

单位代码	10475
学号	104753110811
分类号	K18

河南大學

硕士学位论文

基督教传教士对开封犹太社团的调查和研究

学科、专业：历史学、世界史

研究方向：犹太史

申请学位类别：历史学硕士

申请人：张腾欢

指导教师：张倩红教授

二〇一四年六月

关于学位论文独创声明和学术诚信承诺

本人向河南大学提出硕士学位申请。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完成的，对所研究的课题有新的见解。据我所知，除文中特别加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

在此本人郑重承诺：所呈交的学位论文不存在舞弊作伪行为，文责自负。

学位申请人（学位论文作者）签名： 张鹏欢

2014年5月8日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予硕士学位。作为学位论文的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。

（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名： 张鹏欢

2014年5月13日

学位论文指导教师签名： 张绪红

2014年5月28日

The Investigation and Research on Kaifeng
Jewish Community by Christian Missionaries

A Dissertation Submitted to
the Graduate School of Henan University
in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of
Master of History

By

Zhang Tenghuan

Supervisor: Prof. Zhang Qianhong

Date: April, 2014

摘要

自利玛窦 17 世纪发现开封犹太人，并将这一消息传到欧洲之后，许多西方人不远万里来到开封，其中以基督教传教士居多。来到开封的早先为耶稣会士，后为新教传教士，他们在开封的访察活动为后世留下了关于这一时期开封犹太社团风貌的重要文献。基督教传教士文献是除了开封犹太社团文献之外，有关开封犹太人问题的最为重要的史料，记录下了开封犹太社团宗教习俗和社会生活的许多方面，为后人了解和研究这一已消失的少数族裔群体提供了便利。本文广泛搜集相关传教士文献，在参考国内外论著的基础上，梳理传教士文献的形成和流传过程，展现从 17 世纪到 20 世纪上半期开封犹太社团的历史变迁。从传教士文献出发，分析文献本身的特点，探讨传教士文献中所折射出的传教士活动的宗教和文化动因，并论述传教士的调查访问活动对开封犹太社团的影响。

基督教传教士文献的形成大体上分前后两个阶段。前期为耶稣会士的记载，由利玛窦发端，终于十八世纪初的康熙禁教。骆保禄、孟正气和宋君荣在开封实地探察的基础上，将所见所感以书简的形式寄往欧洲，形成了耶稣会士文献。耶稣会士书简多描述当时犹太社团的宗教状况，内容单一，对世俗生活关注较少，其流传过程也较简单。耶稣会士来访开封的目的在于调查开封犹太人的宗教状况，以为其在“中国礼仪之争”中反驳对手诘难寻找根据。在耶稣会士文献中，开封犹太社团虽已出现衰落趋势，但仍维持着较强的民族意识，仍固守着民族宗教和文化。

新教传教士文献的形成开始于十九中期，一直持续到二十世纪上半期。来访开封的以新教传教士为多，也有世俗人士。来访者多为冒险猎奇而来，其对犹太社团的世俗生活记载较多，这些记载广泛地散见于中外报刊杂志。来访者中加拿大传教士怀履光较为突出，怀履光在开封居住 25 年，后著称《中国犹太人》，对开封犹太人研究史料进行了系统搜集和研究。这一时期，开封犹太社团已出现明显衰落，开封犹太人在传教士帮助下为振兴社团作了一些努力，后者为恢复犹太人的宗教文化信仰起了积极作用。同时，部分传教士也利用种种手段，获取了开封犹太社团的不少文物如经书等，造成了很大的负面影响，也加快了开封犹太社团衰亡解体的趋势。

从基督教传教士文献来看，开封犹太社团的来历如来华时间、路线并不明晰，至今未有定论。开封犹太会堂为中国传统寺庙建筑类型，内部陈设也明显汉化。开封犹太人极为珍视会堂和经书，在损毁后对其多次修缮，但由于社团的日益贫困以及族人宗教观念的淡化，会堂最终坍塌未再重建，经书也四处流失。开封犹太社团在历史上有过繁盛，社会地位较高；衰落后则人口大量流失减少，社会地位平平；开封犹太人与汉族和穆斯林长期存在着较为和睦的关系；开封犹太社团的同化是自然和人文因素共同作用的结果。开封犹太社团经济社会地位的变迁反映了整个社团走向衰落的过程，而其衰落的过程也是犹太社团融入当地主流社会、走向同化的历史过程。

关键词：传教士 开封 犹太社团 衰落 同化

ABSTRACT

There are lots of westerners came to Kaifeng since the Kaifeng Jewish community was found by Matteo Ricci in 17th century, and the majority of these westerners are Christian missionaries. The former missionaries are Jesuits missionaries, and later Protestants. Both left very important documents and textual resources on the community at that time. The missionaries' documents are the most important historical materials beside the Kaifeng Jewish community documents of its own, and left the first hand documents of the religious and social life on Kaifeng Jews. These documents provided great conveniences to the later researchers to have a deep exploration of the disappeared minority. The thesis collects these documents and combs the formation and circulation of the documents based on the domestic and foreign works, showing the historical transition of the Kaifeng Jewish community from the 17th century to first half of 20th century. Analyzing the characteristics of missionaries' documents from which discussing the missionaries' religious and cultural appeals, expounding the influences on the community caused by the missionaries' investigation and research.

The formation of missionaries documents are generally divided into two stages. The documents of earlier stage was documented by Jesuits, started by Matteo Ricci and ended in 1721 when emperor Kangxi prohibited the Christianity in China. The Jesuits documents were collected by Giampaolo Gozani, Jean Domenge and Antoine Gaunil who made a field survey and sent their letters to Europe. The majority of the letters described the religious condition to Kaifeng Jewish community in spite of paying less attention to secular life of the community , and the spreading process of the letters is rather simple. The Jesuits are aimed to investigate the religion of the community for finding the evident to refute the criticism form their

opponent in the Chinese Rites Controversy. The Kaifeng Jewish community still preserved strong ethno-consciousness and their religion and culture despite of the obvious decline tendency during this period.

The formation of Protestant documents started from mid-19th century and ended in the first half of 20th century. Not only Protestants but also a few non-religious visitors came to Kaifeng. They are mostly come to Kaifeng for the sake of adventures and seeking novelty. Their documents pay more attention to the secular life than the Jesuits, and these documents are generally published in the domestic and foreign papers and journals. William Charles White, a Canadian missionary, is the most prominent of those. White lived in Kaifeng for 25 years and wrote *Chinese Jews* that made a systematic collection and research of the related documents. During this period, there has been a obvious decline of the community. Kaifeng Jewish community made efforts to revitalize with the help of missionaries who made positive influence in regain the Jewish religion and culture. However, some missionaries obtain lots of cultural relics as the scriptures, caused quite negative influence and promote the tendency of the community's decline and disintegration.

The origin of Kaifeng Jewish community as the migrant route and time is not so clear in the Christian missionaries' documents, and there is no final conclusion till now. The synagogue is a typical traditional architectural style of Chinese temple and the interiors are also obvious confucianization. Kaifeng Jews cherish the synagogue and scripture and repaired many times historically. However, with the growing poverty and the weak religious belief, the synagogue dismantled and never rebuilt and the scripture has been lost ever since. There has been prosperous development and higher social status and also a sharp reduction of Jewish population and give rise to a common status. Kaifeng Jewish community has maintain an amicable relationship with Han and Muslim people. The assimilation of the community is the outcome of combination of natural and humanistic factors. The economic and social changes of Kaifeng Jewish

community is the decline process of the community, and also the historical process of entering the mainstream of local society and assimilated eventually.

Key words: missionary, Kaifeng, Jewish community, decline, assimilation

目录

摘要.....	I
ABSTRACT	III
目录.....	VII
绪论.....	1
一、耶稣会传教士文献的形成和流传.....	5
(一) 利玛窦与开封犹太人.....	5
(二) 利玛窦之后耶稣会士的访问记述.....	12
(三) 骆保禄、孟正气和宋君荣的访问记述.....	15
二、新教传教士文献的形成和流传.....	29
(一) 伦敦犹太人布道会的调查.....	31
(二) 丁韪良等的个人探访.....	33
(三) 怀履光与他的《中国犹太人》.....	39
三、基督教传教士文献中的开封犹太社团.....	49
(一) 开封犹太社团的来历、人口变迁和人种体貌特征.....	49
(二) 开封犹太社团的经济社会状况.....	50
(三) 开封犹太社团的会堂、经书及宗教习俗.....	54
(四) 开封犹太人与汉族和穆斯林的关系.....	58
(五) 开封犹太社团的衰落.....	59
结语.....	63
参考文献.....	65

绪论

自利玛竇（Matteo Ricci）17 世纪发现开封犹太人，并将这一消息传到欧洲之后，许多西方人不远万里来到开封，其中以基督教传教士居多^①。一些基督教传教士对开封犹太人的宗教信仰、生活习俗等做了记载，并以书信的形式将所见所思寄往欧洲。基督教传教士对开封犹太社团的访察大致分为两个阶段，前期来到开封的多为耶稣会士，后来新教传教士成了主力军。前一阶段，17 世纪末至 18 世纪初到访开封的葡萄牙耶稣会士骆保禄（Giampaolo Gozani）、法国耶稣会士孟正气（Jean Domenge）、宋君荣（Antoine Gaubil）在开封停留了较长时间后，留下了较为丰富的记载，他们的见闻引发了欧洲人的浓厚兴趣，随后探访者不断。其间经历禁教风波，访问一度中断，后因时局大变，开封犹太人与外界联系恢复。耶稣会士后为新教传教士取代，后者也开始将目光投向开封犹太社团这一独特群体。20 世纪初，加拿大圣公会传教士怀履光在开封居住 25 年，后将其见闻著成《中国犹太人：开封府犹太人事迹汇编》^②一书。

以上基督教传教士的访问活动便形成了我们今天所看到的传教士文献。传教士文献是开封犹太社团的碑文、族谱和经书之外，研究开封犹太社团问题的最重要史料。传教士文献大体上分耶稣会士文献和新教传教士文献。耶稣会士文献主要由骆保禄、孟正气和宋君荣记载，后以书简通信的形式寄至欧洲。这些文献除少数较早刊布外，大部分尘封在耶稣会档案馆，不为世人所知。1980 年，法国巴黎耶稣会档案馆管理员荣振华

（Joseph Dehergne）与澳大利亚高等教育学院的李渡南（Donald D. Leslie）合作，在罗马和巴黎首次刊布了这批书简，将其结集成书。1984 年又出了第二版，书名为《中国的犹太人：18 世纪入华耶稣会士未刊书简》^③。1992 年，中国学者耿昇首次将书简翻译介绍给国内学界^④。2005 年，该书再版，并新增加了若干篇西方学界研究论文。^⑤荣

^① 到访开封的西方人中仅有极少数为非基督教徒或世俗人士，为便于叙述，也为了突出重点，将题目定为“基督教传教士对开封犹太社团的调查和研究”较为妥当，但不排除对非基督教教徒相关调查的论述。

^② William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, University of Toronto Press, 1942. second edition, 1966.

^③ Joseph Dehergne, S.J. ET Dr. Donald Daniel Leslie, *Juifs de Chine: A Travers La Correspondance Inedite des Jesuites du Dix-Huitieme Siecle*, Institutum Historicum S.I., Roma & Paris, 1984

^④（法）荣振华、（澳）李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，大象出版社 2005 年版。

^⑤ 新增加的论文为西班牙入华耶稣会士管宜穆（Jerome Tobar）的《开封犹太人碑题》、法国学者娜婷·佩伦（Nadine Perront）的《中国的犹太人——开封和上海犹太人社团的神奇历史》、法国汉学家考狄（Henri Cordier）的《中国的犹太人》以及法国汉学家伯希和（Paul Pelliot）的《为利玛竇提供信息的开封犹太人艾氏》。

振华和李渡南汉学造诣精深，二人通力完成的这一工作对开封犹太人研究起了很大的促进作用。

新教传教士文献的分布则较分散，但乔治·史密斯（George Smith）、怀履光、普拉克（Michael Pollak）等人注意搜集相关原始材料，使十九世纪中叶以来基督教传教士探访开封犹太社团的历史轨迹逐渐清晰起来，散见于众多报刊杂志以及专著中的相关材料得以较完整地留存下来。詹姆斯·芬恩（James Finn）的《中国犹太人的孤立聚落》^①、怀履光的《中国犹太人》、李渡南的《中国犹太人遗存》^②、普拉克（Michael Pollak）的《清朝官吏、犹太人和传教士——犹太人在中华帝国的经历》^③中囊括了较多相关史料。尤其是普拉克的论著吸收了前人的研究成果，以生动的叙事手法将传教士的探访活动做了全方位考察。

另外，国外学者编辑的若干中国犹太人研究书目也提供了大量参考和原始材料。罗文达（Rudolf Lowenthal）的《早期犹太人在中国：补充书目》^④、弗兰克·约瑟夫·舒尔曼（Frank Joseph Shulman）的《中国的犹太人以及唐代至1990年代早期的犹太人在中国流散史》^⑤都为相关史料搜集做出了贡献。从这些研究书目来看，其中较重要者已为外国学者充分利用，并做出了较大成绩，李渡南、普拉克的名著都借助于这些书目提供的信息。

从利玛窦开始，中经骆保禄、孟正气、宋君荣到怀履光，时间跨度长达三百余年，其间正是开封犹太社团由兴盛走向衰败的重要时期，他们的记述是后人了解这一时期开封犹太社团史的重要史料。借助于这些史料，中外学者围绕开封犹太人的入华时间、年代、路线及其会堂经书、宗教信仰、生活风俗、同化原因等问题展开了一系列富有成效的研究。

有关开封犹太社团的研究，成果已相当丰硕，对现有材料的充分利用已使开封犹太人问题已成为一个相对成熟的学术领域。2011年，由李景文、张礼刚等编校，张倩红审定的《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》^⑥一书出版，该书对中文史料以及

① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, James Nisbet & Co., London, 1872.

② Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden: E. J. Brill, 1972, p.31.

③ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1980.

④ Rudolf Lowenthal, "The Early Jews in China: A Supplementary Bibliography", *Folklore Studies (Peking)* V (1946).

⑤ Frank Joseph Shulman, *The Chinese Jews and the Jewish Diaspora in China from the T'ang Period through the Early 1990s: A Classified Bibliography*, Prepared in Conjunction with the International Conference "Jewish Diasporas in China: Comparative and Historical Perspectives", Harvard University, August 1992.

⑥ 李景文、张礼刚、刘百陆、赵光贵编校、张倩红审定：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，人民出版社

近代以来中国学者对开封犹太人的研究进行了系统梳理和资料汇集。另外，从社团文献考察开封犹太社团已涌现不少有分量的成果。先贤如陈垣、潘光旦、孔宪易、龚方震等做了奠基工作，魏千志、徐伯勇、王一沙、张倩红、张礼刚、刘百陆、赵广军等也取得了较大的成绩。这些论文注重从犹太文化的角度进行深入分析，且运用了大量传教士文献，多有创见。这些学者在社团本土文献与传教士文献的整理与考析方面有重要贡献。

然而在国内学界，有关基督教传教士与开封犹太社团的关系则还缺乏系统的梳理，传教士文献的形成和流传过程还需探究。在国内，江文汉所著《中国古代基督教及开封犹太人》^①中有一章叙述西方传教士对开封犹太人的调查访问史，但囿于当时客观资料搜集和写作条件，缺乏对传教士文献的系统考察。耿昇发表于《西北第二民族学院学报》2000年第4期的《西方汉学界对开封犹太人调查的历史与现状》，是国内第一篇较为系统地叙述西方世界对开封犹太社团调查访问史的专文，《河南大学学报》2007年第2期又发表了他在前文基础上撰写的《西方人对中国开封犹太人的调查始末》，两文主体部分大多取自法国学者娜婷·佩伦所著《中国的犹太人》，译介作用颇大。2011年第1期的《郑州大学学报》（哲学社会科学版）刊发了张倩红和吉喆合写的文章《西方传教士视野中的开封犹太社团》，该文从传教士遗留文献的角度来解读开封犹太社团的生存状态和社会变迁，涉及开封犹太人的会堂布局、经书、人口变迁、生活习俗、与外族交往等方面，并从交往的层面探讨了犹太人族群心理的变化。另一篇从传教士的角度考察开封犹太人的是邹振环发表于2012年第3期《河南大学学报》（社会科学版）的文章《明清之际耶稣会士对开封犹太人古教古经的追寻》，文章指出，传教士对开封犹太人的调查与天主教在河南的早期传播相关，传教士们希望通过对开封犹太社团的经书及宗教状况的了解，为自身的传教活动提供合法性依据。

由于搜集和获取资料的便利，基督教传教士文献较早为国外学者所充分利用。研究开封犹太人问题的澳大利亚学者李渡南、美国学者迈克·普拉克等人曾对西方传教士文献有一定探讨。李渡南的名著《中国犹太人遗存》对开封犹太社团的诸多方面都有较深研究。美国学者迈克·普拉克的《清朝官吏、犹太人和传教士——犹太人在中华帝国的经历》根据大量西方文献及时人论述勾勒出西方世界对开封犹太人的调查访问的轮廓。普拉克吸收借鉴了李渡南的成果，其论述文笔生动、故事性强，两书可互为参考。另外，

2011年版。

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》，知识出版社，1982年版。

李渡南和普拉克的研究持论较公允，对开封犹太社团问题有独到见解，属开封犹太人问题研究的外国学者中学术建树较精深者。法国学者娜婷·佩伦的《中国的犹太人——开封和上海犹太人社团的神奇历史》一书，其主体内容取自普拉克书。但他们未充分利用自身便利条件对文献形成过程及流传进行考究，文献本身也缺乏比照总结。所以对这些传教士遗留文献和传世著述本身也需要作进一步论述，关于基督教学者对开封犹太社团的调查研究，仍有分析讨论的必要。

正是基于以上学术史考察，本论文着力于基督教传教士文献的形成和流传考察，分析文献自身的特点以及文献背后所折射出的传教士调查访问活动的动机，探讨传教士活动对开封犹太社团的影响，并论述传教士文献中的开封犹太社团。论文的写作借助了中外学者编辑的文献资料和研究，如荣振华和李渡南的《中国的犹太人》、普拉克的《清朝官吏、犹太人和传教士——犹太人在中华帝国的经历》，也参考了国内学者的文献汇编和相关研究。

最后，对传教士文献形成和流传过程的梳理也是进一步研究的基础。开封犹太社团研究在取得巨大成绩的同时也面临明显的制约因素，原始史料的缺乏最为掣肘。相信在新资料发现的情况下，开封犹太社团研究会取得新的更大的成绩，诸多有争议的问题也将得到进一步澄清。

一、耶稣会传教士文献的形成和流传

耶稣会 (Society of Jesus) 是著名天主教修会, 1534 年由西班牙贵族罗耀拉 (Ignacio de Loyola, 约 1491-1556) 在巴黎创建。耶稣会与其它天主教修会的不同之处在于, 耶稣会并不以修道院为主要根据地, 而主张在世界各地积极活动。另外, 耶稣会对入会会士的要求较高, 要想成为一名耶稣会士, 必须经过长时间的学习, 因此, 耶稣会士普遍具备较高的文化素质。明末耶稣会士来华后, 成为中西文化交流的主要推动者。开封犹太人的“发现”, 即为此间耶稣会士在华活动的成果之一。

(一) 利玛窦与开封犹太人

从某种意义上来说, 开封犹太人的“历史”始于利玛窦 (Matteo Ricci, 1552-1610) ①, 正是利玛窦与艾田的巧遇使寡居中国内陆的开封犹太社团为世人所知。利玛窦将发现开封犹太人的消息传给西方, 西方探访者遂纷至沓来。西方人对开封犹太社团的调查和研究, 也促使近代中国学者开始关注开封犹太人问题。

文献的具体内容

利玛窦是意大利传教士, 1605 年 7 月, 利玛窦在北京会见了来京参加科举考试的开封犹太人艾田。利玛窦起初不知道艾田的真实身份, 随着交谈的深入, 利玛窦逐渐获悉艾田的真实身份: 居住在中国开封的犹太人。利玛窦与艾田的会面以札记和书信的形式保留了下来。我们如今能看到的有关利玛窦与中国开封犹太人或利玛窦与艾田的原始记载一共有三种不同的文献, 以书信和札记的形式留存后世。这三种文献分别收录于《利玛窦书信集》、《利玛窦中国札记》的意大利文原稿、金尼阁翻译整理的《利玛窦中国札记》拉丁文译本中。按照文献形成时间先后, 我们先来看利玛窦的书信是如何记载这一事件的。

1605 年 7 月 26 日, 利玛窦于北京写给罗马耶稣会会长阿桂委瓦 (C. Acquaviva) 的信函中提到自己与艾田的会面。利玛窦先在信中谈了耶稣会最近在中国传教的进展,

① 开封犹太人在长时间内被视作穆斯林, 有关其社团的中文记载甚少, 只有四通碑文及其它少量社团文物。我们今天所看到的有关开封犹太社团的史料多由西方传教士记录, 第一位将中国开封存在犹太人的消息传至西方世界的是利玛窦, 所以说开封犹太人的“历史”始于利玛窦。

信的后半部分是有关与艾田会面的记录，记录的主要内容如下：数天前，有个信徒前来拜访利玛窦。来访的人因看到耶稣会士的书籍而得知耶稣会，来访者名叫艾田，河南开封人，现年六十岁，家中兄弟三人。艾田精通中国文学，已考取进士。艾田的两个兄弟专修希伯来文，似已成为拉比。开封有一座宏伟的犹太会堂，造价近万两白银。开封还有七八户犹太家庭，艾田自称“挑筋教人”。施洗者圣约翰节这天，艾田来到利玛窦所在的北京耶稣会士住院，当看到圣母抱耶稣像时，他误以为是自己的先祖，虽然他称自己不拜偶像，但对先祖也应该上前躬身拜礼。艾田称祖先有十二个儿子，利玛窦误认为是指基督教的十二门徒。随后，艾田对本族宗教的描述使利玛窦发觉艾田并非基督徒。艾田说道，他们的宗教无法在中国传播，因为中国人不能接受他们的宗教习俗，而且，一旦他们在中国做官，便要革除教籍。艾田认为在帖木儿征服波斯时期，中国也被征服，帖木儿帝国有很多穆斯林、基督徒和犹太人。在河南，基督徒已难觅踪影，但有一位基督徒名叫张孟男，长相似欧洲人，此人与利玛窦是好友，现在南京任职。张孟男提到，他不愿让人知道自己是基督徒，因基督徒在中国不受尊重。第二天，艾田带一位蒋姓同乡来晤利玛窦，这位同乡是个基督徒后裔，自此与利玛窦成为朋友。这位同乡还许诺将尽力在河南和现在的任职地甘肃调查有多少基督徒，这些基督徒的圣经用什么文字书写。在信的末尾，利玛窦还指出，中国毫无疑问就是马可波罗在其游记中所说的“契丹”。^①

1608年3月8日，利玛窦在北京给罗马耶稣会会长阿桂委瓦致信。信的主要内容是关于中国传教区的一些情况汇报，其中提到，他派了中国籍修士徐必登到开封。但由于基督徒曾受迫害，不愿外人探访其宗教和习俗，故徐必登几无收获。利玛窦认为，应派一位神父到开封并住在当地，以便慢慢打听，时间一长便可知真相。开封的犹太人很欢迎徐必登，后者了解到，那里的犹太人不食动物大腿的筋，因祖先雅各与天使摔跤，大腿上的筋被天使踢伤。开封犹太人的数量不多，修建有漂亮的会堂，会堂里有一部用本民族文字书写的《摩西五经》，为族人所崇仰。开封犹太人的其他书籍，还不为人所知。开封距北京约有十天的路程，很容易再到那里去。^②

接下来，我们再看《利玛窦札记》的意大利文原稿对中国开封犹太人的记载：在中国，耶稣会传教士找到了一些遵守摩西律法的犹太人，但人数不多。传教士们只获悉在

^① 利玛窦著、罗渔译：《利玛窦全集-利玛窦书信集（下）》，台湾光启出版社1986年6月版，第308-310页。此中文译本根据汾屠立整理的《利玛窦书信集》意大利文版译出。

^② 利玛窦著、罗渔译：《利玛窦全集-利玛窦书信集（下）》，第367-368页。

河南省的开封府和浙江省的杭州府有犹太会堂，会堂里保存着古希伯来文的《摩西五经》，经书写在羊皮纸上，其中并无标点。除了《摩西五经》，关于《旧约》的其它部分，耶稣会士们还不清楚犹太人保存有多少。犹太人仍遵行族规，行割礼，不食猪肉及任何带筋的肉。耶稣会士还获悉，中国也有基督徒，中国北方尤多，中国人称基督教为“十字教”。基督徒曾受迫害，有些基督徒皈依了伊斯兰教，有些基督徒皈依了犹太教，这些基督徒的外貌与中国人明显不同。穆斯林、犹太人和基督徒都被中国人称为“回回”，穆斯林称为“三教回回”，犹太人被称为“挑筋回回”，基督徒被称为“十字回回”。中国人并不把这三个教派放在眼里，在书里不讨论也不提这三个教派。^①

最后是由金尼阁（Nicolas Trigault）翻译增补的《利玛窦中国札记》拉丁文译本中的相关记载。书中讲道，犹太人很早就进入中国，在听说了利玛窦的声名后，一位来北京参加科举考试的艾姓犹太人前来拜访利玛窦，此人家住河南开封府。他听说利玛窦也信奉一神，故认为利玛窦与其同教。施洗者圣约翰节这天，他走进了耶稣会住院，当看到神坛上圣母、耶稣以及先驱约翰的画像时，他认为这是利百加及其两个儿子雅各和以扫，于是便上前屈膝行礼。圣坛的两侧是四位福音书作者的画像，他问是不是圣坛上那人的十二个孩子，利玛窦误认为他指的是十二使徒，便点头称是。随着交谈的深入，利玛窦逐渐发现此人信仰古犹太教，自称是以色列人，但不知犹太人这个称谓。当他看到普朗坦版《圣经》^②时，却不能阅读，虽然他知道那是由希伯来文写成的。

来者还说，在开封还有十至十二户犹太人家，有一座宏伟的犹太会堂，他们刚对会堂重修过，会堂里保存有五六百年前传下来的卷轴形式的《摩西五经》；除了开封，杭州居住有更多的犹太人，杭州的犹太社团也有自己的会堂。开封、杭州以外也有犹太人零星分布，数量微乎其微，也没有犹太会堂；他本人熟知《摩西五经》，但对经中人物的发音与利玛窦不同，他从小便专攻中国诗书，希伯来文已荒废，在犹太会堂高级神职人员看来，他几乎已不能被看作是犹太人。大约三年后，利玛窦派遣一位中国修士^③到开封，以确定来访者所言是否属实。这位中国修士证实了访客的话，并将开封犹太会堂所藏经书的收尾抄录下来。结果发现，开封犹太会堂的经书与耶稣会士的《旧约》头五卷完全相同，字体也一样，只是开封犹太会堂的经书没有标点。这位中国修士认为弥赛

① 利玛窦著，刘后馥、王玉川译《利玛窦全集-利玛窦中国传教史（上）》，台湾光启出版社1986年10月版，第82-83页。

② 克里斯托弗·普朗坦（Christophe Plantin, 1514-1589）是法裔比利时印刷商，其主持印制的《圣经》在质量和数量上均胜人一筹，在欧洲广为流传。

③ 这位中国修士即徐必登。

亚已出现过，而犹太会堂的掌教则不以为然。掌教因仰慕利玛窦声名，提出如利玛窦肯皈依本教并戒吃猪肉，他将让利玛窦出任教堂高级神职人员。后来，又有三个开封犹太人来到北京，这三人已不会希伯来语，对犹太教一无所知。利玛窦从这三人处获悉，开封犹太会堂掌教因年迈已去世，掌教之子继承掌教之职，但其子并不懂犹太教义教规。利玛窦还记载了他了解到的有关基督教在中国的一些情况，其中有艾田对中国基督教的描述。^①

可见，上述三种关于利玛窦与开封犹太人的记载各不相同，为还原历史真实，考辨何种文献最为可信，我们有必要对这三种文献的形成和流传过程作一梳理。这三种文献并未单独流传，而是分别收录在《利玛窦中国札记》的意大利文原稿、金尼阁本《利玛窦中国札记》以及《利玛窦书信集》中，所以，三种关于利玛窦与开封犹太人的文献，其形成和流传过程便与上述三种利玛窦作品的流传过程相始终。

三种文献的形成、流传过程及比较

这次会面将近五年之后，即 1610 年 5 月，利玛窦病逝于北京。利玛窦晚年开始用意大利文撰写自己在中国的见闻录，到他死时，这份记录已基本完成。利玛窦的手稿在他的书桌里被发现，后金尼阁为保存这一珍贵文献，着手将其译成拉丁文，并以《基督教远征中国史》为书名于 1615 年在德国奥格斯堡出版，即后世著名的《利玛窦中国札记》，这次会面便记载于此书。龙华民（Niccolo Longobardo）曾将利玛窦原稿译为葡萄牙文，但葡文译本已遗失。后来，根据金尼阁本，在欧洲出现了多种文字的译本。1942 年，加莱格尔(Louis J. Gallagher)出版了首部完整的英译本，名为《十六世纪的中国——利玛窦札记，1583-1610》。“1615 年，金尼阁书的出版轰动了欧洲。它重新打开了通往中国的门户；三个世纪以前，这扇门首先由马可波罗打开。”^②加莱格尔将《利玛窦札记》与《马可波罗游记》相提并论，可见其巨大影响，而利玛窦与艾田会面的记述自然也随着利玛窦札记的流传而为人所知。

《利玛窦中国札记》的意大利文原稿却长时间不为人知，直到 1909 年，汾屠立神父（Pietro Tacchi Venturi）在耶稣会罗马档案馆里发现了利玛窦的原意大利文手稿，并将其与利玛窦的其他手稿一起刊布，题名为《利玛窦神父的历史著作集》（*Opere Storiche de P. Matteo Ricci*），于次年即利玛窦逝世三百周年之际出版。这部著作集的上卷即金尼

^① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校，中华书局 1983 年版，第 115-118 页。

^② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，英译者序言，第 29 页。

阁本《利玛窦中国札记》的原稿，下卷为利玛窦的书信。1942年，德礼贤（Pasquale M. D'Elia）又将汾屠立所编收进他编辑的《利玛窦全集》（*Fonti Ricciari*）中，前两卷分别于1942年、1949年出版，第三卷是对全书的注释和索引，这部全集收录了利玛窦札记的原稿和书信。

按照惯例，在华耶稣会士中很多人每年都会向上级汇报传教工作进展。从内容看，利玛窦写此信即为向罗马耶稣总会汇报在中国传教的有关情况。利玛窦的书信曾长时期湮没无闻，十八世纪时，随着利玛窦的声名鹊起，开始有人收集这些分散的书信并将其保存在三个图书馆和档案馆中，但只有少部分信件对外公布。直到二十世纪初，汾屠立从《意大利历史档案库》（*Archivio Storico Italiano*）中发现了利玛窦在华期间的往来信函，并结集整理于1913年将其出版，1605年7月26日写的这封与艾田会面的信件也收入在《利玛窦书信集》^①（*Lettere dalla Cina*）中。利玛窦生前的书信很多，但死后多有散失，就保存于世的来说，此信是有关西方传教士发现开封犹太人的最早记录。

可见，《利玛窦中国札记》的意大利文原稿长时间不为人知，后世对利玛窦在中国传教的史实多借助于金尼阁本《利玛窦中国札记》以及其各种译本，而对利玛窦在中国传教史实起补充作用的利玛窦书信也是二十世纪初才发现，所以世人对利玛窦与开封犹太人的关系的认识是从1615年出版的金尼阁本《利玛窦中国札记》开始的。

《利玛窦中国札记》的意大利文原稿和《利玛窦书信集》为利玛窦所作，而流传广泛的《利玛窦中国札记》为金尼阁在利玛窦原作的基础上增补整理而成。在章节和内容安排上，通过比较《利玛窦中国札记》的意大利文原稿和金尼阁本《利玛窦中国札记》，我们发现，原稿并无专章介绍利玛窦与开封犹太人，只在论述中国的宗教信仰和宗教派别时提到开封和杭州有犹太人，而对开封犹太人存在状况的描述也甚为简略，原稿和金尼阁本都未出现艾田的名字；原稿和金尼阁本只在全书有关中国宗教的叙述中讲到了开封犹太人，而在两书的后续篇章有关在中国传教经历时未再提开封犹太人。

《利玛窦书信集》中的相关叙述与金尼阁本《利玛窦中国札记》较接近，只是金尼阁本对利玛窦与艾田会面的叙述更详细。两种文献对开封犹太社团生活也有一些出入：书信中说来访者为艾田，而金尼阁本中并无访客姓名。值得注意的是，金尼阁本还提到，此事发生三年后，利玛窦派遣中国修士到开封调查。利玛窦的信中也提到他派徐必登到

^① 有关《利玛窦书信集》的成书及流传过程详见利玛窦著、罗渔译：《利玛窦全集-利玛窦书信集》，台湾光启出版社1986年6月版，此中文译本根据汾屠立整理的《利玛窦书信集》意大利文版译出。

开封，但信中未说徐必登抄回了犹太人的《摩西五经》，也未说徐必登携利玛窦信给开封犹太会堂掌教，以及掌教之邀利玛窦任职会堂。

三种文献究竟哪一种较为可信？金尼阁对《利玛窦中国札记》一书给予了高度评价，他认为利玛窦品德高尚，而自己也与利玛窦一样，在中国广泛游历，积极学习中国的语言文化，自己补充的内容也是亲眼所见或其他神父的真实报告，所以他一再保证并坚定地认为，札记的真实性是毋庸置疑的，自己整理增补的部分也是较为真实的^①。但就札记中所记载的利玛窦与艾田的会面来说，伯希和、李渡南和普拉克都倾向于认为，由于利玛窦的札记写作较晚，所以相较利玛窦的札记，利玛窦的书信对此事的记载更为可信。伯希和在《为利玛窦提供信息的开封犹太人艾氏》^②一文中认为，必须通过书信来核实金尼阁本及原稿的真实性，书信具有更大的真实性。伯希和在此文中认为与利玛窦会面的开封犹太人即为艾田，会面的日期并非 1605 年 6 月 24 日，而是 1605 年 6 月 25 日至 31 日中的某一天，艾田来京非为参加科考，而是谋职，因该年并不举行科考。后陈增辉在《关于利玛窦集中之犹太人艾氏》^③一文中对伯希和的观点进行了论证，肯定了伯希和关于艾田身份的考证，但又指出，艾田来京的目的在于通过参加廷试谋取官职。陈增辉的论点论据充分，说服力强，但陈增辉对利玛窦与艾田的会面日期并没有提出自身看法。李渡南在《中国犹太人的遗存中》也认为利玛窦的书信虽少有人知，但要比金尼阁本中的描述更可信^④。普拉克也认为，利玛窦的札记与其书信有细微出入，而其书信写作日期距事发时间较近，故书信所述较为可靠^⑤。与利玛窦几乎同时代的曾德昭（Alvaro Semedo）在其所著《大中国志》中，曾有极简短的记述。书中写道，在北京时，从开封来的犹太人曾告诉他，开封犹太人的圣经与基督徒的没有什么区别。《大中国志》问世于 1643 年，距利玛窦与艾田会面相隔不久，其内容较为可信，佐证了利玛窦书信和札记原稿中所缺少的部分内容^⑥，这些内容与金尼阁本内容相近。另一份记录

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，金尼阁致读者，第 37-42 页。

② 参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，大象出版社 2005 年 5 月版，第 437-443 页。伯希和此文原载 *T'oung Pao*, second Series, Vol. 21. No. 1, (Jan., 1920-Jan., 1921), pp. 32-39.

③ 参见：陈增辉：《关于利玛窦集中之犹太人艾氏》，《协大学报》，福建协和大学中国文化研究委员会，1949 年第 1 期。

④ Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden: E. J. Brill, 1972, p. 31.

⑤ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1980, p. 365.

⑥（葡）曾德昭著、何高济译，李申校：《大中国志》，上海古籍出版社 1998 年版，第 185-186 页。曾德昭曾在中国生活二十二年，《大中国志》原文用葡文撰写，1638 年完成，1643 年被译为意大利文首次刊行，后出现多种文字版本，流传广泛。

来自法国籍耶稣会士宋君荣 1723 年致杜赫德神父的书简^①，书简开头简要叙述利玛窦与开封犹太人的来往，其描述与金尼阁本相近。

所以，金尼阁本《利玛窦中国札记》的内容大体上是可信的，而《利玛窦中国札记》的意大利文原稿和《利玛窦书信集》为利玛窦所作，可信度最高。利玛窦致罗马耶稣总会会长的这封信，与利玛窦和艾田会面时隔较短，且信中并无前后抵牾之处，故排除人的记忆偏差、刻意隐瞒歪曲等因素，我们倾向于认为该信所言最为可信，当为记录利玛窦与开封犹太人的最权威史料。

尽管金尼阁本《利玛窦中国札记》的真实性部分值得商榷，但在利玛窦的书信和札记原稿于 1913 年出版之前，很长一段时间内，学者们对利玛窦和开封犹太人的研究基本上借助于金尼阁本的记载。

中国学者陈垣、张星烺、冯承钧等都对利玛窦札记或与利玛窦有关的传记有过译介或研究，由此，利玛窦与开封犹太人的关系便开始进入中国学者的视线。陈垣在《开封一赐乐业教考》^②中征引艾儒略所著《利玛窦行实》，简要叙述了利玛窦与艾田的会面。徐宗泽在《开封犹太教》^③中说，开封犹太人久不为人知，首先研究开封犹太人的是利玛窦。关斌在《开封的犹太人》^④中也提到了利玛窦与艾田的会面情况。前文曾提及的陈增辉所著《关于利玛窦集中之犹太人艾氏》更是对利玛窦与艾田来往的史实及艾田的身份做了缜密的论证。张星烺《古代中国与犹太之交通》^⑤详细考证犹太人与中国的早期交流史，自然要述及到利玛窦的“发现”。

1610 年 11 月 23 日，龙华民神父于韶州致罗马耶稣总会会长阿桂委瓦的信中提到发现了开封犹太人。龙华民获悉，在开封有基督徒，他建议在开封建立住院，与当地的基督徒取得联系，并归化当地的犹太人。^⑥另外，在利玛窦致书阿桂委瓦神父的同一天，他也给罗马的朱利奥和热罗拉莫·阿拉列奥尼昆仲神父写了一封信，信中只字未提他与

① 参见：宋君荣 1723 年 8 月 18 日致杜赫德神父的书简，荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 157-158 页。

② 参见：陈垣：《陈垣学术论文集》第一集，第 281 页，中华书局 1980 年版。此文作于 1919 年 11 月，原载于《东方杂志》第十七卷第五、六、七号 1920 年 2、3、4 月。参见李景文等编校、张倩红审定：《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 145 页。

③ 此文原载 1931 年 1 月的《圣教杂志》，题目为《开封犹太教概论》。1938 年，该文收录到徐宗泽《中国天主教传教史概论》一书，题名改为《开封犹太教》，参见李景文等编校、张倩红审定：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，第 178 页。

④ 关斌：《开封的犹太人》，《大公报·史地周刊》民国二十五年（1936 年）八月二十六日第十一版。

⑤ 该文原载《民国丛书》第五编，后收入张星烺编注、朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第三册，题名为《古代中国与犹太之交通》，第 52 页，中华书局 1978 年版。

⑥ 参见：利玛窦著、罗渔译：《利玛窦全集-利玛窦书信集（下）》，第 546-547 页。

艾田的会面^①。所以，就存世文献来看，利玛窦并未提“发现”开封犹太人这一事件本身是一件太令他感到振奋的事，让他真正感到快慰的应该是通过对开封犹太人的探访，可以了解到更多有关基督徒在中国分布的信息。利玛窦派中国修士徐必登到开封，其主要目的并非探访开封犹太人，而是调查当地基督徒的具体情况，以便扩大耶稣会的影响。龙华民和利玛窦都认为，到开封调查犹太人并与当地的基督徒取得联系，是耶稣会在扩大在华影响的好时机。

“开封犹太人”这一族群久不为西方所知，又不为开封当地民众所熟悉，而中国史籍、地方志中也难见对其的记载。利玛窦与艾田在偶然会面后，传教士们开始来到开封，开封犹太人至此“问世”^②。随着调查的增多，开封犹太人这一形象也逐渐丰赡起来，成为经久不衰的学术话题和文化符号。十九世纪中期后，犹太人先后来到香港、上海、哈尔滨、天津、哈尔滨等地，这样就形成了“中国犹太人”这一独特群体，而在这之前，“中国犹太人”便指代开封犹太人。

（二）利玛窦之后耶稣会士的访问记述

利玛窦与艾田会面三年后的 1608 年，利玛窦派中国修士徐必登到开封调查当地的基督教情况，由于基督徒曾受迫害，对外人戒心较重，故徐必登在开封并无收获。但犹太人很欢迎徐必登，徐必登也证实了中国确有犹太人存在。金尼阁本《利玛窦中国札记》中说，徐必登将开封犹太会堂所藏经书的收尾抄录下来，还提到徐必登与犹太会堂掌教关于弥赛亚是否降临的对话。从利玛窦的信件中，可以看出开封犹太人的一些宗教习俗和民族传说。徐必登本人没有留下任何记述，我们只是从利玛窦给罗马耶稣会会长阿桂委瓦写的信中获悉这一切（见前文），此信收录于汾屠立神父《利玛窦神父的历史著作集》，出版于 1910 年。

徐必登之后，又一位造访开封犹太社团的是意大利籍耶稣会士艾儒略（Jules Aleni）。艾儒略懂希伯来文，1613 年奉上级指示来到开封，起初犹太人对他的到来表示欢迎，但很快便对其十分冷淡，也不许他看经书。据推测，很可能因为艾儒略太急于见到并抄回犹太人的经书，并贬低犹太人的信仰，鼓动其皈依基督教，故而引起犹太人的反感^③。艾儒略的来访记载首先出现在曾德昭于 1643 年出版的《大中国志》中：开封犹太人允

^① 参见：利玛窦著、罗渔译：《利玛窦全集-利玛窦书信集（下）》，第 313-317 页。

^② 参见：张绥：《犹太教与中国开封犹太人》，生活·读书·新知三联书店上海分店 1990 年版，第 54 页。

^③ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p.17.

许他参观犹太会堂，但不让他看会堂中的《圣经》^①。艾儒略访问开封犹太人的记录也出现于法国籍耶稣会士宋君荣神父 1723 年致杜赫德神父的书简^②，艾儒略本人没有留下相关记载，所以也有人怀疑他是否到过开封^③。

1619 年，龙华民神父在中国修士钟鸣礼的陪同下来到开封。在这之前，1610 年 11 月 23 日，龙华民神父于韶州给罗马耶稣总会会长阿桂委瓦致信，信中提到中国的犹太人愿意皈依基督。龙华民称，河南有许多犹太人，最早时人数有五六千人，现在达到一万人；犹太人的宗教含异教成份；犹太人也参加科举考试以谋求官位，但其不如穆斯林受人尊重。由葡萄牙耶稣会士阳玛诺神父（Emmanuel Diaz）编著，并于 1624 年在罗马刊行的《1619、1620 和 1621 年中国传教事业的重要文件》（*Relatione delle cose piu notabili scritte ne gli anni 1619, 1620 et 1621 della Cina*）收录了龙华民的这段记述^④。与龙华民同时代的何大化（Antonio de Gouveia）在 1644 年发表的《遥远的亚洲》（*Asia Extrema*）^⑤一文中称，龙华民第一个进入河南。何大化在该文中称，在开封的一位修士发现了犹太会堂，他用波斯语同当地犹太人说了几句话，后者以为来者与自己同族，非常高兴并邀其到会堂。此处，何大化没有具体指明该修士身份，据推测，该修士可能为陪同龙华民的中国修士钟鸣礼。在另一段描述中，何大化写道，开封犹太人认为在开封的那位神父与自己同教，他们希望听该神父讲《旧约》中的故事，但当犹太人看到神父所持《圣经》中的画像时，便认为神父是异教徒，从而态度急转直下，并要把该神父赶出会堂。有学者推测，该神父可能是 1619 年到访河南的龙华民，也有可能是杭州传教区的会长毕方济神父^⑥。

①（葡）曾德昭著，何高济译，李中校：《大中国志》，第 185 页。费赖之（Aloys Pfister）在《在华耶稣会士列传及书目》中也有相似描述。参见：（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局 1995 年版，第 133 页。

② 参见宋君荣 1723 年 8 月 18 日年致杜赫德神父的书简，荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 158 页。

③ 裴化行（Henri Bernard）首先提出这一疑问，他认为艾儒略 1613 年才来中国。依当时条件，艾儒略不太可能在同年就到开封，艾儒略最早也应在 1621 年或 1622 年来到开封。参见：Rudolf Lowenthal, “The Early Jews in China: A Supplementary Bibliography”, *Folklore Studies (Peking)* V (1946), p. 355. 李渡南则认为，宋君荣神父也是在来到中国后很快便来到开封，所以艾儒略于 1613 年初入中国便很快来到中国是有可能的。至于开封犹太人拒绝艾儒略查看经书，李渡南认为艾儒略初到中国，汉语不通，故难以与犹太人交流。参见：Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden: E. J. Brill, 1972, p.31. 也有人认为他在 1621 年或稍晚时候来到开封，见 Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, pp.17, 365.

④ 参见：（法）娜婷·佩伦：《中国的犹太人：开封和上海犹太人社团的神奇历史》（Nadine Perront, *Etre Juif en Chine: L'histoire extraordinaire Des communautés de Kaifeng et de Shanghai*），阿尔班·米歇尔出版社 1998 年版。转引自：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 282 页。

⑤ 此文收录于罗马耶稣会档案馆中有关日本和中国的特别档案《日本—中国档案集》（*Jap. Sin. Fonds special des ARSI sur le Japon et sur la Chine*）中。参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 11-12 页。

⑥ 参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 183 页。龙华民没有留下个人记述，依现有资料，龙华民是否到过开封仍未可知。

1628年，意大利耶稣会士毕方济神父（Francois Sambiasi）在由松江赴山西的路上途径当时的河南省省会开封，天主教商人伯多禄邀其在开封留居三个月，以向当地信众传教。毕方济在开封建立了耶稣会士住院，并传教数年^①。1631年左右，葡萄牙耶稣会士费乐德（Ruide Figueiredo）开始留居河南，在开封修建了宏伟的教堂。1642年开封遭遇水患，费乐德不知所终^②。之后，奥地利耶稣会士恩理格（Christian Enriques）到达河南，以修复当地教堂。1676年，恩理格由山西赴河南，因将奥地利皇帝所赠望远镜转赠当地长官，得以将当地教堂修复^③。毕方济、费乐德与恩理格都没有留下关于开封犹太人的记载，1704年11月5日，葡萄牙耶稣会士骆保禄于开封写给苏霖神父的信中曾提到，费乐德在明代、恩理格在清代都曾多次前往开封犹太会堂与犹太人交谈^④。毕方济、费乐德和恩理格的开封之行都由他人记载，其真实性已难以考证。

荣振华和李渡南根据前人研究成果，编制了到访开封的耶稣会士名表。从这一名表来看，除前面所述耶稣会士外，聂伯多（Pietro Christophe）、艾逊爵（Antonio Francesco Giusepp Provana）、钱德明（Jean Joseph-Marie Amiot）、中国修士费藏裕、何天章对开封犹太人或犹太会堂做了描述，但其人没有到开封。施洗约翰·巴泰耶（Jean-Baptiste Batailhe）、薄贤士（Antoine de Beauvollier）、费奇观（Gaspar Ferreira）、杨嘉禄（Jean-Baptiste Charles）、蓝方济（Fraucois-Xavier Lan）、潘国良（Emanuel Laurifice）、君丑尼（Claude-Francois Loppin）、聂若望（Jean-Francois Noelas）、李仁芳（Francisco Pereira）、何大经（Francisco Pinto）到过河南，但没有来到开封。

除上述亲身赴开封的耶稣会士外，这时西方也有其它人开始关注开封犹太人并留下著述。亚伯拉罕·勒鲁瓦耶（Abraham Le Royer）1706年写过有关中国犹太人的著作。傅圣泽（Jean-Francois Foucquet）1727年左右的《有关中国犹太人的问题》。1754年左右布罗蒂埃（Gabriel Brotier）写成《论定居在中国的犹太人》、1770年韩国英（Pierre-Martial Cibot）在《宗教研究》发表《论中国的犹太人》，文中提供了有关开封犹太教会堂碑文的简短概述。何大化《犹太人和十字架基督徒》、戴进贤（Ignatius

① 参见：（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，第144页。费赖之在书中没有说明毕方济同开封犹太人发生过何种联系。

② 参见：（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，第164-165页。法国籍耶稣会士宋君荣1725年9月4日致杜赫德神父的书简中称，费乐德死于1642年开封水灾，法国学者娜婷·佩伦在《中国的犹太人：开封和上海犹太人社团的神奇历史》中也称，费乐德亡于1642年开封水灾。参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第167、282页。

③ 参见：（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，第361-362页。

④ 骆保禄的第七封书简，参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第86页。

Kogler) 曾将孟正气 1721 年有关开封犹太人的书简译作拉丁文。苏霖 (Jose Suarez) 曾在书信中道了开封犹太人的消息^①。

(三) 骆保禄、孟正气和宋君荣的访问记述

利玛窦“发现”开封犹太人的消息传到西方后, 尽管有传教士到过开封, 但限于种种条件, 这些传教士没能在开封停留较长时间, 所留下的相关记载也甚为有限, 且真伪难辨, 多不可考。直到 18 世纪初, 我们才看到有关开封犹太人的较为详实的一手材料, 这些材料是由骆保禄、孟正气和宋君荣在实地调查的基础上, 以书简的形式保留下来的^②。

1. 骆保禄的调查

骆保禄 (Giampaolo Gozani, 1659-1732) 是意大利耶稣会传教士, 1694 年抵达中国。1698 年, 骆保禄首次来到开封, 1703 年至 1704 年间、1711 年和 1713 年曾在开封停留。大约在 1716 年, 骆保禄由北京来到开封, 后便一直居住在开封耶稣会士住院, 直到 1724 年被逐。在开封居住期间, 骆保禄通过实地调查走访, 将所见所闻以书简的形式寄往欧洲。我们现在能够看到的骆保禄书简一共有七封, 时间范围为 1704 年至 1712 年。这七封书简主要论述开封犹太社团的整体面貌。如宗教习俗、经书、会堂等。此外, 骆保禄还于 1704-1705 年首次将开封犹太会堂的汉文碑文寄往罗马。这两块碑文分别是 1489 年弘治碑和 1512 年正德碑文, 同时寄去的还有犹太会堂中的五幅楹联以及七块四言牌匾, 现藏于罗马国立中央图书馆的耶稣会士档案中^③。

骆保禄的七封书简在收入档案时, 按照书简内容而非写作时间编排。第七封书简原为葡萄牙文, 写于 1704 年 11 月 5 日, 收信人为苏霖神父。这封书简是骆保禄遗存书简中最早的一封, 也是最重要的一封。骆保禄在此封书简中对开封犹太社团做了较为全面的介绍, 包括经书、会堂、上帝的名字、祖堂、宗教仪式、民族习俗、社团历史等方面, 史料价值很高。开封犹太社团的详细状况开始为西方世界所知, 该书简“囊括了当

^① 参见: 荣振华、李渡南等编著, 耿昇译:《中国的犹太人》, 第 23-35 页。

^② 这批书简中, 除少部分曾在《耶稣会士书简集》中发表公布外, 大部分未公开刊布。当代法国耶稣会士荣振华和澳大利亚高等教育学院教授李渡南合作, 于 1980 年首次刊布了这批书简。1984 年该书简集再版, 作为意大利《耶稣会士史研究所丛书》第 41 卷刊行, 编者还对早先的法文译文进行了勘误。参见: 荣振华、李渡南等编著, 耿昇译:《中国的犹太人》, 第 3-7 页。

^③ 荣振华、李渡南等编著, 耿昇译:《中国的犹太人》, 第 57、66 页。

时所知道的有关开封犹太人的主要内容……该项报告是我们所知道的基本史料，而且后来又由孟正气和宋君荣神父的说法所证实。^①”可见，该书筒较为客观地记录了开封犹太社团的基本面貌。

这封书筒原稿藏于罗马耶稣会档案中，于1707年被译成法文收录于郭弼恩（Le Gobien）神父编辑出版的《耶稣会士书筒集》^②，是骆保禄书筒中最早被刊行的。后该书筒还被译为德文，于1726年出版。1734年出版有该书筒的英文本，1735年出版的杜赫德（Du Halde）《中华帝国全志》中有该书筒内容，1736年在荷兰海牙的出版物也有简要介绍。可见，该书筒流传较广。但书筒在早期刊行时遗漏了一些内容，当代学者荣振华和李渡南参照原法文译文，将该书筒的葡萄牙原文重新翻译，并进行了仔细勘误^③，首次发表了书筒手稿真迹^④。

其余六封书筒则是对这封书筒中具体方面的考察。这些书筒都寄往巴黎，有些书筒收件人不明。

第一封书筒写于1712年8月25日，是骆保禄七封书筒中写作时间最晚的一封，收件人不明，或为苏熙业神父。该书筒对开封犹太社团的经书和宗教节日作了进一步的说明，部分内容与第七封书筒重复。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第123卷第31页^⑤。

第二封书筒写作时间不明，1705年11月8日在北京由耶稣会视察员明阅我神父签署。主要介绍开封犹太人如何称呼上帝，骆保禄从明代所立《重建清真寺记》、《尊崇道经寺记》和清代《重建清真寺记》这三通碑文中统计了他认为是用来称呼“上帝”的汉文名称。该书筒收录于《日本-中国档案集》第168卷第449页^⑥。

第三封书筒写于1705年6月30日，收件人不明。骆保禄在书筒中说，犹太会堂的掌教姓高，他有希伯来文名字。掌教将 Etonoi（埃洛希姆）、Adonai（阿东乃）用汉文解释为“天”、“天爷”，意为天地的创造者。他与其他犹太人对“天”等类似概念的理

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第75页。

② 十八世纪初，法国出版的《耶稣会士书筒集》曾收录该书筒的中译本，参见：杜赫德编、郑德弟译：《耶稣会士书筒集——中国回忆录》（II），大象出版社2001年版，第11-17页；另外，该书筒早期还被译成德文、英文等，并被收录于杜赫德《中华帝国全志》（巴黎1735年版）。参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第43页。

③ 参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第8、43-44、80页。

④ 参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第76-79页。

⑤ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第44页。

⑥ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第48页。

解与朱熹的理解不同。该书简旨在肯定耶稣会士关于中国礼仪之争的观点，后收录于《日本-中国档案集》第 150 卷第 246-267 页^①。

第四封书简先介绍了开封犹太人对《塔木德》组成部分的划分，即《密西拿》(Mishna)和《革马拉》(Gemarra)。随后以问答的形式回答了开封犹太人对上帝名字的读音，开封犹太人有三种写法，分别是“我们的耶和华(Otoi)”、“我们的阿东乃(Etonoi)”和埃洛希姆(Elohim)，骆保禄称，这三种写法的发音与耶稣会士一样。该书简附有骆保禄抄写的开封犹太人希伯来文《塔木德》经书及上帝的名称。该书简收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 55 页背面^②。

第五封书简写作时间和收件人均不明，书简原文为希伯来文、拉丁文和葡萄牙文，骆保禄用法文和英文列出了开封犹太人希伯来文《旧约》各卷名称。当代学者荣振华和李渡南根据孟正气的译音在书简各卷名称后增加了对应的开封犹太人的发音，并指出，有些译音也是骆保禄使用的译音。该书简收录于《日本-中国档案集》第 168 卷第 446 页^③。

第六封书简写作时间和收件人均不明，该书简中有骆保禄于 1704-1705 年寄往罗马时录入的犹太会堂中的两块碑文，即 1489 年弘治碑和 1512 年正德碑。这两块碑文由开封犹太人所立，对了解其社团具有十分重要的价值。同时记载于书简中的还有犹太会堂中的五幅楹联以及七块四言牌匾。骆保禄对书简作了注释，他列举了犹太先祖的希伯来文名字所对应的汉文名字；牌匾在会堂的悬挂位置；犹太人认为自己的宗教比儒、释、道三教更为古老，无须听从三教教义。骆保禄认识到碑文的价值，欲将其全文译出。该书简收录于《日本-中国档案集》第 168 卷第 447-448 页背面^④。

骆保禄的七封书简是利玛窦“发现”开封犹太人到十八世纪初一百年间，第一次有关开封犹太社团的内容较为丰富的史料。骆保禄调查的重点在于开封犹太人的宗教习俗、会堂、所藏经书内容以及他们对上帝的称呼、社团文献如碑文等，这些内容集中载于第二、三、四、五、六封书简中，也有少量关于其民族历史的内容，而对其他方面则无太多说明，但仍为我们提供了不少珍贵的信息，这些信息主要载于第一、七封书简中。骆保禄认为，开封犹太人的祖先来自“西域”，从汉代来到中国。开封犹太人已从原来

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 57 页。

② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 59 页。

③ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 61 页。

④ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 66 页。

的七十姓减少到七姓，即赵、金、石、高、张、李、艾。他们自称来自几个部族，如便雅悯（Benjamin）族、利未（Levi）族、犹大（Juda）族等。他们称自己信奉“挑筋教”，又叫“古教”、“天教”、“一赐乐业教”。他们守安息日，行割礼，在逾越节要宰杀羔羊等。开封犹太人只在民族内部通婚，不接受汉人、穆斯林或外国人入教。他们没有阐释民族宗教的汉文书籍，仅在教案期间印有一本，用以向当地官吏说明民族宗教概况。他们崇拜孔子，也参加祭孔仪式。他们在祖堂祭祖，但不供奉祖先画像和其它类似物品。文化教育方面，开封犹太人从童年时起就开始学读希伯来文，许多人还会书写。

正是基于对开封犹太人自汉代便来到中国的判断，骆保禄推测开封犹太人的圣经应为欧洲所没有的古本。骆保禄希望以此判断，欧洲现通用的《圣经》是否是最古老的，是否受到篡改，《圣经》是否完整。但犹太人对骆保禄存有戒心，他很难从犹太人处得到经书，加之他不懂希伯来文，故无法对经书进行深入研究，而仅仅对经书各卷名称作了介绍。所以需要一位懂得希伯来语的传教士，这样才能有更深入的发现和研究，孟正气神父的到来弥补了这一空缺。

需要指出的是，骆保禄访察开封犹太社团期间，正是“中国礼仪之争”^①愈演愈烈之时，罗马教廷要求在华传教士调查那些容易引起争议的宗教习俗。骆保禄的第一、三、四封书简都涉及开封犹太人如何祭祖祀孔，如何称呼“上帝”，第二封书简则专门统计了开封犹太人的碑文如何称呼“上帝”。孟正气和宋君荣的书简也都谈到了这一问题。

骆保禄在开封时，法籍耶稣会士孟正气曾到开封，孟正气的调查和书简为骆保禄提供了佐证。

2. 孟正气的调查

孟正气（Jean Domenge，1666—1735年）是法国耶稣会士，1698年抵达中国。1713年曾在河南南阳传教。1718-1719年间，孟正气参观了开封犹太会堂，1721年又返回开封，并留居7-8个月，1722年再次于开封居住两个月。我们现在能够看到的孟正气遗存

^① “中国礼仪之争”涉及两大核心问题，即中国人的祭祖祀孔是否为偶像崇拜和迷信行为、能否用汉语的“天”、“上帝”指代“Deus”（拉丁文“神”的意思）。反对中国礼仪的一方指责在华耶稣会士容忍中国人的种种有违天主教教义的行为。中国礼仪之争始于十七世纪初，1704年，罗马教廷颁发谕令，禁止中国教徒祭祖祀孔，不得以“天”、“上帝”指代Deus，只能用“天主”称呼基督宗教的神。此举触怒了清廷，终于在1721年，康熙帝下令驱逐传教士，禁止其在中国传教。参见：李天纲著：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社1998年版；吴莉苇著，《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社2007年版。

的书筒一共十一封，写作时间为 1717 至 1725 年间。与骆保禄不同，孟正气曾用两三年的时间研究希伯来语，这使他能够较为深入地了解和研究开封犹太人的经书。

孟正气的第一封书筒写于 1721 年 8 月，1722 年 11 月 5 日由傅圣泽神父收讫。这封书筒内容较长，主要介绍开封犹太人所藏经书的分类、分卷以及保存状况。孟正气的主要发现有：1、开封犹太人的全部《圣经》都保存在会堂中，私人不收藏任何用希伯来文写的著作，包括《圣经》。2、开封犹太人的大部分经书保存状况都不好；他们仅把《摩西五经》称作《大经》，并称有经书五十三卷。3、开封犹太人的《圣经》与阿姆斯特丹本《圣经》区别不大，只是一些写法和习惯用法有些差别。他们的希伯来文发音受到汉语影响，结果其字母与欧洲犹太人的越相似，其发音差异就越大。4、经书分为四大类。第一类为《摩西五经》，汉文称《大经》；第二类为《散作》，包括《约书亚记》、《士师记》等五部分；第三类称“礼拜书”，两大先知书和十二小先知书，两大先知书保存较完整，而十二小先知书散失严重；第四类为《圣录》，由《以斯帖记》等四部分组成。5、开封犹太人的《圣经》用古老的方式分卷，这与欧洲略有不同。每一行的起始有独特标记，而每一节的标注方法与阿姆斯特丹本《圣经》相同。6、开封犹太人将上帝读作 Adonai（阿东乃），像中国文人一样称上帝为“天”，传教士则称作“天主”。7、开封犹太人没有兴趣，也无力分辨自己的《圣经》与阿姆斯特丹本《圣经》的差别。孟正气通过比较，发现两者内容基本相同。8、开封犹太人未因阿姆斯特丹本《圣经》的印制精美而表现出强烈兴趣，但不准备以后者为参照来补充自身经书的缺失部分。开封犹太人的《圣经》在装帧上与阿姆斯特丹本《圣经》的主要不同表现在用墨、纸张以及封面上。孟正气于此提出，用装帧和印制更为精美的《圣经》来引诱犹太人，这样完全可以达到交换他们的《圣经》的目的。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 34-40 页背面^①。

该书筒还列有一份犹太-波斯文的题跋，题跋的内容是犹太人的《圣经》的抄写年代和抄写人。从书写形式看，这份文书有着浓郁的波斯风格，说明开封犹太社团与波斯有某种渊源。这份犹太-波斯文题跋收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 41 页^②。

孟正气的第二封书筒写于 1722 年，具体日期不详。书筒的要点有：1、开封犹太会堂内有“至圣所”，外部呈方形，内部为圆形，每一本经书都在会幕中用羊皮纸卷在轴

^① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 97 页。

^② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 110 页。

上，并用丝绸帘子遮盖。天堂一侧的约柜中保存着许多册《大经》，他们将《摩西五经》称作《大经》。《大经》用羊皮纸卷在轴上，有专人看管，如因个人原因导致经书丢失，看管人将被辞退。犹太人的《圣经》被禁止出售给他人。曾有人欲将经书售予孟正气，结果被当场捉住，在斥责声被逐出会堂。2、开封犹太人的《圣经》与阿姆斯特丹本《圣经》区别不大，两者字体基本相同，具有相同的元音、标点和重音，只是前者的发音经常与后者不一致开封犹太人按照汉语方式读希伯来文。他们称，由于很长时间以来都没有从西域来的学者，而社团原有的学者已在水患或会堂火灾中遇难。3、在孟正气看来，开封犹太人不肯下功夫、也没用兴趣将自己的《圣经》与阿姆斯特丹本进行比较，开封犹太人仅对后者的外观感兴趣。开封犹太人中已没有能胜任抄经任务的人。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 42-43 页背面^①。书筒后附有开封犹太会堂贴出的一张关于祈祷活动的榜文，内容是开封犹太人午后祈祷的时间和顺序。这一附件于 1722 年 11 月 5 日在巴黎收讫，收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 44 页^②。

第三封书筒写作时间、收件人均不明。在该书筒中，孟正气绘制了两幅开封犹太会堂的草图，并较为详细地标注了图中建筑的名称。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 46-49 页背面^③。

第四封书筒写作时间不明、收件人均不明。书筒中称，一高姓掌教给骆保禄写了一条犹太会堂里最重要的题额。该题额为：“为他的名字祝福吧，我们的上帝是独一无二的。让其王国的名字直到世纪末也受到祝福吧。”该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 50 页背面^④。

第五封书筒于 1722 年 11 月 5 日收讫，收件人不明。该书筒只有寥寥数语，孟正气称犹太会堂里会幕的正面可以看到用大金字书写的一条主要题记：“为他的荣耀祝福，伟大的、英雄的和威严的众神中之神”。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 51 页^⑤。

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 112 页。

② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 118 页。

③ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 120 页。

④ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 123 页。

⑤ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 124 页。

第六封书筒书写时间不明、收件人均不明。孟正气将犹太会堂里的一些宗教物品绘成了图，包括诵经台上的主要物品以及由一名诵经人和两名提词人组成的诵经图。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 52-55 页^①。

第七封书筒写于 1723 年 10 月 25 日，收件人不明。孟正气称，1722 年犹太人住棚节的第八天，他来到犹太会堂，得以近距离接触一部古老的《圣经》，印证了前两封书筒对经书的描述。孟正气认为犹太人所说的“西域”指波斯，因犹太人会说几句波斯语；犹太人自称“蓝帽回回”，以区别于“白帽回回”的伊斯兰教徒。孟正气肯定地指出，开封犹太人的《圣经》在行文上与阿姆斯特丹本相符，只是标点不同。开封犹太人对救世主弥赛亚一无所知，也从不等待其降临。但孟正气认为，开封犹太人已将弥赛亚遗忘。犹太人非常崇拜末底改和以斯帖，也熟悉哈曼的历史。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 56-57 页^②。

第八封书筒写于 1723 年 10 月 26 日，收件人为苏熙业神父。开头，孟正气讲道，在开封调查花费巨大，难以为继，希望得到更多资金赞助。随后，他提出按照开封犹太人所藏《圣经》的特征，来仿制更为精美的抄本，以交换开封犹太人的《圣经》，即 53 卷《大经》。孟正气发现，开封犹太人仅仅把《摩西五经》视作《圣经》，并细加呵护，而对也属于《圣经》组成部分的其它经书则不太重视。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 58-59 页^③。

第九封书筒写于 1724 年 12 月 20 日，1725 年 9 月 7 日在巴黎收讫，收件人为苏熙业神父。开封犹太人将日常祈祷及特殊节日时用的经书称作《礼拜经》，这类经书的重要性不如其它经书，被列入三等经书。孟正气希望欧洲寄来同样经书，以将两者进行对比。开封犹太人的《摩西五经》从宁夏的一名穆斯林手中获得，那位穆斯林则是从广州的一名犹太人那里得到的。至圣所中的《圣经》和常用《圣经》在外观上的区别主要表现在装帧、纸质、外形上，而在内容上的区别表现在用纸、标点、字体等方面。开封犹太人从波斯、撒马尔罕或附近地区进入中国，他们对经书的研究已荒废。孟正气又回答了其它问题，涉及犹太人对经书的看法、祈祷仪式、上帝的名称以及书写用品等。该书筒收录于《布罗蒂埃档案》第 123 卷第 60-63 页背面^④。

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 127 页。

② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 128 页。

③ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 133 页。

④ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 136 页。

第十封书简写于 1725 年 12 月 20 日，1726 年 10 月 19 日收讫，收件人为苏熙业神父。这是孟正气十一封书简中最晚写成的。这封书简中对经书的描述并无太多新鲜内容，多是对以往书简相关内容的少许补充和强调。孟正气谈到了宋君荣的调研活动和发现；他也描述了犹太人的转经节^①。

第十一封书简写于 1717 年 4 月 6 日，写作时间早于其它十封书简。孟正气讲述了从一位开封犹太人那里得到的信息。据后者说，开封犹太人对其教法一无所知，即使是他们的“师傅”也所知不多，其经书保存得也很差。犹太人称会堂为“清真寺”，经书都藏于寺中，私人家中没有经书。这位犹太人知道民族的部分历史，他称上帝为 Hotaoui，意为“天”。孟正气此时还无法看到犹太人的《圣经》，所以无兴趣参观犹太会堂。其它十封书简皆收藏于《布罗蒂埃档案》，唯独该书简收录于《日本-中国档案集》第 177 卷第 526 页^②。

综上所述，孟正气的遗存书简较骆保禄多，而且内容更为丰富。孟正气和骆保禄调查的侧重点都在开封犹太人的经书上，但相比骆保禄，孟正气懂得希伯来语，得以对经书做了更为深入的研究，故能发现更多骆保禄所不能发现的内容。孟正气的主要贡献有：他基本摸清了开封犹太人对经书的分类方法，而且还发现了经书各部分的组成。孟正气对经书的内容作了较为仔细的鉴别，最后得出结论，即开封犹太人的经书在分类、内容上与阿姆斯特丹本基本一致，只在细微处如发音、写法、章节标识等略有出入。开封犹太人拥有完整的《摩西五经》，但部分被水浸泡过。其他经书则不完整，存在不同程度的散失，且由于黄河水患，经书的保存并不理想。开封犹太人由于长期缺少精通经书的学者，民族宗教氛围的日益淡薄，已失去对经书的评注能力。此外，孟正气对开封犹太人经书的装帧、质地、尺寸等外部特征做了更为细致的观察。

有关开封犹太人的历史和现状方面。骆保禄根据碑文，认为开封犹太人在汉代时进入中国，犹太人告诉他其祖先来自“西域”。骆保禄发现犹太人现有七姓，不与他族通婚^③。至于来华时间，孟正气对犹太人汉代来到中国持审慎态度，认为不能单凭碑文便下结论^④。

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 143 页。

② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 147 页。

③ 骆保禄的第一、七封书简，参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 45、87、90 页。

④ 孟正气的第二、九封书简，参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 141 页。

在对开封犹太人宗教习俗和节日的描述上，孟正气较少提到安息日、逾越节、割礼等，而对开封犹太人的转经节做了较详细的描述。他观察到，转经节这天，犹太人将约柜抬出来，在会堂庭院内游行。仪式的主持人佩戴红绸布，红绸布从右臂上部斜披至左臂下部。其他人则戴着蓝纱小帽，赤着脚^①。

孟正气是一位较为严谨的学者，随着调查研究的深入，他也在不断修正自己所获的信息。第二封书简对第一封的部分内容做了订正，如第一封书简中称，私人不收藏《圣经》，而第二封则说只有很少人会收藏《圣经》。但书简中也有一些错误，如孟正气将 Mineaha 理解为《塔木德》中的《密释纳》，实际上，Mineaha 指开封犹太人的“午后祈祷”^②。

孟正气一心想得到开封犹太人的经书抄本，甚至原件，尤其是《摩西五经》，以进行更为细致的研究。为此他挖空心思，想出种种办法，他提出，应从欧洲寄来一些有关欧洲犹太人的物品，将其作为礼物送予开封犹太人，以便与其保持融洽关系，博得其好感^③。但由于开封犹太人对经书保管严格，故孟正气和骆保禄一样，最终未能如愿。

骆保禄对犹太会堂内部陈设结构作了简要的描述，抄录了会堂内的数幅牌匾和楹联，并将犹太会堂碑文抄录并寄往欧洲。孟正气的书简中很少有对犹太会堂的文字描述，但他将开封犹太会堂的外观、内景以及会堂内的宗教物品和人物祈祷场景绘成了草图，寄往欧洲。孟正气的绘图较精细，质量很高，而后人也多凭借孟正气所绘草图才得以一睹开封犹太会堂的真面目。

3. 宋君荣的调查

宋君荣（Antoine Gaubil）是法国耶稣会士，1723年3月23日抵达开封，第二天便来到开封犹太会堂。骆保禄曾为其担当向导和翻译。宋君荣的书简一共七封，大多有较为明确的写作日期和收件人。

宋君荣的第一封书简写于1723年8月18日，1724年10月15日收讫，收件人为杜赫德神父。书简开头简要回顾了利玛窦、艾儒略与骆保禄三人的相关活动。宋君荣认为开封犹太人对自身了解甚少，无法明确回答自己提出的问题。《摩西五经》的分卷、

^① 骆保禄的第七、八、九、十封书简，参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第130、134-135、142、146页。

^② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第108页。

^③ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第108-109页。

内容、字体等与欧洲的圣经相比无明显特殊之处。开封犹太人的现有经书原系西域犹太人所赠，后遭焚毁，只有《摩西五经》保存完好。1642 年的水灾使得书又遭大劫，损失了 26 部经书。该书简原件现藏巴黎耶稣会档案馆，《布罗蒂埃档案》第 149 卷，第 26-36 页^①。

宋君荣的第二封书简写于 1725 年 9 月 4 日，收件时间不明，收件人为杜赫德神父。宋君荣称，周代和汉代时，来自呼罗珊和波斯的犹太人先后来到中国。接着，他叙述了经书和会堂的情况，介绍了开封犹太社团的四块碑文，即弘治碑、正德碑、康熙二年碑和祠堂述古碑记。开封犹太人对自己的经书已很生疏。宋君荣还谈到了开封犹太人的社会状况，他称，当时犹太人在军队中担任高级军官，也有很多人是文职官员，许多犹太人家族居住在浙江、北直隶和陕西，1642 年开封水灾时，来自上述地方的犹太人曾往开封救助他们的同族。该书简原件现藏巴黎耶稣会档案馆，《布罗蒂埃档案》第 148 卷，第 17-19 页^②。

宋君荣的第三封书简写作时间、收件人均不明。书简的内容是宋君荣对一神学术语的新认识。该书简藏于《布罗蒂埃档案》第 149 卷，第 53 页。

宋君荣的第四封书简写于 1725 年 11 月 12 日，1726 年 10 月 19 日收讫，收件人为苏熙业神父。此书简较短，要点有：无法确定开封犹太人是周代还是汉代来到中国，他们能讲几句波斯语，而他们的经书除《摩西五经》和《密释那》外，其余经书可能都来自波斯。开封犹太人所称的“西域”囊括了较大的区域。该书简原件载于《布罗蒂埃档案》第 149 卷，第 63 页^③。

宋君荣的第五封书简写作时间、收件人均不明。书简的内容是关于北京耶稣会士住院的描述，其中提到，北京的一座寺庙里藏有犹太人的《圣经》，但尚未发现根据。宋君荣据此认为，不到一百年前，北京还有几个犹太姓氏，但这些家族已归化为伊斯兰教徒。该书简藏于彼得堡科学院，《亚洲档案》第 20 号^④。

宋君荣的第六封书简写于 1749 年 11 月 8 日，由北京寄出，1750 年 10 月 14 日收讫，收件人为梅兰先生。宋君荣谈到，康熙帝的十三子对开封犹太人问题很感兴趣，他也对该皇子寄予希望，打算通过皇子的帮助，对开封犹太人作仔细的调查。但由于皇子

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 165 页。

② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 173 页。

③ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 175 页。

④ 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 177 页。

自身原因，宋君荣的计划未能实现。在由亲身赴开封进行调查的西方传教士所遗留书简中，该书简是已出版的有关十八世纪开封犹太社团的最后一封书简。早在 1721 年，清政府便开始严厉禁教，传教士进入中国内陆困难重重，几乎无法成行。从此，开封犹太社团失去了与西方的联系，一直到十九世纪中期。该书简原件载于《巴黎天文台 AB 档案》第一卷，第 13 号；第 153 卷第 6 和第 3 号^①。

宋君荣的第七封书简于 1725 年 10 月 25 日写于北京，1726 年 10 月 19 日于巴黎收讫，收件人为苏熙业神父。宋君荣说，开封犹太人的掌教掌管着会堂。除此之外，该书简无其它重要信息。该书简原件载于《布罗蒂埃档案》第 149 卷，第 51 页；耶稣会档案第 208 卷^②。

宋君荣的调查印证了骆保禄和孟正气对经书的判断，即经书除在细微部分如标点、分段等除外，其它方面与欧洲的圣经无明显不同。因灾害频发，开封犹太人所藏经书总体保存状况较差，多有散失。保存下来的，很多也遭水浸泡。保存下来的经书除《摩西五经》是原件外，其他经书皆为西域犹太人所赠。在对经书内容的鉴别上，骆保禄曾怀疑，开封犹太人曲解讹传了《圣经》经文^③，但他不懂希伯来语，无法调查。孟正气和宋君荣懂得希伯来语，他们调查后认为，开封犹太人的《圣经》与欧洲人的圣经无明显差别。而且，从开封犹太人那里也没有找到早于欧洲的《圣经》版本，故无法对欧洲犹太人可能篡改经文的怀疑提供足够证据。

开封犹太人虽仍保有经书，但民族宗教教育已较荒废，三人的记载都表明了这一点。开封犹太人民族文化教育的衰败主要表现在对希伯来语的荒废，很少有人能读写希伯来语，无力阅读经文和解释经文含义，以至于当一名犹太人向宋君荣正确解释出某个名词的含义时，他显得如此意外，并在两封书简中对此做了介绍^④。开封犹太人对民族历史和宗教知识了解甚少。所以，正是出于对开封犹太人民族文化和宗教素养较低判断，在骆保禄、孟正气和宋君荣三人的书简中，均有对开封犹太人的嘲笑贬低之辞。

但从三人书简不难发现，十八世纪初的开封犹太社团，尽管已出现民族文化危机和衰落的明显迹象，但仍保留着一些重要的传统习俗，如安息日、逾越节、割礼等，也不允许私自变卖经书。多数人并不为传教士的劝诱所动，即使有人因一己私利出卖经书，

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 180 页。

② 荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 181 页。

③ 骆保禄的第七封书简，参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 86、89-90 页。

④ 宋君荣 1723 年 8 月 18 日致杜赫德神父的书简、宋君荣 1725 年 9 月 4 日致杜赫德神父的书简，骆保禄的第七封书简，参见：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第 161、172 页。

也会得到有效制止，传统道德行为规范依然在发挥着作用。所以，尽管民族宗教文化越来越式微、融入主流社会的程度越来越深，但由于犹太文化赖以留存的核心表征还存在着，但他们的文化优越感依然强烈。同时，整个社团已对正在发展的民族危机有所察觉，当耶稣会士对有关犹太宗教等进行解说时，开封犹太人表现出较强的兴趣，如邀请耶稣会士到会堂，并查看经书。他们并不知道耶稣会士们的身份，更不了解其真实意图，从而误把耶稣会士看作与自己同教，几乎无保留地向其透露有关情况。所以，耶稣会士在开封的调查显得较为顺利。

骆保禄、孟正气和宋君荣的开封之行，是西方世界第一次对开封犹太社团进行有效的调查。耶稣会士们不畏艰险，不远万里来到中国内陆，其间艰辛在他们的书简中有详细体现。他们注意实地考察，与犹太人交谈询问，这与近代民俗学中的田野调查方法类似。而在此基础上向耶稣会上级所作的汇报，其客观真实性也较强。通过耶稣会士的记载，开封犹太社团的会堂、经书、宗教礼俗等开始初步为西方所知。这些书简以文字和绘图的形式为后世提供了较为立体的开封犹太社团风貌，为我们了解当时的开封犹太社团提供了不可替代的一手史料。这些书简传至西方后，引发了西方学界的关注，成为他们研究中国犹太人问题的常用史料。但略显不足的是，囿于时代及自身因素，耶稣会士们将注意力集中于开封犹太人的会堂、经书等，正如普拉克所说，耶稣会士对开封犹太社团的世俗生活几乎不感兴趣^①，对研究开封犹太人问题至关重要的经济社会、与其它民族关系等问题几无论述，这无疑为后人的研究工作增加了不少困难。

骆保禄、孟正气和宋君荣访察开封犹太社团期间，正是“中国礼仪之争”愈演愈烈之时。为了在“术语之争”中反驳对手的攻讦，耶稣会士们或许注意到了开封犹太人的独特价值。如娜婷·佩伦所分析的那样，既然开封犹太人在使用中国术语“天”和“上帝”的同时，又维护了其教义，且无偶像崇拜礼俗。那么天主教在中国完全可采用中国术语，天主教的教义根本也不会动摇^②。骆保禄将开封犹太人的宗教经书及所用“术语”的情况汇报给了教廷，至于引起了何种反应，依现有材料，尚无相关发现。或许开封犹太人根本未引起教廷注意，或许受通讯条件限制，骆保禄的信件还未来得及传至罗马，而罗马教廷已先做出裁决，开封犹太人所用术语并未给在华耶稣会士提供有效的支援。从现有耶稣会士档案材料来看，同时代的其它在华传教士也很少提到开封犹太人，更绝

^① Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 303.

^② 参见：（法）娜婷·佩伦：《中国的犹太人：开封和上海犹太人社团的神奇历史》（*Nadine Perront, Etre Juif en Chine: L'histoire extraordinaire Des communautés de Kaifeng et de Shanghai*），阿尔班·米歇尔出版社 1998 年版。转引自：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，大象出版社，2005 年 5 月版，第 283-287 页。

少拿后者作文章，开封犹太人的“发现”在当时应属东西方交流中的一般事件。而且，如开封犹太人的发现足以震动西方世界的话，那么来到开封并留下较多记载的耶稣会士当不止骆保禄、孟正气和宋君荣三人。所以，受时代因素局限，开封犹太人的“发现”在当时或许只引起了少数人注意。

1721年，康熙帝颁布禁教令^①，清廷开始驱逐传教士，禁绝基督教传播，西方传教士们很难再继续调查下去。骆保禄、孟正气和宋君荣成了十八世纪与开封犹太社团有过近距离接触，并留下珍贵调查文献的西方传教士。西方世界尤其是基督教传教士再次探访开封犹太社团是在一个多世纪后。

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局1988年影印版，第334-335页。

二、新教传教士文献的形成和流传^①

清政府实行禁教政策后，传教士无法进入开封实地调查。所以在欧洲，便有人试图通过与开封犹太人通讯的方式打探开封犹太社团，但收效甚微。直到 1844 年，伦敦犹太人布道会成员詹姆斯·芬恩（James Finn）给时任英国驻宁波领事列敦（Temple H. Layton）写信，同时寄送给列敦的还有他 1843 年在伦敦出版的《犹太人在中国》^②（*The Jews in China: Their Synagogue, Their Scriptures, Their History, & c.*）一书。芬恩后收到列敦的两封回信，列敦在信中称，他见过一位名叫 Teah-ting-an（音，铁定安）的开封犹太人，此人向列敦讲述了他所知道的一些情况。列敦继续尝试与开封犹太人通讯，但未收到回复便死于厦门，列敦夫人将开封犹太人的回信通报给了芬恩。该信件署名赵念祖，于 1850 年 8 月 20 日寄出，但因种种原因，直到 1870 年芬恩才收到该信。两封信讲述了开封犹太社团的现状，包括人口、宗教等，从中可见，开封犹太社团正在走向衰落。

列敦的第一封回信写于 1849 年 1 月 15 日，列敦在信中介绍了开封犹太人铁定安向他所作的讲述。铁定安称，开封犹太人现有八个家族（七姓八家），他们不同程度地与汉族和穆斯林通婚。开封犹太人的相貌与当地无异，犹太会堂较为神圣，部分堂室不得随便出入。开封犹太人已不能读写希伯来语，但不许任何人带走经书。列敦在信中称，这位开封犹太人值得信赖，且他的讲述与芬恩在《犹太人在中国》一书中的内容契合^③。

列敦的第二封信写于 1849 年 1 月 20 日，信中没有新的相关发现。第三封信写于 1850 年 3 月 24 日，列敦讲述自己如何想方设法委托他人将信件送往开封，但未收到回信。第四封信是列敦夫人寄来的，写于 1851 年 6 月 12 日。列敦夫人称已收到开封犹太人的回信，她将根据芬恩意见将此信寄给芬恩。

列敦夫人所说的开封犹太人的回信来自赵念祖，该信写于庚戌年（1850）七月十三日。赵念祖在信中沉痛地讲述了开封犹太社团的现状：已无人能读懂希伯来文，犹太会

^① 十九世纪中期至二十世纪上半期，来到开封探访的西方人以新教传教士居多，仅有少数为非新教传教士或世俗人士，为突出重点、便于论述，故将标题定为“新教传教士文献的形成和流传”。

^② James Finn, *The Jews in China: Their Synagogue, Their Scriptures, Their History, & c.* B. Wertheim, Aldine Chambers, Paternoster Row, 1843.

^③ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, James Nisbet & Co., London, 1872, p. 25.

堂已长时间疏于管理，破烂不堪，犹太人希望修复教堂，使宗教兴盛，但由于贫穷，这一切无法实现。赵念祖希望犹太会堂能迎来一位掌教，以主持教务。

从赵念祖的信中，外界首次获悉开封犹太社团较为完整的宗教节日和祖先人物。芬恩根据赵念祖的描述，对开封犹太人的节日进行了分析，从中也可看出，开封犹太人的传统节日的日期与欧洲犹太人不同，并具有中国地方特色，如分发“油香”（音）、把钱币染成红色^①。更为重要的是，犹太社团已处于衰落中，民族宗教文化后继乏人，连民族语言希伯来语已无人懂，赵念祖在信中说：“我们到处寻找也找不到能读懂希伯来文的人。”^②而在一个世纪前，宋君荣来访开封时，还有少数人懂得希伯来语。社团人心思变，原有的良好风尚正被毁弃，有人将会堂部分堂室抵押出去，也有人私自出售经书，而在以前几乎没有此种现象，此种行为也没有得到有效制止。开封犹太人并不了解来访者的身份，他们误认为来者与自己同教，故向传教士寻求帮助，以复兴走向衰落的社团。

列敦的四封信和赵念祖的一封信是继骆保禄、孟正气和宋君荣之后，西方世界对开封犹太社团的又一次探查。时过境迁，耶稣会早已解散，新教传教士开始成为调查开封犹太社团的主力军。从上述信件来看，新教传教士的调查重点已不同于当年的耶稣会传教士。新教传教士关注的内容更宽泛，涉及社团方方面面，尤其是开封犹太社团正在走向衰落的种种事实。

1872年，《中国犹太人的孤立聚落》^③在伦敦出版，书中收录了上述列敦的四封回信以及开封犹太人赵念祖的回信。赵念祖的中文信原件已失，芬恩收到的是赵念祖信件的英译本，由曾供职于英国驻华皇家领事馆的M·C·马礼逊翻译。1942年，加拿大传教士怀履光出版的集大成之作《中国犹太人：开封府犹太人事迹汇编》收录了芬恩的研究成果，其中包括上述信件^④。

赵念祖所述内容并无夸大，同一时期，两名中国基督徒亲身到开封做了一番探查，证实了赵念祖的陈述。

^① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 87, 90.

^② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 40.

^③ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, James Nisbet & Co., London, 1872.

^④ William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, University of Toronto Press, 1942. second edition, 1966.

（一）伦敦犹太人布道会的调查

伦敦犹太人布道会（The London Society for Promoting Christianity among the Jews）成立于1809年，致力于使犹太人皈依基督教。1843年，詹姆斯·芬恩的《犹太人在中国》在伦敦出版，尽管该书有一些错误，但仍是当时有关中国犹太人历史的最好的书籍^①，芬恩在书中鼓吹使中国人皈依基督的时机已成熟，中国犹太人也将接受洗礼^②。该书引起了伦敦犹太人布道会的注意，伦敦犹太人布道会委托香港圣公会主教乔治·史密斯（George Smith）调查开封犹太人，并为其提供了一笔资金。史密斯在上海时，伦敦传道会（London Missionary Society）的牧师麦都斯（Walter Henry Medhurst）建议他找两个中国基督徒去开封实地调查，史密斯采纳了这一建议。

这两名中国基督徒一个叫蒋荣基，一个叫邱天生，受伦敦犹太人布道会的派遣，二人于1850年11月15日离开上海，身上带着上海沙逊洋行的一个人写的希伯来文信件。二人于12月9日抵达开封。蒋荣基和邱天生在开封停留了53天，由于有希伯来文的介绍信，两人收到了较好的接待，得以参观犹太会堂。二人以日志的形式各写了一份调查报告。蒋容基的旅行日志是用中文写的，1851年由艾约瑟（J. Edkins）牧师翻译成英文，中文原件现藏于剑桥大学图书馆^③。邱天生的日志用英文写成。这两篇调查日志由乔治·史密斯作序，于1851年在上海以小册子的形式出版，名为《开封府的犹太人：伦敦犹太人布道会代表赴开封府犹太会堂调查实录》^④。当年出版的《美国东方学会会刊》（*Journal of American Oriental Society*）对邱蒋二人的成果做了简要介绍^⑤，后来詹姆斯·芬恩的《中国犹太人的孤立聚落》、怀履光的《中国犹太人》收录了该调查报告。

两人在日志中称，开封犹太人现不超过七姓氏，即赵、高、李、石、金、张和艾。他们普遍生活穷困，食物匮乏。犹太会堂的建筑风格与中国寺庙类似，但破烂不堪，已被当做居住场所，会堂也没有掌教。现在已无人懂希伯来文。犹太人祈祷时面向西，即耶路撒冷的方向，并用汉语“天”来称呼上帝。进行祈祷时，会堂掌教穿戴蓝色的头巾和鞋，进入会堂时，普通会众不得穿鞋子，妇女不得戴头巾。犹太人不和他族通婚，并实行一夫一妻制，禁食猪肉，守安息日。犹太人遵守宗教传统较穆斯林严格。犹太人和

^① Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 135.

^② James Finn, *The Jews in China: Their Synagogue, Their Scriptures, Their History*, & c. London, 1843. Preface. 该书后收录于 Hyman Kublin, *Jews in Old China: Some Western Views*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1971. 收录该书时，省略了原书的序言。

^③ William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, p. 132.

^④ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 54.

^⑤ "Jews in China", *Journal of American Oriental Society*, vol. 2 (1851), pp. 341-342.

穆斯林普遍受到歧视，没有人愿意和犹太人来往。过去 50 年里，没有人能向信众教授 53 卷经书以及 27 个犹太字母^①。

从两人的所见所闻来看，开封犹太人既有在城里开店的，也有在城郊务农的，但普遍生活贫穷，一些人甚至难以解决温饱。贫穷甚至使一些人将会堂周围房子的砖瓦、木材拿去变卖。

开封犹太人中的读书人称会堂为“一赐乐业殿”，意为“上帝赐予康乐遗产的殿堂”或“以色列子孙的会堂”，对外则称犹太会堂为“清真寺”，与穆斯林相同。犹太人以前称自己的宗教为“天竺教”，意为印度的宗教，后来改成了‘挑筋教’，因为不管吃羊肉、牛肉还是禽肉，犹太人都必须把筋给挑掉。

蒋荣基在调查日志中对犹太会堂做了较详细的描述，会堂的建筑格局与孟正气所绘草图基本吻合，将会堂中长长的碑文抄了下来^②。继骆保禄之后，两人抄录了犹太会堂里的 13 块匾额和 8 幅楹联，还描述了这些匾额和楹联的位置。这些牌匾和题额很多借助汉语词汇来表达犹太教义和信仰，体现出开封犹太社团高度的儒化特征。

二人抄写经文，查看希伯来律法经卷，并买到了八小本希伯来文经书，但在日志中并没有对所得经书做仔细描写，据乔治·史密斯说，这八本经书包括部分《旧约》：《出埃及记》第 1-6 章，《出埃及记》第 38-40 章，《利未记》第 19-20 章，《民数记》第 13-15 章，《申命记》第 11-16 章、第 32 章，还有部分《摩西五经》，《诗篇》以及《圣录》的内容。这些内容与欧洲的圣经基本一致。

据乔治·史密斯说，同一年即 1851 年，邱天生和蒋荣基又去了一趟开封，和他们一同返回上海的有两名开封犹太人。两名犹太人名叫赵文魁和赵金城，他们在上海传教士那儿住了几个月，随后便萌生去意返回开封。邱天生和蒋荣基纠正了上次调查时的一些错误，如对开封犹太人口的误判，而且所有出生一个月内的男婴仍行割礼^③。二人带走了四十小册希伯来文经书，还花四百两银子（约合 130 英镑）买到了犹太会堂的 12 卷律法书中的 6 卷，律法书中有一卷寄给了伦敦犹太人布道会，一卷保存在大英博物馆，一卷存放在牛津大学的波德林（Bodleian）图书馆中，还有一卷 1866 年时芬恩曾在剑桥大学图书馆见过^④。

邱天生和蒋荣基的第二次开封之行终于获得当年耶稣会士无法得到的开封犹太人

^① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 58-72.

^② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 76-88.

^③ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 56-57.

^④ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 55.

的经书，这是由于开封犹太社团的整体衰落，信仰十分淡薄，对待经书也不如以前那样虔诚，会堂已疏于管理。如史密斯称，经书被公开从会堂送至邱蒋二人的住处^①。买走的经书中有一部中文和希伯来文手抄本，内容为开封犹太社团家谱名册。两人回上海时，还带回了两名开封犹太人赵文魁和赵金城，1851年出版的《北华捷报》(*North China Herald*)报道说，“二人无希伯来文名字……他们都受过割礼，割礼在所有出生一个月之后的男婴中施行……其中的年长者有一副犹太人面孔……二人的穿着与中国人一样。^②”

两名中国基督徒的调查报告是十八世纪初传教士被逐出中国后，西方对开封犹太人的第一次实地调查。这次调查对开封犹太社团历史和现状做了较为全面的记述，其间，开封犹太人向两名中国基督徒表达了希望振兴社团的愿望，但限于种种原因，仅有少数人来到上海作短暂停留以接受犹太传统教育，效果也并不理想，无法承担起振兴民族的大任。另外，邱天生和蒋荣基对犹太会堂的记载是传教士最后一次对犹太会堂进行实地考察而留下的直接文献。二人离去不久，破败的犹太会堂终为大水所毁。

（二）丁韪良等的个人探访

丁韪良(W. A. P. Martin, 1827-1916)是新教长老会传教士，也是十九世纪有名的中国通。继骆保禄、孟正气和宋君荣后，丁韪良是有据可查的百年以来造访开封犹太人的第一位西方传教士。1866年2月17日，丁韪良来到开封，他看到，犹太会堂已坍塌，正德碑和弘治碑还在。丁韪良从开封犹太人处获悉，会堂已坍塌很长时间，族人想重新修复，但无奈缺乏足够的资金。犹太人已忘却自己的民族语言，宗教仪式也早已不再进行。为谋生，甚至会堂的石料和木材也被挪作他用。犹太人普遍穷困，极少数者较富足。

相较于以往来访开封的调查者，丁韪良还简要介绍了开封犹太人的职业状况。大多数犹太人经济地位较低，有经营水果、糕点的，有买卖旧衣物的，有从事各种手工业的，也有在军队中服役的。丁韪良认为，过去十三年中部诸省的内乱使犹太人的财产损失严重^③。

丁韪良了解到，犹太人虽然仍有一些律法书和先知书，但无人懂得希伯来语。他们的最后一位拉比已在三十多年前去世，这位拉比是全社团唯一懂希伯来语的人。社团中

^① William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, p. 132.

^② 转引自：William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, p. 133.

^③ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 101.

有人寄希望于其他犹太人买走这些经书，以保存开封犹太先祖的语言。宗教仪式和节日已不再举行，犹太人已没有传统的宗教契约观念，割礼不再施行。社团中已有与异族通婚现象，有一个犹太人的妻子便属其它民族。犹太人正被穆斯林和其它民族吸纳同化，有一个人当了和尚。由此，丁韪良用“孤立聚落”（Orphan Colony）^①一词来形容他眼中封闭孤立的开封犹太社团，这一描述形象生动，后为其他学者引用。他判断，“再过五十年，开封犹太人极有可能不复存在。^②”

1869年，丁韪良在致纽约《犹太时报》的信中认为，“只有重建犹太会堂，使犹太人有一个聚会的场所和团结的纽带，才能挽救濒于消亡的社团。^③”他称，“那支古老部族的复兴将成为一个奇迹，就像犹太人在居鲁士时代摆脱了奴役一样。^④”但丁韪良的真实目的是想借助于犹太会堂，更好地向犹太人传播基督教，以最终使其皈依基督^⑤。

丁韪良的调查报告最早于1866年3月29日在皇家亚洲文会北华支会举行的一次特别会议上宣读，后载于该会会刊《皇家亚洲文会北华支会会刊》（*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*）^⑥。詹姆斯·芬恩于1872年出版的《中国犹太人的孤立聚落》收录了丁韪良的调查报告^⑦。后丁韪良又以“访问河南犹太人”（*Account of a Visit to the Jews in Honan*）为名将调查报告写进了他的有关中国的两本著作中，即1881年出版的《中国人的教育、哲学和文字》^⑧（*The Chinese: Their Education, Philosophy and Letters*）、1896年出版的回忆录《花甲记忆：一位美国传教士眼中的晚清帝国》^⑨（*A Cycle of Cathay, or China, South and North with Personal Reminiscences*）和1907年出版的《中国觉醒》^⑩（*The Awakening of China*）。

丁韪良的调查报告被欧洲一些报纸和杂志转载，产生了较大影响。有人提议，尽快派遣传教士到开封，并带出一些年轻犹太人，送其到英国或美国接受犹太教育。等这些年轻犹太人学成返回开封，便可以带动更多开封犹太人起而仿效。也有人建议为开封犹太人提供资金帮助。丁韪良之后，到访开封犹太社团的西方人开始多了起来。

① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 103.

② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 103.

③ *Jewish Times*, March 26, 1869, p.5. 转引自 Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p.170.

④ W. A. P. Martin, *The Awakening of China*, Doubleday, Page & Company, 1907, p.44.

⑤ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, pp. 170-171.

⑥ W. A. P. Martin, *The Chinese: Their Education, Philosophy and Letters*, Harper & Brothers, New York, 1881, p. 287n.

⑦ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 98-104.

⑧ W. A. P. Martin, *The Chinese: Their Education, Philosophy and Letters*, Harper & Brothers, New York, 1881, pp. 287-298.

⑨ W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay, or China, South and North with Personal Reminiscences*, Fleming H. Revell Company, 1896, pp. 265-79.

⑩ W. A. P. Martin, *The Awakening of China*, Doubleday, Page & Company, 1907, pp. 43-44.

1867年3月底，曾三位开封犹太人来到北京，他们带来了三份《摩西五经》，希望能学习基督教教义和希伯来语。施约瑟会见了他们，结果令他感到失望，因为这三名犹太人根本不知道犹太教和基督教的不同，三人之中有两人还抽大烟。但北京其它差会的传教士却认为，应当派人到开封，以便了解在那里建立教会是否可行，他们一致力荐施约瑟前往。^①

美国圣公会主教施约瑟（Samuel Isaac Joseph Scherchewsky, 1831-1906）是一位犹太人，后皈依基督教，曾创办上海圣约翰大学。1867年，施约瑟打扮成中国人的模样来到开封，他在那里停留了大约二十五天。施约瑟了解到，开封还有二三百户犹太家庭，不少家庭生活富足，但他们“已完全丧失了自己的宗教，从任何方面看都几乎难以与异教徒区分开来。他们的家里供奉着偶像，并留着祖先的牌位，一人还当了和尚。他们与当地通婚，已不再行割礼，相貌、衣着、习惯、宗教诸方面已如同汉人……，虽然还保留着一些希伯来文经卷，但已不能认识。”^②施约瑟的不期而至，引发了当地的排外情绪，很快他便离开了开封。

可见，施约瑟来访开封的真实意图同丁韪良一样，也希望通过实地调查，谋求在开封建立基督教会，以争取犹太人皈依。施约瑟眼中的开封犹太社团同十多年前丁韪良的记录类似，开封犹太人的宗教生活每况愈下，同化程度很高。

施约瑟的调查记录已不存，他的朋友柏汉理（Henry Blodget）1867年7月23日写的信中提到他的这次开封之行。詹姆斯·阿瑟·穆勒（James A. Muller）于1937年出版的《中国使徒施约瑟：1831-1906》收录了柏汉理信件的相关内容^③。也有学者指出，由于施约瑟本人没有留下相关记录，不能证明施约瑟确实来过开封，因此其调查的价值也不大^④。不过，从柏汉理的转述来看，施约瑟的调查记录符合当时开封犹太社团的具体面貌，其真实性较高。

1867年7月，丹麦商人J.L. 利伯曼来到开封，并停留了十一天，后迫于当地的排外局势离开。利伯曼留下的记录与丁韪良和施约瑟一致，即开封犹太社团总体上已趋于

① 转引自：William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, p.188.

② 转引自：William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, p.189.

③ James A. Muller, "The Jews of Kaifeng Fu", *Apostle of China: Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906*, Morehouse Publishing Co., 1937, pp. 69-73.

④ 参见：（法）娜婷·佩伦：《中国的犹太人：开封和上海犹太人社团的神奇历史》（Nadine Perront, *Etre Juif en Chine: L'histoire extraordinaire Des communautés de Kaifeng et de Shanghai*），阿尔班·米歇尔出版社1998年版。转引自：荣振华、李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，第314页。

解体。利伯曼看到，犹太会堂已成废墟，只剩下一些石块和前堂的残迹。犹太人普遍贫穷，无力修复。社团文物保管不善，犹太人告诉利伯曼，他们的经书流散各处，有的被当地人偷走，也有的被迁移到外地的犹太人带走。会堂里的金钟被穆斯林偷走。由于他们已不再学习宗教律法，也认识不到重建会堂的必要性。最后一位掌教去世后，犹太人已不能诵读宗教典籍，大部分人对教义一无所知，而且也已抛却教义。尽管不再正常进行任何宗教仪式，犹太人仍将自己视为“摩西教”的信徒，他们也命令族人，“不得信仰其它宗教，以等待能释读律法的人前来，介绍给他们已遗忘的知识。”^①如果犹太人有足够的条件学习犹太教，他们将欣喜异常。他们提出想迎接一位外国教师前来，还有人提出将部分族人送至欧洲接受民族教育，但外国人在当地易受猜忌，不便久留，而犹太人已不愿离开故土，故作罢。

利伯曼的访查记录第一次出现于英犹协会（Anglo-Jewish Association）1878-1879年的年度报告，名为“关于中国犹太人的笔记”，取自利伯曼致其在奥地利的父亲的信件，原文用希伯来文写成。报告称，利伯曼是第一个来访开封犹太社团的欧洲犹太人。利伯曼的访查记录后又刊载于1879年7月11日的《犹太纪事报》（*Jewish Chronicle*），由A·罗伊（A. Lowy）译成英文择要刊出^②。有学者认为，利伯曼自己亲眼所见的内容较为可信，而他从其他人那里听到的则明显不可靠^③。

这一时期，西方人曾设法使开封犹太社团皈依基督教，但因时局动荡，开封当地排外情绪高涨，利伯曼很快便离开了开封。1888年7月27日的《犹太纪事报》曾发表一位匿名作者文章，该文作者声称自己的中国同伴曾于当年5月左右访问过开封犹太人，但此文真假难辨。第二年，美国内地会牧师丹尼斯·密尔斯（Dennis. J. Mills）在开封停留了两天。有人告诉他，开封犹太人仍为七姓，有大约200户家庭，他们正被迅速同化。米尔斯曾与一高姓犹太人交谈，但在他看来，此人对民族宗教漠不关心。犹太人与异族通婚，进行偶像崇拜。社团内部不和，一人杀了其族人，正坐牢候审^④。

密尔斯的调查记录以《一次重要的巡回传教》（*An Eventful Itineration*）为名，发表

① 转引自：Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 194.

② Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 189. 1867年，曾有一名为阿龙·哈列维·芬克的人将自己访问开封犹太社团的记录刊载于当年的《犹太纪事报》（*Jewish Chronicle*）。芬克的记录见于报端早于利伯曼，两人的记录在内容及结构、行文方式上多有雷同，但经普拉克考证，利伯曼的记录较芬克可信。参见：Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, pp.189-191, 392-394.

③ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 191.

④ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, pp. 199-200.

于 1891 年伦敦出版的《亿万华民》^① (*China's Millions*) 杂志。

1893 年，苏格兰国家圣经学会的代表 A. S. 阿诺德 (A. S. Annaud) 对开封进行了短暂的访问，他来到犹太会堂的故址，看到犹太人仍居住在会堂附近。阿诺德第一个指出，开封犹太人现在只剩下六姓。一位高姓犹太人告诉他，开封犹太人有 500 人，但当地穆斯林认为还不到 250 人^②。

1899 年，河南代牧区主教安西满 (Simeone Volonteri) 从一年长的犹太寡妇处收购了一部《托拉》和若干卷小经书，“这部《托拉》是我们所知道的被外国人弄走的十部《托拉》中的最后一部……这部托拉后不知下落。”^③

1900 年 6 月 10 日，英国大拉比赫曼·马库斯 (Hermann Marcus) 收到上海犹太商人 S. J. 所罗门的一封信。所罗门在信中转达了他从罗伯特·鲍威尔牧师处得到的关于开封犹太人的消息。鲍威尔在开封前后住过若干年，他估计还有 140 个犹太人住在开封，犹太人的社会地位不高。社团起了内讧后，便每况愈下。

有个犹太人做了寺院主持。“犹太人不守任何教规……除了当了主持的那位犹太人，他们也不进行异教的偶像崇拜，但却与异教徒通婚。”^④

阿诺德和马库斯的访问记载出现于李渡南的《中国犹太人的遗存》中，但李著没有给出原始出处，不知其根据何在，尚有待进一步探究。

1905 年，法国外交官菲利普·贝特洛 (Phillippe Berthelot) 在开封见到了犹太人六个大家族的族长，他了解到，赵家的族长是茶叶商，艾家是鞋商，高家是泥瓦匠，李家是当兵的。张家很可能已被同化，其余六家仍将自己视作犹太人，但他们联系已较松散，也不懂希伯来语。他们没有皈依基督教，倒是倾向于伊斯兰教或佛教。贝特洛的见闻以《一个外交使团赴华的科学成果札记》为名，原载于 1905 年出版的《法兰西远东学院学报》第五卷^⑤。

美国人阿伯特·劳伊德 (Abbott Lloyd) 1902 年至 1914 年居住于开封，他称，开封犹太人在衣着举止上与当地穆斯林无多大区别，他们开有十二到十五家店铺，售卖热

① 《亿万华民》(*China's Millions*) 由中国内地会 (China Inland Mission) 创办于 1875 年，为一英文宣教月刊，主要针对英语国家的基督徒读者。

② Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden: E. J. Brill, 1972, p. 65.

③ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 200.

④ Marcus N. Adler, "Chinese Jews", *Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 1(Oct., 1900), pp. 18-41.

⑤ 参见：(法)娜婷·佩伦：《中国的犹太人：开封和上海犹太人社团的神奇历史》(Nadine Perront, *Entre Juif en Chine: L'histoire extraordinaire Des communautés de Kaifeng et de Shanghai*)，阿尔班·米歇尔出版社 1998 年版。转引自：荣振华、李渡南等编著，耿昇译《中国的犹太人》，第 314 页。

水和糖果，经营规模很小。^①有关劳伊德的记载出自高德贝（Allen H. Godbey）所著《失踪的十部落》一书^②。

1906年，英国作家奥利弗·班布里奇（Oliver Bainbridge）来到开封，受到犹太人热情招待。他了解到，犹太人曾将一部《托拉》卖给了传教士，还有一部被一个穆斯林毛拉弄丢。班布里奇给犹太人拍摄了一组照片，还得到了一部《托拉》经卷。班布里奇认为，很多犹太人因迫害、贫穷等原因而成为穆斯林，中国人称犹太人为“挑筋教”、“蓝帽回回”。当班布里奇来到一座清真寺时，曾有人喊：“杀死犹太人”（班布里奇误被当作犹太人）。班布里奇的记录以《中国犹太人》（The Chinese Jews）为名，后刊载于1907年出版的《国家地理》杂志（*National Geographic*）^③。

1900年初，英国浸礼会传教士李提摩太（Timothy Richard）给上海的S. J. 所罗门写信称，安西满最近从开封犹太人处买走了一部《托拉》和其它经卷，并将其寄给了徐家汇教区。上海犹太人很快意识到，应采取措施，避免开封犹太社团消失。1900年3月13日，S. J. 所罗门和大卫·E. 亚伯拉罕与另外44名上海犹太人联名致信开封犹太社团，信中表示他们对开封犹太社团的没落感到痛心，希望帮助开封犹太人重建会堂，派遣拉比，如开封犹太人愿意前来上海定居，他们也将提供帮助^④。5月14日，31名上海犹太人成立了救援中国犹太人协会（the Society for the Rescue of the Chinese Jews），并通过了救援计划^⑤。1901年4月6日，开封犹太人李庆生（音）携其子抵达上海。李庆生称，开封犹太人中的成年人约有140人，犹太人不再从肉食中挑出筋脉，不再守安息日和其它节日，也不对新生儿行割礼。但犹太人不崇拜偶像，并禁食猪肉。李庆生的这段口述出自沃尔特·福克斯（Walter Fuchs）的《开封府犹太人》一文，该文登载于1937年8月出版的上海《天下》月刊^⑥。

开封犹太人在上海时，曾有上海犹太人前来访问他们。E. I. 埃兹拉曾向这些犹太人询问相关问题，但收效甚微。另一位上海犹太人S. M. 珀尔曼也作出过同样努力，但

^① Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, pp. 206-207.

^② Allen H. Godbey, *The Lost Tribes a Myth*, Duke University Press, 1930, p. 418.

^③ Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 395. 《国家地理》杂志（*National Geographic*）由美国国家地理协会创办于1888年，内容为世界各地社会、历史及风土人情，并刊载大量图片。该杂志发行量巨大，在世界范围内享有很高声誉。

^④ 该信件英译本由马库斯·N.阿德勒提供。参见：Marcus N. Adler, “Chinese Jews”, *Jewish Quarterly Review*, Vol. 13, No. 1(Oct., 1900), pp. 18-41.

^⑤ 1903年5月3日的《纽约时报》登载了这一消息，标题为“首访中国正统犹太人的居住地”（First Mission to Colony of Chinese Orthodox Jews），作者是弗雷德里克·埃迪（Frederick W. Eddy）。参见：Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 396.

^⑥ 参见：William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, pp. 165-169. 《天下》月刊于1935年8月在上海创刊，为民国时期著名的国人自办英文杂志。

他对这些开封犹太人的愚昧无知感到震惊。珀尔曼称，这些人文化水平低下，缺乏教育。犹太人称他们禁食猪肉，并挑去牛肉中的筋。大多数犹太人仍实行族内婚，但其它所有教规已再遵守，甚至割礼已不再施行。他们将死者放入棺材，但棺材外形与中国人的不同，他们给死者穿上麻布衣物，这与中国人的也不同。开封还有约一千名犹太人，他们自称其宗教为“挑筋教”，无人懂希伯来文。珀尔曼看到，这些犹太人的相貌特征与中国人无异，只有一名 17 岁的年轻人有点像欧洲人。犹太人的穿着也和中国人一样，女人也像北方中国妇女一样裹脚^①。珀尔曼在 1913 年出版的《中国犹太人的历史》一书中叙述了上述事实。

（三）怀履光与他的《中国犹太人》

威廉·查尔斯·怀特（William Charles White, 1873-1960），中文名怀履光，是加拿大圣公会的一名传教士。1873 年 8 月，怀履光出生在英格兰德文郡的埃韦布里奇，后来到加拿大。怀履光的父母都是虔诚的圣公会教徒，受家庭的影响，1891 年，18 岁的怀履光加入了渥太华青年基督教会。1897 年，受加拿大圣公会派遣，怀履光从温哥华来到中国。起初，怀履光在福建传教，传教事业进展顺利。1909 年，怀履光被任命为河南圣公会的第一任主教。在河南教区传教期间，怀履光还积极参加救济饥民等慈善事业，并受到当时的北洋政府多次表彰^②。1934 年，怀履光从河南圣公会退休返回加拿大，当年 10 月，就任多伦多大学中国考古学副教授兼安大略皇家博物馆远东收藏部主任。1943 年，成为多伦多大学第一位中国研究系主任并担任安大略皇家博物馆副教授。1960 年去世。怀履光曾利用各种机会和手段，为安大略皇家博物馆搜集了大量珍贵的中国文物，并将搜集到的文物陆续运往加拿大，促进了西方学界的相关研究，但其盗运文物的行为也饱受非议。

怀履光既是传教士，又是一名汉学家。1913 年起，怀履光开始在报纸和杂志上发表有关中国的文章，他曾向汉学家、当时的金陵大学校长弗格森以及著名学者郭沫若、董作宾等请教。1934 年退休回到加拿大以后，怀履光写作并出版了一系列介绍和研究中国传统文化的著作，如《洛阳古墓考》、《墓砖图集》、《中国庙宇壁画》、《中国古代甲骨文化》、《中国青铜文化》等。

^① S. M. Perlmann, *The History of the Jews in China*, R. Mazin & Co. Ltd., London, 1913, pp. 24-27.

^② Lewis C. Walmsley, *Bishop in Honan: Mission and Museum in the Life of William C. White*, University of Toronto Press, 1974, pp. 129-130.

除了中国考古和传统文化的研究，怀履光还注意到了开封犹太人。1913年，怀履光在上海出版的《中国传教使团年鉴》（*China Mission Year Book*）上发表《河南开封的犹太人》^①一文，简要介绍了开封犹太社团一些文物的流失情况。1919年，怀履光在上海的《教务杂志》（*Chinese Recorder*）上发表了《中国犹太人初探》^②，介绍了1919年5月加拿大圣公会专门为开封犹太人而召开的会议，这次会议提出了关于开封犹太人工作的五项目的：一、使其互相认识且组织起来。二、使其熟悉本民族历史。三、使其熟悉先祖的历史和《圣经》。四、使其与世界上其它同胞取得联系。五、使其懂得耶稣基督是犹太人，他前来拯救世界。但开封犹太人对此反应冷淡，尽管七姓都有代表出席，但怀履光发现，他们的民族联系已涣散，民族复兴已无望。

怀履光以前，西方已出现不少关于开封犹太人的著作及文章，除了亲身赴开封进行探访的西方人所留下的以外，大多无甚新意，甚至存在宣传附会、以讹传讹的倾向，如有人称开封犹太人乃历史上失踪的古以色列十部落。怀履光在开封居住25年，是所有对开封犹太社团进行实地探访的西方人中停留时间最长的，其间他与开封犹太人相处也较融洽。另外，怀履光自身有着良好的汉学造诣。综合以上因素，使得怀履光能够对开封犹太社团作全面深入的材料搜集和考察研究。怀履光将其调查研究的结果整理成《中国犹太人：开封府犹太人事迹汇编》（*Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*）一书，全书共三卷，由加拿大多伦多大学出版社于1942年出版。

《中国犹太人》的学术贡献

《中国犹太人：开封府犹太人事迹汇编》分历史、碑文、族谱三卷，其收录文献之丰富超过以往任何西方传教士的相关作品，在开封犹太社团史的研究中具有重要的文献价值和参考价值。从文献意义上来说，《中国犹太人》的第一卷对以往西方对开封犹太社团研究的重要文献做了系统的甄别、选取，有些文献则择要选录。这些文献勾勒出西方传教士对开封犹太社团的调查历史，时间上从17世纪初利玛窦与艾田会面到1932年美国人大卫·布朗的开封之行。有的为到过开封的西方传教士的访问记录，如耶稣会士

^① William Charles White, "The Chinese Jews of Kaifengfu, in Honan", *China Mission Year Book*, Shanghai, 1913, pp. 162-5. 转引自: William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, pp. 193-194.

^② William Charles White, "An Attempt to recognize the Chinese Jews of Kai-feng", *The Chinese Recorder*, Shanghai, Vol. L., No. II, November, 1919, pp. 780-782. 转引自: William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part I, pp. 194-195.

孟正气、丁韪良等；有的则为西方学者的研究，如季理斐等。怀履光的这一工作为研究者直接利用原始史料、了解相关学术史提供了很大便利。

《中国犹太人》第二卷收录了开封犹太社团的四块碑文，即弘治碑（1489年）、正德碑（1512年）、康熙二年碑（1663年）、康熙十八年碑（1679年）。这四块碑文是研究开封犹太社团的极为重要的史料。前三块碑文已由不同时代的来访者抄录，但康熙十八年碑文还不曾见于任何文献，怀履光抄录了康熙十八年碑文，遂使得研究开封犹太社团的四块碑文得以以较为完整的面貌呈现于世人面前。此外，怀履光还首次将碑文进行了翻译，并作了许多注释，这些注释集中展现了怀履光对开封犹太社团的学理解读。

怀履光对碑文和匾额的研究

怀履光对四块碑文作了许多注解，从这些注解中，我们可以梳理出怀履光对开封犹太人诸问题的观点，这些问题涉及开封犹太人的来历、会堂、宗教生活等。

怀履光认为，尽管碑文中称开封犹太人来自印度，表明开封犹太人是海路来到中国。但开封犹太会堂里波斯风格的希伯来文经书以及陆路沿途发现的希伯来痕迹，都表明开封犹太人是陆路而不是海路来到中国。关于入华时间，怀履光认为没有证据表明犹太人在周代时来到中国。他认为，犹太会堂中的经书，其《创世纪》部分有犹太-波斯文标记，可见开封犹太人在17世纪时采用的是塞琉古或“契约年代”的纪年法，而非更早时候的“创世年代”纪年法，这表明早期犹太人离开波斯进入中国的时间早于公元10世纪^①。对于“进贡西洋布于宋”一事，怀履光认为“贡品”只是对当时犹太商人贩运物品的一种委婉称呼。根据碑文，开封犹太人有七十姓、七十三姓和十七姓三种说法，后减为七姓，故又有“七姓八家”之说。怀履光认为，“宁波赵应捧经一部贡至汴梁归寺”表明，宁波也曾有一规模较大的犹太社团，因在开封犹太会堂遭水患后，宁波的犹太人将经书送给了开封犹太人。“宁夏金瑄，先祖任光禄寺卿”说明宁夏也有犹太人分布。

怀履光看到犹太会堂已不复存在，他根据实地考察，对会堂的地理位置作了研究。怀履光写道，犹太会堂西侧由南向北的街道名“土街”，加拿大圣公会接管会堂旧址时，看到旧址的部分已是一片污水塘。旧址占地面积宽350英尺、长250英尺，位于土街和火神庙街交叉口东南角。怀履光指出，弘治碑文中“土市字街”有误，应为“土市十街”，“十”表示土街和火神庙街的交叉口。会堂的围墙与两条街紧挨，其西边和东边为商铺

^① William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part II, p. 21.

环绕，商铺面向两条街的交叉口，会堂围墙仅延伸至这些商铺的背面。进入会堂围墙的主要入口是东边的一条胡同，名“挑筋教胡同”，另一个入口是南边的李家胡同^①。弘治碑文用五思达和掌教来称呼犹太会堂的管理者，怀履光推测，五思达和俺都喇很可能是波斯语。

继孟正气、邱天生和蒋荣基后，怀履光对会堂至圣所里的宗教物品作了更多的描述，这些宗教物品有万岁牌、经龕、经桌、贮经筒等。怀履光称，万岁牌上有“大明”或“大清”皇帝字样，但没有写明是哪朝所造。万岁牌后为一木框，木框为绿色横梁，红色门柱，有9英尺高、8英尺宽。至圣所里有13个不同的经龕，经龕的样式与约柜相同，12个经龕代表以色列十二部落，第13个则代表摩西。每个经龕的两边都放有“笼”，用来放置“方经”或“散经”，方经和散经虽无道经重要，但也颇受重视。怀履光详细描述了《托拉》贮经筒的外观：贮经筒为木质，外覆帆布，里外为镀金，十分笔直，筒高约30英寸，直径11.5英寸。贮经筒呈纵向分为两半，两半由合页连接，用铜扣子扣上。贮经筒半边的顶部镶有突出的火焰状的把手。怀履光称，万岁牌上有“大明”或“大清”皇帝字样，但没有写明是哪朝所造。万岁牌后为一木框，木框为绿色横梁，红色门柱，有9英尺高、8英尺宽。木框后有一个六边形的经龕，经龕里装有《圣经》。经桌位于约柜的正前方，其大小并非邱天生和蒋荣基所称的9英尺高、8英尺宽。经桌可能与平常的供桌类似，在宗教仪式时用于放置经卷，故有“经桌”之称。经卷用黄色丝绸包裹放入经筒中，诵读时将丝绸包裹褪去，而经桌则用来转移和更换褪去的丝绸包裹。

怀履光认为，开封犹太人的《摩西五经》形成于波斯时期，为波斯犹太人传统。开封犹太人的《摩西五经》为玛索拉文本，玛索拉《摩西五经》的第52和53卷合为一卷，故为53卷，而非通行的54卷。怀履光没有发现犹太人用中文写的书或是有关其宗教的书，这与耶稣会士的记载相同。

开封犹太人一日做三次礼拜，礼拜时要正衣冠、面朝天。其中一些姿势与中国的穆斯林类似。怀履光发现，开封犹太人的某些礼拜姿势与中欧犹太人相似，尽管他们已相互隔绝数个世纪。

开封犹太人的儒化色彩较浓。怀履光认为，碑文中一些宗教文化和典章制度出自中国传统经典，如《诗经》、《论语》、《中庸》、《易经》等，他也在多处引用相关典籍。他观察到，开封犹太人的祭祖礼与中国人相同，且四季祭祖所用祭品不同。开封犹太人的

^① William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part II, p. 24.

日常祈祷也按照中国传统计时进行。碑文作者虽为犹太人，但其行文却有明显的儒家文化色彩，以儒家文化阐释犹太伦理宗教。

总的来看，由于自身较为深厚的汉学造诣，且与开封犹太人来往较多，怀履光对碑文的研究较管宜穆深入，尤其在会堂以及经书问题上，补充了以往传教士记载的不足。怀履光对开封犹太人的宗教仪式和节日并无较多描述和研究，其原因或在于这一时期，开封犹太社团的整体宗教氛围已极为淡薄，宗教仪式已不再进行，故怀履光无法亲见其宗教活动。

除了四块碑文，怀履光还完整抄录了犹太会堂的 24 块匾额和 17 幅楹联。怀履光以前，骆保禄曾于 1704 年至 1705 年将弘治碑和正德碑的碑文以及 7 块匾额和 5 幅楹联寄往罗马^①，1851 年两名中国代表之一的蒋荣基将会堂的 13 块匾额和 8 幅楹联抄录下来^②，1900 年西班牙人管宜穆（Jerome Tobar）用法文在上海发表了《开封府犹太人碑题》（*Inscriptions Juives De K'ai-fong-fou*），其中完整收录了作者收集来的 23 块匾额（不包括“清真寺”）和 17 幅楹联。

怀履光对族谱名册的研究

《中国犹太人》第三卷是有关开封犹太社团的祈祷经文和族谱，收录了一部分祈祷经文以及艾、张、赵、金、高、李、石等七个家族的族谱。这份祈祷经文和族谱来自 1851 年邱天生和蒋荣基从开封犹太人处购得的手抄本，手抄本共 106 页，其中 25 页为经文和祈祷词，用希伯来文和阿拉米文写成；72 页为家谱名册，用中文和希伯来文写成，其它为空白页。该手抄本是目前所知唯一的中文和希伯来文手抄本，现藏于美国希伯来联合学院。怀履光之前，美国学者劳费尔（Berthold Laufer）曾发表专文介绍他对名册的研究成果，他将这本 72 页的名册视作研究中国犹太人历史的“新材料”。

劳费尔曾对照碑文和匾额中的人物姓名将名册中的所有名字列表，发现康熙二年碑文中的 6 个姓名同时出现在名册中，他认为，这本族谱名册的编订日期应与碑文撰写日期相近，当在 1660 至 1670 年间，怀履光也持相近观点。另外，名册中的 7 个姓氏也出现在康熙二年碑上，这表明，名册的真实性毋庸置疑^③。

① 荣振华、李渡南等编著，耿昇译《中国的犹太人》，第 66 页。

② William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part II, pp. 117-131.

③ Berthold Laufer, "A New Source for the History of the Chinese Jews", *American Journal of Semitic Language and Literature*, vol. XLVI, no. 3, April, 1930. 转引自: William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part III, pp. 11-12.

据劳费尔统计，族谱名册中的人口总数是 712 人^①，他推测，若加上没有记录在册的，开封犹太社团的人口数量在 1000 人左右，与孟正气的推断结果接近。名册中共有 453 个男子的名字，来自艾、李、张、高、赵、金、石七个家族，有大约 200 个家庭。名册中人数最多的李家有 109 人，高家 76 人，赵家 74 人，张家 73 人，艾家 56 人，金家 42 人，石家 23 人。名册中的女子名字有 259 个，劳费尔发现，这些女子中似乎有很多人是穆斯林或汉人，有一个女子出自孔家，还有一个来自孟家。骆保禄在 1704 年的书简中称，开封犹太人“于族内彼此之间互相通婚，不与其他回回杂婚”，但名册中的外族女子说明，开封犹太人当时已与外族通婚。怀履光发现，开封犹太社团中并无外族男子加入，因名册中的男子名皆为七姓。

怀履光曾研究过开封犹太社团人物 27 位，并为其写下小传。怀履光的研究参考了中国地方史籍的记载，对碑文内容多有补充。这 27 位犹太人中大多数为社团较有名望、为社团作出较大贡献者，其活动年月从十五世纪早期到十七世纪中期。

从族谱名册中可见，开封犹太社团中存在一夫多妻现象，因为名册中许多犹太人的妻子不止一个，一个名张美的人似乎至少有 6 个妻子。犹太女子不得嫁给外族男子，而犹太男子可以娶外族女子。犹太人的妻子中，有 52 姓为外族。而且，开封犹太人似乎与穆斯林一样，也大量存在收养外族家庭女孩的习俗。名册中很多人都被称作犹太人先祖如亚当、约书亚的儿子、女儿，这也许是为提醒族人要牢记先祖。

怀履光认为，族谱在用希伯来字母表达中文姓名方面，不算太成功，且希伯来语的音译也有明显前后不一致的地方。另一方面，族谱中也没有用汉字来表达《圣经》人名，这与犹太会堂碑文上的行文类似，碑文中的《圣经》人名也非常少。“亚当之子”和“亚当侄女”通常指与犹太人通婚的外族人，有 63 个名字为“以色列之子”，50 个名字为“以色列之女”。犹太男子有 105 个不同的《圣经》名字，女子犹太 25 个，另外 15 个男子名以及 11 个女子名则无法识别。怀履光还发现，在 93 处指示拉比名字的地方，出现了 38 个不同的拉比名字，有些名字则是重复的。名录中有两个小先知的名字，但没有大先知的名字。^②

怀履光发现，这本中文和希伯来文的手抄本是开封犹太会堂里唯一带有中文的文

^① 怀履光认为劳费尔的统计有误，但他没有给出具体统计数字。从名册来看，实际人数应与劳费尔的统计相差不多。江文汉认为，儿童的姓名与数字未列出，家谱所列总数为 712 人，如果包括散布在郊区未登记的犹太农民，则 17 世纪下半期开封犹太人总数在一千人左右。这一估计与骆保禄 1704 年访问开封时的估计吻合。参见：江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》，知识出版社 1982 年版，第 193 页。

^② William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part III, pp. 80-82.

献，而其它已知的文献皆由希伯来文写成。而且除了碑文和会堂里的匾额，没有其它用中文写成的《圣经》经文和历史记载。所以，开封犹太人看起来在所有关于本民族宗教的问题上都使用希伯来文，怀履光认为，这也是导致开封犹太社团衰落的一个原因，因为一旦失去熟悉希伯来文的族人，宗教生活便难以为继。而中国的穆斯林之所以能繁衍壮大，也与他们将中文应用于宗教文献的写作，进而发展为民族宗教文学实体有关，这样民族宗教才不至于脱离中文语境而走向没落^①。

怀履光认为，尽管没有直接的证据来说明开封犹太人的宗教习俗和社会风貌，但鉴于穆斯林和犹太人风俗相似，从中国穆斯林的生活可以窥探犹太人在中国的生活面貌。怀履光还拍摄了有关开封犹太社团的数幅照片，从照片上来看，开封犹太人的相貌、衣着与普通中国人无任何明显差别，有些犹太女子甚至像汉人一样缠足。随着开封城市的败落，开封犹太人的生活居住条件也较差，经济水平较低。

怀履光很熟悉开封犹太人研究的学术史，他认为，开封犹太人问题的研究已进入死胡同，只能寄希望于在中国史籍中发现相关材料。但中国本土的相关记载并没有提及犹太人，所以这本中文和希伯来文家谱名册对研究中国犹太人问题的重要性便不言而喻。借助于家谱中的大量名录，研究者有望按图索骥查找开封犹太人的多代人名信息，进而查询散布在中国的犹太人。在肯定怀履光文献搜集工作的同时，也应看到，怀履光侧重于开封犹太人过往历史的研究，而对其社团现状关注不足，在怀著中很少看到关于社团现状的记载。

二十世纪初，到过开封并发表有关开封犹太人记录的西方人有美国外交官丁家立（1918年）、美国旅行家哈里·A.弗兰克（1923年）及E. M.柏塞尔（1924年）、上海编辑阿瑟·索弗（1924年）、前苏联军官A. 克里莫夫（1925-1927年）。1924年至1925年，救援中国犹太人协会也召开一系列会议，但受主客观条件影响，其工作成效微小。

1932年12月，美国犹太出版家大卫·A. 布朗乘机由兰州抵达开封，怀履光前往迎接。布朗来到犹太会堂遗址，看到原先的水沟和垃圾场已被圣公会填成一片空地。怀履光召集犹太人前来与布朗会面，后者发现，开封犹太人已剩赵、艾、李、石、张五家，大部分人的外貌与其它中国人相同，只有少数人带有轻微的犹太人种特征。一艾姓男子向布朗提出想建立学校，为年轻一代教授民族知识，使民族文化遗产下去。该男子称，他们知道自己是犹太人，历史上曾有过会堂和拉比，但具体情况他们已不知；开封犹太

^① William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, Part III, p. 101.

社团现在已没有自己的宗教信仰，但他们仍把自己当作犹太人，他们称自己是“挑筋教”。在场的犹太人对布朗的问题表现出浓厚的兴趣，他们表示，如有复兴民族的可能，他们当积极回应并恢复民族宗教信仰。布朗没有给这些犹太人任何承诺，但他表示如要建立学校、重建会堂，他会尽力而为。布朗将此次开封之行的见闻以《布朗会见中国犹太人》为名，发表于1933年1月至3月间出版的《美国希伯来和犹太论坛》上^①。

之后，美国记者哈里森·福尔曼、法国外交官皮埃尔·吉尔伯特在开封采访过犹太人。^②1943年，开封天主教会神父安东尼奥·卡塔内奥写信给罗文达，称石家已于1924年皈依天主教。^③这一时期，还有一些西方人来到开封，他们看到的开封犹太社团已完全同化。^④这些访问者留下的记载完全证实了开封犹太社团衰落的事实。

以上便是十九世纪五十年代到二十世纪上半期，西方世界对开封犹太社团访问调查的总体情况。这一时期的文献记录主要出自访汴的新教传教士，探访开封犹太社团的目的已不限于宗教教义和经书，而涉及方方面面。较耶稣会士，调查范围更广，涉及社会、职业、与其它民族关系等。和耶稣会传教士相比，新教传教士并不太热衷于研究开封犹太人的经书，而是着眼于开封犹太社团的整体风貌，对其人口、习俗、经济文化等记述较多。这一时期来到开封的还有一个独特群体，即世俗人士，如商人、作家、外交官等。他们多从报刊杂志等渠道了解到开封存有犹太人，而留下的记载也多侧重社团的世俗领域。这样，关于这一时期开封犹太社团的历史风貌也就较为完整。

相较耶稣会士，新教传教士对开封犹太社团的探访并无明确目的。当时国门初开，古老的东方古国吸引着西方人的目光。犹太民族竟然在中国也有分布，这一事实本身就像磁石一般引起了西方人的好奇遐想。所以，来访者多为采风纪实，少有学理研究；多出于冒险猎奇，少有民族学、人类学研究。但传教士们的所见所闻不断在西方公布，推动了这一时期西方学者对开封犹太人问题的研究，而主要研究人员却多是那些并未到过开封的西方学者^⑤。

① David A. Brown, "Brown meets the Chinese Jews", *The American Hebrew and Jewish Tribune* (New York), January 27-March 10, 1933.

② Harrison Forman, *Changing China* (New York, 1948), p. 147.; Yitzhak Ben-Zvi, "The Stone Tablets of the Old Synagogue in kai-Feng-Fu," *Sefuot* 5 (1961): 5-66. 参见: Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 403.

③ Rudolf Lowenthal, *The Nomenclature of Jews in China, Monumenta Serica*, Vol. 12 (1947), p. 109.

④ 参见: Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, pp. 247-251.

⑤ 海曼·库布林 (Hyman Kuplin) 编辑的《旧中国的犹太人: 若干西方观点》(*Jews in Old China: Some Western Views*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1971.) 和《中国犹太人研究: 东西方期刊选粹》(*Studies of the Chinese Jews: Selections from Journals East and West*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1971.) 汇集了这一时期西方学者研究开封犹太人问题的十篇论文, 集中展现了对开封犹太人来历、宗教、会堂等问题的研究。

这一时期的记录广泛见于西方各报纸、杂志、书籍以及学术刊物中，其中不乏《纽约时报》、《国家地理杂志》等发行量大、影响广泛的媒介。另外，除了文字记录外，这一时期还出现了有关开封犹太人的影像资料，为后人提供了较为直观的印象。如班布里奇拍摄的照片显示，开封犹太人梳着辫子，与汉人相貌相同。

从这一时期的遗留文献来看，开封犹太社团已处于全面的衰落中。首先表现在宗教生活和民族认同上，开封犹太会堂不复存在，宗教仪式已不再进行。民族礼俗除不食猪肉外，其它如割礼等也不再进行。犹太人还与外族通婚，原有的人种特征逐渐消失，与汉人无异。但此时部分开封犹太人还保持着较强的民族意识，社团内部也不断有人试图重建会堂，恢复宗教生活。随着晚清不平等条约的签订，来华外国人不断增多，开封犹太社团的孤立状态也逐渐被打破，不断有西方人来访开封。面对危局，整个社团已无矜持傲慢，社团中不时有人幻想借助传教士重建会堂、派遣拉比等，以复兴宗教、振兴开封犹太社团，但收效甚微。传教士们也为振兴犹太社团做出了一些努力，如建立援助开封犹太人的专门组织，筹集资金，帮助犹太人学习民族宗教文化。但传教士们同时也利用开封犹太人的无知，许下种种美好的诺言，骗走了珍贵的经书，使整个社团蒙受巨大损失，开封犹太社团的衰落之势已无法阻挡。

从1605年利玛窦发现开封犹太社团并对开始探访调查，到二十世纪上半叶探访活动终止，在断断续续四个多世纪里，基督教传教士对开封犹太社团作了较为深入系统的调查。调查的内容涉及其宗教信仰、社会生活等多方面，为后世留下了这一少数族裔群体较为完整的历史图景，为后人研究提供了宝贵的史料。借助于这些史料，中外学者们才能透过历史的迷雾去走近这个已消失的群体。及至今日，中外学者围绕开封犹太社团进行了多方面的研究，出版了不少论著，开封犹太人也成为学界经久不衰的话题。尤其是关于开封犹太人的同化问题，更在一定程度上促进了人们对于中犹文化比较的多角度思考和讨论，而对其的讨论已超越了问题本身，成为不同文化和谐共存的范例。如果没有基督教传教士文献，这一切都是无法做到的。

在传教士与开封犹太社团的互动中，后者的民族意识得到了显著强化。从早期耶稣会士的记载来看，开封犹太人对民族历史了解不多，自称“一赐乐业教”，来自西域。他们对犹太教教义了解也很有限，尤其是在封闭孤立的环境中，民族意识更易淡化。传教士们在开封探访期间，为拉近与犹太人的距离以得到后者信任，曾有意向开封犹太人讲解犹太民族历史和宗教知识，也使后者知道在世界其它地区存有自己的同胞。根据潘

光旦的统计，开封犹太人自称“一赐乐业教”、“古教”、“回回古教”、“天教”、“天竺教”、“挑筋教”、“教经教”、“摩西教”等^①，他们以教名作为族名，但称自己为“犹太人”，还是在与传教士接触之后。通过传教士的介绍，开封犹太人将“犹太人”这一身份标识逐渐留存在集体记忆中。及至后来，虽已被彻底同化，但他们依然视自己为犹太人，并代代念念不忘，且不时地极力将这种身份诉求表现出来。^②

传教士们的功绩应给予充分肯定，但客观上，传教士们的所作所为也在很大程度上加速了开封犹太社团的衰亡。从传教士文献来看，开封犹太社团面对危局，也曾努力自救。他们自身不知如何摆脱困境，于是将希望寄托在传教士身上。因为当时的开封犹太人还分不清基督教与犹太教的差别，无法准确获悉来访者身份背景。传教士们出于种种目的，利用花言巧语，巧取社团文物经书等^③，使社团失去了藉以进行民族传统教育的载体，社团本已出现的衰落趋势进一步加强。这些流失海外的经书推动了西方学者的相关研究，但对开封犹太社团所造成的损失则无法弥补。可以想象，对传统经书奉为民族指针的“圣书之民”，一旦失去了经书，其宗教活动如何进行，民族传统教育如何维系和传承。而且，与穆斯林曾经发起的“经典汉译运动”不同，开封犹太社团在历史上显然忽略了犹太教经典的汉译，“而在宗教传播的过程中，经典的翻译至关重要，有时甚至可以改变整个宗教乃至文化的命运。^④”在经书不断流失后且无外界补充后，开封犹太社团实际上也失去了任何将经书汉译的机会。在这一过程中，参与获取经书的基督教传教士难辞其咎。

① 潘光旦：《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，北京大学出版社 1983 年版，第 1-7 页。

② 张绥曾于 1986 年至 1988 年深入开封犹太人后裔中走访，在所接触到的犹太后裔中，他发现，尽管已完全汉化，无犹太教信仰和犹太教禁忌，开封犹太后裔仍视自己为犹太人。张绥认为，这种民族心理的滋生，主要在于希望享受少数民族的补贴、生育指标和升学录取分数线照顾等等，也在于部分犹太后裔“幽古怀想”的追思，他们希望自己被承认为“犹太族”，至少为“犹太人后裔”。参见：张绥：《犹太教与中国开封犹太人》，第 85-96、121 页。不管出于何种原因，开封犹太后裔仍不忘自己的犹太血统，与历史上来到开封的基督教传教士有着密不可分的关系，正是后者的相关解说使开封犹太社团了解到更多关于本民族的宗教和文化习俗，进一步明确了自身的“犹太”特征。

③ 开封犹太社团流失的经书主要由传教士获得，也有部分经书为当地穆斯林或其它人所得，也有一些则不知下落。除了经书，流失的还有社团珍贵文物如灵阳玉磬、雕花石盆等。王一沙仔细统计过开封犹太社团流失的经书文物。参见：王一沙：《中国犹太春秋》，海洋出版社 1992 年版，第 203-206 页。

④ 张倩红：《从犹太教到儒教：开封犹太人同化的内在因素之研究》，《世界宗教研究》2007 年第 1 期。

三、基督教传教士文献中的开封犹太社团

（一）开封犹太社团的来历、人口变迁和人种体貌特征

根据碑文记载，开封犹太人从天竺来到开封，于宋孝宗隆兴元年（1163年）在开封建立犹太会堂。对于开封犹太人的来历，17世纪初的耶稣会士曾有过调查，调查结果也与碑文契合。开封犹太人告诉骆保禄和宋君荣，称他们的祖先来自“西域”，但他们不知究竟是西域的那个地方；孟正气认为，“开封犹太人是过去从波斯、撒马尔罕或附近地区到华”^①，宋君荣也持相近看法。关于来华时间，根据碑文和中国史籍，后人多根据弘治碑“进贡西洋布于宋，帝曰：归我中夏，遵守祖风，留遗汴梁”的记载，认为开封犹太人在北宋时来到开封。而骆保禄、孟正气和宋君荣却称，犹太人在汉代时来到中国，后定居开封。开封犹太人对有关问题的记忆和回答相当模糊，传教士在开封的探访中，也没有找到相关的有力证据。囿于史料的匮乏，开封犹太人的来历问题至今仍悬而未决。中外学者在这一问题上多采取直接与间接史料相结合的手段，提出了种种合理的假说，综合碑文和传教士文献，开封犹太人的来源有“波斯说”和“印度说”，其大致来华路线则有陆路和海陆两种说法。在入华年代上，中国学者多主张犹太人或在唐代入华，而定居开封则在宋代^②。开封犹太人的入华年代和路线有待进一步的探究。

根据传教士的调查，从十七世纪末到二十世纪上半期，开封犹太社团的姓氏和人口不断减少。弘治碑文记载，犹太人初来开封时有七十姓，但见于碑文的仅有十七姓。康熙十八年碑称“七十有三姓，五百余家”。从邱天生和蒋荣基获得的开封犹太社团家谱名册看，十七世纪中后期，开封犹太社团的人口在千人左右。魏千志认为，明代时开封犹太人实际上有十七个姓氏，即十七个犹太家族^③。而清代时则减至“李、赵、艾、张、高、金、石”七姓，他认为，姓氏减少的原因在于开封城的水灾。骆保禄、孟正气和宋君荣都在书简中称，犹太人有七姓。宋君荣认为，开封犹太人人数量有将近一千人。1850年邱天生和蒋荣基在开封调查时，开封犹太人仍为七姓。1867年，施约瑟在开封时听

^① 孟正气的第九封书简，引自：荣振华、李渡南等编著，耿昇译《中国的犹太人》，第141页。

^② 参见：徐伯勇：《开封犹太人的几个问题》，《同济大学学报》1991年第2期；魏千志：《中国犹太人定居开封时间考》，《史学月刊》1993年第5期；杨海军：《中国犹太人研究80年》，《中国社会科学》1994年第3期。

^③ 魏千志：《中国古代犹太人姓氏变化考》，《史学月刊》1997年第2期。

人说，开封犹太人仍为七姓，有大约 200 户家庭。但到了 1893 年，苏格兰国家圣经学会的代表 A. S. 阿诺德来到开封时，七姓已减至六姓。1901 年，开封犹太人李庆生在上海告诉传教士称，开封犹太人中的成年人约有 140 人。1932 年大卫·A. 布朗也发现，开封犹太人已剩赵、艾、李、石、张五家。1910 年，张相文访问开封时称，“张姓不知所往，见存六姓，人口约近二百”^①。

至于姓氏和人口减少的原因，传教士文献中无具体解释。怀履光认为某些姓氏的消失或因为一度受到迫害，或因为其它威胁。实际上，姓氏和人口减少的一大原因在于开封城市的衰落，导致大量犹太人外迁，而频繁发生的巨大水灾，又使开封犹太社团人丁损失严重。另一方面，骆保禄和宋君荣称，开封犹太人并不向外族传播犹太教，不接纳外族人加入社团。从传教士文献来看，与外族的通婚，也使得开封犹太人的族群意识逐渐淡化，不断有犹太人彻底抛弃犹太教，最终同化于穆斯林或汉人。所以，自然环境以及特殊的人文社会环境是开封犹太社团姓氏和人口持续减少的原因。

姓氏和人口不断减少的同时，开封犹太社团的整体人种体貌特征也在不断接近汉人，犹太人种特征越来越淡化，除少数人尚保留有犹太人的部分外貌特征外，大部分人已失去其种族原有特征，以至于完全与周围中国人无异。利玛窦与艾田会面时，称艾田看起来像欧洲人。耶稣会士没有留下任何关于开封犹太人相貌的记载。十九世纪四十年代，开封犹太人铁定安曾向英国驻厦门领事列敦讲述称，开封犹太人“他们与中国人相貌相仿，犹太女子与开封女子十分相像，犹太人与中原人有着一模一样的相貌”^②。1867 年，施约瑟在开封时看到，开封犹太人从任何方面看都几乎难以与异教徒区分开来，其相貌、衣着、习惯、宗教诸方面已如同汉人。1910 年，张相文访问开封时，见一赵姓犹太老者“高鼻深目，固与高加索种相仿佛也”^③。而在怀履光看来，很难看出开封犹太人的外貌与当地有何区别。1932 年大卫·A. 布朗在开封也看到，大部分犹太人都变成了与黄种人相同的肤色和外貌。从班布里奇和怀履光拍摄的照片来看，开封犹太人的外貌的确与汉人无异，其族群体貌特征已消失殆尽。

（二）开封犹太社团的经济社会状况

如前所述，相对于碑文，传教士文献对开封犹太社团的经济社会状况记述较多。有

① 张相文：《大梁访碑记》，《东方杂志》1910 年第 3 期，第 35-37 页。

② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 23.

③ 张相文：《大梁访碑记》，《东方杂志》1910 年第 3 期，第 35-37 页。

关开封犹太社团经济社会状况的记载主要来自十八世纪初到二十世纪上半期来访传教士的记录，这一时期，开封犹太社团的经济社会变迁极大地受到自然环境的影响，除少数人较为富裕，社团大多数人较为穷困，经济社会地位平平。经济状况的不断恶化又对开封犹太社团的宗教文化衰落起了催化作用。“由于史料限制，开封犹太人集团从兴盛到衰落的历史轨迹并不十分清晰，学术界对其兴盛时期、衰落时期以及相关历史原因等也没有形成定论”^①。从碑文和传教士文献的有限记载中，可以爬梳出开封犹太社团经济和社会发展的一些大致状况。

职业和经济状况

有关开封犹太社团的职业和经济状况的描述，碑文仅作了简要概括，传教士文献则对此有较多叙述。根据正德碑文，开封犹太人从事着士农工商各种职业，甚至有参加科举、位居高官者。“明清两朝政府对于开封犹太人的政策是一致的。这两个朝代的开封犹太人可以自由选择职业”^②。关于开封犹太社团的职业状况，早期的耶稣会士很少有相关记载。根据怀履光对开封犹太社团族谱名册的研究以及碑文的描述，开封犹太社团在明清时期曾出现不少位居高官者，宋君荣在 1725 年的一封书简中说，“犹太人在军队中曾充任高级军官和不少文职官吏”^③。开封犹太社团在仕途上的成就，与他们重视汉文化教育、热衷科举考试有很大关系。

利玛竇从艾田处得知，开封犹太会堂建筑规模宏大，造价近万两白银。十九世纪四十年代，开封犹太人铁定安也曾向英国驻厦门领事列敦讲述称，在明代时，开封犹太人还算富有，其中高家从事香料生意，石家开一家大的丝绸店。这说明，明代时开封犹太社团的经济状况还是较好的。当时的开封犹太人从事士农工商各种职业，正德碑文载：“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矣。逮夫农耕于野，而公税以给；工精于艺，而公用不乏；商勤于远，而名著于江湖；贾志于守，而获利于通方者，又有之矣。”所以，王一沙称明代为开封犹太社团的“黄金时期”^④。有关清代开封犹太社团经济状况的资料较少，但可以确定的是，明末黄河水患后，社团整体上便每况愈下。1850 年受派遣前往开封的邱天生和蒋荣基也获悉，开封的一些犹太家庭已极端穷

① 刘百陆：《开封犹太人碑文研究》，河南大学 2006 年研究生硕士学位论文。

② 刘百陆：《开封犹太人碑文研究》，河南大学 2006 年研究生硕士学位论文。

③ 宋君荣 1725 年 9 月 4 日致杜赫德神父的书简，引自：荣振华、李渡南等编著，耿昇译《中国的犹太人》，第 167 页。

④ 王一沙：《中国犹太春秋》，海洋出版社 1992 年版，第 35 页。

困，甚至衣衫褴褛，食不果腹。1866年丁韪良来访时发现，开封犹太社团已拿不出钱去修复坍塌的会堂，却任由贫穷的族人变卖会堂的建筑用材。贫穷也迫使一些人到其它地方谋生路。从丁韪良和施约瑟的记载来看，当时河南的农民战争使开封犹太社团损失很严重。怀履光也写道，开封犹太人任由会堂珍贵文物流失而无动于衷，但社团的贫穷已无法阻止族人出卖文物。

依现有材料来看，与世界其它地方的犹太人不同，开封犹太人少有迫害，也无职业等方面的种种限制。从传教士文献来看，其社团经济结构与周围的汉人并无明显差异。传教士文献中并无开封犹太人对职业选择的看法，但从早期耶稣会士书简来看，开封犹太人普遍热衷于儒化教育，借此走入仕途，社团因此也涌现出不少高官显宦。而这一时期开封犹太社团较为繁荣，从事多种获利行业。贫穷是开封犹太社团衰落的，受此影响，犹太宗教信仰也日益淡化，族群最终走向消亡。

社会地位

在中国封建社会，开封犹太社团社会地位的高低与其少数民族身份紧密相连。根据弘治碑的记载，可知开封犹太人来到并定居开封是受最高统治者允准，其应享有与主体民族同等的政治经济地位。金元时期，有关开封犹太人社会地位的记载较为缺乏。根据金元时期少数民族政权的民族政策，开封犹太人的社会地位应不低于汉人。“因为根据政策规定，开封犹太人可能属于第二等级的色目人，享受相当的优待，具有较高的社会地位”^①，开封犹太人的地位或还高于汉人。而且，这一时期，开封犹太社团总体上较为富有，修建造价昂贵的犹太会堂即为明证。

开封犹太人的民族属性曾长时间不为当地汉人所知，后者将犹太人与穆斯林混为一谈，笼统地称其为“挑筋教”，故可以开封穆斯林为参照来窥见犹太人在明清时期的社会地位。有学者指出，明清时期，除造反者，犹太人和穆斯林的地位都是平等的。^②另外从碑文来看，明代到清初，开封犹太社团曾出现不少较有名望的社团领袖，赵映乘、赵映斗便是其中代表。朝廷高官也为社团撰写碑文、楹联和匾额，可见社团名声远播，较有影响，其社会地位可能还要高于穆斯林或汉人。

十八世纪初的耶稣会士书简很少有关于当时开封犹太人社会地位的记载，但从新教传教士文献来看，在与开封犹太人的对话中，后者并没有讲述他们的先祖在中国曾受到

^① 刘百陆：《开封犹太人碑文研究》，河南大学2006年研究生硕士学位论文。

^② 参见：殷罡：《相同环境下的不同结局——开封犹太社团与穆斯林社团历史比较观察》，引自：李景文等编校、张倩红审定：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，第346页。

迫害或不公正对待。所以，单从当时社团的经济发展情况来看，从十八到世纪中期到二十世纪上半期，开封犹太社团的总体社会地位应与当地其它民族相同。十九世纪后期，整个社团已衰败，除少数族人生活殷实，大多数人穷苦不堪。社团人数不断减少，民族凝聚力持续下降，犹太社团的总体社会地位低下。普拉克也认为，在历史上某些时期，开封犹太社团中拥有财富地位者占社团总人口的比例要高于主体社会；而在衰落时期，这种比例可能会低于主体社会^①。

社会风尚

大流散时期，“所有犹太社团都持有一种‘犹太一体观’（Klal Yisrael），他们共同牢记《塔木德》中所有以色列人互相负有责任的古老教诲，对社团内部的贫穷者提供帮助、进行接济……”^②。开封犹太社团也不例外，他们曾长时间保持一种团结互助、尊老爱幼的良好社会风尚。开封犹太社团以儒家传统伦理纲常来规约族人品行，规范种种人际关系。正德碑以“道”来阐发伦理道德的终极真理，碑文载“是故道行于父子，父慈子孝；道行于君臣，君仁臣敬；道行于兄弟，兄友弟恭；道行于夫妇，夫和妇顺；道行于朋友，友益有信……至于鳏寡孤独，痲癯残疾者，莫不矜恤赈给，俾不至于失所”。早期耶稣会士对有关开封犹太社团社会风尚的记载较为缺乏，但至少当时开封犹太社团内部应较为和睦。

但到了十九世纪，随着社团的日益贫穷以及民族传统的缺失，良好的道德风尚开始发生变化。首先，属于开封犹太会堂的物品不断被族人偷偷变卖。犹太会堂为全社团共有，在族人心目中地位极高，会堂财物历来保管极为严格。但随着社团宗教信仰日益淡薄，传统的犹太伦理道德观念已逐渐失去教化作用，会堂也日趋破败，疏于管理，经书等物品开始流失，其中相当一部分财物被人拿去变卖。传教士文献中多有关于社团财物遭盗窃的记载，如1850年开封犹太人赵念祖在给英国驻厦门领事列敦的信中便严厉地批评自己的族人：“有一些人想卖掉会堂建筑及其他物品，他们是张清及高美凤、高金璜兄弟；石守礼和赵宁渡把会堂的部分建筑抵押了出去。出卖经书的人有高馨、高孝笃和赵大脚，谁有权的话一定要采取措施制止这些可耻的行为”^③。其次，社团内部不和，甚至存在刑事犯罪。1867年丹麦商人利伯曼在开封听说，一犹太人杀了其族人，正坐牢候审。

^① Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, p. 309.

^② 张倩红、艾仁贵：《犹太文化》，人民出版社2013年版，第111页。

^③ James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 44.

（三）开封犹太社团的会堂、经书及宗教习俗

传教士文献中有许多关于开封犹太社团的会堂、经书及宗教习俗的记载，是了解开封犹太人宗教生活的重要窗口，而有关这方面的传教士文献也最为丰富。早期耶稣会士尤其关注这方面的调查。从传教士文献来看，开封犹太社团的会堂、宗教习俗既有犹太传统元素，同时也带有浓郁的儒化色彩。而开封犹太社团的经书则大体上保持了犹太传统风格，只是在经文品读上带有波斯痕迹。

犹太会堂的建筑格局和内部陈设

开封犹太会堂始建于宋孝宗隆兴元年（公元 1163 年），是维系开封犹太社团的重要纽带。相对于碑文，传教士文献对于开封犹太会堂的记载更为详细。传教士文献对于碑文的补充主要有：会堂外观布局的直观刻画、会堂内部陈设的较详细介绍以及会堂的最终消亡。^①

孟正气在一封书简中曾专门绘制了会堂的外观图，而从邱天生和蒋荣基的访查日志来看，孟正气的绘图大致展现了犹太会堂的基本建筑格局。从图中可以看出，会堂的建筑布局为中国传统的庭院建筑，会堂坐西朝东。犹太会堂的建筑布局错落有致，共分三个进院。第一进院临街，进去有一牌楼，上书“敬天祝国”四个大字，牌楼正西为一大门，大门左右有花墙。穿过大门进去为第二进院，院中间是艾氏牌坊，牌坊两侧有南北两个碑亭，亭中立有弘治、正德和康熙三块石碑。第三进院最为肃穆壮观，宗教活动的中心圣殿便在这道院子，院正西坐落着会堂大殿，犹太人称之为“一赐乐业殿”，殿前三面有石刻花栏，花栏前有左右一对石狮。大殿又分前后两殿，前殿为至清殿，后殿为藏经殿。大殿左侧为教祖殿，右侧为圣祖殿，分别用以祭祀先祖亚伯拉罕和摩西。整座会堂内还有 17 幅楹联和 24 块匾额，匾额标示建筑物名称，楹联则多彰显开封犹太社团的宗教伦理观念。

孟正气还粗略绘制了大殿内的布局图，从图中可以看出，大殿为穹顶。殿中没有祭坛而只有香炉，在讲经坛前，有一张长长的案子和香炉，里面既没有雕像，也没用画像，说明会堂不供奉偶像。骆保禄认为，开封犹太会堂与欧洲犹太会堂有些类似^②。开封犹太人也像汉人一样祭祖，在犹太会堂庭院里有一间专门用于祭祖的“祖堂”，祖堂供奉

^① 有学者综合中外史料对开封犹太会堂的规模和格局变迁做了缜密的考证。参见：刘百陆：《开封犹太人清真寺规模与格局变迁》，《河南大学学报》（社会科学版），2013 年第 3 期。

^② 骆保禄的第七封书简，荣振华、李渡南等编著，耿昇译《中国的犹太人》，第 167 页。

着传说中的犹太人先祖，也供奉有已故的族人。

从骆保禄第七封书简来看，会堂内供奉着皇帝的“万岁牌”，万岁牌的位置较为显眼，以示对最高政权的服从。会堂中央有个高大的摩西椅，摩西椅上有漂亮的织锦覆盖，每逢安息日或重大的节日，犹太人便将《摩西五经》置于主教上诵读。蒋荣基也看到，摩西椅前有大香案，后面有一大方桌，桌上供奉着帝王牌位，牌位上写：“大清皇帝万岁万岁万万岁”。这也说明，开封犹太人作为少数民族，十分注重维持与世俗中央政权的关系，以更好地在客居地繁衍生存。会堂内的至圣所藏有十三部《摩西五经》，分别有会幕遮盖。至圣所只有掌教才能进去，其它人不能随便出入。

开封犹太社团极为珍视会堂，对其呵护有加。历史上会堂由于自然或人为破坏，曾历经多次重修。会堂为圣洁之地，开封犹太人铁定安在给英国驻厦门领事列敦的信中称，不明身份者或运送猪肉的人不能从会堂附近经过^①。但随着社团的衰落，会堂在犹太人心目中的地位一落千丈，任凭其颓圮坍塌。1850年，赵念祖在信中称：“犹太会堂很长时间都没有管理者了，会堂四周的围墙也破烂不堪，供奉圣人的堂屋已成废墟，沐浴堂和藏经殿也只剩残垣断壁”^②。1866年，丁韪良看到，犹太会堂故址已是一片废墟。

开封犹太社团的经书

碑文将开封犹太社团的经书分为道经、方经和散经。道经即《托拉》，方经和散经为各类宗教祈祷文书。早期的耶稣会士对开封犹太社团的经书十分关注，在他们的书简中，有大量关于经书的描述，这极大地补充了碑文的不足。耶稣会士们曾耗费巨大精力意图从开封犹太人手中获取经书，以作更深入研究。由于后者对经书保管严格，耶稣会士们的愿望落了空，但他们基本摸清了经书的存放、分类及内容。

骆保禄和孟正气看到，开封犹太人的《摩西五经》藏在至圣所的约柜中，有十三块会幕遮盖，一共有十三部《摩西五经》。经文写在特大幅的羊皮纸上，没有标点，装订成册，每逢安息日，便虔诚地将其从至圣所中取出，头戴面纱诵读。

经书分为四类，第一类是“大经”，即《摩西五经》，共分53卷。犹太人把《摩西五经》分为五十三卷，称之为“五书”，或“大经”。其顺序与阿姆斯特丹本《圣经》完全相同，这也是开封犹太人仅有的正典圣经。大经保存在至圣所的约柜中，用大卷羊皮纸或很坚实和粘贴得很牢固的纸写成，卷在卷轴上，可以方便地打开卷起。大经总体上

^① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 23.

^② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 40-41.

保存较完整，只是被水浸泡过。犹太人声称，大经已有六百年历史，除大经为原件外，其它经书皆为从西域来的犹太人向他们提供的抄本。大经以古老的方式分卷，没有标点，但在内容上与阿姆斯特丹本《圣经》基本相同，只是在写法和读法上有些差别。第二种是“散作”，共有三十多卷，但不完整。第三类是“礼拜书”，在礼拜仪式中使用，也用于割礼、婚礼和葬礼等。包括《大先知书》、《小先知书》和《历代志》，《小先知书》和《历代志》的大部分都不完整。第四类是《哈费他拉》，即《圣文集》，残损最为严重，因为他们声称过去有八十卷之多。骆保禄也提到，除“大经”外，还有一大批祈祷用的小经书。犹太人称，经文本就无标点，为方便阅读而加了标点。

在这些经书中，开封犹太社团最为尊崇的是“大经”即《托拉》，这与犹太民族的宗教传统契合，说明开封犹太社团认识到民族元典的重要性。碑文称“大经”为道经和正经，道经的获得源于天，是超验的最高真理所在。“道”与经之间为修饰关系，意为讲道的经。道经规范着伦理纲常，“自是人知君臣之义，父子之亲，兄弟之序，朋友之信，夫妇之别，原本于知能之良，人人可以明善复初”。道经既然如此重要，开封犹太社团自然对其呵护备至，碑文和传教士文献中便多次出现对修缮和增补道经的记载。

经书的卷数和基本形态也不是一成不变的，在传教士的记载中，经书也经历了数次大的变化。在经历破坏后，开封犹太人的经书由国内其它地方以及波斯的犹太人补充，不但在数量上发生改变，其版本内容也有变化。^①碑文曾记载经书得到过多次修缮，也曾由波斯来的犹太人补充。孟正气了解到，经书有专门的“堂家”看管，堂家被尊称为“满喇”或“师傅”，但一旦经书出现意外丢失现象，“堂家”将被辞退。经书极受犹太人敬畏，“出卖它就如同出卖其上帝一样”^②。有一犹太人名艾文，欲将经书取走卖给孟正气，但被当场抓住。另外，犹太人很少将经书藏于家中，而是置于会堂妥善保管，所以很少有私人保有《圣经》。尽管犹太人大多已无力阅读经文，但他们仍旧视经书为社团极为神圣的物品。经书严禁出售给外族人，耶稣会士曾想出种种办法诱使开封犹太人卖给他们经书，但都失败了。

在孟正气看来，犹太人不愿也不能将自己的《圣经》与阿姆斯特丹本《圣经》作对比。他们对孟正气手中的《圣经》表现得无动于衷，仅对其外观感兴趣。或许是因为，开封犹太人认为自己的圣经更古老。孟正气认为，犹太人根本不懂经文。另外，孟正气

^① 参见：刘百陆：《从碑文看开封犹太人“道经”》，《学海》2011年第6期。

^② 孟正气的第八封书简，荣振华、李渡南等编著，耿昇译《中国的犹太人》，第134页。

发现，开封犹太人中已无人能胜任抄写经文。由于很久以来都没有从西域来的精通经文的满喇，他们也不对经文进行研究，在失去了被称为《读经本》的语法书后，整个社团便没有能够解读经文的人。而骆保禄提到，掌教能阅读希伯来文。或许掌教并不理解经文。从与开封犹太人对话中，宋君荣也发现了这一点。宋君荣还亲眼看到，开封犹太人将所有的经文都读错了。他们不懂《圣经》的历史，对经书中先祖的历史也一无所知。宋君荣所言虽然似显夸张，但也说明开封犹太社团的整体宗教素养已严重下滑。

由于遭水患重创，经书的保存状况不佳，除主体经书即大经较为完整外，其余经书多有残损。开封犹太人不愿也无力再修缮增补缺失的经书，且任由其不断残损、流失。当初的耶稣会士没能拿走开封犹太人的任何经书，但随着开封犹太社团一步步走向解体、犹太会堂一步步变得衰败，经书的保管开始松弛。自十八世纪新教传教士来访后，经书便不断流失。邱天生和蒋荣基首先买走了六部《摩西五经》及其它小经书，继而，丁慧良、施约瑟、安西满、班布里奇等先后从开封犹太人手里得到数量不等的经书^①。这些流失的经书现藏于欧美数所博物馆和图书馆。

宗教节日和习俗

骆保禄和宋君荣记载道，开封犹太人遵守安息日和复活节，安息日这天不生火煮饭，而在前一天煮煎和烹调好。除了安息日和复活节，他们在一年中还有其它的盛大节日。在赎罪日，他们要在犹太会堂内痛哭一整天，且须满腔悲痛。孟正气在书筒中提到了住棚节和转经节。犹太人在转经节祈祷时没有穿任何神圣的服装，没有香炉，也没有音乐，仅仅在会堂庭院内举行转经仪式。礼仪的主持人佩戴一条红色塔夫绸的披巾，从右臂的上部一直斜披到左臂的下部。坐在摩西椅上的人用一条完全展开的和专供此用的棉纱面罩蒙面。其它人头戴蓝纱小帽，所有人都赤着脚。

开封犹太人的节日按中国传统农历日期，而非传统犹太历法。赵念祖在给列敦的信中列举了这些节日及习俗：农历二月十四日，吃干饼或无酵饼，那些被称为“油香饼”的无酵饼分发给族人。农历六月十日这天要点火，这一天被称为“土师门节”。农历八月二十四日，要在会堂中讲经，大门紧闭，经书打开，人们诵读经文，然后分发被染成红色的钱币。农历八月初一是大族长节或大先知节。农历九月初二是小族长节或小先知节。农历六月初一是出剑节或解脱节。^②

^① 参见：李景文：《古代开封犹太族裔经书存失之考察》，《周口师范高等专科学校学报》，1999年第1期。

^② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 42.

碑文中提到的节日有安息日、赎罪日和禁食日。开封犹太人称守安息日为斋，与中国穆斯林相似。安息日习俗和规定在碑文中有所体现，除了不生火、不做工外，还要求人们“静察动省，存诚去伪，以明善而复其初也”。这也说明安息日这一重要节日的内涵已较为汉化。而赎罪日和禁食日的遵行也如安息日一样，除了鲜明的犹太传统外，还洋溢着浓郁的儒家文化氛围。

开封犹太人严格遵守《旧约》中的礼拜仪式，自称从亚伯拉罕开始实行割礼，开封犹太人在第八天为婴儿施行割礼。为纪念出埃及以及渡红海，而盛行无酵饼和逾越节宰杀羔羊等习惯。开封犹太人当中还有文人，如秀才或监生，他们与汉人一样尊孔，也参加隆重的祭孔仪式，和其它人一样在孔庙中进行。开封犹太人都崇拜已故的先祖，并按照中国人的方式保留了灵牌。还在犹太会堂庭院的一侧设祖堂，供奉去世先祖。

开封犹太人不吃带血的肉，宰杀牲畜时要挑断筋和经脉，以使血流尽。外族人也因此称开封犹太人的宗教为“挑筋教”，而后者也乐意接受此称呼。诵读经书时，以透明的面罩蒙面，据说为纪念摩西蒙面向以色列人讲授上帝教法。

而从 1851 年邱天生和蒋荣基购到的祈祷书来看，在宗教生活较为繁盛时，开封犹太社团会庆祝所有的犹太传统宗教节日，而非仅仅上述提到的节日。日常祈祷也像其它地区的犹太人一样，诵读经书的周期也与西方犹太人几乎没有任何差别。^①而到了十九世纪，开封犹太社团的宗教节日开始不再为族人所重视了。正如铁定安所说的，他自己没有看到过犹太人的住棚节，会堂里没有祭司，也没用任何形式的祈祷，只有一个有钱人掌管着会堂。但他又说，一些犹太人告诉他，祈祷的时候将双手举至耳边，而一些犹太人主张将双手前伸，指向大地，还有一些人则把双手交叉防止胸前。一些人称第六天为安息日，也有人说是第八天。由此可见，犹太人内部已对民族传统节日较为淡漠，以至于产生了分歧。

（四）开封犹太人与汉族和穆斯林的关系

总体来看，开封犹太人与当地民众及当局的关系较为融洽。从中国古代社会对开封犹太人的认识和态度来看，开封犹太人这一独特群体在长时期内并不为中国人了解^②，中国也不存在所谓的反犹主义。所以，一方面，犹太人在开封能够长时期保持其稳定的族群生活；另一方面，开封犹太人的最终同化也与此有密不可分的紧密联系。在传教士

^① Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*, p. 86.

^② 张礼刚：《中国古代社会对开封犹太人的认识和态度》，《华北水利水电学院学报》（社科版）2004 年第 1 期。

较为有限的记载中，也能看到这一点。

开封犹太人宋时定居开封，便是由统治者恩准。开封犹太社团人数较少，不构成对现存政权的威胁，故而历代皆对其像其它少数民族一样，施以宽容政策。开封犹太社团也对历代王朝表示顺服，其会堂中供奉的万岁牌便为明证。从耶稣会士书简来看，开封犹太社团与汉族和穆斯林并不通婚，也不向外传教，但至少应存在一定程度的经济往来。汉族人由于不了解犹太人的宗教身份，将其与穆斯林视为同族，笼统地称其为“蓝帽回回”。犹太人与汉族的紧密联系主要表现在其对汉文化的推崇上，犹太人热衷于科举考试，考中之人由于社会地位的升高也往往成为社团领袖，受族人爱戴。所以，犹太人虽在宗教观念领域与汉人泾渭分明，但在世俗政治层面，则对以汉人为主体的主流社会敞开心扉。这或许是犹太人为更好地维护其社团利益而采取的权宜之计，但社团领袖的汉化在很大程度上影响到社团未来的命运。开封城内的穆斯林人数远较犹太人多，后者不可避免要受到前者的影响。比如，由于文化习俗的相似性，开封犹太社团最先打破族内婚时，与外族进行通婚的对象也是穆斯林。这样来看，犹太人与穆斯林的关系似应较为融洽。而从后来访问开封的西方人的记载来看，开封犹太社团中有不少人成了穆斯林。

但在以身份等级为重的中国传统社会，由于清中叶后开封犹太社团中已较少有官宦出现，社团也日益贫困，社会地位低下，犹太人开始备受歧视。新教传教士文献中留下了相关记载。开封犹太人铁定安在给英国驻厦门领事列敦的信中称，犹太人将他们的女儿嫁给穆斯林，而穆斯林却不肯将女儿嫁给犹太人。^①邱天生也在日志称，犹太人受到鄙视，没有其它中国人愿意与他们为友，他们被周围人视为被抛弃者。^②

（五）开封犹太社团的衰落

传教士文献的一个突出特点，便是记录下了开封犹太社团衰落的大致轨迹。来到开封的传教士们见证了开封犹太社团一步步走向衰亡，但他们没能对其具体原由进行探究。有关开封犹太社团衰落的具体表现，如社团人口的减少、人种特征的消失、民族宗教文化的习俗的消亡等，前文已有论及，此不赘述。需要指出的是，开封犹太社团的衰落包含两层含义：一是社团经济社会状况的恶化，二是社团的同化即民族文化的消亡。这两方面共同起作用，促成了开封犹太社团的历史命运。^③

^① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 23.

^② James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, pp. 68-69.

^③ 开封犹太社团的衰落和同化是多种因素交织的过程，并非简单的“通婚说”、“科举说”、“中犹文化相似说”就能

犹太社团经济社会状况的恶化起因在于开封城市的衰落，历次水患对开封城的巨大破坏使开封犹太社团遭受重大损失，人口大量减少，经济民生每况愈下。在传教士文献中，多次提到开封犹太人因日益贫困而无力重建会堂，无法培养宗教人才，继而无望振兴民族宗教。在早期的耶稣会传教士的记载中，犹太社团尚较富裕，虽受汉文化冲击，很多族人从小热衷学习儒学，参加科举，但民族宗教习俗还较为完好地保留着，一些重要的风俗习惯如安息日、割礼等还严格地得到施行，也有人懂得希伯来语。但时过境迁，社团的日益贫困在悄无声息地改变着这一切。到十九世纪中后期，社团中已无人懂希伯来语，宗教习俗的遵行也失去强制力，经书等文物不断流失，标示犹太人身份特征的种种宗教文化习俗尽被毁弃。

贫困只是犹太社团的宗教信仰发生动摇的物质基础，而社团所处的孤立封闭的社会环境使得这一人数较少的群体缺少必要的人员补充。如犹太人原本固守的族内婚便难以继，与外族通婚现象日益增多。“婚姻障碍的冲破无疑加剧了民族融合的进程”^①，通婚使犹太社团补充了人口，但也逐渐改变了社团的人种族群特征，使犹太人的外在样貌与汉人无异。通婚的严重后果还体现在对犹太传统民族文化的消解上，使社团的犹太性一步步褪去，向汉文化靠拢。在怀履光和大卫·布朗的笔下，开封犹太人已完成同化过程，失去了作为犹太人所需的民族宗教文化素质。

贫困和环境因素固然重要，但还不足以解释在世界历史上面对同样的困境，犹太人却很少从整体上走向同化。所以，开封犹太社团的同化还应从文化层面上考察，分析犹太社团为何从整体上放弃民族信仰、一味模仿汉文化。在文化因素的考察上，学界有“科举说”、“中犹文化相似说”、“宽容说”等解释，但仅仅某一种说法并不能给人以较为信服的回答。近年，有学者从犹太教的儒化角度出发，对开封犹太社团的同化原因进行了深入的思考，认为犹太教的儒化是犹太社团同化的根本原因。儒家思想的多元化和兼容性所造成的宽松的社会氛围、儒学自身的宗教特质以及民族传统教育的疏忽使犹太教最终完成儒化。^②开封犹太社团从此失去了维系族群信仰的纽带与核心，同化进程至此完成。

充分说明问题。当然，这几种说法都有其合理性，但对开封犹太社团衰落原因的探究应注重对社团具体的环境和社会状况的考察，而非仅从文化层面去寻求所谓衰落的“根本原因”，环境的恶化和社会的变迁是开封犹太社团衰落的重要原因。参见：刘百陆：《开封犹太人碑文研究》，河南大学2006年研究生硕士学位论文；刘百陆：《开封犹太社团衰亡的环境社会史考察》，《学海》2012年第4期。

① 张倩红：《开封犹太人被同化的原因新探》，《二十一世纪》（香港）1995年2月号，总第二十七期。

② 参见：张倩红：《从犹太教到儒教：开封犹太人同化的内在因素之研究》，《世界宗教研究》2007年第1期。另见：潘光主编：《犹太研究在中国——三十年回顾：1978-2008》，上海社会科学院出版社2008年版，第193页。

从世界范围来看，犹太人发生同化恰恰是在客居地文化过于强势，而犹太人又忽视民族传统教育、一味拥抱主流文化的时候，“哈斯卡拉”后的犹太改宗潮便可充分说明问题。开封犹太社团置身于中华文化的汪洋大海中，几个世纪以来处于极其封闭孤立的环境中，很难得到世界上其它犹太社团的文化支援，在经书遭损、民族传统教育出现明显滑坡而开封犹太社团又无力振兴时，也一直没有得到其它地区犹太社团的援助，成了丁韪良所称的“孤立聚落”（orphan colony）。在这种情况下，强大的汉文化便“趁虚而入”，不断地从内部瓦解着开封犹太文化赖以生存的根基。

而在犹太教不断儒化、犹太宗教信仰不断淡化的趋势下，开封犹太社团的普遍贫困又反过来对犹太民族文化的消逝起了推动作用。犹太会堂迟迟不能重建，恢复宗教活动的愿望也就无从谈起。贫困也使经书等不断为族人变卖，造成不可挽回的损失。在传教士们的推动下，开封犹太人也极希望振兴民族文化、摆脱同化命运，但贫困使他们无力实现这一切。正如 1850 年赵念祖写给英国驻厦门领事列敦的信所言：“面对这一切（即清真寺的被毁），我们内心伤痛，一直渴望着能修复清真寺，并委派掌教进行管理，但贫穷的现实，只能使我们的愿望束之高阁”^①。

而且，正如张绥所分析的那样，开封犹太社团的人数太少了，其中的每个成员要更频繁地与汉族社会交往。这种交往所带来的文化交流显然也是不对等的，犹太人更多地接受了汉文化，而汉文化受犹太文化的影响则微乎其微。所以，开封犹太社团的同化是通婚、宽容、科举等多方面造成的，也是外在环境恶化使然。一系列自然和人文因素的交互影响改变了一个少数族裔的命运，“各种各样因果关系的运动，其结果就形成了这个民族在中国中原大地上被汉化的‘青山遮不住，毕竟东流去’的局面”。^②

^① James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, p. 40.

^② 张绥：《犹太教与中国开封犹太人》，生活·读书·新知三联书店上海分店 1990 年版，第 64 页。

结语

除开封犹太社团文献外，传教士文献是后人研究的主要借助史料。由于时代及个人因素，耶稣会士和新教传教士探访开封的目的并不相同。前者多出于纯粹的宗教目的，其记载也多宗教内容。而后者则多为冒险猎奇而来，所留下的记载中有较多关于社团世俗生活的介绍。这些记载以书简、报道等形式传到西方，并广泛地散见于各种书籍、报刊。应该说，耶稣会士和新教传教士的功绩还是应予以积极肯定的。他们为后人留下了珍贵记载，使开封犹太社团这一并无明确历史意识的群体得以展现于世人眼前。基督教传教士们的记载传至西方后，直接促发了西方学界对开封犹太社团的关注和研究。根据罗文达、高斯坦、弗兰克·约瑟夫·舒尔曼等编辑的中国犹太人研究书目，开封犹太社团吸引了来自英国、法国、美国、德国、意大利、荷兰、挪威以及以色列等国学者的目光，并不断有新的研究者加入。而在国内，也正是传教士的记述使中国学者了解到独居开封的犹太人。尽管 1833 年由德国传教士郭士腊在广州主持编纂的《东西洋考每月统计传》中首次出现“犹太国”一词，随后在 1840 年出版的汉译《圣经》中也大量出现“犹太人”这一称呼^①，但大多数中国人对犹太人一无所知，遑论开封犹太人。中国学者中开犹太人研究先河的是清末的杨荣铤和洪钧，洪钧在 1897 年发表的《元世各教名考》中称：“闻诸西人，今河南开封仍有犹太人，华人不知，但以回回通之。^②”这说明，中国早期的研究者也是从西方人的记载或研究中了解到开封犹太社团。

从传教士与开封犹太社团的互动关系来看，后者对前者的态度也经历了种种变化，交织着猜忌、信任与盲从，很大程度上折射出开封犹太社团的历史变迁。开封犹太社团的明显衰落至迟从十七世纪便已开始，早期的耶稣会士发现，开封犹太人对自身衰颓境况也有所察觉，对能解释犹太民族宗教的耶稣会士态度也较为友好。十九世纪中期新教传教士所看到的开封犹太社团则较为矛盾，整个社团充满着挣扎。他们一方面痛心于民族沉沦，急于摆脱困境，故对传教士心存幻想。在传教士的推动下，他们也跃跃欲试，试图重建教堂，学习希伯来文，并唤醒族人的民族文化意识。但另一方面，如当时中国

^① 张倩红、艾仁贵：《犹太文化》，人民出版社 2013 年版，第 370 页。

^② 转引自：张倩红、艾仁贵：《犹太文化》，人民出版社 2013 年版，第 371 页。

人对西方人普遍存在的猜忌甚至仇视心理一样，开封犹太社团也存在种种排斥来访者的现象。除怀履光等熟悉中国文化及地方风土人情、与开封犹太人关系较为融洽者外，传教士们普遍在开封停留时间较短，调查过程也不顺利，多受阻挠，所留下的记载也多为片段。

传教士们的到来没能挽救开封犹太社团衰亡的历史命运，但在客观上改变了开封犹太社团的历史演变轨迹。开封犹太社团寡居内陆，人数稀少，开封城市历史上也多自然灾害及兵患人祸；犹太社团本身不注重民族教育和文化传承，其衰亡应属必然。如前所述，开封犹太人并不了解本民族历史文化，是来访的传教士帮助他们逐渐认识到自身的“犹太”血缘和特征。开封犹太人尽管逐渐失去了作为犹太人的种种文化表征，但他们从传教士那里认定自己是犹太人，身为“犹太人”的心理此后便牢固确立，在一定程度上不断警示和唤醒着犹太人避免同化、振兴图存。另一方面，传教士正是利用开封犹太人急于实现复兴的愿望，通过种种手段，获取了犹太人的许多文物。在会堂消失后，犹太人的经书等因传教士的到来而不断流失，社团衰落的趋势进一步加快。传教士活动对开封犹太社团的解体起着延缓和促进的复杂双重作用，也反映出近代中国走向世界时的曲折历程。

参考文献

中文论著：

- 1、利玛窦著、罗渔译：《利玛窦全集-利玛窦书信集》，台湾光启出版社 1986 年 6 月版。
- 2、利玛窦著，刘后馥、王玉川译：《利玛窦全集-利玛窦中国传教史》，台湾光启出版社 1986 年 10 月版。
- 3、利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校：《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年版。
- 4、（法）荣振华、（澳）李渡南等编著，耿昇译：《中国的犹太人》，大象出版社，2005 年 5 月版。
- 5、（葡）曾德昭著，何高济译，李申校：《大中国志》，上海古籍出版社 1998 年版。
- 6、（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局 1995 年版。
- 7、（法）杜赫德编、郑德弟译：《耶稣会士书简集——中国回忆录》（II），大象出版社 2001 年版。
- 8、张星烺编注，朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》第三册，中华书局 1978 年版。
- 9、陈垣：《陈垣学术论文集》（第一集），中华书局 1980 年版。
- 10、方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局 1988 年影印版。
- 11、李景文、张礼刚、刘百陆、赵光贵编校、张倩红审定：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，人民出版社 2011 年版。
- 12、张倩红、艾仁贵：《犹太文化》，人民出版社 2013 年版。
- 13、李天纲著：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社 1998 年版。
- 14、吴莉苇著：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社 2007 年版。
- 15、潘光主编：《犹太研究在中国——三十年回顾：1978-2008》，上海社会科学院出版社 2008 年版。
- 16、张绥：《犹太教与中国开封犹太人》，生活·读书·新知三联书店上海分店 1990 年版。

- 17、王一沙：《中国犹太春秋》，海洋出版社 1992 年版。
- 16、江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人：景教、元朝的也里可温、中国的犹太人》，知识出版社 1982 年版。
- 19、陈增辉：《关于利玛窦集中之犹太人艾氏》，《协大学报》，福建协和大学中国文化研究委员会，1949 年第 1 期。
- 20、关斌：《开封的犹太人》，《大公报·史地周刊》民国二十五年（1936 年）八月二十六日第十一版。
- 21、张相文：《大梁访碑记》，《东方杂志》1910 年第 3 期。
- 22、徐伯勇：《开封犹太人的几个问题》，《同济大学学报》1991 年第 2 期。
- 23、魏千志：《中国犹太人定居开封时间考》，《史学月刊》1993 年第 5 期。
- 24、魏千志：《中国古代犹太人姓氏变化考》，《史学月刊》1997 年第 2 期。
- 26、杨海军：《中国犹太人研究 80 年》，《中国社会科学》1994 年第 3 期。
- 27、刘百陆：《开封犹太人碑文研究》，河南大学 2006 年研究生硕士学位论文。
- 28、刘百陆：《从碑文看开封犹太人道经》，《学海》2011 年第 6 期。
- 29、刘百陆：《开封犹太社团衰亡的环境社会史考察》，《学海》2012 年第 4 期。
- 30、李景文：《古代开封犹太族裔经书存失之考察》，《周口师范高等专科学校学报》，1999 年第 1 期。
- 31、张礼刚：《中国古代社会对开封犹太人的认识和态度》，《华北水利水电学院学报》（社科版）2004 年第 1 期。
- 32、张倩红、吉喆：《西方传教士视野中的开封犹太社团》，《郑州大学学报》（哲学社会科学版）2011 年第 1 期。
- 33、张倩红：《开封犹太人同化的原因新探》，《二十一世纪》（香港）1995 年 2 月号，总第二十七期。
- 34、张倩红：《从犹太教到儒教：开封犹太人同化的内在因素之研究》，《世界宗教研究》2007 年第 1 期。

英文论著：

- 1、Donald Daniel Leslie, *The Survival of the Chinese Jews: The Jewish Community of Kaifeng*, Leiden: E. J. Brill, 1972.

- 2、 Michael Pollak, *Mandarins, Jews and Missionaries: The Jewish Experience in the Chinese Empire*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1980.
- 3、 James Finn, *The Orphan Colony of Jews in China*, James Nisbet & Co., London, 1872.
- 4、 James Finn, *The Jews in China: Their Synagogue, Their Scriptures, Their History, & c. B.* Wertheim, Aldine Chambers, Paternoster Row, 1843.
- 5、 William Charles White, *Chinese Jews: A Compilation of Matters Relating to the Jews of K'ai-feng Fu*, University of Toronto Press, 1942. Second edition, 1966.
- 6、 W. A. P. Martin, *The Awakening of China*, Doubleday, Page & Company, 1907.
- 7、 W. A. P. Martin, *The Chinese: Their Education, Philosophy and Letters*, Harper & Brothers, New York, 1881.
- 8、 W. A. P. Martin, *A Cycle of Cathay, or China, South and North with Personal Reminiscences*, Fleming H. Revell Company, 1896.
- 9、 James A. Muller, "The Jews of Kaifeng Fu", *Apostle of China: Samuel Isaac Joseph Schereschewsky, 1831-1906*, Morehouse Publishing Co., 1937.
- 10、 S. M. Perlmann, *The History of the Jews in China*, R. Mazin & Co. Ltd., London, 1913.
- 11、 Lewis C. Walmsley, *Bishop in Honan: Mission and Museum in the Life of William C. White*, University of Toronto Press, 1974.
- 12、 Hyman Kublin, *Jews in Old China: Some Western Views*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1971.
- 13、 Hyman Kublin, *Studies of the Chinese Jews: Selections from Journals East and West*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1971.
- 14、 Marcus N. Adler, "Chinese Jews", *Jewish Quarterly Review*, Vol, 13. No. 1(Oct., 1900), pp. 18-41.
- 15、 William Charles White, "The Chinese Jews of Kaifengfu in Honan", *China Mission Year Book*, Shanghai, 1913, pp. 162-5.
- 16、 William Charles White, "An Attempt to recognize the Chinese Jews of Kai-feng", *The Chinese Recorder*, Shanghai, Vol. L., No. II, November, 1919.
- 17、 Berthold Laufer, "A New Source for the History of the Chinese Jews", *American Journal of Semitic Language and Literature*, vol. XLVI, no. 3, April, 1930.

- 18、 David A. Brown, “Through the Eyes of an American Jew”, *The American Hebrew and Jewish Tribune*, January to March 1933.
- 19、 Rudolf Lowenthal, “The Early Jews in China: A Supplementary Bibliography”, *Folklore Studies* (Peking) V (1946).
- 20、 Rudolf Lowenthal, The Nomenclature of Jews in China, *Monumenta Serica*, Vol. 12 (1947), pp. 97-126.
- 21、 “Jews in China”, *Journal of American Oriental Society*, vol. 2 (1851), pp. 341-342.
- 22、 Frank Joseph Shulman, *The Chinese Jews and the Jewish Diaspora in China from the T'ang Period through the Early 1990s: A Classified Bibliography*, Prepared in Conjunction with the International Conference “Jewish Diasporas in China: Comparative and Historical Perspectives”, Harvard University, August 1992.

民善
新至
德於
明止