

明末清初中西文化交流的遺產： 新名詞視角的考察

黃興濤

[提 要] 明末清初,西方傳教士東來,中西文化之間發生首次較大規模接觸。其最直接的成果之一,就是在漢語中留下大量影響深遠的新名詞,包括天主教系列名詞,西學分類系列名詞,天文地理和國家地區系列名詞,邏輯學、數學、物理學和心理學等具體學科名詞等。其中,天文地理系列新詞攜帶時空新知與早期“全球意識”,具有特殊價值。那些專門添加“口”字旁的名詞,原本並不帶歧視內涵,“口”旁只是音譯符號而已。不少現被認為清末民初才創製或來自日本的新名詞,其實早在明清之際即已出現。三音節以上詞創製之多,遠超今人想象。帶“學”或“家”後綴的三音節詞,尤具示範效應。一些舊詞,在中西互動中被悄然賦能、學理化使用,具有新舊過渡性,同樣值得關注。

[關鍵詞] 明清之際 新名詞現象 西學 時空新知 全球意識

[中圖分類號] K23 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2024) 04 - 0005 - 20

在中國文化史上,先秦之後,至少有三次新名詞大量湧現的時期,一是漢唐時期,二是明末清初至清末民初,三是 20 世紀 80 年代以來。這三個時期有一個共同特點,就是中外文化交流極為活躍,外來文化的引入最後都在漢語詞彙方面烙上了深刻的印記,留下了豐富的遺產,擴大了詞彙容量,增強了語言能力並影響了文化和歷史發展。相比之下,明末清初至清末民初又是最為突出的。

如果說,兩漢時期漢語中因文化交流而創生的新名詞多是物質類名詞,^①唐代前後因此而產生的多是佛教名詞,包括不少抽象性較強的思辨名詞,^②明末清初出現的新名詞主要是西方天主教名詞和曆算學、地理學、物理學和邏輯學等新學科名詞,那麼時至晚清民初,新名詞不僅涉及物質、精神和制度各領域,自然科學和人文社會科學各方面,在出現規模、範圍和數量上,遠遠超過前面所提到的幾個時期。而且其內涵之豐富,其所依託的現代科技、人文社科學術,對社會文化發展的影響之大,也非以上各時期能夠相提並論。

由於明清之際是近代中國許多新名詞的最初起點,同晚清民初時期有著極為密切的整體性關聯,它牽涉到不少近代新名詞的創生時間、形成方式和產出地等問題,並體現中西日互動的複雜性,故我們的考察,不得不從明清之際開始,延至鴉片戰爭以前。目前,學界對明清之際至鴉片戰爭之前新名詞的研究已有不少,^③但整體把握者仍不多見,許多重要新詞和新名詞現象,仍缺乏切實關

注和深入考析,這將成為筆者努力的方向。

新名詞大量出現於明末清初的中國,主要是西方天主教傳教士來華傳播西學的結果,是兩種古老的異質文明直接交流碰撞的產物。而創譯新名詞的主體除了通曉漢文的西方傳教士羅明堅(Michele Ruggieri)、利瑪竇(Matteo Ricci)、艾儒略(Giulio Aleni)、高一志(Alphonse Vagnoni)、湯若望(Johann Adam Schall von Bell)、南懷仁(Ferdinand Verbiest)等之外,往往離不開中國官員和士大夫如徐光啟、李之藻、王徵等人的幫助與配合,通常都是他們雙方合作的結果。

一、天主教詞彙、“西學”的結構及體系化新詞

在明清之際譯自西方的眾多新名詞中,首先需要關注的,自然是那些關於歐洲天主教的宗教詞彙。諸如“造物主”、“救世主(者)”、“天主”、“陡斯”、“耶穌”、“基督”、“基利斯督(契利斯督)”、“大主宰”、“大父母”、“聖母”、“瑪利亞”、“(人類)元祖”、“亞當”、“厄娃(又稱厄禡)”、“罷德肋”、“費略”、“斯彼利多三多”、“三位一體”、“全知全能”、“教皇(又稱‘教宗’‘教化王’)”、“教會”、“教堂”、“主教”、“鐸德(‘撒責耳鐸德’的簡稱)”、“神父”、“修士”、“傳教士”、“瞻禮(日)”、“彌撒”、“先知”、“聖誕”、“聖寵”、“聖靈”、“聖神”、“聖經”、“聖洗”、“聖油”、“聖水”、“福音”^④、“原罪”、“十誡”、“審判”、“十字架”、“門徒”、“宗徒”、“亞尼瑪”、“陡祿日亞”、“四元行”、“體模”、“依模”、“如德亞”、“茹達斯(即猶大)”、“亞孟”、“耶穌會”、“方濟各會”等天主教新詞,這一時期均得以形成,並且大多在一定範圍內得到傳播。

“上帝”乃中國古老詞彙,此時卻被利瑪竇等西方傳教士用來對譯天主教的唯一真神(拉丁文為 Deus,希伯來文為 Elohim,希臘文為 Theos)。在利瑪竇等人看來,中國的儒、釋、道的某些教義,其實就是西方基督宗教的變異形態。為了減少來自中國傳統宗教方面的信仰阻力,他們將中國人崇拜的“天”改稱“天主”,同時將其與古典儒經中曾出現的“上帝”相等同。1584 年,羅明堅主持編寫的《天主實錄》,成為首部創譯“天主”一詞的中文傳道書。1603 年,利瑪竇著《天主實義》出版,則屬最早將“上帝”與“天主”等同的著作,書中強調“吾國天主,即華言上帝,與道家所塑玄帝玉皇之像不同”;又言“吾天主,乃古經書所稱上帝也……上帝與天主,特異以名也”。^⑤儘管有傳教士反對使用“上帝”之稱,認為過於迎合儒家,會滲入太多儒教觀念乃至世俗性,有損於基督宗教的一神獨尊,容易造成多重誤解,但最終還是利瑪竇等人的觀點佔了上風。於是不僅“天主”而且“上帝”,在中國都成為表示基督宗教主神概念的“新名詞”,而“天主教”(偶爾見稱“天教”)和“天主堂”等詞,亦隨之逐漸流傳開來。

關於“上帝”和“天主”之間的對應關係及其當時來華教會的認知策略,1616 年歐洲傳教士龐迪我(Diego de Pantoja)和熊三拔(Sabbatino de Ursis)在一封奏疏中解說得十分清楚,不妨引錄如下:

中國稱上帝為天,猶稱帝王為朝廷,亦無不可,特因此中文字圓活,稱旋轉者曰天,稱主宰者亦曰天,可以意會。西國行文,務須分別,必稱天主云耳。故天也,上帝也,天主也,一也。^⑥

不過利瑪竇等人去世後,反對使用“上帝”譯詞的在華傳教士取得主導地位,他們的意見並且得到羅馬教廷的支持。1704 年,羅馬教皇下令不准中國天主教徒採用“天主”以外的其他譯名,1742 年,教廷乾脆頒旨禁止將“天主”稱為“上帝”——這實際成為同中西“禮儀之爭”關聯緊密的內容之一,從此,“上帝”一詞在天主教裡遂不再具有合法性。

明末清初，傳教士的傳教著述一般停留在詮釋《聖經》教義和敘述有關天主的“神跡”上面。《聖經》大體完整的翻譯，出現在18世紀初之後。如巴黎外方傳教士白日升(Jean Basset)與中國神父合作翻譯的聖經；法國耶穌會士賀清泰(Louis de Poirot)完成的《古新聖經》等。但這些譯著當時多沒能正式刊行，其影響主要發生在晚清初期。不過儘管如此，明清之際的漢譯天主教書籍，正如趙曉陽所指出，還是“奠定了基督宗教話語體系最基本和最重要的詞語基礎”。^⑦

當時，為了吸引中國士人信教，西方傳教士還往往採取“學術傳教”的方略，通過譯介一些天文曆算、物理、邏輯等西方新知，以達到間接傳播基督信仰的目的。他們既把包括基督宗教知識的各科新知統稱為“西學”，也以“西學”來稱呼當時傳播進來的各門具體分科知識；另一個與“西學”近似的整體學科概念，則為“天學”——它既能指稱天主教知識體系，又能指稱“天文”之學。明清之際，有許多學科新知的書籍都以“西學”命名，像艾儒略編刻的《西學凡》，高一志撰刻的《修身西學》和《齊家西學》等，即為典例；也有以天學命名的書籍，如較早有利瑪竇的《天學實義》（後改為《天主實義》），稍後有李之藻編刻的《天學初函》等。^⑧今人要想弄清這些名詞的具體含義，實不得不回到其具體使用的語境中去考察。

在傳教士所傳入的“西學”中，較為可觀的是那些自然科學知識。儘管在輸入時它們通常都會被不同程度地包裹在天主教的宗教外衣之下，從而打上中世紀蒙昧文化的深刻烙印。但這些西學自身，又往往有其內在的知識邏輯和散存的知識點，有的知識還帶有一點文藝復興之後的新成分，並不能全然被其中的蒙昧之牆所阻隔；同時，中國士人在閱讀它們的時候，也不乏自身能動選擇的可能，故其影響往往是複雜的和多面的。^⑨

明清之際，體現西學結構的一些西學分類分科的概念新詞，已譯介過來了。像高一志撰《童幼教育》^⑩和艾儒略編《西學凡》中所談到的“文學”、“法學”、“醫學”、“格物窮理之學”、“道學”和“教學”等，就格外引人注目。這裡的“文學”，拉丁原文為 Rethorica，現一般譯為修辭學，但當時的內容遠較今日修辭學要廣，從艾儒略《職方外紀》和《西學凡》的相關介紹來看，它實際包含“古賢名訓”、“各國史書”、“各種詩文”和“文章議論”等內容，幾乎囊括了後來人文學科的多個方面，同時又被譯稱為“文科”、“文藝”或“文藝之學”。“道學”拉丁原文為 Theologia，即“陡祿日亞”，也就是神學；“教學”拉丁原文為 Canones，即“加諾搦斯”，指天主教傳教的一些教義規章之學。“法學”和“醫學”分別是 Leges 和 Medicina 的對譯詞。“格物窮理之學”，簡稱“理學”（“義理之大學也”），指的是廣義哲學，高一志的《童幼教育》稱其為“格物窮理之道”，並音譯為“費羅所非亞”（拉丁原文為 Philosophia），認為其“名號最尊”，“學者之慧明者”往往“立志向此”。它具體分為五家：“一曰落熱加，一曰非西加，一曰瑪得瑪弟加，一曰默大非西加，一曰厄第加”，^⑪這五家對應的拉丁原文分別為 Logica, Physica, Mathematica, Metaphysica, Ethica，大體相當於今天所說的邏輯學、物理學或自然哲學、數學、形而上學和倫理學。

《西學凡》將哲學音譯為“斐祿所費亞”，五種分支學科的音譯詞較《童幼教育》略有差異，分別為“落日加”、“費西加”、“默達費西加”、“馬得馬第加”和“厄第加”。此書又稱哲學為“大斐錄（祿）之學”，並說明了其與亞里士多德和神學的關係：

大斐錄之學何所起乎？昔我西土古賢，觀天地間變化多奇，雖已各著為論，開此斐錄之學，然多未免似是而非，終未了決。其後有一大名賢亞理斯多，其識超卓，其學淵深，其才曠逸，為歷山大王之師……天學得此，以為先導……而與陡祿日亞正相主輔。^⑫

1636年，高一志譯授、華人畢拱辰刪潤的《斐錄答彙》得以刊刻，該書序言即言：“斐錄者何？泰

西方言所謂格物窮理是也、全語曰斐錄所費亞省文耳”。¹³書中大談各種物理知識，可見當時的哲學，的確是包括物理、數學等自然科學知識在內的。

1631年，歐洲傳教士傅汎際(Francois Furtado)譯義、李之藻達辭的《名理探》一書，也談到哲學及其當時西方的相關學科及其分類知識。這部關於亞里士多德邏輯學概論的拉丁教材譯著，譯Philosophia為“愛知學”，其《愛知學原始》一節解釋說：“愛知學者，西云斐錄瑣費亞，乃窮理諸學之總名”，“譯名，則言知之愛，譯義，則言採取凡物之所以然，開人洞明物理之識也”。¹⁴該書還將物理學譯為“形性學”，數學譯為“審形學”，神學譯為“超性學”，同時將這三類學問歸屬為更高層次的學術門類——“明藝”之範圍：

明藝有三，一謂形性學，西言斐西加，專論諸質模合成之物之性情。二謂審形學，西言瑪得瑪第加，專在測量幾何之性情。三謂超性學，西言陡祿日亞，專究天主妙有與諸不落形質之物之性也。¹⁵

此處“明藝”之“藝”相當於“學”，但側重技能之學。與其平行的概念還有“用藝”等，兩者乃就其內容和功能不同而形成的分類詞，前者重理論證明，後者重實踐應用。其他不同層次的學科名詞也有名之為“藝”者，像前面提到過的修辭學在該書中就被譯稱“文藝”，邏輯學被譯稱“辯藝”，透視學被譯稱“視藝”，天文學被譯稱“星藝”，音樂學被譯稱“樂藝”等，不一而足。當時，西方經院哲學有自己的分類邏輯。比如對於數學即“審形學”就分為廣義和狹義兩類，《名理探》譯為“純”和“雜”兩種：“凡測量幾何性情而不及於其所依賴者，是之謂之純；……其測量幾何而有所依賴於物者，是之謂雜”。前者包括幾何學、算學，後者則包括視學、音樂和天文學。¹⁶這裡就不一一展開詳細闡述和討論了。

明末清初，前述“文學”、“法學”、“醫學”、“格物窮理之學”、“道學”和“教學”這六門學問名詞，還被直接轉化為“六科”的學術分科體系概念，在中國得到進一步傳播。如艾儒略在《西學凡》中，就另以“科”來取代“學”，形成“文科”、“理科”、“醫科”、“法科”、“教科”和“道科”等新詞，從而更加凸顯了西學的學科分類體系意義，可以說立基於教會系統的六科構成之西學整體結構觀念，至此已基本定型。¹⁷晚清時，德國傳教士花之安在《德國學校論略》裡，又將大學裡的西學分為四大科：“經學”、“法學”、“智學”和“醫學”，更晚則出現近代理、工、農、醫、文、法、商“七科之學”¹⁸觀念。目前，不少國內的學科史研究者，在談及現代學科新名詞的由來時，往往溯源至晚清，其實還應追溯到更早，因為早在明清之際，它們有的已從西方譯介過來，儘管其內涵與現代意義還有所區別。

以“法學”為例，當時西方的“法學”是一門以國家治理為範圍的大學問，尚未完全與政治學相分離。《童幼教育》和《西學凡》兩書除將其譯為“法學”外，還稱其為“法律之學”，強調“法學操內外生死，即國王治世之公典，乃天命之聲也，國家之筋也，道德之甲也，五倫之紐也，雅俗淆亂之斧也。……倘以不經專習公法之身秉國敷治，輕重一任其意，何以上合天理，調萬事平萬邦耶？”¹⁹稍後艾儒略撰《西方答問》，利類思(Louis Buglio)和南懷仁等合著《西方要紀》，談到“西學”中的“法學”時，也都以相同的文字強調指出：“法學所以剖晰民事，必讀六七年法律，然後准試。中者則為文官，國王所用以蒞民者也”。²⁰同時，亞里士多德《政治學》中的有關內容，也在《治平西學》系列裡有過粗略譯介。《名理探》則將拉丁文的Politica和Economic分別譯成“治世”和“治家”，治世就是治國理政，這與傳統的“政治”一詞含義有相近之處。

二、地理、天文新詞與時空新知及“全球視野”

據筆者粗略估計，明清之際至清中葉以前，歐洲傳教士與華人配合所創譯的各類新名詞，如果

包括人名、地名等在內，恐已達數百或近千。其中，譯得較多的著名人物有亞里士多德、蘇格拉底、柏拉圖和奧古斯丁等。蘇格拉底一般譯為“束格辣德”；柏拉圖較多譯為“罷辣多”或“霸辣篤”；亞里士多德被譯為“亞里斯多德”、“亞利多斯(特勒)”(簡稱“亞利”)；奧古斯丁被譯為“亞吾斯丁”或“奧吾斯丁”等。有些天文學家如哥白尼(被譯作“歌白尼”)、第谷，物理學家和數學家牛頓(被譯成“端奈”)，探險家哥倫布(被譯作“閻龍”)等名字，也得到初步譯播。好些地理名詞，西方地區和國家名稱，此期都被最早譯成中文，故影響深遠，尤其值得關注。在這方面，利瑪竇編繪、1602年刊刻的《坤輿萬國全圖》，傅汎際譯義、李之藻達辭，1628年刊刻的《寰有詮》，艾儒略撰、1632年刊刻的《職方外紀》，南懷仁1674年刊刻的《坤輿圖說》和蔣友仁(Michel Benist)1767年翻譯完成、何國宗和錢大昕潤色並於1799年刊刻的《地球圖說》等書，發揮了突出作用。如《寰有詮》一書就較早傳播了“五大洲(州)”概念——也就是今天所說的亞洲、歐洲、非洲、美洲和大洋洲，書中還特別說明了後兩洲晚發現的情形：

古者分地為三大州：曰亞細亞，曰歐邏巴，曰利未亞也。近又增之為四，曰亞墨利加。

此地甚廣，謂之新世界。一百三十四年前，迤西把尼亞之人浮海至彼，始知有此。厥後又知墨曷蠟尼加之地。墨曷蠟地在於南方，故亦謂之南地。^②

《職方外紀》則進一步傳播了“五洲四海”的觀念。其五洲的前四洲之名，譯法與《寰有詮》相同，大洋洲則譯為“墨瓦蠟尼加”，稍有差異。^③“四海”指的是“東海”、“西海”、“南海”和“北海”。用艾儒略的話來說就是：“茲將中國列中央，則從大東洋至小東洋為東海，從小西洋至大西洋為西海，近墨瓦蠟尼加一帶為南海，近北極下為北海，而地中海附焉。天下之水盡於此”。^④不過，晚出的《地球圖說》卻未提或不認同“墨瓦蠟尼加”為第五大洲，書中只提“四大州(洲)”說，同時也不談“四海”論。

《職方外紀》還分別介紹了五洲的位置、主要國家名稱及其風俗文化等內容，出現了許多國家、地區或城市名稱。該書和《坤輿萬國全圖》等書所翻譯的國家和地區名稱有“羅馬”、“羅馬尼(泥)亞”、“意大里(利)亞”、“拂郎察(今法國)”、“諳厄利亞(今英格蘭)”、“以西把尼亞(今西班牙)”、“鄂羅斯(今俄羅斯)”、“波羅尼亞(今波蘭)”、“智里(今智利)”、“加拿大”、“墨是可(今墨西哥)”、“印第(弟)亞(今印度)”、“則意難(今斯里蘭卡)”、“達馬斯古(今大馬士革)”、“蘇門達刺(今蘇門答臘)”、“羅得島”、“該祿(今開羅)”、“把理斯(今巴黎)”、“大西洋”、“太平海(今南太平洋)”、“冰海(今北冰洋)”、“地中海”、“西紅海(今紅海)”、“泥(尼)羅河”、“多惱河(今多瑙河)”、“大浪山”(今好望角)和“協露撒稜(今耶路撒冷)”等。許多音譯詞，與後來固定下來的譯法已相差不遠。

明末至清前期，來華西方國家主要有葡萄牙、西班牙、荷蘭、意大利、德國、法國和英國等。大體說來，明末時，來華的強國葡萄牙、西班牙在中文裡常被稱作“佛郎機”，換言之，當時中文裡流通的歐西國名“佛郎機”，既可指稱葡萄牙、亦可指稱西班牙，這主要是沿用了阿拉伯人對歐洲人的概稱“Franks”的緣故，其中顯然存在著認知的隔膜。後人往往因其與“拂郎察”、“法蘭西”譯音相近而將兩者相混。繼葡萄牙和西班牙人之後來到東方的強國荷蘭人，其“鬚髮赤紅”的體貌特徵給中國人留下的印象深刻，於是被稱之為“紅毛”，又稱“紅毛番”或“紅毛夷”，其國則被稱之為“紅毛國”。17世紀後期，荷蘭逐漸衰落，英國迅速崛起且對中國影響加大，於是“紅毛”又轉成對英國(人)之專稱，到鴉片戰爭前後仍是如此，如19世紀中葉以前，不少中英詞彙集就多標稱為“紅毛番話”。清中葉以前，葡萄牙還常常被稱之為“大西洋國”，有時意大利也被稱為“大西洋國”，但不如前者普

遍,此與強租澳門的葡萄牙常常以大西洋國的代表自居不無關係。²⁴

值得注意的是,明末清初,中國人的西方觀和西洋認知曾發生一定變化。元朝時,已出現“西洋”一詞,其主要用法,一是指稱南印度的馬八爾國,二是用來表述中國沿海地區所出現的一種“小西洋”觀念——元朝時“小西洋”的範圍,包括東南亞馬來半島、蘇門答臘一帶各國。元末時,“西洋”的地理區域已向西移至印度南部沿海,所謂“西洋國”也轉指印度南部的沿海國度。鄭和“奉使西洋”後,“西洋”的概念內涵又發生了較大變化,不僅指稱鄭和船隊所至之印度洋至波斯灣、北非紅海一帶的海域、國家和地區,還引申出一種泛指海外和外國的特殊涵義。明末清初,西方來華傳教士開始視歐洲為真正的“西洋”,這顯然與“大西洋”有直接關係。他們自稱“大西”、“泰(太)西”、“遠西”、“極西”之人,久而久之,“西洋”概念也就被“大西洋”所獨佔,成為“大西洋”的代名詞。了解這一點,對理解當時“西洋”一詞及其眾多帶“西洋”的語詞如“西洋人”、“西洋炮”和“西洋畫”等的內涵,當不無助益。鴉片戰爭後,魏源終於弄清有關真相,他不無自得地指出:“其實大西洋者,歐羅巴洲各國之通稱,澳夷(指葡萄牙以及有時被誤解為‘澳夷’的意大利——引者)特其一隅,不得獨擅也。以其洲言之,則各國皆曰歐羅巴;以其方隅言之,則皆可言大西洋;以其人言之,則皆可曰紅毛”。²⁵這表明,鴉片戰爭之後,國人對西方世界的了解和認知已有明顯進步。

當時,西方來華國家也有其音譯國名,如西班牙除了被稱為“大呂宋”外,還被音譯為“以(迤,依)西把(巴)尼亞”;葡萄牙還被音譯為“波爾杜葛(爾)”或“播都噶禮”“路西大尼亞”等;荷蘭則有時被譯為“賀蘭”與“和蘭”等,意大利被譯成“意大理(利)亞”,法國譯作“拂郎察”,德國譯作“熱爾瑪尼亞”,英國通常譯作“英吉利”或“啖咭喇”等。當時,有關西方的人名和地名音譯詞還常被加上“口”字旁,一般認為這帶有某種對西方的輕蔑之意,其實並非如此,至少最初並非如此。在筆者看來,此舉最早可能乃來華西人自己所為,且較多使用(也可能得到華人的提示和指點),是他們借助漢字讀音(不用其字面義),據以凸顯西方名目之特色的權宜之計。²⁶

據筆者所見,最初採用類似“口”字旁以譯西方人名地名乃至神名者,更多還是想借此以凸顯音譯西名之特色、表明只是純粹借用漢字發音(而不用漢字字義)而已,免得發生誤會。早在明末就已有此類做法了,筆者首次見到,是在最早來華的羅明堅主持編寫的第一部傳教漢文書《天主實錄》裡。該書有言:“經之規誡,教人者唯有三事,第一令人敬守初次之十誡,第二中有七條事情,名曰吵嘩啞哆。凡人受此七條,自能得天主之寵愛矣。”²⁷其中帶口字旁的“吵嘩啞哆”四字,就是刻意書寫。書中最初將耶穌譯作“嗽所”或“嗽嘶”,亞當寫作“啞嚙”,聖洗按其原文音譯為“吁咄咄嚙”等,亦顯然出於同樣考慮。一個世紀後,新教傳教士東來時,仍繼承了這一做法,故在《察世俗每月統記傳》中,帶“口”字旁的名詞便屢見不鮮。甚至未曾來華、在印度率先完成《聖經》中文全譯本的英國浸禮會傳教士馬士曼(Joshua Marshman)也接受此法,其經文漢譯本中,大量採用“口”字旁的新造字來譯人名地名(如譯“耶穌基利斯督”為“意嚇啞喇啞嚙”等),閱來頗感怪異,簡直難以卒讀。而他們最初之所以採用“口”字旁,正是為了表明其乃西來音譯詞、需張嘴發口旁右邊漢字字音之故。

事實上,早在1822年,第一個來華傳教士馬禮遜在其所編的《華英字典》第3部,釋譯“英吉利國”時,就曾明確指出:“漢文‘英吉利’通常在每個字的旁邊加上一個‘口’字旁,表示這些字僅僅被作為發音用。但這是一種並無必要的添加物”。²⁸這一點,從1858年中法簽訂《天津條約》,其漢文正式文本中提到法國“頭等全權大臣”的名字時,仍然寫成“啞嚙啞啞嘶吠啞嚙嚙嚙”,²⁹亦可得

到有力證實。當然，國人在承用這一做法後，有時會帶上某種“異類”化貶義，這當是在具體運用過程中，因其本身自帶的“古怪”形式而自我意會或有意解讀的結果，並不屬於其雙方創用之時達成的“初心”和“本意”。

由於西方人名、地名和部分宗教名詞往往音譯，故明末至清前期來自西方的音譯詞所佔比重較大，且不統一，尤其是非宗教名詞。此外，各種學術名詞則大多採用意譯的辦法，流傳下來的也很不少。如，關於近代天文地理新名詞，這一時期西方傳教士主導創譯並流傳下來的就有“天體”、“天球”、“地球”、“月球”、“日球”、“（東、西、南、北）半球”、“恆星”、“赤道”、“南極（圈）”、“北極（圈）”、“極地”、“經線”、“緯線”、“經度”、“緯度”、“交食”、“時差”、“蒙氣差”、“氣水差”、“回歸線”、“子午線”、“地平線”、“熱帶”、“溫帶（正帶）”、“寒帶（冷帶）”和“半島”等，其中傳播較廣的，達到 40 餘個之多（除前文提到的《坤輿萬國全圖》等書之外，還可見《天問略》、《表度說》、《渾蓋通憲圖說》和《乾坤體義》等書）。有學者曾抽樣統計，晚清時使用頻率較高並在今譯名中能夠找到對應詞的地理新詞共 138 個，其中明清之際所創譯的就有 25 個，佔到總數的 18.1%，^⑩這些新名詞後來不少都傳播到日本，為日本所採用，可見其有關成績之突出。

在創譯和傳播這些天文地理新詞方面，利瑪竇發揮的作用最為突出。尤其是他繪製的《坤輿萬國全圖》，在“總論”和其他說明文字，以及該圖的早期形態如《山海輿地全圖》等之中，創製或傳播了不少地理和天文新名詞。前文所提到的那些重要的天文地理新詞，最初多由利瑪竇創譯。即便有的新詞沒有出現在《坤輿萬國全圖》裡，也往往能在他的《渾蓋通憲圖說》和《乾坤體義》中找到：“經度”、“子午線”和“月球”、“日球”等就是如此。^⑪特別是他所創製的“地球”等帶“球”字的系列新式合成詞，以及相伴而來的天體構造新知，與中國傳統的“天圓地方”觀念根本抵觸，對改變地球、太陽及其他星宿之間關係的舊有認知，塑造新的天地觀和宇宙觀，不無意義。對此，利瑪竇本人也頗為自得，他在《利瑪竇中國札記》裡曾誇耀說，中國人“經過了這麼多世紀之後”，才得以從他這裡“第一次知道大地是圓的，從前他們堅信一個古老的格言，即‘天圓地方’”。^⑫不過，儘管利瑪竇非常熟悉中國人“天圓地方”說的真實含義，他在公開出版的作品中，一開始卻並不願直接“挑戰”這一說法本身，而寧願策略性地故意將“方”字作“非形體”義解讀。因此，在《坤輿萬國全圖》和《乾坤體義》兩書的開頭，我們都能看到他那“別有用心”、幾乎完全相同的一段文字：

地與海本是圓形，而合為一球，居天球之中，誠如雞子，黃在青內。有謂地為方者，語其德靜而不移之性，非語其形體也。^⑬

新名詞帶來新知識，有時也能帶來新觀念。以“熱帶”和“溫帶”等新詞為例，它們首先就帶來一種關於“五帶”的新知識。如艾儒略在所撰《西方答問》中對“五帶”問題的解答，就十分簡潔明瞭地闡述了這一知識：

問：地分為五帶，何也？曰：古人分天下為五帶，二寒、二溫、一熱。蓋兩極之下，為日所斜照而無力，故多寒，謂之南北寒帶。中間二帶，與太陽不遠不近者，天氣稍和，故謂南北溫帶。若其冬夏二至之內，太陽每年兩過其頂者，多屬酷熱，故謂之熱帶。^⑭

這種關於“五帶”的新名詞、新知識，同前文提到的關於“五洲四海”等新名詞、新知識，以及各個國家地區的真實名稱等一道，同時也能帶來和強化一種以“地球”為範圍和視野的初級“全球”觀念與世界意識。這是一種前所未有的、勢必導致一系列連鎖反應的新變化。

實際上，精確的時空觀念，有時也與全球視野相關。“時差”一詞和概念的出現和流播，就是一個典型例子。該詞不僅帶來相關新知，還帶來新興的時差觀念。今人一提起“時差”，往往以為它

是一個很晚近的概念，殊不知早在明末清初，它就在中國誕生了。

據筆者考證，《坤輿萬國全圖》和《乾坤體義》兩書裡，已出現關於“時差”概念和知識的簡潔介紹；利瑪竇口授、李之藻筆述的《渾蓋通憲圖說》一書，對有關內容的講述已相當詳細，並且開始正式使用了“時差”一詞。稍後，熊三拔口授的《表度說》和陽瑪諾應答的《天問略》，乃至《西方答問》這樣極通俗的書裡，也都談到新鮮的“時差”知識，饒有興味地對中國士大夫進行解說。湯若望主持修訂的《西洋新法曆書》曾通行全國，其中對時差知識的介紹不僅隨處可見，“時差”概念和語詞的使用也相當頻繁。此後，無論是南懷仁所撰《坤輿圖說》，還是蔣友仁所撰《地球圖說》，這些重要的地理新書，都曾談到過“時差”問題。

“時差”概念同經緯度的空間知識直接相關。只有先確定一個地方準確的經緯度數值，才能準確推算出該地相對的全球時間。因此一方面，我們可視“時差”概念乃全球視野的產物，另一方面也能想象，它的不斷流通使用，反過來會參與助推早期形態的全球意識。不過當時，“時差”一詞和概念在中國士人中的傳播和使用，總的說來還相當有限。

下面，我們不妨以蔣友仁的《地球圖說》為例，看看明末清初傳入中國的“時差”知識，究竟達到過何種“成熟”程度。在“經緯線”一節裡，作者這樣寫道：

凡各地方之時差，皆準於經度。太陽每日繞地一周，為二十四小時；太陽行十五度為一小時，行一度為一小時之四分，故知兩處之經度，即可推兩處之時差。在東者以時差加，在西者以時差減。如以京師為例，京師之經度一百三十四度二分三十秒，朝鮮國都城之經度一百四十五度，距京師十度五十七分三十秒，變時為二刻十三分五十秒。太陽至朝鮮都城之子午線，則朝鮮都城計午正，尚未至京師子午線，其差為二刻十三分五十秒，故京師止有午初一刻一分十秒也。^⑤

從上段引文來看，《地球圖說》關於“時差”概念和知識的引介，已相當準確而令人驚奇，這是明末清初該詞得以“確立”的原因之一，也保證了它後來持久的生命力，故得以沿用至今。上述引文中的“小時”其實也是新名詞，它不同於指稱兩小時的傳統之“時”和“時辰”。^⑥引文中的“刻”、“分”和“秒”則都屬於時間新概念，因為傳統時制裡使用的“刻”為一晝夜 12 時辰 100 刻之“刻”，而現代時制乃為一晝夜 96 刻。就是說，現代的 1 刻為 15 分鐘，傳統 1 刻顯然比這要短。《渾蓋通憲圖說》一書曾專門列圖，較早詳細介紹了這些時間概念之間的換算關係，說明“以四刻為一時，以便推算。每時共 60 分，每刻得一十五分，而以一分為六十秒，一秒為六十忽”。^⑦在傳統語文裡，“分”和“秒”只是角度概念，而這裡則用作為時間概念，故此處的“分”和“秒”肯定屬於短時新概念無疑，亦可稱之為時間新名詞。這類“微時段”時間新名詞新概念的傳入、廣泛流通和長期使用，將能逐漸帶給國人較為精準的時間觀念。

精確的可全球比參換算的一體時間概念，人類共處地球經緯之網的一體空間概念，構成為早期“全球意識”和“世界眼光”得以依託的基礎知識。它們在學術、思想和文化方面的意義不言而喻，而且其彼此之間還相互貫通，如經緯度測量、時差知識和地圓說之關係，就密不可分。南懷仁《坤輿圖說》一書在陳述“地體之圓”部分，曾專門以經緯度測時為例，來說明“故明有時差者，不能不信地圓也”，^⑧由此可見一斑。以往，學界對此類通過跨文化接觸帶來的時空概念新詞所蘊含的豐富的思想文化意義，尚缺乏足夠重視，這是需要今人格外加以關注的。

三、邏輯、數學、物理等學科新詞及某些新詞現象

明末清初，《名理探》是將西方古典演繹推理的邏輯知識傳播到中國的代表著作，而南懷仁試

圖集邏輯推理之大成的《窮理學》一書，雖顯出同樣志趣，卻未能公開刊刻，傳播有限。這些譯著，帶來最早的關於邏輯學的新名詞，也帶來初步的邏輯學知識理念，它們是有益於理性思維發展的認知工具。

《名理探》發明不少邏輯學名詞，如將亞里士多德邏輯學“十範疇”譯為“十倫”，將今人所謂“概念”、“判斷”和“推理”，譯為“直通”、“合通（斷通）”和“推通”等，雖大多沒能流傳至今，但今人讀來，卻覺不乏靈性高明之處，對後來邏輯學在華傳播，產生過積極影響。《窮理學》完成於 1683 年，全書以邏輯學為總綱，輯錄了《名理探》中的內容，還將《名理探》未曾譯完的部分加以補譯。書中既闡述了“理推之法（即演繹邏輯）”本身，也討論了理推之法在各種具體的格物窮理之學中的應用，因此各卷都以“理推”為名，如“形性理推”、“輕重理推”和“光向異驗理推”等，將演繹推理的方法貫穿於全書。而“理推”正是一個新名詞和新概念，其拉丁原文為 *Raciocinati* 或 *Syllogismus*，今人譯為“推理”。《窮理學》還將“邏輯”（*Logica*）譯為“理辯”；證明推理（*Syllogismus Demonstrativus*）譯為“指顯之理推”；假言三段論（*Syllogismus Hypotheticus*）譯為“若之理推”；省略三段論（*Syllogismus Imperfectus*）譯為“非全成之理推”。^③命題、前提，拉丁文都作 *Propositio*，《窮理學》均譯為“題列”。全稱肯定（或否定）命題、特稱肯定（或否定）命題，分別譯為“公且是（或非）之題列”、“特且是（或非）之題列”。大前提、小前提和結論則分別譯為“首列”、“次列”和“收列”等。^④此外，當時邏輯學還被整體或部分對譯為“名理”、“理辯學”、“辯學”和“名學”，由此可見中西邏輯術語的早期對譯情形。

《名理探》和《窮理學》二書中所包含的演繹推理方法，主體是三段論，同時注重度數之理的推算，而其前提條件，則起於對概念的嚴格界定、定義，當時被譯為“界說”——這同樣是一個新名詞和新概念。在示範“界說”方面，並非邏輯學專著的歐幾里得《幾何原本》（利瑪竇和徐光啟合譯）也值得重視。如《幾何原本》第一卷之首便開宗明義，指出概念界定的重要性：“凡造論，先當分別解說論中所用名目，故曰界說”。書中對“點、線、面、體”，以及各種線、角等所給予的一絲不苟的定義，這給譯者徐光啟本人和當時中國部分傑出的學者留下極為深刻的印象，並產生一定的積極影響。如著名數學家王錫闡所著的數學論著《圓解》一書，就自覺接受了《幾何原本》的做法，對全書中所用的數學名詞和概念，大多加以明確的界定，他甚至還基於自己的理解，拒絕了徐光啟所創造的某些術語如“角”，而另行創造了“折”等新術語，這雖然未必妥當，卻表現出可貴的探索和創新精神。^⑤

其他學科創譯、確立並流傳下來的新名詞新概念，也相當可觀，尤其是數學和物理學方面的新詞，就格外多。如數學名詞有“數學”、“幾何”、“直角”、“鈍角”、“銳角”、“交角”、“三角形”、“三邊形”、“四邊形”、“五邊形”、“多邊形”、“等角形”、“不等角形”、“割線”、“切線”、“餘割線”、“對角線”、“內切”、“外切”、“通分”、“約分”、“對數”、“分數之母（分母）”、“分數之子（分子）”等等（可見《幾何原本》、《同文算指》、《圓容較義》和《測量法義》等書）；物理學和物體名詞則有“槓桿”、“斜面”、“齒輪”、“滑車”、“滑輪”、“引重”、“起重”、“重心”、“重學”、“動力”、“熱力”、“視學”、“視差”、“射線”、“鉛球”、“空際”、“空氣”、“氣體”、“流體”、“凝體”、“主動”、“受動”、“蒸餾”^⑥、“試驗”、“水庫”、“發（法）條”、“西琴”、“八音盒”、“望遠鏡”（千里鏡）、“顯微鏡”、“時辰表”、“自鳴鐘（包括‘鬧鐘’、‘報刻鐘’、‘掛鐘’、‘擺鐘’）”，以及“量天尺”、“螺絲轉”、“螺絲釘”、“佛郎機”和“吸鐵石”等等（可見《遠西奇器圖說錄最》、《泰西水法》、《視學》、《自鳴鐘表圖說》、《坤輿圖說》和《寰有詮》等書）；生理學、心理學和倫理學名詞則有“全體”、“腦囊”、“腦體”、“肌肉”、“細筋”、

“動覺”、“視覺”、“味覺”、“觸覺”、“視力”、“聽力”、“記含”、“象記(法)”、“靈才”，以及“愛情”(與今日“愛情”一詞含義有別、包含範圍更廣)、“望情”、“毅德”、“宏德”、“權德”、“信德”、“良善”、“習善”和“第二性”^④等(可見《泰西人身說概》、《性學粗述》、《西國記法》、《修身西學》、《名理探》和《天主實義》等書)；教育學名詞有“大學”、“中學”、“小學”、“學院”，以及名詞用法的“教育”一詞，還有前文提到過的“文科”和“理科”等學科分類名詞；醫藥名詞則有“外科”、“內科”、“眼科”、“醫館”、“金雞納(霜)”、“德里鴉嘴”；^⑤語言學新名詞則有“文法”和“字母”等等。

在此，我們不妨以體現近現代科學實證精神的概念詞符“試驗”為例，對明清之際此類新名詞的創製機緣和途徑方式略作揭示。“試驗”一詞，古已有之，但一般用法較泛，具有試探、查驗、考察、訓練、經驗、測驗等多義。^⑥現代意義的“試驗”概念，則具有對某項假定和預設進行物理測試、驗證的新內涵，它通常都需要採取嚴格的步驟和程序，借助適當的方法並保證必要的條件，甚至還要採用特定的儀器或設備來從事，因此屬於一種常態的實證性科研活動。《近現代漢語新詞詞源詞典》舉證現代意義的“試驗”一詞產生於1889年，新加坡學者莊欽永、周清海先生特予糾正，指出它最早出現在1847年瑪吉士(Jose Martins Marquez)《新釋地理備考全書》中，^⑦而筆者則認為，早在明清之際的《泰西水法》一書裡，該詞的現代義就已然形成。該書在談到“高地掘井，未審泉源所在”時，明確說明試求泉源的測試方法有四：“氣試”、“盤試”、“缶試”和“火試”；又談到“試水美惡，辨水高下”的“試法”有五，如“煮試”、“日試”、“味試”和“稱試”等；還談到對治病溫泉的測試法，“累試累驗，然後定為方術。……若更講求試驗如前所云，所拯救疲癯，當復不少也”。^⑧這裡的“試驗”一詞之使用，顯然已具備了對某種假設進行物理實測的現代概念意義。

在學界以往的研究中，像“植物”和“動物”，“空氣”和“氣體”，“原理”、“定理”和“公理”，以及“視覺”、“聽覺”和“觸覺”等詞，常被認為是晚清時期才誕生，有的還被誤以為最早來自日本，其實早在明清之際的西學文本中，它們均已出現。

“植物”和“動物”本是中國古詞，此時被學理化使用得相當頻繁。《主制群徵》即云：“蓋動物既與植物殊科，則嗜欲趨避之情所不能免”；^⑨《斐錄荅彙》還專門設有“動物類”和“植物類”兩節，分析討論相關問題，^⑩可見它們此時已被明確、正式地用作為分科和分類名詞。

“空氣”和“氣體”兩詞在明清之際的使用，學界目前知者不多，少見提及。前者在《性學粗述》和《西洋新法曆書》等書中多有使用，後者則在《主制群徵》和《空際格致》等書中屢次出現。《性學粗述》中即有云：“空氣日夜皆有，但晝氣熱，熱則如火之發……”；“臭之繇，一繇空氣，一繇於水。繇空氣者，人畜聞之；繇水者，魚龍聞之”。^⑪《斐錄荅彙》一書不僅使用“空氣”一詞，還更多使用“空際之氣”等詞。作者在回覆“人物溺水，屍初沉後浮者何”的問題時，解答說：“人物初溺時，水盡滅其身中之熱，故體重而沉。其後，水透入內體而脹，醞成空氣，水不能藏氣，故體輕而上浮也”。^⑫該書對“空氣”一詞的使用，伴隨著一種對“空氣”的物理學理解和哲學認知，且總是將其與“陰氣”“陽氣”“氣稟”等日常概念貫通起來，可見其運用之時，是相當自然的。有學者考證認為，“空氣”一詞最早出現於晚清時期新教傳教士譯編的《地理全志》和《六合叢談》，^⑬亦有學者認為，“空氣”一詞最早由日人吉雄權之助在《玄真新書》(約作於1823~1828年)一書中創譯，^⑭但現在看來，這些說法都不夠準確。

“氣體”一詞，一般也認為來自日本，筆者同樣不以為然。《性學粗述》就使用過“氣體”一詞，其言曰：“氣不可見，氣無體乎？其折木排山倒海也，是風體也；箠擊空中之發響也，是氣體也。……人心呼吸之氣，夏隱冬見，亦有可見之形。顧其為形，最屬微渺，非羶質可倫，遂訛以為無形體

耳”。⁵⁴《主制群徵》也有云：“氣實有體，充塞空際，自地至天，悉無他物。其體本大，而潛隱不現，包圍全地，而不礙他物之著地。……若氣體者，其大於線不知其幾千萬倍，而其質之細微又不減於線……以此觀之，氣體幾與神體等矣。”⁵⁵《空際格致》亦云：“氣體又甚軟甚順，易受諸天之變、諸效之染者也”。⁵⁶

“原理”、“定理”和“公理”這些通常被視為晚清新詞的重要詞彙，明清之際也已有過現代意義或接近現代意義的傳播。耶穌會士穆尼閣與薛鳳祚合譯的《天步真原》裡，就使用過所謂“日食原理”、“月食原理”。⁵⁷《寰有詮》一書裡亦曾言：“夫天主欲造萬物，因其無始以來，內含永永不變之理，以造成之，謂之意得亞，如人之有行為，先有事物靈像含具於內，然後一一依其所含原理而呈發焉。是則天主先有內理以為物之原則，此之謂元寰字也。”⁵⁸

“定理”一詞，古代即有。《寰有詮》和《泰西水法》等書中均曾加以新的運用。前書的用例云：“一則二千載至今性天兩學通義，一則物之定理，自超目識”；⁵⁹後書的用例是：“凡物，方體相等，聚成大方，必以八圍一；圓體相等，聚成大圓，必以六圍一，……此定理中之定勢也”。⁶⁰另有傳道書《摘謬十論》堅信：“按曆法每月一節氣一中氣，此定法也，亦定理也”。⁶¹

“公理”一詞，《名理探》、《主制群徵》和《寰有詮》等書均曾使用，但有的偏“格致公理”，如《主制群徵》認定：“學在己者，或格物公理，或格物有之所以然，或格物自成一效”；⁶²有的偏社會和宗教公理，如《天主實義》和《名理探》聲言：“雖有私欲，豈能違公理所令乎”；“天主所定生化諸物，司所以然之公理也”；⁶³《寰有詮》所謂“天學公理”⁶⁴的評判尺度，信教儒生張能信所謂“儒術獨尊，正以其知天畏天，愛人克己，合乎四海同然之公理”的信念表達，均體現了時人對“公理”概念內涵的自我理解。

明清時期，“視覺”、“味覺”和“觸覺”等新名詞的出現，值得特別關注。它們是與西方神學相伴隨的早期心理學和生理學傳入中國之初，與中國傳統知識碰撞的直接產物。來華天主教神學有一組重要概念，即利瑪竇等所謂“生魂”、“覺魂”和“靈魂”。認為植物僅有“生魂”而沒有“覺魂”，人和動物屬於“覺類”，動物有“覺魂”，而人則更高一籌，具備推理能力，享有“靈魂”。包括人在內的覺類動物通過眼、耳、鼻、舌、身等器官，呈現“知覺運動”、“觸覺運動”等能力和屬性。⁶⁵“靈魂”享有“靈能”，“覺魂”則有其“動能”和“覺能”，“覺能”又分“內覺”和“外覺”。在明清之際傳教士的譯著中，“觸覺”一詞有兩種用法，一是五官與外物交接而產生的感覺之總稱，同“靈覺”並列，乃“知覺”之一種，如所謂“五官觸覺”；二是同“視覺”和“味覺”等並列的五覺之一，也即現代意義的“觸覺”。以後者為例，艾儒略撰《性學粗述》一書就有明確而清晰的使用，書中有關表述如下：

五官之中，觸為至粗，卻為至要，覺物者所不能無也。……若此觸覺之用，雖為粗賤，然於生命最切，設體之所觸，不知冷熱痛癢，便為麻痹不仁。……觸覺之用，遍身有之。其觸之界，本在寒熱燥濕……；其觸之繇，則為一身之皮膚；其觸之具，則在於肉軀內無算之筋絡，自腦中遍通一身者；而其觸之能覺者，賴此無算細筋所通之皮肉。若無皮肉，則亦不能觸覺。……大抵觸覺為用，人類最精。人類之中，血氣愈清美者，其觸覺愈精細，其才能亦愈秀穎。⁶⁶

除了“觸覺”一詞外，《性學粗述》還使用過現代意義的“視覺”等詞。⁶⁷《名理探》使用過現代意義的“味覺”一詞。⁶⁸《天主實義》在相似的意義上，並列使用過“視覺”、“聞覺”和“啖覺”等詞，其例如下：

有形之身，得耳、目、口、鼻、四肢五司，以交覺於物。無形之神，有三司以接通之，曰司

記含,司明悟,司愛欲焉。凡吾視、聞、嗅覺,即其像由身之五門竅以進達於神,而神以記含者受之,如藏之倉庫,不令忘矣。……^⑩

可見,有學者認為,近代中國的“視覺”“味覺”和“觸覺”等五官感覺之詞為明治時期的日本學者所發明,^⑪這一斷案實有待商榷,儘管強調該系列術語最終定型於日本明治時期這一結論是可以接受的。實際上,有關“x覺”結構的新名詞,雖在近代日本漢字構詞史上佔有重要地位,影響很大,但大約只有“幻覺”和“錯覺”等少數幾詞,確為日本所獨創。

不僅如此,同此相關的“視力”和“聽力”兩詞,在明清之際的漢文西書中,也可零星見到。如“視力”一詞可見《泰西人身說概》,該書有言:“五官中最尊貴者,莫如眼睛,其視力能遠大,亦更微細,屬人身第一公用,故列於首章”。^⑫《格致奧略》一書雖未直接提煉出“視力”一詞,但已有“其目能視之力”之說,可明見“視力”一詞在當時已能產出的自然性與可能性。“聽力”一詞亦可見《格致奧略》一書。《格致奧略》1820年刊刻,作者不詳,但肯定乃傳教士作品。其中有言曰:“其耳之司聰,此聰之力亦能長人智識。如昔厘厘冒冒生而盲,但用耳聽,後至大賢。此聽力亦在腦囊中第一間內有二筋至兩耳中,則耳能審諸音,皆彼二筋之力。其中耳各有一耳鼓,知音者乃耳鼓之助聽也。”這段話裡,不僅使用了“聽力”一詞,“耳鼓”一詞也是新名詞。^⑬

順便提到,接近現代意義的“心理”和“本能”等詞,明清之際也已出現了。如《天主實義》中就曾這樣使用“心理”一詞:“故西校公語曰:‘耳目口鼻四肢所知覺物,必揆之於心理。心理無非焉,方可謂真;若理有不順,則舍之就理可也’”,^⑭心理總是和生理緊密聯繫在一起,這應該是“心理”一詞在接近現代意義上的較早使用,它在時間上比認為該詞最早出現於1872年秀才朱逢甲在《申報》中的有關使用一說,^⑮要早了270年。當然,這種用法還很零星,且未能與西方傳來的心理學知識文本緊密聯繫在一起,其使用意義是不能過高估計的。

關於“本能”一詞,《性學粗述》、《靈言蠡勺》和《寰有詮》等書中的早期使用,也十分引人注目。《性學粗述》的用例是:“肺動而嘯吸外氣,雖繇肺之本能,然鬲亦同動相輔”;^⑯《靈言蠡勺》的用例為:“人之才雖妙好,天神之才雖峻捷,若自憑其本能之力,均不得全識亞尼瑪之尊”;^⑰《寰有詮》的有關使用,則將其內涵展示得更為清楚:“凡物性本有之能,若非受制他能,必自行其本用。惟為他能所制,即本能之用不行。……繇斯以觀,在上之質,雖能希容他模,卻緣有不受敵之模,以制其質之本能,令其不復希容他模也”。^⑱以上用例中的“本能”一詞,是指自身本有的、先天的能力、能量、功能之義,雖與現代意義的心理學名詞“本能”尚不完全是一回事,但已有接近和相通之處,不難實現某種互轉。我很懷疑,日本學者後來以“本能”對譯 Instinct,正是受到過這類使用的啟發而來。^⑲

同樣值得注意的,還有現代心理學的常用概念“能力”和“想象(像)”,現代生理學的基礎術語“消化”和“記憶”(該詞同時也是心理學基礎術語)等,它們本都屬傳統漢語中的固有詞彙,但在明末清初中西學術文化的互動過程中,卻得到較多使用,並由此增強了學理性功能。^⑳有的如“能力”一詞,還借助力學(重學)新知的加持,得以滲透到物理層面,除了“才能”之外,還涵括了有關“能量”(Energy)的內容,在這一點上,它與前面提到的“本能”一詞的用法,不無相似處,從而擴大了意義和運用範圍。^㉑此一經歷,為“能力”後來成為現代心理學廣泛運用的核心概念,積累了學理性運用的語文條件。^㉒

現代意義的不少抽象名詞,如“特性”和“理性”等,在這一時期的漢譯西書中也得到一定使用,並被賦予一定的“學理”化意義。它們應該屬於中國本土新詞,而不能算來自日本的“原語借詞”,儘管後來它們在中國學界的流通,可能受到日本用法的影響,特別是“理性”一詞,但其至多也只能

算是從日本回歸的“回歸借詞”罷了。^⑫

閱讀《名理探》一書，會發現“特性”一詞，與傳統的“特殊”一詞相伴，在同“公性”相對的意義上被使用多次，完全是現代含義。如所謂“或曰凡公性之在，必繫於特性之在，又元質與模非謂本性，必相合相繫，然後謂之在”；^⑬又如所謂“駁次體之解曰：在某甲之人性，偶謂之特性，固切謂之次體，然而不可以謂宗類，則次體之解不盡也。何謂切為次體？蓋其性雖為外殊所拘（特殊，不關於性之全，惟就外而限，故謂之外殊），顧其殊，非所關於性之全成，則其性本不函特理而可謂人性，況又具有在論者所須諸要，則切謂之次體矣”。^⑭由此可知，那種認為該詞來自日本創製的觀點恐怕靠不住。

“理性”一詞也是如此。該詞常常被認為是很晚才出現的現代新詞。但筆者發現，早在明清之際，傳教士龐迪我和湯若望等，就曾在現代意義上使用過“理性”。龐迪我在《七克》中的用例是：“天主表我於萬物之上，賜我理性，付我本心之權衡，令自能伏形欲，循善避惡，事上帝，建功德，以蒙美報”。^⑮湯若望的用例則是：“各國各安，安於各法，萬國各安，安於公法。法之公，尚有公於天主教！……又如教戒貪淫、教戒欺詐強暴等惡，尤為理性平情之要旨”。^⑯

這一時期，“政治”“理論”“行為”和“作用”等詞，在中西語言和文化互動中，也出現了接近現代意義的名詞形式，或以這種形式運行的較多使用。以往，人們要麼對其存在的運用“變化”視若無睹，要麼仍將其在此期的新運用籠統斥之為“非現代”而徹底不予關注，從而基本忽略了其過渡性詞彙的傳播意義。

以“政治”為例。傳統的“政治”一詞，主要含義為政事得到有效治理，相當於“政通”。此期則多次出現“治理政事”或治國理政意義上的名詞“政治”。如《遠西奇器圖說錄最》一書有言：“諸般奇器，不但裕民間日用之常經，抑可裨國家政治之大務，其利益無窮，學者當自識取之耳”。^⑰《治平西學》一書中所用“政治”一詞較多，其《治政原本》部分的第二章，就題為“政治孰善”。具體使用如“吾西諸國，雖千古見或容戲以慰生民之苦，然每國有司專查諸戲，乃非正者、非潔者、非合政治之節者，必不容施行。凡遇竊行者，必懲而遠之矣。蓋夫政治之妙與國家之保存，多繫於預防民奢民亂之端已耳。”^⑱不過，此種用法的“政治”，與文化、經濟相區分的分類意義尚不明顯。下面一例，則可或見其區分之端倪：“倘往時之約始負而破，則今以後凡所立約後將無憑，而交易之務，五倫之結，政治之綱，皆將危矣。”^⑲這裡，“交易”是經濟，“五倫”是文教，“政治”已成為有別於它們的領域。值得注意的是，近年來，學界還發掘出康熙朝所纂修的《政治典訓》一書，此乃國家首次在政典中正式使用“政治”一詞，這很容易引起人們對此前中西國家治理內涵有關信息互動的聯想。該典籍正式修畢，已到了雍正朝。^⑳正因為在中西之間，一直存在著某種“政治”概念內涵模糊持久的互動，所以看到 1853~1854 年間，傳教士在香港辦的雜誌《遐邇貫珍》上發表《英國政治制度》和《花旗國政治制度》兩文，使用“政治制度”一詞來介紹兩國的立法、行政、選舉等政事，並進行某種中西比較時，就不應感到太過意外。

“理論”一詞，古代常用作動詞，意為論理講理。其作為名詞出現和使用，此期雖還並不多見，但也能在傳教士的中文文獻中找到。^㉑這與 1860 年代，傳教士羅存德在他那著名的《英華詞典》中，開始將帶有“ology”後綴的 Cosmology 和 Chaology 兩詞分別譯為“堪輿理論”和“混沌理論”等之間，前後恐怕也存在著某種有待揭示的內在關聯。

《辭源》裡談到古代中國“作用”一詞主要有兩種用法，一是“努力”，二是“作為”。其實尚不完備。至少明清之際，在中西文化交流過程中，現代或接近現代意義的“作用”一詞已大量使用。像

《寰有詮》、《超性學要》、《性學粗述》等書中就使用不少，諸如“天主神妙作用”、“物之作用”、“有何作用”等等，不一而足，此處不擬備舉。

“行為”一詞古已有之。作為抽象學理化的概念名詞之“行為”，在明清之際中西交流的文本中也曾較多運用。如傳教士利類思等譯的《超性學要》（底本為托馬斯·阿奎那的《神學大全》）一書，就反覆使用該詞：例一，“凡作者行為，必有所向，不則由作者行為而得甲效，不得乙效，悉將歸之偶然乎”；例二，“行為之尊卑，非取之由所離之界，乃取之由所就之界也。就之界愈尊，其行為愈貴，豈因離界之卑而卑乎。”^②利瑪竇等也常用“行為”一詞，有所謂“全體者之行為，皆歸全體”^③等類用語。1822年，馬禮遜《華英字典》的第三部分出版，將 Action 和 Behaviour 等詞譯成“行為”，絕非偶然。不過該詞到晚清之初，未見大量流播，以致清末時，有人竟將“行為”當作“不合於中國之向稱”的日本法律新名詞而大加抨擊。^④

在研究近代中國新名詞的過程中，筆者還常常發現一個需要留意的現象，即有的成對之名詞，其另一半未必是新名詞，卻常常兩者同時被整體當作新名詞看待，如“絕對”與“相對”，“綜合”與“分析”等。“絕對”和“綜合”可謂新名詞，但“相對”和“分析”卻是傳統名詞，它們在明清之際中西文明相遇、彼此互動過程中被廣泛使用，十分常見。還有的詞彙如“迷信”，雖然名詞形式此時尚罕見，但其動詞形式卻不難見到。^⑤這與當時中西的知識和概念對接、宗教彼此互競有直接關係。了解這些詞彙的演變情形，對於整體認知近代新名詞問題當不無裨益。

由於古代漢語詞彙具有單音節為主、雙音節為輔的特點，過去我們在研究漢語詞彙近代化問題的時候，一般都很重視三音節詞或四音節詞大量出現的情形，並經常要強調其語言文化意義以及在這方面所受到的日本影響。但細心翻檢和閱讀明末至清前期的西學文本，筆者強烈感受到，實際上，早在明清之際和清前期傳教士與中國士人合作的各類譯著中，三音節、四音節乃至五音節和六音節的學術術語，已經屢見不鮮。這當然是異質文化較大規模接觸和碰撞所帶來的必然結果。其中，三音節詞以“家”或“學”組合而成者，給人印象尤為深刻，可學界目前對此尚未引起足夠重視。

明末清初，以“家”為後綴的三音節詞已極多，像“數學家”、“理學家”、“天文家”、“曆學家”、“性學家”、“視學家”、“幾何家”、“格物家”、“輕重家”、“地理家”和“窮理家”等詞，都不難見到。甚至四音節詞的也有，如“超性學家”等。關於此點，湯若望修訂《西洋新法曆書》的“曆法西傳”部分，曾有一集中的典型論述，其言曰：“理科中旁出一支為度數之學，此一支又分為七家：曰數學家，曰幾何家，曰視學家，曰音律家，曰輕重家，曰曆學家，曰地理家”，^⑥由此可見一斑。清末時，從日本引入“政治家”等詞，不過是在明清之際相關創造基礎上的再創造而已。

又如“××學”構詞，當時也曾反復出現過“天文學”、“幾何學”、“測量學”、“三角學”、“輕重學”、“力藝學”、“形性學”、“審形學”、“超性學”、“因性學”、“窮理學”和“名理學”等新名詞。以“天文學”為例，該詞長期被認為是日本學者發明，其實不然。據筆者考證，早在明末清初的《寰有詮》、《天學傳概》等書中，就多有使用。以《寰有詮》為例，其有言曰：“又論動所行線，義固有二：一因天文學，一因性學。天文學兩點之間，其最徑近者，直線也”；“今天文學之論，但謂地視天惟一點……”；“論氣行，循天文學，其厚二百六十餘里”等，^⑦《天學傳概》中的用例為：耶穌會士的書籍“有經，有史，有超形性學，有形性學，有修學，有天文學，板藏京師江南浙閩秦晉各堂”。^⑧筆者見到的用例，還有幾處，此不贅舉。許多學者認定“天文學”一詞為日人所發明，恐怕有誤。該詞很可能是從中國傳到日本。

另外，像“名理”、“力藝”、“天文”字後再接“學”字的構詞，在傳統語文習慣裡，本容易給人以

字義重複之感，顯得囉嗦，如同“地理”不必說成“地理學”一樣。^⑨此類後來終被證明尚屬成功的構詞，其實並非如很多人想當然認為的那樣最初都由日本學人所創造，而是明清時期傳教士和中國士大夫早先合作的產物，^⑩它們對近代中國和日本的學科造詞，具有直接的示範作用。

在明末至清前期的西學文本中，四音節、五音節、六音節的新學術名詞（往往形成後綴詞），其數量之多，也要遠超出今人的想象。《幾何原本》和《遠西奇器圖說錄最》等書裡就有不少。四音節詞如“四體覺司”、“不等角形”、“八角曲線”、“平行直線”、“形內切線”、“形外切線”、“同理比例”、“屬理比例”、“大合比例”、“小合比例”、“十字立輪”、“十字平輪”、“半規斜輪”、“知覺運動”和“超形性學”等等都是，還可以列出更多。《幾何原本》裡還有“理分中末線”（今譯“黃金分割”）“同理連比例”、“圓外三角切形”、“圓內切界四邊形”等五音節、六音節和七音節名詞。這些利瑪竇和徐光啟合作創製的新名詞，經過 100 餘年的檢驗和修正，有的逐漸趨於完善。1723 年，“御製”《數理精蘊》收錄《幾何原本》時，就將其中不少數學名詞略加修改。修改後形成的術語如“直角三角形”、“銳角三角形”、“鈍角三角形”、“等邊三角形”和“不等邊三角形”等等，就一直沿用到今天，顯示出強健的生命力。^⑪

四、餘話

應該指出的是，明清時期的新名詞，由於康熙末年中西禮儀之爭導致禁教等原因，總的說來，並沒有都在當時的中國廣泛傳播開來，有的是晚清時期才被重新啟用，或從日本返回的。不過其創製新詞的帶基礎性的多方面意義，卻不能因此被輕視和忽略——遺憾的是，這一點過去由於明清史和近代史研究界的相互隔膜，還是被長期輕忽了，甚至迄今，它仍沒有從整體上得到應有的重視。其實，我們不僅應關注明清之際純粹的新名詞，那些被改造使用，或者更準確地說，在中西互動中被悄然賦能、學理化使用，不知不覺中增添內涵或調整內蘊的“舊名詞”，同樣值得我們關注。因為這些新詞或有所賦能的“舊詞”，曾經不同程度地作用於晚清，並隨著漢譯西書較多傳到日本和朝鮮，被採用或借鑒，成為漢字文化圈諸國創造近代新語匯新術語時所共享的學術遺產和文化資源。筆者之所以願意花較大精力和篇幅，來考察和討論這段獨特的歷史，這無疑是重要動力。

① 如“琵琶”、“葡萄”、“苜蓿”、“石榴”、“獅子”、“筵篥”、“胡椒”、“胡桃”、“胡麻”、“胡豆”和“胡蘿蔔”等。

② 像“魔”與“魔鬼”，“涅槃”、“緣起”、“緣分”、“報應”、“真諦”、“平等”、“信心”、“習氣”、“圓滿”、“實際”、“世界”、“懺悔”、“超脫”、“過去”、“現在”、“未來”、“剎那”、“結果”、“莊嚴”、“法寶”、“地獄”和“慈悲”等。

③ 涉及明末清初新名詞的研究不少，但整體性把握還不多。目前討論最為集中詳實的，是馮天瑜先生等著《近代漢字術語的生成演變與中西日文化互動研究》一書（北京：經濟科學出版社，2016 年）中的第一章“明末清初漢文西書”，作者為余來明教授。該

章主要以傳播西學的代表性著作為線索，展開新名詞梳理。此前，馮天瑜著《新語探源——中西日文化互動與近代漢字術語生成》（北京：中華書局，2004 年）一書，也做過整體研究努力。關於新名詞的分類整合研究，有所涉及的則有如趙曉陽：《域外資源與晚清語言運動：以〈聖經〉中譯本為中心》（北京：北京師範大學出版集團，2019 年）等。其他涉及此期具體新名詞研究，以及某人物、某著作對此期新名詞傳播貢獻的論文，則更多一些，如黃河清先生關於“地球”、“經度”和“緯度”等詞的考證等，恕難一一列舉。

④ “福音”一詞明末清初使用不多，但艾儒略《天主降生言行紀略》的《萬日略經說》裡已偶有使用：“造物

主聖教，有古經，有新經。……新經乃天主，宗徒與並時聖人紀錄者，中云萬日略（譯言好報福音）經，……”（《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，台北：台北利氏學社，2002年，第23頁。

⑤見朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第21頁。對此，清朝儒士早有“洞察”，他們在《四庫全書總目》中的“子部雜家類存目提要”評論《天主實義》時指出，西方傳教士“知儒教之不可攻，則附會六經中上帝之說，以合於天主，而特攻釋氏以求勝。”見《利瑪竇中文著譯集》，第102頁。

⑥《龐迪我、熊三拔奏疏》，鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第78~79頁。此奏疏中使用的“同志”一詞既承續了古來情投意合、志同道合的一般義，又凸顯了宗教信仰相同的新內涵：“其他同志，或時闕乏，未免斥賣器物，舉債質當，以給衣食”。同上，第85頁。利瑪竇此前更早也如此使用過“同志”一詞。這種信仰相同之人的互稱，明清天主教人士已習慣使用。徐光啟和李之藻等在有關西學譯著的序跋中也常用“同志”。陳旭麓先生曾提到“同志”的政治用法出現於清末（見本書“導言”），可見“同志”一詞的使用，從宗教信仰或宗教政治過渡到政治信仰和政黨政治，當經歷過一個接續過程。參見吳俊：《“同志”的語義演變及其與英俄日語的對接》（載馮天瑜、劉建輝、聶長順主編：《語義的文化變遷》，武漢：武漢大學出版社，2007年，第506~522頁），不過吳文卻並沒提到明末清初天主教徒廣用“同志”一詞的這一階段歷史。

⑦參見趙曉陽：《域外資源與晚清語言運動：以〈聖經〉中譯本為中心》，北京：北京師範大學出版社，2019年，第65頁。

⑧當時以“天學”命名的傳教士著作，還有耶穌會士孟儒望（João Monteiro, 1602-1648）的《天學略義》和《天學四鏡》等。華人信徒李祖白撰的《天學傳概》亦然，該書的第一句話即“天學，天主教學也”；又言：“中國之初人，實如德亞之苗裔，自西徂東，天學固其所懷來也”。這大概是中國人種西來說的最早形態。而其中所謂“自西徂東”一類用語，正是晚清新教傳教士花之安最著名的《自西徂東》一書題名的由來。

見《天主教東傳文獻續編》第二冊，台北：台灣學生書局，1966年，第1055頁，第1058頁。

⑨參見黃興濤：《明末至清前期西學的再認識》，《清史研究》2013年第1期。

⑩據說《童幼教育》1620年初刻於廣州，但今天能見到的是1632年後不久在山西絳州刻行的修訂版。

⑪⑬⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第一冊，北京：中華書局，2013年，第218~219頁；第237頁；第273、275頁；第257頁；第426~427頁；第425頁；第306頁；第343頁；第146頁。

⑫黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第一冊，第236~237頁。艾儒略還特別強調哲學的重要地位：認為雖然學“醫學”、“法學”和“教學”者，“亦有不全學斐錄而為之者，然必曾由此學，而後三學乃有憑據，更為精深。若從陡祿日亞之學者，則斷未有離斐錄而徑造焉者也”。見《明清之際西學文本》第一冊，第240頁。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第三冊，第1516頁；第969~972頁；第1549~1553頁；第1534頁；第1412頁；第1237、1214頁；第1274頁；第981頁；第1070頁；第1264~1265頁；第1141頁；第1250、1386、1375頁。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲傅汎際、李之藻：《名理探·五公卷之一》，北京：三聯書店，1959年，第7頁，第17頁；第7頁；第10頁。

⑰類似艾儒略此種議論，以後傳教士所在多有，如利類思在《超性學要》“序言”中即言：“大西之學凡六科，惟道科為最貴且要。蓋諸科人學，而道科天學也。……學者徒工人學，不精天學，則同無明萬有之本向、生死之大事。雖美文章、微義理、諳度數，審事宜，其學總為無根。”可見徐宗澤編著《明清間耶穌會士譯著提要》，北京：中華書局，1989年，第189~190頁。當時，也有將“教科”和“道科”合併，將西學分為“五科”的，如《曆法西傳》中即言：“西庠之學，其大者有五科：一道科，二治科，三理科，四醫科，五文科”。“治科”與“法科”同。見黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第四冊，北京：中華書局，2013年，第1625頁。

⑱參見左玉河：《從四部之學到七科之學——學術分科與近代中國知識系統之創建》，上海：上海書店出

版社,2004年。

②⑦⑧⑨⑩黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第二冊,北京:中華書局,2013年,第742、833頁;第897~898頁;第661頁;第654頁;第782~783頁。

⑪黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第三冊,第1384頁。哥倫布發現“新大陸”是1492年,從文中提及134年前事,可知《寰有詮》一書寫作當完成於1626年。

⑫高一志撰《空際格致》(約於1624~1638年間刊刻)譯“五大洲”名為“亞西亞”、“歐羅巴”、“利未亞”、“亞墨利加”和“墨加辣尼加”,不僅大洋洲譯名有別,前兩洲譯名也略有差異。見《明清之際西學文本》第三冊,第1404頁。

⑬艾儒略原著,謝方校釋:《職方外紀校釋》,北京:中華書局,1996年,第146~147頁。

⑭如謝清高1820年口述、楊炳南筆述的《海錄》一書中,“大西洋國”即指葡萄牙;1751年奉旨修纂、1763年完成的《皇清職貢圖》中的“大西洋國”,卻指意大利,1820年的《嘉慶重修一統志》依然如此。這與羅馬教廷在意大利有關。可參見萬明:《釋“西洋”:鄭和下西洋深遠影響的探析》,福建廈門:《南洋問題研究》,2004年第4期;黃興濤:《〈啖咭喇國譯語〉的編撰和“西洋館”問題》,南京:《江海學刊》,2010年第1期。

⑮魏源:《海國圖志》“歐羅巴洲各國總序”,鄭州:中州古籍出版社,1999年,第268頁。可嘆的是,同治元年(1862年),中葡兩國正式簽訂《和好貿易條約》,葡萄牙的漢文譯稱仍是“大西洋國”(這無疑得到葡萄牙認可,見王鐵崖編:《中外舊約章彙編》第一冊,北京:三聯書店,1957年,第187~194頁。同治七年時,總理衙門在外交公文中,仍稱葡萄牙為“大西洋國”(見《籌辦夷務始末》(同治朝)七,北京:中華書局,2008年,第2480~2482頁),甚至光緒朝時仍存在此種情形,實在讓人莫名其妙。原因之一,應與當時葡萄牙人樂於以此自稱有關。

⑯有學者甚至認為,“涉外名詞帶‘口’字旁,隱指洋人都是‘青面獠牙’的禽獸”(參見李天綱:《年代記憶:中國近代意識的形塑》,北京:中國人民大學出版社,2023年,第74頁)。這一說法很普遍,但恐怕言重了,帶有較多想象色彩(筆者也曾經有過此種想

象),至少一開始絕非如此。

⑰鐘鳴旦、杜鼎克編:《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊,57頁。《天主實錄》出版於1584年。後此書改名為《天主聖教實錄》,帶“口”字旁的詞彙多被刪除或修改。

⑱Robert Morrison, *Dictionary of the Chinese Language*, Part III (English and Chinese), Macao, London, print at the Honorable East India Company Press, 1822, p.141.

⑲見王鐵崖編:《中外舊約章彙編》第一冊,北京:三聯書店,1957年,第104頁。

⑳鄒振環:《晚清西方地理學在中國》,上海:上海古籍出版社,2000年,第238頁。

㉑參見黃河清:《“地球”探源》,北京:《中國科技術語》,2017年第3期;黃河清:《“經線(子午線)”“緯線”“經度”“緯度”探源》,北京:《中國科技術語》,2018年第3期。

㉒見何高濟等譯、何兆武校:《利瑪竇中國札記》,北京:中華書局,1983年,第347頁。

㉓《乾坤體義》開頭語,見朱維錚主編:《利瑪竇中文著譯集》,第518頁。《坤輿萬國全圖》中的表述前一句相同,後一句寫道:“有謂地為方者,乃語其定而不移之性,非□其□□也”(見前揭《利瑪竇中文著譯集》第173頁)。這裡模糊不清的地方,可知當為“非語其形體也”;《乾坤體義》後來改動的地方,則是把“定而不移之性”改為“德靜而不移之性”,大概“定”字容易誤解為“不動”,不如“德靜”好。

㉔黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第二冊,第754頁。《寰有詮》則稱“五帶”為兩“末帶”、“中帶”。見黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第三冊,第1384~1385頁。

㉕③⑥黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第四冊,第1625頁;第1736頁;第1625頁。

㉖據莊欽永等先生新考證,“小時”一詞,最早出現於1634年《崇禎曆書·五緯諸表》。該書在討論如何計算“周日時刻表”時,寫道:“以一日諸行之率為實,以二十四小時為法除之,則得一時之行。然表不止二十四,而止六十者,蓋以一時為六十分,如以時入表,則所得為分、秒、微。以時之分入表,則所得為秒、微、纖,與日躔月離同一用法也”,載徐光啟等修《崇禎曆書·五緯諸表》(海口:海南出版社,2000年)首卷,

第9頁。轉見莊欽永、周清海：《基督教傳教士與近現代漢語新詞》，新加坡：青年書局，2010年，第136～137頁。此前，有學者根據康熙朝御製《數理精蘊》中的有關用法，認為“小時”這一時間名詞至少在清初已經出現和使用。見湛曉白：《時間的社會文化史——近代中國時間制度與觀念變遷研究》，北京：社會科學文獻出版社，2013年，第118頁。

③⑦⑨⑩朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，第404頁；第76頁；第35頁；第46頁。

③⑨《名理探》和《窮理學》兩書以及其他傳教士書中，“推論”和“推理”二詞也多有使用，不過沒有“理推”一詞正式。

④⑩參見張西平、侯樂：《簡析〈名理探〉與〈窮理學〉中的邏輯學術語——兼及詞源學與詞類研究》，載《唐都學刊》2011年第2期。有關詞彙的具體運用，則可見黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第二冊，第858～890頁。

④①梅榮照：《王錫闡的數學著作——〈圖解〉》，載梅榮照主編《明清數學史論文集》，南京：江蘇教育出版社，1990年，第97～113頁。

④②“蒸餾”一詞的使用，《泰西水法》書中即有，可見黃興濤、王國榮：《明清之際西學文本》第三冊，第972～973頁。

④③《天主實義》云：“性之善，為良善；德之善，為習善。夫良善者，天主原化性命之德，二我無功焉。我所圍功，止在自習積德之善也”；“人所已習，可謂第二性，故其所為，難分由性由習”。朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，第74頁；第94頁。類似“第二性”的西方哲學概念詞彙還有“第二我”，如《交友論》云：“吾友非他，即我之半，乃第二我也，故當視友如己焉”，見《利瑪竇中文著譯集》，第107頁。

④④康熙宮廷流行的一種驅寒化疹西藥。周幹：《清代宮廷裡的西藥與西藥房研究》，吉林白城：《白城師範學院學報》，2024年第1期。

④⑤干寶《搜神記》卷十六有言：“侯氣強難感悟，故自訴於母，願重啟侯，何惜不一試驗之？”；紀君祥《趙氏孤兒》楔子有言：“又餓了三五日，復行牽出那神龕，撲著便咬，剖開紫袍，將羊心肺又飽餐一頓，如此試驗百日，度其可用，某因入見靈公”。前句中的“試驗”為考察驗證之義，後句中的“試驗”為訓練之義。

④⑥⑤莊欽永、周清海：《基督教傳教士與近現代漢語新詞》，第188頁；第179頁。

④⑧黃興濤、王國榮：《明清之際西學文本》第一冊，第415頁。1862年，丁韪良譯《萬國公法》時，一度曾用“動物”和“植物”翻譯“動產”和“不動產”概念，可見其對明清之際傳教士的“植物”和“動物”譯詞較為陌生。但1849年，傳教士韋廉臣和李善蘭合譯出版過《植物學》一書，又顯見其延續。

⑤③中山茂：「近代西洋科學用語の中日貸借対照表」『科学史研究』31卷181号，1992年。

⑤④黃興濤、王國榮：《明清之際西學文本》第四冊，第1647頁，1657頁。此段引中的“意得亞”也是新名詞。“意得亞”，拉丁文為Aether，即後來所譯的“以太”（英文為Ether）。《寰有詮》有云：“……天主性體，函有萬有之意得亞（釋云內理，亦云物之元則）”，見《明清之際西學文本》第三冊，第1214頁。在亞里士多德那裡，“意得亞”（以太）是有別於火、氣、水、土四“元行”（當時又譯為“原質”或“元質”、也音譯為“額勒猛達”（Elementum）的第五元素。如《寰有詮》云：“肇物之最初者，西文謂之額勒猛達。……肇物之有，其原始即火氣水土，故總稱為額勒猛達”。見《明清之際西學文本》第三冊，第1363頁。

⑥①《天主教東傳文獻續編（三）》，台北：台灣學生書局，1972年，第1170頁。

⑥③朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，第27頁；傅汎際譯義、李之藻達辭：《名理探》，上海：商務印書館，1935年，第3頁。

⑥④黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第三冊，第1296頁；鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第二冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第869～870頁。

⑥⑤有學者認為動詞“運動”為傳統所有，名詞“運動”乃晚清時才從日本引進，當不準確。晚清時引進的是社會政治方面的“運動”，而不是一般物理方面的名詞“運動”，後者明清之際已使用較多。如除常提到的“知覺運動”等之外，《性學粗述》卷六裡還專門有《論運動》一節。

⑥⑥黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》第一冊，第277～278頁。《新制靈台儀象志》中也曾使用“觸覺”一詞，見黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》

第四冊,第1715頁。

⑥⑦《性學粗述》有言:“追惟其故,乃繇視覺之氣自腦至目,原具內光”。見黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第一冊,第271頁。

⑥⑧④傳汎際譯義、李之藻達辭:《名理探》,上海:商務印書館,1935年,第470~471頁;第380頁。

⑦④朱京偉:《近代中日詞彙交流的軌跡——清末報紙中的日語借詞》,北京:商務印書館,2020年,第344~348頁。

⑦④參見朱廣思:《心理學簡史100年》,杭州:浙江大學出版社,2022年。

⑦⑧與此有些相似的哲學詞彙還有“本體”。此期西方傳教士對“本體”一詞使用較多,不過主要採用的還是漢語中原有的“事物自身或本來狀態”這一傳統含義,多在“體用”範疇內使用,但“天主本體”、“靈魂本體”等詞在天主教語境中反復言說(可見《性學粗述》、《靈魂道體說》、《主制群微》等),且此“本體”又屬於無形,往往以“三位一體”的方式存在,並被視為萬物創始之源,因此還是能帶給讀者獨特或別樣的感覺。其對後來完全西式意義——與“現象”相對之“本體”譯詞的創出,是否起到過某種過渡性作用,尚有待進一步深入研究。

⑦⑨如“飲食消化”之類,《泰西人身說概》中即有使用,見黃興濤、王國榮編《明清之際西學文本》第三冊,第1069頁。其他地方也多有所見。不少學者將“消化”一詞當作近代新詞,有誤。同時值得注意的,還有物理學方面的“機器”一詞,它雖不是新名詞,但其在明清之際中西接觸中的較多使用經歷,對其在晚清的流行和構建組合新詞卻不無意義。

⑧⑩有關“能力”一詞在中西互動情形下學理化使用的例證,多不勝舉。《格致奧略》中使用“能力”一詞就甚多,如“天主賜之能力”;“設天主既賦人明悟能認無形之物,苟無無形之可認,則賦彼能認無形之能力將焉用哉”。見黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第二冊,第908、910、897等頁。至於帶“能量”之意的“能力”一詞之使用,則可見《迷友篇》中“真愛之能力”一節,其中強調“愛之能力甚巨”,載黃興濤、王國榮編:《明清之際西學文本》第二冊,第815頁;另見《遠西奇器圖說》中所謂“器有大能力者”,“器愈小而愈有能力,可怪也”等用法,載黃興濤、王國榮

編:《明清之際西學文本》第三冊,第1177頁。

⑧⑪“記憶”和“記性”等傳統詞,目前很少被當作新名詞。但“消化”一詞卻不然,不少學者都將其視作近代新名詞。如莊欽永等學者就糾正《近現代漢語新詞詞源詞典》中所收的較晚用例,指出該詞更早出現於馬禮遜編《華英字典》中的英漢詞典部分(對應於Digestion,這部分詞典實際出版於1822年)。見莊欽永、周清海:《基督教傳教士與近現代漢語新詞》第194頁。

⑧⑫所謂“原語借詞”和“回歸借詞”,係採用意大利漢學家馬西尼(Federico Masini)的概念。具體到中日詞彙關係上,“原語借詞”指的“非漢語詞”,純由日本創造。“回歸借詞”則指“原來在漢語中某一很特殊的場合裡使用,後來在日本得到了廣泛傳播,最後又回到了中國。”見馬西尼著,黃河清譯:《現代漢語詞彙的形成——十九世紀漢語外來詞研究》,上海:漢語大詞典出版社,1997年,第176~177頁。

⑧⑬傳汎際譯義、李之藻達辭:《名理探》,上海:商務印書館,1935年,第334頁。類似使用還見第366頁。

⑧⑭鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第二冊,第966頁。此中同時還使用了“公法”一詞。

⑧⑮楊春君:《康熙朝〈政治典訓〉纂修考》,安平秋主編:《中國典籍與文化論叢》第二十輯,南京:鳳凰出版社,2018年,第307~326頁。

⑧⑯如“百千庸人之言,不若一明哲者之理論為可信,今遠西修士未可泛視。”中國天主教信徒韓林、張賡:《聖教信證》,《天主教東傳文獻三編》第一冊,台北:台灣學生書局,1972年,第279頁;“逢人啟口,拈筆落紙,一皆仁義忠孝之旨,動念少差,便為罪戾,滌除汎掃,惟恐後時,庶可望天上真福,免地獄永苦。如此理論,苦言至戒,浸灌耳目,而欲率人為莫大之重惡,人誰信焉,誰敢焉,誰忍焉?”見《龐迪我、熊三拔奏疏》(1616年),鍾鳴旦等編:《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第一冊,第97~98頁。

⑧⑰鳳儔:《論粵督之奏駁刑律引用新名詞》,漢口:《漢口中西報》,1908年7月30日。

⑧⑱關於“迷信”一詞,如明清之際無名氏所著《破迷》(收入鍾鳴旦等編《法國國家圖書館明清天主教文獻》第11冊,台北:台北利氏學社,2009年)一書中,即有“迷信擇日星宿吉凶”一節。1667年,羅廣平原

著的手抄本《醒迷篇》(藏法國國家圖書館,收入鄭安德編:《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第43冊,北京:北京大學宗教研究所內部印刷,2000年)中也有多次使用。如“人為何迷信邪說,反忘真主之教道也”(見第43冊,第8頁);“西國習佛教者少,今已減盡,惟有中國人迷信,不知有何益?”(同上,第19頁);“今儒者觀之文詞動人,因而迷信佛僧也”(同上,第24~25頁)等。

⑨見《天主教東傳文獻續編》第二冊,台北:台灣學生書局,1966年,第1067頁。

⑩“地理學”一詞何時出現,目前還缺乏定論。有學者認為,1819年,英國傳教士馬禮遜在馬六甲出版的《西遊地球聞見略傳》中最早使用。書中有言:“今照

西儒之地理學,以地球周圍分三百六十度”。見莊欽永、周清海:《基督教傳教士與近現代漢語新詞》,新加坡青年書局,2010年,第15頁。也有人認為,1855年,《遐邇貫珍》上所載《地理撮要》一文,以“地理學”對譯“Geography”可算最早。見黃河清:《“地理”和“地理學”探源》,北京:《中國科技術語》,2018年第4期。

⑪相比以“學”作為詞尾的學科新詞可以既是雙音節、又是多音節詞,當時以“藝”作為詞尾的學科新詞,則一般都只是雙音節詞。

⑫參見郭靜霞:《明譯〈幾何原本〉確定數學術語的方法與原則初探》,呼和浩特:內蒙古師範大學碩士學位論文,2008年4月。

作者簡介:黃興濤,1965年生,歷史學博士。中國人民大學特聘講席教授,博士生導師,明德書院院長。兼任國務院學位委員會中國史學科評議組成員,國家教材委員會歷史學科專家委員會委員,中國歷史研究院學術委員會委員,中國現代文化學會和中國孫中山研究會副會長等。曾在美國哈佛大學和日本神戶大學等校訪學。長期從事清代和中國近現代思想文化史研究,出版《重塑中華:近代中國“中華民族”觀念研究》,《“她”字的文化史:女性新代詞的發明與認同研究》,《月亮的人文史:近代中國的月亮認知、書寫和話語》(合著)、《文化怪傑辜鴻銘》、《文化史的追尋:以近世中國為視域》等著作。進入新世紀以來,他圍繞近代中國新名詞問題進行了一系列探索,參與創辦《新史學》集刊,是國內概念史研究的積極探索者。曾入選教育部長江學者特聘教授獎勵計劃,新世紀百千萬人才工程國家級人選計劃等。所著和參與主編的各種論著,曾十餘次獲得教育部高等學校人文社會科學優秀成果獎、郭沫若中國歷史學獎等。

[責任編輯 劉澤生]