

# 中國個人觀念的起源、 演變及其形態初探

• 金觀濤、劉青峰

## 一 中文「個人」一詞的意義及個人觀念的產生

1908年，魯迅曾這樣談「個人」一詞的傳入：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大話，苟被其謚，與民賊同。」<sup>①</sup>這段話透露了兩重含義：第一、「個人」這個詞是1905年前後由外國引入；第二、當時這個詞的意義在正統士大夫心目中相當負面。中文裏，「個人」一詞古已有之，常用來指某一個特定的個體，如「我個人」、「那個人」、「幾個人」；在文學作品、特別是詩詞中較常用，是指自己所愛的人。例如陳念的名句：「個人如畫，已作中州想」，這裏的「個人」即愛人。因此，魯迅這段話的準確含義應該是：二十世紀前中國沒有現代意義上「個人」一語。那麼，甚麼是現代意義的「個人」呢？在西方政治思想中，個人 (individual) 為現代性的核心觀念。它是權利的主體，是社會組織的基本單位。因此考察個人觀念在中國的起源，就要探討「個人」是甚麼時候被視為權利主體和社會組織的基本單元，特別是它何時被用作 individual 的譯名？

我們用數據庫檢索發現，現代意義上的「個人」一詞，最早出現在1898年前後，但在1900年前它並沒有和 individual 建立明確對應關係。早在十九世紀上半葉，1830年代出版的《東西洋考每月統記傳》中，傳教士就經常用「人人自主之理」來表達西方現代個人權利觀念，但並沒使用「個人」一詞。在很長一段時間中，中國人並沒有接受西方個人觀念。例如，1885年出版的《佐治芻言》，這是第一部系統論述西方自由主義的中文譯著，原著是英國錢伯斯兄弟 (William & Robert

1908年，魯迅曾這樣談「個人」一詞的傳入：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大話，苟被其謚，與民賊同。」這段話透露了兩重含義：第一、「個人」這個詞是1905年前後由外國引入；第二、當時這個詞的意義在正統士大夫心目中相當負面。

\* 本文是2002年9月開始，由香港研究資助局 (RGC) 資助的研究計劃“A Quantitative Study of China’s Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)” 部分成果，初稿曾在香港中文大學當代中國文化研究中心召開的「思想史上的個人、社會與國家研討會」(2003年10月) 上宣讀。黃庭鈺小姐、岑國良先生、關韻媚小姐先後協助處理數據，特此一併致謝。

Chambers) 1852年編輯出版的教育叢書之一種。《佐治芻言》一開頭在論述自主之個人如何組成社會時，individual被譯為「人」，society被譯作「會」，組織機制則譯為「自然之理」。該書多採用類似於儒學的說法：「一國之治，其原皆始於家」；而“Individual Rights and Duties”則被譯為「論人生職分中應得應為之事」<sup>②</sup>。這說明西方個人觀念並沒有被士大夫理解。

一般認為，「個人」作為現代政治語彙，是1884年在日本定名<sup>③</sup>，然後由日本傳入中國。姑且不論真實過程是不是這麼簡單，我們注意到中國用於翻譯individual的詞形形色色，普遍使用過的除上面提到的「人人」之外，還有「私」、「己」、「獨」和「個人」共五個詞。「人人」在中文裏主要含義是指每一個人，「獨」意義更多是「獨立」、「單獨」，這兩個詞的意義與individual都有偏差，故不可能流行。在剩下的三個詞中，「己」、「私」和「個人」一開始是同時使用的。如嚴復用「己」，梁啟超則較喜歡用「個人」來譯individual。1902年梁氏明確說「國家之主權，即在個人」，並在「個人」這個詞下註明「謂一個人也」<sup>④</sup>。

因此，在考察西方個人觀念傳入中國時，我們面臨的第一個問題是，為甚麼在1900年後最終是使用「個人」一詞而不是其他術語與individual相對應？它在思想史上有甚麼意義？本文利用數據庫方法<sup>⑤</sup>，通過關鍵詞頻度和意義類型分析，並結合中西思想史比較，來考察與individual相對應的「個人」一詞在中國近代思想史中的起源及演變，進而討論個人觀念在現代中國的幾種形態。在展開討論之前，我們有必要簡單而粗略回顧一下西方individual觀念的起源。

一般認為，「個人」作為現代政治語彙，是由日本傳入中國。中國用於翻譯individual的詞形形色色，除「人人」之外，還有「私」、「己」、「獨」和「個人」共五個詞。嚴復用「己」、梁啟超較喜歡用「個人」來譯individual。1902年梁氏明確說「國家之主權，即在個人」，並在「個人」這個詞下註明「謂一個人也」。

## 二 指涉社會組織基本單元的詞彙： 「公民」、「君子」和「個人」

Individual一詞來自拉丁文*individuus*，其本意為不可分割的；波埃修斯(Boethius)在翻譯希臘文「原子」一詞時，用它表達單一、特定的不可以進一步分割之實體<sup>⑥</sup>。用individual這一指涉「原子」的詞彙來指涉一個人，是相當晚近的事情。研究指出，這一過程發生在十六世紀以後，即西方現代社會誕生之際<sup>⑦</sup>。這說明，用individual來表達個人觀念，起源於尋找社會組織最小單元的過程。

眾所周知，傳統社會是由氏族聯盟、部族、家族、家庭等更小部分組成的。表面上看，只要把組成社會的各部分(如部落、家庭)進一步細分，最後一定會落實到不可以進一步分割的最小單元——一個人。但是，在西方近現代社會產生之前，並沒有把社會組織看成由一個個「個人」組成的觀念。這說明如何規定社會組織的最小單位，取決於人們心目中合理的社會組織藍圖。在不同時代，隨着人們對合理社會組織原則理解的不同，對甚麼是組成社會整體的最小單位，可以有很大差異。個人觀念的出現與西方現代社會形成的同步，揭示了個人觀念起源的第一個前提，它是人們在特定的合理社會組織原則下，尋找社會組織的最基本單位時而意識到的，即個人觀念乃是現代社會組織藍圖的一部分。

甚麼是現代社會組織藍圖？為了說明這一點，我們先來分析現代社會產生之前的種種社會組織藍圖，從而梳理出個人觀念起源的條件。古希臘社會組織

古希臘的家庭與城邦被劃分為兩個不同領域，家庭內部關係不屬於社會組織原則。相反，儒學把國家的組織原則看成是與家庭組織原則同構。儒家倫理打通了公私兩個領域的價值，並規定了尊卑的倫常等級秩序，每一個人都處於這種倫常等級網中而不能獨立出來；組成社會的是倫常等級，而不是一個個「個人」。

藍圖是城邦，組成城邦的基本單元為公民。在亞里士多德政治學中，嚴格給出了公民的定義。城邦被定義為一個政治共同體，其組織原則決定了參與這個政治共同體的人不僅是居住在本地的人，他還必須具有理性和參與政治的能力。這樣，唯有公民才具有這種能力，而婦女、兒童、奴隸因不具備理性，他們不是公民；外鄉人及沒有居所和足夠財產的人，不具備自我立足、獨立參與統治之能力，故亦不稱為公民。公民被單純地歸為參與法庭審判和行政統治的人<sup>⑧</sup>。這樣，公民只能是合法而自足的家庭統治者，也就是家長。正如基托 (H. D. F. Kitto) 所說，古希臘「社會是家庭的聚合，每個家庭都有它自己責任重大的領袖」。他甚至將希臘式「國家」泛稱為一個由男性親屬組成的集團<sup>⑨</sup>。

可見，根據古希臘社會組織藍圖找到的最小單位是家庭。家庭內部屬於私人領域，其組織方式不屬於古希臘城邦（或共和國）組織原則描述範圍；公民作為家庭代表參與公共活動組成城邦，意味着從私人領域步入一個和私人事務無關的政治領域。公民沒有從公共（政治）領域撤退的權利，一旦離開公共領域，公民就沒有意義。換言之，古希臘和羅馬之所以沒有或不需要個人觀念，是因為家庭內部組織在公共事務中不具正當性。以這種社會組織原則尋找最小單元時，不可能發現個人的存在。

那麼，是不是說只要家庭組織及其事務具有正當性，就可以產生個人觀念呢？問題並不是這樣簡單。如果將中國傳統社會組織藍圖和古希臘對比，可以得到個人觀念誕生條件更為準確的描繪。和古希臘社會組織藍圖類似，儒學也認為只有少數精英可以參與政治統治，他們亦有自己的名稱，這就是「君子」<sup>⑩</sup>。但是，同樣是作為家庭家族的代表，君子與公民有極大差別。古希臘的家庭與城邦被劃分為兩個不同領域，家庭內部關係不屬於社會組織原則。相反，儒學把國家的組織原則看成是與家庭組織原則同構。家庭雖在領域上屬於非公共的部分，但儒學把孝這種屬於私領域的父子倫理關係，推廣為普遍的道德價值，它屬於「公」，也是國家組織的重要原則。既然家庭屬於儒學社會組織藍圖，為甚麼對國家的組成部分——家族的進一步劃分，找不到個人呢？關鍵在於，儒家倫理打通了公私兩個領域的價值，並規定了尊卑的倫常等級秩序，每一個人都處於這種倫常等級網中而不能獨立出來；組成社會的是倫常等級，而不是一個個「個人」。例如男子對君稱臣，對父稱子，對妻稱夫，對弟稱兄，自稱為己。每一個人只有通過倫常等級這張社會關係網，才能將自己定位。在這種結構中描述某一個人，得到的只能是特定關係的稱謂，而不可能想像存在平等而獨立的個人。反映在語言學上，中國人親戚關係的稱謂是世界各種語言中最為複雜、精密的。早在公元前二至三世紀，《爾雅·釋親》中列出宗族、母黨、妻黨及婚姻所及之親屬稱謂就有八十七個。清代梁章鉅著《稱謂錄》中，輯古今文獻中所用親屬稱謂達到一千個<sup>⑪</sup>。

也就是說，在中國傳統社會，只有作為道德主體和倫常關係載體的人，並沒有作為權利主體和社會組織基本單元的「個人」。根據中國傳統社會的例子，我們可以得到個人觀念起源的條件，這就是社會有機體的解體，人從道德倫常關係和各種有機的社會聯繫中解放出來。從觀念史來看，這有待於現代社會組織藍圖的形成。

### 三 現代社會組織藍圖和自我代表的個人

現在我們可以理解，在西方，為何individual一詞指涉個人並作為政治術語的顯現，始於十七世紀，因為現代社會組織藍圖正是在這一時期成熟的。無論是笛卡兒(René Descartes)、霍布斯(Thomas Hobbes)，還是洛克(John Locke)，都把個人視為自然權利的主體，而社會無非是個人為滿足自己目的、根據契約(法律亦可以視為某種契約)形成的組織。根據現代社會契約論，尋找其基本組織單元，只能找到個人。換言之，個人如同原子一樣，作為不可進一步分割的實體，它先於社會存在。而社會契約論的出現，是各種等級制社會有機體觀念的瓦解，個人(而非群體)成為自然權利的最終主體的結果。

西方個人權利來自於自然法。但是十四世紀之前，自然法所規定的自然權利之主體並不是個人，而是處於不同等級中的「種」與「屬」。在中世紀，國家是由處於等級制中不同類型的人組成的，自然法(也包括人為法)所規定的權利義務，對社會中不同的階層是不平等的<sup>②</sup>。中世紀的社會結構，正如韋伯(Max Weber)所指出的<sup>③</sup>：

各式各樣的行業和社會等級是按天命注定的，其中每一種都被分派了神所期望的，或為客觀世界的規範所確定某種特定的和必不可少的職責，因此，不同的倫理義務都與人們各自的地位連在了一起。在這種理論形式中，各式各樣的職業各等級被比做一個有機生物體的組成部分。

有機體之組成單元為普遍的「種」和「屬」，將這個人和那個人區別開來的，是他所屬於「種」和「屬」的性質(共相)，而非「個人」性質。

近年的研究指出，十四世紀後唯名論思潮對經院哲學之顛覆，是「現代性的神學起源」。因為，唯名論認為唯有個體才是真實的，而經院哲學中來自亞里士多德哲學的新柏拉圖主義式的「種」和「屬」，它們作為共相，只是一個名稱，不是實在。這樣一來，將封建社會視為一個上帝設計的理性有機體也就不再成立。權利的主體亦不再屬於「種」和「屬」，而逐步落實到不可進一步分割的個人身上。吉利斯皮(Michael Allen Gillespie)曾詳細論述過這種來自唯名論的本體論個人主義(Ontological Individualism)，如何促使實驗科學之興起，並在形成個人權利和privacy等近代觀念，以及直接引發十七世紀的宗教改革等方面，對西方現代思想形成所產生的重要影響<sup>④</sup>。

由於個人成為自然權利的最終主體，個人擁有權利和表達權利成為西方個人觀念之核心，所以西方個人觀念也可概括為自我代表的個人(The Self-Representing Individual)<sup>⑤</sup>。為甚麼自我代表的個人觀念的確立，是與現代社會組織藍圖相聯繫的呢？因為在中西傳統社會，雖然也有各種契約，但這些契約只是輔助性的。如前所說，無論古希臘還是中國傳統社會，亞里士多德政治學或儒家倫理才是判定社會組織合理性的最終依據。隨着組成傳統社會有機體的等級、團體的解體，個人成為權利主體，而個人之間只能用契約形成社會組織。反過來也可以說，當契約被視為組成社會的根本機制，社會組織的基本單

在西方，individual一詞指涉個人並作為政治術語的顯現，始於十七世紀。無論是笛卡兒、霍布斯，還是洛克，都把個人視為自然權利的主體。個人如同原子一樣，作為不可進一步分割的實體，它先於社會存在。而社會契約論的出現，則是各種等級制社會有機體觀念的瓦解、個人成為自然權利的最終主體的結果。

元只能得到個人，而且是自我代表的個人。在社會契約論這種現代社會組織藍圖產生以前，作為有機體的社會肯定比個人更重要。只有現代社會組織藍圖的出現，個人和社會哪一個更重要才變得不確定。而個人觀念的普及則導致個人主義的興起。

所謂個人主義，是一種認為個人比社會更重要的思潮。對個人主義的態度和不同理解，直接緣於對現代社會組織藍圖的評價。斯沃茨 (Koenraad W. Swart) 指出，個人主義 (individualisme) 這一術語發明於1820年代的法國，隨着托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 著作的翻譯而進入英語世界。一開始，法國學者在使用individualisme一詞時指出，如果把個人看得比社會更重要，就會導致利己主義盛行和政治解體；因此「個人主義」在法國明顯是一貶意詞<sup>⑥</sup>。而「個人主義」和「社會主義」、「共產主義」等詞幾乎是同時流行則表明，對自由主義社會組織藍圖的懷疑、否定，與馬克思主義、無政府主義思潮的興起有着內在聯繫。由於不同國家對自由主義社會組織藍圖有不同的理解和態度，個人主義的含義也不盡相同。盧克斯 (Steven Lukes) 曾詳細論證過十九世紀法國、德國、英國和美國個人主義觀念的巨大差異。如果說，在法國個人主義意味着一種個人利益至上對社會的傷害，那麼在德國它則充滿了浪漫主義色彩，表示了對個人主體性和創造性的高度讚揚，甚至具有尼采 (Friedrich W. Nietzsche)、叔本華 (Arthur Schopenhauer) 所主張的「超人」色彩。而在英美，經驗主義的自由主義一直是十九世紀政治思想的主流，「個人主義」一詞則具有正面的價值，代表了對自由、民主和資本主義經濟的肯定<sup>⑦</sup>。

綜上所述，西方現代個人觀念(自我代表的個人)的起源，植根於自然權利主體的個體化和社會契約論，它是西方現代文明的特殊產物。在這一意義上，中國不存在現代個人觀念如何起源這一命題，中國文化現代個人觀念的形成，首先取決於向西方學習的過程，中國能否成功地學習西方個人觀念，也依賴於中國文化對個人權利和社會契約論這兩個基本要素的理解。

西方現代個人觀念的起源，植根於自然權利主體的個體化和社會契約論，它是西方現代文明的特殊產物。在這一意義上，中國文化中現代個人觀念的形成，首先取決於向西方學習的過程。中國能否成功地學習西方個人觀念，也依賴於中國文化對個人權利和社會契約論這兩個基本要素的理解。

#### 四 西方個人觀念是怎樣進入中國：國家主權之個體化

只要儒家社會組織藍圖尚未解體，中國知識份子就只能用儒家倫理來理解西方現代社會組織機制。如我們在第一節中舉出的《東西洋考每月統記傳》和《佐治芻言》，雖然介紹了「人人自主之理」的個人權利觀念，但並未在士大夫中產生影響，「個人」一詞幾乎沒有在政治思想文獻中出現過。1895年甲午戰敗，隨着儒學規定的社會組織藍圖解體，十九、二十世紀之交出現了「個人」與「社會」這兩個新詞。但在1900年前它們的意義並沒有明確地對應 individual 和 society，這與當時大多數中國知識份子沒有認識社會契約論直接相關。那時，思想激進的士大夫曾設想過一種能將君王大一統政府、紳士鄉村自治和家族更有效地整合起來，使國家具有更大動員力的社會組織形態；「群」正是這種社會的代名詞。1901年清廷推行新政，1906年宣布實行預備立憲，民國初年引進西方共和制，在短短十年間中國出現全面學習西方現代制度的高潮。由個人自願形成的

組織——結社、協會和集會高度繁榮，而「社會」一詞作為結社協會之簡稱，也取代了「群」。我們發現，正是在這一過程中，中國知識份子接受了individual和society這兩個觀念；與西方類似，也是和這一時期部分接受現代社會組織藍圖（個人是權利的最終主體和社會契約論）密切相關。

我們曾在分析中國權利觀念的論文中指出，在1900年前，「權利」一詞已頻頻出現於外交和政治文獻，其意義絕大多數是指國家在政治和經濟方面的利益和自主性。也就是說，中國士大夫首先是從國家主權意識到權利的重要。1900年前一兩年，康、梁等思想家進一步認識到國家自主之權與人人自主之理的關係，反映他們這時已有了個人爭權利的觀念，但是尚無明確使用「權利」與「個人」的對應。1900年後，中國知識份子更明確認識到，如果個人或社會團體沒有爭權利和獨立自主之能力，國家又怎麼可能獨立自主？正如1901年梁啟超所說<sup>⑩</sup>：

今世之言獨立者，或曰拒列強之干涉而獨立，或曰脫滿洲之羈軛而獨立。吾以為不患中國不為獨立之國，特患中國今無獨立之民。故今日欲言獨立，當先言個人之獨立，乃能言全體之獨立，先言道德上之獨立，乃能言形勢上之獨立。

因此，我們也可以把個人權利在中國的引進稱為國家自主性的個體化。統計表明，當時官方文件中使用「權利」一詞主要是講國家主權和自主，即權利主體為國家，但在非官方文獻中已大量談到個人權利，把個人爭權利視為建立獨立國家國民之公德。可見，在中國，現代個人觀念起源於對個人權利的肯定。我們利用「數據庫一」對非官方文獻中「個人」和「權利」兩詞在1900年至1911年做出頻度統計<sup>⑪</sup>，得到圖1。

在1900年前，「權利」一詞大多是指國家在政治和經濟方面的利益和自主性。1900年前一兩年，康、梁等思想家認識到國家自主之權與人人自主之理的關係。1900年後，中國知識份子更明確認識到，如果個人或社會團體沒有爭權利和獨立自主之能力，國家又怎麼可能獨立自主？因此，我們可以把個人權利在中國的引進稱為國家自主性的個體化。

圖1 「個人」、「權利」兩個詞在非官方文獻中出現的頻度曲線

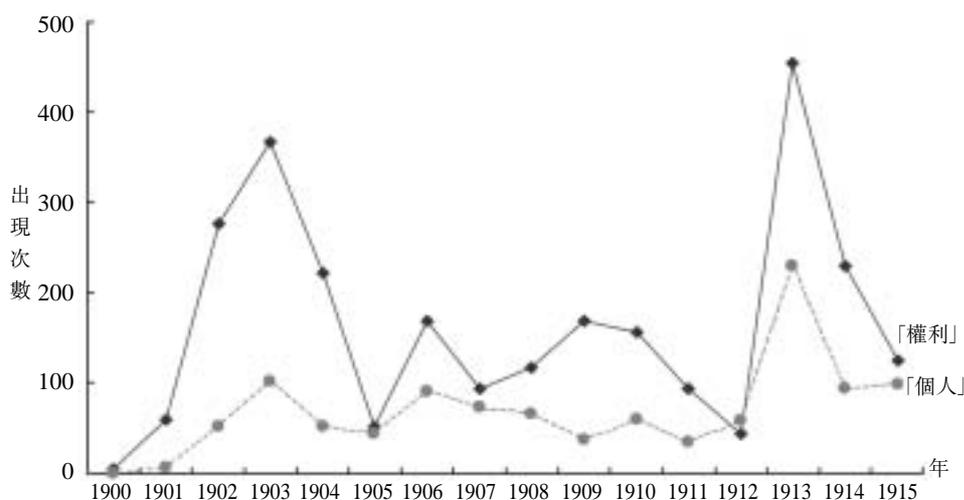


圖1中，1901年至1907年間，「權利」和「個人」兩條曲線變化趨勢有很強的相關性，這反映個人觀念和個人權利觀念的確立，幾乎是同步發生的。

為了進一步驗證是國家主權的個體化導致中國知識份子接受個人觀念，我們分析了有關個人例句中「個人」一詞的用法，發現其意義有表1所示的七種類型。第一種類型為代表「己」和「私」及本人的白話用法；第二、三種類型中「個人」一詞是權利、平等等新觀念的主體，即它用於表達個人權利和個人獨立、自由以及平等的載體；第四、五種類型是用於與社會、家庭、國家對稱，即把個人看作社會組織之單元；第六、七種用法是指個人主義和個人無政府主義。我們按年代給出每種意義出現頻度，並用+、-、○代表人們使用該意義時的價值取向(肯定、否定、中性)，得到表1。

表1 「數據庫一」中「個人」一詞意義分類統計

分類、 評價	一 個人(一己、小己、私人、本人……)			二 個人(經濟權益、政治權利)、獨立、自主、自由、法律、國家自主、主權			三 個人(倫理道德、人格)、獨立、平等			四 個人與家庭、家族並提、對稱			五 個人與群體(社會、公眾團體、政府、國家、民族、世界人類)並提、對稱			六 個人(利己)主義			七 個人無政府主義(極端、絕對自由主義、享樂主義)			合計
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1898		4	2			1																7
1899																						0
1900																						0
1901				1	3			2														6
1902				33	1	2	4						2	4	1	4		1				52
1903				44	6	11	8	6	2				7	5	6	4		2				101
1904		2		23	3	1	1			2			9	9				2				52
1905		1		23	5	7	3						2				1	1				43
1906		2		41	3	2	5	1	1				19	12	2	1	1					90
1907				12	17	5	10	3		1				8		4	3	6		4		73
1908		2		20	4	8	20	1					1	3			2	4			1	66
1909		2		13	14		1	3					4									37
1910				15	31	4	2	3	1				3			1						60
1911				12	14	7							1									34
1912				15	30	4	1		2				1	2	2		1					58
1913		2		14	139	20	8	17	4	2			10	1	2	4	7					230
1914		1		22	45	7	6	3		1				6		2	1					94
1915		6		50	8	15	3	1	4	1	1	1	1	4	3							98

從表1可見，1900年前「個人」的用法只限於第一種類型；與西方individual相應之個人觀念，最早約在1901出現，用於表達獨立的個人權利自主性，並且個人也很快被視為社會組織的基本單元。這說明中國個人觀念的引入和個人觀念在西方的起源類似，是與權利主體個體化以及引進西方現代社會組織藍圖是一

致的。可以說，1900年至1915年間是中國知識份子學習並力圖接受西方「自我代表之個人」觀念的時期。

那麼是否可以說，中國在清末新政(1900-11)時期，已真正接受了西方現代自我代表的個人觀念呢？我們在《中國現代思想的起源》一書及其他論文中曾經分析指出，在這一階段清廷推行新政和廣大紳士學習西方政治、經濟制度的前提，是不能損害自身的權力和利益，儒家倫理仍是清廷和紳士權力的正當性基礎；這樣，只有採中學與西學二分的二元論，把引進西方社會制度嚴格限制在儒家倫理統治領域之外<sup>20</sup>。因此，「個人」、「社會」和「權利」等觀念，都是在這種中西二分二元論的意義結構中被接受的，它們只在公共領域有效，而不能進入家族、家庭等原由儒家意識形態規範的領域。這就造成了個人權利觀念在引進中國之初，就與西方現代政治思想中的個人權利觀有較大的差異。在西方，個人權利是公共領域和私人領域的普遍價值；但在中國，個人權利僅僅在個人參與公共事務(如參與政治、經濟、教育等活動)時有效，而在處理私人關係時，特別是家族內部事務，個人權利觀念與儒家倫理矛盾，兒子對父親並不能講個人權利，在親戚和朋友之間談個人權利亦是十分可笑的事。

1902年梁啟超發表的名著《新民說》，就具有十分顯明的中西二分二元論結構。梁啟超把道德分成公德和私德，儒家倫理屬私德，權利屬於公德，它們互不相干。由於每一個人必須兼備公德和私德，這樣，人也就被分成「公人」和「私人」<sup>21</sup>。這種把「個人」進一步區分為「公人」和「私人」，自然不是指individual可以分成更小的部分，而是指一個人在公私不同領域有兩種狀態。中國這種只適用於公共領域的個人權利觀念，無疑有別於西方「自我代表的個人」。

現在，我們可回答第一節中提出的問題了。十九、二十世紀之交有多個用於表達個人觀念的詞語，為甚麼在1900年後，最終與individual相對應的是「個人」，而不是其他詞呢？「己」和「私」是傳統社會對自己和個人利益的稱呼，它們在公和私兩個領域中通用；而當時中國的情況是，引進individual是與權利緊密結合在一起的，並且它們僅僅在公共領域中適用而不應進入私領域。這樣，用「己」和「私」來翻譯individual就不甚適當了。所以，在二十世紀初，知識份子寧可接受「個人」這個在儒學傳統政治裏不常用的詞來表達individual。

清廷推行新政和廣大紳士學習西方政治、經濟制度的前提，是不能損害自身的權力和利益，儒家倫理仍是清廷和紳士權力的正當性基礎；這樣，只有採中西學二分的二元論，把引進西方社會制度限制在儒家倫理統治領域之外。梁啟超的《新民說》就具有十分顯明的中西二分二元論結構。他把道德分成公德和私德，儒家倫理屬私德，權利屬於公德，兩者互不相干。

## 五 對西方現代性之重構：常識個人觀念

1900年至1915年間，這種純粹由向西方學習而引進的個人觀念，在中國現代文化中是不穩定的。由於清末新政、預備立憲到民初的共和都不能建立穩定的社會秩序，紳士公共空間實踐的失敗引發了嚴重的社會整合危機，這就導致新一代知識份子懷疑並進而否定其背後的觀念系統<sup>22</sup>，引發新文化運動。

本文不擬討論新文化運動爆發的原因，只探討在這一運動中對各種學習而來的西方觀念的重構，是如何影響到中國當代個人觀念的形成。在新文化運動前夕，一些知識份子已經意識到中國與西方個人觀念的差異。例如，胡適在1914年6月7日的日記中寫道<sup>23</sup>：



比較表1和表2，可以發現1915年至1917年個人觀念的主要類型，是用於表達個人權利和個人是社會組織最小最基本單元這兩種意義，這與辛亥前相同。不同的有兩方面，第一、在表1中1903年至1914年對「個人主義」的價值取向是曖昧的，否定傾向略多；而在1915年至1918年，卻基本上是肯定「個人主義」的，表明《新青年》早期毫無保留地提倡個人主義。第二、表1中用於表達權利的個人遠多於表達社會組織基本單元的個人，而在表2中兩者從相近演變為表達社會組織單位的個人居多。那麼，能不能說新文化運動早期的個人觀念比1900年至1915年間更接近西方「自我代表的個人」觀念呢？

我們曾在前面的討論中指出，中國知識份子接受個人觀念是與國家自主性的個體化、部分接受社會契約論直接相關聯的。而在新文化運動中，上面這些基礎均已動搖。共和政治的失敗，使得新知識份子對民主觀念重新定位，質疑西方代議制政治制度的有效性，主張一種讓大眾全面參與的政治制度。反映在觀念史的關鍵詞使用上，這就是「民主」取代「共和」<sup>②</sup>。反映在社會組織藍圖上，紳士公共空間以軍閥割據收場，使得社會契約論失去吸引力。更重要的是，1914年爆發的第一次世界大戰，社會達爾文主義受到廣泛批判。過份強調個人爭權利，被認為是帝國主義發動弱肉強食戰爭的理論根據。其後果是個人權利觀念與社會達爾文主義劃清界線。除了質疑剛剛引進中國的，包括個人觀念在內的西方現代觀念之外，另一方面，我們還必須看到，新文化運動時期正是中國知識份子的常識更新的時期。新知識份子用經過科學解釋的常識代替傳統常識，形成現代常識理性。社會由個人而非倫常關係組成的觀念，正是在全盤反傳統主義思潮中成為現代常識之一。而五四後期形成的各種新觀念，都是建立在現代常識之上的。這導致現代常識理性對個人觀念的重構。

所謂現代常識理性，是指把現代科學常識和人之常情當作不容置疑的最終合理性論證基礎。在新文化運動後期，個人獨立作為現代常識，引發人們去思考個人權利能否作為一種新道德。眾所周知，道德是人人應當且能夠做到的，與個人的能力、經濟條件無關。而在現實生活中，窮苦人在經濟上不僅沒有富人那樣的權力，甚至難以獲得起碼的維生條件，這樣又如何談個人自主性？新文化運動後期，激進派新知識份子正是從個人經濟地位的不平等，質疑個人權利的道德屬性，甚至否認其具有最終的正當性，認定個人權利是虛妄的<sup>③</sup>。

簡言之，對西方個人觀念的重構是由兩種表面上互相矛盾動力所推動：一方面新知識份子顛覆了儒家倫理是家族和個人事務的根據這一大傳統，認同個人先於社會的存在，在這方面更接近西方現代自由主義；但另一方面，在個人如何組成社會的機制上，激進新知識份子卻由於現實生活中個人權利是不可能平等的，從而否定它是社會制度正當性根據這一基本理念。這樣一來，社會契約論便喪失了基礎。中國知識份子所認同的現代社會組織藍圖也與西方自由主義拉開了距離，其後果是形成中國當代獨特的個人觀念。比較表1和表2可以發現，《新青年》中1921年後個人觀念的主要意義類型，與1900年至1915年間

新文化運動時期對西方個人觀念的重構，是由兩種表面上互相矛盾動力所推動：一方面新知識份子顛覆了儒家倫理，認同個人先於社會的存在；但另一方面，激進派拒絕承認個人權利是社會制度正當性根據這一基本理念。這樣社會契約論便喪失了基礎。中國知識份子所認同的現代社會組織藍圖也與西方自由主義拉開了距離。

個人觀念有一個結構性差別。1900年至1915年間，個人觀念意義主要由「權利的個人」與「組成群體與國家」的「個人」兩種成分組成，這意味着當時比較接近自我代表的個人觀。自1917年《新青年》第三卷開始，「個人」七種意義類型中，出現頻度最高和次高的類型是與社會、公眾、國家對舉和作為私人的個人，而1921年後的個人觀念的主要意義類型，變成作為「私人的個人」和「組成群體與國家」的個人，權利已不再是個人觀念不可缺少的成份。這正是權利個人觀念被常識個人觀念取代在語言學上的證據。它表明，新文化運動早期從西方引進的類似於自我代表的個人觀念，經本土文化消化後，終於被常識個人觀念取代了。常識個人觀念作為現代常識理性的一部分，對五四後中國當代文化之建設發揮了巨大作用。這一五四時期形成的常識個人觀念，還進一步塑造了中國獨特的常識個人主義。

## 六 當代中國的個人觀：意識形態的個人或建構關係的個人

與西方個人觀念相比，中國現代常識個人觀念有如下異同：相同的是，它們都把個人獨立和社會由個人組成作為不容置疑的立足點；不同的是，在中國，個人權利不再是個人觀念不可缺少的核心。一旦個人權利不是正當性基礎，獨立的個人不可能根據契約組織成社會，那麼個人又如何組成社會？從邏輯上講，與常識個人觀相應的社會組織藍圖可能有兩種形態，一種是強調個人作為道德主體的道德屬性，而國家和社會被視為是建立在認同新意識形態和新道德準則上的整體，與此相關的社會組織機制是整體主義的。另一種情況，如果拒絕用新意識形態來組織社會，社會就會被看作主要是個人靠具體的人際關係網建構起來的，這時個人是建構各種人際關係的中心。在這兩種形態中，法律和普遍規範（不同形態的契約）都退居相當次要的地位。

學術界早已注意到，新文化運動中中國知識份子推崇的個人主義，其形態與二十世紀頭十年的不同<sup>②</sup>。而新文化運動中個人主義所認同的社會組織藍圖，又有無政府主義和自由主義兩種類型。前者把個人視為道德主體，社會是由個人組成的大道德共同體；後者在肯定個人的道德主體性的同時，強調個人對關係的建構，而社會為一由具體人際關係組成的大網。胡適正是這種自由主義式的常識個人主義的代表。胡適把個人聯繫起來的人際關係網稱為「大我」，並認為它自古以來就存在並且是不朽的<sup>③</sup>。基於這種社會組織原則，他認為，只要好人主政，就可以改造社會。無政府主義者則主張更徹底激進的個人主義，他們把社會組織看作由獨立個人組成的道德共同體。他們所認同的社會組織藍圖，是以個人為本位、生活與道德目標一致、不需政府和法律的公社。憑藉個人的道德品性就能建立互助關係，實踐各盡所能、各取所需的理想社會。無政府主義的社會組織藍圖和基於馬列意識形態的社會組織藍圖只有一步之差，只要人們意識到它的不實際，就會迅速轉向接受新意識形態的社會組織藍圖。我們曾

新文化運動中個人主義者所認同的社會組織藍圖，有無政府主義和自由主義兩種類型。胡適是自由主義式的常識個人主義的代表。他把個人聯繫起來的人際關係網稱為「大我」，並認為它自古以來就存在並且是不朽的。而無政府主義者則主張更徹底激進的個人主義，他們把社會組織看作由獨立個人組成的道德共同體。

討論新村和工讀互助團實驗的慘敗，以及思想界開始了社會大論戰，其結果是馬列主義和三民主義壓倒無政府主義和自由主義<sup>28</sup>。

1923年年底，胡適曾以該年為界，把中國思想狀況分為兩個階段。1923年前，知識份子一直浸潤在注重個性解放的思潮中，個人主義佔上風；1923年起，個人主義開始被集體主義壓倒<sup>29</sup>。胡適這一論斷有無根據？表2顯示，《新青年》雜誌中「個人」一詞在1920年後明顯減少，而對「個人主義」的評價在1919年前為正面居多，1920年後則負面增加。《新青年》代表了新文化運動左傾知識份子的價值取向。我們也查閱了共產黨機關刊物《嚮導》雜誌中「個人」一詞的用法，共產黨人不僅不再提「個人主義」，在使用「個人」一詞時，其意義幾乎等同於傳統的「本人」、「私人」用法，評價以負面為主。這無疑表明，1922年秋以後，左傾和加入列寧式政黨的知識份子對「個人主義」看法已發生巨變。儘管自1923年後國共兩黨成為主導中國政治舞台的勢力，黨國模式成為壓倒一切的社會組織藍圖，但對於那些不認同黨國意識形態的知識份子，仍可以在生活作風和心態上保持常識個人主義。周作人自提倡新村失敗之後，就從積極提倡個人主義轉變為注重自我生活情趣、韻味和以「玩」為工作的心態<sup>30</sup>。1930年代後，這種注重個人生存狀態的個人主義，成為很多文人知識份子逃避政治意識形態的生活方式。

綜上所述，常識個人觀念是由兩個貌似對立、但實際不可分離的層面構成。第一個層面，由於常識個人觀是論證新道德、社會制度合理性的重要基礎，根據社會由獨立個人組成這一前提，國家可以通過個人的意識形態認同而組成，其最終目的被描述為保障組成社會的絕大多數個人的長遠利益。在這一認同下，個人應該服從於意識形態目標，我們稱這種個人為意識形態化的個人。基於個人對黨派意識形態認同，中國實現社會動員，建立起黨國模式社會。由於常識個人觀缺乏獨立的個人權利和privacy的內容，沒有個人權利這一價值核心，市場經濟和民主制度在中國的正當性，只是因為它們可以有效地激發經濟發展；即它們只是在工具意義上被接受的，而不是從個人自主性這一最終價值推出。這樣，持這種常識個人觀念的中國知識份子，可以接受一黨專政甚至極權主義，只要這一切是為了絕大多數人的長遠利益。

第二個層面，我們可以稱為建構關係的個人。只有那些否定普遍規則的知識份子，才可能拒絕用新意識形態來整合社會，這種常識個人主義者把現代社會看作由私人關係組成的，並可以藉個人的努力不斷建構和拓展，建構關係網意味着個人能動地改造世界。因此，我們稱這個人為建構關係的個人。

常識個人觀念的這兩個層面貌似對立，實際上卻是互相依存、同時並存於當代中國人的意識中，每個現代中國人都可以在這兩個層面中轉換。當意識形態失去魅力，曾信奉列寧主義政黨意識形態的成員，可以很自然地變為常識個人主義者。另一方面，當中國現代常識個人主義者承認普遍規律、並臣服於意識形態和普遍道義之下，他們就會成為意識形態化的個人。但是，建構私人關係網仍存在於運作層面，其表現為把建立上下關係與橫向關係，

1922年以後，左傾和加入列寧式政黨的知識份子對「個人主義」看法已發生巨變，共產黨人在使用「個人」一詞時，評價以負面為主。儘管自1923年後，黨國模式成為整合社會的主流，但不認同黨國意識形態的知識份子，仍可以在生活作風和心態上保持常識個人主義。這種注重個人生存狀態的個人主義，成為很多文人知識份子逃避政治意識形態的生活方式。

在中國現代思想形成的二十世紀頭二十年，王船山、黃宗義、戴震、龔自珍等人的哲學和思想主張，再次被發現並受到高度重視的現象，正可說明近代傳統參與了中國現代文化的塑造。長期以來，人們多指出五四新文化運動導致中國文化傳統斷裂，而沒有重視中國近代傳統在塑造中國當代思想文化時所發揮的潛在作用。

作為個人升遷的重要手段，即建立私人關係網的個人成為意識形態化的個人的必要補充。

其實，社會學家在檢討當代中國人的個人與社會觀念與西方的差別時，已發現了我們上面所概括的常識個人觀念特徵<sup>⑤</sup>。金耀基曾從兩個方面分析了當代中國把個人組織起來的關係網。他認為，今日中國的親密人際關係，即使在家族內部也是基於一個個具體的個人，這一點不同於日本。更重要的是，個人之間的關係不僅限於原有的親戚、朋友、熟人，而是具有建構性，通過個人關係的建構可以不斷拓展。其次，現代中國人除了重視建構私人關係外，還有一表面上看來與此完全矛盾的人際關係觀念，這就是關係的迴避主義和承認普遍主義的合理性。當代中國建構關係的個人在拓展私人關係以推動他所要達到目標的計劃時，他會十分警覺避免過份地陷於這種人情關係所帶給他的不便和阻礙。當代中國人有迴避關係和認同普遍主義的另一面<sup>⑥</sup>，正是有了這一面保證，黨國體制、市場規則可以通行無阻。金耀基對中國當代人際關係的研究，揭示的正是常識個人觀念兩個層面之間的關係。由此我們可以理解，無論是台灣的民主化還是中國大陸的改革開放，為甚麼在社會制度層面上總是黨國和自由化並存，官式空洞的意識形態和以私人關係組織起來的民間社會和家族企業並存。

## 七 小 結

本文主要是討論西方現代個人觀念在中國的傳入及重構過程，以及中國現代常識個人觀的主要形態。顯而易見，這一過程存在着學習和重構兩個不同的階段。沒有學習階段，中國傳統文化不可能獨立產生現代個人觀念。緊接着的學習的階段，是中國文化對西方個人觀念的重構，其後果是形成不同於西方現代個人觀念的常識個人觀念。在某種意義上講，重構是指，在中國傳統政治文化的深層結構制約下，中國現代和當代政治觀念，有着與西方現代觀念不同的內涵。因此，常識個人主義在結構上是十分類似於中國近代傳統中常識具體主義的。我們曾通過比較胡適實驗主義和戴震哲學的同構，來討論有關問題<sup>⑦</sup>。

本文不可能展開討論中國現代常識個人觀念中的近代傳統思想資源，只能簡單指出，西方衝擊下明末清初以來形成的中國近代傳統，制約着知識份子對西方現代思想的吸收和重構。在中國現代思想形成的二十世紀頭二十年，王船山、黃宗義、戴震、龔自珍等人的哲學和思想主張，再次被發現並受到高度重視，就可說明近代傳統參與了中國現代文化的塑造。長期以來，人們多指出五四新文化運動的全盤反傳統並導致中國文化傳統斷裂，而沒有重視並審視中國近代傳統在新文化運動中所發揮的塑造中國當代思想文化的潛在作用。我們認為，在思想史研究中，需要更自覺運用中國社會轉型的歷史經驗來檢驗西方現代化一般理論，需要以多學科和更廣泛的中外比較、歷史和思想觀念史研究為基礎，而我們對中國常識個人主義的分析，只是其中一個小命題而已。

## 註釋

- ① 魯迅：〈文化偏至論〉，載《魯迅全集》，第一卷（上海：復社，1938）。
- ② 傅蘭雅(John Fryer)譯，應祖錫述：《佐治芻言》（上海：上海書店出版社，2002），頁36。
- ③ 據柳父章考察，在1862年出版的《英和對譯袖珍辭書》中將individual譯為「一體」、「一物」或「獨」。令梁啟超受到啟發的中村正直之《自由之理》（1872年出版）中，將individual譯為「各個人」之同時，還有「人民個個」、「人民一個」、「自己一個」等譯法；1875年西村茂樹在《明六雜誌》上寫〈西語十二解〉時，還把individual譯為「一身之身持」，而福澤諭吉則用「人」來譯individual。柳父章認為，日本要到1884年後才用「個人」譯individual（柳父章：《翻譯語成立事情》〔東京：岩波書店，1982〕）。
- ④ 梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，《飲冰室文集之十》，第四冊（上海：中華書局，1936），頁1。
- ⑤ 本文根據如下兩個數據庫作出有關統計：「中國近代思想史數據庫（1830-1915）」（以下簡稱「數據庫一」）和「五四時期思想史資料庫」（以下簡稱「數據庫二」）。「數據庫一」所含文獻簡目如下：
  - A. 傳教士中文著譯：《萬國公法》；《佐治芻言》；《中東戰紀本末》；《泰西新史覽要》；《萬國公報文選》。
  - B. 中國重要論著及官方文獻：《瀛環志略》；《鈔幣論》；《校邠廬抗議》；《弢園文錄外編》；《籌洋芻議》；《適可齋記言記行》；《易言》；《盛世危言》；《新政真詮》；《六字課齋卑議》；《西學東漸記》；《孔子改制考》；《新學偽經考》；《實理公法全書》；《仁學》；《嚴復著譯集》；《飲冰室合集》；《西學書目表》；《勸學篇》；《警世鐘》；《攘書》；《愴書》；《咸豐朝籌辦夷務始末》；《清季外交史料》；《清末籌備立憲檔案史料》。
  - C. 近人選本：《戊戌變法資料叢刊》；《晚清文選》；《辛亥革命前十年間時論選集》。
  - D. 近代期刊：《東西洋考每月統記傳》；《六合叢談》；《格致彙編》；《時務報》；《知新報》；《庸言》。「數據庫二」：《甲寅》；《新青年》；《新潮》；《少年中國》；《每週評論》；《星期評論》；《建設》；《嚮導》；《解放與改造》；《醒獅》。  
以上所有字數合計約為五千萬字左右。
- ⑥ 布寧(Nicholas Bunnin)、余紀元編著：《西方哲學英漢對照辭典》（北京：人民出版社，2001），頁491。
- ⑦ Edgar F. Borgatta, ed. *Encyclopedia of Sociology*, vol. 2, 2d ed. (New York: Macmillan Reference USA, 2000).
- ⑧ 亞里士多德：〈政治學〉，載苗力田主編：《亞里士多德全集》，IX（北京：中國人民大學出版社，1994），頁56。
- ⑨ 基托(H. D. F. Kitto)著，徐衛翔、黃韜譯：《希臘人》（上海：上海人民出版社，1998），頁153-54、295。
- ⑩ 在中文裏「君子」一詞有三種來源：一為統治者和貴族男子，二為有才德之人，三是妻子對丈夫之稱呼。可見「君子」在詞義上合家長、道德精英和參政之統治者三重意義為一身（《辭源》）。
- ⑪ 林美蓉在《漢語親屬稱謂的結構分析》（〔台北：稻鄉出版社，1990〕，頁292）研究過中國人的稱謂關係，發現其結構上最重要的特點是任何一種親屬稱謂人和被稱謂的人結構上的不對稱性，即在漢語中我對你如何稱呼，和你對我如何稱呼是完全不同的。這就使得每一個人在親戚稱謂關係網中都是獨特的，不可能從中抽象出平等而普遍存在的個體。
- ⑫ Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Age* (London: Mathuen and Co Ltd., 1966), 21.
- ⑬ 韋伯(Max Weber)著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1993），頁298。

- ⑭ Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", *Critical Review* 13, no. 1-2 (1999).
- ⑮ 同註⑦*Encyclopedia of Sociology*。二十世紀自我代表的個人觀念進一步演變成自我表述的個人，自我表述的個人觀雖對自我代表的個人觀有所發展，但個人權利仍是西方個人觀念的核心。
- ⑯ Koenraad W. Swart, "'Individualism' in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)", *Journal of the History of Ideas* 23, no.1 (1962).
- ⑰ Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973), 3-9.
- ⑱ 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，載《梁啟超全集》，第一冊（北京：北京出版社，1999），頁428。
- ⑲ 我們之所以選擇非官方文獻作為統計分析對象，是因為官方文獻（如外交文件）中提到的權利主體均是國家，而且極少沒有使用「個人」一詞。
- ⑳㉑ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》（香港：中文大學出版社，2000），頁227-28、234；231-36。
- ㉒ 梁啟超：《新民說》，載《飲冰室專集之四》，第三冊（上海：中華書局，1936）。
- ㉓ 胡適：〈我國之「家族的個人主義」〉，載《胡適留學日記》（一），「胡適作品集」34（台北：遠流出版事業股份有限公司，1986），頁225-27。
- ㉔ 金觀濤、劉青峰：〈從共和到民主：中國對西方近現代民主觀念的選擇性吸收和重構（1840-1924）〉（未刊）。
- ㉕ 金觀濤、劉青峰：〈近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（台北），第三十二期（1999），頁209-60。
- ㉖ 例如，周昌龍以魯迅、周作人、胡適三人為代表，把五四個人主義分成三種基本類型。周昌龍：〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，《漢學研究》（台北），第十二卷第二期（1994），頁63-80。
- ㉗ 胡適這樣寫道：「個人一切功德罪惡，一切言語行事、無論大小好壞，一切都留下一些影響在那個『大我』之中，一一都與這個永遠的『大我』一同永遠不朽。」（胡適：〈不朽——我的宗教〉，《新青年》，第六卷第二號，頁100-104。）
- ㉘ 金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2004年4月號，頁24-35。
- ㉙ 胡適：《胡適的日記》，1923年12月22日（台北：遠流出版事業股份有限公司，1990）。
- ㉚ 張堂錡：〈周作人與個人主義〉，《鵝湖月刊》，第二十卷第七期。
- ㉛ 例如巴特菲爾德（Fox Butterfield）在1980年代就這樣說道：「我開始懂得，中國人在對其心理世界進行組織時採取了一種完全不同於西方人的方式。我們傾向於把人視為個體。誠然，我們也對我們所認識的人與不認識的人作出某些區分，但從根本上說，我們有一套對所有的人都適用的行為準則。……另一方面，中國人則本能地將人分成兩類：一類是他們與之已有固定關係（即中國人所謂的「關係」）的，另一類則是沒有關係的。這些關係就像一根根看不見的線，把中國人緊緊串連在一起……從更廣泛的意義上講，關係也可以解釋這個擁有十億人口的國家是如何保持其凝聚力的。」（Fox Butterfield, *China: Alive in the Bitter Sea* [London: Coronet Books, 1983], 74-75.）
- ㉜ 金耀基：〈關係和網絡的建構：一個社會學的詮釋〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1992年8月號。
- ㉝ 金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，載劉青峰、岑國良編：《自由主義與中國近代傳統》（香港：中文大學出版社，2002），頁167-200。