

嚴復對約翰彌爾自由思想的認識

—以嚴譯《群己權界論》(*On Liberty*) 為中心之分析

黃 克 武

摘 要

本文所問的問題是：嚴復在翻譯《群己權界論》之時是否精確地將彌爾對自由與民主的想法譯為中文？如果沒有的話為什麼？根據我的比較，嚴復多半沒有精確地將彌爾的想法譯為中文，更不用說能像原文那樣在西方世界以感人而具說服力的文字呈現出來。嚴復對彌爾有所了解也有所誤會，一方面他了解個人自由的重要性與進步史觀；另一方面他不了解彌爾思想中悲觀主義認識論的一些傾向，也誤解不少與西方個人主義密切相關的語彙，他又忽略彌爾思想中歷史敘述的時空性與文字修辭上的比喻與反諷等手法，此外還有一些純粹語言上的誤會。從嚴復翻譯《群己權界論》所遭遇的困難可以反映嚴氏雖了解彌爾的基本論點，但卻無法完全掌握論點之後環繞著自由、進步與知識之因果關係的思路。為何會有上述的差距？我認為主要由於嚴復在語文上的缺陷，以及文化上他受到從儒家傳統而來的思想模式，尤其是樂觀主義認識論之傾向與重視群己平衡之觀念的影響，又受限於國家危亡的現實環境，所以他了解「界」之觀念與個人自由的重要性，但卻不像彌爾那樣主張界內個人自由的範圍要儘可能地廣。

嚴復對約翰彌爾自由思想的認識

—以嚴譯《群己權界論》(*On Liberty*) 為中心之分析*

黃克武**

- 一、前言
- 二、清末民初以來學者對嚴譯的討論
- 三、嚴譯《群己權界論》與彌爾式的自由民主思想
- 四、結語

一、前言

十九世紀中葉以後中國文化面臨西力的嚴厲挑戰，許多知識份子都體認到中國正面臨了千古未有之變局，乃以不同的方法力挽狂瀾。^①在這種變局感的衝擊下，1895年甲午戰敗後，嚴復(1854-1921)在天津《直報》之上發表「論世變之亟」一文，感嘆「我四千年文物聲明，已渙然有不終日之慮」，因

* 本文為本人史丹福大學博士論文研究計劃中的一部分，此計劃得到蔣經國國際文教基金會的支持；在研究過程中承蒙指導教授墨子刻先生(Thomas Metzger)多方協助，初稿完成之後在近史所討論會報告，又得到許多同仁的批評，謹致謝忱。

** 中央研究院近代史研究所副研究員。

① 王爾敏，〈近代中國知識份子應變之自覺〉，《中國近代思想史論》(台北：華世出版社，1977)，頁381-439。

而倡導「虛心以求知西方真相」以爲借鑑，^② 借鑑的最好方法自然是翻譯西書。嚴復首倡翻譯工作的信雅達，在《天演論》的例言中他說：

譯事三難：信、達、雅。求其信已大難矣。顧信矣不達，雖譯猶不譯也，則達尚焉。……今是書所言本五十年來西人新得之學，又爲作者晚出之書，譯文取明深意，故詞句之間時有所顛倒附益，不斤斤于字比句次，而意義則不倍本文。題曰達旨，不云筆譯，取便發揮，實非正法。……凡此經營，皆以爲達；爲達即所以爲信也。……信達而外，求其爾雅。此不僅期以行遠已耳，實則精理微言，用漢以前字法句法則爲達易，用近世利俗文字則求達難，往往抑義就詞，毫釐千里。審擇於斯二者之間，夫固有所不得已也。

這是他對翻譯工作的基本看法，至於他所翻譯的書籍基本上都是切於國內所需的西方經典，在政治思想方面最重要的莫過於《群己權界論》一書了。爲什麼嚴復會翻譯此書？這涉及了他對中西文化及其優劣的認識。根據他的觀察，中西文化的一個基本差異在於中國人講究待人及物的「恕」與「絜矩」之道，西方人則注重個人自繇，^③ 由於此一根本差異，於是「群異叢然而生」：

粗舉一二言之，則如中國最重三綱，而西人首重平等；中國親親，而西人尚賢；中國以孝治天下，而西人以公治天下；中國尊王，而西人隆民；中國貴一道同風，而西人喜黨居而州處；中國多忌諱，西人眾議評。其於財政也，中國重節流，而西人重開源；中國追淳樸，而西人求驩虞。其接物也，中國美謙屈，而西人務發舒；中國尚節文，而西人樂簡易。其於爲學也，中國誇多識，而西人尊新知。其於禍災也，中國委天數，而西人恃人力。^④

② 後來嚴復在與梁啟超討論《原富》一書之翻譯時，更清楚地說明自己以翻譯西書來救國的願望，「不佞生於震旦，當十九二十世紀之交會，目擊同種阡危，剝新換故，若巨蛇之蛻蛻（生物學家言蛇蛻最苦），而未由一藉手，其所以報答四恩，對敷三世，以自了國民之天責者，區區在此，密勿勤劬，死而後已」，見〈與新民叢報論所譯原富書〉，《新民叢報》第7號（1902），頁111-112。

③ 嚴復在《群己權界論》凡例中表示「由繇二字，古相通假，今此譯遇自繇字，皆作自繇，不作自由者，非以爲古也，蓋其字依西文規例，本一彡名，非虛乃實，寫爲自繇，欲略示區別而已」。

④ 嚴復，〈論世變之亟〉，《嚴復集》（上海：中華書局，1986），冊一，頁1-3。在《群

這一段話可說是國人首度以中西對照的方式，公開地頌揚西方以自繇為中心的價值觀。接著他又發表「原強」一文，表示富強之基礎是使人民得到自繇而能自治：

夫所謂富強云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自繇始；欲聽其皆得自繇，尤必自其各能自治始；反是且亂。^⑤

這一體認無疑地促使他在幾年之後(1899)翻譯約翰彌爾(John Stuart Mill, 1806–1873, 舊譯穆勒)的*On Liberty*。後因庚子事變，譯稿失散，至1903年春，原稿失而復得，嚴復乃略加修改，出版行世。在該書序文中，他明白表示此書之作在於使保守與激進的兩派人士對「自繇」有一持平的認識，了解到自繇不是洪水猛獸般的邪說，也不是毫無節制地為所欲為，而是明白群己權限之劃分，使不偏於國群而壓制小己，亦不袒護小己使國群受害：

十稔之間，吾國考西政者日益眾，於是自繇之說常聞於士大夫，故竺舊者既驚怖其言，目為洪水猛獸之邪說；喜新者又恣肆泛濫，蕩然不得其義之所歸，以二者之皆譏，則取舊譯英人穆勒氏書，顏曰群己權界論。……夫自繇之說多矣，非穆勒氏是書所能盡也，然學者必明乎己與群之權界，而後自繇之說乃可用耳。^⑥

己權界論》的譯凡例之中嚴復又提到《大學》的絜矩之道，但此時他所強調的卻是絜矩之道與西方自由觀念相一致之處，「自入群而後，我自由者人亦自由，使無限制約束，便入強權世界，而相衝突，故曰人得自由，而必以他人之自由為界，此則大學絜矩之道，君子所恃以平天下者矣」。其原因頗值得玩味，我認為這顯示在嚴復的心目中西方自繇觀念一方面與「恕」或「絜矩」之道有本質上的差異，另一方面在精神上也有互相貫通之處。嚴氏有時強調其異，有時則表明其同。

⑤ 嚴復，〈原強〉修訂稿，原收入《侯官嚴氏叢刻》，引文見《嚴復集》，冊一，頁27。

⑥ 嚴復譯，《群己權界論》（上海：商務印書館，1903），序。此一群己之間的互動而平衡的關係是嚴復思想中的一重點，與梁啟超對群己的看法很類似（見拙著《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），第三章）。嚴復在1903年所撰〈《群學肄言》譯餘贅語〉一文中將這種關係說得更清楚，他明言中國太偏重國群而不夠尊重人人之私利，「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。國，拓都也；民，么匿也。社會之變相無窮，而一一基於小己之品質。」見《嚴復集》第1冊，頁126。

嚴復對約翰彌爾所著*On Liberty*一書的翻譯在中國近代思想史上是一件饒具意義之事，它代表清末中國知識份子引進西方自由民主思想的一個開創性的嘗試。但極有意義的是此書在1902年出版之後，雖有一些迴響，但遠不如1898年嚴譯赫胥黎(Thomas Henry Huxley, 1825-1895)的《天演論》(*Evolution and Ethics*, 1893)來得轟動。清末民初之際幾乎人人都說受到《天演論》中「物競天擇，適者生存」等話的刺激，^⑦但少有人談到閱讀《群己權界論》而表示深受感動。就有關西方民主思想的譯作來說，約翰彌爾的著作也遠不如盧騷的《民約論》等書那麼受人歡迎。^⑧此一情況似乎反映西方自由民主思想在傳入中國之初就有格格不入的現象。誠如殷海光先生所說的，自由主義在近代中國是「先天不足，後天失調」。^⑨時至今日「自由」與「民主」等概念在海峽兩岸與其它中國人的社區仍然引發許多政治上、社會上的難題。

西方自由主義的興起是長期政治、社會發展，伴隨思想家的鼓吹等條件所輻輳而成，清末民初之際中國的各種條件並不相同，人們在引進這一種源於異文化的觀念時自然會面臨許多困難。這些困難有的是出於社會政治因素，例如近百年的內亂與外患是自由主義與民主制度成長的一大阻力；但有些則是出於純思想上的原因，尤其是語言與文化隔閡所造成的誤解，例如在傳統思惟模式之影響與「救亡」^⑩的強烈要求下，中國知識份子常會有意無意地在引介之時對西學作出選擇性的強調甚或扭曲。本文在討論近代中國自由民主思想時所關注的焦點主要是思惟模式方面，希望了解思惟模式與國人引進西方觀念之關係，以及與此相關的一些課題。

⑦ 最好的例子是胡適在《四十自述》(上海：亞東圖書館，1933)一書中所說的，「《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了……在中國屢次戰敗之後，在庚子辛丑大恥辱之後，這個『憂勝劣敗，適者生存』的公式，確是一種當頭棒喝，給了無數人一種絕大的刺激。幾年之中，這種思想像野火一樣，延燒著許多少年的心和血」。

⑧ 盧騷思想對近代中國的影響可以參考朱泮源與林啓彥先生的著作。朱泮源，《同盟會的革命理論》(台北：中央研究院近代史研究所，1985)；林啓彥，〈盧梭《民約論》對近代中國思想界的影響〉，《步向民主：中國知識份子與近代民主思想》(香港：中華書局，1989)，頁32-94。

⑨ 殷海光，《中國文化的展望》(香港：學林書店，1981)，頁291。

⑩ 救亡是借用李澤厚的詞彙，見〈救亡與啓蒙的雙重變奏〉，收入《中國現代思想史論》(北京：東方出版社，1987)。

首先要指出的是在十九世紀末、二十世紀初有兩個不同的民主傳統被引介到中國來，一是盧騷——黑格爾——馬克斯(Rousseau-Hegel-Marx)的民主傳統，一是以約翰彌爾為代表的自由民主傳統(liberal democracy)。^①中國知識份子似乎很明顯地傾向前者而忽略後者，一直到今天盧騷式的民主理念(如總意與公民投票的觀念)在台灣還有很大的影響力。^②為什麼會有這樣的差別？一般的解釋是儒家觀念與盧騷思想之間的親和性，以及國人在認識彌爾式自由民主理念所遭遇到的困難。但是詳細而明確地(specifically)說，到底是何種困難影響到國人對自由民主思想的認識？是因為自由民主理念被成功地引介到中國後而受到國人的排斥？還是因為它根本就沒有被成功地引介進來？如果是後者的話，值得探討的是其中的那些方面沒有被國人所引介與理解？原因又何在？我將要從這個角度來探討嚴復的《群己權界論》。

但是首先讓我們回顧一下清末民初以來學者對嚴復翻譯事業的討論，這些較早期的討論顯示一直到60年代才有學者開始注意到嚴復是否將彌爾的自由民主理念成功地介紹到中文世界。換言之，無論是嚴復自己還是大多數清末民國時期他的評論者都沒有意識到「將彌爾思想引介到中國」是一個值得討論與分析的課題。

二、清末民初以來學者對嚴譯的討論

嚴復的翻譯在中國近代史上是一件劃時代的事，在他之前國人所譯的西書主要不是宗教性就是技術性，且不少轉譯自日文，譯筆生澀，不為士大夫

① 有關西方這兩種不同民主傳統之區別見 David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987); John Dunn, *Western Political Thought in the Face of the Future* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 22-23; Charles E. Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political-Economic System* (New Haven: Yale University Press, 1977), pp. 247-260.

② 墨子刻先生與筆者都多次指出這一點。見拙著〈清末民初的民主思想：意義與淵源〉，《中國現代化論集》(台北：中央研究院近代史研究所，1991)，頁363-398。Thomas Metzger, "Modern Chinese Utopianism and the Western Concept of the Civil Society,"《郭廷以先生九秩誕辰紀念論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1994)，pp. 302-303。盧騷思想在當代台灣的影響力見拙著〈公民投票與盧騷思想：從民主理論看當前台灣公民投票之論爭〉，《當代》第104期(1994)，頁116-121。

所重視。嚴譯西書的數量雖然不多，只有八、九種，但皆為經典作品，且文字雅馴，出版之後轟動士林。例如蔡元培(1868-1940)說近五十年來介紹西洋哲學的「要推侯官嚴復為第一」；^⑬ 革命黨人胡漢民(1879-1936)稱他是「譯界泰斗」，又說「近時學界譯述之政治學書，無有能與嚴譯比其價值者」；^⑭ 更有不少人將他與林紓並列，稱之為並世的譯才。^⑮

然而嚴復的譯作也引起了不少的討論，早期的批評主要是環繞著：嚴復的翻譯是否配合他所提出的「信雅達」三原則。1902年梁啟超(1873-1929)在《新民叢報》上有一篇評介嚴譯Adam Smith《原富》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, 現譯為《國富論》)的短文。梁啟超以為此書雖已出版百餘年，其後有許多新的有關「生計學」(後依日譯改稱經濟學)的作品，但基本上它們都是在《原富》的基礎之上肯定或否定斯密的論點。他指出嚴氏翻譯此書之價值在於使國人對西方生計學的開山之作有所認識，「學者苟能熟讀而心得之，則斯學之基礎已立，他日讀諸家之說，自不致茫無津涯矣」；而他所下的案語，「大率以最新之學理，補正斯密所不逮也，其啟發學者之思想力別擇力，所益實非淺鮮」。但梁氏以為美中不足之處是嚴氏的譯筆太過淵雅，使一般讀者不易了解：

嚴氏於西學中學，皆為我國第一流人物，此書復經數年之心力，屢易其稿，然後出世，其精善更何待言。但吾輩所猶有憾者，其文筆太務淵雅，刻意摹仿先秦文體，非多讀古書之人，一繙殆難索解。……況此等學理邃蹟之書，非以流暢銳達之筆行之，安能使學僮受其益乎？著譯之業，將以播文明思想于國民也，非為藏山不朽之名譽也，文人結習，吾不能為賢者諱矣。

此外他還提出兩項建議，第一希望嚴復將所譯的各名詞列一華英對照表；第二他希望嚴復能在所譯之書的卷首著一敘論，介紹此書的背景及其在學術上

⑬ 蔡元培，〈五十年來之中國哲學〉，收入申報館編，《最近之五十年》(上海：申報館，1923)，該文頁1。

⑭ 胡漢民，〈述侯官嚴氏最近之政見〉，《民報》第2期(1905)，該文頁1、7。

⑮ 如康有為即有「譯才並世數嚴林」的詩句，轉引自汪榮祖，〈嚴復的翻譯〉一文，載《中國文化》第9期，頁117。

的地位「以餉後學」。^⑯從以上的批評可見梁氏以為嚴譯的「雅」妨礙了它的「達」，至於信方面他並沒有提出質疑。

嚴復回答說文字是表達思想與情感的工具，「理之精者不能載以粗獷之詞，而情之正者不可達以鄙倍之氣」，而中國歷史上司馬遷與韓愈的文字最為優美，梁氏也常說戰國、隋、唐是中國學術最燦爛的時代，所以他覺得用此時之文體最為合適。嚴復並強調此種學理邃蹟之書不可能讓每一個人都了解，他所期望的讀者不是學僮，而是熟讀古書的士人，如果因為不讀古書而抱怨，那麼問題在於讀者而不是譯者，所以他不採用如「蜉蝣曰暮之已化」的報館文體，而用古文。他更說如果只是為了方便「市井鄉僻之不學」而採「近俗之辭」，這不是什麼文界革命，而是對中國文字處以陵遲之刑。對於梁啟超的兩個建議，他說前者已在進行，後者則必須要另外寫一本書才說得清楚，現在無暇從事。^⑰

嚴復所寄望的讀者雖是士人，但從文字的角度來說，當時的士人讀不讀得懂嚴譯（亦即是否「達」）也是一個值得討論的事。吳汝綸在《天演論》序文中指出，對當時普遍熱中於時文、公牘與小說的士人而言，要看「駸駸與晚周諸子相上下」的譯文並不容易，「凡為書必與其時之學者相入，而後其效明，今學者方以時文公牘說部為學，而嚴子乃欲進以可久之詞，與晚周諸子相上下之書，吾懼其舛馳而不相入也」。^⑱嚴氏自己也承認「海內讀吾譯者，往往以不可猝解，訾其艱深」。^⑲

^⑯ 梁啟超，〈紹介新著：原富〉，《新民叢報》第一號(1902)，頁113。事實上梁啟超對斯密的自由放任政策及其在中國的應用有他自己的看法，他認為斯密自由理論所針對的是重商主義極盛之後的政府干涉政策，此一看法適合當日歐洲，卻不適合二十世紀初年的中國。他認為適合中國的是重商主義的保護政策，「夫以當時歐洲民智既大開，民皆知所以爭自存之道，然猶限制之若此，誠哉其為民病矣。若我中國則政府之與民業，向來漠不關切，以云自由，則中國民之自由極矣，而其敝又若此，故斯密之言，治當時歐洲之良藥，而非治今日中國之良藥也。治今日之中國，舍前此所謂哥巴政略、克林威爾政略者，其道無由。且歐洲非經前此重商主義一度之訓練，而其民又安能神自由之用也！」，見〈生計學說沿革小史〉，第九章，《新民叢報》第19號(1902)，頁19。雖然如此他並不否認嚴復翻譯此書在幫助國人認識西學上的貢獻。

^⑰ 嚴復，〈與新民叢報論所譯原富書〉，《新民叢報》第7號(1902)，頁109-113。

^⑱ 吳汝綸，《天演論》（台灣：商務印書館，1987年再版），序。

^⑲ 嚴復，《群己權界論》（上海：商務印書館，1903），〈譯凡例〉。不過嚴復認為這不是因為他的文字難懂，而是因為他所介紹的西方學理過於深奧所致。

從以上的話來看，在十九世紀末二十世紀初，嚴譯不但對一般學生來說很困難，對一些士人而言可能也不容易，這種隔閡在經過五四白話文運動之後就愈來愈深了。不過五四運動的主將如胡適(1891-1962)與蔡元培等人因為接受過傳統教育，古文有一定的根基，也都受過嚴譯的影響，他們在某一程度上仍肯定嚴譯在當時的貢獻。

胡適不喜歡嚴復所用的桐城古文，他把這種文字叫作「死文字」，白話文則稱為「活文字」。雖然如此他還是肯定嚴譯的價值，他在1922年為《申報》五十週年紀念所寫的〈五十年來中國之文學〉一文中討論到嚴譯的歷史地位，他同意嚴復在《天演論》例言中對用古文翻譯所作的說明：

實則精理微言，用漢以前字法句法則為達易，用近世利俗文字則求達難，往往抑義就詞，毫釐千里。審擇於斯二者之間，夫固有所不得已也。

他說「這些話都是當日的實情，當時自然不應用白話；若用白話，便沒有人讀了」，「嚴復的英文與古中文的程度都很高，他又很用心不肯苟且，故雖用一種死文字，還能勉強做到一個達字。他對於譯書的用心與鄭重，真可佩服，真可做我們的模範……嚴譯的書，所以能成功，大部分是靠著這『一名之立，旬月踟躕（躑）』的精神，有了這種精神，無論用古文、白話，都可以成功」，「嚴復的譯書，有幾種——《天演論》、《群己權界論》、《群學肄言》——在原本有文學價值，他的譯本在古文學史也應該佔一個很高的地位」。²⁰胡適顯然以為從文字與文學的角度來看嚴譯是「達」且「雅」，至於信方面，他似乎暗示譯本與原文之間並沒有嚴重差異。換言之，即使是通曉英文，又是中國最有名的自由主義者胡適也相信嚴復忠實地將彌爾的自由民主思想翻譯到中文。

曾為北大校長的蔡元培抱持著相同的意見，以為嚴復成功地譯介了西方（包括彌爾在內）的思想。他在上書中名為〈五十年來中國之哲學〉中表示：現在普通的讀者雖不易了解嚴譯，但當時學者卻得以透過嚴復的譯文了解西方思想，而嚴氏的案語對他們也有很大的幫助：

²⁰ 胡適，〈五十年來中國之文學〉，收入申報館編《最近之五十年》（上海：申報館，1923），該文頁5-6。

嚴氏所譯的書大約是平日間研究過的，譯的時候又旁引別的書，或他所目見的事實，作為案語，來證明他。他的譯文又都是很雅馴，給那時候的學者，都很讀得下去。所以他所譯的書，在今日看起來，或稍嫌舊，他的譯筆，也或者不是普通人所易解，但他在那時候選書的標準，同譯書的方法，至今還覺得很可佩服的。

蔡元培的評論主要是有關雅與達，而沒有從信來質疑嚴復對西方思想的引介。他的另一部分的評論則超過了此一論題，他指出嚴復「每譯一書，必有一番用意，譯得很慎重」，如名學方面的書是為了「革新中國學術」；《群學肄言》是糾正當時政客不知慎重地評估破壞與建設；《原富》與《法意》則是為了傳播經濟哲學與政治哲學。對於《群己權界論》他以為書名之更改反映了嚴氏從激進到保守的轉變：

嚴氏譯《天演論》的時候本來算激進派，聽說他常常說「尊民叛君，尊今叛古」八個字的主義。後來他看得激進的多了，反有點偏於保守的樣子。他在民國紀元前九年，把他四年前舊譯穆勒的*On Liberty* 特避去「自由」二字，名作《群己權界論》。^{②①}

後來有不少人同意上述對嚴氏思想轉向保守的解釋。^{②②} 蔡元培的意見顯示嚴復的翻譯在文字上是達而雅的，但在選書與標題上有其「用意」，其中已約略表示嚴復有「託譯言志」之處，除此之外對於嚴譯的「信」他並無質疑。

胡、蔡的兩篇文章雖然肯定嚴譯的貢獻，但胡適把桐城古文稱為「死文字」的說法卻引起一些學者的反駁。他們主要是反對新文化運動，尤其是其中白話文運動的「學衡派」諸君。^{②③} 在這一場文言與白話之爭中，嚴復的翻譯

②① 同上書，〈五十年來中國之哲學〉，見該文頁2。

②② 如周振甫，《嚴復思想述評》（台北：台灣中華書局，1987），頁205。徐高阮，〈嚴復的權威主義及其同時代人對此型思想之批判〉，原載《故宮文獻》第1卷第3期（1970），後收入周陽山等編，《自由主義》（台北：時報出版司，1980），見頁146。對此持批判態度的是林載爵，他認為嚴復一開始就將自由與群體結合，他的基本看法毫無改變。見林載爵，〈嚴復對自由的理解〉，《東海大學歷史學報》第5期（1982），頁97-98。此外汪榮祖也不同意改名代表轉向保守，見〈嚴復的翻譯〉一文頁122。

②③ 有關學衡派之背景與及其對五四新文化運動之批判見沈松橋，《學衡派與五四時期的反新文化運動》（台北：國立台灣大學文史叢刊，1984）；樂黛雲，〈重估《學衡》——兼論現代保守主義〉，收入湯一介編，《論傳統與反傳統：五四70周年紀念文選》（台北：聯經出版事業公司，1989），頁415-428。

成爲討論的一個焦點，對學衡派的人來說嚴譯是文字運用的模範，在信雅達上都沒有問題。

曾受傳統教育有秀才功名，又留學美國的胡先驕(1893-?) 在《學衡》第18期(1923)發表〈評胡適五十年來中國之文學〉，他以爲文言與白話之分不在一今一古，而只是同一文字的雅俗之別，所以典雅的古文可以隨時代而在內容上推陳出新，絕非胡適所謂的死文字，例如嚴復與章士釗都是「以其能用古文良好之工具，以爲傳播新學術新思想之用，斯有不朽之價值」。其中他特別欣賞嚴復：

嚴氏譯文之佳處，在其殫思竭慮，一字不苟，「一名之立，旬月踟躕」，故其譯筆信雅達三善俱備。吾嘗取《群己權界論》、《社會通詮》與原文對觀，見其義無不達，句無贅義，其用心之苦，惟昔日六朝與唐譯經諸大師爲能及之。以不刊之文，譯不刊之書，不但其一人獨自擅場，要爲從事翻譯事業者永久之模範也。^②

學衡派的另一位重要人物柳詒徵(1880-?) 抱持同樣的觀點，他說嚴譯合乎他所標舉的信雅達三原則，對引進西學有很大的貢獻：

近世譯才，以侯官嚴復爲稱首，其譯赫胥黎《天演論》標舉譯例，最中肯綮。嗣譯斯密亞丹之《原富》、約翰穆勒之《名學》、斯賓塞爾之《群學肄言》、孟德斯鳩之《法意》、甄克斯之《社會通詮》等書，悉本信雅達三例，以求與晉隋唐明諸譯書者相頡頏，於是華人始知西方哲學、計學、名學、群學、法學之深邃，非徒製造技術之軼於吾土，是

^② 見胡先驕，〈評胡適五十年來中國之文學〉，《學衡》第18期(1923)，頁7。胡先驕對嚴復譯作的態度是比較複雜的，他一方面從文字的角度肯定嚴復所用的古文，但另一方面他對嚴復所引介的《天演論》與英國斯密與彌爾的自由思想深表不滿，認爲這些「功利」觀念造成時代的混亂。他所肯定的是尊古的歷史觀與嚴復晚年肯定傳統的「文化保守主義」。此一觀點表現在他所寫的一首詩之上，「時賢十數輩，侯官獨傾倒，博覽貫中西，晚年尤見道，譯事追樊窺，餘藝擅文藻，手翰騰龍蛇，老筆益姣好，獨惜所譯書，未盡西國寶，赫胥詮天演，貽患今未掃，穆勒與斯密，學派皆識小，功利開頹風，至今尤傲擾，近儒方譬之，吾何取掠剽，廿載危壞局，公書亦尸咎，是以耄年語，意取末俗矯，狂瀾恨難挽，祈死心如擣，相期百世下，士論識孤抱」，見〈樓居雜詩〉，《學衡》第48期(1925)，文苑頁5-6。詩中所謂的「西國寶」可能是指美國學者白壁德(Irving Babbit, 1865-1933)所提倡的新人文主義，見沈松僑前引書，頁122-133。

爲近世文化之大關鍵。²⁵

賀麟(1902-?) 雖不屬學衡派但對學衡是抱持著比較同情的態度。他是一個相當精明的哲學家，50、60年代曾將黑格爾的作品《精神現象學》、《小邏輯》等譯爲中文，甚獲好評。在1925年一篇討論嚴譯的文章中，他也沒有觀察到彌爾思想與嚴復譯作之間可能有的差距，他明確地表示《群己權界論》是忠實的直譯，沒有值得批判之處。他與上述幾人不同的地方是他開始注意到嚴復翻譯工作的階段性。他以為除了早期的《天演論》、《法意》、《穆勒名學》與晚期的《名學淺說》分別採意譯與「換例譯法」，略虧於信之外，其它的譯作基本上都合乎信雅達的翻譯三原則。他分別就此三方面提出他的見解：第一，嚴復的譯文爾雅，有文學價值。第二，嚴譯雖非今日普通人所易解，但能使舊文人看明瞭，合於「達」的標準。第三，在信方面，賀氏將嚴譯分爲三期，他認爲初期所譯的《天演論》(1898)、《法意》(1902)、《穆勒名學》(1902)等書偏重意譯，略虧於信；中期所譯《群學肄言》(1902年底)、《原富》(1902)、《群己權界論》(1903修改出版)、《社會通詮》(1903年底)等則略近直譯，少有可譏；第三期的《名學淺說》(1909)又轉到更自由的「換例譯法」，是以變通的方式來追求達，誠如嚴復在此書序文中所說：本書之翻譯「中間義旨則承用原書，而所引用舉例，則多用己意更易，蓋吾之爲書，取足喻人而已，謹合原文與否，所不論也」。²⁶ 總之賀氏以爲嚴譯「雅」而且「達」，但除了初期與晚期採意譯方式，不夠「信」，中期的幾個譯本包括《群己權界論》在內基本上符合「信」的原則。²⁷

嚴復的翻譯雖然得到學衡派諸君的肯定，但五四白話文運動卻逐漸成爲一股無法抗拒的浪潮，至1930年代隨著白話文的普及，有能力欣賞嚴譯的人就更少了，這時的討論主要還是典雅的古文能否「達」問題，而有些人雖提

²⁵ 柳詒徵，《中國文化史》(台北：正中書局，1974)，下冊，頁186-187。此書初版是1948年，然最早是在《學衡》之上連載，後以講義形式流傳於20、30年代，見作者序。

²⁶ 在此有值得商議之處，嚴復用「換例譯法」其實早在《天演論》之中就有了，例如他在該書導言十三「制私」之中將一個從聖經來的故事改爲《漢書》的典故，「李將軍必取霸陵尉而殺之，可謂過矣，然以飛將威名，二千石之重，尉何物，乃以等閒視之，其憾之者猶人情也」，並在案語中說「案原本如下……今以與李廣霸陵尉相類，故易之如此」。見《天演論》上，頁31-32。

²⁷ 賀麟，〈嚴復的翻譯〉，《東方雜誌》，第22卷第21號(1925)，頁75-87。

到「信」，卻只是相當模糊地談，並不針對彌爾原著與譯本之間的差距。瞿秋白(1899-1935)與魯迅(1881-1936)對翻譯問題的討論反映了此一現象。瞿氏在1931年給魯迅的信中提到：古文的典雅使嚴譯無法達成信與達的目標，他說「嚴幾道的翻譯不用說了。他是『譯須信雅達，文必夏殷周』，其實，他是用一個『雅』字打消了『信』和『達』。最近商務還翻印『嚴譯名著』，我不知道這是『是何居心』！這簡直是拿中國的民眾和青年來開玩笑。古文的文言怎麼能夠譯得『信』，對於現在的將來的大眾讀者，怎麼能夠『達』！」²⁸

魯迅在回信中對瞿氏的意見不完全同意，他覺得嚴譯文字多半不易懂，但信方面沒有問題，尤其是《群己權界論》的翻譯把信看得比雅與達還要重要。他和賀麟一樣以為應對嚴譯加以分期，認為早期譯的《天演論》是取法六朝譯佛經的方法，重視達而雅，讀者較易於了解，「最好懂的自然是《天演論》，桐城氣十足，連字的平仄也都留心，搖頭晃腦的讀起來，真是音調鏗鏘，使人不自覺其頭暈」；後來所譯的《原富》、《法意》、《群己權界論》等書則是取法唐代譯經，「看得信比達雅都重一些……粗粗一看，簡直是不能懂的」，「據我所記得譯得最費力，也令人看起來最吃力的，是《穆勒名學》和《群己權界論》的一篇作者自序，其次就是這論，後來不知怎地又改稱為《權界》，連書名也很費解了」。²⁹ 從對嚴譯的批評魯迅表明了翻譯中的兩難狀況，亦即雅而達的翻譯不夠信，而太看重信的譯本卻又使讀者不易了解。簡言之，魯迅以為嚴譯的問題在前期是達而不信，後期的譯本如《群己權界論》則是信而不達。

以上的反應以正面居多，而批評方面則集中在文字難懂之上。另一類的評論則從「信」的角度思考，而觸及了文化差距與翻譯本質方面的課題，不過在這方面也沒有中國的學者特別注意彌爾思想以及嚴復所理解之彌爾的差距。例如張君勱（嘉森，1887-1969）以為嚴譯的問題主要來自古文，但他覺

²⁸ 瞿秋白給魯迅的信曾以〈論翻譯〉為題，發表於1931年12月11日、25日的《十字街頭》第1、2期之上。後與魯迅的回信一起收入《魯迅全集》第4冊，頁370-379，所引文見頁372。這一種認為文言文無法精確翻譯西書的看法後來變得很流行。如夏志清在1960年代以英文撰寫*A History of Modern Chinese Fiction*（後譯為《中國現代小說史》）時也說好用典故、講求韻調的文言文無法作精確的翻譯，他認為嚴復的翻譯「頂多只能算個人才華的表演而已」，見中文本頁37。

²⁹ 《魯迅全集》，第4冊，頁380-381。

得問題不是難懂，而是嚴復以古文翻譯西書之時不自覺地將中文的一些含意引入，結果不但不夠精確，更造成意義的混淆，張氏提到一些具體的例子：

其立言之際，務求刻肖古人，以古今習用之說，譯西方科學中之義理，故文字雖美，而義轉歧混。……其穆勒名學中，譯 Feeling 為意，譯 Minds 為神，譯 Bodies 為形，譯 Succession, Co-existence 為法，譯本部甲七十頁更與原字有毫釐千里之差。

如《天演論》第二篇首云，「自遞嬗之變遷，而得當境之適遇，其來無始，其去無終，曼衍連延，層見迭代，此之謂世變，此之謂運會。運者明其遷流，會者以指所遭值」。考之赫氏原文，但云天然狀態者，乃億萬年以來，不斷之變遷之過程中一種暫時的境界而已。That the state of nature, at any time, is a temporary phase of a process of incessant change.....。原文之義，簡單明瞭如此，而嚴氏以意顛倒附益，全失本來面目。且我國文字中意義寬泛者，莫若運字會字，以此人事盛衰之名，入之自然科學中，徒令人聯想及於「世運循環」、「風雲際會」之成語。而赫氏生物哲學之本旨全失矣。又如《天演論》第八篇云，「又謂此數十百民之內，而有首出庶物之一人，其聰明智慮之出於人人，猶常人之出於牛羊犬馬，而為眾所推服，立之以為君。」原文中但云設有某行政機關 (some administrative authority) 而並無立君字樣，我讀此段，幾疑為柳子厚〈封建論〉之首段，而忘其為十九世紀赫胥黎之文字矣。

這些例子頗具說服力。總之張氏以為，「嚴氏譯文，好以中國舊觀念，譯西洋新思想，故失科學家字義明確之精神，其所以為學界後起者之所抨擊，即以此焉」。^⑩ 他的批評是廣泛地關於信，注意到嚴復以傳統哲學的語彙誤解了西方以邏輯為基礎的「科學」，但沒有針對嚴復對自由與民主的看法。

傅斯年 (1896-1950) 也說嚴譯因不精確而導至更改原意，他主要是從「直譯」的角度批評嚴復的「意譯」。他說嚴復的翻譯不忠於原著，是以改變原書之意旨的方式來追求「達旨」：

作者說東，譯者說西，固然是要不得了，就是作者說兩分，我們說一

^⑩ 見張嘉森，〈嚴氏復輸入之四大哲家學說及西洋哲學之變遷〉，收入申報館編，《最近之五十年》，該文頁1。

分，我們依然是作者的罪人。作者的理由很充足，我們弄得他似是而非，作者的文章很明白，我們弄得他半不可解，原書的身份，便登時墜落——這便是不對作者負責的結果。嚴幾道先生譯的書中，《天演論》和《法意》最糟。假使赫胥黎和孟德斯鳩晚死幾年，學會了中文，看看他原書的譯文，定要在法庭起訴，不然，也要登報辯明。這都是因為嚴先生不曾對於原作者負責任，他只對自己負責任。……嚴幾道先生那種「達旨」的辦法，實在不可為訓，勢必至於「改旨」而後已。^①傅氏以為翻譯必須一方面對原作者負責，一方面對讀者負責，譯者雖然無法一字一字地譯，但至少必須一句一句地譯，而不能用混在一起的意譯。他說這是因為意譯很容易隨意伸縮，或者改變腔調與思想的次序，或者把困難的地方朦混過去，因而違背了原意。傅氏是較廣泛地批評嚴譯在「信」方面的缺失，他舉了《天演論》和《法意》的例子，卻沒有談到《群己權界論》。

賀麟在 1925 年「嚴復的翻譯」一文中，以為嚴譯基本上合乎信，但是至 1945 年撰寫《當代中國哲學》一書時卻也提到與蔡元培與傅斯年類似的意見，認為嚴復翻譯之時有其本身之用意，因而「改旨」。他從哲學的角度對嚴復的譯述工作在思想上的貢獻提出評估，他說嚴譯就內容而言不是專門性哲學的著作；就目的而言是實用性的；就方法而言則是著重以文雅的古文以求達。其中因為實用性很強，所以他的譯述帶有救治時弊的目的，「他所譯述的學說，不是他服膺有心得的真理，而只是救時的藥劑」，並使他在翻譯時選擇性地強調某一部分而忽略另一部分：

他介紹進化論以弱肉強食、物競天擇等觀念以警惕國人，他介紹英國的功利主義，以策勉國人努力富強之術；對前說忽略其生物學研究，及其發生的方法，對後者忽略其提倡放任、容忍、自由平等的民主思想，和注重社會福利、改善平民實際生活的社會改革思想。^②

賀麟的評估已經不只注意到嚴譯是否忠於原著的論題，更涉及嚴譯的思想內涵與現實環境對其作品之影響，他首次提出嚴復因受救時心態的影響，使他

^① 傅斯年，〈譯書感言〉，《新潮》第 1 卷第 3 號（1919），頁 531-2、535。「達旨」即指意譯，是嚴復的用語。

^② 賀麟，《當代中國哲學》（南京：勝利出版社，1945），頁 21。

對富強的關懷超過了對自由平等的重視。

如果說中國學者多半不針對嚴復與彌爾之間的差距，那麼西方學者對嚴復的研究是否注意到這一點呢？美國學者史華慈 (Benjamin Schwartz) 是一個很好的例子，他在 60 年代出版有關嚴復思想的書進一步發揮了上述賀麟所謂富強與自由民主之矛盾的論點。在此書中他仔細地檢驗了嚴復的作品與譯作，史氏以為嚴復的基本關懷是以引介西學來促成中國的富強，而如果要達到此一目標必須對西學之「命脈」有所了解，他指出在嚴復的思想中，西方富強的根源不是船堅砲利，而是一種具有高度動力的所謂的普羅米修斯——浮士德精神，此一精神使西方文化可以讓個人在德、智、體方面有最大的發揮，因而創造進步的文化。嚴復所翻譯的書都環繞著此一國家富強的關懷，所以他在有意無意之間忽略西洋文化對個人的尊重，而將國家富強的目標置於個人自由之上。

史華慈的這一個詮釋在史學界，尤其是西方史學界有很大的影響，有些學者並由此推論二十世紀中葉以後毛澤東思想對個人自由的壓抑是源於二十世紀初年如嚴復、梁啟超等人思想中群體主義的傾向。換言之，毛的集體主義是和早期思想家國家主義並不矛盾，而是有相當的關係。然而值得注意的是對史華慈來說，嚴復對個人自由之貶抑是源於國家主義，但是其他的學者卻以為二十世紀國人對個人的壓抑是由於傳統的集體主義或其它文化性因素的影響。姑且不論史氏的說法可否立足，他的觀點卻使學界注意到一個很有意義的課題，亦即彌爾思想與嚴復心目中之彌爾之間的差距。

史氏說嚴譯是藉翻譯來表達個人思想的絕佳案例，例如嚴復在譯亞當斯密的《原富》一書時，強調求富的動力以及以政府為主體的國富，在《法意》一書亦顯示法制是追求富強的工具。此一特點尤其表現在他對自由主義的看法之上。在該書的第六章，史華慈討論到《群己權界論》的翻譯，他認為嚴復的主要問題是將彌爾思想放在一個斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903) 社會達爾文主義的思想匡架之中來了解。換言之，他認為嚴復並不了解西方個人主義者將個人自由當作終極目的，他錯誤地將個人自由當作對個人動力的解放，而最後是達成國家富強的方法。結果嚴復的的翻譯使他的中國讀者分不清彌爾、斯賓塞與亞當斯密對自由的不同看法。

史華慈舉的例子包括：彌爾第三章的篇名是“Of Individuality, as One of the Elements of Well-being”（論個性為人類福祉的因素之一）；嚴復將它譯為「釋行己自由明特操為民德之本」。雖然嚴復沒有忽略此章中與福祉有關的句子，但從此標題可見他將焦點從 well-being（福祉）轉移到斯賓塞式的與集體性的「民德」。在討論個性 (individuality) 的一段，嚴復將此段的大旨標為「民少特操，其國必衰之理」，將個性與國家的命運緊密連繫在一起，這一種對國家的強調也是彌爾所沒有的。不過史華慈也注意到彌爾談到國家利益，但他認為在彌爾思想中這樣的討論是邊緣性的。^⑳ 史華慈又指出由於原著在思想上的複雜，此一翻譯並非直譯而是摘述或意譯的（他用 paraphrastic 與 paraphrasing 的字眼）。

史華慈以一個中心的論點，即國家主義影響下的富強的觀念為軸心，貫通性地解釋嚴復的思想與譯作，^㉑ 頗具創見，也有相當的說服力的，所以該書出版之後一直影響著後來學者對嚴復思想的詮釋，尤其注意到西方思想與嚴復所認識的西方之間的差異。我們可以舉徐高阮、林載爵、林安梧與李澤厚等人的文章來作說明。

徐高阮在〈嚴復型的權威主義及其同時代人對此型思想之批判〉一文完全同意史華慈的看法，他說：

嚴復對於科學、自由、平等、民主的價值的信服儘可是真實的，但這一切只是作為富強手段的價值，而非其內在的價值，引起他的熱烈反應。他（嚴復）對斯賓塞的理論則有他自己的明顯的曲解。在斯賓塞的哲學裡，社會進化產生的民族國家 (nation-state) 並不是理想的社會。斯賓塞理想的社會是以個人幸福為唯一目標的社會，他有時也有本能的英國沙文主義，但民族主義還是他厭惡的。他的思想絕沒有個人自由之價值在於增進民族國家的富強這種意念。……但是嚴復並不理會這些觀念。斯賓塞對英國增長中的帝國勢力有反感，而嚴復則只記得英國是世界上最大的強國。^㉒

^⑳ Ibid, p. 141.

^㉑ 史華慈也注意到嚴復的思想不限於富強，例如他對老子、莊子的興趣是比較哲學性的，甚至有神秘主義的色彩，Ibid, pp.197-211.

^㉒ 徐高阮，〈嚴復型的權威主義及其同時代對此型思想之批判〉，頁 143-144。

林載爵在〈嚴復對自由的理解〉一文廣泛地運用嚴復的譯作與文章檢驗他的自由觀，他也同意史華慈對嚴氏自我與群體之關係的解釋，他說：

嚴復思想中，「單位」是爲了「總體」而存在，也就是個人是爲了國家而存在，個人在國家之中並沒有他的主體價值。

嚴復的集權主義思想，顯然已完全背離了穆勒思想的主旨，嚴復所期望的集權政府正是穆勒所最反對的。……固然，嚴復受了穆勒對「個性」的主張，但在他的全盤思想中，「個性」並沒有重要的份量，並不像穆勒，把它視爲基本的價值。

他在結論中肯定史華慈所說嚴復以國強爲基礎的自由觀有一個潛在的危險，即是「公共權力擴張，個人自由隱沒」，而出現以自由之名鎮壓自由的極權國家。藉著對嚴氏自由觀念的分析，他強調嚴氏前後期思想有其一致性，並非如他人所說有一個從激烈到保守的變遷。^⑳

林安梧對嚴譯《群己權界論》的研究是比較哲學式的，他是從中西語義脈絡的角度來作分析。他說「嚴復所使用的雅言——中國古典的文言文本來就含藏著太多的倫理性，加上嚴復本人的傳統薰陶，使得他將原先穆勒所強調的知識理論之辯說與溝通一轉而爲倫理意味或價值意味之實踐與修養」，兩者的脈絡氣氛迥然不同。^㉑這一批評與上述張君勱的說法是類似的。他的結論也與史華慈之說相配合，「嚴氏深受自己傳統經典的限制，而將『個人』理解成通極於『大我』的『小己』，將『社會』理解成通極於『國家』的『國群』，將『個人自由』視爲通極於『國權之尊』的工具」；「揆諸嚴復所處的世代，我們當然可以清楚的了解到嚴復所想到的『自由』當然是『其國全體之自由』，亦惟如此才能在列強侵略吞併之下穩住自家腳根。換言之，《自由論》的核心

⑳ 林載爵，〈嚴復對自由的理解〉，頁145、148、159。史華慈有關嚴復自由思想與權威主義之關係見前引書頁240-241，不過史華慈用的是權威主義或集權主義 (authoritarianism)，並非林氏在結論所用的極權主義 (totalitarianism)。

㉑ 他舉的例子是《群己權界論》第二章第五段的一句話，「吾之心求其正，吾之意求其誠，心正意誠則吾之好惡是非，固視聽言動之程準也。所以闢邪說，所以距詖行，使不至於惑世誣民而亂天下者，亦如是而已矣，初何嘗以無對不諍而莫與易自居也哉？」原文是：We may, and must, assume our opinion to be true for the guidance of our own conduct; and it is assuming no more when we forbid bad men to pervert society by the propagation of opinions which we regard as false and pernicious.

思想在嚴復筆下乃是作為民族（國家）自立自強的工具罷了」。³⁸ 整體來看林安梧一方面同意史華慈的論點，另一方面也有創見，指出來自傳統的倫理觀念扭曲了嚴復對彌爾知識論的正確理解。

李澤厚的〈論嚴復〉一文是大陸學界對嚴復思想研究的一篇力作，他顯然看過史華慈的書，也同意嚴復是以翻譯來創造，他說「嚴復《天演論》的特點恰恰在於它不是赫胥黎原書的忠實譯本，而是有選擇、有取舍、有評論，有改造，根據現實，『取便發揮』的『達旨』。但他不同意史氏以手段與目的來解釋個人自由與國家目標之間的關係。他指出嚴復對西方個人自由之重要性的體認是「先進和徹底的」，他充分了解以個人自由為基礎的「英國派自由主義政治思想」。李澤厚以嚴復在〈原強〉中所說的「以自由為體，以民主為用」一語來說明嚴復思想的特色；但他又說：

即使主張「自由為體」的嚴復仍然把國家的自由（即獨立）、把富強、「救亡」遠遠放在個人自由之上，這就構成嚴復的理論思想（「自由為體」）與實際主張的一個重大的內在矛盾。

至於《群己權界論》一書，他跟著蔡元培以來的說法以為標題的更動是他思想倒退的象徵，「他曾翻譯穆勒的《論自由》，出版時卻改名為《群己權界論》，連自由一詞也不願提，與以前成了鮮明對照」。³⁹

李澤厚雖然對史華慈的說法作了某程度的修正，但基本的匡架，亦即將國家自由置於個人自由之上的看法，並沒有改變，他只是在原因方面以理論思想與實際主張的「內在矛盾」取代史華慈「手段目的」的說法。

除了普遍地接受史華慈的論點之外也有一些學者補充或修正他的論點，或作進一步的研究，在這方面有三篇文章，第一篇是田默迪對《天演論》的分析，第二篇是賴建誠對《原富》的考察，第三篇是汪榮祖對嚴復翻譯的綜合討論。

田默迪 (Matthias Christian) 是奧國來台的留學生，他以中英對照的方式逐句檢驗嚴復《天演論》一書的翻譯，他指出兩者之間許多的不同。首先就量來

³⁸ 林安梧，〈個性自由與社會權限：以穆勒 (J. S. Mill) 『自由論』為中心的考察兼及嚴復譯『群己權界論』之對比省思〉，《思與言》，第 27 卷第 1 期 (1989)，頁 16-17。

³⁹ 李澤厚，〈論嚴復〉，《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979），頁 278-284。

說他發現嚴復所刪除的原文與所加入的部分佔的比例相當高。這些差異有以下的幾個傾向，例如原文是抽象客觀的科學性描述，嚴復將之變為充滿情感且帶有悲觀意味的文字；或者原文十分精確，譯文卻變得較籠統。另外還有兩個表面上是矛盾的現象，一是嚴譯常忽略原文中一些純理論化的概念，如科學的範圍、本質與確實性等或新舊宇宙觀在本質上的差異等，嚴復多半沒有翻譯；但另一方面他又用許多帶有中國哲學中形上學意含的語彙來談一些支配現象的根本道理，如「道每下而愈況，雖在至微，盡其性而萬物之性盡，窮其理而萬物之理窮」，結果使譯文帶有中國直覺論的道德哲學或先驗哲學的意味。此一看法與張君勱所謂引入中文含意和林安梧所謂語義脈絡的變更等看法是類似的。

造成兩者差異的原因田默迪認為可以從三方面來說明，第一就語言運用而言他說嚴復所用的文言文不易表達分析性的概念以及字句之間的邏輯關係，這有如「用張大千的筆法摹畫一張畢加索的畫一樣」。第二內容的增減是因為嚴復認為不重要或重複的部分可以不用翻譯，而需要說明之處則加上案語。第三嚴復的增刪與說明是以中國人的思想為標準，直接引用中國人所熟悉的語彙和典故來翻譯西洋的一些專有名詞或故事所致。總之作者以為嚴譯不只是翻譯，也是反映時代的創作，就此而言有其成功之處，但他所營造出來的文字氣氛卻與原著大不相同，可以說是偏重雅而喪失了信，從翻譯的標準來說是有瑕疵的。^⑩

此文的缺點則是作者的表達方式不夠活潑，文章的論述也不夠清晰；此外在參考書目中作者並沒有列史華慈的書，文中也沒有特別注意國家主義以及自我與群體之關係的課題。但作者從語言層次以及語言與思想之關係所作的詳細比較卻是很有價值的，他使我們了解到在原著與嚴譯之間，除了史華慈所提出的特點之外，還有許多其它的差異。

另一個類似的研究是賴建誠對《原富》一書的分析，他逐句對照原文，並對書中三百多條案語作分類與詮釋。他基本上同意史華慈的說法，認為「史華慈的研究是『嚴復現象』的最重要代表作」。他強調嚴譯的本質是「託譯言

^⑩ 田默迪，〈嚴復天演論的翻譯之研究與檢討：與赫胥黎原文之對照比較〉，《哲學與文化》第19期（1975年9月），頁4-18；第20期（1975年10月），頁49-58。

志」，嚴復藉著翻譯斯密之書來強調求富的重要，並破除傳統「重義輕利」之觀念。他也和史華慈一樣以為嚴復所提倡的個人自由「大概也只是追求富強手段之一，而不是其終極目的」。但賴建誠覺得史華慈對經濟學並無有系統的認識，該書第五章所用資料幾乎只限於《原富》的序和譯事例言，所以他認為史氏無法深入了解《原富》與原著《國富論》之差異。

根據他的研究當時中文在詞彙與概念這兩個層次上，都還不足以統攝另一種文化的思想體系；而嚴復所受的專業訓練（英國海軍）也不足以認識並評論《原富》之要旨與學說的內在理路。例如一些經濟學的概念像 law of diminishing return（報酬遞減法則）嚴復譯為「小還例」；point of maximum return（最大報酬點）則譯為「大還限」。又如一些新語詞像 bank 譯為「版克」，city 譯為「錫特」，這些譯詞對讀者來說並不容易了解。

在案語方面作者認為嚴復依賴簡單供需理論或常識來借題發揮，他的案語是「即興式」而毫無系統與組織的，並有「語意膨脹」的傾向。而他在案語中所提出自由經濟政策，^① 作者以為是一個不適用的處方，因為「要追求全國富強，所應學習的對象，應該正好是《國富論》要打倒的『重商主義』」，而不是斯密所主張的自由放任。總之他認為《原富》一書的翻譯對經濟政策沒有產生影響力，知識界也不因此書而對西方經濟學說有更明確、系統的了解。^②

本文的貢獻在於指出由於中文相關語彙的缺乏與嚴復在經濟知識方面的限度使他無法精確地將斯密的要旨譯為中文，而他所下的案語也是即興而膚淺的。這個看法頗有見地。但他的論點也有一部分值得商榷，第一，賴氏所說的「誤譯與扭曲」主要集中於專有名詞與術語的方面，而這些所謂「不可解、誤譯的名詞」有些不重要（如以英語發音去發法語人名），有些則是由於賴氏不熟悉古文用法所致（如以「內籀」譯歸納與以「長流圍」譯存款）。至於語

① 嚴復的案語之中有不少支持自由經濟政策的言論，如賴建誠提到「名曰輔之，適以錮之……是故後之政家，僉謂民之生計，祇宜聽民自謀，上惟無擾，為裨已多」（頁346-347）；「故凡事之可以公司民辦者，宜一切諉之於民，而為上者特謹其無擾足矣」（頁834）。

② 賴建誠，〈亞當史密斯與嚴復：國富論與中國〉，《漢學研究》，第7卷第2期（1989），頁303-340。

彙之外觀點上的誤譯，作者沒有詳細探討，似乎嚴復在這方面只是依己意刪節，並無犯嚴重的錯誤。作者若能在觀點方面作更細緻的研究應是有意義的。

第二是有關《原富》的影響，我同意此書由於內容的專業性與複雜性，讀者有限，但作者似乎低估了它的影響。文中指出的語言障礙在當時可能並不如作者所想像的那麼嚴重，我認為還是有不少士人可以讀懂他的翻譯，並藉此認識西方經濟思想。例如梁啟超即閱讀《原富》一書而在《新民叢報》撰成〈生計學說沿革小史〉一文，並希望此文能幫助讀者了解《原富》。他說「吾今故略敘斯密之性行學術，且舉其全書十餘萬言撮其體要，以紹介諸好學諸君子。……吾欲以此書為讀《原富》者之鄉導云爾」。所以我認為嚴復對經典性的《原富》之翻譯，在清末民初，不但有助於國人了解西方學說，也刺激他們對國內經濟問題的思考。

第三，嚴復翻譯《原富》一書的主要目的是為了使中國讀者了解西方經濟思想之根源，是為了「溫故知新」。正如梁啟超所說「吾聞譯者嘗言，吾於此學，欲譯最古者一書，最新者一書」，可惜後來沒有機會譯「最新者」，所以我們便將《原富》的翻譯與案語完全當作是嚴氏經濟思想的代表，是有爭議性的。再者嚴氏在此書之案語有一部分是為了幫助讀者了解斯密的思想，用嚴復自己的話來說是「發其旨趣」，這些意見能否完全視為他對當時經濟問題之處方也是很值得懷疑的。我認為與其說翻譯與案語為處方，還不如說它們的用處在於讓國人了解西方思考經濟問題的方法，以作為解決國內問題之參考。這樣一來賴氏所謂「找錯了醫生，開錯了藥方」的批評似乎也不夠公允。

賴建誠的文章雖批評史華慈對《原富》一書的了解不夠深入，但並沒有反駁史氏的基本論點，只是在他的架構之下提出一些更精細的說明。直接針對史華慈以及更早期的人對嚴譯之批評而提出反對意見的是汪榮祖。汪榮祖同意錢鍾書所說翻譯是將一種文字「化」為另一種文字，所以他認為以直譯而求信不是好的翻譯，對他來說像嚴復所採取的「達旨」（意譯）或「換例譯法」，能夠無斧鑿痕跡而傳達作者意旨的方式反而是比較忠實於原著的。例如在《天演論》中嚴復將“The pigeons, in short, are to be their own Sir John Sebright”（白鴿欲自為善於養鴿的施伯來），譯為「何異上林之羊，欲自為卜式；泮涓之馬，欲自為其伯翳」。汪氏以為嚴復易洋典為漢典使熟讀古書之人

怡然領悟，是很好的翻譯。如因不通漢典或古文義法而批評嚴譯誤會或扭曲則是不恰當的。

至於嚴復是否如史華慈所說嚴復藉著翻譯別人的書而發表自己的觀點，以致「有意無意地將國家的富強放在個人的價值之上」？汪氏以為首先要將譯文與案語分開來看，案語雖為嚴氏所發的議論，但譯文之中並無滲雜嚴復的話。就史華慈所說的群體與自我之關係來看，他說：

嚴復的譯文並未把個人、社會與國家相混淆，亦不曾以國家的利益含蓋一切；恰恰相反，他照穆勒的原意，把個人與群體（社會與國家）的關係譯得很清楚，並以「群己權界」書名，以特別標出此意。

作者從《群己權界論》舉出幾個例子來支持他的論斷，例如嚴復將彌爾所謂「個人反抗社會的權利是基於深廣的原則之上，而社會對於異己者施加權威，則須公然駁斥」譯為「小己得以抗社會，而社會不得侵小己之自由，所奉為天經地義之不刊，與天下人共質其理者，歷史中獨此事耳」。嚴復又將「大多數人的暴虐」的一段譯為「民以一身受制於群，凡權之所集，即不可以無限，無問其權之出於一人，抑出於其民之太半也。不然，則太半之豪暴，且無異於專制之一人」。作者以為這些地方都「很正確地傳達了穆勒的自由義諦……怎能說嚴復把個人的利益譯作國家的利益？又怎能說在嚴譯中見不到個人自由的影子呢？」。^④

汪榮祖的文章一方面回答了傅斯年、瞿秋白等人從「後五四時代」之觀點對嚴復所提出的批評，指出嚴譯受到誤解主要在於古文與白話文之差距，或說作者的表達與讀者接受能力之間的差距；另一方面也已經意識到史華慈國家主義論點的限制性，但因為該文是通論性質，所舉的例子並不多，對史華慈觀點的反省還須要更進一步的努力。

整體來看近百年來對嚴復翻譯事業的討論環繞著嚴復所提出的信雅達的翻譯三原則。如胡先驕、柳詒徵、胡適、蔡元培與早期的賀麟都以為嚴譯基本上合於此三標準；梁啟超則說嚴譯太雅，因而影響到達；瞿秋白與魯迅進一步認為嚴復為了追求雅與達而犧牲了信。但誠如嚴復所說「顧信矣不達，雖譯猶不譯也」，這就涉及了汪榮祖所說讀者的背景了，對晚清士大夫來說閱

^④ 汪榮祖，〈嚴復的翻譯〉，載《中國文化》第9期，頁117-123。

讀內容清新、文字古雅的嚴譯自然能達，但對白話文運動後的知識份子來說卻又是不達，以上對嚴譯中「雅」與「達」、「信」之矛盾的評論有很多是由於時代轉變而出現的糾結。蔡元培還指出了翻譯與嚴復思想變遷之關係，他認為嚴復從激進轉為保守反映在將*On Liberty* 從《論自由》（強調自由）改為《群己權界論》（強調限制）之上；徐高阮與李澤厚都同意此一觀點，林載爵則以為嚴復對自由的想法前後期是一致的，並無他們所說的變化。

信雅達三者中最引起爭論的無疑是「信」，或說「是否精確地忠於原著」。我覺得從清末到民初「精確」的觀念似乎有所轉變。許多學者都指出嚴譯與原文之間有各種各樣的差距，有時增加，有時刪減，有時扭曲，如張君勱、林安梧、田默迪說嚴復引入了中國倫理性或哲學、形上學的意涵，史華慈以為嚴復對西方的認識與西方本身不同，其中最重要的議題是嚴復是否成功地翻譯彌爾對個人尊嚴與自由的想法，史華慈以為沒有，但汪榮祖則反對他的意見。

「差距」的課題牽涉到近代中國「翻譯文化」，可惜注意此課題的學者並不多。傅斯年認為嚴復的翻譯因採意譯而導至更改原意，所以他大力強調翻譯時必須忠於原著的推理步驟與語氣；張君勱也反省到必須避免本土文字之中的文化意涵，這些意見都在追求「精確」。但或許在趙元任之後，國人對精確才開始有一個新的認識，趙氏的譯作如《愛麗斯夢遊記》(*Alice in the Wonderland*)等無論在型式、語調與氣氛上都講究高度的精確性。從此標準來看嚴復的翻譯或許是「現代精確觀念」形成之前的翻譯手法，再加上他的譯作之中有一部分是摘述性的「意譯」，表現出高度的選擇性，自然很引起爭論。

至於為何譯文與原文之間會有差距，「意譯」的手法是造成這種差距的一個原因，除此之外語言、文化、個人因素等也不能忽略，如賴建誠指出嚴復對西方經濟學的膚淺了解與當時中國相關語彙的缺乏，使嚴復無法精確翻譯亞當斯密；再者史華慈強調在國家主義富強觀念的衝擊下，嚴復重視國家利益，忽略西方思想中的個人自由，後來有不少學者同意他解釋。

由此可見彌爾思想在中國所引發的問題主要是環繞著譯文是否忠實（「信」），而如果不忠實的話為什麼？而就《群己權界論》一書來說，前人的研究成果似乎都沒有充分地處理這兩個課題。本文的焦點就是在於以已有的研究為基礎，對這兩個課題提出一個新的看法。

三、嚴譯《群己權界論》與彌爾式的自由民主思想

本文最關心的問題是：嚴復在翻譯《群己權界論》之時是否精確地將彌爾對自由與民主的想法譯為中文？要了解這個問題必須對嚴復的譯文與彌爾的原文作一對比，找出兩者的異同。這樣的工作以前並沒有學者做過，根據我的比較嚴復多半沒有精確地將彌爾的想法譯為中文，更不用說能像原文那樣在西方世界以感人而具說服力的文字呈現出來。因此就這一層意義來說史華慈是正確的，彌爾與嚴復對自由看法之間有一差距。但史華慈的問題是他誤解了此一差距的性質。不容諱言，嚴復的譯文從群己分「界」的角度成功地將彌爾對個人尊嚴與自由看法翻譯出來，史華慈卻以為他忽略了這一點。

我的主要論點可簡述如下：《群己權界論》是賀麟所說的直譯，而非史華慈所說摘述或意譯的，嚴復的譯文雖有些許的更動與增刪，但基本上完全跟著彌爾的行文脈絡，譯句與原句之對照十分清楚。此一翻譯雖有各種的瑕疵，卻大致上將彌爾對個人尊嚴與自由的想法引介到中國思想界，所以汪榮祖的看法是較正確的，史華慈的論點不對，而李澤厚也較史華慈為正確。但史華慈也不完全錯誤，嚴復對個人自由的看法的確有一小部分受到富強觀念的影響，而有國家自由的觀念。

當然嚴復對個人自由的看法並不同於彌爾的個人主義，嚴復個人觀之基礎是中國傳統，尤其是其中的儒家傳統，在此要特別強調的是此處所說的「傳統」並不指一種亙古不變的思想體系，而是清末之時以儒家為主再加上佛道等思想因素所形成的主流的價值取向。嚴復和梁啟超共同地成長與沉浸於此一「思想氣氛」之中，他們一方面從「由己」、「求諸己」的角度肯定個人價值與「界」的重要性，一方面又重視群與己之間的互動與平衡，避免因李卓吾式的放蕩而影響團結。這一種儒家式對個人的肯定不但影響嚴梁等清末知識份子，也表現在繼承此傳統的新儒家的思想之上。^④ 這樣一來，把嚴復或梁

^④ 余英時對近代士人「個人觀」的看法與本文是很一致的，他認為宋代四書取代五經之後國人的個人觀有一新的變化，一方面理學功夫方面的重點在於「為己」、「修己」，對個人提出更高的要求，另一方面修己是與治人連在一起的，個人必須與社會國家產生聯繫。五四運動之後僅熊十力、梁漱溟等人在繼承此傳統。至於中、西個人主義之異同點

啓超對群己的看法當成毛澤東集體主義思想之根源的看法是錯誤的，兩者有本質上的不同。

那麼嚴復所誤解的彌爾的中心思想是那一方面呢？我認爲這主要是彌爾對於自由、進步與知識（亦即彌爾稱爲真理的有價值的觀念）三者之關係的看法。的確，彌爾重視個人自由，他把這種自由當成個人尊嚴的一種表現。但彌爾同樣地肯定追求真理，認爲這也表現出個人的特質，並配合進步的目標。更重要的是他認爲自由、知識的累積與進步之間有相互依賴的因果關係：進步依賴知識的累積，知識的累積則需要以自由爲基礎的「思想競賽」。彌爾自由的觀念環繞三者的相互關係，如果想要介紹彌爾的思想，我們必須澄清此一因果性的依賴關係；而較上述工作更爲困難的是將這一想法運用像彌爾的英文那種極富說服力的語言表達出來。

對嚴復來說比較容易的工作是介紹彌爾目的論式的進步史觀，彌爾認爲歷史的進步是由西方一系列突破所形成的，其中包括希臘、羅馬、基督教、宗教改革、科學革命與德國人文主義者的貢獻等。對中國的讀者來說，將西方描寫成不斷進步的過程，而中國則是落後的國家是很容易接受的。梁啓超的《新民說》等作品即反覆地傳達出這樣的訊息。

然而彌爾知識論方面對真理的追尋以及在此過程中自由所扮演的角色則是嚴復所不易理解的。彌爾的知識論常被描寫成經驗主義，但是尤其是因爲他強調「按照人類的本質，人們有很強的犯錯的傾向」(fallibility) 的觀念，彌爾對真理的追求也奠基於一個在西方十分流行，而不限於上述經驗主義之範圍的看法之上：即所謂悲觀主義的認識論，或 Richard H. Popkin 所說懷疑主義。^④ 這一看法可以追溯到不僅是笛卡兒，也包括希臘時代所說的「知識」與

是：相同的是都肯定個人自由與解放的價值；不同的是西方以個人爲本位，中國卻在群體與個體的界線上考慮自由的問題，余氏以爲中國的看法比較接近今天西方世界所說的 communitarian 立場。見〈中國近代個人觀的改變〉，《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1992），頁 167-188。

^④ Richard H. Popkin 對 Skepticism 的解釋見 *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), 7:449-461. 對悲觀主義認識論的詳細討論見墨子刻，〈中國近代思想史研究方法上的一些問題——一個休謨後的看法〉，《近代中國史研究通訊》第二期（1986），頁 46。英文見 Thomas Metzger, "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epiistemological Optimism, Doctrinality,

「意見」之區分。在 Charles E. Lindblom 的作品中，悲觀主義的認識論被視為西方自由民主思想（即彌爾式民主觀念）中很根本的一個預設。^⑥ 顧昕在他的近著中則將此一西方的看法叫作「對理性的幽暗意識」。^⑦ 從悲觀主義認識論的角度來看，真理是很不容易掌握的，因為人們很容易把錯誤的觀念與正確的觀念混為一談。這種犯錯的傾向一方面源於人心在認知上錯誤，另一方面也受到個人追求私利的影響。這樣一來對真理的追求要盡量將正確的觀念與錯誤的觀念作一清楚的畫分，並依賴各種的方法來防止偏見。這些方法包括了追求邏輯推論上的精確與清晰，尤其是將觀念以清楚而合乎邏輯的方法連結在一起、將肯定程度較高的語彙與較低的語彙作一區別、將描寫與評估儘可能的分開來，並使用道德上中立的語言作描寫的工作等。彌爾對邏輯的重視與西方其他思想家強調邏輯不同之處在於，此一重視是將知識奠定於堅實的程序性或形式性的基礎之上，以避免錯誤；它與追求知識的困境密切相關，或說是從他的思想中「悲觀主義的認識論」所衍生出來的。

值得注意的是將描寫與評估作一區別也涉及彌爾對法律的看法，此一看法認為法律中有一部分如道德上、政治上規範性的說法可以自由辯論的；但是另一部分較為中立性與程序性的法律則有如遊戲的規則，是不用辯論的。

換言之，為追求知識與進步，人們必須盡量地區別有辯論餘地的一些觀念以及沒有辯論餘地的觀念。只有依賴此一方法，人們才能獲取，並累積知識。這樣一來為了追求知識與進步，「意見」（opinion）的觀念是不可或缺的，此一觀念指涉其真理的價值尚未被決定的一些想法。總之，意見的範疇是建立一種中立的方法以評估觀念與追求知識所必須具備的一個範疇，藉此可以防止將錯誤的觀念視為「知識」。

雖然人們可以嘗試以這些方法來防止認知上的失誤，並區別正確的與錯誤的觀念，但彌爾以為此一努力還需要自由的思想競賽。自由的作用尤其在於防止個人因追求私利而將錯誤的觀念視為真理。在此要特別指出的是在彌爾

and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou," *Ancient China*, no 11-12 (1985-1987), pp. 61-117. 文中討論到從周代的《論語》、《墨子》到宋明理學、康有為、孫中山、唐君毅思想都傾向樂觀主義的認識論。

^⑥ Lindblom, *Politics and Markets*, p. 250.

^⑦ 顧昕，《黑格爾主義的幽靈與中國知識份子——李澤厚研究》（台北：風雲時代出版公司，1994），頁 137-139。

的思想之中強調自由之重要性的所以然主要是依靠上述悲觀主義的認識論。其原因在於：如果真理是清楚的，以自由來追求進步就不會扮演那麼重要的角色，因為進步可以依賴相當明顯的真理，或知曉真理的先知先覺，而不必依賴自由討論。

相對於悲觀主義認識論，認為為了達到進步所需要的真理是比較清楚的看法可以稱為樂觀主義的認識論，此一看法在世界上較為普遍，彌爾自己也受此影響，他說有些真理是不須辯論的 (uncontestable)。但是彌爾的樂觀主義認識論是和他的更強的悲觀主義認識論的傾向結合在一起，對他來說人類雖已掌握一些可靠的觀念，但是為了達到進步仍是不夠的，加上人們犯錯的本質，所以在獲取知識方面要格外小心。然而在嚴復的思想之中，樂觀主義認識論是比較根本的，這樣的傾向使他在翻譯時無法精確地將彌爾以自由來追求知識、以知識促成進步的觀念帶到中文世界，也無法把西方對法律的看法傳遞過來。

再者與嚴復無法掌握悲觀主義認識論有關的是，嚴復無法把一些與悲觀主義認識論密切相關，而環繞著肯定個人價值的日常生活語彙譯為中文，這些語彙包括有關個人特質的描寫、有關個人規範性之特色的描寫、有關人與人事實上之關係之描寫以及人與人之間規範性之關係的描寫等。忽略掉彌爾思想中的這些日常語彙，彌爾思想變得沒有意義，更不用說可以讓人覺得它是深具說服力的。嚴復一方面沒有精確地翻譯這些個人主義的語彙，另一方面又沒有把彌爾對經由自由討論而追求真理的想法譯為中文，所以對中國的讀者來說無法接受彌爾思想之精髓並受其感動。相對來說中國讀者卻可以輕易了解盧騷式民主的語彙如「人民自己來做自己的主人」或「公民投票」等。

這樣一來，從前有關嚴復對彌爾思想之翻譯的評估忽略了兩個關鍵性的題目，一是對於彌爾悲觀主義認識論的翻譯，一是對於與悲觀主義認識論相關的個人主義之日常生活語彙的翻譯。

我認為嚴復未能掌握彌爾對知識與個人的看法是由於嚴復受到儒家傳統的影響，儒家傳統在知識論方面有明顯的樂觀主義認識論的傾向，而與上述悲觀主義認識論不同。因此嚴復儒家思想的背景一方面有利於他對彌爾個人自由與尊嚴的強調，另一方面也阻礙了他對彌爾所謂自由、進步與追求知識之因果關係的認識。所以史華慈的討論同時忽略了儒家對個人自由與尊嚴的

信念，和儒家的樂觀主義認識論。或許正是因為這個原因史華慈誤解了「嚴復對彌爾式自由民主思想的誤解」。

同樣重要的是對於嚴復與彌爾在認識論上的差異不僅為史華慈所忽略，也為所有到目前為止多數中國的評論者所忽略。這是因為所有中國的評論者和嚴復一樣，未能了解彌爾對自由與進步的觀念是奠基於悲觀主義的認識論。嚴復和他的評論者都不自覺地把儒家式的樂觀主義認識論的想法投射到彌爾思想之中，所以他們看不到兩者在認識論上的差別，也無法深入了解彌爾的民主思想並讓中國讀者接受此一想法。當然，中國傾向於拒絕彌爾式的民主傳統而接受盧騷式的民主傳統受到許多因素的影響，其中也包括李澤厚所說的救亡，但是中國知識份子未能精確理解此一傳統之精髓卻無疑地在相當程度上阻止了彌爾式民主組織在中國的建立。質言之，在此例之中思想因素是歷史演變的充分條件，卻不一定是必要條件(necessary but not sufficient condition)。但是嚴復《群己權界論》與彌爾原文之差距並不完全受到文化因素的影響，還由於其它的原因，如嚴復的英文程度、文字運用的風格、體例上的考慮等。以下我將以具體的資料來說明這樣的看法。

成功的翻譯

嚴復對英文語文的掌握有相當的程度，他在不少的情況之下都能將彌爾所要表達的意思譯為中文，下例之中在英文方面是一個較複雜的句子，嚴復的譯文卻十分成功：

夫人類之於言行也，使非甚不善之人，則當其出之，其心莫不求其無過。乃若國家，其行之而病者正多有也。而人不以是，遂以彼為不足以行權，夫橫徵暴斂者有之矣，黷武窮兵者有之矣，然豈以此，遂不可以賦民，亦豈以此，遂不可以征伐？(2:5,8)^④

Let us take care, it may be said, not to make the same mistake; but governments and nations have made mistakes in other things, which are not denied to be fit subjects for the exercise of authority: they have laid on bad taxes, made unjust wars. Ought we therefore to lay on no taxes, and, under whatever provocation, make no wars?

語文方面的正確領悟使嚴復可以了解彌爾思想中不少的方面，特別是彌

^④ 引文後的數字指《群己權界論》第二章，第五段，第八句，下同。

爾對個人自由與尊嚴的重視以及他的進步史觀。在彌爾有關個人的想法方面，嚴復用「特操」、「異撰」與「殊」等詞來翻譯 individuality（個性）；同時在譯文中有許多的例子都可以顯示嚴復了解彌爾對個人的重視。在這方面最突出的例子是嚴復對第四章「論國群小己權限之分界」的翻譯，在此章開端他將彌爾分別小己與國群之權限，以及尊重小己在權限之內的個人自由的觀念表達得非常清楚：

使小己與國群，各事其所有事，則二者權力之分界，亦易明也。總之，凡事吉凶禍福，不出其人之一身，抑關於一己為最切者，宜聽其人之自謀；而利害或涉於他人，則其人宜受國家之節制。……蓋自繇之義本以論丁壯已及年格之人，有分別是非之常識者，其人無論對於國律，對於輿論，皆宜享完全自繇。自為造因，自受報果，決非局外之人，所得拘束牽紜之也。

後來嚴復感覺到此章所討論的「界」的觀念為全書的宗旨，因而將該書稱為《群己權界論》。類似這樣對個人自由的清楚的說明在譯本之中俯拾即是，例如在全書開端部分，嚴復清楚地翻譯出彌爾此書的主題是社會國家對個人的約束有何界線，也就是探討個人自由有何範圍，譯文清晰明暢：

有心理之自繇，有群理之自繇，心理之自繇與前定對；群理之自繇，與節制對。今此篇所論釋，群理自繇也。蓋國，合眾民言之曰國人（函社會國家在內），舉一民而言之曰小己。今問國人範圍小己，小己受制國人，以正道大法言之，彼此權力界限，定於何所？(1:1.1)

The subject of this essay is not the so-called "liberty of the will," so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of philosophical necessity; but civil, or social liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual.

嚴復又將彌爾書中一段膾炙人口的肯定個人自由的話譯為：

是故一人之言行，其不可不屈於社會者，必一己之外，有涉於餘人者也。使其所為於人無與，於是其自主之權最完，人之於其身心，主權之尊而無上，無異自主之一國也。(1:9.6-7)

其中對個人的強調是十分清楚的。嚴復總結彌爾的一段話而表示「以國群而

侵小己之自繇則於非常之人大不利」，在正文中彌爾談到損害個人自由好比中國女子的纏足，使天資特殊者的發展受到束縛。^④ 嚴復在本書的提綱中（他自己的話）多次肯定個人自由，他說「雖有民主不得奪小己之自繇」、「不得藉口社會權利之說而侵人自繇」等，這些例子顯示他在翻譯彌爾重視個人之想法時並無困難。^⑤

嚴復對個人的肯定也反映在他對彌爾書中思想言論自繇、尊重異端邪說等觀念的正確介紹：

吾子有最勝之義於此，而有人焉，持其異同，其持此異同者，吾子以爲邪說可，以爲橫議可，以爲惑世誣民亂天下無不可，但使本之吾子之意，本之古先聖賢之舊說，乃至王章清議，無往而不與吾子同，而以是之故，箝制異同者之口，使有言而不得盡其詞，斯皆不佞之所深非，將以吾子爲僭妄，而奪人思想言論自繇者也。（2:11,7）

此處對思想自由的肯定是直接了當而毫無保留的。此外彌爾*On Liberty* 一書中強調言說風度、鼓吹政黨競爭、反對多數暴政等與民主制度密切相關的觀念都表達得很清楚。

嚴復不但了解彌爾對個人自由的強調，對於他將歷史視爲一個不斷進步的發展過程（development）也很容易了解，例如譯文中有下列的句子「自世運之日進文明也，民又知治己者不必悉由於異己」（1:3,1）、「夫人道以進化爲期，其既進也，公理定論，固日益多」（2:32,1）、「蓋欲爲文明之國，持既盛不可復衰之勢，以日進於無疆，則所謂自繇之民，必得以此爲繕性操心之用」（5:18,5）。基於此一歷史觀嚴復也認識到對彌爾來說自由民主的體制只適用於文明的社會，至於「待野蠻之眾，舍專制之治，且無可施」（Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians, 1:10,5）。

總之嚴復在翻譯此書之時有不少的地方是很成功的。但是這些成功之處不能孤立地看，因爲在他的翻譯之中成功的部分與誤解的部分是交織在一起的，甚至兩者之間的界線往往不那麼清楚，有時同一觀念在某一處嚴復有充分的了解，但是在另一處卻又誤解。整體觀之，在了解與誤解混雜在一起的

^④ 見《群己權界論》，頁82。

^⑤ 同上，頁103、104。

情況之下嚴復建構出一個扭曲與不精確的思想的圖像，而誤解的部分並非史華慈所說的個人自由。

翻譯與原著之間的差距

嚴復的譯文與原著之間的差距主要有五個方面，甲是嚴復無法翻譯一些從悲觀主義認識論而來的語彙；乙是嚴復在翻譯一些西方個人主義基本詞彙時遭遇許多困難；丙是嚴復忽略彌爾歷史敘述的時空性，而使譯文表現出烏托邦的理想主義；丁是兩者在文字修辭與風格方面的差距；戊是其它的差距，尤其是語言方面的困難所導至的問題。以下分別敘述。

甲、嚴復在絕大多數的情況之下無法了解彌爾從「悲觀主義認識論」而來的語彙

在彌爾思想之中悲觀主義認識論是一個相當重要的傾向，此一傾向使他警惕到人們在知識獲取上的困難，並強調以細密的邏輯推理來建立論述與避免錯誤。對彌爾來說邏輯推理是一種家常便飯，他從小就接受其父在邏輯方面的訓練，後來也寫了許多邏輯方面的書。^⑤然而在此我所要討論的不是他對邏輯學方面高深的意見，而是在邏輯實際運用方面他視為理所當然的一些思想習慣。在這方面包括用字上精確、注意以合乎邏輯的方式建構其思想、為避免個人的偏見而將描寫與評估分開來，並以價值中立的語彙從事描寫的工作等。從譯文之中我發現嚴復對彌爾這些從悲觀主義認識論之傾向而來的思想規矩頗為陌生，換言之有許多彌爾視為的「家常便飯」並非嚴復的「家常便飯」。

(1)嚴復將彌爾所用意義精確的詞譯為意義模糊的詞

彌爾受英國經驗主義影響，在用字遣詞方面十分精確，他認為以此方法可以避免觀念傳遞上的誤會。嚴復有時無法跟著這樣的行文習慣，在本書第一段彌爾說自由之限度的問題常常在暗中深刻地影響當代一些實際的爭論（practical controversies），嚴復將實際的爭論譯為含糊而帶儒家意味的「人道」（1:1,2），所以整句成了「顧其理關於人道至深，輒近朝野所爭，

^⑤ John Stuart Mill, *Autobiography* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1969), p. 12-13. 從十二歲開始彌爾就接受其父在邏輯方面的嚴格訓練。嚴復曾將他討論邏輯學的書譯為《穆勒名學》。

樞機常伏於此」，「實際爭論」一詞中的具體性消失了。類似的例子又如彌爾談到個人自發性的行為（individual spontaneity），嚴復譯為抽象的「自繇」（1:11,2）。彌爾說 I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions;（我把致用當作判斷所有倫理問題的最後的根據），嚴復的翻譯是「凡論人倫相繫之端，固當以利害為究義也」（1:11,2）。其中將較正面的致用（utility）的觀念譯為帶負面意味的利害，而相當具體的「倫理問題」則成了「人倫相繫之端」。這類的差距不少，有些詞因為涉及其它的範疇，我會在下面再作討論。

(2)嚴復忽略或是誤會彌爾所慣用的邏輯語彙與邏輯推理的關連性

彌爾邏輯觀念的基礎是「命題」（proposition）的概念，命題意指「一個有真假可言的句子或陳述」，將命題結合在一起就構成了推理。在西方從亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）到康德（Immanuel Kant, 1724-1804）都對命題的類型作詳細的分類。^② 嚴復對這樣的觀念似乎並不十分了解，他將 proposition 略而不譯（1:6,1），或譯為「一說」（2:9,3；2:10,10），在中文中「一說」可以是一個表判斷的句子，但通常是指一個複雜的學說（theory），在這樣意義混淆之下「命題」一字所指涉的精確含意在中文並沒有被表達出來。嚴復不但不注意命題的觀念，對於不同命題之間的區別也加以忽略，請看下一個例子：

就使過去來三世之人，所言皆同，而一人獨持其異；前之諸同，不得奪其一異而使同，猶後之一異，不得強其諸同以從異也。（2:1.9）

If all mankind minus one, were of one opinion, mankind would be no more justified in silencing that one person, than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind.

上文中是指「除了一個人之外的全部人類」與「一個獨排眾議者」之間意見的差異，其主詞依性質來分前者是偏稱命題（particular proposition），後者是單稱命題（singular proposition），皆非全稱命題（universal proposition），然而嚴復卻將 *If all mankind minus one* 譯為全稱性的「過去來三世之人」，忽略了部

^② 牟宗三編，《理則學》（台北：正中書局，1955），頁15。如康德將命題分為四類十二目，屬於量的有全稱命題、偏稱命題、單稱命題，屬於質的有肯定命題、否定命題、無定命題，屬於關係的有定然命題、假然命題、析取命題，屬於程態的有或然命題、實然命題與必然命題。

分與全體的差異，在這樣的忽略之中彌爾強調邏輯精確性的文字習慣無法表現出來。

在西方的邏輯推論之中強調找尋充足的證據來支持一種說法，此即論證（argument）的觀念，嚴復在翻譯 argument 一字時常有誤失，有時他不譯此字（2:11,1）；有時他將此字譯為「人言」：

審義之不中，操術之未得，禍害將見於事實，異同將起於人言。事實人言，有救非改良之效者，接於人心，而理有所不安故也。（2:7,4）

Wrong opinions and practices gradually yield to fact and **argument**; but facts and **arguments** to produce any effect on the mind, must be brought before it.

彌爾說錯誤的意見與行為會被事實（fact）與正確的論證（argument）所反駁，然而在「人言」一語的翻譯中嚴復似乎僅意味錯誤的言行會受到他人的批評而有改正的機會，argument 一語中「邏輯論證」的意味並沒有完全被表達出來。

下一例中 to rest on this common argument（基於這個普通的論證）在譯文中變成了「合理」，還是沒有把 argument 的意思翻出來：

是故禁人言論，必先以無對不諍，而莫與易自居，以無對不諍，而莫與易自居，是人也，而自居為至誠之上帝。明此則所為之合理與否，無待煩言矣。（2:3,4）

All silencing of discussion is an assumption of infallibility. Its condemnation may be allowed to **rest on this common argument**, not the worse for being common.

除了“arguments”一字之外，“reasons,” “push to an extreme,” “extreme case”等詞也是西方邏輯中重要的觀念，reason 指理由，後二者則指在推理時假設一個最極端、最特別的情況，和此類推理時所舉出最極端的例子。嚴復對於這些邏輯語彙並不習慣，請看以下的翻譯：

所足怪者，或曰言論自繇矣，而獨不可以達於極點，不知理之誠者，雖達於極點無害也，使極點而不可達，即未至於極點亦不足達也。（2:9,1）

Strange it is, that men should admit the validity of the **arguments** for free discussion, but object to their being “**pushed to an extreme**,” not seeing that unless the **reasons** are good for an **extreme case**, they are not good for any case.

此句意指：奇怪的是人們承認支持言論自繇之論證的有效性，卻反對將論證推至極端，他們不了解除非在最特殊或最極端的情況下所提出的理由可以立足，⁵³ 否則這些理由無法在任何例子立足。在英文中語義非常清楚，嚴復翻譯中此句主題簡化為言論自繇不可達於極點，而彌爾所討論的主要不是言論自繇的本身，而是支持言論自繇的論證 (arguments) 與理由 (reasons)，嚴復沒有譯論證，將理由譯為抽象的「理」（理之誠者一句意指如果這個「理」是真的話），⁵⁴ 而最極端之例 (extreme case) 的觀念也譯得不清楚。

在邏輯論證的過程中需要將觀念與觀念連接在一起，在英文中這種連接依靠一些特別的字彙，例如 grounded (上面所說的是奠基於)、authorize、warrant (使下面的事可以成立) 等，嚴復在翻譯這些詞時對其意義的交待並不清楚，他或是不譯 (2:10,3 warrant 一字沒譯)，或是如下文將 grounded 與 authorize 都譯為意義很不相同的「究義」⁵⁵：

雖然，不佞不爾為也，不佞之論自繇，且將以利害為究義，凡論人倫相繫之端，固當以利害為究義也。特其所謂利害者，必觀之於至廣之域，通之乎至久之程，何則？人道者進而無窮者也。(1:11,2)

I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions; but it must be utility in the largest sense, **grounded** on the permanent interests of man as a progressive being. Those interests, I contend, **authorize** the subjection of individual spontaneity to external control, only in respect to those actions of each, which concern the interest of other people.

此句中他將 grounded 與 authorize 和 ultimate appeal (最後的訴求) 混在一起，譯為究義，究義即「究竟義」，原為佛教語彙，意指究極之意義或最終之意味，其中哲學本體論或本質意味較強，而欠缺 grounded、authorize 所有的思

⁵³ extreme case 意指如果說人不應殺人，那麼在抵抗敵國入侵的情況之下也不應該殺人，在此例中「敵國入侵的情況」可以說是一個 extreme case。

⁵⁴ 一個類似的例子在 1:6,14，嚴復將 a perfectly satisfactory reason 的 reason (理由) 譯為「公理」。

⁵⁵ 在 1:16,2 嚴復將 grounds 譯為「義所據之本原」，是一個較好的譯法。

辯與推理的含意。彌爾的意思其實是說人類的最廣義的致用的觀念是奠基於人類不斷進步的永久利益之上；這種利益使「以外在力量限制個人涉他人之利益的行動」的觀念得以成立。彌爾文中 *utility*、*progressive being*、*interest*、*subjection* 等字環環相扣的邏輯關係因為 *grounded* 與 *authorize* 兩字譯得不清楚，以及譯文順序的前後顛倒，中心意旨（自由的限度在於涉他人之事）並沒有被翻譯出來。另一個類似的例子是下一段譯文：

至所謂一己利害者，自指發端直接者為言，若自其末流間接言之，則彼一身之利害，可馳及而為餘人之利害者甚眾，此其可議與否，將詳於後篇。

(1:12.2)

When I say only himself, I mean directly and in the first instance; for whatever affects himself may affect others through himself; and the objection which may be **grounded** on this **contingency**, will receive consideration in the sequel.

此例中 *the objection which may be grounded on this contingency* 一語嚴譯為「此其可議與否」，我認為此處較好的譯法應為「基於這一種可能性〔即全完環繞著自我的活動也可能會影響別人〕而產生的評論，將於下文之中討論」，嚴氏因為 *grounded* 與 *contingency* 二字沒有譯，彌爾論述中邏輯性的關鍵詞語隱而不彰。

彌爾的邏輯推論也涉及一些他常用的分類範疇，從以下的例子可以發現彌爾與嚴復在分類範疇方面並不一致，彌爾的分法是理論上（*in theory*）與實際判斷上（*in their practical judgment*）之別，在嚴復的翻譯中，理論上成了「辨義理，觀人心」，加上了很濃厚的儒家「尊德性」與「道問學」的分類觀念；實際上則成了「論事聽言」，或「言行」。總之，彌爾「理論－實際」的分類範疇在譯文中轉為「尊德性－道問學－言行」的分類，或說是一種儒家對人類行為所慣用的分類方法。（2:4,1）

彌爾悲觀主義認識論之傾向使他注意到用字的精確，以及邏輯論證的小心謹慎，他在此書中的論點都是依靠這樣的方法而提出的。他在字與字、句與句、段與段的連結上都表現出思路的貫通與縝密。然而嚴復卻總是忽略彌爾這一種精神。他在翻譯之中並不跟隨著彌爾所談的主題，以及論證上的先後順序，結果彌爾文章中的說服力大為減弱，他所想要強調的地方也變得十

分模糊，甚至遭到扭曲，這樣的缺陷使中國讀者無法從嚴譯之中了解彌爾的思惟方法而欣賞彌爾。在這方面我們必須引一段較長的文字，嚴復對這一段的提要是「以是非之無定故自繇之權界難以竟立」：

是故以小己聽命於國群，而群之所以干涉吾私者，其權力不可以無限也。必立權限，而謹守之，無任侵越。此其事關於民生之休戚，與世風之升降，實較所以折專制之淫威者，為尤重也。(1:5.3)

此自其理而言之，則亦人人所共見。顧於事實，問權限之立，當在何許？社會之節制，小己之自繇，必如何而後不至於衝突？則古人於此無成說也，其有待於審立，幾無事而不然。(1:6,1)

今夫民生之所以日休，而人道不至於相苦者，在人行事有不可叛之範圍耳。(1:6,2)

交際之地，重則邦有常典，下者雖刑憲所不及，而毀譽加焉。(1:6,3)

然則國法清議之用，必如何而後與公理合？此真人事最重最亟者矣。(1:6,4)

There is a **limit** to the legitimate interference of collective opinion with individual independence; and to find that limit, and maintain it against encroachment, is as indispensable to a good condition of human affairs, as protection against political despotism.

But though **this proposition** is not likely to be contested in general terms, the **practical question** where to place the limit—how to make the **fitting adjustment** between individual independence and social control— is a subject on which nearly everything remains to be done.

All that makes existence valuable to anyone depends on the enforcement of **restraints** upon the actions of other people.

Some rules of conduct, therefore, must be imposed— by law in the first place, and by opinion on many things which are not fit subjects for the operation of law.

What **these rules** should be is the principal **question** in human affairs;

從往事而觀之，向所謂是非之公，舍一二最為明顯之端，無確然可據者也。(1:6,5)

曠觀千古，無兩世之從同，橫覽五洲，微兩國之相合，而一時一地所號為經法者，他時他地，且詫以為奇。然則是非之至無定，可以見矣。(1:6,6)

所足怪者，常人於事理是非，恆若無所疑難，一似自有人道以來，其然否無不吻合也者。(1:6,7)

視其國所用舊法，皆言下而其意已明，即事而其理已足。(1:6,8)

如是之妄見，幾天下之所同，其所以然無他，由習俗耳。蓋習俗移人之力最神，故古人謂服慣為第二性，夫豈僅第二，視為第一者有之矣。(1:6,9)

惟以習久之成性也，故制為是非，以相程督，每徑情遂事，無所猶豫於其間。且人人視其義為固然，於己初無可思，於人亦所共喻。此其蔽所由愈堅，而為終身不解之大惑也。(1:6,10)

but if we except a few of the most obvious cases, it is one of those which least progress has been made in resolving.

No two ages, and scarcely any two countries, have decided it alike; and the decision of one age or country is a wonder to another.

Yet the people of any given age and country no more suspect any difficulty in it, than if it were a subject on which mankind had always been agreed.

The rules which obtain among themselves appear to them self-evident and self-justifying.

This all but universal illusion is one of the examples of the magical influence of custom, which is not only, as the proverb says, a second nature, but is continually mistaken for the first.

The effect of custom, in preventing any misgiving respecting **the rules of conduct** which mankind imposed on one another, is all the more complete because the subject is one on which it is not generally considered necessary that reasons should be given, either by one person to others, or by each to himself.

從推論的角度來看，彌爾強調我們必須在個人獨立自主與社會控制之間設一界線，在這方面有許多困難，為什麼？因為人類在不同時間與不同地點對群己權界有很不相同的看法，這種差異是由於人們受到習俗的影響，在不同情境下對所處社會的權界問題習以為常，不知反省，所以對此問題的處理在歷史上看不到什麼進步。彌爾的重點在於個人對自己所受到的不知不覺的影響（尤其是習俗）要有自覺。然而嚴復譯文的推論與此有出入，他所傳達的訊息是：我們必須設定群己的權界，在這方面有許多困難，因為不容易找到「是非之公」，而人們又受到習俗影響產生許多「妄見」，而不會懷疑到自己對「事理是非」的看法是有問題的。

乍看之下嚴復好像許多彌爾所提到的觀念都翻出來了，但是邏輯推論卻很不相同，最根本的事情是在彌爾的文字中他扣緊了權界與自覺的問題，在上引的十一個小段他藉著 *practical question*、*these rules*、*principal question*、*it* 等詞的使用一直環繞著此一主題（見引文英文部分的黑體字），但是嚴復的譯文從 1:6,4 開始文句的貫通性（linkage）就斷掉了，他將 *What these rules should be is the principal question in human affairs*（有關[群己權界的]這些規則應該如何制定是人類事務中的一個主要問題）譯為「然則國法清議之用，必如何而後與公理合？此真人最重最亟者」，其中引入了彌爾所不強調的「與公理合」的觀念，對彌爾來說所謂應該制訂的規則並不是大家都肯定並能解決衝突的「公理」，而是第一句所說的「fitting adjustment」（在實際問題方面適當的調整），嚴復的譯文提升了認識論的程度。1:6,5 以後譯文的主題就轉為對「是非之公」與「事理是非」的討論，到了 1:6,8 當 *the rules* 與 1:6,10 *the rules of conduct* 再度出現時，嚴復的翻譯已經從討論「群己權界」的一個特定的（specific）主題變成了討論意義籠統的「其國所用舊法」或習俗的影響下「每徑情遂事，無所猶豫於其間」，整段的焦點也至此扭曲為自繇權界與決定是非之困難（是非無定）的因果關係之上，而非彌爾所說的權界與自覺的問題。

由於嚴復在翻譯之中無法重建彌爾邏輯性的思路，彌爾透過用字精確、論證嚴謹所表現出的精神（*pathos*）在中譯之中也喪失了。這樣的翻譯自然不容易讓中國的讀者感動。

(3) 嚴復將彌爾所採用道德上與知識上中立的語彙譯為具有價值判斷的語彙

因為重視用字的精確性，彌爾常將道德與知識上中立的語彙（amoral terms）與價值判斷的語彙（moral terms）作一區別，以避免在從事描寫時加上個人的評估。誠如張君勳與林安梧所已經注意到的，嚴復在翻譯之時會不自覺地引入儒家思想意涵的語彙來翻譯彌爾所用中立而不含價值判斷的觀念，因而形成扭曲。嚴復顯然了解語詞之中有一些是描述性質的中立語言，有一些則是有褒貶之義的話，他在《群己權界論》的譯凡例中說「中文自繇，常含放誕恣睢無忌憚諸劣義，然此自是後起附屬之詁，與初義無涉，初義但云不為外物拘牽而已，無勝義亦無劣義」⁵⁶，其中所謂的「無勝義亦無劣義」就是 amoral 的意思。但是在翻譯中，嚴復卻沒有注意到這樣的分際。在這方面最好的例子是他對 opinion 的翻譯，嚴復對 opinion 一字有許多不同譯法，有時是一說（2:1,11）、輿論（1:14,1）、時論（1:5,2）、好惡（2:1,2）、義理言論（2:1,10）、美惡毀譽者（1:6,15），但比較多的情況下他譯為「清議」（如 1:8,1,3; 1:9,1; 1:15,1；此詞在英文可譯為 the views of morally pure scholars），opinion 是指個人對某些事情的看法，不一定指涉意見的對與錯，但清議則有很強的道德意涵，且帶入了士人論政以及傳統中國道統與政統之緊張關係的文化背景。

opinion 一字因為涉及了認識論的課題，在彌爾思想中有十分關鍵的地位，無法精確地傳遞此一字眼，很難讓讀者進入彌爾的思惟世界。嚴復有時完全忽略此字，有時他用好幾個不同的詞來譯它，彌爾經由用字的重複性所表現出思想的力量因而減弱了。下面的句子中 opinion 是最重要的一個字，在此彌爾幾乎對 opinion 一字有一定義性的說明，指出每一個人的意見不一定正確，是可以加以討論與反駁的，嚴復卻沒有把它翻譯出來：

⁵⁶ 見《群己權界論》譯凡例頁 1。

不知彼避誠妄，而取利害，所為同實，特異名耳。凡說不容平議究言，徒以一人一眾之去取而定之，其人其眾，皆以無對不諍自居也。夫利害之分，必待自由之辨難，而後庶幾有定程者，與誠妄等耳。(2:10,6-7)

在下面的例子中彌爾兩次提到 *opinion*，第一次說我們必須要假定 (*assume*，這也是從悲觀主義認識論而來的字眼) 我們的意見是正確的以作為行為的指南，嚴復的翻譯卻忽略此字，並加上了儒家思想的意味：我們正心誠意之後，個人的好惡可以符合道德的標準。在本段彌爾第二次用到 *opinions* 一字，再次被嚴復忽略，他所說的是我們要防止我們認為 (*we regard*) 是錯誤之觀念的傳播，也必須要假定有這種行為的指南。嚴復的譯文中沒有譯「我們認為」的錯誤意見，而將此意見直接稱為負面性的「邪說」、「詖行」。在英文 *opinion* 一字即表示其意見的內涵不一定合乎客觀的真理，我們認為的好的或壞的意見不一定就真的是好或真的是壞，嚴譯中卻喪失了此種對真理的徬徨，而從正面或負面的角度增加了本來所沒有的道德面向；換言之，彌爾有中立性的意見的觀念，嚴復卻一定要把他們譯為正面性的正心誠意或負面性的邪說：

非不知是非之無常，而天下之無正制也，而人事當時之取舍，則固有其常經。吾之心求其正，吾之意求其誠，心正意誠，則吾之好惡是非，固觀聽言動之程準也。所以闢邪說，所以距詖行，使不至於惑世誣民而亂天下者，亦如是而已矣。初何嘗以無對不諍而莫與易自居也。(2:5,10)

But those who thus satisfy themselves, do not perceive that the assumption of infallibility is merely shifted from one point to another. **The usefulness of an opinion is itself matter of opinion** – as disputable, as open to discussion, and requiring discussion as much, as the opinion itself.

There is no such thing as absolute certainty, but there is assurance sufficient for the purposes of human life. We may, and must, **assume our opinion to be true** for the guidance of our own conduct; and it is assuming no more when we forbid bad men to pervert society by the propagation of **opinions which we regard as false and pernicious.**

在2:5,7的句子中 *to shrink from acting on their opinions* (迴避或退縮依據其意見

而採取行動)則變成了「見義不行之無勇」,^{⑤7}自己所視為正確的 *opinions* 被譯為道德性與絕對性的「義」。總之 *opinion* 一字中所表現出對自身意見不一定合乎真理的保留的態度在翻譯之中看不出來。

與 *opinion* 很類似的是 *doctrine* (學說或原則), 此字是指關於某一主題的一個說法, 是比較中性的, 並不指涉此說法的好壞。彌爾談到他自己對自由的說法常用 *this doctrine*, 嚴復的翻譯卻將之升級為「自由之義」(1:10,1; 1:14,1), 把一個中立的描述性的說法變成帶有正面評估的說法。

其它認識論方面「升級」的例子如 *mental well-being* 譯為「正心誠意」(2:40,1)、*the amount of certainty* (感到確實的程度) 譯為「至誠」(2:8,7)、*moral feeling* (人們有道德的感覺) 譯為「民德」(1:14,6)、*discretion* (個人依賴理性所作的選擇與判斷) 譯為「天良」(1:11,7)、*assurance* (可以信賴的說法或觀念) 譯為「常經」(2:5,10)、*judgment* (判斷) 譯為「是非之心」(2:5,2)、*public judgment* 譯為古先聖賢之舊說、*the great writers* (偉大的作家) 或 *those who have been in advance of society in thought and feeling* (那些社會上在思想與情感上較先進的人, 但不意含他們已了解真理) 則成為「先知先覺」(1:7,2)、*rule or principle* 譯為「公理大法」或「至大至公之說」(1:8,9、1:9,1)、*liberty as a principle* (一種可以作為原則的自繇思想) 譯為「自繇大道」(1:10,6)、*if there be a better truth* (假如將來有更好的說法) 譯為「使來日而真理形焉」(2:8,6)、*legitimate mode of government* (有正當性的政府) 譯為「合義」(1:10,5)。

在上述以道德判斷取代道德中立之下, 嚴復不自覺地改變了語詞的性質, 在許多情況之下此種改變提升了知識論中真理的層次 (*epistemic level*), 以儒家對知識與人性的樂觀概念取代中性或真實度較低的概念。從以上所引的一些例子來看, 在彌爾認識論模式中為了避免價值判斷與肯定程度的「升級」而有的一些重要的區別在嚴復的翻譯中卻找不到。例如 *opinion* 與 *knowledge*、*moral sentiments* (或 *moral feelings*) 與 *morality*、*their certainty* 與 *absolute certainty* (2:3,3) 等, 這些區別都是認識論上將個別的想法、道德感覺與自己肯定的事物與絕對性的知識、道德、確定的事物加以分別化。由於嚴復不重視這樣的區

^{⑤7} 此處之翻譯在意義上是正確的, 主要的問題是嚴復不譯出 *opinions* 一字。

別，所以他常常將中立性的字眼與價值判斷的語彙混為一談，或將肯定之程度與範圍較低的語彙變成具絕對意義的觀念（如原則成了大道或公理大法）。

另一個很傳神的例子是對異議份子的態度，嚴復將 *argument of adversaries*（辯論時對手的論證）譯為「異端外道之所主持」（2:23,13），對彌爾來說 *adversaries* 是一個描述性與中立性詞，但嚴復的「異端外道」則有負面的意味。再請看下文的對照：

且夫利害之與誠妄，精而言之，固不可離而二也，人之闢異端也，不得曰其說利可以存，獨以為真理則不可也。何則？其妄也即其所以為害也。（2:10,9）

And it will not do to say that **the heretic may be allowed to maintain the utility or harmlessness of his opinion, though forbidden to maintain its truth. The truth of an opinion is part of its utility.**

彌爾說「一個人不能說：如果說一個好像不講理的人或許可以主張其意見的有效或無害，而不可以主張其意見的確實。意見的確實原是其效用的一部分」，嚴復卻將一個好像不講理的人可能會有的說法譯為人們「闢異端」時所提出的理由，陳述之出發點完全反轉。我認為這涉及了中國人對 *heretic* 之態度的問題，彌爾談到 *heretic* 時是一個描述性的字眼，但中文的「異端」則是負面意味很強的詞，⁵⁸ 再與「闢」的動詞連在一起更令人聯想到孟子反駁楊墨之邪說的典故，結果彌爾由中性語句產生的對異議者的寬容心態完全無法傳達出來。

(4) 嚴復忽略彌爾悲觀主義認識論的語彙或將之譯為樂觀主義認識論的語彙

嚴復在翻譯之時無法區別中立語彙與價值判斷之語彙的一個重要原因是他思想之中樂觀主義認識論之傾向，以上述有關 *heretic* 的例子來說，在使用「異端」一語時已經表示此一看法與「正道」是不配合，既然不配合正道自然要加以駁斥；換言之，如果沒有一個清楚的正道的觀念就不會把中性的 *heretic* 譯為「異端」，不將之視為「錯誤的異端」就會有較強的容忍心態。嚴復從樂觀主義認識論的角度翻譯彌爾的一些悲觀主義的詞彙時無法避免地產生了許多

⁵⁸ 中文之中異端是指與聖人之道相對的邪說，早期的用法見《論語》〈為政〉篇，「子曰，攻乎異端，斯害也已」，在註中朱熹解釋「曰攻異端非聖人之道而別為一端，如楊墨是也，其率天下至於無父無君，專治而欲精之為害甚矣。程子曰佛氏之言比之楊墨尤為近理，所以其害為尤甚，學者當如淫聲美色以遠之，不爾，則駸駸然入其中矣」，由此可見在中文中之負面含意。

的偏差。

首先他無法構想彌爾所謂「沒有天經地義的絕對真理」的觀念，請看下面的例子：

非不知是非之無常，而天下之無正制也，而人事當時之取舍，則固有其常經。(2:5,10)

There is no such thing as absolute certainty, but there is assurance sufficient for the purposes of human life.

彌爾說世上沒有所謂的天經地義，但是實際生活上則有一些指南；嚴復的翻譯則說他知道「是非無常」與天下「無正制」。是非無常有道家哲學中相對主義的意味，無正制則是指世界上沒有合理的制度與規範，這兩層意義與彌爾所說的認識論上在言語辯說的認知世界（discursive world）中對真理的疑懼是不同的，他並不是要強調道家對世間絕對性的超越或將所有制度視為有積弊（有法則有弊）。由此例可見對嚴復來說「沒有天經地義的真理」是不合乎樂觀主義認識論的思想規矩，當然他認為彌爾不可能說這樣不合理的話，所以在翻譯之時他從道家的觀點或中國人的一種對制度的看法來解讀彌爾，因而出現了上述的不正確的翻譯。嚴復無法用「天下無天經地義之事」來譯此句顯示他的思想與悲觀主義認識論格格不入。

彌爾思想中悲觀主義認識論之傾向使他使用一些特別的語彙，有些語彙是表示暫時性與不完全性（tentativeness），以此避免絕對性或全稱性的語氣，嚴復往往忽略這樣細微的差異，如 *on the whole likely* (1:11,7), *is considered the strongest* (2:11,1), *commonly received doctrines of morality* (2:11,2), *asserted, interpreted, rational assurance of being right* (2:6,2) 等詞或未譯出，或譯得不盡理想。

又如他說 *the good sense of mankind*，意指人類有「好的判斷能力」，但不指涉可以完全了解真理，這個詞嚴復忽略不譯。另一個更重要的例子是 *fallibility*（按照人類的本質，人們有很強的犯錯的傾向）一字，彌爾悲觀主義的傾向最明確的表現就在於對此字的強調，因為人類那麼容易犯錯所以一方面在知識獲取上謹慎小心，另一方面則要有思想的競賽以挖掘不自覺的錯誤。嚴復沒有以一個詞來譯此字，在 2:4,1 他將之譯為「人人自知其可以過，己所謂是者不必皆是，己所謂非者，不必皆非也」，這種自知其可以過的說法與彌

爾所謂 fallibility 不同之處在於彌爾強調人類的犯錯是一種本質性的，甚至是無法改變的，而不是中國俗語所謂「人非聖賢孰能無過」，因為彌爾認為即使是聖賢也可能有過，沒有將此一層意義翻譯出來讀者無法了解彌爾的悲觀主義的思路，更不用說體認 fallibility 與自由之觀念的密切關係。

嚴復在翻譯 argument, grounded, authorize, opinion 與 fallibility 等字的失誤或不精確顯示兩人在認識論傾向上的不同。

乙、嚴復多半無法了解彌爾在描繪人類行為，尤其是環繞著西方個人主義之觀念時所用的詞彙

(1)對個人特質的描寫：嚴復沒有將彌爾與個人主義有關的詞彙精確地翻譯出來，因而使彌爾思想中個人的重要性受到了削減

對彌爾來說他不僅在談到個人 (individual) 或個性 (individuality) 之時肯定個人主義，他還運用許多相關的詞彙，從含意與語氣等方面來表達這樣的意念，嚴復在翻譯之時會注意到前者較明顯的方面，但卻忽略或誤解許多間接強調個人主義的地方。以上文曾引用的一句話來看：

今夫民生之所以日休，而人道不至於相苦者，在人人行事有不可叛之範圍耳。(1:6,2)

All that makes existence valuable to anyone depends on the enforcement of restraints upon the actions of other people.

彌爾意指：每一個人的生活要有價值的話必須依賴對他人的行動有所約束。此處所用的 anyone 是每一個個體，並與 other people 是相對的，而個人存在的價值就在於這一種孤獨而不受他人打擾的情況下表現出來。但是在嚴譯之中這一種個人之中有價值的生活卻變成了群體性的「夫民生之所以日休，而人道不至於相苦者」，彌爾對個人的強調變成了籠統地談社會上的幸福生活，個人與他人的相對概念所突顯的主體性也被轉變成了整體性的「人人行事」，其中個人主義的價值完全被抹殺了。彌爾經由個人與他人或個人與群體之對照而突顯出的個人之特質的觀念在書中俯拾即是，但是在嚴譯中此種對照變得十分模糊。(下詳)

又如嚴復在翻譯 will (意志)、wishes (意願)、self-interest (合理的一己利益，或 interest，個人的利益或利害)、reason (理性)、human judgment (人類判斷的能力)、private life (私人生活)、private conduct (個人行

爲)、taste (品味)等個人最基本的特性時常常有困難，他找不到一些明確的詞來翻譯這些與個人特質有關的字，沒有這樣的字眼表現不出彌爾思想中個人之地位。先看will這個字，在此書開端嚴復將liberty of the will譯爲「心理自繇」(1:1.1)，「心理」活動所包含的意義較廣，可能是理智、情感方面，也可能是意志方面，所以心理與will(意志)雖有關係，但畢竟不同。有時他又將will譯爲好惡(1:3,5;1:4,7)，或譯爲「欲爲」之事(嚴復將against his will譯爲「使不得惟所欲爲」，1:9.3)。在這三個地方對will的翻譯並不能說是完全錯，但在英文之中will意指崇高的志願，有正面的涵義，有如在中文之中說人是萬物之靈的意味，這種透過個人意志表現出來的崇高感在「心理」、「好惡」或「欲爲」等三詞中都看不到。

interest 或 self-interest 也很不容易翻譯，嚴復有時略而不譯(1:2.9, supposed to represent its interests 沒有譯；1:4,9, real or supposed interests 沒有譯；1:6,17, class interests 沒有譯；1:8.7, human interests 沒有譯；2:10,2 the interests of society 沒有譯)，有時將interest 譯爲利害，而self-interest 則譯爲私，譯爲利害還說得過去，譯爲私則有很大的扭曲，這涉及在中文之中「私」是與「公」對立的一個觀念，有負面的意味(即自私的含意)，請看下面的例子：

是故常人之心所為美惡毀譽者，非真理也，恆視其靈臺所受範之外緣。(1:6,15)

其所謂理者非理，其成見可也，其迷信可也，其所以媚俗可也，乃至媚嫉傾害之隱，虛憍氣矜之隆，與凡其心之所畏欲，無不可以為理者。夫畏欲

Men's opinion, accordingly, on what is laudable or blamable, are affected by all the multifarious causes which influence their wishes in regard to the conduct of others, and which are as numerous as those which determine their wishes on any other subject.

Sometimes their reason; at other times their prejudices or superstition; often their social affection, not seldom their antisocial ones, their envy or jealousy,

不過關於一身之私，而私之當理與否，又何論乎。(1:6,16)

their arrogance or contemptuousness; but most commonly their desires or fear for themselves—their legitimate or illegitimate **self-interest**.

彌爾的主旨在說人們的意見受許多因素影響，有時是理性，有時是偏見，但最常見的情況是受到合理或不合理的一己利益的影響。對彌爾來說 self-interest 是一個中立性描述個人特點的詞，意指每一個人都有的一些自利的傾向，而這種自利可能是合理的也可能是不合理的。此種對 interest 的看法不但與個人主義有關，也是西方資本主義與民主政治的一個重要的基礎，在這兩種制度下都鼓勵人們公開追求既合法又合理的一己利益，並認為個人或群體在利益的競爭與制衡之下會出現一個比較好的社會。

嚴復的譯文則說人類的價值評估（此處 opinion 一字沒有譯）是由於每個人的「靈臺」（即心，語出《莊子》「庚桑楚」）受到不同外在因素的影響，有時人們自以為的「理」並不是真理，而是偏見或私欲，當然如果是出於私欲的話不必說當然是不合乎理的。以上的譯文不但再度引入了樂觀主義認識論中的傾向，忽略了彌爾以中立的方法來描寫個人特質之角度，並肯定了主流宋明理學對私與欲的看法，以為它們必然是與「理」相矛盾的，在這一種想法之中彌爾所謂合理性的一己之私（legitimate self-interest）自然是不可想像的事，難怪嚴譯之中漏掉了此一觀念。⁵⁹

上一段引文中除了 interest 之外，另一個值得注意的字是 reason，在西方啓蒙運動以來至弗洛伊德（Sigmund Freud, 1858-1939）心理分析理論出現之前

⁵⁹ 在此要特別強調的是宋明以來也有少數的思想家批評「存天理，去人欲」的觀念，而對公與私的關係有不同的看法，明清時期顧炎武、李贄、戴震等人是比較有名的例子，相關討論見溝口雄三，〈中國與日本『公私』觀念之比較〉，《二十一世紀》，第 21 期（1994），頁 85-97，不過我認為顧炎武等人的想法與西方積極肯定 self-interest 的觀念仍不同，嚴復基本上是從顧炎武的角度來談公私問題，他在〈原強〉（修訂稿）之中說「顧處士曰，民不能無私也，聖人之制治也，在合天下之私以為公。然則使各私中國奈何？曰：設議院於京師，而令天下郡縣各公舉其守宰」，《嚴復集》，第 1 冊，頁 31-32，這種化私以為公的想法還是要達到大公無私，而無法完全肯定「私」，更說不上可以以「私」作為政治、經濟活動的基礎。

reason (理性) 一觀念與個人的崇高地位有密切的關係，在上文中彌爾是將理性與偏見和迷信對比，但是在譯文中嚴復將 reason 轉為真理的「理」，「其所謂理者非理，其成見可也，其迷信可也，其所以媚俗可也，乃至媚嫉傾害之隱，虛僑氣矜之隆，與凡其心之所欲畏，無不可以為理者」，其中的區別是個人所秉持的理（此即等同於私）與真理的區別，而看不見理性的意涵。總之在翻譯之中彌爾「理性」的觀念隱而不彰，使他的思想中個人主義的一個重要面因而受到嚴重的削弱。

和理性密切相關的是 human judgment (人類的判斷力)，這也表現出個人的特質，嚴復在翻譯之中含糊帶過，使一個在英文中讓讀者很感動人的字變得淡而無味，同時彌爾思想中個人的圖像也變得不完全：

夫事固有其所以然，而非論思，則所以然不見。是故人事所足恃而有功者，存乎去非而趨是，一謀之所以可用，一策之所以可施，以補闕拾遺者常在左右也。(2:7,5)

Very few facts are able to tell their own story, without comments to bring out their meaning. The whole strength and value, then, of **human judgment** depending on the one property, that it can be set right when it is wrong, reliance can be placed on it only when the means of setting it right are kept constantly at hand.

嚴復對彌爾思想中個人特質的描寫也受到上述所謂他以價值判斷語彙取代價值中立語彙之傾向的影響，有時他提升了語彙的意義層次，例如嚴復將 a quality of human mind 與 being 都譯為有儒家意味的「人道」(2:8,7)；有時他又降低了語彙的意義層次，例如他將 the details of private life 譯為「小己私行之瑣瑣者」(1:14,5)、將 private conduct 譯為「民之私計」(1:14,3)。對彌爾來說「人類的心靈特質」或「存在」都沒有儒家人道一詞中所具的崇高意義；但是 private life 或 private conduct (個人生活) 一詞卻恰恰相反，對一個像彌爾這樣的個人主義者來說，個人生活與 privacy (可譯為個人隱私) 有關，⁶⁰ 是生

⁶⁰ 西方個人主義對 privacy 的重視可參考 Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973), pp. 59-66. 作者表示所謂的隱私是在世界中個人所獨有的一個領域，在此

命中很寶貴的一部分，其中正面的意義在「瑣瑣」或「私計」一譯語中被轉變成有負面意味的了。^⑩

嚴復對彌爾「隱私」觀念的忽略在其它的地方也表現出來，例如彌爾談到在社會控制之外有一個「個人活動的領域」(a sphere of action)，在其中個人的生活與行為只影響到他自己，如果也涉及他人的話，必然是他們志願參與的。此一觀念正是 Jürgen Habermas 所強調西方民主制度之下 public shpere 與 private shpere 的分野，這是自蘇民主理念中相當核心的觀念，嚴復的譯文並沒有清楚地傳達出此一「個人領域」的概念：

然社會於小己之所為，多不外間接之關係，其所為，僅為一己之利害，即或有所牽涉，亦由他人之自發心，非事主所囑誘恫喝者，凡此皆與社會無與者也。(1:12.1)

But there is a **sphere of action** in which society, as distinguished from the individual, has, if any, only an indirect interest; comprehending all that portion of a **person's life and conduct which affects only himself**, or if it also affects others, only with their free, voluntary, and undeceived consent and participation.

上述引文中嚴復以「小己之所為」來譯 a sphere of action 並沒有成功傳達彌爾的重點，也看不出前文已經提到的社會 (soicety) 與個人 (individual) 以界為中心的分別，與界內的自由。與此類似的例子還有不少，如 the private region of human liberty、the inward domain of consciousness (1:12,2-3) 都有隱私權、個人領域所蘊含的崇高意味，但翻譯中並沒有明顯表達這一層意義。

與 private life 或 private shpere 相關，也受到個人主義者所強調的另一觀念是 taste (可譯為品味)，taste 一詞很難翻譯，它意指一個人所喜愛的具體事物或所肯定的生活格調，例如喜歡聽某種音樂、從事某種休閒活動或穿著某一類型的衣服等，在西方社會 taste 帶有強烈的個人色彩，是從個人的意志 (will)

領域中他能夠不受別人打擾，並能去做所有他自己選擇去做的事，用彌爾的話來說就是「以他所喜歡的方式來追求他的理想的生活」，由此可見彌爾對 privacy 之觀念的重視。

^⑩ 中國傳統中缺乏西方隱私的觀念似乎是許多人都可以接受的一個說法，至共產革命以來隱私的觀念受到進一步的打壓，Lukes 指出毛澤東思想強調大公無私，與西方隱私的觀念完全相反。

而來，也與社會中階級的劃分有密切關係。^② 嚴復有時略而不譯這個觀念：

乃自常人觀之，則若一己有好，而又得眾情之已同，此於公理，已為至足。平生藉宗教所傳示者，以定是非別善惡，有不悉及，則所據以審從違者，不離前術。且所持以紬繹經文，解析神義者，亦捨此無他術焉。(1:6,14)

To an ordinary man, however, his own preference, thus supported, is not only a perfectly satisfactory reason, but the only one he generally has for any of his notions of morality, **taste**, or propriety, which are not expressly written in his religious creed; and his chief guide in the interpretation even of that.

彌爾談到 morality、taste、propriety 三者，嚴復只籠統地譯為「是非」、「善惡」，完全忽略了 taste。有時嚴復又將之譯為「喜好嗜欲」：

二曰行己自繇，凡其所喜好嗜欲，與其所追趨而勤求者，內省其才，外制為行，禍福榮辱，彼自當之，此亦非他人所得與也。使我無所貽累致損於人，則雖以我為愚，以我為不肖，甚至為舉國天下之所非，有所不顧，此又一類也。(1:12.4)

Secondly, the principle requires liberty of **tastes** and pursuits, of framing the plan of our life to suit our own character, of doing as we like, subject to such consequences as may follow, without impediment from our fellow creatures, so long as what we do does not harm them, even though they should think our conduct foolish, perverse, or wrong.

「喜好嗜欲」一語雖包含了 taste 中「愛好」的觀念，卻看不到 taste 所蘊含的個人品味、格調的意涵。

總之在彌爾思想之中 will、wishes、interest、reason、human judgment、

^② 史家 Theodore Zeldin 曾討論近代法國的品味的觀念，他表示在西方一談到 taste 就涉及個性與個人獨立的課題，見 *France 1848-1945: Taste and Corruption* (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 1,2。法國社會學家 Pierre Bourdieu 曾分析中上階級的「奢侈品品味」與下層階級「必需品品味」的差異，並指出中上階級的日常文化就是以共同否定下層階級實用、功能取向的品味和生活風格來突出自己的社會地位。見 *La Distinction. Critique sociale du jugement* (Paris: Ed. de Minuit, 1979)，中文的介紹見《當代》第 77 期 (1992) 波笛爾專輯中的三篇文章。

private life、private conduct、taste等詞都是描寫個人時的關鍵性觀念，也是西方個人主義與自繇民主理念的基礎，從以上的例子來看嚴復在翻譯這些觀念之時遭遇不少的困難，其中有誤會也有扭曲，他雖然沒有意識到這些困難，但從以上的分析我們可以說嚴復並沒有將彌爾對個人特質的一些重要想法精確地譯為中文。

(2)嚴復在翻譯個人規範性之特點所遭遇的困難

上文曾談到嚴復無法構想彌爾所謂「合理的一己利益」(legitimate self-interest)，與此密切相關的是liberty(自繇)與rights(權利)的觀念，嚴復對它們的了解也與彌爾不盡相同。先談liberty(自繇)的觀念，在彌爾的文章中當他討論liberty時，他所指涉的是個人自繇，並無所謂「國家自繇」的想法，但嚴復卻把國家自繇的觀念引入譯文之中，這一個證據可以支持上述史華慈的論點，嚴復的愛國主義妨礙了他對個人自繇的認識：

今夫人類，所可以己干人者無他，曰吾以保吾之生云耳。其所謂己者，一人可也，一國可也；其所謂人者，一人可也，一國可也。干之云者，使不得惟所欲為。而生者，性命財產其最著也。然則反而觀之，凡國家所可禁制其民者，將必使之不得傷人而已。所據惟此，乃為至足。(1:9.2-3)

That principle is that the sole end for which mankind are warranted, individually or **collectively**, in interfering with the liberty of action of any of their number is self-protection. That the only purpose for which **power** can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others.

此段的主旨是說自繇的原則是「只有基於自衛的目的，人類才有理由，集體地或個別地干涉他人行動的自繇」。嚴復在這一段譯文中三度談到國家，前面的兩次或許是從collectively一字來的，但此字只是指集體，並不指國家。彌爾的意思是說一個人或一個群體如果想要干涉另一個人或另一個群體之行動自繇，其原則是自保，其中並沒有談到國家的觀念，嚴譯扭曲了彌爾的原意。第三次譯文中國家的概念顯然是從power一字來的，它是泛指政治權力(的合理運用)，也不僅是說國家。嚴復或許是因為愛國主義而有國家自繇的想法，所以在譯文中「國家」成了自繇的干涉者與被干涉者，在彌爾思想中國家雖

可以干涉個人的自繇，但是絕不會成爲被干涉體，因爲在他的思想中他所關心的是國家體制內個人的自繇，他並不考慮到國家需要自繇。

與自繇直接相關的是權利的觀念，張佛泉曾指出在西洋中古時代「自繇恰等於權利，也恰等於特權」或豁免權，所以兩字通常是以複數的形式出現（liberties and rights），由此可見其具體性，他並認爲將自繇視爲特權之義在某種情形下仍保留到現代。^③ 嚴復對 rights，以及與此相關的 immunities（豁免權）等字之意義的掌握並不完全，這涉及上文多次提及的彌爾思想中個人與社會相對立的概念，嚴復因爲此一群己對立之概念譯得不完全，所以對於對立爲基礎而產生的 right 之觀念的了解也受到影響。有時他忽略 rights，如將 the rights of individual against society 譯爲「小己得以抗社會」（1:7,9），freedom of conscience as an indefeasible right 譯爲「崇信自繇爲人類不可奪之真理」（1:7,10），權利的觀念在「得以」、「真理」的譯文中並沒有清楚地展現出來。有時嚴復將 right 譯爲「民直」：

故古者愛國之民，常以限制君權，使施於其群者，不得恣所欲爲爲祈嚮。其君所守之權限，其民所享之自繇也。其得所祈嚮者有二塗焉。與其君約，除煩解繞，著爲寬政，如是者謂之自繇國典，國典亦稱民直，侵犯民直者其君爲大不道，而其民可以叛。立國民之代表，凡國之大事，必其君與代表者互諾，而後稱制，二也。（1:2.7-9）

The aim, therefore, of patriots was to set limits to the power which the ruler should be suffered to exercise over the community; and this limitation was what they meant by liberty. It was attempted in two ways. First, by obtaining a recognition of certain **immunities**, called political liberties or **rights**, which it was to be regarded as a breach of duty in the ruler to infringe, and which if he did infringe, specific resistance or general rebellion was held to be justifiable.

^③ 張佛泉，《自由與人權》（台北：臺菁出版社，1979），頁37。

A second, and generally a later, expedient was the establishment of constitutional checks by which the consent of the community, or of a body of some sort, supposed to represent its interests, was made a necessary condition to some of the more important acts of governing power.

「民直」的直在此處有正、當之意，民直即人民所當有者。^{⑥④}有人以為權利一詞源於日文對 right 的翻譯，其實早在 1860、1870 年代總理衙門斥資刊印的《萬國公法》國人就以「權利」一詞譯 rights，或較日譯為早，又在基督教的影響之下「人人有自主之權」的觀念也屢為晚清士人所引用，例如康有為在《實理公法》就提到此觀念，梁啟超也多次說「自主之權」與「權利」等語，在膾炙人口的《新民說》就有一節詳論「權利思想」。^{⑥⑤}嚴復在 1896 年譯《天演論》一書時就用「權利」來譯 right，^{⑥⑥}在《群己權界論》中則是權利與民直兩者並用，但他似乎認為「權利」一譯詞並不理想，所以再創「民直」，但是接受者不多，我們今日所通用的還是「權利」一語。上段譯文中最值得討論的是 immunities（免除某一負擔的豁免權）一詞，嚴復用中國傳統上對下之「寬政」的觀念來翻譯，明顯地將一個從君主爭取來的一種權利保證解讀為君主發仁心而主動「除煩解憊」之仁政。^{⑥⑦}彌爾認為如果君主侵犯此一權利，人們從

⑥④ 張佛泉曾從字源考察 right 一字，指出 right 有直 (straight) 或尺度 (rule) 之意，就是「理應」的意思，所以他認為嚴復將 political right 譯為「民直」是有所本的，中文直字有正、宜、是等義，與 right 原義甚相合。見《自由與人權》（台北：臺菁出版社，1979），頁 70-71。

⑥⑤ 劉廣京，〈晚清人權論初探——兼論基督教思想之影響〉，《新史學》第 5 卷第 3 期（1994），頁 10-14。

⑥⑥ 《天演論》卷下頁 48。

⑥⑦ 當時注意到傳統「仁政」與西方自由民權觀念之差距的有梁啟超，他在〈論政府與人民之權限〉一文中指出「中國先哲言仁政，泰西近儒倡自由，此兩者其形質同，而精神迥異，……言仁政者只能論其當如是，而無術以使之必如是，……言政府與人民之權限者，謂政府與人民立於平等之地位，相約而定其界也，非謂政府畀民以權也」，見《新民

事各種抵抗或集體叛變，按照道德標準來說是有道理的（specific resistance or general rebellion was held to be justifiable），嚴復譯為的語氣卻較弱，變成「其民可以叛」。在英文中 resistance 與 rebellion 兩字是中立的描寫字眼，但「叛」則是負面的；至於 justifiable 在英文中有強烈的正面含意，而「可以」的譯文也沒有傳達這樣的意思。

在彌爾思想中個人除了應該有自繇與權利之外還要有自覺，嚴復雖了解這一點，但體認的程度是不夠的，請看下面的例子：

所不幸者，吾與之辨義理，觀人心，則人人自知其可以過。己所謂是者，不必皆是也，己所謂非者，不必皆非也。獨至論事聽言，則向者自知之明，或不見也，人人自知其可以過，而人人未嘗為此可以過者留餘地焉。當此之時，有警之者曰，子今所洵洵堅持，所謂必出是而後為中理者，未必不同於向者之所過也，則掉頭無聞而已矣。甚矣自知之明，於其言行為無益也。(2:4,1)

Unfortunately for the good sense of mankind, the fact of their fallibility is far from carrying the weight in their practical judgment, which is always allowed to it in theory; for while everyone well knows himself to be fallible, few think it necessary to take any precautions against their own fallibility, or admit the supposition that any opinion, of which they feel very certain, may be one of the examples of the error to which they acknowledge themselves to be liable.

嚴復了解此處彌爾所討論的是人的「自知之明」，但對彌爾來說這種自覺的意識完全是在主體之內，而不是從外在來的，然而在嚴譯之中主體的自覺變成了外在客體的警告，譯文中出現了原文所沒有的「有警之者曰」，彌爾主體自覺的意思到某一程度被削弱了。

彌爾一方面從個人主義者的角度，對所有環繞個人權利的觀念賦予正面

叢報》第3號(1902)，頁31。在〈論權利思想〉一文中又說「吾中國人惟日望仁政於其君上也，故遇仁焉者，則為之嬰兒，遇不仁焉者，則為之魚肉，古今仁君少而暴君多，故吾民自數千年來祖宗之遺傳，即以受人魚肉為天經地義，而權利二字之識想，斷絕於吾人腦質中者固已久矣」，《新民叢報》第6號(1902)，頁8。

的意義，另一方面他對個人主義的敵人（如上例中的君主）則使用相當強烈的負面字眼，例如他說 *silencing the expression of an opinion is robbing the human race* (2;1,11, 禁止一種意見的發表是一種強盜行爲，*silencing* 一字在英文中有令人有一種十分可怕感覺的含意)；*the engines of moral repression have been wielded more strenuously against diversity* (1:14,6, 道德壓迫的機器被更有力地用來反對多元性的趨向)，嚴譯中看不出那麼強的負面意味；又如彌爾說 (*to adopt expressions which I altogether condemn*) *the immorality and impiety of an opinion* (將一個意見稱爲不道德和不敬神，此種說法是我完全鄙棄的，2:11,7)，嚴復沒有翻譯「此種說法是我完全鄙棄的」，使彌爾文中對壓制異端邪說的憎恨之意消失了。這些負面的字眼和他對個人與個性正面描繪配合在一起，使讀者對他對個人權利的論述留下十分深刻的印象，然而這樣用字上的對比在嚴譯中卻看不到。

(3)嚴復在理解彌爾對人與人之間事實上之關係所遭遇的困難

在彌爾的思想中個人自繇與權利的觀念是從人與人或人與社會（或國家）之衝突的觀念所導引出來的，自由民主制度即著眼於解決這種人際之對立與衝突，而使個人得以抵抗社會的壓力，並保存自主活動的範圍。彌爾的文章不斷地環繞著這樣的對立，如在 1:6,2 是 *anyone* 與 *other people* 的對立，1:7,9、1:12,1 是 *individual* 與 *society* 的對立，1:9,2 是 *mankind* 與 *any of their member* 的對立。嚴復在譯文之中並沒有將彌爾對對立與衝突看法清楚地呈現出來，有時他連 *conflict* 一字（1:7,2）或與此類似的 *contest* 等字都加以省略：

與自繇反對者為節制（亦云干涉），自繇節制，二義之爭，我曹勝衣就傳以還，於歷史最為耳熟，而於希臘羅馬英倫三史，所遇尤多。(1:2.1)

The **struggle** between liberty and authority is **the most conspicuous feature** in the portions of history with which we are earliest familiar, particularly in that of Greece, Rome, and England.

民之意謂，出治政府勢必與所治國民為反對。故所謂自繇，乃裁抑治權之暴橫。(1:2.2)

But in old times this contest was between subjects, or some classes of subjects, and the government. By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers. The rulers were conceived (except in some of the popular government of Greece) as in a necessarily antagonistic position to the people whom they ruled.

在第一段的引文中彌爾指出自繇與權威的衝突是歷史中最顯著的特色，嚴復沒有譯 struggle；第二段黑體部分的英文是跟著前句自繇與權威之競爭而談到「在較早的時代這樣的競爭是發生在臣民，或臣民中某些階級與政府之間」，這一句之中嚴復沒有翻譯 contest、classes 兩字。

由上句可見在西方社會衝突與階級的觀念有很密切的關係，嚴復翻譯此書之時以「階級」一詞來譯 class 的情形似乎尚不普遍，嚴復有時將之譯為「貴賤之等秩」(1:6,17)，有時譯為「操業之等流」(2:4,4)，但有時他卻略而不譯。例如有一段彌爾很詳細地討論群體間之道德與階級利益、階級情感之關係，嚴復僅簡單帶過並自行刪除了一大段，他似乎認為此處的討論並不重要(1:6,18)，總之彌爾階級觀念所表現出社會中群體性對立之看法在譯文中不夠清楚。

再者誠如上述他對 interest 觀念的了解也不充分，常略而不譯 interests (如 1:2,9) 或 class interests (如 1:6,17) 等字，而這些字背後所蘊含的個人間或群體間之衝突自然不明顯；又如 immunities 也帶有統治者與被統治者之間衝突與妥協，從「寬政」的角度來看時其緊張之關係也消失了(1:2,8)。

(4) 嚴復在翻譯人與人之間規範性關係所遭遇到的困難

彌爾的個人主義與平等的理想有密切關係，他在維護男女平權方面是一個先驅，1869年他所寫的“The Subjection of Women”(「婦女的屈從」)一文

是很有名的，可是嚴復似乎沒有他這種對女性角色的認識：

若稚幼，若未成丁（成丁年格各國不同，經法二十五歲），舉不得以自繇論，但使其人不為他人所顧復，外患已孽，悉可害生，則皆為未及格者。
(1:10.2)

We are not speaking of children, or of young persons below the age which the law may fix as that of manhood or womanhood. Those who are still in a state to require being taken care of by others, must be protected against their own actions as well as against external injury.

嚴復以「成丁」翻譯 manhood，卻忽略了 womanhood，因而對彌爾平等觀念的理解不完整。⁶⁸

民主與法治是彌爾構想人與人之規範性關係的重要部分，嚴復對此的理解也反映出他的思想傾向。西方自由民主思想中一個重要的觀念，如果用一個二十世紀後半很流行的詞來說是政府與民間社會或公共領域（civil society or public sphere）的區別，以及在此二者之外的個人領域。此處所謂的民間社會是指在法律規定的範圍之外有一個自主性的活動的空間，可以藉此發揮制衡政府的力量。⁶⁹ 彌爾雖然沒有用 civil society 的字眼，但此一想法在彌爾的文章之中表達得很清楚。上文曾提到嚴復無法觀念化彌爾個人領域的想法，他對民間社會或公共領域的了解也有困難。

在全書開端部分彌爾提出他所討論的主題是“civil or social liberty”，嚴復將之譯為「群理之自繇」，並沒有表達出「公民自繇」、「社會自繇」的意涵。不但如此，民間社會所表現出的制衡力量，在翻譯之中毫不突出：

⁶⁸ 其實嚴復也注重婦女角色，他在 1898 年 1 月 10、11 日《國聞報》上發表〈論滬上創興女學堂事〉談到女子教育的問題。

⁶⁹ 我所採用的是 David Held 對 civil society 所下的定義，見 David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), p.281.

立國民之代表，凡國之大事，必其君與代表者互諾，而後稱制，二也。
(1:2.9)

上文中所謂人民群體（community）的同意即指民間社會之意，但翻譯中卻被忽略了。另一個類似的例子是說掌權者必須時常對 community 負責，嚴復也沒有譯：

民以一身受治於群，凡權之所集，即不可以無限，無問其權之出於一人，抑出於其民之太半也，不然，則太半之豪暴，且無異於專制之一人。
(1:4.9)

A second, and generally a later, expedient was the establishment of constitutional checks by which **the consent of the community**, or of a body of some sort, supposed to represent its interests, was made a necessary condition to some of the more important acts of governing power.

The limitation, therefore, of the power of government over individuals loses none of its importance when the holders of power are **regularly accountable to the community**, that is, to the strongest party therein. This view of things, recommending itself equally to the intelligence of thinkers and to the inclination of those important classes in European society to whose real or supposed interests democracy is adverse, has had no difficulty in establishing itself; and in political speculations “the tyranny of the majority” is now generally included among the evils against which society requires to be on its guard.

在此段之中彌爾清楚地劃分了 government（政府）、community（或 majority，此處是指民間社會的力量）與 individual liberty、privacy（個人自繇與隱私方

面)三個領域，在嚴復的翻譯中雖將基本意思翻譯出來，但背後更根本的觀念卻沒有表達出來。

在西方將社會視為一個充滿了習俗、慣例與衝突之所，必需以民主制度保障個人權利，這些觀念與法治思想有密切關係。對於法律所應該包括的範圍，彌爾與嚴復也有不同的構想，請看前面曾經引過的一段譯文：

交際之地，重則邦有常典，下者雖刑
憲所不及，而毀譽加焉。(1:6,3)

Some rules of conduct, therefore, must
be imposed— by law in the first place,
and by opinion on many things which
are not fit subjects for the operation of
law.

對彌爾來說有關群己權界之規則首先必須由法律來規定，而對於不適合運用法律的事情則依賴輿論的力量，所以法律在本質上是有限度的。嚴復的譯文卻透露另一層意義，他說對重要的事情國家有「常典」來規定，其下若「刑憲」有鞭長不及之處，則付諸毀譽，其中顯示法律是一個包含範圍十分廣闊的制度。這或許涉及中國傳統對法律範圍之構想，在先秦思想如《荀子》王制篇，中國士人傾向以為在一個完美的社會中（如聖王在位之時），法律或制度應可完全管理社會之活動。從中國傳統對法律範圍的構想出發不易認識彌爾法律之有限性與法律之外的民間社會等觀念。^⑩

丙、嚴復忽略彌爾思想中具體的時空性，而使譯文表現出烏托邦的理想主義

前文曾說明彌爾認為個人獨立與社會控制之間的衝突是無法消除的，只能不斷地適應調整（fitting adjustment），但嚴復卻將之理解為「社會之節制，小己之自繇，必如何而後不至於衝突？」，他沒有意識到對彌爾來說「不至於衝突」的和諧情況是不可能出現的。

這一個例子涉及了彌爾對歷史與人性的體認，他有張灝所說的幽暗意識，^⑪他認為在這個世界上並沒有一個基於純粹知識的完美方案，藉此人類可

^⑩ 此一認知的差距與下面將要討論的烏托邦的理想主義也有十分密切的關係，傳統的法律觀念即帶有烏托邦的性格。

^⑪ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版事業公司，1989）。

以達到一個理想情境，對他而言這種情境在以往沒有，未來也不會有，而此一困境大概是植根於人性中惡的傾向。在彌爾思想之中不但個人不是完美的，人與人之間也存有解消不了的衝突，因此之故絕對理想的實現是不可能的。此一看法與基督教有很密切的關係，基督教思想不但有原罪（original sin）的觀念，更認為完美的境界只有在神的世界（other world）才有，在人的世界（this world）是不可能出現的。這一種幽暗意識卻往往被嚴復轉變成帶烏托邦色彩的樂觀思想：

乃若其民有辦理審言之能事，是固可自奮，以蘄進於無疆之休，如是，使為國者，猶用其干涉，曰惟吾令之是從，否則刑罰加之，是惟民行有關於他人之利害者可耳，至於一己之事，則不徒於公理為背也，而其群之不進可以決。（1:10.8）

But as soon as mankind have attained the capacity of being guided to their own **improvement** by conviction or persuasion (a period long since reached in all nations with whom we need here concern ourselves), compulsion, either in the direction from or in that of pains and penalties for non-compliance, is no longer admissible as a means to their own good, and justifiable only for the security of others.

彌爾所設想的歷史情境是「一旦人類可以藉自我的思考與自繇平等的討論以彼此說服，而逐漸自行改進的時候」，在括號中他進一步說明這一個標準並非高不可攀，而是當時歐洲的國家都早已經達到了，換言之彌爾的陳述有相當具體的時間與空間。嚴復沒有譯括號中句子，同時將 *improvement*（改進）的觀念譯為理想性很高的「是固可自奮，以蘄進於無疆之休」，結果把時空的具體性抹殺掉了，變成超越性的絕對境界。

這一種對歷史情境的理想化也表現在嚴復對彌爾描寫英國之語句的翻譯之上，他傾向於將英國變成已經完全實現人類理想的「三代」，而很難將英國描寫為同時具有優缺點的一個國家，請看以下的翻譯：

英為國，所得免於官吏之賊婪，王公之橫暴者，非以與誦自繇之故乎？此其民所久享之幸福也。(2:1.1)

The time, it is to be hoped, is gone by, when any defense would be necessary of the “liberty of the press” as one of the securities against corrupt or tyrannical government.

彌爾說現在已經不需要辯護以出版自繇來防止腐敗或專制政府，因為辯護這種事情的時代已經過去了。他只是說英國在這方面沒有嚴重的問題，然而嚴復卻將之譯為「免於官吏之賊婪，王公之橫暴」，並且其民已久享幸福。

丁、彌爾與嚴復在文字修辭與風格方面的差距

彌爾的書在西方是以推理清晰、文字流暢而聞名，一直到今日還是許多大學學生視為必讀的經典性的作品，就文字風格來說他的英文有如梁啟超的中文。然而嚴復的譯文在中文世界卻沒有類似的聲譽，《群己權界論》一書也沒有成為經典。這一差距涉及彌爾與嚴復兩人文字運用的風格，彌爾用字精確，嚴譯卻將某些部分譯為意義模糊的中文；彌爾的論證（argument）嚴密，因而使全書生動而感人，嚴譯有時卻沒有譯出上下文的邏輯關連，使讀者感受不到他的優點，並覺得乾燥無味或莫明其妙。

彌爾文字的魔力有一部分是建立在對許多關鍵性觀念或論點的重複之上，嚴復對這些詞的翻譯卻常常不一致，同一字有數種譯法（如上述 opinion、will），對彌爾不斷重複的論點又加以忽略（如個人與社會之對立之觀念），中文的讀者感受不到觀念重複所產生的深刻印象。

中文與英文因為源於不同的歷史背景與生活經驗，所以文字比喻的有效性也有差距，例如彌爾的文章中很多的比喻是環繞著法庭審判與抗辯的制度（adversary system），文中他常用 hearing、judge、judgement、condemn、defend、argument 等字，這些字對西方讀者有較強的說服力：

但使吾所謂利，不任他人之言害，吾所謂害，不容或說之為利，則其所利害，無異向者所謂誠妄也，則亦自居無對不諍而莫與易，復何僭妄之能辭。(2:10,8)

There is the same need of an infallible **judge** of opinions to decide and opinion to be noxious as to decide it to be false, unless the opinion **condemned** has full opportunity of **defending** itself.

人有說而我排之，彼雖有所復之辭，乃禁不許白，此奪其言論自繇固矣，且於人道所損實多，欲吾說之大明，莫若徵其義於事實；以恐吾說之或偏也，則試取一最不便於吾說之事實，以資發揮，尚庶幾有以鑒聽者之意乎。(2:11,1)

In order more fully to illustrate the mischief of denying a **hearing** to opinions because we, in our own **judgmnet**, have **condemned** them, it will be desirable to fix down the discussion to a concrete case; and I choose, by preference, the cases which are least favorable to me — in which the **argument** against freedom of opinion, both on the score of truth and on that of utility, is considered the strongest.

在上面兩段引文中所標出的黑體字都與法庭抗辯有關，但中文的譯文並沒翻譯出來，然而即使嚴復翻譯出這些法庭的意像，在中國「必也使無訟乎」的觀念下，它們也無法讓中國讀者產生很有說服力的感受。^⑫ 彌爾行文中除了比喻之外也用反諷（irony），這樣的手法在譯文中卻消失了，如下面的例子：

當彼之時，致其毒者，方以名教國法，為之鉗網爪牙，而所誅鋤者，則後之人所目為賢豪，其所辭闢者，則後世所崇拜服膺之真理也。(2:11,10)

It is among such that we find the instances memorable in history, when the arm of the law has been employed to root out the best men and the noblest doctrines;

讀史者方悼歎痛惜於其所為，而伊古之人，為天下之至不仁，若心安而理得，何則？彼固以所誅鋤所辭闢者，

with deplorable success as to the men, though some of the doctrines have survived to be (as if in mockery) invoked,

^⑫ 在此有一個例外，在 2:9,3 嚴復將 **judges** 與 **hearing** 等字都譯得很好「夫一說之不刊，至擬之為天經地義，乃今鯁鯁然，恐以言論自由之故，將有人焉不以為天經地義，然則其說猶儼然得為天經地義者，徒以言論之不自由而已。是其所判決者，固以一面之辭，而未聽兩造之讞者，烏得為天經？烏得為地義？」。

為非聖，為褻天，雖奪其言論自由為
無過也。(2:11,11)

in defence of similar conduct towards
those who dissent from them, or from
their received interpretation.

彌爾所要強調的是人類歷史上曾犯了一些很可惋惜的錯誤，如殺死了蘇格拉底，但一部分蘇格拉底的學說會流傳下去，不過很諷刺的是有人會用蘇格拉底的說法來壓制對這些說法（或對這些說法的一般的詮釋）有意見的人，此即彌爾所謂“mockery”之所在，這種諷刺之意在譯文中完全看不到，讀者所看到的只有感歎語氣。

戊、其它的差距

嚴復之翻譯與原文的差距除了文化隔閡所造成的誤解之外，還受到一些其它因素的影響，例如：第一，嚴復為了幫助中文讀者了解西方文化的背景，他對一些彌爾所提到西方宗教與歷史上的專有名詞會加上簡單的介紹。第二，他針對當時政治狀況，而對一些可能是過度敏感或者會刺激當權者的字眼加以調整。^⑭ 第三，還有一些單純語言上的原因：有時為了翻譯上的方便他將部分的語句略而不譯；有時他並不完全跟著彌爾文句上的構造，或先後的順序，他依中文的語言習慣而作調整；^⑮ 有時嚴復的譯文對讀者來說不易了解，但是如果先了解英文的意義，再看譯文之後，中文變得較易了解；有時完全是英文方面的錯誤，^⑯ 我發現對一些構造較複雜的句子或意義不明顯的句子，嚴復會跳過去或誤譯。

以上我們分別從五個方面：悲觀主義的認識論、環繞著個人主義的基本語彙、歷史的時空性、文字的修辭與風格與其它的差距等來看嚴復在翻譯時所

^⑭ 如 1:2,11 彌爾說 “the ruling power, in most European countries, was compelled, more or less to submit.” (在大多術歐洲國家君主都被強迫或多或少地限制其權力)，在翻譯中卻清描淡寫地譯成「夫君權有限，歐洲諸國大抵同之」。

^⑮ 如 1:5,3 嚴復將原來 as ……as 的對等構造譯為「……為尤重也」的比較句。 2:9,2 “Stange that ……” 譯為「所尤足怪者……」以尤字增加了其語氣。

^⑯ 如 1:14,3 嚴復將 commonwealth (共和國或民主國家) 譯為「市邑公產之治」； 1:9,7 “his independence is, of right, absolute.” 譯為「自主之權最完」，此句之 of right 意指「按照不可否認的道理」，並無「權」的意思； 2:13,7 “the first martyrs” 譯為「救主之人」，其實是指最早因為相信基督而被迫害的烈士，在西方歷史上是指特定的一群人，並非泛論。

遭遇的各種困難。這些翻譯上的缺失實際上是和許多成功之處交織在一起，混合形成了中譯本所呈現的思想圖像。本文對嚴譯《群己權界論》的分析主旨並不是在表示這個譯本錯誤百出，而是企圖藉著嚴譯與原文之差距，來了解清末中國知識份子認識西方自繇民主理念時所面臨的一些困難。

接下來要從「譯文與原文的差距是什麼」轉移到「為什麼會有這些差距」的問題之上。從最廣的意義來說這些差距代表了當時中西文化中一些核心觀念的歧異，我認爲嚴復思想中傳統的成分，尤其是其中的儒家思想，影響了他對彌爾自由思想的認識。這可以分成幾方面來說。

第一，有關個人地位與群己關係：從儒家「由己」的傳統出發，^⑩ 嚴復可以欣賞彌爾對個人與個性的強調，尤其他那麼肯定「界」的觀念與個人在界內之自由的想法，足證個人自由在他的思想之中是一目標，有其本身之價值，並沒有完全被曲解爲達成國家富強的工具。我同意李澤厚所說的嚴復思想是以「自由爲體，民主爲用」。我認爲嚴復對彌爾個人主義之曲解不在將個人自由視爲方法，而在其它與傳統思惟模式密切相關的一些方面：例如嚴復對個人自由的強調是放在傳統「群己平衡互動」的思想脈絡之下，一方面不過度伸張小己而破壞群體團結，因而出現他所擔心的李卓吾式的放蕩，另一方面也不過度重視國群而壓迫小己，使個人喪失了創造性，這一受傳統影響的群己觀與彌爾的看法是不同的；又例如宋明理學以來對公與私的劃分使嚴復在觀念化彌爾所謂合理的一己之私（legitimate self-interest）有所困難，連帶也無法完全欣賞彌爾所強調與肯定的意志、意願、理性、人類判斷的能力個人生活與品味，或觀念化西方個人主義以矛盾、衝突爲基礎的對人際關係的看法。

第二，認識論方面：我認爲嚴復思想中樂觀主義認識論之傾向是從固有的價值取向而來的。嚴復以樂觀主義認識論之下對「真理」或「正道大法」的

^⑩ 嚴復在凡例中就中國歷史上的例子說明中國人也有言論自由的想法，「吾觀韓退之伯夷頌，美其特立獨行，雖天下非之不顧；王介甫亦謂聖賢必不徇流俗，此亦可謂自由之至者矣；至朱晦翁謂雖孔子所言，亦須明白討個是非，則尤爲卓犖俊偉之言，誰謂吾學界中無言論自由乎」，這些例子基本上還是出於儒家「爲仁由己」的傳統，與西方自由的觀念有本質上的不同。儒家「由己」、「爲己」理念所形成的「自由傳統」之分析見狄百瑞著，李弘祺譯，《中國的自由傳統》（台北：聯經出版事業公司，1983）。對狄百瑞的批評見 Thomas Metzger, "Some Problems in Professor de Bary's Encounter with Neo-Confucianism," *The American Asian Review*, 10:2(1992), pp. 126-147.

想法來翻譯彌爾悲觀主義認識論的語彙，結果提升了許多語詞的認識論層次，並以價值判斷的語詞取代價值中立的觀念。同時此一傾向又讓他不易認識彌爾思想中悲觀主義認識論與強調自由的因果關係。

第三、人性論與歷史觀方面：在譯文中嚴復不斷地使用傳統的道德語言如正心誠意、清議等，他又擴大了法律含括的範圍，並忽略民間社會的觀念。這些想法又和烏托邦式的理想主義是分不開的，這使嚴復在理解彌爾的歷史圖像時出現了偏差，也不夠體認彌爾思想中的幽暗意識。

再者儒家傳統之外，救亡的迫切感似乎也影響到嚴復對彌爾的理解，使他產生一種彌爾所沒有的「國家自繇」的概念，這也使嚴復對群己的看法與彌爾對群己的看法有所不同。

總之，我認為這一種儒家傳統與救亡意識交織下的群己觀使嚴復和梁啟超一樣，無法完全肯定彌爾式的個人主義。對彌爾來說他當然強調群己權限之分「界」，但界的觀念不是他的重點，他的重點是界內的個人自由應該儘可能廣。然而對嚴復與梁啟超來說，他們有很清楚的「界」的觀念，他們認為引進西自繇觀念最重要意義是讓國人了解「群己之間以『界』為基礎之平衡關係」，所以嚴復將 *On Liberty* 譯為《群己權界論》，又在序中開宗明義地表明「學者必明乎己與群之權界，而後自繇之說乃可用耳」，「穆勒此書即為人分別何者必宜自繇，何者不可自繇也」。他們與彌爾不同之處在於他們不主張界內自由要儘可能廣。我認為這主要是因為：(1) 他們受到傳統主張群己平衡之觀念的影響，並擔心如果主張界內自由儘可能廣會造成「恣肆泛濫」或「放蕩」的危險。(2) 國家安全也是他們考慮的重點，他們同意彌爾所謂在外患威脅之下個人自由的範圍要縮小。(3) 彌爾主張界內自由要儘可能廣的所以然是悲觀主義認識論（特別是 fallibility 之觀念），嚴梁等人似乎沒有深刻地了解到這一觀點在彌爾思想中的重要性，也就無法跟著彌爾的思路而主張界內的自由要儘可能廣。上述的論證顯示嚴復的翻譯基本上是配合中國傳統的價值取向與現實情境，而在許多方面與彌爾所代表的自繇民主思想有所牴觸。

四、結語

彌爾式自由民主思想在近代中國的命運是意義深遠而引人入勝的課題，本文以嚴譯《群己權界論》為中心企圖對此課題作一初步的探討，我的問題是《群己權界論》與*On Liberty* 有無差距？如果有的話，差距是什麼？其原因又何在？

我認為嚴復對英文與西方近代文化有相當程度的了解，譯文中有一部分十分成功，例如他將彌爾對尊重個性、個人尊嚴與個人自由的想法引進中國，也能了解彌爾將歷史視為從野蠻到文明的發展的過程，其中野蠻時代適合專制，文明時代則可實施自由民主制度。

但另一方面嚴復對彌爾自由思想的理解也有限度，他不了解彌爾思想中悲觀主義認識論的一些傾向，也誤解不少與西方個人主義密切相關的語彙，他又忽略彌爾思想中歷史敘述的時空性與文字修辭上的比喻與反諷等手法，此外還有一些純粹語言上的誤會。從嚴復翻譯《群己權界論》所遭遇的困難可以反映嚴氏雖了解彌爾的基本論點 (doctrines)，但卻無法完全掌握論點之後環繞著自由、進步與知識之因果關係的思路。我們可以說嚴復雖將該書的大意介紹到中文世界，但他並沒有將此書論述的精華部分 (cogency) 成功地翻譯為中文，他的譯本也不足以使中國的讀者充分地認識並欣賞彌爾的自繇民主思想。

為何會有上述的差距？我認為主要在於嚴復在語文上的缺陷，以及文化上他受到從儒家傳統而來的思想模式，尤其是樂觀主義認識論之傾向與群己平衡之觀念的影響，又受限於國家危亡的現實環境，所以他了解「界」之觀念與個人自由的重要性，但卻不像彌爾那樣主張界內個人自由的範圍要儘可能地廣。

如果以上的分析可以立足，我發現極有意義的是清末民初以來絕大多數對嚴譯的評論者，包括胡適、魯迅、賀麟等中國第一流的知識份子以內，也沒有注意到上述嚴譯與彌爾思想之間的差距，這顯示他們和嚴復一樣無法完全掌握彌爾基於悲觀主義認識論的思路。在思想誤會的情況下，彌爾式的自由民主制度要在中國生根無疑地是十分困難的。

從這一觀點來看，史華慈教授對嚴復思想的解釋雖然突顯了當時國家存

亡之急迫感對嚴復翻譯事業的影響，但卻忽略了傳統文化中認識論與群己觀所扮演的重要角色；換言之，嚴復對個人的看法並不完全是由「富強」觀念所決定的，史華慈沒有注意到嚴復從儒家「由己」的角度可以了解並欣賞彌爾對個人的強調，在他的譯筆下，個人並沒有淪為國家富強的工具。從以上對嚴譯《群己權界論》的分析，我認為與其說富強的關懷主導了此譯作的意理脈絡，還不如強調：此譯作最顯著的特色是顯示了中西政治文化在許多論題之上的格格不入，這些格格不入證明了如呂實強、王爾敏、墨子刻等教授所反覆強調的傳統文化在近代中國的連續性。^{①⑦} 誠然所謂政治文化的差異是一個十分廣闊，甚至有些籠統的概念，但是許多政治文化的特點其實是落實到語言層次之上，尤其是習慣性的論述型式、語調、含意、聯想等不言而喻的一些訊息之中。我並不同意有些語言學家所謂不同語言之間的翻譯是不可能的事，經由不斷的溝通、辯論與反省，不同文化之相互了解仍是可能的。但是我們絕不能忽略本文所看到一些文化與語言交織在一起的翻譯問題，我認為翻譯者如果不能掌握另一文化內語言使用的言外之意，很難避免將翻譯變成主觀的詮釋與想像。

總之受到「文化」與「語言」雙重障礙的影響，近代以來中英文之間的翻譯或其它文化交流的工作變得十分困難。二十世紀初年當嚴復翻譯《群己權界論》之時，許多和他一樣的中國知識份子並沒有清楚地意識到這樣的問題，他們對西方自繇、民主思想的認識幾乎都不自覺地和一些來自傳統的思想預設糾結在一起，^{①⑧} 我認為這種思想上的糾纏不清，配合其它現實的因素使西方自繇民主制度在近代中國的建立飽經挫折。許多以上所觸及的中西文化溝通上的困難一直到今日還或多或少地存在，在這種情況之下，本文所從事的一些觀念澄清的工作或許不是完全沒有意義的。

^{①⑦} 呂實強，《儒家傳統與維新》（台北：教育部社教司，1976）；王爾敏，《中國近代思想史論》中的各篇文章；墨子刻有關的著作甚多，除了*Escape from Predicament* (New York: Columbia University Press, 1977)之外，最近的一篇力作是“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* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990), edited by Paul A. Cohen and Merle Goldman, pp. 263-292.

^{①⑧} 見拙著〈清末民初的民主思想：意義與淵源〉，《中國現代化論文集》，頁363-398。