

# 「個人主義」的翻譯問題

## ——從嚴復談起

● 黃克武

### 一 前 言

在西方思想界，「個人主義」(individualism) 是自由民主思想的核心理念<sup>①</sup>。自十九世紀末葉，個人主義(或譯為「個位主義」) 隨着自由民主思想的傳播，以「翻譯」<sup>②</sup>的方式進入中國，造成語彙與思想的衝撞，並產生意義的嬗變。最早注意到這個議題的可能是嚴復，他不但翻譯了彌爾(John Stuart Mill) 的*On Liberty*，並指出中西思想最不相同之處是：中國人重「一道同風」與「待人及物」，西方人則在待人及物之中，「寓所以存我者也」(亦即肯定自我主體與自我實現)，由此可見中西對於群己價值的不同看法<sup>③</sup>。但是另一方面，嚴復又說，以個人價值為中心的西方自由理念，可以和老莊、楊朱、儒、墨思想會通，他認為能自由之人則必能超越個人的利害，自由地「從道」，而兼利人己。這樣一來，群己之間沒有根本的矛盾，而自我的實現會自然導致群體理想的完成。此一闡釋充分展現個人主義進入中國語境之後產生的糾結。至五四時期，魯迅、周作人與胡適在引進西方個人主義之時，都多少產生類似的現象，在中西、群己之間徬徨，無法有效地展開「兩套文化體系間的知性對話」<sup>④</sup>。

這種糾結的產生，或是因為對異文化的誤讀，或是出於政治意識形態所導致的曲解、挪用與批判。我們應如何看待西方個人主義話語進入近代中國之後，因翻譯工作所具有的操弄空間而產生的複雜變化呢？劉禾所撰寫的《語際書寫》一書中〈個人主義話語〉一文，或許是到目前為止最具企圖心的一篇作品<sup>⑤</sup>。在該篇文章之中，劉禾嘗試說明個人主義如何作為一種話語策略，參與「中國近代民族國家理論的創造」，探討「它如何在被翻譯、引述、重複、爭論、也就是一次又一次地被合法化和非法化的過程中，取得其特定的歷史意義？」(頁24) <sup>⑥</sup> 她用「跨語際實踐」(translingual practice) 的概念來說明：中國近代「個人主義」的

十九世紀末葉，最早注意到個人主義這個議題的可能是嚴復。他指出中西思想最不相同之處是：中國人重「一道同風」與「待人及物」，西方人則「寓所以存我者也」。但是另一方面，嚴復又說，以個人價值為中心的西方自由理念，可以和老莊、楊朱、儒、墨思想會通。這樣一來，群己之間沒有根本的矛盾，而自我的實現會自然導致群體理想的完成。

\* 本文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。

翻譯不是一種中立、透明的，或是遠離政治及意識形態鬥爭和利益衝突的行為，相反地它正是發生這一類衝突的場所（頁29）。

劉禾強調個人主義翻譯與「民族國家的大敘事之間有某種若即若離的關係」（頁37），並注意到每一個翻譯情境的特殊性及其政治意涵。例如，她說「個人主義的問題曾是黃遵憲、嚴復、梁啟超等人構想的民族國家理論的一個組成部分」（頁38）。作者又舉杜亞泉在1916年所寫的〈個人之改造〉一文為例，在該文之中，個人主義既非儒家思想的死敵，又非社會主義的對立面，杜氏表示：「吾儕之社會主義當以個人主義發明之。孔子所謂學者為己，孟子所謂獨善其身，亦此義也。」杜氏一方面注意到個人與個性的改造，以作為政治、文化改造之基礎，但另一方面他卻將焦點從啟蒙式的個人主義轉移到個人的局限性、群己價值之關聯，以及如何以個人主義來「發明」社會主義（頁38-40）。

在此同時，另一些作者，特別是五四運動的支持者（如高一涵、胡適），卻把個人主義與儒家傳統對立起來，並強調如何將個人變成國家的公民與現代社會的成員。換言之，在反帝國主義運動的背景之下，五四時期民族國家並非個人主義的對立面，而是由「小我」上升到「大我」的一個連續性的過程<sup>⑦</sup>。至1920年代，馬克思主義的支持者又開啟了一個新的論述方式，將個人主義視為「過時的」資產階級的意識形態，因而主張以社會主義取而代之（頁48）。劉禾藉着以上的轉折，說明個人主義在進入中國語境後所發生的變化。

簡單地說，跟隨後現代主義者對於不同語言之間不具互譯性的觀點，強調在翻譯過程之中，人們刻意地建立起語句和意義之間「假設性的對等」<sup>⑧</sup>。因此她認為西方的individualism與中文的「個人主義」沒有一個本質性（有如雙語辭典般）的對應關係，而個人主義話語自進入中土以來，「從來就沒有過一個穩定的意義」（頁43）。她說：

任何尋找某種本質主義的，固定的「個人」及「個人主義」意義的努力都是徒然的。真正有意義的與其說是定義，不如說是圍繞「個人」，「自我」，「個人主義」等一些範疇展開的那些話語性實踐，以及這些實踐中的政治運作。（頁34）

劉禾對於澄清近代中國個人主義話語有其貢獻，亦有其限制。我們應如何研究環繞着一些透過翻譯而引進中國思想界的關鍵性觀念（如「國家」、「國民」、「社會」、各種「主義」等）？後現代主義者的觀點對思想史，尤其是其中的翻譯研究是否有意義？根據劉禾的看法，思想史是由許多歧異的、不斷變遷的觀點之互動所構成；一個社會之中並沒有一些較固定與具有影響力的思路，例如「毛澤東的激進主義」與「中國自由主義」等。她企圖說明歷史之中唯一不變的就是變動不居以及各種各樣的權力關係。因此她沒有討論到嚴復、梁啟超與杜亞泉、高一涵、胡適等人的論述是否有連續性的一面，或有沒有共同預設。這些人的論點反而變成為各自為本身政治目的服務的一些零散想法。

由於對話語變動性的強調，對劉禾來說，在近代中國翻譯的問題之中，值得研究的不是「本質性」的語彙定義，也不是原文與譯文之間有無差距（亦即精確性或誤譯的問題），以及差距如何產生等，如筆者在《自由的所以然》一書所做的

劉禾跟隨後現代主義者對於不同語言之間不具互譯性的觀點，強調個人主義翻譯與「民族國家的大敘事之間有某種若即若離的關係」，並指其自進入中土以來「從來就沒有過一個穩定的意義」。對劉禾來說，近代中國翻譯的問題，值得研究的不是「本質性」的語彙定義，而是人們如何透過翻譯來「創造」觀念，並藉此為政治目的服務。

彌爾*On Liberty*與嚴復《群己權界論》的文本對比<sup>⑨</sup>，而是人們如何透過翻譯來「創造」觀念，並藉此為政治目的服務<sup>⑩</sup>。

筆者同意翻譯並非單純地像鏡子那樣映現外國的觀念，而是一個創造、再現的過程，需要注意原文與譯文兩者「雙重的文化脈絡」<sup>⑪</sup>。然而，如果想要了解翻譯是如何創造性地將原文所無的觀念嵌入其中，以溝通雙方或自主操弄時，我們必須要探討譯文在某種程度上能否配合原文，也就是探討譯文是否精確。

精確性的問題與翻譯的政治動機兩者不一定有關係，但劉禾卻將這兩個論點結合在一起，成為該文論述的主軸。對於劉禾所強調翻譯的政治目的，我同意有其重要性，以嚴復來說，誠如史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 所述，國家主義無疑地形塑了他的翻譯計劃，而且嚴復本身的階級、性別背景 (父親為儒醫，本身任職官場卻不具科舉功名)，也扮演一定的角色<sup>⑫</sup>。然而劉禾似乎不夠注意到，除了政治目的之外，近代中國新觀念的翻譯也受到文化取向的影響，而正是這些比較不明顯的文化因素，特別是文化傳統所形成的對群己關係的看法，需要作深入的分析。尤有進者，從文化因素的層面，可以更清楚地看到在眾聲喧嘩的背後，還有一些脈絡較清晰的思路。本文以下將會討論翻譯精確性的問題，並以嚴復為例，觀察文化因素對中國近代知識份子翻譯西方「個人主義」之影響。

筆者同意翻譯並非單純地像鏡子那樣映現外國的觀念，而是一個創造、再現的過程。精確性的問題與翻譯的政治動機兩者不一定有關係，但劉禾卻將這兩個論點結合在一起。劉禾似乎不夠注意到，除了政治目的之外，近代中國新觀念的翻譯也受到文化取向的影響，特別是文化傳統所形成的對群己關係的看法的影響。

## 二 翻譯的精確性問題

有一些後現代主義者宣稱「精確翻譯」的概念是錯誤的。不過，簡單地從「解構主義」的方法、普遍主義與相對主義之中間路線，或詮釋學的角度，並不能顯示精確翻譯的概念無法立足。然而，在語言哲學之中，的確有人主張「精確的翻譯」是奠基於一個錯誤的預設之上，亦即：甲語言之中的一個觀念和乙語言之中的一個觀念可以互譯，因此我們能夠比較或判斷兩者的異同。這個批判性的理論可以追溯到語言學家蒯因 (Willard Van Orman Quine) 的「翻譯的不確定性」(indeterminacy of translation)，此一理論雖具啟發，卻頗引起爭議，亦不適用於歷史研究<sup>⑬</sup>。

在否定語言之間的互譯性時，蒯因的出發點並非兩個語詞背後的含意必定不同，如中文的「青蛙」與英文的“frog”，各自有不同的寓意和聯想。他是從「同義性」必然不完美，作為論述的起點<sup>⑭</sup>。但他也認為因為文化的重疊與人類感知的共通性，翻譯不確定性在「觀察語句」方面並不適用<sup>⑮</sup>。蒯因論點的要旨乃是不完美的同義性是一個值得注意的問題。他反對在一個物理現象 (如一個姿態、手勢或聲音，或兩者以上的結合) 與人類的「觀念」之間存在一種固定的、社會上形成的心理關聯，在此預設之下，不同的字或語句多少指涉相同的觀念，也因而能夠構成同義詞<sup>⑯</sup>。蒯因不同意上述的想法，也反對不同語言形式因為具有固定的、相同的心理聯繫，而能指涉相同的「意義」<sup>⑰</sup>。

對蒯因來說，此一問題甚至在相同語言之中也難以避免，而不同語言之間的翻譯，其問題更是嚴重。質言之，除了甲語言、乙語言或丙語言能各自表述之外，並不存在着超越所有語言的共同標杆，可作為對等翻譯之基礎。因此如

果要比較甲語句與乙語句，只有將乙語句放在甲語言或丁語言的「觀念架構」之下<sup>⑩</sup>。換言之，在了解或翻譯外國語句時，我們不可避免採取外來的模式，強加其上。因為我們無法經由比較不同語言涵義之異同，而跨越語言的邊界。

蒯因甚至否認任何語言可以與「意義」聯繫在一起，而且任何一個語言都是在概念上各自區隔的實體。很可惜，他並沒有解釋這種各自區隔的實體是如何形成，又與喬姆斯基 (Noam Chomsky) 所謂的「普遍性的文法」(universal grammar) 有何關係<sup>⑪</sup>。因此，對蒯因來說，在語言的變遷之中，要判定兩個語句即使是大致上同義的，都很成問題。

在此同時，蒯因也毫不猶豫地討論康德 (Immanuel Kant) 所謂「分析的真理」之概念，並假設此一觀念的意義在從德文翻譯到英文的過程之中沒有改變，他指出此一觀念背後之預設，並批評其預設之理據。在上述的討論之中，蒯因並不懷疑，這些語言學上不同的形式，很可能與康德心中本來的想法並不一致。在此，蒯因似乎違反了墨子(〈小取第四十五〉)所提出的一項重要原則：「有諸己不非諸人」。

然而，蒯因其實很了解他企圖建立一個以精確的科學方法來討論語言問題的努力，是有很多限制。他也體認到他較傾向於行為主義式的「語言習性」(speech dispositions) 的想法，而不那麼接受人文主義式的有關「意義」的概念<sup>⑫</sup>，使他有關「翻譯的不確定性」的想法具有暫時性的、嘗試性的性格。

上述觀點的一個預設是：在理論上無法將語言和語言以外的其他世界分開來。因此對世界的認知，依賴語言之間的差異而有所不同。但是在主張語言的差異與說話者將世界表述成事物與特性的不同方式交織在一起之時，蒯因也語帶猶豫<sup>⑬</sup>。

蒯因在思考另一個議題時也搖擺不定，亦即語言在描寫物理世界之時，是否和在描寫人文世界一樣，是一個受文化制約的「文字遊戲」，或者它能夠客觀地包括語言以外其他部分之世界的定理，因而能顯示在找尋真理上，科學方面的進步。他傾向於前者(即「文字遊戲」的想法)，但是卻又批評孔恩 (Thomas S. Kuhn) 過度傾向文化「相對主義」<sup>⑭</sup>。在今天的哲學界，史丹福大學的羅蒂 (Richard Rorty，美國實用主義的代表，也是後現代思潮的主要理論家) 同樣擁抱「文字遊戲」說，可謂比孔恩還要孔恩，他企圖否定古往今來一切朝向知識真理追求的認識論研究方向<sup>⑮</sup>。但是孔恩受到諾貝爾物理學獎得主溫白格 (Steven Weinberg) 的抨擊，認為他縮小了自然科學所具有的客觀的、超越文化之特色的範圍<sup>⑯</sup>。

最重要的是，在設定他的「翻譯不確定性」的理論時，蒯因強調他只是提出一個哲學性的觀點，語言學家在從事具體的田野工作時，不必理會這樣的幻想<sup>⑰</sup>。因此蒯因的理論顯然不適用於歷史研究。正如傅佛果 (Joshua Fogel) 在評論劉禾所編輯的一個作品 *Tokens of Exchange* 時所說的：「我們不必成為一個徹底的實證主義者，才能接受一個明顯的事實，亦即有些翻譯比另一些翻譯要好，而有一些翻譯是錯誤的。」傅佛果同時也指出劉禾在編輯該書時，有不少不夠嚴謹、精確之處<sup>⑱</sup>。

事實上劉禾也無法避免自我矛盾，她一方面反對討論精確的翻譯，或者偵察誤譯的方法論，另一方面她也說一個文本在翻譯過程中將另一個語言的文本

蒯因在論定「翻譯的不確定性」理論時，強調他只是提出一個哲學性的觀點。這樣一來，在研究近代中國翻譯問題時，學者雖然不宜忽略民族國家論述或翻譯者本身政治立場對翻譯工作的影響，但這樣的工作不必然要懷疑文本的互譯性與翻譯的精確性。近代中國有關個人與個人主義的翻譯，其實在更多是受到文化因素的影響。

「庸俗化、漫畫化」，其中也預設了精確性的概念<sup>②</sup>。這樣一來，在研究近代中國翻譯問題時，學者雖然不宜忽略民族國家論述或翻譯者本身政治立場對翻譯工作的影響，但這樣的工作不必然要懷疑文本的互譯性與翻譯的精確性。再者，有關「翻譯的政治學」的一面，也無法涵括翻譯工作的複雜面向，近代中國有關個人與個人主義的翻譯，其實在更多的情況之下，是受到文化因素的影響。以下將以嚴復為例，說明翻譯的落差，以及文化因素所產生的作用。

### 三 當儒家遇到個人主義：嚴復譯《群己權界論》

很多人都認為，嚴復於1903年所出版的《群己權界論》(彌爾 *On Liberty* 一書的翻譯)，是中文世界第一本宣揚自由主義、個人主義的翻譯作品。然而由於嚴復與彌爾在文化背景上的差異，嚴譯與原文之間有不少落差。拙著曾指出嚴復尤其不易翻譯的語彙包括：privacy (個人隱私)、taste (品味)、right (權利)，以及 legitimate self-interest (既合理又合法的自我利益) 等，均環繞着伯林 (Isaiah Berlin) 所謂「消極自由」的概念<sup>③</sup>。同時對於 will (意志)、reason (理性)、judgment (判斷)、individual spontaneity (個人自然流露之思想與行為) 等與個人特質相關的想法，其翻譯也很模糊<sup>④</sup>。拙見以為造成譯文與原文之差距的原因之一，是嚴復以儒家的視角來觀看西方個人主義所致。

其中尤其值得注意的，是彌爾受到德國人文主義與浪漫主義的影響，強調個人獨創性與差異性，並主張盡可能縮小個人對權威的順從，亦即使個人免於受外在干涉，而能成就其獨特性<sup>⑤</sup>。這一點正是伯林所說的消極自由。然而在儒家傳統之中，理想的個人人格並不那麼強調原創性，而是重視每一個個體實踐人道與克服私欲的能力，成就立德、立功與立言的三不朽。在此觀念下，悠遊沉浸於一個私人空間並與他人有所不同，並非儒者的生活目標，也不是嚴復的生活目標。

下面兩段的翻譯，充分顯示嚴復將德國人文主義的個人觀轉移為一個儒家的追求道德理想的個人觀。彌爾說：

Few persons, out of Germany, even comprehend the meaning of the doctrine which Wilhelm von Humboldt, so eminent both as a savant and as a politician, made the text of a treatise — that “the end of man, or that which is prescribed by the eternal or immutable dictates of reason, and not suggested by vague and transient desires, is the highest and most harmonious development of his powers to a complete and consistent whole”; that, therefore, the object “towards which every human being must ceaselessly direct his efforts, and on which especially those who design to influence their fellow men must ever keep their eyes, is the individuality of power and development”; that for this there are two requisites, “freedom, and a variety of situations”; and that from the union of these arise “individual vigor and manifold diversity,” which combine themselves in “originality.”

彌爾強調個人獨創性與差異性，並主張盡可能縮小個人對權威的順從，亦即使個人免於受外在干涉，而能成就其獨特性。嚴譯《群己權界論》與原文之間有不少落差，原因之一是嚴復以儒家視角來觀看西方個人主義所致。儒家理想的個人人格並不那麼強調原創性，而是重視每一個個體實踐人道與克服私欲的能力，成就立德、立功與立言的三不朽。

嚴復的翻譯是㉔：

日耳曼政家渾伯樂 (William von Humboldt) 著政界論，有曰，政教之鵠，在取其民各得之天稟而修之，使各進極其高明，而成純粹雍和之全德；是故人道所力爭，而教育所常目存者，天資學力所兩相成之特色也，為此其道有二焉，曰行己自繇，曰所居各異，二者合則異撰著，異撰著則庶功興，而非常之原舉矣。渾氏之旨，世之知者，有幾人哉。

在原文中彌爾強調：人的目的是使個人的能力得到一個最高度、最和諧的發展，而成就一個完整而一致的整體，此一整體必須表現出個人活力、歧異性與原創性。彌爾所揭示的正是德國人文主義的理想。但在嚴復的翻譯之中，此一個人主義的理想卻成為「使各進極其高明，而成純粹雍和之全德」。在中文語境之中，此一高明、「雍和」之「全德」，表現出儒家天人和睦之道德形象，很難展現西方個人主義之價值。同時，彌爾所強調的個人的歧異性與原創性，在嚴復的譯筆之下變成「異撰」、「非常之原」。但是對嚴復來說，「異撰」本身不足以成為獨立的價值，必須將此一個人特色導致外在事功，亦即「異撰著則庶功興，而非常之原舉矣」，才能成為有意義的成就。此一成就自然是個人「全德」的外在展現，亦即由內聖通向外王的發展。同時，在嚴復的翻譯之中，“manifold diversity” (多種的歧異性) 並沒有清楚地被表達出來，彌爾對個人多元性的發展之強調，因而消失了。

嚴復從儒家角度所看到的個人價值反覆地出現在譯文之中。又如彌爾說：“Among the works of man, which human life is rightly employed in perfecting and beautifying, the first in importance surely is man himself.” 嚴復的翻譯則是：「今夫生人之業，所謂繼善成性以事天者，能理萬物而整齊修美之也，然其事必以修身成物為之本。」㉕

在此處彌爾強調人類整體的進步其關鍵在個人，嚴譯卻把焦點轉移到群己關係。他用源於《易·繫辭》的「繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」中「繼善成性」與《大學》、《中庸》中「修身成物」，不但導引出個人與宇宙的關係，也提示個人之價值是以修身為基礎，達成「成己……成物」的理想。在以上的翻譯之中，個人主義的觀念在儒家經典語句之下，增添了原文所沒有的儒家道德的意涵。

在此視角之下，嚴復將individual與self翻譯成「小己」，individuality譯為「小己主義」是很自然的。此一「小己」是與「國群」、「社會」對立。嚴復在《群學肄言》的〈譯餘贅語〉中表示，「小己」源於《史記》，其實與日本人所譯的「個人」類似，但嚴復不採「個人」而用「小己」，主要是因為「小己」一詞隱含了由小到大、由己到群的意涵，可以配合斯賓塞 (Herbert Spencer) 的「社會有機體論」。嚴復說㉖：

東學以一民而對於社會者稱個人，社會有社會之天職，個人有個人之天職。或謂個人名義不經見，可知中國言治之偏於國家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然僕觀太史公言「《小雅》譏小己之得失，其流及上」。所謂小己，即

彌爾原文強調：人的目的是使個人的能力得到一個最高度、最和諧的發展，而成就一個完整而一致的整體，此一整體必須表現出個人活力、歧異性與原創性。但在嚴復的翻譯之中，此一個人主義的理想卻成為「使各進極其高明，而成純粹雍和之全德」，表現出儒家天人和睦之道德形象，很難展現西方個人主義之價值。

個人也。大抵萬物莫不有總有分，總曰「拓都」，譯言「全體」；分曰「么匿」，譯言「單位」。筆，拓都也；毫，么匿也。飯，拓都也；粒，么匿也。國，拓都也；民，么匿也。社會之變象無窮，而一一基於小己之品質。

在中國古典文獻之中，「小己」一語並不多見，除了《史記》之外，《朱子語類》也有一例<sup>②</sup>。《朱子語類》中的用法其實更貼近嚴復的意思。上述《史記》中的這一段話在《漢書》中也曾出現，顏師古的註說：「小己者，謂卑少之人，以對上言大人耳」，由此可見這一句話的原意是指詩人諷刺上位者，小己是相對於居上位的大人。嚴復更改了此一典故，轉而用來說明群己關係之密切性。嚴復「小己」的用法，一方面在中文世界不敵日本傳入的「個人」一詞，另一方面開創出近代中國「小己、國群」與「小我、大我」的論述模式，「犧牲小我，完成大我」也在近代歷史演變之中成為日常諺語。

嚴復不但發明了「小己」、「國群」的對照，也從「小己自繇」的用法之中創造了彌爾所沒有的「國群自繇」概念。例如：彌爾說：

and that the perfection of machinery to which it has sacrificed everything will in the end avail it nothing, for want of the vital power which, in order that the machine might work more smoothly, it has preferred to banish.

嚴復在翻譯中增加了原文之中沒有的一句話（見下文劃底線部分），此句為嚴復對彌爾觀點之詮釋，表現出以個人自由為基礎來追求群體力量之提升，其中就出現了「其國全體之自繇」<sup>③</sup>：

譬如機然，其筭絨輪桿雖精且繁，而汽微材劣，則使當大任，舉巨功，其撓折隳敗，豈待時哉。然則善為國者，不惟不忘其民之自繇也，乃輔翼勸相，求其民之克享其自繇，己乃積其民小己之自繇，以為其國全體之自繇，此其國權之尊，所以無上也。

在《法意》的翻譯與按語，以及其他的著作之中，嚴復更是大量地使用「國群自繇」的概念。例如嚴復說：「特觀吾國今處之形，則小己自繇尚非所急，而所以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者乃國群自繇，非小己自繇也。」<sup>④</sup>彌爾思想之中並無此一想法，對他來說自由乃個人狀態，不屬於群體。然而，在中國大約自1880年代開始，有不少人將國家比擬為個人，例如曾紀澤於1886年所撰寫〈中國先睡後醒論〉，即將中國比擬為一個暫時酣睡之人<sup>⑤</sup>。國群自繇的概念與此一比擬應有關係，當然這也涉及嚴復出於愛國主義情懷而對國家危亡的關懷。

拙見以為：要探討嚴復對西方個人主義的翻譯，必須注意到嚴復譯文與彌爾原文之間的差異，而差異的產生，一方面固然在某種程度上來自嚴復企圖以翻譯來建構一個新的民族國家之理論，解決中國所面臨的難局，但不能忽略的是，他以中國古典語文來翻譯西方思想，以及他以由傳統思維模式而來的語彙

嚴復將individual與self翻譯成「小己」，與「國群」、「社會」對立。嚴復採用「小己」的譯法，主要是因為此詞隱含了由小到、由己到群的意涵，可以配合斯賓塞的「社會有機體論」。嚴復「小己」的用法最後不敵日本傳入的「個人」一詞，但卻開創出近代中國「小己、國群」與「小我、大我」的論述模式，「犧牲小我，完成大我」也在近代歷史演變之中成為日常用語。

介紹彌爾對群己關係的看法，都承載着一種深受文化影響的視野，因而產生對彌爾的誤讀。這樣一來，大我、小我的論述模式一方面涉及翻譯者的政治動機，另一方面也涉及文化的面向。劉禾文中所提到杜亞泉、高一涵與胡適對大我、小我問題的討論，必須放在嚴復以來所開創的以儒家思想投射、批判西方個人主義的思想軌迹來觀察。

#### 四 代結論：嚴復與中國式「個人主義」的起源與發展

在二十世紀初期，嚴復努力地將英國傳統的自由主義、個人主義引進中國，稱他為「中國自由主義之父」可謂毫無疑義。當殷海光在追溯近代中國「自由主義的趨向」時，即從嚴復譯介彌爾《論自由》開始<sup>⑧</sup>。然而從以上的討論可見，嚴復在翻譯彌爾思想之時，並沒有將彌爾對個人特異之點的頌揚及其相關的思路，精確清晰地表達出來。有些學者認為，這樣的缺陷使嚴復無法掌握彌爾對於個人的終極價值、自由與尊嚴的強調，並偏向集體主義。這也是主張，如果一個人的特異之點不具有最重要的意義，以及一個人無法盡可能地在最大範圍的私人領域之內盡情地發展的話，這一個人就不可能具有個人尊嚴。

這一論斷涉及個人尊嚴的意義。拙見以為，強調個人特異之點，不必然是肯定個人終極價值與自由的唯一方式。誠如墨子刻(Thomas Metzger)教授所指出的<sup>⑨</sup>：

我們西方人必須避免假設我們所擁抱的理想是能顯示「真正的自我」(authentic self)的唯一方式。我們大多數的人所肯定的方式，是現代西方傳統所建構的自我：強調隱私；對知識問題的懷疑取向，促成了對權威角色的批判(可稱之為「認識論上的悲觀主義」)；對於感情方面有酒神精神(Dionysian)與浪漫的取向，包括盧騷、杜斯妥也夫斯基、弗洛伊德等人所深入探討的有關情感、性欲、道德、宗教等傾向之關係；強調經濟的與政治的權利；以及各種哲學，它們將個人定義為具有本體論上終極意義的個體。雖然我們極力擁抱這些觀念，但是我們很難說它們是超越文化的標準，藉此可以達到「最好的」，或「最真實的」對自我的建構。

嚴復對個人的肯定是一種儒家式的，與彌爾西方個人主義式的肯定有所不同。這種儒家式的看法認為個人的道德感是源於宇宙之中生生不已的力量(所謂「天生德於予」〔《論語·述而》〕)，道德感的培養乃是人生終極的目的，而只能經由個人的努力才能達成。此即是儒家典籍所謂的「為己」、「求諸己」、「為仁由己」等想法<sup>⑩</sup>。此一過程一方面必須「克己」，另一方面則需要由「成己」而「成物」，這種自我實現與成就他人的結合，正是嚴復所強調的「恕」與「絜矩」的精神。對嚴復來說，西方自由精神與此種儒家的道德理想並不衝突，所以他一方面了解西方自由觀念中「所以存我」的獨特性，另一方面又表示，自由即是實現「《大學》絜矩之道」：「自入群而後，我自繇者人亦自繇，使無限制約束，便入強權世界，

二十世紀初，嚴復努力將英國傳統的自由主義、個人主義引進中國，稱他為「中國自由主義之父」可謂毫無疑義。但嚴復並沒有將彌爾對個人特異之點的頌揚及其相關思路，清晰地表達出來。他無法掌握彌爾對於個人的終極價值、自由與尊嚴的強調，並偏向集體主義。嚴復對個人的肯定是一種儒家式的，與彌爾西方個人主義式的肯定有所不同。



而相衝突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇為界，此則《大學》絮矩之道，君子所恃以平天下者矣。」<sup>④</sup>

這樣一來，個人作為實現修齊治平理想之載體，具有崇高的價值。任何對個人實現道德主體的限制，都是錯誤的。從此一儒家觀點來看，個人不必然需要具有特異性與原創性，同時不會反對個人所具有的重要地位、個人有權享有實現道德理想的自由、政府應立法保障個人權利並設定群己權界等。

跟隨此一儒家理想，嚴復所陳述的是一種「非彌爾主義式的個人自由與尊嚴」。他一方面肯定個性的發展具有終極意義，另一方面此一自由是植根於自我由宇宙而來的道德力量，來克服自我中心，並追求人道的實現與群體的福祉。此一想法接近伯林所說的「積極自由」，也必然會將目標置於群己利益的平衡與融合。

嚴復這種對「非彌爾主義式的個人自由與尊嚴」的強調，與梁啟超在《新民說》中的想法<sup>⑤</sup>，以及《先秦政治思想史》中所謂「個性中心之『仁的社會』」之理想非常類似。任公說<sup>⑥</sup>：

認社會為個人而存在耶？認個人為社會而存在耶？據吾儕所信，宇宙進化之軌則，全由各個人常出其活的心力，改造其所欲至之環境，然後生活於自己所造的環境之下。儒家所謂「欲立立人、欲達達人」、「能盡其性、則能盡人之性」，全屬此旨。此為合理的生活，毫無所疑。墨法兩家之主張以機械的整齊個人使同冶一爐，同鑄一型，結果至個性盡被社會性吞滅，此吾儕所斷不能贊同者也。

或許可以說嚴復與梁啟超所代表的是「具有中國特色」的個人主義。他們所追求的理想是儒家式的成己成物、群己平衡的道德成就，並企望由個體的改善，導向群體的提升。嚴、梁對個人主義的翻譯，不只是涉及文化間的誤讀與主觀的投射，也涉及中西交融的努力，以及他們對西方以個人主義為中心之現代性的批判。

梁啟超對個人主義的翻譯也是一個複雜的議題，他的想法不但有儒家的根源，也深受佛教思想、日本學界的影響，並涉及他對個人「自由意志」的肯定<sup>⑦</sup>。在此我們不能充分展開討論，只藉此例來說明儒家思想與個人主義在近代中國的相逢，一方面造成格格不入，另一方面也促成中西思想的調整、融合。

我們或許可以說嚴復與梁啟超所代表的是「具有中國特色」的個人主義。他們所追求的理想不是在消極自由的保障之下，個人開放的創造性與特異性，而是儒家式的成己成物、群己平衡的道德成就，追求伯林所謂的積極自由，並企望由個體的改善，導向群體的提升。嚴復、梁啟超都是在這樣的理念之下來談小己與國群或小我與大我的關係。這種源於儒家思想的小己觀念，並非像五四運動支持者或西方學者彌爾、韋伯 (Max Weber) 等人所說，是服從權威<sup>⑧</sup>，不具批判性與超越意識的；更與集體主義南轅北轍。相反地，從當代中國學者唐君毅、牟宗三、杜維明、余英時，到西方學者墨子刻與狄百瑞 (William Theodore de Bary)，都指出儒家自我觀念是「內在超越」、「道德自主」，並具有「從道不從君」的批判意識。

因此我們可以說嚴、梁對個人主義的翻譯，不只是涉及文化間的誤讀與主觀的投射，也涉及中西交融的努力，以及他們對西方以個人主義為中心之現代性的批判。嚴、梁所代表對西方個人主義誤讀與批判交織而成的思想視野，無疑地表現出中國知識份子對西方自由民主傳統的排拒。此種排拒一直很流行，中國官方意識形態從馬克思主義角度對「資產階級自由化」的抨擊，是典型的例子。然而除了官方意識形態之外，民間的馬克思主義者、儒家人文主義者，甚

至擁抱西方自由主義的自由主義者，都指出西方個人主義過度重視個人，忽略道德秩序與社會正義。這種信念要追溯到第一次世界大戰後，中國知識份子體認到西方文化的「危機」。杜亞泉在1920年代對個人主義的反省與此密切相關。一直到今日新儒家都抱持此一觀點。此外，香港的經濟學者胡國亨、具有馬克思主義背景的李澤厚，都從類似的角度批判西方個人主義<sup>④</sup>。這樣一來，嚴復對西方個人主義的懷疑與改造，不但為許多當代中國知識份子所共有，也開啟了結合西方現代性與儒家思想的一種可能。

近年來，張灝與金耀基更具反省意識地從新儒家思想與東亞現代經驗來思考此一問題。張灝認為新儒家重建儒學的首要任務，是將儒家具有天賦內在本性的自我概念，整合到德國人注重自我的道德發展，和康德將每一個人作為目的之觀念中。他說：「這些自由觀念所隱含的並不是五四時期那種把民主當作一種解放制度的觀念，而是把民主當作一種由道德自律的個體組成的參與型共同體的觀念。」<sup>⑤</sup>金耀基則跟隨勃格 (Peter Berger) 所謂東亞已經出現一種「非個人主義的資本主義現代性」的說法，提出「民主的儒家」(democratically Confucian) 的政治系統，認為非個人主義的儒學可以成為民主的搭配要素，並按照民主所設定的界線來界定儒學。他所構想的「民主的儒家」的政治系統，不同於強調個人主義的自由主義的民主系統，「它珍視和尊重個人及其權利，從『共同體的』或『社會的』視角出發來對個人及其權利進行界定」。金耀基並樂觀地指出，這種形式的「亞洲民主」或許是一個足以替代「自由主義民主」的可行方案<sup>⑥</sup>。

金耀基所謂「非個人主義的儒學」與民主搭配之後，對個人及其權利的珍視和尊重，其實和嚴復所構想的具有中國特色的個人主義相去不遠。這樣一來，從嚴復引進自由主義、個人主義之初，他所設定的批判性視野與融會中西的努力，有了延續性的發展。此一思路究竟是少數港台學者的臆想，抑或能在中國建立新文明的路程上具有指點江山的意義，值得進一步觀察。

嚴復對西方個人主義的改造，開啟了結合西方現代性與儒家思想的一種可能。金耀基提出「民主的儒家」的政治系統，認為非個人主義的儒學可以成為民主的搭配要素，「它珍視和尊重個人及其權利，從『共同體的』或『社會的』視角出發來對個人及其權利進行界定」。這其實和嚴復構想的具有中國特色的個人主義相去不遠。

## 註釋

- ① Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973).
- ② 此處所說的翻譯是廣義的用法，也包括摘述、譯介、宣揚等活動。
- ③ 嚴復：〈論世變之亟〉，載王栻編：《嚴復集》，第一冊（北京：中華書局，1986），頁1-3。
- ④ 周昌龍：〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，載《新思潮與傳統：五四思想史論集》（台北：時報文化出版事業有限公司，1995），頁13-41。
- ⑤ 劉禾：〈個人主義話語〉，載《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》（香港：天地圖書，1997），頁23-56。該文原刊於1993年 *Positions* 之上。相關的討論亦可見 Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Berkeley: University of California Press, 1996), 77-99.
- ⑥ 此數字指〈個人主義話語〉一文的頁數，下同。
- ⑦ 劉禾注意到：「對個人範疇的思考被『小』與其潛在的高量級對應詞『大』引入一個形而上的領域……也就是說，『小』並不僅是『大』的對立面，而且是『大』的等級中的一階，是兩者之間較次要的一個……在個人被視之為小，國家被視之為大的情況下，從個人角度對國家所進行的批評不可能超越一個語言已經事先命名並規定好的

等級關係。」(頁43)。這種有本質主義之嫌的解釋只是一個面向，劉禾忽略了像嚴復、梁啟超等人，也用小己、國群與大我、小我的說法，但從儒家傳統所看到的群己關係，並不是這樣簡單的等級關係。請見下文。

⑧ Lydia H. Liu, *Translingual Practice*, xv.

⑨ 拙著：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(台北：允晨文化實業股份有限公司，1998)。本書亦有簡體字版(上海：上海書店出版社，2000)。

⑩ 劉禾說：「當概念從一種語言進入另一種語言時，意義與其說發生了『轉型』，不如說在後者的地域性環境中得到了(再)創造」(頁29)。很可惜劉禾沒有說明「轉型」和「創造」有何區別。

⑪ 這是借用單德興先生的說法。

⑫ 嚴復肯定資本主義，不強調平等，亦不同情下層社會的群眾運動，對女性角色的看法也很傳統。

⑬ C. F. Presley, "Quine, Willard Van Orman", in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 54. 本節觀點承墨子刻教授指點，敬表謝意。

⑭⑮⑯ W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1953), 28; 9, 12, 22, 47-48; 61.

⑰ W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, 61-62; W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 89.

⑱ Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (New York: Mentor Books, 1954), 49.

⑲ W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, 63; W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 1.

⑳ Adriana Belletti and Luigi Rizzi, "Editors' Introduction: Some Concepts and Issues in Linguistic Theory", in Noam Chomsky, *On Nature and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 11-12.

㉑㉒㉓ W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 26-29; 87; 34.

㉔ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

㉕ Steven Weinberg, *Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), 207-209.

㉖ Joshua A. Fogel, "'Like Kissing through a Handkerchief': Traduttore Traditore", *China Review International* 8, no. 1 (2001): 1-13.

㉗ 劉禾：〈互譯性：現代思想史寫作中的一個語言盲區〉，載《語際書寫》，頁3。

㉘ 有關伯林的消極自由(指免於受制於他人的權利保障)與積極自由(指追尋更佳之自我的自由)，見Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 118-72.

㉙ 見《自由的所以然》，第三章。

㉚ 諾夫喬伊(Arthur O. Lovejoy)很詳細地討論在德國浪漫主義傳統中對差異的崇拜，以及如何發現多樣性具有本質上的意義，見Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 293-314.

㉛ 穆勒(John Stuart Mill)著，嚴復譯：《群己權界論》(上海：商務印書館，1930)，頁67。「庶功興」出自漢代徐幹(170-217)的《中論·民數第二十》：「夫治平在庶功興，庶功興在事役均，事役均在民數周，民數周為國之本也。」

㉜㉝ 穆勒著，嚴復譯：《群己權界論》，頁69；134。

㉞ 嚴復：《譯餘贅語》(1903)，載斯賓塞(Herbert Spencer)著，嚴復譯：《群學肄言》(上海：商務印書館，1930)，頁2。太史公之語見《史記·司馬相如列傳》。

㉟ 黎靖德編：《朱子語類·卷六十》(北京：中華書局，1986)，頁1447。「問：『墨氏兼愛，楊氏為我。夫兼愛雖無差等，不合聖人之正道，乃是割己為人，滅去己私，猶足立教。若為我，乃小己自私之事，果何足以立教耶？』」曰：『莊子數稱楊子

居之為人，恐楊氏之學，如今道流修煉之士，其保蓄神氣，雖一句話也不妄與人說，正孟子所謂拔一毛而利天下不為是也。』」

- ⑳ 孟德斯鳩(Charles Montesquieu)著，嚴復譯：《法意》(上海：商務印書館，1930)，第十七卷，頁5。
- ㉑ 轉引自李恩涵：《曾紀澤的外交》(台北：中央研究院近代史研究所，1982)，頁272-73。
- ㉒ 殷海光：《中國文化的展望》，上冊(台北：桂冠圖書股份有限公司，1981)，頁323。
- ㉓ Thomas Metzger, "Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues", in *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990), 267.
- ㉔ 可參考狄百瑞(William Theodore de Bary)著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》(香港：中文大學出版社，1983)。
- ㉕ 嚴復：〈譯凡例〉，載《群己權界論》，頁1-2。
- ㉖ 拙著：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》(台北：中央研究院近代史研究所，1994)。筆者認為：「梁氏雖然不能說是一個西方意義下的個人主義者，但他一定不是一些學者所謂的集體主義者或權威主義者。我們可以說他所強調的是『非彌爾主義式的個人自由』(non-Millsian emphasis on individual liberty)，這種個人自由仍是以保障個人為基礎，因為許多個人的理想要在安定、文明與富強的環境中才能實現，因此他的思想也肯定群體安全的重要。」(頁187-88)
- ㉗ 梁啟超：《先秦政治思想史》(台北：台灣中華書局，1973)，頁183-84。
- ㉘ 任公認為歷史文化現象的獨特性是由於個人「自由意志」在歷史中所起的作用。由於有自由意志的因素，歷史不完全受因果律的支配。任公對「自由意志」的強調顯示他對個人價值的肯定，此一概念與「國家主義」或「集體主義」有所矛盾。見梁啟超：〈研究文化史的幾個重要問題〉，載《飲冰室文集之四十》(台北：台灣中華書局，1978)，頁3；拙著：〈梁啟超與中國現代史學之追尋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第41期(2003)，頁181-213。有關任公受佛教思想影響並批判康德對群己關係的看法，見拙著：〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第30期(1998)，頁138-40。
- ㉙ 彌爾在《論自由》之中即以中國制度桎梏個人的發展：「中國對我們而言就是一個值得警惕的例子……現代〔歐洲〕的輿論是採無組織的形式，而中國的教育和政治制度是採有組織的形式，但它們在本質上都要束縛個人的思想與行為，除非我們能發揮個人的個性，確實反對此一束縛，歐洲雖有光榮的歷史與基督教，仍然可能變成另一個中國。」John Stuart Mill, "On Liberty", in *Essays on Politics and Society* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 274.
- ㉚ 胡國亨：《獨共南山守中國：戳破西方文化優越的神話》(香港：中文大學出版社，1995)。李澤厚、劉再復：〈個人主義在中國的浮沉〉，《告別革命——回望二十世紀中國》(香港：天地圖書有限公司，1995)，頁159-69。
- ㉛ Hao Chang, "Intellectual Crisis of Contemporary China in Historical Perspective", in *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*, ed. Tu Wei-ming (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991), 339. 亦見金耀基：〈儒學、現代性與亞洲的民主〉，載《中國政治與文化》(香港：牛津大學出版社，1997)，頁175。
- ㉜ 金耀基：〈儒學、現代性與亞洲的民主〉，頁174-75。

**黃克武** 美國史丹福大學歷史學博士，台北中央研究院近代史研究所副研究員，主要研究領域為中國近代思想史，著有《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》、《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。