

明弘治正德时期犹太教与伊斯兰教汉文碑刻对比研究*

马保全**

【摘要】明弘治正德时期,犹太教留有两通汉文碑刻,伊斯兰教则留有六通汉文碑刻。通过研读、比较,可总结出两教在经书名称翻译与儒家祭祖观念借鉴方面有相异之处;另可总结出两教对崇拜对象、宗教职业者称呼是相同的,同时两教修建宗教场所的经费来源、忠君观念、与中国传统文化的关系等方面也多有相通之处。笔者通过两教碑文互证认为:两教碑刻翔实地展现了当时犹太人与穆斯林的状况;这些碑刻是两教中国化的历史思想资源,是两教文化与中国思想文化比较、对话的重要史料,在丰富了两教思想的同时,对中国文化有一定贡献。

【关键词】弘治;正德;犹太教;伊斯兰教;汉文碑刻

一、问题的提出

在宗教学研究视域中,犹太教、基督教与伊斯兰教,皆属亚伯拉罕宗教体系。这三种宗教在具有很大共通性的同时,也因内在教义与外在环境不同等,产生了多种不同面貌。犹太教与伊斯兰教同样发源于中东,有大量共通的宗教记忆,有共同承认的不少先知事迹。在历史上,诸如迈蒙尼德等犹太贤哲均曾与当时的穆斯林社会有融洽的关系与频繁的往来。近代以来,随着二战之后世界格局的形成,犹太教与伊斯兰教的关系更加引人瞩目。两教的对比研究,可谓不可胜数。笔者关注两教汉文碑刻有年,并注意到学界对明弘治正德时期两教汉文碑刻的对比研究尚显缺乏,故以之为题进行研究。

* 本文是国家社科基金青年项目“中国近代学者海外出版阿拉伯文译著搜集、整理与研究”(17CTQ019)和教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“犹太教与伊斯兰教关系的历史与现实研究”(18JJD730001)的成果。

** 马保全,山东大学犹太教与跨宗教研究中心博士研究生、山东师范大学外国语学院阿拉伯语系讲师。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

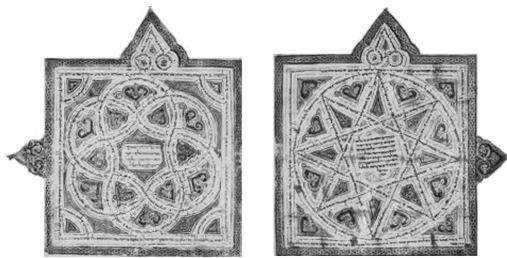
两教的中文文献,有教内文献(以碑刻与谱牒为代表,伊斯兰教还有明清汉文回儒译著),另有中国各类正史、方志、文人笔记等文献中的记载。就中文文献而言,以两教寺碑的宗教性最强。有关两教的外文文献,欧洲方面,在元代有鲁布鲁克(Guillaume de Rubruquis)、马可波罗(Marco Polo)、孟高维诺(Giovanni di Monte Corvino)、鄂多立克(Odoric de Pordenone)、海屯一世(Hethum I)等人的记载;其时间明显早于本文研究的明弘治正德(1488—1521年)时期,而明清来华的利玛窦(Matteo Ricci)、钟鸣礼(Jean Fernandes)、骆保禄(Gozane Giampaolo)、孟正气(Jean Domenge)等欧洲人,则晚于明代弘治正德时期半个世纪或更久。中亚与西亚方面,唐代有苏莱曼(Sulayman Altājir)与艾布·载德('abū Zayd),元末有伊本·白图泰(Ibn Batūṭah),明永乐时期有盖耶速丁(Ghiyāthu Aldin)等对两教的记载,但距弘治正德时期也是半个世纪或更久。正德时期,有阿里·阿克巴尔(Sayyid 'aliy' akbar Khatāy)来华,他以波斯文著成《中国纪行》,介绍了明正德时期的一些情况,但与本文关注的汉文碑刻几无关联。^①可见这一时期有关中国犹太教与伊斯兰教的记录不足,故本文研究的汉文碑刻有补阙之功。

现存最早的两通犹太教汉文碑刻,为河南开封明弘治二年(1489年)《重建清真寺记》^②与正德七年(1512年)《尊崇道经寺记》^③——这也是犹太教留下的仅有的两方明代碑刻。现存最早的伊斯兰教汉文碑刻是元代的,凡三通,分别位

① 阿里·阿克巴尔 Ali Akbar,《中国纪行》[khitāya nāmah],张至善 Zhang Zhishan,张铁伟 Zhang Tiewei,岳家明 Yue Jiaming 译,(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company],1988)。

② 碑存开封博物馆,拓片有多种流传。陈垣先生曾据当时可见的一个拓本与“康熙间拓本”整理出碑文,载《开封一赐乐业教考》中,此为一权威整理本。见陈垣 Chen Yuan:《陈垣学术论文集》(第一集)[Chen Yuan Academic Essay Collection Episode One],(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1980),256—259。在此整理本的基础上,笔者又根据国家图书馆所藏拓片——载北京图书馆金石组 Inscriptions Compilation Group of Beijing Library 编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》[Compilation of Chinese Inscriptions Collected in Beijing Library],(郑州[Zhongzhou]:中州古籍出版社[Ancient Books Publishing House],1997),第53册,2——逐字核对,发现国图拓本缺字很多,远不及陈垣先生使用的康熙拓本。陈所用康熙拓本或照片,笔者未查到。笔者曾于2018年5月去开封市博物馆访此碑并拍照,碑残泐甚,效果不及北图拓片。本文使用陈整理本。下文将简称之为开封碑一。

③ 碑存开封博物馆,陈垣先生曾整理出此碑碑文,载《开封一赐乐业教考》,此为一权威整理本。见陈垣,《陈垣学术论文集》(第一集),260—262。在此整理本的基础上,笔者又根据国家图书馆所藏拓片(载北京图书馆金石组编,《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》,第53册,177)逐字核对,本文使用陈整理本。下文将简称之为开封碑二。笔者曾于2018年5月去开封市博物馆访此碑并拍照,效果不及北图拓片。



于泉州、广州与河北定州。伊斯兰教在明代留下的汉文寺碑约 40 种^①，其中立于明弘治正德时期的碑刻凡六，分别为弘治五年（1492 年）南京《敕建净觉礼拜二寺碑记》^②、弘治八年（1495 年）济南《济南府历城县礼拜寺重修记》^③、弘治九年（1496 年）北京《敕赐礼拜寺碑记》^④、弘治九年北京《敕赐礼拜寺增修碑记》^⑤、正德十四年（1519 年）大名《礼拜寺碑记》^⑥、正德十六年（1521 年）定州《重修清真礼拜寺记》^⑦。

两教汉文碑刻是否具有可对比性，是本文须解决的首要问题。从大的方面

① 杨晓春 Yang Xiaochun,《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》[A Study on Chinese Islamic Documents in Yuan and Ming Dynasties],(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],2012),253—327。

② 碑佚，亦无拓本传世。碑文见《清真教考群书汇编》[A Collection of Books Related with Islam]，影印件收录于吴海英 Wu Haiying 主编，《回族典藏全书》[The Book Collection of Hui Nationality]，(兰州[Lanzhou]:甘肃文化出版社[Gansu Culture Press];银川[Yinchuan]:宁夏人民出版社[Ningxia People's Press],2008)，第 63 册，222—225；刘智 Liu Zhi 撰，《天方至圣实录》[The Record of Prophet Mohamed]，(成都[Chengdu]:锦城宝真堂[Baozhen Press of Jincheng],1872,10—12)，影印件见吴海英主编，《回族典藏全书》，第 23 册，531—535。此碑文亦为山东临清仁寿堂《马氏族谱》所收录，文字略有出入，见伊牧之 Yi Muzhi 主编，《山东回族谱序集注》[Annotation of Muslim Pedigrees in Shandong Province]，(济南[Jinan]:《济南穆斯林》编辑部[Muslims in Jinan Editorial Department],2013)，92—93。经比较，《马氏族谱》中录文误多。此外，《马氏族谱》中，将可马鲁丁写作马鲁坤丁，这究竟是同一个人的字号之别，还是其他原因，待考。有杨晓春先生据《清真教考群书汇编》所录整理本（杨晓春，《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》，270—271）。核原书后，本文使用杨整理本。下文简称之为南京碑。

③ 碑存济南清真南大寺。据载曾有人作拓，然笔者未找到收藏该拓片之所。碑文收录于伊牧之 Yi Muzhi,《济南伊斯兰教碑刻笺注》[Annotation of Jinan Islamic Inscriptions]，(济南[Jinan]:济南伊斯兰教协会[Jinan Islamic Association],2004)，3—7。笔者据此对照原碑逐字核对，本文使用伊整理本。下文简称之为济南碑。

④ 碑存北京牛街礼拜寺南碑亭。见北京市宣武区伊斯兰教协会 Islamic Association of Xuanwu District, Beijing 编著，《清真古韵——北京牛街礼拜寺》[Ancient Muslim Charm—Beijing Niujie Mosque]，(北京[Beijing]:文物出版社[Cultural Relics Press],2009)。该书第 195 页有是碑汉文内容拓片照片，第 196 页有整理本。另有杨晓春先生整理本（杨晓春，《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》，272—274），核拓片照片后，本文使用杨整理本。下文将简称之为北京碑一。又及：同书第 197 页有该碑碑阴波斯文内容拓片，价值亦很大，因本文是对两教汉文碑刻的对比研究，故对波斯文内容，笔者拟另做研究。

⑤ 碑存北京牛街礼拜寺北碑亭，见北京市宣武区伊斯兰教协会编著，《清真古韵——北京牛街礼拜寺》。第 198、200 页有是碑内容拓片照片，第 199、201 页有整理本。另有杨晓春先生整理本（杨晓春，《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》，274—276），核拓片照片后，本文使用杨整理本。下文将简称之为北京碑二。

⑥ 碑佚，亦无拓片传世。碑文收录于程廷恒 Cheng Tingheng 等纂，《大名县志》[Daming County Chronicles]，第二十五卷，宗教，民国二十三年（1934 年）铅印本，14—15。另有杨晓春先生整理本（杨晓春，《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》，284—285）。核县志后，本文使用杨整理本。下文将简称之为大名碑。

⑦ 碑存定州清真寺内。有杨晓春先生整理本（杨晓春，《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》，279—282），本文使用杨整理本。下文将简称之为定州碑。

JEWISH STUDIES

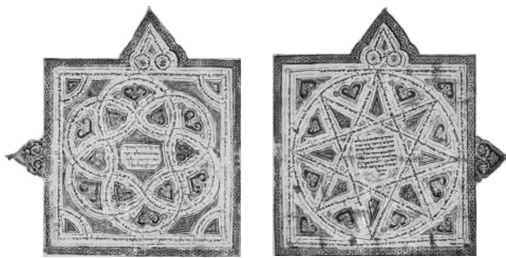
犹太研究

第18辑

来看,两者皆属一神教,在万有根源、世界缘由、列圣事迹等方面,有大量共享的传统资源。就小的方面来说,有以下五点对比基础:就文种与载体而言,都是汉文碑刻;就时间而言,均产生于明弘治与正德这两个前后相接的时期;从文献来源来看,都在宗教场所内;就存世数量而言,犹太教碑二块,伊斯兰教碑六块,虽有一定差距,但都是个位数,尚不悬殊,且犹太教碑字数略多于其他伊斯兰教碑,此外两教在明代留下的碑刻与同时期儒释道碑刻相比,数量差距悬殊;就地点而言,本文碑刻涉及北京、南京、开封、济南、定州、大名等地,均属当时具有一定规模的重要汉地城市。当然,通过对碑文内容的具体研究,将发现更多可供对比的内容,请允许笔者在后文中详谈。因之不难看出,弘治正德时期两教汉文碑刻的对比研究,是有充足逻辑依据的。

两教碑刻撰写者在具有宗教属性的同时,也有不同程度的官方属性,这是本文要说明的另一重要问题。宗教学的知识告诉我们,世界上各宗教的信徒(自然包括犹太人与穆斯林),都将其宗教场所视为神圣之地,此神圣之地碑刻的宗教属性自不必多言。本文涉及的寺碑,都与宗教场所的兴建、翻修有关,而且建修过程中有非本教的官方赞助,比如开封碑一记载“奉周府定王传令,赐香重修清真寺”,南京碑记载寺是明太祖“敕建”,北京碑一“蒙宪宗皇帝敕赐曰礼拜寺”。再比如南京碑撰者是汉族知识分子“赐进士、奉训大夫、右春坊右谕德吴郡王鏊”,济南碑“知府蔡公晟,暨知县盛公敬,请于藩司,荐玺于礼部”。定州碑提到曾经设想得到皇帝敕额,最终得到的是礼部侍郎张昱所写的匾额。这些碑文所载都直接表现了寺与皇帝、宗室和各级官员有不同程度的关系,在当时的环境下,涉及这些内容的记载必然是重要的,撰写者体现出一定的官方属性也是毋庸讳言。

同时我们发现,碑文记载了各种教内人士对清真寺建修的帮助,包括官员、宗教人士、信教群众等。就官员而言,开封碑一的撰写者金钟是犹太人,他也是“开封府儒学增广生员”;开封碑二撰写者犹太人左唐是“四川布政司右参议”这样的在职官员;济南碑的撰写者刘瓚是穆斯林,是“赐进士、中顺大夫”并从“陕西按察司副使”职位退休;北京碑二有杨永,他“崇信本教,喜舍金帛”,也是“内府酒醋局右□使”;此外还有刘昇,为“尚衣监太监”;大名碑作者金贤是穆斯林,曾任大名府知府等职;定州寺的修建则有武平伯陈勋、陈熹这样的世袭官员参与。就宗教人士而言,下列三碑的记载比较详尽:开封碑一记载了“列微五思达”“李诚、李实、俺平徒、艾端、李贵、李节、李昇、李纲、艾敬、周安、李荣、李良、李智、张浩”等满刺,这些或是该寺历代的拉比;南京碑记载可马鲁丁、亦卜刺金后代九户各姓“习学本教……奉礼部札付事理”,即他们是一直学习伊斯兰教经典、持明廷礼部颁发的许可证从事法律许可宗教活动的阿訇,他们参与修寺,并希望立碑以为



记录;济南碑详尽记载了元代的满刺艾迪,明朝的木铎、陈礼等该寺历史上的阿訇,以及本次修建的主要倡议者阿訇陈玺。就信教群众而言,各碑中均有记载,且人数更多,比如开封碑一“诸氏”犹太人,济南碑中的“教中趋义者”等,信教群众参加宗教场所修建的筹资是常见的情形,兹不多举例。据此不难看出,石碑能长期保存在宗教场所中,无论其撰写者是否为本教人,其内容必然符合宗教教义,起码是基本合理的,而且在立碑时受到本教文武官员,寺中犹太教拉比、伊斯兰教阿訇(两者当时的称呼都是满刺),以及人数众多的一般教众的认可。由此,我们有充分的理由相信,如此严肃且受到教内外认可的碑文,必然是撰写者以理性态度进行的表达,是可信的。我们也很难想象:在本教人心中神圣的宗教场所内,有一种荒诞或饱受争议的观点能够铭诸金石,矗立几百年而未被毁掉。

二、相异之处

犹太教与伊斯兰教是两种宗教,两教汉文碑刻中出现不同之处,是正常且合理的。例如就教义而言,两者有根本性的不同——犹太教碑刻中没有也不会出现关于《古兰经》、穆罕默德等内容;伊斯兰教碑刻中,没有也不会出现自称一赐乐业(以色列)等内容。就宗教活动而言,开封碑一记载,犹太人当时有“礼拜”,以及“斋”——“每月之际四日斋”现通称为“安息日”和“戒”——“一日大戒”,现通称为“赎罪日”等活动。^①关于伊斯兰教的基本功修则,济南碑记载为“诚礼斋济游”^②,现多称为念礼斋课朝,为伊斯兰教五大功修。对于礼拜这一重要的宗教仪式,犹太人“寅午戌而三次礼拜”,这与伊斯兰教每日五次礼拜也是不同的。碑中此类例子尚多,不赘。这些不同是域外犹太人与穆斯林固有的不同之处,换言之,在当时的西亚或中亚、南亚任何一处,如果当地有犹太人且有穆斯林,这些基本的教义、宗教功修都会不同,不能混为一谈。本文更多的是关注犹太教与伊斯兰教在域外趋同,但到达中国后表现不同的地方。

(一)对经书的译法不同

犹太教《圣经》包括直接来自神启的《托拉》《先知书》与人在圣灵感动下写作的《圣著》。其中,犹太人认为《托拉》是神对先知摩西的启示。开封碑一曾记载《托拉》(*Torah*)为“《正经》一部,五十三卷”此处将《托拉》翻译为《正经》^③,同碑

^① 解释见:刘百陆 Liu Bailu,《开封犹太人碑文研究》[Research on the Kaifeng Jewish Inscriptions], 河南大学 2006 年硕士论文[2006 Master Thesis of Henan University], 25—26。

^② 济南碑。

^③ 开封碑一。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

又载“恭敬进于《道经》之前”，此处又将《托拉》译为了《道经》。开封碑二亦称其为《道经》，指出“《道经》四部，五十三卷”并反复强调《道经》在犹太人生活中发挥了重要作用，并以此入碑额。由此可见，当时对《托拉》的翻译虽不稳定，但整体而言，是以《道经》这一译法为使用最多者。伊斯兰教的核心经典为《古兰经》(القرآن\Qurān)，穆斯林相信这是由真主通过天使启示给先知穆罕默德的。弘治正德时期伊斯兰教碑刻中，南京碑将伊斯兰教经典称为《真经》，据前后文看，这应是对包括《古兰经》在内的伊斯兰教各类经书的笼统称。北京碑二记载“经则曰《天之经》”，此处将《古兰经》译为《天之经》。其他略早明碑如杭州景泰四年(1453年)《杭郡重修礼拜寺记》载：“杭郡礼拜寺……中间不设形象，惟皮《天经》一函。”^①此处将《古兰经》译为《天经》。万历七年(1579年)的著名碑刻《清真法明百字圣号》里面，也有“正烈衍政《天经》”，同碑中，在“本教经中译述圣赞”中又有“接受《天经》，三十部册”的记载。同碑最后另有“道传万代，教授《真经》”^②。其余明碑中此类记载尚不少。结合上述几则碑文记载，可见在明代，对《古兰经》的翻译虽也不稳定，但整体而言，以《天经》这一译法为使用最多者。

对来自同一个崇拜对象的经书，有两种不同的翻译，所为何因？或可试从意译与音译两方面进行分析。在意译层面，不难看出开封碑一中有大量从犹太文化与中国传统文化的角度解释“道”的内容，例如“道无形像，俨然天道之在上”“鞠躬敬道，道在鞠躬也”“中立不倚敬道，道在中立也”“静而存养，默赞敬道”等；开封碑二指出“经以载道”，认为“圣贤之道，垂六经”，即圣贤之道，记载于《诗》《书》《礼》《易》《乐》《春秋》六经中。两碑认为，犹太教是符合道的，而且此教是敬道的，则其经书为《道经》，在意译层面自然是非常合理了。同时，这一译法与中国固有的老子《道经》(《道经》与《德经》组成《道德经》)一致，显得更有中国文化内涵。但为何翻译成固定的《道经》而非其他？本文认为：这个道字，很可能也有音译的成分，即对应《托拉》的“托”(To)这个发音，并脱落或未译《托拉》的“拉”(rah)，故《道经》很可能是兼顾意译与音译的一种精妙翻译，由此广受欢迎。然此音译之说仅为蠡测，暂无更多证据。弘治正德前后伊斯兰教碑刻把《古兰经》翻译为《天之经》或《天经》，碑文中不乏关于天的记载：“唐初开元年，有圣人者出，代天传道”^③“面西礼拜，告天祝圣”^④“上天至尊至大，无比无对”^⑤“以敬天为

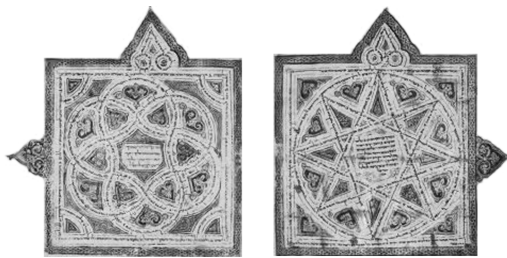
① 杨晓春，《元明时期汉文伊斯兰教文献研究》，264。

② 此碑现存北京东四清真寺，笔者2009年亲访此碑并拍照。

③ 济南碑。

④ 景泰四年1453年《杭郡重修礼拜寺记》[The Reconstruction of the Mosque in Hangzhou]碑。

⑤ 北京碑一。



主”^①。既然此教的崇拜对象用汉语表达为天,其经书译为《天经》,就是一种合理的意译了。《天经》这一译法看不出音译的存在。这与之后形成的《古兰经》这样一个兼顾意译与音译的译法是不同的。

(二)对中国文化中的敬祖观念,两教有不同维度的吸收与融通

以儒家为代表的中国传统文化,强调尊敬祖先,并由此衍生出维护祖先荣誉、保持宗族秩序、祭祖等观念,并产生了涉及各种仪式与用品(包括三牲和冥纸等)的官方与民间祭祀活动等。如何面对中国文化这一传统,是两教需要解决的一个问题。通过考察碑文等文献,大概可知两教自身文化背景有异,对这一重要传统,双方进行了不同方式的吸收借鉴与融会贯通。

开封碑一中,追溯了人类始祖盘古阿耽(亚当)以及阿无罗汉(亚伯拉罕)、乜摄(摩西)等先知,由于犹太教是民族性宗教,这部分先知自然也是整个犹太民族的祖先,进而碑文指出以斯拉“系出祖师,道承祖统”,这里的“祖师”与“祖统”,是对祖先的尊重,也是对其宗教正统性的表达。接下来碑文又说:“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,维牛维羊,荐其时食,不以祖先之既往而不敬也。”这一段提出了“祀先”这一中国文化高度重视的概念。“事死如事生,事亡如事存”“荐其时食”语出《礼记·中庸》;“维牛维羊”语出《诗经·我将》。此碑中未就“祀”的仪式做出进一步明确说明,给人的印象似为接近儒家那样使用牛羊,按照时令来祭祀祖先。但隔了几句,碑文又说:“四季之时七日戒,众祖苦难,祀先报本,亡绝饮食。”此处表达则更接近于通过犹太教的斋戒,也就是“亡绝饮食”来“祀先报本”,即通过不吃不喝来祭祀祖先——这与儒家的传统祭祀方式是不同的。稍晚的开封碑二,也提到了阿耽(亚当)、女娲(诺亚)、阿无罗汉(亚伯拉罕)等先知;还提到了阿无罗汉(亚伯拉罕)是“立是教者”,是“教祖”;乜摄(摩西)是“师法”。碑中关于祭祖,提及了“道行于祭祖,必孝必诚”,指出要有孝心、真诚地祭祀,然此碑并未详细提及他们祭祖的方式。晚 200 年的天主教牧师骆保禄于 1704 年记载:“他们在那里^②怀着极大的尊重和崇拜的心情,在四周的案子上摆设了……十三套(正如他们自己所说的那样,指册或本)摩西的《五经》,其中有十二卷是为了纪念一赐乐业(以色列)十二部族的,纪念摩西的只有一卷。”^③这似乎是犹太人表达对祖先纪念的另外一种方式。根据

① 大名碑。

② 笔者按:当指犹太会堂内。

③ 荣振华 S.J. Joseph Dehergne, 李渡南 Dr. Donald Daniel Leslie 等编著,《中国的犹太人》[Juifs de Chine]耿昇 Geng Sheng 译,(郑州[Zhengzhou]:大象出版社[Elephant Press],2005),82。此处蒙倪爱霞女士提示,特致谢。

JEWISH STUDIES

犹太研究

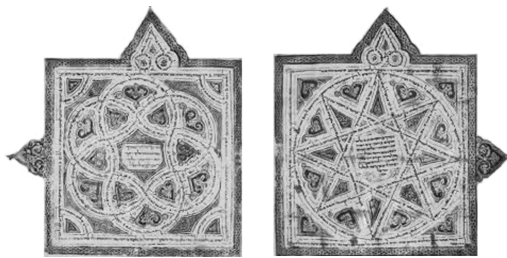
第18辑

这不太多的记载,虽然我们无法确知其祀先的具体方式,但能明显看出弘治碑展现了当时犹太人对敬祖观念的高度重视,而且在保持固有犹太文化的基础上,主动吸收了儒家祭祖的观念,但祭祖的方式与儒家不同。

观伊斯兰教碑刻,南京碑未述及伊斯兰教的先知穆罕默德,只是记载了明初可马鲁丁、亦卜刺金内附并受到照顾的情况,这可大概算作对当地本教早期名人的追溯;济南碑追溯了历代与清真寺有关的穆斯林名人,主要有官员、阿訇,例如木八刺沙、艾迪、陈英、木铎、陈礼、陈玺、唐世杰,之后更加着重介绍了伊斯兰教先知穆罕默德是“唐初开元年,有圣人者出,代天传道。始自西域”,足可见作者对本教先知的推崇;北京碑一中残损甚,可见内容中没有关于伊斯兰教先知穆罕默德或其他先知的记载,只提及“金吾卫指挥□□□”等人,其应为该寺建设的有功之人;北京碑二则记载了“列圣巍巍,莫及光□”以及杨永等人捐款修寺等,同时背阴记载了为修寺捐款的大量官员(包括宦官);大名碑提到了穆罕默德、当地“主其教者”即阿訇杨济民。定州碑提到了元代建寺的“普公”——普颜帖睦儿,明代的陈勋、张昱、陈熹等为建寺做出贡献的人物。读弘治正德时期伊斯兰教六碑,可以看出其中有些关于先知穆罕默德的介绍,但为数不多,没有见到对穆罕默德先知之外其他先知的介绍;对于教内先辈祖先,名碑留下了姓名并记载了其贡献,碑文中未见关于祭祀先知和本教祖先的记载。^①

通过比较,不难看出,对于以儒家为代表的中国传统文化中浓重的敬祖观念,两教都进行了积极的借鉴吸收,且都非常巧妙地找到了自然的契合点。但在处理方式上,是有所差别的:犹太人更强调祭祀祖先。这一不同的出现,除受中

^① 笔者未能发现同时同地相关穆斯林家谱。但明弘治正德略早或略晚的时期,中国穆斯林的家谱中不乏对敬祖方面的记载。笔者仅以手头能找到的几份明代谱序为例进行说明。山东临清仁寿堂《马氏族谱》,萨琦在明正统十年(1445年)序文中说:“良以当代士大夫,家必有谱,念惟先世虽出遐裔,实有德名,乃作《马氏世谱》。”“立氏则自其祖,以见分派之所由始。盖本古人宗法之意也。”(伊牧之主编,《山东回族谱序集注》,95—96)这体现出修谱深受儒家敬祖以及宗法制度的影响。安徽怀宁敦悦堂《马氏族谱》中,成化七年(1471年)马奉廷记载:“圣人制礼莫重于宗族……日后任其子孙迁居异地而猝然相遇各述其班次尊卑之辨,斯不亦百代如一家,千世若同堂者乎!且望尊戒卑长逾少,若有不孝不悌辱及先祖者,则相与惩治之。砺行立名,光耀前烈者,则相与奖励之。”见马文清 Ma Wenqing 编著,《回族谱序与宗源考略》[The Preface of the Hui Nationality's Pedigrees and the Research of Their Origin],(鞍山[Anshan]:辽宁省鞍山市档案局、辽宁省鞍山市社会科学联合会[Archives Bureau of Anshan City, Liaoning Province Anshan City Federation of Social Sciences, Liaoning Province]编印,2009),88—89。这不但提到了宗族中的尊卑观念,而且制定了一定的奖惩方案。再如嘉靖庚子年(1540年)杨应奎在《益都杨氏世谱》的序文中写道:“自周衰五宗九两废而族不聚,比庐井田坏而民不生,学士大夫不忘其先者,于是有氏族谱焉。”(马文清编著,《回族谱序与宗源考略》,252。)萨琦、马奉廷、杨应奎都是教内人,也都是有一定地位的官员、知识分子。各家立谱追溯祖先功绩,强调宗族秩序并邀请上述人物作序,体现出当时穆斯林对儒家祖先观念、宗族观念的重视,这多表现在修谱上,没有过多强调儒家的祭祖等内容。



国文化环境影响外,也与两教固有的信仰体系有关:犹太教是民族宗教,犹太教先知均为其祖先;而伊斯兰教并非民族宗教,就一般穆斯林而言,先知穆罕默德并不是其血统的祖先^①。

三、相同或相通之处

如上文所述,弘治正德时期的两教碑刻有诸多不同。笔者对比阅读两教碑文后,发现其中相同或相通之处,亦复不少。这些相同或相通之处多是在域外不曾面临的问题,同样值得注意。兹列出五条,并尝试进行分析解读。

一是对于崇拜对象的表述一致。众所周知,犹太教、伊斯兰教的崇拜对象都是神(The God),犹太教称为雅威,伊斯兰教称安拉或真主。弘治正德时期,两教碑刻中,作者都将这一崇拜对象称为“天”。开封碑一记载:“天者轻清在上,至尊无对,天道不言。”开封碑二提到了“尊崇如天”“天命”等。济南碑记载:先知穆罕默德是“代天传道”,去麦加朝觐是“格享上天”。北京碑一记载:“上天至尊至大,无比无对。”大名碑指出伊斯兰教“敬天为主”。由此可见,“天”是犹太教与伊斯兰教在弘治正德时期对崇拜对象的普遍称呼。当时两教尚未形成对崇拜对象专用的、固定的汉文表述。^② 伊斯兰教在明末清初,最终形成了使用“真主”来称呼崇拜对象的传统并延续至今。虽如此,至今伊斯兰教在很多术语中仍使用天这一概念,比如“天课”“天房”,而没有使用“主课”“主房”。

二是对宗教职业者的称呼近同。现今,在汉语语境中,犹太教的宗教职业者称拉比,伊斯兰教宗教职业者称阿訇。当时,犹太教的宗教职业者是“满刺”——开封碑一记载“惟李诚、李实……张浩等,正经熟晓,劝人为善,呼为满刺”;开封碑二、南京碑中均未出现相关表述;济南碑也明确写明“至我朝宣德丙午,满喇缺人”。北京碑一、北京碑二与大名碑中未见相关表述,或有,后因残泐缺失了。定州碑阴有“住持满喇马昂 陈俊”。满刺或满喇是阿拉伯文—波斯文(ملا\مولي\mulā)的不同音译,是阿拉伯语—波斯语中对宗教人员、教师的称呼,现通译为毛拉。开封碑一中另有两处阿拉伯文—波斯文职务与人名,现一并解读。是碑载:“……宋孝隆兴元年癸未,列微五思达领掌其教,俺都刺始建寺焉。元至元十六年己卯,五思达重建古刹清真寺……”“五思达”(أستاذ\`ustād)一词系波斯语—阿拉伯语中对尊长、老师、先生的称呼,阿拉伯语作(أستاذ\`ustādh)。现存弘治正

^① 当然,也有反例,世界各地穆斯林中都有先知穆罕默德圣裔的分布。但就数量而言,他们只占整个穆斯林群体中很少的一部分。

^② 犹太教在康熙碑刻中仍然使用天,此外还有关于帝的表达。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

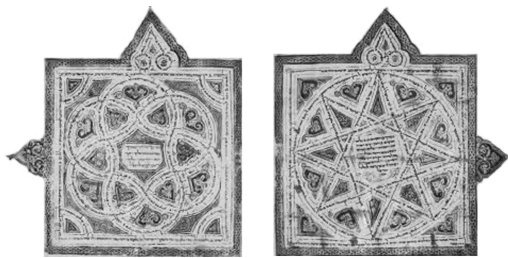
德伊斯兰教碑刻中,无“五思达”相关记载。明代官方波斯语—汉语分类词典——《回回馆译语》人物门中有之,作(استاد\`ustād),将该词翻译为“师”,读音为“五思他得”^①。而建寺者“俺都刺”则是阿拉伯语、波斯语中常见的穆斯林人名‘abdu llah\الله عبد一词,意为“真主的仆人”或“天仆”。在元朝,常译为谙都刺,《元史》第192卷有传的一位名臣,即为此名。明代官方文献,多将其译为阿都刺^②。现通译为阿卜杜拉。当代犹太学者 Tiberiu Weisz 先生,认为此似职位,而非人名,误。^③ 满刺、五思达、俺都刺三处记载,表明这些犹太人与内地穆斯林一样有波斯地区的母语习惯,显示出他们中大多数人的来源地很可能与元明穆斯林的主要来源地一致。

三是修建宗教场所的经费来源状况近同。宗教场所的修建,除需要信众的虔诚之心外,还需要购置土地,面临建材、人工等系列经济问题。关于宗教场所重修的费用来源,开封碑一中,虽有“永乐十九年奉周府定王传令,赐香重修清真寺”的记载,但也仅仅出现了一次,更多的是“李荣复备资财,起盖深邃,明金五彩妆成,焕然一新。成化年高鉴、高锐、高鉉,自备资财”之类教人出资建寺的记录;开封碑二中未见官方出资,是教内人员“请道经”“立二门”等;南京碑记载的情况比较特殊,可马鲁丁、亦卜刺金两人因故入附,大概是在军事或技术领域有突出贡献,故受到朱元璋的特殊关照,故而“钦蒙高帝……敕建二寺安扎”,尽管寺是敕建,到了弘治时期,明廷也不再十分关注,以至于有了“市廛之处,易侵易越”,即随时面临周围商家住户侵占土地的问题。济南碑则有“其费资皆教中趋义者助焉”与“又课凡助之者并列其姓氏于碑阴”的记载;北京碑一中修寺人情况内容多残缺,但观全文推测还是以教内官员之类为主,碑文记载:“奏请寺额,蒙宪宗皇帝敕赐曰礼拜寺”,虽然明宪宗朱见深给写了寺名,但也是“奏请”之后才给的,孰先孰后,非常明确。北京碑二记载了以杨永为代表的大量穆斯林官员、宦官修寺的行为;大名碑未载经费来源;定州碑记载修寺的经费是陈勋与“教之缙绅士大夫”的捐款,后陈熹尝试获得皇帝敕额,却被告知“救命未易倖得”,但得到了负责全国各宗教管理的礼部侍郎张昱所写的匾额。综上不难看出:弘治正德时期

① 刘迎胜 Liu Yingsheng,《〈回回馆杂字〉与〈回回馆译语〉研究》[Research on “Huihuiguan Miscellaneous Characters” and “Huihuiguan Translated Language”],(北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2008),92。

② 张鸿翔 Zhang Hongxiang,《明代各民族人士入仕中原考》[A Study of People of Various Nationalities Entering Officials into China in Ming Dynasty],(北京[Beijing]:中央民族大学出版社[Central University for Nationalities Press],1999),178。

③ Tiberiu Weisz, *The Kaifeng Stone Inscriptions: The Legacy of the Jewish Community in Ancient China* (New York, Lincoln; Shanghai: iUniverse, Inc, 2006), 12.



两教寺院建修的主要经费,是教内人士出资解决的,当然因种种缘故,会有皇帝敕建、赐名、王府出资、官员帮助等,但都不是主流。与当时的儒释道三教寺院庙堂相较,两教更有民间性。

四是割付内容、使用万岁牌、祝延圣寿反映出两教的忠君观念一致。忠君是事关封建王朝统治的重要问题,两教面对这一问题的处理方式是相同的。开封碑一记载:“寺中奉大明皇帝万万岁牌”“祝圣寿于万年”。这类“万岁牌”也见于一些清真寺中,至今仍有实物留存。南京碑记载可马鲁丁、亦卜刺金的后代在清真寺内“习学真经,焚修香火,祝延圣寿”;济南碑指出礼拜寺“颂祷天子万寿者,在是”。北京碑一记载清真寺:“上则祝延圣寿,下则永济斯民。”北京碑二记载:“祝延圣寿于无疆……”开封碑二、大名碑、定州碑未述及此类事。两教碑刻一致体现出的忠君观念或表现为万岁牌的使用,或表现为祝延圣寿成为寺的一大普遍功能。其圣,乃圣天子,即当时的皇帝,而非各教圣人,这是两教在域外时,不可能出现的思想,为中国皇帝祝寿的内容,实际上集中反映了两教人对中国作为祖国的高度认同并表现出对中国的真挚热爱之情。这一方面是因为中国给予了两教教人好的待遇,忠君是“受君之恩,食君之禄”而“报国忠君”(均自开封碑一)的表现;另一方面,也体现出两教人积极与中国的忠君文化相适应。

五是碑文体现出两教文化与以儒释道为代表的中国传统文化的关系一致。弘治正德时期,犹太教、伊斯兰教文明与以儒释道为代表的中华文明相遇时,其状态如何?从碑文中不难找到答案。第一种是直接引用儒释道的表述,比如开封碑一中的古刹(佛教、道教),清真(道教,之后伊斯兰教普遍使用清真一词),《道经》(道家);开封碑二中的女娲、《道经》;南京碑中的焚修(道教,佛教也有使用);济南碑中的焚修、慎终具(慎终,儒家);北京碑一中的焚修;定州碑中的住持(佛教、道教)等。

第二种是用儒释道的概念,来解释两教信仰、功修等内容。例如开封碑一记载:“今日积一善,明日积一善,善始积累。至斋,诸恶不作,众善奉行。七日善终,周而复始,是《易》有云。‘吉人为善,维日不足’之意也。”其中“七日善终,周而复始”源自《周易·复》的“反复其道,七日来复”,而“吉人为善,维日不足”则是《尚书·泰誓中》的内容。这样本来属于犹太教的七天一次的安息日,就在中国传统文化古老的两部书中找到了合理贴切的解释,也丰富了当时犹太人的文化。伊斯兰教其他明代文献也对《易经》多有引用,例如明嘉靖七年(1528年)《来复铭》等。开封碑二指出犹太教,“虽与儒书字异”,但“其理……以其同也”,进而强调犹太教在父子、君臣、兄弟、夫妇、朋友这些儒家强调的家庭与社会关系中与儒家相仿佛。大名碑的作者金贤是穆斯林,他通《周易》,著有《春秋纪愚》《春秋或问》。碑文用中国文化中的种种概念深入阐释了伊斯兰教,充分体现出儒家文化

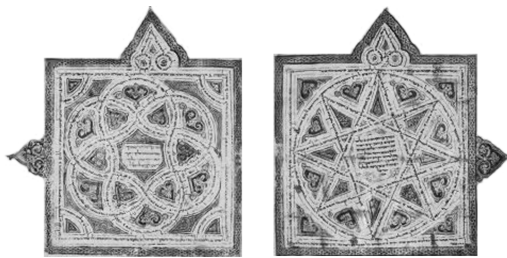
JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

与伊斯兰教文化的汇通。例如碑载：“《尧典》首钦若之文，虞廷谨敕天之戒，恐惧著于大《易》，休咎衍于箕畴，自古圣贤未有不以敬天为急者。”金贤通过古代圣贤尧、舜、文、武的例子，指出《尚书·尧典》开端就有“钦若昊天”即尊重伟大的上天这样的文字记载；《尚书·益稷》记载舜曾重申要遵守“敕天之戒”即奉正天命；《周易》中的《震卦·彖传》有“君子以恐惧修省”，即君子通过恐惧来修身、自省的记载；《尚书·洪范》记载箕子给周武王所论“九畴”中有“休咎”即善与恶、吉与凶的内容，并总结“自古圣贤未有不以敬天为急者”。这些内容，粗略看来，似除“敬天”与伊斯兰教对真主的尊崇有关之外，其他与伊斯兰教没什么关系。若进一步从伊斯兰教传统的视角审视上文，不难发现其行文亦是在阐释伊斯兰教信仰体系，且逻辑性较强。就其所阐释内容而言，在伊斯兰教的传统中，有大量经典、文献与之对应，限于篇幅，本文仅做最为简单的列举。“钦若昊天”，可以理解为对唯一崇拜对象真主的尊重，也即认主独一，这是《古兰经》多次强调的伊斯兰教基础信仰之一。例如《古兰经·开端章》：“一切赞颂全归真主，众世界的主”（《古兰经》1:2）^①，“真主是独一无二的主宰”（《古兰经》4:171）。“敕天之戒”，可以理解为人们作为代治者充分发挥智慧并按照真主的命令在人间进行工作。《古兰经》记载：“我必定在大地上设置一个代理人”（《古兰经》2:30）。对代治者人类而言，他们首先是被真主赋予了独特的智慧，是有能力的，但是行事过程中，要遵按照真主的意志，遵守天命，实现“敕天之戒”，此处可理解为对伊斯兰教的社会公德的表达。“恐惧修省”，可理解为因为畏惧真主而内心不断反省更新。《古兰经》记载：“你们应当只畏惧我”（《古兰经》2:40）。“真主是接受他的仆人的忏悔的”（《古兰经》9:104）。此处可以理解为对伊斯兰教个人美德的表述。休咎，在伊斯兰教中，可做两个层面的理解。其一，伊斯兰教是入世的宗教，而非出世的宗教，既然入世就要考虑到今世（人类可见的社会）中行善与作恶会得到不同的结果。在今世中，应当劝善戒恶，日积月累，才能有更好的未来。“凡培养自己的性灵者，必定成功；凡戕害自己的性灵者，必定失败”（《古兰经》91:9—10）。其二，伊斯兰教是具有今世、后世两世观的宗教。该宗教认为在后世中，每个人都要为自己今世的所作所为负责，并受到真主相应的奖惩。《古兰经》描述在后世中：“行一个小蚂蚁重的善事者，将见其善报；作一个小蚂蚁重的恶事者，将见其恶报”（《古兰经》99:8）。碑文中的这四句话，表达了首先要知道真主独一，尊重真主，按照真主的意愿行事，不断反省忏悔，最后是做事要真正负责任，要知道还有后

^① 本文所用《古兰经》，均使用马坚先生译本。马坚 Mohamed Makin 译，《古兰经》[The Chinese Translation of Holy Quran]，（北京[Beijing]：中国社会科学出版社[China Social Sciences Press]，1985）。引用时仅注明章节序号，不再标注所在页码。



世的奖赏与惩罚。以上是笔者尝试从《古兰经》经文角度对大名碑几句碑文进行的解读,此外当然还可从圣训学、伊斯兰教认主学、苏菲学等维度解读。故而笔者所述,肯定不是对这些内容的唯一解读方式。但这不妨碍表明这样一个意思:这些碑文引用《尚书》《易经》的概念,在说明了儒家思想的同时,也表达了清晰的伊斯兰教义理,表明了两教相通、趋同的关系。南京碑中,其作者认为伊斯兰教“精微温奥,宏博广衍,自君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦,以至天文、医卜、农圃小道之术,靡不该存,靡不与中国情俗相仿佛”,强调伊斯兰教重视君臣、父子、夫妇等儒家社会秩序的内容。同样,济南碑把伊斯兰教的五功做了儒家文化样式的解读:“谓诚、礼、斋、济、游是已。诚者,物之终始,君子诚之为贵;礼者,天理之节文,人事之仪则;斋者,斋戒沐浴,迁善改过;济者,补其不足,助其不给;又有游焉,游诸西域,以格享上天。”比如把礼拜,丰富为“天理之节文,人事之仪则”,谈到了宋明理学中的天理,赋予礼拜这一伊斯兰教宗教功修以理学与人关系层面的内涵。

第三种,是以完全中国化的观念、思想、审美去写作。这类例子在碑文中较多,恕不举例。其中尤为有趣的是,弘治正德各碑都在努力追溯宗教场所久远的历史,这是中国尊古思想的表现,也是教人努力表达该教在中国的时间久远,并非新兴事物。笔者认为,两教碑刻中上述内容显示了碑文撰写者在两教传统的宗教文化和中国传统文化之间,找到了好的衔接点(比如第一种)、找到了文化深层的同源性(比如第二种)。尽管这种尝试,也许并未得到中国主流文化的确认,但并不妨碍他们在发展丰富了本教文化的同时,在客观上也发展了主流文化。当然,我们也要承认,两教碑刻透露出的内容,也同样体现出撰写人对两教文化的精熟、认同与自信。

四、结语

以上是笔者不揣鄙陋,对两教碑刻的异同之处进行的初步对比。由于水平有限,行文不免挂一漏万,但仅就所列举的方面来看,其中的确蕴含一定的意义,兹分述如下。

一是两教文献互证,更加确切地展现了明弘治正德时期犹太人与穆斯林的状况。正如文章开始所述,现可见到的弘治正德时期的两教文献是很少的,除却上述碑记外,几无其他。两教碑记中的很多记载,如果仅从一教角度去研究,似不免有“孤证”之虞。对两教碑刻进行比较研究,可发现其中的相异、相同与相通之处,从而获得更加确切的答案。比如两教碑刻均将宗教职业者称为“满刺”,而这一称呼又是元明时期中亚、西亚对宗教职业者的普遍称呼,可知就整体而言,

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

明代这批犹太人与穆斯林的来源是一致的。比如体现忠君观念的万岁牌、祝延圣寿等,两教碑刻对其都有记载,这就能充分说明两教对忠君观念的重视是当时的一种普遍状态,而非个例。再比如,两教碑刻显示的当时两教人积极同以儒释道为代表的中国文化相融通的状态,也可以互为参照,进行某种复原。

二是两教中国化的历史思想资源,亦是两教文化与中国思想文化比较、对话的重要史料。犹太教与伊斯兰教作为外来宗教,弘治正德时期两教碑文无论是形式、内容乃至行文逻辑,甚至小到装饰等(比如开封碑一、开封碑二碑额使用了仙鹤、祥云作为装饰)都有重要的中国文化印记。而且两教都在想方设法强调自身的“古”,也就是在中国时间久远,实为强调其所奉宗教是中国文化的一部分,与儒释道同源且可互有裨益。碑文展现出的,是中国化了的犹太教、伊斯兰教,而不是犹太教、伊斯兰教在中国。当然,我们也应该承认,弘治正德时期两教碑刻也展现出了碑文撰写者对两教文化的自信,其中对本教的精熟、热爱之情也是洋溢其中的。两教碑文撰写者固然没有当代意义上的文明对话概念,但碑文中处处都是本教文明与儒释道等中国传统文明对话的内容,这充分展现了以撰写者为代表的两教教人包容、吸收的精神状态与开放、宏阔的文化视野,同时也为我们留下了文明对话的珍贵历史思想资源。对于伊斯兰教而言,这部分珍贵的历史思想资源值得重视,在当代也很有进一步继承与使用的价值。

三是上述资源在丰富了两教思想的同时,丰富了中国文化思想,乃至人类文明的宝库。两教都是沿着海陆丝绸之路传入中国的,二者的中国化过程、与以儒释道为代表的中国文明交融的过程,充分体现了不同文明间的交流互鉴,丰富了两教的思想与精神内涵。从另一个层面看,实事求是地讲,这些碑刻中的思想对博大精深的中国文化乃至人类文明的不断繁荣与多元化发展做出了一定贡献。这种贡献,固然不会像佛教、道教对中国文化的影响那样深刻,固然是影响力较小而非全局性的,固然不会受到很多人的关注,但这种经验对中国文化的均衡发展有不可或缺的补足价值,也在不断引起关注。