

欧洲“文明”观念 向日本、中国的传播及其本土化述评^{*}

——以基佐、福泽谕吉和梁启超为中心

刘文明

摘 要：19 世纪欧洲“文明”观念具有帝国主义意识形态的一面，它与欧洲殖民扩张相伴随传播到世界各地。西义“文明”的基本内涵在东渐过程中，从基佐到福泽谕吉再到梁启超，有一条清晰的承继脉络，同时也有吸收过程中的本土化改造。福泽谕吉和梁启超对“文明”的积极倡导，反映了欧洲“文明”作为世界性话语的影响力。“文明”在当时不仅仅是一个词汇或概念，而是成了一个具有“普世”意义的价值取向。福泽谕吉和梁启超正是在这个欧洲主导的话语体系中，试图为本国找到富强之路，在吸收中建构起适合于本国的“文明”。但西义“文明”在日本和中国本土化的结果却颇为不同。

关键词：文明 基佐 福泽谕吉 梁启超

“文明”一词原为中国古代所固有，《周易》中便有 6 处运用。但今日中国所指“文明”，一般认为，就词汇而言来自日本的“和制汉语”，就内涵而言来自西方的“civilization”。国内外学者关于西义“文明”传到中国，已有一些探讨，^① 这些研究具有重要学术参考价值。然而，囿于传统学科划分的局限，这些探讨大多着眼于“文明”一词在晚清民初的出现与使用以及“文明”

* 本文为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“世界历史进程中多元文明互动与共生研究”（项目批准号 08JZD0037，合同号 08JZDH037）的成果之一。

① 关于近代中国的“文明”观念，有黄兴涛的《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》（《近代史研究》2006 年第 6 期）；史革新的《近代文明观形成浅议》（《史学史研究》2007 年第 3 期）；戴银凤的《Civilisation 与“文明”——以〈时务报〉为例分析“文明”一词的使用》（《贵州师范大学学报》2002 年第 3 期）；王艳玲的《维新派新文明观论略》（《华南理工大学学报》2006 年第 4 期）。还有一些外籍学者的论著，如方维规的《论近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》（《史林》1999 年第 4 期）；日本学者手代木有儿的《晚清中西文明观的形成——以 1870 年代后期至 90 年代初期为中心》（《史林》2007 年第 4 期）；石川祯浩的《梁启超与文明的视点》（狭间直树编：《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，北京：社会科学文献出版社，2001 年）；佐藤慎一的《近代中国的知识分子与文明》（刘岳兵译，南京：江苏人民出版社，2006 年）等。也有从文明史角度的探讨，如李孝迁的《巴克尔及其〈英国文明史〉在中国的传播和影响》（《史学月刊》2004 年第 8 期）；李孝迁、林旦旦的《清季日本文明史作品的译介及回应》（《福建论坛·人文社会科学版》2005 年第 3 期）。

观在其时中国的嬗变。笔者认为,对于一个概念及其观念的传播,如果能从整体观出发,溯其源流,考察其传播路径,并从这个概念的本土化来理解其内涵的变化,将有助于我们更好地理解其丰富的历史内涵。因此,本文试图对西义“文明”概念与观念从欧洲经日本向中国的传播做一初步探讨。在这一研究中,笔者将“文明”观念置于19世纪的世界语境之中,对其在欧洲的内涵、日本的吸收与改造、中国的输入与本土化阐释,从全球史视角做一个整体考察。^①需要说明的是,本文虽从全球史的宏观视野来理解“文明”观的跨文化传播,但力避空泛,而以基佐、福泽谕吉和梁启超为研究个案,以他们的“文明”观及其间的联系为中心,了解“文明”观从欧洲向日本、中国传播的整体面貌。

一、19世纪初的西欧与基佐的“文明”观

Civilization一词及其内涵在欧洲的出现和演变,德国学者诺贝特·埃利亚斯在其《文明的进程》中做了较为详细的考察,认为它在18世纪中叶出现,至19世纪初已为欧洲知识界广泛运用。笔者认为,“文明”概念及其观念在欧洲的出现与使用,并不仅仅是一个语言与学术问题,在某种程度上也是一个社会问题。言语是现实的一面镜子,语言的变化反映了时世社会的变迁,也映照了生活在这个社会中人们的心态变化。^②因此,“文明”一词在19世纪初的广泛使用,是这一时期欧洲在英国工业革命和法国政治革命的推动下,社会经济快速发展和海外扩张走向鼎盛的反映,也是欧洲人以此为基础充满自信的一种自我表述。对于当时欧洲所取得的成就和以此为基础的自我意识,似乎没有什么概念比“文明”一词更能恰当地予以概括。关于这一点,对法国和欧洲文明史都做过专门研究的基佐的阐述最具代表性。基佐的“文明”观可以看作是19世纪初欧洲“文明”观的一个缩影。

基佐在其《欧洲文明史》(1828)和《法国文明史》(1829—1832)中,对其所理解的“文明”作了较为全面的阐述。他表示,要探讨“文明”一词“通俗的、一般的意义”,要“把文明这个词的意义作为一个事实来研究,根据人类常识来探寻它所包含的全部意思”。^③那么,这个“事实”是什么?基佐的界定是:“在我们称之为‘文明’的伟大事实中,似乎包含着两个要素——它的存在必须依赖两种境况——它依靠两个条件而生存——它通过两个征兆表现出来:社会的进步,个体的进步;社会制度的改善,人类智力和能力的扩展。”^④在此,基佐将“文明”的意义外化为可见的事实——社会的进步与社会制度的改善,个体的进步与人类智力、能力的

① 笔者认为,中国固有“文明”概念与欧洲“文明”概念的涵义有何差异,欧洲“文明”观念是在何种国际话语环境中传入日本与中国的,它在中国经过了怎样的改造,然后如何传入中国并在中国实现本土化,这一系列问题需要做大量研究。笔者近年来力图从全球史视角做一些尝试,初步成果有:《自我、他者与欧洲“文明”观念的建构——对16—19世纪欧洲“文明”观念演变的历史人类学反思》(《江海学刊》2008年第3期);《19世纪中叶前中国与欧洲的“文明”观念》(《首都师范大学学报》2010年第5期);《19世纪欧洲“文明”话语与晚清“文明”观的嬗变》(待发表)。本文便是在前期研究基础上的进一步探讨。

② 诺贝特·埃利亚斯在《文明的进程》中,就把“文明”的进程理解为个体心理与群体心理的变化过程,一种“文明”反映的是一个社会群体的心理结构与自我意识。参见诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程》第1卷,王佩莉译,北京:三联书店,1998年。

③ François Pierre Guillaume Guizot, *General History of Civilization in Europe*, New York: D. Appleton and Company, 1896, pp. 8-9.

④ François Pierre Guillaume Guizot, *General History of Civilization in Europe*, pp. 14, 11, 13.

扩展。如果一个地方具备这两个要素,符合这两种境况,满足这两个条件,出现这两个征兆,便表明那里实现了“文明”。这样,“文明”便具有可操作的标准并被用以衡量某个社会的“文明”程度。正因为如此,基佐说:“无论什么地方,人们的外部条件得到扩展了、变化加快了和改善了;无论什么地方,人们的心智本性明显表现出充满活力、才智出色和庄严伟大;无论什么地方出现了这两种征兆且经常如此,那么,尽管社会制度还很不完善,那里的人们便宣告和欢呼‘文明’的到来。”^①

可见,在基佐的“文明”观中,“文明”的主要内涵是两对基本范畴:社会与个体的进步、物质与精神的发展。社会进步与物质条件的改善相一致,是“人的外部条件和一般条件的进展”,而个体进步与心智的完善相一致,是“人的内部性质和个人性质的进展”。^②社会的进步与发展,包括“国民生活的改善”,“社会状况的改善,人与人之间关系走向更完美”,“国家更加繁荣,社会关系非常活跃且组织良好”;“一方面是社会的力量与福利普遍地明显增长,另一方面是这些力量与福利更加公平地分配给构成社会的每个人。”^③个体的进步包括“个人生活的发展、人类心智及其能力的发展、人本身的发展”。如果一个地方的文学、科学和艺术出现了前所未有的繁荣,人们看到这些耀眼的精神财富,便承认这里享有“文明”。^④因此,在基佐看来,个体的发展也就是精神的进步,它们是“文明”的同一要素。在基佐的“文明”观中,社会物质进步与个体精神发展之间是一种怎样的关系?他提出:“文明的两大要素,即智力发展和社会发展,非常紧密地联系在一起;文明的完善的的确确不仅在于它们的结合,而且也在于它们的同步性,以及它们互相激发并产生自身的那种广度、便利程度和速度。”^⑤既然这两个要素不可分离,衡量一个社会的“文明”程度,就必须二者缺一不可。

如何理解基佐的“文明”观?

首先,基佐所描述的“文明”,似乎就是对16世纪以来欧洲社会快速发展的历史概括,因此深深打上了欧洲人关于“进步”与“发展”的烙印。

19世纪初的欧洲,正经历资本主义和工业化快速发展的社会转型,英国工业革命和法国大革命,“不仅仅是‘工业’本身的巨大胜利,而且是资本主义工业的巨大胜利;不仅仅是一般意义上的自由和平等的巨大胜利,而且是中产阶级或资产阶级自由社会的大胜利;不仅仅是‘现代经济’或‘现代国家’的胜利,而且是世界上某个特定地域(欧洲部分地区和北美少数地方)内的经济和国家的巨大胜利——其中心是大不列颠和法国这两个毗邻而又互为竞争对手的国家。”^⑥因此,生活在法国这一变革中心的基佐,看到的是一个日新月异并迅速将世界其他地区抛在后面的新欧洲。经济的发展、制度的变革、国力的强大、观念的改变,都使他体悟到了欧洲的进步与发展。他的文明史观,由此也渗透着进步史观。他将欧洲文明史分为三个时期:起源或形成时期,试验、尝试与探索时期,发展时期。他认为在发展时期,“欧洲社会具有了确定的形式,有确定的方向,快速而普遍地向一个明确的目标前进。这一时期始于16世纪,至今仍处在这一前进道路上。”^⑦这种进步与发展的特性,成了欧洲文明的重要特征。关于这一点,他通过将欧洲文明与其他文明进行比较作了阐明。他认为现代欧洲文明之前

①③④ François Pierre Guillaume Guizot, *General History of Civilization in Europe*, pp.14,11,13.

②⑤ 基佐:《法国文明史 自罗马帝国败落起》第1卷,沅芷、伊信译,北京:商务印书馆,1993年,第9、10页。

⑥ 艾瑞克·霍布斯鲍姆:《革命的年代:1789—1848》,王章辉等译,南京:江苏人民出版社,1999年,第2页。

⑦ François Pierre Guillaume Guizot, *General History of Civilization in Europe*, p.221.

的其他文明都具有单一性特点，缺乏多样性与活力，尤其是埃及和印度等东方国家，“社会在这里变得静止不动了，简单导致了单调；国家虽未遭到毁灭，社会依然存在，但没有进步，继续保持在冬眠和静止状态。”但欧洲文明却由于它的丰富和多样性而获得较快的发展，并且“一直处于前进的状态”。^①

当然，基佐的“文明”二要素论，除了社会与物质的进步外，还有个体与精神的发展。基佐之所以将个体发展当作文明的要素与表现，既有他作为一个资产阶级自由主义者的思想渊源，也是当时法国社会现实的写照。正如霍布斯鲍姆所说：“革命后的法国社会在结构上和价值观念上都是资本主义社会，是暴发户的社会，换言之是自我造就者的社会。”革命“打开了有才之士的进身之路，或者至少说是向精力、精明、勤奋，以及贪婪，打开了进身之路。”^②由此不难理解，个体价值的凸显也是“文明”的表现。基佐认为，个体与精神进步的另一重要表现是“自由”。他说，“在其他文明中，独占统治，或至少是单一原则占绝对优势，导致了专制暴政；而在现代欧洲，社会秩序中各种成份的多样性，任何一种成份都不能排斥其他成份，催生了至今仍然盛行的自由。”正是欧洲这种“自由”，“赋予欧洲文明以真实而巨大的优越性”。^③欧洲文明为何在精神方面会取得如此大的进步？基佐从欧洲历史出发找到了这一动因。他说，“基督教一直是文明的最伟大推进者之一”，“因为它改变了人的内心状况、观念、情感，因为它使人在道德上、知识上获得了新生。”^④从这一点也可看出，要理解基佐所说的欧洲“文明”的特性，离不开基督教。

其次，基佐的“文明”是一个着眼于理解欧洲现实的概念，在欧洲对外殖民扩张的背景下，不可避免带有欧洲中心主义色彩。

基佐对“文明”的探讨，并非完全出于历史研究的学术兴趣，而是试图对欧洲与法国现实进行诠释，这也正是法国复辟时期史学的重要特征。美国学者斯蒂芬·尼科斯称这一时期的历史学为“后喻史学”（Post-Figural Historiography），历史学家们从关注现实出发，从历史事件的偶然性与必然性来探寻它们之间的联系，基佐所说的“进步”，就是许多偶然性事件改变了社会秩序而造成的结果，目的是想从历史视角来解释法国革命，并将法国革命理解为欧洲文明发展的重要动力。^⑤因此，基佐的文明史，是以历史来诠释现实，反映的是基佐个人甚至当时法国知识分子对欧洲社会的认知。他们将当时欧洲社会所取得的成就理解为“文明”，只不过是穿着历史的外衣来解释这种“文明”罢了。关于这一点，埃利亚斯一语中的：“只有历史的经验才能明确地阐述‘文明’这个词的真正含义。”^⑥由此，“文明”一词带有欧洲历史与现实社会的烙印，也就不难理解了。而当时的欧洲，除了社会经济飞速发展和政治革命风起云涌之外，还有对外扩张、移民及世界霸权的逐步确立。19世纪初，随着资本主义世界体系的逐步建立，“进步的文明国家”与“落后的野蛮国家”之间已经出现明显分野，这种现实必然通过欧洲人的自信与自我意识给“文明”概念打上欧洲中心主义的烙印，这从基佐强调欧洲文明“进步”、“自由”的优越性中体现出来。

综上所述，基佐所说的“文明”强调社会与个体的发展，物质与精神的进步，是来自于西欧社会发展及其对外殖民扩张的经验概括，因此是西欧经验与西欧意义的“文明”。它犹如一把

①③④ François Pierre Guillaume Guizot, *General History of Civilization in Europe*, pp.26-32,33,15.

② 艾瑞克·霍布斯鲍姆：《革命的年代：1789—1848》，第243、252页。

⑤ Stephen G. Nichols, "Contingency and Post-Figural Historiography in the French Restoration, 1815-1830," *Modern Language Notes*, vol.124, no.4 (September 2009), pp.777-796.

⑥ 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程》第1卷，第51页。

法国制造的标尺,采用的是法国度量单位。然而,基佐却把它上升到“一般的意义”,并用它来衡量世界各国,由此得出欧洲“文明”优越的结论。19世纪中叶以后,欧洲人对自身“文明”优越的认知心态,随着欧洲霸权的确立而得到膨胀,向“野蛮”和“半开化”地区传播“文明”成为欧洲侵略扩张的“合法”外衣,由此,“文明”也成为一种帝国主义意识形态。

二、福泽谕吉对基佐“文明”观的吸收与改造

1853年,美国东印度舰队司令培里到日本“叩关”,迫使日本“开国”,此后欧洲列强尾随而来,纷纷与日本签订不平等条约,使日本面临沦为半殖民地的危险。正是在这种背景下,日本出现了倒幕运动与明治维新,“洋学”逐渐在日本传播开来,欧洲的“文明”观念也随之进入日本。一般认为,英语的 civilization 译为和制汉语的“文明”和“文明开化”,最早见于1867年福泽谕吉的《西洋事情》(外编)。在该书中,福泽谕吉专辟了一小节讨论“世间的文明开化”。他用到了“莽昧”、“草昧”、“蛮野”和“文明”、“文明开化”、“教化”等词汇。^① 这些词汇的混用,表明具有儒学背景的福泽谕吉在理解“文明”时的文化杂合性。从他所用词汇来看,barbarous 和 civilization 两个词汇译成汉字有多种选择,而他主要用“蛮野”和“文明开化”来表达,并对后人产生了较大影响。到明治维新时期,“文明开化”一词风靡整个日本社会。不过,在他的《西洋事情》中,“文明”和“文明开化”两个词似乎都来自 civilization,并且有时具有“文明化”的含义。而在1875年的《文明论概略》中,福泽谕吉明确表示“文明一词英语叫作‘Civilization’”。^② 因此,将 civilization 与名词“文明”对译固定下来,可能经历了一个演变过程。

福泽谕吉所接受的西义“文明”概念,也许存在多样性来源。他懂英语,在撰写《西洋事情》之前,曾到美国和欧洲亲眼目睹过西方社会。但是,从学术角度而言,他的“文明”观主要来自法国基佐和英国巴克尔的文明史。至于受谁的影响较大,学界并无定论。例如,石川祯浩认为,“巴克尔的《英国文明史》不仅提供了福泽《文明论之概略》的大体构架,对整个明治日本的文明认识也产生过巨大影响。”^③ 而小泽荣一则认为,福泽谕吉受基佐的影响更深。笔者发现,福泽谕吉在《文明论概略》中,提及巴克尔一次,而提及基佐的文明史三次。另外,将《文明论概略》与基佐和巴克尔的文明史进行比较,似乎与基佐文明史的相似点更多。因此,笔者在此采用小泽荣一的观点,将基佐视为福泽谕吉“文明”观的主要影响者。根据小泽荣一的研究,有确切史料表明,福泽谕吉于1873年便在庆应义塾讲授基佐的文明史,很可能是此前一年,庆应义塾在伦敦的留学生,赠给福泽谕吉一些英文著作,其中包括基佐的文明史。而《文明论概略》在1875年出版,其影响明显见于书中一些章节。^④ 例如,福泽谕吉在第二、三章,大量引用了基佐文明史的相关内容来解释“文明”。在第三章的前半部分,许多地方基本照搬基佐文明史第一讲的前半部分。例如,基佐为了通俗易懂地说明“文明”的含义,提出了四种假设情况,用来判断那里是否存在“文明”。而福泽谕吉也举了四个例子来说明,这四个例子可以

① 福泽谕吉:《西洋事情》,マリオソ・ソシエ、西川俊作編:《福澤諭吉著作集》第1卷,東京:慶應義塾大学出版会株式会社,2002年,第94—98页。

② 福泽谕吉:《文明论概略》,北京编译社译,北京:商务印书馆,1959年,第30页。

③ 石川祯浩:《梁启超与文明的视点》,狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》,第97页。

④ 小泽荣一:《〈文明論之概略〉とギゾーの文明史》,《日本歴史》第144号(1960年6月号),第27—37页。

说就是对基佐四个假设的“编译”。^①第八章“西洋文明的来源”，福泽谕吉更是明确说明“这里只引证法国学者基佐所著文明史以及其他各种著作的要点，略述其大意而已。”“关于详情细节，请参阅‘文明史’译本。”^②

福泽谕吉的“文明”观主要在哪些方面吸收了基佐的思想？首先，福泽谕吉吸收了基佐的“文明”二要素论，提出“文明有两个方面，即外在的事物和内在的精神。外在的文明易取，内在的文明难求……所谓外在的文明，是指从衣服饮食器械居室以至于政令法律等耳所能闻目所能见的事物而言。”^③“文明的精神”“就是人民的‘风气’”或“一国的‘人情风俗’”。^④所以，文明的内涵，“若按狭义来说，就是单纯地以人力增加人类的物质需要或增多衣食住的外表装饰。若按广义解释，那就不仅在于追求衣食住的享受，而且要砺智修德，把人类提高到高尚的境界。”^⑤其次，福泽谕吉吸取了基佐的“文明”进步论，提出“文明是指正在不断前进的过程，今天的文明还没达到路程的一半。”^⑥正因为如此，福泽谕吉“向国人提出一个问题：在今天这个时代，是应该前进呢，还是应该后退？是进而追求文明呢，还是退而回到野蛮？”^⑦因此，竭力主张日本实行“文明开化”。

然而，福泽谕吉的“文明”观虽主要来自基佐，但他并不是采取简单的拿来主义，而是根据日本需要对西来“文明”概念进行了本土化改造。主要表现在以下几个方面。

首先，在福泽谕吉的“文明”观中，“半开化”和“野蛮”成为表述“文明”的一对比较范畴，尤其是“野蛮”一词，成了他解释“文明”的重要概念工具，“文明”作为“野蛮”的对立面而存在。虽然，在19世纪初的欧洲，“文明”、“半开化”和“野蛮”三个概念已被一些欧洲知识分子用来描述世界各地的差异，基佐也将物质与精神缺乏的地方看作没有“文明”，提到野蛮部落中没有“文明”，^⑧但是，他并没有将“野蛮”当作一个用于解释“文明”的主要概念工具。而在福泽谕吉这里，这种对比成了一种重要的表述方式。他说：“文明开化这个词也是相对的。现代世界的文明情况，要以欧洲各国和美国为最文明的国家，土耳其、中国、日本等亚洲国家为半开化的国家，而非洲和澳洲的国家算是野蛮的国家……文明、半开化、野蛮这些说法是世界的通论，且为世界人民所公认。”^⑨“变化发展着的东西就必然要经过一定的顺序和阶段，即从野蛮进入半开化，从半开化进入文明。”^⑩所以在福泽谕吉看来，日本的目标就是要从“半开化”走向“文明”。在20年后的甲午中日战争中，当他认为日本已经达到西方意义的“文明”之时，“文明”便成了他手中的工具，大肆宣扬日本对华战争是“文明野暗之战”。他认为日本在这场战争中，是在“文明”的大义下与中国作战，使中国屈服乃是“世界文明之洪流赋予日本的天职。”^⑪

其次，福泽谕吉为了证明“文明开化”的合理性并为日本指出发展目标，强调“文明”的相对性。基佐的“文明”观中，也有文明相对性的思想，他在比较法国、英国、西班牙等国的文明程度时就表明了这一点。但他所说的相对性，是为了凸显法国或欧洲的优越性，不同于福泽谕吉强调文明的相对性，目的在于为日本“超越”欧洲寻找依据。福泽谕吉承认，欧洲各国和美国是当时最文明的国家，日本“必须以欧洲文明为目标”，但是，“现在称西洋各国为文明国家，这不过是在目前这个时代说的，如果认真加以分析，它们的缺陷还非常多。”“假如千百

① 比较基佐的《欧洲文明史——自罗马帝国败落到法国革命》（程洪逵、沅芷译，北京：商务印书馆，1998年，第7—9页）和福泽谕吉的《文明论概略》（第31—33页），其间的联系非常明显。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 福泽谕吉：《文明论概略》，第121、130、12、13、30、33、8、9、11页。

⑧ François Pierre Guillaume Guizot, *General History of Civilization in Europe*, p. 10.

⑪ 鹿野政直：《福泽谕吉》，卞崇道译，北京：三联书店，1987年，第159页。

年后,人类的智德已经高度发达,能够达到太平美好的最高境界,再回顾现在西洋各国的情况,将会为其野蛮而叹息的。由此可见,文明的发展是无止境的,不应满足于目前的西洋文明。”^①这实际上为日本的“文明开化”确立了近期和远期两个目标——追赶欧洲和超越欧洲,《文明论概略》可以说就是为实现这两个目标而开的战略性药方。正因为如此,福泽谕吉的“文明”观中,添加了日本所需要的功利性成分。

第三,福泽谕吉虽吸收了基佐的“文明”二要素论,但他比基佐更强调“智德”,提出“文明就是人类智德进步的状态”,主张培养具有智德的国民。因此他在《文明论概略》中用了四章的篇幅来论述“智德”。“智德”也就是智慧与道德。智德之所以重要,因为“一个国家的治乱兴衰,也是和国民的智德有关联”,^②“从国民的一般智德,可以看出一个国家的文明状况。”^③福泽谕吉注重精神文明,但对基佐竭力推崇的基督教,并没有表现出多大热情,对此阐述不多,而是用了大量日本甚至中国的历史故事来说明问题,对道德的阐述更明显带有儒家伦理的色彩,如对“克己复礼”、修身等问题的阐述。这一点反映了福泽谕吉的儒学背景及其“文明”观的东方因素。

第四,福泽谕吉提出“文明”是实现国家独立的手段,为此提倡建设“日本的文明”。这一论述,完全是从日本现实出发而提出来的。福泽谕吉认为,“文明既有先进和落后,那末,先进的就要压制落后的,落后的就要被先进的所压制。”^④“日本的文明落后于西洋”,这使日本面临危机。“西洋人所到之处,仿佛要使土地丧失了生机,草木也不能生长,甚至连人种也有被消灭掉。看到了这些事实,并想想我们日本也是东洋的一个国家,尽管到今天为止在对外关系上还没有遭受到严重危害,但对日后的祸患,却不可不令人忧虑!”^⑤正是如此,“国内有识之士……才着手进行改革。”^⑥“唯一办法只有确定目标,向文明前进。那末这个目标是什么呢?这就是划清内外的界限,保卫我们国家的独立。保卫国家独立的办法,除争取文明之外没有别的出路。今天号召日本人向文明进军,就是为了保卫我国的独立。所以说,国家的独立就是目的,国民的文明就是达到这个目的的手段。”^⑦因此,日本需要建设“国民的文明”,这种文明最重要的是人民思想的独立,“如果全国人民没有真正的独立思想,文明也不能对日本起什么作用,那么,就不能称为日本的文明。”^⑧这样,福泽谕吉通过阐述文明与国家独立的关系,为明治政府指出了一条抵抗西方侵略和捍卫国家主权的强国之路,同时也给他的“文明”观打上了国族主义的烙印。

由上可见,福泽谕吉的“文明”观来源于基佐等西方思想家,但他根据日本的现实情况,有取舍地对其进行了改造,使之日本化。关于这一点,我们可以从福泽谕吉所处的国际环境和日本社会现实来理解。福泽谕吉所生活的19世纪下半叶,正是欧洲国家获得世界性霸权的鼎盛时期,欧洲殖民者和种族主义者构建起一套“文明”话语,将世界分为文明、半文明、野蛮三个不同地区,形成“文明阶梯”论。不仅如此,当时欧洲主导的国际法中,也盛行“文明标准”,以欧洲文明来衡量一个国家在国际关系中的行为。^⑨这样,当时日本政府实行“文明开化”而竭力试图挤进欧洲“文明国家”行列,一方面力求不使日本沦为半殖民地,另一方面又试图通过富国强兵来赶超欧美。福泽谕吉作为一个为明治维新鸣锣开道的理论家和思想家,其具有日本特色的“文明”观便不难理解了。

①②③④⑤⑥⑦⑧ 福泽谕吉:《文明论概略》,第10—11、49、59、168、186、169—170、190、186页。

⑨ 关于19世纪欧洲“文明”话语和当时国际法中的“文明标准”问题,笔者在《19世纪欧洲“文明”话语与晚清“文明”观的嬗变》一文中作了探讨,在此不再赘述。

当然,从福泽谕吉一生的思想轨迹来看,他的“文明”观及其价值取向前后有某些变化,从1867年的《西洋事情》,1875年的《文明论概略》,到1885年的《脱亚论》和1894年的《日清战争乃文明野蛮之战》,我们看到的是一个对日本文明越来越充满自信的福泽谕吉,这种自信使他对日本文化的认同发生了根本性转变,从承认日本为东亚的“半开化”国家,发展到认为日本已经“向西洋文明转移”,不愿与东亚的清朝和朝鲜为伍而主张“脱亚入欧”,最后自认为成了西方“文明”社会中的一员。这种变化,使得福泽谕吉所倡导的“文明”,从带有国族主义倾向用于维新图强的“文明”,最后发展到欧洲型的文明(扩张)主义与帝国主义“文明”,并日本化为军国主义“文明”。由此,“文明”也演变成了日本侵略亚洲其他国家的意识形态工具。^①

三、福泽谕吉的媒介作用与梁启超的“文明”观

19世纪中叶,中国比日本开放得早,接触西学也比日本早,魏源的《海国图志》和徐继畲的《瀛环志略》曾一度成为日本知识分子开眼看世界的启蒙著作。因此,中国知识分子接触 civilization 一词也比日本早。但中国知识分子最初是用“教化”、“文雅”等词汇来翻译 civilization,而不是用“文明”。^② 因此,西义“文明”是“和制汉语”。日本、韩国一些学者认为,最早使用西义“文明”的中国人是梁启超,他于1896年在《论中国宜讲求法律之学》中明确提及。^③ 笔者认为这值得商榷。因为黄遵宪在初版于1879年的《日本杂事诗》中,就用了西义“文明”一词,他以报纸为例评述了当时日本学习西方文明的态度:“一纸新闻出帝城,传来令甲更文明,曝檐父老私相语,未敢雌黄信口评。”并对此作注说:“新闻纸中述时政者,不曰文明,必曰开化。”^④ 很明显,当时作为驻日使馆参赞的黄遵宪,此处所用“文明”并非中国传统意义上的“文明”,而是日本人所用的西义“文明”。由于《日本杂事诗》在1879年即有北京同文馆、香港循环日报馆、中华印务局等多个版本问世,应该说对中国知识分子产生了不小的影响。因此,断定梁启超为最早,似乎与史料不符。当然,尽管梁启超使用西义“文明”在中国算不上最早,但却算得上阐述最多、影响最大。^⑤

① 关于福泽谕吉文明观中的民族主义,国内学者已有探讨,参见崔新京的《福泽谕吉“文明史观”的双重透析》(《日本研究》1990年第3期);周颂伦的《〈脱亚论〉再思考》(《日本研究》2005年第1期);谭建川的《福泽谕吉文明观批判》(《郑州大学学报》2005年第4期);陈凤川的《殖民历史的文化投影——也谈福泽谕吉的〈文明论概略〉》(《暨南学报》2005年第5期);丁志强的《论福泽谕吉的“文明史观”及其民族主义立场》(《日本问题研究》2006年第3期);韩东育的《福泽谕吉与“脱亚论”的理论与实践》(《古代文明》2008年第4期);臧世俊的《福泽谕吉的中国观》(《日本学刊》1995年第1期);王明兵的《福泽谕吉的中国批判与日本民族主义》(《古代文明》2008年第4期)。

② 因此,在福泽谕吉用“文明”来对应 civilization 之前,已有中国知识分子用其他中文近义词来表达 civilization。关于这一点,笔者将另作探讨。

③ 例如,日本学者石川祯浩、韩国学者河永生(Young-Sun Ha)便持这种看法。参见石川祯浩:《梁启超与文明的视点》,狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》,第99页;Young-Sun Ha,“The Conceptual History of Civilization in the 19th Century Korea,”第十届观念史国际会议参会论文,参见 <http://www.itb.itu.edu.tr/anchorage/papers/>。

④ 黄遵宪:《日本杂事诗(广注)》,长沙:岳麓书社,1985年,第642页。

⑤ 梁启超以日本为媒介向国人介绍西学之功,已为学界所公认,国内不少学者对此作过探讨,在此不一列举,值得一提的是郑国民的《梁启超启蒙思想的东学背景》一书,其中一章还特别介绍了福泽谕吉的文明观对梁启超的影响。国外学者的探讨,引人注目的是日本京都大学组织的研究项目(1993—1997)“梁启超的研究——以日本为媒介认识近代西方的问题”,其成果见狭间直树编的论文集《梁启

梁启超在1898—1912年流亡日本期间,看到的恰好是一个通过维新强大起来的日本,而维新的一个重要内容就是“文明开化”。日本知识分子对“文明”的津津乐道,无疑会给梁启超以巨大的感染。正因如此,“文明”一词在其日本期间的作品中,使用频率极高。笔者对陈书良选编的《梁启超文集》进行统计,发现有38篇文章共计147次提到“文明”。据石川祯浩的统计,仅在梁启超的《自由书》诸文中,“文明”就出现约40次。早在戊戌变法前,梁启超对西义“文明”便有认知,1896年的《论中国宜讲求法律之学》就是明证。到日本之后,日本“文明开化”的现实,以及梁启超所能获取的大量新知识,使他对西义“文明”有了更深刻的理解。因此,梁启超的“文明”观是在日本的“文明”话语环境中形成的,而在日本主导这套话语体系的福泽谕吉,便在其中起了重要的媒介作用。

从梁启超的相关著述,可以明显看到梁福“文明”观之间的联系痕迹。首先,梁启超无疑读过福泽谕吉的许多著作。他在《精神教育者自由教育也》、《中国积弱溯源论》等文中引用过“日本大儒福泽谕吉”的言论,在《论学术之势力左右世界》中6次提到福泽谕吉,称赞他“专以输入泰西文明思想为主义”,并认为“福泽谕吉之在日本”是“必不可少之人”,“苟无此人,则其国或不得进步,即进步亦未必如是其骤也。”^①在《传播文明三利器》中,他称赞福泽谕吉是“日本西学第一之先锋”。^②其次,梁启超对“文明”的阐述,与福泽谕吉的“文明”观颇为相似,其间的联系非常明显。石川祯浩将《文明论概略》与《饮冰室合集》进行对比,列举了梁启超翻译或改写福泽谕吉原文的几个例子,其中包括梁启超《自由书》(1899)中的《自由祖国之祖》、《文野三界之别》、《近因远因之说》和《国民十大元气论·叙论》,并指出“梁启超的《自由书》和《国民十大元气论》这些代表性文明论中,可以明白看出福泽《文明论之概略》的直接影响,梁启超肯定曾经读过《文明论之概略》。”^③郑匡民在分析了福泽谕吉和梁启超对“文明”的相似阐述之后,也指出梁启超“完全地接受了福泽谕吉的文明三段论理论”,“无论在文明层面的划分上,还是在摄取西洋文明的过程上,都沿袭了福泽谕吉的观点。”^④的确,梁启超在《国民十大元气论》中论及文明的内涵时说:“文明者,有形质焉,有精神焉。求形质之文明易,求精神之文明难。精神既具,则形质自生;精神不存,则形质无附。然则真文明者,只有精神而已……所谓精神者何?即国民之元气是矣。自衣服、饮食、器械、宫室,乃至政治法律,皆耳目之所得闻见者也,故皆谓之形质。”^⑤他在《文野三界之别》中谈到西方的文明等级观时说:“泰西学者,分世界人类为三级。一曰蛮野之人,二曰半开之人,三曰文明之人。其在春秋

超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》;另外,1998年美国加州大学举行了“日本在中国接受西方近代思想中的作用——梁启超个案学术研讨会”,会议论文集为Joshua A. Fogel编的*The Role of Japan in Liang Qichao's Introduction of Modern Western Civilization to China*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2004.

① 梁启超:《论学术之势力左右世界》,张品兴等主编:《梁启超全集》第1册,北京:北京出版社,1999年,第559页。

② 梁启超:《传播文明三利器》,张品兴等主编:《梁启超全集》第1册,第359页。

③ 石川祯浩:《梁启超与文明的视点》,狭间直树编:《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》,第101—102页。

④ 郑匡民:《梁启超启蒙思想的东学背景》,上海:上海书店出版社,2003年,第63、72页。另外,阎锐武的《梁启超与福泽谕吉启蒙思想在清末中国的传播与影响》(《河北学刊》2000年第6期);刘雅君、叶百泉的《梁启超“文明进化观”与福泽谕吉“文明论”》(《上海大学学报》2007年第5期)也探讨过福泽谕吉文明观对梁启超的影响。

⑤ 梁启超:《国民十大元气论》,张品兴等主编:《梁启超全集》第1册,第267页。

之义，则谓之据乱世、升平世、太平世。皆有阶级，顺序而升。此进化之公理，而世界人民所公认也。”^① 这些叙述与《文明论概略》中的相关阐述何其相似。笔者认为，梁启超的“文明”观至少在三个方面与福泽谕吉的“文明”观内涵一致。一是文明二要素论，即文明包括物质文明和精神文明，而且都强调“精神之文明”更为重要。二是文明进步论，即文明代表着社会进步，是人类前进的方向。三是文明阶梯论，即将人类状况分为野蛮、半开化、文明三个依次递进的等级。

梁启超主要借助“东学”而认知了西学“文明”，这种认知体验与途径，使他对“文明”概念的理解始终包含着三个实体因子：落后的中国、先进的欧洲和正在变化的日本。而这三者投射到他的心态之中，则凝结成为一种焦虑与“爱恨交织”的复杂心绪。他对中国文明的焦虑来自中欧之间的比较，这种比较使他认识到，“以今日论之，中国与欧洲之文明，相去不啻霄壤。”^② “今所称识时务之俊杰，孰不曰泰西者文明之国也，欲进吾国，使与泰西各国相等，必先求进吾国之文明，使与泰西文明相等。”^③ 因此，通过比较，他与福泽谕吉一样，认为欧洲是“文明”的代表，将中国和明治前的日本定位为“半开化”国家。文明的进步，就是从野蛮、半开化走向文明的过程。在现实中，文明化就是以欧洲社会为目标的发展。但是，当时欧洲的殖民扩张和激烈的国际竞争，也使梁启超在为中国文明深感焦虑之时，看到了西义“文明”所带来的残酷性。他在《论民族竞争之大势》一文中说：“昔者忧国之士，以瓜分危言，棒喝国民，闻者将信而将疑焉……无形之瓜分，则乃生不如死，亡不如存。正所以使我四万万国民，陷于九渊而莫能救也。夫今日之竞争，不在腕力而在脑力，不在沙场而在市场。夫既言之矣，野蛮国之灭人国也如虎，皮肉筋骨，吞噬无余，人咸畏之；文明国之灭人国也如狐，媚之蛊之，吸其精血，以瘵以死，人犹昵之。今各国之政策，皆狐行也，非虎行也。”^④ “力征侵略之事，前者视为蛮暴之举动，今则以为文明之常规。”^⑤ 由此可见，梁启超对西义“文明”负面性的认知，使他深深感悟到，“文明”世界使中国处于“文明国之灭人国也如狐”的险恶环境之中。在这种环境中，“侵略”不再是“蛮暴之举动”，而是“文明之常规”。也正是这种认知，使他相信日本“文明开化”的结果，必然加入到侵略中国的行列：“日本者，世界后起之秀，而东方先进之雄也。近者帝国主义之声，洋溢于国中……试问今日茫茫大地，何处有可容日本人行其帝国主义之余地？非行之于中国而谁行之？”^⑥ 因此他提出，“今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。”^⑦ 欧洲与日本既是学习目标，又是反抗对象，造成了晚清知识分子对其“爱恨交织”的矛盾心态，对此深有体悟的梁启超尤其如此。因此，福泽谕吉那种带有国族主义色彩的文明观，在梁启超这里则成了一种弱者的呼唤，希望借助建设“民族主义之国家”而达到自救和自强。

出于对中国前途和命运的担忧，具有深厚国学背景的梁启超，在吸收福泽谕吉“文明”论的同时，也根据中国社会需要对其给予了中国文化视角的解读，对西义“文明”提出了自己的理解。在此偶举两例。

① 梁启超：《文野三界之别》，张品兴等主编：《梁启超全集》第1册，第340页。

② 梁启超：《论中国与欧洲国体异同》，张品兴等主编：《梁启超全集》第1册，第312页。

③ 梁启超：《国民十大元气论》，张品兴等主编：《梁启超全集》第1册，第267页。

④ 梁启超：《论民族竞争之大势》，张品兴等主编：《梁启超全集》第2册，北京：北京出版社，1999年，第898页。

⑤ 梁启超：《论民族竞争之大势》，张品兴等主编：《梁启超全集》第2册，第888页。

⑥⑦ 梁启超：《论民族竞争之大势》，张品兴等主编：《梁启超全集》第2册，第895、899页。

首先,梁启超给文明进步论和文明阶梯论赋予了“春秋之义”。如上所述,他在阐述“文明”的三个等级时,添加了“春秋之义”的延伸解释,把欧洲的文明阶梯论,看作《春秋》三世说的另一种表述。因此,梁启超的文明论,与《春秋》三世说、进化论融为一体。他说:“春秋之立法也,有三世:一曰据乱世,二曰升平世,三曰太平世。其意言世界初起,必起于据乱,渐进而为升平,又渐进而为太平,今胜于古,后胜于今,此西人打捞乌盈、土啤生氏等,所倡进化之说也。支那向来旧说,皆谓文明世界,在于古时,其象为已过。《春秋》三世之说,谓文明世界,在于他日,其象为未来。谓文明已过,则保守之心生。谓文明为未来,则进步之心生。”^① 因此对“文明”的追求,符合《春秋》三世说。

其次,梁启超在分析“文明”进步的原因与动力时,因论及问题不同而作了不同阐述,这实际上是他从中国社会现实需要出发而从不同维度来理解“文明”。在《新民说》“论国家思想”一节中,他将“文明”进步的动力归之于竞争:“夫竞争者,文明之母也。竞争一日停,则文明之进步立止。由一人之竞争而为一乡族,由一乡族而为一国。一国者,团体之最大圈,而竞争之最高潮也。”^② 这种观念,与他到日本之后形成的民族国家观念和国民观念紧密联系在一起,认为文明的竞争,最终表现为国家的竞争,优胜劣汰便是文明的进步。在《新民说》“论进步”一节中,他提出对外交往也是文明进步的原因之一。他认为,中国与日本“同在东亚之地,同为黄族之民,而何以一进一不进,霄壤若此。”^③ 原因之一便是中国“环蛮族而交通难也。凡一社会与他社会相接触,则必产出新现象,而文明遂进一步,上古之希腊殖民,近世之十字军东征,皆其成例也。然则统一非必为进步之障也,使统一之于内,而交通之于外,则其飞跃或有更速者也。中国环列皆小蛮夷,其文明程度,无一不下我数等,一与相遇,如汤沃雪,纵横四顾,常觉有天上地下唯我独尊之概,始而自信,继而自大,终而自画。至于自画,而进步之途绝矣。”^④ 因此,中国必须保持对外开放与交往,才能取得文明的进步。在《保教非所以尊孔论》的“论保教之说束缚国民思想”一节中,梁启超又将“思想自由”当作文明进步的总原因:“文明之所以进,其原因不一端,而思想自由,其总因也。”^⑤ 而思想自由正是他竭力倡导的维新举措之一。

由此可见,梁启超日本期间所形成的西义“文明”观输入中国之时,虽有“梁启超式输入”的粗糙成分,但也有结合中国历史与现实的独立思考,以及对中国变法失败的反思,服务于其挽救中国民族危亡与维新图强的目标。实际上,他在向中国民众传播西学之时,非常顾及中国文化传统。例如,当时日本将英文的 economy 或 economics 译为“经济”,梁启超曾试图设法避免使用这一日本译名,而是另用“生计”一词,因为他考虑到中国固有词汇中的“经世济民”,怕中国读者误解。^⑥ 虽然他最终还是使用了“经济”一词,但也反映了力图将西方概念本土化的努力。

结 语

19世纪可以说是一个“文明化”的世纪,欧洲殖民者打着“文明”的旗号将侵略触角伸展

① 梁启超:《论支那宗教改革》,张品兴等主编:《梁启超全集》第1册,第264—265页。

②③ 梁启超:《新民说》,张品兴等主编:《梁启超全集》第2册,第664、683页。

④ 梁启超:《新民说》,张品兴等主编:《梁启超全集》第2册,第684页。

⑤ 梁启超:《保教非所以尊孔论》,张品兴等主编:《梁启超全集》第2册,第767页。

⑥ Mori Tokihiko, “Liang Qichao and Western Modernity: An Analysis of His Translations of the Term ‘Political Economy’,” in Joshua A. Fogel, ed., *The Role of Japan in Liang Qichao’s Introduction of Modern Western Civilization to China*, pp.15-39.

到世界各地,使得包括中国、日本在内具有自身文化传统的亚洲国家,在其强大的经济与军事力量面前,为了自救与自强而不得不学习他们的“文明”。西义“文明”便是在这种世界格局与国际环境中传播到了日本与中国。这一概念的东渐,从其流动过程来看,从基佐到福泽谕吉再到梁启超,有一条清晰的承继脉络,同时也有吸收过程中的本土化改造。福泽谕吉和梁启超对西义“文明”的积极倡导,正反映了19世纪欧洲霸权背景下,西义“文明”作为世界性话语的影响力。19世纪的“文明”话语,在欧洲扩张过程中成为一种世界性思潮,它已不仅仅是一个词汇或概念,而且成为一个具有“普世”意义的价值取向,成为以欧洲为代表的社会前进的目标和各国努力的方向。福泽谕吉和梁启超正是在这个欧洲主导的话语体系中,试图为本国找到富强之路,并在吸收中建构起适用于本国的本土化“文明”概念。因此,对于欧洲“文明”观念传入日本与中国,要从欧洲主导的世界“文明”话语与福泽谕吉、梁启超为代表的日中本土化努力两个方面来理解。

从现代“文明”概念作为渊源于欧洲的话语来看,从基佐时代到19世纪末,这套话语不断完善,形成文明阶梯论,它渗透于欧洲的殖民扩张之中,使“传播文明”成了欧洲扩张的合理与合法外衣。这套话语体现了欧洲人随着社会经济飞速发展和称霸世界而具有的自信,同时也为他们提供了以欧洲眼光来衡量世界的工具。因而,“文明”在19世纪欧洲人那里,也是一种文明主义和帝国主义的意识形态。

从日本、中国知识分子接受欧洲“文明”观念来看,他们实际上是参与了欧洲主导的世界“文明”话语的普及。在弱肉强食的帝国主义时代,福泽谕吉和梁启超的选择是无可厚非的,因为在精神文化上也需师夷长技以制夷。正是基于这种理念,他们在吸收欧洲“文明”时也注意加以改造,力求为己所用。只不过,福泽谕吉倡导的“文明”,在日本明治政府的推动下产生了直接效果,也促使日本人对自身文明的认同从自卑走向自信,最终使日本跻身欧美“文明”国家的行列。而流亡海外的梁启超看到祖国的积弱却无从实施抱负,即使祭出民族主义“文明”这杆大旗,倡导的效果也与日本大为不同,因为他的声音不具备日本那种由“舆论”转化为“政策”的条件。由于欧洲“文明”具有文明主义和帝国主义意识形态的一面,如果在接受这一概念时不加以很好的改造,便有可能从文化上落入文明主义的陷阱。福泽谕吉晚年的“文明”观,便在一定程度上将这种文明主义转化成了军国主义,将欧洲“文明”的负面因素移植到了日本。而在梁启超那里,在沦为被瓜分对象的晚清中国,对西义“文明”的倡导始终是一种弱者的呼声,因此“文明”也只可能是一面维新图强的旗帜。

〔作者刘文明,首都师范大学历史学院教授。北京 100083〕

(责任编辑:舒建军 责任编审:姚玉民)

The Huizhou Residents' Association in Shanghai and Its Relationship with Social Change (1923-1953) Tang Lixing(48)

In 1902, the Shanghai Chamber of Commerce was established and in the same year the first Huizhou Residents' Association in Shanghai was born. The Residents' Association, a continuation of the traditional guild hall, was a self-governing organization based on a common place of origin and founded with the broad participation of old and new-style merchants, gentry members and the new intellectual stratum, men and women, and capital and labor. It was complementary to the Chamber of Commerce in function. From its establishment in the early twentieth century to its dissolution in 1953, the Huizhou Residents' Association in Shanghai went through repeated periods of continuity and rupture. After the outbreak of the Pacific War, the Association ceased its activities, but the post-war period saw the continuation of the self-governing community functions of the Association and of public space for Shanghai residents. In the later period of China's Second Civil War, when the economy was depressed and society in turmoil, the Association was mired in difficulties, and eventually disappeared in 1953. Understanding continuity and rupture in the history of the Residents' Association provides us with a unique perspective on the changes of that era.

The Spread of the European Concept of "Civilization" to Japan and China and its Localization: An Analysis Centering on François Pierre Guillaume Guizot, Fukuzawa Yukichi and Liang Qichao

Liu Wenming(66)

The nineteenth century European concept of "civilization" contained elements of imperialist ideology and spread throughout the world in the wake of European colonial expansion. In the course of the eastward movement and localized absorption of the basic connotations of the concept of "civilization," we can trace a clear line of inheritance from Guizot to Fukuzawa Yukichi and Liang Qichao. Fukuzawa and Liang's advocacy of "civilization" reflects the powerful influence of European "civilization" as a global discourse. "Civilization" at the time was not just a word or a concept but had become a "universal" value orientation as well as the goal of social progress for which all countries must strive, represented by Western Europe. It was within this Europe-led discourse system that Fukuzawa and Liang tried to find a path to wealth and strength and build a civilization suited to their own countries while "absorbing" foreign imports. However, the outcome of the localization of "civilization" in the Western sense was quite different in Japan and China.

Research Articles

"A Lan"(阿揽)and "Fu Tie"(浮唎):Buddhist Elements in Turfan Sogdian Names

Wang Rui(78)

The influence of Buddhism on Sogdians who had migrated into China was reflected not only in their beliefs, but also in some of their *hu* (胡, non-Han) names. Sogdian *hu* names found in Turfan literature include, besides the commonly seen *fo* (佛, "Buddha"), *seng* (僧, "monk") and *ni* (尼, "nun"), some still obscure words, such as A Lan (阿揽) and Fu Tie (浮唎). A Lan is a Zoroastrian god with a strong coloring of Buddhism. The word has no etymological connection with its homonym *a lan* (阿兰), but instead is related to the ancient capital Alanmi