

十七世纪来华耶稣会士对儒学概念的译介

——以“天”的翻译为例*

罗莹

[摘要] 十六、十七世纪来华耶稣会士的“四书”西译活动实为“儒学西传”的源头，其译文直接奠定了欧洲启蒙思想家对于儒家思想的理解。在《中国哲学家孔子》一书里，“天”这一儒学概念在跨文化译介过程中，其“名”与“实”在语境更迭中出现了分离断裂，继而由译者凭借自身的神学知识及价值取向重新进行人为设定，原文与译词表面一一对应的背后掩盖的是中西异质文化之下不同的天人观。结合“礼仪之争”的历史背景，亦可从译文中切实了解到耶稣会士对于中国文化的理解以及他们如何为自己采取宽容适应儒家文化的传教政策进行辩护。

[关键词] 《中庸》 概念翻译 耶稣会 经院哲学

[中图分类号] B222; K207.8 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326 (2012) 11-0026-06

利玛窦神父 (Matteo Ricci, 1552—1610 年) 在将“孔子”这个词译介到西方时，便把该词拉丁化为 Confutius。1696 年殷铎泽神父 (Prospero Intorcetta, 1625—1696 年) 又把 Confutius 改写成 Confucius。此后英文和法文都采用此名，意大利文用 Confucio，德文用 Konfuzius 等等。^[1] 于是儒家思想以此为序曲，经过多代耶稣会士的努力正式传入西方，儒家的许多核心概念也在此过程中逐渐为西方人所“了解”以及“误解”。本文以《中国哲学家孔子》(Confucius Sinarum Philosophus, Paris, 1687) 第 2 册的《中庸》拉丁译文为蓝本，通过勾勒 17 世纪来华耶稣会士对“天”这一概念的翻译，再现经由他们过滤并传递给当时欧洲知识界的“孔子之天”。

一、“天”的西译：以《中国哲学家孔子》的翻译为例

《中国哲学家孔子》书中收录了《大学》(Liber Primus)、《中庸》(Liber Secundus) 和《论语》(Liber Tertius) “三书”的拉丁文翻译，^① 其中第 2 册的《中庸》译文应该是出自殷铎泽笔下。因书中第 2 册并无译者署名，笔者作此推断的依据有两点。一是从手稿的字迹判断。现藏于巴黎国家图书馆的

* 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“十六至十八世纪‘四书’拉丁文译本流变考究”(12YJC720019)、中央高校基本科研业务费专项资金资助项目的阶段性成果。

作者简介 罗莹，北京外国语大学中国海外汉学研究中心讲师 (北京，100089)。

① 《中国哲学家孔子》的“三书”译文实际上是在前代来华耶稣会士口述以及译文笔记的基础之上，不断加工整理所得，实属几代来华耶稣会士合作翻译的成果。出版时，扉页上有四位译者的联合署名：殷铎泽、恩理格 (Christian Wolfgang Henriques Herdrich, 1625—1684 年)、鲁日满 (François de Rougemont, 1624—1676 年) 和柏应理 (Philippe Couplet, 1623—1693 年)。下文凡是涉及《中国哲学家孔子》的拉丁文书名，皆缩写为 CSP。

《中国哲学家孔子》原始手稿分上下两部，^①第一部手稿（其中包括了《中庸》一书的原始译文手稿）字迹通过与藏于罗马耶稣会档案馆殷铎泽的亲笔信比照，不管是在字母书写形态还是缩写习惯上都保持高度一致，基本可以确定是殷铎泽本人的字迹。二是从译文内容的一致性进行判断。通过与殷铎泽在1667、1669年出版的《中国政治道德学说》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, Quamcheu/Goa, 1667/1669）一书进行比照——该书是殷铎泽在广州及果阿翻译出版的早期《中庸》拉丁文译本，以直译为主——殷铎泽的早期译文在《中国哲学家孔子》一书中得到充分保留，尤其是从译词的选择以及句式安排上都与他之前的译文保持一致。而在原来直译的基础上，殷铎泽又增添了许多个人的补充以及八篇关于中国文化的专题小论文^②（在手稿中，凡是由个人所增添的议论部分 he 都用括号标出；凡是个人所作的专题小论文部分也都会在页边作注明明确标明，并在正文中另起标题行文并独立成篇，以此与《中庸》一书的直译部分进行区分）。

1687年《中国哲学家孔子》由比利时耶稣会士柏应理借助法国皇室的资助于巴黎出版，在出版前柏应理对殷铎泽的译文又进行了大量的删减和修改——因此该书手稿的上部有两种不同的字迹。其中殷铎泽对原文的直译部分得到充分保留，被删减的多是殷铎泽个人的注释和专题论文。该书出版后在当时欧洲的知识界产生了很大的影响，成为了伏尔泰、孟德斯鸠以及莱布尼茨等启蒙思想家构建自身的孔子形象并将之吸纳入自己思想批判体系的重要来源。书中“天”一词的翻译举例如下。

例1：天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。（《中庸》）

CSP: Id quod à caelo est homini inditum dicitur natura rationalis: quod huic conformatur natura & eam consequitur, dicitur regula, seu consentaneum rationi, restaurare quoad exercitium hanc regulam se suaque per eam moderando, dicitur institutio, seu disciplina virtutum.

译文：这一来自上天、人身上所具有的事物，被称为理性的本性；受到这一本性的塑造并追随它，被称为准则，或者说是符合这一理性；不断修正直至自身行为能遵循这一准则，这被称为教育或者说是德行的修炼。

例2：致中和，天地位焉，万物育焉。（《中庸》）

CSP: UBI igitur perspecta fuerint medium & consentaneum, tum demùm Coeli quoque ac terrae status quietus, permanens ac pacificus, & omnium rerum uniformis propagatio vigorque consequetur.

译文：所以，当人们洞悉何为“中”以及和谐时，天与地才能达到平静的状态，恒久保持和平，所有事物才能获得一致的繁衍和生气。

例3：在上位，不陵下，在下位，不援上。正己而不求于人，则无怨。上不怨天，下不尤人。（《中庸》）

CSP: Idem si constitutus in superiori loco est & dignitate, non inclementer tractat inferioris ordinis homines, metum iis incutiendo, si autem constitutus est in inferiori loco & dignitate, non adulatur superioribus

①现藏于法国巴黎国家图书馆西文手稿部，藏书号：Ms. Lat., 6277/1 et 2。

②殷铎泽所写的这八篇专题论文（Digressio）分别涉及：（1）中国对鬼神的理解及祭祀（An Sinae cognoverint et coluerint spiritus）；（2）关于“上帝”之名，古代人是否将上天理解为物质性的，以及关于最高的天帝（An nomine 上帝 tī Prisci intellexerint coelum hoc material, an potius supremum coeli Imperatorem）；（3）古代中国人已知道最高神的存在并用“天”来称谓它（Tum ratione, tum Veterum autoritate plurimisque testimoniis probatur, Priscos Sinas non fuisse ignaros Supremi Numinis: creberrime item voce Coelum ad Numen hoc significandum fuisse usos）；（4）中国人的命运观、占卜及预测（De Sinensium sortibus, auguriis, atque prognosticis）；（5）中国的文字（De Sinarum literis）；（6）中国人的音乐（De Sinensium Musica）；（7）古代中国人对于精神不灭的看法（Quid senserint prisci Sinae de Animorum immortalitate）；（8）中文书籍中提到的：诚实的人在其死后将会获得的奖励以及堕落的人在其死后会受到的惩罚（An in Sinarum libris mentio quoque fiat Prooemii, Poenaeve, quae post hanc vitam proborum, vel improborum meritis respondeant）。

favores eorum captans. In hoc totus est, ut perficiat seipsum, & non requirit quidquam ab aliis; adeoque nunquam indignatur cuiquam. Supernè, non conqueritur de coelo quod prospera non conferat, aut eum affligat adversis. Infernè, non criminatur nec culpatur homines; quibus adversitatum aut defectuum suorum causam non tribuit. Nimirum sua semper sortè contentus nihil expetit, à statu, quem obtinet, alienum.

译文：如果位于更高的职位和等级，不要苛刻地对待较低等级的人们，让他们感到害怕；如果是处在较低的职位和等级，不要阿谀奉承来获取较高等级的人的欢心。在这一点上，总的来说是为了完善自身，不要对别人要求什么，这样就不会对其他的人和事产生怨恨。对上不要抱怨上天没有带来成功，或者抱怨（上天）通过困难使自己遭受痛苦；对下不要指责或者非难人们，不要把困境或错误的原因归咎于他们。毫无疑问，他满足于自己的命运，不要求任何跟他所处地位无关的事物。

由此可见，殷铎泽在翻译“天”一词时统一使用了“coelum”这一翻译。该词在拉丁语中多指自然之天，有时也意指宇宙世界、空气、天气以及天堂、“上主”等。^[2]耶稣会士在跨文化语境下对这一概念的内涵进行人为的重新设定，在此背后掩盖的是中西异质文化之下不同的天人观。

二、儒家之“天”

（一）古人论天

《说文解字》解“天”为“颠”，“颠者，人之顶也。以为凡高之偁。至高无上，是其大无有二也”。按照王国维所考，古文的“天”字本像人形，不管是在殷墟卜辞上还是在孟鼎上的天字，“其首独巨……是天本谓人颠顶，故像人形”。因而，“天”的本意为头顶，而后又引申出天空（《尔雅·释天》：穹苍，苍天也）、自然（《易·系辞》：乐天知命，故不忧）、天生的自然的（《庄子·山木》：此木以不材得终其天年）、天性（《吕氏春秋·本生》：天子之动也，以全天为故者也）乃至天神、上帝（《书·泰誓中》：天视自我民视，天听自我民听。孔传：言天因民以视听，民所恶者，天诛之）以及君主（《尔雅·释诂》：天，君也）等含义。而通观孔子在《论语》中的言论，共有十几处提到了“天”，^①主要的意思有：天空、自然之天；天神或者天理。简而言之，“天”在中国思想史上自先秦始便一直交织着自然之天和神性之天的双重身份，只是在不同时期各有偏重，比如《诗经》、《尚书》中的“天”明显富于神性与主宰性，到孔孟墨子那里“天”的双重身份仍俱在，但神性之天的倾向较为明显；相对地说，在庄周、荀子的著作中则更凸出了自然之天的含义；待《易经》和《中庸》出，又演变出了“德性之天”的观点。

（二）朱熹论天

以殷铎泽为首的耶稣会士翻译团体在其译文中明确指出，他们参考过的“四书”注释本包括了朱熹的《四书集注》，此外还借鉴了张阁老（即张居正）、张侗初等人的注释。^②尽管后来在礼仪之争的压力之下，他们转而指责以朱熹为首的“新阐释者”（Neoterici Interpretes）是无神论者，但实际上他们对于主要儒学概念的理解，在很大程度上都是源于以朱熹为代表的理学家观点。从朱子的著作可以看出，他在认同“德性之天”的基础之上，进一步分疏出了主宰之天和驳杂之天，^③尤其后者更是朱熹的个人创

① “天”的具体含义可参见杨柏峻《论语译注》（北京：中华书局，2004年）中的3.13、3.24、6.28、8.19、9.5、9.6、9.12、11.9、12.5、14.35、17.19、19.25、20.1等处的文句。

② 殷铎泽在《中国政治道德学说》的译者手记中明确指出他翻译时使用的中文底本是《中庸》的南京版本，作者是朱熹，这本书一般被称为《四书集注》（iuxta ordinem impressionis Nan-kin editae, Autore Chu-Hi, qui liber vulgo dicitur Su-Xu gie chu）；《中国哲学家孔子》译文中多次出现张阁老的名字（Nos hic eam verbis Cham-colai, sed in compendium redactis explicabimus），耶稣会译者多次引用了张居正在其《四书直解》中的解释。此外，他们也表明自己参考了张侗初的注释（Mirificè favet huic Interpreti Interpres alter, paris cum Colao autoritatis; et ipse Cham dictus, cognomento tum-ço: hic autem in vicesima circiter editione Commentariorum suorum in modo explanatam Confucii sententiam sic scribit）。

③ 这对概念的提出和深入论述可参见钱穆先生和王儒松先生著作中有关“天人”关系的章节，详见钱穆：《朱子新学案》（上），成都：巴蜀书社，1986年，第251-258页；王儒松：《朱子学》（上册），台北：教育文物出版印行社，1995年，第107-112页。

见。前人论天多以单纯论，主要是就“理”来论天，而论及天人关系则每每呈现出一种两者对立的姿态，将好的善的一并归之于天，坏的恶的归之于人，而朱熹论天——亦如他论“理”、“性”之间的关系那样——更愿意以一种一体两分的通达眼光来肯定“天”因“理”而成主宰，也因“气”而驳杂。

在《朱子语类》中，朱熹指出：对于世间万物而言，“天命之谓性”，这“天”就是“主宰之天”，此天“自然如此，运转不息”，“亦须是上面有个道理教如此始得”，因此主宰此天的是在它上面的一个“理”。但对于这主宰之“理”究竟是什么朱熹似乎并没有明说。但总的来说，天人合一、天在人中的看法是朱熹天人观的核心，而《中庸》开篇的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”恰恰点明了天人之间的密切联系，这也成为朱熹阐释其天人相贯观点的一大支点。既然人之性本由天出，亦即是说“天命之性”（理）自始至终都备于己，只因禀气而生恶，因此，他继而提出率性行道、修身自诚的具体实践也就是顺理成章的事了，后儒所说的借由工夫以恢复本体之性指的也是这个。

总结朱熹在《中庸集注》中对于“天”的主要注释：主宰之天（“天命之谓性”、“上不怨天，下不忧人”、“故天之生物，必因其材而笃焉”、“受禄于天，保佑命之，自天申之”、“诚者，天之道也”等）；自然之天，一个有其道、有其理也因此具有了美德的上天（“博厚配地，高明配天，悠久无疆”、“天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也”、“今夫天，斯昭昭之多”、“天地之道，可一言而尽也”、“考诸三王而不缪，建诸天地而不悖”、“质诸鬼神而无疑，知天也”、“上律天时”、“譬如天地之无不持载，无不覆帔”、“立天下之大本，知天下之化育”、“苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之”等）。

（三）儒家的天人观

中国的“天”背负着丰富的文化内涵，一如上文已提到的那样，既有自然之天也有主宰之天。尤其“天”在殷商文化中（后来在商朝出土的甲骨文中又出现了“帝”字）直接等同于最高神，这在后来中国人翻译佛经、基督教圣经等宗教文献的用语选择可以看出，比如“Deva”（天、提婆）、“天父”、“天国”、“天堂”、“天使”等。但是周代以后，殷商巫文化的色彩很快被伦理道德、人文关爱等内容冲淡。虽然中国的“天”并无西方严格意义上一神论中的位格特征，却从不失其神性抑或说始终扮演着一一种超自然的准则和监督惩戒力量，不管是从孔夫子的“获罪于天，无所祷也”、“巍巍乎，唯天为大，唯尧则之”，还是民间小传统里面的祭天活动，都可以一窥中国人的“天命观”。甲骨文中的“天”犹如一个长着人脸、伸开双臂的人，生动地反映了“天人合一”思想：中国人以天为极，但中国人从来都不是无条件地相信、赎罪式地奉献并被动地服从于具有普遍性、绝对性和创世者身份的唯一神，我们相信人与天的互动互爱，人要“与天地相参”以入天时，周以后“天”在中国文化大传统中几乎从未被实体化过，儒家更是主动避免将其人格化以及由此可能导致的人类对信仰的偏执、^①决断（“毋意、毋必、毋固、毋我”）、盲从等非理性行为，而是突出人所充当的主动追求者的角色。

自古各朝各代的“天子”纷纷借“天”命以正其治国之名，视自己为承继天道以安排人事这一人间秩序的最高管理者。儒家知识分子基于对天道下落为人事的积极担待之心，对于如何辅助乃至约束“天子”以建立一个合理的人间秩序有着深入的思考。比如余英时先生对于朱熹思想中有关“道统”和“道学”的研究就体现了这点：朱熹从淳熙八年开始使用“道统”一词，两年之后又进一步界定了“道学”的含义，到淳熙十二、十三年他增改《中庸序》。通过这样的苦心划分，朱熹将“道统”与“道学”划分为两个历史阶段，由周公之前内圣外王的“道统”（圣人而居天子之位）到孔子之后内圣外王相分离的“道学”——朱熹在《中庸序》中说道：“吾夫子（指孔子），则虽不得其位，而所以继往圣、开来

^①张祥龙对孔子面对怪、力、乱、神、鬼所采取的“不语”和“远之”的态度有自己独特的看法：“（孔子）他躲避的就是一种认为终极者（天、神、性等等）可以成为我们的断言对象和把握对象的‘固执’态度……对于孔子而言，信仰和信念根本就不是现成的，可以被断定式地表达出来，以接受外在经验的检验，而是就在我们的人生经验中构成的……孔子发展出‘中庸’和‘诚’的学说的一个重要动机就是避免合理信仰的困境，使我们具有至诚的和合乎理性的信仰”。详见张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2001年，第335-336页。

学，其功反有贤于尧、舜者。”正因为孔子虽贤却不得其位，便只能开“道学”以传承“道统”中的精华之所在。^[3]此外，在朱熹眼中，“天”与“人”的关系一如他讨论“理”与“气”的关系那样，乃是一体之两分：“天即人，人即天。人之始生，得于天也。既生此人，则天又在人矣”（《朱子语类》一七）。因此，儒家文化始终坚持：人生于此天地之间，必定求能与天地参，君子修身以敬天配天、“诚者，天之道也”、“圣人能赞天地之化育”（《朱子语类》六七）。

三、耶稣会士译“天”

按照西方宗教史的观点，“coelum”被定义为在土地之上并与之相分离的宇宙空间。^[4]在圣经旧约中，“天”被视为雅威的居住地（Theologisch gilt der Himmel im AT als Wohnort Jahwes）。但是与东方宗教不同的是，旧约中的“天”并没有被神圣化，而是被视为雅威的受造物：他造出了穹苍，^[5]从而“把穹苍下的水和穹苍上的水分开，并称这穹苍叫天”。^[6]很明显，上文所描述的儒家之“天”是 coelum 这一译词所无法囊括的。

需要注意的是，与利玛窦等人所主张的适应求同^①传教方针有所不同，殷铎泽在翻译时似乎更为注重中国之“天”与神的区别，一如龙华民以及徐光启所明了的：基督的上帝与中国的天之间的差异要远大于其相似之处。^[7]在译文中殷神父从未将“天”直译为“Deus”（上帝），而多译为自然之天。此外，他将“天下”译为城市、帝国（orbis, imperium）也颇符合原意，某些段落中也译为世界、宇宙，由此可以看到西方文化视野下更为宏大的世界观，当然不可或缺的还有其背后所蕴含的近代天文地理知识。殷铎泽在文本中对概念翻译用词选择的谨慎，尤其对于“天”和“神”，或许也从一个侧面说明了他更多地视儒家为一种哲学派别，一种还缺乏基督启示真理的自然神论思想。^②结合当时轰轰烈烈的“礼仪之争”这一时代背景，以及殷铎泽本人也在自己的早期《中庸》译本、《中国政治道德学说》的序言中明言自己选择了朱熹的《四书集注》作为翻译的底本，^③或许可以理解为：他意在将利玛窦的“儒教”换装为“儒家”，借助宋儒的解释转而强调儒家“唯物”、“无神”的一面——就像之前龙华民曾在其著作中提到过的：“他们（指中国人）的神秘哲学是一种纯粹的唯物论”。^[8]这其实也可视为是殷铎泽神父为耶稣会在“礼仪之争”的大背景中进行的辩护，为他们之所以宽容儒家祭祖祭孔等中国礼仪从中国典

①从利玛窦开始，早期来华耶稣会从先秦的典籍中找到“上帝”、“天”等术语，并特意使用这些传统术语使基督教能够适应中国文化，并创造出“天主”一词来对应基督教的“God”。但自从1631年多明我会入华、1633/1634年方济各会入华传教之后，各个天主教修会之间对于中国礼仪问题的分歧和争议日渐扩大。详见 Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Germany: Ferdinand Schöningh, 1980, S.11-17。

②不管是早前来华耶稣会士所承担的“四书”拉丁文翻译工作还是之后法国耶稣会士对“五经”所给予的更多关注，耶稣会借助中国的原始典籍发展出了一套理论以证明在中国存在着一种自然、原始的宗教，正是这种宗教提供给中国人道德的真理，中国人在判断是非对错时更多的是借助自己的理性而不是神启。该种宗教中有许多因素是与基督教相契合的，比如待人如己、强调人的守信，甚至有着相同的“敏于事而慎于言”的实践观等等，由此可见儒家思想中包含了人类在伦理和理性方面的真理；但是儒家与基督教也有相冲突的部分文化因素，如祭拜亲人和孔子、一夫多妻以及明朝时包养变童的风气等，这些便被视为是缺乏基督启示真理的表现。需要耶稣会作为中介，在亲近并取得中国人的信任后进一步地启示他们，让他们在受洗前抛弃。这些都可以用来向欧洲人论证耶稣会在华“本土适应”策略的合理性。

③康熙（1661—1722年在位）本人由于受到熊赐履、李光地等理学名臣的引导和影响，早年就已形成“崇儒重道”、“崇朱轻王”的思想，尤其对程朱理学分外推重。根据《清史稿》记载：清朝顺治时期仍然沿袭明朝科举的考试安排及经书传注，但从康熙二年（1663年），尤其是从康熙二十四年（1685年）开始，科举在考试内容和程序上都有了大变动，《四书》被安排在首场考试且由皇帝亲自出题，程朱理学由此成为清朝官方的统治思想，这也使得《四书》在清初教育和科举考试中获得了相当凸显的地位。殷铎泽在先前来华传教士《四书》翻译的基础上，以朱熹的《四书集注》为底本翻译《中庸》，他从事翻译的时间应该是在17世纪60年代，即清朝初期。他选择这一底本或许是因为程朱理学的重要性日益受到提升，《四书集注》渐成科举应试的重要书目，又或许是受到他所接触的奉教文人的影响。而且据《熙朝崇正集》的记载，殷铎泽后来与康熙皇帝关系甚好，想必也与他通晓汉语、熟悉儒家经典，尤其还能够理解朱熹的《四书章句集注》有关，由此赢得推崇程朱理学的康熙帝的青睐和尊重。

籍中找论据：强调儒家是一哲学门派而不是宗教，将其祭祖祭孔等礼仪指责为宗教异端行径的指控也就无法成立，耶稣会对之的宽容也就不会有悖罗马教会所规定的主旨，^①一如当年利玛窦从《诗经》、《尚书》中找到中国人实有“上帝”（“天主”）这一原始信仰的证据，从而建构中国的“基督论”。殷铎泽反其道而行之，相同的方法服务于不同的目的。一方面这当然是耶稣会长期以来重视研读中国典籍、吸收中国文化来辅助传教的策略赋予他们的特长；但另一方面也说明了传教士的诠释、译介不仅能反映部分的现实，甚至还能塑造现实，从欧洲中国形象的不断变迁及其所造成的影响来看，游记、书信、报告、图片等“话语”也确实产生了这样的效果。比如启蒙时期欧洲“崇华派”和“贬华派”之争；白晋为康熙帝所做传记使其光辉形象在欧洲获得传颂褒扬；更不用说之后新教传教士对八国联军的侵华和义和团起义所做的记载和分析，他们对所谓“中国人气质”的整体性概括，使得在相当长一段时间内西方最流行的中国形象是：长着一张邪恶的面孔，鼻梁平塌而眼角上扬，脑后拖着一条长长的辫子，留着又长又尖的指甲，凶狠狡诈的眼神中将异族视为“猎物”或者“食物”。^②直至今日，西方一旦反华情绪受到煽动时，报刊上往往还会出现类似中国人形象的讽刺漫画，由此可见“话语”力量之强大。而研读和译介中国典籍也已成为耶稣会拓展在华传教事业、增强自身在欧洲公众以及知识分子群体中的影响力、证明自己掌握一系列关于“中国”问题的真理及发言权的有效手段。

[参考文献]

- [1] 吴文璋：《论儒家与儒教——从儒家是否为宗教谈起》，<http://www.confucius2000.com/confucian/rujiao/rjyrcjcrjs-fwzjtq.htm>, 2007/03/13。
- [2] 雷立柏：《汉语神学术语辞典》，北京：宗教文化出版社，2007年，第28页。
- [3] 余英时：《朱熹的历史世界》，北京：三联书店，2004年，第13页。
- [4] „Der religionsgeschichtliche Glaube betrachtete den oberhalb der Erde ausgespannten räumlichen Kosmos als Himmel“, W.Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1993–2001, S.115–122.
- [5] „Im Unterschied zum alten Orient wird in Israel der Himmel nicht vergöttlicht, er ist vielmehr ein Geschöpf Jahwes, das durch Trennung der oberen und unteren Wasser entstand.–Gen 1,6ff.l“, W.Kasper (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, S.115–122.
- [6] 《牧灵圣经》，圣保罗国际出版公司、圣母圣心爱子会国际出版公司、圣言会国际出版公司，第3页。
- [7] 谢和耐：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海：上海古籍出版社，2003年，第47、53页。
- [8] 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，第184页，引自龙华民：《论中国人宗教的某些重要问题》，巴黎，1701年，第58页。

责任编辑：罗 苹

①在《中国哲学家孔子》原始手稿的第1册里，殷铎泽屡次于边注上强调：儒家祭祖祭孔的性质是非宗教性的（Ex textu ipso liquet, apud ritus et official Sinensium erga defunctos, à prima Priscorum institutione, fuerint mere civilia），为耶稣会在华实行“适应”政策进行辩护。

②最为典型的塑造中国人形象的画像是1901年前后一幅名为《神奇的茶壶》的俄罗斯漫画：一位有着西方“典型”中国人形象的黄种人，更确切地说，就当时的年代而言应该是一位传递了绘画者希望西方人能够了解到的中国人形象的“中国人”，正张开他那双留着锋利长指甲的手，掀开里面沸煮着八国联军的茶壶盖，张着嘴怒视他们，形象极为狰狞。这幅漫画正是孟德卫 *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* 一书的封面插图，有意思的是2007年2月该书的中译本却把封面换成了 Giovanni Scognamiglio 所绘制的油画《马国贤向他的4个中国学生诵读福音书》。探究其因，该书的中国编者出于对西方丑化中国形象的愤慨也好、出于对中国读者民族情感的考虑也好，笔者觉得这种更换在其动机上恰恰反映了出版社——作为控制舆论宣传力量主动的一方，或者是为了迎合取悦受众，或者是为了控制主导受众，往往传递给读者打上不同亮点、焦点的“现实”作品。

Main Abstracts

Political Language and Language Politics, a Study Focused on Pocock's Interpretation on Republicanism Language

Wang Yinli 14

Pocock defines political thought as political discourse. It means, first, exploring the operation of political languages in many kinds of contexts. Secondly, the historical research of political languages actively implied the theoretical construction in itself. This article first illuminates how Pocock made a distinction between political thought and political philosophy by introducing his methodology of language analysis. Then the author explains his definitions about political language and the politics of language, and especially focuses on the main features of his method of political thought. At last, this article demonstrates how his method helps to construct a republican tradition by studying his reconstruction of republican language in the Machiavelli's Moment.

About the Jesuits' Latin Translation of Confucian Concepts in the 17th Century, with 'Tian' as an Example

Luo Ying 26

Based on perusing the Latin translation of Confucian concepts in Confucius Sinarum Philosophus (1687, Paris), especially using 'Tian' as an ensample, the author tries to analyze the Oriental and Occidental cultural element which is infiltrated into the translating and diffusing process of this Latin translation, and also tries to illuminate the intention and the translation strategy of the Jesuits. In virtue of this Latin book we can have a better cognizance of the missionaries' understanding about Confucian thought and the concrete reception of European readers in the 17th century, which was intensively influenced by the Jesuits' translating activity.

A Reflection on the Welfare Pluralism in Chinese Context

Zhou Youping and Tang Xinglin 56

Because of facing the same impact of the economic globalization trend and population aging, drawing on Western mainstream theory is a possible way for China when establishing a new welfare system to adapt to the socialist market economy with Chinese characteristics. However, in order to avoid the problem of re-contextualization in theoretical application, a reflection on the theory of welfare pluralism in Chinese context is also essential. This paper analyses the issue through employing the method of content analysis. The results show that there is not only a unique human relative welfare system, but also different connotations in the same structure of welfare in China.

Geographical Region, Urban Function, Market Potential and the Spatial Structure and Growth Dynamic of Metropolitan Circles

Zhang Haohan and Zhang Chao 84

The difference of geographic region initiates the spatial differentiation of economic activities, and lead to the diversity and complementarity of urban functions. At the same time, the limited difference between geographic locations brings out the competence among the cities. The spatial actions of complementarity and competence can form a hierarchy system in metropolitan circles which is dynamic stabilization, and also improve it growth. In practice, the development of regional transport can further enlarge market potential, improve the transforma-