



出埃及传统视域下中国古代犹太人碑文的历史叙事研究

倪爱霞*

出埃及传统从历史记忆的角度建构了以色列人的身份,解释了逾越节等宗教传统的来源,衔接了先祖传统和西奈传统。生活在中国古代的犹太人受社会环境和儒家文化的影响,对出埃及传统进行了极具特色的本土化诠释。本文从历史叙事的角度,考察了出埃及传统中的人物形象——上帝、摩西和以色列人以及出埃及事件在中国古代犹太人碑文中的叙述,分析了碑文对出埃及传统的诠释,探究成因,从而归纳出中国古代犹太人的历史叙事方式。中国古代犹太人在碑文中保留了上帝、摩西等人物形象,摒弃了出埃及传统中与中国文化不和谐的选民观念、出埃及事件中的部分故事情节等,改造了上帝和摩西的形象,最终在碑文中展现出中国特色的历史叙事。

第二圣殿被毁之后,犹太人开始大规模的流散^①,犹太人流散过程中如何表述自己的历史、来源,他们如何处理与接纳国的关系等问题步入学者的视野。散居犹太人对出埃及记的处理也能反映出他们对自己民族历史的处理方法。虽然历史叙事可以从《希伯来圣经》中的历史书中反映出来,但是出埃及记在叙述犹太民族的形成和来源等方面有着非常重要的作用。

* 倪爱霞,山东工商学院教师。

① 如果从先祖时代开始算起,迦南地遭遇饥荒时,以色列民族已经开始了流散的历史。日后随着他们贸易范围的扩大,以色列人遍布的区域更加广泛。但是最早的大规模的流散应该从第二圣殿被毁开始算起。

中国古代犹太人^①作为散居在古代中国的圣书的子民,他们自宋朝定居开封^②至1905年会堂被买走的800年间,在中华大地繁衍生息,历经繁荣^③到最后融入中华民族。历史叙事作为身份表达的一部分,体现了中国古代犹太人的自我认知,他们对出埃及历史叙事的态度从一个侧面反映出中国古代犹太人在中国语境下的《希伯来圣经》诠释方法。他们在多大程度上保留了《圣经》中出埃及传统的印记作为他们身份确认的一部分,他们如何诠释出埃及传统,他们的诠释在多大程度上受到中国文化的影响,这种诠释是否可以解释他们最终同化于中国文化等都是研究中国古代犹太人时要回答的问题。传统上一般从历史的角度探讨中国古代犹太人来华的时间、路线及其社团的兴衰过程,本文旨在从出埃及传统的角度,以文本细读的方法对他们的历史叙事进行研究,探讨他们在中国语境下的历史叙事中对出埃及传统的继承及改变。本文选择1489年碑为主要的分析对象,同时辅以其他的碑文和楹联等作为佐证,来论证中国古代犹太人的历史叙事及成因。1489年碑作为文本分析的基础主要是基于:其一,现存的碑文等文献资料中,这一块碑文是最早的史料,并且是后来1663年碑的基础^④;其二,这块碑文在所存在的直接性史料^⑤中对出埃及传统的论述最为全面。

一、学者对出埃及传统的解读—历史记忆

出埃及传统与创世传统、西奈传统等并列,是解读托拉传统的重要组成部分。^⑥学者关于出埃及传统的组成部分,各个部分间的写作时间等无法达成共

① 中国古代犹太人作为一个群体概念在本文中使用时,主要是指中世纪时来中国的犹太人,他们散居在中国的宁夏、宁波、开封等地,以开封的犹太人为代表,因为他们留下的直接史料为学者的研究提供了依据。

② 关于中国古代犹太人定居开封的时间,1489年碑记载的时间为北宋时期,1512年碑记载的时间为汉代,1663年碑记载的时间为周朝,学界也有周代说、唐代说、北宋说、近代说等不同的说法。由于本篇文章以1489年碑为主要的研究对象,因此本文将以1489年碑的记载为依据。

③ 此处的“繁荣”是相较于其在古代中国的发展脉络而提出的相对繁荣的概念。中国古代的犹太人在中国的发展并没有出现一如在世界其他地方的发展盛况。

④ 参见李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,人民出版社2011年版,第41页。

⑤ 本文认为中国古代犹太人遗留下来的直接性的文献材料,如碑文、楹联、匾额、使用过的祈祷书、托拉等都可称为直接性的文献材料,西方传教士对中国古代犹太人社团的考察资料、近现代学者的实地调查研究等都可以称为间接性文献材料。

⑥ 出埃及传统关注的是《出埃及记》的前14章,讲以色列人出埃及的叙事,在《诗篇》《先知书》中都有重复记述;随后的36章讲的是西奈传统、在西奈山的叙事、授予十诫和建立会幕的叙事。《出埃及记》1:1写道:“以色列的众子,各带家眷,和雅各一同来到埃及。他们的名字记在下面。”由此可见出埃及传统与《创世记》一书的关联,所以,出埃及传统依据和前后经文的关系而成为更大的托拉的组成部分。



识,甚至有学者认为由于篇幅限制,《出埃及记》并没有写完,所以不是一本独立的书。但是作为正典的五经之一,它“虽然不是圣经中的第一本书,但却无可争论的是最重要的一本书。因为它成型是在圣经犹太教后期,所以里面包含了犹太身份的概念性特征。首先也是最重要的,是书中记载了他们受迫害的历史和艰难的(如果不用传奇式的这个词的话)逃亡”^①。出埃及传统成为西奈传统中十诫和会幕的叙事基础,也将以色列人的主要的宗教仪式,如逾越节、安息日等融会在出埃及的故事中。人神关系中最重要神的本质通过出埃及事件中神的角色展现出来。

《希伯来圣经》中重复出埃及的主题不下 120 次之多,《出埃及记》是以色列宗教的核心内容。出埃及传统除在《出埃及记》第 1~14 章有描述之外,在诗篇、先知书和历史书中都有描写,并且为《出埃及记》的第二部分中的立约和会幕的出现奠定了基础。

神学家、历史学家等从不同的角度对出埃及传统进行解读。学者关注的范围主要集中在:

其一,关于《出埃及记》的历史真实性问题。^② 现在很多学者认为《出埃及记》的目的是要训导大众,不是要记述历史,所以没有以现在的历史手法写《出埃及记》。它是在前流放时期《圣经》文本初稿大都已完成的情况下写的。有些研究更注重文本和真实的历史的联系,希望重新回顾历史批评的路径,找出为何出埃及中埃及和西奈的具体地点在真实的历史中很难证实,如何从其他原始材料证实出埃及叙事。虽然结果不尽如人意,但是大多数学者还是相信出埃及事件的历史真实性,因为史料中有记载外邦人在埃及繁衍后代,他们寄居在埃及以及离开的事件。

其二,学者多根据时代要求,结合社团的需要对《出埃及记》作出不同的解读。希腊化时期犹太学者斐洛(Philo Judeaus)和约瑟福斯(Josephus Flavius)认为《出埃及记》是要向非犹太人证明犹太人的高贵和贵族血统,并使用亚玛力

^① Carol Meyers, *Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. PXX.

^② 传统认为《圣经》是真实的历史记录。但是对《圣经》历史性的认识在学界仍然没有达成共识, Johnstone 认为“出埃及不应该被看作在具体时间具体地点发生的具体事件,而应该将出埃及叙事看作以色列人对自己历史进程的一种神学诠释,是为了很长时间的一大群人而写的”(William Johnstone, *Chronicles and Exodus An Analogy and Its Application*, Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1998, p. 74)。虽然有修订学派对于意识形态参与历史的批判,以致认为没有真正的历史,但是很多学者仍然将《圣经》中的历史叙事认为是对一些历史事实的重构,并且反映出后世对历史的态度。出埃及的历史性虽然不像《历代志》和《撒母耳记》那样明显,但是从历史性故事的角度看出埃及传统,也可以看出以色列人对历史的重建。

人(Amalek,《出》17:8)来指代所有与犹太人为敌失败的外邦人。现在人们除了从宗教的层面解读出埃及传统之外,还从政治和社会的角度进行解读。面对社会和政治上的压迫,他们从《出埃及记》中寻找力量之源、希望之地,并寻找到反抗的动力和必胜的信心。美国独立战争时期,非洲人民争取独立之时,人们在诠释出埃及传统时都将法老视为压迫者,将摩西视为引领他们抗争的领袖。同时,基督教世界将《出埃及记》中与法老的对抗看作是基督徒与世俗做的抗争,摩西被描述为英雄的形象。摩西和法老的对立被后世引用来代指反抗暴政和专制,“let my people go”等成为著名的提法。

学者对出埃及传统不同的解读方式和结果都根源于他们对出埃及传统中历史叙事的不同解读,从历史记忆的角度看待出埃及传统可以抓住问题的核心,因为对犹太教和基督教社团来说,关于过去的记忆对他们现在的信仰和身份确认至关重要。同理,对圣经时代的团体也是如此。记忆在传统形成中有重要的作用。记忆历史(mnemohistory)认为,关于民族起源的圣经传统是一系列文化,而不是历史记述。集体记忆创造身份意识,记忆的真实性代表当时的现实,而不是历史的真实。所以,摩西和出埃及是记忆中的人物和事件。《出埃及记》构成以色列人民集体记忆的组成部分:逾越节羔羊、无酵饼、奉献头生。但是根据描述很难明白,有多少这些描述是来自当时逾越的情景,有多少是取自已有的宗教传统。即使出埃及传统不能作为真实的历史来接受,但是它作为以色列人的历史记忆在中国古代犹太人重述历史中有重要的影响。本文也将从历史记忆的角度探讨出埃及传统的历史记忆如何在中国古代犹太人的历史叙事中延续。

二、出埃及传统中的历史叙事

出埃及传统的历史叙事主要体现在三组重要的人物形象(上帝、摩西和“以色列子民”^①)的描绘和出埃及事件的描述上面。

首先是关于上帝的描绘。出埃及传统主要涉及神的名字、神的大能、神与人的关系等。《出埃及记》中第一次称呼神的名字 YHWH(《出》3:15),摩西是第一个知道上帝名字的人(《出》3)。他们称呼耶和华为“以色列的神”(《出》5:1)、“希伯来人的神”(《出》5:3)。神被称为“王”(《出》15:18)、“战士”(《出》15:3),给

^① 虽然称呼为“以色列人”不是特别合适,因为“以色列人”有不同的含义,同时他们在离开埃及的时候这样称呼不够准确。作为一种宗教—民族概念,“以色列人”的称谓出现要比“出埃及记”中晚,一般指公元前10~前8世纪的北国,有时指更大的一个民族—政治实体。以色列除了指称国家和民族之外,也可以是政治、民族或神学的抽象的概念。



人以男性形象的概念。希伯来语中神的词汇“el”或者“elohim”都是阳性词汇。神的战争功能在出埃及传统中凸显。耶和华是将以色列人带领出埃及的神，为之后的诫命描写打下基础。《出》20:2建基在出埃及记的基础上，神人关系在之后的《圣经》章节中凸显。《出埃及记》历史事件中的描述包括摩西的成长、燃烧的灌木丛、十灾、出埃及、十诫和金牛犊的叙事。出埃及传统到出埃及（《出》1~15:21）之后已经结束，十诫和金牛犊叙事属于西奈传统。

其次是关于摩西的形象。《出埃及记》对摩西有非常细腻的刻画。摩西的故事从《出埃及记》的开始延续到《申命记》的结尾，统领了出埃及—西奈叙事。他是以色列民族史诗记忆中卓越的中间人。《圣经》中的摩西是以色列民族的缔造者，带领人民逃离埃及，并带领人民在西奈山与神立约。他由此与以色列和埃及建立关系，与上帝的关系非同一般，在米甸与神初次相遇。出埃及传统奠定了摩西作为大先知的地位（《申》34:10~12）。同时，《出埃及记》对摩西形象的刻画也是多元而细腻的。从摩西的出生、成长到与上帝相遇，在上帝面前的退缩、他的彷徨、他的口才缺陷，到他引领以色列人出埃及。

再次，以色列子民作为一个整体也是《出埃及记》中的人物形象之一。《出埃及记》第3~4章关于摩西与神见面的章节对以色列人的身份建构起到重要的作用，《出埃及记》认可了以色列人作为特殊选民的地位。申命学派使用出埃及的经验例证耶和华的特殊性，从而呼吁以色列人全身心地敬拜耶和华（《申》4:32~40; 5:6~7, 16; 6:20~5; 8:11~20; 11:1~5; 26:1~11; Josh. 24:5~7, 16~17）。同时，出埃及也彰显了耶和华的忠诚和权威，从而促使以色列人服从耶和华（《申》7:7~11, 17~26; 《诗》78:9~16, 51~4; 81; 105:36~9; 106:6~12; 135:8~9; 136:10~15）。以色列人不听从耶和华时，出埃及传统解释了他们为何受到诅咒和判断（《士》6:7~1; 《撒》上 10:17~19; 12:6~9; 《王》（上）9:1~2, cf 《代》下 7:19~22; 《王》下 17:7; 《尼》9; 《阿》2:10; 《弥》6:3~5; 《结》20）。

最后，出埃及事件中的记载主要包括两大重要的内容：逾越节的缘起以及十灾叙事。逾越节通过仪式还原出埃及的历史成为表达和经验犹太身份和信仰的重要途径。每日的立祷文（Shema）中也要重复出埃及事件（包含的内容包括《申》6:4~9, 11:13~21, 《民》15:37~41），逾越节的庆祝就是将犹太人和外邦人区分开来。最开始的时候要念 Kiddush 祷文，犹太人的特殊性贯穿整个仪式。念 Kiddush 祷文的时候，说上帝“将我们从万民中挑选出来，放在万民之上，因你的诫命而变得神圣”。他们赞美上帝，是上帝区分了“玷污的和神圣的，光和暗，以色列人和万民，第七天和其他六天”，并要牢记，这一晚与其他的夜晚都不

同。逾越节的庆祝贯穿了从圣殿的逾越节祭祀庆祝到家庭庆祝的过程。^①

“十灾”在圣经其他的书中被称为“奇迹”，或者“神迹—奇迹”，而没有用灾难的说法。“灾难”是后圣经时代的用法。灾难的说法更血腥，同时没有从神的角度进行叙事。所以，用奇事的概念更贴切。并且，不是所有的奇事都会带来血腥的灾难，比如说黑暗之灾，并没有带来人畜的死亡。《诗篇》第75节和第105节讲到了十灾的问题，但是十灾叙事是从上帝的角度讲上帝的能力，讲上帝从来没有忘记过以色列人，从先祖时代到出埃及到旷野，上帝始终与以色列人同在。

三、中国古代犹太人的文献与出埃及传统

中国古代犹太人在中华大地800年间留下了数块碑文、楹联、匾额，并在中国的史书和西方的中国见闻记载、传教士信笈中留下了史料。出埃及传统作为以色列身份建构和历史记忆的重要组成部分，在中国古代犹太人的历史记忆中没有原封不动地陈述下来。他们对出埃及传统有所保留，有所删减，有所改动。

（一）中国古代犹太人碑文中保留的出埃及传统元素

中国古代犹太人保留了出埃及传统中的人物，但对人物形象作了大刀阔斧的改造。首先是上帝的形象。碑文中以不同的用词表示神的名字^②，1489年碑中以“天”“道”为中心，演绎出“真天”“皇天”“天心”“天道”等不同的神的命名方式，这与出埃及传统中神以多种名称出现相契合。同时，神的临在及至高无上性^③等特征也与出埃及传统相一致。其次，文献中也包含关于摩西的表述。中国古代犹太人在追溯犹太教历史时，提到了作为“正教祖师”^④的摩西（也摄），并且提到了摩西的时间“周朝六百十三载”^⑤。碑文中提到摩西在西奈山^⑥斋戒之

① 逾越节中的祈祷文和相关的阅读是在第二圣殿被毁之后才开始的，这就是替代了之前的逾越节祭祀。家庭庆祝中饮食的象征意使以色列人追溯出埃及事件。

② 在开封犹太人的碑文、楹联、匾额等资料中，他们以多种方式称呼自己的信仰对象，但是其中“天”是出现频率最高的词汇。关于开封以色列人对神的称谓，可参阅荣振华、李渡南等编著：《骆保禄的第二封书简》，《中国的犹太人》，耿昇译，大象出版社2005年版，第48~56页。

③ “思其天者轻清在上，至尊无对。”（1489年《重建清真寺记》碑文）

④ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑤ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑥ “求经于昔那山顶。”（1489年《重建清真寺记》碑文）



后^①感动天,从而获得托拉^②的叙事。摩西作为三位祖师之一^③,他存在的分量毋庸置疑。最后,以色列子民作为一个特殊的民族在开封生存,他们有自己的生活习惯、宗教信仰,就连外貌特征也与别人不同。碑文中写到宋朝皇帝御赐他们“遵守祖风,留遗汴梁”^④,并可以建立清真寺^⑤,任命自己的掌教^⑥,进行寺庙的修缮和重建^⑦,他们的“语言动静,循由旧章”^⑧,他们可以保持作为民族身份标记的宗教和语言。

同时,出埃及传统中叙述的逾越节也在碑文中有所体现。“四季之时七日斋。众祖苦难,祀先报本,亡绝饮食。”^⑨骆保禄神父的书信中也提到他们过复活节(逾越节)^⑩,可见他们对逾越节的重视。他们还讲到要祭祀祖先(祀先报本),并讲到了过节时需要“亡绝饮食”,从这些典型的犹太教宗教传统中可以窥见他们对传统的保持。

(二)中国古代犹太人碑文中缺失的出埃及传统元素

出埃及传统中有一些特别重要的元素在1489年碑文中是没有出现的,并且在其他类似的碑文、楹联等直接性文献中都没有记载,这是由于出埃及传统中有些概念与儒家文化的“求同”思想^⑪相悖,这些概念的民族身份标识性过强,容易导致与其他民族关系中不和谐,比如选民观念以及与之相关的外邦人的概念、寄居的身份等。

另外,出埃及传统中还有一些元素与中国文化中“以和为贵”的思想不协调,比如出埃及事件中的受苦经历、灾难叙事以及耶和華的战争功能等。其中,对于以色列人在埃及的受苦经历(《出》1:1~14;《诗》105:24~5),很多后世的释经者

① “入斋四十昼夜。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

② “正经一部,五十三卷,有自来矣。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

③ 碑文中另外提到的两位祖师是“立教祖师”亚伯拉罕和“正教祖师”以斯拉。(1489年《重建清真寺记》碑文)

④ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑤ “俺都喇始建寺焉。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑥ “列为五思达领掌其教。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑦ “元至元十六年己卯,五思达重建古刹清真寺,坐落土十字街东南,四至三十五丈。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑧ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑨ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑩ 参见荣振华、李渡南等编著:《骆保禄的第二封书简》,《中国的犹太人》,第48~56页。

⑪ 关于中国文化的“求同”思想与犹太人的尚异性,可以参见傅有德教授解释的文章《论犹太人的尚异性》(载《世界宗教文化》2010年第2期)。这或许是开封犹太人在“求同”思想的驱动下最终同化于儒家文化的原因。

用此来解释为何犹太人在他乡受到迫害,比如没有受割礼,比如将埃及当作故乡,而对埃及人傲慢等。这些在寄居之地的苦难没有在碑文中显现。同时,十灾叙事与外族欺压相关联,用以显示以色列神的权威。“因为这一次我要叫一切的灾殃临到你和你臣仆并你百姓的身上,叫你知道在普天之下没有像我的。”(《出》9:14)关于灾难叙事在碑文中是空白的。最后,神的征战传统以及神作为战士的形象在以色列民族形成的过程中起到重要的作用,犹太人的民族认同及信仰伦理在犹太人的流散过程中,在犹太人的上帝的征服过程中建立起来。出埃及传统的记载是对这一场战争经验及反思的见证。出埃及记中的征战传统主要体现在以色列民族形成时期和以色列民族与外邦人关系紧张时期。神的战争功能主要体现在过红海的故事中淹没埃及军队的战车,之后的赞美诗(《出》15),都是对神的战争功能的赞美。赞美诗中的“拯救”(《出》15:2),主要是指上帝在军事领域的神圣参与。中国古代犹太人的碑文中没有体现出神的战争功能和征战传统。

(三)中国古代犹太人碑文中改变的出埃及传统

中国古代犹太人对保留的出埃及传统在很多方面都做了改变,这主要集中在摩西的人物形象、神的名字、神的身份定位等方面。

首先是摩西的人物形象。摩西的形象在圣经中是多元的,既有对孩提时代的描绘,也有对其婚姻的描写,以及对其老年的描写;既有对他的伟大之处的表述,也有对他懦弱、缺点的描绘。圣经中写到摩西谋杀了一个埃及人,他被召叫时表现他的踌躇、他的质疑和他的愚笨,所以上帝选了亚伦做他的口舌,但是在中国古代犹太人的记录中没有对摩西个性化的描绘。碑文使用了标准的圣人传记语言,描写了摩西的圣德“生知纯粹,仁义俱备,道德兼全”^①。他“神明天禀,颖异超伦,诚心求道”^②,他成了一个典型的圣人形象^③。

其次是神的名字。神的名字(《出》3:14)反映出以色列人与神的特殊关系,出埃及传统中出现的神的名字没有出现在碑文中,这可以理解为他们出于对神的畏惧之情而没有读出神的名字。在指代神的时候,他们也没有与碑文中翻译人名,如亚伯拉罕(阿无罗汉)、摩西(也摄)、以斯拉(葛子拉),地名如西奈山(昔

① 1489年《重建清真寺记》碑文。

② 1489年《重建清真寺记》碑文。

③ 傅有德教授探讨过犹太教的先知和儒家的圣人的区别(参见傅有德:《希伯来先知与儒家圣人比较研究》,《中国社会科学》2009年第6期)。摩西作为犹太教最伟大的先知,在开封犹太人笔下成了典型的圣人形象。



那山)时候的策略一样,使用音译的方式来翻译他们的神,如使用 Elohim,El 等音译的名称,他们直接采用儒家经典中的称谓“天”“道”或与之相关的“天心”“天道”等来表示他们的神。

最后,神的身份定位问题。以色列神在外邦的权威是形成犹太一神论的基础,并使犹太人与外邦人区分开来。散居外邦的犹太人需要依靠以色列神的权威支撑他们的信仰。出埃及记中以色列神的权威在外邦仍然有效,并且他的权威大于外邦神的权威。但是,散居中国的中国古代犹太人却没有将以色列神的权威凌驾于中国的天之上,他们在很大程度上将中国人的天等同于以色列的神,并且将以色列神的权威伦理化于儒家的天。中国古代犹太人的“天”无处不在:“人于日用之间,不可顷刻而忘乎天”^①。识天的目的是“不远道德正路”^②,中国古代犹太人认为“儒教与本教,虽大同小异,然其立心制行,亦不过敬天道、尊祖宗、重君臣、孝父母、和妻子、序尊卑、交朋友,而不外于五伦矣”^③。这是明显地演化了儒家的“五伦说”^④。

四、中国古代犹太人对出埃及传统处理方式的成因

中国古代犹太人对出埃及传统解读应从碑文的写作背景、儒家文化的影响及流散犹太人在外邦的生存策略等因素进行分析。

首先是碑文的写作背景。1489 年碑文成书时明孝宗在位,史称“弘治中兴”。犹太医士“俺诚”,在“永乐十九年(1422)奉周府定王传令,赐香重修清真寺”,他们在“寺中奉大明皇帝万万岁牌”^⑤。后来在“永乐二十一年(1424)”,“重建前殿三间”,经历过天顺五年(1462)的大水之后,“河水淹没,基址略存”,于是他们开始在官府的应允下重建清真寺,“起盖深邃,明金五彩妆成,焕然一新”。弘治二年(1489),“舍资财,置寺地一段”,并“置碑石”,寺院装饰,“壮丽一方”。

虽然中国古代犹太人在生活习惯、律例典章方面与中国的其他民族不同,但

① 1489 年《重建清真寺记》碑文。

② 清真寺至清殿旁的对联写道“识得天地君亲师不远道德正路,修在仁义礼智信便是圣贤源头”。

③ 1489 年《重建清真寺记》碑文。类似的记述也见于 1512 年《尊崇道经寺记》碑文:“畏天命,守王法,重五伦,遵五常,敬祖风,孝父母……”

④ “使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)

⑤ “俺诚医士,永乐十九年奉周府定王传令,赐香重修清真寺。”(李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第 22 页)

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

是中国的官方和其他民族基本都友好地接纳了这些异乡人。^① 地方政府支持他们的会堂的建设,并且当时的很多社会名流、达官贵人题写匾额和楹联祝福犹太人,赞颂犹太教。1663年《重建清真寺记》的作者刘昌被认为是汉人儒生。清真寺二门的对联“自女娲嬗化以来西竺钟灵求生天生地生人之本,由阿罗开宗而后中华衍教得学儒学释学道之全”也出自沈荃之手,他与犹太人交往甚密。出埃及传统中的选民身份、在埃及受苦的经历以及耶和华的战争功能等,都是他们在外邦受到压迫的情况下发生的,在中国的语境中不适合将这些在碑文中展现出来。

另外,中国古代有很多犹太人中进士、举人等,并赴朝中做官。所以1512年《尊崇道经寺记》中写道:“求观今日,若进取科目而显亲扬名者有之,若布列中外而致君泽民者有之,或折冲御侮而尽忠报国者有之,或德修厥躬而善著于一乡者亦有之。”对比《出埃及记》中,“不认识约瑟的新王”看到以色列人“生养众多”,便说:“来吧,我们不如用巧计待他们,恐怕他们多起来,日后若遇什么争战的事,就联合我们的仇敌攻击我们,离开这地去了。”(《出》1:10),叫以色列人加重做苦工,为法老建两座城——比东和兰塞(《出》1:11)。“法老心硬”,屡次不守诺言,要继续扣押以色列人。

以色列人的民族身份是在他们与外邦的征战中确立起来的。但是中国古代犹太人不需要以战争的胜利来确立他们的民族身份。所以,神在促成以色列民族形成方面的功能在中国不存在对应的点。征战传统还体现在以色列人在外邦居住时,受到外邦统治者或人民的欺压,以色列的神会大施神威,保护他们免于灾祸。但是由于中国本土与以色列相距很远,并且在历史上没有宿怨,所以中国古代犹太人和其他外来的少数民族一样在中国被统治者其他民族友好接纳,他们生活安稳,邻里关系和谐,因此神的征战功能常常隐身。

1489年碑文成书于明朝中期,明朝对犹太人的政策与宋朝和元朝相比有很大的不同。他们初到开封时受到宋朝皇帝的友好接待,据《宋史·真宗本纪》记载:“咸平元年春正月……辛巳,僧你尾尼等自西天来朝,称七年始达。”^②皇帝允许他们“留遗汴梁”,同时可以“遵守祖风”。元朝时期,《元史·文宗二》

^① 元朝时期,政府对开封犹太人的洁净饮食、叔娶寡嫂有一些强制的干预,除此之外,虽然犹太人的出生第八天的割礼传统等风俗受到一些非议,但是没有外部力量进行禁止。同时,他们可以自由地保持自己吃肉的“挑筋”的传统、安息日不动烟火的传统等。关于开封犹太人与中国其他民族的关系,参见 Jordan Paper, *The Theology of Chinese Jews*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2012, pp. 87-88.

^② 李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第150页。该史料被陈长琦发现、魏千志等学者引用。他们认为其中的“你尾”即是“利未”,“尼”表示“僧”代表他们的宗教信仰。



记载：“僧、道、也里可温、术忽……为商者，仍旧制纳税。”^①可见他们在税收方面享有的优惠政策，又因为犹太人精通贸易，所以他们出现了因经商而繁荣起来的姓氏。同时，他们还被编入元政府的探马赤军，驻守元朝重镇，足见元政府对他们的信任。^②但是，明朝初期的建国理念是“驱除鞑虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民”，所以对包括犹太人等在内的色目人采取了排斥的政策。同时要求“明祖定制，片板不许入海”，所以此政策对泉州等沿海地区从事海外贸易的犹太人会有影响，并且使得犹太人与外界的联系被切断。《明律》对此记载如下：“凡蒙古人、色目人，听与中国人（汉人）为婚姻，不许本类自相嫁娶。违者杖八十，男女入官为奴。”^③这些政策说明：明政府有意识地要从血缘上、文化上同化色目人等少数民族，当时还禁宰耕牛、禁胡服、胡语、胡姓。^④政府一方面允许重建寺院，另一方面在一些民族同化的政策下，1489年碑文中会特意省略掉一些民族身份辨识特别明显的内容。

其次是儒家文化对碑文写作的影响，碑文作者的儒生身份以及碑文中的儒家思想元素充分地体现出了这一点。自唐朝以来，已经有色目人考取功名，宋朝的时候，国家设立蕃学，宋明以来以同样的科举制度吸引番邦弟子参加科举考试。《明太祖实录》中说：“诸色人等，皆吾赤子，果有才能，一体擢用。”^⑤1489年碑的作者金钟为“开封府儒学增广生员”^⑥，在科举制度中脱颖而出的金钟受到儒家文化的浸染，碑文中也会体现出来。这些儒家文化的因素主要体现在天人关系、灾祸观和身份认同等方面。

从天人关系的角度来看，希伯来文化中天处于主导地位，人听从天、服从天、侍奉天，人若做了违反天的意愿的事情，天会惩罚；在儒家文化中，虽然人也敬天、畏天，但同时也强调人的主导性和责任感^⑦以及人的参与意识^⑧。在神人关

① 李景文：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，第4页。“术忽”是中国历史上最早指称在中国境内的犹太人的名词。

② 《元史》记载：“募宁……及各处回回……赴京师从军。”（李景文：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，人民出版社2011年版，第5页）

③ 何乔远：《闽书》，福建人民出版社1994年版，第283页。

④ 杨桂萍：《从元明回回的礼俗之变看汉文伊斯兰教著译产生的社会文化背景》，《回族研究》2012年第8期。

⑤ 《明太祖实录》，线装书局2005年版，第212页。

⑥ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑦ “人能弘道，非道弘人。”

⑧ “唯天下至诚，为能尽其性……可以与天地参矣。”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

系中,人是占主动的一方。人通过努力,如碑文中的摩西通过努力^①，“虔心感于天心”，神才会有启示。从“大禹治水”“愚公移山”的例子中可以看出,人是天地共同的创造者。天同时也是德性的标志和代表,儒家希望统治者“德配天地”,以“天”为“道”,“天子”要祭天。通过祭祀,人与神之间进行沟通。《希伯来圣经》中虽然提出要尊敬父母,但是对于祭祀这样的大事,还是有明文禁止的。“不可敬拜别神,因为耶和华是忌邪的神,名为忌邪者。”(《出》34:14)在儒家祭祖的仪礼中,要求“祭如在,祭神如神在”(《论语·八佾》),将祖先的灵魂请进来加以敬拜,这确实违反了犹太教的教义。但中国古代犹太人认为“敬天而不尊祖,非所以祀先也。春秋祭其祖先事死如事生,事亡如事存”^②。“人人遵守成法,而知敬天尊祖,忠君孝亲者。”^③他们甚至认为祭祖与礼拜同样重要。“道行于祭祖,必孝必诚;道行于礼拜,祝赞上天,生育万物。”^④中国古代犹太人以儒家的方式敬拜神的权威,如果《希伯来圣经》中神的律法如与儒家文化相冲突,他们则毫不犹豫地选择站在儒家文化一边。

中国古代犹太人对灾难叙事的淡化源于中国儒家的灾祸观。中国儒家思想中的灾祸一般归因于统治者的无道^⑤,天灾人祸的一般都是对统治者无道的控诉。但是由于中国古代犹太人现有的材料多是会堂的碑文、楹联、匾额等,在公共场合表明信仰的文字,一般对统治者的称颂比较多。如:“祝颂大明皇上,德迈禹汤,圣并尧舜;聪明睿智,同日月之照临,慈爱宽仁,配乾坤之广大;国祚绵长,祝圣寿于万年;皇图巩固,愿天长于地久;风调雨顺,共享太平之福。”^⑥犹太教教徒艾田写对联“天经五十三卷口诵心维祝皇图于永固,圣字二十七母家喻户晓愿社稷以灵长”。所以,出埃及传统中的灾祸写在碑文中,既与儒家的灾祸观不符,也与碑文的公共性质不符。

从中国古代犹太人对自己身份的认同方面来看,他们在碑文中更多的是体现中国的身份认同。出埃及记强调以色列人的选民地位和特殊性,这在中国的语境中强调少数群体的特殊性,中国文化中的“求同”与“和”的氛围是格格不入的。碑文中记载,当时中国古代犹太人受邀来中国,“进贡西洋布于宋”。宋朝皇

① 摩西“求经于昔那山顶,入斋四十昼夜,去其嗜欲,亡绝寝膳,诚意祈祷……”(1489年《重建清真寺记》碑文)。

② 1489年《重建清真寺记》碑文。

③ 1489年《重建清真寺记》碑文。

④ 1512年《尊崇道经寺记》碑文。

⑤ 董仲舒《举贤良对策》：“国家将有失道之政，而天乃先出灾害，以谴告之；不知自省，又出灾异，以惊惧之。”(班固：《汉书·董仲舒传》)

⑥ 1489年《重建清真寺记》碑文。



帝允许他们在开封居住,从而“归我中夏,遵守祖风,留遗汴梁”。^① 这批犹太人保留自己的宗教传统,作为和回族等少数民族一样在中国共同居住,由于他们的教堂也叫《清真寺》^②,为了与回族区分,他们称自己为“蓝帽回回”,称自己居住的胡同为“挑筋教胡同”。他们的民族特征非常鲜明,并且一直保留自己的民族身份。虽然碑文写作时明政府有刻意的民族融合的政策,比如不允许同宗结婚,不分宗教信仰地“存有褒封,没有追赠”的政策等,但碑文中没有体现出对这些政策的不满,相反,体现得更多的是对明政府的感激之情,如碑文所写“受君之恩,食君之禄”等。

五、中国古代犹太人碑文的历史叙事

中国古代犹太人对出埃及传统的改变和删节并非是由于他们不注重历史的传承,相反,他们也注重历史叙事。他们在碑文中记载了立碑的原因,是要后代知道他们的历史^③,碑文中有一赐乐业教的历史^④,有关于先祖亚伯拉罕^⑤、摩西^⑥、以斯拉时间节点,有来华时间^⑦,来开封的历史^⑧,犹太会堂的碑文从中国的视角叙述他们以朝贡者的身份来华事件,而没有从犹太人的视角引入“流散”等观念。碑文在追溯前朝之事时采用的策略也反映出当时的社会语境。一如《出埃及记》编修的过程反映出他们在巴比伦的境况,编修者将无地的境遇写到了《出埃及记》中,摩西死在了摩押地,应许之地摩西的“眼睛看见了”,“却不得过到那里去”(《申》34:4)。这种对历史的记忆体现在中国古代犹太人对他们的历史叙事中。他们当时所处的历史语境决定了他们在历史叙事中采用了符合当时语

① 1489年《重建清真寺记》碑文。

② 犹太人在正德七年重建会堂时为了避免与回族的清真寺混淆,改名字为“道经寺”,但在1663年又恢复为清真寺。参见李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第25页。

③ “数百年创制之隆,于今得复睹其盛矣,则后人之视今日,不犹今日之视昔人耶?犹恐其久而不欲,欲勒诸石以垂不朽,而请记于予。”(1663年《重建清真寺记》碑文)

④ “自开辟以来,祖师阿耽,传之女媪,女媪传之阿无罗汉,罗汉传之以思哈各,哈各传之雅呵厥勿,厥勿传之十二宗派,宗派传之也摄,也摄传之阿呵联,呵联传之月东窝,东窝传之藹之喇:于是祖师之教,灿然而复明。”(1512年《尊崇道经寺记》碑文)

⑤ “那其间立教本至今传,考之在周朝一百四十六年也。”(1489年《重建清真寺记》碑文)相当于公元前977~前960年,以色列建立第一圣殿时期。

⑥ “一传而至正教祖师也摄(摩西),考之在周朝六百十三载也。”(1489年《重建清真寺记》碑文)相当于公元前510~前516年建好第二圣殿的时间。

⑦ “厥后原教自汉时入居中国。”(1512年《尊崇道经寺记》碑文)

⑧ “有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、石、黄、李、聂、金、张、左、白七十姓(应为十七姓)等,进贡西洋布于宋,帝曰:归我中夏,遵守祖风,留遗汴梁。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

境的叙事方式。他们抹掉了圣经中历史叙事之后,从他们的历史记忆中找到了对他们来讲重要的历史事实,从而形成了有中国特色的叙事模式。

首先是先祖叙事的传统,他们以追忆先祖的形式纪念历史。碑文中提到亚伯拉罕、摩西、以斯拉的历史地位和对犹太教的贡献。他们将祖先亚伯拉罕尊称为“立教祖师阿无罗汉”^①,称摩西为“正教祖师也掇”^②,并且对摩西的特点做了圣人般的描写:“生知存粹,仁义俱备,道德兼全。”^③他们将“尊祖”提高到和“敬天”一样的地位。^④中国古代犹太人通过他们的对祖先的尊敬和追念而与自己的历史保持着联系。

其次是对来华历史叙事的选择。虽然在元朝时期,他们以色目人的身份享受比较高的待遇^⑤,比如他们在税收方面享有一定的优惠政策,《元史·文宗二》记载:“僧、道、也里可温、术忽……为商者,仍旧制纳税。”^⑥但是,在汉人统治之下的明朝时期,他们选择以汉人的纪年方式来叙述前朝之事。碑文记载:“宋孝隆兴元年癸未,列微五思达领掌其教,俺都刺始建寺焉。”他们建寺的年代应该在金世宗大定三年,但是以宋朝的纪年叙事体现出他们受儒家文化影响的正统的纪年方式。他们在叙事来华历史时,“奉命而来”“进贡”等字眼,体现了对中国作为“天朝上国”的认可。

最后,他们引用中国的孝文化,以建立祠堂、祭祀的方式与历史相连。他们建立了犹太祠堂作为圣堂的一部分。他们为祠堂立碑,“每日奉经日,行礼拜于祠堂,尊崇如昔”^⑦,称颂祖先的功德。他们还有祭祖的仪礼:“春秋祭其祖先,事死如事生,事亡如事存,维牛维羊,荐其时食,不以祖先之既往而不敬也。”^⑧同时,他们“春夏各取其食,以祀其祖先”^⑨。祭祀是生活中最重要的事情之一。^⑩他们在祈祷文中称颂先祖,在去世的亲人的周年上也有祭奠。这种“敬天法祖”^⑪的思想体现在他们的日常生活中。

① 1489年《重建清真寺记》碑文。

② 1489年《重建清真寺记》碑文。

③ 1489年《重建清真寺记》碑文。

④ “敬天而不尊祖,非所以祀先也。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑤ 元朝时期,犹太人被列为第二等人色目人,地位高于汉人和南人。

⑥ 李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第4页。

⑦ 《祠堂述古碑记》,碑文记录了赵氏从俺三赐姓到清朝之间,他们在开封犹太社团发展中的功德,特别是在重建会堂中的贡献。

⑧ 《祠堂述古碑记》。

⑨ 1663年《重建清真寺记》碑文。

⑩ “其大者,礼与祭。”(1663年《重建清真寺记》碑文)

⑪ 1663年《重建清真寺记》碑文。



碑文中对儒家文化的强调和出埃及传统的一部分舍弃并不代表他们对这部分历史不知晓或不熟悉。出埃及的历史记载在《逾越节传奇》中,而碑文中有开封犹太人关于过逾越节的记述,西方传教士也记载了他们庆祝逾越节的场面,散经中也有他们的《逾越节传奇》。开封犹太人的《逾越节传奇》收藏在辛辛那提的希伯来联合大学的克劳图书馆(Klau Library of the Hebrew union College of Cincinnati),标号 HUC Ms 927 和 HUC Ms 931。^①《逾越节传奇》中写道:“他将我们从敌人手中救出,从憎恶我们的手中救出,从我们敌人手中救出。”^②“我们匆忙之中逃离埃及。我们先祖在埃及地吃的饼,饥饿的人,都来吃吧。”^③书中也有关于出埃及记的记载:“这是摩西的作为。”^④“将这个拿在手中,你要用它来行奇迹。”^⑤汉语的碑文彰显的犹太教既不同于其他地区的犹太教,也不同于中国其他民族和宗教,有自己的特色。所以明清的犹太教既有中国文化的特色,又保留了犹太教的特点,这不是简单地依附儒家思想,而是在当时的政治和思想框架内努力保持犹太教特色,同时又与中国文化相结合的结果。他们对出埃及传统有意识的取舍是否也基于此历史对自己的意义问题,他们保留的是有助于建构保持犹太人身份的部分,这种在儒家为主体的语境中的历史叙事方法与他们的宗教传统相连,使中国古代犹太人在中国的社会发展中发展、壮大,虽然由于与外界隔绝等客观原因导致他们最终同化于中国文化,但是在异族文化的适应政策是中国古代犹太教能够在中国历时 1000 多年的奥秘之一。

① Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, Leiden: The Brill Reference Library of Judaism, 2011, p. 7.

② Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 125.

③ Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 127.

④ Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 134.

⑤ Wong Fook-Kong and Yasharpour, Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 134.