

## 【新論新探】

# 從開封猶太人的儒化看儒家 德治思想及其現代意義

馬楠

**摘要：**人們對開封猶太人的同化、漢化或者說是儒化問題討論頗多。大多數學者都是從猶太人的角度出發，主要討論開封猶太群體內部的變化如何導致其最終儒化，外部因素僅作為誘因。

鮮有人從中國古代社會的大環境，即以儒家占統治地位的社會背景為出發點，以儒家德治思想為立足點，分析其與開封猶太人儒化的關係。實際上，無論是在猶太人初入開封的宋朝，隨後的元朝，還是最終被儒化的明清時期，儒家思想都在社會中佔有絕對主導地位，開封猶太群體從「開封的猶太人——開封猶太人——開封人」這一轉變是儒家德治「以仁愛人——以禮教人——以賢舉人」的極好體現，這一思想通過「容異族於己國」、「立異族為己民」和「納異族為己用」成功地實現了中國古代社會主流文化與異族文化間的平等互動和融合，對現代中國社會的內部治理與對外關係具有積極的作用與意義。

**關鍵詞：**開封猶太人、儒化、德治

## 壹、前言

在歷史與現實中，猶太民族作為世界上最特立獨行的民族之一，其宗教、歷史、文化等一直備受關注。猶太民族的安身立命之本是其始終堅守的猶太教，兩者一心同體，相互依存。猶太教有一個突出的特點，即「排他性」或「封閉性」。「排他性」不是要「排除」其他宗教，而是不主動傳教，他們傳教的對象是與外族通婚的本族人或皈依了其他宗教的猶太人，若外族人想要皈依猶太教，則必須接受猶太民族的傳統習俗，「規矩甚嚴」（注一）。「封閉性」則是一種「自我封閉」，緣於嚴格遵守律法的

聖潔，與不信雅威（Yahweh）的「外邦人」、「外族」隔離開來，並格格難入於生活其中的、外族統治的生存環境（注二）。這兩個特點使得猶太教成為一個信眾廣泛散居世界各地卻維持祖傳信仰基本不變的宗教，猶太民族成為一個長期僑居不同國家卻文化傳統基本不變的民族。潘光旦先生曾說，猶太民族千年流浪卻始終沒有被消滅，他們自古散居卻始終沒有被任何國家或民族所同化，不但沒有，反而在人口數量和民眾品質上，「似乎都有很可以驚人的進步」（注三）。然而，這種情況卻有一個例外，即曾生活在中國開封的猶太人。他們並沒有像世界上其他地方的同胞一樣，形成一個與本土文化界限明顯的獨立團體，而是逐漸地融入到當時、當地的社會與文化當中，崇尚儒家文化，參與科舉考試，與當地人通婚。逐漸地，開封猶太群體像匯入大海的小小溪流一樣變得無影無蹤。

由於原始資料所限（注四），在猶太人來華及入開封的時間上學界仍有爭論，但一般認為，猶太人最初於唐朝入華（注五），於宋朝入開封（注六），在宋（北宋 960-1127，南宋 1127-1279）、元（1271-1368）、明（1368-1644）時基本維持著自身的猶太信仰，明初已出現儒化傾向，清（1644-1921）康熙年間儒化程度明顯。人們對開封猶太人的同化、漢化或者說是儒化（注七）的問題討論頗多（注八）。但絕大多數學者都是從猶太人的角度出發，主要討論開封猶太群體內部的變化如何導致其最終儒化，外部因素僅作為誘因。鮮有人從當時的大環境，即以儒家占統治地位的社會背景為出發點，以儒家德治思想為立足點，

分析其與開封猶太人儒化的關係。實際上，無論是在猶太人最初入開封的宋朝，之後的元朝，還是其最終被儒化的明清時期，儒家思想都在社會中佔有絕對主導地位。本文認為導致開封猶太群體從「開封的猶太人——開封猶太人——開封人」的轉變的最重要原因是古代中國社會中一直奉行的儒家德治思想，它以「以仁愛人——以禮教人——以賢舉人」為表現形式，即主要依靠統治階級的仁政愛民，社會生活中的禮儀教導，制度上的選賢舉能來成功實現了「容異族於己國」、「立異族為己民」和「納異族為己用」，最終完成主流文化與異族文化間的平等互動與交融。我們將以開封猶太社區現存文獻，主要是石碑碑文為主（注九），試圖證明猶太人作為異族群體來到開封後所經歷和遭遇的種種無不是儒家德治思想的體現。

## 貳、「以仁愛人」容異族於己國

中華民族歷來是有氣魄的，歷代王朝在外來群體不干預政治的前提下，基本上都提倡對異族、異教的兼容並蓄，吸取百家所長，對猶太群體亦是如此。猶太人初入開封時就受到了社會、政治、宗教與文化上的寬待，北宋皇帝曾對猶太人說：「歸我中夏，遵守祖風，留遺汴梁。」（注一〇）允許他們在中國自由居住、遷徙、就業、就學、參加科舉考試、參與土地買賣，既可以保持原來的宗教信仰，也可以與漢族通婚，概言之，享有一切本土民眾應享有的權利。這種寬待政策不僅賦予猶太群體，也賦予其他少數與外來群體。正如朱元璋在《奉天討元北伐檄文》所強調的

一樣，華夏文明不以血統族群論，而是以文化認同論，各民族一旦加入即享有平等權利，不會差別對待（注一一），且「果有材能，一體擢用」（注一二）。開封猶太碑文也對此做了記載：「殆我大明太祖高皇帝開國初，撫綏天下軍民，凡歸其化者皆賜地以安居樂業之鄉，誠一視同仁之心也。」（注一三）又如《元史》記載：「募寧夏善射者及各處回回、術忽般富者，赴京師從軍。」「術忽」便是 Jew（猶太人）在元朝的音譯之一（注一四）。其內容表明當時的猶太人可以進京參軍，鎮守家園，也體現了元政府對他們的信任。與此同時，不僅國家層面上對猶太教開放包容，普通地方官員也與猶太團體關係密切且對其宗教十分尊重。他們曾多次為猶太教題詞、寫匾額，例如「敬天祝國」，「清真教主」、「教法天真」，「奉天宣化」等等（注一五）。

這些行徑既彰顯了文化自信，更體現了儒家德治思想的核心內容，即仁。開封猶太人十分認可儒家的「仁義」觀，他們認為「道莫大於仁義，行之，自有惻隱羞惡之心」，要求自己「以善為師，以惡為戒，誠意修身」（注一六）。而在統治者的角度來看，施仁政，也就是說國家政治法令需是以「仁」為基礎，以仁心去施政，做到保民、惠民、恤民、養民、富民和教民。這裡的「民」是一個統稱，不因其血統而區分，只要保持總體上的文化認同即可。「仁」僅在《論語》中就出現了一〇五次，因其豐富繁雜的內涵，我們難以簡單地給它下一個定義，孔子本人也並未給予「仁」一個明確的定義，他的種種回答都是在告訴眾人如何「得仁」、「踐仁」。但在國家層面，在社會治理中，統治階級

若想得仁，子曰：「愛人。」（《論語·顏淵》）在對待非我族人時，曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁。」（《論語·顏淵》）如果說「仁」是一般意義上的「君子」的行為準則，在國家治理層面，「愛人以得仁」就是統治階級的行為準則，側重於人與人之間的相互理解，以「會友」為指向，強調本族與異族間的集體反思與共情，賦予猶太群體和其他異質文化極其寬容的生活環境，這種自由的社會又反過來使得猶太人可以隨意接觸本土文化，即儒家文化，隨著瞭解的加深，便又會被儒家文化所吸引，信服，更接受周遭盛行的非猶太生活方式，正所謂「寬則得眾，信則民任」（《論語·堯曰》）。

當然，統治階級這樣做也不單單是為了人民的安居樂業，社會的繁榮發展，「水能載舟亦能覆舟」，其所行「仁德」、「愛人」的另一個主要目的是維持自己的統治地位，因為人心向背是決定社會穩定、政權存續的關鍵，即便是開封猶太人這樣的一個小群體也是不可小覷的。所以孔子認為統治者的「仁德」是百姓安居樂業之本：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」（《論語·衛靈公》）統治者採取仁政與德治使被統治者心甘情愿地規範自己的行為，接受社會普遍道德文化，以達到社會、政治穩定的目的。猶太團體也會表達對皇帝的崇敬以及自己「忠君」的立場：「祝頌大明皇上，德邁禹湯，聖並堯舜。」（注一七）甚至在猶太會堂中還掛有「萬歲牌」，其上刻有皇帝姓名，以便敬拜（注一八）。當然，人們也可以說猶太人的適應是迫於本土文化的壓力，但此種壓力與其他

國家猶太人所面臨的境況完全不同，在那些地方他們為與外部世界抗爭，使得自己更加團結獨立，在開封，這種來自大環境的所謂壓力，不如說成是為了過上更好的生活而產生的動力，若沒有內心的認同，一味地想要與外界抗爭，是不會產生這樣的動力的。在以「仁」和「愛」為最高準則的德治體系中，統治階級的愛護，社會的包容，親朋好友的關懷，促使他們學習儒家思想，用儒家話語解釋自己的宗教教義與禮法，考科舉，走仕途，渴望成為朝廷命官或達官顯貴，其本質上就是在認同基礎上的趨同，以求獲得更好的生活，被更多地接受。

## 參、「以禮教人」立異族為己民

耶穌會士何大化 (Antônio de Gouvea) 曾於一六四四年記錄到，「(在開封) 的 (猶太) 家庭已從最初的十七個增加到一萬個，最初他們本族之間通婚，但隨著時間的推移，他們開始與異教徒中國人結婚……」(注一九) 明代的左唐是有史可查的第一位考中進士的猶太人，他的兒子也是目前所知的最早娶異族女子的猶太人族裔。王侍郎因與左唐交好便「許以女妻其子」，但左唐一家最初卻以家道中落而不敢高攀。猶太教傳統思想中似乎是沒有「門當戶對」這一封建思想的，所以這在另一方面也表現出了左唐一家已不知不覺地被儒化。學界一般都承認通婚是開封猶太人儒化的一個非常重要的因素(注二〇)。猶太人本身是提倡族內通婚的，但隨著開封猶太人族群人數減少，為了維持種族的繁衍，他們也不得不打破曾經神聖的婚姻制度，開始逐漸與異族

人通婚。王一沙先生曾對清咸豐元年(1851)以來的四二六位開封猶太人及其後裔進行了抽樣調查，結果表明：「在近一三〇多年間，中國古代猶太人及其後裔的四一五代人中，率以22%的比例把自己的女兒出嫁給漢、回、滿、等，同時，又以28.6%的比例把漢、回、滿等的民族的婦女吸收到自己的家庭裡來。」(注二一) 另外，那些已入仕的猶太人，出於提升自身家族地位的需要，也選擇與漢族達官顯貴聯姻，以實現「門當戶對」與「強強聯合」。然而根據古代中國「以父為尊」社會傳統，婚後的女性應信仰猶太教，他們的孩子也應是猶太人，這樣會導致猶太人口的大量增加，而不是最後的消滅。而且若通婚後的家庭中繼續施行猶太式的教育模式，以猶太經典為基準，那通婚便無法成為改變猶太人信仰模式的因素。其根本原因是通婚後的母親，大多數為漢族母親，擔負起了了教育子女的重任，也就是所謂的「男主外女主內」。當然，考慮到無論是猶太教還是儒家皆以男性為尊，這種教育模式必然是男主人授意的。一方面，猶太男性普遍認識到了儒家禮教對於孩子今後生活的重要性，另一方面，漢族女子因其從小對禮教的耳濡目染便成為教育子女的最佳人選。因此儒家禮法成為了家庭教育的主要內容，知禮、學禮很大程度上分散甚至是取代了對《托拉》和《塔木德》等猶太經典文本的研讀。這樣的家庭培養出的下一代必是「知君臣之義，父子之親，兄弟之序，朋友之信，夫婦之別。原本於知能之良，人人可以明善復初」(注二二)。由此，儒家德治思想的第二個關鍵「禮」便潛移默化地進入到猶太人的生活中。

除了通婚之外，碑文的起草／撰寫／訂立與反覆研讀也是一種通過規範個體行為將儒家禮教傳遞進猶太人群體的重要媒介。我們認為碑文與「鄉約」的功能類似。雖然開封猶太社團一直處於與周遭環境的文化交換之中，但其整體上還是一個相對獨立和封閉的社區。似乎可以相當於一個「鄉」，也就是一個體量不大的有一定自治權利的行政區域，而研究開封猶太人的最重要史料——碑文，其內容也與「鄉約」的功能相類似。由碑文的落款可知，無論是碑文的撰者、書者、篆者還是立者，基本都是當時猶太團體中較有地位之人，多為儒生，以及當地的官員和名望之人，其內容往往都以猶太教的創教為始，介紹猶太教的歷史與習俗，之後闡述猶太教進入中國後的境況，在開封如何發展壯大的，以及本族的著名人士，最後還會對皇帝的寬待表示感謝。其間夾雜了大量關於中國禮教的內容，例如「故大而三綱五常，小而事物細微無物不有，無時不然，莫匪道之所寓」（注二二）引自「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」（《禮記·樂記》）；又如「至於鰥寡孤獨，疲癯殘病者，莫不調恤賑給，俾不至於失所」（注二四）引自「故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養」（《禮記·禮運》）。除此之外還有大量如何守禮的說教內容。一般來講鄉約的倡導者基本上都是儒家士紳，有鄉里德高望重的儒家知識分子，有在朝為官的儒家官吏，也有退隱鄉里熱心公益事業的儒商、儒官，他們借助自身的威望組織基層民眾自發興起、自願參與並書之於通俗簡明文字以立約，以集體名義規範個體行為和應

對天災人禍的不測遭遇（注二五）。開封猶太碑文便是如此。更重要的是，兩者在規範個體行為時使用的是相同的模式體系，即儒家禮教。正如正德七年碑中所寫「畏天命，守王法，重五倫，遵五常，敬祖風，孝父母，恭長上，和鄉里，親師友，教子孫，務本業，積陰德，忍小忿：戒飭勸勉之意，皆寓於斯焉」。可以說這些內容與儒家禮經並無二異。

《禮記·曲禮上》寫到：「道德仁義，非禮不成。」禮是基於宗法倫理社會而產生的，是一種間於情法之間的規範，自然情感是其基石，不僅維護個人的利益，還要維護整體的利益（注二六）。「禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也」（《左傳·隱公·隱公十一年》）。在統治者仁德愛人的基礎上，社會奉行禮教，人人懂禮、守禮是德治的另一個必要條件。儒家禮俗將猶太人教化為儒生，成為自覺維護本土社會穩定、民族團結的力量。猶太人在深知忠信孝悌之義後，又怎會不以此來要求自己，又怎會不實踐於社會生活之中。這一變化可直接從碑文上的內容看出，開封猶太古碑中多次直接引用儒家經典，例如在「弘治二年碑」上引用了《尚書》、《孟子》和《周易》，在「正德七年碑」上引用了《禮記》、《書經》、《孟子》和《論語》（注二七）。隨著下一代孩子對儒家禮教與猶太思想的雙重瞭解，他們便會發現儒家思想，尤其是其講求的「禮」，與猶太教傳統間有著驚人的相通性，反而又促進了對儒家思想的認同。單從孝道來看，猶太傳統與儒家在父母贍養、敬愛、服從、承志、諫諍、禮葬、追念等方面就有著很大的相似性（注二八）。這在一定程

度上說明，所有真道同出一源，雖然我們的膚色、語言、文化皆不同，但我們基本價值觀和主流思想在一定程度上有著重合性，這是人類文明發展到一定程度的共同表現。而儒家思想經歷多代的革新與增補更是人類文明哲理的集大成者，但凡認真研讀過其內容者無不被其中的大智慧所折服。用碑文上的話講「其儒教與本教，雖大同小異，然其立心制行，亦不過敬天道，尊祖宗，重君臣，孝父母，和妻子，序尊卑，交朋友，而不外於五倫矣」（注二九）；「然教（照原碑）是經文字，雖與儒書字異，而揆厥其理，亦有常行之道，以其同也」（注三〇）。開封猶太人在繼承了自己原本倫理觀念的基礎上，又拒絕了某些不適用儒家的內容，形成了符合本土特色的倫理體系。美國東方學家貝特霍爾德·勞費爾（Berthold Laufer）曾研究過開封猶太人族譜，他發現男性多來自艾、李、張、高、趙、金、石等七族分支，但女性的姓氏多與男性不同。最引人注目的是女性中有姓孟、姓孔的，好像她們是孔子和孟子的後裔一樣（注三一）。

## 肆、「以賢舉人」納異族為己用

「選賢舉能」是儒家德治思想的支柱部分，孔子說過「雖有周親，不如仁人」（《論語·堯曰第二十》）。「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服」（《論語·為政》）。科舉制度便是此思想的最好體現，任何人無論出身，只要通過考試便可入朝做官，飛黃騰達，雖因其某些腐朽、官僚及固化的考試模式等原因備受詬病，但就古代中國來講，整體上還算是相對公平

的選賢制度，基本可以滿足「舉賢才」（《論語·子路》）的要求。據史料記載明代開封人俺誠便是第一個有據可查的充當封建官吏的猶太人，待到永樂二十一年，「以奏聞有功，欽賜趙姓，授錦衣衛指揮，升浙江都指揮僉事」（注三二）。他開闢了猶太人做官的先河。隨後便有大量關於猶太人參加科舉並中舉，成為儒生的記錄。雖然直至明代人們才發現確切地有關猶太人中舉的資料，但科舉並非開創於明代，寬待外族的元代也有科舉（注三三），而且對「蒙古、色目人」的考題相比「漢人、南人」更簡單，錄取比例更大。首先這是因為他們的漢化程度低，其次是少數民族統治階級希望通過傾斜保持自身在取士方面的優勢，最後也是元朝統治者也希望通過政策上的傾斜鼓勵蒙古和色目人學習儒學，進而參加科舉取士（注三四）。猶太人便屬色目人。黨寶海通過考證證明了《至正金陵新志》中的江南行禦史台監察御史珠笏人亦思哈是猶太人（注三五）。由於史料所限，他可能是我們目前所知的惟一一個有明確人名和具體身份的元朝猶太人。但無論如何，這證明了猶太人已經進入了元朝非常重要的官僚系統，因而科舉制度對猶太人的儒化，早已於元代便開始。而已知出身為進士後任文官的有明代開封猶太人左唐，清代趙映乘，出身舉人後任文官的有明代艾俊和艾田，明清時期的猶太貢士、貢生、廩生、生員等至少有十餘人（注三六）。

科舉制度也是大家公認的導致開封猶太人儒化的原因。但並不僅是猶太人參加了科舉，入朝為官後就被儒化了，就放棄了自己的猶太信仰。而是因為科舉制度考的就是儒家傳統，儒家思

想貫穿在整個備考，參考，復讀，升遷等過程中。中了舉人的艾田曾對利瑪竇說，他自幼即學漢字，所以未學希伯來文（注三七）。開封乃至整個中國的猶太人中像艾田這樣的文士為數很多。猶太人想要參加科舉就必須學習「四書」、「五經」，寫八股文。中舉也不是一蹴而就的，需要從小鑽研故紙堆，學習儒家經典。對於傳統的猶太人來說，他們從搖籃到墳墓都是與傳統猶太經典《希伯來聖經》、《塔木德》相伴的，而開封的猶太人又將儒家經典加入其中，甚至取代了一部分猶太經典。更重要的是，在統治者的仁德以及從小就學習儒家禮教的基礎上，「敬天祝國」（注三八）也成為了開封猶太人的主要追求，投身科舉一方面確是為了追求更好的生活，另一方面也體現了他們強烈的愛國和報國熱忱：「天經五十三卷，口誦心維，祝皇圖於鞏固；聖字二十七母，家喻戶曉，願社稷以靈長。」（注三九）猶太學者蒂貝留·維茲（Tiberiu Weisz）總結道：「他們（開封的猶太人）首先看重的是自己作為中國人的身份，其次是對儒家文化的認同，第三才是對猶太生活方式的遵守。」（注四〇）

科舉制度的設計本身可能並未考慮過要同化外來人口，它在統治者仁德、社會包容、人人學禮、知禮的基礎上的一種實現儒家德治的選賢程序，為的是在最大限度上排除其他因素選擇最有才華的人士入朝為官，造福百姓。我們可以在弘治二年碑的結尾處看到「開封府儒學增廣生員金鐘撰，祥符縣儒學廩膳生員曹佐書，開封府儒學廩膳生員傅儒篆」字樣的落款。其中的「廩膳生員」是科舉制度中生員名目之一，因由國家給以廩膳，即膳食

和生活補貼而得名員，其名額有定數。而「增廣生員」則屬一種擴大大才庫的政策，即在已入選的固定人數的生員和秀才之外，另加錄取的名額，以納入更多優秀人才。為此碑撰文的猶太人金鐘就是這一人才擴充政策的受益者。此外，自猶太人初入開封的宋代起，至元蒙時期，再到明清，都有一定的針對「儒士」的優待制度，且明清的優待強於元蒙，這與猶太人的儒化程度成正比。例如，元代的儒戶享有優免賦役的權力（注四一），明清施行生員優免制度，其中便包含廩膳生員和增廣生員。這種優待制度也是猶太人努力成為儒士的巨大動力。這再次說明「賢才」作為國家發展的支柱，是儒家德治的重要組成部分，一方面，賢才的選定程序排除任何關於血統的因素，給予所有異族以平等機會甚至是一定的政策傾斜，另一方面，針對賢才這一群體的特定優免制度又使所有想改善生活的人們努力進入到該群體中，成為激勵猶太人投身儒學的動力。

## 伍、儒家德治思想的現代意義

到一八五〇年，當「倫敦猶太佈道會」派出的使者到達開封時發現：「沒有一個人能夠讀希伯來文，五十多年沒有拉比，對彌賽亞的期待似乎已經完全喪失。兩個世紀以前被耶穌會士發現時所堅持的割禮已不再延續了。」（注四二）一八六七年，一位英國國教的主教訪問開封後也報道說：「他們完全失去了他們的宗教，與中國人幾乎沒有什麼區別……從相貌、衣著、習慣和宗教方面來看，他們是地地道道的中國人。」（注四三）二十世紀

以後，開封猶太人基本上已銷聲匿跡。可以說，這個群體從在開封的猶太人轉變成開封猶太人，最後變成了開封人。這種變化的客觀原因一是猶太人數量較少，二是自然災害的頻發，而在意識形態領域，源自儒家德治思想仁、禮、賢三個方面的作用則是關鍵所在。它們是具有超越精神的觀念，既存在於人的生命之中，又超越人的生命之上，向外無限延伸。仁——禮——賢是一個逐級遞進的關係，前一個是後一個基礎，也就是先仁後禮，先禮後賢。正如孔子所說，「人而不仁，如禮何？」（《論語·八佾》）這種德治思想不僅影響了猶太群體，也是操控其他外來群體儒化的看不見的手。也許有人會說，開封猶太人對儒家思想的認同，與外族的通婚，最終導致其失去了自己原有的宗教與文化，對其民族本身來說是一個悲劇，因為他們失去了本心，失去了自我。我們可以通過與世界其他地方的猶太人的境遇進行對比來探討這個問題。從猶太教自身的角度來說，自公元七〇年起，直到一九四八年以色列建國，猶太人散居世界各地，直接面對他國民族和文化的衝擊。在這漫長的時光裡，雖然面臨著被各種文化吸收甚至同化的危險，但猶太教在整體上仍保持住了其根本特性和文化認同，維持住了自己的初心並傳承了下來。然而這一成果的根本上動因是外在的，即各主體文化對猶太文化的強烈排斥態度，使得猶太人向這些文明反饋出對等的敵對態度，其代價是無數生命的消亡。「永世流浪」並不是猶太人的主動選擇，是外界的拒絕迫使猶太人「流浪」，面對對抗若不還以對抗，必以全軍覆沒為代價。回看中國開封，其最終結果雖也可被看作是「全軍

覆沒」，但它發生在一個寬鬆自由的社會背景下，是猶太族群自主選擇的結果，他們可以選擇繼續堅持自己的信仰文化，行自己的宗教實踐，主體文化既對其表示支持也無須他們付出任何生命作為代價。開封猶太人所遭遇的一切是在儒家德治這個看不見的手的引導下，為了過上更好地生活的而做出的深思熟慮的選擇。實際上異族文化的最終歸處就是所在國的主流傳統文化，不是歸化，不是同化，而是在平等互動中的自然融合，只不過程度高低有所不同，開封猶太人的儒化可以說是達到了文化交融的一個極端值。因此，既然人人都過上了更好的生活，社會安定有序，又何談是悲劇。

儒家德治除了有利於異族與本族的平等互動和相互融合，對國家總體實力的提升也有積極的促進作用。左傳中有這樣一則故事：文王得知崇國德行敗壞而去討伐，打了三十天，崇國遲遲不肯投降。文王便退兵回國，重修自身德行後再去攻打，結果剛到營壘，崇國就自動投降了（注四四）。孟子也曾打比方說：「仁者如射。射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」（《孟子·公孫丑上》）這個射者「反求諸己」的故事非常形象地說明了一種可以施之於一切競爭領域的原則（注四五），一個人也好，一個民族也好，一個國家也好，要想戰勝對手，平穩地立足於世界，不是要去考慮對手有多強或多弱，多卑鄙或多磊落，而是反過來要求自己「端正姿勢」，不斷完善。反求諸己這個說法深刻地揭示了以德服人思想的真實內涵：不苛求別人，做好自己。在國與國的競爭中更是如此。由於複雜的社



會環境，小國林立的國家境況，人們的知識、道德水平以及社會閱歷等的限制，這一理想境界在古代中國僅能在一定程度上得以表現。近代的中國作為世界中的弱者全身心致力於保全自己，更無暇也無力考慮和踐行「以德服人」。但在明清時期，人們可以明顯地從清真寺的外觀，碑文上的文字，猶太人的名字，家庭構成，他們在社會中的職業變化，即逐漸由商人向儒生的轉變，看出儒家德治思想一步步致使他們欣賞本土文化且自然而然的融入。因為該階段的中國處於世界領先地位，國強民富，致力於修己，且自信包容，這種情況與現在的中國有很大的相似性。現代的中國，正潛移默化地實踐著儒家的德治思想，「反求諸己」的本質就在於不斷提升自身各方面的能力，如經濟、政治、科技、醫療、創造性、國民素質等。

在文化交往方面，中國社會和文化具有異乎尋常的吸收和同化能力，其基礎也是中國的儒家文化，在與外族交往及社會治理層面，就具體體現在了儒家的德治思想。孔子在《論語·季氏》中說過一句廣為流傳的名言：「遠人不服，則修文德以來之。」從個人層面講是提升自身本領與德行，讓他人真心欽佩服氣，從民族和國家整體層面上講，便可以「仁——禮——賢」服「遠方的」，「不相容的」，「不同意識形態的」其他集團。「以德服人」在一定程度上成為了中國歷代知識分子心中的最高理想，也應是中國在國際交往中的最高境界。與此同時，德治思想對當代的依法治國也有著重要的作用和意義。「以德治國」是「依法治國」的補充，兩者是一體之兩面，緊密結合後便可共同構成一個

更加全面、完整的治國方略。（作者為廣州暨南大學世界史博士後·山東大學哲學博士）

#### 注釋

注 一：參見徐圻：〈走下聖壇、擺脫教條、融入生活——馬丁·路德、亨利八世、門德爾松、六祖慧能的宗教改革及其特色〉，《貴州社會科學》，二〇一八年七月，第七期，頁七〇。

注 二：參見劉新利：〈代「賤民」以「離民」：解析馬克斯·韋伯的古猶太民族〉，《猶太研究》，二〇二一年六月，第十七輯，頁二一〇—二二一。

注 三：參見潘光旦：〈猶太民族與選擇〉，《潘光旦文集》第九卷，潘乃穆，潘乃和編，北京：北京大學出版社，二〇〇〇年十二月，頁三九四。

注 四：關於開封猶太人的原始資料相對較少，除了四塊內容稍長的碑文（弘治二年碑、正德七年碑、康熙二年碑、康熙十八年碑（殘文）），僅有幾行字或幾個字的匾額和楹聯之外，幾乎未留下其他與開封猶太史直接相關的內容。很多史料都是散見於不同的歷史文獻。且這些史料在時間上也是明清時期稍多，宋朝幾乎沒有，元朝有些但不多。

注 五：參見李大偉：〈古猶太人入華時間考論〉，《全球史評

論》，二〇一八年，總第十五輯，頁一四〇—一五四。

注六：參見魏千志：〈中國猶太人定居開封時間考〉，《史學月刊》，一九九三年，第五期，頁三六一—四一；張倩：〈從猶太教到儒教：開封猶太人同化的內在因素之研究〉，《世界宗教研究》，二〇〇七年，第一期，頁一〇九—二四。Stephen Sharot, "The Kaifeng Jews: A Reconsideration of Acculturation and Assimilation in a Comparative perspective", *Jewish Social Studies, New Series*, Vol. 13, No. 2, 2007, Winter, pp. 179-203.

注七：對於開封猶太人「同化」、「漢化」還是「儒化」於中國，不同學者有不同見解。其大體內容基本相似，都旨在表明猶太文化對中國主流文化的融入。考慮到在開封猶太人生活的時代，中國社會基本都是儒家思想為主流文化，且本文認為儒家德治思想是導致其最終融入中國的根本原因，進而認為使用「儒化」一詞更為恰當。

注八：比較有代表性的觀點有：張綏認為封建社會科舉制的誘導以及與漢族女子的通婚是開封猶太人漢化的最主要原因（參見張綏：〈猶太人在中國中原地區被漢化原因之探索〉，《上海大學學報（社科版）》，一九九〇年，第二期，頁五五—六一）；宋奈雷認為猶太人的商人出身以及他們對儒家經典的研究與認同加速了其儒化過程（參見【英】宋奈雷：〈猶太人的同化：中國猶太人之例〉，錢明德，金計初譯，《民族譯叢》，一九七九

年，第三期，頁四四—四九）；張倩紅認為，「開封猶太人同化的最根本原因來自猶太社團內部，即對猶太教信仰的徹底淡化和對儒教的深層次認同，猶太教的儒化過程正是開封猶太人的同化過程」（參見張倩紅：〈從猶太教到儒教：開封猶太人同化的內在因素之研究〉，《世界宗教研究》，二〇〇七年第一期，頁一一〇）。

注九：一四八九年弘治二年碑〈重建清真寺記〉；一五一二年正德七年碑〈尊崇道經寺記〉；一六六三年康熙二年碑〈重建清真寺記〉；一六七九年康熙十八年碑〈清真寺趙氏牌坊並開基源流序〉（殘文）。

注一〇：弘治二年（1489）〈重建清真寺記〉碑，載陳垣：《陳垣學術論文集（第一輯）》，《中華書局》，一九八〇年，頁二五六—二五九。（立碑的行為本身就是儒化的一種表現，因其傾向於儒家「敬天法祖」的傳統而非猶太傳統。）

注一一：「如蒙古、色目，雖非華夏族類，然同生天地之間，有能知禮儀願為臣民，與中夏之人撫養無異」。《明實錄·太祖實錄：卷二六》，上海：上海古籍出版社，一九九〇年。

注一二：譚希賢《明大政篆要》，光緒廿一年思賢書局本，卷一；李東陽等《弘治大明會典》，正德四年刊本，卷廿二。轉引自蕭啟慶著，《內北國而外中國：蒙元史研究》，上冊，中華書局，二〇〇七年，頁一六三。

注一三：弘治二年（1489）〈重建清真寺記〉碑。

注一四：參見李景文等編校：《古代開封猶太人：中文文獻輯要與研究》，北京：人民出版社，二〇一一年十一月，頁五。

注一五：四塊匾額皆位於開封猶太教清真寺。

注一六：正德七年（1512）〈尊崇道經寺記〉碑。

注一七：弘治二年（1489）〈重建清真寺記〉碑。

注一八：【法】杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》第二卷，鄭德弟譯，鄭州：大象出版社，二〇〇一年一月，「耶穌會傳教士駱保祿神父致本會蘇霖神父的信」，頁一三。

注一九：Rabbi Dr. Chaim Simons, *Jewish Religious Observance by the Jews of Kaifeng China*, Sino-Judaic Institute, 2010.06, p.150.

注二〇：此處的通婚不僅代表與漢族通婚，也有猶太人與回族、滿族等通婚的情況，但總體上與漢族通婚人數較多。

據清末開封穆斯林鐵定安的敘述，開封猶太人此時的婚姻狀況為：六姓與漢人混合通婚，另外兩姓僅與中國回教徒通婚。關於猶太人融回的情況可參見馬梅霞：

《對原開封猶太人「融回」人員的人類學調查》，西北民族大學碩士研究生學位論文，二〇一〇年六月。

注二一：王一沙：《中國猶太春秋》，北京：海洋出版社，一九九二年，頁六一。

注二二：康熙二年（1663）〈重建清真寺記〉碑，載陳垣：《陳垣學術論文集（第一輯）》，《中華書局》，一九八〇年，頁二六二—二六九。

注二三：正德七年（1512）〈尊崇道經寺記〉碑，載陳垣：《陳垣學術論文集（第一輯）》，《中華書局》，一九八〇年，頁二六〇—二六一。

注二四：正德七年（1512）〈尊崇道經寺記〉碑。

注二五：韓玉勝：〈政教與俗教：儒家士人德教的精英傳統與世俗傳統〉，《南京社會科學》，二〇一一年第七期，頁五四。

注二六：孟憲清：〈仁——道治國：論儒家的治理思想〉，《湖南師範大學社會科學學報》，二〇一七年，第二期，頁一一。

注二七：碑文與儒家經典對照可參見劉五書：〈從猶太碑看開封猶太人的儒化過程〉，《中原文物》，一九九四年，第二期，頁一一—一一五。

注二八：參見傅有德，王強偉：〈比較視域中的古代猶太教與早期儒家之孝道〉，《求是學刊》，二〇一六年五月。

注二九：弘治二年（1489）〈重建清真寺記〉碑。

注三〇：正德七年（1512）〈尊崇道經寺記〉碑。

注三一：Berthold Laufer, "A Chinese-Hebrew Manuscript, a New Source for the History of the Chinese Jews", *Folklore Studies*, Vol. 4 (1945), p.324.

注三二：弘治二年（1489）〈重建清真寺記〉。俺誠原名俺

三，又名趙誠，他通過告周王朱橚試圖謀反而得到朝

廷的賞賜，加官進爵，賜姓名趙誠。可參見「戊申，

擢河南中護衛軍丁俺三為錦衣衛指揮僉事，賜姓名

趙誠，以其告周王橚不軌，得實也」（《明太宗實錄

（卷二二二）》，北京：中華書局，一九七四年，頁

三七八。）

注三三：猶太人初入開封的宋朝同樣舉行科舉考試，但並未找

到關於猶太人在宋朝科舉或者做官的史料。

注三四：參見韓丁：〈元代科舉中實行民族傾斜政策的原因分

析〉，《考試週刊》，二〇一六年第十期，頁二一—

二四。

注三五：其原文是：「亦思哈，珠笏氏，從任，至正元年上。」

（至正元年為公元一三四一年）參見黨寶海：〈關於

元朝猶太人的漢文史料〉，《中國史研究》，二〇〇

五年第三期，頁一三七—一四一。（但仍有爭議，所

以一般仍認為俺誠為第一個有據可查的充當封建官吏

的猶太人。）

注三六：具體年代、人名、職務等參見張倩紅、劉百陸：〈從遺

存碑文看開封猶太社團的社會生活〉，《河南大學學

報（社會科學版）》，第四十六卷，第六期，二〇〇

六年十一月，頁九七—一〇〇。

注三七：Rudolf Löwenthal, "The Early Jews in China: A Supple-

mentary Bibliography", *Folklore Studies*, Vol. 5 (1946), p.395.

注三八：此區位於趙氏牌坊的正門和二門之間的牌樓上，即。牌坊始建於康熙十七年秋七月，十月建成。

注三九：開封猶太教清真寺北經堂楹聯之一。

注四〇：Tiberiu Weisz, "Life of the Jews in China According to the 1512 Stone Inscription", *Points East*, vol.18, no.3, November 2003, p.7; Chaim Simons, *Jewish Religious Observance by the Jews of Kaifeng China*, p. 33.

注四一：蕭啟慶著，〈內北國而外中國：蒙元史研究〉，上冊，頁三七八。

注四二：William Charles White, *Chinese Jews*, Vol. 1, University of Toronto Press, 1966, p.101.

注四三：【英】宋奈雷：〈猶太人的同化：中國猶太人之例〉，錢明德，金計初譯，〈《民族譯叢》〉，一九七九年，第三期，頁四五。

注四四：《左傳·僖公十九年》：宋人圍曹，討不服也。子魚言於宋公曰：「文王聞崇德亂而伐之，軍三旬而不降，退修教而復伐之，因壘而降。」

注四五：顏世安：〈試論儒家道德主義的和平理想〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》，二〇〇五年，第五期，頁四五。