

“Person”的中文翻译—困难与挑战

雷敦稣 (Edmund Ryden SJ)

张清江 译

Person 一词处于人权讨论的中心，但是，它却极难译作汉语。首先我将指出，这种困难表现为何种方式，继而，考查提供翻译的尝试。我也将探究这一语词的西方话语背景，试图理解为什么会出现这种困难。不幸的是，我无法解决这个问题。

近来，联合国通过了“残疾人权利公约”(Convention on the Rights of Persons with Disabilities)。这个名称经过精心挑选，避免使用诸如“伤残人士”(the disabled)这样的语词。也就是说，避免使用根据无能定义他们的语词，比如“盲人”、“聋子”、“瘸子”等词。这类表述的危险在于，它们有把无能作为个人特性核心的风险。传统中文语词反映出传统西方名称，因此，我们有了“盲人”的说法，或更为普遍的语词“障碍者”，或者，早期联合国文件中的“残伤者”。翻译新的公约时，使用的词是“残疾人”。公约的题目相当别扭：保护和推动残疾人权利与尊严国际公约。别扭之处在于，第一次读到时，人们可能会将它的关键部分读作“残疾人权”(the human rights of the disabled)。只有当发现“权”后面的“利”字时，我们才认识到，这些词必须分开，读作“残疾人-权利”(the rights of disabled persons)。语词“人”并非修饰权利的形容词——人权——而是一个名词：person。这个例子表明，翻译者被迫无奈，反常的将“人”引入短语“残疾”之中，而不是使用更为自然的“残疾者”。仅考查中文文本，不可能理解发生了什么。

通常，单词“person”简单的在单数时译作“个人”，复数时译作“人人”。这种译法的问题是，个人也是 individual 的翻译。结果，中文文本无法区分“one individual”和“one person”，两者都译作“一个人”。如果把“个人主义”(individualism)一词的结构也考虑进来，那么，很明显，在中文中，person 和 individual 就没有区别。而且，person 一词与“个人主义”的所有消极含义相连，与自私和利己主义同义。确实，在 1915 年 12 月出版的重要作品中，这正是陈独秀歌颂的西方思想。通过对比中国思想家，他赞扬了西方思想：

西洋民族，自古迄今，彻头彻尾，个人主义之民族也。英、美如此，法、德亦何独

不然！尼采如此，康德亦何独不然？举一切伦理，道德，政治，法律，社会之所向往，

国家之所祈求，拥护个人之自由权利与幸福而已。¹

这段话表明，在一个炫目的潮流中，当 person 被误译为“个人”(individual)时，它内在的具有危险。结果是对西方文化的彻底误读。

¹ 陈独秀，《东西民族根本思想之差异》，《新青年》1.4，1915年12月。

西方语言中，或许存在这样的例子，即，在相当程度上，*person* 和 *individual* 是同义的。然而，一旦我们迈入哲学之中，显然就不能再以这种方式处理它们。“*individual*”强调人类的排他性，他/她孤立于其他人，在“个人主义”中达到消极的顶峰。另一方面，“*person*”有尊重和尊严的含义，并有“*individual*”一词所不具备的社会维度。如果本质上，人权讨论是关于个人主义的，那么，它就是一项自私的事业，不值得追求。如果人权关注的是 *persons*，那么它就是关于理解社会中人类相互之间的权利和责任的问题。换句话说，陈独秀完全没有认识到，人权是关于什么的。²

或许，陈独秀自己没有意识到这个问题，然而，其他思想家没有彼此障隔。高一涵（1884-1968）在《新青年》发表了与陈独秀相同问题的文章，他用了“人格”指称“*person*”，现在通常用“*personality*”指称人格。³ 他将之理解为权利的基础。十五年后，罗隆基（1898-1965）追随拉斯基（Harold Laski, 1893-1950）的思想，使用了“做人”（*being a person*）一词。根据他的说法，这个术语包含三方面含义：首先，生命和生命的基本需求，其次，人格或“成就至善之我”，第三，社会目标，他用功利主义的术语将之表述为，“最大多数人的最大幸福”。⁴ 很明显，在这里，罗隆基将人理解为社会存在，个人幸福的实现是社会幸福目标的一部分。我们已经远离了陈独秀文章中自私的 *individual*。

一些作者意识到翻译“*person*”的困难，尝试使用其他的替代词。在中国天主教哲学和神学极其有限的领域内，比较偏爱使用“位格”一词。应当注意，对于普通受过教育的中国人来说，这个词颇为费解。它来自三位一体的神学话语背景。基督徒信仰一位上帝，这位上帝也具有三个位格（*persons*）。关于这点，公认的规范说法是“三位一体”（*three persons—one entity*）。对人类来说，相比于“个”，语词“位”是更为尊敬的量词。然而，“位格”一词并不能立刻得到理解。因此，讨论慕尼尔（Emmanuel Mounier, 1905-1950）的人格哲学是不是位格主义，例如，或者认为这种翻译形式需要解释性注释，这些都毫无益处。在这里，我不使用“位格”的说法。

在现代中文中，很难为语词“*person*”找到适当的词语。这一困境或许表明，中国人缺乏这种观念，他们无法理解社会中的人的存在。但这一点毫无意义。在传统中国，语词“人”天然的具有社会存在的含意。中国哲学有深厚的传统，将人际关系视为人之为人的根本。问题毋宁是，传统文化太过强调社会环境，以至于掩盖了个人（*individual*）因素的方面。正是由于这一原因，当早期中国思想家寻找用来翻译“*person*”的词语时，打动他们的，不是这个词深植于社会之中，而是它独立于社会的方面。因此，“个人”（*individual*）似乎是最好的选择。然而，他们走的太远，割断了社会的缆绳，使得小船在自私的海洋上随波逐流。

² 事实上，我认为，陈独秀 1915 年的文章不是真正关于人权的。它更想要唤醒传统中国社会，打破传统模式。一篇政治说服的短文不会给出关于权利或人的充分阐释。

³ 高一涵，《国家非人生之归宿论》，《新青年》1.4，1915 年 12 月。见 Stephen C. Angle 和 Marina Svensson 编，《中国人权读本》（*The Chinese Human Rights Reader*），页 81-88。

⁴ 罗隆基，《论人权》，《新月》2.5，1929，见朱荣贵主编，《前辈谈人权》，第四册，新州市：辅仁大学，2002 年，页 47-67。

拉斯基和格里芬论伦理学中的“Person”

在讨论的下一部分，我想考查当代两种关于人格和人权的思想论述。第一种论述来自拉斯基，它很重要，因为它传播了上面提到的罗隆基表达的观点。拉斯基的重要著作《政治的语法》(*A Grammar of Politics*)，由张君劢(1887-1969)译成中文，并于1930年出版。⁵张君劢也为此书写了摘要，收录在他死后出版的1970年的版本中。

根据张的摘要，拉斯基认为，权利应该是“最善之自我发展”(页6)。而且，这并非单纯为了自我，而是为了人的整体。权利存在于社会环境中，“权利非离社会而独立”(页8)。“我所以享权利，即以我之职掌与社会幸福之关系为基础”(页9)。“个人不得有反于社会幸福之权利”(页11)。权利系统有三方面：个人之利益，各种社团之利益，全社会之利益(页73)。通过翻译拉斯基，张君劢对权利进行了定义，强调其社会性方面。权利是：

各人得实现其最善之自我所以不可或缺之条件而已。权利非法律所产生，乃其先决条件。权利者，正法律心目中所欲实现之物也。各国制度，所以有或善或恶之分者，即以其能实现权利之目的与否而定，如是者善，反是者恶。此种权利理论所由以成立，不外以社会为各独立自我之所合成，惟其独立，斯有各人之所特有而不得求诸他人者。此独立自我之完成，不能离社会，而社会之义主乎其存，常有抹煞个人特性之虑，于是有权力系统之确立，所以谋自我实现之途辙而已。自我之权利，非空漠之要求权也。(页25)

在表达 person 概念时，张君劢也使用了“人格”一词。因此，他认为，国家的法律之疆界是人的人格(页8)，“权利系统，所以以人格为基础者”(页10)，并且，国家不可以违背或侵入人格。

然而，拉斯基也将权利描述为目的论的：

我们的权利是目的论的。它们必须证明自身。我承认，这就是为什么，我从亚里士多德研究中得到的一个主要安慰，是坚信他试图描绘关于国家的实用主义理论。他为权利提供了丰富的经验基础。确实，没有效果的权利太过空洞，不能承认其价值。⁶

⁵ 关于张君劢，参 Marina Svensson, 《中国人权论争》(*Debating Human Rights in China*), Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, 页162。

⁶ 拉斯基, 《主权问题研究》(*Studies in the Problem of Sovereignty*), Union, NJ, Lawbook Exchange, 2003,

因而，我们发现，在拉斯基的术语中，person（中文的“人格”）用于指称权利的基础，但同时，“权利”被视为目的论的，也就是说，在其对整个社会的善的贡献中，发现它们的价值。

在一位更为当代的思想家，牛津大学的格里芬教授（James Griffin）那里，可以发现对人格和权利伦理学的这种基础论和目的论的结合。格里芬集结了多年来的各种论文和演讲，编辑成书，取名为《论人权》（*On Human Rights*）。⁷ 在这部书中，他试图阐明主要基于人格（personhood）的人权。格里芬相信，“人格……产生……权利”（页 192）。此外，“从人格观念的发达形式中，我们应该能够获得所有人类权利”（页 192）。格里芬提出人格的三个特征：“自主、自由和最低限度的预备”（页 51）。对人格的这些成分，他做了如下描述：

作为主体……一个人必须（首先）选择自己的人生道路，即是说，不是被他人或他物所主宰或控制（称为“自主”）。（其次，）他的选择必须现实，至少，他必须受过某种最低限度的教育和信息。完成选择后，他必须能够付诸行动，也就是说，对于所需的资源和能力，必须至少拥有最低限度的预备（所有这些，称为“最低限度的预备”）。如果有人妨碍他，那么，所有这些都不得带来任何好处。因此，（第三，）其他人一定不能强行阻止他追求认为有价值的生活（称之为“自由”）。（页 33）

与罗隆基或拉斯基相比，虽然措辞大不相同，然而，他们的基本观念无异，都将 person 视为社会中自主的存在。或许，格里芬更加强调自主和自由的概念，因此，更接近陈独秀 1915 年设想的类型，但是，实际上，格里芬的论述，距离放任的个人主义相当遥远。

格里芬提出了伦理学运作的两种方式。在第一种方式中，其基本定义是，作为权利的本体论基础。第二种方式中，其方法是目的论的，即是说，我们懂得，作为人（being a person），他的目的是什么，并且，就人权帮助我们达致这一目的而言，我们捍卫它们。在早期的陈述中，对这两种陈述，格里芬似乎都考虑到了（页 36-37）。第一种强调，人格（persons）不是物，他们有着独特的价值，因此不能用任何其他东西替代：“人格……有着促进目标的独立价值，让人的生活幸福”（页 57）。第二种方式“将我们的人格操练，视为要实现的目标，它增强了生命的价值”（页 57）。这就是他所称的目的论方法，而且看起来，这是他偏爱的一种方法（参页 80）。因此，值得注意如下事实：无论拉斯基，还是格里芬，对基础论和目的论的人格和人权，他们都进行了论述。

[Yale University Press, 1917], 页 18。

⁷ 格里芬，《论人权》（*On Human Rights*），Oxford University Press, 2008。

基础论和目的论

因而，我们可以看到，在伦理学中，“person”一词可以以两种不同方式运作。第一种强调伦理学的基础，person 是所予物，它必须被接受为基础价值。这种伦理学研究方式并非无可非议，但是，它在天主教传统中广泛运用。因此，尊敬的教宗保罗二世（John Paul II）写道：

因此，为了社会的未来和健全民主的发展，迫切需要重新发现这些人类道德价值，它们是根本和天赋的，来自人类的完全真理，表达和捍卫着 person 的尊严：没有任何个人、多数人和国家能够创造、修正或摧毁诸价值，而必须只能承认、尊重和促进它们。

（《生命的福音》*Evangelium Vitae*.#71）⁸

教宗本笃十六世（Benedict XVI）引用了这段文本，并注释说，“对普遍人权的捍卫，及对 person 尊严的绝对价值的确认”，是伦理学的基础。⁹

如果想要把这个作为伦理学基石的 person 观念译成中文，可以尝试转向简单的语词“人”。我们可以简单的说，人（human being）就是一个人（a person），用中国古文的说法，就是“人，人也”。但是，重要的是认识到，这个简单的陈述并非纯粹的同义反复。在许多情况中，人不再被作为人对待。例如，一个罪犯，尤其是死刑犯，经常被视为非人（non-person）。在古代日本社会，从事与兽皮有关工作的人（皮革工人、鞋匠、鼓皮制作者），被归类于非人（*hi-nen*）。在更为近代的言述中，他们被称为部落民族（*buraku people*）。因此，不仅所有人都是人，而且他们总是人，应该一直被视为人。通过确认这一点，事实上，我们正在说到一些重要东西。

其次，目的论进路强调我们追求的理想。用标准的中国术语来说，就是君子，他不同于小人。事实上，孔子对君子的要求，非常类似于格里芬、拉斯基和其他将 person 视为目标的主张。无论在个人生活还是社会上，君子都忠诚于道德理想。因此，这一术语保持了 person 的如下含义：参与社会，与身边其他人相关联。

这并不是说，君子一词，或其通常的英译“gentleman”，就毫无问题。有两个问题特别突出：首先是性别问题，这些语词都完全自然的不指涉女性。其次，存在社会地位的问题，因为无论在中文还是英文中，这些词都用来描述社会地位高的人，现在依然如此。因此，它们倾向于排除所有的女性和社会底层的人，而 person 一词潜在的包含每一个人。在这个意义上，很难将它们应用到语词“person”。

⁸ 保罗二世，《生命的福音》（*Evangelium Vitae*），见 http://www.vatican.va/edocs/ENG0141/_INDEX.HTM，（2010年7月8日查阅）。

⁹ 本笃十六世，《为了宽广和自信的人类理性视野》（“For a broad and confident vision of human reason”），*L'Osservatore Romano*（英文版周报），2010年6月23日，页15-16，引文在页16。

虽然不知道表达的出处，但是我听说，有人建议用“仁者”来翻译 person。这个词直接来自术语“仁”。因此，在中国传统能够给予该术语的所有宽泛意义上，仁者是践行仁的人，它表达了 person 的目的论意义，而没有君子一词的社会专有含义。这使得它被推荐为 person 一词最为简洁的翻译。

Person 在伦理学中的双重作用，使得它的中文翻译相当困难。在基础论层面，这个词旨在区分人和其他动物。关于对待 (treatment)，它建立了基本最低限度的标准，并且必须与某种个体的特殊性的观念相关，用中文的术语，就是“人格”，它也是人的自治领域。在目的论层面，它是一种道德理想，通过它，个体在社会中行动，从社会中获取利益，同时，在权利和责任的相互性上，个体也服务于社会，这就克服了从基础论角度可能产生的个人主义倾向。

要把这两个维度——基础论和目的论——整合进一个中文词语，我没有最好的解决办法。我已经指出，简单的“人”，抓住了前一思想；它的同音异义字，道德理想的“仁”，则最好的表达了后一个方面。我想起董仲舒的著名说法：“仁，人也。”¹⁰ 或许我们可以把这句话倒过来说，“人，仁也”，以此来定义作为以他/她的能力在社会中互动的人的 person，因为这是“仁”的宽泛定义所意指的。但是，无论如何翻译这个词，我们必须记住，这个定义是应用在每一个单独的个人身上，不管他们的行为是善还是恶。成为一个人 (to be a person) 意味着，同时成为“仁”的主体和客体。即使在实践中，一个人无法践行仁的角色，这也决不能被视作否认后者（即，受到仁的对待）的借口。

雷敦蘇 副教授屬於新北市天主教輔仁大學法律系及台北市東吳大學人權學程。他舉辦了四次人權會議並負責出版會議論文集。

¹⁰ 董仲舒，《春秋繁露》第 29。