

---

2014 年 9 月  
関西大学審査学位論文  
近代日中における「鍵」概念の変容と知識人

関西大学大学院  
東アジア文化研究科

王 曉雨

2014 年 5 月



---

## 要 旨

16世紀から、ヨーロッパ各国の貿易や宣教活動をきっかけとして、西洋文化は日中両国に伝えられ始めた。この文化交渉活動は19世紀の半ばごろから勃興し、両国の近代化とともに、20世紀まで続いてきた。文化交渉活動を順調に進めるため、翻訳は欠かせない一環となった。その時代の知識人は西洋文化と接触した最初の人々であり、西洋文化受容におけるオピニオン・リーダーであった。それによって、その時代の知識人の翻訳活動は他の時代の訳者より大きな影響力を持っていたと思われる。そして、知識人の翻訳作業は訳書に限らなく、西洋知識の紹介や論述などのいろいろな文章にも見られる。それを背景として、本文が扱う「翻訳」は文字変換の狭義的な翻訳だけではなく、意味の伝達と受容における変換・解読のプロセスも指す。一方、思想文化のキーワードの翻訳は思想受容の結果に影響していると思う。本論文は訳語として定着した概念を「鍵」概念とする。そして、それらの概念が翻訳活動による変容を研究内容として、近代日中両国の思想変遷の一側面を考察した。無論、概念は一刻も止まったことなく変容している。本論文は日中社会におけるもつとも激しく変容していた時期に注目しました。すなわち、近代日中が積極的に西洋文化を取り入れ始めた19世紀半ば頃から、多くの訳語が定着した20世紀の初頭までを中心として研究した。

近代西洋から伝入した語彙、概念などが東アジア文化圏への伝播、定着に関して、沈国威、リディア・リュ (Lydia Liu、劉禾)、劉青峰、金観涛、狭間直樹 (はざまなおき) らの諸氏により卓越した研究結果が出来上がり、京都大学の石川禎浩諸氏が「近代東アジアにおける翻訳概念の展開」をテーマとして研究活動を行った。それに、国際日本文化研究センターの鈴木貞美・劉建輝も「近代東アジアにおける鍵概念」という研究課題に取り組んでいる。それ以外、中国学者の羅志田、章清らの諸氏も近年、近代中国における言語的な変遷を思想的な視点から見直し始めた。しかしながら、今までの研究成果は思想史や言語学の方法で研究したのが多い。知識人の翻訳活動が思想体系の変遷に与えた影響に注目する研究はまだ不十分だと思う。前述したように、この時代の知識人の翻訳活動は概念の成立や日中両国思想体系の変容には大切な役割を果たした。したがって、近代日中両国の知識人における翻訳活動が概念成立や思想変容に与えた影響を分析することにより、日中近代化の一端を伺えるだけではなく、近代化の波に飲み込まれた時、両国の知識人それぞれの対応を比較することにより、日中近代化の相似、相違点も解明できるかもしれない。

本文は二部に分けられている。第一部の内容は「世界」「自由」「国民」3つの概念が翻訳活動に基づく変容ルートを探求しながら、日中概念変容と文化交渉の実像を迫った。第二部は知識人と翻訳の葛藤を中心に、翻訳と文化受容の関係を考察した。本論文は「世界」が仏教文脈を超え、近代日中において訳語として成立したプロセスを分析し、近代日中両国が近代世界観を構築する時の情報源を解明した。「自由」をめぐる研究は主に今までの先行研究の不足の部

---

分を補足し、両国の知識人が「自由」という訳語に対する違う価値付けを明らかにした。近代国家構成員としての「国民」において、本論文は近代日中が国家構成員の呼称をめぐる変遷を探求し、その面から両国における国家思想や個人権利の変奏を考察した。それに、第二部は近代日中近代化において、西洋文化受容の先駆者としての知識人が持っている受容理念を分析し、また、その理念が翻訳に与えた影響を解明した。近代日中に行った文化交渉活動の文化的要素を探求した。

第一部第一章は、近代世界観のキーワード「世界」が日中両国における成立過程をめぐり、新たな世界観を構築するうちに受け入れた要素を分析し、西洋・日本・中国の間の相互作用を解明した。15、6世紀、ポルトガルとの接触により、「世界」は日本語で始めてラテン語の「MUNDUS」に対訳された。そこで、「世界」は初めて仏教文脈を超え、翻訳語として用いられた。ポルトガルからの世界地図の広めや地理知識の輸入によって、「世界」という言葉は地理名詞として成立した。その後、『坤輿万国全図』をはじめ、中国から輸入した西洋地理知識も日本に輸入された。「萬國」という言葉は「世界」と併用されるようになった。アヘン戦争後、中国人が編纂した『海国図志』や『瀛環志畧』は日本に輸入され、知識人が世界秩序に対する現実的な理解や認識も一層深めようになりました。その時期、日本において、南蛮時代からの訳語「世界」と中国からの「萬國」を併用することは、近代日本が新たな世界観を構築する時の情報源を反映しています。ペリー来航後、使節団の派遣などにより、日本人は自分自身で西洋国の発達を体験した。一方、中国では、宣教師により、西洋地理知識は15、6世紀から中国に入ってきた。しかしながら、中国中心論の背景で、結局注目してもらわなかった。中国の伝統世界観「天下」は日清戦争の敗戦により徹底的に崩れた。日本からの西洋文化の輸入と伴い、「世界」は「天下」の代わりに、1900年前後から多用されてきた。その「世界」は「競争」や「優勝劣敗」などの言葉と関連した場合が多い。したがって、「世界」という言葉は近代中国において、日本の隆盛に伴い、「國を救い、生存を図る」という時代のテーゼを背景として構築されてきた。

第二章は日中における「自由」という訳語の成立を中心にし、知識人が「自由」を「LIBERTY」や「FREEDOM」の訳語として選択した過程、及び「自由」概念をめぐる解説を分析し、両国が近代における文化価値の方向付けを探求した。「自由」は蘭学時代から日本で「LIBERTY」や「FREEDOM」の訳語に用いられ、明治維新後の英和辞典で中国からの「自主」・「自在」などの併用する時代を迎えてきた。初めて「自由」という言葉を西洋の自由精神と関連したのは福沢諭吉であった。福沢だけではなく、その時期の啓蒙者たちもいろいろな模索をした。「自主」「自在」「自主ノ理」「自由」などの混用の何年間を経て、「明六雑誌」の時期はすでに「自由」に定着したようになった。知識人を超え、「自由」は日本国民全般に受け入れられたのは自由民権運動のおかげである。一方、日清戦争後、「自由」は梁啓超をはじめ、自由精神とともに中国に伝えてきた。しかしながら、中国の伝統文脈における「自由」は「わがまま、恣意」のような

---

伝統的価値観でマイナスな内包があるによって、知識人が「自由」をめぐる論争は長く間に続いていた。その時期の知識人は音訳の「里勃而特」、あるいは、別の文字の「自繇」を使うなど、いろいろな試行を行い、「自由」の制限を明らかにしようと努力した。「自由」は天賦人権を背景にし、知識人に高い評価を受けられている一方、伝統文脈の「わがまま、恣意」意で厳しく警戒されていた。

「自由」概念に関する知識人の解説において、伝統的価値観と近代価値観の間に存在している衝突、及びに、知識人がその衝突を処置するための努力が反映していた。

第三章は近代日中における「国民」概念の構築をめぐり、及び国家構成員の呼称として「人民」「国民」「臣民」の間に行った知識人の試行を分析し、両国の近代国家思想変容の脈絡と社会価値観の方向づけを解明した。日本は欧米との接触から生まれた危機意識にしたがい、近代国家概念は芽生えた。明治維新以後、明六社をはじめ、自由・独立・民権などの西洋的価値観は大量に輸入されてきた。その時期の知識人は幕末まで美点とされてきた「忠諒易直」を批判し、自由や合理的精神を「国民」の追求として主張していた。その後、自由民権運動で「国民」は自由平等の特質を吸収し、伝統文脈の「タミ」から切り離れて「四民平等」の時代に入ってきた。自由民権運動が失敗した後、日本の絶対主義国家政権が成立した。「国民」も責任や義務を中心にして検討する段階に入った。その時期の知識人と明治政府が「臣民」を構築するうちに、国民の同質性も形成された。「国民」という概念も近代国家構成員に変容した。中国において、清末以来の「国民」は「國を救い、生存を図る」の重要な一環とされていた。梁啓超を代表とする知識人たちは国家振興ための「国民」を中国に導入しようと努力した。中国人の「奴隸根性」を激しく批判し、国家に対する責任感の自覚を持っている「国民」を求めている。その時期の知識人は「国民」としての権利を提唱しているが、国家利益を損害しない制限を強調していた。「国民」は「国家」のための「国民」だといえるであろう。「個人」としての「国民」は20世紀初めまで重視されていなかった。20世紀に入り、胡適や陳独秀らは独立人格、権利意識、科学精神などの方から「国民」を新たに塑造しようとした。個人本位の思想により家族本位の封建宗法制を変えようと努めた。「国民」の成立は国家思想や個人権利などとよく関わっている。政治行為だけではなく、心理的意識も構築している。近代日中両国は西洋「国民」概念を受容する同時に、国勢に従い、「国民」の中身を調整しつつある。そこから、西洋価値体系のもとで、日中両国の価値付けの変遷を反映した。

第二部は、知識人と翻訳の葛藤を中心に、翻訳と文化受容の関係を考察した。近代日中の知識人が西洋の思想や技術を習得する際に、翻訳は重要な役割を果たした。新たな国家体制を作るために、知識人たちは翻訳事業の展開を通じて、言説の構築と伝播を促した。しかし、その道は決して平坦ではない。知識人が西洋既存の概念を自国の言葉に転換する時、訳語の移り変わり、ニュアンス、意味解説などに、様々な試行錯誤を行わなければならなかった。時に、訳者自

---

身の文化観も問い詰められることになる。知識人と翻訳の内面的葛藤はまさに彼らの外来思想に対する受容態度を反映していると思う。

第二部第一章翻訳を背景として、明治初期における翻訳活動が活躍している代表的な知識人である福沢諭吉と中村正直を選び、西洋文化を翻訳し紹介する趣旨を探求し、訳語に対する模索や反省を通じ、西洋文化に対する受容体度や文化選択の姿勢を具体的に考察した。本章の第一節は翻訳の目的、翻訳の内容、翻訳の方法、三つの方面から、福沢の翻訳理念を解明した。福沢は啓蒙の信念を持ち、著書や教育事業に努めていた。西洋文明に対する理解は福沢の受容理念の土台であり、翻訳著書が啓蒙のためという目的意識は福沢の翻訳思想を主導している。漢文体に対する抵抗、伝統的学問への批判、実学や啓蒙偏重などの方面は、福沢が文化選択に関する受容態度を反映した。西洋文化を異質的なものと扱う福沢に対して、中村正直は東西調和の理念で、西洋文化を受容した。本章の第二節は中村が西洋文化に対する受容理念を分析し、そして、留学前後に西洋文化の中核に対する理解の変遷を解明し、その受容理念及び西洋文化に対する理解が中村の翻訳活動に与えた影響を探求した。中村は翻訳する時、漢語を愛用しているものの、そのまま中国からの訳語を使うわけではない。自身の理解や文化自身の特徴などに基づき、訳語を調整してより一層原語に近づくように努めた。中村が訳語に対する工夫は文化受容理念を基礎としていると思う。

第二章では梁啓超と嚴復を例として、20世紀はじめ頃、「新名詞」をめぐる論争における中国知識人の翻訳と啓蒙の思想を探求した。梁啓超は日本に渡航した後、新聞のような新型マスコミを利用し、日本を経由して、積極的に西洋文化を中国に導入した。そのなか、日本語から訳した物が多いため、日本からの訳語も梁啓超の宣伝活動によって、当時の中国に流入しました。そういう現象は留学生の訳書なども加え、ますます激しくなって、当時中国の表現システムに大きな影響を与えた。それによって、日本からの「新名詞」に対する批判の声も激しくなった。しかしながら、梁啓超は師の康有為が提案したように反省することをしなかった。梁啓超からみると、宣伝活動は国民の啓蒙のためなので、「訳語」や文章もその目標に務めるべきである。日本からの「新名詞」をめぐる論争で、「新名詞」を批判する知識人において、嚴復の訳語を推奨した人が少なくない。嚴復の訳語は「出典あり」、「優雅さ」などの優れたところはよく言われている。嚴復自身も「新名詞」に対して、批判な声を出したことがある。しかしながら、エリート意識が強い嚴復の訳文は出典や「優雅さ」を追求しすぎ、結局普通の読者にとっては難解な文章になってしまった。嚴復によって作られた訳語も大部分日本からの訳語に取り替えられた。梁啓超と嚴復は同じ啓蒙の目的を持っているものの、違う読者を設定したので、梁啓超によって広められた「新名詞」と嚴復によって造られた「嚴訳」は違う道を辿った。

近代日本・中国・西洋、三者における文化交渉は翻訳活動を中心に展開したと言える。その視点からみれば、近代日中の翻訳史から両国の思想史を見直すこともできる。本論文の第一部は「世界」「自由」「国民」を中心にし、その三

---

つの概念を近代日中両国翻訳史の視線から見直し、知識人が翻訳活動を通じて西洋からの概念の受容に与えた影響を解明した。第二部では、訳者の役目を担った知識人を研究相手として、外来文化に対する受容態度と翻訳理念との葛藤を明らかにし、近代日中における翻訳活動の文化的要素を探求した。近代における中国と日本が、西洋思想を翻訳する場合、両者がたしかに文化交流を実現させた。また、このような交流に従い、西洋学問の受容を目的とする学术交流も、民族独立を目的とする思想交流も、自身の近代化を進めることを目的とする文明交流も、それぞれ行なわれている。そのみならず、翻訳を立場として、ある専門用語の翻訳、とくに時代の理念、思想のキイ・コンセプトとしての訳語の成立は、単一的な存在ではなく、いつも複合的なものである。このような翻訳行為は、言語の間の転換あるいは訳者の行動に対する引用のみならず、価値体系、思考様式、文明観念への選択も関わっている。「世界」・「自由」・「国民」などの概念はまさにこのような「記号」としての存在である。この概念の翻訳、またはこの訳語の確立の歴史をよく考えてみれば、日本も中国も「西洋への読み換え」という動きの中らかけ離れ、世界あるいは天下を場所としての学术交流・思想交流・文化交流の「グローバル」の歴史が見えてくるのではないかと私には思われる





# 目录

<b>序章</b> .....	<b>1</b>
第一节 “关键概念”之翻译与知识分子——选题范围及意义 .....	1
第二节 相关的研究现状及展望 .....	3
第三节 各章安排与研究方法 .....	5
<b>第一部 中日近代化进程中对西方思想文化的受容</b> .....	<b>13</b>
<b>第一章 “世界”——传统天下观与近代世界观的转换</b> .....	<b>13</b>
第一节 大航海时代下的东亚世界观的转变与“世界” .....	15
第二节 “世界图”与“脱亚入欧”——从地理名词到文明中心 .....	19
一、“世界”与“世界图” .....	19
二、“万国”与“世界” .....	22
第三节 从“天下”到“世界”——天下观的崩塌与“世界”的重构 .....	27
一、早期来华传教士与“万国”的传入 .....	27
二、从“夷务”到“洋务”——文化世界观的缓慢解体 .....	31
三、“世界”的袭来——来自日本的影响 .....	33
第四节 本章小结 .....	37
<b>第二章 “自由”——近代中日所理解之西方文明</b> .....	<b>38</b>
第一节 传统语境下之“自由”与西方之“自由” .....	38
第二节 近代日本的“自由”——文明转型的标志 .....	42
一、福泽渝吉与“自由” .....	42
二、明治初期的启蒙思想家们与“自由” .....	45
三、“自由”作为译词的确立——《明六杂志》与自由民权运动 .....	48
第三节 近代中国的“自由”——个人权利的觉醒 .....	50
一、传统语境下的“自由”与被忽视的“自主之理” .....	50
二、甲午战争后“自由”的勃兴 .....	53

三、“自由”的是与非 .....	56
第四节、本章小结 .....	60
第三章 “国民”——国家思想及个人权利思想的变迁 .....	63
第一节 近代国家成员的养成与“国民” .....	63
第二节 从“人民”到“国民”——近代日本民权到国权的变奏 .....	66
一、“国家”的萌芽与启蒙思想家对国家成员的构想 .....	66
二、“民”的蜕变与“人民”“国民”的并存 .....	69
三、“国民”与“臣民” .....	71
第三节 近代中国的“国民”——传统价值观的蜕变 .....	74
一、日本舶来的“国民” .....	75
二、新文化运动对“国民”的重塑 .....	77
第四节 本章小结 .....	78
<b>第二部 中日近代化的先驱者们——知识分子与翻译 .....</b>	<b>81</b>
第一章 启蒙与翻译：幕末明初知识分子的翻译思想 .....	82
第一节 从“南蛮学”到“洋学”——文化交涉与翻译 .....	83
第二节 福泽谕吉——通往“文明”之翻译 .....	86
一、文明的发展与启蒙——翻译之目的 .....	86
二、福泽的“学问”——翻译之内容 .....	89
三、译书服务于读者——翻译之方法 .....	91
第三节 中村正直——儒学与洋学调和下之翻译 .....	94
一、中村正直早期与洋学的接触及西方文化观 .....	95
二、《西国立志编》及《自由之理》的翻译 .....	99
第四节 本章小结 .....	104
第二章 “新名词”与翻译：晚清知识分子的翻译思想 .....	105
第一节 20世纪初中国之“新名词”论争 .....	105
第二节 梁启超——“新名词”之旗手 .....	108

---

一、梁启超的东学观及其对日语译词吸收的影响 .....	108
二、报人梁启超与“新名词”“新文体”的流行 .....	113
三、“新名词”论争与梁启超 .....	115
第三节 严复——“严译”与“新名词” .....	120
一、严复对“新名词”之态度 .....	120
二、“新名词”论争中的“严译”与“新名词” .....	123
三、严复西学观与翻译观下的“严译” .....	125
第四节 本章小结 .....	129
<b>结论 .....</b>	<b>131</b>



## 序章

### 第一节 “关键概念”之翻译与知识分子——选题范围及意义

本文以近代中日两国“关键概念”的嬗变与知识分子的翻译活动间的关系为研究对象。

何为“关键概念”？以16世纪的贸易、传教活动为开端，西方文化开始逐渐传入中日两国。这一东西间的文化交涉活动，在19世纪中期开始进入较为兴盛的阶段，进而延续至20世纪。在这一历史潮流中，先是西方科学技术，随后西方思想文化也被输入到中日两国。在传播过程中，由于语言的差异，翻译成为了文化交流、传播的重要手段。其中，一些代表思想文化的“关键词”的翻译，同时也影响着思想文化本身的传播效果。例如，世界观的关键词“世界”；自由思想的关键词“自由”；民主思想的关键词“民主”等等。在语言处于激烈淘汰更新的时期，话语体系的不稳定性反映出思想体系的变动。这些概念不同于普通词汇，往往是一个思想体系的核心所在。对“关键概念”的理解，极大地影响着对该思想的认识和理解。另一方面，“关键概念”的构建和变迁过程，也为我们提供了考察思想文化变迁的一条路径。因此，本研究主要以“关键概念”在翻译活动中所产生的意义变迁为考察对象。

19世纪中期，中日两国开始大规模开展学习西方的活动，其中由于历史背景的关系，翻译与知识分子之间的关系变得较为特殊。这种特殊性主要表现在翻译活动的表现形式、与译者的翻译活动对概念形成及传播的影响上。首先，这一时期知识分子针对西方思想文化所进行的翻译活动，并不都以译书的形式出现，很大一部分是夹杂在对西方文化的介绍及相关的论述文章中的。因此，本文所谈及的翻译并非是文字间转换的狭义上的翻译，而是指一种在意义的传达及接收中所进行的变换、解读的过程。其次，这一时期的知识分子作为当时首先接触西方文化的一

批人，同时扮演着意见领袖的角色。这一点决定了其影响将不同于一般译者。也正是由于这点，知识分子在译述过程中对概念的诠释、对新文化的理解，都对当时社会接受这一概念或是文化带来强于其他时候的影响。虽然传教士所编写的辞典为知识分子译介西方文化提供了一部分译词，但在面对代表西方思想文化的关键概念的翻译上，知识分子仍然需要进行新的摸索。寻求用本国语言来解释这一传统文化中并不存在的新概念，以构建新的话语体系。在这一过程中，知识分子尝试了各种探索，包括通过对译词的选择来力求更加接近原语所要表达的含义或是加注大量的按语进行解释等等。除此之外，译者还必须面对传统文化观所带来的种种限制。因此，译者对译词的选择和诠释不仅体现了对新的文化价值的定位与选择，而且还包含着其对外来及传统文化之间的权衡和取舍。同时也是本文选择知识分子的翻译活动作为研究基点，以知识分子的著述作为主要研究对象的原因所在。

当然，无论是语词汇也好、概念也好，都始终处于一个变化的过程中。这种变化从未停止，也不会停止。因此，本文研究“关键概念”的嬗变过程时，选择关注其转换、变化较为剧烈和明显的时期作为考察对象。17世纪传教士来华，正式拉开了西方文化被翻译为汉字的序幕。江户时期，日本兰学的发展过程中传教士及日本人所编写的兰和字典，其中的译词对早期日本英和字典中的译词产生了很大的影响。明治初期，由于来自中国的传教士的辞典的传入，特别是在明治12年津田仙等人训点出版的《英华和译字典》和明治17年井上哲次郎出版的《订增 英华字典》，将大量的汉语译词带入到日语中。另一方面，日本知识分子在传播西方思想文化的同时，也积极、自主诠释这些来自西方的词汇、概念，使其带上了日本色彩。甲午战争失败之后，经由日本学习西方成为了当时中国知识分子的共识。梁启超流亡日本后的宣传活动、以及留日热潮出现后留学生的翻译活动，大量的日语译词被传入中国。也就是说，

19 世纪末至 20 世纪初这段时间，汉语从日本中接收了大量的关于西方的新译词。综合前文提到的时间点的最大值，本研究所取的时间段主要集中于 19 世纪中期至 20 世纪初期，对译词最初形成的考察则延伸到 16 世纪。

## 第二节 相关的研究现状及展望

围绕近代中日两国新词的研究可谓汗牛充栋。此处，笔者就不展开介绍。而主要围绕“关键概念”的研究现状进行总结。

关于“关键概念”的变迁与形成的研究，实际上并不为少数。近年来，围绕中国近代概念形成的研究成为学界关注的焦点，并出现了一些卓著的研究成果。刘禾的《跨语际实践》（2008）以 19 世纪与 20 世纪之交直到抗日战争开始这一阶段为中心，探讨汉语同欧洲语言和文字（通常是以日语为中介）之间广泛的接触、冲撞，考察新词语、新意义和新话语兴起、代谢，并在本国语言中获得合法性的过程。而中国较早开展观念史研究的金观涛、刘青峰，则在其《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》（2009）一书中，以其大型研究计划成果“中国近现代思想史专业数据库（1830-1930）为强大的数据依据，以关键词如“权利”、“个人”、“公理”、“民主”、“社会”、“科学”、“经济”、“革命”等政治术语的统记为基本素材，探讨其所对应的西方现代政治观念在中国的引进、变迁及确立过程，并借此理解中国人的政治思想及意识形态的构建和变迁方式。许纪霖、宋宏所主编的《现代中国思想的核心观念》一书，收录了张灏、王中江、余英时、沈松桥、罗志田等人的文章，以①时代、公理与进化；②个人与自我；③民族、国民与国家；④自由与民主；⑤民间社会与公共领域；⑥意识形态与革命；⑦思想史研究方法论七个主题，不仅对中国近代史上核心观念的成立与变迁进行了探讨，还进一步探讨了核心观念的研究方法及意义。

而在日本方面，虽然较少有学者直接提出“概念史”的研究方法，但也有着一些对近代日本关键概念形成及变迁的研究。其中，柳父章将翻译作为文化交流活动的实践行为，考察译词及概念形成中所存在的近代东西方文化碰撞。如在《翻訳成立事情》（1982）中，就以“社会”、“个人”、“近代”、“权利”、“自由”等概念的翻译及成立过程为考察对象，探讨其中所存在的文化承接与冲撞的问题。另外，还有《翻訳とはなにか——日本語と翻訳文化》（1976）、《ゴッドと上帝——歴史の中の翻訳者》（1986）、《一語の辞典——文化》（1995）、《近代日本語の思想——翻訳文体成立事情》（2004），都主要在翻译的背景下，着力于探讨文化与翻译的问题。山田洸的《言葉の思想史——西洋近代との出会い》（1989）中，主要研究了“幸福”、“权利”、“公与私”、“自由”、“理性”几个概念的形成。石田雄的《日本の政治と言葉》（1989）上下两册中，则主要讨论的是“自由”、“福祉”、“平和”以及“国家”概念的形成。其另外两本论著《日本近代思想史における法と政治》（1976）、《近代日本の政治文化と言語象徴》（1983）则着力于近代话语体系的发展过程与政治文化间关系的探讨。

最后将视野放诸“东亚”，在对西方思想文化吸收过程中东亚文化圈之间的互动的相关研究在今年的学术交流活动中屡有所见。例如京都大学的石川禎浩、狭间直树等学者，曾以“近代东亚翻译概念的展开”为题展开研究活动，并有论文集《近代東アジアにおける翻訳概念の展開》（2013）集结出版。论文集中收集了多为写着围绕近代中日两国间翻译概念的形成、发展、交流、变迁做了多方面的研究。国际日本文化研究中心的铃木贞美、刘建辉所领导的《近代東アジアにおける鍵概念》的研究课题，也集合了中日韩学者对近代东亚关键概念展开各方面的研究，并有《東アジアにおける知的交流——キー・コンセプトの再検討》（2012）一书出版，书中收录了中日韩学者的相关研究成果。除此之外台湾政治



大学与韩国翰林大学科学院共同出版的国际学术刊物《东亚观念史集刊》，也是这一领域研究的前沿阵地。

纵观以上的研究成果及现状，在近代中日两国译介西方文化过程中，“关键概念”的成立和变迁这一问题上，围绕近代概念成立的研究还存在着一定的空间。一部分“关键概念”并未被充分地研究甚至还未被提及。而且，先行研究中侧重思想史角度的研究居多。但笔者认为思想与语言在此时存在着相互作用的关系，并不应只是偏重一方。另外，如前文提到，这一时期翻译活动对概念及思想变迁的影响很大，但这一角度出发研究还不多。再次，现有的研究大部分都是对于各国历史上概念形成的独立研究，虽然其中多有提到近代中日文化交涉的历史，但却较少有研究对比中日两国在近代“关键概念”形成中的差异问题。关于这点，笔者认为通过梳理中日在对来自西方的概念进行理解、翻译、接收过程，有助于厘清近代中日两国在处理外来文化和传统文化间冲突的行为特征。

### 第三节 各章安排与研究方法

如前文所述，本文在 19 世纪中期到 20 世纪初，中日两国对西方知识，特别思想文化的译介的背景下，主要研究近代中日两国思想体系中“关键概念”的嬗变与知识分子的翻译活动间的关系。本文主体内容分为两个部分，第一部为中日近代化中的西方思想文化受容，以“世界”、“自由”、“国民”三个关键概念为主要内容。文章采用文本分析的方法，并借助对数据库<sup>1</sup>的使用，通过分析知识分子对译词的选择以及对译词本身所做的诠释来了解知识分子的翻译活动对概念形成的影响。第二部为

---

<sup>1</sup> 主要使用的是有“中国近现代思想及文学史专业数据库（1830-1930）”（由台湾政治大学“中国近现代思想及文学史专业数据库（1830-1930）”计划办公室提供检索服务），以及“明六雜誌コーパス”（由日本国立国语研究所提供）

知识分子与翻译，这一部分主要通过分析知识分子对翻译及外来文化的态度，探求翻译与文化接收间的互动关系。

本文第一部主要以“世界”、“自由”、“国民”三个概念为研究对象进行探讨。这三个概念分别作为近代国家思想、自由精神、国民思想的关键词，与中日两国构建近代国家体系的各要素间有着紧密的关联，同时在两国近代话语体系中占有重要的地位。另一方面，这三个概念本身都具有“翻译”的特质，16世纪到20世纪初的种种翻译活动，都对其意义内涵的形成有着很大的影响。因此，本文第一部主要通过分析“世界”、“自由”、“国民”这三个概念在知识分子的翻译活动中所产生的意义内涵上的变迁，探寻近代中日两国“关键概念”的嬗变过程与其间所发生的文化交涉活动。

第一部第一章围绕近代世界观的关键概念“世界”作为译词的成立过程展开研究。并结合在这一过程中代表传统世界观的“天下”概念的分化，探讨传统世界观与近代世界观在中日两国的交替过程。15、6世纪，葡萄牙在日本的贸易、传教活动带来了所谓的“南蛮文化”。这一时期，“世界”首次作为拉丁语的“mundus”的译词出现。同时，随着世界地图的传播与西方地理知识的传入，“世界”一词与对新世界的认识逐渐在日本人的心中生根。之后，利玛窦《坤舆万国全图》等来自中国的西方地理知识的传入进一步开拓了日本人的世界视野。“万国”一词传入日本，与“世界”被同时用于指代新的世界。另一方面，兰学发展过程中部分兰学者中对中国中心论的批判，及鸦片战争后，日本所产生的危机意识，促使日本知识分子逐渐意识到了世界文明中心的转移。这一时期传入日本的《海国图志》、《瀛环志略》等介绍西方的书籍，进一步加深了日本对西方的认识。黑船来航之后，留学生及使节团的派遣，日本人有了亲身体验西方文明的机会。日本的知识分子开始更加积极、主动地认识、了解“世界”。明治维新之后，在“文明开化”的大旗下，随着大

规模的西方文化的传入，日本人所了解的“世界”发生了彻底的改变。此时日语中的“世界”已经由单纯的地理名词蜕变为代表政治文明秩序的综合概念。中国方面，虽然西方地理知识的传入并不晚于日本，但是，受到传统天下观的影响，其最终并未带来太大的影响。甲午战争的惨败彻底宣告了朝贡体制的崩溃，“天下”概念也随之瓦解。随着 19 世纪末 20 世纪初日译名词的大量传入，“世界”一词在 1900 年之后几年大量被使用。在这一过程中，“天下”概念中所包含的空间·心理·政治三方面的内涵伴随着传统世界观的崩溃逐渐脱落，被“世界”、“国家”、“社会”等概念所代替。严复在《天演论》中所输入的社会进化论思想曾经广泛地影响了当时的中国人。而梁启超在将“世界”引入中国时，也屡屡强调各国竞争的“世界”局势。中国知识分子在使用、介绍新的“世界”时，所意识到并展现出来的对世界局势的认识，影响着“世界”概念的意义内涵的形成。

第一部第二章所探讨的西方自由精神的关键概念——“自由”。本章着重探讨“自由”作为一个译词在近代中日两国是如何出现的，以及作为自由精神关键概念的确立过程，探寻近代中日两国在译介“自由”一词时所带来的对原有价值及思想体系的影响，同时尝试探讨两国知识分子在这一文化交涉活动中所展现出的对新旧文化的价值取舍和接收倾向。在近代中日两国的翻译活动中，像“自由”这样直接沿用旧有名词对应新概念的情况也大量存在。这一做法一方面能让新事物更容易为大众所接受，一方面却也不可避免地将旧有名词的意义内涵带入到对新事物的理解中，造成对新事物新概念的理解上的偏差。“自由”一词源自中国古典，曾被大量地使用与佛教文献表示超脱之意，但在儒家思想中则因对私欲的强调而往往带有负面的含义。到了 16 世纪，“自由”被作为“liberty”或“freedom”的译词使用，日本要早于中国。而最先将“自由”与西方文明联系起来的则是福泽谕吉。明治维新之后，启蒙思想家

基于自身对“自由”语词以及西方自由精神的理解，曾有过一段对“liberty”及“freedom”译词的摸索时期。直至自由民权运动时期，在中村正直的《自由之理》及自由民权运动的影响下，“自由”这一译词才被确定下来。在中国，由于受到马礼逊的影响，熟悉中国文化的传教士相比具有负面含义的“自由”，更多地使用“自主”一词。中国知识分子中，最早大力提成“自由”的乃是严复。而让“自由”风靡神州大地的，则要归功于梁启超。梁启超在流亡日本后，大力宣传来自日本的西方之“自由”。而随着“自由”在中国的泛滥，引起了一部分知识分子对该译词的反对，甚至连最早大力提倡的严复也特意使用“自繇”以示区分。但事实上，对该译名的反对的声音，很多则主要直指其所代表的自由权利。

第一部第三章所探讨的“国民”<sup>2</sup>概念，主要是围绕着近代中日两国知识分子对近代国家成员的塑造活动进行分析，探讨两国在近代国家构建过程中，对国家及个人的价值取向的变迁。国民国家的形成有两个方面。一方面是国家体制的形成。国家实现统一，国家主权得以确立。另一方面是国家成员。不仅是在地域上，更主要的是对主权国家所拥有的附属及归属感，并拥有独立、平等的地位，以政府为依托借助法律保障个人权利。也就是说，是传统意义上的“民”过渡到近代国家体制下的“国民”的成长过程。国民国家的形成是建立在近代国民形成的基础上的，因此，“国民”的形成，是近代化过程中的重要一环。本章主要分析日本从幕末到明治初期“国民”概念的嬗变过程，以及19世纪末20世纪初中国知识分子经由日本引入“国民”概念后在中国的变迁。通过考

---

<sup>2</sup> 本章所探讨的“国民”概念，主要是指日本明治时期以及中国晚清到五四运动期间，两国对国家成员的塑造过程。其中存在着如“人民”“臣民”“公民”等不同表述。但由于，日本在经历了“国民”与“人民”“臣民”等并行使用的时期之后，被固定为国家成员的总称；而在晚清到五四运动期间，中国对国家成员的探讨上“国民”这一表述方式的使用较其他表述更为广泛，因此，本文取“国民”作为近代中日两国对国家成员的表述方式，进行概念变迁的探讨。

察知识分子所追求的理想中的“国民”形象，来了解近代中日两国国家思想嬗变的脉络和社会价值取向的变化。近代西方国家的来袭下所产生的危机意识催生了近代国家概念。明治维新之后，以明六社为首的启蒙思想家们，致力于将自由·独立·民权等西方价值观导入到“国民”概念中。这一时期的知识分子批判幕末所赞美的“忠谅易直”的品格，主张“国民”追求自由、合理的精神。之后，在自由民权运动中，“国民”吸收了自由平等的特质，开始脱离传统“民”的内涵进入到“四民平等”的时代。自由民权运动失败后，日本绝对主义国家政权的成立，促使“国民”进入到着重讨论责任与义务的阶段。这一时期知识分子通过进一步充盈“国民”概念，以对抗明治政府所提出的“臣民”。在这一过程中，“国民”也逐步完成了其作为近代国家成员代名词的构筑过程。另一方面，清末以来，中国的“国民”成为了“救亡图存”的重要一环。以梁启超为代表的知识分子为了国家振兴而致力于塑造“国民”。当时的知识分子猛烈地批判中国人的“奴性”，追求自觉抱有国家责任感的“国民”。这一时期的知识分子一方面提倡“国民”的自由、平等等权利，一方面有在“国家”的框架下对这些权利进行限制。这一时期的“国民”，成为了为了“国家”而存在的“国民”。直到20世纪初，作为“个人”的“国民”才开始得到重视。20世纪初期，胡适、陈独秀等人力图通过独立人格、权利意识、科学精神等重新塑造“国民”性格，并致力于用个人本位的思想改造家庭本位的封建宗法制。“国民”概念的成立与“国家”、“个人”等概念的翻译有着密切的关系，同时与国家思想以及个人权利的导入密不可分。近代中日两国在接收西方“国民”概念的同时，根据自身的国情，不断地调整“国民”价值体系以适用国家发展的需要。

本文第二部则主要以知识分子与翻译活动的互动为中心，考察翻译与文化受容间的关系。近代中日两国知识分子在学习西方技术、思想文化的过程中，翻译发挥着重要的作用。为了构筑新的国家机制，知识分

子通过开展译述活动，以促进新的话语体系的构建和传播。而这绝非易事。知识分子所必须面对的困难，包括对新文化的理解，使用本国语言尽量准确地传达新文化，新文化与旧有文化之间的冲突等等，都是在翻译活动中必须直面的问题。近代中日两国知识分子都在对译词的选定、对话感、意义内涵的解说等方面，做过很多尝试。而这些尝试中，同时也体现了其对新旧文化的看法和判断。因此，本章主要以近代中日两国知识分子翻译态度和翻译方法为主要研究对象，探讨两国知识分子在面对外来文化时所体现出的受容态度，以及通过翻译传播文化时所展现的行为倾向。

第二部第一章主要以福泽谕吉和中村正直为研究对象，通过分析两人的洋学观和翻译观，探讨影响其启蒙及翻译活动的主要因素。本章选择福泽谕吉与中村正直作为研究对象，乃是因为两人对于东西文化间关系的理解有着截然相反的一面。福泽在其启蒙活动中，将西方文化当做“异质”的文化，而相对于此，中村则始终坚持在儒家思想的基础上对西方文化的吸收。对西方文化的理解构成了两人翻译活动的基础。福泽对汉文体的抵抗、对传统学问的批判以及对实学及启蒙的偏重，都体现着其对东西方文化异质性的思想。而中村对东西文化调和的受容态度，体现在其对汉语译词的爱用，但并不生搬硬套，而是根据需要对其进行调整、改造。但在两人之间，或者说在这一时期的知识分子的翻译活动中，都存在着强烈的通过翻译活动启蒙国民以实现“富国强兵”的目的意识。也就是说，这种翻译活动服务于读者，服务于启蒙，服务于社会发展的明确目标，明显地体现在了其对语言工具的使用上。

第二部第二章以 20 世纪初发生在中国知识分子中围绕“新名词”的讨论为中心，以梁启超和严复为例，探讨翻译活动中启蒙对象的设定对翻译的影响。甲午中日战争之后，通过日本学习西方开始成为当时一部分知识分子的共识。戊戌变法失败之后以梁启超为主的流亡政客的传播，

加上留日学生的推广，来自日本的译词开始在大量被引入到中国，借由报纸等新式媒体逐渐渗透到中国社会当中，对汉语乃至中国社会文化的发展产生了巨大的影响。日译词的大量入侵及滥用，开始引起知识分子的反弹。从而也引发了这场关于来自日本的“新名词”的大讨论。其中的反对声浪多把矛头直指梁启超和当时盛行的《时务报》，认为其乃“新名词”泛滥的始作俑者。当时的知识分子多推崇雅驯的“严译”，但却也阻挡不住日译词在中国的传播。这场对于文字词汇进而演化到文体的大讨论，也为随后的白话文运动奠定了一定的基础。梁启超在“新名词”的引入上发挥了至关重要的作用。本章通过分析梁启超的“东学”观与其引入“新名词”之间的关系，考察影响其翻译思想的主要因素。另一方面，通过探讨严复的西学观及翻译观，来寻求“严译”最终不抵“新名词”的原因所在。在对外来文化的学习过程中，知识分子是其中的先行者。而知识分子对外来文化的译介过程，不可避免地渗透着其理解和观点。而本章正是通过厘清梁启超及严复在翻译活动中，其对外来文化的接收态度，来探求两者之间的关联。





# 第一部

中日近代化进程中对西方思想文化的受容



## 第一章 “世界”——传统天下观与近代世界观的转换

### 第一节 大航海时代下的东亚世界观的转变与“世界”

15、6 世纪，随着指南针被普遍运用于欧洲航海事业中，世界地图被重新改写。资本主义的萌芽推动了欧洲各国迈向世界各地的步伐。农业社会自给自足的经济模式被打破，世界范围内的文化交流成为了历史发展的潮流。在中国，从 1583 年利玛窦来华到 1713 年的“礼仪之争”所引起的全面禁教，来华传教士曾给中国带来天文、地理等方面的科学知识。这一时期的辞典编撰工作也为后来近代很多译名的创制奠定了基础。但由于根深蒂固的华夷观念，这些来自西方的知识并未给中国社会带来太大的影响便很快被束之高阁。鸦片战争之后，中国开始重新学习了解西方。国门被迫打开之后，西学东渐逐渐形成文化融合的潮流。在这一过程中，传统中国的天下观被打破，中国开始重新认识世界。特别是甲午战败彻底宣告了华夷体系的崩溃，中国的“天下”逐渐缩变为“国家”，传统天下观也被近代世界观所代替。相对后知后觉的“天朝上国”，日本则更早意识到世界形势的改变，也更为主动地认识世界。早在 15 世纪，日本在与葡萄牙的贸易活动中，就获得了一些西方的医学、地理、航海技术等方面的知识。这一时期传入的“世界图”在一定程度上改变了日本对世界地理格局的认识，为之后世界观的转换播下的最初的种子。到了 18 世纪，兰学的勃兴推动了日本“实学”的发展。另一方面，兰学家开始注意到世界文明中心并非只有中国，提出了对中华中心论的质疑。中国在鸦片战争中的惨败更是让日本警觉到世界形势的变化，佐久间象山、横井小楠等人一改华夷秩序的观点，提出对西方的新认识。黑船来航更进一步加速了日本对西方看法的改变。随后，使节团及留学生的派遣都使得日本亲身体会到了西方文明的发达。到了明治维新之后，日本所认识的“天下”已经逐步蜕变成了“世界”。

语言常被称为思想的表现形式。在 16 世纪之后，特别是 19 世纪中期开始，

发生在东亚的激烈的东西文化碰撞，冲击着各国的传统思想文化。传统文化在被动或者主动的情况下，与外来文化发生了碰撞、融合。其中，作为思想表现形式的语言率先发生了改变。新事物、新概念的大量涌入，带来了词汇的更新换代。而原有词汇的再利用也使其原本的意义内涵发生了改变。一部分传统概念被新概念所取代。取代过程中所发生的旧元素的破坏、超越、与新元素的融合、重组等都是新概念成立中必不可少的步骤。

传统天下观及华夷秩序中，中国为世界的中心。“盖中国即世界，世界即中国，一而二二而一者也。”<sup>1</sup>中国传统概念“天下”是基于华夷秩序而存在的。在华夷秩序中，天下分为“华”和“夷”，这并不仅仅是一种地理领域的划分，更多的是一种文化高低层级的区隔。也就是，中华文明要高于夷狄。中国的天下观及华夷秩序的思想不仅在中国，同时也影响着周边国家的世界观，日本也在传统天下观的影响之下。在漫长的历史发展过程中，华夷秩序曾受到过几次挑战，但从未被真正颠覆。在这一历史背景下所形成的“天下”概念，包含有几个方面的意义内涵。中国学者赵汀阳将“天下”概念的内涵概括为以下三个方面：

(1) 地理学意义上的“天底下所有土地”，相当于中国式的三元结构“天，地，人”中的“地”，或者相当于人类可以居住的整个世界。(2) 进而它还指所有土地上生活的所有人的心思，即“民心”，比如当说到“得天下”，主要意思并不是获得了所有的土地（从这一点从来也没有实现过），而是说获得大多数人的民心。这一点很重要，它表明“天下”概念既是地理性的又是心理性的。(3) 最重要的是它的伦理学·政治学意义，它指向一种世界一家的理想或乌托邦（所谓四海一家）。<sup>2</sup>

“天下”概念中所存在的空间、心理、政治三方面的内涵，在传统天下观崩溃之后，逐渐脱落，分离成“世界”“国家”“社会”等概念群。

针对“天下”概念瓦解之后所形成的概念中，围绕“国家”“社会”等都有较

---

<sup>1</sup> 《论今日所处之世界》，《东方杂志》1907年第4期。

<sup>2</sup> 赵汀阳，《天下体系：世界制度哲学导论》，江苏教育出版社，2005年，第41-42页。

多的先行研究。相比之下，却较少有学者关注“世界”作为翻译概念形成的过程。直到近十年，才开始有学者陆续关注“世界”这一概念。在《观念史研究：中国近代重要政治术语的形成》中有《从“天下”、“万国”到“世界”——兼谈中国民族主义的起源》一章，着重考察传统天下观转化为现代国家观念过程中，万国观在19世纪后半叶的兴起及其在思想史上的意义<sup>3</sup>。罗志田的《理想与现实：清季民初世界主义与民族主义的关联互动》<sup>4</sup>一文，也曾关注近代中国从“天下”到“世界”的转变过程，探讨近代中国渴望进入西方主导的“世界”，改善在世界的位置的探索进程。另外，鲍永玲的《天下-世界——从概念变迁看近代东亚世界图景之变更》中，通过对“世界”概念的追本溯源，考察该概念中所内蕴的多元多重文化观，给近代东亚语境里急剧的世界图景变更所提供的核心理论资源，并探讨了近代传教士将其与“world”等词对译实践给东亚天下观所带来的影响<sup>5</sup>。日本方面的研究，也许是笔者疏漏，探讨“世界”在近代语境中的形成发展的研究很少。仅在钱国红的《日本と中国における「西洋」の発見<sup>6</sup>》中曾有所提及。综上所述，先行研究中对近代中日两国的“世界”概念之翻译及成立过程，尚且存在讨论的空间。例如，“世界”是何时开始作为西方语言的译词被使用的；“世界”是如何取代“天下”成为近代世界观的代名词的，这其中存在着什么样的选择及塑造过程；中日两国在这一翻译概念的形成中是否存在着某些文化交涉活动。笔者认为这些问题都需要进一步厘清。钱国红的《日本と中国における「西洋」の発見》<sup>7</sup>一书中认为，最早是前野良泽将“世界”用于对译荷兰语的“wereld”。

<sup>3</sup> 金观涛、刘青峰，《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京法律出版社，2010年，第226-251页。

<sup>4</sup> 罗志田，《理想与现实：清季民初世界主义与民族主义的关联互动》，《现代中国思想的核心概念》（许纪霖、宋宏编），世纪出版集团，2010年，第335-366页。

<sup>5</sup> 鲍永玲，《天下-世界——从概念变迁看近代东亚世界图景之变更》，《哲学分析》，第3卷第4期，2012年8月，第76-88页。另外还有两篇文章，也提及了汉语中“世界”概念的变迁。《“世界”概念的缘起》鲍永玲，《世界哲学》，2012年第3期，第118-128页；《“世界”概念在近代东亚语境里的断变》鲍永玲，《史林》，2012年第2期，第96-102页。

<sup>6</sup> 钱国红，《日本と中国における「西洋」の発見》，日本山川出版社，2004年

<sup>7</sup> 钱国红，《日本と中国における「西洋」の発見》，日本山川出版社，2004年，第139-140页。

但在日本，早在兰学之前的桃山时代，“世界图屏风”就已经是十分流行的室内装饰。这里的“世界”和现代语境下的“世界”的用法已经极为相似。由此看来，在前野良泽之前的时代就已经存在了现代语境下的“世界”一词，而前野很可能只是对其用法的沿袭而已。另一方面，在中国，根据刘青峰、金观涛的研究，“世界”被用于指代“地球上的各个国家”最早是在罗森的《日本日记》（1854）中<sup>8</sup>，比日本要晚。而且，《日本日记》中关于“世界”的用法很可能是受到了来自日本的影响。这一用法在中国的大量使用乃是到了甲午战争之后。也就是说，是在日本书籍被大量翻译，日本译词大量被引入汉语中之后。因此，很多先行研究都认为汉语中的“世界”从佛教用于转化为近代世界观的关键概念是受到了来自日本的影响。<sup>9</sup>

“世界”作为世界观的关键词，其意义内涵的形成过程从侧面反映了近代中日两国世界观的变迁。另一方面，“世界”一词原为佛教用语，之后泛化为“人世间”的意思。这一用法现在仍被沿用。但究竟是从何时，“世界”开始超越佛教语境，被用于表达“地球上各个国家”这一概念的，却尚未有所定论。而“世界”所包含的，不仅仅是地理上的世界认识，还包括近代中日两国对世界政治经济秩序格局的重新认识以及对世界文明中心的重新界定。从这点来看，“世界”带有十分强烈的外来属性。近代中日在接受“世界”这一概念时，是否同时接受了西方所带来的权力秩序体系，这点似乎很值得深思。本文将以此译词“世界”为出发点，通过考察“世界”作为近代世界观核心概念的成立过程，分析其中的语言文化交涉活动，进而探讨近代中日两国在世界认识重构过程中的相互影响。

---

<sup>8</sup> 刘青峰、金观涛，《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年，第557页。

<sup>9</sup> 钱国红在《日本と中国における「西洋」の発見》中指出，在中国，传教士虽然创制了“世界、新世界”的英文对译词，但是并未得到普及。到了20世纪初，随着日本地理书籍传入中国，中国才开始普遍使用“世界”一词进而固定下来。（第158页）另外，刘禾在《跨语际实践：文学·民族文化与被译介的现代性》一书的附录中表示，虽然“世界”在中国被对译成“world”是以日语中的“世界”为中介的。（第421页）。鲍永玲的《天下·世界——从概念变迁看近代东亚世界图景之变更》一文中也有同样的论述。

## 第二节 “世界图”与“脱亚入欧”——从地理名词到文明中心

### 一、“世界”与“世界图”

15世纪中期，欧洲大西洋沿岸的国家开始对海外的探索。其中，葡萄牙和西班牙作为这场远征的急先锋，瞄准土地与资金，在广泛的范围内展开航海活动。两国竞争的结果，西班牙选择了往西的路线，而葡萄牙则向东行进。室町时代末期到江户时代初期，随着日本与葡萄牙贸易的展开以及耶稣会传教活动的开展，西方文化踏足日本土地。传教士来到日本之后，带来了宗教文学和绘画，创办了教会和培养传教士的学校，并建立了养老院、医院等设施。伴随着传教事业的发展，西方的医学、地理学、航海技术等科学知识也传到了日本，也就是所谓的“南蛮文化”。

1595年，耶稣会传教士与日本修道士在长崎，以意大利卡莱皮诺(Ambrogio Calepino, 约1440-1510年)的《拉丁语意大利语对译辞典》<sup>10</sup>(1502)为蓝本，编撰了《拉葡日对译辞典》<sup>11</sup>(1595)。在这本辞典中，拉丁语的“mundus”(世界·宇宙)被对译为日语中的“世界”<sup>12</sup>。这要早于钱国红所提到的前野良泽的对译。笔者认为这很有可能是最早将西方世界概念与“世界”一词相对译的用例。

“世界”原是佛教用语，《楞严经》中有：“阿难云何名为众生世界，世为迁流，界为方位，汝今当知东西南北，东南西南东北西北上下为界，过去、未来、现在为世。”<sup>13</sup>“世界”表示一种时间与空间交错构成的多元构造。经过长时间的发展，“世界”一词逐渐超越佛教语境，用于表达“人类社会全体”也就是“世间、世上”的含义，被广泛使用于日常生活及文学作品中。“世界”一词乃是随着佛教一起传入日本的。在日本同样泛化成为“世间、世上”之意而被使用于文学作品中<sup>14</sup>。

<sup>10</sup> 卡莱皮诺，安布罗焦：意大利最早的词典编纂者之一。生于贝加莫附近的卡莱皮诺。奥斯定会修道士。曾编辑一部用几种文字解释拉丁文的词典(拉意词典)，艾米利亚出版。后经不断增订，包括有波兰文、匈牙利文等十一种文字，1590年又在瑞士巴塞尔出版。

<sup>11</sup> 原题为《Dictionarium Latino Lusitanicum ac Iaponicum》

<sup>12</sup> 《拉葡日对译辞典》，勉诚社，1979年，第475页。

<sup>13</sup> 《日本国语大辞典》，第7卷，小学馆，2006年，第1287页。

<sup>14</sup> 《竹取物语》中有：“世界の男，当てなるも賤しきも，いかで此かぐや姫を得てしがな，見てしがな

而“mundus”一词源自希腊语的“kosmos”，意为“秩序”，表示一种人与环境相互作用下所形成的状态。而在传统语境中，“世界”和“宇宙”多表示等同的概念。从这点来看，似乎可以理解辞典作者将“mundus”与佛教语境中“世界”关联翻译的原因。另外，《拉葡日对译辞典》的序文中称：“该字典中所有词汇的含义、优美的文章、言辞，都拥有优雅的译文”<sup>15</sup>。基于当时的语言审美标准，最为“优雅”的语言形式恐怕就是“汉文”了。因此，借用感觉更为“高级”的佛教用语作为译文也具有了一定的合理性。<sup>16</sup>这一点，很有可能也是选用“世界”这一译词的原因之一。如果进一步参照之后出版的《日葡辞典》中关于“天下”条目的解释，应该更能理解为何没有选择当时在传统语境中被当作世界概念的“天下”，而是选择了源自佛教语境的“世界”。《日葡字典》是当时来日本的传教士为了学习日语而编写的辞典。几个传教士和日本人历时四年完成，于1603年出版。该辞典关于“天下”的解释为：“君主之权，或，国家”<sup>17</sup>。传统天下观认为“普天之下，莫非王土”，因此，君主管辖的范围，等同于古代人们所了解的“世界”。但在西方人看来，君主权限的范围仅代表“国家”，而非“世界”。“世界”乃是由“国家”组合而成。这恐怕也是当时传教士在选择与西方“世界”概念等同的译词时，与“天下”所存在的思考方式上的差异。另外，佛教语境中的“世界”与同样拥有“宇宙”含义的“mundus”也有着含义重叠的部分。综上所述，“mundus”中与“世界”相近的宇宙观，对佛教用语的偏爱，再加上对“天下”概念理解的差异，导致“世界”被当作西方世界概念的译名，自日本的桃山时代开始，被赋予了新的意义内涵。

除了译名上的使用，“世界”真正开始进入日本人的视野，成为一个不同于佛教语境的概念，则有赖于葡萄牙人所带来的世界地图。在中国的天下观和佛教的

---

と、音に聞きめでてまどふ。”《日本国語大辞典》，第1287页。

<sup>15</sup> 转引自韩一瑾，《天草における言語接触とキリシタン関係訳語》，《天草諸島の歴史と現在》周縁の文化交渉学シリーズ8》，第148页。

<sup>16</sup> 参见韩一瑾，《天草における言語接触とキリシタン関係訳語》，《天草諸島の歴史と現在》周縁の文化交渉学シリーズ8》，第148页。

<sup>17</sup> 土井忠生等编译，《日葡辞典：邦译》，岩波书店，1980年。



世界观的影响下，这一时期日本的世界认识主要局限在印度、中国、日本三个国家。但是，南部航海活动的展开以及与葡萄牙人的接触，逐步拓宽了日本的世界视野，使得这一时期的日本人对世界开始有了新的认识。这一时期日本的将军们，无论是织田信长，还是丰臣秀吉，或是德川家康，都对海外抱持着极大的兴趣和关心。因此，地图作为海岸线测量和航海事业的重要工具也受到了重视。葡萄牙人所带来的世界地图引起了将军们的兴趣，由此推动了世界地图的流行和普及。当时，从幕府到普通民众，将世界地图制作成屏风放在家里当成装饰品的做法极为流行。而值得注意的是，根据《日本古地图大成·世界图编》中的数据<sup>18</sup>——也就是表 1 中的数据——当时的世界地图多数直接成为“世界图”。

名前	時代	所蔵
世界図，日本図	桃山時代	浄徳寺蔵
世界図，日本図	桃山時代	河村平右衛門蔵
世界図（南蛮人渡来図と一双）	江戸時代初期	池長孟旧蔵
発心寺所蔵世界図の改写図		
旧大陸図	江戸時代初期	河盛利兵衛蔵
旧大陸図	寛永十四年 鷹見泉石模写 (一八三六)	鷹見安二郎蔵
世界図（日本図と一双）	江戸時代初期	三井文庫旧蔵
世界図（四都市図と一双）	江戸時代初期	神戸市立美術館蔵
世界図（十二都市図とも三隻）	江戸時代初期	南蛮文化館蔵

表 1 南蛮系世界图（《日本古地图大成·世界图编》）

不知是否是受到了前文所提到的辞典中译词的影响，如表 1 中所示，南蛮文化中的世界地图大部分称之为“世界图”。这些“世界图”第一次为日本人带来了新的世界图景，使其开始意识到除了日本、中国、印度之外的西方国家的存在。笔者认为这对日本近代世界观的形成起到了启蒙的作用。正如田村信义所说，“来自南蛮的新输入的世界地图，为始终坚信唐、天竺、日本就是全世界的日本人，为他们的世界图像，带来了可以说是革命性的冲击，为我们看待脚下的自己的国

<sup>18</sup> 织田武雄、室贺信夫、海野一隆編集委員，《日本古地图大成·世界图编》，讲谈社，1975年。

家带来了全球性的眼光。”<sup>19</sup>16世纪到17世纪,伴随着世界图屏风的流行,“世界”这一语词与近代世界图式一起,在日本人的心中缔造了最初的印象。

1796年,日本最早的荷兰辞典《波留麻和解》(1796)同样使用了“世界”一词对应荷兰语的“wereld”。之后出版的《译键》(1810)、《蛮语笈》(1848)都沿用了这一译名。到了《和兰字汇》(1858),“wereld”不仅被对译为“世界”,该条目下还解释“开辟人开创世界,世界的四方就是所谓的欧罗巴、亚细亚、阿弗利加,亚墨利加。”从这条解释可以看出,当时“世界”概念在地理意义上的内涵已经形成并确立。有意思的是,最早的英语辞典《谙厄利亚语林大成》(1814)使用的乃是“世间”,而除此之外,之后出版的《英和对译袖珍辞典》(1862)、《和英语林集成》(1867)等,都将英语的“world”对译为“世界”。这种对译的建立,笔者认为与此前“世界图”所构筑起的世界图式有着密不可分的关系。

## 二、“万国”与“世界”

16世纪末到17世纪初,来华传教士利玛窦所绘制的世界地图在中国虽然没有带来太大的影响,但传到日本的《坤輿万国全图》却极大地影响了近代日本的世界观。根据鲇泽信太郎的研究,“江户时代前半期,我国所制作的世界地图,都直接或是间接以利玛窦的世界地图为蓝本。在那个时代,就算偶尔有正确的世界地图从西方传入,也往往无法读取上面的内容。相比之下,写有亲近的汉文汉字的利玛窦世界地图便成为了最主要的资料来源。”<sup>20</sup>利玛窦的世界地图受到了当时日本知识分子的重视。涩川春梅在1667年根据《坤輿万国全图》制作了地球仪。1708年,稻垣光郎将《坤輿万国全图》中的《南北两半球图》以《世界万国地球图》为名单独刊行出版。<sup>21</sup>除此之外,在《采览异言》一书中,共有32处引用了

<sup>19</sup> 田村信义,《南蛮文化の受容》,关西图书出版社,1982年,第248页。

<sup>20</sup> 鲇泽信太郎,《地理学史の研究》,原书房,1976年,第114页。

<sup>21</sup> 船越昭生,《「坤輿万国全图」と鎖国の日本——世界的視圈の成立》,《东方学报》,41号,第687-688页。

利玛窦的世界地图。<sup>22</sup>江户时期的著述中，参照利玛窦世界地图制作的世界图有 25 种，而直接使用或者谈及该地图的更是达到了 30 种以上。《坤輿万国全图》被大量复制，现存的复制版本旧有 21 种，分别藏于东京、神户、仙台、滋贺等地的博物馆。<sup>23</sup>可见，利玛窦所绘制的《坤輿万国全图》在日本的影响极为广泛。

由于受到来自传教士创制的译词的影响，江户时期的世界地图的名称开始经常出现“万国”一词。另一方面，前文所提到的南蛮文化中遗留下来的“世界”一词也继续被沿用。J·BROWN 所绘制的《世界图》，以及与コヴァン，モルチェ共同绘制的《世界图》都依然使用的是“世界”一词。在地图上所附加的说明中，也常可以看到“世界”的用例。如三桥钓客的《地球一览图》中有：“是圖分五大洲之目，統轄一世界，汪乎無涯。且加以異國海上路程。嗚呼，天地之大理則，或然乃始信騶子九州之說，良不誣矣。頃書賈某，梓以廣其傳世，固當拭目而改觀也。”，又如“世界周廻東西凡壹萬六千里南北同之時日本里程之計數也，天竺國之廣五天竺凡東西二千里南北一千餘也，唐土廣東西一千里南北凡八百餘之國也”<sup>24</sup>。三桥在此处感叹了世界之大的同时，也表示对世界的认识因为来自西方的世界地图而为之一变。而西川如见在《增补华夷通商考》中，说到荷兰的特产时提到：“世界圖\*丸圖，平圖色々アリ，商売二無レ之”。另外，在《长崎话草》中也有“世界の圖に日本の東海に金島銀島あり”一句。除此之外，地理学的书籍中也有关于“世界”的用例。如大槻玄泽的《环海异闻》中：“此天地世界は自ら四大洲に分ちたるもの也。”齐藤正谦的《铁研斋輶轩书目》中：“當明氏之末。利瑪竇自意太里亞來。傳地毯圖說。於是東洋人始知有世界萬國。”。司马江汉的《西游日记》中也有：“地球の圖を以て世界の事を話す”。<sup>25</sup>由此可见，在江户时期，“世界”与来自中国的“万国”一词，同时被用于表示“地球上各个

<sup>22</sup> 鮎泽信太郎，《マテオ・リッチの世界図に関する史的研究》，《横滨市立大学纪要 18》，1953 年，第 88 页。

<sup>23</sup> 同上。

<sup>24</sup> 转引自鮎泽信太郎，《日本文化史上における利瑪竇の世界地図》，日本大学新闻社，1941 年，第 41-43 页。

<sup>25</sup> 以上皆转引自鮎泽信太郎，《日本文化史上における利瑪竇の世界地図》，日本大学新闻社，1941 年。

国家”这一地理概念。不仅如此，从这些论述中也可以看到当时知识分子对世界的认识正随着世界地图所带来的新信息而发生着改变。

这个时期的日本虽然处于锁国状态，但是来自中国的西方书籍仍源源不绝地被进口到日本。艾如略的《职方外纪》以及南怀仁的《坤輿全图》都曾给近代日本的世界认识带来很大的影响。特别是在 1720 年，德川吉宗采取放宽之前为防止基督教传入而设置的西方书籍进口限制之后，学术书被大量地进口到日本，来自西方的知识和技术经由汉籍传入日本。

正如前面所提到的，发源自佛教用语的“世界”，通过辞典的对译和世界地图的流行，并随着西方地理知识在日本的传播，最终逐渐确立起新的意义内涵。从而伴随着日本对世界地理格局的新的认识，作为一个地理概念被确定下来。世界地图的传播以及西方地理知识的普及所带来的对世界的新认识，可以说是日本近代世界观构筑的第一步。

在锁国时期，日本唯一允许与其通商的国家为荷兰。通过荷兰传入日本的西方学术知识也被称之为“兰学”。兰学开始于西方的医学技术，随后还包括地理学、博物学等方面的科学知识。之后，又加入了俄语和英语的部分，到幕府末期，发展成了“洋学”。随着洋学的发展，日本人的知识和视野有了大幅度的拓宽。以兰学家为首，开始出现了对中国传统天下观中中国中心说批判的声音。大槻玄泽在《兰学阶梯》中，从地理学的角度，批判了传统天下观中的中国中心论。批评“庸儒、庸医不知天地世界之大”，崇拜中国的学说，跟着称颂中国中心说。大槻批驳道，万国居于广阔地球之上，难道人人都认为自己是地球的中心吗？并谴责日本儒者“袭用支那之傲称，称为华人、华舶、华物”，表示这不过是对中国文化的盲目崇拜，以及对其他文化视而不见而已。另外，还批评那些儒者地理知识的欠缺，只知有唐、天竺，视野狭隘，更有人甚至认为荷兰是中国的属国。<sup>26</sup>在该书的序言中，朽木昌纲也强烈地批判了中国中心论，指出：“夫天地人才，谁穷其至，谁定其地乎。支那僻在一边，独称中国。骄傲自限耳”<sup>27</sup>。从这些批判的声音来看，

<sup>26</sup> 《兰学阶梯》，《洋学·上》，日本思想大系·64，岩波书店，1976年，第339页。

<sup>27</sup> 同上，第318页。

在兰学的影响下，“天下”概念中所包含的心理层面的内涵已经开始崩坏。鸦片战争中中国的惨败，使日本产生了强烈的危机意识，也使得日本开始真正意识到世界文明中心的转移。魏源的《海国图志》、徐继畲的《瀛环志略》陆续传入日本，幕末知识分子对世界的探求更为主动，对世界秩序也逐渐有了新的认识。

在感受到西方所带来的危机感的同时，部分知识分子逐步产生了对西方文化及精神的向往。江户末期的思想家，佐久间象山也好，横井小楠也好，吉田松阴也好，都由最初的攘夷派转向主张开国。而这种思想的转向，在很大程度上是建立在对当时“世界”的认识逐渐加深基础上的。1842年，佐久间象山上书著名的《海防八策》，建议加强海防来抵御西方列强，此时的象山是主张攘夷的。但之后，随着与兰学接触的逐步深入，象山的世界认识发生了很大的变化。在1854年建议印刷《兰和字典》的文章中，以及1856年写给胜海舟的信中，象山都批驳了华夷思想，指出将西方轻视为夷狄是不妥的。此时的象山已经不再拘泥于华夷尊卑的思维，开始重新看待西方。1854年，因象山因吉田松阴密谋出航而牵连入狱时，并在狱中撰写了著名的《省侃录》。书中提出了著名的“东洋道德西洋艺”的思想。而在该书的末尾，象山感叹道：“予年二十以后，乃知匹夫有系一国，三十以后，乃至有系天下，四十以后，乃知有系五世界。”<sup>28</sup>这正是当时象山所认识到的“世界”，是一个“五大洲合而为一，从未有之”<sup>29</sup>的“世界”。而差不多在同一时期，最初也是主张攘夷的横井小楠读了魏源的《海国图志》很受震动，对世界及国际形势有了新的认识，逐步转为开国论者。1860年，横井小楠在其代表作《国是三论》中，提出国家发展的“富国”、“强兵”、“士道”三大纲领。文章中贯穿着小楠对“万国”<sup>30</sup>的新认识。小楠认为，在如今航海自由之下，万国已如同比邻般贸易往来。而日本的锁国之举并不能免于外国的骚扰，而只能徒增损害。更指出，天地之气运及万国之形式不能以人力意志为转移，日本不应因一国之私而紧锁国门，而应当“乘天地之气运从万国之形势，以‘公共之道’之理天下则万方

<sup>28</sup> 信浓教育会编，《象山全集》，尚文馆，1913年，第62页。

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> 在《国是三论》中，小楠所使用的多是“万国”一词。

无碍。”<sup>31</sup>此外，小楠将英、美、俄视为“符合三代治教”的国家，并批评中国从道光·咸丰开始“政治流于文弱，习气骄惰侮慢”。作为与中国唇齿相依的日本，更是不能坐以待毙、重蹈覆辙，而应当“顺天德、据圣教，察万国之情势，利用厚生，大开经国之道，使政教一新，注重富国强兵以抵御外侮。”<sup>32</sup>也就是，应当向西方学习。此处，小楠的“万国”文明的中心已经明显地偏向西方。在对世界已成为一体的局势判断上，吉田松阴与横井小楠有着一样的观点。松阴在安政五年起草的《墨使申立之趣论驳条件》一文中提到：“西洋各国使世界而成一族”。<sup>33</sup>此时的松阴也已经认识到了国际一体化的趋势，并表示“如今的外国风习与三百年前被我国放逐的葡萄牙，西班牙人已断然不同”。<sup>34</sup>

这一时期来自中国的“万国”与日本创制的译词“世界”交替在知识分子的著述中出现<sup>35</sup>。这一语言上混合使用的现象，笔者认为从侧面反映了这一时期日本知识分子认识世界的途径和特征。也就是说，当时的日本知识分子一方面借由来自中国的书籍，一方面在原有的西方知识的基础上进一步认识世界。并开始逐渐摆脱传统天下观的束缚，用自己的眼光看待世界。

到了明治维新前后，日本知识分子已经逐步摆脱中国的影响而独自了解世界。使节团和留学生的派遣使得日本有了亲身体验西方的机会。福泽曾描述自己作为使节团一员到访美国时的感受：“一个出日本之前天下独步、目中无人、无所畏惧的磊落书生，第一次来到美国时，却变得如同新嫁娘般的渺小。”<sup>36</sup>福泽在回到日本之后，强烈地意识到自身启蒙的责任和义务，开始致力于将在西方的见闻传达给日本国民，开启了其作为启蒙思想家的时代。明治维新后的“世界”与“万国”仍在一段时间内处于并存使用的状态之下。笔者通过检索1874年所创办的明六社的机关刊物《明六杂志》的语料库，对“天下”、“万国”、“世界”的用例进

<sup>31</sup> 横井小楠，《国是三论》，《横井小楠》下卷·遗稿篇，明治书院，1938年，第32页。

<sup>32</sup> 同上，第40-41页。

<sup>33</sup> 山口县教育会编，《吉田松阴全集》，大和书房，1972年，第四卷，第437页。

<sup>34</sup> 同上，第452页。

<sup>35</sup> 上面所提到的佐久间象山，横井小楠，吉田松阴的文章中，都存在混用“世界”“万国”，或是连用二词的情况。

<sup>36</sup> 福泽渝吉，《新订福翁自传》，岩波文库，1978年，第117页。

行了调查。“世界”的用例共有 46 处,意义包含“世上某一特定的领域”、“地球上各国”等;“万国”的用例共有 28 处,除去 5 处“万国公法”为固定名词之外,“万国”的意义及用法似乎更接近于“各国”,而非“世界”。而“天下”的用例有 141 处,大大多于“世界”及“万国”。其中很大一部分用例所表示的乃是接近于“国家”(特别是日本)的意义用法,指涉的范围随着世界观的改变也发生了改变。这一时期启蒙思想家对西方政治、经济、思想等方面的宣传,确立了新的“世界”文明的中心。

1884 年,福泽谕吉发表著名的《脱亚论》,在文章中表示:“既然如此,作为当今之策,我国不应犹豫,与其坐等邻国的开明,共同振兴亚洲,不如脱离其行列,而与西洋文明国共进退。对待支那、朝鲜的方法,也不必因其为邻国而特别予以同情,只要模仿西洋人对他们的态度方式对付即可。与坏朋友亲近的人也难免近墨者黑,我们要从内心谢绝亚细亚东方的坏朋友。”<sup>37</sup>表明与中国及朝鲜割袍断义的决心。福泽的这一决心可以说是建立在近代日本对“世界”的新理解与新认识基础上的。19 世纪中期开始,日本逐渐脱离中国传统的天下观与佛教的世界观,从地理认识开始,直到对世界秩序的认知,由“天下”过渡到了“世界”。

### 第三节 从“天下”到“世界”——天下观的崩塌与“世界”的重构

#### 一、早期来华传教士与“万国”的传入

从利玛窦来华到“礼仪之争”导致全面禁教的一百多年间,来华传教士在传教过程中给中国带来了大量的西方知识,内容包括数学、天文、地理、医学、物理等各个方面。其中,地理方面的知识对中国的世界认识带来一定冲击的。利玛窦所绘制的世界地图作为其打开内地传教之路的钥匙,同时也第一次向中国人直观地展示了从未了解过的世界。虽然最后并未能打破中国人的天下观,但却具有划时代的意义。

<sup>37</sup> 福泽谕吉,《福泽谕吉全集》,第十卷,岩波书店,1960年,第240页。

1577年，利玛窦获得耶稣会批准参加赴印度传教团，经历了在印度四年的神教课程学习之后，于1582年8月抵达澳门，开始了在中国的传教生涯。次年，利玛窦经过努力从澳门进入广东肇庆。当时的肇庆知府王泮是个地图爱好者，对利玛窦住所悬挂的世界地图很感兴趣，希望利玛窦能将其翻译成中文。利玛窦认识到这是一次开创传教良好条件的好时机，便开始着手地图的翻译和绘制工作。按照利玛窦的想法，“趁机加进有关中国人迄今尚不知道的基督教神迹的叙述。希望在短时间内用这种方法把基督教的名声传遍整个中国。”<sup>38</sup>1584年，利玛窦制作完成最早的世界地图，名为《山海輿地图》。之后，利玛窦还制作过几个不同版本的世界地图。其中，以1602年制作的《坤輿万国全图》最为完备。

关于《坤輿万国全图》中所使用的“万国”一词，根据刘青峰、金观涛的研究成果，该词并非新词，而是自古有之。周代时用于指代“封建诸侯”。到了元代，随着疆域的开拓，政治视野随之扩大。“万国”开始超越中国的界限，用于指代“外国”。明朝的时候，中国和外国的外交活动增加，特别是传教士来华之后，“万国”更被用于指代“世界各国”。但是，在正式文书中并不太使用<sup>39</sup>。例如，在利玛窦的《坤輿万国全图》中，有“天下列国”“天下五大洲”等用法，传统的“天下”仍被用于表示“地球上的各个国家”一义。《明史》中记述道：“万历时，其国人利玛窦至京师，为《万国全图》，言天下有五大洲。”此处依然使用“天下”来对应西方的世界这一概念。在中国根深蒂固的天下观的影响下，“万国”虽然被用于指代包含中国在内的地球上的各个国家，但仍未能动摇“天下”这一概念。“万国”在中国作为西方世界概念的译词，到清末为止都未曾被真正接受。利玛窦在绘制世界地图的同时，也将当时欧洲前沿的地理知识带入到了中国。其中，包括了地圆说、水晶球体系的宇宙学理论、经纬度、五带的划分、椭圆形投影制图法以及当时欧洲对世界的最新认识，如五大洲等。利玛窦创制了大量地名的汉译，并通过注释介绍了世界各地的自然地理、物产资源、人文风俗等，极大地开阔了中国人的视野。葛兆光曾在《中国思想史》一书中指出：

<sup>38</sup> 利玛窦、金尼阁，《利玛窦中国札记》，广西师范大学出版社，2001年，第180页。

<sup>39</sup> 刘青峰、金观涛，《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年，第557页。



古代中国的“天圆地方”不仅是一种对宇宙空间的自然描述，而且它通过一系列隐喻和象征，已经是人世间一切合理性的终极依据，瓦解了这种空间格局，人世间的许多合理性就将失去依据，原来政治、文化、思想和信仰“天经地义”的真理性就将重新审视。<sup>40</sup>

中国传统世界观的三个基本要素：天圆地方、中国中心及华夷观念，同时受到了利玛窦引入的西方地理学观念的巨大冲击。利玛窦在绘制地图时就认识到：“中国人认为天是圆、地是平而方的，他们深信他们的国家就在它的中央。他们不喜欢我们把中国推到东方一角的地理概念。”<sup>41</sup>对于这种崭新的世界观，以李之藻、徐光启、杨廷筠等为代表的开明人士在赞叹世界之大的同时，也意识到中国并不是世界唯一的中心，认为应该要了解、学习、接受这些新的文化。值得肯定的是，在利玛窦绘制了中文版的世界地图之后，中国人所编写的图书，如《图书编》、《方輿胜略》、《月令广义》、《格致草》、《地纬》等，也都借鉴和引用了利玛窦所介绍的世界地理知识。由此可见，利玛窦所引入的近代世界观念虽然只局限于上层知识分子，但也悄然在中国人心中植根，逐渐渗透和瓦解着传统的天下观和华夷观念。但这种完全相悖于传统世界观的学说还是受到了诸多学者的抨击。很多学者“忧其说流以惑世，将来无君臣上下之分，皆此之阶也。”<sup>42</sup>大学者王夫之甚至认为，利玛窦的地圆说是其到了中国之后根据浑天说提出的粗浅之见。对于传统世界观的固守，导致了学者对利玛窦所引入了新的“世界”的强烈排斥和蔑视，认为其不过是“邪说惑众”。到了清朝，更是被西学中源说化解在了中国传统文化之中。《坤輿万国全图》的传播及影响，不仅只局限于少数知识分子，而且随着利玛窦、徐光启等人的逝世，很快消失不见。康熙年间禁教的开始，使得中国对西方，或者说对世界的认识完全处于停滞状态。鸦片战争爆发之后，清朝政府甚至对于自己的对战国位于哪个何处一无所知。

<sup>40</sup> 葛兆光，《中国思想史》，复旦大学出版社，2009年，第361页。

<sup>41</sup> 利玛窦、金尼阁，《利玛窦中国札记》，第6页。

<sup>42</sup> 转引自黄时鉴、龚纓晏，《利玛窦世界地图研究》，上海古籍出版社，2004年，第95页。

利玛窦对世界地图所做的调整及《坤輿万国全图》的命运正是这一时期西学的命运的缩影。通过调和的方式尽量消除与中国文化的尖锐对立，巧妙地传播西学。但这种形式的西学传播，在强大的天下观的影响下，最终还是没能带来中国人对世界认识的改变。在利玛窦之后，艾如略的《职方外纪》和《西方问答》、南怀仁的《坤輿图说》和《坤輿全图》都曾详细地介绍过西方的地理知识及风土人情，在一定程度上冲击了传统天下观，但似乎并未能给当时的中国带来真正新的“世界”。

另一方面，也许是在利玛窦因应中国文化的传教方式的影响，在这一时期传教士的文章中，大部分使用的是当时中国人所熟悉的“天下”来表示现在世界的概念。而汉语中的“世界”被用于对译英语中的“world”乃是始于马礼逊。在康熙禁教、耶稣会解散之后，不管是传教活动或者是西学东来都停滞了一段时间。直到19世纪初，新教传教士马礼逊才重新开启了来华传教的新篇章。

马礼逊历经了七年的努力，在1815年出版了《华英字典》的第一卷，并最终于1823年将该字典出版完毕，成为中国历史上第一部英汉、汉英字典。在该字典中，英语的“world”一词被对译为“地球、普天下、通天下、天下、世界、红尘、尘世、世上、世俗、阳世”等义。这里体现出马礼逊对中国文化的深刻了解，其试图将“world”的所包含的义项全数译出。这也是“世界”最早被用于对译“world”一词。之后，沿袭马礼逊字典中译词的麦都思，在其编撰的《英汉字典》中，同样将“world”对译为“世界、天下、世间、凡世、混、寰区、寰宇”等。卫三畏的《英华韵府历阶》中的译语较为简洁，只有“世界、红尘、尘世”三个。而到了罗存德的《英华字典》，译词则恢复到与早期马礼逊字典中类似，有“世界、天下、凡世、宇宙、乾坤”等。在这里，值得注意的是，从马礼逊开始，“世界”一词一直存在于“world”的词条中。但同时，除了卫三畏的《英华韵府历阶》之外，“天下”也同时存在其中。事实上，这一时期的传教士，也许是受到利玛窦所开创的顺应中国文化的传教方式的影响，仍然使用“天下”多于“世界”。根据“中国近现代思想及文学史专业数据库（1830-1930）”数据库的检索，在当时传教士所创办的《察世俗每月统纪传》及《东西洋考每月统纪传》中，并未使用过“世

界”来表示“地球上各个国家”的用例。《东西洋考每月统纪传》中出现的如“繁华世界”的用法，仍停留在“世界”的传统意义上。因此，在这一时期，“世界”在汉语中虽然被用于对译英语的“world”一词，但仍未建立起其近代意义。

## 二、从“夷务”到“洋务”——文化世界观的缓慢解体

从天下观到世界观的转变，不仅仅是对世界地理格局认识的改变，其中更深层次的含义乃是一种文化世界观的转变。传统天下观包含着对空间即对世界地理和中国所处地理位置的认识，还包括对世界体系的总的观念、制度和秩序的意识以及对中国文化所处地位的认识<sup>43</sup>。而在传统天下观向近代世界观转化的过程中，同时包含着对世界地理及文化格局的重新认识。

费正清曾指出：“关键的术语使用的变化雄辩地正式了在西方礼节过程中的这种进步。与西方有关的事务在六十年代以前大体上称为‘夷务’，在七十年代和八十年代称为‘洋务’和‘西学’，在九十年代就称为‘新学’。这一个名词体现了中国中心主义；第二个名词颇为不褒不贬；而最后一个名词则清清楚楚地含有赞许的意思。”<sup>44</sup>而这种变化正是建立在文化世界观的转变基础上的。魏源在鸦片战争失败后不久作《海国图志》，并在书中提出了著名的“师夷长技以制夷”的思想。其中“师夷”的提出，极大地突破了夷夏大防的限制，否定了中国中心说。并且，该书不再以基于朝贡体系介绍各国，而是大量借用西洋人的资料，“以西洋人谭西洋也”<sup>45</sup>。可以说是从“天下”的视角过渡到了“世界”的视角。随后的徐继畲所著的《瀛环志略》更是不再称西方国家为“夷”而改称“泰西”。这一做法随后也影响了诸多进步人士。如洋务官员也多用“泰西”来指称西方国家。但是，这两本书在当时中国影响极为有限。《瀛环志略》更是“甫经付梓，即腾谤议”<sup>46</sup>。

<sup>43</sup> 李扬帆，《涌动的天下：中国世界观变迁史论（1500-1911）》，知识产权出版社，2012年，第2页。

<sup>44</sup> 费正清：《剑桥晚清史1800~1911（下卷）》，中国社会科学院历史研究所编译室译，中国社会科学出版社1993年版，第235页。

<sup>45</sup> 魏源，《海国图志》，中州古籍出版社，1999年，第67页

<sup>46</sup> 史革新，《中国社会通史·晚清卷》，陕西教育出版社，1996年，第582页。

之后，洋务运动的开展也进一步推动了对世界的认识。洋务派官员已经开始了解到地球分东西两半，不再称西方为“夷”而改成“泰西”。李鸿章还在奏折中指出当时的“英、俄、德、法、美”为“泰西五大强国”<sup>47</sup>。1864年总理衙门刊印《万国公法》并下发给各级政府，以使他们可以依据国际法处理世界事务，体现了传统天下观正逐步向世界新秩序发生位移。

但即便如此，当时的不少官员仍然以与“夷人”接触为耻，更是不愿出使西洋。1876年李鸿章在寻找出使人员时，就曾感叹“人莫不求官，而不求出使。”<sup>48</sup>薛福成也曾叹道：“今之士大夫习闻春秋攘夷之说，颇疑海外绝域非儒者所宜道。其尤深太息，以谓中外交接之事宜一扫括绝去，援引古昔，用相譬议。”<sup>49</sup>在鸦片战争之后的很长一段时间里，中国人对“世界”并没有一个清晰的认识，国家概念也没有建立，王汎森在谈及晚清的政治概念时就曾经提到：

梁漱溟提到“国家”、“社会”是中国原来没有的观念。这一回忆颇能说明清季的实况。就以“国家”的观念来说，近代学者曾引述了一个故事，说的是1839年鸦片战争爆发之前，一位满清官僚和一位英国贸易代表在广东的对话。当英国贸易代表提到中国是一个“国家”时，满清官员显然不知所云。即使在1842年《南京条约》签订以后，清廷的一些官僚依然不相信西方国家的数目可能超过二三个。到了1872年，里雅各在《左传》英译本的前言中仍然提到，中国人不能明白他们只是世界上许多国家中的一个。一直到陈独秀幼年时他仍然不能清楚意识到中国只是世界上许许多多国家中的一个。<sup>50</sup>

从这里，我们可以看到，鸦片战争之后，基于华夷秩序的“天下”概念虽然开始

---

<sup>47</sup> 李鸿章，《筹议海防折》，《李鸿章全集》，第二册，时代文艺出版社，1998年，第1067页

<sup>48</sup> 李鸿章，《复沈幼丹制军》，光绪二年正月十二日，《李鸿章全集》，第六册，时代文艺出版社，第3637页

<sup>49</sup> 薛福成，《赠陈主事序论世变已亟应有御变之道并勉陈兰彬率幼童赴美留学》，《薛福成全集》，上海人民出版社，1987年，第637页。

<sup>50</sup> 王汎森《引论：晚清的政治概念与“新史学”》，罗志田主编《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，山东人民出版社，2001年，第4页

瓦解，但是速度却依然很缓慢，对世界的认识以及国家观念的发展仍然滞后。

金观涛、刘青峰的《从“天下”、“万国”到“世界”》一文中认为，“直到 1900 年以前，传统天下观的华夏中心主义并没有解体；以中国为中心的万国观，不过是传统天下观的某种修正或变异。”<sup>51</sup>也就是说，在“天下”概念出现缓慢解体的过程中，“万国”的出现表明了中国对世界认识的进一步深化，并承认自己作为“万国”中的一国而存在。但由于仍未彻底改变的中国中心的文化世界观，从而使得“天下”在概念内涵的调整下依然被使用。“万国”则类似与“各国”的用法。虽然万国观曾在甲午战争之前作为中国近代世界观建立前的过渡，但“万国”最终并未能成为近代世界观的关键词而被沿用。

### 三、“世界”的袭来——来自日本的影响

根据“近代中国思想史与文学史专业数据库”的数据<sup>52</sup>，近代中国对“世界”的使用，1895 年开始增加，1896 年开始出现急剧增长趋势，1903 年最盛。

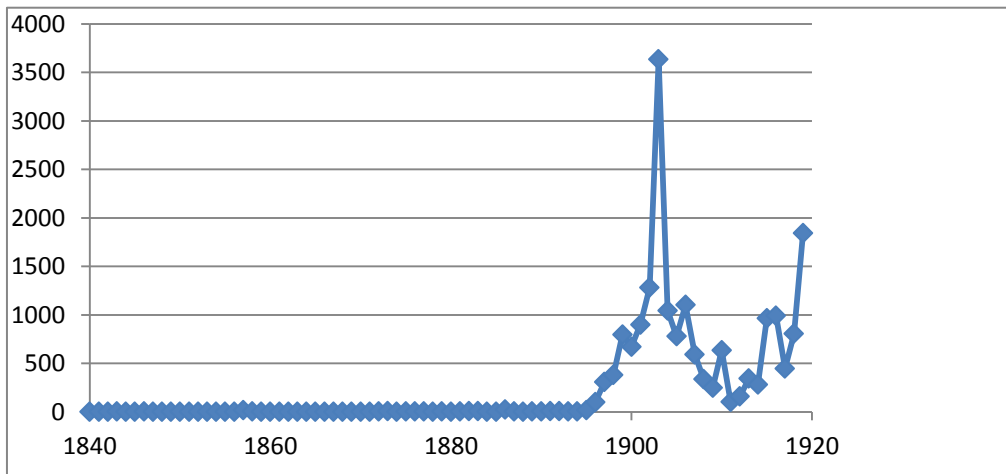


表 2 “世界”的使用次数 (1840-1919)

观其用例，1896~1898 年间的“世界”用法仍主要以传统语境中的含义为主，被

<sup>51</sup> 金观涛、刘青峰，《从“天下”、“万国”到“世界”——兼谈中国民族主义的起源》《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京法律出版社，2010 年，第 234 页。

<sup>52</sup> 本文中“世界”词汇资料，取自“中国近现代思想史专业数据库（1830~1930）”（香港中文大学中国文化研究所当代中国文化研究中心研究开发，刘青峰主编）；现由台湾政治大学“中国近现代思想及文学史专业数据库（1830~1930）”计划办公室提供检索服务，谨致谢意。

大量用于指涉“世上；人间”及“时局”等义。除此之外，“世界”的用法中还有很大一部分是意指“宇宙”。用于指涉“全球各国”的用法较少，主要是出现在翻译类文章中，特别是译自日本的文章。

1896年，《时务报》在上海创刊，从第3册开始开设“东文报译”专栏，通过翻译日本报刊，向国人介绍来自世界各地的信息。该专栏的译者一直由古城贞吉担任<sup>53</sup>。在古城贞吉所翻译的文章中，首先出现了“世界”不同与传统文脉中的，表示“全球各国”的用法。如在《俄人论英国海外政策》一文中：“犹太人神学家。谓世界将来必以大并小。为分二国。俄在一方。英在一方。而其后英必灭俄。即可再兴犹太国。”<sup>54</sup>另外，在《论英国商务渐衰》中：“当贸易之盛时。不复思到衰败之日也。世界之大势。已非昔比。而英人犹守其向日之习气。不肯少变。此渐衰之由也。”<sup>55</sup>隔年，除了《时务报》之外，《知新报》《实学报》的译文中都曾出现如“凡世界之内，名之为国者”<sup>56</sup>、“可於世界增无数产棉之地”<sup>57</sup>、“然台湾於世界之中，亦为膏腴之壤”<sup>58</sup>等用例。除此之外，在康有为的《日本书目志》中，也出现了“世界”的用例，但主要见于日本的书名中。可见，通过来自日本的译词，“世界”作为“全球各国”的代名词已经悄然进入汉语中。

1899年，“世界”一词近代含义的用例除了见于《知新报》等报纸的译文中，较为常见的为《清议报》。《清议报》是梁启超在流亡日本之后，于横滨创办的旬刊。出资人为旅日侨商冯镜如，由梁启超主持，麦孟华和欧榘甲辅助。《清议报》至1901年12月21日为止，共发行100期。梁启超在《清议报》发行第一百册的祝词中总结该报的特色：

《清议报》之特色有数端：一曰倡民权，始终抱定此义，为独一无二

<sup>53</sup> 沈国威，《近代中日词汇交流研究》，中华书局，2010年，第368页。

<sup>54</sup> 《俄人论英国海外政策（续第四册）》，日本东京古城贞吉译，《时务报》第六册）

<sup>55</sup> 《论英国商务渐衰》，日本东京古城贞吉译，《时务报》第五册）

<sup>56</sup> 《论中国今日联欧亚各国不如联美国之善》，南海陈继俨撰，《知新报》第四十一册）

<sup>57</sup> 《东报译补》，长洲程起鹏译，《实学报》第十三册）

<sup>58</sup> 同上。

之宗旨，虽说种种方法，开种种门径，百变而不离其宗，海可枯，石可烂，此义不普及于我国，吾党弗措也。二曰衍哲理，读东西诸硕学之书，务行其学说以输入于中国。（中略）三曰明朝局，戊戌之政变，己亥之立嗣，庚子之纵囚，其中阴谋毒手，病国殃民，本报发微阐幽，得其真象，指斥权奸，一无假借。四曰厉国耻，务使我国民知我国在世界上之位置，知东西列强待我之政策，鉴观既往，熟察现在，以图将来，内其国而外诸邦，一以天演学“物竞天择，优胜劣败”之公理，疾呼而棒喝之，以冀同胞之一悟。此四者，实惟我《清议报》之脉络之神髓也。一言以蔽之曰：广民智、振民气而已。<sup>59</sup>

其中，关于第四点，《清议报》通过翻译外国新闻及评论文章，加上报纸自身撰写的评论文章，在揭露“帝国主义”侵略中国面貌的同时，以及对“世界”及“世界文明”的介绍，力图“广民智、振民气”，希望中国能在世界竞争中获得生存。由此看来，“救亡图存”乃是《清议报》主要的宗旨之一<sup>60</sup>。这一时期，“世界”一词在《清议报》中被大量使用。关于这一点，笔者认为很可能是受到了日语中“世界”一词的影响<sup>61</sup>。在《猛省录》、《闻戒录》、《瀛海纵谈》等专栏的文章中，都对当下世界局势及列强对中国的虎视眈眈有详细的分析。但另一方面，《清议报》中对作为“世界文明”中心的西方表示了肯定。梁启超在《中国史叙论》中就曾说道：“今世之著世界史者。必以泰西各国为中心点。虽日本俄罗斯之史家。凡着世界史者日本俄罗斯皆摈不录亦无异议焉。盖以过去现在之间。能推衍文明之力以左右世界者。实惟泰西民族。而他族莫能与争也。”<sup>62</sup>而面对如此的西方文明“世界”，中国仍处于落后的地位。“今日吾支那之弱点。则在脑气筋之能力。未达充分也。换言之则国民之智识。未足以比於世界文明之国。故未能使之文明国人所为之事也。”<sup>63</sup>需要通过增广民智力求加入这一“文明世界”。这也正是《清议

<sup>59</sup> 《清议报全编》，第一集上，第9页。

<sup>60</sup> 参见尹天五，《爱国救亡的〈清议报〉》，《学术月刊》，1984年第11期。

<sup>61</sup> 该报中所翻译的外国时事及评论文章，几乎都是来自日本。另外，在此前梁启超的文章中，对“世界”表示“地球各国”的用法并不多，乃是流亡日本后才开始大量使用的。

<sup>62</sup> 梁启超：《中国历史研究法》，《饮冰室合集之七十三》，第7页。

<sup>63</sup> 梁启超，《读经济新报布版权於支那论》，《清议报》，第十三册。

报》的宗旨之所在。

除了向国民传达世界局势及民族危亡的信息之外，梁启超还致力于“国家”观念的塑造。梁启超曾批评中国人“民不知有国。国不知有民。以之与前此国家竞争之世界相遇。或犹可以图存。今也在国民竞争最烈之时。其将何以堪之。”<sup>64</sup>之后，梁启超在《新民说》中论及国家思想曾说道：“所谓对于外族而知有国家者何也？国家者，对外之名词也，使世界而仅有一国，则国家之名不能成立。故身与身相并而有我身，家与家相接而有我家，国与国相峙而有我国。”<sup>65</sup>这段文字乃是论述国家思想的，但是，却从另一个方面说明了中国近代世界观的形成过程。正因为近代中国面临列强侵略的危亡处境，由此改变了中国人的“对外”意识，在此过程中，“世界”与“国家”两个概念交互影响而逐渐形成。而关于“世界”与“国家”的关系，梁启超认为：

尚当知世界上之国家。非徒吾一国而已。当全球比邻之今日。牵一发而全身动。一国有所举措。其影响直及於第二国第三国。不自明其国在世界上之位置若何。则跬步荆棘而已。故吾谓我国今日当持国家主义。然尚冠以一形容词焉。曰、“世界的国家主义。”此实今世列强所共持之大方针。而我国亦莫之能外者也。<sup>66</sup>

此时的梁启超已经意识到世界上各个国家之间的紧密联系，也意识到中国必须认清自身位置并融入到这样的“世界”中去才能得到更好的发展。受社会进化论影响的梁启超认为“但使我国家既进步而得驰骋於世界竞争之林。则夫今日世界各国之大问题”<sup>67</sup>，其在二十世纪初的著述中多致力于探讨中国如何在世界竞争的局势中生存下来。

事实上，严复的《天演论》在中国盛行的时期，世界竞争、优胜劣汰的观念已经极大地影响了当时的中国人。但将竞争的图景与“世界”一词联系起来的乃

---

<sup>64</sup> 梁启超，《论近世国民竞争之大势及中国之前途》，《饮冰室合集之四》，第 59 页

<sup>65</sup> 梁启超，《新民说》，辽宁人民出版社，1994 年，第 22~24 页

<sup>66</sup> 梁启超，《关税权问题》，《饮冰室合集之十九》，第 72 页

<sup>67</sup> 梁启超，《社会主义论序》《饮冰室合集之二十》，第 2 页



是经由《清议报》而起。梁启超所塑造的“世界”，乃是竞争的“世界”，中国人所面临的是救亡图存的问题，同时也是是否以及如何加入这个“世界”的问题<sup>68</sup>。

#### 第四节 本章小结

日本在通往近代世界观的路上，基于 16 至 19 世纪自身所吸收的西方知识，同时受到了来自中国的西方认识的影响。而在中国的惨败面前，开始逐步利用各种方式较为积极、主动地转变自身的世界认识。并逐步摆脱来自中国的传统天下观及对西方认识的束缚，自主地认识并塑造新的“世界”。“世界”的出现，以及后期“万国”与“世界”的并存，直至最后对“世界”的使用似乎正好反映了这一路径。与日本相反，中国先是在西方传教士的传播工作中有了“万国”的概念，但是由于传统天下观的根深蒂固，“万国”直至鸦片战争失败后才开始引起重视。此后，甲午战争的失败，让中国意识到了日本崛起的同时，开始真正走上重新认识世界的道路。从日本输入的“世界”概念逐渐取代了传统世界观中的“天下”，而“万国”也在“世界”的大量使用下逐渐退出了历史舞台。正如一部分学者所提出的，传统天下观的瓦解始于甲午战争失败之后。而“世界”这一概念经由日本进入中国，取代传统世界观的“天下”，同时也取代了在西方传教士帮助下认识世界的“万国”，成为新的世界观的“关键概念”，从侧面反映了日本给近代中国世界认识所带来的影响。

---

<sup>68</sup> 参见罗志田的《天下与世界：清末士人关于人类社会认知的转变——侧重梁启超的观念》（《中国社会科学》，2007年第5期）及《理想与现实：清季民初世界主义与民族主义的关联互动》（《现代中国思想的核心概念》）。

## 第二章 “自由” ——近代中日所理解之西方文明

### 第一节 传统语境下之“自由”与西方之“自由”

“自由”一词在中国古已有之，意为“能按己意行动，不受限制”<sup>1</sup>。《后汉书》中有“兄弟權要，威福自由”等句。另，《三国志·吴朱桓》中：“桓性护前，耻为人下，每临敌交战，节度不自由。”古乐府《孔雀东南飞》：“吾意久怀忿，汝岂得自由”等。到了隋唐时期，随着佛教的流行，“自由”一词被频繁使用，多为因“因果”而不受生死束缚之意。唐宋诗歌中常可以见到“自由”的用例。到了明清时期，民间文学作品中也开始广泛使用“自由”一词。用法多为不受拘束限制之义。胡其柱曾在《“自由”的前世今生》一文中将晚清以前的“自由”归纳为三种含义：一种是懒散邈遑、随意行事，带有贬义色彩；一种是自主行事，略带肯定意义；一种是表示无拘无束、自由自在，为中性词汇。并指出第一种含义在晚清之前的文本中占有主要地位，特别是在儒家文化语境中，“自由”常被视为一种放荡不羁的消极行为而受到谴责。<sup>2</sup>另一方面，“自由”随着汉语被输入到日语中。《续日本纪·宝龟八年（777）九月丙寅》中有：“專政得志，升降自由”一句。另，《中右记·康和思念（1102）五月九日》：“而依大眾申，以仁源法印可為執行別當由，今日被仰下，頗難自由歟”<sup>3</sup>。意思与古汉语中的“自由”相似，为“能按照自己的想法行动，不受束缚”。《日本国语大辞典》中指出：“（特别是中古、中世的古文书等）表示无视恰当的文书、道理等，按照自己的主张随意行动。多数表示对该行为的批评之意。任意妄为。”<sup>4</sup>对于明治之前“自由”在日语中的用法及含义，津田左右吉和小堀桂一郎都曾做过相关论述。<sup>5</sup>总结起来，主要为两种

<sup>1</sup> 《辞源》（修订本、第3册），商务印书馆，1982年，第1585页。

<sup>2</sup> 胡其柱，《“自由”语词的前世今生》，《寻根》，2008年第4期，第107页

<sup>3</sup> 《日本国语大辞典·第二版》，第六卷，第1197页。

<sup>4</sup> 同上，原文为：“（特に中古、中世の古文書などで）先例、しかるべき文書、道理などを無視した身勝手な自己主張。多くその行為に非難の意をこめて使われる。わがまま勝手。”

<sup>5</sup> 津田左右吉，《自由といふ語の用例》，《津田左右吉全集》第21卷，岩波書店，1965年，第75-84页；小堀桂一郎，《日本人の「自由」の歴史——「大宝律令」から「明六雑誌」まで》，文艺春秋，2010年

含义，一种是受到来自中国影响的专横不羁的负面含义，一种是来自佛教语境的不受生死名利束缚的超脱之意。到了安土桃山时期的基督教文献中，“自由”的用法和禅宗中所使用的“自由”类似，为摆脱束缚的超脱之意。

如果说近代之前的“自由”是中国影响了日本，那么近代之后，“自由”作为译词被赋予新的含义并活跃于近代东亚的舞台上，则可以说是发端于日本。兰学时期，“自由”就已经被用于翻译荷兰语的“liberty”和“freedom”。关于这点，柳父章所著《翻译成立事情》一书的《自由》一篇中曾经提及，所举的是《和兰字汇》中的例子。<sup>6</sup>实际上，比荷兰辞书更早的拉丁语及葡萄牙语辞典中已经出现了“自由”的身影。1595年，耶稣会传教士和日本修道士在长崎所编撰的《拉葡日对译辞典》中，“自由”就被用于对译拉丁语“libertas”。该辞典并未对为何选用该词有相关记载，但该词典序言中提到其选用的译词注重典雅，加上当时的日本将汉语，特别是佛教用于奉为典雅的语言这点<sup>7</sup>，笔者推测其可能是借用了“自由”一词在佛教中“不受拘束，自由自在”这一意义内涵来对译拉丁语的“libertas”。之后编撰的《日葡字典》沿用了《拉葡日对译辞典》的译词。到了兰学时期，最早的兰和大辞典《波留麻和解》（1796）中将荷兰语“vrywillig”解释为「自由ニスル、障害ナク自在ニ働ラカル」。之后的《和兰字汇》同样沿用了“自由”这一译词。到了英学时期，日本最早的英语词典《谙厄利亚语林大成》中，“liberty”一条解释为：“リヘルデイ；自有（ジユウ）又放縦（ホシイママ）”。笔者认为这里的“自有”很可能是“自由”的讹误。而参照《和兰字汇》译词编撰的《英和对译袖珍辞书》中，“liberty”和“freedom”都被翻译为“自由”。两年后出版的《法语名要》的译词由于参照了兰日辞典，辞典中法语“liberté”也被译为“自由”。到了明治初期，19世纪前半来华传教士所编撰的词典相继传入日本，并对当时日本的译词造成了很大的影响。在此影响下，1872年编著的《英和字典》和次年出版的《附音插图英和字汇》中，“liberty”和“freedom”的条目中出现了

<sup>6</sup> 柳父章，《翻译成立事情》，岩波书店，2003年，第180页

<sup>7</sup> 关于这点，日本关西大学韩一瑾的论文中曾有相关论述。韩一瑾、「天草における言語接触とキリシタン関係訳語」（『天草諸島の歴史と現在』周縁の文化交渉学シリーズ 8、148页。

“自由”以外の如“自主、不羈、自主之权、任意、宽大”等译词。明治12年，津田仙等人训点出版了《英华和译字典》，明治17年，井上哲次郎出版了《订增 英华字典》。受此影响，汉语词汇大量被引入到了译词中。“liberty”和“freedom”的译词受此影响，条目中屡屡可见“自主，任意，宽宏”等译词。明治初期的知识分子在对“liberty”“freedom”的理解的基础上，各自使用如“自由、自主、不羈、自在”等不同的译词与之对应。1871年，中村正直翻译出版了约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill, 1806—1873）的《On Liberty》，将书名译为《自由之理》。此书在日本引起的热潮将“自由”成功地推广并确立为“liberty”的译词。而后，“自由”一词及其所代表的自由思想在梁启超的大力推介下，被带入十九世纪末二十世纪初的中国。并随着“自由”在中国知识分子及热血青年中的热议，很快被推广开来，成为“liberty”及“freedom”的译词在中国被广泛使用。

鸦片战争之后，中日相继走上主动吸收西方思想文化的道路，翻译成为了输入新知识的必需。新事物所带来对新词的大量需求中，像“自由”这样使用旧有名词对应新事物的情况多有出现。这种做法一方面使得新事物更容易为大众所接受，一方面也不可避免地将名词的旧有意义内涵引入到新事物中，从而造成对新事物新概念的理解上的偏差。“自由”作为“liberty”“freedom”的译词，其原有的负面内涵对西方自由思想在近代中日两国的接受上所造成的影响，一直是学界讨论的焦点。在涉及近代中日自由思想形成的相关论文中屡屡可见。从丸山真男到近年的小堀桂一郎，<sup>8</sup>论及日本自由思想的论著，都不可避免地提及该译词的形成及意义内涵的演变。而在中国，可以说直到现在，围绕着“自由”的论争仍未停息。这数十年来，不少学者开始尝试将“自由”一词放在翻译的角度中重新

---

<sup>8</sup> 日本方面的代表性研究成果有：丸山真男、1947「日本における自由意識の形成と特質」『帝国大学新聞』（1947-8-21）→丸山〔1995：153-161〕；津田左右吉、1955「自由といふ語の用例」『心』（1955-7）. 津田〔1965b：74-84〕；浅井清、1966「日本における市民精神の成立——明治初期文学における〈自由〉の受容」『思想』504（1966-6）：61-71；柳父章、1982「自由」『翻訳語成立事情』岩波新書；石田雄、1989『日本の政治と言葉——上 「自由」と「福祉」』東京大学出版会；小堀桂一郎、2010『日本人の「自由」の歴史——「大宝律令」から「明六雑誌」まで』文藝春秋。

考量。<sup>9</sup>

“自由”一词的特殊性在于其并非仅仅是一个名词，同时也是理解自由精神的关键概念——这也是其被反复讨论的原因所在——因此，其被翻译、介绍的过程，是一个译词的成立过程，同时也是一种思想被诠释及传播的过程。纵观先行研究，可以发现，大部分文章抑或是从思想的角度出发，抑或是从语言的角度出发进行研究，结合思想和语言的角度进行探讨的文章为数不多。知识分子在该译词形成之初，是如何进行选择的；在知识分子的探索道路上中日两国又存在着何种差异；这些问题却较少有文章涉及。近代中国自由思想的形成不可否认地受到了来自日本的影响，也有相关的先行研究论及这点。这种文化间所发生的交涉活动，体现在自由思想的传播过程中，同时也体现在了“自由”这一概念的成立和传播过程中。从中国传统语境带有负面内涵的“自由”到日本所选择作为西方近代文明代表的“自由”，再到梁启超所举起的“不自由，毋宁死”的大旗，其间，中日两国各自是如何接收外来文化的，相互之间又进行了什么样的思想文化交涉。本文正是怀着这些问题展开思考的。近代中国的“自由”存在着什么样的日本因素，而近代日本的“自由”又是否存在着中国因素。这都是本文在厘清“自由”译词成立过程的同时，希望寻求的答案。特别是，既是翻译者又是意见领袖的知识分子们，在对待“自由”时是如何处理旧文化及新文化之间的冲突的，并如何为新文化进行价值定位的。本文将围绕着这些问题，以作为译介者的知识分子为主要研究对象，探求近代中日两国在译介“自由”一词是所带来的对本国思想文化体系的影响，以及其间知识分子所展现出来的对新旧文化的价值取舍和接受倾向。

---

<sup>9</sup> 中国方面的代表性研究成果有：周振鹤：《“自由”从哪里来》；胡其柱：《“自由”语词的前世今生》《晚清“自由”语词的生成考略》；章清：《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》；黄克武氏：《自由之所以然——嚴復对約翰弥尔自由主義思想的認識与批判》等

## 第二节 近代日本的“自由”——文明转型的标志

### 一、福泽谕吉与“自由”

兰学时期的“自由”虽然作为译词早早出现在辞典中，但却未被赋予具体的内涵。福泽谕吉第一次真正将其与西方思想文化相联系，并使其带上了近代文明光环的。福泽谕吉奉幕府之命于1860年远渡美国，之后又于1862年到欧洲考察访问，1866年写成《西洋事情·初编》三册。该书向日本国民介绍西方的政治、风俗、历史等，希望能帮助日本国民了解西方，“以辨清其是敌是友”<sup>10</sup>。据福泽所言，此书为其最为畅销的译著。加上当时流通的盗版数量，销量达到二十至二十五万册之巨<sup>11</sup>，可见其影响极为广泛。该书在开头部分即提到西方“文明政治”的六条要诀。第一条为“自任意”，强调国法不得束缚人之所好，更不应因贵贱尊卑而妨害人的自由权利。其中，福泽特意为“自由”加注，表示其为英语中的“freedom”或是“liberty”，意思并非不惧国法，任意放荡，而是使人能尽其力而为之意。福泽还指出，该词尚未有适当的译词与之相对应。<sup>12</sup>在这里，福泽已经将“自由”明确作为“liberty”及“freedom”的译词使用，并且指出其与传统语义中的“自由”并不相同。1867年，福泽再一次访问美国，次年出版了《西洋事情·外编》三册。书中主要内容译自美国人 Chambers 所写的经济学的书籍。书中论述权利与义务一节中提到：

天生人而赋其生存之才力。然人若欲活用天赋之才力，必先得心身之自由而后得其用。故世界中，无论何等之国家、何等之人种，人人必先使其身得自由。此乃天道之法也。（中略）天赋之自主自由之权不可卖亦不可买。为人者应正其行，不可妨害他人。国法所允之自由不可剥夺之。<sup>13</sup>

<sup>10</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1958年，第285页。

<sup>11</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1958年，第26页。

<sup>12</sup> 同上，第290页。

<sup>13</sup> 同上，第392页。

在这段的末尾，福泽解释道“以上所述之自由，以国之制度许可为限，名为人民普遍的自由”。<sup>14</sup>福泽肯定了天赋人权，表示其不可侵犯的特性。并指出“自由”不应妨害他人，应当在国法制度的许可范围之内。此处福泽在肯定自由权利的同时，提出了对自由权利的限制。1870年，福泽再次出版了《西洋事情·二编》四册。在该书的例言中，福泽感叹翻译时选择适当译词是一件很困难的事，并且专门探讨了“自由”和“通义”<sup>15</sup>两个译词。<sup>16</sup>对于“自由”，福泽指出中国人所翻译的“自主、自专、自得、自若、自主宰、任意、宽容、从容”等词都未能完全表达这个词原有的意义内涵。据此，我们似乎可以看出福泽认为“自由”更贴近原词所要表达的意义内涵。接着，福泽将“自由”定义为：“依一身之所好而为，无局促之感。”并指出，自由乃人之天性，不应有所阻碍。福泽还借用了富兰克林的话，表示：“吾身居无常处，自由所存之处，乃我所居之处也。”最后，再次强调，“自由”并非随意放荡，损人利己之意，应是身心得以舒展，但人与人之间不互相妨害，从而实现自身幸福的意思。并告诫读者，应当区分“自由”与“任意妄为”之意，切不可误用。书中第一卷论及人的权利一节中，将天赋的“自由”定义为：“能依吾心之所想而行也。”福泽表示，此乃一般世间所说的“自由”。但是，在后面的注解中，福泽进一步指出，这是“野蛮的自由”。何谓“野蛮的自由”？就是居无定所，寝食无常，无学无智，自给自足，但不知世间风俗，仅仅只是蠢钝地度过人生。而这种“自由”在文明社会是不被允许的。<sup>17</sup>这里，福泽将对自由的界限与“野蛮”和“文明”相关联，表示应该追求的乃是“文明”的“自由”，而非仅仅是按照自身想法行动的“野蛮的自由”。在此，福泽凸显出了“文明”与“自由”间的关系。

通观福泽在《西洋事情》中自由的用例，我们可以发现，福泽虽然对“自由”作为“liberty”或“freedom”的译词尚不够恰当，但仍要好于汉文中的译词，

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> 现译“权利”。

<sup>16</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1958年，第486-488页。

<sup>17</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1958年，第487页。

并明确地将其作为自由权利的代名词使用。相对于此，“free”的对应译词，福泽则使用的是“不羈”或是“宽大”。在美国独立宣言的译文中，将其称之为“不羈独立”的国家。并将自由法律译为“宽大”。福泽对“自由”的犹疑，似乎并不是体现在对其的使用上，而是体现在其不断强调的“自由”的界限上。福泽对“自由”的警惕，看起来并非来自“自由”语词，而是来自自由权利本身。福泽论及自由权利时，不断地强调“自由”与“任意妄为”的界限。并且指出按照自己意愿行动乃是“野蛮的自由”，而非我们所应当追求的类似西方的“文明的自由”。“文明的自由”应当是不妨害别人的权利，在法律规定下或者是在国家制度范围内，放弃部分自由的“自由”。对于这点，与其说福泽是在厘清“自由”与传统文脉的界限，不如说是在告诫人们不要滥用自由权利以划分“自由”的界限。

1872年出版的《童蒙教草》的序言中，福泽再次提出对“自由”的担忧，批评“放肆无赖之徒”假“自由”之名，行“放肆”之实。福泽指出：“凡世上之文字，误用之例不少，随文字之使用，其真正涵义渐失。其中以‘自由’二字为甚。风俗败坏的国家提倡自由者必为放肆无赖之徒，愈是放肆，提倡自由之声愈烈。这些人所称的自由，与报国并无任何关系，只为摆脱限制而已，此非真自由耳。”<sup>18</sup>同年，福泽出版了《劝学篇》。《劝学篇》在开篇即提出了天赋人权的观点，肯定了人的自由权利。但福泽随后又指出提倡自由权利如若不了解其界限的话，就会容易陷入任意妄为之地。“自由”与“放任”的界限正是在于是否妨害他人（自由）之间。一方面，福泽提倡天赋人权，一方面又话锋一转强调权利的界限。丸山真男曾指出福泽这种随机应变的思想特征，与其自身所重视的“价值判断的相对性”及“实用主义”的思维方式有紧密的联系。<sup>19</sup>对于“自由”，福泽一方面憧憬并提倡国民应追求自由独立的精神，一方面又时刻提醒人们注意不要堕入“任意妄为”的境地。面对如此的自由权利，笔者认为，福泽所选择的因限度不同而正负含义即会发生逆转的“自由”一词似乎正好与其相呼应。

<sup>18</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第三卷，岩波书店，1958年，第147~148页

<sup>19</sup> 丸山真男著，区建英译，《福泽谕吉与日本近代化》，学林出版社，1992年，第166页。



## 二、明治初期的启蒙思想家们与“自由”

从福泽渝吉的《西洋事情》开始，明治初期的启蒙思想家们开始向日本国民介绍西方政治、文化等方面的知识。这一时期，很多译词都尚未确定，仍处于摸索阶段，“自由”也是如此。“liberty”、“freedom”或者说还有“free”的译词，在来自中国的“自主”，基于荷兰辞典的“不羈”“自在”“自由”之间游移不定。此处以加藤弘之、中村正直、西周为例，尝试厘清当时的知识分子对“自由”这一译词的态度及使用历程。

与福泽不同，加藤弘之在一开始似乎并未使用“自由”一词，而是受汉语译词的影响，采用了“自主”作为译词。加藤在《邻草》之后所写的草稿中，有一篇名为《自主之权》<sup>20</sup>的文章，介绍西方所盛行的“フレイヘイド”<sup>21</sup>，也就是“freedom”。加藤提到该词在荷兰语中也有，但中日都未能将其直译。若译为日语的话，应为类似“自由自在”或是“任意”之意。文章中提到汉语中该词的翻译为“自主”，认为这是意译。加藤解释道，自由权利乃国民皆有，不分贵贱尊卑，为国民自身所拥有的主要权利。因此译为“自主”，是竭力接近原词含义的意译，而非直译。在这里，加藤并未就“自主”一词的优劣做出评判，但提到了“freedom”译作日语的话应是“自由自在”或是“任意”之意。大概是因为这个原因，在之后所写的《真政大意草稿》中，加藤使用了“任意自在”一词。并且在1868年出版的《立宪政体略》一书中，使用了“自在”一词。书中在介绍“国民公私二权”的时候将自由权称为“任意自在之权”，指出国民拥有“生活之权利”、“自身自主之权利”、“行事自在之权利”、“结社及会合之权利”、“思·言·书自在之权利”、“信法自在之权利”、“万民同一之权利”、“所有之物自在处置之权利”等八种私权。<sup>22</sup>而到了1870年正式出版的《真政大意》中，却改用了“不羈”一词。关于这点，小崛桂一郎认为可能是受到了《波留麻字解》中荷兰语“vrijheld”的译

<sup>20</sup> 大久保利谦编，《加藤弘之文书》，第一卷，同朋舍，1990年，第36页。

<sup>21</sup> 为荷兰语中的“自由”。

<sup>22</sup> 植手通有编，西周·加藤弘之著，《日本名著·34》，中央公论社，1984年，第342-343页。

词的影响<sup>23</sup>。书中肯定了“人性”中所拥有的“不羈自立”之情，并指出政府及宪法制定时不应对“不羈自立之情”加以束缚。文中虽然提及自由权利时几乎都使用了“不羈”，但仍有一处“自在”的用例。而文中所出现的一处“自由”的用例，使用的则是传统语义中“任意放荡”的负面含义。1872年至1874年间，加藤弘之翻译出版了伯伦知理所著《一般国法学》的序言及第六到第九章的内容。这时候，加藤改用“自由”一词来对应德语中的“Freiheit”。之后，作为侍讲的加藤弘之为了“进讲”的需要，继续翻译了《一般国法学》的第一章至第四章第三节的部分，不论是在草稿或是正文中，都继续使用“自由”作为“freiheit”的译词。经过一番摸索的加藤，在之后所著述的文章中，都持续使用了“自由”一词。

1871年，曾经留学英国的知识分子中村正直翻译了穆勒的著作，冠以《自由之理》之名，于次年出版发售。该书成为当时青年学者的必读书目，对日本近代社会造成了深远的影响。后来成为自由民权运动地方领导人之一的河野广中就曾受到了极大触动。他提到，“过去由汉学、国学培养起来的动辄主张攘夷的旧思想，顿时起了巨大的变化，除了忠孝之道外，其他的旧思想都给打碎了。不仅如此，我懂得了要尊重人的自由和权利，还认识到要实行依靠民意的政治。感铭之深，难以言表，心中自此刻下了自由民权的信条。”<sup>24</sup>但实际上，中村正直并非一开始就采用了“自由”一词作为“liberty”的译词。具有深厚汉学功底的中村，在更大程度上受到了来自中国的影响而采用了“自主”一词。其在《自由之理》之间所作的《西国立志篇》中，使用的就是“自主”一词。在《自由之理》中，对“liberty”一词，中村的译为“自由之理”，并在旁标注也可译为“自主之理”，此处应是对英汉字典的沿袭。但是，在文中中村主要使用的却是“自由”一词，所出现的“自主”更多的则是表示独立自主的含义，而非自由。可见，中村此时已经超越英汉词典的解释，开始自主地探索对西方“自由”的理解与诠释。

<sup>23</sup> 小堀桂一郎，《日本人“自由”的历史》，文艺春秋，2010年，第297页。

<sup>24</sup> 高桥昌郎：《河野盘州传》，东京：吉川弘文馆，1996年，104页。

而对日本近代学术术语的创制做出巨大贡献的西周却好像“自由”一词不太认可。西周在1868年所译《万国公法》中，使用“自主”一词，关于这点大概是受到了来自中国的影响。该书凡例中也提到了书中译词对汉译词的借用。次年，西周与津田真道共同出版的《性法略》中，使用的主要是“自在”，同时也使用了“自主之权”。在其学术思想集大成之作《百学连环》中，与“liberty”对应的译词为“自在”或是“自由自在”，“liberty of press”为“印刷自在”，“free right”为“自在之权”<sup>25</sup>。另外，西周似乎一直对“自由”有所排斥，很少在正式文稿中使用，仅在对话、草稿或是批注等非正式文章中使用，而在正式文章中则用其他词汇表达。明治十年代所写的宪法草案中，提及宗教自由时，西周所使用的是“自在”，而在批注的“编次大意”中却使用了“自由”及“自由”权利等。另外，西周在名六杂志上所发表的文章中，使用的也是“自在”而非“自由”。此处，似乎可以感受到西周对正式文章中使用“自由”一词有所排斥。《西周全集》中所收录的《灯影问答》一文中，西周以西方的自由思想为基础，将其放入儒家的性的思想中，使其回归到“人的本性”上。这篇文章也是了解西周思想的重要文献。文章中所使用的是“自由”一词。小堀桂一郎认为此处是西周使用“自由”一词的证据<sup>26</sup>，但笔者认为这篇文章实际上并非西周本人所做，而是弟子对师生间谈话所做的记录，至于具体用词是否为本人之意未经调整也无从得知，因此似乎并不足以作为西周使用“自由”作为译词的证据。之后，西周的文稿中有两篇文章论及“自由”，一处为《自由は自主に成るの説》，一处为《阿编狭母氏法家哲学关系断片》。而这两篇文章的主旨都是说明自由的界限，或者说是说明“自由”与任意妄为的界限。在自由民权运动如火如荼，人人皆称“自由”的时期，西周似乎更加关注的是其界限之所在，提醒国民“自由”与“任意妄为”的界限，不可妄用“自由”。

<sup>25</sup> 京都大学，西周『百学連環』データベース原表

<sup>26</sup> 小堀桂一郎，《日本人“自由”的历史》，文艺春秋，2010年，293页

## 三、“自由”作为译词的确立——《明六杂志》与自由民权运动

1874年，从美国归来的森有礼受美国学会活动的启发，与西村茂树商议“立社会同”之事。在两人的奔走下，明六社得以成立。其机关刊物《明六杂志》也于同年创刊。直至1875年11月14日停刊为止，共出版43期。根据社长森有礼在创刊一周年的演讲，该杂志每月的平均销售为3205册。现在看来也许是个小数目，但在当时已经可以说是相当畅销的数字了。《明六杂志》的读者以官绅豪商中的知识分子为中心。投身自由民权运动的植木枝盛就是受其影响的一例。可见，《明六杂志》可谓是明治初期启蒙思想的源泉，当时日本在西方思想传播中的意见领袖。

分析《明六杂志》文章中“自由”一词的用例，可以看出“自由”作为“liberty”及“freedom”的译词在词典中虽尚未被统一，但在以明六社为代表的知识分子中似乎已经逐步稳定下来并被接受。《明六杂志》共出版43期，这43期中“自由”的用例为280处，<sup>27</sup>明显多于“自主”（47处）、“自在”（7处）等词。而且，“自主”的用例中多数与“自由”一起出现，语义也倾向于“独立自主”。可见，来自英汉词典的“自主”一词已经不再被明六社的知识分子们用于表示“liberty”等词。“自由”的用例中，除了一小部分用例为传统语义之外，多数表示自由权利之意，并常以“自由之权”的形式出现。

《明六杂志》中的“自由”已经成为与西方文明紧密相关的概念。杂志第九期箕作麟祥的《リボルチーノ説》、第三十七期西村茂树的《自主自由解》，还有中村正直连载的《西学一斑》都对西方自由概念的历史及其内涵做了详尽的解说。箕作麟祥的《リボルチーノ説》的开篇中说道：“リボルチー译为自由。意思为人民不受他人的束缚，能自由行使自己的权利。现如今欧亚各国政治能至善至美，国力强盛，都乃根源于人民的自由。”<sup>28</sup>不仅指明了该概念的意义内涵，更指出了“自由”乃是西方政治制度完善，国力强盛的原因之所在。中村正直的《西学一

<sup>27</sup> 此处数据是根据“明六杂志数据库”得来。

<sup>28</sup> 山室信一、中野目徹校注，《明六杂志》上，岩波书店，1999年，第九号，3页。

斑》中也将“自由”称为“于西国，乃为开化治平之基”<sup>29</sup>。通观杂志中“自由”用例，经常与“文明”“开化”“权利”“国民之风气”等词一起出现，内容涉及宗教自由，出版自由，自由贸易以及人民的自由精神等方面。不仅积极地向日本国民介绍西方历史上的自由，也号召日本人民追求自由精神。《名六杂志》中的“自由”俨然成为了西方文明的代名词，同时也是现今日本文明开化的目标。这一时期，启蒙思想家已经经历了犹豫摸索的阶段，开始进入到对其大力推广提倡的阶段。

1874年，坂垣退助等人创立的“立志社”，就主张以天赋人权说为基础的民权主义。1880年，植木枝盛等组织“自由党准备会”，其盟约的第一条提到：“扩充我日本人民自由，伸张人民权利”<sup>30</sup>。1881年，以西园寺公望，中江兆民为中心，创刊《东洋自由新闻》，宣传“自由”理念。同年建立“自由党”，高张“自由”之旗，倡言“主权在民”。经过自由民权运动的洗礼，“自由”这一概念以西方化的天赋人权为基轴，强调人民权力，打倒专制体制，突出“主权在民”的思想，成为了政治权力名义下的一个概念。

柳父章认为明治初期的知识分子们对“自由”存在怀疑及抵抗，直至明治7、8年左右才放弃这种抵抗而顺应舆论的总体趋势<sup>31</sup>。笔者并不完全赞同这种观点。诚然，如前面所提到的西周，对“自由”似乎有刻意回避的迹象。但是，更多的则是如同加藤弘之、中村正直等人，是一种对“自由”的摸索，并不足以称之为抵抗或者排斥的行为。很重要的一点是，日本知识分子并未明确地批判过“自由”语词本身，也并未对该词的传统语义有过多的纠结。当然，这点可能与之前基督教文献对“自由”的使用和江户时期汉学思想的变化所做的铺垫有一定的关系。但从明治初期知识分子对“自由”的表述，他们所警惕的似乎并不是该译词本身，而是来自对自由权利自身的怀疑。在这一点上，笔者认为，知识分子们虽然不能完全摆脱传统价值体系所带来的先入观念，但致力于对“自由”一词重新加以界

<sup>29</sup> 同上，第十二号，9页。

<sup>30</sup> 《日本史史料》（4 近代），岩波书店，2009年，146页。

<sup>31</sup> 柳父章，《翻译成立事情》，岩波书店，2003年，185页

定后，将其置于他们所理解并追求的西方价值体系中进行诠释。

自由权利中所存在的越界的危险，与“自由”一词有极为相似的地方。传统语境下的“自由”，其所超越的界限，若为身心之界限，乃是超脱之意，为正面含义。如若其超越的为礼法制度的管制或是界限，则变为任意妄为的负面含义。笔者认为这一点与启蒙思想家们引进自由思想时的主张有很大的重合。或者说，“自由”语词的危险性正好回应了启蒙思想家们诠释自由思想时的危机感。而我们在探讨“自由”这一译词是否恰当的时候，却往往忽略了这一点。

### 第三节 近代中国的“自由”——个人权利的觉醒

#### 一、传统语境下的“自由”与被忽视的“自主之理”

“自由”一词来源于中国古典。《辞源》中对“自由”的皆是为：“能按己意行动，不受限制。这一观念进一步延伸，也就是要按照己意行动，不可受丝毫之滞阻。就历史文献而言，《三国志·吴朱桓》记载：‘桓性护前，耻为人下，每临敌交战，节度不自由。’古乐府《孔雀东南飞》：‘吾意久怀忿，汝岂得自由’”。<sup>32</sup>到了隋唐时期，“自由”随着佛教思想的兴盛，在佛教相关书籍中被频繁使用。多是指代一种“因果律”规范内的超生死，不拘执的意思。之后唐宋诗歌中也出现了“自由”的踪影。如，柳宗元诗《酬曹侍御过象县见寄》：“春风无限潇湘意，欲采苹花不自由”。杜甫诗《晦月寻崔戢·李封》：“徒步觉自由，杖藜复恣意”。到了元明清时期，随着民间文学的发展兴盛，“自由”逐渐渗透其中。如《初刻拍案惊奇》卷四中：“因是父母在，不敢自由。”《西游记》中：“那齐天府下二司仙吏，早晚伏侍，只知日食三餐，夜眠一榻，无事牵萦，自由自在。”《红楼梦》第七十九回中：“我何曾不要来。如今你哥哥回来，那里比得先时自由自在的了。”这里的“自由”，为自在、不受拘束之意。胡其柱在《“自由”语词的前世今生》中，将晚清以前“自由”的含义划分为三种：“一种表示懒散邈邈、随意行事，带

<sup>32</sup> 《辞源》（修订本，第三册），商务印书馆，1982年，第1585页。

有贬义色彩；一种表示自己做主行事，略具肯定的意味；再一种表示无拘无束、自由自在，属于中性词汇。第一种含义在晚清以前的文本中占据着主导地位。尤其是在儒家文化语境中，‘自由’经常被视为一种放荡不羁的消极行为而受到谴责。”

<sup>33</sup>纵观一系列的“自由”之概念，“自由”一词随着其摆脱的拘束来源的不同，及其所处的价值体系的改变，褒贬色彩也随之发生改变。佛教价值体系中的“自由”，摆脱了名利、生死的束缚，具有超脱之正面色彩。而儒家思想价值体系中的“自由”，则因为对“私欲”的强调，“自由”则成为了被指责、约束的负面行为。审视“自由”概念在中国的褒贬色彩变迁，似乎正反应了整个社会价值体系的变迁。

1808年，开创了“学术传教”的马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）为了方便之后的传教士，开始着手编撰《华英字典》。经过七年的努力，该书第一卷以《字典》为名出版。该字典最终于1823年出版完毕，成为了中国历史上出现的第一部英汉、汉英字典。字典中将“freedom”对译为“自主之理”。熟悉中国文化的马礼逊，可能是了解到“自由”的负面含义进而选择了“自主”作为译词。马礼逊该字典对后来传教士的影响导致了“自主”这一译词的沿用。麦都思（Walter Henry Medhurst, 1796-1857）的《英汉字典》，将“freedom”译为：“任意擅专、自主之事”；将“liberty”解释为：“自主、自主之理、任意擅专、自由得意、由得自己、自主之事”。卫三畏（Samuel Wells Williams, 1812-1884）的《英华韵府历阶》则将“liberty”对译为“自主、不能任意”。曾对日本产生极大影响的罗存德（Wilhelm Lobscheid, 1822-1893）所编撰的《英华字典》中，“freedom”条目下为：“自主者、治己之权、任意行之权”；“liberty”为“自主、自由、治己之权、自操之权、自主之理”。当时的来华传教士多精通中国文化，相比传统语境下的“自由”，似乎更中意用“自主”来对应“liberty”或是“freedom”。在传教士所出版的刊物中，他们也更多的使用“自主”一词，而非“自由”。普鲁士传教士郭士立（Charles Gutzlaff, 1803-1851）1833年在广州创立《东西洋考每

<sup>33</sup> 胡其柱，《“自由”语词的前世今生》，寻根，Root Exploration, 2008年04期，第107页

月统记传》，杂志虽是一份宗教性刊物，但目的是为了改变中国人妄自尊大的，视西方为蛮夷的态度，以求维护外国人在中国的利益。<sup>34</sup>郭士立在谈及创办主旨时宣称是“为了使中国人获知我们的技艺、科学与准则”、“不谈政治”，但杂志中介绍西方各国情况时仍有涉及政治体制等的部分。其中，谈及自由权时，使用的是“自主之理”一词。如“英吉利国之公会，甚推自主之理，开诸阻挡，自操权焉。五爵不悦、争论不止。倘国要旺相，必有自主之理。不然、民人无力，百工废，而士农商工、未知尽心竭力矣。是以英吉利良民不安、必须固执自主之利也。”<sup>35</sup>另，在道光戊戌年（1838）三月，该杂志曾刊登一篇名为《自主之理》的文章。文章中称“我（英）国基为自主之理”。<sup>36</sup>介绍了法律范围内人人平等的思想，以及信仰自由、言论自由的权利。相对其它传教士主要使用“自主”一词，唯有艾约瑟在《西学启蒙十六种》的书中时常使用“自由”一词，主要用来与“奴隶”、“从属”等义相对使用，表示不受约束。但笔者认为此处的“自由”尚未完全脱离传统语义。

正如传教士们所致力宣扬的西方文化的优越性并未真正动摇过士大夫们的思想一般，传教士所带来的“自主”或是“自由”最终都并未能真正进入中国知识分子的视野。鸦片战争之后，随着与外界接触的增加，“自由”开始零星地出现在与外国相关的书籍之中。例如，1868年7月28日所签订的《中美续增条约》中有关于“自由”一条：“现在两国人民互相往来，或游历，或贸易，或久居，得以自由，方有利益”<sup>37</sup>等语，该处所谓的“自由”，乃是强调人民具有了脱离户籍、自由移动、进行商贸之自由权利它不会遭到国家体制、典章制度之限制，反而会得到这样的国家制度的支持与保护，使人民获得“利益”。再如，1884年，黄遵宪在其所著《日本国志》之中，亦对“自由”进行了如下释义：“不为人所拘束之义也。其意谓人各有身，身各自由。为上者不能压抑之，束缚之也”。<sup>38</sup>

<sup>34</sup> 爱汉者等编，黄时鑑整理，《东西洋考每月统记传》，中华书局，1997年，第12页。

<sup>35</sup> 爱汉者等编，黄时鑑整理，《东西洋考每月统记传》，中华书局，1997年，第339页。

<sup>36</sup> 同上。

<sup>37</sup> 王铁崖主编，《中美续增新约》，《中外旧约章汇编》，第一册，三联书店，1982年，第262页。

<sup>38</sup> 对于该处对“自由”的定义，学者的看法不一。冯天瑜认为黄遵宪该处对“自由”的解释并未能脱出



也就是说，自由作为西方或者日本的社会人士的一个核心概念，它是指人身之自由，不为他人他物所拘束或者压抑，按照自己的意愿行事的生活方式。最为关键的，黄遵宪提到了作为“为上者不能压抑之，束缚之”，这一结果可能是受到了日本的自由民权运动中民权思想的影响。1893 年左右，陈炽所作《庸书》中有：“而自由之说，此倡彼和，流弊已深。”<sup>39</sup>一句。胡其柱曾指出此处的“自由”成为主语，显示出语言表达的一种转换。对于这点笔者表示赞同。但是，文章中此句之前，陈炽批评西方的“自由”乃是无纲无常之举，同时也表明了当时的知识分子并未摆脱传统语境下对“自由”的认识和价值判断。而真正使知识分子走出传统语境，开始塑造和重新理解“自由”的，则要到甲午战败之后。

## 二、甲午战争后“自由”的勃兴

甲午战争中中国的惨败颠覆了国人的世界观。以知识分子为首的国人开始真正重新审视世界，审视日本，对日本的态度发生了极大的转变，“东学”瞬时蔚然成风。而“自由”在 19 世纪末 20 世纪初成为中国炙手可热的关键概念，则有赖于严复和梁启超。

甲午战后，钻研西学却始终报国无门的严复“觉一时胸中有物，格格欲吐，于是有《原强》、《救亡决论》诸作，登布《直报》”<sup>40</sup>。这一年，严复在天津《直报》上发表了《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》、《救亡决论》等文章，提倡变法维新，推崇“新学”。这四篇文章可以说是严复政治思想的代表作品。在文章中，严复指出西方富强的根本乃是“自由为体、民主为用”。在《论世变之亟》中，严复认为国人的自大自欺使得自身无法真正学习西方。其指出“如汽机兵械之伦，

---

传统的“自由”语义；但胡其柱认为传统中国人从来没有对“自由”语词进行过独立阐释，而黄从上者与下者的角度加以阐释并强调，对“自由”理解已非如传统人士。并认为是中国士大夫所作出的第一个现代“自由”阐释。

<sup>39</sup> 赵树贵、曾丽雅编，陈炽著，《陈炽集》，中华书局，1997年，第139页。

<sup>40</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，中华书局，1986年，第514页

皆其形下之粗迹，即所谓天算格致之最精，亦其能事之见端，而非命脉之所在”<sup>41</sup>，西人之治与中国理道最初并无异，但西人强而中国弱。其根本原因在于“自由不自由异耳”。接着，严复又指出“自由”正是中国历代圣贤所害怕和反对的。在这里，严复介绍了西方“自由”，指明了其界限之所在。严复此处所明确指出的西人所言“自由”的界限，同时也指出了古代圣贤畏惧“自由”的原因，并告诉人们为何无需畏惧西方的“自由”。

夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教者也。彼西人之言曰：唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。故人人各得自由，国国各得自由，第务令毋相侵损而已。侵人自由者，斯为逆天理，贼人道。其杀人伤人及盗蚀人财物，皆侵人自由之极致也。故侵人自由，虽国君不能，而其刑禁章条，要皆为此设耳。中国理道与西法自由最相似者，曰恕，曰絜矩。然谓之相似则可，谓之真同则大不可也。何则？中国恕与絜矩，专以待人及物而言。而西人自由，则于及物之中，而实寓所以存我者也。自由既异，于是群异丛然以生。<sup>42</sup>

《原强》中，严复指出“今之西洋，则与是断断乎不可同日而语矣。”<sup>43</sup>为何不可同日而语的原因，则在于西人以“自由为体、民主为用”。这一原因使得西方今日强于中国，也是西法比中国优异的原因。

由此，可以看到当时严复对“自由”的推崇。参照前面所提到的传教士及知识分子对“自由”的回避，此时的严复可谓独树一帜。严复和梁启超这两位当时思想界的意见领袖将“自由”带入了近代中国的话语体系，关于这点在学界已经取得了普遍的认同。但是，如果说梁启超是在逃亡日本的途中受到了日本西学的影响而大量地使用了“自由”这一译词的话，那么直接摄取西方思想文化的严复又为何选择了被大多数知识分子避之不用的“自由”，而非此前在话语体系中较为常用的“自主”呢？此时尚处于甲午战败之初，学者常说的来自日本的“自由”

---

<sup>41</sup> 同上，第2页。

<sup>42</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，中华书局，1986年，第2-3页。

<sup>43</sup> 同上，第11页。

的影响应该尚未波及，严复缘何如此直接地使用了“自由”一词呢？在严复在 1903 年出版的《群己权界论》的译凡例中，我们似乎可以看出一点端倪。文中严复对“自由”一词原意的解释为：

中文自繇，常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义，然此自是后起附属之诂，与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已，无胜义亦无劣义也。夫人而自繇，固不必须以为恶，即欲为善，亦须自繇。其字义训，本为最宽。自繇者凡所欲为，理无不可，此如有人独居世外，其自繇界域，岂有限制？为善为恶，一切皆自本身起义，谁复禁之？但自入群而后，我自繇者人亦自繇，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇为界，此则《大学》絜矩之道，君子所恃以平天下者矣。穆勒此书，即为人分别何者必宜自繇，何者不可自繇也。<sup>44</sup>

这里，严复指出“自由”的负面含义乃是后来附加上去的，原来并没有这层含义。无论为善或是为恶，都须自由。因此，可以说，严复所借用的乃是“自由”最初不偏不倚之意。另外，从这段解释中也可以看出，严复认为“自由”与穆勒所言有相通之处。笔者猜测这就是严复在 1895 年直接使用“自由”一词的原因。而对于“自主”一词，严复曾指出“民贵自由、国贵自主”，其中将“自主”明确地用于“独立自主”之意，与“自由”区别使用。严复还曾在《政治讲义》中强调，要注意区分“independent”一词，不可与“自由”混淆。因此，严复很有可能是从这点出发，放弃了较为常用的“自主”或是“自主之理”而选择了“自由”。

但此时的“自由”尚未完全流行起来。直至 1898 年为止，“自由”在报刊上的用例多见于来自日本的译文，并且多以海外新闻或介绍有关。特别是“自由党”一词占绝大多数。1898 年，梁启超流亡日本之时，在船上得《佳人奇遇》一书，之后梁将其翻译并连载于《清议报》上。由于此书为日文小说，梁启超直接借用书中的“自由”一词，并大量地使用在译文中。到达日本之后，梁启超更是“广搜日本书而读之”，更觉“脑质为之改易，思想言论与前者若出两人”<sup>45</sup>。实际上，

<sup>44</sup> 同上，第 133 页。

<sup>45</sup> 丁文江、赵丰田编，《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，2009 年，第 123 页。

还没到日本之前，梁启超对“自由”尚还心存疑虑。其在《时务报》发表的一篇文章名为《论变法必自平满汉之界始》的文章中曾提到：

今我国之志士，有愤嫉满人之深闭固拒，思倡为满汉分治之论，倡为革命之论者。虽然，其必有益于支那乎？则非吾之所敢言也。何也？凡所谓志士者，以保全本国为主义也，今我国民智未开，明自由之真理者甚少，若倡革命，则必不能如美国之成就，而其糜烂将有甚于法兰西、西班牙国者。<sup>46</sup>

这时候的梁启超，对“自由”还没有一个明确的概念，仍存在着一定的疑虑。认为民智未开，担心以当下中国的国情，宣传自由、倡导革命会重蹈法国大革命的覆辙。后期康有为也曾以同样的理由反对梁启超对“自由”的宣传。可见，梁启超此时对“自由”的看法很有可能是受到了其师康有为的影响。但之后，随着康有为离开日本远赴美洲，梁启超在接触日本相关学术著作之后，思想发生了变化。1899年，梁启超作《自由书》。1902年，开始在《新民丛报》上连载《新民说》。在《论自由》中，梁启超对于“自由”大加赞赏：“自由者，天下之公理，人生之要具，无往而不适者”<sup>47</sup>不仅如此，这一时期的梁启超对“自由”抱有积极肯定的态度，且言辞激烈，主张鲜明。1900年在给其师康有为的信中将“自由”称之为：“今日救时之良药，不二之法门”<sup>48</sup>，而且，1902年梁启超在其发表的《论自由》一文之中，更是开门见山的指出：“不自由，毋宁死”，一时之间成为了热血青年的口头禅。

### 三、“自由”的是与非

在1899年梁启超大力推崇泊自日本的“自由”之后，其师康有为曾对“自由”

---

<sup>46</sup> 梁启超，《饮冰室合集》，中华书局，1936年，文集之一，第80页

<sup>47</sup> 梁启超著，宋志明选注，《新民说》，辽宁人民出版社，1994年，第55页。

<sup>48</sup> 丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，第234页。

一词提出批评，指责梁乃是沾染了“日本风气而言自由”，似乎还举了隋炀帝、武后的例子以反对“自由”一词的推广<sup>49</sup>。面对来自师长的严厉批评，梁启超的态度非常坚决。其在1900年给康有为的信中，开头便称：“来示于自由之义，深恶而痛绝之，而弟子始终不欲弃此义。”梁启超在信中阐释道：

若夫自由二字，夫子谓其翻译不妥或尚可，至诋其意则万万不可也。自由之界说，有最要者一语，曰人人自由，而以不侵人自由为界是矣。而省文言之，则人人自由四字，意义亦已具足。盖若有一人侵人之自由者，则必有一人之自由被侵者，是则不可谓之人人自由；以此言自由，乃真自由，毫无流弊。要之，言自由者无他，不过使之得全其为人之资格而已。质而论之，即不受三纲之压制而已；不受古人之束缚而已。……故今日而知民智之为急，则舍自由无他道矣。<sup>50</sup>

梁启超解释，“自由”并不是侵损他人，而是与三纲五常相斗争，追求国民自身的人权，试图消除康有为对“自由”的疑虑。梁认为康所担心的宣传“自由”会使中国像法国那样引起动乱实为过虑。当下的社会，追求民智的提升乃是当务之急，而要实现这一目标，就必定要追寻“自由”。梁启超主张“中国数千年之腐败，其祸及于今日，推其大原，皆必自奴隶性来，不除此性，中国万不能立于世界万国之间”。要消除这种奴性，让中国在世界范围内与其他强国平起平坐，必先“正使人自知其本性，而不受钳制于他人”。因此，自由乃是中国救亡图存的良药。<sup>51</sup>对于译词本身，梁启超让步说：“至自由二字，字面上似稍有语病，弟子欲易之以自主，然自主又有自主之义，又欲易之以自治，自治二字，似颇善矣。”但随后即又为“自由”辩解，解释其并非侵人自由之意。“现时所见如此，或他日有进，翻然弃之，亦未可定。但今日心中所蕴，不敢自欺，故不觉其言之长。”<sup>52</sup>足见梁启超对“自由”二字的推崇。

<sup>49</sup> 此处为根据梁启超的回信推断。

<sup>50</sup> 丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，第237-237页。

<sup>51</sup> 同上，153-155页。

<sup>52</sup> 同上。

对“自由”提出批评的并非只有康有为一人。1898年，张之洞在《劝学篇》中指出：

近日摭拾西说者，甚至谓“人人有自主之权”，益为怪妄。此语出于彼教之书，其意言上帝予人以性灵，人人各有智虑聪明，皆可有为耳。译者竟释为人人有自主之权，尤大误矣。

至外国今有自由党，西语实曰“里勃而特”（英语 Liberal 音译，自由党党员，liberal，作为形容词，可译作慷慨的、大方的、心胸宽大的；liberate，动词，可译作解放、释放。），犹言事事公道，于众有益。译为公论党，可也；译为自由，非也。<sup>53</sup>

面对张之洞的非难，何启、胡礼垣在《〈劝学篇〉书后》中随即提出反驳：

西语里勃而特，谓犹言事事公道，于众有益，其说似近之矣。乃忽曰：译为公论党可也，译为自由非也，云云，则又以中国伪学俗学套语而失泰西之义矣。

里勃而特译为自由者，自日本始。虽未能尽西语之意，然以二字包括之，亦可谓能举其大由。自由二字而译为民权者，此必中国学士大夫，读日本所译书者为之，其以民权二字译里勃而一语，吾无闲然，独惜译之者于中外之理未能参究其同，阅之者或至误猜其意，如《劝学篇》正权一论，竟谓民权者可以无官，并可以无君，操纵予夺，民皆可任情自恣也者。此所以名则谓为保国利民，实则见为误国害民也。见解失之毫厘，祸福隔以千里。<sup>54</sup>

还指出，里勃而特与《中庸》所说的“天命之谓性，率性之谓道”意义相同，乃是天命之本性，也就是“善”；从于本来之性，也就是“自由”。

严复的《群己权界论》中，同样反驳了张之洞的观点：

---

<sup>53</sup> 张之洞，苑书义、孙华峰、李秉新主编，《张之洞全集》，第十二册，河北人民出版社，1998年，9723页。

<sup>54</sup> 何启·胡礼垣著，郑大华点校，《新政真诠》，1994年，第414-416页。

或谓旧翻自繇之西文 Liberty 里勃而特，当翻公道，犹云事事公道而已，此其说误也。谨案：里勃而特原古文作 Libertas。里勃而达乃自由之神号，其字与常用之 Freedom 伏利当同义。伏利当者，无罣碍也，又与 Slavery 奴隶、Subjection 臣服、Bondage 约束、Necessity 必须等字为对义。人被囚拘，英语曰 To lose his liberty 失去自由，不云失其公道也。释系狗，曰 Set the dog at liberty 使狗自繇，不得言使狗公道也。公道西文自有专字，曰 Justice 扎思直斯。二者义虽相涉，然必不可混而一之也。西名东译，失者固多，独此大成，殆无以易。<sup>55</sup>

但同样在该书中，严复摒弃了其曾直言不讳的“自由”，而选用了同音的“自繇”以示区别。原因乃是其认为“名义一经俗用，久辄失真。”<sup>56</sup>传统语境下的“自由”如此，今日之“自由”恐怕也会如此。在这里，严复突然表现出来的保守姿态，除了其思想转为保守之外，怕是与革命人士高举的“自由”大旗不无关系。之后，严复更是以“国群”与“小己”来区分和限制个人自由。并在《法意按语》中多次强调“小己自由”当让路于“国群自由”的观点。

1903年，严复翻译出版的《群己权界论》的序言中，可以看到当时“自由”的流行和知识分子们对此看法：

十稔之间，吾国考西政者日益众，于是自繇之说常闻于士大夫。顾竺旧者既惊怖其言，目为洪水猛兽之邪说；喜新者又恣肆泛滥，荡然不得其义之所归。<sup>57</sup>

在甲午战后严复首倡“自由”之后的十年之间，在梁启超为主的留日人士的推广之下，“自由”在知识分子中引起热议。知识分子的反映也出现了两极化。保守人士视之为洪水猛兽，而喜新者又对其恣意滥用。但不管反对者如何指责“自由”作为译词的不恰当，“自由”终究超越传统语境，作为一个西方文化——主要是政

<sup>55</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，中华书局，1986年，第133页。

<sup>56</sup> 同上。

<sup>57</sup> 同上。

治文化一一的翻译概念被确立了下来。严复也好，梁启超也好，在解释“自由”时，一方面基于西方语境下的天赋人权的思想，对其加以突出赞美，另一方面则又基于传统语境下的“放纵、恣意”之意，时刻对其加以警戒限制。这一点较之日本“自由”概念的发展之路，尤为明显。当然，这不仅仅是两人自身矛盾的体现，而是“自由”这一概念在借用旧有名词时就潜藏了的问题。

#### 第四节、本章小结

中村正直所译之《自由之理》一经出版，受到了知识界特别是年轻人的欢迎。后来成为自由民权运动地方领导人之一的河野广中就曾受到了极大触动。他提到，“过去由汉学、国学培养起来的动辄主张攘夷的旧思想，顿时起了巨大的变化，除了忠孝之道外，其他的旧思想都给打碎了。不仅如此，我懂得了要尊重人的自由和权利，还认识到要实行依靠民意的政治。感铭之深，难以言表，心中自此刻下了自由民权的信条。”<sup>58</sup>与这一译著的西方自由思想给予日本民众以巨大启迪，掀起了日本的自由民权运动不同，中国人在翻译这一概念之际确实更多地采取了谨慎的态度。正如王克非在《中日近代对西方政治哲学思想的摄取一一严复与日本启蒙学者》一书之中所评述的，“较之日、中译著，可以看出，中村正直是热情地通过《自由之理》激励人的自主精神，读者的反应也是热烈的；严复则是冷静地译介 On Liberty，因他认为‘同国之人，于新理过于蒙昧’，光谈自由不明权界不行。《群己权界论》的读者，有如译者的态度，不是像日本人河野广中那般感受到新思想的鼓舞，而是对自由的认识增加了‘权界’的概念。自由思想未在中国激起大的反响，倒使人对‘自由’变得谨慎起来。”<sup>59</sup>之所以会出现谨慎的态

---

<sup>58</sup> (日) 高桥昌郎：《河野盘州传》，东京：吉川弘文馆，1996年，第104页。

<sup>59</sup> 王克非：《中日近代对西方政治哲学思想的摄取一一严复与日本启蒙学者》，中国社会科学出版社，1996年，第127页。事实上，中国人也并不尽是谨慎的群体存在，以严复、梁启超为先行者，一批留学海外，接触进步思想的人深受他们的影响，开始信奉“自由”，提倡“民主”。蔡元培、胡适、李大钊、鲁迅则是作为第二代的知识分子，投入到了争取自由权利的洪流之中。二十世纪二十年代中国知识分子围绕“自



度，笔者认为也不可忽视日本译本对于近代中国的影响。应该说在这一时期，日文译本作为了一个参照指标，不仅为中国知识分子提供了一条理解西方的捷径，同时也会将日本人的西方理解强加给中国知识分子。正如日本学者土屋英雄所指出的，梁启超的权利·自由论一是以日本人的论著或者日文译本为“中介”，故梁启超的民权思想重自由而忽视平等，重“合群”而贬斥“私人”，强调弱者“务求自存”，“务求胜”，“务为优者”，要向侵夺权力的强者竞争。不仅如此，较之日本对于“自由”这一概念的理解倾向于政治权利与文明选择，中国知识分子对于这一概念的理解可以说从一开始就注重于针对传统的“自由”观念的警示或者批判。正如梁启超到了直接摄取西方思想之后其思想理论开始具有了多样化与选择性的特征一样，中国人对于“自由”这一概念的认识应该说到了“五四”之后才开始走上西方诠释的正轨之上<sup>60</sup>。

审视“自由”这一概念的确立过程，从一开始的传统语境下的“放纵、恣意”，而后到传教士笔下的“里勃而特”、“自主之理”，日本知识分子的“自主”、“自由”，中国知识分子笔下的“民权”、“自繇”，到了最后确立为了“自由”这一概念。在这一过程之中，我们可以最为显著地看到近代的中国与日本在翻译西方思想之际的互动情节。这一翻译互动同时也代表了以接受西方学问为目的的学术互动，以探索民族独立为目的的思想互动，以推动自身近代化发展为目的的文明互动。

---

由”这一观念的争论，可参照（日）下出铁男：《自由的隘路》，东京大学东洋文化研究所编《东洋文化》第77卷，1997年，第53-92页。

<sup>60</sup> 无论是日本的理解还是中国的言说，对于“自由”这一概念的诠释皆不同于西方原典，而是带有了自身的时代语境的深刻内涵。参照土屋英雄：《梁启超的“西洋”摄取与权利·自由论》，收录于狭间直树编《梁启超·明治日本·西方》，社会科学文献出版社，2001年，第120-155页。



### 第三章 “国民”<sup>1</sup>——国家思想及个人权利思想的变迁

#### 第一节 近代国家成员的养成与“国民”

民族国家（nation-state）<sup>2</sup>的形成有两个方面，一方面是国家体制的形成。国家实现统一，国家主权得以确立。另一方面则是国家成员的养成。不仅是在地域上，更主要的是指其对主权国家所拥有的附属及归属感，并拥有独立、平等的地位，以政府为依托借助法律保障个人权利。也就是说，是一个从传统意义上的“民”过渡到近代国家体制下的“国民”的成长过程。民族国家的形成建立在近代国民形成基础上。因此，“国民”的形成，是近代化过程中极为重要的一环。

刘禾在《跨语际研究》一书中，结合马西尼最新的研究成果指出：“汉语对欧洲术语的早期翻译，很大一部分在中国本土只有相对有限的影响；相形之下，日语的借用倒时常有助于这些词语在中华故土的广泛传播。事实上，日语在‘双程’散播这些中华本土的新词语的过程中，尽然具有如此重要的作用，以至于这些词语的一部分竟被中国人视为来自日语的外来词。”<sup>3</sup>中日在近代所发生的频繁的语言接触，不仅在对词汇的使用上，在对词汇内涵，也就是概念的形成上，也产生了一定的影响。19世纪末20世纪初，中国留日学生、流亡政客，大量从日本汲取西方思想文化，这种二次吸收不可避免地给中国近代思想文化的发展打上了日本的烙印。

“国民”一词并非近代所创制的新词，无论是在中国或是在日本都古已有之。《周礼》、《左传》<sup>4</sup>中已经出现“国民”一词，意为一国或藩封所辖的百姓。日本

---

<sup>1</sup> 本章所探讨的“国民”概念，主要是指日本明治时期以及中国晚清到五四运动期间，两国对国家成员的塑造过程。其中存在着如“人民”“臣民”“公民”等不同表述。但由于，日本在经历了“国民”与“人民”“臣民”等并行使用的时期之后，被固定为国家成员的总称；而在晚清到五四运动期间，中国对国家成员的探讨上“国民”这一表述方式的使用较其他表述更为广泛，因此，本文取“国民”作为近代中日两国对国家成员的表述方式，进行概念变迁的探讨。

<sup>2</sup> Nation-state，中文译为“民族国家”，日本译为“国民国家”。

<sup>3</sup> 刘禾，《跨语际实践》，三联书店，2008年，第47页。

<sup>4</sup> 《周礼·春官·墓大夫》：“令国民葬。”《左传·昭公十三年》：“先神命之，国民信之。”

的《古事谈》中也曾出现“国民”一词的用例<sup>5</sup>，词义与汉语中的“国民”类似，是对隶属于某个国家或地区的群体的总称。“国民”在近代作为一个译词的出现，往往离不开与另外一个概念，也就是与“国家”概念的成立紧密相关。在早期传教士所编写的英汉辞典中，“nation”被译为“国”或是“国家”，而在国家成员的表述上，则多使用“民”，并未出现“国民”或是“人民”的区分。但在日本方面，在最早的兰和辞典《波留麻和解》中，荷兰语的“natie”被译为“其国ノ人民”，之后的《译键》同样也是使用了“人民”一词<sup>6</sup>。到了英学时代，日本最早的英语辞典《谙厄利亚语林大成》以及《英和对译袖珍辞书》，因为译词主要沿袭自兰和辞典，因此采用的都是“人民”。到了《英和字汇 附音插图》（1873）、《哲学字汇》（1881）中，“people”及“nation”的词条中，都开始出现“国民”一词。这一点，很可能与“国家”概念的成熟有着重要的关联。“国民”和“人民”在明治初期有着很长一段并存使用的时期，而这一时期的“国民”也好“人民”也好，都随着启蒙思想的发展，在“四民平等”及“自由民权”的发展之下，逐渐脱离原来的“民”（たみ）的传统语义，而被赋予了近代国家成员的新的内涵。在中国方面，根据金观涛、刘青峰在《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》中的研究成果显示，“国民”在1895年除传统意义外，多被用于指“外国的百姓”。1898年之前，将其用于指称中国人的用法也多为外国人使用。中国人中康有为最早将“国民”用于指代中国人，他在戊戌变法的多篇奏折中都曾使用<sup>7</sup>。戊戌变法以后，中国人开始认为国家是由“国民”组成的。最早明确提出这一点的是梁启超<sup>8</sup>。梁启超在《论近世国民竞争之大势及中国前途》开篇中即指出：“中国人不知有国民也，数千年来通行之语，只有以国家二字并称者，未闻有以国民

<sup>5</sup> 《古事谈》“邵伯受領下向之時、国民雲集挙愁、伯下、馬分憂”

<sup>6</sup> 但在《和兰字汇》中使用的是“人”。

<sup>7</sup> “天下回首面内，想望更化之善治，肇应千载之昌期，在我皇上矣。其鼓荡国民，振厉维新，精神至大，岂止区区科举一事哉？”（《戊戌变法》，第二册，第217页）“今中国之行，与突厥同，中国之病，亦与突厥同……中国不亡，国民不奴，惟皇上是恃。”（《戊戌变法》，第三册，第7页）

<sup>8</sup> 金观涛、刘青峰，《观念史研究——中国现代重要政治术语的形成》，法律出版社，2009年，第509-510页。

二字并称者。”<sup>9</sup>此时的梁启超流亡日本，通过日文译本吸收了大量的西方文化知识，对“国民”这一概念的理解，已经不同于传统语境。在同一文章中，其将国民定义为：“国民者，以国为人民公产之称也。国者积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。”梁启超在这里所描述的“国民”，作为国家的主体，乃是一种近代意义上的“国民”。

关于近代中日两国“国民”概念成立的主要研究成果，如果是从国民塑造的角度出发，日本方面多存在于对“国家”的研究中，如《幕末·明治期の国民国家形成と文化変容》的序章中最后一节“「国民」の誕生—「国民化」の諸問題”中，从空间、时间、习俗以及身体四个方面论述了幕末及明治时期日本国民化的进程。田雪梅的《日本“国民”的铸造——从明治到大正》一文，谈论了以福泽谕吉和森有礼为代表的国民构想，从“去地域化”和“去奴仆化”的角度论述了日本“国民”的铸造过程，并从报纸数据分析了媒体视野下民众意识的变迁，以此来探讨日本在“国民”铸造过程中的经验教训。中国方面，如郑大华、朱蕾的《国民观：从臣民观到公民观的桥梁——论中国近代的国民观》一文，主要围绕着清末知识分子及其新文化知识分子对国民观念的论述，阐述了国民观在中国近代思想史中得地位，并指出国民观是从臣民观念到公民观念的桥梁。而针对“国民”一词语义变迁的研究，日本方面有如《「人民」「国民」「臣民」の消長》一文，主要探讨了这三个代表国家成员名称在明治时期的使用情况的变化。台湾学者沈松桥的《国权与民权：晚清的“国民”论述，1895-1911》一文通过知识分子对“国民”这一政治术语的论述分析，阐明这一重要概念的形成过程及其主要内涵。中日比较中，郭台辉的《中日的“国民”语义与国家构建》一文，则通过分析比较“国民”语义在中日两国的变迁，探讨两国近代以来不同的国家构建过程。

事实上，围绕“国民”语词或是国民塑造的研究不再少数，但是，将“国民”作为一个译词，或是作为一个翻译概念来探讨的研究似乎还有些不足。“国民”同

<sup>9</sup> 梁启超，《论近世国民竞争之大势及中国前途》，《饮冰室合集》，文集之四，第56页。

为“nation”的译词，实际上可以视为“国家”概念成立过程中的一个延伸概念。本文拟从“国民”作为一个近代被翻译之概念的嬗变过程，从语词选择的变迁，以及知识分子对其解读、塑造的过程出发，分析近代中日两国在将国家成员作为近代精神集中体现进行塑造的过程中，所吸收的西方思想文化要素及变化路径的差异。并借此探讨近代中日两国在接收西方思想文化过程中价值判断的变化，和其中所发生的两国间的语言、文化、思想间的交涉互动。

## 第二节 从“人民”到“国民”——近代日本民权到国权的变奏

### 一、“国家”的萌芽与启蒙思想家对国家成员的构想

幕末之前的日本，国家意识尚且停留在“藩”的概念上，完全意义上的“国家”概念也尚未形成。德富苏峰曾在《吉田松阴》一书中指出：“他们的国民观念，只是有关其一藩的观念。他们所谓的国家，仅仅意味着一藩”<sup>10</sup>。丸山真男在《日本政治思想史研究》一书中也曾指出：“虽说对故土的热爱是培育国民意识的土壤，但并不拥有直接催生政治意义上国民的力量”；“政治意义上的国民意识并不是自然生成的，其发生需要一定的历史条件。”<sup>11</sup>而这种力量正是“外患”。竹越与三郎在《日本史》中就曾经描述 1853 年“黑船来航”的日本人带来的除了举国震惊、人心惶惶之外，就是关于“日本国家”的想象了。<sup>12</sup>而这一时期升腾而起的攘夷论也好、开国论也好，无疑都已经开始将日本当成一个整体来讨论，并且开始致力于所谓的“国家”构建。除此之外，期间知识分子所抱持的国家关系意识的改变，也从他者的角度推动了国家意识的成立。在兰学发展过程中，兰学家基于对西方科学技术的崇敬，开始质疑华夷体系中的中华中心思想。之后，鸦片战争中国的惨败，加上黑船来航西方所显示出来的实力，使得知识分子逐渐开始摆脱华夷尊卑的传统思维，重新认识西方，也在构建新的世界体系的过程中，逐步构建

---

<sup>10</sup> 转引自刘岳兵，《日本近现代思想史》，世界知识出版社，2010年，第25页。

<sup>11</sup> 丸山真男，《日本政治思想史研究》，东京大学出版会，1983年，第322-323页。

<sup>12</sup> 竹越与三郎，《日本史》上，岩波文库，2005年，第31页。

起近代“国家”概念。江户末期所形成的海防论、富国强兵论或是尊王攘夷论，都在富国强兵、抵御外侮的同时，开始有了国民意识的初步觉醒。正如德富苏峰所说：“外国的警报直接诱发了对外的思想，对外的思想直接发挥了国民的精神，国民的精神，直接鼓吹了国民的统一。”<sup>13</sup>

这一时期，日本在危机意识之下，重新认识西方，同时借由西方这一他者，初步建立起了国家的概念。但在传统封建体制下，日本的国民意识虽然有了初步的觉醒，但“国民”概念却尚未真正建立。也就是说，这一时期的“民”，还尚且停留在“たみ”的阶段，仍然存在着阶级分化，也被未被赋予近代国家成员的真正意义内涵。

明治维新之后，在“文明开化”的大旗之下，西方思想文化大举进入日本。自由·独立·民权·文明开化等，不仅是在思想层面上，乃至给整个日本社会都带来了极大的影响。这一时期，以明六社为代表的知识分子们，通过各种方式推广介绍西方思想文化，致力于从思想上彻底改造日本民众，使他们走上近代“国民”之路，进而推动日本近代化的发展，实现“文明”的目标。远山茂树在《近代日本思想史》中，将明治最初的十年定义为“启蒙期”。

明治初期，福泽谕吉、中村正直、西周等一批知识分子都曾致力于对日本国民精神的塑造。同时，知识分子所宣传的自由、平等、独立的精神，也对这一时期“国民”概念中国家成员特质的形成产生了深远的影响。福泽在其畅销著作《劝学篇》中所提出的“独立自主”的观点，就对“国民”<sup>14</sup>概念的形成产生了重要的影响。福泽认为日本人缺乏“独立”精神的原因，乃是由于长久以来国家政权由国家一手掌握，事事归政府管辖，使得人们对国事产生了麻木的态度，并对权势抱有敬畏感。福泽所倡导的“独立”，不仅包括物质上的独立，还包括精神上的独立。物质上的独立即经济独立，对于精神上的独立，福泽则表示一个人如果可以自由自在地运用身体、智慧、欲求、本心、思想这五个要素的话，便可以实现

<sup>13</sup> 转引自刘岳兵，《日本近现代思想史》，世界知识出版社，2010年，第25页。

<sup>14</sup> 书中混用“国民”及“人民”的表述方式。从用例上分析，福泽本人对“人民”和“国民”的区分并不是很明确，故此处略去不论。

一身的独立。而在书中，值得注意的是福泽所理解的“国民”与“国家”<sup>15</sup>之间的关系，乃是基于社会契约论的思想，因此文章中“国家”与“政府”的区分较为模糊，很多情况下都是混用的。而且，福泽所主张的“国民”与“国家”——或者说是“政府”——的关系，也带有鲜明的社会契约的特征<sup>16</sup>。另外，在福泽系统介绍西方文明的《文明论概略》中，福泽再次强调了“人”在文明发展中的作用，表示应当重视国民精神的培养。书中批评了日本一味重视道德而忽视了国民的之理提升。另一方面，福泽通过分析日本文明的来源指出日本对权力偏重的传统，并表示这一传统导致日本“只有政府，没有国民”。这与《劝学篇》中所提到的日本人“独立心”的缺失是一致的。由此可知，福泽对国民塑造中对“独立心”非常重视。

而在“国民”素质对国家文明进步的影响这点上，同一时期的启蒙思想家似乎有着普遍的共识。中村正直在《明六杂志》第30号中所刊发的《论人民气质改造》一文中将国民和政体比作水和容器，指出如若不改造“国民”，单纯改变政体是不够的。而要彻底改变国民性，则需要“艺术”（科学技术）和“教化”（宗教）双管齐下。西周在《国民气风论》一文中指出日本人在专制政治体制下所形成的“奴性”，并提出到幕末为止所提倡的“忠谅易直”乃是造成日本国民“无气无力”的根源。在这一时期，随着《明六杂志》中对“individual”译语的不断揣摩中，西方思想中“个人”的概念也逐渐被灌输到“国民”之中。国民的成长也成为了一国实现文明富强的必经之路。明治以前所提倡的“忠谅易直”的人生观，也逐渐转向了提倡对自由、合理性精神的追求，以及对欲望表示肯定的功利主义思想。

---

<sup>15</sup> 在该书中，福泽基于社会契约论的思想，对“国家”和“政府”的区分较为模糊，很多情况下是混用的。

<sup>16</sup> 例如，福泽理想中的“国民”与“政府”的关系为：“政府是日本的政府，人民是日本的人民，那么人民就不应害怕政府，而应靠拢政府；不应疑惑政府，而应亲近政府。如果懂的这个道理，人民就会渐渐知道正确的方向，上下之间原有之风气也会渐渐消失；才会产生真正的日本国民，使他们不致成为政府的玩具，而成为刺激政府的力量。”另外，“一国的文明，既不可由上面的政府发起，又不能自下面的一般人民产生，而须由居于二者之间的人来兴办，一面向人民群众指出方向，一面与政府共同协力，才能望其成功”。



## 二、“民”的蜕变与“人民”“国民”的并存

前文所提到的明治初期对国家成员的构想中,可以看到启蒙思想家对“国民”及“人民”仍处于并用状态,并未有明确的区分。根据京极兴一的研究数据<sup>17</sup>,幕末到明治10年这一期间,在调查的著书及论文中,使用“人民”一词达90%的有10篇;以“人民”一词为主,“国民”一词为辅的有7篇;而“国民”使用达90%的仅有两篇;“国民”为主,“人民”为辅的也只有2篇。另外,根据《法令全书》索引(内阁官报局,1892)的书局,1867年到1884年所制定的法令,标题中含有“臣民”一词的有0条,含有“国民”一词的有1条,但含有“人民”一词的法令标题却多达124条<sup>18</sup>。由此可见,这一时期“人民”的使用是占主流地位的。随着新时期的国家体制,以及四民平等概念的推广,虽然“国民”“人民”混用的现象仍然存在,但是由于对“民权”的重视,“人民”的使用仍占绝对优势。在关于设立民选议院的论战以及此后的民权运动中,“人民”所带有的“民权”色彩使其逐步褪去原有的被统治的民众或下层人民等封建色彩,为近代国家成员概念的形成,打下了“平等”的思想基础。

无论是关于设立民选议院的论战,还是自由民权运动,都可以说是一场围绕着国家成员权利的全国性的思想运动。正如远山茂树所说,这些归根到底都只是再次印证了运动的基本思想原理,也就是“天赋人权”学说和“四民平等”思想的正确性而已。作为近代国家体制重要概念的“国民”以及“人民”,也在这场思想运动中,逐步摆脱封建状态下的传统语义,逐渐接近近代国家成员的意义内涵。

《政治学事典》(1954,平凡社)中对“人民”的解释为:“日语中的人民是people的译语,在明治宪法的官僚政治下,是警察对民众的一种由上而下的蔑称。但是,其基本含义为共和国体制下的国家成员,因此人民一词里包含有自由、解放的含义。”<sup>19</sup>在明治初期,“人民”一词仍然包含有传统语境下的“庶民”、“平

<sup>17</sup> 京极兴一,《「人民」「国民」「臣民」の消長》,《国語研究論集:松村明教授古稀記念》,东京:明治書院,1986年,第459页

<sup>18</sup> 转引自《概说日本思想史》,东京:ミネルヴァ書房,2010年,第236页。

<sup>19</sup> 《政治学事典》,东京:平凡社,1954年,第689页。

民”等含义。《设立民选议院建议书》中写道：“民应该是泛指一般人民，即我日本帝国人民的总称。”<sup>20</sup>在这里，“民”即等于“人民”，并将其定义为所有日本帝国的成员的总称。该论战所主张的是“一般人民=农工商卑贱三民”，强调一般民众对于政治的直接参与权。大井在《质加藤弘之书》中指出“世袭士族与人民离居多年，同人民完全没有共同的厉害关系，不知道人民的痛苦。”<sup>21</sup>。由此可见，这一时期的“人民”被用于称呼国家成员，其意义内涵正如前面所提到的，是指“下层阶级”、“被欺压、被压迫的劳苦大众”，这一特点也使其成为了支撑“民权”的核心力量。

进入自由民权运动时期，随着自由平等思想的普及，“人民”作为民权的核心力量的同时，随着思想启蒙的发展，以及自由平等思想的普及，其原本所包含的“庶民”、“卑贱三民”的含义逐渐消退。福泽谕吉在《劝学篇》一书中提出，“今天在日本国内尊奉明治年号的人，就成为缔约同一遵守政府法令的人民。”<sup>22</sup>另外，立志社的“发起书”中称：“我们同是我日本帝国的人民，就是说，三千多万人民尽皆平等，无贵贱尊卑之别，应各享有其一定的权利，用以保存生命，维护自主，努力业务，增长福利，而为独立不羁的人民，这是非常明显的。”<sup>23</sup>。平等的思想被再次强调并灌输到“人民”的概念内涵中，与“国民”并行使用，进入不分贵贱阶级，代表日本全体成员的时代。但是，这一时期“人民”一词在使用上的优势，并未能体现与“国民”在概念上的区别。从使用方法来看，并不能看出太大的差异。因此，与其说这两个概念是被区别使用，倒不如说，近代日本只是在不停地摸索二者哪个更为符合其近代国家体制下，国家成员的内涵。我们也可以将其称为一个选择的过程。

伴随着明治初期的思想启蒙以及自由民权运动的展开，“人民”吸收了平等的思想而被广泛使用。这一现象对于日本在近代化摸索过程中的意义，更多的是在

---

<sup>20</sup> 转引自马采译，《近代日本思想史》，商务印书馆，1992年，第36页

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 福泽谕吉，《劝学篇》，北京：商务印书馆，1984年，第13页

<sup>23</sup> 转引自马采译，《近代日本思想史》（第一卷），北京：商务印书馆，1992年，第61页

于：其脱离了传统语境下的“民”的概念，进入到了某种意义上的全民平等的时代。这，是日本在近代化进程中的重要一步，也是近代日本国民形成过程中的第一阶段。

### 三、“国民”与“臣民”

明治前十年的后半期，随着自由民权运动的失败，日本绝对主义国家政权宣告成立。1889年大日本帝国宪法和1890年教育敕语的颁布，在政府的推动下，日本自上而下开始形成“臣民”的概念。“臣民”一词，在《大日本帝国宪法》中，俨然已成为天皇统治下全体国家成员的代名词。宪法第一章《天皇》中称：“天皇为执行法律或保持公共安宁秩序及增进臣民之幸福，得发布或令政府发布必要之命令，但不得以命令改变法律”；第二章《臣民权利义务》中：“日本臣民之要件依法律之规定”。此前所使用的“汝众”“汝兆亿”“汝众庶”等称呼，在《教育敕语》发布之后，全部为“汝臣民”所替代。1890年的《开设国会敕谕》中，也使用了“臣民”来指代日本国的全体成员。此时的“臣民”，已逐渐成长为与“国民”相对抗的概念。

在政府提出并积极普及“臣民”概念的同时，知识分子们也致力于进一步充盈“国民”的内涵。似乎是受到了绝对主义国家政权的影响，“人民”这一彰显民权的名词逐渐消退。而知识分子在塑造近代国家成员的过程中，也更加注重其与国家之间的关系，更加注重其作为国家成员的义务及责任的讨论。这也促使了“人民”向“国民”的转变。明治二十年代，进一步把握“国民”一词的内涵成为了知识分子的共识。西村茂树在《日本道德论》（1887）中曾多次使用“国民”，这一概念吸收了“道德·品行·心·教化·义务·风尚·爱国心”等特质。德富苏峰在1887年创立的《国民之友》，让“国民”一词得到了更加广为人知<sup>24</sup>。而德富苏峰所主张的平民主义也为这一时期的“国民”概念注入一股清流。德富苏峰

<sup>24</sup> 飞鸟井雅道，《「国民」の創出》《国民文化の形成》，筑摩书房，1984年，第63页。

的平民主义，以平民的生产机关为中心，以自由的生活世界为基础，以尊重个人的权力和实现平等主义为目标，批判了明治政府和民权论者的国权主义和扩张主义的偏见。可以说是以国民安宁、自由和幸福为基础的和平主义、自由主义、平等主义的宣言。

1889年2月18日所发行的《日本人》，在未具名的社论中论述了“人民”、“国民”、“臣民”之间的差别：

所谓人民，仅仅是对风俗、习惯、语言等相同的民族的总称；国民则是国家意义上的产物，指在政治上紧密联系为一体的人民。（中略）生活在君主专制体制下的人民，称之为臣民则更为恰当，而君主立宪政体下的居民才称其为国民。<sup>25</sup>

该社论发表于《大日本帝国》颁布之后不久，日本刚正式成为君主立宪制国家。文章中指出作为“国民”的一员，应该拥有不同于“人民”和“臣民”的思想觉悟。《日本人》的创始人陆羯南所追求的“国民”是具有自发的政治意识和参政意识的。自发地参与政治，才能代表真正意义上的“国民”的形成。不仅如此，陆羯南所理解的“国民”还是基于独立自主性的概念。从对外的角度来说，或是从文化的角度来说，独立的性格都是“国民”所不可或缺的部分。另一方面，与提倡欧化的平民主义不同，以政教社为中心的国粹主义提倡“彰显国粹”，企图与当时所谓的欧化政策相对抗。主张以日本人的国民性的自觉，以日本历史、传统、文化的独特性，来表现日本人的姿态和气概。其反对欧化政策，却不反对欧化本身，强调民族的独特性，却不以之排外，这正是这一时期国粹主义难能可贵的地方。除此之外，值得一提的是陆羯南以《日本》报为基地，宣传国民论派的观点。对外坚持“国民的特立”，对内促进“国民的统一”。他所提倡的国民主义与《日本人》杂志的国粹主义，立场基本相同。强调“国民的精神”，主张“国民的政治”。

---

<sup>25</sup> 《日本国民は明治二十二年二月十一日を以て生まれたり》，《日本人》，政教社，1889年。

诚如《国权与民权的变奏》一书的译者李冬君在序言中指出的：

近代日本的精神道路，是围绕着国家主义这一核心所做的向心运动，及时对平民主义和自由主义的理解，也总是离开它们的现实基础——市民生活和个人自由，而从国家主义的立场出发，做急功近利的解释。<sup>26</sup>

这一点也体现在了明治后期诸多思想家的转向上。其中最具代表性的为福泽谕吉和德富苏峰。两人都从欧化转向了激进的帝国主义。日本在这一时期完成了民权向国权的转向。从表述方式上，我们也可以看到自由民权运动时期被频繁使用的“人民”逐渐为“国民”所取代。

从对“国民”和“人民”的混用，到正式确定“国民”为国家成员称呼的过程，实际上是“国民”这一概念在近代日本语境下逐渐充实丰满的过程。这一时期的“国民”，已经不仅仅是局限于对所指范围的讨论上，而开始从责任和义务的层面去深化该概念的近代化含义。它由一个被动接受的存在，转向称为主动完善的，并使其与日本近代化进程相匹配的概念。在这一过程中，“人民”渐渐被“国民”所取代，“国民”也逐步完成其意义变迁。

---

<sup>26</sup> 松本三之介著，李冬君译，《国权与民权的变奏——日本明治精神构造》，2004年，东方出版社，第9页。

### 第三节 近代中国的“国民”——传统价值观的蜕变

以下两幅曲线图是根据“中国近现代思想及文学史专业数据库(1830-1930)”中1830年至1930年间，“国民”及“人民”的用例数量所制成的。

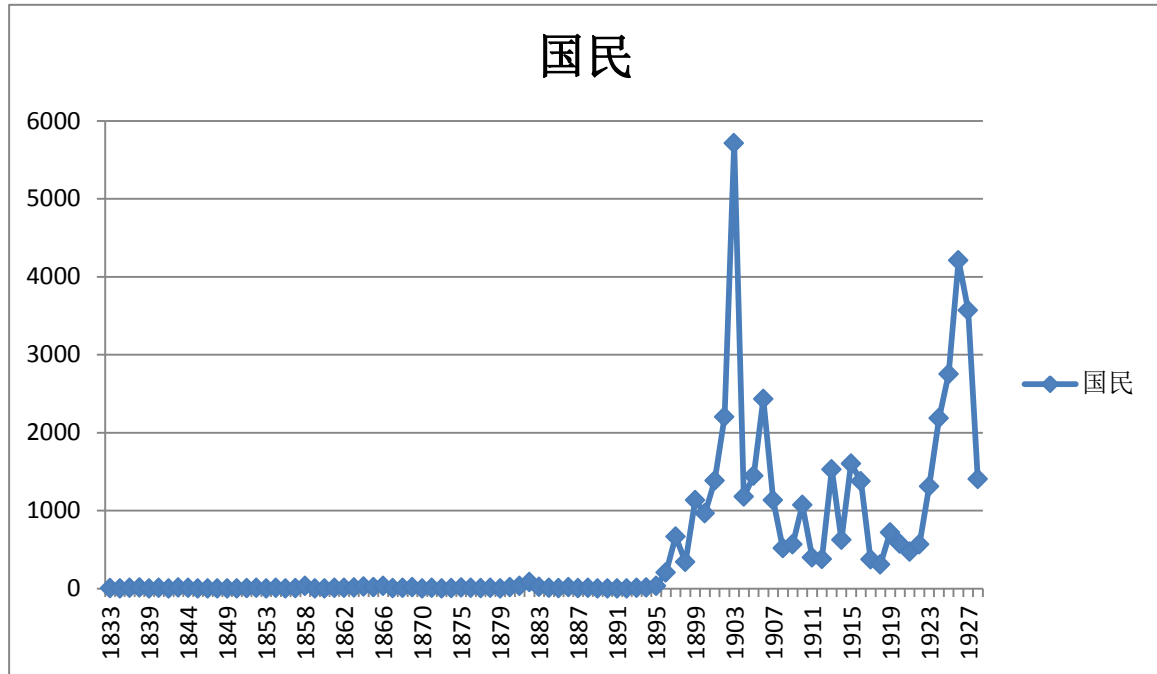


表 3 “国民” (1830-1930)

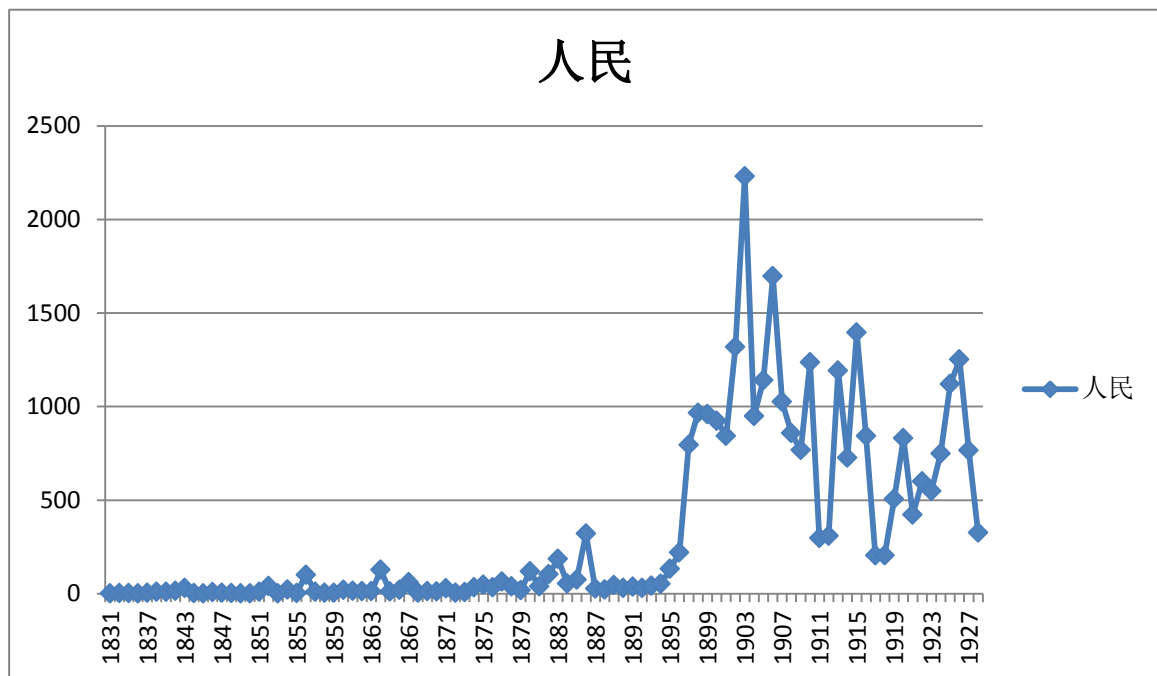


表 4 “人民” (1830-1930)

从这两幅曲线图可以看出，“国民”及“人民”用例上的勃兴都是在甲午战争之后。

本节将围绕甲午战后知识分子围绕近代国家成员的讨论，探讨“国民”及“人民”在 19 世纪末 20 世纪初的中国的变迁。

### 一、日本舶来的“国民”

甲午中日战争之后，中国知识分子借由日本大量输入西方思想文化，特别是引入了德国的国家思想。在此基础上，开始致力于重新构筑国民与国家的关系。加上此前严复所引入的西方达尔文主义思想在中国造成了很大的影响，这一时期的知识分子，以救亡图存为目标，努力改造“国民”，希望能借此救中国于水火。

甲午中日战争的失败宣告了洋务运动的失败。中国知识分子开始转从体制及其文化的根源寻找救亡图存的道路。通过反省，国民的软弱性及其产生原因——“奴性”，遭到了知识分子的强烈批判。

梁启超在《爱国论》一文中指出中国人“皆为奴隶”。并指出“以今日吾国如此之人心，如此之习俗，如此之举动，不谓之奴隶性、奴隶行，不得也。”<sup>27</sup>这里，梁启超所批判的“奴性”已经不仅止于“亡国奴”，而是深化到意识形态及行为方式中，成为国民劣根性的一种表现。在梁启超的影响下，知识分子掀起一股国民性批判的热潮。而要将“奴隶”改造成“国民”，则需要从文化、道德等根本上进行全盘改造。中国留学生在日本创办的《国民报》1901年6月的社论《说国民》中指出“奴隶”与“国民”的差别：

何谓国民？曰天使吾为民，而吾能尽为民者也。何谓奴隶？曰天使吾为民，而卒不成其为民者也。故奴隶无权利而国民有权利。奴隶无责任而国民有责任。奴隶甘压制而国民喜自由。奴隶尚尊卑而国民言平等。奴隶好傍依而国民尚独立。此奴隶与国民之别也。<sup>28</sup>

另外，1903年在上海创办的国民公会，其章程中称：“革除奴隶之积性，振起国

<sup>27</sup> 梁启超，《爱国论二》，转引自沈松桥，《国权与民权：晚清的“国民”论述》，《现代中国思想的核心观念》，第696页。

<sup>28</sup> 罗家伦主编，《国民报汇编》，《中华民国史料丛编》，中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会，1968年，第1页。

民之精神”，并提出“凡中国人苟有愿为国民，而不愿为奴隶者，无论海外内地，皆可入会。”<sup>29</sup>总而言之，在当时的知识分子看来，从根本上去除中国人的“奴性”，已成为“国民”成长路上的第一要务。

19世纪末，梁启超经由日本引入了伯伦知理（Bluntchli Johann Caspar, 1808-1881）的国家论，并对中国的国家思想产生了很大影响。伯伦知理的有机体国家论之所以在中国能够引起强烈的共鸣，主要是其与救亡图存有着密切的关系。对于将国家民族独立作为第一要务的中国而言，国家中心的“国民”塑造被当成了救亡图存的重要手段。

封建体制下的民众对国事漠不关心，以及国家观念的缺乏等问题，都是近代知识分子在对“国民”进行塑造时必须直面的问题。梁启超在《新民说》中指出：“中国有部民而无国民”。为何？“部民与国民之异安何在？曰：群族而居，自成风俗者，谓之部民；有国家思想，能自布政者，谓之国民。”<sup>30</sup>以此定义，在中国，并无一人能称之为“国民”。陈独秀批判道：“我中国人如在梦中，尚不知有灭国为奴之惨。即知矣，而亦淡然视之，不思起而救之。盖中国人性质只争生死，不争荣辱；但求偷生苟且与世上，灭国为奴，皆甘心受之。”<sup>31</sup>对中国人的这种麻木不仁深恶痛绝。梁启超所定义的国民：

国民者，以国为人民公产之称也。国者，积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之患；其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。<sup>32</sup>

“国民”作为国家的成员，是国家组成的必要组成部分。同时，为了保护国家，也应当承担起相应的责任。前文提及的《说国民》一文中，在提到“国民”责任，指出对国事毫无关心的人并不足以称之为“国民”。也就是说，作为近代“国民”，

<sup>29</sup> 转引自沈松桥，《国权与民权：晚清的“国民”论述》，《现代中国思想的核心观念》，第694页。

<sup>30</sup> 梁启超，《新民说》，辽宁人民出版社，1994年，第22页。

<sup>31</sup> 陈独秀，《安徽爱国会演说》，《苏报》，1903年5月26日。

<sup>32</sup> 梁启超，《论近世国民竞争之大势及中国之前途》，《饮冰室文集之一》，第50页。



应当明确自身与国家之间互相依存的关系，意识到自身对国家所应承担的责任和义务。但是，基于该目的成长起来的近代“国民”，也不可避免地始终背负着“国家”二字，成为国家振兴的工具，进而被围困在“国家”的阴影之下。

《说国民》一文中所论述的“奴隶”与“国民”的四个区别中，其中之一就是权力的有无。“何谓权利？曰天之生人也。既与以身体自由之权利。即与以参与国政之权利。”<sup>33</sup>“国民”拥有行政、立法、司法的权利，该权利不为别人所剥夺，不得放弃，否则，不能称之为“国民”。除此之外，文章中还主张自由、平等的权利。

为了从根本上去除中国人的“奴隶性”，知识分子们还致力于积极提倡自由、平等、民权等西方思想观念。天赋人权思想也在这一时期进入中国。严复提出要“鼓民力、开民智、新民德”，主张自由、民主的权利。通过导入西方思想文化中自由、民主、平等理念，对中国传统的政治、文化进行重构。知识分子们为了塑造具有权利、义务意识，平等、自由权利，并能参与国家政治的“国民”而不懈努力。

但是，这里值得注意的一点是，严复也好，梁启超也好，他们所提倡的权利都是建立在不损害国家利益前提下的权利。例如，对于自由权利的提倡，他们所提倡的主要是“团体自由”而非“个人自由”。较之权利的实现，为国家承担义务则被摆在更为优先的位子。“为国家生存发展之道，不惜牺牲人民利益以殉之。”<sup>34</sup>这种国家利益优先，集体重于个人的思想，与前文所提到的“国家”前提下的“个人”有着密切的关系。

## 二、新文化运动对“国民”的重塑

19世纪末到20世纪初，知识分子所论述的“国民”是国家本位的“国民”。这也导致了“国民”作为个体存在的权利、自由、独立等性格的欠缺。换言之，

---

<sup>33</sup> 《国民报汇编》，《中华民国史料丛编》，第2页。

<sup>34</sup> 梁启超，《政治与人民》，《饮冰室文集之二十》，第7页。

“国民”中国国家意识已经觉醒，但作为独立的“个人”部分却尚未觉醒。

20世纪初，以陈独秀为代表的新文化派将国民批判的矛头转向三纲五常及以家族主义为中心的封建宗法制度。辛亥革命的失败，让知识分子们认识到，中国人无法成为民主社会的“国民”的根本原因，存在于数千年来以三纲五常及封建宗法制为基础的意识形态及其行为模式中。放弃参政的权利，为了一己私利拥护帝制，即便是拥有“国民”的资格，却因为根深蒂固的“奴性”而放弃了作为一个“国民”的权利。陈独秀希望借由个人本位的思想，改变以家族为本位的封建宗法制，重新塑造“国民”。

新文化派的知识分子与此前的梁启超等人不同，多是从欧美留学归来的留学生。他们直接吸收了西方的思想文化，特别是受到了英美个人主义很大的影响。陈独秀提出：

举一切伦理、道德、政治、法律、社会之向往，国家之祈求，拥护个人之自由权利与幸福而已。思想言论只自由，谋个性之发展也。法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪法，国法不得而剥夺之，所谓人权是也。人权者，成人以往，自非奴隶，悉享此权，无有差别。此纯粹个人主义之大精神也。<sup>35</sup>

在陈独秀看来，个人权利与国家权利发生矛盾时，个人权利应当处于优先地位。此时陈独秀的思想，也从民族主义转向了自由主义。除此之外，新文化派知识分子还尝试从独立性、权利意识、法律意识、社会契约、科学理性等方面，输入英美的国家思想，重新构建“个人”本位的“国民”概念。

#### 第四节 本章小结

纵观近代中日两国塑造“国民”概念的过程，我们可以看到几点不同：首先，

---

<sup>35</sup> 陈独秀，《东西民族根本思想之差异》，《陈独秀著作选》（第一卷），上海人民出版社，1993年，第142页。

“国民”与国家的关系。由于两国所处的国情不同，知识分子们在论述国民与国家间相互作用及关系时也凸显出了明显的差异，日本更侧重于塑造与国民国家相匹配的“国民”，而中国则主要将“国民”当成救亡图存的重要手段。也就是说，两国基于近代化的目标塑造“国民”，但其目的却不一致。其次，“国民”的变容路径。日本从明治初期对民权的提倡到后期对国权的注重，“国民”概念的变迁路径基本吻合这一国家思想的变迁路线，而中国则正好相反，从德国国家思想为基础的国家中心的“国民”，转向为提倡个人权利的英美系“人民”。在这点上，恐怕与中国吸收西方思想文化时，最初是经由日本间接吸收再到20世纪初直接吸收有着密切的联系。最后，国家权力对概念形成的影响。明治政府刻意塑造的“臣民”对“国民”概念产生了一定的影响。而在中国却没有出现类似的情况。这与日本拥有强有力的国家统一政权，而这一时期的中国相对处于政权混乱的状态有一定的关系。

对“国民”的塑造，涉及国家观念、个人权利观念等方面，不仅是一种政治行为，更是一种心理意识的构建。近代中日两国在吸收西方“国民”思想的同时，在各自国情的基础上，不断调整本国“国民”的价值体系。不仅是“国民”概念的构建，近代中日两国对西方思想文化的吸收，往往不单是一个吸收的过程，更是一个选择、消化、变容的过程。在概念变迁的路径中，映衬出近代中日两国在西方价值体系框架下所经历的思想变迁。



## 第二部

中日近代化的先驱者们——知识分子与翻译



## 第一章 启蒙与翻译：幕末明初知识分子的翻译思想

### ——以福泽谕吉、中村正直为例

#### 第一节 从“南蛮学”到“洋学”——文化交涉与翻译

1494年，葡萄牙和西班牙签署了分割东西两半球势力范围的《托尔德西里亚斯条约》，葡萄牙获得了“教皇子午线”南北经线东侧的发展权。以此为契机，16世纪中叶开始，以天主教耶稣会士及葡萄牙商人为主的“南蛮人”抵达日本，经由传教及贸易活动，为日本带来了不同的文化。耶稣会传教士在日本展开传教活动，创办教会、开设培养传教士的学校，以及建立养老院、医院等设施。天主教的宗教文学及绘画伴随着这些传教活动传到日本。但除此之外，西方的医学、天文历法、地理知识、航海技术等也同时被传入到日本。为了方便传教活动，耶稣会士还编撰了一些辞典、语法书。这一时期被输入到日本的西方文化被称之为“南蛮文化”，为后期“兰学”的展开奠定了基础。从1633年12月开始到1639年7月，德川家光先后五次发布“禁教”及限制贸易的命令。以1639年禁止南蛮船入港为开端，直至1854年签订《日美和亲条约》为止，日本经历了两百多年的锁国时代。在锁国期间，日本对西方文化的摄取主要通过荷兰及中国。《西学凡》、《测量法义》、《职方外纪》等汉译西书经由中国商船输入日本。除此之外，唯一获准与日本通商的荷兰人，也成为了这一时期日本接触西方文化的重要窗口。特别是在德川吉宗推行改革，积极引进西方学术，缓和禁书制度的时期，日本迎来了兰学勃兴的时代。西川如见的《华夷通商考》、新井白石的《西洋纪闻》、《采览异言》等为日本人打开了了解世界的新窗口。1773年，《解体新书》的翻译，更是首次开创了日本直接根据原典移植西方学术和研究的道路。兰学所引进的西方文化以医学、天文历学、本草学、地理学等自然科学知识为主。但随着兰学的发展，兰学家逐渐对日本传统封建文化产生了批判的思想。如对中国中心说以及儒学世界观的否定等。为了统制兰学的发展，将其限制在科学技术领域，幕府通过开设“兰书译局”来统制和垄断兰学，使其成为巩固和加强政权的工具。1853年黑船来航，

为了翻译西方书籍以发展海防的需要，“兰书译局”发展成为“蕃书调所”。1855年成立之初叫洋学所，1856年2月起改称蕃书调所，1862年又改称为洋书调所，1863年8月在新建校舍的契机下改为开成所。这一名称的变化从侧面反映了这一时期日本对西方文化态度上微妙的转变。幕末洋学家佐久间象山提出的“东洋道德，西洋艺术，精粗无遗，表里兼该”的理念，奠定了近代日本摄取西方文化的基础。幕末明初的日本知识分子开始关注除了科学技术之外的西方文化内容。1862年，幕府派遣赴荷兰留学的西周和津田真道在莱顿大学学习西方“五科”之学，成为了日本人首次学习西洋近代人文、社会科学知识的划时代壮举<sup>1</sup>。这一时期的日本知识分子对西方文化的关注开始从自然科学转向社会科学。福泽谕吉、中村正直、加藤弘之，以及之后留学归来的西周和津田真道等人，通过翻译、介绍西方政治、经济、法律等方面的知识以启蒙日本国民。明治维新后的十年，被称为近代日本的“启蒙期”。这一时期日本翻译出版了大量的西方论著。根据高市庆雄所编写的《明治文献目录》，从明治元年到23年间，译自西方的单行本就有1469种，每年平均69种<sup>2</sup>。在当时，日本精通西文的人尚在少数，印刷业也还未发达，这一数字非常可观。在如此大规模的外来文化引进中，大量的西方文化新概念也通过翻译被引入到日语中，翻译不仅带来了西方文化，还为日本带来了新的话语体系。

围绕日本从16世纪开始到19世纪的西方文化受容的历史，以“洋学史”为中心的研究成果可谓汗牛充栋。相比之下，以日本近代翻译为主题的研究则较少。从语言学的角度出发，围绕近代译词的研究，日本的杉木つとむ、森冈健二、飞田良文、佐藤亨、荒川清秀等一批学者都有优秀的研究成果。另一方面，关于概念成立及语言·思想·文化间的相互关系问题，相关的研究还不是很多。主要有柳父章的《翻訳とはなにか——日本語と翻訳文化》（法政大学出版社，1976年）、《翻訳語成立事情》（岩波新书，1982年）、《近代日本語の思想 — 翻訳文体成立事情》（法政大学出版社，2004年）等。以及石田雄的《日本近代思想史にお

<sup>1</sup> 大久保利谦，《幕末维新的洋学》，吉川弘文馆，1986年，第90页。

<sup>2</sup> 高市庆雄，《明治文献目录》，日本评论社，1932年。



る法と政治》（岩波書店，1976年）、《近代日本の政治文化と言語象徴》（東京大学出版会，1983年）、《日本の政治と言葉（上）「自由」と「福祉」》（東京大学出版会，1989年）、《日本の政治と言葉（下）「平和」と「国家」》（東京大学出版会，1989年）等。除此之外，斋藤毅的《明治のことば一東から西への架け橋》（讲谈社，1977年）一书，也对明治时期的“社会、保险、银行、个人”等概念的成立进行了研究。在近代思想形成与翻译的互动方面，主要有丸山真男与加藤周一的对谈集《翻訳と日本の近代》（岩波新书，1998年）以及《日本近代思想体系 翻訳の思想》（岩波书店，1991年）中所收录的加藤周一的《明治初期の翻訳》一文等。

19世纪，在日本对西方文化大量引进的背景下，翻译作为文化引进重要的手段，文化间的差异给语言置换所造成了不小的困难。福泽谕吉曾表示“对外国人来说最容易理解的东西在字典里往往查不到，而这正是最难（翻译）的”<sup>3</sup>。面对新概念的引入，知识分子除了借助传教士所创制的中文译词之外，还通过借用旧有汉字词来表示新概念，或是按照汉字词构词法创制新词。另一方面，直到明治初期为止，使用汉文或是汉文体写作仍然是知识分子的主流，很多明治初期的思想家都出身汉学，拥有深厚的汉学素养。如中村正直、西周等人。福泽也曾表示虽然自己的文章为了通俗易懂而使用和汉混合的文体，但每次都请汉学家帮忙校正。语言作为思想的表达工具，特别是在明治初期知识分子启蒙国民的过程中，语言——特别是翻译语言——成为了其思考及传播新知识、新思想的重要工具。笔者认为，知识分子在其翻译活动中所抱持的翻译思想，与其所使用的语言工具之间有着密切的联系。但在前文所提到的先行研究中，却较少有研究提及明治初期启蒙思想家的翻译语言与其翻译思想之间的关系。因此，本文将以福泽谕吉、中村正直为例，通过探讨其翻译思想来考察其在著述翻译活动中对语言工具的使用，并进一步研究两者之间的关系，及对其所实施的启蒙活动的影响。

<sup>3</sup> 福泽谕吉，《新版福翁自传》，角川学艺出版社，2008年，第156页。

## 第二节 福泽谕吉——通往“文明”之翻译

1855年，福泽谕吉在兄长三之助的推荐下进入绪方洪庵的塾，学习荷兰语及兰学知识。1858年在藩的命令下来到了当时的江户，并开设了一所兰学家塾。但在第二年，福泽游览横滨时，却惊讶地发现，所到之处，满眼皆是看不懂的外国文字。福泽试着用荷兰语与外国人交流，却发现完全听不懂对方的语言。这件事让福泽感到极为震惊，“到今日为止，我数年间发狂地阅读，学习荷兰的书籍。而我所学习的东西，今日却全然无用，甚至连商店的招牌都看不懂。如此所做的无用功，实在让我极为惊讶。”<sup>4</sup>以此为契机，福泽敏锐地意识到如今世界通用的乃是英语，荷兰语已经无法应付与西方的沟通和交流，决心从今往后“万事英语”<sup>5</sup>，并开始英语的自学之路。1860年，福泽主动要求加入咸临丸访问美国一行，并描述第一次来到美国的自己，如同“新嫁娘”一般渺小。从美国回来之后，1861年底，福泽再次参加了访问欧洲的使节团，并在1866年写成了《西洋事情·初编》三册，向日本国民介绍西方的政治、风俗、历史等知识，希望帮助日本国民了解西方，“以辨清其是敌是友”<sup>6</sup>。该书成为了其最为畅销的译著。《西洋事情》的销售数量，加上当时流通的盗版数量，达到二十至二十五万册之巨<sup>7</sup>，可见其影响极为广泛。福泽也自此走上了启蒙国民的道路，成为了明治初期重要的启蒙思想家之一。本节将从福泽的翻译思想出发，从翻译目的、翻译内容、翻译方法三个方面，考察福泽的翻译思想及其翻译语言之间的关联互动。

### 一、文明的发展与启蒙——翻译之目的

根据福泽的自述，决心通过翻译著书来启蒙国民、引导国民走上文明道路的乃是发端于美国前国务卿西华德（William Henry Seward, 1801-1872）访日之后所

<sup>4</sup> 福泽谕吉，《新版福翁自传》，角川学艺出版社，2008年，第120页

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1958年，第285页。

<sup>7</sup> 同上，26页。

说的一段话。当时，亲日派美国前国务卿西华德在访问日本后表示：“亲眼看到那样的日本之后，无论如何，再也无法为它说话了。拥有如此本质的人民虽然可怜，但却难以实现自立。”<sup>8</sup>西华德的这番话给了福泽很大的触动，福泽认为曾经喜爱日本的西华德一反常态的原因乃是新政府成员的行为所体现的净是那些儒家糟粕，冥顽不灵、自高自大。而自己作为一个日本人，“再也不能无所作为了”。日本的政治现状如何暂且不管，但自己决心将自己所学的洋学知识教与“后进生们”，致力于著书翻译，并“心存侥幸能有一日引导国民走上文明的道路。”<sup>9</sup>从这里，可以看出福泽通过著书翻译传播洋学知识所希望的是能够培养日本人自立的精神，所针对的则是所谓“儒家的糟粕”，也就是旧学中那些冥顽不灵、自高自大的旧思想。

1872年，福泽撰写了《劝学篇·初编》，直至1876年11月25日十七编出版完成，并于1880年合订为一册出版。该书根据福泽所言，最终的贩售数额超过300万册，以当时日本的人口3000万人来计算的话，也就是10人中就有1人读过该书。这也是福泽影响最为广泛的论著。在该书开头，福泽即论述了自己“劝学”的原因。福泽认为，如果大家不分贵贱上下，都爱好“实学”，士农工商各尽本分，各自经营家业，那么“一家可以独立，一国也可以独立”了。而在此时的日本，四民平等的基础已经建立，“更可以任人安心，只要依凭天理就可以放胆行事”。随后，福泽又说：“不过每个人都有他相应的身分，并须按照身分而具备相应的才德，要具备才德就须明白事理，要明白事理则须求学，这就是学问所以成为首要任务的原故。”<sup>10</sup>在福泽看来，要实现一身一国的独立和自由，国民必须具备相应的才德，要具备相应的才德，就必须增长国民的学识水平。

在对“文明”的塑造过程中，福泽极重视国民精神的培养。其在系统介绍西方文明的著作《文明论概略》中，始终强调“人”的作用。在书中序言的开头，福泽即将“文明论”定义为“探讨人类精神发展的理论”。接着，福泽表示“其目

---

<sup>8</sup> 福泽谕吉，《新版福翁自传》，角川学艺出版社，2008年，第233页。

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 福泽谕吉，群力译、东尔校，《劝学篇》，商务印书馆，1984年，第4-6页。

的不在于讨论个人的精神发展，而是讨论广大群众的总的精神发展。所以，文明论也可称为群众精神发展论。”<sup>11</sup>对于“文明”的内容，福泽认为包含两个方面，也就是“外在的事物和内在的精神”。而“外在的文明易取，内在的文明难求。”如果没有按照正确的顺序学习的话，那么不但没有作用，反而有害。针对这点，福泽批评日本一部分人“只谈文明的外表，忽视了文明的精神”。并断言这正是日本尚且无法与欧美匹敌的原因所在。而所谓“文明的精神”，福泽认为乃是指“人民的‘风气’”<sup>12</sup>。也就是说，日本想要成为像西方一样的文明社会，就必须变革人民的风气。随后，福泽论述了发展日本文明精神的方法：

唯一方法是顺应人民的天性，消除弊害，排除障碍，使全体人民的智德自然发展，使其见解自然达到高尚的地步。假使这样能够打开改变人心的端绪，则政令法律也有了改革，文明的基础才能建立起来，至于那些衣食住等有形物质，必将随自然的趋势，不招而至，不求而得。所以说，汲取欧洲文明，必须先其难者而后易者，首先变革人心，然后改革政令，最后达到有形的物质。<sup>13</sup>

这里，福泽指出了其所认为的文明发展的正确顺序，在这些步骤中，人民智德的发展是文明社会发展的原动力。只有发展了人民的智德、变革人心，才能以无形致有形，最终完成文明社会的转变。这一观点在福泽的启蒙读物《世界国尽》的序文中，也曾被提及：“天下祸福，其本源并无他物，推而知之乃是一般国民的智愚程度。今著世界国尽，专为妇女儿童之辈了解世界形势，开其知识之端绪，意欲借此立天下幸福之根基。”<sup>14</sup>编写《世界国尽》时，福泽为了让日本的男女老少能够了解世界地理知识，通过背诵当时流行的江户地理指南书，并模仿书中朗朗上口的七五调的行文进行写作，可谓煞费苦心。此事在《福泽全集》的序言中也曾被提及。

<sup>11</sup> 福泽谕吉，北京编译社译，《文明路概略》，商务印书馆，1992年，第1页。

<sup>12</sup> 同上，第12页。

<sup>13</sup> 同上，第14页。

<sup>14</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第二卷，岩波书店，1959年，第581页。

综合上面所提到的内容，在福泽看来，发展民智是引导日本走向“文明”的重要环节。而其翻译著述活动，则明确是为了寻求日本国民智德的提高。可以说，福泽在开始其翻译事业的时候，就有着明确的目标。

## 二、福泽的“学问”——翻译之内容

在江户末期，日本对西方文化的引进主要集中在科学技术方面。福泽曾在《西洋事情·初编》序言中，批评过这一现象：“洋籍舶来我邦日久矣，其翻译者亦不少。然穷理、地理、兵法、航海术等诸学，去日经年，于助我邦文明之治、补武备之缺并无大益。”<sup>15</sup>正如福泽所言，在兰学时代，幕府严格监管西洋书籍的输入，因此传入的书籍多是自然科学方面。直到黑船来航之后，在“文明开化”的旗帜下，随着留学生的派遣等举措，书籍进口的限制也放缓了许多。这一时期的日本知识分子开始将目光转向了西方的政治、社会等领域的知识，更深入地探讨西方文明的根源所在。福泽在《劝学篇》论述“劝学”的原因时，曾着墨说明自己所劝的乃是“实学”，以示与传统学问的区别。福泽指出：“所谓学问，并不限于能识难字，能读难懂的古文，能咏和歌和做诗等不切人世实际的学问。”在福泽看来，传统教育中所提倡的“识难字”“读古文”“咏和歌”等都是不实用的学问，而“我们应当把不切实际的学问视为次要，而专心致力于接近世间一般日用的实学”。那么什么是“实学”呢？具体而言，就是应当通过地理、历史等知识，了解世界，特别是西方的形势；通过物理学理解自然万物的变化规律；通过掌握并活用经济学说谋求一身的独立；通过运用修身学掌握人与人、国与国来往交际的方法。此上种种，都可称为与日常生活关系密切的学问，也就是福泽所提倡应当学习的内容<sup>16</sup>。而福泽所提倡的这些学问，乃是传统教育中所不重视的内容。对此，福泽认为东西教育观念存在着很大的差异：“比较东洋的儒教主义与西方的文明主义，东洋所没有的，乃是有形的数理学和无形的独立心两点。”在其看来政治家、实业

<sup>15</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1959年，第285页。

<sup>16</sup> 福泽谕吉，群力译、东尔校，《劝学篇》，商务印书馆，1984年，第3页。

家一级国民的爱国之心，家人和睦的根本都在于此。甚至在福泽看来“人间万事”都不外乎“数理”和“独立”这两者。当然，此处似乎有言过其实之嫌，但在福泽看来，日本不重视“数理”及“独立心”，是造成与西方文明差距的重要原因。因此，也成为其启蒙国民时努力的重点。福泽在最初介绍西方政治、经济、文化的著作——《西洋事情》序文中，批评日本翻译西方书籍时对“文学技艺”毫不关心的现状。指出书中关于西方各国的介绍，主要为“史记、政治、海陆军、钱货出纳”四个方面，“史记可以显时势之沿革，政治可以明国体之得失，海陆军可以知武备之强弱，钱货出纳以示政府之贫富”。在福泽看来，了解这四个方面，有助于国人了解外国形式，辨清其是敌是友。“是友，则与之往来学其文明，是敌，则与之接触而借其武经。”福泽还表示自己并不同于海防家，并非只是为了知彼而后攻之。由此看来，福泽的目的乃是了解西方、进而学习西方。该书于1866年出版初编三册，1868年出版外编三册，1870年出版二编四册。内容涉及政治、议会、学校、报纸、医院等，并介绍了美国、英国、法国等国家的历史及其特征。纠正了日本国民对于西方文明仅限与科学技术和兵学的一般认识，将西方的状况更全面地介绍给了当时的日本国民。之后，福泽还陆续编写出版了《训蒙·穷理图解》（1868）、《世界国尽》（1869）等启蒙读物，用通俗易懂的文字介绍了物理学、地理学等方面的知识。1872年至1876年间出版的《劝学篇》更是提倡不分贵贱上下，通过学习“实学”知识以求“一身之独立”、“一国之独立”。

在福泽所追求的“一身之独立”“一国之独立”中，其最为强调的乃是“经济的独立”。福泽认为，应以“不依赖他人之财”的“有形的独立”为基础，进而实现“无形的独立”<sup>17</sup>。实际上，福泽在1868年所编写的《西洋事情·外编》中的一部分是译自钱伯斯所撰写的经济学教科书。之后，福泽还翻译了介绍西方簿记知识的《帐合之法》，并出版了《民间经济录》、《通货论》等，通过著述翻译将西方的经济理论介绍到日本。

如前所述，基于对西方文明的理解，福泽在翻译介绍西方知识时，注重“实

---

<sup>17</sup> 福泽谕吉，群力译、东尔校，《劝学篇》，商务印书馆，1984年，第96页。

用之学”，特别是数理及经济相关的学问。使用通俗易懂的文字翻译这些来自西方的知识，将其介绍给日本国民，提高日本国民的智德，进而寻求国民的“独立”。可以说，福泽反对传统学问的不切实际，而是以西方文明为模范，以培养国民的数理及独立素养为中心，致力于创造以“实学”为基础的新的日本文明。

### 三、译书服务于读者——翻译之方法

福泽在适塾学习期间，曾受到其师绪方洪庵翻译理念的很大影响。在《福泽谕吉全集》的序文中，福泽提到绪方对荷兰语的文法极为了解，擅长解读难懂的语句。但在翻译时，却并不拘泥于原文。根据福泽所言，绪方认为：“翻译乃是为无法阅读原文的人所做的工作。而且译书中已经尽是无用的艰涩文字，让人一读再读难以理解其意。如果（译者）再拘泥于原书而勉强使用汉文来翻译的话，那么，（读者）就需要对照原书和译书阅读才能理解，岂非可笑。”<sup>18</sup>因此，绪方在修改别人译文时，甚至曾不看原文直接进行修改。受到绪方译书服务于读者这一翻译理念的影响，福泽在其翻译生涯中，“始终致力于避免使用难解文字而以平易为主”<sup>19</sup>。因此，通俗易懂、朗朗上口也成为了福泽行文的一大特色。

但在江户末期，甚至到了明治初期，汉文仍是知识分子著述时采用的主要问题，并且很多洋学者本身也都是出身于汉学。因此，在翻译西方书籍时，使用汉文体也是主流的做法。这一做法乃是沿袭自平安时代的佛经翻译。但是，无论是英语、或是法语、西方语言文字与汉字之间存在着极大的差异，昔日所使用的汉文体似乎已经不适合于西方书籍的翻译。无论是在译词的选择，或是在追求流畅的汉文译文上，都加大了翻译的难度。关于这点，福泽也曾谈到：

纵观当下江户的洋学界，著述翻译的书原本多使用夹杂假名的文体，但社会上仍尊汉文为行文之正雅。因此，译者分解原文的文法、了解文

<sup>18</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1959年，第4页。

<sup>19</sup> 同上，第5页。

意固然较为简单，但要寻找适当的译词则很难，学者之苦就在此处。<sup>20</sup>

面对这种自平安时代沿袭下来的翻译法，福泽认为并不适用于现在对西书的翻译。在其看来，在汉文的汉字间交杂假名所写成的文章，仍然是基于汉文体而形成的，因此对于读者来说，理解上仍较为困难。此时的福泽敏锐地察觉到汉文体在受众群上的局限性，提倡使用通俗的翻译文字。福泽认为，要是文章达到通俗的目的，不应是在汉文中交杂假名，而是与此相反，应在和文体中加入汉字词来撰写文章。也就是说，福泽所提倡的是一种更偏向于口语体的文章写作方法。同时，福泽也表示在“俗文”——也就是口语体——中不足的部分，但用汉字来补充表达就会非常的方便，这一用法断然不可放弃。在福泽看来，“根据行文的需要自在地使用汉语词，打乱俗文中的文法，而只是使用容易理解的文章来让一般民众广泛地获得文明新思想。”<sup>21</sup>正是由于这种通俗易懂的翻译文字，使得福泽的文章“不仅没受过教育的市井百姓看得懂，连乡下出身的下女都隔着障子听书上写了什么”<sup>22</sup>。这也正是福泽著作极为畅销的原因之一。从福泽对翻译文体的主张中，可以看出其对受众群体的重视要大于一般社会价值观对其译文评价的重视。另一方面也表现了福泽思想上的灵活性。尽管福泽也曾表示追求通俗易懂的译文让从少年时期就习惯汉文的自己“颇费周折”。

福泽所提倡的市井百姓也能通畅阅读的“俗文体”，在流行汉文的幕末明初实属罕见，甚至可以称之为怪异。对此，福泽曾提到当时精通汉学、以汉文著名的高谷龙洲曾评价福泽的文章：“看阁下的译著，文章甚是精妙，唯一遗憾的是阁下不通汉文，偏好和汉混合的俗文体。”并表示如果福泽今后愿意立志学习汉文的话，自己愿意教授，认为以福泽的才智，不出半年定能成为日本首屈一指的汉文家<sup>23</sup>。面对亡父好友的谆谆教诲，福泽表示理解，并认为“其他必也有同感之人”，但却不为所动。表示“自己最初就决心作世俗之文章，以世俗通用之俗文引导世俗走

<sup>20</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1959年，第5页。

<sup>21</sup> 同上，第6页。

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 同上，第8页。



向文明。”福泽还举了真宗开祖亲鸾上人食肉的例子，来表明自己通过撰写一般民众也能够阅读的文章来开化民众的决心。而对于那些拘泥于汉文体的翻译法，福泽也提出了严厉的批判：“翻译西方原书时只使用四四方方的文字究竟是为何？终归只是迎合汉学之流的喜好而已。”<sup>24</sup>福泽认为现在的首要任务不是在咬文嚼字上，而应该放在新知识的传播上。

相比文体更注重逻辑，相比行文的优雅，通俗易懂在福泽看来更为重要。通过著述翻译将新文明引入日本，传播给国民，引导国民走上文明的道路。可以说，福泽正是抱持着明确的目的意识在进行翻译，其著述事业也正是建立在其启蒙的出发点上的。

由此看来，对西方文明的理解构成了福泽翻译思想的基础，而启蒙国民这一目的也主导着福泽的翻译思想。福泽的翻译思想与启蒙思想之间有着密不可分的联系，相互促进、相互作用。另外，笔者认为，从福泽对汉文体的抵抗，以及偏重实学等方面，可以看出福泽从最初开始就比同一时期的洋学家有着更为明确的目的意识。并在这一目的意识下进行自己的翻译活动。国民启蒙的目的意识影响着福泽所选择的翻译内容，也影响着其翻译文字。

柳父章在谈及福泽的思维方式时曾说：“日常用语，对福泽来说，不仅是为了启蒙的方便，而是已经成为其思考的基本素材。”这里提到的“日常用语”指的是福泽所创制使用的西方新概念的译名。翻译者的翻译活动不仅仅是一种文字的转化工作，其中也包含其对外来文化的理解接受的态度。处理文字方法的不同，可以说也体现出了对文化理解的不同。福泽的翻译思想中所包含的国民启蒙的目的意识，实际上也是其对西方文化受容态度的一部分，对译词的反省同时也是对其引入文化的反省。

---

<sup>24</sup> 福泽谕吉，《福泽谕吉全集》，第一卷，岩波书店，1959年，第9页。

### 第三节 中村正直——儒学与洋学调和下之翻译

中村正直（号敬字）自幼学习汉学，嘉永元年（1848）进入昌平簧学习，成为佐藤一斋（1772-1859）的学生。而在这之前，中村就曾桂川国兴门下学习兰学。而对英语的学习则是开始于1862年前后。期间，中村曾写过一些积极倡导开国的文章。1866年，幕府派遣留学生到英国留学，中村作为留学生监督前往英国，并于1868年回国，成为静岡学问所の教授。在静岡学问所担任教授期间，中村翻译了塞缪尔·斯迈尔斯（Samuel Smiles, 1812-1904）的《Self Help》，以《西国立志篇》为名出版。该书出版之后极受欢迎，与福泽渝吉的《西洋事情》，内田正雄的《輿地誌略》被称为“明治三书”。在1870年3月11日完成《西国立志篇》的翻译之后，第二年12月<sup>25</sup>，中村即着手翻译弥尔（John Stuart Mill, 1806-1873）的《On Liberty》一书，将其命名为《自由之理》，于1872年完成。该书后来成为了自由民权运动的重要理论依据。中村正直的这两部作品，对明治初期的民权思想产生了很大的影响。北村透谷曾评价中村对西方文化的态度：“是坦率的选择，而非热心的事业；是温和的崇敬，而非执着的崇拜”，表示其有效地调和了东西两种文化，是一位伟大的保守家，与福泽形成了明治初期新旧两大潮流。<sup>26</sup>。而高坂正显认为，中村不应该是被评价为一个伟大的保守家，其认为，在明治初年到明六社时期的中村是一位改革家，“只是相比福泽是一位外部的改革家，中村则是一位内部的改革家”<sup>27</sup>。不论是保守还是改革，中村在汉学基础上，调和东西文化的做法不可避免地反映在其翻译之中。特别是其对明治民权思想造成极大影响的《西国立志篇》和《自由之理》中。现有的研究中关于中村正直的研究不在少数，代表性的研究有如高桥昌郎的《中村敬字》（1966，吉川弘文馆）、荻原隆的

<sup>25</sup> 参照《中村正直と嚴復におけるJ・S・ミル『自由論』翻訳の意味》，

<http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~rcmcc/h2-takayanagi.pdf>

<sup>26</sup> 转引自高坂正显编，《明治文化史 思想・言论编》，洋洋社，1954年，第120页。

<sup>27</sup> 高坂正显编，《明治文化史 思想・言论编》，洋洋社，1954年，第120页。

《中村敬字研究——明治启蒙思想与理想主义》（1984，早稻田出版部）、松泽弘阳的《『西国立志編』と『自由之理』の世界——幕末儒学・ビクトリア朝急進主義・「文明開化」》（载于《日本政治学会年报，1975年》、石田雄的《J・S・ミル『自由論』と中村敬字および巖復——比較思想史的試論》（载于《日本近代思想史における法と政治》，1976）等。但这些研究大多集中于对思想史的探讨，较少有文章将研究的主题放在中村的翻译思想上。因此，本节将从中村作为一个翻译者的立场出发，考察其吸收接纳西方文化时的态度即方法，探讨中村的翻译观及其思想间的互动关系。

### 一、中村正直早期与洋学的接触及西方文化观

中村开始接触兰学是在1847年，当时只有16岁。当时中国在鸦片战争中的失败引起了日本知识分子对西方的关注。中村曾代替其师前往桂川国兴家为其女儿教授汉文，并以此为契机开始接触并学习兰学。<sup>28</sup>之后，中村进入当时日本儒学的最高学府昌平黉学习。其间，仍然坚持学习兰学。在昌平黉学习期间——也就是1853年——中村曾立下誓词，其中就有一条为“兰学之业，不可半途而废”<sup>29</sup>，可见此时的中村已经对来自西方的学问表现出重视。到了1855年，中村还开始了英语的学习，曾向箕作奎吾请教英语的发音、译读等问题<sup>30</sup>。结束昌平黉的学习之后，中村在经历了学问所教授方出役、甲府徽典馆学头等职务之后，于1862年，年仅三十一岁便成为了幕府的“御儒者”。1865年年末，中村从胜安房处借得罗存德的《英华字典》，并不惧辛劳将其抄写了一册。而事实证明，该辞典给中村之后的翻译带来了很大的影响。1866年，幕府派遣留学生前往英国，中村作为学生监督陪同前往。并于明治元年归国。

纵观这一时期的中村，在儒学的道路上仍然不断地探求西方的学问。作为一

---

<sup>28</sup> 高桥昌郎，《中村敬字》，吉川弘文馆，1966年，第19页。

<sup>29</sup> 转引自高桥昌郎，《中村敬字》，吉川弘文馆，1966年，第6页。

<sup>30</sup> 参见高桥昌郎，《中村敬字》，第21页。

个传统的儒者，并以仅仅三十一岁的年纪就跻身“御儒者”之列的中村，究竟是如何看待西方文化的？接下来笔者将以中村开始接触兰学的 1847 年至从英国归国的 1868 年间所撰述的文章为中心，探讨中村在这一时期的西方文化观。

中村在《论学弊疏》（安政年间）曾对现有的教育弊端提出批评。指出“今之所谓学者，徒疲思惫精于文字章句之末节，而不复顾其实用如何。”<sup>31</sup>认为追求无用的文字章句乃是时下知识分子的主流，导致其完全不知“钱谷财赋”，并且认为这些东西与己无关。中村所批评的当时学风为“不惟其行，惟其书；不惟其事，惟其理。”<sup>32</sup>也就是说，中村认为这种脱离实际，以书本为重的学风是不可取的。除此之外，中村还批评了学校与治化脱离的现状、学者“尚虚文、饰太平”的作风、重文轻武以及学者学而不精的教育弊端。针对这些弊端，中村分别提出了：“取士以德行道义”；“使儒通世务、吏知治道”；“学其所仕、而行其所学、使悉其用”；“文武归为一途、儒之战阵、将知仁义”；“使士专一经、专学一事、随其材之成、官之终身”<sup>33</sup>的五点建议。文章中屡屡出现对当下学者热衷虚浮的文章之学，却对于实用的学问——主要指钱谷财赋——毫不关心的批评。从中村所提出的五点建议中可以看出，其对学问的倾向乃是实用性的学问，并且注重联系实际。中村的这一学问观也是引导其走向西学的重要原因之一。

1853（安政元年）年初，佩里再度叩访江户湾，并与日本缔结了《日美亲善条约》。而这一年，中村所写的《振学政策》一文，依然沿袭了前文所提到的《论学弊疏》的观点，对幕府的学制改革提出了六条建议<sup>34</sup>。其中第二条提出“洋学之禁宜除”。除此之外，中村还谈及当下儒生对西方并不了解，却极为排斥一事，形容其“一遇读洋文者，攘臂而怒”。对于这一做法，中村则并不赞同，其认为“谙外蕃之事，审外蕃之情，皆学者分内当为之事”<sup>35</sup>。中村的这一观点似乎与当时提倡学习西方的洋学家们有着相同之处，却又有着不同的地方。因为此处的“学

<sup>31</sup> 中村敬宇，《敬宇文集》，卷一，二下。

<sup>32</sup> 同上。

<sup>33</sup> 同上，三上-四上。

<sup>34</sup> 高桥昌郎，《中村敬宇》，吉川弘文馆，1966年，第27页。

<sup>35</sup> 转引自松本三之介，《新しい学問の形成と知識人》，《学問と知識人》，岩波书店，1988年，第438页。

者”，所指的乃是“儒生”。也就是说，在中村看来，了解西方的形势、国情也是儒者分内之事。此处中村的这一观点，与其之后申请前往英国的《留学奉愿候存寄书存》一文中的观点一脉相承。笔者认为中村对儒学的兼容并包的观点，在此时已初见端倪。

1855年，中村开始学习英语，此时接触到马礼逊的《五车韵府》，并撰写了《穆理宋韵府钞叙》一文。对中村为何开始学习英语一事，在该文中似乎可以找到答案。《穆理宋韵府钞叙》中，中村指出，各国语言、器用有所不同，但“万不同之中，有大同者存焉”<sup>36</sup>。在中村看来，“圣人之言”不仅仅适用于中华，而是放之四海皆准。而学者最为重要的是应当要审时度势，以调整对应的政策。今日的世界已经发生了很大的变化，此乃“不得已之势”。但面对这样的变化，中村指出“今之时既异乎古之时，今之政独可同古之政乎。唯留心于纲常伦理，则有可恃者存焉。取彼长补我短，何妨焉。变我制从时宜，奚嫌焉。”<sup>37</sup>中村对学习西方来改革国家制度抱持着较为积极的态度。接着，中村指出“近岁外夷之来者数数，其情实不可测也。欲洞彼情，不可不通彼之文字，此实为今日之实务”<sup>38</sup>，由此提倡英语的学习。在此可以推测，中村学习英语的动机很可能是受到了当时佩里来航的刺激，加上对西方事务了解的迫切需要而产生的。除此之外，此处中村对于“圣人之言”普适性的观点以及对学者应审时度势、并加深了解西方的观点也值得注意。

随后在1858年，中村再次在《洋学论》中阐述了自己对西方学问的看法。该文章主张学习西方学问，认为“洋学虽出于夷狄，独不可比技艺之末乎”<sup>39</sup>。并指出西方所长者为：天文、地理、算数、器械、航海、医术六个方面。此处中村对于洋学的认识，高桥昌郎认为其仍存有佐久间象山等人“东洋道德西洋艺”中对西方为形而下之学的思想的残留。的确，此时中村对西方学问的认识并未上升

---

<sup>36</sup> 中村敬宇，《敬宇文集》，卷五，一上。

<sup>37</sup> 同上，二下。

<sup>38</sup> 同上，三上。

<sup>39</sup> 松本三之介，《学問と知識人》，岩波书店，1988年，第5页

到对社会制度的认识上，而主要是主张对西方先进技艺的学习和摄取上。中村还提到西方的“长技”，也并非都是自己所创，而是通过学习他人之长所获得，因此日本也应取长补短、学习西方。而在文章的最后，中村的一段话却颇意味深长：“昔者姚兴之翻竺书萧衍之事佞是慕其道也，非欲以审情形学长技也。今洋夷之读汉籍学汉文是非慕其道也，将以察风尚明形势以便己之计也。嗟夫今世之学洋学者必如洋夷之学汉学而不毋效姚兴萧衍之所谓则几矣。”<sup>40</sup>中村此时对西方学问认识也决定了其学习西方的目的之所在。此时中村所认为学习西方乃是为了了解形势而谋求日本的发展，并非是对西方之“道”有所崇尚。

如果说在《穆理宋韵府钞叙》及《洋学论》中，中村对西方学问的认识都依然停留在“东洋道德西洋艺”的阶段，那么，在1866年，其为申请留学英国所作的《留学奉愿候存寄书存》中，似乎产生了一些变化。1865年，幕府计划派遣留学生前往英国，并于第二年正式招募学生，并于年底出发。而在此行十四人中，中村作为两名学生监督中的一员陪同前往。作为一个“御儒者”，作为英国留学生的监督前往英国似乎是有些特别的。但在《留学奉愿候存寄书存》中，中村充分阐释了自己此行的目的。在中村看来，前往外国考察政化风俗、学习语言学术，与其作为“御儒者”并不相悖，并认为这乃是其作为一名儒者的分内之事<sup>41</sup>。这里，与前文的《振学政策》中的观点如出一辙。中村还举了新井白石和《海国图志》为例，说明“翻译乃极为紧要之事”。如果不通达和汉之学，通晓外国学问，则很难实现精确的翻译。除此之外，在文章的后半部分，中村将西方学问分为两种，一种是“性灵之学”，一种是“物质之学”，进而强调了西方在“物质之学”上的优越性。最后，中村阐述了其学习西方学问的目的，一是为了“国益”，一是为了追求真理。对此，大久保利谦评价中村对西方学问的划分超越了当时的兰学家的洋学观，对西方学问的理解可谓超群，但其在对摄取洋学为了“国益”一点，则表示中村的洋学思想中仍残存着“东洋道德西洋艺”的渣滓。而这一思想，与其注重实学的洋学观密切相关，并于后来明治初期的富国强兵论一脉相承。这一

<sup>40</sup> 同上。

<sup>41</sup> 《明治启蒙思想集》，筑摩书房，1967年，第279页。

实学思想也成为了明治初期启蒙思想的源泉<sup>42</sup>。

综上所述，中村在前往英国之前的洋学观有着其一脉相承的地方。其中包括了对实学的重视，提倡积极了解西方形势，并将其认为是儒者分内之事。而这一点，与前文《穆理宋韵府钞叙》中所提到的儒家学说普适性的观点有着密切的联系。除此之外，中村在对西方学问的看法上，虽然还尚未摆脱幕末洋学家“东洋道德西洋艺”的看法，但却在一步步发生着微妙的变化。

## 二、《西国立志编》及《自由之理》的翻译

1868年，知悉日本国内形势变迁而匆忙归国的中村，从江户迁居静冈。并担任静冈学问所的教授，先是教授汉学，随后还开始教授洋学。正是在此期间，中村翻译了著名的《西国立志编》。在该书第一编序言中提到了自己为何翻译此书：

余译此书，客有过而问者。曰，子何不译兵书。余曰，子谓兵强，则国赖以治安乎。且谓西国之强由于兵乎。是大不然。夫西国之强，由于人民笃信天道，由于人民有自主之权，由于政宽法公。<sup>43</sup>

这里，可以看到从英国留学归来后中村对西方学问认识的变化。在前文提到中村申请留学英国的《留学奉愿候存寄书存》中，其还认为西方学问的较为先进的乃是“物质之学”，而此处，中村的想法显然发生了改变。经历了在英国留学期间的所见所闻，中村认为西方之所以强盛，乃是因为“人民笃信天道”、“自主之权”以及“政宽法公”。这也成为了其之所以不译当时盛行的兵书等自然科学技术类书籍，而是选择了翻译斯迈尔斯的《Self Help》的原因。中村将一国的“协和”归结于人的“品行”，认为如果人的“品行”不正，那么就算兵事发达，也比较导致“好斗嗜杀”。此处中村突破了“东洋道德西洋艺”的传统洋学观，开始寻找一条

<sup>42</sup> 大久保利谦，《中村敬宇の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述及び刊行について——若干新史料の紹介とその検討》，《史苑》，1966年第1号。

<sup>43</sup> 中村敬宇，《敬宇文集》，卷五，六上。

不同的学习西方的道路。在第二编的序中，中村比较了西方两百年来的差异，表示已近更有了“昏明昼夜之别”，更指出哪怕是与五十年前相比，也有着“高下霄壤之异”<sup>44</sup>。而这些生活、技术、权利等方面的发展，在中村看来，乃是来自“人心向善之效”。接着，中村又进一步说明，“非有究水火之理，创造机器者，则德虽正而用不利，生不厚矣”<sup>45</sup>。也就是说，在中村看来，科学技术的发展推动了人类的发展，进而构成了实现“人心向善”的物质基础。这一对“物质之学”的见解，在当时的洋学家中似乎较为少见。第九编序中，中村表示自己所译此书只是抛砖引玉，希望能够劝人习读西书，接受新见异说。另一方面，反驳了他人关于其翻译该书的观点

或又曰。是书所说。和于孔子之旨。故可取。余曰然则子岂谓孔子之所不言。则概不足取乎。此与孔子之旨悖矣。不曰子绝四。毋意。毋必。毋固。毋我乎。不曰发愤忘食。乐以忘忧。不知老之将至乎。使孔子而生于今日。则其务听纳新见异说者。果何如也。若死读孔子之书，留滞而不化。以此规天下之事理。一言不合。骇以为怪如此则与孔子好学如不及之意正相反矣。夫学问之事，贵乎集众异以备思察。濯旧见异冀新得。譬如贮书。若自拥万卷。而同皆一书也。则奚贵于多。<sup>46</sup>

此处，中村延续了前文中所提到的“圣人之言”的普适性原则，主张理解孔子的学说也应当与时俱进，而不应教条地理解。同样反映了中村所认为的洋学与儒家学说并不相悖的接受原则。或者，可以说，在中村看来，学者应当注重儒家学说与西方学问的结合，求同存异，才能获得新的思想和心得。而且，可以说中村自身也是切实地践行此事。最后，在《书西国立志编后》中，中村曾自白对英国印象的变迁。表示在鸦片战争之时，英军屡胜，又听闻英国国主乃是一名名为维多利亚的女王，颇为惊讶，认为其是一名“女豪杰”。之后，阅读了魏源的《海国图志》，书中描述英国乃是贪婪、彪悍、嗜酒的国家，唯独技艺灵巧。而当自己置身

<sup>44</sup> 中村敬宇，《敬宇文集》，卷五，七上。

<sup>45</sup> 同上。

<sup>46</sup> 同上，十下。



英国，认真观察社会之后，才发现维多利亚不过是一名“含饴弄孙”的普通老妇人，而英国的政治、教育等有了自己的体会和了解，更称英国“政教风俗，擅美西方”。而这些的原因，中村将其归结为对基督教的信仰<sup>47</sup>。除此之外，中村也强调了一国能自主自立，其根源在于一人有“自主自立之志行”，以及“敬天爱人”之心。在高桥昌郎的《中村敬字》一书曾提到：归国后在静冈过着隐遁生活的中村，看到旧幕臣的可怜的生活，希望借由翻译《Self Help》，将自主·自由·职业的神圣·诚实·勤勉等精神及伦理的精髓根植在旧幕臣的心中，使他们获得重新站起来的力量。<sup>48</sup>而这一点，恐怕不仅仅是对于旧幕臣，乃至对于当时的日本全体国民，中村都抱持着这样的希望，希望能从精神上改造国民，推动社会的发展。

在翻译出版《西国立志编》之后不久，中村又着手翻译弥尔的《On Liberty》，并于1871年以《自由之理》为名出版发行。该书出版后受到了热烈的欢迎，成为了青年学者的必读书目，甚至成为了后来自由民权运动的理论依据之一。成为自由民权运动地方领导人之意的河野广中就曾在著述中提到自己所受到的影响：“过去由汉学、国学培养起来的动辄主张攘夷的旧思想，顿时起了巨大的变化，除了忠孝之道外，其他的旧思想都给打碎了。不仅如此，我懂得了要尊重人的自由和权利，还认识到要实行依靠民意的政治。感铭之深，难以言表，心中自此刻下了自由民权的信条。”<sup>49</sup>该书对近代日本自由民权的启蒙有着很大的影响。书中向人们介绍了思想、贸易、宗教等各方面的自由权利。中村在自序中提到，自由之理虽然与皇国并无关系，但是由于其乃是欧洲各国至关紧要，时常提到的，因此希望能够介绍给想要了解西方的人。<sup>50</sup>再联系前文《西国立志编》序言中中村曾提到的西方的强盛乃是在于人民有自主之权，可以说，这本书那是中村对吸收西方文化的关心的延续。

---

<sup>47</sup> 参见松泽弘阳，《近代日本と西洋経験》，岩波书店，1993年，第239页。

<sup>48</sup> 高桥昌郎，《中村敬字》，吉川弘文馆，1966年，第73页。

<sup>49</sup> 高桥昌郎：《河野盘州传》，东京：吉川弘文馆，1996年，104页。

<sup>50</sup>

在译文方面，中村翻译《西国立志编》及《自由之理》的明治初期，可供中村参考的工具书实际上极为有限。虽然在文明开化的风潮之下，很多英语书被输入当时的日本。但这些书多为一些如会话书、单词集、文法书之类的入门书籍。辞典的话除去前文提到的中村曾先后接触到的马礼逊和罗存德的英汉词典之外，当时已经出版的英语辞典主要有日本最早的英语辞典《谙厄利亚语林大成》(1814)、堀达之助的《英和袖珍辞书》(1862)、黑本 (James Curtis Hepburn, 1815-1911) 的《和英语林集成》(1867) 等。但这些辞典本身都并未非常成熟，辞典中的条目很多也并非对应单个译词，而只是解释性的翻译。因此，对于翻译《Self Help》、《On Liberty》这样的以抽象概念为主的书籍时，在译词上可想而知必然面临着很大的困难。因此，要为这些来自西方的抽象概念寻找能让日本人顺利理解并接受的译词，也成为了中村在翻译过程中主要的工作之一。对于自身的译文或是翻译倾向，中村似乎很少谈及，因此我们也很难从其论述中找到其时如何翻译、如何选择译词的答案。但作为一个汉学家，中村相比兰和辞典中的译词，似乎更偏爱英汉词典中的汉语译词。例如在《中村正直訳『西国立志編』における訳語の揺れ——chemist, chemistry を中心に》一文中曾提到在选择“chemist”、“chemistry”的译词时，中村对来自荷兰语的音译词“舍密学”有避之不用倾向<sup>51</sup>。另外，森冈健二也曾对比《自由之理》和《英和袖珍辞书》的译词，表示《自由之理》的译词更侧重使用汉语译词，较之《英和袖珍辞书》中以句子解释的译法更为精干，由此认为《自由之理》所受译词主要来源于兰和辞典的《英和袖珍辞书》的影响并不大。另一方面，森冈健二谈到罗存德的《英华字典》<sup>52</sup>给《自由之理》的译词所带来的影响时提到，《自由之理》的大部分译词来自于《英华字典》。中村并非机械地照搬辞典中的译词，而是有所取舍，并且对部分译词进行了修正。其中包括了一些之后在明治初期成为重要概念的词汇，如将《英汉辞

<sup>51</sup> 本多仁礼士，《中村正直訳『西国立志編』における訳語の揺れ——chemist, chemistry を中心に》，《英学史研究》，第38卷，2005年，第27-38页。

<sup>52</sup> 该辞典曾于1879年由中村正直校正，由津田仙、柳泽信大、大井谦吉同翻译出版。并于1883-1884年由井上哲次郎增订并多次再版。这本字典对明治初期译词的形成造成了很大的影响，并将大量的汉语译词带入到日本。

典》中的“民的”(civil)、“性”(nature)、“独一者”(individual)，改为了更适合日语行文的“人民ノ”、“本性”、“各箇ノ人”等词。而中村所创制的译词，虽然既有“年贡”、“考勘”这样较为陈旧的词语，也有一些较为特异的译词，但同时也有着如“异端邪说”、“意见”、“思想”、“职分”等让人感受到新意的贴切译词。<sup>53</sup>除了《自由之理》之外，《西国立志编》中的很多汉语译词也与《英华字典》有着密切的关系。<sup>54</sup>由此可以看出，中村在翻译时借助来自中国的辞典，以其中的汉语译词为基础，再自主地进行调整甚至创制，使其更适合日语文脉和语境。在这点上，似乎可以说与其所坚持的东西调和的西方思想文化接受的观点是一致的。

中村所坚持的东西文化调和的受容态度，在很多学者的研究中被屡屡提及。而这种调和的观点，同时决定了折衷及渐进的主张。高桥昌郎甚至评价中村为“万事渐进”。在明六社社员围绕“民选议院设立问题”的论争中，中村曾发表《人民性质改造说》，表示民选议院的设立有助于改善民心，但并非最主要的方法。要真正改变人民的性质，最主要的乃是依靠“艺术”(科学技术)和“教法”(宗教)。这两者如同车的双轮、鸟的双翼，相辅相成，推动实现人民的福祉。中村对民选议院的设立并非不支持，而是认为现在面临更为根本、更为重要的任务乃是通过发展“艺术”和“教法”来变革民心。换言之，中村对启蒙的重心依然放在对人民精神的改革上。在发表《人民性质改造说》之后不久，中村又发表了《造善良之母说》一文，表示要提高人民的性质，幼儿教育至关重要。因此，贤良的母亲非常必要，而良母则必须依赖于女性教育。大力提倡推动日本的女性教育。事实上，在中村自己所创立的同人社义塾，也是当时推行女性教育的典范。除此之外，在第35号上，中村发表《支那不可侮论》一文，文中列出了七条中国“不可侮”的理由，批评了当时日本轻侮中国的风潮。文中认为日本的“文明开化”知识一种表面的开怀，不应当以此自满，轻侮清国的萎靡不振。中村在《明六杂志》上

<sup>53</sup> 森冈健二，《「自由之理」の訳語——その英華字典との関係》，《日本文学》，第18卷，1962年，第11-23页。

<sup>54</sup> 参见木村秀次，《『西国立志編』白話語彙考》，《千叶大学教育学部研究纪要》，第50卷，第378页。

所发表的一系列文章，可以看出其所一贯坚持的启蒙思想及对儒家学说的观点。中村对儒学的提倡，对中国的偏好，影响了其对汉语译词的偏好。但其折衷调和的受容态度也使其在汉语译词的基础上，通过对西方文化的理解，调整以进一步适应日语语境。这很可能也是中村译著虽为汉文文体，但并未被诟病生涩难懂，反而深受读者喜爱的原因。

#### 第四节 本章小结

明治维新之后，在“文明开化”大旗下所掀起的学习西方的高潮中，翻译这一语言与思想的互动给近代日本的语言及思想体系的形成带来了深远的影响。在借由本国语言传达外来文化的过程中，如何理解及诠释是一个很大的问题。这种受容观点上的差异，导致了译者在诠释外来文化上的差异。偏重实学的福泽注重的是经济、世界地理等学问的翻译，而中村则更注重从“人心”上来改造国民。另一方面，福泽所认为的西方文化的异质性，成为了其排斥汉文体的原因之一。而坚持在儒家学说基础上理解西方文化，并致力于二者调和的中村，不仅更偏爱使用汉语译词，而且根据实际情况对其进行调整、改造。对翻译的处理，实际上也是这一时期知识分子对西方文化理解的展示。但与此同时，有一个重要的共同点，福泽谕吉也好，中村正直也好，他们的翻译都是服务于开启民智这一共同目标的。文字作为传播思想的工具被调整以实现更好的传播效果。简而言之，就是翻译服务于启蒙。这也是这一时期大部分知识分子的翻译活动中的最大特点。

## 第二章 “新名词”与翻译：晚清知识分子的翻译思想

### ——以梁启超、严复为例

#### 第一节 20世纪初中国之“新名词”论争

19世纪末至20世纪初的中国，处于向近代过渡的转型期。无论是从社会、思想还是文化上，都出现了近代化的倾向。从林则徐“开眼看世界”到1861年洋务运动的展开，中国开始试图学习西方，推动自身的发展进而摆脱困境。但由于统治阶级的腐败和对形势的无知，这些初步的尝试并未真正受到重视，影响范围也极为有限。1895年甲午战争的惨败，中国的眼光从西方转向一直未曾正视的邻国日本。知识分子纷纷提出向日本学习的主张：认为无论是从游历还是翻译西书上，日本都可以称之为一条不可多得的捷径。张之洞、康有为等都曾经在奏折中提到应当“广译日本书”<sup>1</sup>、并派遣留学生到日本<sup>2</sup>。由此，带来了中国近代留学日本的高潮。后来，戊戌变法失败之后以梁启超为主的流亡政客的传播，加上留日学生的推广，来自日本的译词开始在大量被引入到中国，借由报纸等新式媒体逐渐渗透到中国社会当中，对汉语乃至中国社会文化的发展产生了巨大的影响。这段历史也是近十几年来学界关注的热点。

黄兴涛曾经指出：“日本新名词在中国广泛流播，被普遍应用于著书作文，致使中国文体文风发生重要变化，还是戊戌以后特别是1902年之后的事情。”而早期对新名词提出批评的保守人士，“似乎并未特别在意那些从日本引入的人文社会科学及政法名词，或至少没有太在意这些词的‘东瀛’身份。他们倒是对一些自然科学术语的所谓‘滥用’之风更为敏感。”<sup>3</sup>近代汉语中的“新名词”，多数为日译词，当然也包含早期传教士所创制的译词。但与社会生活关系较为密切的社科

<sup>1</sup> 康有为，《请广译日本书派游学》《康有为论政集》，汤志均编，中华书局，1981年，第302页。

<sup>2</sup> 张之洞在《遵旨筹议变法谨拟采用西法十一条折》（1901）《致京张治秋尚书》（1902），《劝学篇》（1898）等文章中都曾提倡自日本翻译西书以及向日本派遣留学生等论述。

<sup>3</sup> 黄兴涛，《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词关系之研究》，《新史学》第3卷，中华书局2009年12月版。

及政法类名词，则几乎都为日译词。1902年，正是梁启超所创办的《新民丛报》影响最盛的时候。此时的中国对西方思想文化如饥似渴。知识分子积极通过日本引入西方的思想文化。以至于当时言“新学”必言“新名词”。

日译词的大量入侵及滥用，开始引起知识分子们的反弹。从而也引发了这场关于来自日本的“新名词”的大讨论。究竟是谁挑起该论争尚无定论，但最先正式发难的应该是张之洞于1903年制定的《学务纲要》。其中明确指出要“戒袭用外国无谓名词，以存国文，端士风。”<sup>4</sup>之后，各界开始出现对“新名词”的不同态度和论调。其中的反对声浪多把矛头直指梁启超和当时盛行的《时务报》，认为其乃“新名词”泛滥的始作俑者。众多的知识分子参与到了这场讨论之中，围绕“新名词”的讨论也时常见诸报端。在民族主义思想传入之后，语言文字被推上了“国粹”的地位，“存古”思想的兴起更加加剧了对“新名词”的反弹。不仅是保守人士，即便提倡改革维新的知识分子中，如章太炎等，也存在对“新名词”持否定态度的人。当时的知识分子多推崇雅驯的“严译”，但却也阻挡不住日译词在中国的传播。这场对于文字词汇进而演化到文体的大讨论，也为随后的白话文运动奠定了一定的基础。经过二十年左右的淘汰和整理，日译词逐渐在汉语中稳定下来后，这场关于“新名词”的是非论争才逐渐趋于平缓。<sup>5</sup>

围绕19世纪末20世纪初中日之间所发生的语言文化交涉活动，已有不少卓越的先行研究。近代中日词汇间交流的相关研究，以沈国威的《近代中日词汇交流史》最为系统卓著。另外亦有很多学者从词汇的角度探讨过这一时期近代中日两国所发生的语言接触。文章中也多有谈及“新名词”的论争一事。沈国威在《清末民初中国社会对“新名词”之反应》中，主要围绕20世纪初中国社会对“新名词”的反应展开论述。援引了柴萼、张之洞、严复、王国维、彭文祖等人的论

---

<sup>4</sup> 张之洞、荣庆、张百熙，《奏定学堂章程》，摘自陈学恂主编《中国近代教育史教学参考资料》上册，人民教育出版社，1986年7月第1版，第545页

<sup>5</sup> 实际上，这场论争并非完全只是围绕译词展开，还涉及到文体的问题。但因为两者之间不可分割，“新名词”和“新文体”的出现及盛行相依相存、密不可分。很多知识分子提出观点时并非只是涉及“新名词”，同时也涉及到文体的问题。但因为本文着重探讨知识分子与“新名词”的关系，故将其称之为“新名词”论争。

述，展现了当时中国社会各界对“新名词”不同的态度和看法。并从词汇及构词的角度分析了这些观点所形成的原因。另外，《新名词与辛亥革命时期之中国——来自日本的影响为中心》也有相关论述。近十年来随着概念史等研究的兴起，学界开始从思想的角度重新审视这一历史现象。黄兴涛的《近代中国新名词的思想史意义发微——兼谈对于“一般思想史”之认识》中就论及“新名词”的思想史意义。黄兴涛的另外一篇文章《日本人与“和制”汉字新词在晚清中国的传播》一文中所提及的传教士及日本汉学家对日译词在中国传播的影响，虽未展开论述，但是值得深思。在“新名词”大量传播对文体所造成的影响方面，章清的《“报章文体”的是与非》，论述了20世纪初发展盛行起来的“报章文体”所带来的批评及其中来自日本的影响。罗志田的《抵制东瀛文体：清季围绕语言文字的思想论争》一文指出清季人士将语言文字与“道”相连，并在民族主义思想引入之后，将语言文字上升为“国粹”的要素之一加以维护。贬斥和抵制“东瀛文体”成为一种观念竞争。而在谈及个人思想与“新名词”关系的相关研究中，罗志田的《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词关系之研究》一文论述了康有为戊戌时期使用和传播日本新名词的政治文化实践活动，以及此后他对相关问题的民族主义反思与批评。其中，着重探讨了在新名词盛行之后，康有为对其的反弹及其内在的思想原因。在日本方面，京都大学的狭间直树、石川祯浩等学者也曾做过相关研究。但综合上面提到的先行研究的部分，除了罗志田的《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词之研究》一文，鲜少探讨知识分子对待“新名词”（又或者是“新文体”）的态度与其思想的内在关系。特别是针对知识分子对翻译概念的受容做历时性的梳理，进而探讨其对翻译概念的态度与其对西方文化的受容态度间的相互关系。另外，“新名词”所引发的论争是否与当时整个社会文化环境所抱持的外来文化受容态度有着更深层次的联系也较少有人论及。

语言作为思想的表达工具，却又始终处于思想的藩篱之中。外来文化的大举来袭，大量新概念新思想的涌入使得原有的词汇捉襟见肘。19世纪末20世纪初，在译介西方文化的过程中，无论是直接译介还是转译东籍，译名尚处于混乱的阶段。一名多译的情况多有存在。因此译者在译名后加以解说实属常见。如严复的

翻译就曾被提及按语长于译文。而这些解说，往往影响着该译名意义内涵的形成及接受。在对外来文化的学习过程中，知识分子是其中的先行者。而知识分子对外来文化的译介过程，不可避免地渗透着其理解和观点。例如，作为曾致力于推崇“东学”却又首先对日译词开炮的张之洞而言，其对“新名词”的厌恶与其自身对西方文化的态度有着什么样的联系；极大地推动日译词在中国传播的先锋旗手梁启超对“新名词”的看法是否始终一致；而致力于译名创立、直接从西方接受思想文化的严复对“新名词”的态度又是如何，其中是否与其思想发展轨迹有着一定的联系。本文正是抱持着这些疑问，以梁启超、严复为中心，通过厘清知识分子在“新名词”论争中的观点和态度，试图探讨其背后的思想关联，与其面对外来文化时的受容态度。

## 第二节 梁启超——“新名词”之旗手

### 一、梁启超的东学观及其对日语译词吸收的影响

1897年，梁启超在所著《变法通议》中《论译书》一章中指出翻译西方书籍的重要性。文章中提到日本所翻译的西书时称：“日本自维新以后，锐意西学。所翻彼中之书，要者略备。其本国新著之书，亦多可观。”<sup>6</sup>并提倡借由日本翻译西书，认为这种做法“用力甚勤。而获益甚钜”。梁举了五点说明日语易学：“音少一也。音皆中之所有，无棘刺扞格之音。二也。文法疏阔，三也。名物象事，多与中土相同，四也。汉文居十六七，五也。”<sup>7</sup>西文学成不易，耗时长，相比之下日语省时易学，收效较快。这点基本是当时提倡派遣留学日本以及从日本翻译西书最为普遍的理由，梁启超也不例外。这是梁启超第一次提倡从日本翻译西方知识。而这一想法，一般认为主要是受到其启蒙老师康有为及黄遵宪的影响。梁启超是在《时务报》时期认识黄遵宪，并在阅读了黄遵宪所著的《日本国志》之后很受震动。梁启超感叹道：“成书十年，久谦让不流通，今中国人寡知日本，不鉴

<sup>6</sup> 梁启超，《论译书》，《饮冰室合集》，第一册，文集之一，中华书局，1936年，第76页。

<sup>7</sup> 同上。



不备，不患不悚，以至今日也……以吾所读日本国志者其于日本之政事人民土地及维新变政之由，若入其闺闼而数米盐，别黑白而诵昭穆也。其言十年以前之言也，其与今日之事，若烛照而数计也。又宁惟今日之事而已。后之视今，犹今之视昔，未为迟矣。”<sup>8</sup>大有相见恨晚之意。文章末尾还驳斥了夷狄之说，表达了应重视日本，向日本学习的想法。之后，在为康有为的《日本书目志》所作的序言中除了指出译书的重要性之外，更是指出了此前中国翻译西书的不足之处。“然泰西之强，不在军兵礮械之末，而在其士人之学，新法之书。凡一名一物，莫不有学。”文章再次强调了从日本学习西方知识较之直接从西方学习的便捷快速：“吾今取之至近之日本，察其变法之条理先后，则吾之治效，可三年而成。尤为捷疾也。且日本文字，犹吾日本文字也，但稍杂空海之伊吕波文十之三耳。泰西诸学之书，其精者日人已略译之矣。”<sup>9</sup>梁将泰西比为牛，而日本比为农夫，认为从日本翻译西书乃是坐收其利。

1896年，汪康年在上海创办《时务报》并大获成功。该报秉承“广译五洲近事，详录各省新政，博搜交涉要案”的原则，并请来的梁启超担任主笔。而梁启超在《时务报》期间很有可能受到了来自该报“东文报译”主笔古城贞吉的影响。沈国威所著《近代中日词汇交流研究》一书中就曾指出，梁启超在《时务报》时期，“以《时务报》为平台，梁启超与古城贞吉密切交往，并从古城那里获取关于日本的知识”。<sup>10</sup>而郑匡民在《梁启超启蒙思想的东学背景》中也提到流亡日本前梁启超的日本知识有一部分乃是来自《时务报》工作的日本朋友。这里，应该主要是指古城贞吉。关于梁启超流亡日本之前与日本知识的接触，黄兴涛的《日本人与“和制”汉字新词在晚清中国的传播》中也认为：甲午战后的戊戌维新时期曾活跃于中国的一些重要报纸的日本汉学家直接大量传播日本汉字新名词，为梁启超后来流亡日本其间创办《清议报》和《新民丛报》时大胆而大量地吸收日本

<sup>8</sup> 梁启超，《日本国志后序》，《饮冰室合集》，文集之二，中华书局，1936年，第49页。

<sup>9</sup> 同上，第54页。

<sup>10</sup> 沈国威，《近代中日词汇交流研究》，中华书局，2010年，第273页。

新名词，打下了重要的基础<sup>11</sup>。

综上所述，流亡日本前的梁启超，在甲午之后提出向日本学习的大环境中，特别是身边师友皆为提倡向日本学习，译介日本西学的背景下，产生了学习日本，经由日本学习西方的想法。而这一时期所接收到的关于日文多汉字，易学好懂的观念，也间接影响了梁启超流亡日本之后对日语的学习。这一时期提倡经由日本学习西方的知识分子对此多抱持功利性的目的，这种功利性的思想不可避免地影响了流亡日本后担任起资产阶级思想宣传主力的梁启超。

流亡日本之后，梁启超开始有了和日本西学的真正接触。此时的梁启超因为维新的失败而逃亡出国，心中充满了愤激之情。更是在船中写下了慷慨激昂的《去国行》。诗中所表现出的完成维新事业的决心和抱负，也决定了其之后对日本翻译的西学知识的汲汲若渴。

到了日本之后，梁启超大量阅读日本书籍，其中的思想对梁启超造成了很大的影响。<sup>12</sup>梁启超在《三十自述》中曾提到：“戊戌九月至日本。十月与横滨商界诸同志谋投《清议报》，自此居日本东京者一年，稍能读东文，思想为之一变。”<sup>13</sup>此时的梁启超，开始借由报刊向国内宣传其在日本所学到的西方政治、经济知识。1989年，梁启超在《夏威夷游记》中总结了自己在日本这一年零两个月的生活：“又自居东以来，广搜日本书而读之，若行山阴道上，应接不暇。脑质为之改易，思想言论与前者若出两人。”<sup>14</sup>梁启超在流亡日本之后开始逐渐摆脱其师康有为思想的藩篱，通过在日本所接触的西方知识开始拥有了自己的思想。这些他所接触到的西方知识，不仅让他的视野焕然一新，也让他坚定了教育国民的想法。通过创办报纸，亲力亲为将这些知识诉诸笔端，传达给国内的民众，以开启民智。

在向国民传播西方知识这一点上，梁启超可谓是十足的行动派。在前往日本的军舰中，梁从舰长那里获得了一本《佳人之奇遇》，随即着手翻译，随后刊载于

---

<sup>11</sup> 黄兴涛，《日本人与“和制”汉字新词在晚清中国的传播》，《寻根》，2006年第4期，第44-46页。

<sup>12</sup> 关于这点，学者也有一些研究成果，其中代表性的研究如郑匡民的《梁启超启蒙思想的东学背景》。

<sup>13</sup> 丁文江、赵丰田编，《梁启超年谱长编》，世纪出版集团上海人民出版社，2009年，第110页。

<sup>14</sup> 同上，第123页。

《清议报》上。从这里，似乎也可以看出梁对日本知识的兴趣，同时也可以看出其急于将这些西方知识介绍给国人的心情。但许是这本“汉文调”的政治小说，加强了梁速成日语的信心，到达日本之后的梁启超积极开始学习日语。抵达东京之后，梁启超与“犬养毅、高天早苗、栢原文太郎时有来往，并力为讲解日本文法。”<sup>15</sup>次年，康有为离开日本前往美洲之后，梁启超与罗孝高在箱根读书，并共同编写了《和文汉读法》一书。

时任公欲读日本书，而患不谙假名，以孝高本深通中国文法者，而今又已能日文，当可融会两者求得捷径，因相研索，订有若干通例，使初习日文径以中国文法颠倒读之，十可通其八九，因著有《和文汉读法》行世。虽未美备，然学者得此，亦可粗读日本书，其收效颇大。<sup>16</sup>

同年，梁启超在《清议报》上发表了《论学日本文之益》一文。从这篇文章中，可以看到梁启超对东学的态度，也可以看出梁启超在学习日语之后所形成的日语观。文章开头即感叹自己“旅日本数月，肄日本之文，读日本之书。畴昔所未见之籍，纷触其目。畴昔所未穷之理，腾跃欲脑。如幽室见日，枯腹得酒。”并大声疾呼“我国人之有志新学者，盍亦学日本文哉。”梁再次指出国内所译西学多偏重兵学艺学这一不足：“而政治资生等本原之学，几无一书焉”，建议应当多翻译政治学等社会科学相关的书籍。梁启超认为：“使多有政治学等类之书，尽人而能读之，以中国人之聪明才力，其所成就，岂可量哉。今者余日汲汲将译之，以饷我同人。然待译而读之缓而少，不若学文而读之速而多也。此余所以普劝我国人之学日本文也。”<sup>17</sup>政治经济等学问人人能读，适用范围更广，对社会发展的帮助更大。文章中还介绍了自己学习日语的所使用的“和文汉读法”，表示该法如若用于读日本书，“数日小成，数月大成”。这篇文章不仅可以看出梁对东学的推崇，对自己的日文学习也颇有自得之意。但是，使用和文汉读法所学成的日语，使得梁

<sup>15</sup> 丁文江、赵丰田编，《梁启超年谱长编》，第109页。

<sup>16</sup> 同上，第115页。

<sup>17</sup> 梁启超，《论学日本文之益》，《饮冰室合集》，文集之四，中华书局，1936年，第83页。

启超对日语始终处于一知半解的地步。<sup>18</sup>而这一点，在很大程度上，导致了梁启超对日本译词的大量直接借用。因为这些以汉语形式出现的日译词，在梁启超看来，本身是作为汉文词汇而存在的，并非是需要转译的外语。笔者认为这是梁启超大量借用日语译词的语言因素。另外，吸收西学转而介绍给国人的迫切感，也使得梁启超无暇仔细甄别每个译词的恰当与否。

---

<sup>18</sup> 关于这点，沈国威、李运博等学者的研究中都曾经提及。

## 二、报人梁启超与“新名词”“新文体”的流行

李泽厚曾经指出：“1898年至1903年是梁启超作为资产阶级启蒙宣传家的黄金时期，是他一生中最有群众影响，起了最好客观作用的时期。”<sup>19</sup>这一时期，正是梁启超流亡日本，积极从日本吸纳西方文化，创办《清议报》、《新民丛报》，介绍、宣传资产阶级社会政治文化道德思想的时期。李泽厚还提出：“他做了当时革命派所忽略的广泛思想启蒙工作”，指出鲁迅、胡适、郭沫若等人都曾受到其影响。正是在这一时期，在梁启超在通过日本吸收西方文化的过程中，也将日译词广泛地使用到自己的文章之中，对近代中国社会的话语体系产生了很大的影响。李运博在《流入到近代中国的日语借词----梁启超作品中的日语借词》一文中,对《饮冰室合集》中所出现的日语借词进行了统计.统计结果如下表所示:

日语借词 (142)		词源为中国的词 (19)
明治时期日本制造的词 (90)	借用古汉语的词 (52)	
常识 刺激 杂志 国际 伦理 债务者 社会主义 国立银行 美术 概念 哲学 革新 催眠术 债权人 本位货币 消费组合 迷信 名辞 前提 主辞 论理学 政治学 假言命题 特称命题 媒辞 论丛 恐慌 内包 利用派 快乐派 自由贸易 共产主义 原料 决算 宗教 社债 功利派 性法派 株式会社 约束手形 小作 地代 金融 议长 单本位 两本位 优胜劣败 劳动问题 化学 绝对 内海 人格 准备金 大统领 交通机关 经济革命 动产 手续 半岛 赁银 正理派 自然人 财团法人 公武政体 法团 民法 企业 议院 取引所 小切手 补助货币 固定资本 国立 立证 宾辞 手形 直觉派 社会学 社会问题 生存竞争 外延 预算 不动产 经济学 法律学 为替手形 金融机关 立法院 同化力 民主国	革命 经济 教育 单位 国家 改革 合意 秩序 内阁 元首 定言 断案 帝国 思虑 空间 国会 判断 推论 宪法 相续 命题 发明 发现 先占 本位 科学 自治 个人 时间 臆说 请愿 博物 运动 奴隶 交通 私人 技术 人道 收缩 物理 条理 公人 机关 公理 社会 利子 代表 自我 利润 分子 官厅 比较	法律 生计主义 觉悟 实物交易 大脑 议院政治 小脑 自由税则 原因 保护税则 法治 多数政治 统一 政治信条 交易 木乃伊 道德 生货 正币

表 5 《饮冰室合集》中的日语借词

(注: A: 出现在夹注及相关部分的词汇: 甲、注有“日本谓”、“日本或译”、“日本号”等明显标记的词汇(45个); 乙、未注有“日本谓”、“日本或译”“日本号”等明显标记的词汇(75个); B: 附注英文原文的词汇: 甲、出现在正文部分、且注有“日本人译”、“东译”等明显标记的词汇(4个); 乙、出现在注、附言、案等部分的词汇(21

<sup>19</sup> 李泽厚,《中国近代思想史论》,三联书店,2012年,第431页。

个); 丙、出现在正文部分、且为日本对照资料所收录的词汇(16个)<sup>20</sup>

根据李运博的研究,这些词属于日语借词可能性较大的有 142 个,而其中仅“哲学”一词不是经由梁启超的使用进入中国.<sup>21</sup>可见梁启超在对这些近代政治经济概念相关的日语借词的传播上,发挥了极为重要的作用。

1898 年末,梁启超在横滨创办《清议报》,该报“明目张胆,以攻击政府”。出版之初梁启超所撰写的《清议报叙例》中谈及该报的四个宗旨:“一、维持支那之清议,激发国民之正气;二、增长支那人之学识;三、交通支那、日本两国之声气,联其情谊;四、发明东亚学术以保存亚粹。”<sup>22</sup>报纸中大量介绍了西方资产阶级政治学学说,抨击以慈禧为首的封建守旧派,颂扬光绪皇帝。1901 年 12 月,由于报馆遭遇火灾停刊。梁启超随后即重新创办了《新民丛报》。在论及该报宗旨时,梁启超强调了“本报以教育为主脑,以政论为附从”,并表示“本报为吾国前途起见,一以国民公利公益为目的。持论务极公平,不偏于一党派;不为灌夫骂座之语,以败坏中国者,咎非专在一人也。”<sup>23</sup>可见,《新民丛报》时期的梁启超,更加转向注重“广民智”的宣传重心,把“新民”作为其言说的中心。直至 1903 年初为止,《新民丛报》的主要文章都出自梁启超一人之手,向国民介绍了大量资产阶级政治、经济知识。正如李泽厚所言,梁启超弥补了革命派在宣传工作上的空缺。黄公度写给梁启超的信中曾如此评价《新民丛报》:“《清议报》胜《时务报》远矣,今之《新民丛报》又胜《清议报》百倍矣。惊心动魄,一字千金,人人笔下所无,却为人人意中所有,虽铁石人亦所感动,从古至今文字之力之大,无过于此者矣。”<sup>24</sup>《新民丛报》中设有问答一栏,用于回答读者来信。到 1903 年为止,很多问题都是询问关于报纸中所出现的日语借词的含义的问题。如第 3 号中“东京爱读生”问及“经济”与“金融”;第 6 号中有关于“民权”与“人权”二词差

<sup>20</sup> 李运博,《流入到近代中国的日语借词——梁启超作品中的日语借词》,天津外国语学院学报,第 10 卷第 4 期,2003 年 7 月。

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 丁文江、赵丰田编,《梁启超年谱长编》,世纪出版集团上海人民出版社,2009 年,第 173 页。

<sup>23</sup> 同上,第 180 页。

<sup>24</sup> 同上,第 181 页。

异的提问；第 8 号中又有读者提出关于“经济”一词的疑问；第 11 号中的问题则是关于“社会”和“财政”二词。这些问题多是由梁启超做出回答。由此，可以看出，梁启超在报纸上所发表的文章经常使用到这些来自日语的新概念，新名词。而读者对这些新概念也抱有很大的兴趣和关心。《新民丛报》的巨大影响力使得梁启超文章中所使用的日本译词在当时国人中大量传播，因此“新名词”的热潮，甚至发展到了谈及新学，必谈及“新名词”的程度。

### 三、“新名词”论争与梁启超

梁启超在自己所撰《清代学术概论》中论及当时所为言论的影响时说：“启超夙不喜桐城派古文，幼年为文，学晚汉、魏、晋，颇尚矜炼，至是自解放，务为平易畅达，时杂以俚语韵语及外国语法，纵笔所至不检束，学者竞效之，号新文体。老辈则痛恨，诋为野狐。然其笔锋常带情感，对于读者，别有一种魔力。”<sup>25</sup>这里，梁启超道出了当时“新名词”与所谓的“新文体”的受欢迎程度，但同时提到了“老辈”对其的批评。实际上，“新名词”的批评声浪并非只是来自“老辈”知识分子。

进入 20 世纪之后，不仅是梁启超，留学生所翻译的文章及其创办的报刊也加速了“新名词”的传播。由此，也带来了对新名词抗议的浪潮。诸多批评的矛头都指向了梁启超。柴萼在《梵天庐丛录》的一篇名为《新名词》的文章中批评了“新名词”对汉语的影响，并指出：“及至梁启超长法部。乃改取消为撤销。手续为程序，目的为鹄的。然大势所趋，不可挽救。学者非用新词，几不能开口、动笔。不待妄人主张白话，而中国语文已大变矣。梁氏作俑，其罪讵可追哉。”<sup>26</sup>叶德辉也曾批评道：“自梁启超、徐勤、欧榘甲主持《时务报》、《知新报》，而异学之讹词、西文之俚语，与夫支那、震旦、热力、压力、阻力、爱力、抵力、涨力等字，

<sup>25</sup> 梁启超，《清代学术概论》，《饮冰室合集》，文集之三十四，中华书局，1936年，第62页。

<sup>26</sup> 柴萼，《新名词》，《梵天庐丛录》，卷二十七，上海中华书局，1926年，第35页。

触目鳞比，而东南数省之文风，日趋于诡僻，不得谓之词章。”<sup>27</sup>但实际上这里所提到的如“热力、压力、阻力”等译名，多是早期传教士所译名词，并非由梁启超带入汉语中。章太炎在写给钱玄同的信中也称：“文辞之坏，以林纾、梁启超为罪魁”。<sup>28</sup>1915年，东京秀光舍出版了一本名为《盲人瞎马之新名词》的小册子，文中对新名词的抨击极为激烈。这位署名“将来小律师彭文祖”的作者称：“溯我国新名词之起源，于家务大创以后，方渐涌于耳鼓，此留学生与新人物（如现值大文豪梁启超等）者，共建之一大纪念物也”。<sup>29</sup>如此种种，梁启超俨然成为了“新名词”泛滥、文体崩坏の罪魁祸首，反对“新名词”の众矢之的。

1910年，其师康有为在写给梁启超的信中，言辞严厉地批评了其在新名词传播上的始作俑者：

汝文才气绝佳，惟久于东中，又声名已成，有意开新，乃遮拾东文入文，凡至恶俗之字，如手段、手腕（其他组织、目的、舞台、二十（世）纪，为字满目）等亦日日入文，以至波荡成风。文笔则芜漫，文调则不成，千古文章之入于地狱恶道矣，莫今日若。中国已百物所有，一切须变，独此道德、文章、衣服、饮食四者可存耳。若文章亦皆芜秽之，古复何有？此诚汝之罪也。计十年后（中国不亡，文学复兴），必有英才领袖文学者，以汝为的而攻射之。吾欲规汝久矣。今汝自悔其非，不如汝自忏之（何不即作一文自忏而攻用东文者），如辟革命然，免援后生以口实，岂不美欤？（且免后日须将各书重译一次，功德亦大）。汝观吾文，曾肯用一日本字否？日本变新制可采，若以中文造恶俗字则不可从也。汝今心术醇正，虚骄皆去，此非论文，实学道之进境也。至学韩非于报体，颇宜。以汝之学，无所不可。为今之计，不必求增美，先求释回，但扫尽埃秽，清光大来，然后渔猎酣醉于古人，无所不可耳。<sup>30</sup>

<sup>27</sup> 叶德辉，《长兴学记驳义》，《翼教丛编》，台北文海出版社，1971年，第255页。

<sup>28</sup> 章太炎，《与钱玄同》马勇编，《章太炎书信集》，河北人民出版社，2003年，第118页。

<sup>29</sup> 转引自黄兴涛，《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词关系之研究》，《新史学》第3卷，中华书局2009年12月版。

<sup>30</sup> 康有为，姜义华、张荣华编校，《康有为全集》，第九集，中国人民大学出版社，2007年，第151页。



面对师长康有为的殷殷规劝，最终梁启超也未曾著文“自忏而攻用东文者”。对于各界的种种批评，不知是否是笔者研究疏漏，梁启超似乎也从未正面做出回应或是辩解。

1903年之后，梁启超思想转为保守，放弃了此前曾大力提倡的“破坏主义”和“革命排满”的主张。民国元年的《莅临报界欢迎会演说词》里，梁启超总结了自己作为报人的言论激烈程度的变化历程：

戊戌八月出亡，十月复在横滨开一《清议报》，明目张胆以攻击政府，彼时最烈矣。而政府相疾亦至，严禁入口，驯至内地断绝发行机关，不得已停办。辛丑之冬，别办《新民丛报》，稍从灌输常识入手，而受社会之欢迎，乃出意外。当时承团匪之后，政府创痍既复，故态旋萌，耳目所接，皆增愤慨，故报中论调，日趋激烈。（中略）癸卯、甲辰以后之《新民丛报》，专言政治革命，不复言种族革命。质言之，则对于国体主维持现状，对于政体则悬一理想以求必达也。（中略）最近乃复营《国风报》，专从各种政治问题，为具体之研究讨论，思灌输国民以政治常识。初志亦求温和，不事激烈，而晚清政令日非，若惟恐国之不亡而速之，剝心怵目，不复能忍受，自前十年以后至去年一年之《国风报》，殆无日不与政府宣战，视《清议报》时代，殆有过之矣。<sup>31</sup>

这里可以看到梁启超在各个阶段的言论特色变化，但值得注意的是，不论是言辞激烈或是转为温和，向国民传播政治、经济常识却是始终不变的宗旨。

1915年10月20日，梁启超于《大中华》第1卷第10期发表《伤心之言》一文，以悲切之言控诉了世风日下的悲痛心情。这一年，正是袁世凯酝酿帝制运动，梁启超强烈反对而屡生摩擦的一年。其中，子题为《天下几多罪恶假汝之名以行》一文，谴责今人滥用各种“道德名词”而行恶事，言辞激昂愤慨。文章开头借用罗兰夫人的“天下几多罪恶，假汝之名以行。”感叹“我国数千年来，道德上之嘉名，为彼巨憨小丑假之以为恶者，既不知凡几。海通日新，而所谓个人道

<sup>31</sup> 梁启超，《鄙人对于言论界之过去及将来》，《饮冰室合集》，文集之二十九，中华书局，1936年，第3页。

德社会道德国家道德之种种新名词，其流转于吾人口耳间者亦夥。无论何种类之罪恶，皆得缘附一二嘉名以自文饰，无论何方面何种类之人物，皆能摭拾一二嘉名以自捍圉以逃人责备。”<sup>32</sup>梁启超批评现在写文章的人以各种名义维护恶行，粉饰太平。更直截了当地称现如今的世界已黑白颠倒。“彼最优美高尚之名词，若自由也，平等也，平和也，人道也，爱国也，民意也，何一不为人持擿蹂躏以尽，夫至于一切道德名词之效力，所余者惟以供天下后世嬉笑诟病之用，则国家社会更何所赖以与立。”<sup>33</sup>梁启超认为“自由、平等”等名词已被滥用而失去原有的含义与效力，甚至已经无益于国家社会的生存发展。这里可以感受到梁启超的痛心与愤慨。当然，这篇文章恐怕主要是为了批判袁世凯的倒行逆施，但是，其中也透露出对“民族主义、自由、平等”等其曾大力倡导之新概念的曲解滥用的愤慨之情。诚然，梁启超曾斥责过国人对新名词的滥用及曲解，并为此深表痛心。但却从未对其本质上提出过质疑。1903年梁启超发表在《新民丛报》第29号上的《饮冰室诗话》中，曾经提到对“新名词”的使用一事：“过渡时代，必有革命。然革命者当革其精神，非革其形式。吾党近好言诗界革命。虽然若以堆积满纸新名词为革命，是又满洲政府变法维新之类也。能以旧风格含新意境斯可以举革命之实矣。苟能尔尔，则虽间杂一二新名词，亦不以为病。不尔则徒示人以俭而已。”<sup>34</sup>在梁启超看来，仅仅堆积新名词并无益于思想的革新，不过是徒有其表而已。不能真正理解“新名词”的内涵，就只是抓住了革新的形式，而非其精神之所在。

梁启超主张“新民”，始终重视教育和启发民智。这一思想始终贯穿于其宣传工作中。梁启超在《新民丛报》第一号中以“中国之新民”一名开始连载《新民说》一文。文中反思道：“夫吾国言新法数十年而效不覩者，何也？则于新民之道未有留意者也。”<sup>35</sup>此时的梁启超已经意识到国民素质不得到发展提高，那么国家的发展也无从说起。而这一思想哪怕是在之后其言论转为温和之后也未曾改变。

<sup>32</sup> 梁启超，《伤心之言》，《饮冰室合集》，文集之三十三，中华书局，1936年，第56-57页。

<sup>33</sup> 同上。

<sup>34</sup> 《新民丛报》，第29号，第100页。

<sup>35</sup> 梁启超著，宋志明选注，《新民说》，辽宁人民出版社，1994年，第3页。

这一贯穿梁启超思想始终的“新民”理念，同时体现在其翻译以及对“新名词”传播的态度上。梁启超在《论学日本文之益》中主张从日本学习西方知识。面对经由日本学习西方恐怕会导致其失真失实的疑问，梁启超除了解释日本西学已经发展较为成熟之外，还提到：“久履糟糠之人享以鸡豚，亦已足果腹矣。岂必太牢然后为礼哉。”<sup>36</sup>时局迫切，对西学的汲取应以效率为重，而不应拘泥小节。这也是其翻译传播西方政治、经济知识的方针。笔者认为这与前文提到其对“新名词”使用的态度是一致的。《新民丛报》第1号《介绍新著》栏目中，梁启超介绍了严复翻译出版的《国富论》前两篇。其中提到其翻译文字过于艰涩的问题：“其文笔太务渊雅，刻意模仿先秦文体，非多读古书之人，一翻殆难索解。夫文界之宜革命久矣！欧美、日本诸国问题之变化，常与其文明程度成比例。况此等学理邃赜之书，非以流畅锐达之笔行之，安能使学僮受其益乎？著译之业，将以传播文明思想于国民也，非为藏山不朽之名誉也。文人结习，吾不能为贤者讳矣！”<sup>37</sup>此处可以看出梁启超的翻译主张。其认为翻译乃是为了传播文明思想，如若译文过于艰涩，那么就难以达成这一目的。这恐怕是梁启超在备受非议之后，在1920年所著《清代学术概论》中仍对自己所创制并在读者中大受欢迎的“新文体”颇为自得的原因所在。梁启超所传播的“新名词”、“新文体”都有着通俗易懂、易于读者接受的特点。《新民说》的《论进步》一篇中谈及语言与国民智识的关系时，认为表音文字要优于表形文字。梁认为：“一新名物新意境出，而即有一新文字以应之，新新相引，而日进焉。”<sup>38</sup>梁并不排斥与新事物相对应的新文字的生产，甚至认为这样才能发展进步。这大抵也是其积极推进“新名词”入文的重要原因。梁启超还批评中国知识分子往往苦学数年，却始终耽于文字之学，影响对新事物新学理的吸收，从而导致了思想传播的迟缓。由此推测，文字之学似乎并不是梁启超所认为应当深究的学问。就如之前《饮冰室诗话》所提到的，新名词仅仅是新思想的形式，并非其精神所在，因此也无需在此多费心力。相比追求译词的雅

<sup>36</sup> 梁启超，《论学日本文之益》，《饮冰室合集》，文集之四，中华书局，1936年，第83页。

<sup>37</sup> 《新民丛报》，第1号，第114-115页。

<sup>38</sup> 梁启超著，宋志明选注，《新民说》，辽宁人民出版社，1994年，第78页。

驯，对梁启超而言，恐怕其易于传播使用才是更为重要的因素。

### 第三节 严复——“严译”与“新名词”

严复作为中国近代史上首开翻译西方政治学说先河的知识分子，具有划时代的意义。其次，其在《天演论》序言中所提出的翻译之“信、达、雅”的原则，也是近百年来学者讨论的热门议题。围绕严复翻译所做的研究可谓汗牛充栋。黄克武曾作《严复的翻译：近百年来中西学者的评论》一文，以“信”“达”为主线，对近百年来学者对严复的翻译所做的研究进行了概述。严复的翻译曾经对中国的知识分子产生了很大的影响，包括梁启超、鲁迅、毛泽东等人都对其译著爱不释手，严复所创制的译词被称之为“严译”，因其雅驯考究而被当时一批知识分子颇为称道。但随着“新名词”的进入，“严译”在其冲击之下逐渐被取代。严复自身也曾对“新名词”发表过一些看法。相比严复思想的研究，探讨严复与“新名词”的关系的研究似乎还不是很多。现有较为主要的研究成果为王中江的《中日文化关系的一个侧面——从严译术语到日译术语的转换及其缘由》、黄克武的《新名词之战：清末严复译语与和制汉语的竞赛》，以及沈国威所著《近代中日词汇交流研究》中《严复的译名与新国语的呼唤》一节也有所提及。因此，本文将以 19 世纪末至 20 世纪初“严译”与“新名词”的产生与传播状况为背景，通过分析“新名词”论争中各方对二者的评价，从严复的翻译思想及主张来探求目标受众对翻译所造成的影响。

#### 一、严复对“新名词”之态度

严复少年时期入福州船政学堂学习，此时开始接触外语。毕业后曾在军舰上实习，之后被派往英国留学三年。其间接触、学习了大量英国的政治、经济和社会制度的相关知识。但这些学识在归国之后却因为严复未能得到重用而始终未能有用武之地。知道 1895 年甲午战败之后，才终于得到了说话的机会，“成为了中

国知识界的出色代言人”<sup>39</sup>。1895年，严复先后发表了《论世变之亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》四篇论文，表达了严复对世界的看法。史华兹曾评价这些观点构成了严复之后所翻译论著的基础。随后，到1909年为止，严复一共翻译了《天演论》、《原富》、《群学肄言》、《群己权界论》、《社会通论》《法意》、《名学》、《名学浅说》等八部论著<sup>40</sup>。严复所介绍的这些西方政治经济学说及哲学理论知识，“在中国近代思想史上开创了一个新的纪元，使广大的中国知识分子第一次真正打开了眼界，看到了知识的广阔图景”，“及时满足了当时人们进一步寻找真理、学习西方的迫切要求。”<sup>41</sup>

严复对译名所抱持的谨慎态度，从《天演论》时期便是如此。沈国威将严复的译名获得归结为三个途径：一、使用既有词语作为译词；二、新造；三、借自日本。<sup>42</sup>在《天演论》的《译例言》中曾谈到：“新理踵出，名目纷繁，索之中文，渺不可得，即有牵合，终嫌参差，译者遇此，独有自具衡量，即义定名。”<sup>43</sup>可见严复对旧有名词不足以应付新概念新事物一事是抱有觉悟的，对新译名的创立抱着开放的态度。但其对译名的创立却非常谨慎，自诉道：“一名之立，旬月踟蹰”<sup>44</sup>。在《法意》按语中，严复也曾说自己的译文乃是“字字由戡子称出”。随着严复译著的流行，其所使用或创制的译词也逐渐被人们所熟悉。

但在《天演论》及《原富》出版后不久，随着梁启超及所办报纸的宣传和传播，加上留日学生所翻译的日本书籍的传入，大量日译词进入中国，也就是前文所提到的“新名词”的流行。而正是在《新民丛报》中，“严译”与“新名词”产生了碰撞与讨论。《新民丛报》第3号的“问答”一栏中，有读者提出关于“political

<sup>39</sup> 本杰明·史华兹，《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社，2010年，第21页。

<sup>40</sup> 翻译及发表的时间分别为：《天演论》，1896译，1898发表；《原富》，1897-1900译，1902发表；《群学肄言》，1898-1903译，1903发表；《群己权界论》，1899译，1903发表；《社会通论》，1903译，1904发表；《法意》，1900-1909译，1904-1909发表；《名学》（上部），1900-1902译，1905发表；《名学浅说》，1908译，1909发表。

<sup>41</sup> 李泽厚，《中国近代思想史论》，三联书店，2012年，第264页。

<sup>42</sup> 沈国威，《近代中日词汇交流研究》，中华书局，2010年，第158页。

<sup>43</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，中华书局，1986年，第1322页。

<sup>44</sup> 同上。

economy”的译名的问题。认为该词译为“政术理财学”要比日译词“经济学”和严复的“计学”更为准确，但有显得过于冗长，希望该报能帮忙寻找一“雅驯之名”。梁启超答复道，“政术理财学”的确过于冗长而不适宜。梁援引古典举出“食货”“货殖”二词，但都觉得与原词并不十分相符，最后选定“平准”二字，认为其出于《史记》，易于理解，又不容易和其他名词混淆。但之后严复复信反驳，认为“平准”并不能表达该门学问的内涵，如若最求通俗，不如使用“理财”，若是怕内涵界限不清，追求雅驯，则自己所译的“计学”生命力更强。这封回信最后被刊登在《新民丛报》第7号。随后在第8号，又有读者来信认为“经济”一词虽然容易与“政治”混淆，但乃是日本当时斟酌审定过的。这位署名“驹场红柳生”的读者还指出“平准”一词并不恰当，而严复对“计学”一词的看法恐怕“自许太过”。随后有提出了“Statistics”一词翻译的问题，认为不如暂时使用“经济”或是“财政学”，再等待更适合的译名的出现。针对这封读者来信，梁启超做了详细的答复。坦诚“平准”并不适合，表示放弃。严复所译“计学”容易与“Statistics”相混，并且有使用上的不便指出。对“经济”一词则表示担心其造成学习之人的混淆，“财政”因为只是经济学的一部分，因此更加不适合。最后，梁启超的意见是暂用“生计”二字“以待后贤”。到了第11号，有读者来信认为可以使用“国计学”，但梁启超答复“经济”不专属于国家，还有“个人经济”“家庭经济”等，因此并不能成立。之后的第12号中，再次刊登了严复的回信。严复认为“Economics”有不同词性，可以根据不同情况译为“财政、食货、国计”等。这一场讨论最终终结于此。此时的严复只是针对译词本身进行讨论，并未对“新名词”表现出任何喜恶之情。

随着时间的发展，严复似乎对这些来自日本的“新名词”越来越不满。其在1906年12月17日发表的一篇名为《宪法大义》的演说稿中抨击了“宪法”一词，认为“宪即是法，二字连用，于辞为赘”。同时还批评道：“今日新名词，由日本稗贩而来者，每多此病”<sup>45</sup>。由此可见，严复对日译名词的批评已经由单独译名

---

<sup>45</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，第239页。

推及整体。而到了 20 世纪 20 年代中后期，严复的这种批评逐渐发展到了一种情感上的厌恶。其在 1918 年写给四子严璿的信中写道：“我们既入学校，而国文分数，又有升班关系，自不得不勉强从俗，播弄些新名词之类，依教员所言，缴卷塞责；至于真讲文字，固又是一宗事，后来从汝所好为之，不关今日之事也。孟子云，‘鲁人猎较，孔子亦猎较’。正是此意。夫孔子尚有时随俗，况吾辈乎？考试原求及格，但人事专尽之后，即亦不必过于认真，转生病痛。总之，为学须有优游自得之趣，用力既久，自然成熟，一时高低毁誉，不足关怀也。”<sup>46</sup>此处虽然是对儿子倾诉烦恼的解答，但似乎也体现了严复自身的处境和态度。其中谈到为了眼下形势而“播弄些新名词”、“缴卷塞责”，言语中表现出对“新名词”的不屑。1915 年严复列名袁世凯的筹安会，1917 年又支持张勋复辟，种种做法也招致了当时五四新青年的痛恨和批评。信中最后劝解儿子的“一时高低毁誉，不足关怀也”，似乎也是对自己的一种劝解。

## 二、“新名词”论争中的“严译”与“新名词”

沈国威曾将对“新名词”批评的理由总结为四点：一、日本词不够雅驯；二、新旧、中外掺杂破坏了文体的统一性；三、译词界说混乱，使用者无法正确理解词义；四、民族主义的情绪。<sup>47</sup>而这其中的第一到第三点的反面，恐怕要推“严译”莫属。在这里，笔者将以柴萼的《新名词》与王国维的《论新学语之输入》为例，来比较分析“新名词”论争中两派学者对“严译”及“新名词”的看法。

柴萼在积 10 年之功而作的《梵天庐丛录》卷二十七中有一篇名为《新名词》<sup>48</sup>的文章。文章开头即指出“数十年来，吾国文章，承受倭风最甚。”接着称赞严复的翻译“务为高古，图腾、宗法、拓都、么匿，其词雅驯。几如读周、秦古书。”相比之下，梁启超则“初尚有意为文，其后遂昌言以太、脑筋、中心、起点。”文

<sup>46</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，中华书局，1986 年，第 809 页。

<sup>47</sup> 沈国威，《近代中日词汇交流研究》，中华书局，2010 年，第 297-301 页。

<sup>48</sup> 柴萼，《新名词》，《梵天庐丛录》，卷二十七，上海中华书局，1926 年，第 33-35 页。

章中还提到考官偏好“新名词”，而导致当时考生为了迎合主考官而模仿梁启超的文章，积极使用“新名词”一事。但是实际上很多考官并不了解这些新词的内涵而时而闹出笑话。更指“梁益为世界大势论饮冰室自由书，以投时好（梁自言为赚钱、益专为考生作也）。”因此，导致了“新名词”在考场的流行。文中还提到了张之洞、端方对“新名词”的厌恶。其中，称“惟有陈鼎忠作财政浅释、宪法精义，则颇同严复，尽用国文。”间接表达了对严复使用国文的赞赏。柴萼认为现如今“新学者不能读古书，而老生又不解西籍，二者交讥，而倭文乃流行于禹域。”“然大势所趋，不可挽救。学者非用新词，几不能开口、动笔。不待妄人主张白话，而中国语文已大变矣。”最后更是愤愤然道：“梁氏作俑，其罪詎可逭哉。”由此可见，柴萼赞赏“严译”的几个原因为：译词雅驯，对国文的推崇，文风高古。而批评梁启超的文章则是对古文的破坏，“新名词”则往往因为意义不明而容易导致误解。另外，文章中提到的“日本文学博士服部宇之吉谓日文势力，及于中华。颇讥吾人摹拟无识，吾人能不愧乎。”柴萼认为认为国人对“新名词”的推崇乃是对民族自尊心的一种打击。这也便是前文提到的民族主义情绪。

在柴萼的《新名词》中所提到“其定学名，有雅确于吾国者”的王国维，看法却于柴萼颇为不同。王国维在1905年发表《论新学语之输入》<sup>49</sup>，对日本“新名词”则持肯定的态度。王国维评价“新名词”入华：“数年以来，形上之学渐入于中国，而又有一日本焉，为之中间之驿骑，于是日本所造译西语之汉文，以混混之势，而侵入我国之文学界。好奇者滥用之，泥古者唾弃之，二者皆非也。”其认为新知识必然带来新词语，而日本译词早于中国定下，沿用日本译词并无不可。况且“日人之定名，亦非苟焉而已，经专门数十家之考究，数十年之改正，以有今日者也。窃谓节取日人之译语，有数便焉：因袭之易，不如创造之难，一也；两国学术有交通之便，无扞格之虞，二也。有此二便而无二难，又何嫌何疑而不用哉？”对“新名词”的沿袭和使用，王国维的意见是：既有助于两国学术交流，又避免的创制的困难，并无反对的理由。谈到严复所创制的译词时，王国维认为：

---

<sup>49</sup> 王国维，《论新学语之输入》，《静庵文集》，辽宁教育出版社，1997年，第117页。



“严氏造语之工者固多，而其不当者亦复不少。”并举了“天演”(Evolution)、“善相感”(Sympathy)及“宇宙”(SpaceTime)为例。同时，也举出了日本译词中的“观念”(Idea)、“直观”(Intuition)来说明日译词中亦有不准确者。但王国维认为如今国人唾弃新名词，乃是译者能力不够所导致的。翻译日本书籍的人中，真正懂日语的人不多。这些人中，精通国语的人也不多。而能够同时还懂西文，深入了解西方学识的更是没有。因此，这些人所做的译文，“皆粗漏庞杂，佶屈而不可读”。尽管如此，王国维却不赞同废弃日本译词。针对推崇“严译”而反对“新名词”的说法，其认为：“若谓用日本已定之语，不如中国古语之易解，然如侯官严氏所译之《名学》，古则古矣，其如意义之不能了然何？以吾辈稍知外国语者观之，毋宁手穆勒原书之为快也。余虽不敢谓用日本已定之语，必贤于创造，然其精密，则固创造者之所不能逮（日本人多用双字，其不能通者，则更用四字以表之。中国则习用单字，精密不精密之分，全在于此）。而创造之语之难解，其与日本已定之语相去又几何哉！若夫粗漏佶屈之书，则固吾人之所唾弃，而不俟踌躇者也。”由此可见，对于严复按照中国古典所创制的译词，王国维认为并不精密，也不易懂，并不如日本译词。王国维该文章对“新名词”的评价可谓中肯，对新词汇的发展趋势也是十分敏锐。

### 三、严复西学观与翻译观下的“严译”

甲午战争失败之后，严复连续发表了四篇言辞激昂的文章发表了自己的政治意见，鼓吹变法维新，提倡西学，并积极投入到西方思想论著的翻译工作中，甚至于因此而为后世所称道。但实际上，严复对翻译西书却是持消极态度的，认为此乃不得已而为之。1898年9月1日的《国闻报》刊登了严复的《论译才之难》一文中，严复曾说道：“西书万万不能遍译，通其文字，则后此可读之书无穷，仅读译书，则读之事与译相尽，有志之士，宜何从乎？”<sup>50</sup>严复强调通过学习西方语言而直接接触西学，认为只读译书势必会受到译者的影响，没有办法自主地

<sup>50</sup> 严复著，王栻主编，《严复集》，中华书局，1986年，第90页。

选择所要吸收的知识。此外，他还指出现有的西书如《万国公法》、《富国策》等，错误百出，如果知识读这些译书的话，那么并不能称为读西书。正因为如此，严复也反对经由日本所译西书学习西方。他在 1902 年的《与《外交报》主人书》中批评如今的士大夫之所以顽固，乃是由于其知识气量狭隘所致。因为害怕自己的学识无处可用，沦落于贫贱的境地而倡导体用本末之说，争夺天下教育之权。指责他们认为“东文功倍而事半”，无非是因为使用东文的话，“彼犹可以攘臂鼓唇于其间；独至西文，用则此曹皆反舌耳。”这种说法恐怕有欲加之罪之嫌，但可以看出其对提倡“东学”的人甚是反感。随后，严复再次强调了学习西方当一手摄取而不应依靠二手获得。

吾闻学术之事，必求之初地而后得其真，自奋耳目心思之力，以得之于两间之见象者，上之上者也。其次则乞灵于简策之所流传，师友之所授业。然是二者，必资之其本用之文字无疑也。最下乃求之翻译，其隔尘弥多，其去真滋远。今夫科学术艺，吾国之所尝译者，至寥寥已。即日本之所勤苦而仅得者，亦非其所故有，此不必为吾邻讳也。彼之去故就新，为时仅三十年耳。今求泰西二千年孳乳演迤之学术，于三十年勤苦仅得之日本，虽其盛有译著，其名义可决其未安也，其考订可卜其未密也。乃徒以近我之故，沛然率天下学者群而趋之，世有无志而不好学如此者乎？侏儒问径天高于修人，以其愈己而遂信之。今之所为，何以异此。<sup>51</sup>

在严复看来，“翻译”是学习知识最下之策，容易因为信息的隔阂损耗而无法接近学问的核心。而日本所译西学，虽然取得了一定的成就，但是“名义”尚未安定，“考订”也不够严密。借由日本学习西方乃是“无志不好学”的行为。严复对当时盛行的“东学”所提出的批评，可谓极为严厉。之后在 1905 年写给曹典球的信件中，严复依然坚持这一观点。他谈及自己阅读德语原著的英、美译本时，觉得“颇闻硕学者言，谓其书不逮原文甚远”。由此提出：“大抵翻译之事，从其原文本书下手者，已隔一尘，若数转为译，则源远益分，未必不害，故不敢也。”接

<sup>51</sup> 《严复集》，第 561 页。

着批评世人对东学趋之若鹜，将其直接当成西学或是认为其胜过西学。严复认为这种“从东文求西学”的做法，不过是聊胜于无的自慰方式而已，甚至讽刺道：“此何异睹西子于图画，而以为美于真形者乎？”<sup>52</sup>如此种种，可见严复对通过阅读译书推动对西方的学习并不提倡，对借由日本翻译西书学习西方知识更是非常反对。但是，其所提倡的通过学习原语阅读摄取西方知识的方法，无论是对国家或是个人来说都要求过高、成效过慢而无法满足眼下的要求。

当然，严复也并非完全否定译书一事，毕竟其一生大多数时间都奉献给了翻译事业。但在对待译书一事上，严复要求极为严格，时常感叹译书之难，对自己的译著也颇有自信。在《天演论》的序言中，严复表示：“英国名学家穆勒约翰有言：‘欲考一国之文字语言，而能见其理极，非谙晓数国之言语文字不能也。’斯言也，吾始疑之，乃今深喻笃信，而叹其说之无以易也。”<sup>53</sup>并表示不仅语言如此，学问更是如此，要全面了解才能触类旁通。在严复看来，要译书最好能精通几门语言，对作者的学问也应当有较为全面深刻的了解。在前文引用的《论译才之难》也提及了这点。作为一个译者，严复深感译书之难。1899年，在与张元济探讨译书局事务的来往信件中，张曾提议聘请专门的英文译员译书，按时按量做译书的工作。严复不赞成这种看法，他表示译书至难，但门外汉往往认为简单，因此所付工钱常不能抵译者所费精力。严复的意见是：“夫译书并非易事，果能年出大书一部，以饷士林，俾学者得所流览思议，果其用功如是，已足。”<sup>54</sup>严复这种慢工出细活的做法的确体现了其治学严谨的作风，和对译书负责的态度，但似乎对译局的经营来说并不可行。对自己字斟句酌的译文，严复始终抱持着自信的态度。其在1900年写给张元济的信中说：“如此则译业虽毕，亦须两月许方能斟酌尽善。甚矣，一书之成之不易也。鄙人于译书一道，虽自负于并世诸公未遑多让，然每逢义理精深、文句奥衍，辄徘徊踟蹰，有急与之搏力不敢暇之概。自叹身游宦海，不能与人竞进热场，乃为冷淡生活；不独为时贤所窃笑、家人所怨咨，而掷笔四

<sup>52</sup> 《严复集》，第567页。

<sup>53</sup> 同上，第1319页。

<sup>54</sup> 同上，第528-529页。

顾，亦自觉其无谓。”<sup>55</sup>此处的严复不仅坚持精雕细琢的翻译态度，而且对如此译出的文章很是自信。哪怕自己的做法不被理解或是赞同，也仍然坚持不懈。这样的严复，对出自日本留学生之手，那些粗制滥造的西学译本，多是看不上眼的。<sup>56</sup>认为“赴东学子，盈万累千，名为求学，而大抵皆为日本之所利用。”<sup>57</sup>严复对译书的高要求和严谨造就了“严译”的高质量，但同时也导致了其在翻译上对某些不同意见的充耳不闻，使其逐渐脱离了时代的发展潮流。

梁启超曾在《新民丛报》第1号中介绍严复所译《原富》一书。文中对严复赞赏有加，称其为“西学中学皆为我国第一流人物”。但对其译著中的文体却提出了严厉的批评，认为“其文笔太务渊雅，刻意模仿先秦文体，非多读古书之人，一翻殆难索解。夫文界之宜革命久矣！欧美、日本诸国问题之变化，常与其文明程度成比例。况此等学理邃赜之书，非以流畅锐达之笔行之，安能使学僮受其益乎？著译之业，将以传播文明思想于国民也，非为藏山不朽之名誉也。”<sup>58</sup>面对这样的批评，严复颇为不以为意。在复信中辩道：“仆之于文，非务渊雅也，务其实耳。”认为“窃以谓文辞者，载理想之羽翼，而以达情感之音声也。是故理之精者不能载以粗犷之词，而情之正者不可达以鄙倍之气。”可以看出，严复对译文质量的追求不仅体现在内容上，还体现在了语言文辞上。对自己所用文体，严复认为其所用的乃是中国文化最为兴盛的隋唐时代的文体，并无不妥。对于读者是否能读懂译文的问题，严复认为自己所翻译的东西是给“多读中国古书之人”看的，至于那些没有看过中国古书而看不懂的人，那么“译者不任受责也”。而关于著译传播文明思想于国民一事，严复更是直言：“声之眇者不可同于众人之耳，形之美者不可混于世俗之目，辞之衍者不可回于庸夫之听。”<sup>59</sup>这里，严复很清楚地表明了自己译著的目标受众群体乃是饱读古书的知识分子而非目不识丁的普罗大众。

---

<sup>55</sup> 《严复集》，第537页。

<sup>56</sup> 1902年写给张元济的信：“但见近日海内并日本东京、横滨诸学堂、报馆，所翻者率多政治、名理诸书，此种以供私家览阅之本，尚非官译局之所急耳。”同上，第551页。

<sup>57</sup> 同前，《严复集》，第649页。

<sup>58</sup> 《新民丛报》，第1号，第100页。

<sup>59</sup> 《严复集》，第516-517页。

在这点上，严复似乎与梁启超有着很大不同，虽然二者都是“开民智”的倡导者。严复在文体的坚持上很是顽固，甚至越走越远。在《群己权界论》的《译凡例》中说道：“海内读吾译者，往往以不可猝解，訾其艰深。不知原书之难，其实过之。理本奥衍，与不佞文字固无涉也。”<sup>60</sup>以原文的艰涩为译文的难度作辩护。

无论是对原语的提倡，对自身译文的读者定位，对文辞的坚持，都体现出了严复在译书上的精英意识。虽然其在 1895 年所发表的政治论文中大力提倡“开民智”来发展国家，但在译书一事上，却体现出了作为一个启蒙思想家的局限。严复对译书不仅仅是翻译，而是将其放在了“作文章”的高度上来对待<sup>61</sup>。“严译”在译词的创制中所追求的典故与雅驯，以及在文辞上对桐城文体的偏好，使其得到了传统知识分子如张之洞、辜鸿铭等人的肯定，甚至成为“新名词”论争中将语言文字推上“国粹”高度的知识分子们的正面教材，却因为其过于雅驯乃至佶屈聱牙，缺乏群众基础而终被淘汰。

#### 第四节 本章小结

梁启超曾对文章有过如此的论述：“传世之文，或务渊懿古茂，或务沉博绝丽，或务瑰奇奥诡，无之不可；觉世之文，则辞达而已矣，当以条理细备，词笔锐达为上，不必求工也。”<sup>62</sup>这点与严复所提倡的“窃以谓文辞者，载理想之羽翼，而以达情感之音声也。是故理之精者不能载以粗犷之词，而情之正者不可达以鄙倍之气。”有着本质上的区别。与其说他们的文章中有着阳春白雪与下里巴人的差别，倒不如说他们从一开始对文章读者所抱持的想象有着本质的差别。正是这种目标受众设定的差异导致了他们在遣词造句中的不同。正如王国维所说：“言语者，思想之代表也。”近代出现的对应西方思想的新译词乃是作为理解西方思想的重要工

<sup>60</sup> 《严复集》，第 134 页。

<sup>61</sup> 关于这点，可参照周红民的《严复翻译思想中的“文章”意识——一个被译界忽略的话题》，南京晓庄学院学报，2010 年，第 4 期。

<sup>62</sup> 梁启超，《湖南时务学堂学约》，《饮冰室合集》，文集之二，中华书局，1936 年，第 25 页。

具而存在。梁启超也好，严复也好，都需要借用这些语言工具表达思想、传播知识。而这种工具的“好用”与否，与这一过程中信息传递的损耗有着紧密的联系。对于这场“严译”与“新名词”的角逐，研究者多将其归于语词难易及客观环境的原因。但笔者认为，除此之外，严复与梁启超对目标受众的不同设定，极大地影响了其传播结果。

## 结论

瑞因哈特·考斯莱克（Reinhart Koselleck, 1923-2006）指出：“一个新词或许被铸造，用以表达先前并不存在的经验或预期。但是，这个新词也不会新到这样一种程度——即它并不曾作为即将萌发的种子而存在于各种已有的语言中，并且，它也不曾从传承下来的语境中获取其意义。”<sup>1</sup>本文所研究的近代中日两国知识分子的翻译活动，可以说是知识分子们对“新词”的“显像”过程。只是，这一“显像”的过程并非是完全的创制，而是一种对西方已有概念的移植。不仅近代中国吸收西方新概念时所受到的来自日本的影响，事实上，近代日本在吸收西方新概念时也曾在这段时间内受到了来自中国对西方认识的影响。也就是说，近代中日两国在移植西方概念于本国土壤，并通过翻译构建起新的话语体系的实践，并非只是一个日西或是中西的问题，而是一个中、日、西三者之间的互动。另一方面，正如前文考斯莱克所提到的，这些近代“新词”并非凭空产生，但也并非完全来自西方，其间夹杂着与本国文化的相互融合的痕迹。这一体现在语言中的文化融合，正是通过知识分子的翻译活动实现的。近代中日两国知识分子翻译活动的特殊之处在于其间所夹杂的思想性要强于其他的时代。而本文正是通过分析知识分子具体的翻译活动，并以概念作为载体，从概念翻译所导致的意义嬗变，尝试探讨语言·翻译·思想间的互动关系。

传教士从 16 世纪开始在中日两国的活动，以及期间所做的文化传播工作，为后来大规模的西学东渐做了前期的准备。这一准备不仅是对西方文化的进入而言，对于接收西方文化的中日两国亦是如此。19 世纪中期开始两国对西方文化的大量输入，其间所传入的新概念，近年来以“概念史”的视角重新审视历史也是诸多学者研究的热点，这点在前文已有提及，此处就不多赘述。而本文第一部分只拾取其中三个较为具有代表性的“关键概念”，截取其被翻译及诠释中意义变迁较为剧烈的一段历程，希望能从中获得近代中日两国思想体系构建过程中的一些

---

<sup>1</sup> 瑞因哈特·考斯莱克，《“社会史”与“概念史”》，收于伊安·汉普歇尔·蒙克著，周保巍译，《比较视野中的概念史》，2010年，第34页。

侧面。第一章中对“世界”的探讨，多数研究都更注重“国家”的成立过程而忽略“世界”的形成。但事实上，“世界”在近代作为译词成立的过程，不仅是两国新旧世界观的转变过程，同时也是对世界政治、文化秩序的重新认知、排列的过程。日本先是从南蛮文化及兰学中形成初步的世界认识，缔造了最初的译词“世界”，之后才经由中国之“万国”继续进一步认识西方，最后在“世界”与“万国”并存之时代，重新自主的认识“世界”，加入“世界”，而来自中国的“万国”在这一过程中逐渐变得微弱，直至完全被“世界”取代。其中，日本从安土桃山时期开始，在与西方接触中就已经建立起来的西方认识对“世界”概念形成的影响往往被忽略。在中国方面，传教士所带来的“万国”直到鸦片战争后才被大量使用，但中国真正从“天下”过渡到“世界”则是缘于甲午战争的失败。朝贡国日本的崛起使得中国不得不直面“天下”的崩溃的现实，中国在“世界”中已然落后的事实及社会达尔文主义思想的传播，使得来自日本的“世界”概念充满了“优胜劣汰”的竞争意味，跻身“世界之林”成为了20世纪中国始终面临的命题之一。第二章中所研究的“自由”概念，一直是学界讨论的焦点，但仍有些问题未被注意。明治初期知识分子对“自由”作为“liberty”·“freedom”的摸索与选择的过程中，日本并未如中国一样对“自由”所包含的负面之传统语义表现出太多批判，而是更注意对权利自身的界定。由此似乎可以看出，日本知识分子对“汉语”这一语言工具的使用，与中国知识分子极大的不同。近代中国知识分子对“自由”的批判，主要来源于对自由思想的担心，但其将这一担心转嫁到“自由”语词上这一点，颇值得深思。第三章的“国民”之嬗变，则从一个侧面反映了近代中日两国对西方近代国家模式的抉择历程以及关于个人权利思想的嬗变过程。对于国家成员的称谓，日本经历了“人民”、“国民”、“臣民”的诠释与选择，最终“国民”成为了日本近代国家成员的代名词。这一过程中，潜藏着日本近代国家思想的变化历程，以及知识分子为塑造与近代国家相适应之成员的努力，同时也是近代日本由民权至国权之变奏。在中国，“国民”被引入最初即被作为“救亡图存”之工具，而被置于在“国家”的框架之下。之后，经历了新文化运动之后对个人权利的提倡，知识分子对“国民”的塑造才开始注重



其个人权利的部分，得以重新出发。

另一方面，将目光从概念转向塑造概念的知识分子。无论是在话语体系或是思想体系的形成中，近代中日知识分子所处的既是翻译者又是意见领袖的地位，都使其翻译活动有着特殊的意义。这一时期剧烈的文化碰撞及融合，知识分子所抱持的文化观点比其他时代更为深刻地影响着文化交涉活动的结果。换句话说，这一时期的知识分子，实际上主要是通过翻译活动来影响文化传播的结果的。本文第二部所主要探讨的就是知识分子的文化观点经由翻译活动与中·日·西间文化交涉活动间的相互影响。当近代日本在面对西方威胁时，通过学习西方寻求“富国强兵”。此时，日本所面对的乃是文明之西方与落败之中国。无论是福泽谕吉那样将西方文化作为异质文化摄取的做法，或是中村正直那样调和传统儒家学说及西方文化的做法，都是将西方文化及源自中国的传统文化区分对待的。日本知识分子在翻译活动中对汉语的使用，可以从某种程度上理解为不同方式的对吸收自中国的传统文化的扬弃。因此，汉语在翻译活动中，更多得体现出的是其语言工具的特点。中国方面，在“救亡图存”的大命题下，“开民智”成为大部分知识分子的共识。但与此同时，造成了近代中国知识分子所从事之“启蒙”被放置在了“救亡图存”的大命题之下，由此影响了语言文字与民族感情之间的相互关联。究竟是“文章”大于“启蒙”，还是“启蒙”大于“文章”，其中，“文章”，包括知识分子的译文，所被寄予的民族自尊心这一成分，从一定程度上影响了近代中国对西方文化的接收。这一点在本文第二部对梁启超及严复围绕“新名词”的纠葛中有所体现。除此之外，“新名词”论争中语言文字被推上“国粹”地位也是体现之一。也就是说，在近代中日两国知识分子对使用“汉语”构建新译词的过程中，将文字作为语言工具或是民族文化的代表这点，似乎在某种程度上影响了两国近代概念的形成。

无论是“世界”，或是“自由”，还是“国民”，我们可以显著地看到近代中国语日本在翻译西方思想之际的互动情节。这一翻译互动同时也代表了以接受西方学问为目的的学术互动，以探索民族独立为目的的思想互动，以推动自身近代化发展为目的的文明互动。不仅如此，站在翻译的立场上，文明也可以发现，

一个属于的翻译,尤其是一个作为时代之学理、思想之关键的概念得以出现之际,其译介往往不是单一的,而是一个复合体式的而存在。这样的翻译行为不仅仅是一种语言间的转换或者翻译者的行为转述,还涉及到了较之体系、思维方式、文明观念的选择。审视这些“关键概念”的翻译历史与确立过程,或许我们可以跳出中日之间“西方解读”彼此不同的问题,进一步看到一个更为广阔视野下的学术互动、思想互动、文化互动之历史。

## 参考文献

### 【数据库·语料库】

明六雜誌コーパス ([http://www.ninjal.ac.jp/corpus\\_center/cmj/meiroku/](http://www.ninjal.ac.jp/corpus_center/cmj/meiroku/), 日本国立国語研究所)

西周『百学連環』データベース (京都大学)

中国近现代思想及文学史专业数据库 (1830-1930), (由台湾政治大学“中国近现代思想及文学史专业数据库 (1830-1930)”计划办公室提供检索服务)

汉籍全文资料库 (台湾中央研究院)

### 【中文著作及论文】

康有为撰, 姜义华、张荣华编校, 《康有为全集》, 中国人民大学出版社, 2007年。

康有为撰, 汤志钧编, 《康有为政论集》, 中华书局, 1981年。

梁启超撰, 《饮冰室合集》(全十六册), 中华书局, 1936年。

梁启超著, 宋志明选注, 《新民说》, 辽宁人民出版社, 1994年。

严复撰, 王栻主编, 《严复集》(全五册), 中华书局, 1986年。

沈云龙主编, 《近代中国史料丛刊三编》, 台北文海出版社。

利玛窦、金尼阁, 《利玛窦中国札记》, 广西师范大学出版社, 2001年。

魏源, 《海国图志》, 中州古籍出版社, 1999年。

李鸿章, 《李鸿章全集》, 时代文艺出版社, 1998年。

薛福成, 《薛福成全集》, 上海人民出版社, 1987年。

爱汉者等编, 黄时鑑整理, 《东西洋考每月统记传》, 中华书局, 1997年。

王铁崖主编, 《中外旧约章汇编》, 三联书店, 1982年。

赵树贵、曾丽雅编, 陈炽著, 《陈炽集》, 中华书局, 1997年。

丁文江、赵丰田编, 《梁启超年谱长编》, 上海人民出版社, 2009年。

张之洞, 苑书义、孙华峰、李秉新主编, 《张之洞全集》, 第十二册, 河北人民出版社, 1998年。

何启·胡礼垣著, 郑大华点校, 《新政真诠》, 1994年。

罗家伦主编, 《中华民国史料丛编》, 中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会, 1968年。

- 陈独秀，《陈独秀著作选》，上海人民出版社，1993年
- 陈学恂主编《中国近代教育史教学参考资料》，人民教育出版社，1986年。
- 柴萼，《新名词》，《梵天庐丛录》，卷二十七，上海中华书局，1926年。
- 叶德辉，《翼教丛编》，台北文海出版社，1971年。
- 章太炎，马勇编，《章太炎书信集》，河北人民出版社，2003年。
- 王国维，《静庵文集》，辽宁教育出版社，1997年。
- 沈国威，《近代中日词汇交流研究》，中华书局，2010年。
- 金观涛、刘青峰，《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，北京法律出版社，2010年。
- 许纪霖、宋宏编，《现代中国思想的核心概念》，世纪出版集团，2010年
- 赵汀阳，《天下体系：世界制度哲学导论》，江苏教育出版社，2005年。
- 郑彭年，《日本西方文化摄取史》，杭州大学出版社，1996年。
- 于桂芬，《西风东渐——中日摄取西方文化的比较研究》，商务印书馆，2001年。
- 王中江，《严复与福泽谕吉——中日启蒙思想比较》，河南大学出版社，1991年。
- 葛兆光，《中国思想史》，复旦大学出版社，2009年。
- 黄时鉴、龚缨晏，《利玛窦世界地图研究》，上海古籍出版社，2004年。
- 李扬帆，《涌动的天下：中国世界观变迁史论（1500-1911）》，知识产权出版社，2012年。
- 费正清：《剑桥晚清史 1800~1911（下卷）》，中国社会科学院历史研究所编译室译，中国社会科学出版社 1993年版。
- 史革新，《中国社会通史·晚清卷》，陕西教育出版社，1996年。
- 罗志田主编，《20世纪的中国：学术与社会（史学卷）》，山东人民出版社，2001年。
- 黄克武，《自由之所以然——严复对约翰弥尔自由主义思想的认识与批判》，上海书店出版社，2000年。
- 刘禾，《跨语际实践》，三联书店，2008年。
- 王克非：《中日近代对西方政治哲学思想的摄取——严复与日本启蒙学者》，北京：中国社会科学出版社，1996年。
- 刘岳兵，《日本近现代思想史》，世界知识出版社，2010年。
- 李泽厚，《中国近代思想史论》，三联书店，2012年。
- 本杰明·史华兹，《寻求富强：严复与西方》，江苏人民出版社，2010年。
- 伊安·汉普歇尔·蒙克著，周保巍译，《比较视野中的概念史》，2010年。
- 丸山真男著，区建英译，《福泽谕吉与日本近代化》，学林出版社，1992年。

- 狭间直树编《梁启超·明治日本·西方》，北京：社会科学文献出版社，2001年。
- 马采译，《近代日本思想史》，商务印书馆，1992年。
- 松本三之介著，李冬君译，《国权与民权的变奏——日本明治精神结构》，东方出版社，2005年。
- 丸山真男著，王中江译，《日本政治思想史研究》，三联书店，2000年。
- 实藤惠秀著，谭汝谦、林启彦以，《中国人留学日本史》，三联书店，1985年。
- 福泽谕吉撰，群力译、东尔校，《劝学篇》，商务印书馆，1984年。
- 福泽谕吉撰，北京编译社译，《文明路概略》，商务印书馆，1992年。
- 鲍永玲，《天下-世界——从概念变迁看近代东亚世界图景之变更》，《哲学分析》，第3卷第4期。
- 鲍永玲，《“世界”概念的缘起》鲍永玲，《世界哲学》，2012年第3期。
- 鲍永玲，《“世界”概念在近代东亚语境里的断变》，《史林》，2012年第2期。
- 尹天五，《爱国救亡的〈清议报〉》，《学术月刊》，1984年第11期。
- 胡其柱，《“自由”语词的前世今生》，《寻根》，2008年第4期。
- 胡其柱，《晚清“自由”语词的生成考略》，《中国文化研究》，2008年第2期。
- 周振鹤，《“自由”从哪里来》，《咬文嚼字》，2000年第11期。
- 章清，《“国家”与“个人”之间——略论晚清中国对“自由”的阐述》，《史林》，2007年第3期。
- 黄兴涛，《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词关系之研究》，《新史学》第3卷，中华书局2009年12月版。
- 黄兴涛，《日本人与“和制”汉字新词在晚清中国的传播》，《寻根》，2006年第4期。
- 李运博，《流入到近代中国的日语借词——梁启超作品中的日语借词》，天津外国语学院学报，第10卷第4期。
- 周红民的《严复翻译思想中的“文章”意识——一个被译界忽略的话题》，南京晓庄学院学报，2010年，第4期。

### 【日文著作及论文】

- 信浓教育会编，《象山全集》，尚文馆，1913年。
- 横井小楠，《横井小楠》，明治书院，1938年。

- 山口县教育会编，《吉田松陰全集》，大和书房，1972年。
- 福泽谕吉，《福沢諭吉全集》，岩波书店，1960年。
- 《蘭学階梯》，《洋学・上》，日本思想大系・64，岩波书店，1976年。
- 津田左右吉，《津田左右吉全集》，岩波書店，1965年。
- 大久保利谦编，《加藤弘之文書》，第一卷，同朋舎，1990年。
- 植手通有编，西周・加藤弘之著，《日本名著・34》，中央公论社，1984年。
- 山室信一、中野目徹校注，《明六雜誌》，岩波书店，1999年。
- 《日本史史料》（4 近代），岩波书店，2009年。
- 《日本人》，政教社，1888-1891年。
- 高坂正显编，《明治文化史 思想・言論編》，洋洋社，1954年。
- 高桥昌郎，《中村敬宇》，吉川弘文馆，1966年。
- 中村敬宇，《敬宇文集》，1880年。（日本国立国会図書館・近代デジタルライブラリー）
- 松本三之介编，《学問と知識人》，岩波书店，1988年。
- 大久保利谦编，《明治啓蒙思想集》，筑摩书房，1967年。
- 丸山真男，加藤周一，《翻訳と日本の近代》，岩波新书，1998年。
- 加藤周一编，《日本近代思想体系 翻訳の思想》，岩波书店，1991年。
- 福泽谕吉，《新版福翁自伝》，角川学艺出版社，2008年。
- 织田武雄、室贺信夫、海野一隆編集委員，《日本古地图大成・世界图编》，讲谈社，1975年。
- 田村信义，《南蛮文化の受容》，关西图书出版社，1982年。
- 鮎泽信太郎，《地理学史の研究》，原书房，1976年。
- 鮎泽信太郎，《日本文化史上における利瑪竇の世界地図》，日本大学新闻社，1941年。
- 小堀桂一郎，《日本人の「自由」の歴史——「大宝律令」から「明六雜誌」まで》，文艺春秋，2010年。
- 柳父章，《翻訳成立事情》，岩波书店，2003年。
- 钱国红，《日本と中国における「西洋」の発見》，日本山川出版社，2004年
- 石田雄，《日本の政治と言葉——上 「自由」と「福祉」》，东京大学出版社，1989年。
- 高桥昌郎：《河野盤州伝》，吉川弘文馆，1996年。
- 丸山真男，《日本政治思想史研究》，东京大学出版会，1983年。
- 竹越与三郎，《日本史》，岩波文库，2005年。

- 政治学事典編集部編集，《政治学事典》，平凡社，1954年。
- 飞鸟井雅道，《国民文化の形成》，筑摩书房，1984年。
- 大久保利谦，《幕末維新の洋学》，吉川弘文馆，1986年。
- 柳父章，《翻訳とはなにか——日本語と翻訳文化》，法政大学出版社，1976年。
- 柳父章，《近代日本語の思想——翻訳文体成立事情》，法政大学出版社，2004年。
- 石田雄，《日本近代思想史における法と政治》，岩波書店，1976年。
- 石田雄，《近代日本の政治文化と言語象徴》，東京大学出版会，1983年。
- 松泽弘阳，《近代日本と西洋経験》，岩波书店，1993年。
- 船越昭生，《「坤輿万国全図」と鎖国の日本——世界的視圏の成立》，《東方学報》，41号。
- 鮎泽信太郎，《マテオ・リッチの世界図に関する史的研究》，《横浜市立大学纪要 18》，1953年。
- 丸山真男，《日本における自由意識の形成と特質》，《帝国大学新聞》，1947年。
- 浅井清，《日本における市民精神の成立——明治初期文学における〈自由〉の受容》，《思想》，1966年。
- 京极兴一，《「人民」「国民」「臣民」の消長》，《国語研究論集：松村明教授古稀記念》，东京：明治書院，1986年。
- 大久保利谦，《中村敬宇の初期洋学思想と『西国立志編』の訳述及び刊行について——若干新史料の紹介とその検討》，《史苑》，1966年第1号。
- 本多仁礼士，《中村正直訳『西国立志編』における訳語の揺れ——chemist, chemistryを中心に》，《英学史研究》，第38卷，2005年。
- 韩一瑾，《天草における言語接触とキリシタン関係訳語》，《天草諸島の歴史と現在』周縁の文化交渉学シリーズ8》。
- 森冈健二，《「自由之理」の訳語——その英華字典との関係》，《日本文学》，第18卷，1962年。
- 木村秀次，《『西国立志編』白話語彙考》，《千葉大学教育学部研究紀要》，第50卷。

## 【辞典】

本木正荣等编译，《諳厄利亜語林大成》，雄松堂书店。

稻村三伯撰，《波留麻和解》，ゆまに书房，1997年。

《羅葡日対訳辞書》，勉誠社，1979年。

土井忠生等编译，《日葡辞書 邦訳》，岩波书店，1980年。

桂川甫周編，杉本つとむ解説，《和蘭字彙》，早稻田出版会，1974年。

藤林普山著，《訳鍵》，出版者不明，18一年。

森島中良著，杉本つとむ編著，《蛮語箋》，皓星社，2000年。

柴田昌吉，子安峻著，《附音挿図英和字彙》，日就社，1873年。

J. C. ヘボン編，松村明解説，《和英語林集成》，讲谈社，1980年。

堀込之助編，《英和对訳袖珍辞書》，秀山社，1973年。

羅布存德原著、井上哲次郎訂増，《訂増英華字典》，ゆまに書房，1995年。

《日本国語大辞典》，第7卷，小学馆，2006年。

Morrison, Robert, 《五车韵府》(A dictionary of the Chinese language), London Mission Press, 1865年。

Williams, S. Wells, 《汉英韵府》(syllabic dictionary of the Chinese language), American Presbyterian Mission Press, 1896年。

Rev. W. Lobscheid, 《英华字典》(English and Chinese dictionary), Hongkong: Daily Press, 1866年。

W.H.Medhurst, 《英汉字典》(English and Chinese dictionary), Shanghai: The Mission Press, 1847年。

《辞源》(修订本), 商务印书馆, 1982年。