



北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for
International China Studies

第十期
2014.12



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for
International China Studies

第十期
2014. 12



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

圖書在版編目(CIP)數據

國際漢學研究通訊. 第10期/北京大學國際漢學家研修基地編. —北京:
北京大學出版社, 2015.3

ISBN 978-7-301-25581-0

I. ①國… II. ①北… III. ①漢學—研究—世界—文集 IV. ①K207.8-53

中國版本圖書館CIP數據核字(2015)第046811號

- | | |
|-------|--|
| 書名 | 國際漢學研究通訊(第十期) |
| 著作責任者 | 北京大學國際漢學家研修基地 編 |
| 責任編輯 | 翁雯婧 武芳 |
| 標準書號 | ISBN 978-7-301-25581-0 |
| 出版發行 | 北京大學出版社 |
| 地址 | 北京市海淀區成府路205號 100871 |
| 網址 | http://www.pup.cn 新浪官方微博:@北京大學出版社 |
| 電子信箱 | zpup@pup.cn |
| 電話 | 郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62756694 |
| 印刷者 | 北京大學印刷廠 |
| 經銷者 | 新華書店 |
| | 720毫米×1020毫米 16開本 33印張 550千字 |
| | 2015年3月第1版 2015年3月第1次印刷 |
| 定價 | 82.00元 |

未經許可,不得以任何方式複製或鈔襲本書之部分或全部內容。

版權所有,侵權必究

舉報電話: 010-62752024 電子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

圖書如有印裝質量問題,請與出版部聯繫,電話:010-62756370

《國際漢學研究通訊》

Newsletter for International China Studies

編輯委員會

主 任 榮新江

委 員(按漢語拼音音序排名):

白謙慎(美國波士頓大學)

程郁綴(北京大學)

程章燦(南京大學)

傅 剛(北京大學)

寇致銘(澳大利亞新南威爾士大學)

李 零(北京大學)

李 慶(日本金澤大學)

劉玉才(北京大學)

馬辛民(北京大學出版社)

潘建國(北京大學)

齊東方(北京大學)

橋本秀美(北京大學)

榮新江(北京大學)

商 偉(美國哥倫比亞大學)

王 博(北京大學)

徐 俊(中華書局)

楊繼東(美國斯坦福大學)

袁行霈(北京大學)

張志清(中國國家圖書館)

趙 超(中國社會科學院)

鄭吉雄(香港教育學院)

主 編 劉玉才

目 錄

漢學論壇

孔子在歐洲,亞里士多德在中國:明清時期跨文化的經典翻譯

梅謙立(Thierry Meynard)/3

唐詩修辭的譜系

——以“本歌取”的修辭方法為中心

矢嶋美都子/25

喬利英譯《紅樓夢》再版前言

閔福德 撰 李晶 譯/48

《紅樓夢》西班牙語譯本與重譯本文末注釋探討

古孟玄/63

韓國高等院校中文系教學科目設計的特徵與反思

安熙珍/92

文獻天地

關於《乾隆四庫全書無板本》所收《江湖集》中鮑廷博校宋本識語的研考

芳村弘道/103

摩尼教《下部讚》第二首音譯詩補考

——霞浦文書《興福祖慶誕科》研究

馬小鶴/139

北京大學圖書館藏江戶時代日人《詩經》類古籍敘錄

趙 昱/165

京都大學附屬圖書館藏《羅振玉藏書目錄》介紹

道坂昭廣/185

易君左《華僑詩話》摭評

王 兵/200

漢學人物

伯希和西域考察前的三次中國之行及其早期漢學研究

王 楠/217

京都學派的谷川史學

——悼念谷川道雄先生逝世一周年

高明士/241

漢學之路

認同與方法：什麼是國際漢學？

柯馬丁(Martin Kern)/252

我的漢學之路

白樂桑(Joël Bellassen)/263

我的中國學/漢學研究之路

——40年的學習探索與反思

羅梅君(Mechthild Leutner)/282

我與中國研究的不解之緣

田浩(Hoyt Cleveland Tillman)/291

古今兼學，語文雙修

——為了更瞭解中國

稻畑耕一郎/307

中國考古學的國際視角

——兼談北京大學對我學術生涯的影響

羅泰(Lothar von Falkenhausen)/313

漢譯佛典語言研究的意義及方法

辛島靜志/322

從性別學的視域研究中國

馬克夢(Keith McMahon)/343

馬可·波羅研究

古代絲綢之路上的河西商品

党寶海/355

傅漢思《馬可·波羅到過中國：貨幣、鹽、稅收方面的新證據》評介

馬曉林/372

研究綜覽

英語漢學界宋元話本小說研究述評

曾嘉文 鄧駿捷/387

最大的收穫是多樣性

——“歐洲和中國中古寫本史”會議紀要

郝倖仔/402

歐洲和中國中古寫本史會議論文摘要

艾朗諾(Ronald Egan)/414

“仁如鳳，戰如龍”

——讀《炎鳳朔龍記：大唐帝國與東亞的中世》

馬雲超/442

《20世紀以來日本中國史學著作編年》指瑕

鍾 烱/459

基地紀事

“國際漢學研究回顧與前瞻：我的漢學之路”會議綜述 潘建國/489

北京大學國際漢學家研修基地主辦“國際漢學翻譯家大會” 程蘇東/493

國際漢學系列講座紀要(2014.04—2014.12) /497

Journal of Chinese Literature and Culture (JCLC)

《中國文學與文化》雜誌創刊啓事 /512

徵稿啓事 /517

漢學論壇

孔子在歐洲,亞里士多德在中國: 明清時期跨文化的經典翻譯*

梅謙立 (Thierry Meynard)

引論

國際漢學把漢學帶到世界舞臺,使漢學研究成為國際性的學術領域。這裏我想回顧國際漢學的開端時期,即17世紀耶穌會士首次把中國學問(*scientia sinica* 或者 *scientia sinensis*)帶到歐洲的那段時期。他們學習中文及各種文獻,調查了許多社會文化現象。在這個過程當中,他們也帶着十六七世紀西方的視角與焦點,通過文藝復興思想(包括士林哲學、斯多葛主義、宗教改革等)描述及分析中國文化。不過,他們的目標不僅僅是瞭解中國,也試圖讓中國人理解西方的思想與宗教。因此,在國際漢學研究的初步階段,我們需要同時注意雙方向的交流,即耶穌會士如何理解中國,他們又如何向中國人傳達西方的思想文化以及宗教,並且需要探討這兩方向之間的內部關係與矛盾。

十多年來,本人研究17世紀的中西思想交流,特別關注明清之際耶穌會

作者單位:中山大學哲學系

* 本文係教育部人文社會科學研究規劃基金項目“柏應理《中國哲學家孔子》(1687年)的翻譯及研究”(14YJA720005)的階段性成果。感謝中山大學哲學系博士生薛靈美的文字梳理。

士把儒家經典翻譯成西文，又把西方經典翻譯成中文的過程^①。爲此，我編輯了耶穌會士對“四書”的拉丁文譯本，同時也編輯了耶穌會士對亞里士多德著作的中譯本。這兩項工作看起來有很大的不同：前者要處理拉丁文著作，後者要處理中文著作。不過，我逐漸發現，耶穌會士在歐洲所發表的“國際漢學”著作與他們在中國出版的“西學東漸”著作之間有密切關係。這裏我試圖系統比較並闡明這個關係及其意義。首先解釋爲什麼國際漢學的初步階段發揮了哲學經典（即儒家經典、亞里士多德經典）的詮釋學，其次說明這種經典詮釋學並不等於保守主義的復古運動，而受到了當時思想（即文藝復興、晚明思想）的影響。在結語中，最後評估這一時期哲學交流的得失，並爲今天的國際漢學研究提出我的想法。

一、回到經典

進行這種跨文化交流時，不得不回到經典當中。耶穌會士面對着晚明複雜的社會文化現象：學派林立，風俗習慣各異。比如，在對祭祀的理解上，民間與士大夫之間有很大的差異，由此造成傳教士之間的分歧，並引發“禮儀之爭”。因此，耶穌會士投入到儒家經典的研究翻譯，不僅僅是爲了學習中文，也是爲了解決中國文化的核心是理性還是迷信的問題。同樣，爲了向中國人介紹西方哲學的核心原則，耶穌會士不得不回到亞里士多德經典當中。因此，17世紀的中西交流不妨說就是中西經典的相遇。

（一）儒家經典的翻譯與中國哲學的發現

意大利耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543—1607）是第一位在中國出書的歐洲人，1584年撰寫的《新編西竺國天主聖教實錄》（簡稱《天主實錄》）是介紹基督宗教信仰（信經、十誡等）的神學著作。這本書多次使用佛教詞彙，甚至引用佛教經典，但是並沒有提及孔子或儒家經典。羅明堅一開始之所以忽略儒家，這需要從耶穌會士在亞洲的事業去理解：他們先在日本傳教

^① 2000年我在北京大學研究中國哲學時，北京外國語大學張西平教授跟我聯繫，找人翻譯萊布尼茨《中國近事》（*Novissima Sinica*）。由於這個偶然機會我開始了這樣的研究。

幾十年，主要針對佛教，而羅明堅剛從印度到達中國，依然延續在日本的不明確策略：一邊接近佛教（僧侶的生活等），另一邊排斥佛教（如輪回）。不過，羅明堅很快發現儒家的重要性，在肇慶開始把“四書”翻譯成拉丁文。在他還沒翻譯完“四書”之前，就被要求返回羅馬。1591—1592年，他在羅馬把《大學》《中庸》《論語》及《孟子》翻譯完。今天，這個手稿存於意大利國家圖書館。羅明堅把譯稿給耶穌會總會長看，要求得到出版許可。但是，在亞洲的耶穌會視察員范禮安（Alessandro Valignano, 1539—1606）從遠東給耶穌會總會長寫信，表示對羅明堅語言水準的懷疑，反對他在歐洲出版任何作品。如此，羅明堅無法繼續他的翻譯出版計劃。只有《大學》譯文的“經”部分1593年正式出版^①。

1593年12月10日，利瑪竇在書信裏提到，他已經收到了范禮安的命令，需要翻譯“四書”來預備一本中文“新天主教教理”來代替羅明堅的《天主實錄》^②。可見，范禮安允許在“教理”裏面引用“四書”，可是，首先必須對儒家經典有很正確的理解，以此避免神學錯誤。與《天主實錄》不同，《天主實義》（1603年）的成就在於大量引用儒家經典進行思想交流。利瑪竇學習朱熹思想時，他發現新儒家所強調的某些基本概念，如“太極”或“理”，在先秦的儒家經典中並不佔重要的地位。另外，儒家經典所提到的“上帝”後來並不受重視。因此，利瑪竇認為，宋明理學遠離了先秦儒家的一神論，而走上了唯物主義和無神論的路。雖然利瑪竇否定了朱熹的哲學思想，不過，他閱讀“四書”的時候，主要還是依據《四書章句集注》的注解，而在《天主實義》中只有一處表示過他跟朱熹不同的解讀^③。

1594年，利瑪竇完成對“四書”的翻譯，並經過多次修改。金尼閣（Nicolas Trigault, 1577—1628）也說，新來華的傳教士都在使用利瑪竇的譯本來學習中

① Antonio Possevino, *Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum* (Rome, 1593). 參見：Knud Lundback, “The First Translation from a Confucian Classic in Europe”, in *China Mission Studies Bulletin*, I (1979), p. 9, n. 29.

② 利瑪竇致耶穌會總會長阿夸維瓦（Acquaviva）：Matteo Ricci, *Lettere*, ed. Piero Corradini, Macerata: Quodlibet (2001), p. 184.

③ 比如關於《中庸》“校社之禮，以事上帝”。參見利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014，100頁。

文^①。很遺憾的是，利氏譯本現已佚失^②。1624年，耶穌會中華省副省長李瑪諾(Manual Dias, 1559—1639)確定耶穌會士來華的四年制“學習綱領”(ratio studiorum)，期間可看出傳教士主要被要求學習“四書”和《尚書》。

幾乎四十年之後，在江西省建昌，中華省副省長郭納爵(Inácio da Costa, 1603—1666)試圖改進利瑪竇的翻譯，於是與其學生殷鐸澤(Prospero Intorcetta, 1625—1696)出版《中國智慧》(*Sapientia Sinica*, 1662)一書^③，譯文包括孔子生平、《大學》，還有《論語》最初十章。這本著作被當代學者認為是“第一本中、拉雙語譯文”^④。不過，我個人認為其重要性更在於，它是在中國首次使用從左到右橫行書寫的中文文獻^⑤。這裏也需要提出，爲了寫作《中國智慧》，耶穌會士參考了“幾乎二十個注釋家，特別是張居正”^⑥的相關著作，很可惜沒有更詳細的說明。不過，按照我的考證，他們使用了張居正《四書直解》《書經直解》《易經直解》，司馬遷的《史記》，以及《孔子家語》《說苑》《戰國策》《四書徵》《莊子》等書。這個說明耶穌會士在譯書過程中投入了很多心血，參考大量文獻、比較不同的注釋，並自己做出判斷。就是因爲耶穌會士對《四書章句集注》不完全滿意，因此他們去尋找各種各樣的資源。在中國人的指導之下，耶穌會士經過嚴格的學術訓練。在此過程中他們也許意識到這種訓練也是中國最傳統的修行方式，即通過“四書”反省自己。

① Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma: La libreria dello stato, vol. 2, p. 35, n.5; 被引用於 Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham: Duke University Press (1997), p. 327, n. 19.

② 在書信中，利瑪竇提到，1595年他把“四書”譯文送到歐洲。參見 Nicolas Standaert (鍾鳴旦) ed., *Handbook of Christianity in China 635—1800*, Leiden: Brill (2001), p. 863。最近，Francesco D'Arelli 說，存於意大利國家圖書館的四書手稿是利瑪竇翻譯的，然後羅明堅在羅馬抄寫。參見 Francesco D'Arelli, “Matteo Ricci S.I. e la traduzione latina dei ‘Quattro libri’ (Si shu): Dalla tradizione storiografica alle nuove ricerche,” in Francesco D'Arelli (ed.), *Le Marche e l'Oriente: Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente (1998), pp. 163-175。我個人認為 D'Arelli 的說法缺乏說服力。

③ 參見 Henri Bernard-Maitre, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*, Paris & Leiden (1935), p.128；也參見：Liam Matthew Brockey, *Journal to the East*, Harvard University Press (2007), pp. 278-279。

④ Jensen, *Manufacturing Confucianism*, Durham: Duke University Press (1997), p.114。

⑤ 很多人以爲英國傳教士馬禮遜(Robert Morrison)的《華英字典》(澳門, 1815—1823年)首次採用了橫行書寫方式。

⑥ Prospero Intorcetta, “Ad lectorem,” in Ignacio da Costa, *Sapientia Sinica* 中國智慧(江西建昌, 1662)。

殷鐸澤也把《中庸》翻譯成拉丁文，題為《中國政治倫理知識》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667—1669)^①。不過，1666年，楊光先引起“曆案”，使大部分傳教士被送到廣州，扣留三年時間。期間在傳教士之間發生了分裂，主要有兩位反對利瑪竇對儒家經典的理解和傳教策略。第一位反對者就是方濟各會士利安當(Antonio de Santa Maria Caballero, 1602—1669)。因為他在山東有十五年傳教經驗，並有突出的成績，所以，在傳教士當中，利安當有相當高的權威。與利瑪竇不同，他禁止中國天主教徒進行中國禮儀(即祭神、祭孔、祭皇)，在其著作裏面清楚地表達自己的傳教政策^②。另外一位反對者就是多明我會士閔明我(Domingo Navarrete, 1618—1686)^③，在閱讀了郭納爵和殷鐸澤的《中國智慧》之後，表示不同意他們的翻譯，認為他們把儒家經典修飾得太好。相反，他認為，孔子思想並沒有很高的價值。在他後來所寫的著作裏面，閔明我把“四書”部分一句一句翻譯成西班牙文，跟西方著作進行比較，特別是跟《聖經》、教父(奧利金、奧古斯丁等)和經院學家(阿奎那、卡耶坦等)的某些話比較^④。通過這種方法，閔明我試圖證明，西方著作的思想是更完整的、更正確的。如此，儒家經典只能算做一種重複。傳教士沒有必要去讚揚“四書”來獲得中國人的好感，而應該直接宣傳《聖經》和西方哲學，使中國人自己明白真理在哪裏。其實，閔明我的方法比較簡單，停留在對“四書”表面的理解就馬上作出判斷，沒有像耶穌會士一樣花費精力去認真研究儒家經典。

在廣州，有些耶穌會士也反對利瑪竇曾確立的政策。四十多年前，1623年，龍華民(Niccolò Longobardo, 1565—1654)撰寫報告《關於中國宗教的幾點論述》，直接反對利瑪竇對中國禮儀的解釋。他把民間信仰和士大夫的無神論思想區分開來：雖然平民比較相信靈魂不朽和上帝存在，但是士大夫都懷

① 這本書今天收藏於羅馬耶穌會檔案館(JS 3 III)。除了《中庸》譯文之外，包括很詳細的“孔子生平”(Vita Confucii)。

② Antoine de Sainte-Marie, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* 關於中國傳教團的幾個重要問題(Paris, 1701)。

③ 注意區分多明我會士閔明我和耶穌會士閔明我(Claudio Filippo Grimaldi)。

④ Domingo Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* (Madrid, 1676), tratado tres.

着堅定的無神論和唯物主義。不過，士大夫故意不告訴無知的人民，因為他們主張用宗教作工具來統治國家^①。龍華民寫這個報告不久，其他耶穌會士沒有接受他的觀念，決定基本上要繼續遵循利瑪竇確立的政策，並決定要毀滅龍華民的報告。不過，四十多年之後，這個報告在廣州再一次出現，卻引起一片嘩然。

傳教士之間的矛盾越來越突出，這促使他們進行集體決議，在1667年12月18日到1668年1月26日間舉辦會議，即所謂“廣州會議”^②。在會議上，利安當和閔明我表達了他們對儒家經典的排斥態度。相反，殷鐸澤和大多數耶穌會士則表示，儒家經典應該作為傳教工作的基礎。會議中，傳教士的爭論無法得到解決。在“廣州會議”召開前後，殷鐸澤被選為“中華耶穌會傳教區代表”(Sinensis missionis procurator)，要被派到羅馬去，對教會的遭遇進行報導，並祈求得到梵蒂岡的支持，特別是關於兩個具體的要求：第一，批准中國人能晉升司鐸職位；第二，在中國，除了拉丁文之外，還容許用中文做彌撒^③。

關於儒家經典的翻譯工作，“廣州會議”是轉捩點。反對者對殷鐸澤的攻擊迫使他必須改變過去的翻譯方法。第一，在理論方面，必須把儒家的權威確定下來。因此，殷鐸澤決定系統地介紹中國思想的三個主要學派，即儒、道、佛，從而證明儒家的優越。第二，必須把儒家與宋明理學更嚴格地區分開來，使先秦儒家不受到宋明理學的所謂無神論的懷疑。第三，必須在朱熹之外尋找另外具有權威性的評論家。第四，必須提高“四書”譯文的學術價值，提供更多的參照語言和歷史材料。為了處理第一、二點，殷鐸澤撰寫了詳細的論文，即《中國哲學家孔夫子》的序——稱為《最初宣言》(Proemialis

序言)。

① 參見：Virgile Pinot, *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique en France (1640—1740)*, Paris: Geuthner (1932), pp. 312-313。龍華民對於理學的宇宙論有深刻的解釋，不過跟其他耶穌會士同樣認為理學最終回歸到唯物主義。

② R.G.Tiedemann, *Handbook of Christianity in China*, Brill (2009), p. 313。關於“廣州會議”參見：J.S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot: Scolar Press (1993)。

③ 參見：Albert Chan, “Toward a Chinese Church: the contribution of Philippe Couplet S.J. (1622—1693)”, in *Philippe Couplet, S.J. (1623—1693), The Man who Brought China to Europe*, edited by Jerome Heyndrickx, Nettetal: Steyler Verlag (1990), pp. 66-67。

Declaratio)的前部分^①。但是,殷鐸澤沒有時間完成他的計劃,因為他終於得到中國官方返回歐洲的許可^②。因此,殷鐸澤把“四書”的翻譯工作託付給三位耶穌會士:奧地利人恩理格(Christian Herdrich, 1624—1684),還有兩位荷蘭人,即魯日滿(François de Rougemont, 1624—1676)和柏應理(Philippe Couplet, 1623—1693)。他們三位已經在中國呆了六七年,而且都曾經參與對《中國智慧》的修訂。殷鐸澤離開廣州之後,他們以新方式投入了翻譯工作,花費三年時間進行新的翻譯,加上注釋。較之前不同的是,譯文不再是一本語言教材,而更具有學術價值。不過,因為工作量太大的緣故,在這個過程中,他們決定放棄翻譯篇幅比較長的《孟子》,而只完成《大學》《中庸》《論語》的譯文^③。1671年,譯文稿子寄到羅馬。不過,由於各種原因未得出版。等到柏應理被派到歐洲,1686年,他在巴黎進行了最終的編輯工作,1687年,這本書終於面世,標題為《中國哲學家孔夫子》^④。除了《大學》《中庸》《論語》的拉丁譯文之外,這本書還包括柏應理所寫的《致路易十四世書信》和《中華帝國年表》,殷鐸澤所寫的《孔夫子傳》和殷鐸澤、柏應理所寫的《最初宣言》。在《致路易十四世書信》裏,柏應理讚揚“最基督徒的國王”(Christianissimus Rex)禁止基督新教,希冀路易十四世能幫助中國皈依天主教。

在標題中,我們最需要注意的是“中國哲學家”這個說法。從利瑪竇以來,大部分耶穌會士強調中國有哲學家,而他們逐漸要以“哲學家”概念去解釋“四書”。比如,羅明堅把“君子”翻譯成“好人”(bonus vir)或“完美的人”(perfectus vir)。《中國智慧》也這樣翻譯“君子”。不過,在《中國哲學家孔夫

① Knud Lundback, “Notes sur l’ Image du Néo-Confucianisme dans la littérature européenne du XVIIIe à la fin du XIXe siècle,” in *Actes du 3^e colloque de Sinologie*, Paris : Les Belles Lettres, Cathasia (1983), p. 135. 耶穌會士是從胡光(1370—1418)所主編的《性理大全書》(1415)的第一、第二十六章中獲得關於新儒家的信息。參見:《中國哲學家孔夫子》, Preface, xxii, xxxvii, xliii, cxiv.

② 中國當局要求從澳門來另外一位司鐸代替殷鐸澤。參見:方豪,《中國天主教史人物傳》,上海:天主教上海教區光啟社,2003,328頁。

③ 參見 Bernard-Maitre, p. 131. 後來,法國耶穌會士衛方濟 François Noël 把《孟子》翻譯成拉丁文,完整了“四書”的翻譯: *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* 中國帝國的六書, Prague (1711).

④ 《中國哲學家孔夫子》出版之前幾個月,《大學》的英文版面世。參見: Matt Jenkinson, “Nathanael Vincent and Confucius’ s ‘great learning’ in restoration England”, in *Notes and Records of the Royal Society*, Volume 60, N. 1 (2006), pp. 35-47.

子》的最終編輯階段，柏應理在很多地方將“君子”改為“哲學家”（philosophus）。這就是柏應理最後確定的書的標題，強調“中國哲學家”。這種選擇是有策略性的，即強調儒家並不是宗教。柏應理試圖說明，孔子與中國古人依靠自然理性來認識上帝或天主，如此，孔子本人非常尊敬“天”。“祭天”和“祭鬼神”就是一些很好的宗教行為，不過，嚴格來說，“祭祀”並不是宗教行為，因為沒有把祖先神化，只能把“祭祀”當作市民禮儀（civilis ritus）或政治禮儀（politicus ritus）。在禮儀之爭的壓力之下，柏應理如此選擇要強調孔子是哲學家。

在這裏，我想說明，耶穌會士逐漸意識到，他們所面對的中國思想構成了一種體系，即“中國知識”（sinensis scientia）。他們試圖通過揭示中國思想體系來回應西方的知識體系，即“歐洲知識”（europea scientia），以建立兩種體系之間的思想橋梁。當然，傳教士在討論“歐洲知識”和“中國知識”時構成一種張力：基於理性的知識跨越文化界限，可是，把“知識”界定為“歐洲的”或“中國的”，便使它失去了普遍性。不過，耶穌會士通過“知識”的共同名詞建立兩種文化之間的橋梁，從而強調它們之間的同一，使用普遍理性來表達兩種文化的統一性。

（二）亞里士多德經典的翻譯與西方“費羅所非亞”的傳播

耶穌會士對儒家經典的研究翻譯投入很多心血，使他們能夠在儒家與西方基督宗教哲學之間建立某種橋梁，能夠在儒家的框架之內發揮李之藻所謂的“天學”，即儒家式的西學。利瑪竇出版的《天主實義》《交友論》等著名著作都充滿儒家概念。他試圖通過儒家概念傳播西方思想。16世紀的西方思想還建立於士林哲學基礎之上，亞里士多德作為標準的“哲學家”。利瑪竇認為，中國人缺乏邏輯，因此有必要教他們亞里士多德思想。如果中國人認同並追隨亞里士多德思想，那麼他們的思想是不會錯的，會接近真理，也會接近基督宗教。

利瑪竇之後，耶穌會士意識到有必要更系統地、更深入地向士大夫介紹西方思想的基本原則。第一位傳入“哲學”這個名稱的人應該是意大利耶穌