

中外关系史名著译丛

大西
docsr No. 文川网
入驻商家 古籍书城
在文川网搜索古籍书城 获取更多电子书



利玛窦中国札记

何高济 王遵仲 李 申 译 何兆武 校

中外关系史名著译丛

利玛窦中国札记

上册

利玛窦 金尼阁著

何高济 王遵仲 李申译

何兆武校

首都师范大学图书馆



20965409



中华书局

1983年·北京

965409

中外关系史名著译丛

利玛窦中国札记

下 册

利玛窦 金_尼巴阁著

何高济 王遵仲 李 申 译

何 兆 武 校

首都师范大学图书馆



20965415

中 华 书 局

1983年·北京

965415

CHINA IN THE SIXTEENTH CENTURY:
THE JOURNALS OF MATHEW RICCI

1583—1610

Translated from the Latin by
Louis J. Gallagher, S. J.
Random House, New York
1953

中外关系史名著译丛

利玛窦中国札记

(全二册)

利玛窦 金尼阁著

何高济 王遵仲 李申译

何兆武校

*

中华书局出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

四川新华印刷厂印刷

*

787×1092毫米 1/32·23⁵/₈·印张·8插页·457千字

1983年3月第1版 1983年3月成都第1次印刷

印数 0.001—8.000册

统一书号：11018·1102 定价：2.30元

中译者序言

利玛窦 (Mathew Ricci) 这个名字在中国是并不陌生的。历史上到中国来的欧洲人中间，也许马可波罗和利玛窦是最为人们所熟知的两个名字了。在近代以前，中国的学术思想和外界的大规模接触只有两次：一次是魏晋以来的佛学，一次是明清之际的“天学”。作为正式介绍西方宗教与学术思想的最早、最重要的奠基人，这个在中国度过了他后半生的耶稣会传教士，对于发展中国和欧洲的文化交流及其历史性的影响，是值得我们重视、研究并做出实事求是的评价的。

利玛窦于 1552 年 10 月 6 日出生在意大利的中部教皇邦安柯那 (Ancone) 省的马塞拉塔 (Macerata) 城，于 1561 年入本城的耶稣会学校学习。他在十六岁时奉父命到罗马学习法律。1571 年，他在罗马加入了耶稣会，继续在耶稣会主办的学校学习哲学和神学，并从当时著名的数学家丁先生 (Christopher Clavius) 学习天算。后来他自愿到远东传教。1577 年利玛窦参加了耶稣会派往印度传教的教团。在葡萄牙候船期间，他曾到高因盘利 (Coimbra) 大学学习；这所大学由葡萄牙国王若望第三和耶稣会创立人依纳爵联合建立，代表着海外殖民势力和天主教反宗教改革势力的结合，它是耶稣会训练东方传教团的一个学术中心，后来耶稣会在中国的一些重要译书，就是这个大学的教本。1578 年 3 月 24 日，他从里斯本乘船往东

方,于同年9月13日到达葡萄牙在东方殖民活动的重要据点印度的果阿。在果阿居留四年后,耶稣会负责东方教务的视察员派他随赴中国的传教团到中国来传教。1582年4月他自果阿启行,同年8月抵达澳门;从此,他便在中国传教、工作和生活,足迹从澳门和肇庆到韶州、南昌和南京,又从南京到北京。他在1610年5月11日死于北京,葬于北京阜城门外二里沟。

在晚年的时候,他感到余日无多,便开始把他在中国传教的经历撰写下来。到他死时,这份记录已告完成,仅留下一些空白以待后来补充。这个记录就是为人们所熟知的《利玛窦札记》(或称笔记、纪行、手稿、日记、记录、记事)这一著名历史文献的由来。手稿是用利玛窦的本国语言意大利语写成的。封面上除了有“耶稣”、“玛利亚”几个字外,没有作其他说明,看来他并不一定要想把它公开刊行。据金尼阁说,利玛窦写这份文献,是打算先把它送给耶稣会会长审阅,然后再让别人阅读;其目的是向欧洲人介绍有关中国的情况和在中国的传教事迹,使同会教友及有关人士从中获得教益。

1614年,金尼阁为了保存这份珍贵文献,便把它从澳门携回罗马。在漫长单调的旅途航行中,金尼阁着手把它从意大利文译为拉丁文,并增添了一些有关传教史和利玛窦本人的内容,附有利玛窦死后荣哀的记述。这个拉丁文本第一版于1615年在德国奥格斯堡出版。它的封面题字是:“耶稣会士利玛窦神父的基督教远征中国史 会务记录五卷 致教皇保罗第五 书中初次精确地、忠实地描述了中国的朝廷、风俗、法律、制度以及新的教务问题 著者同会比利时人尼古拉·金尼

阁。”封面上所谓的“基督教远征中国史”，实即指天主教耶稣会在中国的传教活动。当时正值地理大发现的高潮之后，西方殖民国家大举进行海外殖民活动，他们把赴中国的传教也视为一次远征或探险(expedition)。

拉丁文本的《基督教远征中国史》刊行后，在欧洲不脛而走。根据原本所翻译的各种文字译本陆续出现；计有拉丁文本四种，法文本三种，德文本、西班牙文本和意大利文本各一种。1625年《普察斯朝圣者丛书》(Purchas His Pilgrims)中收有一个英文摘译本。但完整的英文本是直至1942年始由加莱格尔(Louis J. Gallagher)译出，书名为《十六世纪的中国—利玛窦札记，1583—1610》。1978年还出版了贝西尔(George Bessiere)译的一个法文新译本。

利玛窦的原意大利文手稿并没有遗失，而是在耶稣会罗马档案馆里发现了。当利玛窦逝世三百周年之际(1910年)，汾屠立(Pietro Tacchi Venturi, 或译王都立, 或译文读礼)神父把它连同利玛窦的其他书稿一起刊布, 题名为《利玛窦神父的历史著作集》(Opere Storiche de P. Matteo Ricci)。这部著作集的上卷即本书原稿, 题名为《中国报导》(I Commentarj della Cina); 下卷为利玛窦的书信。1942年, 德礼贤(Pasquale M. D'Elia)神父再把它收进他编辑的《利玛窦全集》(Fonti Ricciani)中。这部《全集》的第一卷和第二卷分别刊行于1942年和1949年, 第三卷则是对全书的注释和索引。这是迄今为止有关利玛窦的最重要的文献。

原意大利文稿的公布, 受到学者们的重视, 并引起一些讨论。有的学者比较了拉丁文本和意大利文本, 认为拉丁文本

除明显的增补而外，还有些不大显眼的修订和有系统地进行过改动的痕迹。研究这些不同之处，可能有助于说明金尼阁采用了哪些新材料，以及他的看法在哪些方面和利玛窦有所歧异。但是就全书来说，正如金尼阁本人已经指出的那样，《基督教远征中国史》的真正作者仍然是利玛窦。至于金尼阁所增修的地方，有的是他本人的见闻，另一些则得自可靠的来源。作为一个和利玛窦同时代的来华传教士，金尼阁的增修本身也是富有历史价值的。关于金尼阁本和利玛窦意大利原文本异同之评论，可参见本书附录《1978年法文版序言》第一节《〈基督教远征中国史〉的拉丁文本及原意大利文本》。

很久以前，我国的学者即已知道此书的存在，并且通过翻译的介绍而得知它的部分内容，但一直未能看到原书和它的完整的中译文。

陈垣在《泾阳王徵传》（收入《陈垣学术论文集》，1980年中华书局版）中曾介绍金尼阁如下：“金尼阁者，比利时人，利玛窦卒年（按即1610年——引者）至中国，曾集利玛窦笔记为蜡顶文中国开教史。”这里所谓的“蜡顶文中国开教史”，即指这部拉丁文本的《基督教远征中国史》。

张星烺在叙述利玛窦的同时代人、葡萄牙旅行家鄂本笃（Benedict de Goes）来华经过时，曾根据英国学者玉尔（Henry Yule）的英译文，把这部书第五卷内的有关部分译为中文，收入他编的《中西交通史料汇篇》第二册（1930年辅仁大学版）。他把此书的书名译作《支那传教录》或《耶稣会支那传教录》，并对这部书的内容作了这样的介绍：“一千九百十年（清宣统二年），为利玛窦卒后三百年之期。义大利人追念其传教

功勋,在其原籍马塞拉塔城举行典礼以荣之。利氏族中,仍藏有利玛竇自写之《纪事书》(按即本书——引者)原稿。神父文图理(按即汾屠立——引者)刊印之。法国亨利·考狄(按即 Henri Cordier——引者)尝将此本与金尼阁书互校,仅略有谬误而已。”

冯承钧翻译和介绍过许多有关耶稣会士来华传教的著作,如费赖之(Aloys Pfister)的《入华耶稣会士列传》等书。他译的裴化行(Henri Bernard)的《欧洲著作之汉文译本》中,把这部利玛竇札记译为《记录》,并转述裴化行的介绍说:“利氏之记录曾经金尼阁神甫译为拉丁文……其意大利文本,自一九一一至一九一三年以来,经文读礼(即汾屠立——引者)神甫整理,并加入不少信札注释,欲知传教初年之情形,此本仍不失为一种重要资源。”裴化行也提到德礼贤的新编本,“材料更为丰富,尤堪宝贵”。另外,冯承钧译伯希和(Pelliot)《艾田》一文(收入《西域南海史地考证译丛》六编,1956年中华书局版),谈到伯希和对此书的评价说:“虽然记事的原文可以校订金尼阁的拉丁文本,不过此种记事皆在事后记录,必须取当时的确证如信札者来检讨,方可不致于发生误会云。”

还应该提到王昌社译的裴化行著《利玛竇和当代中国社会》。这部书主要即取材于这部《利玛竇札记》,不少地方甚至直接引用利玛竇的原话,读者从中可以了解到札记的很大一部分内容。但是《利玛竇和当代中国社会》毕竟是一部专著而不是札记的译文,因此和札记本身相比较,便可以发现其间取舍和详略各有不同,而叙述的角度和语气更有区别。对于研究者来说,裴化行的这部著述毕竟不能取代《利玛竇札记》的

原文。札记的第一卷是对明代当时社会所作的概述，这一卷自然不见于裴化行的书。在事实叙述方面，二者也有出入。例如，据原札记所载，耶稣会的神父们初到肇庆时和知府王泮关系很好，罗明坚和麦安东听从了他的劝告前往他的老家浙江绍兴，并且王泮的老父还领洗入教；但是王泮的家人“由于害怕拜访神父们的大批客人会带来麻烦，就伪造一封信，叫神父们返回他们在广州的同伴那里去”。罗明坚回到肇庆后，王泮的态度却大为改变，对神父们表示冷淡，甚至拒绝接见。裴化行的书没有提到这种关系的变化，而是把神父们的返回归因于“绍兴的儒士反对他们”。可见裴化行所依据的材料，和札记不尽相同。

《利玛窦札记》对于研究明代中西交通史、耶稣会入华传教史，乃至研究明史，都是颇有史料价值的。它的记述的真实性在于，撰写者本人是一个在中国生活了许多年而且熟悉中国生活的同时代的欧洲人。利玛窦在他的札记第一卷开宗明义便说明他的叙述和其他欧洲著者对中国的叙述的不同之处是：他是以亲身经历为依据，其他人则只能依靠道听途说的第二手材料。他说：

“我们在中国已经生活了差不多三十年，并且游历过它的最重要的一些省份，而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言，亲身从事研究过他们的风俗和法律；并且最后而又最为重要的是，我们还专心日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。因而这些人写中国，并不是作为目击者，而是只凭道听途说并有赖于别

人的可信性。”

中国和欧洲在古代和中世纪很少有直接交往，所以彼此也没有什么直接的知识。欧洲人自古以来虽然知道东方有个丝国，但完全不清楚它究竟是个什么样子，更不知道它就是东方的文明古国——中国。成吉思汗西征扩大了中国和欧洲交往的道路。十三世纪以后，欧洲的传教士和商人开始陆续到中国来，其中最著名的首推威尼斯人马可波罗，他的《马可波罗游记》震动了欧洲，使欧洲人知道东方有一个强大的鞑靼君王，统治着一个土地广阔、民物繁庶的大国。继马可波罗之后，另一意大利传教士鄂多立克(Odoric)也来到中国，证实了这个大国的存在。这位旅行家对中国城市的繁荣惊叹不已，并曾在杭州遇到过一些来自威尼斯的商人。

随着明王朝的建立和中西交通的隔绝，无论是马可波罗和鄂多立克的游记，还是欧洲传教士如蒙德高维诺(Montecorvino)等自中国写往欧洲的信函，都逐渐被欧洲人遗忘；他们笔下的那个国家渐渐成为了传奇。

资本主义生产方式的发展刺激了当时西欧一些国家极力寻求海外贸易并扩大其财源和势力范围。1497年(明中叶孝宗弘治十年)达伽马(Vasco da Gama)绕好望角东行到达印度洋，打开了从欧洲直航远东的道路。欧洲商人，首先是葡萄牙商人，沿这条路到达印度、马六甲，然后到达中国和日本。随之而来的是传教士。他们有的曾在中国东南沿海活动，写下一些有关中国的著述，如巴洛斯(Barros)、达克路士(Gaspar da Cruz)和品脱(Pinto)等人的作品，于是欧洲人又产生了对中国的兴趣。继之出现的有艾斯加兰蒂(Escalante)和门

多萨(Mendoza)专述中国的书。但是,前一类作者仅在中国南部作过短暂的停留,又不谙中国语言,所记述的远谈不上全面和深入,后一类作者则根本没有到过中国;他们只是转手掇拾一些到过中国的商人的叙述,甚至于一些传闻。因此这些撰述都不能和利玛窦札记的第一手材料相提并论。

札记的第一卷企图全面概述当时的中国。有关中国的名称、土地物产、政治制度、科学技术、风俗习惯等等,在这一卷中都有具体而细致的描写。第二卷到第五卷记述传教士们,主要是利玛窦本人,在中国传教的经历。在这一过程中,他们不可避免地要接触到中国社会的实际和不同的阶层。他们不但在一些城市居住和生活过多年,而且旅行过许多地方。利玛窦以他灵敏的感受和一个外国人的局外旁观的态度,把他的见闻详尽地记录下来。他的这部叙述就是一部很好的明代中国游记,它在史料上的价值和地位可以说颇类似于亚瑟·扬(Arthur Young)的《法兰西游记》(Travels in France)之记述法国大革命前夕法国的社会情况对于后人研究法国大革命史的史料价值和地位。

利玛窦明确地表示,他认为被称为丝绸之国的,正是他所到达的这个中国。马可波罗和后来的方济各会传教士都曾叙及东方大国 Cathay(震旦或契丹),但欧洲人始终不知道这就是中国北部的别名。直到利玛窦到北京后,在北京的四夷馆里曾和一些穆斯林相处,从后者的口里,他得知中国又叫做契丹,才第一次肯定了马可波罗所说的契丹或震旦乃是中国的别名,中国就是 Cathay,或 Khitai 或 Xathai。契丹原是中国北方的少数民族,他们曾创建了强大的辽王朝,契丹名字一直被

西方许多国家用来称呼中国北部，乃至成为对整个中国的称呼。直到今天，俄语中的中国仍然是 Китай，即 Cathay。这一重大的发现可以和亚美利哥·维斯普齐（Amerigo Vespucci, 1451—1512）之证实哥伦布所发现的新大陆并不是印度相媲美，堪称为近代初期西方地理学史上最有意义的两大贡献。但利玛窦的论断最初却没有为他在印度的教友们所赞同，因而就导致了鄂本笃走陆路的中亚之行。当鄂本笃最后到达肃州和利玛窦派去迎接他的钟鸣礼修士相遇时，契丹和中国的关系才终于得到了证实，而马可波罗所描写的中国也为人们所确认。

中国的地大物博和繁荣富庶，在马可波罗游记中已有许多描绘；但在利玛窦笔下却更给人以一种真实感。他写道：“由于这个国家东西以及南北都有广大的领域，所以可以放心地断言：世界上没有别的地方在单独一个国家的范围内可以发现有这么多种的动植物。”并说：“我甚至愿意冒昧说，实际上凡在欧洲生长的一切都照样可以在中国找到。否则的话，所缺的东西也有大量其他为欧洲人闻所未闻的各种各样的产品来代替。”马可波罗所完全没有提到并为当时欧洲人所不知道的茶，利玛窦作了简要的介绍：“有一种灌木，它的叶子可以煎成中国人、日本人和他们的邻人叫做茶的著名饮料”。“这种饮料是要品啜而不要大饮的，并且总是趁热喝。它的味道不很好，略带苦涩，但经常饮用却被认为是有益健康的”。另一种使欧洲人感到新奇的东西是漆，利玛窦说它是值得详细记述的东西，并且描写道：“涂上这种涂料的木头可以有深浅不同的颜色，光泽如镜，华采悦目，并且摸上去非常光滑。”凡

此都属于中西交通史和物质文化史上的可贵材料。

具有史料价值的记述，书中所在多有。例如书中谈到明末上海的情况说，上海县地方不大，户四万，人口三十万，但其中从事纺织业者达二十万。这个数字未必可靠——本书有些记叙是不可靠的，例如利玛窦和徐光启关系可谓极密切，但书中却记载说徐光启曾几度去澳门；我们认为这个说法是靠不住的。——但仍可作为有关明末东南地区的社会经济史料加以参证。这类记述由利玛窦开其端，此后历届耶稣会传教士都有有关中国情况的记载。例如在利玛窦以后不久，安文思(Gabriel de Magalhaeus)和利类思(Louis Buglio)记述过张献忠入蜀的一些事迹，卜弥格(Michel Boym)记载过奉南明永历帝之命去罗马教廷求援事，汤若望(Adam Schall von Köln)记载过顺治皇帝本人的一些事迹；均多为中国史籍所不具载，因此可以弥补中文史料方面的不足。这类域外史料，过去往往为治史者所忽视，今后有待我们进一步加以挖掘和运用。

利玛窦对中国古代文化有直接的知识，是第一个直接掌握中国语文并对中国典籍进行钻研的西方学者。他曾把孔夫子和四书五经介绍给欧洲人。在他的札记中，他对孔子评价说：“中国哲学家中最有名的叫做孔子。这位博学的伟大人物诞生于基督纪元前五百五十一年，享年七十余岁。他既以著作和授徒，又以自己的身教来激励他的人民追求道德。”他认为四书五经是为着国家未来的美好和发展而集道德教诫之大成。他对中国的科学技术也表示称赞说：“中国人不仅在道德哲学上而且也在天文学和很多数学分支方面取得很大的进步。”“在他们中间大部分机械工艺都很发达。”他对中医也很

感兴趣，说“他们的按脉方法和我们的一样，治病也相当成功。”

在传教过程中，利玛窦和他的同伴不可避免地遇到许多曲折和不顺利的事；但是他在中国生活了三十多年，终于定居京城北京，进入了宫廷，博得皇帝的垂青，取得了传教的合法地位，并且结交了许多中国知名的士大夫作朋友。作为来中国的第一个西学代表人，他不但第一次正式向中国介绍了大量的西方宗教和科学技术知识，并且也把有关中国的知识及其历史文化第一次正式地介绍给了西方。即使在今天看来，利玛窦仍不失为中西文化交流史上一个最重要的人物。

早在利玛窦来到中国之前，欧洲即已模糊地知道伟大的中国民族，利玛窦的先驱范礼安（Alexander Valignani）在一部书里就做过介绍。利玛窦是这样介绍中国人的：“根据我们自己的经验，大家知道中国人是最勤劳的人民。”又说：“中国的这类庄稼一年两收，有时一年三收；这不仅因为土地肥沃，气候温和，而且在很大程度上更是由于人民勤劳的缘故。”他描写中国人的礼貌说：“中国这个古老的帝国以普遍讲究温文有礼而知名于世，这是他们最为重视的五大美德（按指仁义礼智信——引者）之一。”“对于他们来说，办事要体谅，尊重和恭敬别人，这构成温文有礼的基础。”中国人的孝敬长辈和尊敬师友，利玛窦在介绍时，认为这些优点超过了欧洲人及其他民族：“如果要看一看孝道的表现，那么下述的情况一定可以见证世界上没有别的民族可以和中国人相比。孩子们在长辈面前必须侧坐，椅子要靠后；学生在老师面前也是如此。孩子们总是被教导说话要恭敬。即使非常穷的人也要努力工作来供

养父母直到送终。”“中国人比我们更尊敬老师，一个人受教哪怕只有一天，他也会终生都称老师的。”尊师敬老是中世纪中国民族风尚给予西方人最突出的印象之一。

利玛窦根据他和中国人的接触以及他在中国多年的体验，驳斥了有些作者认为中国会侵略别国的说法。他提到：“首先，如果我们停下来想一想，就会觉得非常值得注意的是，在这样一个几乎具有无数人口和无限幅员的国家，而各种物产又极为丰富，虽然他们有装备精良的陆军和海军，很容易征服邻近的国家，他们的皇上和人民却从未想过要发动侵略战争。他们很满足于自己有的东西，没有征服的野心。在这方面，他们和欧洲人很不相同，欧洲人常常不满足自己的政府，并贪求别人所有的东西。”为进一步证实这一点，利玛窦还根据中国的历史论证说：“我仔细研究了中国人长达四千多年的历史，我不得不承认我从未见到有这类征服的记载，也没有听说过他们扩张国界。”这个结论出自当时一个来自西方国度的人士之口，一定程度上也反映了历史上中西双方民族性格和精神面貌的不同。

同时，利玛窦对他当时所接触到的中国社会的弊端，也用一定的篇幅加以揭露和指责，并且提出了他自己的看法。中国自古以来就是一个君主专制的封建国家，皇帝和朝廷之统治人民具有着绝对的神圣性。这些封建帝王因为拥有绝对权威而妄自尊大，以一种愚昧的优越感把自己视为是天朝上邦，把其他的国家和民族一概贬为蛮夷。中国人民在思想上长期受到这种狂妄和愚昧的毒害，也把自己的国家看成是世界上唯一的中心和重心，从而抹杀别的国家同等存在的尊严和权

利。利玛窦在绘制世界地图时已经担心，如果中国不是作为中心而出现在地图上，并仅仅占有一块不算大的地方，那么他会遭到中国人的反对，甚至于攻击。他评论这一点说：“因为不知道地球的大小而又夜郎自大，所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气而论，他们不仅把别的民族都看成是野蛮人，而且看成是没有理性的动物。在他们看来，世界上没有其他地方的国王、朝代或者文明是值得夸耀的；这种无知使他们越骄傲，一旦真相大白，他们就越自卑。”这一评论对于中国式的封建思想意识，可谓来得相当深刻。然而历史的悲剧却在于，当世界历史已经步入近代阶段之后，中国这种封建性的思想意识仍然顽固地延续了几个世纪之久。即以上述中国在世界上的位置来说，直到清末，在顽固派的头脑里，中国还是必须占据着地球的中心，以致戊戌变法维新时期的开明人士还不得不煞费苦心地进行这样的启蒙工作：“若把地球详来参，中国并不在中央。”

自大禁不住一点挫伤，马上就转化为自卑；这是由长期封建制的思想奴役所造成的必然结果。正是在这种思想背景之下，利玛窦所携来的小小的三棱镜、时钟和地图竟成为藉以敲破中国森严的思想堡垒的法宝。利玛窦这样写道：“我认为中国人有一种天真的脾气，一旦发现外国货质量更好，就喜欢外来的东西有甚于自己的东西。看来好象他们的骄傲是出于他们不知道有更好的东西以及他们发现自己优胜于他们四周的野蛮国家这一事实。”利玛窦就是从这个弱点下手打开了中国对外紧紧关闭着的大门的。

在整个札记里，利玛窦屡次描写了当时中国对外那种愚昧可笑的猜疑和隔阂的心理状态。他写道：“人们简直难以置信，他们对于派来向皇上致敬或纳贡或办理别项事务的邻国使节或使臣怀着多么大的疑惧了。虽然中国可能和派遣使节的邻国自古以来就友好相处，但这并不能使来访的贵臣免于在他们全部在国内的行程中被当成俘虏或囚犯一样来对待，并不得在旅途中看任何东西。在他们的全部逗留期间，他们被安顿在宫城范围里盖得象牛棚一样的房子里，而且是被锁在里边。他们从来不准见到皇上，他们的外交或其他事务都是与钦差大臣办理的。全国上下都不得与外国人打交道，除了在特定的时间、特定的地点。”这种情况因为倭寇的骚扰和葡萄牙商人在东南沿海的活动而变得更加严重。利玛窦的先驱沙勿略(Francis Xavier)企图进入中国传教，但被拒之于国门之外，死在上川岛。利玛窦和他的伙伴在中国传教的过程中也曾备受敌视，并多次受到暴力的攻击；这在本书中都有详尽的记述。

利玛窦对明末官僚体制的臃肿无能和吏治败坏，也有详细的描写。他说：“大臣们作威作福到这种地步，以致简直没有一个人可以说自己的财产是安全的，人人都整天提心吊胆，唯恐受到诬告而被剥夺自己所有的一切。”“有时候，被告送给大臣一笔巨款，就可以违反法律和正义而得活命。”这几句话几乎是在用素描的手法勾画出了一幅明末腐朽的封建政权在权和利的争夺上，其本性是怎样的贪婪、凶残而又无耻。而利玛窦和其他传教士正是通过向皇帝、宦官和大吏们赠送礼品才逐渐取得立足之地的。利玛窦对明末中国封建官吏的描

述,是颇有其客观性的一面的。

* * * *

上面已经介绍了利玛窦和他的札记,下面我们将试图对他的生平活动简略地做一个历史的评价。进行这一评价应该同时就两方面着眼,一方面是利玛窦等人所借以进行活动的物质条件和社会背景,另一方面是它们所反映于意识形态领域上的中西思想文化的交流和交锋。

(支持欧洲海外传教活动的物质动力乃是地理大发现以后西欧殖民国家所进行的海外扩张,而基于这个势力之上的一切上层建筑活动归根到底都是不可能违背这一物质势力的利益或者是超出它所能许可的范围之外的。)这一点在利玛窦札记中也曲折地有所涉及。如他提到来华耶稣会传教士的活动经费是要靠澳门葡萄牙商人的接济和资助的;又如他曾提到公海上海盗出没无常的情况(本书第五卷,第八章第一段),实际上也是反映了当时西欧海外殖民者的海盗掠夺本质。这一基本事实虽则只是属于常识的范畴,却往往为历来的教会史家们视而不见或者是绝口不提。

我们目前只就以下两点评论一下利玛窦生平活动的成就及其历史意义:(一)他在多大程度上促进了中西文化的交流,而尤其是他在多大程度上——象是为某些研究者所艳称的那样——引进了西方的近代科学;(二)他的传教事业(这是他的主要目的)在多大程度上——象是某些教会史家所赞美的那样——获得了成功。对这两个问题的回答都是简单的:(一)作为中西思想文化方面接触的第一个媒介者,他在多方面奠定了并促进了中西文化的交流,他的历史影响也是深远的,可

以说一直影响及于近代。例如，欧氏《几何原本》于十九世纪六十年代由李善兰补译完成，就可以说是直接上承徐光启，利玛窦的未竟事业的；而在利玛窦当时叶向高就已有仅译欧氏《几何原本》一书即宜赐予葬地的说法，可见人们对此书的重视。有清一代的学者大师如梅文鼎、王锡阐以至戴震、江永、焦循、阮元，几乎没有一个不是深受西法天算的影响的。有关清代学者的自然知识和他们的思想之间的内在联系，过去研究得是很不够的，今后尚有待于深入展开。但无论如何，利玛窦作为介绍西法的创始人是功不可没的。但是，他的功绩仅此而已。至于当时在西方已经大踏步登上历史舞台并且历史地注定了蔚为主流的近代科学与近代思想，则利玛窦及其所代表的思潮却是与之背道而驰的。（二）他的传教活动，最后可以说是一场失败，他不但没有能用另一种（中世纪天主教神学的）思想体系来改变或者取代中国传统的思想体系（有如史不绝书的中世纪西方的基督教圣者那样皈依了许多异教民族），亦即他所谓的“合儒”、“补儒”，以至于“超儒”的工作；而且就其对中国思想的激荡与影响的规模和持久而言，也远不能望魏晋以来的佛教思想影响的项背。明末清初的天主教思想随后弄到几乎是光沉响绝的地步，直到十九世纪的中叶基督教传教士才重新拾起三百年前耶稣会传教士的余绪，而又重新开始。从根本上说，其缘故在很大程度上在于佛教和天主教二者所传来的时代不同；十七世纪不仅西方的科学和思想已正式步入了近代，中国历史的主要课题也同样在于完成这一由中世纪向着近代的转化，而耶稣会传教士的立场、观点和方法却从根本上不可能有助于这一历史使命的完成。耶稣会士在历史上

确实以博学著称，然而他们的学识是为宗教反改革（counter-reformation）而服务的，是为反对近代思想与近代科学而服务的；他们虽也以逻辑思维著称，但他们的逻辑却是为中世纪神学服务的《名理探》，乃至耶稣会的决疑论（Casuistry），是与近代培根、笛卡儿的方法论乃至王港（Port Royal）的近代逻辑学唱反调的。他们是宗教反改革的先锋，他们的作用既表现在学术方面，又表现在实际活动方面，他们的足迹既深入欧洲各国的宫廷，又远及海外的拉丁美洲和远东。他们那种活动本领的过人之处固然是无容置疑的，但他们那种违反时代潮流的顽固性，也是同样无容置疑的。

就第一点而论，无论如何，耶稣会士所传来的西方科技确实是大大丰富了当时中国学者的知识，开启了他们的眼界；特别是天文历算、舆地、水利和火器等几个重要方面涌现出一批专门著作，都是具有划时代的意义的。明人为学素以空疏著称，但到了明末清初中国的思想与学风却经历了一场大转变，由于明心见性的空谈一变而为讲求经世致用的实学，下开有清一代的朴学，形成了对明学的一种反动；其间西方科技的知识不可谓不是其间的重要契机之一。我们上面已经提到所谓清代的汉学家的一些代表人物，对西法天算大都有深邃的研究；这一影响可说是至深且巨的。为了博得中国士大夫的好感，利玛窦自己儒冠儒服，尽量使自己中国化；但这还不够，更重要的是还需要用知识和文化去打动他们，去争取他们。虽则利玛窦的主观意图在传播宗教，但客观上所起的中外文化交流的作用和输入西方知识的贡献则是不可抹杀的事实。欧氏几何及其演绎推论的思维方式，在中国思想史上开辟了一种

崭新的方法和境界,格里高里历法的传入,即所谓西法新历或崇禎历法,是从清初一直使用到近代的,天算知识是当时传入中国最重要的贡献;此外,他的世界地图(1600年《山海輿地全图》,1602年《坤輿万国全图》)第一次使中国方面开辟了视野,获得了世界眼光,看到了整个地球。水利方面,著名的《泰西水法》虽成于熊三拔(Sabbatinus de Ursis)和徐光启之手,但郑以伟的序中也说明:“此泰西水法,熊(三拔)成利(玛竇)先生之志而传之者也。”火炮的使用则不仅当时有专书介绍,而且还在明末的战争实践中发挥了巨大的作用。另外,在传来的所谓远西奇器之中,望远镜之使用于天文观测在中国科学认识史上也是值得大书特书的事。利玛窦同时又是开始正面地把中国历史文化介绍给西方的第一个人;自他以后,不少的传教士如曾德昭(Alvarus de Semedo)、卫匡国(Martin Martini)等人介绍中国历史文化的书籍逐渐在欧洲流传,从而引起一场中学西渐的热潮,也开辟了西方学者的眼界。著名的莱布尼兹、乌尔夫和伏尔泰等人所受中国的影响和他们有关中国的著作是举世周知的。启蒙运动那种崇理性于上位的思想,某些研究者认为至少是部分地来源于中国。在大约两三个世纪的历史时期中,传教士成了中西文化交流的独家媒介;在这方面,利玛窦的筚路蓝缕之功是不可没的。

然而又正是由于其主观意图在于传播宗教,所以他和他们世界观的落后性就显得惊人地突出。从他的(和他们的)世界图象直到他的(和他们的)思想方法论,仍然紧紧局促在中世纪传统的神学框架之内。他的一系列有关科学的著作还在宣扬九重天或十重天的(即诗人但丁在《神曲》中所描叙的那

种)地球中心的世界图象,还在宣扬中世纪继承于古希腊的四元素说,特别是在思想上还在教导着神学目的论的思维方式。这简直是犯了时代的乖舛,成为一般和近代的思潮——具体地说,即自培根和笛卡儿所开创的近代思想和自哥白尼和伽利略所开始的近代科学(这些人也都和利玛窦同时,只有哥白尼稍早)——相对抗的逆流;更不用说他那连篇累牍的中世纪天主教官方正统的神学说教作品了。通常人们都认为“十七及十八世纪,耶稣会士是沟通欧洲和远东文化的桥梁”(A. Reichwein《十八世纪中国与欧洲的文化接触》,1962年中译本,页129);这一论断固然是历史的常识,但问题在于以利玛窦为首的耶稣会士所沟通的是什么文化?自从文艺复兴以来,西方可以说就呈现两种文化的对抗和斗争:一方面是科学与民主的近代文化,一方面则是经院神学的中世纪文化。利玛窦等人虽然也带来一些近代的新器物,例如上面所提到的望远镜以及世界地图,但其整个的思想理论体系却是陈腐不堪的经院神学,是和近代科学和近代思想格格不入的东西;而近代文化的奠基者,培根、笛卡儿、哥白尼、伽利略等人的著作,其锋芒正是针对着中世纪的经院神学而发的。利玛窦本人世界观的落后,就在本书中也随处可见,例如他曾屡次宣扬迷信和奇迹,比起同时代的中西哲人如笛卡儿之强调上帝也要服从自然的铁的规律或徐光启之力图追求自然哲学中的数学原理来,其间的距离简直是不可以道里计。利玛窦等人的世界观不但远远落后于(并且反对着)同时代的西方学者,也远远落后于(而且反对着)同时代的中国学者,因为中国的思想和文化当时毕竟也正面临着—一个如何由中世纪进入近代之门的历

史性课题。当时传教士的著作，仅就《四库全书》所收录的而言，数量也是相当可观的，不能不说是思想史或文化史上的一件大事。书虽然不少，但可惜的是那种落后的思想理论体系。例如在他的《天主实义》、《辨学遗牍》和《畸人十篇》等，谈不上任何真正具有科学或思想价值的成份，或真正具有近代意义的东西，因而在思想理论上可以说是没有什么积极的意义可言。

这里只要提两件事就够了。其一是：近代科学在这一历史时期内的中心任务，乃是在于古典体系(牛顿体系)的建立，而正是由于耶稣会传教士的阻挠，直到十九世纪初中国学者(阮元)还在托勒密体系与哥白尼体系之间徘徊，被弄得莫名其妙，不知所从；要直到十九世纪的六十年代中国学者(李善兰)才正式地把真正意义上的近代科学(历史地，即牛顿体系)介绍过来。这一历史事实又一次在中国历史舞台上说明了近代科学的革命性以及中世纪神学的反动性，因为近代科学从它一登场就直接威胁着神权统治的理论基础。另一件是：在这一历史时期内，近代思想的中心任务就在于要求从中世纪的经院哲学的束缚之下解放出来，从神本主义走向人本主义；然而可惜的是这些传教士却在中国中世纪的经院哲学之外又输入了一套西方正统的经院哲学，即亚里士多德-托玛斯的神学理论体系。从利玛窦的《天主实义》到利类思的《超性学(即形而上学——引者)要》到傅汎际(Furtado)的《名理探》和《寰有铨》，都属于这个中世纪经院哲学的体系，亦即利类思在1654年序《超性学要》所说的“其间杰出一大圣多玛斯(按即托玛斯·阿奎那斯 St. Thomas Aquinas, 1225—1274——引者)，

后天主降生一千二百余年，产意大利亚国，乃更详考圣经偕古圣注撰，会其要领，参以独见，立为言论，若一学海然，书成命曰徒禄日亚（按即 Theologia 译音，即《神学大全》一书——引者），义据宏深，旨归精确。”但是，要完成摆脱中国中世纪的经院哲学的束缚的任务，却是不可能借助于另一种西方中世纪的经院哲学的。

假设当时中西文化的媒介者不是这批耶稣会传教士，而是另一批具有近代头脑的人；假如当时所传入中国的不是中世纪的神学教条而是近代的世界观和方法论，不是西方中世纪传统的神本主义而是文艺复兴以来已成为西方思潮主流的人本主义，不是托勒密的神学体系而是哥白尼、伽利略所奠立的近代科学体系；那么中国思想文化的发展又将会是一个什么样的面貌呢？这样的假设应该是可以容许的，因为这在历史上并非是什么不可能的事。问题不在于个别近代的名词术语是否曾被当时的传教士提到过，而在于其思想理论的精神实质和面貌究竟是否近代的，或者说是否有助于促进中国思想文化的近代化。例如，哥白尼的名字在中国方面是明末即已知道了的，但真正古典体系的介绍过来却是清末的事。美国研究科学史的席文 (Sivin) 教授不久前在一次私人谈话中，谈到近代科学在中国的传播一事；他也以为中国当时所以没有能出现近代科学，其原因不在于中国本身方面，而在于耶稣会士传播者的身上。英国李约瑟博士在他的《中国科学技术史》一书中，也论证过利玛窦的世界观要远逊于当时中国学者的水平。如果连外国资产阶级学者都承认的历史事实，我们本国的学者却要为耶稣会传教士扶轮，认为他们传来了近代

科学，那倒是令人感到难以理解的了。这个问题过去虽然被提出来过，但迄今似乎在我国史学界还没有一致的定论。

在利玛窦和其他传教士那里，科学是手段，传教是目的。至于他们的科学之违反当时先进科学思潮之主流，这一点却要更多归咎于他们所代表的社会势力，它是不以利玛窦个人的才能和意志为转移的。之所以要采用科学为手段，是因为“传道必先获华人之尊敬，以为最善之法莫若渐以学术收揽人心”，（费赖之《入华耶稣会士列传》中译本第一册，页42）即以学术为宗教神权服务，以期达到“所种植之葡萄将来必定丰收”（同上，页44）的目的。耶稣会所惯用的方法，一贯是通过这类手段首先博取上层阶级的青睐。自利玛窦以降，明清之际的耶稣会传教士前后来中国的，可考者约近五百人，他们的著述可考者有好几百种（据说，金尼阁就曾携带过七千卷图书来华）。他们传来了一些“有用之学”（徐光启语），也确实博得了当时中国的一些优秀科学家如徐光启、李之藻等人的好感；亦即《明史》所说的“其国人东来者，大多聪明特达之士，专意行教，不求利禄。其所著书，多华人所未道，故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启辈首好其说，且为润色其文词，故其教骤兴”（卷326，意大利亚传）。正是得力于这批士大夫的帮助，耶稣会传教士才能够在中国立足。教会史家赖德烈（Latourette）说，“这一争取统治阶级的友谊的努力，是符合耶稣会的创立人（按即依纳爵，Ignatius Logola, 1491—1556，——引者）所制定的政策的，”“他相信耶稣会接近上层阶级，就可以最好地促进‘上帝更大的光荣’。在中国，这项政策无疑是明智的。”（《基督教在华传教史》，纽约，1932年版，页

92—93)。特别应该指出的是，利玛窦一到中国，就把进入北京朝廷作为自己最大的努力目标。这一努力在一定程度上可以说取得了成功。利玛窦终于成功地进入了北京宫廷，一些传教士并且得到朝廷的重用，如利玛窦之入宫修理钟表机械，汤若望、南怀仁等人之参与历局修订历法；张诚(Gerbillon)、徐日升(Th. Pereiere)之参与中俄外交谈判，郎世宁(Castiglioni)之绘画等等。然而中国朝廷却始终把他们作为客卿来看待，严格限于只使用他们的技术；正有如中国开明士大夫所真正感兴趣的，主要地也仅限于向他们学习科学知识。因而传教事业始终发展不大，最后几近于全盘失败；他们在归化中国人的精神方面并没有获得多少成就。这一点从费赖之为耶稣会立传的467人之中华人仅占70人这一事实就可以看出来。何以魏晋以来的佛教在中国历史上起了那么大的影响，而明清之际的天主教却不逮佛教远甚，始终只是浮光掠影而不能深入到中国社会文化的里面去？上面我们已试图就不同的时代背景做出一个答案，也许这个问题还涉及不同的文化背景。

耶稣会传教士一到印度就穿上婆罗门服，即当地最有影响的阶级的服装。利玛窦到中国不久，就采用儒冠儒服，一面介绍西学，一面就学习中国语文，钻研中国典籍，研究中国的宗教和习俗，极力揉合(或者说附会)中国的儒家学说，进行他的“合儒”、“补儒”，最后是“超儒”的工作。这就是他获得的成功的秘诀所在。他尽量利用(或者说附会)中国传统的文化：上帝的名称他煞费苦心选用了中国古代的“天”的概念，使“事天”“奉天”的“天学”看来好象并不是一种外国人所强加之于中国的外来宗教，而是某种中国原来就有的东西。在中国

传统思想里是没有象西方神学那种创造和被创造的逻辑的；但利玛窦却以移花接木的办法，利用中国的敬天观念，把天的主宰说成就是“天主”，自称是在宣扬“天教”或“天学”；这一论证手法可谓相当巧妙。他又把儒家区别为先儒和后儒，标榜要把人们从误入歧途的后儒引回到正确的先儒那里去，即所谓：“引吾六经之语以证其实，而深诋谈空之误。”（冯应京《天主实义》序）这样，一种与中国传统迥不相侔的创造与被创造的观念，就被移植到中国思想的土壤上来。利玛窦遵守天主教的传统，极力反对偶像和偶像崇拜，因而极力反对佛、道，但对孔圣人的崇拜和祖先的崇拜却并不视为偶像崇拜。在思想理论的论战上，他的策略是联合儒家反对佛道，又援引先儒反对后儒；这种与中国传统实行妥协和利用的策略（赖德烈称之为“和解的政策而非对抗的政策”，见前引书，页98），甚至使得象邹元标那样的东林党人也说他：“欲以天主学行中国，此其意良厚；仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异。”（《愿学集·答西国利玛窦》）

基督教传入中国，在历史上可以说有四次。第一次是唐代基督教聂思脱里派的传入，被称为景教。著名的西安出土的《大秦景教流行中国碑》就曾经经过明清之际这批耶稣会传教士的考订。元王朝的政权混一欧亚，基督教也因之再度传来，马可波罗在他的游记中就提到过中国有基督教教堂。利玛窦也记载说中国在五百年之间一直有基督教的信徒（汾屠立《利玛窦历史著作集》卷一，页344,352,469）。明清之际的耶稣会士是第三度传来基督教。但这一次的交往，由于教廷官方后来终于否定了利玛窦的政策（认为它是丧失原则立场

的投降政策)而导致中国朝廷和罗马教廷之间关系的决裂,因而也就导致第三次基督教传入的结束。这一幕争论已是大家所熟知的故事,无待赘述。掩盖在一切神学争论的背后的,都是世俗的物质利益的冲突。如果是从更深的历史现实而不是从表面的观念不同去分析各种思想和理论的消长、变化和斗争,那么我们会看到在这场著名的历史争论的背后,不仅首先有其深厚的时代的和文化的因素,而且其次也还有双方的统治权之争以及天主教内部各派系之间的斗争在起作用。

利玛窦的传教政策涉及到文化史上一个带根本性的问题,即如何调和两种不同背景的历史文化的问题,一种历史文化应该怎样才能移植到另一种上面来的问题,两种不同的历史文化怎样才能不仅是接触而且是融会贯通,合为一体的问题。这个问题在本书的新法译本《序言》中有很详尽的阐述,读者有兴趣的可以参阅。利玛窦开辟的传教事业后来虽然基本上中断了,但到了十九世纪中叶它仿佛又在新的历史阶段上开始重演,——只是这一次登场的主角已经包括了基督教的传教士而不只是天主教的传教士。然而一些近代传教士的代表人物,例如有名的李提摩太(Timothy Richard),其政策的精神和形式仍然是在师利玛窦的故智、循利玛窦的故辙,即主要是通过学术手段来拉拢上层知识分子入手。尽管到了近代,历史的许多特点已与明清之际不同,但第四期的基督教传教士和前一度的耶稣会传教士在一些基本路线上却显然是一脉相承的。仅从这一方面来说,利玛窦的影响也不能不说是深远的。

* * * *

今年是利玛窦来华四百周年(1582—1982),意大利准备举行学术会议纪念这位历史上的名人。由于《利玛窦中国札记》是记述利玛窦在中国活动的主要著作,也是研究明末中外关系史的重要参考资料,所以我们决定将此书翻译出来。下面就译文中的一些技术问题略加以说明。

本书译文所采用的译名原则上以现代通用的译名为准。有些地方虽然也间采旧译,特别是人名,但这主要是出于约定俗成的考虑,如书主 Matteo (英文 Mathew) Ricci 之作“利玛窦”。出于同样的考虑,凡是今天有流行的译名的,我们就不采用旧译名了;例如教皇一词,在天主教方面往往译作教宗或宗座,我们则按通行办法译作教皇;又如果阿一词,明史和教会文献中旧译均作“卧亚”,我们则按现代通行译名译作果阿。这样做的目的是想为读者提供一份现代中文语汇的译本。因此除原文中原来是采用旧名原名的地方如“兵备道”、“布政司”之类而外,译文则基本采用现代名词;同时并就我们所知道的中文原名或旧译酌加注释。英译本的注释很少,我们均予译出。此外,我们还就自己所知,增补了较多的注释,均标明“译注”字样,以与英译本注释相区别。在西欧历史上,宗教改革以后分裂了的基督教,通常分别被称为旧教(Catholics)和新教(Protestants);在我国习惯上旧教又称天主教(他们又自称公教),新教又称基督教或耶稣教。本书所称的基督教是指旧教的天主教,利玛窦所属的耶稣会是天主教内的一个主要保守集团。但考虑到基督教这个名称原应包括新教、旧教(乃至东正教以及一切奉耶稣为基督的人)都在内,所以译文仍按原文译作基督教,而不采用某些译法作天主教。由于我

们的水平所限，译文中的许多译名不一定正确，也不一定妥当，我们希望得到专家和读者们的教正。

利玛窦札记是写给欧洲人读的，因此利玛窦尽量采用欧洲所能理解的词汇来叙述。为保持对原文的忠实，我们尽可能按原文进行翻译，而不使用旧的名称和术语。其实，札记第一卷已为这种对照作了解释。举一两个例子就可以说明这一点。明代的科举制度以四书五经取士。利玛窦把孔子视为中国的哲学家，而四书五经则被视为中国的哲学，特别视为伦理学的著作。因此他把读四书五经的儒生和士子看作是哲学家，由此进身的官吏也是哲学家。在翻译时我们直接按原文译为哲学家，而不作儒士、文人等等。考取的秀才、举人、进士，利玛窦分别使用了欧洲的名称：学士、硕士和博士，这在札记的第一卷中已有说明；所以在后面几卷内，我们仍按原文译作学士、硕士、博士，而不译作秀才、举人、进士。有关职官名称的译法也一样。利玛窦往往把地方的主管官称作长官或市长，中译文也按原文一般不作知府、知州、知县等；虽然原文在这方面有时出现一些混乱，乃至错误。

目前的这个中文译本是根据 Louis Joseph Gallagher 译自拉丁文本的英译本(1953年，纽约，Random House 版)，由中国社会科学院历史研究所何高济、北京第二外国语学院王遵仲和中国社会科学院世界史研究所李申共同译出；附录法译本序言由历史研究所耿昇同志自法文本译出。注释由何兆武、何高济作出。全部译文由历史研究所何兆武同志校阅。全书翻译工作自始至终得到中华书局谢方同志的大力支持和帮助。在翻译过程中遇到疑难之处，曾经参考过德礼贤和汾

屠立所编的两种《利玛窦全集》的原文（这两个集子都包括有《利玛窦札记》的全部原文在内），并参考过贝西尔的法文译本以及前人和今人的一些研究成果。英译文在译名方面的错误或不足之处，凡我们所能发现的，都一一据德礼贤注释的《利玛窦全集》予以改正或补充。还应提到的是：福州大学历史系林金水同志最近撰有长篇论文《利玛窦与中国》，对利玛窦的生平活动与成就多有考订；复旦大学历史系王庆余同志对书中有关科技史的译名，提供了不少宝贵意见，本书译文均曾予以参考，谨在此向他们表示谢意。

何兆武 何高济

1982年3月24日

英译者序言

利玛窦神父的日记,是他死后从他的遗稿里发现的;原稿用意大利文写成,很可能无意于付梓。利玛窦死于1610年。1614年,金尼阁神父把他日记的手稿从澳门携归罗马,译为拉丁文,于1615年刊布,并附有一篇关于利玛窦之死和葬礼的叙述。金尼阁所提供的利玛窦日记,是有关中国教团从1565年耶稣会最初入居澳门起,到利玛窦死时为止的叙述。

本书的书名,我们用“札记”而不用“日记”,因为除日记外,金尼阁还引用了利玛窦的其他材料,诸如《教会每年信札》(Annual Mission Letters)、利玛窦致其他教士的书稿,还有金尼阁所说的利玛窦因谦逊而省略的个人叙述。

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,后来多疑的公众又在他的后面把门关上了,他们把他神话般的记述大部看成是一位想入非非的旅行家骗人的故事。继第一个本子之后,1616、1617、1623和1648年又出版了四种拉丁文本。它有三种法文本,刊行于1616、1617、1618年;德文本,1617年;西班牙文本,1621年;意大利文本,1621年;有一个英文摘译本,收入1625年出版的《普察斯朝圣者丛书》