

道、咸年間來華傳教士與 「自由」概念之傳入

• 胡其柱

西方的「自由」(“liberty/freedom”)概念之傳入中國，是晚清政治思想史上的一個「關鍵事件」。對此，學界早已進行了汗牛充棟的分析。不過，多數既有研究或者着重晚清士大夫，或者着重作為中介的日本西學，而唯獨對於另一個西學東漸的媒介——早期來華新教傳教士，沒有給予過系統性的關注。因此，本文的寫作主旨，是試圖對早期來華新教傳教士關於「自由」的引介，做一個初步梳理與分析，以釐清西方「自由」概念傳入中國的早期形態。需要說明的是，由於篇幅所限，本文僅僅研究道光、咸豐年間的傳教士文本。咸豐以後的傳教士文本，另有專文分析^①。

西方的「自由」(“liberty/freedom”)概念之傳入中國，是晚清政治思想史上的一個「關鍵事件」。不過，既有研究對於西學東漸的一個媒介——早期來華新教傳教士，沒有給予過系統性的關注。本文試圖對早期來華新教傳教士關於「自由」的引介，做一個初步梳理與分析。

一 馬禮遜《華英字典》中的「自主之理」

西方“liberty/freedom”概念何時傳入中國，以及何時被翻譯為中文，現在尚無法得到一個確切的答案。長期以來，主流觀點認為這一翻譯最早出現於日本，中國以「自由」對譯“liberty/freedom”的做法，乃經由日本而來。不過，與此同時，也有一些零星的相反看法。日本學者高阪史朗認為，早在明代，以利瑪竇(Matteo Ricci)為代表的耶穌會傳教士，就曾經將“liberté”譯為漢語^②。張佛泉則指出，早在十七世紀中葉，耶穌會傳教士利類思(Lodovico Buglio)在翻譯《超性學要》(*Summa Theologica*)時，已經用「自主」或「自專」來翻譯與“necessity”相對的“freedom”；十八世紀中葉，耶穌會傳教士孫璋(Alexandre de la Charne)，在《性理真詮》中同樣仿照利類思，使用了「自主」甚至「自由」一詞^③。

* 本文曾提交2010年北京政治學青年論壇(北京大學主辦)，在此向提出批評和指正的各位師友表示謝意。另外，中國人民大學政治學系張鳴教授和天津市委黨校哲學教研部鄭維偉對本文提出過若干修改意見，日本東京大學博士候選人小野泰教幫助查閱資料，在此一併表示感謝。文中不當和錯誤之處，完全由筆者負責。

然而，根據筆者的看法，無論耶穌會傳教士是否有此舉動，恐怕都與晚清「自由」概念沒甚麼關係。晚清的「自由」概念，主要來自洛克 (John Locke)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、密爾 (John S. Mill)、斯賓塞 (Herbert Spencer) 等人。而耶穌會傳教士來華時，洛克、盧梭、密爾、斯賓塞等人的學說或在襁褓之中，或還沒有出現；密爾甚至還沒有出生。而及至洛克、密爾學說風行西歐時，清政府則又以防範「邪教」破壞為由，將耶穌會傳教士驅趕至了澳門。在這種情況下，耶穌會傳教士不能再進入內地，歐洲新起的政治學說，自然沒有機會傳到中國。事實上，十八世紀末馬嘎爾尼 (George Macartney) 使團隨員斯當東 (George T. Staunton) 訪問中國之時，亦確實沒有聽到任何關於西方「自由」的理論^④。

不過，斯當東訪華之時，亦是情況發生變化之時。十九世紀初，隨着西方政治和經濟崛起，基督教發起了福音傳播運動。其中，以英國倫敦傳道會 (London Missionary Society) 和美國公理會差會 (The American Board of Commissioners for Foreign Missions，簡稱美部會) 最為積極。他們先後派遣馬禮遜 (Robert Morrison)、麥都思 (Walter H. Medhurst)、郭士立 (Karl F. A. Gützlaff，或譯郭實臘)、裨治文 (Elijah C. Bridgman) 等人，來華從事福音傳播。馬禮遜等人的到來，重新開啟了中西文化交流的管道。

對於中國來說，這場重新開啟的文化交流，具有非同尋常的意義。當初耶穌會傳教士來華時，西方政教尚處於中世紀的餘緒中，沒有發生根本性變化。及至馬禮遜來華時，西方已確立起「自由」、「民主」的政治體制，完成了由中世紀向近代的過渡。在這種情況下，馬禮遜等人帶到中國的信息，自然是耶穌會傳教士無法比擬的。從與本文最相關的角度來說，馬禮遜等人的貢獻之一，就是將西方近代英語詞彙翻譯成了漢語。其中，就包括在西方近代政治思想史上至關重要的“liberty”和“freedom”概念。

從1815至1823年間，馬禮遜編輯出版了六卷本的《華英字典》(A Dictionary of the Chinese Language，又稱《中國語言詞典》)^⑤。在第六卷中，他分別對“liberty”和“freedom”進行了解釋和翻譯：「LIBERTY, not under the control of anyone，自主之理」；「FREEDOM, principles of self rule，自主之理；Free will, to determine for one's self，自作主意。」^⑥顯然，根據馬禮遜的解釋，“liberty”的意思為「免於任何人控制」，譯為中文即「自主之理」；“freedom”的意思為「自治原則(原理)」、「自由意志，由自己做主」，譯為中文即「自主之理」、「自作主意」。將“liberty”和“freedom”比較，可以看出後者比前者多一層「自作主意」之義。

與“liberty”相比，“freedom”的政治意味較淡。它的意義，主要指內在世界上精神自由^⑦。以這個標準來衡量，《華英字典》對“freedom”的翻譯，基本上保持了原意。其中的「自主之理」，指出了“freedom”作為普世價值的一面；其中的「自作主意」，則指出了“freedom”作為精神自由的一面。這兩個方面，基本能夠涵蓋“freedom”在英文世界中的原始意義。只是，馬禮遜對於“liberty”的解釋，似乎存在一定問題。

將“liberty”解釋為「免於任何人控制」，顯然屬於英國消極意義上的解釋傳統。根據這個解釋傳統，“anyone”是有所特指的。一般來說，“anyone”特指掌

馬禮遜以「自主之理」來表達「免於任何人控制」之意，離原意遠了一層。「免於任何人控制」之義的重點，在於防範或限制「任何人」；而「自主」一詞意義的重心，則完全轉到了「自我」上。前者可能會走向對國家權力的限制，後者則可能會走向自我的修煉。

握國家權力的人，而不是普通百姓。因此，「免於任何人控制」指向的，是一種限制國家權力的政治安排。本質上，“liberty”是一個政治概念。但是，對於身處英國語境之外的人來說，「免於任何人控制」中的「任何人」，可能會真的被理解為「普通任何人」。如此一來，“liberty”就很容易從政治中抽離出來，淪為一種簡單的倫理觀念。

至於馬禮遜以中文「自主之理」，來表達「免於任何人控制」之意，則離原意更遠了一層。「免於任何人控制」之義的重點，在於防範或限制「任何人」；而「自主」一詞意義的重心，則完全轉到了「自我」上。對於「任何人」的防範或限制，可能會走向對國家權力的限制；對於「自己做主」的強調，則可能會走向自我的修煉。前者的方向，是一種政治理論；後者的方向，則是一種修身實踐。雖然對「自己做主」的強調，亦有走向大眾民主的可能，但是對於長期以「我」為中心思考的中國學者而言，更喜歡從修身角度理解「自己做主」。傳統儒家思想反對從個人與社會對立的角度強調「自主」，因為這樣的「自主」隱含着對秩序的否定。他們所理解的「自主」是局限於內在的。準確地說，他們是從「為仁由己」的角度強調「自主」的。而且，馬禮遜同時以「自主之理」翻譯“liberty”和“freedom”，進一步強化了“liberty”和“freedom”的「自主」意義。

馬禮遜的翻譯，固然存在諸多問題，但是其中的「理」字，仍然預示了一定的政治色彩。而在其後出現的英華字典中，這種微弱的政治色彩，竟然逐漸消失了。1844年，衛三畏(S. Wells Williams)在《英華韻府曆階》中，將“liberty”譯為「自主，不能任意」；1847年，麥都思在《英漢字典》中，將“liberty”譯為「自主，自主之權，任意擅專，自由得意」^⑥。顯然，在這兩本字典中，作為一種與政治有關的“liberty”不見了。取而代之的，是一種完全基於「自我」的意志活動。儘管其中的「自主之權」還能表明一點甚麼，但是對於沒有「權利」概念的中國人來說，「自主之權」與「自主」恐怕並無多少區別。

馬禮遜、衛三畏、麥都思等人，為甚麼會將“liberty”從政治語境中抽離出來，使其變成了一種個人精神意義上的自主活動？依筆者愚見，恐怕既與語言翻譯自身有關，又與馬禮遜等人的教徒身份有關。

就語言翻譯來說，如何將“liberty”和“freedom”譯為中文，本身就是個難題。在當時的中文語境中，根本沒有一個合適的詞彙與之對應。何況，傳教士學習中文時，接觸的都是層次較低的儒生，對許多中文詞彙的理解，存在一定局限性。比如，我們現在用來翻譯“liberty”和“freedom”的「自由」，就被馬禮遜簡單地解釋為“from or by”^⑦。估計，他還沒有了解到「自由」在中文語境中更為複雜的意義。

就教徒身份來說，馬禮遜等人的主要任務，是要幫助中國人解決精神方面的問題。具體地說，就是幫助中國人從儒家等級倫理中解脫出來，取得對上帝的自主信仰。所以，對於馬禮遜等人來說，本身就存在一種從個人自主角度理解“liberty”的傾向。何況，馬禮遜等人都沒有受過政治思想訓練，恐怕根本不知道「免於任何人控制」與「自主」的區別，更不清楚將“liberty”和“freedom”翻譯為「自主」，對於中國人來說意味着甚麼。

馬禮遜等人的主要任務，是幫助中國人從儒家等級倫理中解脫出來，取得對上帝的自主信仰。所以，他們本身就存在一種從個人自主角度理解“liberty”的傾向，恐怕不知道「免於任何人控制」與「自主」的區別。

二 《東西洋考每月統記傳》中的「自主之理」

在1830年代以前，來華傳教士僅對“liberty”與“freedom”作了翻譯，沒有進行詳細論述。但是，進入1830年代後，歐洲不斷出現的巨大政治變動，如法國七月革命、英國輝格黨(Whig Party)上台、西班牙王室戰爭、德國統一與自由運動等，將“liberales”(自由主義[西班牙語])、“liberal party”(自由黨)及其相關語彙，推向了歐洲政治輿論的中心。自由主義(liberalism)作為一種政治思潮，開始在歐美政治舞台上蔓延。這種新的動向，很快在來華傳教士創辦的中文刊物《東西洋考每月統記傳》(以下簡稱《東西洋考》)中得到了顯現。

《東西洋考》，道光十三年(1833)發刊於廣州，後遷至新加坡。道光甲午年(1834)二月，該刊在「新聞之撮要」欄目中寫道^⑩：

佛蘭西國數年之先，除位不義之帝君，設別王，惟先世子之后不悅，招民逐新王歸舊政，幾月之間混亂後，忽然捉住后也。亦瘟疫掃蕩佛蘭西國，人死不能算其數。自舊王之除以來，佛蘭西人自主倜儻，大開言路，自操其權。

者耳馬尼國，比大英與佛蘭西兩國更闊，列帝君治之，因居民戀自主的理，任言莫礙，帝君等甚發怒，會議論設誠自主之主意，撰書著文禁得自行奏事。

前一條新聞介紹的是法國革命，後一條新聞涉及的是德國統一與自由運動^⑪。兩條新聞中的「自主」、「自主的理」、「自主之主意」，顯然都與現代所謂的「自由」意義接近。不過，作者僅僅點到為止，而沒有作任何評論。

道光乙未年(1835)六月和丁酉年(1837)正月，《東西洋考》新聞欄目又分別報導：

英吉利國之公會，甚推自主之理，開諸阻擋，自操權焉。五爵不悅，爭論不止。倘國要旺相，必有自主之理。不然，民人無力，百工廢，而士農商工，未知盡心竭力矣。是以英吉利良民不安，必須固執自主之利也^⑫。

自道光十年至今，此民[法蘭西國]自操權，擅自立王，而悅服矣。但有多人甚願推自主之理，莫不恨人之君焉。此徒勾串立志，弑君，庶乎可弄權焉。因此國王二次臨危矣。道光十五年有一壯士，心勇胆志，好殆欲弑其王也。遂買鳥槍藏空竿內，赴御園。待王乘車出來，一看之立即整備。正要放槍，役隸捉之，押送禁監焉。……^⑬

根據馬禮遜《華英字典》，這兩條新聞中提到的「自主之理」，應是指“liberty”或“freedom”。在前一條新聞中，「自主之理」乃是一種「旺國之理」。根據它的邏輯，國家只要堅持「自主之理」，就可使民人有力，百工興盛，士農工商盡心竭力，而最終有益於國家。這顯然是十九世紀初英國功利主義式的自由主義論證邏輯。在後一條新聞中，「自主之理」則更像一種「犯上作亂之理」，代表的是一

1830年代後，自由主義作為一種政治思潮，開始在歐美政治舞台上蔓延。這種新的動向，很快在來華傳教士創辦的中文刊物《東西洋考每月統記傳》中得到了顯現。當時新聞中的「自主」、「自主的理」、「自主之主意」，顯然都與現代所謂的「自由」意義接近。

種無君無親、反倫亂德的觀念。由此，《東西洋考》為中文世界提供了兩種截然不同的「自主之理」：一種是英國式的「旺國之理」，一種是法國式的「敗國之理」。

對於法國「自主之理」，《東西洋考》沒有詳細論述。對於英國「自主之理」，《東西洋考》則予以了專門解釋。道光戊戌年(1838)三月，《東西洋考》刊載〈自主之理〉一文曰^④：

良久詢此國政之緣由，英民說道：我國基為自主之理。愚問其義。云，自主之理者，按例任意而行也。所設之律例千條萬緒，皆以彰副憲體。獨其律例為國主秉鈞，自帝君至於庶人，各品必凜遵國之律例。所設之例，必為益眾者，諸凡必定知其益處。一設則不可改，偶從權略易者，因其形勢不同，只推民之益而變焉。情不背理，律協乎情。上自國主公侯，下而士民凡庶，不論何人，犯之者一齊治罪，不論男女、老幼、尊貴、卑賤，從重究治，稍不寬貸。且按察使有犯應題參處、律以誅心為先，惡有疑，從輕恕，善有疑，從重賞，有心求名，雖善不賞，無心為惡，罪從寬罰，此乃仰體上帝寬厚之意。其審問案必眾人屬目之地，不可徇私情焉。臬司細加詰訊，搜根尋衅，不擅自定案，而將所犯之例，委曲詳明昭示，解送與副審良民。此人即退和廂，商量妥議，明示所行之事，有罪、無罪，按此議定批判。遂將案之節恃著撰，敷於天下，令庶民自主細辨定擬之義不義否。至於臬憲，其俸祿甚厚，不敢收陋規，人視之如見其肺肝。真可謂十目所視，十手所指，其嚴乎。由是觀之，此國之憲，不能稍恃強倚勢，肆意橫行焉。設使國主任情偏執，藉勢舞權，庶民恃其律例，可以即防範。倘律例不定人之罪，國主也弗能定案判決矣。

至於自主之理，與縱情自用迥分別矣。義人曰，上帝降衷，秉彝之則，俠烈義氣，可以養高修正，守志樂道。我本生之時為自主，而不役人也。卻人之情偏惡，心所慕者為邪也。故創制垂法，致彈壓管束人焉。我若犯律例，就私利損眾，必失自主之理矣。或笞杖以為驅策，而自勵，正是前車之鑒也。或禁獄致阻之，不能為害，或遣邊烟瘴之地方，以顯然之迹刑，能防惡徒也。或梟首絞縊，致除害之根株也。但無罪而累人者，甚屈曲逼民不可也。設使願拿住人物，而不出憲票，以無憑據捉人，恐悞口〔陷？〕民，致卒役誣良受罪，定不可也。必須循律例辦事，而不准恣肆焉。設使將罪犯禁獄，屆期必須出獄，研訊審事，即如明鏡，鑒察秋毫瞞他不得。如此善攝權勢，必然勤心務政，免受訟者，累失營生，卻人生世上百凡最難滿用。倘主勢迫脅擅作威福，良民喪心，既畏暴主，最憚勤勞，恐所利之物強奪也，暴其民甚，則身弑，國亡。不甚，則身危，國削。

但各國操自主之理，百姓勤務本業，百計經營，上不畏，下不仇。自主理之人僮事務，是以此樣之國大興，貿易運物甚盛，富庶豐享，文風日旺，豈不美哉。欲守此自主之理，大開言路，任意無礙，各語其意，各著其志。至於國政之法度，可以議論慷慨。若官員錯了，抑官行苛政，酷於猛虎，明然諫責，致申訓誡警。如此露皮漏肉，破衣露體，不可逞志妄行焉。且崇上帝，各有各意見。國民若操自主之理，不敢禁神道，而容諸

從《東西洋考》刊載的〈自主之理〉一文可知，「自主之理」是上帝賦予個人的一種依法任意行事的權利，同時也是政府據以建立和存在的依據；不過，個人若想真正實踐自己的「自主」，還必須具備一個精神上的條件，即皈依基督教。

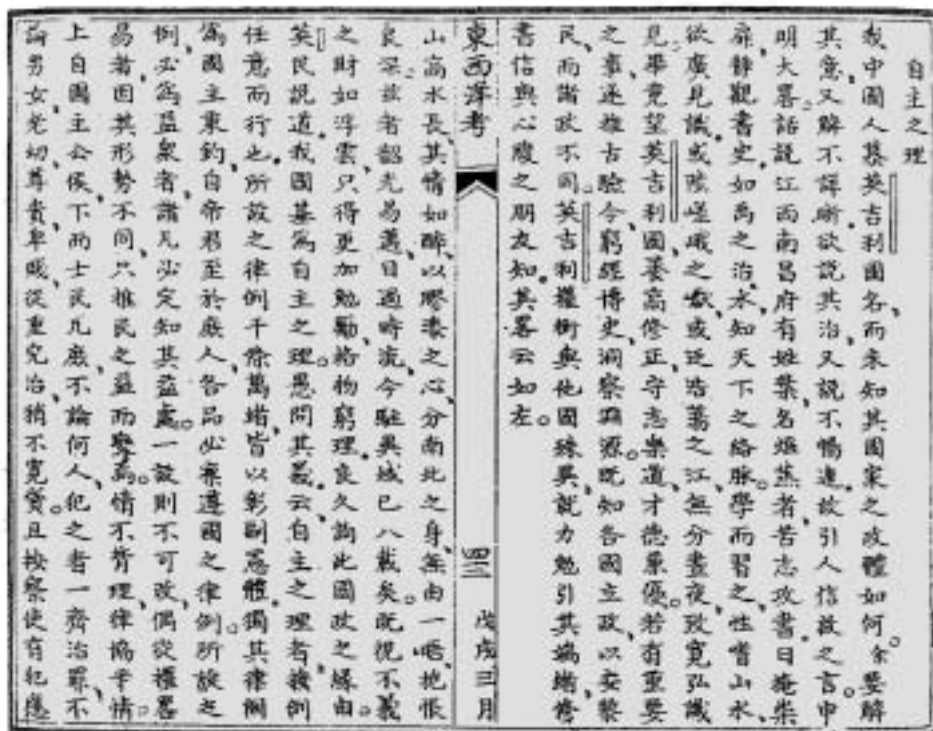
凡各隨所見焉。雖攻異端，然不從嚴究治其徒也。各人必按胸自問心意，真誠否。惟上帝鑒人之心，思志未發，則可知其心底矣。故此，惟上帝下臨洞照，而電定心事也。

由是言之，各項自主之理，大益矣。倘人縱慾，淫風日熾，天理淪亡，雖謂操自主之理，其言妄也。惟人能居仁由義，注存積善，真為自主。然欲成之，必信救主耶穌曰，恆於吾道者，誠我門生也，如是可知真理，又真理將釋爾，可為自主也。此是天下之正道，天下之定理矣。

這恐怕是現存最早一篇關於“liberty”的系統漢語文本。儘管其文辭略顯粗糙，個別地方甚至不太通暢，但是我們仍然能從該文本中，得到如下信息：第一，「自主之理」乃是英國立國之本；第二，所謂「自主之理」，即「按例任意而行也」；第三，「自主之理」為人人所有，而不是某人或某一群體的特權；第四，「自主之理」不是想做甚麼就做甚麼，它與「縱情自用」迥然不同；第五，「自主」是個人在出生時由上帝，而不是由其他人所賦予的；第六，人人皆有「自主之理」，但並不是所有人都能實現「自主」，只有信仰基督教的人，才能夠通曉真理，才能達到真正的「自主」。

根據以上信息可知，「自主之理」是上帝賦予個人的一種依法任意行事的權利，同時也是政府據以建立和存在的依據；不過，個人若想真正實踐自己的「自主」，還必須具備一個精神上的條件，即皈依基督教，信仰上帝。就該文的前半部分而言，其解釋基本吻合十七至十八世紀英國的自由主義理論。但是，就其後半部分而言，該文則與英國自由主義理論的原意，存在一定差異。由於堅持政教分離的原則，英國政治思想家在論述“liberty”時，更多局限於自然和世俗層面。雖然就終極意義而言，“liberty”來源於上帝，但是對於政治思想家而言，

如果說馬禮遜字典還僅僅將法律意義上的自由權利，轉換為一種自我的意志活動，那麼〈自主之理〉則進而將其轉換成了基督教下的「恩典自由」。至此，「自主」幾乎與「信仰耶穌」劃上了等號。



〈自主之理〉是現存最早一篇關於“liberty”的系統漢語文本。

那只是不言而明的背景。他們論述的重心在於政治安排。而在傳教士筆下，「自主」則完全成了基督教的副產品。

如果說馬禮遜字典還僅僅將法律意義上的自由權利，轉換為一種自我的意志活動，那麼〈自主之理〉則進而將其轉換成了基督教下的「恩典自由」。至此，「自主」幾乎與「信仰耶穌」劃上了等號。對於中國士大夫來說，這種轉換或改造意味着甚麼？一方面，中國士大夫視基督教為異端，這必然使他們連帶對「自主」及「自主之理」產生惡感。但是另一方面，自宋明以來，中國士大夫同樣強調「心」的重要性，認為「天下以身為本，身以心為本」，這種觀念又使他們有可能從傳教士邏輯中得到共鳴，從而再度回到靠修身養性以濟天下的老路上去。至於「自主之理」所隱含的政治要求，則很可能由於傳教士的改造，被晚清士大夫忽視掉了。

《美理哥合省國志略》既沒有譯出“liberty”之權利意味，亦沒有譯出“liberty”之根本主旨，即建立一個基於眾人同意的，以維護個人權利為旨歸的政府。它將堅持個人“certain unalienable Rights”譯為「各安其分」，從而使堅持個人權利變成了儒家式的個人修養。

三 裨治文的「各安其分」與「恪遵自主」

道光十八年(1838)，從美國來華的傳教士裨治文刊刻了《美理哥合省國志略》一書。在該書中，裨治文對美國《獨立宣言》(*Declaration of Independence*)和《美國聯邦憲法》(*Constitution of the United States*)，都有不同程度的譯介。它們是兩份極為重要的「自由」文本。在某種意義上，它們是對洛克、孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)以及古羅馬「自由」觀念的融合^⑩。因此，《美理哥合省國志略》以及其修訂本中的這部分內容，對於晚清知識界來說意義甚大。

在美國《獨立宣言》中，最能體現其「自由」思想的，是第一段和第二段前大部分，英文原文如下^⑪：

When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which impel them to the separation.

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. — That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, — That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.

此文第一段的意思是，根據自然法和上帝法，每個民族 (people) 都有獨立和平等的地位，都有權利選擇自己的道路。這顯然是一種關於民族自由的表達。不過，不知出於何種考慮，裨治文沒有翻譯這一部分。宣言第二段的前半部分，闡述了西方近代著名的自然權利學說，指出所有人生而平等，都享有上帝賦予的、不可剝奪的權利，包括生命、自由和追求幸福的權利；為保障這些權利，政府必須根據被統治者的同意而建立；無論何種形式的政府，一旦違背這些目的，人民就有權利改變或廢除它並建立新政府。在一定程度上，這一表達可謂是洛克個人自由理論的翻版^⑦。那麼，裨治文是如何翻譯的呢？他採取的是意譯^⑧：

天下之人皆同此心，心同此理。上帝生民，大小同體，生以性命，各安其分，又立國政以範圍之，使民不至流於邪僻，是性命本分之有賴也。乃不持不扶，則將焉用其政。然其政非甚有害，則民尚可忍而不變。

將此段譯文與原文內容對照，可以發現存在一定差異。第一，譯文中的「民」，與原文中的“all men”不對等，前者是集體概念，後者是個體集合的概念。第二，如果說「大小同體」還有一些“equal”意味，那麼「各安其分」則與“Life, Liberty, and the pursuit of Happiness”趨於對立了。“Life, Liberty, and the pursuit of Happiness”的潛台詞，是號召人們起而維護生命、自由和追求幸福的權利，而「各安其分」則多指遵守規矩，不惹是生非。第三，譯文中關於國政的起源，亦恰好與原意相反。原文說的是，政府之出現乃源於人民之同意，且以保護人民生命、自由與追求幸福的權利為旨歸；而譯文的意思，卻是以國政來規範人民權利的行使。

就此而言，《美理哥合省國志略》既沒有譯出“liberty”之權利意味，亦沒有譯出“liberty”之根本主旨，即建立一個基於眾人同意的，以維護個人權利為旨歸的政府。相反，它將堅持個人“certain unalienable Rights”譯為「各安其分」，從而使堅持個人權利變成了儒家式的個人修養。魏晉時期，向秀、郭象的《莊子注》，即是以「各安其分」取代了莊子嚮往的「逍遙遊」。裨治文譯本中的這個翻譯，與《莊子注》可謂異曲同工。

咸豐十一年(1861)，裨治文對《美理哥合省國志略》修訂後，以《大美聯邦志略》為名進行了重刊。與原版相比，《大美聯邦志略》重譯了《獨立宣言》的開篇部分如下^⑨：

人事變更，反覆無常，今如有一等民思脫他人之羈縻，而欲自為立政，以循人性，以遵神理。與夫各國相同，則不可不以當立之故，布告於人。蓋以人生受造，同得受造，同得創造者之一定之理，己不得棄，人不得奪，乃自然而然，以保生命及自主、自立者也。苟欲全此理，則當立政以從民志。設與理不合，即宜聽民更正。況明哲之心，人皆有之。使非情勢太難，誰肯輕於改革，必且隱忍至再，迨忍於無可忍，而實乃出於無奈耳。

《大美聯邦志略》將《獨立宣言》中，原意為「追求幸福」的“the pursuit of Happiness”，翻譯成了「自立」。而在中文語境中，「自主」、「自立」完全是個人之事，與法律和國政根本沒有關係。這樣，譯文就很難傳遞出原文中“Rights”與“Governments”的確切關係。

這段譯文沒有再簡單地將“Life, Liberty, and the pursuit of Happiness”概括為「各安其分」，而是分別譯為「生命及自主、自立者」。與此同時，該文還譯出了人人同得創造者之「理」，並據以脫離他人羈縻，維護個人之「生命及自主、自立」的合法性，以及國政必須順從「民志」的要求。顯然，與原來的翻譯相比，這段譯文的表達明確了很多。最起碼，它明確了“Life”、“Liberty”與“the pursuit of Happiness”的中文表達。而且，與原來的翻譯相比，它較為確切地譯出了政治對於個人“certain unalienable Rights”的意義。

不過，裨氏譯文顯然沿用了此前傳教士以「自主」對譯“liberty”的慣例。不僅如此，他還將原意為「追求幸福」的“the pursuit of Happiness”，翻譯成了「自立」。而在中文語境中，「自主」、「自立」完全是個人之事，與法律和國政根本沒有關係。這樣一來，裨氏譯文就很難傳遞出原文中“Rights”與“Governments”的確切關係。

實際上，在原文語境中，個人權利與政府之間存在兩層關係：一方面，政府權力來源於所有人的同意；另一方面，政府必須以保障個人權利為宗旨。當裨氏將“Liberty, and the pursuit of Happiness”譯為純粹屬於個人的「自主、自立」時，很難傳達出前一層意思。事實上，裨氏譯文也根本沒翻譯“*That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed*”。

與《美理哥合省國志略》相比，《大美聯邦志略》還增加了《美國聯邦憲法》譯文。《美國聯邦憲法》依然以「自由」為主導思想，但是在功利主義影響下，其論證「自由」(liberty)的方式已經出現了重大改變。它不再標榜天賦的個人權利或自由，而是強調「自由」為最大多數人帶來的好處。這一點，在其開篇部分體現得很明顯。其原文如下^②：

We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.

《大美聯邦志略》譯文曰^②：

茲我聯邦之民，因欲聯絡永堅，一心公正，彼此平康，互相保衛，永利國邦，恪遵自主等務，特此會集，共同議定開創政體，以為新國世守成規。

在這部憲法開篇中，“the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity”一語至為關鍵。它是美國憲法得以成立的合法性基礎，同時也代表了西方「自由」學說的最新進展^②。那麼，裨治文對此是否有所意識呢？從譯文來看，他並沒有予以重視。這句話的原意是「自由為我們自身，以及子孫所帶來的幸福」，而裨治文卻簡單地翻譯為「恪遵自主」。在中文語境中，「恪」乃謹慎、恭敬之意，「恪

裨治文將《美國聯邦憲法》中原意是「自由為我們自身，以及子孫所帶來的幸福」一語，簡單地翻譯為「恪遵自主」。這種翻譯邏輯，與他此前對於“liberty”的翻譯，明顯是一脈相承的——即是將一種與法律和政治相關的“liberty”，轉換為一種純粹屬於個人的精神自主。

遵自主」的意思即謹慎地遵守自主之道。這種翻譯邏輯，與他此前對於“liberty”的翻譯，明顯是一脈相承的——即是將一種與法律和政治相關的“liberty”，轉換為一種純粹屬於個人的精神自主。

除此之外，裨治文對《美國聯邦憲法》的翻譯，還存在一個缺陷。他僅翻譯了聯邦憲法正文，沒有翻譯聯邦憲法修正案；而恰恰是聯邦憲法修正案，才詳細規定了各種公民權利，以及政府如何保障公民權利。對於理解西方“liberty”來說，聯邦憲法修正案是一個很好的參考文本。因此，裨氏譯文的這個缺漏，不能不說是晚清西學東漸過程中的一個遺憾。

四 結語

如果將道、咸年間傳教士對於“liberty”的引介，放在當時西學東漸的整體過程中，幾乎可以忽略不計。因為大多數來華傳教士，或者致力於治病救荒，或者致力於翻譯實學，很少從事西方政治理論的引介。不過，我們在這有限的資料中，仍然可以觀察到少數傳教士翻譯“liberty”的傾向。根據馬禮遜《華英字典》、《東西洋考每月統記傳》，以及裨治文譯著，可知他們最早多以「自主之理」翻譯“liberty”，繼而又多以「自主」翻譯“liberty”。「自主之理」的翻譯，將“liberty”從政治語境中抽離出來，變成了一般的社會理論；「自主」的翻譯，則進一步將“liberty”從社會理論中抽離出來，變成了一種個人信仰實踐。

將“liberty”翻譯為「自主」，自然最符合傳教士的需要。對於他們來說，將中國人從儒家倫理中解脫出來，使其「自主」地信仰基督教，乃是傳教事業的終極目標。但是，對於晚清士大夫來說，通過信仰耶穌而達到「自主」，簡直是一種笑談。自宋明以來，儒家本身就擁有一套系統的「自主」功夫，何須必經改信基督才能達到？因此，他們對於早期傳教士關於「自主」的引介視而不見，也就在情理之中了。

「自主之理」的翻譯，將“liberty”從政治語境中抽離出來，變成了一般的社會理論；「自主」的翻譯，則進一步將“liberty”從社會理論中抽離出來，變成了一種個人信仰實踐。

註釋

① 胡其柱：〈同、光年間來華傳教士與晚清中國「自主」概念之形成〉，載高全喜主編：《大觀》，第四卷（北京：法律出版社，2010），頁205-27。

② 高阪史朗著，吳光輝譯：《近代之挫折：東亞社會與西方文明的碰撞》（石家莊：河北人民出版社，2006），頁53-54。

③ Fo-Ch'üan Chang, "Freedom and Human Rights in Modern Chinese Political Theory", 騰寫印刷。轉引自石田雄：《日本近代思想史における法と政治》（東京：岩波書店，1976），頁91、97。需要指出的是，石田雄在文中沒有註明原文頁碼，並誤將《超性學要》記為《超世學要》。而且，筆者核對了張佛泉的《自由與人權》（台北：台灣商務印書館，1993），也沒有發現相關論述。此則材料的出處留待以後查考。《日本近代思想史における法と政治》一書相關資料，承蒙日本東京大學博士候選人小野泰教先生惠寄，在此謹表謝意。

④ 斯當東（George T. Staunton）著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》（上海：上海書店出版社，2005），頁376-77。

- ⑤ 《華英字典》共有三部六卷。第一部共三卷，題名為《字典》（第一卷1815年出版；第二卷1822年出版；第三卷1823年出版）；第二部共兩卷，題名為《五車韻府》（第一卷1819年出版，第二卷1820年出版）；第三部共一卷，沒有中文題名，1822年出版。
- ⑥ 馬禮遜：《華英字典》，影印版（鄭州：大象出版社，2008）。“FREEDOM”條見第六卷，頁181；“LIBERTY”條見第六卷，頁254。
- ⑦ 西方學者對於“freedom”和“liberty”的異同，存在不同意見。以斯金納(Quentin Skinner)為代表的學者，認為兩者內涵並無區別，能夠互換使用；以皮特金(Hanna F. Pitkin)為代表的學者，考察兩詞的詞源後認為，兩者的詞源與內涵都不一樣，不能夠互換使用：“freedom”傾向於哲學意味，“liberty”則傾向於政治意味。本文採納的是皮特金的觀點。參見皮特金(Hanna F. Pitkin)著，陳偉、劉訓練譯：〈Freedom與Liberty是孿生子嗎〉，載應奇、劉訓練編：《第三種自由》（北京：東方出版社，2006），頁312-53；David H. Fischer, *Liberty and Freedom: A Visual History of America's Founding Ideas* (Oxford: Oxford University Press, 2005)。關於後者的中文介紹，可參見楊明佳：〈自由的兩個傳統——費舍爾論西方自由的源流〉，《理論與現代化》，2009年第3期，頁31-34。
- ⑧ 衛三畏鑒定：《英華韻府曆階》（澳門香山書院，1844），頁167；麥都思：《英漢字典》（上海，1847）。皆轉引自章清：〈「國家」與「個人」之間——略論晚清中國對「自由」的闡述〉，《史林》，2007年第3期，頁12。
- ⑨ 馬禮遜：《華英字典》，第二部第一卷，頁1013-14。
- ⑩ 愛漢者(Karl F. A. Gützlaff)等編，黃時鑒整理：《東西洋考每月統記傳》，影印版（北京：中華書局，1997），頁92。道光乙未年(1835)正月，《東西洋考》再度刊發了這兩條新聞，見頁140。
- ⑪ 關於法國革命，參考文獻甚多，恕不列舉。關於德國統一與自由運動，可參見丁建弘：《德國通史》（上海：上海社會科學院出版社，2002），頁178-80。
- ⑫ 〈新聞〉（道光乙未年〔1835〕六月），《東西洋考每月統記傳》，頁186。
- ⑬ 〈新聞·法蘭西國〉（道光丁酉年〔1837〕正月），《東西洋考每月統記傳》，頁197。
- ⑭ 〈自主之理〉（道光戊戌年〔1838〕三月），《東西洋考每月統記傳》，頁339-40。
- ⑮ 對於《獨立宣言》和美國憲法的思想淵源，可參見鄧恩(Susan Dunn)著，楊小剛譯：《姊妹革命：美國革命與法國革命啟示錄》（上海：上海文藝出版社，2003）；貝林(Bernard Bailyn)著，涂永前譯：《美國革命的思想意識淵源》（北京：中國政法大學出版社，2007）。
- ⑯ *Declaration of Independence*, The U.S. National Archives and Records Administration, www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.
- ⑰ 關於洛克理論對《獨立宣言》的影響，可參見貝克爾(Carl L. Becker)著，彭剛譯：《論〈獨立宣言〉——政治思想史研究》（南京：江蘇教育出版社，2005），第二章。
- ⑱ 裨治文(Elijah C. Bridgman)著，劉路生點校：《美理哥合省國志略》，卷之四（新加坡堅夏書院藏版，道光十八年〔1838〕鐫），收入中國社會科學院近代史研究所《近代史資料》編輯部編：《近代史資料》，第九十二號（北京：中國社會科學出版社，1997），頁40。
- ⑲⑳ 裨治文(Elijah C. Bridgman)：《大美聯邦志略》（滬邑墨海書館活字，辛酉〔1861〕夏刻），中國國家圖書館藏本，頁22；26。
- ㉑ *Constitution of the United States*, The U.S. National Archives and Records Administration, www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_transcript.html.
- ㉒ 在十七到十八世紀初的洛克時代，西歐「自由」學說的核心是天賦人權。但是，到了十八世紀晚期，這一理論的說服力已經愈來愈弱。相反，在某種程度上，它成了貴族和其他特權階層反對改革的藉口。在這種情形下，如何從新的角度去論證「自由」，以為政治改革開路，就成了思想家的新課題。功利主義式的「自由」學說，即為最大多數人謀最大幸福的理論，就這樣應然而生了。