**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**中文题目：** 浅谈宗教文本的哲学解读——基于三位哲学家的文本

**外文题目：** Discussion on Interpretations of sacred texts – a research based on texts from three philosophers

**学 号：**

**姓 名：**

**年 级：**

**专 业：**

**学 院：** 哲学院

**指导教师：**

**完成日期：** 2020.04.26

浅谈宗教文本的哲学解读——基于三位哲学家的文本

摘 要

宗教哲学的一个十分基本的问题就是如何用一种在哲学上连贯的方式来解释宗教文本与哲学上的冲突。在希伯来圣经和基督教圣经以及古兰经等宗教典籍中，神通常是被赋予了人格化的特征，对其进行描述的时候多用拟人化的语言，这使得对于宗教文本的解读具有了更加复杂的可能：我们是否需要为了使得宗教经典的文本与哲学上的观念相符合，从而在解读文本的时候不再按照其字面意义来理解？或者，哲学家是否必须承认一些宗教文本在哲学上存在错误？本文基于文本进行梳理，分别探讨了属于三位哲学家对于宗教文本和哲学之间矛盾各自的解决方案，包括阿威罗伊基于继承自法拉比的阿拉伯理性主义传统的解读、迈蒙尼德对于阿维洛伊观点的继承以及加强化的知识精英主义，并着重探讨阿奎那试图将他的自然神学与其他哲学观点相协调所做出的一系列复杂的尝试。

关键词：宗教哲学；古典学；《圣经》；隐喻

**Abstract**

A basic problem that lies in the field of philosophy of religion is that how to solve the contradiction between sacred texts and philosophical claims in a philosophically coherent way. In the Hebrew and Christian Bibles as wells as the Qur’ān, God is always given corporality and described in anthropomorphic terms, which results in greater complexity of interpreting the sacred texts: Must the sacred text be interpreted in a non-literal way in order to harmonize with philosophical claims? Or must the philosophers admit that the intended meaning of some religious texts is philosophically false? In this article, I discussed some interesting attempts to solve the problem based on texts by three Aristotelian interpreters of three monotheistic traditions, namely Averroes (Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Rushd), Maimonides (Moses ben Maimon), and Thomas Aquinas, including Averroes’ application of Arabic ‘rationalism’ inherited from al-Fārābī, Maimonides’ adaptation of Averroes’ approach and his ‘stronger version’ of intellectual elitism, and especially Aquinas’ effort to the harmonization between his natural theology and former philosophical claims.

**Keywords:** philosophy of religion; classics; Scripture; metaphor

目 录

一、引言 5

二、亚里士多德的“隐喻”7

三、阿威罗伊：以哲学为首的文本解读 8

四、迈蒙尼德：否定神学与文本解读 12

五、阿奎那：对宗教文本的“字面阐释” 16

六、总结和展望 22

参考文献

# 一、引言

对于宗教哲学的学者来说，有一点是不言自明的：那就是许多经典的对于神的本质进行哲学探讨的主张，至少在表面上和宗教典籍中对于神的本质的主张存在不同。传统的有神论哲学，特别是亚里士多德以及新柏拉图主义的哲学传统，都将神描述为无形的、永恒存在的、恒常不变的，并且具有简单性。而另一方面，在希伯来圣经和基督教圣经以及古兰经等宗教典籍中，神通常是被赋予了人格化的特征，对其进行描述的时候多用拟人化的语言，比如被激怒、后悔或感应到人类的行为等等。这些神甚至具有人类的身体特征，如他们拥有手和手指，和人一样需要呼吸，坐在宝座上等等。

由此看来，宗教哲学的一个十分基本的问题就是如何用一种在哲学上连贯的方式来解释这种宗教文本与哲学上的冲突。如果传统有神论哲学对于神的基本主张是正确的，那么就会产生下面的问题：我们是否需要为了使得宗教经典的文本与哲学上的观念相符合，从而在解读文本的时候不再按照其字面意义来理解？或者从一种更为激进的角度出发，为了解释前面提到的宗教文本和哲学理论对于神的认识的差异，哲学家是否必须承认一些宗教文本在哲学上存在错误，或者说这些典籍的作者对于哲学的认识存在偏差？

这样的问题困扰了中世纪的许多致力于探讨宗教和哲学对于真理的主张的思想家和学者。其中格外引人注目的是三个分别属于不同宗教的哲学家对于亚里士多德神学思想的诠释，包括伊斯兰教的阿威罗伊[[1]](#footnote-1)，犹太教的迈蒙尼德[[2]](#footnote-2)以及基督教的托马斯·阿奎那。传统有神论哲学中的一些关于神圣属性的讨论，如神的简单性、不变性和永恒性，使得这三位哲学家不得不以一种非字面的、隐喻的方式来解读一些明显违背上述原则（如暗示神能够变化，或并非永恒存在）的宗教文本段落。但他们每一个人的解读方式都是有所不同的，这一点十分值得讨论。

在这篇文章中，我将以这三位延续了亚里士多德传统的宗教哲学家为例，并试图结合文本分析他们如何解决这个问题，其中着重分析他们对于宗教文本的解读如何与哲学连贯。在这些分析中，对于阿威罗伊和迈蒙尼德的宗教训诂我将简要进行探讨，而全篇的重点将是阿奎那的解决方案，因为他坚持对于宗教文本字面意义的解释，这看起来是最不可能解决哲学和宗教间的问题的。我将结合文本探讨阿奎那如何提出与其他两位哲学家完全不同的解决方案，即承认以隐喻的方式阅读宗教文本文本，但同时必须捍卫宗教文本神圣的“字面意义”的无误性。

我们可以认为，整篇文章要探讨的核心问题是完全围绕着“隐喻”这个概念展开的。因此在在进行整篇论文的主体部分之前，我将先结合法国哲学家保罗·利科(Paul Ricoeur)的著作简要回顾亚里士多德对“隐喻”的认识和观点。对于哲学家文本的梳理将分为三部分：在第一部分中，我将简要回顾阿威罗伊是如何继承法拉比[[3]](#footnote-3)对于宗教和政治研究的理性方法论并应用到宗教文本的训诂当中的。对于阿威罗伊来说，当宗教文本的表面意义与哲学相矛盾时，必须首先采取哲学的观点，并且规定这些文本必须“被解释”，这种对文本的诠释只有学习哲学的精英阶层才能接触到。在第二部分中，我将简要介绍迈蒙尼德对于这种理性方法论的沿袭，以及为使其符合犹太教语境所做的调整。迈蒙尼德承认，哲学推理并不总是论证性(demonstrative)的，因此哲学观点并不总是优先于宗教文本的字面含义。然而在迈蒙尼德的著作中，他在一些部分亲口承认一些文本的字面意义完全是错误的，并且坚持认为哲学家从宗教文本字面意义中挖掘出来的深层意义必须向民众隐藏，这是阿威罗伊所不具有的。在前两个部分中，我所要表明的观点是，阿威罗伊和迈蒙尼德都是在试图诉诸一种代表了宗教典籍作者原意的“内在的”或者“寓言式的”意义来解决宗教文本和哲学之间的矛盾，这种“内在的”或者“寓言式的”意义被他们认为是唯一的能够实现宗教文本与哲学的连贯的解释。在文章的第三部分中，我将说明，阿奎那与他的阿拉伯前人们的做法大不相同。他承认宗教文本存在一种不同于字面意义的精神意义，但他声称对于神圣的义理(*sacra doctrina*)进行研究的科学方法不在于研究其精神意义，而取决于宗教文本的字面意义，所有的神学论点都必须从字面意义出发。

因此，本篇文章将对这三位哲学家对于宗教文本的解读进行哲学上的比较，并着重探讨阿奎那试图将他的自然神学与其他哲学观点相协调所做出的一系列复杂的尝试。本文的主要观点是，对阿威罗伊和迈蒙尼德来说，很容易看出他们对于宗教文本的解读与自己的哲学思想相一致；而阿奎那的例子中则出现了明显的矛盾，这个矛盾的解决方法在于他对于宗教文本“字面意义”的解读。

# 二、亚里士多德的“隐喻”

从20世纪中叶开始，对于隐喻语言的研究成为了不同学科领域，包括语言学、语言哲学以及符号学所提出的“新修辞学”概念；在精神分析以及更加广泛的范围内，则有德里达(Jacques Derrida)、布鲁门伯格(Hans Blumenberg)、古德曼(Nelson Goodman)以及利科等人进行研究。而利科无疑是其中十分重要的一位。在他的著名著作《活的隐喻》[[4]](#footnote-4)中，他对于隐喻逻辑的想法是如何在这些领域中表达问题进行了热情的哲学分析。在这本书中，他以对亚里士多德的讨论作为第一章节，并在之后数次进行回顾。第一章从亚里士多德对于隐喻的定义出发，以语言的统一性为基础，从而通过一个螺旋式的思维过程将他对于亚里士多德的疑问推回到他在隐喻性的言词(*λέξις*)以及情节(*μῦθος*)。

利科对于亚里士多德在《诗学》中对于隐喻的定义进行了广泛的解释：“隐喻是将一个事物对应的名称转用在另一个事物上，或从属转向种，或从种转向属，或是在不同种之间类比”(1457b, 5-10) 。他在推进对于上述隐喻定义的解释时，发展了一种对这种解释学证据进行解构的解读，并揭示出隐喻的核心不是仅仅在文本层面上运作的“用一个词语代替另一个”的机制，而是一种“位移”(*ἐπιφορά*)现象，是一种导致了替代的转移或运动[[5]](#footnote-5)。这一过程导致了一个语义顺序的运动，重新描述范畴顺序并且重新定义了逻辑语言顺序。

利科在解读《诗学》的过程中时刻参考着身为作者的亚里士多德。对他的解读是对于“虚构”(*μῦθος*)和“摹仿”(*μῑ́μησις*)两个概念的重新思考。对于亚里士多德来说，隐喻性言词的概念是根据悲剧诗歌的整体来定义的，因此人们只能脱离虚构和模仿的概念来对此进行理解。亚里士多德将陈述定义为一种摹仿形式，是创造悲剧的六要素之一[[6]](#footnote-6)，也是使真实事物进行诗意的转化的条件之一。通过言词的中介，隐喻与诗歌产生关联，并且围绕着情节展开。

# 三、阿威罗伊：以哲学为首的文本解读

目前为止对于阿威罗伊的一个公认的认识是，他并不是一个“阿威罗伊主义者”[[7]](#footnote-7)，至少在“双重真理理论”的意义上是如此的[[8]](#footnote-8)。阿威罗伊通过捍卫所谓的“强理性主义”，一种继承自法拉比的、认为亚里士多德的论述方法在所有宗教的论述中有绝对的首要地位的观点，来消解了哲学和宗教之间的对立和冲突[[9]](#footnote-9)。也就是说，阿威罗伊认为古典哲学，特别是亚里士多德的形而上学，是解释现实的最佳工具，也是人类通过亚里士多德的“科学”(epistêmonikon)的确定性以及完美地证明来获取智慧的最佳活动，这一点会在后文中展开说明。另一方面，他认为宗教话语缺乏这种智慧，因为宗教语言或是从一种假定的前提进行推论，或是从修辞学的角度进行非理性的劝说，最后产生的更多是一种观点或者指令，而非智慧和真理。因此，对于阿威罗伊来说，形而上学和宗教对于神的主张如果发生冲突，最终都是以形而上学的哲学观点优先来解决的[[10]](#footnote-10)。

和自法拉比以来受阿拉伯理性主义哲学传统(*falsafa*)[[11]](#footnote-11)影响的哲学家一样，阿威罗伊在《古兰经》中对于宗教和哲学理解冲突的解决是以一种将哲学家赋予社会精英知识分子的地位的政治哲学的形式提出的[[12]](#footnote-12)。在柏拉图的《理想国》的启发下，法拉比引入了一个最终由哲学统治的社会的理念，只有达到完美境界的哲学家才能够立法，从而帮助那些没有学习哲学的人获得幸福[[13]](#footnote-13)。除此之外，法拉比运用亚里士多德对于话语类型的区分来说明宗教。他指出，论证(*ἀπόδειξις*)被用于科学和哲学(*falsafa*)领域，用来产生确定的认识，但只有知识精英才能理解这些论证；而另一方面，论辩(*διαλεκτική*)则与法学(*kalām*)和神学(*fiqh*)对应，它仅仅是具有说服力的，而不是论证性的，最多只能产生信念而非理性；最后，修辞学和诗意的语言被用来教导那些想过上正直生活的人，他们需要宗教和道德的真理来更好地生活，但却无法真正理解这些真理。总的来说，不需要推理论证的宗教用来规训广大百姓，而哲学仅面向能够进行科学推理的上层精英[[14]](#footnote-14)。“在哲学中能够找到论证的依据的理论观点，在宗教中就不再有论证的依据了。”[[15]](#footnote-15)

阿威罗伊对于伊斯兰宗教文本的解读，尤其是其在其代表作《宗教与哲学和谐论》(*Kitab Faṣl al-maqāl*)[[16]](#footnote-16)、《信仰与理性》(*Kitab al-kashf ‘an manahij al-adilla*)[[17]](#footnote-17)的解读，极大地发展了法拉比式的宗教观。他沿用了亚里士多德对于论证、论辩和修辞的区分，巩固了法拉比的知识精英主义。阿威罗伊在《宗教与哲学和谐论》第14段中这样说道：

“在赞同和拥护的层面上，人的本质是有三六九等的。也就是说，有的人对于严密的论证表示赞同；有的人和别人进行论辩，听信了别人的话术后表示赞同，这种人的本质就绝不比听从论证的人更高尚；还有的人仅仅靠修辞上的陈述就可以表示赞同。”[[18]](#footnote-18)

阿威罗伊由此对伊斯兰社会进行分层，将人们对于宗教文本的理解将人们分为三等(*ta’wîl*)：熟悉修辞的群众代表社会下层，善于论辩的神学家居于社会中层，而善于论证并形成知识规范的哲学家是社会的精英：

“在法律上，人应当分为三种。第一类人根本不善于解释宗教文本，他们就是“修辞者”，是占压倒性数量的大众，因为没有一个智力健全的人能够免于对于修辞的赞同。另一种是善于论辩和解释的人，这些人都是遵循本性或习惯而进行论辩的。还有一种是善于论证的人，这些人是自然和艺术的化身——我的意思是，他们掌握智慧的艺术。这种（对于宗教文本的）论证的解释不应该让那些善于论辩的人知道，更不用说让大众知道了。”[[19]](#footnote-19)

阿威罗伊认为，那些善于论证的人可以抓住文本中隐藏的内在(*bâtin*)含义，而那些善于论辩和修辞的人只能从文本中获取外在(*zâhir*)意义。因此，论证是解释宗教文本的理想方法，因为其揭示了宗教文本的内在意义，即通过对于文本的一些非字面意义来把握其中所包含的真理本身。但由于只有极少数的精英拥有这种必须的能力，所以阿威罗伊认为只有这部分善于论证的人才能够知道宗教文本的正确涵义。对于其他的人来说，一个善于论辩的人可能用自己的方法来解释文本，但他无法理解其中的真正意义，而绝大多数人只会用简单的信仰的方式来接受宗教文本表面的意义，甚至根本不会去解释。

“即使隐藏了这些只能靠论证而的出来的真理，神同样恩待那些由于本性、习惯或无法接受教育从而无法掌握论证技巧的仆人。祂创造一种对这些隐藏的真理的相似性，并通过这些相似性使得那些人感到赞同，因为这些相似性可以通过所有的指示方式来被人们理解——这既包括论辩也包括修辞。这就是对于宗教文本的意义分为表层和深层的原因，因为表层的意义是神为深层意义而创造出的相似造物，而深层的意义仅向善于论证的人敞开大门。”[[20]](#footnote-20)

因此，对于宗教文本的解读必须服从于哲学论证的科学结论。如果亚里士多德的形而上学所证明的关于神的真理于宗教文本所提出的关于神的信仰发生分歧，那么在所有情况下，信仰都必须承认于解释，即不是按照其表面意义进行阐释。例如，阿威罗伊基于他对于亚里士多德的《物理学》和《形而上学》对神的认识指出，宗教文本中记载，神仅创造了特定的人类环境，如果仅从字面上来认识的话，将与哲学中神创造了一切的认识相矛盾。既然“真理不能反对真理”[[21]](#footnote-21)，那么宗教文本就不能视为字面意义的真理。因此，他总结说，对于宗教文本必须从非字面的方式来进行理解。

但我们不应该简单地认为阿威罗伊将宗教文本视为蒙蔽大众的手段。Richard Taylor曾指出，他在阿威罗伊的立场中看到了《理想国》中“高贵的谎言”[[22]](#footnote-22)的伊斯兰版本。他认为，对于阿威罗伊来说，一些教义，如灵魂不朽，严格来说是错误的，但这些内容是用来教育群众的，用于使他们坚持道德和正义[[23]](#footnote-23)。但这种观点并不能从原文中找到证明。如我们所见，神恩赐那些没有论证的智慧的人，让他们掌握和真理相似的某些知识，因此论辩和修辞的方法不会抓住内在的纯粹真理，而是抓住真理的相似之处。也就是说，善于论辩和修辞的人，非但不会因为对于文本表面含义的信仰而陷入错误，反而会在某种意义上走上真理的道路，走一条符合他们的本性的道路。当然，这并不是说阿威罗伊所说的“与真理的相似性”就等同于真理，是完全正确的。相反，这种说法只是在对于社会的实际价值层面上才是正确的，是一种在道德上值得赞扬的实用主义方法。因此，宗教之所以对于政治生活来说是必要的，是因为宗教具有道德价值，能够引导大众切实有序地过一种有德性的生活。

既然形而上学只能引导一部分善于论证的精英走向幸福，那么就有必要利用宗教来达到使得其他人也能够获得幸福的社会目的，因为宗教具有引导大众获得一种“近似的智慧”的能力。他在《不一致的不一致性》(*Tahafut al-Tahafut*)[[24]](#footnote-24)中这样讲到：

“对于哲学家来说，宗教是必须的，因为它们以一种对所有人都普遍适用的方式通向智慧。因为哲学只能引导一部分聪明人获得带来幸福的知识，因此这些聪明人应当学习哲学，而大多数人则要到宗教那里寻求指引。”[[25]](#footnote-25)

从上面的一些例子中，我们可以得出结论，虽然阿威罗伊对于哲学和宗教在文本阐释上的冲突的解决方案是将哲学作为内在真理的来源，但宗教文本的表面意义也并不是虚假的。接下来我们要探讨迈蒙尼德的解决方法。他认为宗教文本是真理的来源，但它包含了虚假的外在含义，从而向那些不善于论证的普通人隐藏真理，而这可能带来盲目的偶像崇拜。

# 四、迈蒙尼德：否定神学与文本解读

在迈蒙尼德的《迷途指津》[[26]](#footnote-26)一书中，他所捍卫的是受新柏拉图主义影响的一种毫不妥协的否定神学观点。根据他对于新柏拉图主义否定神学的观点，神没有任何本质或确切的属性，每一种对于神的本质的主张都应当被解释为对神的某种属性的否定[[27]](#footnote-27)。为了在这本书中达到这个目标，迈蒙尼德详细地阐述了一些宗教文本，这些文本似乎将上帝赋予了躯体特质。他对待这些文本的方式与阿威罗伊十分相似，很显然受到了阿威罗伊的影响。

迈蒙尼德和阿威罗伊一样，认为宗教文本既有字面意义，也有内在意义。尽管人们往往要维护文本字面意义，但文本的内在意义包含了古典哲学的内容，并被掩盖在字面意义的面纱之下。这种内在的意义是需要哲学家用训练有素的聪慧头脑来发现的，不能为无知的大众所知。宗教文本的字面意义是大众能够理解的唯一意义，哲学家不能告诉大众更深入的哲学性解释，因为这种解释对于他们来说近似于对宗教文本的诽谤。

但迈蒙尼德的一些观点也将其与阿威罗伊区分开来。除了采用希伯来语进行写作之外，他还在前人的基础上加入了新的元素。简而言之，迈蒙尼德似乎采用了一种更强的精英主义，即对于知识分子阶层的优越性和对文本进行形而上学的解读的能力有一种更为激进的理解和推崇。

对于迈蒙尼德来说，律法(*Torah*)[[28]](#footnote-28)的目的是改进和完善灵魂，也就是说，他将理解宗教文本认为是一种获取正确的认识以及最终的真理的过程，这是一种严格唯智论的理解方式。而爱上帝[[29]](#footnote-29)的诫命则是一种获取形而上学知识的戒律。而对遵循这一戒律的最大障碍则是对于希伯来圣经的字面含义的解释，因为在这些宗教文本中，上帝以一种有形体的方式存在，这导致了一种对于偶像的崇拜。他承认人类的本性使得人们在最初接触宗教文本是，一般要对神使用一种具体化的、拟人的语言来进行描述才能被理解。但是，通向灵魂完满的道路在于将这些语言抛弃并彻底克服，最后达到一种彻底的否定神学的状态。

迈蒙尼德对于宗教文本解读的另一个显著特点是其对于寓言的强调。作为一个激进的否定神学家，他认为宗教文本中对于神的描写应该主要是以寓言的方式出现的。他同时更进一步，对此给出了一个理论性的解释。迈蒙尼德和他的很多同时代人一样，持坚定的摩西作者论[[30]](#footnote-30)的态度。他认为摩西不仅是一位犹太先知，还是一位透彻掌握了形而上学的真理的哲学家，并在智慧的启发下努力将真理通过宗教文本的以寓言的方式传递给犹太人。因此他认为，《圣经》中的真理隐藏在意象（如对于上帝的拟人化描述）以及虚构的故事（如上帝在西奈山显灵并赐予摩西十诫）的面纱之下，以便以一种在修辞学上有说服力的方式与普通人进行交流，使得他们按照宗教文本的指导行事[[31]](#footnote-31)；然而训练有素的哲学家可以通过揭示意象和故事背后的真理从而正确地解读宗教文本。也就是说，寓言性的阐释是迈蒙尼德认为的正确解读宗教文本的关键所在。

迈蒙尼德在解释他的寓言阐释理论时，采用的也是用寓言和意象的方式。他对《圣经·旧约·箴言》第二十五章十一条[[32]](#footnote-32)进行评注时认为，银丝制成的网代表文本的表面意义，是针对大众的“合宜的语言”，而金苹果是其内在的哲学真理，仅面向有知识的精英[[33]](#footnote-33)。这样的评注强调在大家更为熟悉的语言（银网）中隐藏真理（金苹果）的重要性——对于普通人来说，真理放在合宜的语言中才能更好使其变得更加有吸引力，从而满足普通人的想象。

和阿威罗伊类似，迈蒙尼德通过坚持对文本的寓言性解释以及知识精英主义，解决了宗教文本和哲学理论之间的矛盾。但和阿威罗伊不同，他对于宗教文本何时应当字面解释，何时应当做寓言性解释的分界似乎比阿威罗伊要温和一些。如果对于某一教义已经有了明确的哲学上的证明，那么与这一教义意见不同的宗教文本必须用寓言的方式来解读。例如他对于那些承认神具有具体形象的宗教文本明确表示自己的态度：“神的无形性已经在哲学上被证明。那些《圣经》中在字面意义上包含可以被这一证明所驳斥的文本，是能够也是必须被解释为其他含义的。”[[34]](#footnote-34)

然而，迈蒙尼德认为当有一些哲学上的观点只是被一些哲学家提出，但并没有得到证明的时候，就需要对此进行哲学上的讨论。当宗教文本与未经证明的哲学学说发生冲突的时候，与文本不符的哲学意义必须被否定。这一种情况的的一个例子是迈蒙尼德认为亚里士多德对宇宙永恒性的观点并没有被证明，并且与很多《圣经》文本的字面意义相矛盾：

“但宇宙的永恒性还并没有得到证明，仅仅是一个为支持某一个理论而提出的论证还不足以反驳宗教文本的字面意义并且形象地解释文本，而相反的理论却能够得到同样好的论据的支持……所以我们按照字面意义来解释圣经，并且认为它教导一个我们目前无法证明的真理。”[[35]](#footnote-35)

这就使得我们要将阿威罗伊和迈蒙尼德对于宗教文本中存在谬误的部分的态度进行对比。迈蒙尼德对于宗教文本的错误的态度要比阿维洛伊更鲜明。阿威罗伊致力于以某种方式上捍卫字面意义在实际生活上的真理地位，而迈蒙尼德则认为，宗教文本的字面意义贯穿着错误，这可能成为真正的虔诚的障碍，因为这导致了对于神的物质概念，从而形成了偶像崇拜[[36]](#footnote-36)。

“因此，人对真理的理解是盲目的，只倾向于其习惯的事物。这体现在人们对于神的躯体特质以及很多下文中将澄清的形而上学问题的盲信。所有这些都是因为人们一直在阅读，并且已经习惯于阅读那些赋予上帝躯体以及讲述各种虚构故事的文本的字面含义，这些文本一开始就是被用来信仰和当作真理的，但是其中并没有任何真理，因为这些文本都是要用寓言和谜语的方式来阐释的……”[[37]](#footnote-37)

迈蒙尼德在《迷途指津》的导言中解释说，犹太法律禁止在公开场合探讨某些神学问题，比如创世论，因为这种讨论只限于学者和他们的学生。因为《圣经》的文本是深奥的，其真正意义并不是字面的意义，这种深层的意义只有知识精英才能获得，而大多数群众的理解水平较低，并不能理解到这种意义，于是就只能陷入错误的理解。他甚至认为有的时候有必要诉诸矛盾从而掩盖真相。教师在教授学生的时候，根据学生的领悟能力，传授给不的学生的内容很可能是截然相反的。“作者必须尽可能地隐藏真相，以防未受过教育的读者觉察到这种文本和哲学上的矛盾。”[[38]](#footnote-38) 这种对于文本内在含义的隐藏在迈蒙尼德则认为的著作中是显而易见的。他甚至暗示《圣经》本身就包含自相矛盾之处，并在导言中给出七个原因来解释为什么作者在阅读宗教文本时可以找到不连贯或自相矛盾之处。其中的第三条原因翻译如下：

“文本中讨论的问题不全都是其字面上的意义：有些只是字面意义上的理解，而另一些则是隐喻性的语言——如果将这些比喻性的语言按照字面意义上理解，似乎和前者就是自相矛盾的。”[[39]](#footnote-39)

从迈蒙尼德对于宗教文本的解释中不难看出，他的精英主义比阿威罗伊更加激进，因为他认为宗教文本只能带给那些善于论证的人真理，而教给那些无知的大众的则是虚假。这和阿威罗伊的主张形成了鲜明的对比。

# 五、阿奎那：对宗教文本的“字面阐释”

与阿威罗伊和迈蒙尼德相比，阿奎那对于一般的宗教文本解释学和训诂方法论几乎没有发言权。他从未写过任何一本关于解释学或注解的专著[[40]](#footnote-40)。但在他的一些神学著作中，我们可以找到他对于《圣经》的作者、权威、无误性的零星评论[[41]](#footnote-41)。在这些评论中，支撑阿奎那对于宗教文本解释的理论的一条最重要的原则就是《圣经》是神的作品[[42]](#footnote-42)。阿奎那坚信，《圣经》作为真理，是圣灵“启发了”人类的作者从而写出的。他在他的作品中的几个地方简要地讲述了这一观点[[43]](#footnote-43)，但他从不认为有必要对此进行论证，大概因为他相信《圣经》本身就是义理(*sacra doctrina*)的首要原则，是基督启示人类的“科学”。因此和其他很多基本科学原理一样，这一观点并没有被证明，而是作为一切神圣教义的起点[[44]](#footnote-44)。

阿奎那的观点最令人惊讶的一点是，尽管他奉行亚里士多德和新柏拉图主义的自然神学，但他声称《圣经》宗教文本的字面意义绝不包含任何谬误之处，无论宗教文本的内容多么离奇。比如他指出，如果《圣经》的文本记载了一个历史事件，那么这个事件就是必然阵真实发生过的。为此他引用了奥古斯丁的话，即“没有基督徒会相信与《圣经》相悖的东西 (*Contra Scripturam sacram nemo Christianus sentit*)”[[45]](#footnote-45)，以及“如果我们承认《圣经》中有虚假的东西，那么它确立信仰的权威性将失效。”[[46]](#footnote-46) 与之类似地，他在《〈约翰福音〉讲章》中这样写道：“认为能在福音书和其他经典中发现虚假的东西的想法是异端，因此我们有必要说，每一位福音传道者都要说一样的东西，不能（对宗教文本）有任何意义上的反对。”[[47]](#footnote-47) 为了支持自己的观点，他同时还引用了圣杰罗姆[[48]](#footnote-48)作为权威：

“只有那些在《圣经》中被称为正典的经书，我才会这样满怀荣耀地相信它们的作者在创作这些经书时绝不犯任何错误。但我读其他的作者写的宗教文本时就不这样认为。我只认为他们有这样的想法而书写，无论他们是否封圣、学识如何。”[[49]](#footnote-49)

除此之外，他在反驳一个对于物质形态的看法[[50]](#footnote-50)时这样说道：

“但我们认为这个解释是有缺陷的，因为它将一个很明显可以被证明是错误的东西归因到《圣经》的文本中。”[[51]](#footnote-51)

除了强调《圣经》的无误性之外，理解阿奎那调和宗教文本与哲学矛盾的下一个关键时他对于《圣经》的“字面意义”的理解。我们可以发现，他的理解与这个词的一般意义是非常不同的。阿奎那对于宗教文本“字面意义”[[52]](#footnote-52)的理解来源于多种深厚的基督教传统，包括起源于安提俄克和亚历山大的早期教父训诂学派[[53]](#footnote-53)和中世纪神学家，如彼得·亚伯拉德[[54]](#footnote-54)和圣维克托的休格[[55]](#footnote-55)的训诂学，以及12世纪关于论辩在神学中作用的论战[[56]](#footnote-56)。他对于宗教文本“字面意义”的教导可以在他承认《圣经》中有一种与字面意义截然不同的神秘意义的语境下发现[[57]](#footnote-57)。他对于《圣经》的意义的解读涉及到其对于宗教文本作者的谨慎的哲学和神学的解释。他将《圣经》的文本理解为人和神圣共同的结果，并认为代表人类作者的字面意义是神的意愿完美地融合统一，因此在启示人类中起到了至关重要的作用[[58]](#footnote-58)。

阿奎那解释说，任何一段宗教文本都可能有两种意义：字面意义和神秘或精神层面上的意义。这两种意义对于阿奎那来说与两种指代对应：“文字或文本”(*vox sive littera*)的意指，以及“物”(*res*)的指代。通常来说，文字或文本用来指代物，而物则是文字或文本的参考物。对于阿奎那来说是圣经首要创作者的上帝和其他人类的创作者一样，用宗教文本文本来指代物。但那些宗教文本的文本所指代的“物”也是上帝所创造出来的，所以上帝和这些“物”的关系就像作者和文本的关系一样，祂可以直接利用这些“物”作为其他事物的指代[[59]](#footnote-59)。因此，宗教文本中的文字或文本可以有两种参考物：一个直接参考物，即这些文本所对应的事物；以及一个间接参考物，即作为上帝造物的直接参考物所指代的事物。比如在《圣经·旧约·出埃及记》第十二章关于在逾越节宰杀羊羔的记述中，这些文本的直接参考物就是宰杀羊羔的历史事件，同时也是文本的字面含义。但这个直接参考物本身又被神谕作为另一个简介参考物的指代，也就是基督（神的羔羊）在逾越节自我献祭于十字架上，这就是文本的神秘或精神层面上的含义[[60]](#footnote-60)。精神意义的存在并不意味着否定反映历史现实的字面意义，相反，精神意义是字面意义的前提所在。在刚才的例子中，“羔羊”并不是基督的象征，而宗教文本记载中在逾越节当天被屠宰献祭的、历史意义上的羔羊才是。因此，字面意义直接由宗教文本所表示，并且直接传达宗教文本作者的意图；而精神意义是由文本的指称所表示，这代表了上帝的直接意图，可能和作者并没有什么关系。在阿奎那看来，这种表达是《圣经》中独一无二的，因为虽然人类可以赋予文字以意义，但只有上帝才能赋予事物，如历史事件、人和事物以意义[[61]](#footnote-61)。

阿奎那强调了字面意义的中心地位。在《神学大全》的一开头他就指出，所有的神学论证都必须从这个无误的字面意义出发，而不是从精神意义出发。也就是说，教义的科学是绝对最高的科学，也是人类智慧最崇高的形式。这种智慧可以通过理性来获得，取决于上帝希望通过圣经的字面意义表达什么[[62]](#footnote-62)。

我们看到，阿奎那捍卫宗教文本字面意义上的真理，甚至认为其绝对无误。那么这就回到了这篇文章最初的问题：当把对神形而上学的认识和文本里的一些段落（如《圣经·旧约·以赛亚书》第六十六章中耶和华自称“天是我的宝座，地是我的脚凳”）进行对比时，他该如何解决可能产生的矛盾呢？他会承认《圣经》中的一些宗教文本必须用寓言式的方法来解读，从而与哲学的观点相调和吗？或者，他是否会否定他的自然神学从而使其听从于他所坚定捍卫的字面意义？鉴于阿奎那主张宗教文本的字面意义是完全无误的，我们似乎可以认为他完全否定了以寓言或隐喻的方法来解读文本的可能性。然而在他的《关于波埃修斯的<论三位一体>》(*Super Boethium De Trinitate*)中，我们似乎看到了解决这个矛盾的希望。在这部著作中他谈到了如何处理哲学的某些结论与文本字面意义之间的明显矛盾的问题。

“神（通过宗教文本）传递给我们的事物不可能与神通过自然赐予我们的事物相悖。因为如果这样，其中的一个必然是假的。因为这两种事物都是上帝赐予我们的，那就说明上帝会创造谬误，而这是不可能的。”[[63]](#footnote-63)

这段文字告诉我们，至少在理论上阿奎纳是知道这个矛盾的存在的，并且希望找到解决方法。也就是说，正如他维护宗教文本字面意义的无误一样，原则上阿奎那也是希望捍卫自然知识层面上的真理的。与前面提到的两位哲学家不同，他不是一味地认为形而上学的论证优于宗教文本，也不是通过对于宗教文本的哲学解读来消除二者之间的冲突。他对于信仰和理性实现了一种独特的整合，既追求哲学上的真理，也捍卫宗教文本字面上的真理，而不是一味地使宗教文本服从于哲学。

回到问题中来，如果文本的字面意义和形而上学的某些结论之间的确存在某些明显的矛盾，阿奎那会怎样应对呢？这个问题的关键在于怎样理解“字面意义”。十分有趣的是，阿奎那完全没有按照“字面意义”这个词组的“字面意义”来进行理解。前文已经提到过，他曾简短地提到，宗教文本中的文字或文本由直接和间接两种参考物。那么我们可以有一种新的理解方式，例如《圣经·新约·彼得前书》第三章第二十二条“耶稣已经升入天堂，在神的右边”，那么“他升入天堂”的字面意义是历史的，即表述一个历史事件；而“在神的右边”的字面意义则是隐喻或寓言性的，即作者以隐喻的方式指代了一个“物”，这引导作者去寻求其真正的含义。因此，阿奎那将其所说的“字面意义”再度细分成为两种，历史意义以及隐喻或寓言的意义。对于后者来说，其所指的物是通过文学意象来表示的，这种意象不是作者本人的意图，而是一种文学手段，用来引导读者认识到其所指的物。即使使用了隐喻之类的文学手段，但文本的字面意义依然代表了作者的最终意图。宗教文本中的隐喻表达，如上帝坐在宝座上，这里有一个“字面意义”，但这个字面意义并不指的是上帝真的有一个物质的宝座或是有一个可以坐在宝座上的身体。相反，这种“字面意义”是和自然神学相一致的，如上帝统治宇宙（正如国王坐在宝座上统治国家一样）。也就是说，当阿奎那为宗教文本字面意义的绝对准确无误辩护的时候，其中已经包括了对于文本的隐喻性解释，特别是当有必要使宗教文本和自然神学的结论相调和的时候。

在《神学大全》中，阿奎那在对于一个论点的简短回应中提到了这一点。他解释说：

“寓言意义包含在字面意义当中，因为通过文字，事物被恰当形象地表现出来。当《圣经》提到神的膀臂的时候，字面的意义并不是指身有这样的肢体，而是由这个肢体所代表的运作的能力。因此很明显，宗教文本的文本之下没有任何虚假的成分。”[[64]](#footnote-64)

在其他的文本中，我们可以看到，阿奎那将这一原则应用到了实际训诂应用中。例如，在《圣经·旧约·约伯记》中，他完全没有错过一个解释神的拟人化属性的机会。例如“上帝的愤怒”并不能用神具有情感来解释，而是用人的痛苦的形式来解释上帝的惩罚；“上帝之眼”指的是上帝的天意和远见。

我们似乎可以说阿奎那提供了一个神学上的真正难题的解决方案。宗教文本文本提到上帝的手臂，似乎证实了上帝具有一个具体的形象。但是哲学上我们都知道上帝是无形的。既然自然神学的真理是确定的，那么无论指导阿奎那阐释文本的哲学多么高尚，都不能更改这一点。阿奎那对于人类理性的尊重和对哲学作为了解上帝的工具的信心阻止了他将文本凌驾于哲学之上的可能。因此他唯一的解决方案就是在文本的解释中包含这种自然神学的真理。为了实现这一点，阿奎那至少有两种方法。第一种就是承认文本的确存在错误，但鉴于他坚决捍卫文本字面意义的无误性，他不可能这样做，因为这等同于认为《圣经》是错误的——对于他和他的同时代人来说，承认《圣经》包含一些哲学家们认为是错误的东西，无论如何都是无法被接受的。第二种方法也就是他采用的方法，例如称圣经根本不是将上帝赋予躯体，而只是使用一种身体的意象，一种想象式的修辞或隐喻，其意图（无论是作为作者的神还是人）都与自然神学的真理完全一致。因此，在他的解决方案中，面对这样的文本，其字面意义的本身就是隐喻性的，进行非隐喻性的解释才是一种曲解。通过这样一种方式，宗教文本的无误性得到了维护，并接纳了来自哲学的结论。

# 六、总结和展望

本文主要探讨了分别属于三个不同宗教的哲学家对于宗教文本和哲学之间关系的态度，以及他们对于二者之间矛盾各自的解决方案。

在本文第一部分中，我回顾了阿威罗伊对继承自法拉比的阿拉伯“理性主义”传统在《古兰经》训诂的应用。阿威罗伊利用了宗教文本的“内在意义”，这种内在意义的实质与亚里士多德的哲学相同，只有接受过教育，能够进行科学论证的哲学精英才能够理解。而那些善于论辩和修辞的底层群众对于文本的理解则更多是肤浅的字面意义，他们的思辨真理的价值与哲学上已知的并不相同，但在政治生活实践中依然有某些社会价值。

在本文第二部分中，我介绍了迈蒙尼德将阿威罗伊的文本阐释方法继承并修改以应用到犹太教经典的训诂中的例子。他认为当且仅当宗教文本的字面意义与哲学上已被证明的教义相矛盾时，文本需要以一种隐喻或语言的方式来进行解读。对于他来说，存在一些在哲学中无法被证明的教义（宇宙的永恒性），在这种情况下对于宗教文本的解释就不能超越其字面意义。迈蒙尼德还进一步给出了宗教文本的作者使用寓言和隐喻的原因：摩西是一位哲学家和先知，通过编写《律法》以一种富有想象力的方式向犹太人传递哲学真理，由此产生的文本字面意义上有很多错误和自相矛盾之处，这是为了既向知识精英传递真理，又向普通大众隐藏真理。

这两位哲学家在宗教命题的真理方面体现出了明显的差异。阿威罗伊从没有公开承认宗教文本中存在谬误：文本的内在意义是真理，而字面的意义虽然本身不是真理，但能够在实际生活中引导人们距离真理更进一步。然而，迈蒙尼德捍卫的则是一种更为激进的知识精英主义，即宗教文本的字面意义是故意写得虚假的，用于向无知的群众隐瞒真理。然而这两位也有明显的共同点，即都试图通过诉诸文本中的隐喻或寓言意义来解决宗教文本和哲学教义之间的矛盾，这种意义代表了作者的真实意图——他们认为这是唯一使得宗教与哲学和谐的可能。因此我们很容易看出阿威罗伊和迈蒙尼德对于宗教文本的解读是如何体现他们各自的哲学思想的。他们只为形而上学胜过宗教文本的观点辩护，当二者出现冲突时，他们单方面认为宗教文本必须通过哲学来纠正，至少在善于论证的精英阶层中是如此。

然而阿奎那对于这个问题的解决方法没有前面两位那样简单。他没有表现出如他的前人一样的轻视宗教文本的态度，而是坚定捍卫“字面意义”的无误性，并认为神学研究必须从字面引申论点。为了澄清他的观点，我论证说明这个想法的关键是阿奎那对于“字面意义”是如何理解的。尽管他将此称为“字面意义”，但并不仅是对于文本的简单解读，而是包含了一层隐喻的含义，用以容纳自然神学的观点。宗教文本中的比喻和寓言同样属于字面意义，因为这代表了人类作者的意图（而内在的精神意义只属于上帝）。这就是为什么宗教文本中即使是看上去天马行空或自相矛盾的“字面意义”在阿奎那眼中也是真实的：因为“字面意义”本来就是包括隐喻的。阿奎那认为哲学，更确切说是形而上学或自然神学，在某些方面可以成为训诂的决定因素或纠正因素，因为其为宗教文本段落的解释提供了明确的界限。比如自然神学告诉我们，上帝是永恒不变的，那么一些宗教文本段落（如“上帝改悔”）的含义就不能与这一点相矛盾。也就是说，阿奎那并不认为宗教文本胜过哲学真理，相反，它必须容纳哲学真理。

值得注意的是，这绝不代表阿奎那认为哲学优于宗教，圣宗教文本本应当服从于哲学。对他来说，宗教文本在真正意义上是绝对完美无误的；但哲学本身，如果思考恰当也会产生对于世界和上帝的真理性认识。“哲学本身是不会出错的，会出错的是人进行哲学论证的行为。这种错误的理性带来的不是哲学上的真理，而是对哲学的滥用。”[[65]](#footnote-65) 因此对于阿奎那来说，一方面对于宗教文本的正确理解可以对未经证明的哲学观点进行纠正，而另一方面正确地认识哲学也可以纠正对宗教文本错误的认识。真理不能与真理相矛盾，因为一切真理都来自于上帝——因此说，阿奎那眼中的宗教文本和哲学本身是完全和谐的，不存在孰优孰劣。

除了以上提到的内容，这篇论文的主题其实还有很多可以探讨的地方。从一种更加“哲学”的角度入手，我们可以触及一直以来便存在，但上述这三位哲学家都没能够进行解释的“解释学循环”——这个问题从他们所追随的亚里士多德时代就被提出，也得到了大量哲学乃至神学上的讨论。如海德格尔认为解释学循环具有一种积极的本体论意义，因为这并不是一种需要避免的恶性循环，而是作为一些只能从历史和传统中留给我们的一些预期中理解的问题和期望，根植在我们的存在中。他的学生伽达默尔在《真理与方法》中继承了这一观点，但与海德格尔不同的是，他认为解释学循环代表着没有不存在“偏见”的理解，“偏见”总是在理解的过程中发挥作用，这与海德格尔将其认为是有害于理解，应当消除的观点是不同的。对于伽达默尔来说，没有“偏见”，理解就无从谈起，而这种洞察可以使人们对于人文学科中的理解和演绎做出公众的判断。除此之外，著名的新约解释者、神学家鲁道夫·布特曼(Rudolf Bultmann)在对于文本的理解中提出了“前理解”(*Vorverständnis*)的概念，这种“前理解”植根于文本解释者与事物(*Sache*)或问题的“生活关系”(*Lebensverhältnis*)之中，这种关系在文本中直接或间接表现出来，并指导人对文本的理解。保罗·利科在1960年的《有限性与罪责》的结尾中讲到：“一个人想要拥有信仰必先理解（文本），但想理解首先要有信仰”[[66]](#footnote-66)。他和以上几位一样，都认为解释学循环不是恶性的循环，而是十分活跃的：一方面，一个人必须有信仰才能理解宗教文本的含义，因为解读者不可能完全理解文本的全部含义；另一方面，一个人只有理解文本才能获得信仰，因为只有通过解读，我们才能够理解宗教的象征。因此，解释学循环很有可能让我们对宗教获得重新的体会，并通过对文本的解释来体验。另外，从本篇的出发点即文本阅读的角度出发，在杨慧林的文章中，他提出一部分经典辩读的研究者，如Peter W. Ochs声称，对文本的经典辩读不是对问题给出答案，而是完全不寻求正确与错误，也不期待得到任何结论，因此可以“在解释学框架中引入一些其他方法无法实现的东西”，将矛盾转换为对立[[67]](#footnote-67)。这些文章都提供了重要的启示，为未来的研究提供了很多可选的方向，因此是大有裨益的。

参考文献

原著：

Alfarabi, Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-. The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts. Translated by Charles Butterworth, Cornell University Press, 2001.

Averroës. The Book of the Decisive Treatise: and, the Epistle Dedicatory. Translated by Charles Butterworth, Brigham Young University Press, 2008.

Averroes, and Simon van den. Bergh. Averroes Tahāfut Al-tahāfut. E.J.W. Gibb Memorial, 1987.

Maimonides, Moses, et al. The Guide for the Perplexed. Veritatis Splendor Publications, 2013.

Rushd, Ibn. Faith and Reason in Islam: Averroes Exposition of Religious Arguments. Edited by Ibrahim Y. Najjar, Oneworld, 2004.

1. Thomas Aquinas. Quaestiones de quodlibet.
2. Thomas Aquinas. Quaestiones Disputatae de Potentia.
3. Thomas Aquinas. Sentencia Libri De Anima.
4. Thomas Aquinas. Super Boethium De Trinitate.
5. Thomas Aquinas. Summa theologiae.

论著书籍/章节：

1. Galston, Miriam. The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of Al-Fārābī. The Political Aspects of Islamic Philosophy, Harvard University Press, 1992, 95~151.
2. Nieuwenhove, Rik Van, and Joseph P. Wawrykow. Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture. The Theology of Thomas Aquinas, University of Notre Dame Press, 2005, 386~415.
3. Ricoeur, Paul, and Robert Czerny. The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language. London: Routledge, 2003. pp. 17.
4. Taylor, Richard C. Averroes: God and the Noble Lie. Laudemus Viros Gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer, University of Notre Dame Press, 2007, 38~59.
5. Taylor, Richard C. Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge University Press, 2011, 180~200.
6. Valkenberg, Wilhelmus G.B.M. Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas. Peeters, 2000.
7. Wawrykow, Joseph, editor. Reflections on the Place of the De Doctrina Christiana in High Scholatsicism. The ‘Doctrina Christiana’ of Augustine in the Middle Ages, University of Notre Dame Press, 1995, 99~125.
8. Williamson, Peter S. Principles of Catholic Interpretation in the Pontifical Biblical Commissionss "The Interpretation of the Bible in the Church" (1993). Gregorian and Biblical Press, 2001, 173.
9. Wohlman, Avital, and David Burrell. Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Quran: Common Sense and Philosophy in Islam. Routledge, 2013.

论文：

杨慧林.“宗教文本辩读”与“诠释的循环”[J].中国人民大学学报,2012,26(05), 8~15.

Bonin, Thérèse. A Muslim Perspective on Philosophy & Religion: The Decisive Treatise of Averroës. Περιπατητικος, vol. 6, 2007, 1~25.

Boyle, John F. St. Thomas Aquinas and Sacred Scripture. Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology, vol. 4, no. 1, 1995, 92~104.

Carrasquillo, Francisco J. Romero. The Dialectical Status of Religious Discourse in Averroes and Aquinas. American Catholic Philosophical Quarterly, vol. 88, no. 2, 2014, 361~379.

Luis Xavier López-Farjeat. Al-Fārābī on Tolerance, Religious Pluralism, and Philosophical Exclusivism. presented at the 2015 Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM): Tolerance and Concepts of Otherness in Medieval Philosophy, Maynooth University, Ireland, September 9-12, 2015.

Taylor, Richard C. Ibn Rushd/Averroes and ‘Islamic’ Rationalism. Medieval Encounters, vol. 15, no. 2-4, 2009, 225~235.

Taylor, Richard C. ‘Truth Does Not Contradict Truth’: Averroes and the Unity of Truth. Topoi, vol. 4, 2000, 3~16.

1. 本名Abūal Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd，拉丁名Averoes，若无特别说明，本篇中所有哲学家的名称都采取拉丁名音译。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 本名Moses ben Maimon，拉丁名Maimonides。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 本名Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī，拉丁名Alpharabius。 [↑](#footnote-ref-3)
4. *La Métaphore vive*，英译本标题翻译为*The Rule of Metaphor*，即《隐喻的规则》。 [↑](#footnote-ref-4)
5. Ricoeur, Paul, and Robert Czerny. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. London: Routledge, 2003. pp. 17. [↑](#footnote-ref-5)
6. 即情节(*μῦθος*)、性格(*ἦθος*)、思想(*διάνοια*)、言语(*λέξις*)、歌曲(*μελοποιΐα*)与场景(*ὄψις)*。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 阿威罗伊主义(Averroism)，即由阿威罗伊开创的一种融合了阿拉伯哲学和亚里士多德哲学的哲学思潮。阿维洛伊主义的主要观点是(1)只有唯一的一种智慧被全人类所分享；(2)人是可以追求现世幸福的；(3)时间没有开始也没有终结。一般认为，阿威罗伊主义者持有一种“双重真理论”，即宗教信仰得出的真理和理性思考得出的真理有着本质上的、不可调和的冲突。阿维洛伊主义也因此被主张信仰和理性相统一的阿奎那称为异端邪说。 [↑](#footnote-ref-7)
8. Thomas, and Gauthier René Antoine. *Sentencia Libri De Anima*. Commissio Leonina, 1984. Vol. 45,pp. 222. “On admet en effet de plus en plus aujourd’hui qu’Averroès n’était pas averroïste.”

   Taylor, Richard C. “Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought.” *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2011, pp. 180–200. [↑](#footnote-ref-8)
9. Taylor, Richard. “Ibn Rushd/Averroes and ‘Islamic’ Rationalism.” *Medieval Encounters*, vol. 15, no. 2-4, 2009, pp. 225–235. [↑](#footnote-ref-9)
10. 关于阿威罗伊观点的总结间接参考的文献列举如下：

    Carrasquillo, Francisco J. Romero. “The Dialectical Status of Religious Discourse in Averroes and Aquinas.” *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 88, no. 2, 2014, pp. 361–379.

    Taylor, Richard C. “Averroes’ Philosophical Analysis of Religious Propositions.” *Was Ist Philosophie Im Mittelalter? Quest-Ce Que La Philosophie Au Moyen Âge? What Is Philosophy in the Middle Ages?*, 1997.

    Wohlman, Avital, and David Burrell. *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Quran: Common Sense and Philosophy in Islam*. Routledge, 2013. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Falsafa*的词源直接来自于希腊语的“哲学”(*φιλοσοφία*)。它作为一种阿拉伯世界的哲学思潮，其起源来自中世纪阿拉伯学者对于古希腊哲学著作的翻译。在相当长的一段时间内，*falsafa*都可以被看作是古希腊哲学在阿拉伯的延续，但它的含义绝不仅于此。对于*falsafa*更为精确的描述是，由于严格正统的逊尼派伊斯兰教向来抵制哲学思考，*falsafa*的起源绝大部分是来自于受什叶派伊斯兰教影响的学者和思想家。除了伊斯兰教之外，*falsafa*也来源于一部分受诺斯替派影响较多的教派，除了希腊本土的诺斯替派，还有一些来自于波斯——因为波斯从亚历山大时代开始就已经受东地中海地区宗教和哲学思辨的影响。在*falsafa*的诞生和发展过程中，对希腊文本的翻译起到了决定性作用。当时的大多数翻译者都是有独创性的思想家，原著在翻译为译著的过程中往往经历了译者细致的评论与注解。比如当时的翻译家Qusta ibn Luqa从翻译中获得的知识来创作个人的作品，并得到了Ibn al-Nadim的认可。除此之外，像Al-Kindi这样被后世尊为哲学家的任务，也是一位翻译家。除此之外，每一位伟大的研习者（被称为*faylasuf*）都致力于对于希腊著作的评论。因此，*falsafa*不只是一味遵循希腊文本，而是从中创新并自我延续，更多是一种将翻译、评论和个人思考相结合起来的事业。 [↑](#footnote-ref-11)
12. Bonin, Thérèse. “A Muslim Perspective on Philosophy & Religion: The *Decisive Treatise* of Averroës.” *Περιπατητικος*, vol. 6, 2007, pp. 1-25. [↑](#footnote-ref-12)
13. Galston, Miriam. “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of Al-Fārābī.” *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University Press, 1992, pp. 95–151. [↑](#footnote-ref-13)
14. Luis Xavier López-Farjeat, “Al-Fārābī on Tolerance,Religious Pluralism, and Philosophical Exclusivism,” presented at the *2015 Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM): Tolerance and Concepts of Otherness in Medieval Philosophy*, MaynoothUniversity, Ireland, September 9-12, 2015. [↑](#footnote-ref-14)
15. Alfarabi, Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad al-. *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*. Translated by Charles Butterworth, Cornell University Press, 2001, pp. 97.

    阿拉伯原文见Farābī Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad al-, and Mahdī Muḥsin. *Kitāb Al- Milla Wa-nuṣūṣ uḫrā*. Dār Al-Mašriq, 2001, pp. 47. [↑](#footnote-ref-15)
16. 按照阿拉伯原文的字面意义，该书的英文标题可翻译为“Book of the Distinction of Discourse and the Establishment of the Relation of Religious Law and Philosophy”，来源见Taylor, Richard C. “Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought.” *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2011, pp. 184. [↑](#footnote-ref-16)
17. Kitab Faṣl al-maqāl的英译本见：

    Averroës. *The Book of the Decisive Treatise: and, the Epistle Dedicatory*. Translated by Charles Butterworth, Brigham Young University Press, 2008.

    Kitab al-kashf ‘an manahij al-adilla的英译本见：

    Rushd, Ibn. *Faith and Reason in Islam: Averroes Exposition of Religious Arguments*. Edited by Ibrahim Y. Najjar, Oneworld, 2004. [↑](#footnote-ref-17)
18. 若无特殊说明，本文中一切原著的汉译都为本人翻译。 [↑](#footnote-ref-18)
19. Ibid, 44. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibid, 27. [↑](#footnote-ref-20)
21. Taylor, Richard C. “‘Truth Does Not Contradict Truth’: Averroes and the Unity of Truth,” *Topoi*, vol. 4, 2000, pp. 3-16. [↑](#footnote-ref-21)
22. 出自《理想国》414e-15d。苏格拉底提出，神造人时在人的灵魂中加入金银铜铁四种金属，灵魂中有金子的人成为统治者，有银子的人为护卫者，而有铜和铁的则成为农民和工匠。在农民和工匠的后代中发现了灵魂中有金银的孩子，就要将其提升到应该在的位置上；同时绝不能够使得灵魂中有铜和铁的人成为护卫者和统治者，因为神谕“铜铁当道，国破家亡”。 [↑](#footnote-ref-22)
23. Taylor, Richard C. “Averroes: God and the Noble Lie.” *Laudemus Viros Gloriosos: Essays in Honor of Armand Maurer*, University of Notre Dame Press, 2007, pp. 38–59. [↑](#footnote-ref-23)
24. Averroès, and Maurice Bouyges. *Tahafot at-Tahafot*. Dar El-Machreq, 2003.

    英译本见Averroes, and Simon van den. Bergh. *Averroes Tahāfut Al-tahāfut*. E.J.W. Gibb Memorial, 1987. [↑](#footnote-ref-24)
25. Averroes, and Simon van den. Bergh. *Averroes Tahāfut Al-tahāfut*. E.J.W. Gibb Memorial, 1987, vol.1, pp. 360. [↑](#footnote-ref-25)
26. 英译本见Maimonides, Moses, et al. *The Guide for the Perplexed*. Veritatis Splendor Publications, 2013. [↑](#footnote-ref-26)
27. Sarah Pessin, “The Influence of Islamic Thought on Maimonides,” 7.2, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/maimonides-islamic/: “Following on this general sensitivity to various layers of textual meaning, Maimonides shares his penchant for allegorical reading together with many Islamic philosophical exegetes, including Al-Farabi, Avicenna, and Averroes, and in this way is part of a larger tradition of textual interpretation (*ta‘wîl* ) in which Scriptures are seen as having “outer” (*zâhir*) as well as “inner” (*bâtin*) senses.” [↑](#footnote-ref-27)
28. 希伯来文תּוֹרָה，意为“教谕”，一般指旧约圣经的前五部，即“摩西五经”。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 出自《圣经·旧约·申命记》6:5：“你要尽心，尽性，尽力爱耶和华你的神。” [↑](#footnote-ref-29)
30. 即Mosaic authorship，是一种西方宗教学者中普遍的信念，认为旧约圣经的前五部为摩西于公元前17至前13世纪的时间范围内创作。最早关于摩西作者论的记述出现在口传律法集《塔木德》(*Talmūd*)。公元17世纪前，摩西作者论几乎被全部的犹太教和基督教学者所接受，但世俗学术的兴起导致了摩西作者论遭到了广泛的质疑。 [↑](#footnote-ref-30)
31. Sarah Pessin, “The Influence of Islamic Thought on Maimonides,” 7.1, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition). [↑](#footnote-ref-31)
32. “一句话说得合宜，就如金苹果在银网子里。” [↑](#footnote-ref-32)
33. Maimonides, Moses, et al. *The Guide for the Perplexed*. Veritatis Splendor Publications, 2013. Introduction. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid, 2.25. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibid. [↑](#footnote-ref-35)
36. Sarah Pessin, “The Influence of Islamic Thought on Maimonides,” 7.2, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition): “It might be noted that while Maimonides seems to see Biblical allegory as speaking (like any well-crafted allegory or parable) in ways most fit for helping its average readers, there is an odd way in which he also seems to fault the Bible’s frequent allegories (e.g., its talk of God in corporeal terms) for providing folks with ideas about God which are false, and which stand, it would seem, as obstacles to their attainment of knowledge.” [↑](#footnote-ref-36)
37. Maimonides, Moses, et al. *The Guide for the Perplexed*. Veritatis Splendor Publications, 2013, pp. 31. [↑](#footnote-ref-37)
38. Ibid, Introduction. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid. [↑](#footnote-ref-39)
40. 阿奎那对于这一主题的著作可参考他的圣经评注*Commendatio Sacrae Scripturae*，即他就任巴黎大学教师时的两篇就职演讲*Rigans montes de superioribus*以及*Hic est liber mandatorum Dei*。 [↑](#footnote-ref-40)
41. *Quodlibet* 7.6.1-3; *Ad Galatas* 4.7; *De potentia* 4.1; *Summa theologiae* I.1.10.

    相关文献见：

    Boyle, John F. “St. Thomas Aquinas and Sacred Scripture.” *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology*, vol. 4, no. 1, 1995, pp. 92–104.

    Elders, Leo. *La Doctrine De La Révélation Divine De Saint Thomas DAquin: Actes Du Symposium Sur La Pensée De Saint Thomas DAquin Tenu à Rolduc, Les 4 Et 5 Novembre 1989*. Libreria Editrice Vaticana, 1990.

    Nieuwenhove, Rik Van, and Joseph P. Wawrykow. “Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture.” *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, 2005, pp. 386–415.

    Valkenberg, Wilhelmus G.B.M. *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Peeters, 2000. [↑](#footnote-ref-41)
42. The divine authorship. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Quodlibet*,7.6.1 ad 5: “Auctor principalis sacrae Scripturae est spiritus sanctus… Nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae….”;

    *Ibid*., co.: “Spiritus sanctus non solum est auctor verborum sed etiam est auctor rerum, unde non solum verba potest accommodare ad aliquod significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius.”;

    *Ad Galatas*,4.7: “Et hoc specialiter est in sacra Scriptura et non in aliis; cum enim eius auctor sit Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo in aliis scientiis ab hominibus traditis, quae non possunt accommodari ad significandum nisi tantum verba, voces solum significant.” [↑](#footnote-ref-43)
44. *Summa theologiae*,I.1.2c. [↑](#footnote-ref-44)
45. *De potentia*, 4.1, s. c. 4: “Praeterea, quod Scriptura sacra dicit fuisse aliquando, non est dicendum non fuisse; quia ut Augustinus dicit, contra Scripturam sacram nemo Christianus sentit. Scriptura autem divina dicit, terram aliquando fuisse inanem et vacuam. Ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis et vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiae, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando substantia materiae praecessit formationem; alias nunquam informis fuisset.” [↑](#footnote-ref-45)
46. *Super Boethium De Trinitate*, 2.3: “Unde dicit Augustinus quod si in sacra Scriptura concesserimus aliquid esse falsitatis, peribit eius auctoritas ad fidei confirmationem.” [↑](#footnote-ref-46)
47. *Super Ioannem*, 13.1: “Haereticum est dicere, quod aliquid falsum, non solum in Evangeliis, sed etiam in quacumque canonica Scriptura inveniatur: et ideo necessarium est dicere, quod omnes Evangelistae dicunt idem, et in nullo discordant.” [↑](#footnote-ref-47)
48. 著名圣经学者，四位教会博士之一，曾翻译修订权威《圣经》版本《圣经武加大译本》(*Biblia Vulgata*)。 [↑](#footnote-ref-48)
49. Jerome, *Epistula ad Hieronymum*, 19.1, 引用于*Summa theologiae* I.1.8 ad 2: “Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.” [↑](#footnote-ref-49)
50. 即物质的无形状态并不是由于元素没有被归位到其所应在的位置，因为按照四元素说，水的自然位置在土之上风之下，而一些宗教文本将水元素置于天空之上。

    *De potentia*, q. 4 a. 1 arg. 5: “Praeterea, si pro tanto materia informis dicitur, quod elementa nondum proprium et naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc eius formatio intelligitur quod elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum distinctione; nam aquae aliquae supra caelos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate; ut patet IV caeli et mundi. Ergo non intelligitur materiae informitas propter confusionem situs praedictam.” [↑](#footnote-ref-50)
51. *De potentia*, 4.1 ad 5: “Sed haec expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quaedam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur.” [↑](#footnote-ref-51)
52. *Lectura romana*, pr., q. 4, a. 1, ad 3: “Item aliud proprium est quia in Sacra Scriptura sunt plures sensus litterales et quilibet est verum.”

    *Summa theologiae*, I.1.10c: “Non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.” [↑](#footnote-ref-52)
53. 即patristic exegesis，该概念最早由路德宗学者J.F. Buddeus提出，呼应一种四世纪以来的基督教会内部传统，即将具有威望的教会领导者称为“教父”(*patres*)，代表一种正统和知识的领导权。教父训诂学派则代指新约成书年代至西罗马帝国灭亡后一段时间内的神学领袖所提出的训诂学，时间跨度大概从公元一世纪到公元七世纪。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 12世纪杰出的神学家和哲学家，在诗歌和音乐方面也有贡献。他在亚里士多德主义复兴之前将拉丁哲学传统发挥到了极致，被称为中世纪最伟大的逻辑学家和唯名论哲学家，同时也是第一个在现代意义上使用“神学”(*theologia*)这个词的人。

    Andrew Arlig, “Peter Abelard”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2018 substantive revision). [↑](#footnote-ref-54)
55. 12世纪神秘主义神学家，律修会修士。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 关于以上学派的背景和发展，参考文献见：

    B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1970;

    C. Spicq, *Esquisse d’une histoire de l’exégese latine au Moyen Age*, Paris: Vrin, 1944. [↑](#footnote-ref-56)
57. 他在遵循的是一种长期以来的教父训诂学派的传统，即在宗教文本中找到超出字面意义的不同含义，这种文本和精神意义的区分最早可以追溯到俄利根(Origen)。 [↑](#footnote-ref-57)
58. Williamson, Peter S. *Principles of Catholic Interpretation in the Pontifical Biblical Commissionss "The Interpretation of the Bible in the Church" (1993)*. Gregorian and Biblical Press, 2001, pp. 173. [↑](#footnote-ref-58)
59. 阿奎那的这些想法来源于圣维克托的休格，而最早可以追溯到奥古斯丁。

    Wawrykow, Joseph, editor. “Reflections on the Place of the De Doctrina Christiana in High Scholatsicism.” *The ‘Doctrina Christiana’ of Augustine in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 99–125. [↑](#footnote-ref-59)
60. *Ad Galatas*, 4.7: “Est enim duplex significatio. Una est per voces; alia est per res quas voces significant. Et hoc specialiter est in sacra Scriptura et non in aliis; cum enim eius auctor sit Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo in aliis scientiis ab hominibus traditis, quae non possunt accommodari ad significandum nisi tantum verba, voces solum significant. Sed hoc est proprium in ista scientia, ut voces et ipsae res significatae per eas aliquid significent, et ideo haec Scientia potest habere plures sensus. Nam illa significatio qua voces significant aliquid, pertinet ad sensum litteralem seu historicum; illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, pertinet ad sensum mysticum.” [↑](#footnote-ref-60)
61. *De potentia*,4.1:“Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus.” [↑](#footnote-ref-61)
62. *Summa theologiae*, I.1.8: “Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam.”

    *Quodlibet*, 3.14.1c: “Respondeo. Dicendum, quod in his quae in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis.” [↑](#footnote-ref-62)
63. *Super Boethium De Trinitate*, 2.3c: “Impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile.” [↑](#footnote-ref-63)
64. *Summa theologiae*, I.1.10 ad 3:“Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significator aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.” [↑](#footnote-ref-64)
65. *Super Boethium De Trinitate* 2.3c: “Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.” [↑](#footnote-ref-65)
66. “One must understand to believe, but one must believe to understand.” [↑](#footnote-ref-66)
67. 杨慧林.“宗教文本辩读”与“诠释的循环”[J].中国人民大学学报,2012,26(05):8-15. [↑](#footnote-ref-67)