*, Arno Press, 1973, p.3.

③ Cohen, Samuel, *Jewish Theology*, p96.

④ Kohler, Kaufmann. *Jewish Theology: Systematically and Historically Considered*, New York: KTAV Publishing House, Inc., 1968, p.21.

五类《托拉》所诅咒的人来看，斐洛以知识论意义上的正确信仰作为判定“虔诚”“圣洁”的标准，强调了正确的信仰对于犹太教的重要性。因此，将斐洛看作是历史上第一个为犹太教建立教条的人是言之成理的。尽管如此，斐洛所建立的基本原则并不是严格意义上的犹太教教条。与迈蒙尼德 13 条基本原则相比，斐洛并没有以这些原则作为判断犹太人和获得来世拯救的标准。正如斐洛自己所说的，他建立这些基本原则是为了反对希腊哲学对犹太教造成的负面影响。斐洛的目的是为了坚定犹太人对祖先传统的信仰，在摩西律法的教导下过一种快乐和蒙福的生活。另外，斐洛在这里对创世论的讨论不具有“哈拉哈”律法的性质，以《塔木德》的标准判断，斐洛所列举的 5 条基本原则只能被归入“阿嘎达”的一类。^①而迈蒙尼德对《托拉》13 条基本原则的论述出现在对《密西那》的评论中，具有律法意义上的强制性后果。^②

由于历史原因，斐洛的思想不为当时巴勒斯坦的犹太人所知，也没有对后来拉比犹太教的发展产生直接影响。因此，中世纪的犹太教教条思想没能从斐洛身上获得任何启示。^③第一个真正对拉比犹太教的发展产生重大影响的教条体系出自 12 世纪的犹太哲学家迈蒙尼德，对迈蒙尼德带来直接影响的是 10 世纪的萨阿底高昂而不是斐洛。从斐洛到萨阿底高昂，历史又整整跨越了近千年的时间，而犹太民族在漫长的散居生活中也经历了翻天覆地的变化。在历史的曲折历程中，哲学间接地通过斐洛而在中世纪与犹太教第二次相遇了。伊斯兰教在征服叙利亚之后，从当地的基督徒那里学到了寓意解经法。经过伊斯兰教神学家的消化吸收后，斐洛的方法又反馈给了生活在伊斯兰教统治下的犹太哲学家。萨阿底高昂正是从穆斯林神学家那里学到了希腊哲学和用理性对《圣经》的解释方法。

① Roth, Leon. *Judaism-A Portrait*, Faber and Faber, London, 1972, p.133.

② Jacobs, Louis. *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*, 1964, p.13.

③ 参见傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，中国社会科学出版社，2007 年，第 172 页，脚注 1.

第二章 迈蒙尼德的教条思想

在中世纪，给犹太民族的散居生活带来最大变化的莫过于伊斯兰教在公元 7 世纪的兴起。伊斯兰教的军事征服和统一阿拉伯帝国的建立，使散居世界的犹太人在历史上第一次生活在统一的宗教政治体制之下。伊斯兰教带给犹太民族的不仅是生活境遇上的改变，更重要的是深层次的精神文化上的改变。犹太历史学家罗斯认为，在伊斯兰教的统治下，犹太民族无论在数量上、地理上和文化上都是最重要的那一部分被完全阿拉伯化了。“他们采用了阿拉伯名字，他们之间只讲阿拉伯语；他们遵循穆斯林的文化潮流和准则；他们的文化作品，甚至在某种程度上就连他们的礼拜仪式也使用本地话，并且认为比利牛斯山以北的欧洲地区是一个不规范文字的堡垒。”^①沙龙说，“对于生活在穆斯林帝国的学者和知识分子来说，阿拉伯语就是他们的拉丁语。”^②通过阿拉伯语的媒介，犹太人开始接触到伊斯兰教的宗教哲学。^③随着对伊斯兰教宗教哲学的学习，哲学所代表的理性思维方式开始进入到拉比犹太教的精神生活中。

与斐洛时代哲学与犹太教的第一次相遇不同，中世纪的这次相遇对犹太教的发展产生了持久而深入的影响。古特曼说，“在中世纪，哲学第二次深入到了犹太人的理智生活中。中世纪犹太哲学是第二手的希腊哲学。因为在犹太教中的这次哲学复兴发生在伊斯兰教的文化环境中，深受伊斯兰教哲学的影响，而伊斯兰教哲学又来自希腊哲学的思维系统。然而事实证明，比起希腊化时期，这一次犹太哲学具有更旺盛的生命力。它从 9 世纪开始直到中世纪结束，甚至晚到 17 世纪仍然可以发现它留下的痕迹。”^④

随着哲学的思维方式进入犹太教，从公元 10 世纪起，以萨阿底高斯的《信仰与意见》为代表，^⑤犹太教中出现了以哲学方法研究《托拉》的宗教理性主义思

① 塞西尔·罗斯，《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997，第 186 页。

② Moshe Sharon, *Judaism, Islam and Christianity*, Sacks Publishing House, 1989, p.98.

③ 阿拉伯语对这次相遇起了关键性的作用。在同时代的基督教国家中，所有的哲学著作都是用拉丁语写作的，而当时唯一掌握拉丁语的是教士阶层。因此，在基督教国家中，犹太人没有机会接触哲学。开普兰说，“在基督教欧洲，直到文艺复兴之前，犹太教的权威并没有遇到来自哲学的挑战。”(M.Kaplan, *Medieval Jewish Theology*, p.142)

④ Guttman, *Philosophies of Judaism*, 1964, p.3.

⑤ 开普兰说，“在 10 世纪，由于拉比萨阿底的《信仰和观念》，理性主义进入到了拉比犹太教的思想中。”(M.Kaplan, *Medieval Jewish Theology*, p.135)

潮。靠着萨阿底的著作和权威，在萨阿底之后，几乎没有人怀疑这种新方法在犹太教中的合法性，即使犹太教中的反理性主义者犹大·哈列维（1075-1140）也认为，经过理性证明的东西一定不会和《圣经》相矛盾。^① 犹太哲学的兴起为中世纪教条思想的产生提供了理论前提和必要准备。随着宗教理性主义的发展，犹太教知识分子中出现了从教义信仰的角度看待传统犹太教的新方法。这种从 10 世纪开始的将犹太教教条化的趋势最终在 12 世纪的迈蒙尼德身上开花结果，产生了拉比犹太教历史上的第一个正式的教条体系。

一、中世纪犹太哲学的兴起

犹太哲学在中世纪的兴起和犹太教宗教理性主义的产生，与犹太教在中世纪所处的特殊历史境遇有关。中世纪的第一个犹太哲学家是萨阿底高昂，在萨阿底生活的时代，拉比犹太教面临着前所未有的严峻挑战。

伊斯兰教的兴起和它在中东北非的军事扩张，带来了剧烈的宗教信仰和文化冲突。这种冲突不仅仅发生在伊斯兰教和被征服民族之间，也发生在她和原有的两个圣经一神教犹太教和基督教之间。在这种政治宗教和军事的世界大环境下，犹太民族不可避免的被卷入到伊斯兰教和基督教的神学争论中。在与伊斯兰教和基督教进行神学争论的过程中，使用系统哲学为犹太教辩护成为时代的迫切需要。在《塔木德》时代，对来自“通俗哲学”的攻击，拉比们只要使用传统《塔木德》辩论方式反驳已足矣。^② 到了中世纪，伊斯兰教和基督教对犹太教的进攻都使用了“系统性的”的哲学方法。^③ 旧的《塔木德》方法已经不能应付来自伊斯兰教和基督教的进攻。古特曼说，“对犹太教的指责并非是全新的，但这些指责在表达方式上获得了新的力量，而此时的犹太人已经深深地融合到了那个时代的生活当中，基于《塔木德》的传统辩护方法和观点已经不够用了。因此，为了迎接新的挑战，进行思维和表达方式的转变就成为时代的需要。”^④

除了要应对来自外部伊斯兰教和基督教的神学攻击，中世纪的拉比犹太教同

① Harvey, S. *Islamic Philosophy and Jewish Philosophy, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, 三联书店 2006 年英文影印版，第 352 页。有关犹大·哈列维的宗教哲学思想，参见傅有德等：《犹太哲学史》（上卷）第六章，中国人民大学出版社，2008 年。

② Guttman, *Philosophies of Judaism*, 1964, p41.

③ Jacobs, p.12.

④ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, p.49.

时要抵制来自内部卡拉派^①（Karaites）分裂势力的进攻。卡拉派是拉比犹太教产生以来所遇到的最大敌人，卡拉派先于拉比犹太教从阿拉伯人那里学到了哲学的思维方法，并用之攻击拉比犹太教的口传律法和一神论。“各种分裂派别攻击的重点是《塔木德》律法。但宗教上的辩论也时常进入信仰和教义的领域。对于卡拉派来说尤其如此，它指责拉比犹太教的经典《塔木德》和《密德拉什》中充满了对上帝拟人化的表达，败坏了圣经一神教的上帝观念。”^②为了反驳卡拉派对拉比犹太教的指责，一些拉比开始深入到哲学领域的研究，以证明拉比犹太教的传统是符合理性的，拉比们关于上帝的一神教观念是纯洁的。^③具有讽刺意味的是，中世纪历史上最早的犹太教教条不是来自拉比犹太教，而是出自这个犹太教的异端卡拉派。^④“异端催生正统”，正如基督教正统信仰形成与同异端教派的斗争紧密相关，卡拉派异端的形成以及对拉比犹太教的威胁和挑战，增加了为对抗卡拉派而从信仰上界定拉比犹太教的必要性。^⑤

萨阿底高昂作为巴比伦苏拉学院的校长，是当时犹太教的最高精神领袖，他一生的学术活动代表了拉比犹太教对时代危机所做的反应。^⑥他的哲学著作充满了鲜明的论战色彩，论战的对象一方面针对外部的伊斯兰教，另一方面针对内部

① 卡拉派是 8 世纪在美索布达米亚从犹太教内部分裂出的一个派别，据说分裂的原因起于 767 年对流放领袖继承权的争斗。安南·本·大卫（Anan ben David）在政治斗争中失势落选，遂离开拉比犹太教创立自己的教派。卡拉派只承认圣经（Mikra）的权威性，因此，卡拉派的门徒被称为圣经之子（Bnei Mikra）。他们反对《塔木德》和拉比们的诠释经文的方法，认为拉比们的解释弯曲破坏了圣经的原意。卡拉派严格按照字面意思理解《圣经》，他们的信徒几乎不吃任何肉类，安息日一律不准点灯或举火，病人也不能在安息日请医生看病。

② Guttman, *Philosophies of Judaism*, p49.

③ Waxman, *M. History of Jewish Literature, Part One*, p324-325; Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.iii, New York: Columbia University Press, 1958, p.57.

④ 迈蒙尼德之前，12 世纪生活在拜占庭的犹太人耶户达·哈达西（Yehudah Hadssi）按照穆斯林的模式，第一个为卡拉派犹太人建立了教条。（Kellner, *Dogma*, introduction, n.33）后来，15 世纪的以利亚·巴斯亚齐（Elijah Basyatchi）建立的信仰 10 条基本原则在卡拉派中获得了广泛接受。这 10 条基本原则是：

1. 所有的物质性存在，也就是星球和其上的所有一切，都是被造的。
2. 它们都是上帝的造物，而上帝本身不是被造的，是永恒的。
3. 上帝无可比拟，在任何一个方面都是无以伦比的。
4. 上帝派遣了先知摩西。
5. 他同时把他的律法交给了摩西，上帝的律法是完美的。
6. 读懂律法的文字和解释是每一个摩西律法信仰者的义务。
7. 在摩西之后，上帝也兴起了其他一些先知。
8. 在审判之日上帝将使所有死者复活。
9. 上帝按照每个人的行为进行奖罚。

10. 上帝并没有在犹太民族的散居生活中遗弃他们；他们所受的是上帝公义的惩罚，因此，他们必须在每一天盼望上帝通过大卫之子弥赛亚而来的拯救。（Nemoy, Leon. *Trans. Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*. New Haven: Yale University Press, 1980, p.250. 犹太教百科全书的表述与此稍有出入。见 *Encyclopedia Judaica* CD ROM “Karaite” 词条。）

⑤ Jacobs, Louis. *Principles of the Jewish Faith*, 1964, p14; Kellner, *Dogma*, p3.

⑥ Bratton, Fred. *Maimonides-Medieval Modernist*, Boston: Beacon Press, 1967, pp14-15.

的卡拉派。在萨阿底最重要的哲学著作《信仰和意见》中，一开始他就明确地说明了写作这本书的目的，“第一，为了证明我们来自上帝先知所启示的信仰是确定无疑的；二，对任何我们信仰的挑战者进行回应。”^① 萨阿底所回应的“我们信仰的挑战者”主要是指伊斯兰教。萨阿底的一生是在阿拉伯人的宗教和文化环境中度过的，他的宗教和哲学思想深受伊斯兰教哲学家的影响。^② 虽然我们无法确定《信仰和意见》中引用的对犹太教的批评到底是出自伊斯兰教还是基督教，但与伊斯兰教相比，基督教对萨阿底的影响是次要的。同时，与卡拉派的斗争贯穿了萨阿底的一生。罗斯评价萨阿底的历史性功绩时说，“到他躺进坟墓的时候，他终生为之呕心沥血的这场伟大战斗几乎已经必胜无疑。当然，偶尔还会出现相互仇视、过激行为和内部争吵。但是，卡拉派的事业从此已告失败，只不过用它那种原始的枯燥无味在垂死挣扎而已。如今在埃及、波兰，尤其是在克里米亚仍然能够找到这一教派的信徒。但是，自从在苏拉学院这位伟大的加昂指挥下受到沉痛打击之后，他们的人数和影响一直在持续地减少。”^③

在同伊斯兰教和卡拉派进行神学争论的过程中，萨阿底充分利用了哲学思辨理性的价值。萨阿底意识到，在宗教之间的论争中，评判一个宗教神圣性的标准不再是“奇迹”而是“理性”，因为每一种宗教中都可以主张自己的宗教中所包含的奇迹。因此，萨阿底说，奇迹不能作为判断摩西律法真实性的唯一标准，最重要的标准是看摩西律法是否符合理性。^④ 在萨阿底拿起理性赋予他的逻辑思维武器，担当时代赋予他保卫祖先宗教的任务时，或许并没有意识到，他所使用理性工具已经悄悄地改变了他对祖先宗教的看法，他心目中的犹太教信仰已经开始偏离拉比犹太教的传统。

在传统犹太教看来，《托拉》律法建立在神圣启示的权威之上，所有的律法具有同样的神圣性，相互之间并没有什么区别。由于理性标准的引入，萨阿底在《塔木德》传统之外，将《托拉》律法划分为理性的律法和启示的律法。^⑤ 另外，《信仰和意见》中，萨阿底讨论了犹太教的一些重要观念，如上帝创造世界，上帝是

① Saadi Gaon, *Beliefs and Opinions*, trans. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, 1976, pp.27-8.

② 萨阿底人生的头30年在埃及度过，他的哲学训练显然得之于那里的伊斯兰教学者。萨阿底用阿拉伯文写作，萨阿底不但使用凯拉姆的辩证方法，而且模仿凯拉姆的一个重要派别穆尔泰齐赖的写作风格。穆尔泰齐赖又被称为“统一公正派”。在《信仰和意见》中，萨阿底也是先论述上帝的统一和公义，然后论述其他具体问题。

③ 塞西尔·罗斯，《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997，第183页。

④ Saadi Gaon, *Beliefs and Opinions*, trans. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, 1976, pp163-4.

⑤ 傅有德等：《犹太哲学史》（上卷），中国人民大学出版社，2008年，第181页；Neumark, the principles of Judaism in Historical Outline, p137.

一，先知预言，灵魂是单纯的实体，死者复活，弥赛亚和永生等等。^①显然在萨阿底的心目中，这些观念与《托拉》的其他教导相比具有特殊的重要性。^②

对哲学方法的使用改变了萨阿底对犹太教“信仰”的理解。在《信仰和意见》中，萨阿底说，“我们需要解释一下什么是信仰（belief）。它是心灵对任何事物的真实属性的通过知觉而得到的一种观念。当这种观念进入理智，在理智的范围内得到展开和考察，并由此进入灵魂，在灵魂中得到消化，然后，人就确证了他得到的这个观念的真理性。”^③从萨阿底对“信仰”的界定中可以看出，犹太教中原有的以行动为核心的“信仰”，在萨阿底这里变成了靠理性判断的知识性命题。“萨阿底试图将犹太教中的信仰（amanat），也就是作为宗教行为接受的教义，转变成靠理智思辨过程决定的确定信仰（i'tiqadat）。”^④

但在萨阿底那里，这种“信仰”概念的转变并没有得到彻底完成。在萨阿底那里，“信仰”既表示对人的信任依赖，也包含概念命题的意思。^⑤沃夫森认为，萨阿底所使用的信仰概念，既是理性知识意义上的，也是宗教传统意义上的。“从纯粹的认识论意义上说，它的真理性既来自感官直觉也来自推理知识；从宗教意义上说，对于《圣经》的教导，其真理性既可以是得到理性证明的，也可以是没有得到理性证明的。”^⑥因此，沃夫森认为萨阿底所持的是一种“双重信仰理论”（double faith theory）。沃夫森的“双重信仰理论”是和萨阿底对待宗教信仰和哲学理性之间关系的根本态度相一致的。在信仰和理性之间，萨阿底持一种调和论的态度。萨阿底在理智知识之外，同时承认犹太教传统也是一种可靠的知识。萨阿底认为，传统知识可以巩固在感性直觉基础上，通过逻辑推论而得到的理性知识。^⑦

11世纪的巴哈亚·伊本·帕库达（Bahya Ibn Paqudah ab.1050）步萨阿底的后尘，从宗教理性主义的角度对犹太教信仰做了进一步的解释。在巴哈亚最重要的哲学著作《心的责任》一书中，他认为上帝的单一性（unity）是犹太教最重要的

① 具体内容参见傅有德等：《犹太哲学史》（上卷），中国人民大学出版社，2008年，第166-184页。

② Kellner, *Dogma*, p.7. 纽马克认为，萨阿底讨论的这些观念是历史上第一次真正从哲学意义上为犹太教建立的教条。（Neumark, *the principles of Judaism in Historical Outline*, p137.）

③ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans., Samuel Rosenbaltt, Yale University Press, p.14.

④ Kellner, *Dogma*, p.5.

⑤ Ibid.

⑥ Wolfson, Harry, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Harvard Univeristy Press, 1973, p.585.

⑦ Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, trans., Samuel Rosenbaltt, Yale University Press, pp.17-18. 萨阿底在《信仰与意见》绪论中认为，基础性的知识有三种：第一种由感性观察构成；第二种由理智直觉构成；第三种在前两种知识的基础上，遵照逻辑必然性推导而来。（Saadia Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, p.16; 傅有德等：《犹太哲学史》（上卷），中国人民大学出版社，2008年，第162-163页。）

基本原则。上帝的单一性包含着 3 条重要观念：（1）上帝存在；（2）他是我们的上帝；（3）上帝是一。^① 帕库达认为，所有三个重要观念都包括在犹太教的“经训”（shema）中，^② 经训是犹太教一神教信仰的重要表达。在《心的责任》中，帕库达使用房角石（cornerstone）、原则（principle）和基础(foundation)^③等概念表示犹太教中的重要信仰，后来成为中世纪犹太哲学家讨论教条问题的典型术语。^④ 从这些词汇中，我们可以看到，巴哈亚不但将上帝的单一性与《托拉》的其他教导区别开来，并且从结构上和逻辑上分析它在犹太教中的重要地位。

二、迈蒙尼德和宗教理性主义

到了迈蒙尼德的时代，由萨阿底开创的全新事业获得了巨大发展。萨阿底之后，犹太人的文化和学术中心从巴比伦转移到了西班牙的科尔多瓦。在阿卜杜勒·拉赫曼（Abd al-Rahman）的开明统治下，穆斯林哈里发政府对境内的少数民族施以宽容政策，包括信奉基督教的西哥特人和犹太人成为这种宽容政策的受惠者，许多犹太人在国家事务中尤其是外交上发挥着重要作用。10 至 13 世纪的西班牙可能是犹太人最幸福的一段时期了。^⑤ 宽松的政治环境给犹太人的文化带来了极好的发展机会。从萨阿底开始在犹太教知识分子中涌动的宗教理性主义思潮，随着犹太哲学的进步，在更广更深的程度上进入到犹太民族的精神生活中。“在过去，加昂萨阿底的榜样只受到个别人的推崇，然而此时却得到了普遍推广。”^⑥ 在阿拉伯神学思想的影响下，浸润在整合信仰和哲学的理性主义时代氛围里，犹太知识分子为犹太教建立一个正式教条也只是时间问题。迈蒙尼德在 12 世纪第一次为犹太教建立教条，此举虽属拉比犹太教历史上的首创，但绝非全然出乎意外。

迈蒙尼德（Maimonides，希腊文，意思是迈蒙之子）即摩西·本·迈蒙（Moses ben Maimon），在犹太人中他被称为拉姆巴姆（Rambam，是 Rabbi Moshe ben Maimon 的缩写）。与同时代的其他犹太人一样，他有个阿拉伯语名字（Abu Imran

① Jacobs, L *Principles of the Jewish Faith*, London: Vallentine. Mitchell, 1964, p99.

② 犹太教经训的内容是，“以色列啊，你要听！耶和华—我们上帝是独一的主。”（《申命记》6：5）

③ Kellner, *Dogma*, “Introduction”, p8, n.28, 29.

④ 中世纪犹太哲学家用以表述“教条”的希伯来语主要有 4 个，它们是：ikkar, yesod, pinah, shosh. 字面意思分别是：ikkar, “主要的东西”；yesod, “房基”；pinah, “房角石”；shosh, “植物的根”。

⑤ Bratton, Fred, *Maimonides-Medieval Modernist*, Beacon Press, Boston, 1967, p15.

⑥ 塞西尔·罗斯，《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997，第 202 页。

Musa ibn Maimun ibn Abdallah.)^① 1135年,迈蒙尼德出生在西班牙科尔多瓦的一个犹太法官家庭。此时的西班牙处在穆斯林的统治之下,而科尔多瓦则是伊斯兰文化学术的中心。1148年,穆斯林的阿尔莫哈德王朝^②(Almohades,西班牙语;或称 Puritans;穆瓦希德 Muwahhidun,阿拉伯语)占领了科尔多瓦,对非穆斯林实行残酷迫害的政策。迈蒙尼德一家为躲避穆斯林的宗教迫害离开了科尔多瓦,开始了颠沛流离的生活。他们先在西班牙境内流浪(约1148-1158),1160年迈蒙一家离开了西班牙蛰居于北非的非斯城(Fez,约1159-1165)。迈蒙一家为什么会选择居住在非斯城,至今仍然是个谜。因为正是从这里,图马尔特(abdalla ibn Tumart)在10年前开始了他的清教徒运动。^③迈蒙尼德一家后经摩洛哥至巴勒斯坦,在古城阿卡(Acre)和耶路撒冷作短暂停留和朝圣后,最终于1165年定居于埃及的开罗。当时的开罗是阿拉伯世界的经济文化重镇,其中也有一个人数众多的犹太社区。在那里,迈蒙尼德作为一名宫廷医生和受人尊敬的犹太社区领袖度过了他的余生,直至1204年去世。死后葬于加利利湖边的提比哩亚(Tiberias),墓碑上刻着这样两行字,“从摩西到摩西,无人像摩西。”

迈蒙尼德主要著作包括《评密西那》(*Perush ha Mishnah, or Siraj*,1158),《论戒律》(*Sefer Ha-Mitzvot*),《托拉再述》(*Mishneh Torah, or Yad Ha-Tsdakah*,1185),以及《迷途指津》(*Moreh Nevukhim*,1190)。《评密西那》是迈蒙尼德的早期著作。迈蒙尼德在这部对《密西那》的评注中阐述了对“哈拉哈”和“阿嘎达”的态度,分析了其中内在的含义,并表达了他的伦理思想。这部著作包含了后来《托拉再述》和《迷途指津》中的许多重要思想。《托拉再述》收集总结了从摩西时代开始,到《塔木德》成书时的所有戒律、习俗和法规,是一部真正的犹太教律法大全,为迈蒙尼德博得了伟大的律法学家的称号。迈蒙尼德最后一部伟大的作品一直被学术界视为犹太哲学的经典之作,这就是他在1290年完成的《迷途指津》。他《迷

① Bratton, Fred, *Maimonides-Medieval Modernist*, Beacon Press, Boston, 1967, p.26.

② 即穆瓦希德王朝。中世纪柏柏尔在北非及西班牙南部建立的伊斯兰教王朝(1147~1269)。12世纪初,在北非柏柏尔人部落中掀起了反对穆拉比特王朝的宗教政治运动。运动的领导者是摩洛哥西南部苏斯的伊斯兰教义学家穆罕默德·伊本·突麦尔特(约1078~1130)。突麦尔特自称“马赫迪”,他提出要恢复伊斯兰教的纯洁性和正统性。信仰独一无二的安拉,严格遵守《古兰经》、圣训和教法,反对当时盛行的圣徒圣墓崇拜和把真主拟人化。在政治上,他谴责穆拉比特王朝统治者背离伊斯兰教认主独一基本信条,反对朝廷奢侈腐化和对人民的压榨,号召穆斯林起来用“圣战”推翻穆拉比特王朝,建立公平和正义的社会。追随他的信徒被称为“穆瓦希德”(即信仰安拉独一的人)。

③ Bratton, Fred, *Maimonides-Medieval Modernist*, Beacon Press, Boston, 1967, p.33.

途指津》的前言，迈蒙尼德声称他写作这本书的目的是为解决《托拉》中和哲学冲突和矛盾的部分，为那些学习哲学的犹太学生解除疑惑。《迷途指津》体现了迈蒙尼德综合犹太教传统和亚里士多德哲学的最高成就。他的思想在犹太知识界产生了深远的影响，并成为基督教神学家托马斯·阿奎那的先驱和楷模。托马斯·阿奎那对上帝存在的5项证明，乃是步迈蒙尼德的后尘。^①

迈蒙尼德继承了由萨阿底开创的宗教理性主义思潮，在迈蒙尼德的手上，犹太教的宗教理性主义达到了一个新的高度。宗教上的哲学理性主义为从教义信仰的角度看待犹太教奠定了思想基础，是犹太教教条思想产生的理论前提。在萨阿底那里，理性和犹太教传统都是可靠性的知识，因此，萨阿底将《托拉》律法划分为“理性的”和“启示的”两大类。迈蒙尼德不同意萨阿底对律法的划分，他认为所有律法都是“理性的”，都有一个理性的目的。只是有些律法的目的是显见的，有些律法的目的我们很难知道。^②迈蒙尼德认为，律法的目的或是为了灵魂的完善，或是为了肉体的完善。在这两种完善中，肉体的完善在时间上在先，但从目的性上来说，灵魂的完善是更重要和更高级的。“肉体完善是人的初步完善，灵魂完善是人的终极完善。”“只有后者才是永生的根源”，“是人存在的最终目的。”^③迈蒙尼德对于灵魂完善的强调与他所接受的亚里士多德哲学有关。亚里士多德认为，灵魂是人形式，是人之所以为人的现实性原则。人类灵魂除了具有植物灵魂和动物灵魂的功能之外，还具有理性思维的特殊功能。因此人的灵魂又被称为理性灵魂，理性思维是人最重要的功能。

迈蒙尼德认为，哲学通过思辨达到的真理和犹太教启示的宗教真理是同一个东西。科学曾一度为犹太人的先祖所精心发展，“但由于年代久远的缘故，特别是由于野蛮民族强加在我们头上的残暴统治而被忽略了。”^④迈蒙尼德认为哲学原本属于犹太人的传统。摩西律法中原本就包含着哲学智慧，只是由于后来犹太人与其他民族杂居在一起，接受了并习惯了无知之徒的意见，哲学观念对于律法才显得格格不入，事实上并非如此。^⑤

① 科林·布朗，《基督教与西方思想》，北京大学出版社，第86页。

② Sirat, C. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1985, p.351.

③ 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，第464-5页。

④ 同上书，第164页。

⑤ Kellner, M. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University of New York Press, 1991, p.94.

“正如上帝通过摩西这位使我们完善的大师而宣称的那样，‘这大国的人是有智慧、有聪明的。《申命记 4: 6》’”，然后当无知的野蛮人败坏了我们的优良品质，销毁了反应我们智慧的文献，杀死我们的学问家的时候，我们也开始变得无知起来。由于我们的罪孽，早就有人提出过下面的警告：‘他们智慧人的智慧必然消；聪明人的聪明必然隐藏。’（《以赛亚书》，第 29 章，第 14 节）不仅如此，我们与其他民族杂居在一起，接受了他们的观念，仿效他们的道德和行为。对此，《圣经》也有描述：‘他们反与外邦人混杂相合，学习他们的行为。’（《诗篇》，第 106 篇，第 35 节）对于我们接受无知民族的意见一事，《圣经》也有记叙：‘他们喜悦外邦人的意见。（《以赛亚书》，第 2 章，第 6 节）’”^①

迈蒙尼德认为，《托拉》律法不但诫命犹太人必须遵守的正确行为，而且教导犹太人正确的观念。并且，正因为《托拉》在行为之外还教导正确的观念，证明了《托拉》是真正神圣的律法。如果某部法律的唯一目的就是为了调解人们之间的关系，建立良好的社会秩序，消除压迫和不公。那么这部律法就是人为的政治产物，“如果你发现一部律法的目的不仅仅在于保障人们的物质利益，而且在于维护人们的精神信仰——向人们灌输上帝之上以及天使的信念……这部律法必是神圣的。”^②

在宗教理性主义的视角之下，作为民族宗教的犹太教在迈蒙尼德的解读中带上了普世主义的色彩。一方面，《托拉》真理并不为犹太民族所独有，其他民族也可以通过哲学思辨的方法达到相同的终极真理。另一方面，《托拉》律法的根本目的是为了使人达到理智上的完善，其神圣性和价值在于她所教导的正确观念。理智上的完善，也就是达到终极真理的道路对所有的人都是敞开的。按照中世纪亚里士多德主义者的理解，人出生时，人的理性灵魂只是一种潜能，对于每一个人都是一样，理智的完善经过后天的学习才能获得发展得到实现。^③ 因此，人在理智上的完善程度也不以民族而区别。在迈蒙尼德的思想体系中，“犹太人”或“选民”是一个被淡化的概念。迈蒙尼德论述的主词带有普遍意义的“人”而不是“犹太人”。在迈蒙尼德作品中，极少提到“选民”的概念。“选民的概念在他的作品中

① 迈蒙尼德：《迷途指津》，第 256 页。

② 同上书，第 352 页。

③ Kellner, M. "Chosenness, not Chauvinism: Maimonides on the chosen People," *A People Apart*, ed. Daniel H. Frank, State University of New York Press, 1993, p54.

几乎是不存在的，在 13 条原则也完全没有提及它。”^① 在这一点上，迈蒙尼德和民族主义者哈列维形成了鲜明的对比。哈列维极端重视犹太教的民族性。哈列维认为只有在犹太人中才可能产生先知，他认为犹太人之所以是上帝的选民是因为他们身上有一直特殊的器官（faculty, amr ilahi, inyan elohi）。这种特殊的器官，使他们可以和上帝交流，因而先知和预言是犹太民族中特有的现象。^②

作为民族概念的犹太人在迈蒙尼德思想体系中不具有重要地位，这并不意味着迈蒙尼德无视以色列人和外邦人的区别。事实上，迈蒙尼德以作为一个以色列人而感到骄傲。关键是，在迈蒙尼德的理性主义思想体系中，犹太人概念本身发生了变化。它从传统意义的民族概念变成了一个宗教概念。

在迈蒙尼德那里，以色列人不再是拥有共同祖先的民族共同体，而变成了一个拥有共同神学观念的宗教团体。在迈蒙尼德看来，犹太人的祖先亚伯拉罕第一个通过理性思辨而得到“上帝是一”的神学观念。先祖亚伯拉罕与摩西不同，摩西接受上帝启示并将一神论的真理以律法形式颁布给以色列民族，而亚伯拉罕单单靠理智思辨独立达到了对唯一上帝的认识，并“用哲理性的论证向人们表明，上帝是唯一的”。^③ 亚伯拉罕得到这个正确的上帝观念之后，就把它传授给身边的人。迈蒙尼德试图表明，从亚伯拉罕开始，犹太人就是一些信奉“一神论”信仰的人。犹太人所以是上帝的选民，主要不是因为他们有共同的血缘基础，而是因为共同的上帝信仰。到了将来的弥赛亚时代，犹太人和外邦人的界限将消失，或者说，所有的外邦人都将成为犹太人。因为到了那时，整个世界都将认识以色列的唯一上帝，所有的民族都将接受“一神论”的真理。外邦人和犹太人之间的区别也就消失了。^④ 在《托拉再述》的结束部分，展望将来的弥赛亚时代，迈蒙尼德写道：

“在那个时代，将不会有饥荒和战争，也不会有嫉妒和纷争。上帝的福佑将极其丰富，恩泽惠及每一个人。整个世界的盼望就是想认识上帝。因此，以色列人将会变得无比智慧，他们将会知道现在对他们隐藏的事情，他们对创造者的认识将会达到人类理智的极限，正如经上写的，‘因为认识耶和華的知识要充满遍地，

① Kellner, “Chosenness, not Chauvinism: Maimonides on the chosen People”, p.65.

② Jospe, *Great Schism in Jewish History*, eds. Raphael and Stanley M. Wagner, p.87.

③ 《迷途指津》，第 348-9 页；Kellner, “Chosenness, not Chauvinism: Maimonides on the chosen People”, p.59.

④ Kellner, p.56.

好像水充满洋海一般。’（《以赛亚》11: 9）”^①

在理性主义的思想背景下，“犹太人”作为一个民族的概念被淡化。迈蒙尼德所论及的“犹太人”变成了宗教团体意义上的犹太人。这样的犹太人不是以出生和血统为标准，而是以对正确上帝观念的理解和接受为标准，因此，以色列人和外邦人的区分顺理成章地成为一种基于神学教条上的区分。

三、迈蒙尼德 13 条基本原则

作为一个理性主义者，迈蒙尼德认为《托拉》中包含着关于上帝的重要哲学观念。从迈蒙尼德的整个作品看，迈蒙尼德认为《托拉》最重要的教导有两条：一是上帝存在；二是上帝的单一性。根据迈蒙尼德的解释，这两条律法是犹太人从上帝口中亲耳听到了，而其他的 611 条律法是上帝通过摩西教导的。^② 所有怀疑和否定这两个信仰的犹太人都被称为分裂分子、伊壁鸠鲁主义者和《托拉》的否定者。^③ 在迈蒙尼德看来，所有这些都否定了《托拉》赖以存在的根本信仰，他们因此不再是犹太人了。除了上帝存在和上帝的单一性外，在《评密西那》“法庭篇”第 10 章中，迈蒙尼德提出《托拉》的基本原则有 13 条。《密西那》“法庭篇”第十章^④原文如下：

所有的以色列人皆有份于来世，因为圣经是这样说的，“你的居民都成为义人，永远得地为业。”（《以赛亚书》60: 21）。但下列这些人则无缘于来世：那些说没有复活的人；那些说托拉不是来自上天的人，还有信奉伊壁鸠鲁哲学的人（the epikoros）。拉比阿奇瓦（Akiba）说：“还有那些读外书（the external books）的人和对伤口悄声说：‘我就不将所加与埃及人的疾病加在你身上，因为我一耶和華是医治你的’（《出埃及记》15: 26）的人。”阿爸扫罗（Aba Saul）说：“还有那些照着字母读出上帝名字的人。”^⑤

迈蒙尼德说，先哲们对于《托拉》的奖励和惩罚有不同的意见，这在犹太人

① Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, pp.36-7.

② 在《论戒律》（*Sefer Ha-Mitzvot*）中，迈蒙尼德将“相信上帝存在”和“相信上帝的单一性”分别作为肯定性律法的第一条和第二条（Maimonides, *The Commandments*, The Soncino Press, 1967, p.333-5）。

③ Kellner, *Dogma*, p.21.

④ 在耶路撒冷《塔木德》中这一部分是第 10 章，而在巴比伦《塔木德》中，这一部分是第 11 章（The Babylonian Talmud, I. Epstein ed., *Seder Nezikin*, vol.III, The Soncino Press, 1935, pp.601-2）。在《评密西那》中，迈蒙尼德把它作为第 10 章（*A Maimonides Reader*, p.402）。

⑤ The Babylonian Talmud (I. Epstein ed.), *Seder Nezikin*, vol.III, The Soncino Press, 1935, pp.601-2.

中造成了极大的混乱。由于《托拉》的最终奖励是在来世里有份，因此，他在这里必须先谈谈这段《密西那》所说的来世问题。迈蒙尼德认为，人们之所以对来世有着混乱的理解，是因为人们不能分清什么是终极意义的善，即善本身，和借以达到善的手段和途径。

对于来世的概念，一般人所关心的是死者复活的一些细枝末节，如复活的时候是光着身子还是穿着衣服？在弥赛亚时代，是不是还有穷人和富人，强壮的和赢弱的。其实这些都不重要，不是来世的真正意义，也不是遵守《托拉》的真正目的。正如为了让一个儿童学习《托拉》，在不同的成长阶段对他诱以不同的奖励一样。先是糖块，漂亮衣服，后是金钱和赞誉，但这些都不是学习《托拉》的真正目的，而只是获得真理的必要手段。迈蒙尼德强调，我们必须为真理本身而认识真理。“除了对真理的认识之外，真理本身并无其他目的。”^①因此，我们遵守律法必须是出于对上帝的爱，而不是出于对奖赏的盼望和对惩罚的恐惧。但迈蒙尼德同时承认，要真正出于对上帝的爱而遵守律是极其困难的。从现实性上说，要大众相信律法奖惩是完全必要的。“因此，为了使大众保持信仰上的虔诚和遵从律法，允许圣哲们告诉他们要盼望奖励和并警示他们违犯律法所带来的惩罚。希望这样加强他们的动机，并使他们最终认识真理和趋向完善，就像前面我所列举的儿童比喻那样。”

那么，“来世”的真正意义是什么呢？迈蒙尼德说，只照字面意思不能理解“来世”的真正含义。大多数民众只照字面意思理解圣哲的话，并对他们的话全盘接受；一些自称是科学家和哲学家的人也照字面意思进行理解，当看到圣哲的话和理性相矛盾时，就认为他们所说的完全是一派胡言。由于这两类人不能区分字面的和隐藏的意思，因而不能真正地理解圣哲的话。只有第三类人才真正理解来世的意义，“每当圣哲们说了看起来是不可能的话，他们就把他们当作是谜语和预言，而伟大的思想家总是使用这种方式进行表达的。”^②

在迈蒙尼德看来，“来世”的真正含义是一种永恒的精神上的快乐。这种精神上的快乐根本不同于肉体上的快乐。正如瞎子不能看到颜色，聋子不能听到声音，因此，身体感官也无法体会到精神性的快乐。在来世里，我们的灵魂由于获得关

^① *A Maimonides Reader*, ed. Twersky, p.405.

^② *Ibid.*, p.409.

于上帝的真知而变得无比智慧。迈蒙尼德说，“在来世里，将不会有吃喝和洗浴抹油，不会有男女交合，义人头戴王冠坐在那里，享受来自上帝的光照。”^① 这里所谓的“头戴王冠，享受来自上帝的光照”，说的就是在来世里的精神享受，这也是律法所带来的最终奖励。与此相反的是，如果一个人只追求肉体的享受，将与精神性的快乐无缘，承受律法带来的最终惩罚。“如果一个人只可以追求肉体感官的快乐，鄙视真理反爱虚妄，他就会被从存在的高级形态中去除，停留在物质的形态。”^②

因此，迈蒙尼德认为，《圣经》里所说的奖惩实际指的是：遵行律法的人，上帝将会帮助他完成律法，扫除他认识上帝道路上的障碍和羁绊。人往往因为疾病和战争无法完成律法，到了弥赛亚时代，所有阻止人们遵守律法的障碍都会被扫除。到了那时，人们可以自由地履行律法，所有人将认识以色列的上帝。只有这样，人们才能为自己赢得来世，而这正是弥赛亚时代的真正含义。尽管如此，人对上帝的服侍要完全出于爱，而不是为了赢得来世。人应该相信《托拉》的智慧，上帝已经用《托拉》教导了我们什么是当行的，什么是当避免的。人若遵从《托拉》的教导就实现了他作为人的本性，而真正将自己与动物区别开来。因为动物只能靠外力来控制它的行为，如缰绳和笼圈，人可以依靠自制力来控制自己。当没有外在的原因控制他的灵魂，一个人完全出于对上帝的爱而遵从律法，他就为自己赢得了来世。

在解释了“来世”的真正含义后，迈蒙尼德说，围绕着“来世”以及其他一些重要问题，犹太人必须记住的是，神圣《托拉》是建立在下面 13 条基本原则之上的。

第一条基本原则是相信创世者的存在。上帝是最完美的存在者，他是所有其他存在者存在的原因。上帝是所有其他存在者存在的基础，如果上帝不存在，其他存在者将无法继续存在。但是，如果所有其他存在者的不存在，上帝也将继续存在。因为上帝的存在是自足的，没有任何缺乏。上帝的存在不依赖任何其他存在，除他之外任何有智慧之物，如天使，天体等，他们的存在皆依赖于他。

第二条基本原则是相信上帝的单一性。上帝的单一性不像其他种类的单一性，也不像单个个体的单一性。其他种类和个体的“一”都是由许多部分组成，它们

① *A Maimonides Reader*, p.412.

② *Ibid.*

在数字意义上的“一”是无限可分的。上帝的单一性不是由部分组成，也不是数字意义上的“一”，因此是不可再分的。

第三条基本原则是相信上帝的无形体性。上帝既不是形体也不是形体中的力。无论按照他的本质或按照他偶然的行动和静止，任何形体特征都不属于他。正是因为这个原因，圣哲们否定上帝是可分的和由部分组成。《圣经》里提到他所具有的一些属性，如从一个地方移动到另一个地方，或站着，坐着，说话，都是比喻、寓言和谜语，正如他圣哲们常常说的那样，“《托拉》用人的语言说话。”

第五条基本原则是相信唯有上帝可受崇拜和赞美。不可崇拜除上帝之外的任何存在，无论是天使和天体还是一些普通之物。这些存在没有自主的命运和实在的根基，而是靠了上帝的爱而存在。进一步说，不要为了接近上帝而依靠这些中介物，而要将思想直接面向上帝。这一条原则同时就是反对偶像崇拜的禁令，正如《托拉》所一再强调的那样。

第六条基本原则是相信先知预言。先知具有极高的品质和极大的完善性，如果他们的灵魂准备好接受全能者的智慧，就会有来自全能者的智慧流向他们。人的智慧与全能者的智慧结合起来，就产生了先知。

第七条基本原则是相信摩西预言。摩西在地位上高于所有其他先知，是众先知之父。他是上帝从整个人类中挑选出来的，他对于全能者的认识比所有的人都多。他对上帝的认识是纯粹理智的，已经去除了其中想象和情感的成分。因为这个原因，他无需通过天使而与上帝直接交谈。摩西的预言不同于其他先知的预言，摩西预言和其他先知的区别体现在：

第一，其他先知和上帝的交流都是通过中介，而摩西面对面地和上帝交谈。

第二，其他的先知都是在睡梦和异象中受到上帝的感召，而上帝和摩西的谈话发生在白天。

第三，其他先知和上帝的交流都是在异象中受到感召和通过天使，在这个过程中，他们身体癫狂，被巨大的恐惧抓攫而几乎崩溃。但摩西的情况不是这样，上帝的话语直接临到他，他也没有被任何的混乱所攫住。正如《圣经》上所说的，“耶和华与摩西面对面说话，好像人与朋友说话一般。”（《出埃及记》33：11），

第四，其他先知需要等待上帝的意志才能和上帝交流，摩西不受此约束。任

何时候他只要愿意，都可以说：“你们暂且等候，我可以去听耶和华指着你们是怎样吩咐的。”（《民数记》9：8）。

第八条基本原则是相信《托拉》来自上天。今天在犹太人手中的整个《托拉》，都是来自上天，通过上帝之言传达给摩西的。除了摩西，没人知道这种传达的确切性质。摩西之后，《托拉》被口述给文士，文士记下了具体日期、叙述和律法。因此，文士也被称为立法者。《托拉》中的每一句都出自全能者之口，每一句都是纯净、神圣和真实的。谁要是说“全部《托拉》出自上帝之口，除了这一句（任何给定的一句）”，那他就是藐视了耶和华的言语。事实上，《托拉》的每一个字都充满智慧和奇迹，它的终极智慧不能为人所揣透。

第九条基本原则是相信《托拉》永恒。《托拉》永远不会被废除或者被改变，因为经上是这样说的：“所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减”（《申命记》4：2）。

第十条基本原则是相信上帝知道每个人的行为。

第十一条基本原则是相信上帝奖善惩恶。上帝奖励遵守《托拉》律法的人，惩罚破坏律法的人。上帝给予人的最大奖赏是来世，给予人最严厉惩罚是弃绝他。

第十二条基本原则是相信弥赛亚时代一定会到来。弥赛亚来的时间不确定，也不能通过对《圣经》的解释估算他何时会来。弥赛亚只能来自大卫的子孙，出自所罗门的血脉。无论谁否定这一点，就是否定上帝和先知之言。

第十三条基本原则是相信死者复活。

在详细解释了《托拉》的13基本原则之后，迈蒙尼德强调了这些原则对于犹太人的重要性，并以此结束了评“法庭篇”第十章的全文。

“如果一个人彻底理解和相信了这些基本原则，他就进入了以色列的大家庭。其他人就有义务爱他和顾惜他。对待他的方式要照上帝所吩咐的，以兄弟之爱对待他。即使是他因为欲望和被邪恶的本能所压倒，使他有犯各种罪恶的可能，他将被按照他的悖逆而受到惩罚，但是他在来世里有份；他是有罪的以色列人之一。但是如果一个人怀疑这些基本原则的任何一条，他就离开了以色列的大家庭，否定了基本原则，砍去了枝干和根本，^①成为分裂主义者，伊壁鸠鲁主义者。人被要

^① 指塔拿（Tanna）以利沙·本·阿布雅（Elisha ben Abuyah），又被称为“另类的以利沙”（Aher, the other one），是《塔木德》中的著名叛教者。参见 Kellner, *Dogma*, n.42, p.226.; *Must a Jew Believe Anything?* n.6, p.30;

求去恨他、毁灭他。关于这样的人经上是这样说的：“耶和华啊，恨恶你的，我岂不恨恶他们吗？”（《诗篇》139：21）。但是关于这些问题我已经说的太多了，已经偏离了我文章的原意。之所以这么做，是因为它带来的加强信仰的重大益处，因为我已经为你们把散落在许多重要书本里的有价值的东西都收集到一起了。从中蒙福吧！多温习这些东西几次，好好学习他们。如果你的灵魂使你误入歧途，以至于你认为读一遍或者即使是10遍就理解了他们，上帝知道你的灵魂误导了你。因此，不要草率读之，因为我不是以仓促的形式完成它的。而是经过了广泛的考察，慎重的考虑，对真实和虚假的信仰进行了研究之后，才总结了这些必须接受的信仰，而且对它们每一个的分析都是建立在证明和证据的基础上的。我祈祷上帝把我带到正确的道路上。”^①

我们发现，13条基本原则的提出与迈蒙尼德对“来世”概念的理解有关，针对的是《密西那》所说“无缘于来世”的人。在《托拉再述》中，迈蒙尼德同样列举了一些无缘于来世的人。在《托拉再述》“忏悔的律法”一章中，迈蒙尼德讨论了“恶人”、“中人”和“善人”三种人。“恶人”是一生中所做坏事多过好事的人；“中人”在他的一生中做的好事和坏事半斤八两；“善人”所做的好事多于坏事。^②通过忏悔，人可以改善自己的状态：从恶人上升到中人，从中人上升到善人。恶中之恶，极恶之人丧失了他在来世的份。迈蒙尼德说，

“下面的人在来世里没有他们的位置，相反地，他们被弃绝和毁灭，因为他们的大罪大恶而永远永远地被诅咒。分裂主义者和伊壁鸠鲁主义者；否认《托拉》的人；否认死者复活和救世主降临的人；叛教者；造成大批人犯罪的人，及退出社群生活的人；任何一个像约雅敬那样公开无忌犯罪的人；^③告密者；除宗教原

Abравanel, Isaac. *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, trans.M.Kellner, East Brunswick, N.J.: Littman Library of Jewish Civilization, Associated University Press, Inc.,1982,p237,n.7.

阿布雅因为学习哲学而相信世界是永恒的，无法再相信《圣经》中的创世论。参见《迷途指津》，山东大学出版社，第68页；Hartman, D. *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, The Jewish Publication Society, 1976,p.132。阿布雅的学生拉比梅日尔(R.Meir)终生保持了对他的爱戴和忠诚，因此，桑德梅尔(Samuel Sandmel)猜测，阿布雅从没有背叛犹太教而加入异教。阿布雅只能算是犹太教内部的异端(heretic)，而不是判教者(apostate)(Sandmel,Samuel. *Judaism and Christian Beginnings*,New York: Oxford University,1978, p.234)。

① Blumenthal, David. *The Commentary of R.Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*(Leiden: Brill, 1974), pp.181-2.

② Bernard, H.H., *the main principles of the creed and ethics of the Jews,exhibited in selectiond from The Yad Ha-Chazakah*, Cambridge University, p229ff.

③ 参见《列上纪下》第23、24章。

因之外恐吓社群的人。谋杀者和诽谤者，还有那抹去了身上的犹太人出身标记^①的人。

下列5类人被认为是分裂主义者：说没有上帝，这个世界也没有这样一个统治者；说是有个统治的力量，但他归属于两个或更多的人；说只有一个统治者，但他有身体和形象；否认宇宙的第一原因和基石就是上帝，别无其它。类似的有把崇拜奉献给除他之外的人，以他作为人和宇宙之主的中介。任何归于上述5类之人皆为宗派主义者。

下列3类人被称为伊壁鸠鲁主义者；否认先知预言的事实，认为并没有来自创世者的知识直接进入人的心灵；否认我们的导师摩西的预言；断言创世者并不知道人的行为。此3者之每一类皆包含伊壁鸠鲁主义的思想。

下列3类人是《托拉》的否认者：说《托拉》并无神圣的起源——它不过是摩西自己的话，即使他只说这样的一句话，一个词；类似地，否认《托拉》之阐释，也就是口传《托拉》，并像撒都(zadok)和波埃修(Boethus)一样驳斥它的报告者的人；说创世者把一条律法改成另一条，因此《托拉》虽有神圣的起源，但现在已过时了，就像基督徒(Nazarenes)和穆斯林(Moslems)所认为的那样。任何属于上述3类的都是《托拉》的否认者。”^②

我们看到，失去来世的人可以被划分为两组：前5类是有关信仰的，其余是有关行为的。如果我们忽略9类导致人失去来世的行为，单考察被禁止的信仰的话，迈蒙尼德共提到5类因错误信仰而失去来世的人，即分裂主义者、伊壁鸠鲁主义者、否认托拉的人、否认死者复活的人和否认弥赛亚的人。迈蒙尼德将头三类进行了细分，分裂主义者包括下列五种人：

- 1、否定上帝存在；
- 2、否定上帝的单一性；
- 3、否定上帝的无形体性；
- 4、否定上帝的永恒性；
- 5、否定唯有上帝可受崇拜；

① 指犹太人的割礼。

② Kellner, *Dogma*, p.22. 凯尔耐的英译文来自 Moses Hyamson(ed.and trans.), *Maimonides: Book of Knowledge*(New York, 1974),p.84b.

伊壁鸠鲁主义者包括下列三种人：

1. 否定先知预言；
2. 否定摩西预言高于其它先知预言；
3. 否定上帝明察每个人的行为；

否认《托拉》者包括下列三种人：

1. 否定《托拉》的神圣起源。
2. 否定口传《托拉》。
3. 否定《托拉》永恒。

我们看到，宗派主义者、伊壁鸠鲁主义者和否认《托拉》者进一步细分后变成了 11 类，加上否认死者复活的人和否认弥赛亚的人，正好有 13 类人。按照迈蒙尼德的说法，否定下面 13 条信仰中的任何一条就会使人失去来世。

- 1、上帝存在；
- 2、上帝的单一性；
- 3、上帝的无形体性；
- 4、上帝的永恒性；
- 5、唯有上帝可受崇拜；
- 6、先知预言；
- 7、摩西预言高于其它先知预言；
- 8、上帝明察每个人的行为；
- 9、《托拉》的神圣起源。
- 10、口传《托拉》。
- 11、《托拉》永恒。
- 12、死者复活
- 13、救世主降临

上面这里几乎原封不动地重复了《评密西那》里的 13 条基本原则，只不过把原来的肯定形式换成了否定形式。但是与《评密西那》相比较，我们仍然可以发现顺序上和内容上的一些不同。《托拉再述》和《评密西那》里的 13 条基本原则在顺序上基本是一致的，但有两处明显的不同：在《托拉再述》中，原来的第 12

条“弥赛亚将会到来”和第13条“死者复活”位置发生了颠倒；另外，原来的第10条“上帝明察每个人的行为”在《托拉再述》中出现在第8条。二者在内容上的差别有两处：

第一、《评密西那》中的第11条“上帝奖善惩恶”在《托拉再述》中没有出现。

第二、《评密西那》中的第8条“《托拉》来自上天”，在《托拉再述》中被分成了两条：一是关于书面《托拉》的，二是有关口传《托拉》的。

上面两处在内容上的变化可以被概括为一个：《评密西那》中的第11条原则在《托拉再述》中被换成了分成两部分的第8条。显然，迈蒙尼德舍弃了原来的第11条，而加进了口传《托拉》的内容。学者们猜测这个内容上的变化大概与卡拉派有关。《评密西那》迈蒙尼德到达埃及后，更加意识到卡拉派对拉比犹太教的威胁，因而在他写作《托拉再述》的时候，试图强调口传律法的重要性。

迈蒙尼德是否有意在《托拉再述》中重复《托拉》13条基本原则呢？不可否认的是，《托拉再述》中的内容与《评密西那》中的13条基本原则有极大相似性，虽然如此，并没有证据表明迈蒙尼德有意重复《评密西那》里的内容。首先，迈蒙尼德如果要重复《评密西那》里的13条基本原则，他完全不必采用这种隐蔽的方式。他没有必要将9类导致人失去来世的行为与13条基本原则放在一起。第二，如果要在这里重复13条基本原则，看不出为什么迈蒙尼德要舍弃第11条“上帝奖善惩恶”。^① 奖善惩恶是犹太教律法的重要原则，尽管迈蒙尼德对律法的奖惩做了理性主义的解释，但他并没有忽视这一条律法的重要原则。如果迈蒙尼德要强调口传律法的重要性，完全可以在第8条中对此加以强调，而不必舍弃第11条。第三，有关失去来世的五类人出现在“忏悔的律法”一章中，而不是“《托拉》的基础”一章。从13条基本原则的性质上看，如果迈蒙尼德有意重复它们，更适合将它们放在在“《托拉》的基础”中而不是在“忏悔的律法”里。

^① 凯尔耐认为，舍弃第11条的原因是因为第12条“弥赛亚将会到来”和第13条“死者将会复活”包含着“奖善惩恶”的内容（Kellner, *Dogma*, pp.24-25）。但我们以为，“弥赛亚将会到来”和“死者将会复活”是“奖善惩恶”的具体内容，既然迈蒙尼德列举的是“基本原则”，在作为原则的11条和作为具体内容的12、13条之间，他似乎没有理由舍前而取后。

四、13 条基本原则和犹太教教条

从何种意义上说,迈蒙尼德所建立的 13 条基本原则是犹太教的教条呢?我们在上一章看到,斐洛、萨阿底和巴哈亚都为犹太教总结了一些最重要的信仰。那么,他们为犹太教归纳的重要信仰和迈蒙尼德 13 条有什么本质上的区别吗?

古特曼认为,迈蒙尼德以对 13 条基本原则的认信作为进入来世的必要条件,这是他与前面犹太哲学家的根本不同,也是判定 13 条基本原则教条性质的决定性因素。“与以前的哲学家间或对犹太教基本信仰的总结概括根本不同的是,迈蒙尼德的这个意图以教条的形式将犹太教信仰固定化的尝试使得进入来世依赖于对这些信仰的认信。”^① 古特曼的判断在犹太学者中得到了广泛的赞同。一般认为比起斐洛、萨阿底和巴哈亚来,迈蒙尼德所建立的 13 条基本原则更具有严格意义上的教条性质。^②

首先,迈蒙尼德以 13 条原则作为区分犹太人和非犹太人的标准。一个人只要理解和相信了这些基本原则就进入了犹太人的大家庭,并在来世获得拯救。即使这个犹太人犯了罪,也是有罪的犹太人;反之,如果怀疑这 13 条原则的任何一条,他将失去犹太人的身份和来世。同时,迈蒙尼德在信仰问题上的立场是严格的,因为他排除了无意犯罪的可能。^③

第二,迈蒙尼德不仅在信仰上强调以 13 条原则作为衡量犹太人身份的标准,而且强调这些教条在律法上的现实后果:相信这 13 条的就是犹太人,其他犹太人待之以兄弟之爱;反之,则将他视为敌人恨恶之。

第三,以信仰作为衡量犹太人的标准,是迈蒙尼德的一贯立场。在《迷途指津》中,迈蒙尼德指出,观念上的错误导致人失去在来世的拯救。^④ 另外,如前面所述,在《托拉再述》里,迈蒙尼德在传统的改宗程序中加进了信仰的内容,并强调要详细解释信仰的原则,而对律法的解释则不必详细。

第四,迈蒙尼德强调 13 条基本原则是《托拉》本身所包含的。在基督教中,

① Guttman, *Philosophies of Judaism*, p.179.

② Kellner, *dogma*, p.19.

③ 与迈蒙尼德在教条问题上的严格立场相反,15 世纪的杜安、克莱斯卡和阿尔伯都认为,如果是出于哲学思辨的必然性,哲学家们有违犯《托拉》教导的自由,甚至包括《托拉》的基本原则。参见本文第三章的内容。

④ 《迷途指津》,第 570-1 页。

教条的权威来自大公教会对信仰标准的制定和发布。与此相对应，迈蒙尼德认为这 13 条基本原则是《托拉》所订立的，相信这些基本原则就加入了信仰者的团体（犹太人）并来世里获得拯救（套用一个基督教的神学概念）。

以上的证据表明，《托拉》13 条基本原则具有宗教教条的性质。但若要证明 13 条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，还必须解决下面一些疑问：

首先，如果 13 条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，为什么另外一些重要信仰没有被包括在内呢？如果要确定犹太教中最重要的一些信仰，他显然不应该忘记“创世”和“自由意志”这两条。在《迷途指津》中，迈蒙尼德说，“那些信仰我们伟大导师摩西的律法的人认为，整个世界，即除了上帝之外的所有存在，是由上帝从纯粹、绝对的非存在中产生出来的。在创世之前，只有上帝独自存在，没有任何别的东西——既无天体，也无天体中存在的一切。……毫无疑问，这种意见【创世论】是我们的导师摩西的律法的基本原理，它的地位仅次于上帝的单一性原理”；^① 他另外强调说，“我曾明言，对创世的信仰是整个律法书的基础”；^② 关于意志自由的重要性，迈蒙尼德在《托拉再述》中将“意志自由”界定为“律法的基础之一”；^③ 在《迷途指津》中，迈蒙尼德明确地说，“我们先师摩西的《律法书》的基本原理之一是人拥有完全的意志自由，那些遵守律法的人也信奉这一原理。根据这一原理，人在天性中就有选择的自由、意志的自由，他是自己行动的主宰……感谢上帝，在我们的宗教团体中还没有人对此提出异议。”^④

一些犹太学者认为，13 条基本原则中之所以没有“创世”，是因为“上帝的永恒性”已经包含了这一条的内容。持这种观点的有亚伯拉罕·彼瓦高、以撒·亚伯瓦纳、大卫·纽马克、路易斯·雅各布、所罗门·皮纳斯和克里蒂·西拉特。但从《评密西那》原文看，迈蒙尼德并没有明确地提到，上帝的永恒性包含着创世的内容。亚伯拉罕·所罗门认为，迈蒙尼德在基础（yesod）和原则（ikkar）之间做出了区分，他在两个不同的意义上使用这两个词。从逻辑上说，“基础”在“原则”之前，所有的基础都是原则，但不是所有的原则都是基础。因为“创世”是《托拉》的“基础”而非“原则”，所以迈蒙尼德没有将创世包括在 13 条基本原

① 《迷途指津》，第 260-261 页。

② 《迷途指津》，第 305 页。

③ *Mishneh Torah*, Hilkot Teshubah 5:3.

④ 《迷途指津》，第 426 页。

则之中。事实上，迈蒙尼德并没有在这两个概念之间做出严格区分，而是交替使用它们。^① 另外的解释是，迈蒙尼德设立 13 条的目的是为了让犹太人正确地遵守律法，而创世原则和遵守律法没有关系，因此，迈蒙尼德没有将它包括其中。尽管从遵守律法的角度可以解释“创世”的缺席，但显然不能解释何以迈蒙尼德舍弃了“自由意志”这一条。从对律法遵守的角度来看，“意志自由”至少比“弥赛亚将会到来”和“死者复活”二者更重要。如果没有自由意志，律法所带来的奖惩就失去了基础。

第二，如果 13 条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，为什么在他后来的作品里没有再次提到这 13 条原则？基于犹太教教条的重要性，我们有理由期待迈蒙尼德在以后的作品中多次提到这 13 条原则，但迈蒙尼德并没有这样做。“从 13 条基本原则后来的历史发展来看，人们会期待迈蒙尼德会极其重视它们，在他后来的著作和书信中引用他们——但事实远非如此。”^② 约瑟夫·施瓦茨(Joseph Schwartz, 1804-65)和所罗门·戈恩(Shelomoh Goren, 1917-96)都曾经注意到，迈蒙尼德在他后来的作品中没有提到 13 条基本原则。他们以此认为，迈蒙尼德后来改变了以 13 条作为犹太教教条的想法。^③ 但也有学者认为，在迈蒙尼德的晚期作品《论死者复活》中，有一处似乎提到了早期《评密西那》中的 13 条基本原则。在《论死者复活》一文中，迈蒙尼德深为当时一些犹太人在信仰上的败坏而痛心，他认为在这种情况下，必须要为犹太教信仰建立一些必要的原则。

“有一些极其败坏的家伙把自己看作是以色列的圣者，但实际上最无知的一类，他们比迷途的野兽走得还要远，当我听说了他们和他们的疑问，就认为在我的律法作品中明确地论述宗教原则是必要的。于是我在《评密西那》前言中发表了关于预言和传统的根基，关于口传《托拉》每一个信奉拉比犹太教的犹太人必须知道的原则。在《法庭篇》第 10 章，我论述了关于起点和终点的原则，也就是上帝的单一性和来世以及《托拉》的其他信仰。在我称之为《托拉再述》这部主要著作中，我同样这样做了。”^④

从上面的文本中，我们看到迈蒙尼德的确提到了《评密西那》第 10 章，提到

① Kellner, p.59.

② Shapiro, *The Limits of Orthodoxy: Maimonides' -Thirteen Principles Reappraised*, p6; *Jewish Encyclopedia*, p.150.

③ Shapiro, *The Limits of Orthodoxy*, p8.

④ Shapiro, *The Limits of Orthodoxy*, p6; Kellner, p.47

了上帝的单一性和来世。但即使迈蒙尼德是以这两条指代所有的 13 条基本原则，迈蒙尼德也没有给予它们任何的特殊地位，而是将它们与《评密西那》前言以及《托拉再述》中的内容相提并论。如果迈蒙尼德以 13 条基本原则作为犹太教教条，并有意在这里重新提及它们，他至少应该将它们与其他两处论述区别开来。其他两处的内容与 13 条基本原则完全不同，教条的性质决定了迈蒙尼德不可能为犹太教建立多个教条或随意改变教条的内容。

前面分析过，在《托拉再述》“忏悔的律法”一节中，迈蒙尼德列举了 5 类无缘与来世的人，所涉及的信仰内容几乎与《评密西那》中的 13 条原则相同。但这同样不能回答我们的疑问。如果迈蒙尼德有意重新提及它们，为什么要采用如此隐蔽的方式？迈蒙尼德是一个前后一贯的哲学家，他在后期的著作中，常常提及以前作品中的观点。如果要重提 13 条基本原则，他为什么不直截了当地说，“如我在《评密西那》中论及的《托拉》13 条基本原则……”。另外，如果迈蒙尼德真的以 13 条基本原则作为犹太教教条，鉴于教条的严肃性质，很难想象他会在《托拉再述》中如此随意地处置他们的顺序和内容。^①

第三，在写作《评密西那》的时候，迈蒙尼德还是一个默默无闻的年轻人，他并没有在犹太社区中担任宗教领袖，^② 迈蒙尼德凭什么权威为犹太教建立教条呢？开始写作《评密西那》时，迈蒙尼德年仅 23 岁，整部著作历时 7 年得以完成。因此即使是到《评密西那》完成的时候，迈蒙尼德也只有 30 岁。这样的年纪在今天也会被认为是不够成熟的，更不用说是在崇尚权威的中世纪了。阿尔伯在 1413 年的托托萨论争中没有担任主要发言人的一个原因是他当时还太年轻，^③ 而当时阿尔伯已经 33 岁了。

此时的迈蒙尼德也仅仅是摩西·本·迈蒙而已，不是后来写作《迷途指津》的迈蒙尼德，也不是中世纪后被称为伟大哲学家和律法学家的拉姆拉班。即使是后来迈蒙尼德成为埃及犹太人的宗教领袖，并在全世界犹太人中立了崇高的威望，当时的拉比们也没有把他看成是决定性的权威。在 1413 年的托托萨论争中，基督教一方的代表戈罗尼默热衷于引用迈蒙尼德 13 条作为犹太教信仰上的原则，而犹太教一方“出席论争的每一位拉比都认为，自己也像迈蒙尼德一样，同样有

① Kellner, pp.46-7.

② Kellner, p.56.

③ Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.ix, Columbia University Press, p.90.

资格宣布什么东西对犹太教来说是必不可少的。”^①在《托拉再述》中，迈蒙尼德说任何相信上帝存在，但同时认为上帝是有形体的人就是异端；^②在《迷途指津》中，迈蒙尼德说相信上帝有形体的人比偶像崇拜者还要坏。^③针对这些观点，拉瓦德（Ravad, Rabbi Abraham ben David of Posquieres）驳斥说，“这是不可能的。为什么他把这样的人叫做异端呢？一些比迈蒙尼德伟大的人也持同样的观点……”^④这并非是说，拉瓦德认为上帝是有形体的，而是说拉瓦德不同意以这个信仰标准判定犹太人是否是异端，他认为迈蒙尼德没有权力这样做。^⑤

第四，如果迈蒙尼德认为相信并理解了 13 条基本原则就可以成为一个犹太人，那么我们就有理由期待他将 13 条基本原则加进犹太教的改宗程序中，详细教导每一个改宗犹太教的人。事实上并非如此，正如我们在上一章看到的，在《托拉再述》的改宗程序中，迈蒙尼德只提到了“上帝的单一性”和“禁止偶像崇拜”两条信仰。^⑥如果迈蒙尼德以 13 条基本原则作为犹太教的教条，他为什么不把 13 条基本原则都加进犹太教的改宗程序呢？尤其是他似乎不应该忘记加进“上帝的无形体性”，因为他一再强调这一条是《托拉》的基础和重要原则。^⑦

最后，如果 13 条基本原则是迈蒙尼德为犹太教建立的教条，它们为什么出现在这段有关“来世”的《密西那》评论中，而不是在有关论述犹太人身份和犹太教基本原则的专著中？这段评论主要是讨论“来世”和律法的奖惩问题。在这段长文的最后部分，作者才提出了《托拉》13 条基本原则。有关“犹太人”的字眼也仅仅出现在文章的结尾，在文章的主体部分丝毫没有提及“犹太人”的身份问题。可以肯定的说，犹太人的身份问题不是这段密西那评论的主题。鉴于教条问题的严肃性和严重的律法后果，我们有理由期待它们出现在与教条问题更直接相关的文本环境中，或是以专文对此进行论述。

我们认为，要正确地解决以上提出的 5 个问题，必须区分《托拉》13 条基本原则本身的教条性质和迈蒙尼德的主观意图。13 条基本原则的教条性质和迈蒙尼

① 海姆·马克比：《犹太教审判》，黄福武译，傅有德校，山东大学出版社，第 113 页。

② Maimonides, *Sefer Ha-Mada*, Hilkhoh Teshuvah 3:7

③ 《迷途指津》，第 81 页。

④ Jospe, "Faith and Reason", in *Great Schism in Jewish History* (eds. Raphael and Stanley M. Wagner, 1981), p.96.

⑤ Ibid., no.67, p.114.

⑥ 阿德勒(S.Adler)据此认为，在迈蒙尼德晚年的时候，他改变了以 13 条基本原则作为犹太教教条的想法，认为犹太教最重要的信仰只有两条，即上帝的单一性和禁止偶像崇拜。参见 Adler, "Tenets of Faith and Their Authority in the Talmud," *Kobez al Yad*, p.92.

⑦ Shapiro, *The Limits of Orthodoxy*, p.7.

德是否以 13 条作为犹太教教条是两个完全不同的问题。在迈蒙尼德理性主义视野下，传统的民族宗教变成了以正确信仰为基础的宗教团体，以信仰衡量犹太人身份是理性主义宗教观的必然结果。但必须进一步澄清的是：在《评密西那》中为犹太教建立一套正式的教条体系不是迈蒙尼德的本意，13 条基本原则不是迈蒙尼德有意识为犹太教建立的教条。^① 在《评密西那》中，迈蒙尼德主要是作为评注者对一个给定的文本进行评论，而不是作为独立作者表达他在教条问题上的个人观点。因此，“13 条基本原则作为犹太教的基本信仰是迈蒙尼德根据他所评论的《密西那》文本结构而设定的。”^②

我们是否可以认为，在迈蒙尼德看来，犹太教教条的内容就是由这段《密西那》所决定的呢？也就是说，迈蒙尼德早有打算为犹太教建立一套教条，并因此对犹太教的重要信仰进行系统的考察。在对所有的《密西那》进行了斟酌和比较之后，发现这一段谈论来世的《密西那》是建立犹太教教条最合适的地方。迈蒙尼德于是就借评论这段《密西那》的机会，正式提出了他所认为的犹太教教条。由于《密西那》文本的限制，他不得不牺牲一些犹太教的基本原则，如“创世”和“自由意志”。这样的推论显然难以成立。或许这段《密西那》的内容为迈蒙尼德提供了讨论犹太教教条的机会，或许借重于《密西那》的权威是重要的，^③ 但我们绝难以想象迈蒙尼德会因为《密西那》的限制而牺牲犹太教教条的完整性。迈蒙尼德完全可以用另外的方式对犹太教教条进行专门的论述。既然犹太教教条是如此重要的一个问题，看不出有什么理由让迈蒙尼德必须将自己限定在一个评论者的地位上。

通过上面的分析，我们可以得出结论说，《评密西那》中所列的《托拉》13 条基本原则不是迈蒙尼德正式为犹太教建立的教条，13 原则作为犹太教教条并不是迈蒙尼德有意所为。我们认为，第一，13 条基本原则具有犹太教教条的性质；第二，它们不是迈蒙尼德有意正式为犹太教建立的教条。根据这个新的理论，可

① 格雷茨 (Graetz) 认为，在犹太教的历史上，迈蒙尼德第一次以 13 条基本原则作为教条，更像是一种有意无意的自欺 (Graetz, iii, p.268)。门德尔松认为，以 13 条基本原则作为犹太教的教义是“迈蒙尼德的纯粹偶然的想法” (门德尔松：《耶路撒冷》，刘新利译，山东大学出版社，2007 年，第 49 页)。傅有德认为，尽管 13 条基本原则在后来的犹太教历史上获得了广泛的接受，但“也许迈蒙尼德当年无意为身后的犹太教确立信条” (傅有德：《犹太哲学史》(上卷)，山东大学出版社，2008 年，第 284 页)。

② Hyman, A. “Maimonides’ Thirteen Principles”, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altman. Cambridge: Harvard Press, 1967. p.138.

③ 事实上，迈蒙尼德从不以圣哲们的观点为最终权威，对《塔木德》的拉比们不乏批评。参见 Patai Raphael, *The Jewish Mind*, Jason Aronson, 1977, pp.132-3.

以顺利地回答上面提出的一系列疑问。

首先，因为迈蒙尼德无意在此处为犹太教建立的教条，所以他没有将所有重要的犹太教信仰包括在内。迈蒙尼德之所以没有提到“自由意志”和“创世”，是因为这段《密西那》的内容与这两个原则无关。这段《密西那》的主题不是讨论犹太人的身份问题，由于具体文本环境的限制，13条基本原则不可能包括《托拉》所有的重要原则。

如果迈蒙尼德有意识地正式为犹太教建立一套教条，会将“创世”和自由意志包含其中吗？我们认为，这种猜测有极大的可能性。海曼认为，“如果迈蒙尼德的目的是为了建立一个完整的关于犹太教信仰的原则体系，没有任何理由将这两条原则排除在外。”^① 凯尔耐认为，在接近人生终点的时候，在一个未公开发表的文本注释中，迈蒙尼德将“创世”加进了13条基本原则第四条的内容之中。^②

第二，因为迈蒙尼德无意在此处为犹太教建立的教条，他没有将13条作为正式的犹太教教条看待，因此他也没有在以后作品中明确提及它们。

第三，因为迈蒙尼德无意在此处为犹太教建立的教条，所以他没有考虑到自己年纪太轻，权威不足。

第四，因为迈蒙尼德无意在此处为犹太教建立的教条，所以他没有将13条基本原则加入到《塔木德》的改宗程序中。

第五，因为迈蒙尼德无意在此处为犹太教建立的教条，所以他没有对提出13条基本原则的文本形式进行慎重的考虑。

按照对13条基本原则的教条性质和迈蒙尼德主观意图的区分，我们顺利地解决了上面提到的一些疑问。但这个理论同时面临着两个疑问：其一，既然迈蒙尼德不是有意在《评密西那》中为犹太教建立教条，为什么他会在“法庭篇”第10章的结尾处强调说，这些原则是他深思熟虑的结果，不是仓促草率为之？

其二，既然迈蒙尼德不是有意在《评密西那》中为犹太教建立教条，何以解释在“论忏悔的律法”迈蒙尼德基本重复了13条的内容？

我们认为文章结尾处强调的是13条原则的正确性，而不是强调将它们作为犹太教教条是他深思熟虑的结果。这些话事实上是迈蒙尼德为自己所作的辩护。他

^① Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", p.139.

^② Kellner, p.54.

意识到他对《托拉的一些理性主义解读以及偏离了犹太教的传统，会受到其他犹太人的质疑。因此，他才会强调不可因为这些观点与传统不符而否定他们的真实性。

《忏悔的律法》所以和《评密西那》中的表述有极大的相似，是因为这两个地方讨论的内容都是无缘与来世的犹太人，因此，在相同文本环境中，迈蒙尼德所论及的犹太教原则也大致相当，也毫不奇怪。

综上所述，在肯定迈蒙尼德 13 条基本原则具有教条性质的基础上，我们进一步认为，迈蒙尼德本人并非有意在《评密西那》中为犹太教建立一个正式的教条体系。在宗教理性主义的思想视野之下，迈蒙尼德开始将犹太人视为建立在共同信仰基础上的宗教团体，但迈蒙尼德并没有对犹太教的共同信仰基础进行有意识的，清晰明确的界定。也就是说，《评密西那》中提出的 13 条基本原则虽然具有宗教教条的性质，但它们不是迈蒙尼德对犹太教教条问题进行系统考察之后的答案。作为对一段《密西那》进行评论的副产品，13 条基本原则的顺序和内容都受到《密西那》文本的限制，既不具有理论上的系统完整性，也没有发挥它在宗教生活中的实际作用。因此，13 条基本原则发表后，并没有引起当时犹太知识界的注意。在随后的两百多年里，迈蒙尼德对《密西那》“法庭篇”的评论只被当成一个拉比的个人意见。13 条基本原则真正进入犹太教知识界的公共领域，并引起教条问题的激烈争论，要等到犹太教在 15 世纪进入新的历史时期之后。

五、 建立犹太教教条的原因

迈蒙尼德以信仰上的标准判断犹太人的身份，在拉比犹太教历史上是一个前无古人的创举。对迈蒙尼德提出《托拉》13 条原则的原因，从中世纪开始，犹太哲学家们提出了各种解释。根据这些解释的不同特点和性质，我们可以大体将它们分为科学的解释、宗教的解释、政治的解释、形而上学的解释和律法的解释。

1、科学的解释

科学的解释就是将犹太教作为一门科学意义上的学科，将迈蒙尼德 13 条看作是这门学科的公理和原则。15 世纪末，亚伯瓦纳在总结迈蒙尼德以及 15 世纪的

教条思想时认为，犹太学者们之所以要为犹太教建立基本原则，是由于受到亚里士多德哲学和基督教神学的影响。他们试图以这些基本原则为前提，在此基础上建立整个犹太教学科体系的理论大厦。

“我坚信，迈蒙尼德和他的追随者之所以为神圣《托拉》建立一套原则，完全是因为受到异教学者的影响，就如在他们的书里经常见到的那样。这一点是确定无疑，被证明真是这样的：他们看到在任何一种科学里，无论是自然科学还是数学，这种科学的基础和原则是不能被否定或是争论的。……我们犹太人的学者们，由于长期生活在其他民族之中，读他们写的书，学他们的科学，因而很自然地学会了他们的行为，也按照他们的方法和习惯看待我们的神圣《托拉》。他们自问道，‘这些异教徒是怎样建立他们的科学体系的呢？首先确定一些公理和第一原则，然后在这些公理和原则的基础上建立整个学科体系的大厦。我也要照此为我们的神圣《托拉》建立公理和原则。’”^①

近代的门德尔松和亚伯瓦纳持同样的观点。门德尔松说，“迈蒙尼德最先有了把祖先的宗教减缩为几条基本原则的想法，按照他的想法，凭借这几条法则宗教就会像所有其他科学那样拥有自己的基本概念，以概念为基础引出其他内容。”^②

我们认为，亚伯瓦纳和门德尔松的解释完全误解了迈蒙尼德的意思。正如我们在前面分析的，13条基本原则在性质上是宗教上的教条，迈蒙尼德并没有将它们作为科学意义上的公理。^③

2、宗教的解释

谢希特和纽马克认为，迈蒙尼德为犹太教建立教条是出于宗教论争的原因。^④由于生活在伊斯兰教和基督教统治的社会环境中，看到犹太教在教义上受到了来自伊斯兰教和基督教的攻击，因而迈蒙尼德设定了一些教条来强调犹太教在教义上的优越性。谢希特说，“基督教和伊斯兰教声称他们的宗教已经超越了摩西律法，生活在这些模仿的宗教的信徒（迈蒙尼德这样称呼他们）中间，迈蒙尼德有意无

^① Abravanel, *Rosh Amanah*, p194-5.

^② 门德尔松：《耶路撒冷：论宗教权利与犹太教》，刘新利译，山东大学出版社，2007年，第49页。

^③ Kellner, *Dogma*, p.35.

^④ 海曼和凯尔耐将谢希特和纽马克的解释称之为历史的解释。参见 Hyman, p136; Kellner, p35-6.

从二人的叙述看，谢希特和纽马克认为迈蒙尼德所针对的是基督教和伊斯兰教。因此，我们认为将他们的理论称为宗教的解释更合适。

意地感到必须强调摩西律法的优越性。因而我们猜测，如果有一条迈蒙尼德的教条对我们造成了困难，它或是为了强调与之相关的信仰，或是为了抗议其他宗教对它的引申，尽管我们并不总能发现这样做的必要性。”^①

纽马克认为，迈蒙尼德 13 条基本原则针对的是基督教和伊斯兰教的教义，证据如下：

第一，在迈蒙尼德的思想体系中，天使拥有极高的地位。^②但迈蒙尼德出于对基督教的警惕，没有将信天使列为犹太教的教条。“迈蒙尼德凭着对犹太教教条深层关系的洞见，意识到这一条原则不可以真正作为犹太教的教条。按照他的解读，天使是天体的灵魂，不会以人形下凡到人间。他尤其强调这一点，强烈地反对传统上对天使的解释，因为传统的解释帮助了基督教。”

第二，迈蒙尼德 13 条的第七条强调摩西律法的优越性，这明显是针对伊斯兰教和基督教的。

第三，13 条基本原则的第八条强调《托拉》律法的真实性，“每一句都来自全能者之口；每一句都是上帝之托拉：完全、纯净、神圣和真实的。”^③纽马克认为这一条针对的是伊斯兰教和基督教的“反律法主义”。

撒母耳·科恩同样认为迈蒙尼德建立 13 条是针对基督教和伊斯兰教的。他同时认为，迈蒙尼德所列举的第 8 条是针对犹太教异端卡拉派的，“为了对付卡拉派对拉比们的指责，即认为拉比们对《托拉》的解释是错误的，第 8 条强调‘今天在我们手上的整个《托拉》都是由摩西传下来的。’”^④

我们认为，这种以宗教论争为目的的解释是不能成立的。从文本上看，迈蒙尼德在论述时并没有说，建立这些基本原则是为了同基督教伊斯兰教或是卡拉派进行论争，也没有证据表明迈蒙尼德为犹太教建立 13 条是因为受到当时历史事件的影响。在迈蒙尼德的哲学著作中，他只是间或提及基督教和伊斯兰教的信仰和教义，其论述内容不以宗教论争为目的。

① Solomon Schechter, "The Dogma of Judaism", *Studies in Judaism*, 1896, p.179.

② 《迷途指津》，第 529 页。

③ Blumenthal, David. *The Commentary of R.Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*(Leiden: Brill, 1974), p.144.

④ Cohen, Samuel. *Jewish Theology*, The Netherlands: Assen, 1971, p.106.

3、政治的解释

关于迈蒙尼德为犹太教建立教条的原因，当代犹太学者伯曼提出了一种政治意义上的解释。这种解释试图回答这样一个疑问：一般大众相信上帝是一个有形体的、如你我一样的存在。迈蒙尼德为什么坚持要大众相信上帝的无形体性，以及其他一些理性主义的上帝观？我们可以理解迈蒙尼德对哲学家做这样的要求，因为这一套人神同形同性论的粗陋观念是和理性化的上帝观根本冲突的。对一般民众做这样的要求却勉为其难。正如迈蒙尼德所一再提到的那样，普通民众并没有足够的知识能力达到对上帝的理智理解。即使是按照迈蒙尼德的要求，对他们灌输上帝是无形体性的观念，这种盲目的信仰又有什么意义呢？因为这种盲目的信仰并不包含任何内在的理性价值。

伯曼认为，迈蒙尼德之所以要一般民众相信一套哲学化的上帝观，是出于哲学家对现实政治的考虑，这样做的目的是为了哲学家的现实利益。

第一、相信有一个上帝和世界有一个秩序会使人们自觉地使自己的政治行为与这个秩序保持一致，有利于保持城邦的稳定。

第二、如果大众的意见接近于哲学家的观点，他们之间就会减少很多摩擦。这样，哲学家更容易在城邦中生活。

第三、如果大众的意见接近于哲学家的观点，那么具有理性思辨倾向的人就更容易达到哲学上的真理，因为他们不必首先克服那些与哲学真理相左的习惯和信仰。^①

海曼批评伯曼的政治解释过分夸大了迈蒙尼德 13 条的政治意味。他指出，与迈蒙尼德同时代的阿拉伯哲学家阿维森纳认为，不可将哲学化的上帝观教与大众，这样做是危险的。迈蒙尼德作为阿维森纳的追随者不可能不知道这样的观点。因此，迈蒙尼德如果出于政治的考虑而坚持将哲学化的上帝观教于大众，就会与他的目的相悖。^② 凯尔耐认为伯曼的解释建立在这样一个假设之上，即 13 条只是迈蒙尼德设计出来的供大众消费的东西，他本人未必相信这些原则。这样的假设显然是缺乏根据的。另外，如果迈蒙尼德真是为了政治目的而迁就大众的迷信，他

^① 参见 Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", p.137.

^② Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", pp.137-8.

显然不应该将“创世”这一条排除在外，因为这一条非常符合大众的口味的。^①

4、形而上学的解释

古特曼认为，迈蒙尼德为犹太教建立教条是出于一个宗教领袖对于民众的责任。作为一个哲学家，迈蒙尼德认为犹太教的意义是为了使人在灵魂上达到与上帝合一，进入来世的前提条件是达到对上帝的理智理解。由于意识到进入来世的条件超出了一般大众的理智水平，为了让一般犹太人具有对上帝的最低限度知识，以便在来世中有份，迈蒙尼德因而为一般犹太人建立了 13 条原则。迈蒙尼德认为这些信条都是普通大众可以理解的，而且为了进入来世这些原则提供的知识也是足够的。^② 当代犹太学者约斯帕（Raphael Jospe）认为迈蒙尼德建立这些教条出于两个目的，一方面是为了促进犹太人在肉体上和灵魂上的完善；另一方面，这些教条具有末世论上的意义，“迈蒙尼德提供了教条上的准入门槛，这种最低限度的知识真理可以保证‘所有的犹太人在来世里有份’”。^③ 我们可以看到，约斯帕的解释和古特曼有异曲同工之妙。

从表面上看，古特曼和伯曼都认为迈蒙尼德的目的是为了向大众灌输哲学化的宗教观念，他们的解释大同小异。但古特曼认为，迈蒙尼德要求大众接受的教条本身具有知识论意义上的内在价值，而伯曼认为，对大众灌输这些教条纯粹是出于哲学家们现实利益的考虑，这些教条本身未必具有内在的理性价值。由于古特曼的解释认为迈蒙尼德教条包含着形而上的真正价值，因此海曼称之为形而上学的解释。

在古特曼的基础上，海曼进一步发展了形而上学的解释。海曼认为，迈蒙尼德所理解的“来世”就是人类理智在死后的精神存在。要进入来世，人的理智必须经过一个从“潜能”到“现实”的转变过程。这个过程是通过理智的思考获得真知——尤其是关于上帝的真知——而实现的。^④ 任何犹太人如果要进入来世，必须真正从理智上达到对上帝的理解。因此，在海曼看来，头 5 个关于上帝的信条完全思辨的，无论对于哲学家还是大众来说，迈蒙尼德都要求他们从概念的意

① Kellner, *Dogma*, pp.36-7.

② Guttman, p.178.

③ Jospe, Raphael. *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, 1988, p93.

④ Hyman, p141.

义上进行理解。迈蒙尼德教给大众这 5 个命题的目的不是为了大众对律法的遵守，而完全是出于思辨的，形而上学的目的。海曼同时认为，头五条原则的目的是表述关于上帝的真正知识，对于大众来说，他们只需要知道最终的结论，对它们进行理性的证明是哲学家们的事。^①

对于剩下的 8 条原则，海曼认为迈蒙尼德对哲学家和大众的要求是不同的。第 6 条为一般意义上的“先知预言”，7-9 条为特殊历史条件下的摩西预言。虽然大众和哲学家都接受“先知预言”，但哲学家除了认同神圣法律的社会功能外，还必须进一步探究律法本质和背后的社会心理因素。关于“摩西预言”和它的优越性，迈蒙尼德只从历史的角度接受它们，并不认为它们包含着任何哲学意义上的真理。对于 10-13 条有关奖惩的原则，迈蒙尼德对知识精英和大众的不同要求更加明显。哲学家们遵从律法完全是出于对上帝的爱，而不是期待任何奖赏，而大众遵从律法则出于对奖赏的盼望和惩罚的恐惧。

哈特曼(Hartman)不同意古特曼和海曼的解释。哈特曼认为，按照古特曼的观点，《托拉》13 条基本原则就像是迈蒙尼德出于对犹太同胞的偏爱，给每个人发放的一张进入来世的通行证。海曼说，“头 5 条原则可以使迈蒙尼德在在保持对永生的哲学化理解的同时，不把这种永生限制在少数哲学家身上。”^②但哈特曼认为，不是对上帝的哲学化理解，而是“迈蒙尼德对弥赛亚主义的忠诚，表明了他拒绝将进入来世的权力仅仅限制在一些知识精英身上的立场。”^③迈蒙尼德对弥赛亚时代的盼望更能表达他对犹太同胞的爱。在弥赛亚时代，每一个人都可以更好地发展自己的智力水平，以便有能力达到对上帝的真正理解，从而进入来世。^④这样，所有的以色列人都在来世中有份。凯尔耐也质疑迈蒙尼德是否真的相信，大众通过对头 5 条上帝观念鹦鹉学舌般的重复就可以达到理智上的完善。^⑤毕竟，对于迈蒙尼德来说，进入来世的唯一正当途径就是理智上的完善。

① Ibid., p140.

② Ibid., p142.

③ Guttman, p.84.

④ Hartman, David: *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, The Jewish Publication Society, 1976, p83; ch.2.n.31, p.229.

⑤ Kellner, *Dogma*, p.37.

5、律法的解释

对于迈蒙尼德为犹太教建立教条的原因，最新的一个解释是由凯尔耐提出。凯尔耐认为，迈蒙尼德之所以要为犹太教建立教条，其目的是为了犹太人更好地遵守律法。迈蒙尼德相信为了正确地遵守律法，犹太人必须首先具有正确的信仰。只有正确的信仰才能导致正确的行动，正确的信仰是遵守律法的前提。“建立基本原则有着现实律法上的理由，正确的信仰（概括为基本原则）是切实遵守律法的前提。”^① 凯尔耐的这个解释可以称为律法的解释。

为了证明自己的观点，凯尔耐举出《迷途指津》中的两处论述作为证据。在《迷途指津》开头的前言中，迈蒙尼德说：

“你难道不知道下面这个事实吗？上帝用他的律法教范我们的行为，希望我们变得完善，社会状态得到改观。这只有在我们依据自己的能力，采纳理智的信仰之后才会实现，这首要的理智的信仰就是依据我们的能力取把握上帝。然而，除非通过神学，这一切都不会实现；同时，神学又只有在研究了自然科学之后才有可能去研习。”^②

在《迷途指津》结尾部分处，迈蒙尼德说：

“同样也可以说，人必须首先继承传统的真理，之后应学会证明他们，最后才确定什么行为可使我们的生活变得高尚。”^③

另外一个证据是，“上帝的单一性”在迈蒙尼德思想中占据着重要的中心地位。凯尔耐认为，在迈蒙尼德看来，否定上帝的单一性意味着偶像崇拜。迈蒙尼德 13 条的头 5 条强调了上帝的单一性，因此是禁止偶像崇拜的理论前提。凯尔耐进一步推论说，整个《托拉》的一个主要目的是为了根除偶像崇拜。“不管《托拉》”律法还有什么其他的目的，根除偶像崇拜是其重要目的之一。”^④ 因此，如果人不能理解上帝的单一性，那么他所有遵守律法的行为无异于偶像崇拜。凯尔耐说：

“迈蒙尼德认为，对律法的正确遵守依赖于对上帝的正确信仰，因为关于上帝的错误信仰将导致偶像崇拜；因而，在迈蒙尼德开来，至少是对于头 5 条来说，

① Kellner, *Dogma*, p.39.

② 迈蒙尼德：《迷途指津》，第 9 页。

③ 迈蒙尼德：《迷途指津》，第 584 页。

④ Kellner, *Dogma*, p.40.

没有他们律法的遵守是不可能的。我想进一步强调这个观点：一个人即使丝毫不差地遵守了律法，却相信上帝是有形体的，他实际上是在进行偶像崇拜。这个人完全是在崇拜一个‘异教的上帝’。”^①

那么，除了头5条外，6-13条与遵守律法之间是什么关系呢？凯尔耐认为，头5条基本原则使用的表达方式是抽象的，使用了大量哲学术语；与此相反，迈蒙尼德对后8条的表达是通俗和实际的。尽管如此，凯尔耐认为这些原则包含着真正的哲学内核。^②使用通俗的方式无非是为了抓住大众的想象力，方便大众的理解。这8条表述的关于预言、上帝对世界的知识和管理的观念对于大众正确地遵守律法是绝对必要的。

综上所述，凯尔耐总结道，

“按照迈蒙尼德的观点，对律法的正确遵守依赖于对上帝的正确观念（大众应尽其最大努力），对《托拉》是怎样来的，以及上帝和世界的关系有所理解。这解释了他为什么要建立基本原则，也在很大程度上解释了为什么要选择这些原则。”^③

我们认为，凯尔耐的解释不符合迈蒙尼德对信仰和律法关系的基本理解。正如我们在前面论述的，迈蒙尼德在犹太历史上的革命性贡献在于他改变了拉比犹太教以律法为中心的传统，强调犹太教中包含的信仰因素。在迈蒙尼德理性主义的视野之下，律法不再是本身的目的，而成为达到正确信仰的手段。凯尔耐认为迈蒙尼德为犹太教建立教条，目的是为了让犹太人更好地遵守律法。按照凯尔耐的看法，信仰与律法之间的基本关系是，信仰是前提（1-5条）和手段（6-13条），对律法的遵守是最终目的。这种说法完全颠倒了律法和信仰在迈蒙尼德那里的关系。

凯尔耐的解释除了与迈蒙尼德的基本观点相悖，他的证据也就无法对此做出证明。

首先，他所引用的两处《迷途指津》并不能证明迈蒙尼德认为，正确的信仰是遵守律法的前提条件。第一处，迈蒙尼德的意思似乎并不是说，只有在我们采纳理智的信仰之后，才可以正确地遵守律法。他的意思是，只有在我们采纳理智

① Kellner, *Dogma*, p.41.

② Kellner, *Dogma*, p.43.

③ Kellner, *Dogma*, p.43-4.

的信仰之后，我们才可以变得完善，而最重要完善是理智上的完善。

对于第二处引文，我不明白凯尔耐为什么要引用它。因为在《迷途指津》的最后一章迈蒙尼德明确无误地说，对律法的遵守不是《托拉》的最终目的，而只是达到理智完善的一个过程和阶段。在这里迈蒙尼德谈到了人的四种完善。即财产方面的完善，身体的完善，道德的完善和理智的完善。迈蒙尼德认为，律法的目的是为了第三种完善即人在道德上的完善，但道德上的完善不是人的最终目的。“多数戒律的目的就是要达到这种完善；但就是这种完善也只是为另一种完善做准备，其自身并不是最终目的。”^①“律法规定的所有行为——我意指各种各样的敬拜活动及使所有人在社会交往中受益匪浅的道德规范——并不构成人的最终目的。”^②第四种完善才是人的真正目的。迈蒙尼德说，“第四种完善是人的真正完善，是对最高理智能力的拥有——我意指人拥有清楚明白的概念并以此学到有关上帝的真正见解。”^③

以上的叙述清楚不过地表明，在迈蒙尼德看来，在信仰和律法之间，律法是手段，信仰是目的。凯尔耐引用此处来证明，迈蒙尼德建立教条的目的是为了让犹太人更好地遵守律法，就显得是南辕北辙了。在迈蒙尼德的理性主义视野之下，不但律法从自为目的下降为完善理智的手段，而且，律法的手段也仅仅对大众来说是必要的。从本质上说，要达到理智上的完善，律法的手段不是唯一的，具有高度智力水平的人可以不通过遵守律法而达到理智上的完善，如亚里士多德。^④进一步说，在迈蒙尼德看来，要达到人的最终完善，即使是犹太人也不必非要通过律法不可，如亚伯拉罕通过自己独立的理智能力就达到了对上帝的真知。在迈蒙尼德《评密西那》第十章中，迈蒙尼德认为，亚伯拉罕达到了遵守律法的完美境界，因为他仅仅出于对上帝之爱遵守律法。^⑤读者要问，这怎么可能呢？难道迈蒙尼德不知道在亚伯拉罕的时候，还没有摩西律法吗？迈蒙尼德当然知道在那时候还没有摩西律法。他实际上是说，律法的真正目的是为了让人达到对上帝的理智理解，先祖亚伯拉罕虽然没有通过律法的途径，但他通过理性思辨同样获得了

① 《迷途指津》，第 585

② 《迷途指津》，第 587.

③ 《迷途指津》，第 585 页。

④ Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* P.5.

⑤ *A maimonides reader*.p.406.

对上帝的真知。所以，从律法的目的上说，亚伯拉罕完美地遵守了律法。

同样的，另外一个证据也与迈蒙尼德在信仰和律法关系上的基本立场相悖。迈蒙尼德对上帝单一性的强调，不是为了让犹太人更好地遵守禁止偶像崇拜的律法。迈蒙尼德绝不会认为上帝单一性的观念在自身之外还有什么现实律法上的价值。站在一个理性主义的立场上，上帝单一性自身就是一个理智意义上的绝对价值。迈蒙尼德说的很清楚，“我们关于律法所讲的总结如下：在有些情况下，律法讲述真理，讲述真理本身就是律法的唯一目的，比如关于上帝的单一性、永恒性、非物质性的律法。在另一些情况下，这些律法讲述的真理只是消除暴力、培育美德的手段。”^①事实上，迈蒙尼德认为禁止偶像崇拜的目的是为了使上帝单一性的观念深入人心。也就是说，禁止偶像崇拜是手段，上帝单一性的观念是目的。而不是像凯尔耐那样解释地相反。在《迷途指津》第三编第 35 章中，迈蒙尼德将所有的律法分为 14 类，第二类是有关禁止偶像崇拜的。对于这一类律法的目的，迈蒙尼德说得很清楚，“这类戒律的目的众所周知，就是为了让真正的见解深入人心并由此在时间永远流传，亘古不变。”^②

按照迈蒙尼德的观点，既然禁止偶像崇拜不是自身目的，我们更难以相信他会认为禁止偶像崇拜是整个《托拉》目的。凯尔耐引用《迷途指津》第三编第 37 章的话，证明这个观点来自迈蒙尼德。“全部律法的目的及中心在于，将偶像崇拜连根铲除”。其实，凯尔耐并没有将这句话引用完整。整句话是这样的：“全部律法的目的及中心在于，将偶像崇拜连根铲除，并推翻众星可造福于人也降祸与人的观点——正是这种谬见才导致人们敬拜星辰。”^③对这句话完整的理解应该是，全部律法的目的是为了根除造成偶像崇拜的谬见，而不是为了根除偶像崇拜这种行为。在迈蒙尼德那里，崇拜众星、敬拜星辰是偶像崇拜的典型方式，^④推翻众星可造福于人也降祸与人的观点，与推翻偶像崇拜的观念是一个意思。从后半句话中可以清楚地看到。这句话强调的是观念而不是行为，去除偶像崇拜的观念，目的无非是为了树立上帝单一性的观念。迈蒙尼德说，“上帝通过这种策略，使偶像崇拜的习俗得以去除，也是神的存在及单一性——我们信仰中真正伟大的信条

① 《迷途指津》，第 467 页。

② 《迷途指津》，第 488 页。

③ 《迷途指津》，第 494 页。

④ 《迷途指津》，第 467 页。

被牢固地树立起来。”^①

通过上面的论述，证明了迈蒙尼德设定头 5 个基本原则不是为了让犹太人更好地遵守律法，它们所强调的上帝的单一性也不是禁止偶像崇拜的前提。与凯尔耐的理解相反，这 5 个原则所强调的上帝的理性观念本身具有独立的价值，而禁止偶像崇拜律法只是为达到这些理性观念的手段和途径。

那么，迈蒙尼德建立 13 条基本原则的真正原因是什么呢？我们认为，这个原因必须从迈蒙尼德对犹太教的基本理解中寻找。在迈蒙尼德看来，《托拉》律法以及整个犹太教的目的就是为了教导关于上帝的正确观念，这种关于上帝的正确观念与真正的哲学所教导的上帝观念是同一个东西。只有理解了这些真知，才可能在理智上真正地敬拜上帝。对上帝真正的理智敬拜就是如先祖亚伯拉罕那样，仅仅出于对上帝的爱而敬拜他。通过有关上帝的 5 个基本原则，迈蒙尼德就把《托拉》教导的真知告诉了犹太人，把律法最终目的和价值告诉自己的犹太同胞。这样他不但完成了《托拉》的教导——因为正如他一再强调的，《托拉》本身就是教导正确的观念的；而且作为一名拉比，迈蒙尼德尽了对宗教同胞的义务。

迈蒙尼德强调，“除了对真理的认识之外，真理本身并无其他目的。”^②这些关于上帝的真知本身就是自身的目的和终极价值，不可能在自身之外还有什么其他外在的目的和价值。无论政治的解释，还是律法的解释都是在这些真理之外另设一目的，这些解释都违背了迈蒙尼德对真理独立价值的基本观念。

我们认为迈蒙尼德设立头 5 条原则的原因是为了把关于上帝的真知告诉犹太人。头 5 个基本原则包含着形而上学的真正内容，在这一点上，我们的解释和形而上学的解释是一致的。我们和形而上学解释的分歧在于，一方面我们没有把这些真知当作免费发放的、进入来世的通行证。对于这些关于上帝的真知，所有的犹太人都必须通过自己努力而赢得来世。有思辨能力的犹太人可以通过哲学理性的途径而获得，而普通大众则可通过遵守律法的途径间接地获得。另一方面，无论是哪一种途径，在对真理的认识上，他们的目标是一致的。真理不会迁就大众的智力水平而自身发生改变。因此，不能像海曼所解释的那样，大众只需要知道这 5 条基本原则的内容就行了，对它们的证明是哲学家的事情。

① 《迷途指津》，第 479 页。

② *A maimonides reader*, p.405.

如果说,头 5 条原则是迈蒙尼德为犹太人指出的获得上帝的真知的目标的话,那么,后 8 条则是为犹太人准备的到达这个目标的道路。律法的真正目的是关于上帝的真知,但迈蒙尼德意识到,只有少数人能够通过理性思辨获得真知。大众必须通过遵行律法,才能领会律法背后关于上帝的正确观念。如亚伯拉罕那样单纯出于对上帝的爱而遵守律法的人是极少的,出于现实的考虑和为了迁就大众的智力水平,让他们相信律法奖善罚恶也是必要的。

“如果大众是出于对惩罚的恐惧和奖励的盼望而遵守律法,这样对他们并没有什么坏处,因为他们是不完美的。只要这样可以不断加强和培养他们对《托拉》诫命的忠诚,就是好的。因为在这样做的过程中,知识的真理就会被唤醒,他们就会出于爱而服侍上帝。圣哲们的话说的就是这个意思,‘人应该始终勤勉于《托拉》,即使不是以《托拉》自身的为目的;因为在不以《托拉》为目的而行动的过程中,他最终会以《托拉》为目的’”^①

因此,对 6-13 条基本原则的解释,我们的解释和凯尔耐的解释有相近之处。为了让普通犹太人更好地遵守律法,让他们相信律法的奖惩是必要的。但不同是,我们并不认为这 8 条原则包含着真正的哲学内核,这些原则所表达的观念只具有作为手段的次级价值,不具有头 5 条原则关于上帝的真知的绝对价值。让犹太人出于对上帝的畏而遵守律法不是这些基本原则的最终目的,而是达到最终目的的迂回策略,最终目的是达到纯粹出于爱而敬拜上帝。

综上所述,迈蒙尼德为犹太教建立 13 条的原因可以概括两点,一是为了将关于上帝的真知教给犹太人。迈蒙尼德认为,只有在拥有这些真知的情况下,一个人才可以真正出于对上帝的爱而敬拜他,这也是整个《托拉》律法的目的。二是为了向普通大众灌输律法奖惩的观念。在迈蒙尼德看来,让大众出于奖惩目的而遵守律法是一个必要的手段和过程,通过对律法的遵守他们最终可以获得上帝的真知,达到纯粹因为爱而敬拜上帝的目的。

与前面的几个解释相比较,这个解释具有以下几个方面的优点:

第一、与律法的解释相比,这个解释忠实于在理性主义宗教观的视野下,迈蒙尼德对信仰和律法关系的基本理解。

^① *A maimonides reader*, pp.406-407.

第二、与政治的解释相比，它避免将 13 条说成是哲学家为了自己的世俗社会利益，对大众施用的政治手段。

第三、与科学的解释相比，这个解释忠实于将 13 条作为宗教教条的基本判断。

第四、与海曼的解释相比，避免了将上帝的真知在知识精英和大众之间做不同的要求。在迈蒙尼德看来，关于上帝的真知是自为的绝对价值和最后目的。在绝对真理面前，任何人都是平等的。

第五、这个解释忠实于迈蒙尼德《评密西那》第十章的原文。13 条基本原则出自《评密西那》第十章。以第十章的内容为依据的解释是更符合作者的本意。

最后说明一下迈蒙尼德 13 条和伊斯兰教基督教之间的关系。正如海曼和凯尔耐指出的，谢希特和纽马克的证据不足以证明 13 条基本原则是出于宗教论争的原因。除此之外，宗教论争的解释也不符合迈蒙尼德对真理独立价值的认识。作为一个真诚的理性主义者，迈蒙尼德认为理性上的追求和探索具有独立的价值，除了对真理的认识之外，其他任何外在的目的都只能弯曲对真理的认识。他指责伊斯兰教和基督教神学家们不是按照事物的本质来认识事物，而是为他们自己的教义教条而左右。

“早期的神学家，希腊基督教和穆斯林都包括在内，当他们宣扬他们的主张时，并没有研究事物所具有的真正性质，他们首先考虑的是为了证明或反对某一教义该事物所应具有的性质是什么；当这一点明确之后，他们就宣称那个事物一定拥有那些性质……他们的前人苦心孤诣所建立的真理不过是他们希望能视为真理的东西，他们所极力反驳的不过是他们希望加以反驳的东西。”^①

与他所反对的这些神学家们相反，迈蒙尼德建立 13 条的目的是为了教导犹太人上帝的真知和达到这个真知的现实途径。在对绝对真理的认识和追求中，迈蒙尼德不可能隐秘地另设一个教义论争的目的。

① 《迷途指津》，第 167-8 页。

第三章 回归律法传统

11 世纪初至 13 世纪是西班牙犹太人在文化思想上富有创造性的经典时代。^①在迈蒙尼德之后的 13、14 世纪，随着基督教对伊比利亚半岛的重新征服（Reconquest, Reconquista），^②西班牙犹太人开始逐渐生活在基督教的控制之下。从穆斯林的统治转移到基督教的统治，西班牙犹太人的历史命运发生了根本性变化。犹太历史学家巴尔说，“现代历史学倾向于将犹太人在基督教西班牙的时代作为犹太人阿拉伯时代的延续……事实上，由于政治和宗教问题，我们的时代【指西班牙犹太人的基督教时代】与前一个时代不同。”^③随着犹太人历史命运的改变，犹太人的精神文化生活也开始呈现出不同的面貌。

与伊斯兰教相比，基督教是一个更加重视信仰的宗教。随着基督教统治的开始，犹太人开始感到基督教的改宗压力。正如我们在前面论述的，基督教是一个向外邦人传道的宗教。历史上基督教的改宗取得了巨大的成功。她不但成功将罗马帝国改宗成为一个基督教帝国，并且在她卓有成效的改宗努力下，整个欧洲变成了一个基督教社会。^④在这个基督教社会中，犹太人是唯一的非基督徒少数族裔。随着重新征服的逐渐完成，统一的西班牙帝国需要一个统一的信仰。对统一的意识形态的渴望，使对犹太人的改宗渐渐地提上了日程。

在基督教的早期历史上，并没有专门针对犹太的改宗行动。一方面，基督教的传统教义将犹太人看作是基督教信仰的见证，罗马教廷反对对犹太人进行强迫改宗。另一方面，直到 11 世纪，犹太人的数量在基督教统治下的欧洲微不足道。到了中世纪，随着基督教征服运动的节节胜利，越来越多的犹太人生活在基督教的统治之下。犹太人口数量的日益增多，使这个基督教社会中的“异类”吸引了罗马教廷更多的注意力。从 1160 年至 1170 年，犹太人的文献中第一次出现

① Graetz, H. *Popular History of the Jews*, iii, Hebrew Publishing Company, 1937, p.132.

② 汉语音译为“列康吉斯达”来自西班牙语及葡萄牙语 Reconquista，意译为“收复失地运动”。公元 718 至 1492 年间，位于西欧伊比利亚半岛北部的基督教各国逐渐战胜南部穆斯林摩尔人政权。史学家以公元 718 年，倭马亚阿拉伯征服西哥特王国，以及阿斯图里亚斯王国建国为收复失地运动的开端，以 1492 年格拉纳达的陷落为终。

③ Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*, vol.I, JPS, 1966, p.2.

④ Chazan, Robert. *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge University Press, 2006, p.248.

基督教对犹太人进行传教的记录。从记录中看，这些针对犹太人的改宗远非正式和有组织的。但这些行动也绝非轻描淡写，记录表明，这些针对犹太人的改宗行动是认真的、实质性的。^①

从13世纪中期开始，罗马教廷开始有组织有计划地改宗犹太人。这种新的改宗运动包含着以下几种新的因素。第一、教会加强了对传教士希伯来语的训练。一些改宗基督教的犹太人为教会带来了希伯来语和《塔木德》知识。为了传教的目的，多米尼克僧团和弗兰西斯僧团都加紧培养教士的希伯来语和阿拉伯语能力。

第二，在世俗统治者的帮助下，教会强迫犹太人和穆斯林参加基督教的布道会和基督教举办的神学辩论。犹太人的宗教领袖强烈抗议基督教的这种新的传教方式，认为它破坏了教会不强迫改宗的一贯政策。教会方面回答说，犹太人只是被强迫听牧师讲道，他们并没有被强迫接受牧师讲道的内容。选择改宗与否的权利还在犹太人的手上。因此，教会并没有破坏对犹太人的一贯政策。^② 在教会的安排和世俗统治者的支持下，犹太人被迫参加与基督教进行的神学论争。规模较大并有详细记录保留下来的有3次，分别是1240年的巴黎论争，1263年的巴塞罗那论争和1413至1414年的托托萨论争。

第三，为了达到让犹太人改宗的目的，基督教发展出新的论辩方式。以前与犹太人的辩论往往着重于证明《塔木德》的神学观点是错误的。现在一反从前的策略，以《塔木德》作为犹太教神学上的权威，引经据典，以图证明拉比文献中已经包含着基督教的真理，或者拉比们的教导本身就是和基督教一致的。

在这样的时代背景下，14世纪末15世纪初的西班牙犹太人面临着巨大的改宗压力。^③ 犹太哲学家们不得不用极大的精力对付来自基督教的进攻。一切哲学探索都为这个现实的迫切需要所压倒。^④

“15世纪上半叶的所有精神创造，无论是哲学还是论战的，都不是闲暇和兴趣的结果，而完全是出于现实的需要；这些作品的目的是为了在即将到来的危险面前保卫犹太民族的宗教和道德的传统。如果犹太教不想在敌人面前屈服，她必

① Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500*, Cambridge University Press, 2006, p.248.

② Ibid., p.249.

③ 参见 Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Littman Library of Jewish Civilization, 2007, p.33; 有关在这段历史的相信内容参见 Baer, Y. *A History of the Jews in Christian Spain*, vol.ii, pp.244-299.

④ Graetz, H. *Popular History of the Jews*, vol.iv, trans.Rhine, Hebrew Publishing Company, 1937, p.133.

须凝聚内部的力量来对付外部无法预知的进攻。”^①

针对犹太人的改宗努力给西班牙犹太人造成了毁灭性的打击。在 1391 年那场灾难到来的时候，犹太人的精神在这场严峻的考验面前彻底地崩溃了。这在犹太教的历史上是第一次，也是唯一的一次。^②

“1391 年的初夏，一场针对犹太人的暴乱摧毁了除阿拉贡之外的安达卢西亚、卡斯提尔、纳瓦拉和巴里克岛上的 (Balearic) 犹太人社区。许多犹太人被杀死，为了逃避死亡或变成奴隶地厄运，许多人改宗了基督教。犹太会堂被变成了基督教堂，原来一度繁荣的犹太人中心仅剩断壁残垣，能够保持忠诚犹太人数量大大减少，他们或者是在基督徒朋友那里找到了避难所，或是在灾难来临时及时逃离。在人们的心中留下深刻印象的不但是大屠杀本身，还有大批的犹太人改宗基督教。改宗的热潮贯穿了整个 15 世纪，从 1391 年开始一致持续到 1492 年的大驱逐。道到了那时，被称为马兰诺的信基督徒已经在数量上超过了犹太人。”^③

1391 年的灾难极大地改变了犹太人的生活。西拉特说，“对于西班牙犹太人来说，15 世纪开始于 1391 年而结束于 1492 年的大驱逐。”^④ 原本繁荣的犹太人社区经过这次沉重的打击，从此一蹶不振。在这次灾难之后，开始了持续不断的改宗基督教的浪潮。逃过屠杀仍旧忠诚于犹太教信仰的人眼见着自己的人数在一天天减少，而就在自己的周围出现了一个庞大的改教者社区。这些被称为“马兰诺”的新基督徒在人数和财富上一天天增长，并且，他们甚至比旧有的基督徒更热衷于向原来的宗教同胞传授基督教的信仰。在这样的历史背景之下，在 1391 年之后，犹太哲学家开始重视犹太教的自身信仰。因此，犹太教教条问题在犹太知识界沉寂了两个世纪之后，在 15 世纪初成为犹太哲学家和宗教领袖热烈争议的话题，并一直持续到 1492 年犹太人被赶出整个伊比利亚半岛为止。

通过上面历史背景的分析，我们看到，15 世纪的犹太教教条争论是基督教改宗压力下催生的理论结果。与以前犹太教的护教和论战性著作不同，^⑤ 15 世纪的

① Ibid., p143.

② 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997 年，第 280 页。

③ 塞西尔·罗斯，《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997 年，第 279-280 页；Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1985, p345-6.

④ Shirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1985, p345.

⑤ 早在两个世纪之前，本·阿德勒 (Adret, 1245-1310) 就预感到，马丁的作品会导致软弱的犹太人抛弃犹太教信仰。为此，阿德勒专门写了一本小册子反驳基督教对犹太教的攻击。参见 Graetz, *Popular History of the Jews*, trans. Rhine, vol.iii, p.372.

教条思想主要不是为了反驳基督教对犹太教的进攻，或是为了从理性上证明基督教信仰是错误的。15 世纪的教条思想是犹太教在信仰上的防御措施。在基督教的改宗压力下，犹太哲学家开始梳理和澄清犹太教自身的信仰，以便与基督教划清界限，坚定犹太同胞在信仰上的自信。

一、杜安：以律法为中心

西门·本·兹玛·杜安（Simon ben Zemah Duran,1361-1444）是西班牙犹太人中重要的律法学家，学识渊博，精通哲学和当时其它的各项学科。杜安出生在西班牙的(Majorca)岛，师从著名拉比伊夫拉姆(Vidal Ephraim)学习《塔木德》和数学。1391 年 8 月 2 日，针对犹太人的暴乱波及马尤卡岛，杜安被迫舍弃所有的家产，逃到北非的阿尔及尔（Algiers）。他先是在拉比以撒·本·谢希特（Rabbi Issac ben Sheshet）犹太法庭中担任法官，后接替谢希特成为首席拉比。作为北非犹太人社区重要宗教领袖，他担任这个职务直到逝世。

杜安对犹太教基本原则的讨论集中在两本书中，第一本是对《约伯记》的评注，取名《热爱正义者》(*Ohev Mishpat*)；第二本是对《阿伯特》的评注，取名《先父的捍卫者》(*Magen Avot*)。

1、对 13 条基本原则的分析

在《热爱正义者》中，杜安用了大量篇幅分析迈蒙尼德的 13 条基本原则。他首先分析了迈蒙尼德的《托拉》基本原则为什么是 13 条，而不是什么别的数字。杜安提到了当时一位学者的解释，认为迈蒙尼德为《托拉》设定的基本原则正好是 13 个，是为了和上帝的 13 个属性相对应。上帝有 13 个属性是当时犹太人普遍接受的说法，迈蒙尼德为了使《托拉》的基本原则刚好是 13 条，不得不把一些犹太教的重要原则排除在外，如“创世”和“自由意志”。另外，这个学者还认为，如果不是因为 13 这个数字，迈蒙尼德本可以把头 5 条原则，即上帝存在、上帝的单一性、上帝无形体性、上帝永恒和唯有上帝可受敬拜合为一条，因为其他 4 条都可以从第一条推导出来。

杜安反驳这位学者的意见说，在宗教本质这样一个重要问题上，迈蒙尼德不

会因为仅仅想保持 13 这个数字而这样做。^① 杜安认为，“创世”的派生原则是“奇迹”，而“自由意志”的派生原则是“奖惩”。所有神圣《托拉》的信仰者都必须相信这两条：如果不是为了相信“奇迹”，相信世界永恒就不会有什么害处；同样的，如果不是为了相信“奖惩”，相信人的行动都是预先注定的就不会有什么害处。既然是为了相信这两个派生原则才相信“创世”和“自由意志”，所有没有必要将这两条包括在 13 条基本原则里。

“既然我们相信这两条原则仅仅是因为它们派生出的原则，那么，除了这些派生的原则之外，我们不应该将其它的原则列在名单里。因为正是这些派生原则才使得相信基本原则成为必要。我们是靠相信派生原则来相信基本原则的。因此，迈蒙尼德没有把‘创世’和‘自由意志’列到 13 条里，而把它们的派生原则列入其中：创世的派生原则是死者复活，因为相信死者复活的人必得相信创世；自由意志的派生原则是奖惩，因为相信奖惩的人必得相信自由意志。”

有关上帝信仰的头 5 条基本原则，杜安同意这位学者的说法。如果迈蒙尼德的目的仅仅是列举基本原则而不是派生原则，那么，头 5 条基本原则中只有一条是符合条件的，那就是上帝存在。如果迈蒙尼德想列举所有的派生性原则，那么，它们的总数显然不仅仅只有 5 条。除了这 5 条之外，迈蒙尼德在《知识书》中列举了关于上帝的其他一些原则，并把否定这些原则的人叫做分裂主义者。^② 杜安认为，迈蒙尼德之所以将《托拉》基本原则设定为 13 条是因为受到《密西那》文本的限制。迈蒙尼德把《密西那》中明确表述的列为基本原则，即使有些实质上是派生原则；而那些《密西那》没有明确表述的，如创世和自由意志，迈蒙尼德把它们看成是依赖于基本原则的。如果有人否定它们，如同否定基本原则一样。

杜安认为，如果不是为《密西那》文本所限，《托拉》的原则将会多于或是少于 13 条。^③ 如果我们计算基本原则，只有 3 条是符合条件的，即上帝存在，《托拉》和奖惩。从相信上帝存在引申出 5 个派生原则：上帝存在；上帝单一；上帝无形体；上帝永恒和人应该只崇拜这一位上帝。从相信《托拉》引申出 4 个派生原则：先知预言；摩西预言；《托拉》来自上天；《托拉》不会改变和增减。对奖

① 亚伯瓦纳认为，迈蒙尼德设定的基本原则正好是 13 条，即不是因为传统上认为上帝的基本属性有 13 个，也不是因为《托拉》的解释原则是 13 个(*Rosh Amanah*, p.98)。

② 参见 maimonides, “Basic Principles of the Torah”, ch.1-5, *A maimonides reader*, pp.43-50.

③ 杜安的这个观点和现代学者海曼的观点一致，参见 Hyman, “Maimonides’ Thirteen Principles”, p.138.

善罚恶的信仰包括 4 条派生原则：上帝明察每个人的行为；上帝奖善惩恶；弥赛亚的到来；死者复活。

“基本原则只有 3 条，绝不会再多。相信上帝存在以及从它引申出来的原则只算一条基本原则。从这个基本原则派生出的原则有：上帝存在；上帝单一；上帝无形体；上帝自始永存和人应该只崇拜这一位上帝，而别无其他。所有这 5 条派生原则都来自一条基本原则。相信《托拉》以及与此有关的其它信仰组成了另一条基本原则，那就是上帝通过一些独立的理智而产生一个神圣流溢，流向那些忠实于他的人，从而造成了不同等级的先知。这个原则的派生原则有 4 个：先知预言；摩西预言；《托拉》来自上天；托拉不会改变和增减，因为上帝启示《托拉》的作为是完全、持久和永恒的。对奖善罚恶的信仰以及与此相关的引申信仰组成了一条基本原则，就是上帝明察每个人的行为，并按每个人的行为进行奖善罚恶，无论是在此世还是在来世，无论是在弥赛亚的时代还是在死者复活的时代。这条基本原则包括包括 4 条派生原则：上帝明察每个人的行为；上帝奖善惩恶；弥赛亚的到来；死者复活。

理性要求每一个信奉《托拉》之人将这些原则归纳为 3 个基本原则，我们必须相信上帝以及由此引申出的原则，我们必须相信上帝命令他的造物侍奉他，以及由此引申出的原则，我们必须相信上帝根据人的一生奖善罚恶，以及由此引申出的原则。人如果相信这 3 个基本原则，那么他就是完整的；如果不相信，他就是不完整的。”^①

我们看到，通过对基本原则和派生原则的区分，杜安将 13 条基本原则分成了 3 组，第一组包括 1-5 条；第二组包括 6-9 条；第三组包括 10-13 条。杜安同时将 3 个基本信仰分别对应于《密西那》提到的 3 种无缘与来世的人，即第一组对应于伊壁鸠鲁主义者，第二组对应于说《托拉》不是来自上天的人，第三组对应于说没有死者复活的人。杜安说，“如果不是受文本的限制，我们列举 3 个《托拉》的原则就足够了。这 3 个最基本的原则是：信仰上帝；信仰《托拉》；信仰奖惩。正是这个原因，《密西那》只提到 3 个信仰：说《托拉》没有教导死者复活，《托拉》不是来自上天，和伊壁鸠鲁主义者。”^② 在《先父的捍卫者》中，杜安重申了

^① Duan, *Ohev Mishpat*, ch. viii. 英文文本见 Kellner, *Dogma*, pp.86-7.

^② Duan, *Ohev Mishpat*, ch. x. 参见 Kellner, *Dogma*, p.93.

他对迈蒙尼德 13 条基本原则的分类以及和《密西那》的联系。《先父的捍卫者》整部著作的结构就是按照这个观点进行安排的。《先父的捍卫者》的第一部分驳斥伊壁鸠鲁主义者的观点，分为 5 个章节，(1)、上帝存在；(2)、上帝的单一性；(3)、上帝的无形体性；(4)、上帝的永恒性；(5) 唯有上帝可受崇拜。第二部分驳斥“《托拉》不是来自上天”的观点，分为 4 个章节 (1)、先知预言；(2)、摩西预言；(3)、启示；(4)、《托拉》永恒。第三部分驳斥“《托拉》没有教导复活”的观点，分为 4 个章节，(1)、上帝知晓人的行为；(2)、神命、奖励和惩罚；(3)、弥赛亚时代；(4) 死者复活。

杜安对迈蒙尼德 13 条基本原则的分类在中世纪以及现代犹太学者当作获得了广泛的赞同。阿尔伯在《论宗教原则》中完全照搬了杜安的分类方法。通过阿尔伯的著作，犹太教 3 条基本原则的说法在犹太人获得了广泛的接受。亚伯瓦纳在分析迈蒙尼德 13 条时认为，我们遵守托拉律法或是因为律法颁布者的完美 (1-5 条，关于上帝)，或是因为律法本身是完美 (6-9，关于托拉)，或是因为遵从律法的奖赏 (10-13 条)。我们看到，亚伯瓦纳只是把杜安的三分法换了一种说法而已。当代犹太学者海曼也赞同杜安的分类。^①

凯尔耐进一步认为，在把 13 条分成 3 组的情况下，每一组内部各个原则的排列都遵循着一定的顺序，即从内容上说是从一般到特殊，从逻辑上讲是从前提到推论。以第一组的 5 个原则为例，第一条上帝存在比起其他 4 条在内容上更具有普遍性，在逻辑上比其他 4 条在先；单一性和无形体性在内容上相互包含，但单一性直接针对偶像崇拜且是《托拉》的明确教导，因此，单一性比无形体性靠前；上帝的永恒性比起前面三条在内容上更具体，最后一条“唯有上帝可受敬拜”可以作为前 4 条的逻辑结论。因此，凯尔耐认为，“很难相信这些都是偶然的，以及迈蒙尼德本人不是按照杜安的方法对它们进行分类的。”^② 另外，凯尔耐认为，如果将 13 条基本原则按照杜安的方法进行划分，3 个基本原则正好对应于《迷途指津》的三个部分，虽然这种对应关系并不十分明显。《迷途指津》的第一部分对应于 13 条的第一组，讨论的是关于上帝的正确观念；第二部分对应于 13 条的第二组，讨论的是先知和预言；第三部分对应于 13 条的第三组，讨论的是律法带来

^① Hyman, pp.127-8.

^② Kellner, *Dogma*, p26-7.

的奖惩。^①

杜安的分类方法是不是迈蒙尼德本人的想法？尽管杜安对 13 条的分类看起来十分有道理，但将之归于迈蒙尼德似乎缺少理论上的充分根据。确定无疑的是，迈蒙尼德并没有在《评密西那》中将 13 条基本原则划分为 3 组，也没有将这 3 组分别与三类无缘与来世的人对应起来。在《托拉再述》“忏悔的律法”一章中，迈蒙尼德同样提到了《密西那》中所说的三类无缘于来世的人，但与《评密西那》中的说法并不一致。在《托拉再述》中，迈蒙尼德将下列三种人称为伊壁鸠鲁主义者：否定先知预言；否定摩西预言的优越性；否定上帝明察每个人的行为；将下列三种人称为《托拉》的否认者：否定《托拉》的神圣起源；否定口传《托拉》；否定《托拉》永恒。我们看到，这里所说的伊壁鸠鲁主义者与 13 条基本原则的头 5 条没有任何关系；与 13 条基本原则的 6-9 条相比，《托拉》的否认者中少了先知预言和摩西预言两条，而加进了口传律法的内容。因此，迈蒙尼德对这些概念的使用并不是十分严格的。杜安意识到，在《托拉再述》中，迈蒙尼德对“伊壁鸠鲁主义者”和“《托拉》的否认者”的表述与《评密西那》并不一致。因此，他在《热爱正义者》第 10 章的最后指出，与其将否定“先知预言”和“上帝明察人的行为”包括在伊壁鸠鲁主义者之内，迈蒙尼德更应该将它们放在《托拉》的否认者和否定奖惩的人之列。^②

既然在《评密西那》中迈蒙尼德没有明确地将 13 条基本原则分成 3 组，他对伊壁鸠鲁主义者和《托拉》的否认者的界定也并不严格，那么，杜安为什么要对 13 条基本原则做这样的分类，并分别将它们与《密西那》原文联系起来？

一种可能的解释是，通过将 13 条基本原则直接与《密西那》文本联系起来，将它们纳入到《塔木德》的释经传统中，可以免除 13 条基本原则可能引起的非议。^③ 既然 13 条基本原则是作为对《密西那》的评注而出现的，那它们就和以前先哲们的评论没有什么不同。迈蒙尼德作为一个拉比对《密西那》做出评注，即使得出的看法和传统有所不同，也不应该被指责为异端。因为按照犹太教的传统，只要不是存心违抗《托拉》的教导，即使在信仰问题上犯了错误，也不能算是一个不信

① 关于迈蒙尼德 13 条基本原则和《迷途指津》在结构内容上的对应关系，参见 Kellner, *Dogma*, ch.1, pp.49-53.

② Duan, *Ohev Mishpat*, ch.x. 参见 Kellner, *Dogma*, p.94.

③ Kellner, *Dogma*, p.25.

的人。杜安认为，现在的犹太学者们（包括迈蒙尼德和格森尼德）^①用哲学方法对《托拉》进行解释，他们的做法和以前《密德拉什》的圣哲们没有什么根本不同。圣哲们持有与传统不同的意见是因为他们对圣经字句有不同的看法，而现在的学者们是因为思辨必然性。尽管如此，他们在信仰上都是完美的，无可挑剔的。

“他们本人以及我们当中的追随他们的人，对于《托拉》的原则都抱有无可挑剔的信仰。只是由于他们深刻的思辨，试图使事情符合理性，使得他们反对大多数学者，与他们的意见相左。即使按照传统的信仰，他们在这些问题上犯了错误，但他们并没有违犯我们宗教的基本原则。这就如同《密德拉什》的圣哲们，圣哲们的观点即使与传统的信仰相左，但他们并没有违犯我们宗教的基本原则。他们与圣哲们的唯一区别在于，圣哲们持有与传统不同的意见是因为他们对《圣经》字句的不同解释，而现在的这些学者们是因为思辨的必然性。在这些思辨中，他们维护《托拉》的根基，也力图使对枝节的评论符合《托拉》的根基。”^②

2、以律法为中心的教条思想

在《热爱正义者》中，杜安除了对迈蒙尼德 13 条基本原则做出分析外，同时提出了他对犹太教基本原则的个人看法。

什么是犹太教的基本原则呢？在《热爱正义者》前言中，杜安对此有一个简单明确的回答，他认为“神命”和“创世”是《托拉》最重要的两个基础。为什么是这两条呢？杜安解释说，没有创世就没有神命，没有神命就没有《托拉》和奖惩。因此，为了相信《托拉》和奖惩，必须相信创世和神命。

我们都知道，《托拉》之所以会持续长存，有两个最重要的基础，它们是它赖以存在的支柱和基石。第一个是相信创世，第二是相信神命。对于《托拉》的持续存在来说，在所有的信仰中，这两条尤其必要。因为《托拉》的原则是相信《托拉》来自上天和对人遵守和破坏律法的奖惩。这两点都是建立在事物有可能不按它们的本性行事的前提上，如果世界是自始永存的，事物就根本不可能与它们的本性相偏离，那么上帝也就不可能对每一个人分别给予不同的神命。如果是这样，

① 在创世论的问题上，格森尼德认为，上帝用以创造世界的东西是一种没有形式的纯质料。参见傅有德，《犹太哲学史》（上），2007年，第345-349页。

② Kellner, *Dogma*, p.89-90.

《托拉》奖善罚恶的应许落空。如果世界不是上帝在时间之初创造的，上帝也没有给予神命，那么就根本不会有《托拉》存在。大家都知道，对上帝神命的信仰只能来自对创世的信仰，因为相信创世论导致的结果之一就是对神命的信仰，这本书将会为读者清楚地表明这一点。^①

杜安一方面认为，“创世”和“神命”是《托拉》最重要的基础，另一方面又以《托拉》来自上天和律法的奖惩作为《托拉》的原则。这两种不同的说法之间是什么关系呢？对于这个问题，我们必须从杜安的问题意识和思维逻辑进行分析。从杜安的论述中，《托拉》来自上天和律法的奖惩是作为前提被首先接受下来的，在这个前提下，杜安的问题是：为了相信《托拉》和律法的奖惩，有哪些信仰是必要的呢？杜安分析说，如果世界是永恒的，就不会有神命，也就不会有《托拉》和奖惩。因此，为了相信《托拉》和奖惩，必须相信创世和神命。由于对神命的信仰只能来自创世，因此，从逻辑上推论，犹太教最重要的原则是“创世”。

我们看到，杜安教条思想的基本特点和取向和迈蒙尼德完全不同。如果说在迈蒙尼德那里，犹太教的基本原则是以关于上帝的真观念为核心和目的，而杜安的教条思想则以律法为核心和目的。迈蒙尼德的问题是，《托拉》律法背后隐藏的理性观念是什么？在迈蒙尼德看来，通过律法达到对上帝的理性理解才是《托拉》的根本目的。在理性主义视野之下，即使一个犹太人一丝不苟地遵守了律法，但如果持有错误的神学观念，仍然没有达到《托拉》的目的。杜安的问题刚好相反，为了切实遵守《托拉》律法，什么样的信仰是必要的？在杜安看来，律法为目的，而信仰是保障律法得到遵守的手段。同律法相比，信仰的地位和重要性是次要的。一个人即使持有错误的信仰，如相信上帝是有形体的，相信弥赛亚不会再来了，但只要他不是存心违犯，就不是一个异端分子。在杜安的教条思想中，任何信仰上的原则都不具有自身的绝对价值，而只有手段和工具意义上的价值。因此，与对律法的遵守相比，即使是在“创世”的问题上——这条在杜安看来最重要的信仰原则——也没有什么必要过分计较。杜安说，没有必要一定要相信世界是从绝对的虚无中创造出来的，可以相信任何一种形式的创世而不必担心成为异端；即使是有人相信有什么东西在创世之前存在，也不能被称为异端，尽管在这个问题

^① Kellner, *Dogma*, p.84.

上他持有错误的观念。

既然除了遵守律法之外,《托拉》中没有什么犹太人必须要遵守的信仰,犹太人是不是在信仰上拥有完全的自由呢?恰恰相反,杜安认为,由于律法的神圣性,《托拉》里的所有字句都是不可违背的。从这个意义上说,《托拉》最重要的原则只有一条,就是相信《托拉》所说的一切都是真的。犹太人在信仰上的自由,必须以相信《托拉》的神圣性为前提。在相信《托拉》神圣性的前提下,犹太人才有对《托拉》进行解释的自由。杜安谆谆告诫自己的同胞说,

“切记,我亲爱的读者,关于这些事情,最重要的原则是你必须相信《托拉》里所说的。一个人如果否定《托拉》所说的话,而且明知此为《托拉》的观点,那么他就是一个不信的人,应该被革除在犹太人之外。在此基础上,我们可以说,《托拉》的字母有多少,《托拉》的原则就有多少;《托拉》的单词就有多少,《托拉》的原则就多少;《托拉》的句子有多少,《托拉》的原则就有多少;《托拉》的律法有多少,《托拉》的原则就有多少。因为谁要是否定了其中的任何一个,谁就是一个判教者,不再属于犹太人的一员了。因此,正确的说法是,《托拉》的原则只有一条:相信《托拉》里所说的一切都是真实的。”^①

从对犹太教原则的论述中,我们看到,杜安一方面认为,《托拉》最重要的基础和原则是创世;另一方面,杜安认为,《托拉》没有什么基础和原则,所有《托拉》的字句都是神圣的。谁若是否定了任何一条《托拉》的律法,就不再是犹太人了。如何解释杜安在犹太教教条问题上两种不同的说法呢?

有学者认为,杜安对犹太教基本原则的两种不同观点,分别出自两个不同的标准,一种是学科意义上的标准,一种是宗教意义上的标准。以学科意义上的基本原则为标准,杜安要回答的问题是,什么是犹太教这门学科赖以建立的公理和前提?这种标准把犹太教作为一种学科来理解,如同托马斯·阿奎那的《神学大全》将基督教理解为一门学科一样。对于这个问题,杜安的回答是:犹太教的原则是“创世”。以宗教意义上的基本原则为标准,杜安要回答的问题是:作为一个犹太人,需要坚持什么样的信仰原则?杜安对于这个问题的回答是:犹太教没有什么基本原则,所有的律法都是《托拉》的基本原则。或者是,《托拉》的基本原

^① Kellner, *Dogma*, p.88.

则只有一条，即《托拉》里所说的一切都是真实的。”

我们认为，这种对杜安教条思想的解释是不能成立的。“创世”不是杜安为犹太教找到的学科意义上的公理。“创世”作为《托拉》的基本原则与科学意义上的公理完全不同。科学意义上的公理是一些自明的或是在其他基础学科中已经得到证明的命题。以这些命题作为公理的学科将这些命题作为前提接受下来，并在此基础上进一步进行推理演绎，以图证明其他命题。如果把犹太教作为一门学科，杜安列举的“创世”和“神命”完全不符合这个定义。与学科意义上的公理相反，杜安首先确定的原则是相信《托拉》来自上天和律法的奖惩。从这个已定的前提出发，杜安往前追溯，什么样的信仰对于这样的前提是必要的呢？为了相信《托拉》和奖惩而不至于造成逻辑上的矛盾，杜安认为必须要相信神命。因为没有神命就不会有《托拉》存在。进一步地，为了相信“神命”，什么样的信仰是必要的呢？这样，杜安最后得到了《托拉》最重要的原则是创世。我们可以看到，这样从前提出发的分析过程和从公理到结论的演绎过程截然不同，杜安的思维过程完全颠倒了从公理到结论的逻辑次序。

另外，学科意义上的公理是一门学科理论体系赖以建立的前提，如果这门学科的公理被推翻，那么这门学科也就失去了其存在的理论基础。在杜安那里，“创世”的原则是否具有这种公理意义上的基础地位呢？显然没有。在杜安看来，即使创世——他所认为的重要原则——也只是《托拉》的枝节问题。因为杜安的兴趣不是要为犹太教找到一个学科意义上的公理，而是为了让犹太人相信《托拉》的神圣性，更好地遵守律法。所有信仰的重要性都是相对于律法的根本目的而言的。杜安说，我们相信“创世”和“自由意志”仅仅是因为它们的派生原则的缘故，“创世”的派生原则是死者复活，而自由意志的派生原则是奖惩。因此，迈蒙尼德舍弃“创世”和“自由意志”这些基本原则，而把它们派生原则放进 13 条。这样的解释从学科公理的角度看来无疑是荒谬的，但如果从律法的角度来看，倒是顺理成章的。既然杜安的目标不是要为犹太教找到一个学科意义上的公理，因此，他也没有必要遵循学科公理的逻辑规则。

杜安的教条思想始终贯穿着以律法为中心的主线，他对《托拉》基本原则的论述是一致的。我们很难想象，对犹太教教条这样的严肃问题，杜安会在同一篇

文章里提供两种不同的答案。杜安在教条问题上的观点只有一个，也就是传统犹太教在信仰问题上基本观点，即所有的律法都是犹太教的基本原则。或者说，《托拉》里所有的教导和律法在地位上都是平等的，《托拉》根本就没有什么基本原则。

杜安的教条思想体现了在经历了 1391 年的灾难后，犹太知识界在信仰问题上对传统的回归。我们看到，在分析迈蒙尼德 13 条基本原则时，杜安力图将迈蒙尼德的教条思想纳入到《塔木德》的释经传统中去。杜安对犹太教基本原则的分析，体现了犹太教重律法，轻信仰的传统。在论到上帝存在时，杜安将上帝称为“正义的、仁慈的、诚实的、活着和智慧的”。这种人格化的上帝观与迈蒙尼德的理性主义上帝观大相径庭。迈蒙尼德认为，一个人如果违犯了《托拉》13 条基本原则的任何一条（哪怕是心里对其中一条产生了质疑），他就离开了犹太人的大家庭，成为分裂主义者。与迈蒙尼德在信仰问题上严格立场相反，杜安强调要以犹太人的民族传统为标准。一个犹太人即使在信仰上有严重的错误，只要他不是存心违犯，仍然是一个犹太人。他即不是一个不信的人，也不是一个分裂分子，因为他没有违犯《托拉》的基本原则。

二、克莱斯卡：信仰不是律法

在中世纪西班牙犹太人的历史上，克莱斯卡是与 1391 年的大暴乱联系在一起的。克莱斯卡作为撒罗格撒地区犹太人的宗教领袖，在暴乱过程中，他尽全力保护自己的宗教同胞，奔走于国王和教会之间。在暴乱中，克莱斯卡失去了自己唯一的儿子。儿子的罹难令克莱斯卡痛不欲生，在他的心目中，儿子是“没有瑕疵的羔羊”。^①1391 年之后，为阿拉贡王国内犹太人社区的重建克莱斯卡倾尽了心血。为了基督教辩论，约 1400 年间，克莱斯卡用西班牙语写成《传统》(Tratado)，这本书后被翻译成希伯来语。^②

在犹太教的历史上，克莱斯卡以反对迈蒙尼德的理性主义著名。作为犹太教的宗教领袖，克莱斯卡对迈蒙尼德的反对不仅仅出于知识上的原因，更有宗教上

^① 傅有德等：《犹太哲学史》(上册)，第 364 页。

^② Baron, Salo. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.ix, Columbia University Press,p.104.

的现实历史因素。“克莱斯卡深切感到迈蒙尼德和本格森的理性主义哲学不仅没有起到论证和加强犹太教的作用，而且恰好相反，它使传统犹太教的信仰受到了严重的威胁。”^① 为了反对理性主义的宗教观，克莱斯卡深入到迈蒙尼德理论体系赖以建立的基础——亚里士多德哲学。一般认为，克莱斯卡是第一个对亚里士多德理论提出质疑的犹太哲学家。“克莱斯卡穿透了亚里士多德理论的盔甲，并把他从知识之王的宝座上拉了下来，他是这样做的第一个犹太哲学家。”^② 为反对迈蒙尼德对上帝存在的证明，克莱斯卡否定了亚里士多德的 25 条物理学原则。通过对亚里士多德的批评，克莱斯卡说明了多个宇宙，无限空间以及真空存在的可能性，为现代宇宙观建立铺平了道路。“克莱斯卡的思想不但使亚里士多德物理学寿终正寝，更重要的是赖以建立其上的上帝观念也灭亡了。……尽管克莱斯卡在《上主之光》中方法主要是批评性的，但克莱斯卡的目的并不仅仅是摧毁对手的旧体系。他对亚里士多德物理学原则的批评建立并指向了全新的宇宙观”。^③

克莱斯卡最重要的哲学著作的《上主之光》(*Or Adonai*)完成于 1410 年。在这部著作中，克莱斯卡讨论了犹太教的教条问题，按照他所建立的 4 层教条体系，克莱斯卡将《上主之光》分为 4 个部分。

第一部分，讨论上帝存在以及对此的证明。

第二部分，讨论使《托拉》启示信仰成为可能的基础性原则。

第三部分，讨论《托拉》明确教导的一些信仰。

第四部分，讨论按照传统观，人心倾向于接受的 13 条信仰

1、克莱斯卡的教条体系

在《上主之光》前言中，克莱斯卡花了大量篇幅论证“相信上帝存在”不是《托拉》的一条戒律。克莱斯卡说，“把相信上帝存在作为《托拉》的一条积极律法的人犯了一个极大的错误。”^④ 克莱斯卡这句话显然针对的是迈蒙尼德。^⑤ 迈蒙

① 傅有德等，《犹太哲学史》(上册)，第 368 页。

② Sachar, A.L. *History of the Jews*, p183; 西拉特认为，第一个试图推翻亚里士多德哲学理论的犹太哲学家是东方的阿布·巴拉卡特(Abu-l-Barakat)(Sirat, C. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p370)。

③ Robinson, J. "Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism", in *Medieval Jewish Philosophy* (eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman), 《中世纪犹太哲学》三联书店英文影印版，2006 年，第 405 页； Waxman, M. *History of Jewish Literature*, Part One, p.236.

④ 参见 Crescas, *Or Adonai*, "Preface"; 英文见 Kellner, *Dogma*, p.110.

⑤ 参见 Abravanel, *Rosh Amanah*, p.72; Kellner, *Dogma*, ch.4, n.20, p.264.

尼德认为，相信上帝存在不但是《托拉》的基础原则，而且是《托拉》诫命的第一条律法。在《论诫命》(*Book of Commandments*)的开头，迈蒙尼德将“相信上帝存在”列为613条律法的第一条。

“1.相信上帝。按照这条律法我们被诫命要信上帝。也就是说，要相信存在着一个最终的起始因，他就是万有的创造者。这个诫命包含在他的这句话中，“我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”（《出埃及记》20:2）

在“鞭挞篇”(*makkot*)的结尾处是这样写的，“在西奈山，摩西被晓谕613(*Taryag*)^①条律法，因为经上是这样说的，“摩西将《托拉》传给我们（《申命记》33:4）”^②这就是说，他诫命我们遵守的律法数目和‘托拉’这个词所代表的数目值一样多。对此，有人提出反对意见说，‘托拉’一词代表的数目值仅仅是611；^③对此的回答是：‘我是耶和华你的上帝’和‘除了我以外，你不可有别的神’，这两两句话是我们直接从上帝口中听到的。’”

这就清楚地对你表明，‘我是耶和华你的上帝’这句话是613条律法中的一条，我们被诫命要相信上帝，正如我们所解释的那样。^④

在迈蒙尼德后来的著作中，他多次重申了这个观点。在《托拉再述》中，迈蒙尼德认为，上帝的存在是犹太教最重要的信仰，同时也是《托拉》诫命的一条积极律法。^⑤在《迷途指津》中迈蒙尼德认为，上帝存在和上帝唯一这两条戒律是以色列人从上帝口中直接听到的，而其它的诫命是由摩西由教导给犹太人的。^⑥

针对迈蒙尼德的观点，克来斯卡提出3条反驳理由。

第一、克来斯卡认为，一条律法必有它的颁布者。如果我们把相信上帝存在作为一条律法，我们已经把上帝存在预设为一个前提了。如果我们把这个预设的前提作为一条律法，那么我们必须再增加一个前提，以此类推，以至无穷。这种对前提的无限追溯显然是不可能的。

① *Taryag* 是用希伯来语字母写成的613，即 $tav=400;resh=200;yod=10;gimel=3$ 。四个字母的数值加起来就是613。参见 Chavel, C. *Sefer Ha-Mitzvot*, p333.no.2.

② 《圣经》和合本将此处译为“摩西将律法传给我们”。

③ 在希伯来语中，“托拉”这个词由4个字母组成。这4个字母分别代表4个数值，即 $tav=400;vav=6;resh=200;hey=5$ 。四个字母的数值加起来是611，而不是613。有关希伯来语中22个字母代表的数值，参见文后附录1。

④ Maimonides, *Sefer Ha-Mitzvot*, p.333.

⑤ 见《托拉再述》《律法的基础》第一章第一节(*A Maimonides Reader*, p.44)。

⑥ 《迷途指津》：第336页。

第二、克莱斯卡认为，正因为上帝存在是犹太教所有信仰的前提，它才不能成为一条戒律。律法的前提和基础不能同时又是律法本身，正如一门学科的前提不能在学科内部得到证明一样。克莱斯卡的这个观点在后来的犹太思想家中获得了广泛的认同。阿尔伯^①和亚伯瓦纳^②都认为，律法的基本原则不能同时又是律法本身。

第三、克莱斯卡认为，对律法的遵守是以自由意志和选择（will and choice）为前提的，而信仰是人无法自由选择的。既然人不能自由地选择自己的信仰，那么上帝诫命人相信什么岂不是荒谬？

针对迈蒙尼德对《出埃及记》第20章的解释，克莱斯卡说，《出埃及记》中的“我是耶和华你的上帝”和“除了我以外，你不可有别的神”不能被解释为两条律法。圣哲们之所以认为这两句话是直接出自上帝之口，因为这两句话用的第一人称。但这并不代表圣哲们将这两句话分别作为一条律法。实际上，他们的意思仅仅是说，我们从上帝的嘴里听到了这两句话。

“上帝吩咐这一切的话，说：‘我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。

除了我以外，你不可有别的神。

不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的上帝，是忌邪的上帝。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子、直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。”（《出埃及记》20：1-6）

从上面我们看到，从《出埃及记》20章的开头“我是耶和华你的上帝”，直到第6节“爱我的、守我诫命的”（《出埃及记》20：6）用的都是第一人称。在第6节之后《出埃及记》开始使用第三人称，“耶和华必不以他为无罪”（《出埃及记》20：7），“因为6日之内，耶和华造……”（《出埃及记》20：11），以及“第七日便安息舒畅”（《出埃及记》31：17）。克莱斯卡认为，既然《出埃及记》的第1至第6节都是直接出自上帝之口，因此，我们不必一定以为从上帝嘴里直接听到两条律法是第1节和第2节，事实上，我们直接从上帝口中听到了两条律法是

① Ablo, *Ikkarim*, vol. I, p.123.

② Abravanel, *Rosh Amanah*, ch.11, p.109.

第3节和第4节。“不可为自己雕刻偶像，也不可做甚么形像仿佛……”（《出埃及记》20：4）为第一条律法，“不可跪拜那些像”（《出埃及记》20：5）为第二条律法。这两条律法加上出自摩西之口的611条，我们就得到了613条律法。如果按照迈蒙尼德的说法，将“我是耶和华你的上帝”理解为一条律法，那么，律法的总数就到了614条，而不是613条。

为什么“除了我以外，你不可有别的神”不是上帝诫命的一条律法呢？如果说“我是耶和华你的上帝”的命令语气不是十分明显，第二句话显然是上帝颁布的禁止偶像崇拜的律法。克莱斯卡解释说，这句话说的是关于唯一神的信仰。既然律法不能诫命信仰，所以这句话就不是一条律法。事实上，这句话和第4节“不可跪拜那些像”说的是一个意思，都是有关神的形像问题。既然如此，为什么要将3节作为一条不同的律法呢？这一节和第4节不都是关于禁止偶像崇拜的事情吗？克莱斯卡解释说，“人即使不崇拜或是相信偶像，仍然可以为自己雕刻偶像。所以，它被单独作为一条律法。”^①

克莱斯卡由此证明了“上帝存在”不是《托拉》的一条律法，而是所有律法的基础和原则。接着，克莱斯卡就对这条《托拉》的基础信仰进行了考察，并说明该如何理解它。克莱斯卡说，

“《托拉》里有些信仰是房角石（corner-stones），是所有律法的基础；有些不是房角石和基础，而是真观念。但是对于神圣《托拉》的信仰者来说，它们之间并无分别，人若否定其中任何一条如同否定整个《托拉》。另一些是人心倾向于接受的理论，但人若不相信它们并不成为一个异端。”^②

什么是《托拉》的房角石呢？克莱斯卡说，《托拉》的房角石，就是上帝的圣殿得以建立其上的基础和栋梁。它们若存在，来自上帝的神圣《托拉》就存在；没有它们，我们无法理解《托拉》，整个《托拉》就倒塌了。根据这个定义，克莱斯卡认为《托拉》的房角石有6个：

1. 上帝对万物的知识；
2. 上帝对万物的神命；
3. 上帝的大能；

^① Kellner, *Dogma*, p.112.

^② 参见 Preface, *Or Adonai*; 英译文见 Kellner, *Dogma*, p.113.

4. 预言;
5. 选择;
6. 目的。

什么是《托拉》里的真观念呢? 克莱斯卡认为,《托拉》的真观念就是神圣《托拉》的信仰者所必须相信的教导,人若否定其中任何一条,就会变成一个分裂分子。《托拉》的真观念可分为两组,一组是其存在不依赖于具体律法的,一组是其存在依赖于具体律法的。不依赖于具体律法的真观念有 8 条,它们是:

1. 创世;
2. 灵活不死;
3. 奖惩;
4. 死者复活;
5. 《托拉》永恒;
6. 摩西预言不同于其它先知预言;
7. 大祭司通过乌陵(Urim)和土明(Thummim)得到回答;
8. 弥赛亚的到来。

依赖于具体律法的真观念有 3 条,它们是:

- 1、祈祷和祭司;^①
- 2、忏悔;
- 3、悔罪日和上帝建立的一年里的 4 个节日。^②

最后,按照传统观念,人心倾向于接受的 13 条信仰是:

1. 世界是永恒的吗?
2. 有无另外的世界?
3. 星球是有生命有理性的吗?
4. 天体的运动影响人的命运吗?
5. 护身符和咒符对人的活动有影响吗?
6. 关于魔鬼。
7. 人的灵魂运动吗?

① 克莱斯卡这里的意思是上帝对个人的祈祷予以回应,而以色列民族通过祭司的祈祷而得到祝福。

② 这 4 个节日分别是逾越节(Passover),五旬节(Shavuot),新年(Rosh ha-Shanah),住棚节(Sukkot)。

8. 没有教养的青年人的灵魂是不朽的吗?
9. 关于天堂和地狱。
10. 创世论是关于物理学，而神车论是关于形而上学吗?
11. 认识主体和认识客体，二者是相同的还是不同的?
12. 关于第一推动者。
13. 关于认识上帝的本质的不可能性。

2、信仰和律法两分的教条思想

从上面的论述中我们看到，与《上帝之光》的篇章结构相对应，克莱斯卡的教条体系明显地分为四层：

第一层：《托拉》启示的基础和一般前提：上帝存在。

第二层：使《托拉》启示成为可能的必要信仰：6个房角石。

第三层：《托拉》明确教导的信仰：a. 8条不依赖于具体律法的信仰；b.3条依赖具体律法的信仰。

第四层：《托拉》未置可否的13条信仰。

正如克莱斯卡在论证“上帝存在”不是《托拉》的律法时所强调的，律法的前提和基础不能同时又是律法本身。因此，克莱斯卡的四层教条体系又可以分为两个部分，第一、第二层是关于《托拉》基础和原则的，第三、第四层是关于《托拉》本身的。在《上主之光》第三章中，克莱斯卡将《托拉》信仰是第一层和第二层合并在一起，统称为《托拉》的原则。克莱斯卡说，“如果‘原则’指的是房角石和我们宗教的基础，这样的信仰加上“上帝存在”这一条刚好有7条。如果把“神圣《托拉》来自上天”也算作一个房角石，这样就增加到8条。”^①从这句话中我们看到，克莱斯卡除了将第一、第二层信仰都算作《托拉》的原则之外，他另外还加上了“《托拉》来自上天”这一条，使房角石的总数增加到了8条。在具体讨论《托拉》的基础和原则的时候，克莱斯卡并没有提及“《托拉》来自上天”。为什么克莱斯卡在这里突然加上了这一条呢？

通过分析我们发现，克莱斯卡“《托拉》来自上天”将算作《托拉》的基础并不是随意的，毫无来由的。事实上，克莱斯卡教条体系的第一、第二层都是围绕

^① 参见 *Treatise III, Or Adonai; Kellner, Dogma*, p114. 黑体为本文作者所加。

着“《托拉》来自上天”而建立的。首先，《托拉》作为神圣律法，其存在本身预设了一个颁布者的存在。克莱斯卡教条体系的第一层正是关于律法的颁布者，如果没有上帝存在，就不会有有他启示的神圣律法存在。接下来的问题是，如果要相信《托拉》是来自上天的神圣启示，还必须相信哪些信仰？克莱斯卡通过考察认为，为了相信《托拉》来自上天，必须同时相信上帝的知识、神命、大能、预言、选择和目的。由于这6个房角石与神圣启示在逻辑上的必然联系，否定了这6个房角石中的任何一条，都会造成它们与《托拉》在概念上的矛盾。如果没有它们，神圣《托拉》的存在就变得不可理解了。克莱斯卡说，

“之所以是这6个房角石，是因为《托拉》是出自一个命令者（commander）的有意识行为。由于这个命令者的主动意志，他做出决定，然后按照这个决定行动。因此，这个施动者知道，愿意并且有能力按照自己的意愿进行行动和选择，他的行动不是被动或被决定的。既然命令者做出一个行为，施于受动者，那么在命令者和受动者必有一种关系。这种必然的关系就是预言。无论来自自然还是出自人类的行为必有一个确定的目的，更不用说，它是出自一个无比完美的命令者的自由行动。所以结论必然就是，这个完美的行为一定某种重要目的。”^①

克莱斯卡设定的6个房角石和神圣《托拉》之间是一种什么关系呢？前面我们提到，15世纪末的亚伯瓦纳认为，克莱斯卡和阿尔伯为犹太教建立基本原则原因，是为了给犹太教找到一种学科意义上的公理。亚伯瓦纳说，

“我们犹太人的学者们，由于长期生活在其他民族之中，读他们写的书，学他们的科学，因而很自然地学会了他们的行为，也按照他们的方法和习惯看待我们的神圣《托拉》。他们自问道，‘这些异教徒是怎样建立他们的科学体系的呢？首先确定一些公理和第一原则，然后在这些公理和原则的基础上建立整个学科体系的大厦。我也要照此为我们的神圣《托拉》建立公理和原则。’”^②

按照亚伯瓦纳的理解，这6个房角石就是克莱斯卡为犹太教建立的公理和原则。^③我们认为，这种解释与杜安教条思想的解释一样，同样是没有道理的。首先，在《上主之光》第一章，克莱斯卡批在评亚里士多德的科学公理时，使用的

① 参见 *Treatise II, Or Adonai; Kellner, Dogma*, p.113.

② *Abbravanel, Rosh Amanah*, pp.194-5.

③ 凯尔耐赞同亚伯瓦纳的观点，认为从克莱斯卡对房角石的定义看，它们是《托拉》这门学科的公理。另外，凯尔耐认为，《上主之光》在结构上分为“批判”和“建设”两个对等的部分。既然克莱斯卡在第一部分中批判了亚里士多德的科学公理，那么他在第二部分为犹太教建立一套公理以取代亚里士多德就是顺理成章的（*Kellner, Dogma*, p.126）。

术语“前提”(hakdamot),而他论述《托拉》的基本原则时,使用的术语是“房角石”(pinnot)。如果克莱斯卡意图将《托拉》基本原则作为科学公理,他不会在一本书里使用两个不同的术语。第二,从6个房角石处于克莱斯卡教条体系的第二层,但它们与上下两层信仰之间不存在逻辑上的联系。第一层信仰“上帝存在”不是从6个房角石推导出来的。在克莱斯卡的教条体系中,上帝存在是先存的,对这个信仰的接受先于《托拉》的6个房角石。另外,在6个房角石和《托拉》的真观念之间,更不存在任何逻辑上的关联。

从克莱斯卡论述中看,6个房角石是从“《托拉》来自上天”这个命题分析出来的。按照克莱斯卡本人是说法,既然《托拉》是出自上帝的有意识行为,上帝必有对万物的知识;上帝按照自己的意愿行事体现了他的神命和大能;上帝和万物之间的联系就是预言;最后,上帝的自由行动是他的选择,上帝的选择必有目的。因此,6个房角石是围绕着“《托拉》来自上天”这个中心建立的,而不是以它们作为《托拉》学科意义上的公理。^①

我们看到,杜安和克莱斯卡的教条体系都以“《托拉》来自上天”为中心,但二者教条体系的内容并不相同。在杜安的教条体系中,“创世”和“奖惩”占有重要的地位,而在克莱斯卡的教条体系中,这两条都没有被包括在6条房角石之中,而是出现在《托拉》教导的真观念中。这是因为克莱斯卡和杜安对信仰和律法二者关系的理解完全不同。在杜安的教条思想中,信仰是犹太人遵守律法的手段和工具,而克莱斯卡的目标是让律法彻底与信仰划清界限。杜安的问题是,为了让犹太人更好地遵守律法,相信哪些信仰是有益的呢?杜安通过分析认为,为了加强对律法的遵守,奖惩的信仰是直接而有效的;为了相信奖惩,必得相信上帝有不按自然必然性行事的可能,因此相信上帝的神命是必需的,而相信神命必得相信创世的奇迹。因此,杜安得出结论说,创世和神命是《托拉》的基础。

与杜安不同,克莱斯卡对犹太教基本原则的分析不是以对律法的遵守为目的,而是为了保持“《托拉》来自上天”这个基本信仰在逻辑上的一致性。一些犹太学者认为,对创世的信仰是整个《托拉》围绕的中心,因为创世使人相信上帝的大

① 按照内塔尼亚胡的分析,在克莱斯卡设定的《托拉》6个房角石中,最重要一条是“神命”,所有其他原则都是围绕着“神命”而建立的。首先,上帝的对万物的知识说明了“神命”是如何可能的;第二,上帝靠他的大能实现他的“神命”;第三,上帝靠预言传达他的“神命”;第四,自由意志使人类能够在善恶之间做出选择;第五,神命的最后目的是为了使人得到精神上的永恒,也就是和上帝的合一(Netanyahu, B. *the Marranos of Spain*, 1999, P.114)。我们认为,内塔尼亚胡的分析不符合克莱斯卡在《上主之光》中论述。克莱斯卡6个房角石说明的是第一层和第二层信仰之间,即上帝和他启示的律法之间的关系,而不是上帝和人之间的关系。

能。离开了对创世的信仰，《托拉》里面的奇迹也就无从谈起了。针对前人的观点，克莱斯卡认为，即使是相信永恒论的人也可以相信上帝的大能、知识和意志。因此，离开了对创世的信仰，犹太人照样可以相信《托拉》的神圣性，而不至于在逻辑上造成矛盾。这并不是说，克莱斯卡不关心对律法的遵守，而是在克莱斯卡看来，信仰和律法从本质上说是两个独立的领域。以概念命题方式表达的信仰应遵循逻辑必然性的规律，而律法的奖惩则出于人的自由选择。这也是克莱斯卡为什么强烈反对迈蒙尼德将“相信上帝存在”当作一条律法的原因。在克莱斯卡看来，“创世”和“神命”属于律法教导的范围，它和“《托拉》来自上天”之间没有逻辑上的必然联系。因此，他没有将它们列为《托拉》的基础和房角石。

既然克莱斯卡的目的是将律法和信仰截然分开，为什么克莱斯卡还要为犹太教建立教条呢？在克莱斯卡教条体系中，第一层和第二层是《托拉》的基础和房角石，第三层是《托拉》教导的真观念。除了第四层《托拉》未置可否的13条信仰外，否定了上面3层的任何一条都会构成异端，失去犹太人的身份。我们得到的印象似乎是，比起迈蒙尼德13条基本原则来，克莱斯卡的教条体系强化了信仰上的要求，增加犹太人在信仰上的负担。克莱斯卡既然反对迈蒙尼德的宗教理性主义，强调要将信仰和律法完全分开，与此同时他又为犹太教建立了更加详尽的教条，这是否是一种自相矛盾呢？

事实并非如此，克莱斯卡的教条体系是围绕着“《托拉》来自上天”这个犹太教的传统观念而建立的，在信仰问题上的立场也是和传统犹太教完全一致。如果说除了遵守律法，克莱斯卡还要求犹太人相信什么的话，那就是“《托拉》来自上天”这一条。对于克莱斯卡来说，上帝存在是不证自明的，而《托拉》的6个房角石是从“《托拉》来自上天”分析出来的。6个房角石相当于神圣《托拉》这个概念的分析命题，这些命题并没有对概念本身增加任何的新的内容。对于第三层《托拉》的11个真观念，克莱斯卡说它们和6个房角石并没有分别，“对于神圣《托拉》的信仰者来说，它们之间并无分别，人若否定其中任何一条如同否定整个《托拉》。”^①因为在克莱斯卡看来，只要是《托拉》所明确教导的，无论大小，犹太人都应该深信不疑。否定《托拉》明确教导的任何信仰如同否定“《托拉》来

^① 参见 *Treatise II, Or Adonai; Kellner, Dogma*, p113.

自上天”一样。11个真观念也只是《托拉》教导的一部分而已，而不是《托拉》教导的全部。克莱斯卡明确地说，使人成为分裂分子的信仰有15条，甚至更多。

综上所述，我们可以看到，克莱斯卡和杜安在教条问题上的立场是一致的。他们都认为《托拉》没有什么教条，如果有话，就是要相信《托拉》所教导的一切。因此，尽管克莱斯卡的教条体系有4层之多，教条的内容也超过了迈蒙尼德所列的13条，但这并不与克莱斯卡反对宗教理性主义的基本立场相左矛盾。克莱斯卡在信仰问题上的根本立场就是传统犹太教的观点，即犹太教里没有什么必须相信的教条；如果有的话，就是相信《托拉》所说的一切都是真的。在克莱斯卡信仰与律法两分的教条思想中，这种“真”与概念命题意义上的“真”毫无关系。相信《托拉》所说的一切都是真的不需要通过理性证明，而是出于对上帝的信任和依赖。克莱斯卡的上帝不是迈蒙尼德意义上的冷冰冰的理智上帝，而是一个温暖的充满感情的上帝。对迈蒙尼德教条思想的反驳集中反应了他反对将犹太教理性化的根本立场，正如凯尔耐所说，“在中世纪的犹太思想家中，克莱斯卡比任何人都有意识地反对犹太教思想的希腊化，而犹太教哲学化的一个鲜明代表就是迈蒙尼德13条。”^①

三、阿尔伯：护教和宗教原则

与中世纪其它犹太哲学家相比，约瑟夫·阿尔伯（Joseph Albo, 1380-1444）的哲学算不上深刻系统。在他生活的时代，西班牙犹太人学术和文化发展的高峰已经过去。随着克莱斯卡的去世，犹太哲学在中世纪富有创造性的时期结束了。^②阿尔伯对于哲学的贡献甚少，阿尔伯在犹太思想史上的主要贡献是他对犹太教教条问题的阐述。^③他所写的四卷本《论宗教原则》（*Sefer ha-Ikkarim, Book of Principles*）对犹太教教条问题进行了详尽系统的分析论述。这本书在犹太历史上广为流传，影响深远。比照基督教神学家托马斯·阿奎那的经典著作，开普兰（Mordecai M. Kaplan）称之为犹太教的《神学大全》（*Summa Theologica*）。

阿尔伯的《论宗教原则》是犹太历史上流传广泛、影响深远的著作，但我们

① Kellner, *Dogma*, p.136

② Guttman, *Philosophies of Judaism*, p.242.

③ Husik, *I. A History of Medieval Jewish Philosophy*, p.406; Guttman, *Philosophies of Judaism*, p251.

对作者的生平却知之甚少。除了作者的生卒年代和出生地（阿尔伯出生于西班牙的 Monreal）外，我们还知道他和中世纪的其它著名犹太哲学家一样，以行医为业。^① 阿尔伯自称是克莱斯卡的学生，亚伯瓦纳提到他曾师从拉宾努·尼西姆 (Rabbenu Nissim)。在阿尔伯的一生中发生的最重要事件，是作为达罗卡(Daroca) 犹太人社区的代表参加了 1413-1414 年在托托萨(Tortosa)举行的基督教与犹太教大辩论。^②

1412 年 11 月 26 日，西班牙 Gerona 犹太人社区收到了一封来自教皇本尼迪克特 13 世 (Pedro da Luna) 的信，其中说到：

“出于我们的怜悯和为此所驱使，并且我们教会的职责就是尽全力使所有的灵魂获得拯救，无论是信徒还是非信徒，……因此我们命令你们，务必派遣你们当中精通摩西律法之最博学者，4 名或至少 2 名，在规定的时间内到达我们这里，就是我们最亲爱的基督名下的儿子，阿拉贡国王菲尔德男 (Ferdinand)，安排我们在他的王国内住下的任何地方。他们要聆听我们教导，并且要回答提到的有关事项……你们千万不要忘记，如果你们不照着我们说的做，我们将使用最有效的正当手段对付你们，无论是照着人的法还是神的法。”^③

本尼迪克特召集所有阿拉贡和加泰罗尼亚犹太社区的代表到托托萨参加辩论，目的是使这些地区的犹太人整体皈依。在这样的历史背景下，哲学家约瑟夫·阿尔伯作为犹太人一方的代表参加了托托萨辩论。尽管阿尔伯不是犹太人一方的主要发言人，^④ 但他参与了托托萨辩论的主要过程，并在其中扮演了一个相当重要的角色。会议记录表明，在谈到救世主的问题时，基督教一方的代表戈罗尼默 (Geronimo de Sante Fe)^⑤ 引用《塔木德》里的一段话证明救世主已经降临，阿尔伯回应道，“即使弥赛亚的到来已经得到证明，我也不会因此而认为自己变成了一

① Waxman, M. *History of Jewish Literature*, Part Two, p.248.

② Baer, Y. *A History of the Jews in Christian Spain*, JPS, 1966, vol.ii, p.173; 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，1997 年，第 282 页。

③ Husik, Issac, *Sefer Ha-Ikkarim*, Introduction, p.xv.

④ 参加托托萨论争的时候，阿尔伯还很年轻，只有 33 岁。这可能是他没有成为主要发言人的主要原因，但也可能是因为他的火爆脾气，另外，他的拉丁语也不是很熟练。参见 Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.ix Columbia University Press, p.90.

⑤ 本尼迪克特的私人医生。原来是一个犹太人。戈罗尼默本名 Joshua ben Joseph ibn Vives ha-Lorki，皈依基督教后改名 Geronimo de Sante Fe。参见 Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p.350; Husik, *Sefer Ha-Ikkarim*(Introduction), vol.I, p.xv; Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.ix, Columbia University Press, p.69.

个坏犹太人。”^① 托托萨论争并没有达到本尼迪克特说服犹太人皈依的目的。恼怒之下，本尼迪克特下令迫害犹太人一方的代表。阿尔伯被迫离开他原来居住的城市，来到索里阿（Soria）。据他自己在书中记载，《论宗教原则》第一卷就是在索里阿写成的。

在《论宗教原则》这本书中，阿尔伯一方面试图使犹太教教条标准化，廓清以前的犹太哲学家在这个问题上的混乱；另一方面，阿尔伯试图证明，犹太教的原则不但是和哲学理性相一致的，并且可以用理性概念使它们得以清晰明确的表达。^②

由于这本书的写作与托托萨论争的直接联系，从很多方面看来，虽然书的内容貌似站在一个客观中立的立场上讨论宗教一般原则，但稍加分析即可看出，实际上这本书是为犹太教所做的辩护。西拉特说，“《论宗教原则》只有在西班牙公开大辩论（the great public Disputation）的时代背景下，才可以得到理解……正是在这次论争中，约瑟夫·阿尔伯决定就宗教原则问题进行系统论述，在这个问题上，以前的犹太学者们一直未能达到一个广泛共识。”^③

1、神圣宗教的基本原则

阿尔伯的《论宗教原则》开宗明义，在开头部分即阐明了这本书的写作目的是为了找到“神圣的宗教”，以便得到神的指引获得真知，达到人的幸福。而在阿尔伯看来，要从各个宗教中找出那个真正神圣的宗教，除非知道它的基本原则，否则是不可能的。

“正如哲学家^④在《论灵魂》（De Anima）所解释的，人类的幸福在于他所拥有的理论知识和实践正确的行为。但靠人类的理性本身并无法知道什么是真知，什么是善行，因为人类的理性无法认识事物的真正本质——这个问题后面还会谈到——，因此必须有一个高于理性的东西定义什么是善，一种确定无疑的方式告诉我们什么是真。这只能靠神的指引才可以达到。因此，每一个人就必须从所有

① Sirat,C. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p380; Husik, *Sefer Ha-Ikkarim*(Introduction), vol.I, p.xvii; 海姆·马克比：《犹太教审判》，山东大学出版社，第112页。

② Waxman,M. *History of Jewish Literature*, Part Two, p.249.

③ Sirat,C. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*,p374-375.

④ 指亚里士多德。

的宗教中找出那个神圣的宗教，以得到神的指引。要找到神圣的宗教，除非我们知道它赖以存在的基本原则，要不然是不可能的。这本书的目的就是要解释神圣宗教的基本原则，因此，它的题目就叫做《论宗教原则》。

这本书包括“前言”和4卷本。

在“前言”部分论述写这本书的必要性，简述书中探讨了哪些问题，指出所研究的问题的重要性。最后，以对《诗篇》90章最后一节的评述结束。

书的第一卷讨论宗教原则的数目和性质。这一部分指出神圣法和习惯法的不同，并分别对它们的原则进行了阐述。指出一些原则对所有法律适用，而另一些原则仅仅适用于特定的法律，并说明两类原则有什么不同。对所有法律适用的原则有3个，上帝存在；启示；奖惩。从这些原则中又引申出其它一些原则。书中也指出如何区分真正的神的法律和那些伪装的、冒牌的神律。

书的第二卷讨论第一个原则，上帝存在，以及它的从属原则。

书的第三卷讨论第二个原则，启示，以及它的从属原则。

书的第四卷讨论第三个原则，奖惩，以及以奖惩为基础的从属原则。”^①

什么是神圣宗教呢？在希伯来语中“宗教”这个概念用 *dat* 表示。希伯来语 *dat* 这个词同时包含着“法律”的含义。^② 按照当时的阿拉伯-犹太传统，阿尔伯将宗教定义为一种政治意义上的“法律”。^③ 在这个广义的法律概念之下，阿尔伯将人类历史上存在的法律分为3类，分别是自然法 (Natural Law)，习惯法 (Conventional Law) 和神圣法 (Divine Law)。^④

阿尔伯认为人类社会之不同于动物界的特征在于人的社会属性，社会生活是人类生存的必要条件。在共同的社会生活中，最早产生的是自然法和习惯法。在人类社会的初期，就存在着一些习俗和规范。它们是目的是为了打击犯罪，维护共同体的秩序。这些初级的法律就叫做自然法或自然宗教 (Natural Religion)。随着人类社会的发展，一些国王和法官在自然法之外，又为他们的人民制定了另外的

① Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, trans. I. Husik, vol.I, pp.1-2.

② Husik, *Sefer Ha-Ikkarim*, trans. vol.I, no.1, p.2.

③ Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p.376.

④ 托马斯·阿奎那第在《神学大全》中将人类的法律分为四类，永恒的(eternal)，自然的(natural)，属人的(human)和属神的(divine)。但我们不能肯定，阿尔伯的这个观点来自托马斯·阿奎那。见 Husik, *Sefer Ha-Ikkarim*(Introduction), p.xx; vol.i, no.1, p.79.

法律，这些法律就叫做习惯法。习惯法的基本原则是自由和目的。^①习惯法用以保障商业活动的正常进行，同时也为人们提供了低等的道德标准。这种低等的道德只关注于人的肉体，而人的真正幸福在于灵魂。上帝为了人类的真正幸福，把自己的灵赋予一个人，这个人就创立了一种更高的法律，叫做神圣法律。

在说明了什么是神圣宗教后，阿尔伯认为，神圣宗教的原则有三个：上帝存在；《托拉》来自上天；奖惩。为什么是这三条呢？阿尔伯写道，

“因为如果我们去除了其中的任何一条，整个律法就倒塌了。从这些原则的性质上说，这是显而易见的。如果我们不相信上帝存在，就不会有神圣法律的颁布者，神圣法律就不会存在。如果我们不相信上帝存在，就不会有神圣启示，神圣法律同样不会存在。如果没有现世的肉体奖惩和来世的精神奖惩，要神圣法律又有什么用呢？”^②

我们看到，阿尔伯的这三个原则是从神圣宗教的概念中分析出来的，神圣律法本身预设了上帝的存在，神圣律法存在本身说明上帝启示了这部律法，而律法的目的当然就是奖惩。阿尔伯使用的分析方法一如他的老师克莱斯卡，克莱斯卡通过对“《托拉》来自上天”的分析，得出了《托拉》的6个房角石，并认为如果否定了它们其中的任何一个，《托拉》的存在就是不可理解的。而阿尔伯同样认为，否定了3个基本原则，神圣《托拉》就是不可理解的。

阿尔伯认为，因为这三个原则是神圣法律的基本原则，所以拉比们在《密西那》《法庭篇》第10章提到了这三个原则。阿尔伯认为《密西那》所说的三类无缘于来世的人就对应于的神圣法律的三个原则。否认死者复活的人对应于第三个原则，即奖惩；说托拉不是来自上天的人对应于第二个原则，即《托拉》来自上天；伊壁鸠鲁主义者对应于第一个原则，即上帝存在。我们看到，阿尔伯将三个原则对应于《密西那》中的三类无缘与来世的人，这种说法和杜安不谋而合。

接着，阿尔伯以犹太教为神圣宗教的样板和原型，进一步分析神圣宗教的原则。他认为在《圣经》的开头部分，从“起初”（《创世纪》1：1）到“创造天地的来历，……乃是这样”（《创世纪》2：4）说的是上帝存在这个主题，即第一原

① 阿尔伯的这个观点来自亚里士多德(Albo, J. *Sefer Ha-Ikkarim*, trans. I. Husik, vol.I, p.146)。

② Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, trans. I. Husik, vol.I, p.97.

则；^①从“创造天地的来历，……乃是这样”（《创世纪》2：4）到“那人和他妻子夏娃同房”（《创世纪》4：1）说的是先知和启示这个主题，即第二原则。^②从“那人和他妻子夏娃同房”（《创世纪》4：1）到“亚当的后代记在下面”（《创世纪》5：1）说的是对人的奖惩和神命，即第三原则。^③

阿尔伯认为将这三个原则放在《圣经》的开头，是为了表明它们是神圣法律的基本原则。正如在所有的学科里，总是在开头部分阐明它的基本原则，其它的命题靠这些原则加以论证。

由于在现实历史中，有不同的宗教都号称是神圣宗教。因此，阿尔伯认为，必须从这些相互竞争的宗教中甄别出真假来，以便获得真正的神圣宗教。“有许多被叫做神圣的宗教，这些宗教的信徒也分别有自己连续的传统，这样就产生了一个问题，就是如何区分真正的神圣宗教和伪装成神圣的宗教，它们自称是神圣宗教，而实际上并非神圣。”^④要鉴别出真正的神圣宗教，阿尔伯认为除了要看神圣宗教的三个基本原则之外，还要看她是否符合基本原则的派生原则。

“并非所有符合三个基本原则的宗教都可以在完整意义上被称为神圣宗教，前面提到的是神圣法律的一般原则，即上帝存在，奖惩和神圣启示，但并不是一个人只要相信它们即可成为神圣法律的信徒，为自己赢得在来世的份。事实上，这三个原则作为神圣法律的一般原则，其意义是人若否定其中的任何一条，就会被排除在神圣法律的信仰者之外，与来世无缘，因为他不能对神圣法律有正确的信仰。但是，也有人相信这三个基本原则却与来世无缘的，因为他还必须相信来自它们的派生原则。人若否定派生原则的任何一条，如同否定基本原则一样。”^⑤

阿尔伯认为从3个基本原则派生出的次级原则共有8个。从上帝存在中派生出的原则有4个，它们是：

1. 上帝的单一性；
2. 上帝的无形体性；
3. 上帝的永恒性；
4. 上帝无任何缺陷。

^① Albo, *Sefer Ha-Ikharim*, trans. I. Husik, vol.I, p.101.

^② *Ibid*, p103.

^③ *Ibid*, p106.

^④ *Sefer Ha-Ikharim*, vol.I p153.

^⑤ *Ibid*, pp.120-121.

从《托拉》来自上天派生出的原则有 3 个，它们是：

1. 上帝明察每个人的行为；
2. 先知预言；
3. 上帝使者的真实性。

从奖惩中派生出的原则是“神命”。

我们发现，在阿尔伯的教条体系中，第一个基本原则及其 4 个派生原则与迈蒙尼德 13 条的头 5 条几乎是一模一样的，只不过他将“唯有上帝可受敬拜”换成了“上帝无任何缺陷”。而这两个说法并没有什么实质性的区别，因为迈蒙尼德同样在他的论述中强调了上帝的完美和无任何缺陷。将第二个基本原则和它的 3 个派生原则和迈蒙尼德 13 条的 6-9 条相比，我们会发现，阿尔伯将迈蒙尼德的第 10 条“上帝明察每个人的行为”作为《托拉》启示来自上天的派生原则，阿尔伯解释说，“如果上帝不知道地上的存在物，就不会有来自他的先知和他所启示的律法”。^① 阿尔伯增加了“上帝使者的真实性”这一条，他认为摩西预言和《托拉》不会增减既不是基本原则也不是派生原则，它们更像是从“上帝使者的真实性”这一条派生出来的。^②

阿尔伯认为第三个基本原则的派生原则是“神命”。他认为神命与“上帝的知识”不同，是上帝奖善罚恶的前提条件。阿尔伯认为弥赛亚和死者复活不是的派生原则，认为“上帝的知识”是第二个基本原则的派生原则。因此，将阿尔伯的第三组原则与迈蒙尼德 13 条的 10-13 条相比，只有第 11 条奖善惩恶是与阿尔伯的体系是相同的。

阿尔伯否认摩西预言、摩西律法不可增减、死者复活和弥赛亚这 4 条属于神圣宗教的一般原则，在神圣宗教的基本原则和派生原则都找不到这 4 条。但阿尔伯并没有将这 4 条犹太教的传统信仰从他的教条体系中完全排除，而是将它们放进了摩西律法的特殊原则之中。对于摩西律法，阿尔伯提出了其自身特有的 6 个原则：

1. 创世；
2. 摩西预言大于其它预言；

^① Ibid, p.131.

^② Ibid, p.135.

3. 摩西律法永恒；
4. 完成一条摩西律法就可以使人达到完美；
5. 死者复活；
6. 弥赛亚将会到来。^①

对于这6条摩西律法教导的信仰，阿尔伯认为，虽然它们不属于神圣宗教的基本原则和派生原则，但它们是基本原则相联系的，因而是每一个犹太人都必须信守的。

从阿尔伯的整个教条体系看，尽管阿尔伯对迈蒙尼德多有批评，但他的教条在内容上基本上还是忠实于迈蒙尼德的13条。只不过他按照自己的方法对13条进行了重新分类和组织，同时增加了一些自己的内容。阿尔伯对迈蒙尼德13条基本原则的改动，是出于两个因素的考虑，一方面是为了是犹太教的信仰在理性上得到清晰明确的表达；另一方面是出于阿尔伯的护教目的，是他对基督教攻击的反驳。这两个因素是相互联系的，为了应对基督教在信仰上的攻击，犹太教教条必须在逻辑上获得更加清晰明确的表达；一个更加符合理性和逻辑的教条体系，本身就是宗教论争中的利器。这个观点我们将在下面的分析中得到进一步的证明。

2、《论宗教原则》的护教目的

阿尔伯教条体系的一个主要目的是为了应对基督教在信仰上的挑战。表面上，《论宗教原则》是在分析神圣宗教的一般原则，实际是为了证明犹太教是唯一神圣的宗教。按照阿尔伯所建立的基本原则体系，真正可以称为神圣宗教的只有犹太教。凯尔耐说，

“这部作品的护教目的从一开始就是明显的。尽管伪装成对神圣法律一般原则进行的客观研究，《论宗教原则》其实是未经深藏的对犹太教的一个辩护：在所有候选的宗教中，只有摩西律法真正符合神圣宗教的所有标准。没有人会对阿尔伯的这个结论感到惊讶。”^②

阿尔伯确定的神圣宗教基本原则有三个：上帝存在，《托拉》来自上天和奖惩。

^① Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, vol.I, p.181.

^② Kellner, *Dogma*, p.141. Graetz 认为阿尔伯写作《论宗教原则》的目的有两个，一是为了应对基督教的进攻，二是为了应对内部唯信仰主义者（obscurantist）的挑战（Graetz, *Popular History of the Jews*, iv, trans. Rhine, Hebrew Publishing Company, p139）。

固然按照阿尔伯的说明,这三个基本原则可以从“神圣宗教”的概念中分析出来,因而符合“神圣宗教”一般原则。看起来似乎作者是站在一个客观中立的立场,不偏不倚,但阿尔伯紧接着就引用《密西那》“法庭篇”第10章的内容,认为《密西那》提到的三类无缘于来世的人就对应于的神圣宗教的三个原则。另外,阿尔伯以犹太教作为原型和样板,分析神圣宗教的一般特性。“既然所有人都同意,摩西给以色列人的律法是神圣的,所以我们就应该以它作为神圣法律的试金石,以证明其它法律的神圣性。”^①因此,阿尔伯在对犹太教的神圣性做出证明之前,实际上已经假定了犹太教的神圣性。对犹太教的偏爱,作者似乎也没有刻意进行掩饰。

作者不但要证明犹太教是一个神圣宗教,更重要的是要证明犹太教是唯一的神圣宗教。在阿尔伯看来,尽管基督教和伊斯兰教都符合神圣宗教的3个基本原则,但不符合基本原则的派生原则,算不是真正的神圣宗教。基督教的三位一体和耶稣的肉身性与上帝存在(第一个基本原则)的派生原则相冲突。而伊斯兰教的预定论是与上帝的神命相矛盾的。^②按照理性的标准,虽然犹太教不能从理性上得到证明,但犹太教不与理性相矛盾。相反的,基督教是可以被理性证伪的一种宗教。^③

此外,为了证明犹太教是唯一神圣的宗教,阿尔伯将使者(messenger)和先知进行了区分,以“上帝使者的真实性”作为神圣宗教的一个派生原则。阿尔伯认为,神圣法律与习惯法的重要不同在于神圣法律的颁布者是神而不是人。代表神颁布法律的是上帝的使者。先知会犯错误,但上帝的使者不会。^④预知未来和行奇迹的能力并不能证明一个先知是上帝派来的使者。判断谁是上帝的使者最可靠的标准是众人的亲眼见证,而符合这个标准的只有摩西。摩西在西奈山上为以色列人颁布律法,当时有多达60万人在场,所以是完全可以相信的。^⑤因此,在所有的先知当中,只有摩西真正是上帝的使者。因而,只有摩西律法才是真正的神圣法律,犹太教是真正神圣的宗教。

① Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, vol. I, p. 100.

② Ibid, p. 201.

③ Jospe, R. "Reason and Faith", *Great Schism in Jewish History*, p. 89.

④ Ibid, p. 161.

⑤ Ibid, p. 169. 迈蒙尼德认为摩西行的奇迹与其它先知的不同之处就是,只有摩西能在众人面前行奇迹,而其他先知的奇迹只为寥寥数人所目睹(《迷途指津》,第340页)。

我们看到，除了“神命”和“上帝使者的真实性”这两条，阿尔伯教条体系中的所有基本原则和派生原则都来自迈蒙尼德 13 条。阿尔伯意识到，迈蒙尼德 13 条的第 10 条“上帝明察每个人的行为”包含着神命的意思，因此，如果照迈蒙尼德观点将上帝明察每个人的行为和神命合二为一，基本原则和派生原则的总数就是 10 个。因此，阿尔伯真正独创的犹太教原则只有一条，即“上帝使者的真实性”。从阿尔伯教条体系看来，这也是可以证明犹太教是唯一神圣宗教最重要的一条。尽管基督教不符合上帝的单一性和无形体性，但伊斯兰教是一个严格的一神论宗教；尽管伊斯兰教不符合神命这一条派生原则，但基督教在神命和奖惩的教义上没有缺陷的。而如果拿“上帝使者的真实性”去衡量基督教和伊斯兰教，这两个宗教都不够神圣宗教的标准，就使犹太教的神圣性建立在一个牢固的基础之上。

为了宗教论争的目的，阿尔伯除了在内容上增加了迈蒙尼德教条所没有的两条原则，他还根据护教目的对 13 条进行了重新组织。阿尔伯把对犹太教有利的教条放在重要的位置，并通过结构上的安排加强犹太教教条的逻辑一致性。由于意识到“弥赛亚”和“死者复活”对基督教的重要性，阿尔伯不但将它们排除在基本原则和派生原则之外，而且将它们放在特殊信仰的最后两条。虽然“摩西预言”和“摩西律法不会增减”强调了摩西律法的优越性，但或许是因为它们缺乏理论上的说服力，阿尔伯没有将它们列入基本原则和派生原则之中，而代之以“上帝使者的真实性。”从客观公正的立场上说，将它们放到摩西律法教导的特殊信仰之中也是更符合逻辑的。

通过上面的分析，在我看可以看到，阿尔伯的教条体系是在迈蒙尼德 13 条的基础上进行修改，在结构上进行分层和重组的结果。无论是内容上的修改还是结构的重新安排，其目的都是为了护教和宗教论争的需要。

3、宗教原则和学科公理

从表面上看来，阿尔伯比杜安和克莱斯卡更加强强调将《托拉》的基本原则作为一门学科的公理。他说，

“‘原则’(ikkār)就是这样一种事物，另外一个事物的存在依赖于它，离开

了它就无法存在。如同树的存在依赖于根，树若没有根就无法存在。”^①

“正如在任何一门学科里，首先确定的是它赖以建立其上的原则，随后这门学科中其它命题也都靠它们得到证明，因此在‘起初’这个部分讲到了三件不同的事情，分别解释了三个原则。这就说明这三个原则是神圣法律的三个原则，神圣法律的所有其它内容都依赖它们而存在。”^②

我们看到，首先阿尔伯认为犹太教属于科学意义上的一门学科。其次，他认为任何一门学科都有基本原则作为公理，学科内的其他命题在这些原则的基础上得到证明。而犹太教的基本原则就是《托拉》在开始部分解释的三件事情，律法的所有其它内容都依赖这三个原则而存在。在《论宗教原则》第17章，阿尔伯进一步重复了他的这个观点，

“每一个学科都使用了一些本身不是自明的原则和前提，由于这些原则和前提在其他学科中获得了证明，因此被假定为真。在这些原则的基础上，建立起这门学科所有问题的证明。……因此对于每一门理论科学来说，必须在它的开头确立一些原则和公理，其他科学中已经对它们进行了证明，正如《后分析论》(Posterior Analytics)这本书所解释的那样。整个学科都是建立在这些基础和第一原则之上。因此，我们也应该考察神圣法律的原则是从哪里来的。”^③

凯尔耐认为，阿尔伯将犹太教作为一门学科看待，而将犹太教的基本原则作为这门学科的理论前提和假设，就如同几何学的公理一样。这种看待犹太教基本原则的方法从杜安就开始了。^④ 但问题是，如果阿尔伯将犹太教视为科学意义上的一门学科，那么它的公理是三条基本原则，还是包括8条派生原则？如果公理仅仅指3条基本原则，那么派生原则和《托拉》的其他信仰是什么关系呢？如果公理同时包括基本原则和派生原则，我们又如何界定它们之间关系呢？^⑤

我们认为，阿尔伯对基本原则和派生原则之间的逻辑关系并没有界定清楚。在何种意义上说，“先知预言”是“《托拉》来自上天”的派生原则？从逻辑上讲，神命难道不是比奖惩在先吗？在第三卷中，他从目的论的角度对这两个问题进行了解释：《托拉》启示是先知预言的目的，同样地，奖惩是神命的目的。所以，《托拉》

① Ibid, pp.55-56.

② Albo, Joseph: *Sefer Ha-Ikharim*, vol.I, pp.100-101.

③ *Sefer Ha-Ikharim*, I, pp.145-6.

④ Kellner, *Dogma*, p.150.

⑤ Kellner, *Dogma*, pp.150-1.

启示是基本原则，先知预言是派生原则；奖惩是基本原则，神命是派生原则。^① 这种解释显然是与阿尔伯在第一卷中对“原则”的定义相违背的。

事实上，在阿尔伯的三层教条体系结构中，《托拉》的三个基本原则是从“神圣宗教”的概念中分析出的，而在基本原则和派生原则之间没有严格的逻辑关系。8个派生原则则属于三个基本原则，这种分组方法很大程度上来自杜安。杜安三组分类方法受制于《密西那》原文，因此，很难称得上逻辑上的派生关系。第三层《托拉》的特殊信仰则与前两层在逻辑上更不存在逻辑上的任何关系。由此可见，无论是三个基本原则还是它们的派生原则，阿尔伯都不可能将它们作为学科意义上的公理提出，这在逻辑上是讲不通的。既然如此，为什么阿尔伯将它们与科学的基本原则联系起来呢？

我们认为，阿尔伯之所以要将犹太教的教条与科学原则联系起来，很大程度上是为了给他的护教作品一个客观公正的外表。当时基督教学术的主流是经院哲学，经院哲学将宗教作为一门学科看待，试图将基督教信仰建立在严格的理性基础之上。在当时犹太教和基督教进行神学论争的时代环境中，神学争论的规则由基督教一方制定。阿尔伯以这种方式讨论犹太教基本原则不但符合当时的学术规范，而且是一个必要的伪装。

如果说，阿尔伯建立的教条体系是出于和基督教论争的目的，将犹太教教条表述为学科公理也只是一种必要的伪装。那么，阿尔伯在教条问题上的立场究竟是什么？在第一卷第二章的开始，阿尔伯说：

“每一个犹太人都必须相信《托拉》里所说的一切都是绝对真实的，任何人如果明知此为《托拉》的话，而加以否定的话，就是一个非信仰者；正如拉比们在第十章中所说的，如有人说，整个《托拉》都来自神圣者，除了一句话是从摩西嘴里说出的，他就应该按照《圣经》中“因为他慢待了上帝的话”（《民数记》15: 31）这一句话被治罪，应该被归入否定《托拉》神圣启示的一类。但是，如果有人遵守摩西律法并相信它的基本原则，以理性考察它的原则并深研《圣经》文本，由于思辨的必然性而导致了误解，对一个既定原则的解释偏离了它的原本意思；或是否定了《托拉》的一个原则，因为他认为它不符合《托拉》所教导的

^① Albo, *Sefer Ha-Ikkarim*, trans. I. Husik, vol.iii, p109-110.

正确理论；或是错误地否定一个信仰是《托拉》基本原则，却将其他一些不是基本原则的信仰误认为是基本原则；或是对《托拉》中奇迹有另外的看法，因为他认为这样并不算是违犯了《托拉》权威，也没有否定任何《托拉》要求我们相信的教条。这一类人不是非信仰者。他是以色列人中的圣哲和虔信者，尽管他有一些错误的观点。”

阿尔伯的话清楚地表明，他在教条问题上的立场与杜安、克莱斯卡是一样的，即《托拉》本身没有什么教条。如果说犹太人必得相信什么的话，就是相信《托拉》所说一切都是真的。人如果在信仰上出错，即使是有关《托拉》的基本原则，只要不是有意违犯《托拉》的教导，都不构成异端。

阿尔伯的这个立场似乎与他自己建立的教条体系大相径庭，难道阿尔伯没有明确地说，人必须信仰神圣律法的三个基本原则，才可以被称为神圣宗教的信仰者吗？除此之外，阿尔伯还说，否定任何一条派生原则也如同否定基本原则一样。^① 另外，任何否定《托拉》特殊原则的人就是异端。尽管他不否认整个《托拉》，但还是与来世无份。^② 他在教条问题上的两个观点是否是自相矛盾呢？

事实上，阿尔伯的两个观点并没有表面上看起来那么难以调和。按照前面的分析，三个基本原则是从“神圣宗教”的概念分析出的。8个派生原则尽管事实上来自迈蒙尼德13条，但阿尔伯认为它们是从基本原则中引申出来的，他认为否定任何一条派生原则即相当于否定基本原则。因此，事实上，所有《托拉》的基本原则和派生原则都来自对“神圣宗教”的分析。也就是说，否定这些基本原则和派生原则只相当于否定“《托拉》来自上天”一条而已。否定6条《托拉》的特殊信仰也同样相当于否定“《托拉》来自上天”。而且，阿尔伯从没有说，这6条包括了《托拉》的所有教导。因此，阿尔伯和杜安、克莱斯卡一样，他们都把“《托拉》来自上天”置于教条体系的中心位置。^③ 正如他们一再表述的，这一条也是遵守《托拉》律法所需相信的唯一原则。

① Ibid, pp.120-121.

② Ibid, pp.187.

③ Kellner, *Dogma*, p.142

4、杜安、克莱斯卡和阿尔伯

阿尔伯不是一个深刻的原创性哲学家,他的教条思想建立在前人的基础之上。他的教条体系在内容上主要来自迈蒙尼德,与他的老师克莱斯卡没有什么相似之处。^① 他从克莱斯卡那里学到的是对宗教原则的逻辑分析方法,并将之应用到对迈蒙尼德的批评和建立自己的教条体系。阿尔伯在《论宗教原则》的第一卷提到,“最近的一位哲学家在严格的意义上使用‘原则’这个概念,对迈蒙尼德教条进行了修正。”^② 他所说的这位哲学家就是克莱斯卡。

我们看到,阿尔伯的3个基本原则是从“神圣宗教”的概念中分析出来的,而克莱斯卡的6个房角石同样是从“《托拉》来自上天”中分析出来的。从克莱斯卡和阿尔伯的教条体系的结构关系看,阿尔伯的3个基本原则相当于克莱斯卡的6个房角石在教条体系中的位置。阿尔伯和克莱斯卡一样,将属于犹太教特有的原则与神圣宗教的一般原则分开。除此之外,两个人都认为信仰的原则和具体律法不能混淆。因此,从大的分层结构和各层之间的逻辑关系来看,阿尔伯和克莱斯卡的教条体系有极大的相似性。

阿尔伯将迈蒙尼德13条分成3组,总结出上帝存在、《托拉》来自上天和奖惩三条犹太教的基本原则,并将它们与《密西那》的具体文本对应。我们发现,这种说法在杜安那里已经有了。^③ 阿尔伯在他的作品里提到了迈蒙尼德和老师克莱斯卡,却丝毫没有提及与他同时代的杜安。尽管没有确凿的证据证明阿尔伯的思想实际上来自杜安,^④ 但阿尔伯还是被戴上了“剽窃者”的恶名。^⑤ 瓦克斯曼为阿尔伯辩护说,既然阿尔伯和迈蒙尼德的评论都出自同样一段《密西那》,似乎没有必要在《密西那》之外寻找这三个原则的来源。^⑥

阿尔伯对犹太教的历史功绩不在思辨哲学上面,而在于他对犹太教的辩护。格雷兹评价阿尔伯说,“与他的老师相比,阿尔伯的思想既不够深刻,也不够系统。”^⑦ 胡斯克在他的译著前言中,对《论宗教原则》做出评价说,阿尔伯是中世纪的最

① Kellner, *Dogma*, p.146.

② Albo, Joseph: *Sefer Ha-Ikkarim*, trans. I. Husik, vol.I, p.61.

③ 古特曼认为这三个原则出自阿维洛伊(Averroes)(Guttman, p.246)。凯尔耐认为,虽然杜安说它们出自前人,但极可能是他本人的观点(Kellner, p.105)。

④ Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p.374; Kellner, *Dogma*, p.251, no.3;

⑤ Husik, *Sefer Ha-Ikkarim*(Introduction), vol.I, p.xxii.

⑥ Waxman, Meyer, *History of Jewish Literature*, Part Two, p.248.

⑦ Graetz, H. *Popular History of the Jew*, iv, Hebrew Publishing Company, 1937, p.139.

后一个犹太哲学家，他并不知晓在意大利发生的文艺复兴。因此，阿尔伯没有新东西贡献给犹太哲学。但从护教的角度看，《论宗教原则》又是一部成功的作品。“他熟知前人的著作，如萨阿底、哈列维、迈蒙尼德、格森尼德和克莱斯卡，他在《论宗教原则》中用通俗生动的方式总结了他们的思想。”^①《论宗教原则》通俗流畅的文笔，使它成为犹太教历史上最受欢迎的作品之一。公平地说，《论宗教原则》也并不是完全没有一点新意。阿尔伯把神圣宗教的判断标准放在西奈山事件的真实性上，以此认定唯有摩西是上帝的真正使者，犹太教是唯一的神圣宗教。以“先知使者的真实性”作为犹太教的教条，是阿尔伯的独创，也是这部作品护教性质的集中体现。

① Husik, *Sefer Ha-Ikkarim*(Introduction), vol.I, p.xviii.

第四章 回到迈蒙尼德

在 15 世纪末,对犹太教教条问题进行系统论述的最后两位哲学家是彼瓦高和亚伯瓦纳。1391 年那场针对犹太人的大暴乱催生了 15 世纪初的犹太教教条思想。同样,15 世纪末的教条思想与 1492 年的西班牙大驱逐密切相关。从 14 世纪末到 15 世纪末,西班牙犹太人经历了一个动荡不安的世纪,这也是犹太人的精神文化生活不断走向没落的世纪。“事实上,随着这个世纪【14 世纪】的结束,一切真正意义上的哲学探索都停止了。”^①

随着一场更大灾难的日益临近,犹太教的信仰问题又一次受到了犹太哲学家的关注。在即将到来的风暴之前,亚伯拉罕·彼瓦高在精神上为犹太同胞预先做了准备,他一方面将迈蒙尼德 13 条树立为犹太教的唯一权威教条;另一方面,限制哲学家运用理性思辨对犹太教进行探索的自由。他认为任何对迈蒙尼德 13 条有意无意的违犯,都是不允许的,都将使其失去犹太人的身份。

在亚伯瓦纳开始写作他的教条性著作《信仰要义》的时候,西班牙犹太人刚刚经历了 1492 年大驱逐的灾难。在巨大的现实灾难面前,亚伯瓦纳感到任何哲学上的个人自由对于犹太教来说都是一种无法承受的奢侈品。因此,他在教条问题上采取了更加严厉的立场。他追随彼瓦高的脚步,一方面对迈蒙尼德 13 条进行了更加详尽的辩护,以图在历史性的大灾难之后为犹太人树立信仰上的信心;另一方面,他认为所有的《托拉》律法和教导都是犹太教的教条。对它们任何一丝一毫的违犯,无论是有意还是无意,都将使人失去犹太人的身份。这样,亚伯瓦实际上排除了任何对《托拉》进行哲学研究的可能,中世纪的教条思想也由此在亚伯瓦纳这里画上了句号。

一、彼瓦高:为迈蒙尼德辩护

拉比亚伯拉罕·彼瓦高(Abraham Bibago,d.c.1489)^②是西班牙胡艾斯卡

^① Waxman, Meyer, *History of Jewish Literature*, Part Two, p200.

^② 关于彼瓦高的名字,学者们有不同的意见, Baer 和 Lazaroff 认为应是 Bivach 或 Bivagch。见 Lazaroff, *The Theology of Abraham Bibago*, p1. Baer, ii, p295. 一说彼瓦高约死于 1472 年。见 Waxman, M. *History of Jewish Literature*, Part Two, p.268.

(Huesca) 和萨拉戈萨 (Saragossa) 地区的犹太人宗教领袖, 并担任当地的犹太神学院院长。当时的胡艾斯卡为从卡斯提尔逃难的马兰诺提供避难所, 因此也成为神学争论的中心。^① 在彼瓦高生活的时代, 一场决定犹太民族命运的重大历史事件正在酝酿, 伊比利亚半岛正处于对犹太人进行全面驱逐的前夜。“彼瓦高生活的时代正处在两次大风暴之间。”^②

彼瓦高对当时整个哲学和科学领域有着广泛的涉猎, 是一位多产的作家。尽管如此, 彼瓦高的作品只有两部传世, 其中包括他最重要的著作《信仰之路》(*Derekh Emunah, Path of Faith*)。作为迈蒙尼德的忠实门徒, 彼瓦高认为, 人的幸福在于达到理性上的完美。要达到人生幸福的目标, 有两条不同的道路。一条是哲学思辨的道路; 一条是信仰的道路。这两条道路孰优孰劣呢? 彼瓦高认为, 思辨的道路如果能加上信仰的道路, 要胜过单独依靠思辨的道路。但信仰的道路本身并不低于哲学思辨的道路。

1、宗教公理和原则

在《信仰之路》中, 彼瓦高首先探讨了宗教和科学之间的关系。他认为, 尽管科学的门类各不相同, 但都包含着四个共同的特征。一、每一门学科都有自己特定的研究对象, 如形而上学的研究对象是作为存在的存在。二、每一门学科都从特定的角度对自己的对象进行研究, 如形而上学研究一和多, 潜在和现实的关系。三、每一门学科都试图回答各自领域的一些特定问题, 如形而上学要回答的问题是: 存在可以即是一又是多吗? 四、每一门都有自己的公理和原则。这些公理和原则或者本身是自明的, 或者是从更基础性的学科中得到的。

对照一般科学的4个特征, 彼瓦高认为宗教也是一门科学。宗教的研究对象是神圣或第一存在 (Prime Being), 研究目的是为了向宗教的信仰者教导神圣者的正确观念。宗教作为一门学科, 也有属于自己的公理。宗教的公理可以分为两类, 一类是认识意义上的, 另一类是逻辑意义上的。彼瓦高认为, 宗教在认识论意义 (epistemological) 上的公理是奇迹; 在逻辑意义上的公理是创世。

宗教的公理分为两种: 第一种是为了使人信仰——如宗教里的奇迹; 第二种

^① Baer, vol.ii, p.295.

^② Lazaroff, *The Theology of Abraham Bibago*, p.1.

是宗教赖以建立其上的前提——如创世。这就是为什么《托拉》以第一种公理开始而以第二种公理结束。《托拉》以第一种公理开始，“起初，上帝创造天地”（《创世记》1: 1）以第二种公理结束，“耶和华打发他在埃及地向法老和他的一切臣仆，并他的全地，行各种神迹奇事……”（《申命记》34: 11）。^①

在具体讨论宗教原则之前——如它们的数目，究竟有哪些——先讨论一下宗教的这两种公理是必要的。因为只有先确定公理，才能讨论在它之后的问题。^②

那么，奇迹和创世这两种公理之间是什么关系呢？彼瓦高解释说，“奇迹”作为宗教的公理是从认识（epistemological）上说的，因为一般人都是通过相信奇迹而相信一种宗教的。与其它信仰相比，奇迹并非在逻辑意义上在先。在逻辑意义上的在先的是“创世”，因为只有先相信创世才可能相信宗教中的其它信仰。彼瓦高认为，“奇迹”只有建立在“创世”的基础上才是可能的。由此可见，如果将宗教作为严格意义上的科学，真正符合公理定义的只有“创世”。

在前一章，我讨论了把人带向信仰之路的奇迹，也就是作为宗教公理的神迹各种奇事……现在该讨论另一个公理，创世。前面已经提到，创世之所以是宗教的公理和第一基础，是因为通过创世我们知道有一位创世者的存在……它使得神圣宗教的其它原则成为可能，如奇迹，上帝按照自己的意愿行事，上帝赋予人神命，等等。^③

在对奇迹和创世进行了具体探讨之后，彼瓦高接着开始讨论宗教的原则。彼瓦高认为，要找出神圣《托拉》的原则，首先要定义什么是“原则”。为此，他根据重要性的不同，将事物存在的特征划分为3个层次：（1）绝对必要的本质特征；（2）起帮助和支持作用的特征，它们对事物的存在不是绝对必要的；（3）起修饰作用的特征，它们只是为了事物的完整、美观和被人赞美。

根据这个标准，彼瓦高将《托拉》的内容划分三个不同的层次。上帝存在和单一性等信仰属于第一层次的内容，没有它们《托拉》就无法存在；律法属于第二层次的内容，它们是为了帮助信徒建立正确的信仰；《托拉》中的叙事部分属于第三层次的内容，是为了引起读者对《托拉》信仰的兴趣，帮助他们遵守《托拉》

① 此处彼瓦高显然将第一和第二公理的顺序倒置了。

② Bibago, *Derekh Emunah*, ch. iii, p. 78b; Kellner, *Dogma*, p. 167.

③ Bibago, *Derekh Emunah*, ch. iii, p. 86b; Kellner, *Dogma*, p. 168.

的律法。

彼瓦高认为,《托拉》中只有第一层次的内容才是她的原则,他们是《托拉》得以存在的绝对必要的特征。“它们是《托拉》的基础和根基,如果它们倒塌了,整个宗教就倒塌了,而这是绝对不可能的。一个例子就是上帝的存在……”^①同时,人只有相信这些原则才可以被称为是这个宗教的信徒,人若否定它们就成为异端,并失去了他在来世的份。

在对宗教的原则做出定义之后,彼瓦高讨论了《托拉》原则的具体内容。他认为,《托拉》的原则就是迈蒙尼德所设定的13条基本原则。彼瓦高在详细阐明了迈蒙尼德13条基本原则后,充满感情的笔触写道:“因为我热爱我的导师迈蒙尼德,谨记他的教导,追随他的步伐,匍匐于他的脚前,因此我,尽我最大的可能证明他的观点的正确性。”^②

为证明迈蒙尼德教条的正确性,彼瓦高认为,迈蒙尼德13条穷尽了《托拉》所有重要信仰。为此,他从逻辑的完整性上着眼,对迈蒙尼德13条进行了分类。

首先,彼瓦高认为,正如迈蒙尼德所说的,人们对神圣《托拉》的信仰无非包括两方面的内容,要么是有关上帝,要么是有关他的作为,不可能再有其它的内容。^③另外,迈蒙尼德认为,我们不能在任何肯定的意义上的谈论上帝的属性,只能在否定的意义上谈论上帝的属性。^④按照迈蒙尼德的这两个观点,彼瓦高将迈蒙尼德13划分为两类,上帝的否定属性和他的作为。对上帝的作为,彼瓦高进一步将它们划分为三类,它们是:持续进行的作为、结束了的作为和在未来的作为。对于这三类作为,彼瓦高按照不同的标准进行了更详细的划分。

否定性的属性:

- (A) 对不存在的否定(第一条)
- (B) 对众多的否定(第二条)
- (C) 对复合的否定(第三条)
- (D) 对于在未来存在的否定(第四条)

上帝的创造物的正确作为(第五条)

① Bibago, *Derekh Emunah*, ch.iii, p.95a; Kellner, *Dogma*, p.169.

② Kellner, *Dogma*, p.170.

③ 《迷途指津》,第73页。

④ 参见《迷途指津》第一编51章至60章。山东大学出版社,第107-137页。

上帝的作为：

- (A) 持续进行的作为
 - (1) 对于生者（神命：第十条）
 - (2) 对于死者（奖惩：第十一条）
- (B) 结束了的作为
 - (1) 影响部分世界的
 - (a) 影响世界各个地方的（预言：第六条）
 - (b) 在特定的某个地方的（摩西预言：第七条）
 - (2) 影响全世界的
 - (a) 单个行为（启示）
 - (b) 为保存单个行为的行为（《托拉》永恒）
- (C) 上帝在未来的作为
 - (1) 对于生者（弥赛亚：第十二条）
 - (2) 对于死者（复活：第十三条）

彼瓦高的分类方法，既繁琐又没有说服力。但彼瓦高的目的并不在于增进我们对迈蒙尼德 13 条的理解，而在于证明迈蒙尼德教条的完整性，而且是唯一正确的犹太教教条。“彼瓦高的目的是为了证明迈蒙尼德教条包括了所有的基础。因而，既不能为迈蒙尼德教条增加一条，也无法减少一条。这就证明了迈蒙尼德教条就是犹太教的教条，而别无其它。”^①

尽管彼瓦高对迈蒙尼德 13 条的分类繁琐无当，但彼瓦高的整个教条体系是简单明了的。如克莱斯卡和阿尔伯一样，他将一般意义上的宗教和犹太教进行了区分。他认为一般意义的宗教如其他科学一样，有属于自己的公理和原则。从认识论的教角度看，宗教的公理是奇迹；从逻辑的角度看，宗教的公理是创世。宗教的原则是它得以存在的绝对必要的本质特征，如上帝存在和他的单一性。具体到犹太教，彼瓦高认为，犹太教的原则就是迈蒙尼德所表述的《托拉》13 条基本原则。他试图证明，迈蒙尼德 13 条包括了犹太教所有的重要原则，是犹太教原则唯一正确的表达。

^① Kellner, *Dogma*, p172.

2、为迈蒙尼德辩护

正如彼瓦高在《信仰之路》中所明确说明的，他写作《信仰之路》重要目的是为迈蒙尼德 13 条辩护。在从逻辑上证明了迈蒙尼德 13 条的完整性之后，彼瓦高进一步为 13 条寻找传统上的依据。彼瓦高遍寻《圣经》、《塔木德》和犹太祈祷书中与 13 条基本原则相关的文字，并将上帝的 13 条属性甚至犹太人割礼的仪式与 13 条基本原则联系起来。

彼瓦高意识到，要充分树立迈蒙尼德教条的权威性，必须认真对待迈蒙尼德的批评者。为此，他列举了对迈蒙尼德 13 条的一些主要批评意见。

- 1、既然拉比希勒尔已经否认了弥赛亚将会来临，为什么迈蒙尼德还要将他列为犹太教的基本原则呢？
- 2、如果一个人否定一条原则是无意的，那么他就不是有意违犯《托拉》，这样的人为什么还要被认为是异端呢？
- 3、迈蒙尼德 13 条中为什么没有包括下面的原则？(a) 上帝不是一个复合体；(b) 上帝既不是被创造的，也不会朽坏；(c) 上帝不是多；(d) 以色列的被选；(e) 遵守祖先的传统；(f) 接受口传《托拉》；(g) 相信西奈山前的集会；(h) 人的自由选择。
- 4、为什么迈蒙尼德要将“唯有上帝可受敬拜”作为《托拉》的一条基本原则呢？既然 (a) 它本身是一条律法；(b) 即使是崇拜一些中介物，《托拉》并不会因此而倒塌。

在反驳这些批评之前，彼瓦高首先建立了反驳这些批评的理论前提。他认为，迈蒙尼德 13 条的每一条都与《托拉》律法的神圣性相联系，《托拉》并非出于偶然才教导这些原则，而是出于神圣法律本质上的必然性。彼瓦高认为，律法的神圣性可以有四种表征：一是颁布者的完美；二是法律本身的完美；三是律法的规定使人认识到它的完美，并真心实意地遵守它；四是这种法律在现实中将人引向幸福和完美。13 条基本原则正好符合神圣律法的四个表征，第 1 至 4 条属于《托拉》神圣性的第一种表征。第 5 条属于第三种表征；第 6-9 条属于第二种表征；10-13 条属于第四种表征。由于 13 条分别表述了神圣律法 4 个表征，从而组成了一个不可分割的有机整体。因此，“《托拉》13 条原则中的任何一条，都不应该被

看作是独立的信仰，它们的每一条都与《托拉》和它的完美连成一体。”^①

在证明了迈蒙尼德 13 条是一个有机的整体后，彼瓦高接着逐条反驳了对迈蒙尼德 13 条的批评。如“奇迹”是一般宗教的公理，而不是原则。因此，西奈山前的集会作为“奇迹”不应该列在原则之内；“自由选择”是一般行为的原则，而不是《托拉》的特殊原则；拉比希勒尔在弥赛亚问题上的观点不能代表《塔木德》的立场，事实上，他因为持有这个观点而受到了其他人的批评。

拉瓦德(Ravad)认为，人如果在信仰问题的犯了错，只要不是存心悖逆，有意违犯《托拉》的教导，就不算是异端。^② 彼瓦高批评拉瓦德的观点说，

“对我来说，拉瓦德的话真是令人惊讶。如果照他所说，每一个无心否定《托拉》原则的人都可以为自己找到借口而在来世里有份。甚至是基督徒的信仰也与真正的虔诚不相冲突。因为他们相信《圣经》的字面意思就是这样，他们相信这些字句的原意就是这样。照此看来，他们就不是异端和分裂分子了。那么，就有可能找出一个不相信任何《托拉》原则和信仰的人，因为他不能理解《托拉》的真实含义。照拉瓦德的观点，即使是这样一个人也不能被称为异端和分裂分子。”^③

在解决其他人对迈蒙尼德的反对意见后，彼瓦高提出了自己对迈蒙尼德的两条批评。首先，他看到了在第 9 条和第 12, 13 条之间隐含着一个逻辑上的悖论。第 9 条说，《托拉》不会改变，但如果到了弥赛亚来临的那一天，死者复活事情也发生了，我们岂不是不用再相信弥赛亚和死者复活了吗？因为它们既然已经实实在在地发生了，我们就不用相信它们在将来的发生了。但如果这样，《托拉》的教导岂不是发生了改变了么？彼瓦高解释说，弥赛亚和死者复活的信仰是不因时间而改变的，我们相信弥赛亚和死者复活，而不是相信它们在未来的实际发生。既然这样，那为什么迈蒙尼德在谈到这两个信仰时，会使用将来时呢？对于这个问题，彼瓦高回答说，迈蒙尼德之所以使用将来时态，是为了反驳基督教，因为基督教相信弥赛亚已经来了。

彼瓦高看到，上帝按自己的意志行事，不受必然性的限制是犹太教上帝的特性。因此，他对迈蒙尼德提出的另一个批评是，为什么迈蒙尼德没有将这样讨论

① Kellner, *Dogma*, p.173.

② 参见前文第二章第四节有关拉瓦德的内容。

③ Bibago, *Derekh Emunah*, 102c; Kellner, *Dogma*, p.174.

列入 13 条呢？彼瓦高回答说，这一条是奇迹的前提，而不是《托拉》的原则。

我们发现，彼瓦高在这里又一次使用公理和原则的区分来证明迈蒙尼德教条的完整性。可见，在前面将宗教公理和原则进行区分的同时，彼瓦高已经为迈蒙尼德辩护打下了伏笔。由于意识到奇迹和创世是犹太教的两条重要信仰，彼瓦高将它们归为公理而不是原则，这样就可以找到适当的理由说明为什么 13 条里没有这两条。

3、亚伯瓦纳和彼瓦高

如阿尔伯一样，彼瓦高教条体系的目的不是从学科的角度探讨犹太教基本原则究竟是什么，他们对迈蒙尼德教条的分析也不是为了加深对 13 条基本原则的进一步理解。在客观中立的外表之下，阿尔伯的目的是为了和其它宗教——尤其是基督教——进行辩论；彼瓦高的目的更加明确，其教条体系的全部指导思想是为迈蒙尼德辩护。因此，彼瓦高的教条体系也如阿尔伯一样，没有为中世纪教条思想增加什么新鲜的内容。

彼瓦高教条思想的特点体现在为迈蒙尼德辩护的方法上，他是第一个从逻辑的完整性上对迈蒙尼德教条进行辩护的中世纪哲学家。彼瓦高意识到，13 条基本原则之所以受到攻击，缺少理论上的权威，是因为 13 条基本原则缺少一个统一标准。因此，一些哲学家按照自己的标准指责迈蒙尼德为什么没有将某些信仰包括进去，而某些信仰又似乎不该被包括进去。为了克服 13 条基本原则的这个缺陷，彼瓦高一方面按照上帝的否定属性和做工将 13 条分成两类，并对上帝的做工进行进一步的划分，以此说明迈蒙尼德教条的完整性。另一方面，他将 13 条分成 4 组，分别与神圣律法的 4 个表征相对应，以此说明 13 条原则共同组成了一个有机整体。彼瓦高认为，13 条基本原则的每一条都与《托拉》的神圣属性相联系，因此，迈蒙尼德以 13 条基本原则作为犹太教教条绝不是偶然的。

在证明迈蒙尼德 13 条是犹太教唯一正确的教条时，彼瓦高使用了中世纪经院哲学的典型方法。^① 经院哲学的论证方法首先确立一个观点，第二步陈述所有的反对意见，包括作者本人所能想到的反对意见，第三步建立一些基本原则，第四

^① Kellner, *Dogma*, pp.180-1.

步用这些基本原则反驳所有的反对意见，一开始确立的观点由此得到证明。彼瓦高对 13 条基本原则的证明正是照此方法进行的，其顺序安排如下：

1. 陈述迈蒙尼德 13 条；
2. 为迈蒙尼德辩护；
3. 其他学者对迈蒙尼德的反对意见
4. 为反驳这些意见而建立一些理论前提；
5. 运用这些理论前提解决反驳所有的反对意见；
6. 提出自己的反对意见和解决方法；
7. 对克莱斯卡和阿尔伯的批评。

在彼瓦高之后，15 世纪末的亚伯瓦纳专门写作《信仰要义》，为 13 条基本原则进行辩护。亚伯瓦纳《信仰要义》的基本结构如下：

- (1) 陈述迈蒙尼德 13 条（第一章）。
- (2) 克莱斯卡和阿尔伯的观点（第二章）。
- (3) 克莱斯卡、阿尔伯和其他学者对迈蒙尼德 13 条的批评（第三、四章）。
- (4) 亚伯瓦纳自己对迈蒙尼德 13 条的批评（第五章）。
- (5) 建立九个一般性命题，以此反驳对迈蒙尼德的批评（第六至十一章）。
- (6) 对所有批评的反驳（第十二至二十一章）。
- (7) 对克莱斯卡和阿尔伯的批评。（第二十二章）。
- (8) 亚伯瓦纳自己的观点。（第二十三、二十四章）。

将《信仰要义》的内容与《信仰之路》对 13 条的辩护相比较，二者的基本结构大致相同。除此之外，《信仰要义》的一些论述也几乎原封不动地照抄《信仰之路》。从这些地方判断，亚伯瓦纳受到了彼瓦高的影响。但令人惊讶的是，亚伯瓦纳在书中并未提及彼瓦高和他的《信仰之路》。凯尔耐猜测说，大概是亚伯瓦纳认为彼瓦高对迈蒙尼德辩护做的不够好，为了表示轻蔑的意思，所以故意不提他。^①公平地说，亚伯瓦纳对迈蒙尼德的辩护比起彼瓦高来，的确更加全面和系统。但亚伯瓦纳从彼瓦高的教条思想受益颇多，这也是一个不容否定的事实。从各个方面看，彼瓦高在中世纪教条思想发展过程中，是一个过渡性的人物。下面我们具

^① Kellner, *Dogma*, p.177

体讨论中世纪教条思想的最后一位总结性人物：以撒·亚伯瓦纳。

二、亚伯瓦纳：以 13 条基本原则为标准

1492 年，穆斯林在西班牙的最后一个堡垒格林纳达被基督徒占领，基督教长达 7 年的“重新征服”终于得以最后完成。在这场战争中，西班牙的犹太人曾以巨额金钱为基督教国家的战争开销做出了巨大贡献。兔死狗烹，鸟尽弓藏。战争的胜利也使这些异教徒在基督徒的眼中失去了利用的价值。1492 年 3 月 30 日，基督徒占领了格林纳达的阿尔罕布拉宫，当阿尔罕布拉宫还散发着穆斯林老主人的气味时，新入住的基督徒主人斐迪南和伊莎贝拉就迫不及待地签署了一道法令：在 4 个月之内，将西班牙境内的犹太人全部驱逐出去。^①

得到这一消息后，伊比利亚半岛的犹太人无不为之震惊。为了挽救迫在眉睫的灾难，西班牙犹太人的杰出宗教领袖以撒·亚伯瓦纳和卡斯提尔王室拉比亚伯拉罕一起，要求国王和王后接见他们，并主动提供一笔数目可观的贿赂，以期待主人们收回成命。但他们最终没有能够动摇基督徒统治者的决心。到了 7 月底，除了一部分人不堪忍受眼前的不幸，被迫接受洗礼，共有 15 万犹太人遭到了流放。当他们头顶烈日，艰难地跋涉在通往边界和港口的大路上时，依照拉比们的吩咐，音乐家们在路边演奏着欢快的曲子，以振奋他们的情绪。^②

1494 年，当亚伯瓦纳坐在桌子前，开始写作《信仰要义》（*Rosh Amanah*）时，犹太民族刚刚经历了自公元 70 年最深重的一次历史灾难。当饱受磨难的犹太人向他们的拉比寻求信仰上的慰藉时，拉比们却不能给出一个统一的答案。什么是犹太教最重要的信仰？是迈蒙尼德的 13 条？克莱斯卡的 6 条？或是阿尔伯的 3 条？为了澄清信仰问题上的混乱，亚伯瓦纳试图为犹太教树立一个唯一的信仰权威，以坚定他们对犹太教的信仰，抚慰灾难在他们心灵上留下的创伤。为此目的，亚伯瓦纳选择迈蒙尼德 13 条作为唯一的信仰标准，并对 13 条基本原则进行了系统全面的辩护。

^① 塞西尔·罗斯，《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997 年，第 288 页。

^② 同上，第 289 页。

1、为迈蒙尼德辩护

与彼瓦高的《信仰之路》一样，《信仰要义》对迈蒙尼德的辩护同样使用了经院哲学的论证方法。第一步，陈述作者要证明的观点；第二步陈述所有的反对意见，包括作者本人的反对意见；第三步针对这些反对意见确立一些一般性命题；第四步用这些一般性命题反驳所有的反对意见，由此，作者的观点得到证明。

按照这个思路，亚伯瓦纳首先复述迈蒙尼德在《评密西那》“法庭篇”建立的《托拉》基本原则 13 条。在此之后，亚伯瓦纳详细列举了克莱斯卡、阿尔伯以及其他人对迈蒙尼德的批评。亚伯瓦纳列举的反对意见共有 20 条，其中有 12 条已经在阿尔伯的《论宗教原则》中出现过。这些对迈蒙尼德的批评可以归结为三类：

第一、迈蒙尼德 13 条基本原则缺少一个确定的选择标准，因此难以证明它包括了犹太教所有的重要信仰。

第二、一个具体的律法不应该同时是一个原则。如第 5 条“唯有上帝可受敬拜”同时是《托拉》诫命的一条具体律法。这个原则最早由杜安提出，在他之后的克莱斯卡和阿尔伯都以这个原则批评迈蒙尼德。

第三，诫命一个人相信什么是不可能的。克莱斯卡认为只可以对一个人的行为做出诫命，诫命一个人的信仰什么是不可能的。

在列举了所有的反对意见之后，亚伯瓦纳列举了自己的 8 条反对意见。在列举了所有 28 条对迈蒙尼德的反对意见后，亚伯瓦纳开始对这些批评意见进行反驳。为此目的，亚伯瓦纳首先确立了 9 条一般性命题，作为反驳这些反对意见的理论前提。

第一条，“原则”这个概念不一定指事物的基础，还可以用来表示事物中值得赞美的部分。亚伯瓦纳认为，犹太哲学家们在表述“原则”这个概念时，使用了各不相同的希伯来语单词，如 *ikkar* (principle, lit. root), *shoresh* (root) 和 *yesod* (foundation)。亚伯瓦纳认为，后两个词总是用来表示一个事物赖以建立的基础，而 *ikkar* 除了这个用法之外，还可以用来表示事物值得赞美的部分。因而，迈蒙尼德所建立的《托拉》13 个基本原则，并非都是指犹太教的基础信仰，有些指犹太教特有的、值得赞美的信仰。

第二，13 条原则的第一条并不是指“上帝存在”，而是指“上帝在逻辑上必

然存在。”亚伯瓦纳说，“迈蒙尼德并没有仅仅说，第一原则是上帝存在，而是我们应该相信：他是所有可能存在中最完美的存在，他的存在是必然的，而不是偶然的。”^① 这一个命题显然是为了解决克莱斯卡提出的无限前溯的逻辑难题。

第三，每一条基本原则至少包含着两个以上的含义。据此，亚伯瓦纳从迈蒙尼德 13 条中读出了许多字面上没有的含义。如认为第 8 条“《托拉》来自上天”包含着两个教导，一是成文《托拉》，由上帝在西奈山上传给摩西；二是犹太教的口传《托拉》，口传《托拉》同样来自西奈山上上帝对摩西的亲传。第 9 条《托拉》永恒也包含着两个含义，一是以色列人永远不会对《托拉》进行增减；二是上帝不会赐予另一部《托拉》，也不会对它进行增减。^②

第四，设立 13 条基本原则的目的是为了普通大众，而不是为了受到哲学训练的知识精英。亚伯瓦纳意识到，迈蒙尼德 13 条中的一些原则相互包含，如上帝存在实际上包括了他的单一性、永恒和非形体性。既然如此，迈蒙尼德为什么还要将它们分别列出呢？亚伯瓦纳解释说，迈蒙尼德之所以这样做，是因为它们都是《托拉》值得赞美的信仰，它们对于普通大众有重要的意义。

第五，13 条基本原则的分类以及它们之间的相互关系。第六，《托拉》的原则不应该和具体律法混为一谈。第七，《托拉》的原则应是自身特有的。第八，《托拉》的原则只教导有关上帝和他的作为，有关人和世界的一般知识不属于此类。第九，尽管人不能被诫命信仰什么，但人可以被诫命去做一些有关的准备活动，如学习一些相关知识，使最后信仰变得方便和可能。这一条显然是为了解决克莱斯卡提出的问题而准备的。

在确立了这些一般性的理论前提之后，亚伯瓦纳运用这些前提逐一反驳了 28 条对迈蒙尼德的反对意见。在这之后，亚伯瓦纳反守为攻，批评迈蒙尼德的最大反对者克莱斯卡和阿尔伯。亚伯瓦纳认为，克莱斯卡和阿尔伯的教条体系存在着各种错误，如果要为犹太教建立基本和原则的话，犹太教的原则应该只有一条，那就是创世。

“如果我要选择一些原则作为神圣《托拉》的基础，我将只设定一条，那就是创世。创世是神圣《托拉》的根本和基石，整个《托拉》以及所有的房角石和

^① *Rosh Amanah*, p.89.

^② *Ibid*, p.94.

信仰都是围绕着这一条，如果没有创世的信仰，人就不会相信在起初创世，有关先祖的故事和种种奇迹。同样，如果不相信整个世界来自上帝的自由创造，人就不可能真正相信上帝对万物的知识和神命，按照对律法的遵守而得奖励和惩罚。”^①

亚伯瓦纳的这个观点是令人惊诧的，我们知道，“创世”不属于 13 条基本原则的内容。这个观点也显然与亚伯瓦纳的写作意图相左，亚伯瓦纳的目的是为迈蒙尼德 13 条辩护，而不是提出自己在教条上的独立见解。非但如此，在《信仰要义》的最后部分，亚伯瓦纳认为，犹太教根本没有什么教条。所有《托拉》的教导和律法都是《托拉》的原则，没有大小先后之分。这就从根本上否定了迈蒙尼德为犹太教建立教条的做法。难道亚伯瓦纳用了几乎整本书为迈蒙尼德辩护，只为最后自己将他一下子全盘否定吗？^②

2、犹太教无教条论

在《信仰要义》中，亚伯瓦纳用了整整 22 章的篇幅为迈蒙尼德 13 条辩护，但在第 23 章中，亚伯瓦纳却一反常态，提出了“犹太教无教条论”的观点。在犹太教的历史上，亚伯瓦纳正是以“犹太教无教条论”而闻名。亚伯瓦纳认为，迈蒙尼德和他的追随者之所以要为《托拉》建立基本原则，完全是因为受到了异教学者的影响。犹太学者们由于长期生活与异族之中，习惯了他们的思维方式。他们看到任何一门学科都是首先确立一些公理和原则，在这些公理和原则的基础上，然后建立起学科体系的理论大厦。因此，犹太学者们仿照异教徒的方法，也为神圣《托拉》建立了公理和原则。在亚伯瓦纳看来，这些犹太学者的做法是完全错误的，因为犹太教的《托拉》和异教徒的科学完全不同。科学使用的是思辨推论的方法，因此首先必须建立一些公理和第一原则，以便在这些前提基础上进一步证明其他命题。与此不同的是，犹太教的《托拉》来自上帝的神圣启示，其合理性是不需要证明的。因此，《托拉》不需要其它学科为其提供理论前提，也没有什么第一原则。

“但是在我看来，我们的《托拉》与异教徒的科学是完全不同的。异教徒的

^① *Rosh Amanah*, p.192.

^② 撒母耳·科恩说，亚伯瓦纳将整个《信仰要义》用来反驳迈蒙尼德的批评者，到最后他自己把导师的神学思想彻底否定了（Cohen, *S. Jewish Theology*, Assen, The Netherlands, 1971, p.111）。

科学和科学著作使用的是研究和思辨的方法。他们为了使推理的结果不与前提相混淆，他们不得不首先确立一些第一原则，学习这门科学的人接受这些第一原则，而不需要对他们加以证明。这些第一原则另外的更基础性的科学里得到说明，或是他们本身就是自明的，就像一般人都有的常识。但是与此不同的是，上帝深明神圣的《托拉》之道；他将它启示给了他的选民犹太人，是要他们凭着信心接受，照他的心意得以成全。因此，他没有必要设定一些信仰比其他的更基本，或是一些信仰比其他的更容易被接受；他也没有在律法之间分出重要性的等级，因为他们来自同样的牧者，它们的神圣性都是一样的。既然不存在其他的《托拉》，也就没有其他的科学或是神圣的解释比它更基本和成为它的理论前提，我们也无法通过它得到《托拉》的第一原则，并获得说明，证明其合理性。”^①

亚伯瓦纳进一步认为，如果像那些犹太学者所认为的那样，假设《托拉》真有一些基础和原则，那么就会面临下面4个疑问：

首先，如果《托拉》真有基础和原则，那么上帝在西奈山上对犹太人启示十诫时，就应该将它们包括在十诫里，以使犹太人明白无误地遵守它们。事实上并非如此。在迈蒙尼德的13条原则里，只有两条包括在十诫里。

第二，如果《托拉》真有基础和原则，那么它们就应该在《托拉》的开头被提及。正如在任何一门科学里，在开始首先论述这门科学的公理和基础。但是，迈蒙尼德的13条原则既没有在《托拉》的开头被提到，也没有出现在西奈山上的记叙中，十诫里也没有提到它们。这只能说明，《托拉》本来就没有什么基础和原则。

第三，如果《托拉》真有基础和原则，那么，合乎情理的是，对违犯这些原则和基础的惩罚要比《托拉》的其他诫命严厉，但事实上并非如此。

第四、如果《托拉》真有基础和原则，先哲们为什么从来没有提起它们呢？他们应该对此进行专门论述才对，而不是像现在只在论述《托拉》律法和先哲的道德教训时顺便提及它们。

因此，《托拉》根本没有什么基础和原则，因为《托拉》不是理性思辨意义上的科学，而是来自上帝的启示。《托拉》包含的信仰和律法都是神圣的，他们之间

^① *Rosh Amanah*, p.195.

没有大小之分。以色列人必须相信《托拉》里所说的一切都是真的，对任何一个细小的地方提出怀疑的人都是分裂分子。亚伯瓦纳说，

“神圣《托拉》和它包含的所有信仰都是完全真实的。它所包含的所有律法都是上帝的神圣启示。所有信仰和律法，无论大小，它们的合理性和确实性都是一样的，这个和那个之间没有分别。……一个人只要是否认或是怀疑了《《托拉》》的一条信仰或是一个说法无论大小，他都是一个犹太人的分裂份子和伊壁鸠鲁主义者。因为既然《托拉》是真实无妄的，那么它里面的信仰和叙述就没有高低大小之差。”^①

我们看到，亚伯瓦纳的教条思想和 15 世纪其他犹太哲学家是一致的。从 15 世纪开始，杜安、克莱斯卡和阿尔伯都将“《托拉》来自上天”作为犹太教最重要的原则。但是，亚伯瓦纳并未以这些迈蒙尼德的攻击者为同道，而是认为在这个问题上他和迈蒙尼德持同样的观点。亚伯瓦纳认为，第 8 条基本原则“《托拉》来自上天”，证明了迈蒙尼德同样认为《托拉》里所说的一切都是神圣的，《托拉》里的话没有大小高低之分。因为迈蒙尼德在论述第 8 条时说，“《托拉》里记载的话没有分别，无论是“含的儿子是”《创世纪 10：6》还是“我是你的上帝《出埃及记 20：2》以及“以色列啊，你要听，”《申命记 6：4》，它们都是来自全能者之口，上帝启示《托拉》是完全、纯正、神圣、真实的。”^② 亚伯瓦纳认为迈蒙尼德亲口承认，《托拉》里所说的一切都是真理，为犹太教建立基础和原则的做法是不正确的。事实上，迈蒙尼德也没有将任何一条《托拉》的律法和信仰作为犹太教的基础和原则。

“他亲口承认，关于信仰的问题实情是：为上帝的《托拉》建立一些每一个信徒都必须接受的基础和第一原则，而其他的一些信仰则是允许怀疑的，这样做是不正确的。他们必须接受和相信《托拉》里所有的说法，因为它们都是神圣的真理，不应当怀疑或是拒绝其中的任何一个。”^③

“正如我在前面为迈蒙尼德多辩护的那样，在迈蒙尼德所列的《托拉》的原则中并没有包括任何一条有关行为的律法，这就说明迈蒙尼德没有想把任何一条

① *Rosh Amanah*, pp.195-6.

② Blumenthal, David. *The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*(Leiden: Brill, 1974), p.149.

③ *Rosh Amanah*, pp.196-7.

《托拉》的律法作为基础和原则。对于信仰也是如此，我们认为迈蒙尼德并没有从《托拉》的信仰中挑选出一些，告诉我们说，我们必须相信这一些而不是那一些。”^①

我们不禁要问亚伯瓦纳，按照他的说法，既然迈蒙尼德相信《托拉》的信仰和律法没有大小高低之分，迈蒙尼德也没有将任何一条《托拉》的教导作为基础和原则。那他为什么还要为《托拉》建立 13 条基本原则呢？迈蒙尼德不是明明白白地说，这 13 条是《托拉》的基本原则吗？亚伯瓦纳解释道，13 条基本原则并非科学意义上的基本原则，而是迈蒙尼德挑选的《托拉》中一些重要的、值得赞美的信仰而已。此“基本原则”非彼“基本原则”也。迈蒙尼德这样做的目的是为了那些在哲学上缺乏训练的普通犹太人，通过这种方式，使他们能够正确地理解《托拉》的教导。

“他【迈蒙尼德】的真正意图是，正确地引导那些并没有深研《托拉》的人，或者是那些学习不够，接受老师教导不够的人。由于他们没有能力理解和领悟神圣《托拉》里所包含的所有信仰和知识，迈蒙尼德就从中选取了最基本的 13 条，简单直接地教给他们，就是我在第 5 个命题中所讨论过的那些事情。以这种方法，使所有的人，即使是那些最无知的，通过接受这 13 条而能达至完美之境。正是出于这个目的，迈蒙尼德把它们叫做原则和基础，以使他的用语符合人们的思维，尽管事实上并非如此。”^②

我们看到，亚伯瓦纳在这里重复了前面第一个和第 4 个前提中的观点。在第一个前提中，亚伯瓦纳认为，“原则”可以用来表示事物的基础，也可以指事物中值得赞美的部分。迈蒙尼德所谓的《托拉》的 13 个原则，并非是在严格的科学意义上使用这个概念。第四个前提认为，尽管 13 条中有些原则包含在另一些原则之中，但迈蒙尼德还是将它们分别列出。原因是它们是《托拉》值得赞美的信仰，对于普通大众有重要的意义。

通过对“原则”的重新界定和赋予迈蒙尼德建立教条的正当理由，亚伯瓦纳将迈蒙尼德和克莱斯卡、阿尔伯区别开来。迈蒙尼德的《托拉》13 条基本“原则”，指的是《托拉》中值得赞美的信仰，他这样做的目的也是为了使犹太民众获得正

^① Ibid, p.197.

^② Ibid, p197-8.

确的信仰。因此，迈蒙尼德的做法是“可以接受的”。相反，后来的克莱斯卡和阿尔伯误解了迈蒙尼德的意思，把这些原则当作了学科的基础和原则，在批评迈蒙尼德的基础上建立了自己的基本原则。因此，克莱斯卡和阿尔伯的做法是“一个极大的误解和错误”。

综上所述，亚伯瓦纳的“犹太教无教条论”和迈蒙尼德建立 13 条基本原则是不矛盾的。凯尔耐所说，“亚伯瓦纳的矛盾是表面的，而非实质的。”^①“犹太教无教条论”并没有将迈蒙尼德全盘否定，亚伯瓦纳的《信仰要义》也没有前后矛盾。相反，亚伯瓦纳对迈蒙尼德的辩护是贯穿始终，前后一致的。

但问题是，亚伯瓦纳是否和自己的观点相矛盾呢？亚伯瓦纳在 22 章中认为，犹太教的教条是创世。在 23 章中，他重复了自己的这个观点。“在我所写的《创世纪》注疏里，我认为创世论可以被看作是《托拉》的原则和基础，因而在《托拉》的开头首先叙述世界的创造。”亚伯瓦纳的这个观点显然与他自己的“犹太教无教条论”相冲突。凯尔耐解释说，亚伯瓦纳在这里使用了《塔木德》中常见的批评对手的方法，这个说法是针对克莱斯卡和阿尔伯的。亚伯瓦纳的意思是，即使是按照你们的看法，将犹太教看成一门学科，你们所建立的基本原则也是错误的。如果将《托拉》看成是几何学意义上的科学（虽然她事实上不是），《托拉》的基础和第一原则应该是创世。尽管这个解释可以解决《信仰要义》中的内部矛盾，但无法解决《信仰要义》和亚伯瓦纳另外两本书的矛盾。在大驱逐之后亚伯瓦纳所写的《新天堂》（*Shamayim Hadashim*）和《上帝的作为》（*Mif'alot Elohim*）中，亚伯瓦纳都将“创世”看作是《托拉》的基础。在《上帝的作为》第一部分第 3 章中，亚伯瓦纳用了整个章节论述“创世”。他认为创世的信仰是《托拉》的重要基础，它在《托拉》中的重要性就如同“地基”对于房子、“树根”对于植物的关系一样。^②

凯尔耐认为，《信仰要义》中的“无教条论”和《上帝的作为》、《新天堂》中的“创世论”之间确实存在着矛盾。亚伯瓦纳理论上的矛盾有其现实的历史原因。在经过大驱逐的灾难之后，犹太民族最需要的是获得继续生活下去的力量，而最符合这个需要的莫过于对“弥赛亚”的盼望。因此，在 1492 年之后，亚伯瓦纳的

① Kellner, *Dogma*, p.186.

② Kellner, *Dogma*, p.185.

所有著作都不同程度地围绕着弥赛亚这个主题。根据亚伯瓦纳对迈蒙尼德《迷途指津》第二部分第 25 章的解读，他认为弥赛亚作为犹太人所盼望的一个奇迹，是和“创世”联系在一起的，如果没有起初的奇迹——创世，也就不会有最后的奇迹——弥赛亚。因此，为了坚定犹太民众对弥赛亚到来的信心，亚伯瓦纳必须强调“创世”在犹太教中的基本地位。另一方面，亚伯瓦纳为了澄清犹太人在信仰问题上的混乱，认为必须回到犹太教传统对《托拉》神圣性的信仰。犹太人必须相信《托拉》所说的一切都是真的，犹太教没有什么基础和原则。出于时代的现实需要，亚伯瓦纳在教条问题上顾不上理论上的一致。在《信仰要义》中为了一个目的而强调《托拉》没有基本原则，而在《新天堂》《上帝的作为》中为了另一个目的强调“创世”作为基本原则的重要性。^① 尽管如此，两个目的都服务一个更大的目的，就是为了坚定犹太民众的信仰。在经历了这场深重灾难之后，使犹太民族能够靠着祖先的信仰继续活下去。

最后，亚伯瓦纳通过对《密西那》“法庭篇”的解释，进一步强调了他的“犹太教无教条论”。亚伯瓦纳认为，先哲们之所以在“法庭篇”里列举了一些令犹太人失去来世的信仰和行为，并不是因为它们是《托拉》的基础和原则，而是因为这些信仰和行为都关系到《托拉》的神圣性。伊壁鸠鲁主义者否定《托拉》的颁布者；否定《托拉》来自上天的人否定了《托拉》本身；否定死者复活的人否定了《托拉》的接受者。这些是使犹太人失去来世的三种错误信仰。拉比阿奇瓦和阿爸扫罗所说的是使人失去来世的三种行为：读外书的人实际上就是伊壁鸠鲁主义者，他否定了上帝——《托拉》的颁布者；照字母读出上帝名字的人否定了《托拉》本身，因为他如果相信《托拉》的神圣性，就绝不敢慢待神圣者的名字；对着伤口说咒语的人认为自己可以使死者复活，他事实上也就否定了死者复活。

3、教条上的严格立场

亚伯瓦纳的教条思想延续了 15 世纪犹太哲学家的基本倾向，强调“《托拉》来自上天”在犹太教信仰中的中心地位；强调犹太人必须相信《托拉》里所说的一切都是真的，律法和信仰本没有大小高低之分。因此，他得出了“犹太教无教

^① Ibid, p.193.

条”的观点。“犹太教无教条论”从本质上说并不是亚伯瓦纳的独到创新，而是从杜安开始的犹太哲学家在信仰上对传统的回归。但亚伯瓦纳在一个重要的方面与犹太教的传统不同。在信仰问题上，他摒弃了犹太教传统上的宽容立场，认为无论是出于什么原因，只要违犯了《托拉》的教导就是异端。

前面提到，拉瓦德的观点代表了犹太教在信仰问题上的宽容态度。彼瓦高认为按照拉瓦德的逻辑，犹太教将失去在信仰上的界限，即使基督徒的信仰也可以被宽容了。亚伯瓦纳在《信仰要义》中不但使用了彼瓦高的观点，而且几乎原封不动地照搬了彼瓦高在《信仰之路》里的原话。他反驳拉巴德说，

“经过仔细分析就会发现这个观点【拉巴德的观点】明显是错误的，如果按照这个说法，每一个无心否地《托拉》原则的人都可以在来世里有份，那么，基督徒照着字面意思理解《托拉》和预言，并相信他们的理解这些就是它们的原意，他们的信仰就不乏真正的虔诚，他们也就不是异端和分裂分子了。照此下去，就有可能找出一个不相信任何《托拉》原则的人，因为他的愚蠢不能理解《托拉》的含义，却不能被称为异端和分裂分子。按照《托拉》信仰和正确的理性，这样的事情是决不能容许的。因为有关任何一条信仰原则的错误观点都会使人离开真正的虔诚，无法使人进入来世，即使是持有这个观点的人并无心有意违抗。”^①

如果说在彼瓦高那里，教条的严格立场只适用于犹太教的基本原则，也就是13条基本原则，那么按照“犹太教无教条论”，亚伯瓦纳就将这种严格立场扩大到了《托拉》的全部内容。既然整个《托拉》的教导和律法都是犹太教的原则，那么即使是对其中任何一个细小的地方产生怀疑，也将使人失去犹太人的资格和在来世的拯救。我们看到，亚伯瓦纳在教条问题上的严格立场，使他的“无教条论”实际上变成了“泛教条论”。

亚伯瓦纳在教条问题上的严格立场不但不符合犹太教的传统，也与15世纪以来的宽容态度根本相悖。杜安、克莱斯卡和阿尔伯都强调《托拉》的神圣性，但他们都给哲学思辨留下了足够的空间。杜安认为，只要不存心违抗《托拉》，在信仰问题上持有错误观点是可以原谅的。克莱斯卡通过将哲学从信仰的束缚中脱离出来，给了哲学更加广阔自由的发展空间，他本人在哲学上的原创性就是这种自

^① *Rosh Amanah*, pp.112-3.

由所带来的结果。阿尔伯认为，应该允许有知识的犹太人按照真理的标准考察宗教的基本原则和《圣经》文本。^① 这些犹太哲学家们意识到，虽然信仰上的原则是必须要遵守的，如果不给哲学家在信仰上“无意犯罪”的自由，一切哲学上的思辨和探索都无从谈起，信仰上的教条将把一切思想上的自由完全取消。以教条取消思想自由，这是犹太哲学家所不愿意看到的。亚伯瓦纳取消了哲学家“无意犯罪”自由，也就以他的“泛教条论”取消了所有对《托拉》进行哲学思考的合法性。对此亚伯瓦纳并不讳言，“因为我们必须相信神圣《托拉》里所写的所有东西。我们即使是对其中的最小的一个地方产生了疑问，认为必须通过一些原则和基础来证明它的真实性，这样也是不允许的。”^②

为什么在 15 世纪末，彼瓦高和亚伯瓦纳一反世纪初以来犹太哲学家在教条问题上宽容态度，转而采取严厉立场呢？

必须指出的是，15 世纪末的历史境遇已经和 15 世纪初有很大的不同。15 世纪以来，所有参与教条问题讨论的哲学家同时是犹太人的宗教领袖，他们以哲学为犹太教服务的同时也为个的思想自由留下了地盘。到了彼瓦高的时代，一场针对犹太人的重大历史事件已经开始酝酿，而在民众的心目中，哲学的名声已经狼藉不堪。在 1391 之后，西班牙半岛上大批犹太人改宗基督教以及马兰诺问题的困扰，都使普通民众相信，哲学是造成犹太人在信仰上变得软弱的罪魁祸首。在严重的民族危机面前，犹太哲学家们对民族的责任大大超越了个人思想自由的分量。《信仰之路》中记载，有一次在国王的宫廷里，彼瓦高遇到了一位基督教学者。这位基督徒学者问他不是一位犹太哲学家。彼瓦高回答道，他是一个守律法的犹太人，也学习哲学，但不是一位哲学家。^③ 从《信仰之路》中将理性道路和信仰的道路比较中，我们看到面临着现实的迫切性，哲学在彼瓦高的心目中已经退居次要地位。他对迈蒙尼德 13 条的辩护和在教条上严厉立场，是出于对犹太民族的宗教责任，而不是对理性真理的个人追求。

尽管在彼瓦高的教条思想中，天平已经从哲学向信仰一边倾斜，但哲学毕竟

① *Ikkarim*, vol.i, p.55.

② *Rosh Amanah*, p.195.

③ Lasker, D. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Littman Library of Jewish Civilization, 2007, pp.41-2.

在其中占据了一席之地。^①到了亚伯瓦纳那里，摆在犹太哲学家面前的形势愈加明朗。在经历了1492年的灾难之后，所有哲学上的自由都成为奢侈品，在这个问题上已经没有任何商量的余地了。因此，亚伯瓦纳以他的“泛教条论”和绝不宽容的严厉立场彻底取消了哲学家的思辨自由，让一切服从民众的现实需要。不但亚伯瓦纳的严厉立场是出于现实的需要，他对迈蒙尼德13条的辩护也是为了这个现实目的。15世纪以来，在讨论犹太教教条的过程中，哲学家们从不同的角度相互批评，相互争竞。他们建立了各不相同教条体系，这不但没有加强犹太人的信仰，反而在犹太人中间造成了极大的混乱。亚伯瓦纳看到，既然民众需要一个信仰上的教条，不如选择一个最权威的标准，以使犹太人在信仰上获得统一，加强团结。^②这就从现实的角度进一步解释了亚伯瓦纳的“无教条论”和他为迈蒙尼德辩护之间的矛盾。

亚伯瓦纳是中世纪最后一位系统分析论述教条问题犹太哲学家。他在教条问题上的严格立场终止了犹太哲学家对信仰进行思辨的任何可能，以他的“犹太教无教条论”结束了15世纪以来在教条问题上长达一个世纪的争论。亚伯瓦纳的严格立场不但结束了15世纪以来的教条争论，也为整个中世纪犹太哲学画上了句号。从萨阿底开始，整个中世纪的犹太哲学以整合信仰和哲学为己任。在西班牙大驱逐之后的思想舞台上，哲学的缺席使这场信仰和哲学联袂主演的对手戏也到了谢幕的时候。因此，亚伯瓦纳在教条上的严厉立场也使他成为中世纪的最后一位犹太哲学家。^③

① 为了应对对哲学的攻击，1391年之后出现了一股“弥合文学”(Reconciliation Literature)，目的是为了替哲学辩护，彼瓦高就是这种思潮的重要代表(Waxman, M. *History of Jewish Literature*, Part Two, p268.; Netanyahu, B. *The Marranos of Spain*, p.135)。

② kelner, *Dogma*, p.195.

③ 以谁作为中世纪的最后一位犹太哲学家，学者们对此有不同的意见。胡斯克认为阿尔伯是中世纪的最后一位哲学家，而沃夫森认为斯宾诺莎是中世纪最后一位哲学家。文本取塞西尔·罗斯的看法，认为亚伯瓦纳是中世纪最后一位哲学家(《简明犹太民族史》，山东大学出版社，1997年，第288页)。

第五章 总结

纵观整个中世纪犹太教教条思想的发展过程，我们发现，中世纪教条思想的发展分为两个阶段：12 世纪迈蒙尼德的教条思想和 15 世纪犹太哲学家对教条问题的争论。12 世纪教条思想产生的主要原因是哲学和犹太教的融合；15 世纪的教条争论的产生是由于基督教对犹太教的改宗压力。下面分别总结哲学和宗教论争这两个因素在教条思想发展过程中的作用，并分析中世纪教条思想对后来犹太教发展的影响。

一、哲学和犹太教教条

犹太教教条的产生来自信仰和哲学的结合。教条作为以概念命题形式表达的信仰，它的产生是与宗教上的理性主义分不开的。基督教的神学家将对耶稣的信仰转换成了一组真假命题，基督教历史上的教条之争就拉开了帷幕。在犹太教这里，中世纪的教条思想开始于迈蒙尼德对律法的理性主义解释。

迈蒙尼德 13 条基本原则是其宗教哲学思想的必然产物。迈蒙尼德的宗教理性主义使他从一个全新的角度看待犹太人的身份问题。由于迈蒙尼德强调对上帝正确观念的把握，在迈蒙尼德那里，“犹太人”从传统意义的民族概念变成了一个宗教概念。以色列人不再是拥有共同祖先的民族共同体，而变成了一个拥有共同神学观念的宗教团体。古特曼说，“迈蒙尼德将犹太教教条化的原因显然是因为迈蒙尼德确信，这些基本的和具有普遍意义的真理以及它们不言自明的历史性前提代表了对犹太教真理的最低限度的认知，即使是一个缺乏哲学素养的犹太人，如果他要成为犹太教的一员的话，也必须在拥有这些最低限度知识。……宗教上的教条思想是哲学理性主义的必然结果。”^①

迈蒙尼德之后，犹太哲学获得了进一步的发展。随着基督教对伊比利亚半岛的“重新征服”，在基督徒的统治下，希伯来语开始代替阿拉伯语成为犹太人的通行语言。随着大规模翻译运动的展开，几乎所有亚里士多德和重要阿拉伯哲学家

^① Guttman, p.179.

的著作都被翻译成了希伯来语。这些希伯来语翻译作品的问世，不但使更多犹太人有机会学习哲学，而且大大拓宽了哲学研究的领域。随着哲学领域的拓宽，尤其是对逻辑学有了更深的了解之后，犹太哲学研究的深度比迈蒙尼德时代有了长足的进步。^① 但与我们的期待相反，犹太教教条思想并没有随着宗教理性主义的进步而得到发展。在随后的两个世纪里，只有个别犹太哲学家对教条问题进行了关注，如 13 世纪的阿巴·马里 (Abba Mari) 和法拉克拉 (Falaquera)，但他们的教条思想既没有系统性，也缺少足够的影响力。我们完全可以说，在迈蒙尼德之后的两百年间，教条问题从犹太知识界消失了。

为什么教条问题没有随着犹太哲学的进一步发展而受到进一步讨论呢？这个现象与迈蒙尼德去世后，犹太教内部发生的分裂有关。迈蒙尼德的哲学思想在犹太教中所引发的激烈争议，使他身后的犹太教分裂成反对和支持他的两个对立阵营。^② 在这两个阵营中，迈蒙尼德的教条思想都被有意无意地忽视了。在支持迈蒙尼德的阵营中，“哈拉哈迈蒙尼德主义者”专注于迈蒙尼德的律法著作，不注意迈蒙尼德的哲学思想。他们只注重律法的细节问题，对于带有哲学思辨性质的教条问题缺乏兴趣。与此相反，“哲学迈蒙尼德主义者”则忽视了迈蒙尼德的律法著作，专注于迈蒙尼德的哲学。他们主要致力于解决思辨领域的普遍性问题，对犹太教教条这样具体的宗教问题缺乏兴趣。“一般的说，活跃于 13、14 世纪的犹太哲学家首先并主要将自己看作是一个知识分子（对理智进行认知的人），他们的兴趣主要在知识领域。虽然他们是犹太人，在当时中世纪的环境下，他们从宗教传统的角度研究知识问题，但他们研究的普遍性并未因此而受到任何影响。”^③ 在反对迈蒙尼德的阵营中，塔木德主义者和新兴的卡巴拉神秘主义教派^④都否定了哲学在犹太教中的合法地位，他们根本上反对用哲学方法研究犹太教。教条对于他们

① Guttman, p.186.

② 针对迈蒙尼德及其代表的宗教理性主义，犹太教内部在迈蒙尼德身后发生了 3 次大规模的争议和冲突。第一次是在 1230 年-1235 年间，第二次在 1288-1290 年，最后一次在 1303-1306 年间 (Jospe, R. "Reason and Faith", *Great Schism in Jewish History*, pp.97-108)。在第一次冲突中，反对迈蒙尼德的一方在面临颓势的情况下，不惜向基督教会寻求帮助。几个犹太人告密者对多米尼克修士们说，“你们烧了你们的异端，请也烧了我们的。普罗旺斯的大多数犹太人都为迈蒙尼德的异端作品所诱惑。如果你们能正式公开焚毁这些著作，犹太人就会受到警告而远离这些作品。” (Graetz, vol.iii, p.320)。1232 年，多米尼克修士在得到教皇代表 Cardinal Romanus 的同意后，在蒙彼利埃 (Montpellier) 广场公开焚毁了迈蒙尼德的《迷途指津》和《论知识》。这次焚书事件成为犹太教历史上的重大悲剧。

③ Kellner, *Dogma*, p.68.

④ 13 世纪起从法国南部普罗旺斯发展出的犹太神秘主义教派，其最重要的经典是《佐哈》 (*Sefer Ha-Zohar*)。格雷兹认为，这个神秘教派的兴起与法德犹太人对迈蒙尼德理性主义的反抗有关 (Graetz, vol.iii, p.325)。

来说，只能是一个在异教思想体系中产生的问题。

从教条的性质来说，教条思想是以理性哲学方法对信仰进行的探讨。在迈蒙尼德之后，随着犹太哲学在更广更深的思辨领域的前行，教条问题不再成为哲学的讨论对象。反对迈蒙尼德的保守主义派别则专注于犹太律法，与异教思想产生的教条问题彻底地划清了界限。由于犹太教内部的各个派别在哲学和宗教、信仰和律法两者中各执一端，教条问题也就从他们的思想视界中消失了。

到了14世纪末期，一个重大历史事件彻底改变了犹太思想界对信仰问题的冷落。在1391年的暴乱中，给普通犹太民众造成深刻印象的不但是大屠杀本身，还有大批犹太人改宗基督教。相对于西班牙地区的犹太人来说，法德地区犹太人所遭受的迫害并不稍逊。但他们总能不惜一切代价忠于祖先的信仰。他们宁愿慷慨赴死也不愿意放弃祖先的信仰，只有软弱者才为了苟活而临难受洗。^①但是，这一次的情况却完全不同，犹太人的精神在这次考验面前彻底崩溃了，这恐怕在历史上是第一次也是唯一的一次。在整个伊比利亚半岛，成千上万的犹太人集体接受洗礼以逃避死亡，许多地方的犹太人在预感到要受到攻击时，就自发地赶到教堂，请求受洗加入基督教。

1391年的历史悲剧过去之后，整个犹太教世界面临着一个严重的问题：是什么导致了西班牙犹太人对祖先信仰的背叛呢？在普通民众的眼中，哲学成为导致犹太人叛教的罪魁祸首。他们看到，在灾难面前，正是那些长期受到哲学熏染的富有阶层带头加入了基督教。在巨大现实灾难面前，哲学在犹太教中的合法地位受到了广泛的质疑。^②所罗门·阿拉米(Solomon Alami)认为，虽然犹太哲学家的目的是为了调和理性和信仰，改宗基督教不是他们的本意。但犹太哲学家的主观意愿往往与现实相反，对哲学的学习必然导致犹太人在信仰上的弱化。因此，哲学必须为犹太人的改宗负责。^③神秘主义派别卡巴拉更是趁机对犹太哲学大加攻击，对任何试图使理性染指宗教的犹太思想家大加鞭挞。^④其代表人物沙姆托·伊

① 罗斯：《简明犹太民族史》，第279页。

② 现实的悲剧使得一些宗教领袖在1391年后改变了对哲学的态度。1391年之后，撒罗格撒的社区拉比西希特(sheshet)不再支持犹太人学习哲学(Baer, Y. *A History of the Jews in Christian Spain*, vol.ii, pp.75-6)。西拉特说，“1391年事件带来的发人深思的观念后果，就是理性在宗教和现实领域的破产。”(Sirat, p.350)

③ Netanyahu, B., *the Marranos of Spain*, pp.103, 105. 巴尔认为，世俗知识使得犹太教中阿维罗伊主义者越来越远离了传统，“他们最终皈依了基督教，尽管天主教会的原则也同样与他们的理智不相符合，但基督教给了他们一个更加符合理性的教条系统，以及丰富的人文和世俗文化传统。”(Baer, vol.ii, p.148).

④ Graetz, vol.iv, p.139.

本·沙姆托(Shem Tov ibn Shem Tov)认为,犹太哲学的有害性远甚于希腊哲学。“因为她躲藏在一些受人尊敬的名字,如亚伯拉罕·伊本·以斯拉、格森尼德、阿尔巴拉格(Albalag),尤其是迈蒙尼德的后面”。^①

1391年后,哲学在犹太教中的地位大大衰落了,但蒙昧主义终究不是犹太教的发展方向。廓清犹太人在信仰问题上的混乱,对犹太教信仰做出系统论述需要哲学理性工具的帮助。

挽救民族的信仰危机,应对来自基督教的神学挑战,需要既精通律法又熟悉世俗哲学的人。因此,在15世纪所有参与教条争论的犹太人既是宗教领袖又是哲学家。在这些人身上,哲学和宗教,理性和信仰再一次结合,使得教条问题在15世纪再一次进入犹太知识界。由于15世纪教条思想产生的原因不是哲学上的宗教理性主义,而是出于现实的历史原因。因此,15世纪的教条思想主旨与13世纪完全不同,其目标不是为了获得关于上帝的思辨真理,而是为了加强犹太人对《托拉》律法的切实遵守。

从杜安开始的教条思想一反迈蒙尼德的理性主义倾向,在信仰问题上重新回归传统。在杜安、克莱斯卡和阿尔伯教条思想中,“《托拉》来自上天”占据着核心地位。他们强调由于《托拉》的神圣性,《托拉》里所说的一切都是真的,《托拉》里的观念和律法并无高低大小之分。从根本上说,杜安、克莱斯卡和阿尔伯事实上否定了迈蒙尼德为犹太教建立教条做法。但在信仰上回归犹太教传统的同时,哲学家们并没有放弃哲学思辨的自由。在强调《托拉》神圣性的同时,他们都认为,因哲学思辨而导致信仰上的错误是可以原谅的。这反应了15世纪初的犹太思想界在整体走向保守的同时,力图为哲学家个人保留思辨自由的努力。

但到了15世纪的末期,一场彻底改变犹太民族历史命运的重大事件已在酝酿。在即将到了的历史风暴面前,挽救民族危亡的重任决定性地压倒了哲学家的个人自由。这个时期的哲学家一方面强调迈蒙尼德13条作为犹太教教条的绝对权威;另一方面在危机面前,开始取消哲学家个人思辨的自由。在西班牙大驱逐之前,这两种趋势在彼瓦高的身上已得到体现,最后集中体现在亚伯瓦纳的教条思想中。1492年的西班牙大驱逐使一切真正意义的哲学探索走到了尽头。经过这场灾难之后,亚伯瓦纳彻底取消了哲学在犹太教的地位,将一切暂时让位于民族生存的现实需要。

^① Sirat, p.346.

二、宗教论争和犹太教教条

“对中世纪的犹太人来说,比起犹太哲学内部的争论,实际上宗教之间的论争更为重要。”^①当 15 世纪的犹太哲学家从重拾起犹太教教条这个话题时,他们面对的任务不仅是廓清犹太教内部在信仰问题上的混乱,还有外部基督教改宗的巨大压力。

迈蒙尼德去世之后,随着基督徒对伊比利亚半岛的重新征服,伊比利亚半岛上的犹太人开始处于基督徒的统治之下。相对于穆斯林统治者而言,犹太人的新主人是一个更加重视信仰的宗教。从本质上说,基督教是一个建立在信仰之上的宗教,并以改宗异教徒为自身的使命。由于意识到基督教信仰的根源来自犹太教,教会长期以来遵循奥古斯丁主义的传统,把犹太人作为基督教信仰的见证。正如托马斯·阿奎那所说的那样,“把我们的敌人作为我们的见证人。”^②传统上,强迫改宗不是罗马教廷对犹太人的政策,罗马教廷对针对犹太人的传道方式进行了限制,只允许使用劝服(suasion)和诱导(inducement)的方式。^③

到了 13 世纪,基督教已经在欧洲建立了牢固的统治,犹太人作为基督教信仰见证的作用过时了。随着多米尼各和弗兰西斯教团的建立,基督教加强了对犹太人的传教活动。^④与此同时,一批改宗基督教的犹太人加入了向犹太人传教的行列,这在犹太人的历史上还是第一次。也许是为了表现对基督教的忠诚,证明他们与原来的犹太教已经彻底划清了界限,也许是因为在改宗之后,内心的挣扎一直没有平息,总之,这批新基督徒比老基督徒更加热情地向原来的宗教同胞宣讲基督教的真理,证明犹太人在信仰上所犯的错误。在各种因素的促和下,罗马教廷从 13 世纪中期,开始有组织有计划地针对犹太人进行传教。^⑤在这样的历史背景下,犹太哲学家们不得不用极大的精力来对付基督教的改宗压力。到了 15 世纪,一切哲学上的探索都为现实的迫切需要所压倒,犹太知识分子必须全力应对基督

① Leaman,O. “Introduction to the study of medieval Jewish philosophy”, *Medieval Jewish Philosophy*(eds.Daniel H.Frank and Oliver Leaman),《中世纪犹太哲学》三联书店英文影印版,2006 年,第 5 页。

② Baron, S. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.ix, Columbia University Press, p.7.

③ Ibid, pp.12, 83.

④ Ibid, pp.71, 78.

⑤ Chazan,Robert, *Daggers of Faith-Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Responses*, University of California Press, p15, 37-38; 1348 年,教皇克莱门特六世(1342-1353)发布训令,谴责对犹太人的恶意诽谤。教皇的训令标志着欧洲基督徒反犹排犹历史的全面展开(刘新利 陈志强:《文艺复兴史:宗教卷》,人民出版社,2008 年,第 360 页)。

教的进攻。^①

15 世纪的教条思想属于犹太教和基督教进行宗教论争的组成部分，宗教论争极大地影响了 15 世纪的教条思想。在基督教经院哲学的影响下，当时的犹太知识界开始从科学的角度看待犹太教。但通过上面对各位哲学家教条思想的详细分析，发现 15 世纪的哲学家并没有在严格的科学意义上谈论犹太教基本原则。我们认为，将犹太教作为科学意义上的学科进行客观独立的研究，既不符合犹太教的传统，不符合当时与基督教进行宗教论争的目的。在杜安、克莱斯卡和阿尔伯的教条思想中，都隐藏着为犹太教辩护的目的。在科学研究的外表之下，他们都强调“《托拉》来自上天”，也就把犹太教放到了一个无可争辩的神圣地位上。与 15 世纪的其他哲学家相比，彼瓦高的教条思想最具有学科意义上的系统和严格。但这不过是表面现象而已，正如他自己所透露的，他的主要目的无非是为迈蒙尼德辩护。中世纪的最后一位哲学家亚伯瓦纳彻底否定了将犹太教看成科学的观点，也否定了将犹太教的基本原则等同于学科公理的看法。

在宗教论争的时代背景下，犹太哲学家还对犹太教的传统观点进行了调整，以适应和基督教论争的需要。面对强大的基督教宗教和政治势力，作为弱小民族的犹太教意识到，与基督教发生正面神学冲突是危险的。在中世纪，弥赛亚问题处于基督教和犹太教神学争论的焦点。基督教认为，弥赛亚已经降临，耶稣基督就是道成肉身的弥赛亚。对弥赛亚的信仰是基督教教义的核心内容，犹太教从未相信一个神人二性的弥赛亚，他们认为弥赛亚的降临还在遥远的将来。由于意识到弥赛亚问题对于基督教的重要性，在 1263 年的巴塞罗那论争中，纳曼尼德斯对弥赛亚问题做出了一个特别说明，认为弥赛亚对于犹太人的重要性并不像基督徒想象的那样重要。在这个问题上，纳曼尼德斯的真诚受到了基督徒甚至是犹太学者们的怀疑。^② 海姆·马克比对此解释说，“纳曼尼德斯关于救世主并非犹太教信仰的一个核心内容的观点即是真的，也不是真的。”^③一方面，纳曼尼德斯的观点符合犹太教在信仰问题上的一贯立场，对于犹太人来说重要的是遵行律法，而不是对弥赛亚的信仰；另一方面，对弥赛亚的信仰深深地扎根于犹太教的传统里，

① Graetz, *Popular History of the Jews*, vol. iv, p.133.

② 马克比：《犹太教审判》，第 55 页。

③ 马克比：《犹太教审判》，第 60 页。

否定弥赛亚的重要性很难说不是纳曼尼德斯应对基督教的权宜之计。

在 15 世纪的教条思想讨论中,犹太哲学家们继承了纳曼尼德斯的策略。哲学家们出于对基督教攻击的警惕,在他们的教条思想中大大弱化了弥赛亚的重要性。在迈蒙尼德的教条体系中,他将弥赛亚列为 13 条的第 12 条,其重要性仅仅高于对“死者复活”的信仰。在 15 世纪犹太哲学家的教条体系中,弥赛亚的重要性被进一步边缘化。克莱斯卡未将弥赛亚包括在《托拉》的 6 个房角石中。在《托拉》所教导的信仰中,它排在不依赖具体律法的 8 条信仰中的最后一个,在“大祭司通过乌陵和土明得到回答之后”;在阿尔伯的教条体系中,弥赛亚非但与《托拉》的基本原则和派生原则无缘,在《托拉》6 个的特殊信仰中,它也只忝列末位。杜安、彼瓦高和亚伯瓦纳只是在陈述迈蒙尼德 13 条时才提到弥赛亚。在他们自己的教条思想中,只强调“创世”的重要性而忽略弥赛亚。与哲学家对弥赛亚的冷遇形成对比的是,在普通民众中,现实的苦难大大加强了弥赛亚信仰在他们心目中的地位。^①

犹太学者们强调说,强调创世的重要性是为了使犹太人相信《托拉》中的奇迹。如果没有创世,《托拉》里的奇迹就失去了根基。事实上,弥赛亚的到来同样可以证明《托拉》中的奇迹。而且,对于处在苦难中的普通犹太人来说,相信弥赛亚的拯救显然更符合他们的切身需要;而创世的话题,经过神学家们的反复争辩后,更像是一个与现实无关的抽象命哲学题。据此我们认为,在 15 世纪的教条思想中,出于和基督教进行宗教论争的原因,哲学家有意降低了弥赛亚在犹太教信仰中的地位。^②

三、中世纪教条思想的遗产

15 世纪教条思想的产生是为了解决犹太人面临的时代危机,犹太教教条思想的具体内容受到了外部宗教论争的影响。因而,犹太教教条思想的产生即不是出于犹太教自身的需要,也不是犹太哲学家对犹太教进行科学研究的结果。从根本上说,教条问题是时代赋予犹太教的一个话题。随着犹太人西班牙时代的结束,犹太教知识分子又回到了传统的《塔木德》解经方法,专著于对律法的解释。大

^① Baron, *S. A Social and Religious History of the Jews*, vol. ix, Columbia University Press, p.118.

^② Kellner, *Dogma*, pp.216-7.

驱逐后教条思想从犹太教中的迅速消失，从反面证明了整个中世纪教条思想是与犹太教传统不相符的。犹太教教条是宗教理性主义的产物，教条的本质属性是和律法宗教的性质相抵触的。经过中世纪这场关于教条问题的讨论，犹太人在信仰问题上重新回到了祖先的传统。尽管经历了重大的挫折和失败，犹太民族信仰的精髓被完整地保存了下来：犹太教的上帝仍然是“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”，《托拉》仍然是上帝对犹太人启示的律法，而犹太人仍然守律法的犹太人。

中世纪教条思想受到了犹太教传统力量的顽强抵抗，但教条思想的消失并不意味着它没有留下任何痕迹。中世纪教条思想留给犹太教的最大遗产莫过于迈蒙尼德 13 条。我们看到，15 世纪初教条思想的基本倾向是反迈蒙尼德的，但这个时期的犹太哲学家都不同程度地从迈蒙尼德那里汲取营养。杜安的《托拉》三个基本原则来自对 13 条基本原则的分类，阿尔伯教条体系的基本内容来自迈蒙尼德。虽然克莱斯卡的教条体系与迈蒙尼德有很大不同，但克莱斯卡的主要批评对象还是迈蒙尼德。克莱斯卡不但对迈蒙尼德 13 条给予了充分的重视，而且对迈蒙尼德个人充满敬意，称他为“我们的导师”。到了 15 世纪末期，在时代危机面前，彼瓦高和亚伯瓦纳都意识到一个统一的教条对于犹太民族的意义。在当时犹太人混乱惶恐的心灵中，教条上的纷争只会加剧犹太民族的混乱和不安，而一个权威性的统一信仰则可以为犹太人提供信心和力量。因此，彼瓦高和亚伯瓦纳不约而同地选择了迈蒙尼德 13 条作为犹太教的教条。为了反驳克莱斯卡和阿尔伯对迈蒙尼德的批评，彼瓦高和亚伯瓦纳都出专著为迈蒙尼德辩护。因此，我们可以说，整个 15 世纪的教条思想都是围绕着迈蒙尼德进行的。

大驱逐之后，迈蒙尼德 13 条在犹太人中获得了广泛的接受。与亚伯瓦纳同时代的穆尔豪森（Yom Tov Muehlhausen）以及意大利文艺复兴的著名人物迪尔蒙高（Elijah ben Moses Delmedigo）为都以 13 条基本原则作为犹太教信仰上的标准。

① 根据 13 条基本原则写作的两首诗歌《我相信》(Ani Ma'amin)和《荣耀上帝》(Yigdal)被写进了犹太人的祈祷书中。② “对于大多数犹太人来说，直到改革运动兴起，迈蒙尼德 13 条作为一种简化形式极好地表达了犹太教的基本信仰。”③ 从

① kleiner, *Dogma*, pp.196-7.

② Nulman, M. *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, Jason Aronson Inc., 1993, p.34, 375.

③ Shapiro, *The Limits of Orthodoxy*, p.2.

更深层的意义上说，迈蒙尼德 13 条权威地位的逐渐形成，只是教条思想留给犹太教精神遗产的集中表现而已。迈蒙尼德 13 条之所以会获得广泛接受，正是因为犹太教在这场教条讨论中获得了丰富和发展。经过这场教条问题的争论，犹太人不但保持了对祖先宗教的忠诚，也学会了看待祖先宗教的新方法和新视角。

对于任何一个传统来说，其本性总是倾向于保守的。因此，教条思想在中世纪受到了来自犹太教传统的顽强抵抗。对于任何一个富有生命力的传统来说，又总是在发展中不断吐故纳新的。因此，中世纪教条思想又在一定程度上改变了犹太教。中世纪之后，犹太人不但从律法的角度，而且也从信仰的角度看待传统的犹太教。

进入近代社会以来，在文艺复兴和民族解放的时代背景下，教条问题再一次回到犹太知识界。1783 年，在启蒙运动的精神指引下，门德尔松发表了他代表作的《耶路撒冷：论宗教权利和犹太教》。在《耶路撒冷》的第二部分，门德尔松阐述了他对犹太教的看法。他认为犹太教的所有基本原理都是被理性所确证的，犹太教中没有任何超出理性之外，并为其信徒无条件信奉的教条。在神学和信仰的领域，犹太教总是为心灵自由留下足够的空间。门德尔松的“犹太教无教条论”在发表后获得了广泛的赞同，但同样遭到了一些学者的强烈反对。1889 年，在伦敦出版的《犹太季刊》(Jewish Quarterly Review) 创刊号上，刊登了美国保守主义运动领袖谢希特 (Solomon Schechter, 1850-1915) 的长文《犹太教教条》。^① 这篇针对“犹太教无教条论”的文章认为，人们常常认为犹太教是一个重视行动的宗教，但也常常忘记了没有信仰的行动是空洞的，没有教条的宗教也是不值得为之牺牲的。

政治经济、洁净、统计数字都是好东西，但是没有一个人会为了这些东西而付出犹太教所要求我们付出的牺牲。只有为了上帝，为了遵从他的律法，和完成他的使命，才值得为这个宗教而活，也为这个宗教而死。这样的事情之所以可能，正是因为这个宗教有自己的教条。

有人说，每一个伟大的宗教都是“许多观念和理想的一个集合体”，使得这个宗教可以适应各种不同的思维方式和生活方式，这当然是对的。但是，必须有

^① 这篇文章后来收录于谢希特的论文集《犹太教研究》第二辑(Schechter, Solomon, "The Dogma of Judaism", *Studies in Judaism*, Jewish Publication Society of America, 1896)。

一个中心，使得这些观念得以围绕之。这个中心就是教条。^①

尽管谢希特坚持认为犹太教是一个有教条的宗教，但他承认，在犹太教中没有一个公认的信仰标准，为犹太教制定或确立教条也不是他的目的。^② 与保守派的温和态度不同，美国改革派的革新立场更显激进。早在 1869 年，美国东部的改革派激进分子就在费城缔结了第一个行动纲领。费城纲领的内容主张犹太教具有普世性，开始淡化犹太教的民族性。1885 年在匹兹堡召开的拉比特别会议上，正式通过了《匹兹堡纲领》。《匹兹堡纲领》对犹太教的上帝观念、《圣经》和科学、摩西律法的约束力、犹太人的饮食和服饰、弥赛亚时代、犹太教的使命、灵魂不死和社会正义等 8 个问题进行了新的阐释。^③ 在《匹兹堡纲领》中，改革派将犹太教界定为一个宗教共同体而不是一个民族，^④《匹兹堡纲领》的发表使改革派与传统犹太教之间出现了不可逾越的鸿沟。

讨论近现代犹太教的教条思想已超出了本文的范围。但可以肯定的是，这场新的教条讨论是和中世纪留给犹太教的精神遗产分不开的。

① Schechter, "The Dogma of Judaism", *Studies in Judaism*, 1896, p.181.

② 雅各布认为谢希特的这个观点是令人震惊的。因为他一方面强调犹太教教条的重要性，而另一方面却就此停止不前，没有进一步为犹太教建立一个正式的教条。这无异于将到手了的东西又轻易放弃了(Jacobs, L. *Principles of the Jewish Faith*, pp.28-9)。

③ Schwartzman, S. *Reform Judaism then and Now*, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1971, pp. 214-7.

④ 在 1937 年的《哥伦布纲领》中，改革派在这个问题上的态度有所改变。新纲领开始强调犹太教的民族性，并支持犹太人回到巴勒斯坦建国。参见 Schwartzman, S. *Reform Judaism then and Now*, p.251.

附录 1: 希伯来字母表

希伯来字母	字母名称	英文发音	数值
א	alef	不发音	1
ב	bet, vet	b, v	2
ג	gimmel	g	3
ד	dalet	d	4
ה	hey	h	5
ו	vav	v	6
ז	zayin	z	7
ח	chet	ch	8
ט	tet	t	9
י	yod	y	10
כ	kaf	k, ch	20
ל	lamed	l	30
מ	mem	m	40
נ	nun	n	50
ס	samech	s	60
ע	ayin	不发音	70
פ	pey, fey	p, f	80
צ	tsade	ts	90
ק	qof	k	100
ר	resh	r	200
ש	shin	sh, s	300
ת	tav	t	400

附录 2: 迈蒙尼德 13 条基本原则

本文作者译自 Blumenthal, David. *The Commentary of R.Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*(Leiden: Brill, 1974), pp.52, 74, 83, 91, 107, 114, 125, 144, 148,164, 166, 171, 181.

现在我该做的是记录下《托拉》的基本原则，这里也是最适合记录它们的地方，我们纯洁《托拉》的原则和基础有 13 条。

第一条基本原则是创世者之存在。有这样一个最完美的存在者，它是其他存在者存在的原因。其他存在者的存在都来源于他，它们依靠他而持续存在。如果我们有可能去掉它的存在，其他存在者将失去他们的存在，无物可以继续存在。但是，如果我们去掉除它之外所有其他存在者的存在，他将不会失去他的存在，也不会有任何的缺乏，因为他是自足的，他的存在不依赖其他任何东西。除他之外任何有智慧之物，如天使，天体等，他们的存在皆依赖于他。第一条基本原则由《圣经》里的这句话得到印证：“我是耶和华你的上帝。”（《出埃及记》20：2；《申命记》5：6）

第二条基本原则是上帝的单一性。那个是一切存在者原因的唯一者是一。他的唯一性不像种或是类的唯一性，也不像单个的组合个体，他们都可分为许多的部分。他的唯一性也不像单个的物体，在数字上是一，却无限可分。而他的一却是无与伦比的一。第二条基本原则由《圣经》里的这句话得到印证：“以色列啊，你要听！耶和华我们上帝是独一的主。”（《申命记》6：4）

第三条基本原则是他的无形体性。此唯一者既不是一个形体也不是形体里的力。无论按照他的本质或按照他偶然的行动和静止，任何形体特征都不属于他。正是因为这个原因，圣哲们否定他是可分的和由部分组成的，他们说：“在天堂里，没有坐，也没有立，没有缺乏，也没有疲倦”。意思是说那里没有区分，就是没有组合，就像《圣经》里的用词所表明的那样。先知说：“你们将谁比我，叫他与 I 相等呢？”（《以赛亚书》40：25），如果上帝是一个形体，那么他就可以和其他地形体相比较。《圣经》里描述他而提到的所有东西，如像一个物体一样拥有某些属性，从一个地方移动到另一个地方，或站着，坐着，说话，如此等等，皆为

比喻、寓言和谜语，正如他们所言：“《托拉》用人的语言说话。”对这个问题人们也进行过许多的哲学探讨。第三条基本原则由圣经里的这句话得到印证：“你们没有看见什么形像”（《申命记》4：15），意思是说，“你不把他理解成有一个形像，因为正如我们所说，他既不是一个形体也不是形体里的力。

第四条基本原则是上帝的永恒性。前面所描述的这个一正是绝对先在于一切的他。没有任何其他先在于他。《圣经》里的许多话印证了这一点，最好的是这一句：“永生的上帝是你的居所”（《申命记》33：27）。

第五条基本原则是他是可受崇拜和赞美的。宣扬对他的赞美和服从是正当的。在现实里不可崇拜除他之外的任何东西，无论是天使、天体、各种元素和由他们组成的东西这样做，因为他们的活动是被外在赋予的。除了上帝对他们的爱之外，他们没有自主的命运和实在的根基。进一步说，也不要为了接近他依靠那些中介物，而要将你的思想直接面向他转离除他之外的任何东西。第五条基本原则就是反对偶像崇拜的禁令，《托拉》里的许多话是禁止偶像崇拜的。

第六条基本原则是先知预言。应该知道，人类里的一些人具有极高的品质和极大的完善性。如果他们的灵魂已准备好去接受理智的形式，那么，大能者的智慧就会流向人的智慧，人的智慧将与主动者的智慧结合起来。这些人就是先知，这个过程就是预言和它的内容。要把这个原则进行充分的解释，会花很长的篇幅，而且，说明每一个原则的基本前提或者它被理解的方式，不是我们的意图，那是各种学科的要处理的事情。在这里我们只是做一个论断。托拉中有许多证实先知预言的话。

第七条基本原则是我们先师摩西的预言。应该知道摩西是在他之前和以后所有先知之父；所有其他先知在地位上皆低于他，他是上帝从整个人类中挑选出来的；对于上帝他比所有人知道的都多，无论在他前面的人还是后来的人，已经知道的或将要知道的。他达到的高度已经超越了人类，他已达到对全权者的认识，进入天使的行列。他无奸不查，不受物累，完美无暇。他的认知中已经去除了想象和情感，心如止水，是一个纯理智的存在。因为这个原因，人们说他无需通过天使而与上帝直接交谈。如果不是因为这个问题太过深奥，需要大量的陈述、说明和例证，我应该来解释一下这个奇特的题目：打开深锁于《托拉》词句中的秘

密，阐明“面对面”（《民数记》12：8）和整句话的意义，以及与此相关的其他句子。天使的存在是首先需要弄清楚的事情，接着是他们和创造者之间的不同等级。灵魂以及它的作用必须得到解释。这个范围越来越大，直到我们不得不对先知们所说的创造者和天使的形象作出说明。另外，我们还要考察“神界”（Shiur Komah）这个概念的含义。因此，即使用我尽可能简短的篇幅，在110页之内也无望达到我的目的。我还是把它留给别的地方，或者在我答应要写的一本《文论阐释》，或者在我已经开始写的《预言之书》，或者我应该单独写一本评注这些基本原则的书。现在让我们回到这第七条基本原则—摩西预言不同于其他先知预言它们的差别体现在4个方面：

第一，在他之前，上帝没有和任何其他先知直接说过话，都是通过其他中介。但摩西不用通过中介，正如所说的那样，“我要与他面对面说话”（《民数记》12：8）。

第二，其他的先知只是在睡梦的状态中受到灵召，正如上帝在不同的地方所说的：“夜间，神来在梦中”（《创世纪》20：3），他“梦见一个梯子”（《创世纪》28：12），“梦和夜间的异象”（《约伯记》33：15），以及其他类似的情境；或者是在白天，先知经过了一场沉睡之后，他的感知已迟钝，他的思想也正如在睡梦里一样空洞。这种状况就被称之为“景象”（mahazeh）“眼界”或（mar’eh），《圣经》里说：“在上帝的异象中”（《以西结书》8：3，40：2）。但是对于摩西，对话是发生在白天，正如上帝所应许他的，“我要在那里与你相会，又要从法柜施恩座上二基路伯中间，和你说我所要吩咐你传给以色列人的一切事。”（《出埃及记》25：22）。而且他也曾说：“你们中间若有先知，我耶和华必在异象中向他显现，在梦中与他说话。我的仆人摩西不是这样，他是在我全家尽忠的。我要与他面对面说话，乃是明说，不用谜语，并且他必见我的形像。”（《民数记》12：6—8）

第三，其他的先知都是在异象受到灵召和通过天使，他的力量衰竭，身体癫狂，被巨大的恐惧抓攫而几乎崩溃，正如所描述的那样，加百列（Gabriel）在异象里对但以理说话，但以理说：“我见了这大异象便浑身无力，面貌失色，毫无气力。”（《但以理》10：8）他也说过“因见这异象我大大愁苦，毫无气力。”（《但以理》10：16）。但摩西的情况不是这样。是话语直接临到他，他也没有被任何的

混乱所攫住,正如他所说的:“耶和华与摩西面对面说话,好像人与朋友说话一般。”(《出埃及记》33: 11),意思是说:尽管上帝面对面地和他说话,他却并因为上帝对他说话感到吃惊,就像一个人不会因为邻居和他说话而感到不安一样。正如前面我们已经说过的那样,这是因为他与全能者相结合的力量使然。

第四,其他先知受到灵召都不是自己的选择而是由于上帝的意志。一个先知可能在许多年内都没有受到灵召,或者是一个灵召传达给了他,但他被要求等上几天甚至几个月再去说预言,或者干脆就不要让人知道。我们看到,其中一些先知单简灵魂、纯净己心以为灵召做准备,像以利沙所宣称的那样,“现在你们给我找一个弹琴的来”(《列王纪下》3: 15),然后耶和华的灵就临到了他。但是,这并不意味着,只要他做好了准备,他就一定会接到灵召。但是我们的导师摩西,任何时候他只要愿意,都可以说:“你们暂且等候,我可以去听耶和华指着你们是怎样吩咐的。”(《民数记》9: 8)。而且全能的上帝也说过:“要告诉你哥哥亚伦,不可随时进圣所的幔子内”(《利未记》16: 2),对此,他们说亚伦是受到这个禁令的约束,他不能随时进去,但是摩西不受此约束。

第八条基本原则是《托拉》来自上天。我们必须相信我们今天手中的整个《托拉》,都是我们导师摩西从天上带下来的;它整个地来自上帝,它通过上帝之言——这是一个拟人的说法——而传达。除了那个接受的人没人知道这种传达的性质。它被口述给属于文士阶层的人,他记下它所有的日期、叙述和律法,正因为此,他也被称为是立法者(《民数记》21: 18)。在“含的儿子是古实、麦西、弗、迦南”(《创世记》10: 6)、“他的妻子名叫米希他别,是玛特列的女儿”(《创世记》36: 39)和“我是耶和华你的上帝”(《出埃及记》20: 2)、“以色列啊!你要听,耶和华我们上帝是独一的主。”(《申命记》6: 4)之间并无区别。每一句都来自全能者之口;每一句都是上帝之托拉:完全、纯净、神圣和真实。的确如此,在圣贤们的眼里,玛纳西(Menasseh)是异端和伪善之最,因为他认为《托拉》是摩西编撰组合的,就像你把谷粒和谷壳组合在一起一样,这些日期和叙述没有什么价值。这就是那个“《托拉》不是来自上天”的问题。圣贤们说,如果谁要是说“《托拉》全部出自上帝之口,除了这一句(任何给定的一句)不是出自神圣者,而是摩西凭他的权威说的,”下面的这句话就适用于他,“他藐视耶和华的言语”(《民数记》

15: 31)。愿上帝高过那些异端者之言！事实上，托拉的每一个字都充满智慧和奇迹，因为上帝交与他的人理解了它。它的终极智慧不能为人所揣透，正如所说的“其量，比地长，比海宽。”（《约伯记》11: 9）。人只能照大卫的样子，雅各之上帝的受膏者，以色列圣歌之最美妙的歌唱者，他在祈祷中唱道“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙。”（《诗篇》119: 18）。同样地，传下来的《托拉》诠释也是出自全能者之口。象我们今天遵守的有关帐篷（Sukkah）、棕榈枝（Lulav）、羊角号（Shofar）、衣边穗子（Zizit）、经文护符匣（Tefilin）以及其他的律法都是上帝告诉摩西的真实律法，摩西又把它们告诉我们。他是消息的传递者，是忠实的传递者。第八条基本原则赖以建立其上的基础从摩西的这句话得到了证实：“我行的这一切事，……乃是耶和華打发我行的。必有证据使你们知道。”（《民数记》16: 28）。

第九条基本原则是《托拉》不会被废除。我们导师摩西的《托拉》，不可被废除或者改变，其他来自上帝在律法也不可被废除或者改变。它不可被增加，也不可被减少，不可减少原文也不减少解释；因为（经上）是这样说的：“所吩咐你们的话，你们不可加添，也不可删减”（《申命记》4: 2）。在《导言》里谈到这条基本原则时，我们已经里做了必要的解释。

第十条基本原则是他知道人的所有行为，不会弃之不顾。不像有人说的那样，“耶和華已经离弃这地”（《以西结书》8: 12, 9: 9），而是“（耶和華）谋事有大略，行事有大能，注目观看世人一切的举动”（《耶利米书》32: 19）”。经上也说“耶和華见人在地上罪恶很大”（《创世纪》6: 5）和“所多玛和蛾摩拉的罪恶甚重，声闻于我”（《创世纪》18: 20）。这就验证了第十条基本原则。

第十一条基本原则是他奖赏遵守《托拉》者，惩罚违犯律法者。他给予的最大奖赏是来世，最严厉的惩罚是“弃绝之”。在这一章我们已经对这一点进行了充分的解释。验证这一条的是：“倘或你肯赦免他们的罪……不然，求你从你所写的册上涂抹我的名。”（《出埃及记》32: 32）”综合他的回答“谁得罪我，我就从我的册上涂抹谁的名。”（《出埃及记》32: 33）这些话验证着这样一个事实，服从的和违抗的有一天会在某处遇见他，在那里他会奖赏这一个而惩罚另一个。

第十二条基本原则是弥赛亚时代，相信、肯定他一定会来的真理。他不会等

太久，“虽然迟延，还要等候。”（《哈巴谷书》2：3）。但他来的时间并不确定，也不能通过对《圣经》句子的解释揭示他何时会来，就像我们的圣贤说的，“但愿那些计算世界末日的人更添智慧。”人必须相信他，赞美他，爱他，根据从摩西到玛拉基所有先知们的启示为他的来临祈祷。怀疑的人，或者轻待他律法的人说《托拉》在撒谎，因为《托拉》里巴兰的故事^①和“你们站在……”^②（Atem Nisavim）的部分应许了他的来临。这一条的基本观点是：除了来自大卫，出自所罗门血脉的后裔，以色列将不再有国王。无论谁否定了这个王朝，也就是否定了上帝和先知之言。

第十三条基本原则是死者复活，对此我们已经解释过。

如果一个人彻底理解和相信了这些基本原则，他就进入了以色列的大家庭。其他人就有义务爱他和顾惜他。对待他的方式要照上帝所吩咐的，以兄弟之爱对待他。即使是他因为欲望和被邪恶的本能所压倒，使他有犯各种罪恶的可能，他将被按照他的悖逆而受到惩罚，但是他在来世里有份；他是有罪的以色列人之一。但是如果一个人怀疑这些基本原则的任何一条，他就离开了以色列的大家庭，否定了基本原则，就砍去了枝干和根本，成为宗派主义者，伊壁鸠鲁主义者。人被要求去恨他、毁灭他。关于这样的人经上是这样说的：“耶和華啊，恨恶你的，我岂不恨恶他们吗？”（《诗篇》139：21）。但是关于这些问题我已经说的太多了，已经偏离了我文章的原意。之所以这么做，是因为它带来的加强信仰的重大益处，因为我已经为你们把散落在许多重要书本里的有价值的东西都收集到一起了。从中蒙福吧！多温习这些东西几次，好好学习他们。如果你的灵魂使你误入歧途，以至于你认为读一遍或者即使是10遍就理解了他们，上帝知道你的灵魂误导了你。因此，不要草率读之，因为我不是以仓促的形式完成它的。而是经过了广泛的考察，慎重的考虑，对真实和虚假的信仰进行了研究之后，才总结了这些必须接受的信仰，而且对它们每一个的分析都是建立在证明和证据的基础上的。我祈祷上帝把我带到正确的道路上。

^① 见《民数记》第22章。

^② 见《申命记》29：10-11。

附录 3：杜安论犹太教原则

本文作者译自 Kellner, *Menachem Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel*, the Littman Library, 1986, pp.84-95.

《热爱正义者》前言

我们都知道,《托拉》之所以会持续长存,有两个最重要的基础,它们是它赖以存在的支柱和基石。第一个是相信创世,第二是相信神命。对于《托拉》的持续存在来说,在所有的信仰中,这两条尤其必要。因为《托拉》的原则是相信《托拉》来自上天和对人遵守和破坏律法的奖惩。这两点都是建立在事物有可能不按它们的本性行事的前提上,如果世界是自始永存的,事物就根本不可能与它们的本性相偏离,那么上帝也就不可能对每一个人分别给予不同的神命。如果是这样,《托拉》奖善罚恶的应许落空。如果世界不是上帝在时间之初创造的,上帝也没有给予神命,那么就根本不会有《托拉》存在。大家都知道,对上帝神命的信仰只能来自对创世的信仰,因为相信创世论导致的结果之一就是有神命的信仰,这本书将会为读者清楚地表明这一点。

《热爱正义者》第 8 章

正如《约伯记》试图证明的那样,《托拉》的原则之一是相信神命。迈蒙尼德在他所列举的重要原则中,除相信上帝存在以及与此相关的信仰外,他也把这一条包括其中,认为否定它的人无缘与来世。

随着讨论的深入,我们应该对此做一个考察,说明迈蒙尼德为什么要建立 13 条原则,他是怎么得到这个数字的,是不是有什么原因使他必须将他们划分为 13 条。我曾经从我们的学者那里看到一个简短的论述,认为迈蒙尼德是依照《托拉》里所写的上帝有 13 个属性。既然这个数字已经在人们当中获得了普遍的认同,因而他也为《托拉》的原则设立了 13 条。因为《托拉》的原则必须刚好是 13 条,不多也不少,这就使得迈蒙尼德不得不把一些本应该包括在其中的原则排除在外,如相信世界是被创造的。类似的关于上帝存在,他也没有将一些我们被应该相信的原则包括在内,如上帝在未来也将永远存在;他是真实无妄的;他是正义的、

仁慈的、诚实的、活着和智慧的，他是知者和被知者，他不是偶性、形式，也不是物质，他的存在和本质完全一致，他是不变的，他也不属于任何种、属的分类，没有差别也无法对之进行定义。对于他不存在本身和对立面之说，因为没有什么可以与之相提并论。他的存在没有原因，他不是物质，无法对之进行分解和组合，还有其它另外一些原则。但是，为了保持 13 这个数字，迈蒙尼德将它们都删去了。他认为那些被删去的原则是列举的 13 条所派生的。

这个人还认为，要不是因为 13 这个数字，迈蒙尼德可以把头 5 条，上帝存在；上帝单一；上帝无形体；上帝永恒和唯有上帝可受崇拜缩短为一条，因为它们都是可以从上帝存在这一条推导出来的。以上是他对迈蒙尼德 13 条提出的反对意见。

认为迈蒙尼德因为 13 这个数字的原因，将创世从名单中排除出去，这种说法是站不住脚的。

还有，名单里为什么没有人的自由意志这一条呢？事实上，这一条是《托拉》的重要原则之一，也就是说，并没有什么外在的力量迫使人这样而不是那样行动，人必须完全为自己的行为负责。迈蒙尼德为什么没有把这一条算作《托拉》的原则呢？在《知识书》(the book of knowledge)，在《评密西那》里评注“先哲篇”（《阿伯特》）的部分，以及在《迷途指津》里，迈蒙尼德都提到了人的自由意志。

对于创世和自由意志问题的正确答案是：我们之所以需要相信这两条是因为从它们派生出的原则，而不是它们本身。这一点是非常清楚和广为人知的。从创世派生出的原则是奇迹，从自由意志派生出的原则是奖惩。要不是这两条所有《托拉》的信仰者都必须相信的派生原则，相信世界是永恒的就没有什么害处。对《托拉》里有关创世的字句可以进行另外的解释，而不会有什么问题。同样的，相信人的行为都是预先注定的也不会会有什么害处。既然我们相信这两条原则仅仅是因为它们的派生原则，那么，除了这些派生原则之外，我们不应该将其它原则列在名单里。因为正是这些派生原则才使得那些基础原则成为必要的。我们是靠派生原则来相信基础原则的。因此，迈蒙尼德不把创世和自由意志列入名单中，而把它们的派生原则列入名单：创世的派生原则是死者复活，因为相信死者复活的人必得相信创世；自由意志的派生原则是奖惩，因为相信奖惩的人必得相信自由意

志。

然而，就有关上帝信仰的 5 条原则来说，我们还有讨论的余地。迈蒙尼德对上帝信仰列举了 5 条，一条不多，一条不少。但是，如果迈蒙尼德的目的是仅仅列举基础性的原则而不包括派生性的原则，那么，这 5 条中只有一条是符合条件的：相信我们只有一位上帝，活着、全能、有情感和智慧、永恒等等，（就是说，他不是形体，也不是形体的一个属性，他没有起因，也没有其它的存在可以和他比拟），我们应该只崇拜这一位上帝。事实上，迈蒙尼德的确在《知识之书》提到这些原则，并把否定它们的人叫做分类主义者。因此，如果迈蒙尼德是想分别列举所有的派生性原则，那么很显然它们的总数不仅仅是 5 个，而迈蒙尼德也不应该为了保持 13 这个数字，而放弃一些重要的信仰原则。

因此，正确的意见看起来应该是：迈蒙尼德在这里仅仅把《密西那》原文所明确表述的列为基础原则，即使有些实质上是派生的原则。那些原文没有明确表述的，他把它们看作是依赖于基础原则的，即使如果有人否定它们，也和否定一条基础原则一样。

这和先哲们所列举的在安息日里禁止进行的活动一样，那些为传统所订立的，与建立会幕有关的，圣哲们把它们列为基础性的类别，因为仅仅这些与建立会幕有关的活动才是在安息日被禁止的。先哲们把与建立会幕无关的活动列为派生性的，尽管也可以据此对违犯的人处于乱石击死的极刑，如同违犯基础性律法一样。

由此，我们就可以知道迈蒙尼德建立这个名单的真实想法，在这样一个讨论宗教本质的地方，他不会因为为了保持 13 这个数字才这样做的。我们的结论是：迈蒙尼德是为《密西那》原文所限制。这并不是说，迈蒙尼德把每条有独立证据的原则都单独列为一条。因为他把上帝不是形体，也不是形体的属性作为一个原则，而事实上这两条都分别有独立的证据与上帝之存在和上帝的单一性相关。

如果不是为文本所限，《托拉》的原则将会是多于 13 条或是少于 13 条。如果我们仅仅计算基础原则，那么我们就只有 3 条；如果我们计算派生原则，我们得到的将多于 13 条。基础原则只有 3 条，绝不会再多。相信上帝存在以及从它派生出的原则只算一条基础原则。从这个基础原则派生出的原则有：上帝存在、上帝的单一性、上帝的无形体性、上帝永恒和人应该只崇拜这一位上帝，而别无其他。

所有这 5 条派生原则都来自一条基础原则。相信《托拉》以及与此有关的其它信仰组成了另一条基础原则,那就是上帝通过一些独立的理智而产生一个神圣流溢,流向那些忠实于他的人,从而造成了不同等级的先知。

这个原则的派生原则有 4 个:先知预言、摩西预言、《托拉》来自上天、《托拉》不会改变和增减,因为上帝启示《托拉》的作为是完全、持久和永恒的。对奖善罚恶的信仰以及与此相关的派生信仰组成了一条基本原则:上帝明察每个人的行为,并按每个人的行为进行奖善罚恶,无论是在此世还是在来世,无论是在弥赛亚的时代还是在死者复活的时代。这条基本原则包括 4 条派生原则:上帝明察每个人的行为、上帝奖善惩恶、弥赛亚的到来、死者复活。

理性要求每一个信奉《托拉》之人将这些原则归纳为 3 个基本原则,我们必须相信上帝以及由此引申出的原则,我们必须相信上帝命令他的造物侍奉他,以及由此引申出的原则,我们必须相信上帝根据人的一生活善罚恶,以及由此引申出的原则。人如果相信这 3 个基本原则,那么他就是完整的;如果不相信,那他就是不完整的。

我们已经说过,派生性的原则不仅仅有 13 条。有些派生性的原则与上面提到的 3 条基本原则无关,我们就不在这里进行讨论了,因为这已经超出了我们的论题范围。既然讨论到了这里,顺便对此一笔带过。

如果不是因为文本的限制,迈蒙尼德不会将上帝单一性和上帝的无形体性当作两条不同的原则进行论述,因为上帝的无形体性是从上帝单一性推导出的必然结果,一个人只要稍有科学知识即明白这一点。但正如我们所解释的,由于文本的限制,迈蒙尼德没有将《托拉》的原则列为 3 条基本原则,也没有将它们列为超出 13 条的派生性原则。对这个问题,我们就谈到这。

《热爱正义者》第 9 章

在上一章我们解释了为什么迈蒙尼德没有将创世写进他的 13 条《托拉》原则之中。但还有一条对他的批评需要解释,因为他写到第四条时说:第四条原则是上帝永恒。人必须从绝对真实的意义上,相信前面提到的唯一上帝是永恒的,同他相比,所有其它存在都不是永恒的。

人看到迈蒙尼德的这段文字不免心生疑惑,因为主张这种先在理论的正是那

些否定创世的人。他们说，尽管世界不是被创造的，但是上帝在逻辑上在先，是世界存在的原因，尽管他不是时间意义上在先。为避免这种混乱，迈蒙尼德本应该这样写，“除了他之外，所有其它存在都不是永恒的”，而不是“同他相比，所有其它存在都不是自始永存的。”因为后一种说法也同样为那些否定创世，坚持世界永恒的人所接受。

我们不可认为迈蒙尼德也持同样的观点，因为既然他的第 13 条原则承认死者复活，那么就必然承认创世和《托拉》里先知所行的奇迹。而且，广为人知的是，在《迷途指津》里，他的观点是世界是从绝对的虚无中创造出来的。

切记，我亲爱的读者，关于这些事情，最重要的原则是你必须相信《托拉》里所说的。一个人如果否定《托拉》所说的话，而且明知此为《托拉》的观点，那么他就是一个不信的人，应该被革除在犹太人之外。在此基础上，我们可以说，《托拉》的字母有多少，《托拉》的原则就有多少；《托拉》的单词就有多少，《托拉》的原则就多少；《托拉》的句子有多少，《托拉》的原则就有多少；《托拉》的律法有多少，《托拉》的原则就有多少。因为谁要是否定了其中的任何一个，谁就是一个判教者，不再属于犹太人的一员了。因此，正确的说法是，《托拉》的原则只有一条：相信《托拉》里所说的一切都是真的。拉比希姆莱 (R. Simlai) 在《塔木德》里所说的就是这个意思，“在西奈山上，上帝给予摩西 613 条律法，后来的哈巴谷 (Habakkuk) 将之概况为一条，人是靠着信仰活着。(《哈巴谷》2: 4)”他说这话的意思是，从单个的律法来看，有许许多多条律法，但从律法的整体来看，这些律法的原则只有一个，就是我们前面所说的那一条。

你还必须知道，在一个人相信《托拉》的基础的前提下，即便他犯了错误，他也并不是一个不信的人。这样的人因为在思辨的道路上走得太远，以至于偏离了《托拉》的教导，在信仰的一个枝节问题（而不是基础问题）上所持的观点与他本应接受的，为大家所公认的意见相反，并试图按照他自己的理解解释《圣经》的字句。即便如此，他也并不是一个不信的人。因为他这样做，完全不是因为他刻意持有异端思想，一旦他发现自己的想法与圣哲的传统不符，他应该放弃自己原来的想法，他就一定会这样做的。他只所以会持有这种想法，仅仅是因为他认为这就是《托拉》的真正意思。因此，根据我们民族的传统，即使他犯错，他也不

是一个不信的人，不是一个分裂主义者，因为他所应该接受的《托拉在》基本原则，他都接受了。

你难道没有发现，过去以色列的一些圣哲在创世问题上，他们的想法也和通常我们所认为的不同，和我们的信仰所教导的相左吗？有一个人说，在时间顺序上，在这个世界之前还有一个世界。另一个说，上帝创造了一个世界，然后又毁灭了它。迈蒙尼德曾引用拉比大以利泽(R.Eliezer the Great)的话，这段话初读起来似乎是说，他认为世界是从某种东西创造出来的。我们绝不能因为他们在创世问题上的混乱，而把他们革除在犹太人之外！

另有一个以色列的圣哲说，“将来不会再有弥赛亚了，因为以色列人在希西家(Hezekiah)当王的时候已经享受过弥赛亚的日子了。”^① 其它圣哲谴责了他的观点，并指出他的错误，尽管如此，他们并没有说他是一个异端，而今天谁如果持有同样的观点，照迈蒙尼德所明确表述的标准，就是一个异端了。原因已如前面所说的，既然他已经接受《托拉》的基础，即便由于对《圣经》的错误解读，在枝节问题上持有不正确的信仰，我们不能因此将他们革除在犹太人的圈子之外。

但是艾利沙·本·阿布雅(Elisha ben Abuyah)整个地否定了所有的原则：他相信有两个全能者，与《圣经》的教导完全相悖，《圣经》明确地说，“以色列啊！你要听，耶和华我们上帝是独一无二的主。(《申命记 6: 4》)”。据此，圣哲们说他砍倒了种下的树。但是，谁如果照着树的根保存了它们，而只是在枝丫上修剪修剪，就不是异端和分裂分子，即便他犯了错误。

讨论到这里，现在可以为我们民族的一些学者们说几句公道话了。这些学者持有一些外邦人的观念，而这些观念是我们所禁止相信的。我们不可因此而诋毁他们，说他们属于那些否定上帝(Shekhinah)的教派，绝不能这样！但愿在以色列中，这样的人一个也没有。因为这些学者们在信仰上是完美的，他们竭尽全力避免违犯《托拉》的律法，他们刻苦己心想要正确地遵行律法。

拉瓦德(Rabad)据此而批评迈蒙尼德说，照迈蒙尼德的说法，谁认为上帝有形体，谁就是分裂分子。他写道，“即便这条原则的意思事实上是这样，如果一个人按照字面意思理解《密德拉什》，他也不应该被当作一个分裂分子。”

^① 见《列王纪下》第 18 章至 20 章。

你难道没有看到，在《迷途指津》的一章中，迈蒙尼德在关于驴子开口说话^①的解释中，使用了外邦人的方法，而《圣经》的字面意思和拉比们的教导跟他的说法完全相反吗？难道可以因为这一点，而认为迈蒙尼德否定了《托拉》的原则吗？绝对不能！

在他所著的《上主的战争》(*Milhamot Adonai*)一书中，格森尼德在创世的问题上也倾向于外邦人的创世论，^② 尽管他从哲学上论证了世界是被创造的。但我们不可据此说，他违犯了《托拉》的原则。绝对不能！

这是因为他们是完美的，他们本人以及我们当中的追随他们的人，对于《托拉》的原则都抱有无可挑剔的信仰。只是由于他们深刻的思辨，试图使事情符合理性，使得他们反对大多数学者，与他们的意见相左。即使按照传统的信仰，他们在这些问题上犯了错误，但他们并没有违犯我们宗教的基本原则。这就如同《密德拉什》的圣哲们，圣哲们的观点即使与传统的信仰相左，但他们并没有违犯我们宗教的基本原则。他们与圣哲们的唯一区别在于，圣哲们持有与传统不同的意见是因为他们对《圣经》字句的解释不同，而现在的这些学者们是因为思辨的必然性。在这些思辨中，他们维护《托拉》的根基，也力图使对枝节的评论符合《托拉》的根基。

你还要知道，《托拉》并不迫使我们接受错误的观点。因此，既然理性已经证明上帝是没有形体的，所以我们可以按照这个已被证明了真理，对表明上帝有形体的、有手脚和四肢的字句进行另外的解释。就如同过去约拿·本·乌希尔(Jonathan ben Uzziel)和改教者欧克洛斯(Onkelos the Proselyte)所做的那样，他们并没有按照字面意思翻译这些字句。

同样的，如果理性已经证明世界是从起初就有的，(而不是上帝创造的)，那么对那些表明世界是被创造的字句，我们也可以进行另外的解释，就如同我们对那些表明上帝有形体的字句所做的那样。但是既然世界的永恒并没有在理性上得到证明，也就没有必要对这些字句进行另外的解释，我们只要按照《圣经》的字面意思，相信世界是被创造的就行了。前面我们已经看到，创世论使《托拉》和

① 见《迷途指津》，第 357 页，山东大学出版社。

② 格森尼德认为，上帝用以创造世界的东西是一种没有形式的纯质料。格森尼德的创世论参见傅有德：《犹太哲学史》(上)，2007 年，第 345-349 页。

《托拉》的奇迹立于坚实的基础之上。如果按照世界是永恒的想法，那么就没有什么是不符合自然规律的，也就没有可能产生奇迹，《托拉》也就失去了存在的基础了。

你还要知道，为了相信创世论——以便相信《托拉》的奇迹——，你没有必要一定要相信绝对的创世（absolute creation），也就是世界是从绝对的虚无中创造出来的。因为你在《托拉》里和先知们所行的奇迹中，找不出一个从虚无中创造的例子（creation ex nihilo），所有有关创造的奇迹都是从某物到某物，如手杖变成蛇^①，天降马纳^②，诸如此类无一例外。所以，即使是古代哲学家们的创世论，如世界是从某种物质创造出来的，创世是从一种混沌到有序的转变，最终获得了理性上的证明，只要相信创世，（不管是哪种形式的创世），《托拉》的奇迹都不会被推翻。我们可以心安理得地相信任何一种形式的创世，不必担心成为异端。

在进行了此番讨论之后，你就应该知道为什么迈蒙尼德要这样写他的第四条，“同他相比，所有其它的存在都不是自始永存的。”因为你现在知道只有那些把《托拉》的原则连根拔起的人才被称为异端，而那些因为思辨的必然性缘故，在枝节问题上犯了错误的人，尽管错了，但他没有动摇信仰的根本原则，不能被称为异端。因此，如果一个人相信除了上帝之外，还有其它的东西在世界被创造之前存在，但同时也相信事情的发生有不遵守自然规律的可能性，相信死者复活之类的事情，那么即使他犯了错误——他本该相信除了上帝，没有什么东西在创世之前存在，无论是在因果逻辑上还是在时间上——但他仍然不是一个异端。因为他的错误观念不至于将《托拉》的根基连根拔起，否定《托拉》，他之所以有错误的观念是由于思辨的必然性迫使他对信仰的枝节问题做引申解释，但他没有动摇信仰的原则。

这些就是我们想说的。

《热爱正义者》第10章

有人会问，既然相信神命是《托拉》的原则，否定这一条原则的人就意味着自绝于以色列人，既然如此，为什么在《托拉》里没有这样一条律法，明确地说，上帝晓谕以色列人，“你们要相信，整个世界都在我的神命之下”？圣哲们也没有

① 见《出埃及记》第7章。

② 见《出埃及记》第16章。

说，相信上帝的神命是一条肯定性的律法（positive commandment）。

对这个问题的回答是，《托拉》的任何一条原则都不应该被作为一条律法，因为每一条律法都是独立存在的。这样，即使一条律法被废弃了，整个《托拉》依然存在。一条《托拉》的原则不应该是《托拉》律法，《托拉》的原则就是原则。关于基础和原则，上帝不能对以色列人说，“我命你相信这一条原则。”因为整个《托拉》都是诫命人应该相信上帝的话。拉比以撒(R.Issac)注意到在《出埃及记》中写道，“这个月……”（《出埃及记》12：2）。拉比以撒说，“《托拉》没有必要这样开头。”对这个问题的解释是，拉比以撒之所以这样说，是为了给《托拉》以“起初”（《创世记》1：1）开始找一个理由。因为在拉比以撒看来，既然创世论是作为《托拉》基础的一条原则，《托拉》就不应该以创世论开始。《托拉》的基础原则就是没有它《托拉》就无法存在的原则，对于这样一个原则，不应该被包括在《托拉》本身。这条普遍规律对于所有的基础原则都是适用的。

对于这条普遍规律有4个例外，它们是：上帝存在，上帝的单一性，只有上帝可受敬拜和《托拉》永恒，因为这4条原则同时也是律法。其原因是，这4个原则从某种意义上说是《托拉》的根基，从另一种意义上又可以说是《托拉》的枝节。作为基础原则，它们不被列为律法；作为《托拉》枝节，它们又被列为律法。

因此，相信上帝存在是一条基础原则。这条信仰可以警惕我们远离伊壁鸠鲁的信仰以及他的追随者，他们认为世界上没有上帝。从这条信仰作为原则来说，它就不是律法。但是，根据这条信仰，随之就有一条律法，命我们相信这一位上帝，以他的智慧和全能，带领我们出埃及。从这个意义上说，它又是一条律法，至少我们当中的一些学者是这样认为的。而另有一些学者，认为上帝说的“我是”（《出埃及记》20：2）不能算作一条律法。

相信上帝的单一性也是一条基础原则。这条原则是对两元论的驳斥，那些两元论者相信有两个上帝。从这条信仰作为原则来说，它就不是律法。但是，根据这条信仰，随之就有一条律法，命我们相信这一位上帝没有部分，不可分，不可分解和组合。如果他是肉身的，即便是一，也是可以分离的，他的单一性就不会是绝对的。因此，我们就又有了一条律法，命我们相信他的单一性。

通过上面的分析，你就能理解拉比亚伯拉罕·本·大卫（Abraham ben David）的观点了。拉比亚伯拉罕·本·大卫说，那些相信上帝有一个形体的人虽然错了，但不是异端和分裂分子，因为他们错误的观点只是针对上帝单一性的枝节，不是针对上帝单一性的根基，将整个树砍倒。但是对于迈蒙尼德来说，即使是这样的人也是分裂分子。因为律法要求相信上帝是一，“那时，我必使万民用清洁的言语，好求告我耶和華的名，同心合意地侍奉我。”（《西番雅书》3：9）正如我们的圣哲所说的，“耶和華必为独一无二的，他的名也是独一无二的。”（《撒迦利亚书》14：9）

相信唯有上帝可受敬拜也是一条基础原则。除了他，任何其它的东西都不具有神性。这条原则没有包括在上帝的单一性之中，正如我们看到的，迈蒙尼德将它作为一条单独的原则。因为即使在相信上帝的单一性的同时，人们会认为可能会有另外必然存在的东西，虽然它的存在比上帝低一等级。因此，《托拉》就把这条原则单独列出，命我们不要相信这种可能。因为所有除上帝之外的存在，它们的存在都是偶然的，我们可以想象，如果所有其它的东西都不存在了，上帝将依然存在。只有上帝的存在是必然的，我们无法想象如果上帝不存在了，其它的东西还会继续存在。因此，从这个基础原则就引申出一个分枝，这个分枝就成为了一条律法，就是禁止偶像崇拜的律法。从这个意义上说，这条基础原则又是一条律法。

相信《托拉》的永恒也是一条基础原则。这条原则是说，整个《托拉》不会发生变化和被改变。这个基础原则引申出的分枝就是，虽然整个《托拉》在时间中持续存在，但律法不会因为我们的原因而增加和减少。从这个意义上说，这个基础原则同时是一条律法。

有人会接着问，圣哲们为什么不在“这些人则无缘于来世”的地方加上否定上帝的神命的人。有人还会问，既然在《密西那》和《巴莱托特》（Baraita）^①中，圣哲们用夸张的手法列举了那么多可以使人失去来世的事情，他们为什么没有提到迈蒙尼德所说的 13 条原则呢？他们这样做的目的是为了警告人们不要做这些事情，尽管所列举的并不是《托拉》的原则。

^① 典外之说。参见亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，山东大学出版社，第 22 页；塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》山东大学出版社，第 151 页。

对于这样的问题，前面我们已经说了答案。如果不是受文本的限制，我们列举3个《托拉》的原则就足够了。这3个最基本的原则是：信仰上帝；信仰《托拉》；信仰奖惩。正是这个原因，《密西那》只提到3个信仰：说《托拉》没有教导死者复活，《托拉》不是来自上天，和伊壁鸠鲁主义者。

大家看到，《密西那》不说“信仰上帝”，而是说“伊壁鸠鲁主义者”，因为在古代人当中，大家都知道伊壁鸠鲁的观点——世界的存在只是因为偶然，这个世界没有主宰。

针对伊壁鸠鲁的观点，圣哲们教导说，“要努力学习《托拉》……这样你就知道该如何反驳伊壁鸠鲁主义者。”《塔木德》的圣哲们对 epikoros 这个词的解释是，这个词来自 hefker，也就是犯法的人，背弃《托拉》的人，并把它与行为不端，蔑视学者的人联系起来。因为在圣哲们看来，学者的尊严是与上帝的荣耀连在一起的，他们解释说，“你应该敬畏你的上帝《申命记 6: 13》——包括圣哲们。”虽然圣哲们这样解释，但伊壁鸠鲁主义者的主要观点是否定上帝。《巴莱托特》(Baraita)认为，“伊壁鸠鲁主义者和分裂分子死后都被送往地狱，他们在那里受永世的责罚。”他们还说，伊壁鸠鲁主义者和分裂分子被送往地狱后，再无希望被带上来。

大家知道，分裂分子相信有许多神。人会问，为什么《密西那》没有提到他们呢？看来在这里伊壁鸠鲁主义者有两种含义。广义的含义指所有那些否定上帝的人，狭义的含义指那种诋毁圣哲的人。迈蒙尼德将否定先知的人包括在伊壁鸠鲁主义者之内。^①我们将会解释，将这些人列入否定《托拉》来自上天的人更合适。因为伊壁鸠鲁主义指所有有关上帝的错误信仰，所以，《密西那》只提伊壁鸠鲁主义者而不提分裂分子。同样的，《密西那》不说“信仰《托拉》”，而是说“那些说《托拉》不是来自上天的人”。这些人包括否定先知预言的人，否定摩西预言的人，否定《托拉》永恒的人，因为所有这些原则都是信仰《托拉》的派生原则。

《密西那》不说“信仰奖惩”，而是“那些说《托拉》没有教导死者复活的人”，因为死者复活就是最终的奖惩。包括在这一条的有否定弥赛亚将会来临的人，因为正是靠着弥赛亚的手，死者得以复活。包括在这一条的还有否定有灵魂存在的

^① 见本文第二章第三节，《托拉再述》“论忏悔的律法”中的相关内容。

人，因为相信身体和灵魂一起复活的人自然就会相信死后的世界，有些圣哲将死后的世界称作“灵魂世界”。包括在这一条的还有否定上帝明察个人行为的人，因为这一条是奖惩的前提，对此前面已经提到。迈蒙尼德将他们列为伊壁鸠鲁主义者。^①照我们看来，将它包括在奖惩原则之中更合适。

这些就是我们想解释的。

① 同上。

附录 4：克莱斯卡论犹太教原则

本文作者译自 Kellner, *Menachem Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel*, the Littman Library, 1986, pp.110-117.

前言

“雅各家啊，来吧！我们在耶和華的光明中行走。”（《以赛亚书》2：5）

信仰之基础和首要原则之根本，要知道神圣《托拉》基石的真正所在，在于相信上帝存在。既然这一部分的目的在于确证神圣《托拉》的基础和它所包含的观点，我们需要对此进行考察，并说明该如何理解它。既然《托拉》的首要原则和根本在于相信上帝存在，那么，显而易见的是，《托拉》有一个作者，律法有一个颁布者；既然《托拉》神圣的，那么显然这个作者和颁布者只能是唯一的神圣者上帝。

因此，那些把相信上帝存在作为《托拉》中一条积极的律法的人犯了一个极大的错误。我们看到律法是符合理性的，既然如此，就无法想象有一条律法而没有它的颁布者。从理论上说，如果我们把相信上帝存在作为一条律法，我们已经把上帝存在预设为一个前提了。如果我们把这个预设的前提——上帝存在——作为一条律法，那么我们必须再加一个预设前提，以此类推，以至无穷。由此得到的结论是，上帝存在作为律法在数目上是无穷的，这显然是荒谬的。因此正确的结论是：人不应该把相信上帝存在作为《托拉》的一条积极律法。

这一点还可以从其它方面得到说明。从“律法”的意义和定义看，它仅仅可以被用于包含着自由意志和选择（will and choice）的事情上，把信仰和思想当作律法不符合“律法”这个词的定义，因为信仰和思想不包含着自由意志和选择。对于这个问题，接下来我们将会谈到。

另外，既然相信上帝存在是所有律法的根基和第一原则，这是再清楚不过的事，这条信仰又怎么可能同时成为一条律法呢？如果我们把它算作律法中得到一条，它就会成为自身的原则，这是完全荒谬的。

一些人所以会把律法的基础当作一条律法，是因为“鞭挞篇”革马拉（Gemara Makkot）的结尾处写道，“在西奈山上摩西被赐予 613 条律法……这样说的根据是什么呢？回答说，‘摩西将《托拉》传给我们’（《申命记》33：4）。他们问，‘但是“托拉”这个单词的字母包含的数字加起来是 611！（而不是 613）’^① 他们回答说，“我是（I am）”（《出埃及记》20：2）和“你不能有（Thou shalt have no）”（《出埃及记》20：3）没有被算作律法，因为我们从上帝嘴里亲耳听到。”因为这个原因，所以他们就认为“我是”和“你不能有”是另外两条律法，把上帝存在也算作其中一条。但事实并非如此。这里的意思是很清楚的，说的意思是：被称为上帝的，就是带领我们出埃及的上帝。

迈蒙尼德正是这样认为的，在他的《律法书》（*book of commandments*）中，他把相信一位上帝的存在作为第一条律法：“这条律法诫命我们相信上帝：相信万有的存在有一个终极原因，是他创造了万物。这条律法来自他的话——‘我是你的上帝。’”由此，迈蒙尼德从上帝创造万有的角度来解释他的神性，并认为上帝说，“（我）将你从埃及地为奴之家领出来。”（《出埃及记》20：2）是为了证明这一点。由此我们认识到上帝的大能，所有的被造物与他相比，就如“泥在窑匠的手中”（《耶利米书》18：6）。按照这种说法，相信上帝创造万有这条律法就与相信上帝带领我们出埃及联系起来。

但是对这句话的理解本身从论证的角度看是错误的。因为“我是”和“你不能有”显然是包括下面所说的话，直到“爱我的、守我诫命的”（《出埃及记》20：6）。因为直到这一句都是用第一人称，如“我是耶和华——你的上帝……将你从埃及地为奴之家领出来。”（《出埃及记》20：2），“除了我之外”（《出埃及记》20：3），“因为我耶和华——你的上帝”（《出埃及记》20：5），“爱我的、守我诫命的”（《出埃及记》20：6）；而这之后用的都是第三人称，“耶和华必不以他为无罪”（《出埃及记》20：7），“因为 6 日之内，耶和华造……”（《出埃及记》20：11），“第七日便安息舒畅”（《出埃及记》31：17），因此，圣哲们认为，“我是”和“你不能有”是直接出自上帝之口。

① 希伯来语单词“托拉”共由 4 个字母组成，分别是 tav, vav, resh, hey。每个字母对应一个数字：tav=400；vav=6；resh=200；hey=5。4 个字母的数值加起来就是 611。参见文后目录 1 “希伯来语字母表”。

既然所有的《阿兹哈尔》Azharot^① 作者都认为，“不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛……”（《出埃及记》20：4）和“不可跪拜那些像”（《出埃及记》20：5）是两条不同的律法——事实上这个观点是正确的，如果我们将“我是”作为一条律法的话，那么，直接出于上帝之口的律法就变成了3条，而律法的总数将增加到614条。如果按照迈蒙尼德的说法，将“除了我以外，你不可有别的神”（《出埃及记》20：3）也作为一条律法，即“不要信仰别的神，或将神性赋予除了上帝之外的任何事物”，那么，律法的总数就到了615条。

我们可以据此得出结论说，那些说“‘我是’和‘你不能有’我们从上帝嘴里亲耳听到”的，他们的意思并不是说，将两句话分别作为一条律法。实际上，他们的意思仅仅是说，我们从上帝的嘴里听到它们，前面已经提到，因为它们都是用的第一人称。因此，我们从上帝嘴里直接听到的律法有两条，“你不能有”意思是“不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛……”（《出埃及记》20：4）此为第一条，“不可跪拜那些像”（《出埃及记》20：5），此为第二条。这两条律法加上出自摩西之口的611条，我们就得到了613条律法。

我们还得解释一下为什么他们不把“除了我以外，你不可有别的神”（《出埃及记》20：3）作为一条律法，这样，直接出于上帝之口的律法就变成了3条。这个很容易解释。如果在信仰的问题上不包含着自由意志和选择，律法也不能用于人的信仰上。如果将律法用于信仰，那么“你不能有”就要被解释为人除了上帝不可把别的东西当作神。事实上，《法庭篇》认定这样的人有罪。他们没有把“你不能有”和“不可跪拜那些像”分别作为两条单独的律法，因为它们的实质是一样的，都是有关神的形象。但是“不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛……”不同，人即使不崇拜或是相信偶像，仍然可以为自己雕刻偶像。所以，它被单独作为一条律法。但是，绝不可将“我是耶和华——你的上帝”作为一条律法，它是所有律法的基础和第一原则，对此前面已经予以了说明。

相信上帝存在是所有《托拉》信仰和律法的基础和第一原则，在对此有了清楚明白的认定之后，接下来我们就要对这条信仰进行考察，并说明该如何理解它。

《托拉》里的有些信仰是房角石（corner-stones），是所有律法的基础，有

^① 以诗歌形式列举犹太教律法的作品。参见 A.Z.Idelson, *Jewish Liturgy and its Development*, NY, 1972, pp.42, 197.

些不是房角石和基础，而是真观念。但是对于神圣《托拉》的信仰者来说，它们之间并无分别，人若否定其中任何一条如同否定整个《托拉》一样。另一些是人心倾向于接受的理论，但人若不相信它们并不成为一个异端。为了证明神圣《托拉》的房角石和它的教导，我们将这一部分分为4个章节。第一章讨论《托拉》最重要的根基，也就是《托拉》信仰的第一原则。第二章讨论那些属于律法的房角石和基础的信仰。第三章讨论相信神圣《托拉》的人都应该相信的真观念。第四章讨论那些人心倾向于接受的理论。

讨论这个问题的方法有两种。一种是解释《托拉》意义的方法。一种是按照我们如何对此进行思考的方法。

第二章

《托拉》的房角石，就是上帝的圣殿得以建立其上的基础和栋梁。它们若存在，来自上帝的神圣《托拉》就存在；没有它们，我们无法理解《托拉》，整个《托拉》就倒塌了。

通过考察我们发现《托拉》的房角石有6个：

1. 上帝对万物的知识；
2. 上帝对万物的神命；
3. 上帝的大能；
4. 预言；
5. 选择；
6. 目的。

之所以是这6个，因为《托拉》来自诫命者有意识的行为。它出自命令者的主动意志，他做出决定，然后按照这个决定行动。因此，这个施动者知道，愿意并且有能力按照自己的意愿进行行动和选择，他的行动不是被动或被决定的。既然施动者做出一个行为，施于受动者，那么在施动者和受动者必有一种关系。这种必然的关系和联合就是预言。无论来自自然还是出自人类的行为必有一个确定的目的，更不用说，它是出自一个无比完美的施动者自由行动，所以必然的结论就是，这个完美的行为一定某种重要目的。

据此，我们将这一章分为6个小节。

第三章

真观念，就是我们这些神圣《托拉》的信仰者所相信的，否定其中任何一条就会使人变成一个分裂分子。

除了第二章讨论的《托拉》6个房角石之外，通过考察我们发现这些真观念可以分为二组。第一组是不依赖于具体律法的观念；第二组是依赖于具体律法的观念。属于第一组的观念有8个：

1. 创世；
2. 灵活不死；
3. 奖惩；
4. 死者复活；
5. 《托拉》永恒；
6. 摩西预言不同于其它先知预言；
7. 大祭司通过乌陵（Urim）和土明（Thummim）得到回答；
8. 弥赛亚的到来。

据此，我们把这一章分为8个小节。

我们有义务相信这些真观念，否定它们就会犯下大逆不道的罪行，使人成为分裂分子的一员。虽然如此，我们并没有把这8条列为《托拉》的房角石，原因在于，没有它们，《托拉》仍然是可以理解的。因此，我们没有将它们算作《托拉》的基础和根本。

人一定会奇怪为什么迈蒙尼德在《密西那》“法庭篇”第十章的评注里，列举了13条原则作为我们宗教的基础。如果迈蒙尼德所说的“原则”意思是，否定它就会造成分裂主义的那些信仰，那么，这样的信仰有15条，甚至更多。如果“原则”指的是房角石和我们宗教的基础，这样的信仰加上“上帝存在”这一条刚好有7条，离开的这些信仰我们的宗教就无法得到理解。如果我们把神圣《托拉》来自上天也算作一个房角石，这样的信仰就增加到8条。

有人会对此提出异议，说这不符合通常的观点，也不符合广为人知的前辈们在此问题上意见。他们认为对创世的信仰是整个《托拉》围绕的中心，因为创世使人相信上帝的大能，使人相信，所有的其它存在在他看来，如同是“泥在窑匠的

手中”(《耶利米书》18: 6)。离开了对创世的信仰,对《托拉》的信仰以及《托拉》本身的存在,还有里面神的显现和奇迹就无从谈起了,这些神的显现和奇迹是《托拉》基础和栋梁。对于那些相信永恒论的人来说,世界来自上帝只是一种因果逻辑上必然性,而《托拉》存在则根本没有必要。如果这种观点是对的,那么就应该在第二章里把创世作为一条重要的栋梁和房角石与其它的房角石放在一起。但是前辈们没有发现,一旦我们看到即使是对于相信永恒论的人来说,也可以接受上帝的大能,那么对于上述观点就不难反驳了。

如何证明这一点,我们将在后面进行讨论。但是,既然《托拉》和传统都要求我们相信创世,那么我们就必须对此进行考察,如我们通常所做的那样,看看我们该怎样相信它,有如何理解它。我们把这一部分放在这一章的第一节。

第8节 第3部分

对这一章涉及的一些重要信仰进行解释,说明为什么尽管它们是真实无妄的,它们的真理性也是毫无疑问的,但是却并不是《托拉》的房角石和基础,《托拉》的存在离开了它们也可以得到理解。

通过具体说明,这个问题很容易得到回答。关于第一个重要信仰,也就是创世的真观念,我们已经证明了,即使是相信永恒论的人也可以相信上帝的全能,他的知识和意志,我们可以据此理解神圣《托拉》的存在。同样的,没有对不朽和奖惩的信仰《托拉》也可以存在,因为众所周知的是,真正的崇拜不是为了得到奖励。这个解释当然可以用在死者复活这一条上。同样地也可以据此解释《托拉》永恒,因为即使它不是永恒的,《托拉》照样可以在时间中存在。同样的道理,对于摩西预言不同于其它先知预言,即使它们之间没有差别,或者想象一种可能性,有一个先知甚至大于摩西,神圣《托拉》依然可以存在。因为一位先知否定另一位先知所说的话是不可能的,即使是有一位先知比摩西还要大,而另一位先知比他低很多。关于弥赛亚的观念也是如此,少了它,《托拉》的存在一样可以得到理解。

对于其存在依赖于具体律法的观念,毫无疑问的是,没有那些律法,《托拉》的存在依然可以得到理解。

因此我们在这一章中把它们叫做真观念,人若否定其中的任何一条,就是一

个分裂分子；但我们没有把它们算作房角石和基础，若没有基础和房角石，《托拉》的存在是不可想象的。

这就是在这一章第一部分我们想说的。

赞美上帝，唯独他“超乎一切称颂和赞美”（《尼希米记》9：5）阿们，阿们。

第三章第二部分，前言

对于其存在依赖于具体律法的观念，通过考察我们发现它们有3个：

- 1、祈祷和祭司；
- 2、忏悔；
- 3、悔罪日和上帝建立的一年里的4个节日。^①

因此，我们就把这一部分分为四个小节。

我们没有把“疑妻不贞试验的法”^②计算在内，因为它是一个更为具体的律法。我们也没有把有关朝圣和欢乐节日的信仰计算在内，因为守这些节日的应许是肉体的快乐——即使也包含着精神的快乐，因此，我们把它们视同其它的律法一样，遵守它们就得到适当的奖励。

第四章

人心倾向于接受的按照传统观点和说法共有13个：

1. 世界是永恒的吗？
2. 有无另外的世界？
3. 星球是有生命有理性的吗？
4. 天体的运动影响人的命运吗？
5. 护身符和咒符对人的活动有影响吗？
6. 关于魔鬼。
7. 人的灵魂运动吗？
8. 没有教养的青年人的灵魂是不朽的吗？
9. 关于天堂和地狱。
10. 难道真如我们的一些学者所说，创世论是关于物理学，而神车论是关于形而上学的吗？

^① 这4个节日分别是逾越节（Passover），五旬节（Shavuot），新年（Rosh ha-Shanah），住棚节（Sukkot）。

^② 见《民数记》（5：11-31）。

11. 作为认识主体的心灵和认识客体，二者是相同的还是不同的？

12. 关于第一推动者。

13. 关于认识上帝的本质的不可能性。

对于以上的问题，《托拉》在它们的正确性上未置可否。因此我们的考察方法是，将各种相关的因素分列对立观点的两边，以便读者自己决定谁对谁错。

附录 5: 亚伯瓦纳《信仰要义》第 23 章

本文作者译自 Abravanel, Isaac. *Rosh Amanah*, trans. Menachem Kellner, Associated University Press, 1982, pp.194-200.

我坚信，迈蒙尼德和他的追随者之所以要为神圣《托拉》建立一套原则，完全是因为受到异教学者的影响，就如在他们的书里经常见到的那样。这一点确定无疑的，被证明是真的：他们看到在任何一门学科里，无论是自然科学还是数学，这门学科的基础和原则是不能被否定或是争论的。他们进一步看到对于任何一门学科的大师来说，如果他真是这门学科的大师级人物，他就必须对这些基础和原则进行解释并加以证明，证明他们是一种被普遍接受了学科公理。这些公理或者是已经在另外一种更具普遍性的——因而逻辑上在先——学科里得到了说明，或者是已经在形而上学里得到了说明。形而上学是所有学科的前提和基础，是“第一学科”，它的基础和前提是自明而无需证明的。

所以，如果有人对这门学科里的一个假设提出质疑或是否定它，我们就可以运用这些公理去证明它或是对它进行澄清，因为这些公理是这门学科的基础，整个学科就建立其上。因而，学习这门学科的人就不能对这些公理本身提出异议，或是争论它们的正确性。因为这些公理已经是广为接受的，并在比这门学科更具普遍性的另一门学科里得到了说明，或者他们本身是自明的。例如，物理学的第一原则来自形而上学，乐理学的第一原则来自数学。

我们犹太人的学者们，由于长期生活在其他民族之中，读他们写的书，学他们的科学知识，因而很自然地学会了他们的行为，也按照他们的方法和习惯看待我们的神圣《托拉》。他们自问道，“这些异教徒是怎样建立他们的学科体系的呢？首先确定一些公理和第一原则，然后在这些公理和原则的基础上建立整个学科体系的大厦。我也要照此为我们的神圣《托拉》建立公理和原则。”

但是在我看来，我们的《托拉》与异教徒的科学是完全不同的。异教徒的科学和科学著作使用的是研究和思辨的方法。为了使推理的结果与前提不相混淆，他们不得不首先确立一些第一原则，学习这门学科的人接受这些第一原则，而不

需要对他们加以证明。这些第一原则在另外更基础性的学科里得到说明，或是他们本身就是自明的，就像一般人都有常识。但是与此不同的是，上帝深明神圣的《托拉》之道；他将它启示给了他的子民犹太人，是要他们凭着信心接受，照他的心意得以成全。因此，他没有必要设定一些更基本的信仰，或是一些更容易接受的信仰；他也没有在律法间分出重要性的等级，因为它们来自同样的牧者，它们的神圣性都是一样的。既然不存在其他的《托拉》，也就没有其他的学科或是神圣的解释比它更基本和作它的理论前提，我们也无法通过它而得到《托拉》的第一原则，并获得说明，证明其合理性。

因此，我对你说，神圣《托拉》以及它包含的所有信仰都是完全真实的。它所包含的所有律法都是上帝的神圣启示。所有信仰和律法，无论大小，它们的合理性和确实性都是一样的，这个和那个之间没有分别。所以我认为，为神圣的《托拉》设定原则是不正确的，为信仰建立基础也是不对的，因为我们必须相信神圣《托拉》里所写的所有东西。我们即使是对其中最小的地方产生了疑问，认为必须通过一些原则和基础来证明它的真实性，这也是不允许的。一个人只要是否认或是怀疑了《托拉》的一条信仰或是一个说法，无论大小，他都是一个犹太人的分裂分子和伊壁鸠鲁主义者。因为既然《托拉》是真实无妄的，那么它里面的信仰和叙述就没有高低大小之差。

在“第十章”(*Perek Helek*)中写道：我们的拉比教导说：因为他弃绝了上帝之言（《民数记》15: 31）。这里说的是那些认为《托拉》不是来自上天的人……另一个解释说：这句话说的是，即使人肯定了整个《托拉》都是来自上天的，但是仅仅认为其中的一句不是出自上帝之口而是摩西自己说的，他也是弃绝上帝之言的人。即使他认为整个《托拉》都来自上天，除了其中的一个符号……或是比较相似的表达，他也属于那些弃绝上帝之言的人。

拉比说的很清楚，神圣《托拉》并没有要求人去相信或是不相信什么，就像相信学科的第一原则和它假定的前提。事实上，所有的以色列人都要接受《托拉》的所有部分，无论大小。否定整个《托拉》——说它不是来自上天——或是否定它的一部分并没有什么差别，即使是一句话、引申的意思、或是相似表达之间的比较也是如此。因此，拉比说，玛纳西（*Manasseh ben Hezekiah*）考察了圣经里

的话，认为它们是无用的，他嘲讽道，“摩西难道没有什么可以写的吗？竟写这些无聊的话，如“罗坍的妹妹是亭纳”（《创世纪》36：22）。因为这个，拉比们认为他是一个异端分子和伊壁鸠鲁主义者。

迈蒙尼德在《评密西那》中列举了犹太教的原则，其中第八条是《托拉》来自上天，对此他写道：“《托拉》里记载的话没有分别，无论是“含的儿子是”《创世纪10：6》还是“我是你的上帝《出埃及记20：2》以及“以色列啊，你要听，”《申命记6：4》，它们都是来自全能者之口，是上帝启示的《托拉》，完全、纯正、神圣、真实。”

因此，他亲口承认，关于信仰的问题实情是：为上帝的《托拉》设立每一个信徒都必须接受的一些基础和第一原则，而其它一些信仰则是允许怀疑的，这样做是不恰当的。他们必须接受和相信《托拉》里所有的说法，因为它们都是神圣的真理，不应当怀疑或是拒绝其中的任何一个。

正如我们不能为信仰设定一些原则和基础，我们也不能为律法设定一些原则和基础。我们不能认为其中一些是基础，比其它的有更大的重要性。有一些基本的非常重要的律法，规范人和上帝之间的关系，以及人和人之间的关系，如纪念西奈山上的集会和颁布律法，纪念出埃及，你要行为正直（《申命记》6：8）以及你要爱人如己（《利未记》19：18）。对于这些律法，律法的作者们并没有将其中任何一条当作律法的原则。我们怎么能擅作主张，对它们进行考量，从中挑出一些区别对待呢？难道拉比们在《密西那》里不是明明白白地写着，“切记！对待一条轻的律法要如同对待一条重的一样，难道你知道上帝是怎样分配他的奖赏的吗？”既然如此，我们又怎能在律法中做出区分，认为一些是基本的，而另一些只是枝节呢？

正如我在前面为迈蒙尼德所辩护的那样，在迈蒙尼德所列的《托拉》原则中并没有包括任何一条有关行为的律法，这就说明迈蒙尼德没有想把任何一条《托拉》律法作为基础和原则。对于信仰也是如此，我们认为迈蒙尼德并没有从《托拉》挑选出一些信仰来，告诉我们说，我们必须相信这一些而不是那一些。他的真正意图是为了正确引导那些没有深研《托拉》的人，或者是那些学习不够，接受老师教导不够的人。由于他们没有能力理解和领悟神圣《托拉》里所包含所有

信仰和科学，迈蒙尼德就从中选取了最基本的 13 条，简单直接地教给他们，也就是我在第 5 个命题中所讨论的那些事情。迈蒙尼德用这种方法，使所有的人——即使是那些最无知的——通过接受这 13 条而能达至完美之境。

正是出于这个目的，迈蒙尼德把它们叫做原则和基础，使他的用语符合人们的思维，尽管事实上并非如此。

这个观点可以从迈蒙尼德后期著作中得到证实。在写下他的原则——也就是我在本书开头所引用的迈蒙尼德 13 条——之后，在后来的《迷途指津》中，迈蒙尼德深入研究了《托拉》的信仰，但他没有并提到这些原则；他列举的这些原则出现在他年轻时所写的《评密西那》里。他写下这些原则是为了那些普通民众，那些初学《密西那》的人，而不是那些精研知识真理的人；他为那些精研知识真理的读者写了《迷途指津》。如果这是迈蒙尼德的初衷，那么他的想法是可以接受的。

但是，拉比哈斯代，还有《论宗教原则》的作者阿尔伯，以及那些“附和他们的说法的人《诗篇 49: 14》”照字面意思理解，把这些信仰当成了基础和原则，就如同我在前面所讨论的学科第一原则。在我看来，这是一个极大的误解和错误。即使我们承认，信仰之间有很大的区别，根据论述的主题不同，一些比另一些有更大的重要性。有些是关于理智的，有些是关于天体的，有些是论述其他事情的。即便这样，我们也不应该认为论述一些事情的信仰是原则和基础，而论述其他事情的既非原则也非基础，因为它们都是真实的信仰。事实上，它们都是神圣《托拉》赖以建立其上的原则，如果有人否定或是质疑其中的任何一条，即使是最小的一条，其严重性也同否定《托拉》来自上天没有两样。

既然否定《托拉》里的任何一个叙述、教导或是信仰都会带来对整个《托拉》的否定，由此得到的结论必然是：《托拉》里的所有叙述、信仰、教导和律法无一例外都是《托拉》的原则和基础，我们不应该认为一些是而另外一些不是。

这个观点的真实性可以从以下几个方面得到证明，

首先，如果《《托拉》》真有基础和原则，那么上帝在西奈山上对他的选民启示十诫时，它们就应该被包括在十诫里，这样所有的人就能听到它们，所有的犹太人就会证实和接受它们，不但他们自己还包含他们的子孙后代。但是在迈蒙尼

德的 13 条原则里，按照迈蒙尼德的说法，只有一条或是两条是包括在十诫里的。

第二，首先，如果《托拉》真有基础和原则，那么它们就应该在《托拉》的开头被提及，正如在任何一门学科里，在开始首先论述这门学科的公理和基础。

在我写的《创世纪》注疏里，我认为创世论可以被看作是《托拉》的原则和基础，因而在《托拉》的开头首先叙述世界的创造。但是，正如我们所看到的，迈蒙尼德 13 条原则既没有在《托拉》开头被提到，也没有在西奈山上的记叙被提到，也没有在十诫里被提到。所以，很清楚，《托拉》本来就没有什么原则和基础。

第三，如果《托拉》真有基础和原则，那么，合乎情理的是，对违犯这些原则和基础的惩罚应比《托拉》里的其他诫命严厉，事实上并非如此。一个人违犯最小的律法，甚至是律法的一笔一划，对他的惩罚如同否定确认一神论的律法——也就是“我是你的上帝”（《出埃及记》20：2）——一样。所以，这就清楚地说明了《托拉》是没有原则和基础的。

所以，他们说，关于否定《托拉》来自上天的人，在“第十章”（*Perek Helek*）中有这样的说法，拉比以利泽（R. Eliezer of Modi'im）教导说，如果一个人玷污了神庙里的食物，不守犹太人的节日，弃绝先祖亚伯拉罕和上帝订立的约，不按哈拉哈（halakha）解释《托拉》，那么，即使他是有《托拉》之人，行了许多善事，他也仍然无缘于来世。

除了上面所说的，在《塔木德》里还提到其它使人无缘与来世的罪行，如使自己的同胞当众出丑，用侮辱性的绰号称呼同胞，用贬低同胞的方法抬高自己。这些罪行之所以使人无缘与来世，其原因并不是如迈蒙尼德在《评密西那》里所解释的那样，他认为一个人之所以会做出这类事情，是因为他的灵魂是不完整的，是有缺陷的，所以不配有来世。为什么犯上述罪行的灵魂会比犯其它罪行的灵魂有更大的缺陷呢？

因而，真正的原因是我下面所说：《托拉》里的所有律法，和它所教导的观点和属性，都是神圣的。即使有人否定其中最最小的一条，这样做也相当于把它从《托拉》里连根拔起，并加以否定，他就不配获得来世。

第四、如果《托拉》真有基础和原则，先哲们为什么从来没有提起它们呢？他们应该对此进行专门论述才对，而不是像现在只在论述《托拉》律法和先哲道

德教训时顺便提及。这就表明了，在这个问题上，他们先哲已经为我们指明了方向。他们感到没有必要去建立一些原则和基础，使一个犹太人靠相信它们“就必因此活着”（《利未记》18：5），这就表明了先哲们以他们的智慧，否定了为神圣《托拉》建立原则和基础的做法。因为整个《托拉》是真实神圣的，没有哪些信仰是比另一些更加基本的。

参考文献

英文书目

- Abravanel, Isaac. *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, trans.Menachem Marc Kellner. East Brunswick, N.J.: Littman Library of Jewish Civilization, Associated University Press, Inc. 1982.
- Peter Adamson, Richard C. Taylor, eds..*The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University, 2005.
- Albo, Joseph. *Sefer Ha-Ikkarim*, vol.i-iv, trans.Isaac Husik. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1929.
- Baer, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol.1-2, JPS, 1966.
- Baron, Salo. *A Social and Religious History of the Jews*, vol.viii, iv, Columbia University Press.
- Berger, David. Book Review of Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?* in *Tradition*, pp.33-4, 1999.
- Bernard, H.H.. *The Main Principles of the Creed and Ethics of the Jews Exhibited in Selections from The Yad Ha-Chazakah*, Cambridge University.
- Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, (The Study of Judaism; vol.2) Anti-defamation league of B'nai B'rith, New York: Ktav Publishing House, Inc.
- Blumenthal, David. *The Commentary of R.Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, Leiden: Brill, 1974.
- Briggs, J. H. Y, Robert D. Linder and David F. Wright. *Introduction to The History of Christianity*. First Fortress Press, 2002.
- Chazan, Robert, *Daggers of faith*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Cohen A.. *The Teachings of Maimonides*. London: George Routledge & Sons, LTD., 1927.

- Cohen, Samuel. *Jewish Theology*. Assen, The Netherlands, 1971.
- Eisen, Robert. *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Elwell, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Epstein, I, "Introduction to Seder Zera'im", *The Babylonian Talmud, Seder Zeraim*, The Soncino Press, vol. xv, 1948.
- Ferguson, Sinclair B. & David F. Wright, eds. *New Dictionary of Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.
- Finkelstein, Louis, ed. *The Jews: Their History*. Fourth edition. New York: Schocken Books, 1972.
- _____, ed. *The Jews: Their Religion and Culture*. Fourth edition. New York: Schocken Books, 1971.
- _____, ed.. *The Jews: Their Role in Civilization*. Fourth edition. New York: Schocken Books, 1971.
- Frank, Daniel, Oliver Leaman, eds.. *Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.
- Graetz, H. *Popular History of the Jews*, vol.iii,iv, trans.Rhine, Hebrew Publishing Company, 1937.
- Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism*, trans. David W.Silverman, Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Harnack, Adolf. *Outline of the History of Dogma*, trans., Mitchell, Beacon Press, 1957.
- Hartman, David. *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, The Jewish Publication Society, 1976.
- Harvey, Steven. *Falaquera's Epistle of the Debate*. Harvard University, 1987.
- Herford, R. Travers. *The Pharisees*. Boston: Beacon Press, 1952.
- Husik, Issac. *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Macmillan Company, 1918.

Hyman, Arthur. "Maimonides' Thirteen Principles", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by Alexander Altman. Cambridge: Harvard Press, 1967.

Jacobs, Louis. *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*. London: Vallentine, Mitchell Co. Ltd., 1964.

Jospe, Alfred, ed. *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Wayne State University Press, 1981.

Jospe, Raphael. *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, 1988.

Jospe, Raphael and Stanley M. Wagner eds. *Great Schism in Jewish History*. New York: KTAV Publishing House, INC., 1981.

Kaplan, Mordecai. "Medieval Jewish Theology", *Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times*, ed. Jacob Neusner. Jersey City: Ktav Publishing House Inc., 1974.

Katz, Jacob. *Exclusiveness and Tolerance*, New York: Schocken books, 1961.

_____. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the end of Middle Ages*, NY, Schocken Books, 1971.

Kellner, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel*, The Littman Library of Jewish Civilization, 1986.

_____. *Commentary on Song of Songs*. Levi Ben Gershom (Gersonides), New Haven and London: Yale University Press, 1998.

_____. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. Albany: State University of New York Press, 1991.

_____. *Must a Jew Believe Anything?* The Littman Library of Jewish Civilization, 1999.

_____. "Chosenness, not Chauvinism: Maimonides on the chosen People", *A People Apart*, ed. Daniel H. Frank, State University of New York Press, 1993.

Kessler, Edward & Wenborn Neil, eds. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*,

Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kohler, Kaufmann. *Jewish Theology: Systematically and Historically Considered*, New York: KTAV Publishing House, Inc., 1968.

Kraemer, Joel L., ed. *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies (Littman Library of Jewish Civilization)*. Littman Library of Jewish Civilization, 1996.

Landman, Isaac, ed. *The Universal Jewish Encyclopedia*. New York: KTAV Publishing House, Inc. 1969.

Lasker, Daniel J. *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*. Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

Lazaroff, Allan. *The Theology of Abraham Bibago*. Alabama: The University of Alabama Press, 1981.

Lerner, Ralph. *Maimonides' Empire of Light-Popular Enlightenment in An Age of Belief*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Lohse, Bernhard. *A Short History of Christian Doctrine*, Trans. F. Ernest Stoeffler. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

M. Mitchell, Margaret, Frances M. Young, eds..*The Cambridge History of Christianity, Vol.I, Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

McGrade, S. ed. *Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

McGrath, Alister. E. *The Genesis of Doctrine-A study in the Foundations of Doctrinal Criticism*, Regent College Publishing, 1997.

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem*, trans. Alfred Jospe, Schocken Books, 1969.

Moynahan, Brian. *The Faith: A History of Christianity*, Image Books Doubleday, 2002.

Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. Grand Rapids: Baker Books, 1985.

Nemoy, Leon. Trans. *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*. New Haven: Yale University Press, 1980.

- Neumark, David. *Historical Views of Judaism*, Arno Press, 1973.
- _____. "the Principles of Judaism in Historical Outline", *Essays in Jewish Philosophy*, Central Conference of American Rabbis, 1929.
- Netanyahu, B. *The Marranos of Spain*, Cornell University Press, 1999.
- Neusner, Jacobs & Alan J. Avery-Peck, William Scott Green, eds. *The Encyclopedia of Judaism*, VI. New York: Continuum International Publishing Group, 2003.
- Nulman, Macy. *The Encyclopedia of Jewish Prayer*, London: Jason Aronson, 1993.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol.3: *The Growth of Medieval Theology(600-1300)*, The University of Chicago Press, 1978.
- Patai Raphael, *The Jewish Mind*, Jason Aronson, 1977.
- Richardson, Alan & John Stephen Bowden, eds. *The Westminster Dictionary of Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- Roth, Cecil & Geoffery Wigoder, eds. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. Jerusalem: Massada Press, 1975.
- Roth, Leon. *Judaism-A Portrait*, Faber and Faber, London, 1972.
- Saadi Gaon, *Beliefs and Opinions*, trans. Samuel Rosenblatt, Yale University Press, 1976.
- Sachar, Abram. *A History of the Jews*, Alfred A. Knopf, 1979.
- Sanders. E.P. *Paul*, Oxford University Press, 1991.
- Sandmel, Samuel. *Judaism and Christian Beginnings*. New York: Oxford University, 1978.
- Sarachek, Joseph. *Faith and Reason: the Conflict over the Rationalism of Maimonides*. New York: Hermon Press, 1970.
- Schechter, Solomon. "The Dogma of Judaism", *Studies in Judaism*, 1896.
- Schwartz, Leo. edit. *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Random House, 1956.

- Schwartzman, Sylvan. *Reform Judaism then and Now*, New York: Union of American Hebrew Congregations, 1971.
- Shapiro, Marc. *The Limits of Orthodoxy: Maimonides' -Thirteen Principles Reappraised*, the Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- Silver, Daniel Jeremy. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240*. Leiden, the Netherlands: E. J. Brill Publications, 1965.
- Simon, Marcel. *Jewish sects at the time of Jesus*. Fortress Press, 1967.
- Skolnik, Fred & Michael Berenbaum, eds. *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2. New York: Macmillan Publishing House, 2007.
- Singer, Isidore. *The Jewish Encyclopedia*. New York: Funk and Wagnalls Company, 1901.
- Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1985.
- Tcherikover, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Trans.S. Applebaum. New York: The Jewish Publication Society of America, 1959.
- Twersky, Isadore. *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. New York: Yale University Press, 1980.
- Twersky, Isadore. "Introduction", *A Maimonides Reader*, Behrman House, 1972.
- Wagner, Stanley. *Great Confrontations in Jewish History*, Ed.. Denver: University of Denver, 1977.
- Waxman, Meyer. *A History of Jewish Literature*, vol.1-6, Bloch Publishing, 1930.
- Weinberg, Yaakov. *Fundamentals and Faith- Insights into the Rambam's 13 principles*, Targum Press Inc, 1991.
- Wellhausen, Julius. *The Pharisees and the Sadducees: An Examination of Internal Jewish History*. Trans. Mark. E. Biddle. Macon: Mercer University, 2001.
- Werblowsky, R.J.Zwi & Geoffrey Wigoder, eds. *The Oxford Dictionary of The Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997.

中文书目

- 爱德华·吉本：《罗马帝国衰亡史》，商务印书馆，1997年。
- 伯克富：《基督教教义史》，赵中辉译，宗教文化出版社，2000年。
- 布鲁斯·雪莱：《基督教会史》，北京大学出版社，2004年。
- 从日云：《在上帝和凯撒之间》，生活·读书·新知三联书店，2003年。
- 大卫·鲁达夫斯基：《近现代犹太宗教运动-解放与调整的历史》，傅有德、李伟、刘平译，山东大学出版社，1996年。
- 傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，山东大学出版社，2007年。
- 傅有德等：《现代犹太哲学》，人民出版社，
- 傅有德等：《犹太哲学史》，中国人民大学出版社，2008年。
- 傅有德主编：《犹太名人传——思想家卷》，河南文艺出版社，2002年。
- 傅有德、斯图沃德、克拉克主编：《跨宗教对话：中国与西方》，中国社会科学出版社，2004年。
- 傅永军：《伦理的一神教与唯一神的伦理确证》，载《世界宗教研究》2000年第2期
- 斐洛：《论摩西的生平》，石敏敏译，中国社会科学出版社，2007年。
- 斐洛：《论律法》，石敏敏译，中国社会科学出版社，2007年。
- 斐洛：《论凝思的生活》，石敏敏译，中国社会科学出版社，2007年。
- 郭鹏：《迈蒙尼德犹太教十三条信条简析》，载《犹太研究》，第5辑，傅有德、黄福武主编，山东大学出版社，2007年。
- 海姆·马克比：《犹太教审判》，山东大学出版社，1996年。
- 何光沪：《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》，贵州人民出版社，1991年。
- 科林·布朗（Colin Brown）：《基督教与西方思想》，查常平译，北京大学出版社，2005年。
- 克里斯托弗·道森：《宗教与西方文化的兴起》，长川某译，四川人民出版社，1989

年。

雷立柏编：《基督宗教知识词典》，宗教文化出版社，2003年。

利奥·拜克：《犹太教的本质》，傅永军、于健译，山东大学出版社，2004年。

梁家麟：《基督教会史略——改变教会的十人十事》，更新资源（香港）有限公司，1998年。

刘新利：《基督教与德意志民族》，商务印书馆，2000年。

刘新利：《基督教与西方文化》，中国戏剧出版社，2000年。

刘新利：《欧洲文艺复兴史：宗教卷》，人民出版社，2008年。

卢龙光主编：《基督教圣经与神学词典》，汉语圣经协会，2003年。

鲁道夫·奥托：《论神圣》，四川人民出版社，1995年。

罗纳德·威廉逊：《希腊化世界中的犹太人——菲洛思想引论》，华夏出版社，2007年。

罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，2001年。

罗伯特·M·塞尔茨：《犹太的思想》，上海三联书店，1994年。

米尔恰·伊利亚德：《宗教思想史》，上海社会科学院出版社，2004年。

摩西·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。

摩西·门德尔松：《耶路撒冷：论宗教权利与犹太教》，刘新利译，山东大学出版社，2007年11月。

任继愈编：《宗教学小词典》，上海辞书出版社，2002年。

任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年。

《人文百科全书大系·宗教百科全书》，中国大百科全书出版社，1994年。

塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，黄福武，王丽丽译，山东大学出版社，1997年。

田薇：《信仰与理性-中世纪基督教文化的兴衰》，河北大学出版社，2001年。

王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社，1997年。

王晓朝：《宗教学基础十五讲》，北京大学出版社，2006年。

文庸、乐峰、王继武主编：《基督教词典》，商务印书馆，2005年。

- 亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社，1998年。
- 约翰·加尔文：《基督教要义》（上中下三册），中国基督教三自爱国运动委员会与中国基督教协会，2006年。
- 约翰·希克：《宗教哲学》，何光沪译，三联书店，1988年。
- 约瑟夫·拉辛格：《基督教导论》，静也译，上海三联书店，2002年。
- 詹姆斯·尼克斯：《历代基督教信条》，中国基督教三自爱国运动委员会与中国基督教协会，2001年。
- 张绥：《中世纪“上帝”的文化——中世纪基督教会史》，浙江人民出版社，1987年。
- 赵敦华：《西方哲学简史》，北京大学出版社，2001年。
- 赵匡为主编：《简明宗教词典》，上海辞书出版社，2006年。
- 《中国大百科全书》（宗教卷），中国大百科全书出版社，1988年。
- 卓新平主编：《基督教小词典》，上海辞书出版社，2001年。

致 谢

在论文付印之际，首先让我感谢我的导师傅有德教授。傅有德教授是我的博士生导师，也是我的硕士生导师。时光荏苒，7年前，我到哲社学院参加研究生复试的情形还仿佛历历在目，今天已经到了准备博士论文答辩的时候了。在山东大学的求学过程中，我在学业上每一个前行的脚步都凝结着傅老师的心血。傅老师渊博的专业知识和高尚的师德风范是我一生的学习榜样。

从2006年4月开题到现在最后完成，这篇论文的整个写作过程历时两年多。从选题、收集资料、初稿完成后的多次修改直到最后定稿，每一个过程都是在傅老师的悉心指导下完成的。这篇论文倾注了傅老师大量的时间和精力。同时，我要感谢刘新利教授和谢文郁教授对我论文的关注和帮助。尤其是刘老师对我的鼓励，在我沮丧的时候给了我继续前行的力量。感谢宗教学系的陈坚教授、牛建科教授和赵杰教授。感谢你们从硕士研究生开始，7年来一直给予我的关心和教诲。

从硕士研究生开始，香港汉语基督教文化研究所就一直资助我的学习生活。在此表示诚挚的谢意。感谢许志伟(Edwin Hui)教授为我提供去加拿大维真学院(Regent College, UBC)学习的机会。感谢巴依兰大学 Kurt 基金会对我在以色列学习生活的资助。我能有机会到以色列学习，是 Meir Bar-Ilan 教授和 Avrum Ehrlich 教授一再努力的结果。在巴依兰大学一年多的时间里，Bar-Ilan 教授给了我父亲般的关心和照顾。Avrum Ehrlich 教授是我多年来的良师益友，我在犹太研究领域的进步是和他的帮助分不开的。对此向他们表示衷心的感谢！感谢我的希伯来语老师 Delliet，她的耐心教导使枯燥的语言学习不再令人生畏。感谢海法大学教授 Menachem Kellner 赠我书籍和他发表的所有文章。在巴依兰大学学习期间，哲学系图书管理员 Kineret 为我查阅资料提供了周到的服务，对此向她表示感谢。

感谢我的父母和家人，他们的关爱一直是我前进的动力。感谢舅舅夏晓峰先生一直以来对我学业和生活的关心和支持。

当然，最应该感谢的是我的妻子李蓉。我们一起开始新生活的时候，正是这篇论文开题之时。妻子和我一起分享了整个写作过程的痛苦和欢乐。回头看这两年的艰苦跋涉，最大的收获不是这篇论文，而是我们一起营造的美好家庭。妻

子的关爱使我对未来充满了无限憧憬，鼓舞着我在学术道路上继续前进的信心。

最后，我发现应该感谢的人还有很多很多，在这里不能对他们一一提及。最使我感动的是，我取得的一点小小成绩，竟包含着这么多人的辛劳和努力！对此，我表示十二万分的感谢，感到无比的幸福！

王 彦

2008年10月20日

攻读学位期间发表的学术论文

- 1、《论犹太律法和犹太民族》，载《犹太研究》2004年第三辑。
- 2、《阿尔博论宗教原则》，载《犹太研究》2008年第六辑。