

# 後現代式研究： 望文生義，方為妥善

- 周錫瑞 (Joseph W. Esherick)

James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995).

1997年美國亞洲學會將列文森最佳著作獎(美國二十世紀以前的中國研究)授予何偉亞 (James L. Hevia)，其著作為《懷柔遠人：清代的賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》(*Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*)。由艾爾曼 (Benjamin Elman)、萊恩 (Ellen Laing) 和魏斐德 (Frederic Wakeman) 組成的評選委員會，大為讚賞何氏熟練地將「後現代式解釋與新的檔案材料」結合起來，從而使馬嘎爾尼使團訪華事件呈現出「一種全新的詮釋」。羅威廉 (William Rowe) 也以類似的論調在該書的護封上寫道：「《懷柔遠人》一書在掌握第一手的清代資料方

面給人以極為深刻的印象，其成就可謂卓爾不群：作為後現代主義的批判性的產物，它也必將令漢學領域裏最傳統的學者們感到滿意。」

馬嘎爾尼使團訪華是中西關係中最受廣泛研究的事件之一。作為英國全權大臣的馬嘎爾尼在為拓展對華貿易及在北京建立永久性使館所作的努力失敗後，留下大量頗有價值的英文日記和回憶錄。1936年，普瑞查德 (Earl F. Pritchard) 的專著《早期英中關係史上的關鍵時期：1750-1800》(*The Crucial Years of Early Anglo-Chinese Relations, 1750-1800*) 開創了對馬嘎爾尼使團的現代學術研究。該書利用了上述史料、西方檔案以及新出版的清廷檔案資料<sup>①</sup>。隨後，他又在1943年發表了一篇論文，專門討論馬嘎爾尼覲見乾隆皇帝期間至關重要的叩頭問題<sup>②</sup>。與此同時，費正清 (John K. Fairbank) 和鄧嗣禹撰寫了一篇頗富創意的文章〈論清代的朝貢制度〉，文章指出：清朝也曾竭力將馬嘎爾尼使團納入這種

1997年美國亞洲學會將列文森最佳著作獎授予何偉亞，其著作為《懷柔遠人：清代的賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》。由艾爾曼、萊恩和魏斐德組成的評選委員會大為讚賞何氏熟練地將「後現代式解釋與新的檔案材料」結合起來，從而使馬嘎爾尼使團訪華事件呈現出「一種全新的詮釋」。

評論界對何偉亞著作的喝彩是出人意料的，該書並未提出任何新的史料。說句實在話，大量曾被佩雷菲特徵引過的原始材料何偉亞都不曾問津，更不用說那些不易看到的耶穌會檔案了。該書的「新穎」其實並不在史料的發現上，而是在作者「新」的分析與解釋上。

朝貢體制的範疇之內<sup>③</sup>。1962年克蘭默—賓(J.L. Cranmer-Byng)出版了馬嘎爾尼日記的校注<sup>④</sup>。最後也是最能和何偉亞一書相比較的著作是法國外交家佩雷菲特(Alain Peyrefitte)的《停滯的帝國》(*The Immobile Empire*)。佩雷菲特獲准查閱了一些以前從未向外國學者開放的硃批奏摺，該書法文版出版於1989年，英文譯本也在1992年面世。該書還參考了一部由中國年青學者朱雍先生所寫的題為《不願打開的中國大門》的著作。

考慮到所有這些已有的學術成果，評論界對何氏著作的喝彩便是出人意料的頌辭。該書並未提出任何新的史料。說句實在話，大量曾被佩雷菲特徵引過的原始材料何偉亞都不曾問津(或者至少未曾徵引過)——這些材料包括康奈爾大學華生藏書中的21冊馬嘎爾尼通信和杜克大學圖書館收藏的、由馬嘎爾尼秘書之子撰寫的日記，更不用說那些不易看到的耶穌會檔案了。連朱雍早已出版的書也沒有參考。該書的「新穎」其實並不在史料的發現上，而是在作者「新」的分析與解釋上。何著封底上著有該出版社所做的廣告：「這一(中西)遭遇的歷史與大多數殖民主義和帝國主義遭遇事件一樣，一向都是從歐洲人的觀點來講述的。而在本書中，為了更廣泛地了解滿清官員對於事物的理解，何偉亞查閱了大量的中文資料，其中包括很多從未翻譯過的史料。」

何偉亞本人則是據「後殖民」經典、薩伊德(Edward Said)的《東方主義》(*Orientalism*)來描繪他本人的學術立場的。他說：薩伊德

揭示出「在東方主義者(亦譯東方學者——譯者注)及其研究後繼人中，有一種流行的作法，即把西方客觀主義的理論特別是社會科學的模式運用於非西方材料的研究中」<sup>⑤</sup>。何氏力圖挑戰的社會科學模式便是結構—功能的體系理論、「對禮儀的社會學研究方法」以及那種華夏中心主義的觀念<sup>⑥</sup>。在處理明清對外關係史時，這些模式都以「朝貢制度」為分析框架，而何氏則倡導以「清朝的賓禮」取而代之。

簡而言之，從費正清和鄧嗣禹以來的學術研究都力圖辨明：朝貢制度的「功能在於確立皇室的正統性」<sup>⑦</sup>。儘管此後的研究表明清朝在運用此種朝貢制度時有相當的靈活性，但一些學者如威爾斯(John E. Wills)仍然注意到清廷在朝貢禮儀上堅持天朝至上的頑固立場，並因此導致未能與新的商業時代作出合理的調適<sup>⑧</sup>。對何偉亞來說，這反映了一種西方式的「對禮儀作用的功能—工具性解釋」。在這種解釋中，禮儀乃是「古代或前近代社會的典型特徵……(並且)表明它缺乏充分自覺的理性」<sup>⑨</sup>。尤其令何偉亞感到不滿的是這樣一種看法：即認為清廷把禮儀看成一成不變的定制，完全為禮儀傳統所束縛並且工具性地用禮儀維持其政治的至上地位。依據一些新近的人類學理論，何氏辯稱：「禮儀實踐本身就會產生權力關係」<sup>⑩</sup>，然而禮儀究竟如何產生權力，以及為甚麼一些人(如帝王)在運用此種謀略方面要比其他人更為成功，對此何著卻語焉不詳。

更具體地說，何偉亞就清朝對馬嘎爾尼使團的政策為我們提供

的新解釋包括以下幾點：第一，「清朝對帝國的想像」(imagining of empire) ①並不是朝貢制度模式所提出的華夏中心主義的世界秩序，而是「以滿族皇室為最高君主的多主制」(multitude of lords)。清廷對外政策並不包含「簡單的文明與蠻夷之分」，而是一個「通過確定中心，將一切納入滿清帝國的統治之內」的過程②。第二，管理進貢使團的「賓禮」被認為是「關於主動行為的話語……而不是一套固定規則的生搬硬套的演習」③。故此，清朝對馬嘎爾尼使團並未堅執其定制，而是靈活地「沿着中軸線移動」(第六章)，並努力合宜地勸使馬嘎爾尼一方舉止恭順。在該書的末了，何偉亞確實努力使中方成為靈活的一方，並使力圖建立外交關係且相互承認主權的英方變成僵硬地信奉歐洲至上的等級制度的一方④：

對清朝的統治者來說：高下之分乃是通過複雜的對話來實現的，這些對話可以持續不斷地促使對方的權力被納入皇室的統治之中。而在英國的那種被自然化了的而且正在自然化的話語中，高與下乃是內在的力量，是其本性的外在表現。

在這種大膽的解釋中，何偉亞對清朝對外關係的再思考委實有頗多值得稱道之處，其論述「眾多之主：清朝帝國、滿族君主和疆際關係」的一章出色地吸收了費來徹 (Joseph Fletcher)、法夸爾 (David M. Farquhar)、克羅斯勒 (Pamela Crossley)、歐立德 (Mark Elliott)、賈寧 (Ning Chia) 等人的優秀學術成

果⑤，從而為清朝統治者與其內亞洲鄰國的複雜而又多維的關係勾勒出一幅精細的畫面。滿族的認同感和黃教在處理這種關係過程中所發揮的重要作用得到了很好的描述。他還提出：在滿清帝國決非只有一種純粹的華夏中心主義秩序。至於英國方面，他對馬嘎爾尼作為使臣在中國遊歷時的那種獨特的十八世紀晚期「博物學家的凝視」的分析和批評是對馬嘎爾尼使團所作的一種有趣的新嘗試。總體而言，他努力把此種相遇重塑為「具有競爭力而又對主權的意義持有水火不容的看法」的「兩個擴張性帝國」之間的相遇，他的這種努力極具價值並彌足稱道。

不過，我們主要關注的還是何氏對馬嘎爾尼事件中中方行為所作的新解釋。當何偉亞批評以往的學術研究中「對禮儀的功能—工具性解釋」時，他批評持有此種解釋的人具有一種「東方主義者的觀念」，而在此種看法中，「清代史料對本題的敘述無足輕重；所有的史料都可以輕而易舉地被譯解成觀察者話語的規則，這些規則可以產生非常明顯地自稱優於中國歷史當事人的知識，因為這些歷史人物是受表象與幻象的影響的」⑥。簡而言之，以前的學者一直是把他們的解釋(話語)強加於清代史料。何氏倡議「依據其自身的話語重建(清帝國疆際關係形式的)特殊性」，並以此種做法提供「一種理解帝國禮儀的變通之道」⑦。

正如我上面已經指出的那樣，何氏所作的一切並沒有新的史料根據。何偉亞看到的史料與佩雷菲特曾利用過的史料完全一樣，這些史料多數都是唾手可得的，而且很久

何偉亞本人是據「後殖民」經典、薩伊德的《東方主義》來描繪他本人的學術立場的，即把西方客觀主義的理論特別是社會科學的模式運用於非西方材料的研究中」。何氏力圖挑戰的社會科學模式便是結構—功能的體系理論、「對禮儀的社會學研究方法」以及那種華夏中心主義的觀念。

何偉亞說：「我的一個主要目的就是要顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係。」可是，他真的成功地把中文史料從東方主義者的建構的偏見中拯救出來，從而達到「依據其自身的話語」來理解這些史料的目的了嗎？

以前就曾為普立查德所使用過。但是，何氏是以新的後現代理論而回到這些史料的，這種後現代理論避免讀解文本的任何定意。用何偉亞自己的話來說：「我的一個主要目的就是要顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係。」<sup>⑩</sup>這當然會為各種想像提供相當大的自由度。可是，他真的成功地把中文史料從東方主義者的建構的偏見中拯救出來，從而達到「依據其自身的話語」來理解這些史料的目的了嗎？

不幸的是，像我這樣接受過東方主義訓練的人，在讀書時經常持有某些懷疑態度。我慣常的做法是從正文後所附的詞彙表及目錄開始讀起，何著所附詞彙表中的錯誤令我吃驚。這裏“huangdi”(皇帝)被寫成「黃帝」；“gongcha”(實為“gong-chai”即貢差之誤拼)被寫成「貢差」，“gongdan”(貢單)也隨之被寫成「貢單」；「懇求無厭」成了「懇求無壓」；「冒瀆無厭」成了「冒賣無厭」；或許最令人驚異的是，「一視同仁」竟被寫成「一視同人」。此類詞彙錯誤，很難使人相信作者能夠訓練有素地使我們更加接近清代文獻的原意。

不過，還是讓我們轉向文本本身。在多個地方，何偉亞遇到他認為相當重要因而理應得到清晰注解的詞彙或短語。讓我們先看看“centering”或“channeling along a centering path”(沿着中軸線移動)這個概念。何著論述接待馬嘎爾尼使團直到覲見乾隆皇帝的第六章即是以此為標題的。被何氏注解為centering的短語是「豐簡適中」。佩雷菲特(及其著作的英譯者們)都毫

無困難地將這個短語翻譯為「處於豐盛與過度節簡的中間」<sup>⑪</sup>。可是，何偉亞卻以其對物體定位的典型的後現代的感受力而將其與一種文本符碼聯繫起來，這個符碼「使行動避免走向極端並導向一個靈活多變的空間中心」<sup>⑫</sup>。然後，他的論證便將此與帝國的禮儀聯繫起來，而這種禮儀對參與者的安排非常注重「樞紐性的中心和多數人的主動性」<sup>⑬</sup>。問題是這個短語裏的「中」字絕對與中心位置毫無關係，它所表達的意思僅是適中或適當而已，把它與中心位置扯到一起純粹是何偉亞後現代想像力的結果。

一個更為有趣的例子是文檔中的常用語「方為妥善」。這裏的「方」字與現代白話文中的介詞「才」是一樣的意思，翻譯成白話就是「這樣才是合適的」。可是，何偉亞執着於空間的概念，因而把「方」字譯成“squaring”，這樣一來，「方為妥善」被翻譯成「與適當環境協調一致」。他甚至給我們提供了充分的語法解釋<sup>⑭</sup>：

這種特殊的語法形式經常出現在宮廷記錄中，它似乎是指某些與一種現存的分類範疇相一致的活動。換言之，「方為」結構將最近的或正在進行的活動置於早就存在的分類格局中，而我在前面已經提及的運用「屬」這種分類結構則使在擬議中的活動被置於與其同時構成的分類範疇。

這完全是一派胡言，或者像中文所說的那樣，是望文生義。

這方面最後的一個例子與「體制」這個詞有關。何偉亞是通過分

析一道告誡地方官員要「符體制」以處理與洋人的關係的諭旨來討論體制的。他的論證中至關重要的部分表達了這樣一種看法：清朝的賓禮並不與一套固定的體制相符合。他摒棄了對「體制」這個詞約定俗成的理解，並渴望把「主動性」引入他的詮釋之中。何偉亞把體制一詞翻譯成“our imperial order”（皇上的秩序或皇上的命令），並且辯稱這個詞「包含了皇帝的意志，或者也許在特定的文本中包含了皇帝的意旨這樣一個概念在內」<sup>23</sup>。這當然帶有任意想像的味道。在清廷檔案中，體制一詞出現的頻率非常高，而且幾乎每處都是在一套不得變更的、早已確定的制度這樣的語境中使用。一提到體制就毫無例外地標示一種對堅持既定制度形式的保守性的訴求。只是到十九世紀晚期（或者又在中華人民共和國致力於體制改革的二十世紀80年代），我們才看到各種試圖變革那種一成不變的制度的訴求。

這些反覆出現的、對清代文獻的誤讀，足以否定羅威廉的斷言，即何氏的這種研究必將「令漢學領

域裏最傳統的學者們感到滿意」（非常明顯，我並不感到滿意。而且我肯定還不是「最傳統的」漢學家）。不過，這些以及其他許多類似的錯誤已足以推翻何偉亞的主要論據了嗎？如果我們回到清代原始材料，並與何偉亞的概述和翻譯加以比較，我們會不會對馬嘎爾尼使團得出一幅非常不同的畫面嗎？作為對這個提議的第一個檢驗，我們可以肯定地說，朱雍與佩雷菲特依據英國、耶穌會和中國已經出版的以及尚存於檔案館的史料而對（清廷）接待馬嘎爾尼使團所做的逐日概述就已得出了截然不同的敘述。不錯，何偉亞要挑戰的正是這樣一種敘述：受貿易驅動的英帝國的擴張與一個驕傲自大並且以為中國即世界之中心的滿清政府發生衝突，後者頑固地堅持馬嘎爾尼必須按照朝貢使臣的方式行事。佩雷菲特的著作因其對中國文化所持的本質主義觀點以及他那難以令人接受的「停滯的帝國」的觀點理所當然地受到了非議，但就他對使團敘述本身的準確性而言，則幾乎沒有微詞。確



朱雍與佩雷菲特（圖）依據英國、耶穌會和中國已經出版的以及尚存於檔案館的史料而對（清廷）接待馬嘎爾尼使團所做的逐日概述得出的敘述，受到何偉亞的挑戰。佩雷菲特對中國文化所持的本質主義觀點以及他那難以令人接受的「停滯的帝國」的觀點，理所當然地受到了非議。

何偉亞就清朝賓禮所作論證的基石是這樣一個命題，即乾隆認為他和英王之間不存在根本性的衝突。傳統史學都把這次相遇，視為執着於朝貢制度的頑固清廷與要求以相互承認主權為基礎建立外交關係的擴張的西方之間注定要發生的衝突。然而，何偉亞卻堅持認為，馬嘎爾尼談判的失敗與中英雙方外交禮節的水火不容並無關聯。

實，魏斐德稱讚佩雷菲特「對遠赴中國的馬嘎爾尼使團作了卓越的再創造」，並且注意到佩雷菲特所倚重的乃是「以傑出的清史學家戴廷傑 (Pierre-Henri Durand) 為首的、一個由五位中國專家組成的小組，由他們將清代文獻翻譯成法文」<sup>②</sup>。這兩種敘述的差異僅只是翻譯上的問題嗎？還是由於何偉亞對清代文本曲解式的閱讀已經影響到他對一些重要問題的理解？

幸運的是，有關馬嘎爾尼使團的中文檔案史料現都已問世。北京（當時稱北平）故宮在1928年至1930年出版的《掌故叢編》中收入了大量關於馬嘎爾尼使團的檔案材料。1996年北京第一歷史檔案館又編輯出版了含有783件檔案資料的《英使馬嘎爾尼訪華檔案史料匯編》一書。瀏覽一下其中的史料，何氏敘述中的許多問題便會昭然若揭。其中一份特別重要的文件——即1793年9月23日的諭書——簽署於馬嘎爾尼使團即將離開北京之時，它總結了清廷對這一不愉快插曲的看法。

何偉亞承認這是一份重要（「令人着迷」）的文件，並且花了三頁的篇幅來分析它。該函評論了喬治三世要求在北京建立永久性使館的信函，並且解釋了為甚麼必須拒絕這一要求。以下是何偉亞對乾隆（弘曆）的推理的概述<sup>③</sup>：

在說明了那些要求來帝國當差的西洋人（天主教神父）必須遵用天朝服飾，安置堂內，並且永遠不准回國之後，弘曆推論道：英國使臣也許不願意像這樣行事。他異言異服，而且可能只是在北京遛躑。更有甚

者，由於他們對合宜的禮儀關係一竅不通，他們的要求便可以被歸入荒唐 (wuyan) 之類。

原文為<sup>④</sup>：

向來西洋人惟有情願來京當差者，方准留京，遵用天朝服飾，安置堂內，永遠不准回國。今伊等既不能如此辦理，異言異服逼遛京城既非天朝體制，於該國亦殊屬無謂。

對照原文，我們即可看出何偉亞的解釋是如何出格。這裏「逼遛京城」被解釋成「在京城中國中遛躑」(wandering)；而「既非天朝體制，於該國亦屬無謂」被翻譯成「更有甚者，由於他們對合宜的禮儀關係一竅不通，他們的要求便被歸入荒唐一類」。顯然，何氏將「遛」字作為慣用的「遛」字解釋，而沒有認識到「遛」同「留」，「逼遛京城」即為「被迫滯留京城」之意，與在京城「遛躑」完全是風馬牛不相及的兩層意思。至於下面一句的翻譯，更是令人不解：這裏「無謂」被唸成「無yan」（大約是將「謂」字讀作「言」），而在該書詞彙表中的“wuyan”之下又出現了「無壓」這個不知出自何方的詞彙。幾經作者後現代式的想像與詮釋，乾隆皇帝諭旨中堅持認為英方建議與中國體制不相符合的意思已無影無蹤。

何偉亞接着寫道<sup>⑤</sup>：

此外，很明顯的是，英王信函中的看法不同於他的使臣的要求。雖然後者的錯誤在明確的指示中已經被指出了，但是在英王表達的感情與

他的使臣提出的令人心煩惱怒的請求之間仍然存在着不連貫性。職是之故，這些洋人早已被歸入無知之類。眼下，皇帝拒絕允准他們的要求，而英方對此會作出何種反應則不得而知，他們或許會在廣州惹事生非。

這是一個極端重要的觀點。因為何偉亞就清朝賓禮所作論證的基石是這樣一個命題，即乾隆認為他和英王之間不存在根本性的衝突。傳統史學都把這次相遇視為執着於朝貢制度的頑固清廷與要求以相互承認主權為基礎建立外交關係的擴張的西方之間注定要發生的衝突。然而，何偉亞卻堅持認為清朝的賓禮是一種「靈活應變的」(open-ended)、「關於主動者的話語」<sup>⑳</sup>。因此，馬嘎爾尼談判的失敗與中英雙方外交禮節的水火不容並無關聯，而是由於乾隆的官員沒能通過「沿着中軸線移動」而恰到好處地對待馬嘎爾尼。所以，派駐使臣一事的失敗「並非跨文化間相互誤解的問題，而是由於宮廷官員沒能適當組織(禮儀程序)而導致的失敗」<sup>㉑</sup>。

在先前的上諭中，我們看到乾隆皇帝認為派遣朝貢使團來華的喬治國王的所作所為是有誠意的，唯一的問題是如何對待他的使臣<sup>㉒</sup>。在乾隆讀到了馬嘎爾尼轉交的喬治三世的信件之後，何偉亞所認為的英王與其使臣之間的「不連貫性」就已經消失了，而乾隆現在認識到英王本人會對太平盛世帶來威脅。下面是乾隆上諭的原文<sup>㉓</sup>：

該國王具表陳懇，非若使臣等自行稟請之事，可以面加駁斥。已頒給

敕書明白諭駁。此次該國航海遠來，念其尚為恭順，是以諸加體恤。今該貢使到後，多有陳乞，屢為煩瀆。看來此等外夷究屬無知。今又不准其留人在京，該國王奉到敕諭後，或因不遂所欲，心懷缺望，恃其險遠，藉詞生事，亦未可定。

很清楚，乾隆認為的英王與馬嘎爾尼之間的唯一的「不連貫性」即是不可能對英王本人面加駁斥，而必須頒給敕書。乾隆根本不是擔心使臣會在廣東惹事生非，而是擔心遙遠的英王惹起事端。他現在非常清醒地認識到這樣一個事實：這次使團來訪所牽涉到的問題不只源於官員不適當地對待馬嘎爾尼，還來源於英王本人不符合體制的要求。

如果我們是在討論一位對文言文掌握欠佳的青年學者，我們也許會對類似的錯誤寬容一些。但是，何偉亞教授是學術刊物 *positions* 的副主編，而且，如上所述，他決心努力「顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係」。這樣一套派生於文學批評的理論否認文本具有任何固定的意義，同時也反對在文本、閱讀與理解上存在着準確與謬誤之分。這套理論正是何偉亞上述態度的根源，這種理論也為那些具有豐富想像力的人提供了極大的自由。但是，一旦將其運用於官方文檔史料時，它便顯得極不合適。

這些有問題的文本乃是清朝的上諭和奏摺。與任何大型組織一樣，清朝官僚也需要它的內部信函盡量清楚和準確，皇帝和大臣對文件的理解必須是一致的。正是這種程序產生了一些我們正在討論的、

何偉亞所持的一套派生於文學批評的理論，否認文本具有任何固定的意義，同時也反對在文本、閱讀與理解上存在着準確與謬誤之分。但是，一旦將其運用於官方文檔史料時，它便顯得極不合適。如果認為文化理論和想像方面的長處可以代替對漢語的基本掌握，那將會給我們的研究帶來極大的危害。

在研究十八世紀人們對於禮儀關注的問題上，我們完全可以避免那種將禮儀與理性看成是傳統與近代兩極社會的極端而又含有貶意的看法。在這一點上，何偉亞恰當地做了抵觸。在這些方面，何偉亞都為加深我們對清廷禮儀的理解介紹了非常有益的概念和詞彙。

具有固定意義的約定俗成的用語。對當時所有的讀者來說，這些用語都是清楚和毫不含糊的。而對當今的現代學者來說，也應該是同樣清楚的。如果我們想恰當地理解清朝的統治，我們就必須堅持這些約定俗成的意義，並且在發揮我們的想像力時要更加克制自己。如果認為文化理論和想像方面的長處可以代替對漢語的基本掌握，那將會給我們的研究帶來極大的危害。

現在，我想轉向禮儀問題。不言而喻，何偉亞在其論述「賓禮和疆際關係」的一章中所分析的禮儀文獻亦類似於官府信函盡可能地清楚明白。確實，《大清通禮》中的譯文關於賓禮那一章包括對貢使禮節的細緻描述。在那些文獻中，的確難以找到機會讀出何偉亞希望在禮儀程序中發現的那種主動性。因此，他只翻譯了這部分的序言也就毫不令人驚訝了。不幸的是，即使在這裏他也有問題。我不得不請讀者耐心一點，快速查看一下這段史料及其翻譯。原文為<sup>②</sup>：

周禮大行人掌賓客之禮儀。九州以外謂之蕃國，各以其貴寶為摯。國家聲教既訖四夷，來賓徼外山海諸國，典之禮部。百餘年來，敕封燕賚諸典，儀文詳洽，爰輯為賓禮。

何偉亞將此短序劃為三部分，下文中的省略句可做為劃分標誌<sup>③</sup>：

在《周禮》中，大行人(Grand Conductors of Affairs)掌管賓客之禮。九州之外的王國被稱作蕃國(Foreign Kingdoms)。每個國家都

拿來瑰寶做為獻禮(摯)……我朝國家公布的教令(國家聲教)使四方之人都來為賓，山海之外的各國都對此做了記錄。數百年來，禮部受敕令而以盛宴款待他們，並賜給賞禮……各種典儀的儀文經過檢核和綜合，並由此被編輯成為賓禮……

這裏的問題主要有兩點：  
(一)，由於何偉亞不承認清廷的外交政策有「文明」(華夏)與蠻夷之分<sup>④</sup>，所以在翻譯此段時，他將「蕃國」譯成“foreign kingdoms”(外國)，而將「四夷」譯成“peoples of the four directions”(四方之人)。如此，蠻夷的概念就完全被掩蓋了。  
(二)，對於《大清通禮》「賓禮」這一段，何偉亞把「典之禮部」(由禮部記錄在冊)的「典之」二字移到了前面一句，結果成了「山海之外的各國都對此做了記錄」。外國是否記錄其使節訪問之事對於清廷來說無關重要的。對於「賓禮」一段理解的重要之處在於「典之禮部」。事實上清廷自立國以來，禮部一直在收集貢使及涉外事件的材料，《大清通禮》的制訂則是將其記錄編輯成御定正統的文獻。

如果翻譯準確的話，便很容易在該序中看到：一種探尋禮儀之源、研究過去的實踐並將其成果編纂成權威性的禮儀文獻的程序被運用於外交關係，這種程序就是禮儀成典的程序，它影響了十八世紀中國生活的許多方面<sup>⑤</sup>。在研究十八世紀人們對於禮儀關注的問題上，我們完全可以避免那種將禮儀與理性看成是傳統與近代兩極社會的極端而又含有貶意的看法。在這



一點上，何偉亞恰當地做了牴觸。近來，人類學把禮儀視為一種「策略性的實踐方式」<sup>⑥</sup>，這是既有益又恰當的。類似的，把禮儀理解為程序——一種常常表現出競爭性的程序——並且把它解釋成絕不只是「對一套定制的生搬硬套的演習」，有助於我們理解任何禮儀。在所有這些方面，何偉亞都為加深我們對清廷禮儀的理解介紹了非常有益的概念和詞彙。

與此同時，我們也不應該讓這種從人類學角度出發研究禮儀的方法模糊了我們的視線，而看輕了十八世紀中國信奉並實行的禮儀的重要意義。像《大清通禮》這類文典的編纂本身就是試圖確定和推行禮儀的過程，以便「總一四海，整齊萬民，而防其淫侈，救其〔凋〕敝也」<sup>⑦</sup>。這些禮儀通常都被認為是天命所定的，用十八世紀的偉大學者戴震的話來說：「禮為天地之律則，其為至則，唯知天者能知之。」<sup>⑧</sup>而這正是清帝國與英國這樣的「蠻夷」之國的區別所在，後者因其無知而不懂中國的禮節。因此，上引9月23日的諭旨在「天朝禮法」與迥然相異的英國「風俗」之間作了鮮明的對照<sup>⑨</sup>。

任何文化都認為自己的禮儀是根據自然力、諸神和傳統而規定不變的，而清廷御定的《大清通禮》則增強了禮節儀文的僵硬性。這當然並不妨礙對禮儀策略性的運用，也不妨礙在實行禮儀時可能出現的某些爭議。但同時，這些規定在事實上也增強了象徵性活動的規格化與合法化作用。認識到這一點，也就可以同時認識到特殊禮儀對於特殊的政治與社會組織合法化所起的特

殊作用。（如此，朝貢儀式對於華夏中心——滿清中心——起着象徵與合法的作用。）當然，在變化了的歷史環境下，堅持這種朝貢制度便會顯出與歷史潮流相違的非現實努力。何偉亞反對這種對歷史進行「功能主義」的解釋，因為它代表了一種「自視高於中國歷史知識的知識」的優越感<sup>⑩</sup>。我倒認為清政府對自己禮儀的合法化功能有着清醒的認識，因而在討論禮儀的功能問題上我們並不需要有優越感。對於清朝禮儀僵硬性的非現實主義本質，我可以斷言：歷史的事後認識加上來自近代歷史和社會科學的累積性知識，使我們完全有理由相信，我們擁有優於十八世紀清廷的知識。

因此，我想修正一下何偉亞的敘述，以便對禮儀在馬嘎爾尼使團到達清廷時所發揮的作用作出如下的解釋。首先，我們必須認識到：中英雙方都認為禮儀是極其重要的。正是由於馬嘎爾尼本人也重視禮儀的象徵作用，他才拒絕叩頭。他曾提出一個折衷方案：如果乾隆皇帝的一個品級與其相當的官員向喬治國王畫像叩頭，他也向乾隆皇帝叩頭。這是一個明確標示雙方君主平等的方案。這個提議十有八九代表了馬嘎爾尼使團的至關重要的觀點。對此，乾隆皇帝的反應是果斷而狂怒的<sup>⑪</sup>：

朕意深為不愜。已令減其供給。所有格外賞賜，此間不復頒給……朕於外夷入覲，如果誠心恭順，必加以恩待，用示懷柔。若稍涉驕矜，則是伊無福承受恩典。亦即減

任何文化都認為自己的禮儀是根據自然力、諸神和傳統而規定不變的，認識到這一點，也就可以同時認識到特殊禮儀對於特殊的政治與社會組織合法化所起的特殊作用。何偉亞反對這種對歷史進行「功能主義」的解釋，因為它代表了一種「自視高於中國歷史知識的知識」的優越感。

其接代之禮，以示體制。此駕馭外藩之道宜然。

至於乾隆皇帝，他最初對馬嘎爾尼使臣頗具好感。徵瑞也曾上奏乾隆，說該「貢使等十分恭敬」<sup>⑳</sup>。乾隆甚至願意調整禮儀方式以便使事情進展順利，他還嚴厲地斥責了使臣的滿族陪同，因為他「自居尊大，與遠人斤斤計量」<sup>㉑</sup>。另一方面，乾隆又非常渴望覲見禮能按照既定的禮節舉行。而他的官員則關切乾隆是否能受到應有的尊重，同時也特別關切其自身不會因禮儀過程中可能出現的差錯而受到斥責。考慮到以上種種因素，宮廷禮儀只好死板地演習。沒有人敢提出其他建議，當然不是對馬嘎爾尼，甚至不是對其他滿清官員<sup>㉒</sup>。

當然，乾隆最終決定放寬對馬嘎爾尼叩頭的要求，只有皇上才能作出這樣的讓步。佩雷菲特和戴廷傑很清楚地分析了這次覲見禮儀的妥協<sup>㉓</sup>。根據中英雙方的史料，他們判斷英使是行了九次單膝跪地、俯身向地之禮。經過這麼一個妥協的辦法，覲見之禮舉行了。不過，乾隆對英使的具體要求如擴大貿易及在北京設駐使節一事一點都不讓步。馬嘎爾尼獲得了一次短暫的覲見和幾次更加禮節性的訪問，然後收拾行李，被遣送遠去。中國所有的官方記載都對使團不符禮儀之事隱瞞不錄。下次英國再派遣使團（1816年的阿美士德使團）時，清廷一開始就明確表示必須行叩頭禮，而當阿美士德拒絕時，他就被拒絕覲見，並立即被逐出京師<sup>㉔</sup>。

此外，還有一些補充性的要點

需要明確地指出。乾隆皇帝和他的宮廷對使臣訪華進展極有興趣，但那種興趣幾乎只是集中在使團成員的禮儀舉止及其顯露於外的態度（恭敬順服或者任性傲慢），還有使團貢品的大小和輕便與否。馬嘎爾尼想炫耀西方科學之先進的努力完全失敗了：不論是皇帝還是他的大臣對天文儀器或實驗演示都沒有表現出任何興趣。馬嘎爾尼想在北京建立外交代表的嘗試當即被駁回，而且沒有人對增進貿易表示興趣。乾隆給喬治王的諭書中的決定性意旨是無可迴避的：「〔天朝〕從不貴奇巧，並無更需爾國製辦物。」<sup>㉕</sup>

考慮到這一切，很難接受何偉亞的下述論點：這次相遇「不是跨文化間的誤解」。那恰恰是一個文化的誤解，也是兩個有衝突的帝國之間的撞擊。導致誤解的一個因素是：較之於西方技術和對外貿易的尚未被理解的益處而言，堅持既定的朝貢制度對清廷來說更為重要。

最後，讓我們來看看該書中所持的方法論和政治立場。何偉亞直言不諱地表述了他的後現代立場<sup>㉖</sup>：

重構歷史並不只是關乎揭示新證據、運用新方法、或揭露前人的偏見。撰寫歷史也牽涉到知識的創造與傳播，這個政治活動是所有學術研究都要捲入的。因此，爭論的焦點並不是如何使敘述更少帶有偏見和更少帶有意識形態色彩，而是如何在日常的多重詮釋與權力結構的關聯中，確定我們自己的編史立場。

何偉亞的方法論立場非常清楚了，史學家並不承擔任何保證其解釋與史料相符的義務。他認為，所有的學術研究都是政治性的，在兩種解釋間作出判斷的主要標準是看它是否在與「權力結構」的關聯中適當地找到了自己的位置。這倒委實是對「政治掛帥是歷史研究指針」的直截了當的維護。

如果綜合考慮何偉亞先前表述的要「顛覆史料(事實)與解釋之間的那種被認為是理所當然的關係」的意圖，這裏的方法論立場便非常清楚了。史學家並不承擔任何保證其解釋與史料相符的義務，他(或她)不需要在讀解史料時盡量減少個人的偏見或意識形態，以求得到一種對歷史的準確重構。相反，何偉亞認為，所有的學術研究都是政治性的，在兩種解釋間作出判斷的主要標準是看它是否在與「權力結構」的關聯中適當地找到了自己的位置。這倒委實是對「政治掛帥是歷史研究指針」的直截了當的維護。

何偉亞對馬嘎爾尼使團的解釋顯而易見地表現出來這種邏輯。馬嘎爾尼與亞當斯密(Adam Smith)、吉本(Edward Gibbon)、波斯威爾(James Boswell)等人都是倫敦的文學俱樂部成員。他們的參與爭論和「男人式的交談」(吉本語)是十八世紀英國更加擴大的「公共領域」的縮影。到達中國後，馬嘎爾尼和他的同事們運用「公共領域文化的價值觀」來建構他們對中國的描述<sup>⑨</sup>。他們忙於「觀察、測量、計算和比較」，並且從「無偏見的觀察者的立場」來寫作<sup>⑩</sup>。在覲見禮儀展開的複雜的談判中，馬嘎爾尼發現中國人訴諸於「不變的法則……作為抵禦理性和推論的總盾牌」<sup>⑪</sup>。在使團失敗之後，英國人得出這樣的結論：只有面臨強力和武力時——這正是鴉片戰爭和隨後帝國主義對中國發動的戰爭——中國人才會放棄他們那種不理智的做法<sup>⑫</sup>。

從費正清到普立查德再到威爾斯等的現代學者，他們在研究馬嘎

爾尼使團時都認為：清廷之所以堅持朝貢制度的形式，是因為這種制度發揮了使清廷的統治合法化的作用(費正清)，或者是因為中國的統治者過份關注禮儀外貌(威爾斯)。不論在哪種情況下，何偉亞認為「他們都深深地陷入了薩伊德等人稱之為東方主義的泛濫於歐美的思想慣例，他們也成為一些更宏大的文化工程的組成部分，而這些文化工程至少自上個世紀中葉以來一直都效力於把『西方』建立為在思想、政治和經濟活動各個方面都享有特權的地區」<sup>⑬</sup>。那些「把『客觀主義』的西方理論，尤其是社會科學模式運用於非西方材料」的各種解釋不僅致力於使西方享有特權<sup>⑭</sup>，而且暗示「滿清政府既要為它自己的崩潰負責，也要為西方的炮艦外交負責」<sup>⑮</sup>。因此，所有這類學術研究都是用來為帝國主義辯護的。既然我們必須用政治準確的標準來衡量學術，所有這一切就都必須予以駁斥。

何偉亞要破的很清楚，而他要立的則沒那麼清楚。像大多數後現代學術一樣，他迴避討論要用何種政治制度來取代他所批評的啟蒙運動的公共領域。然而，當何偉亞簡短地回顧中國人對馬嘎爾尼使團的研究時，他的立場中的問題和政治天真便都暴露無遺了，看到「那些好像也在有意或無意地複製歐美對中西衝突的解釋」<sup>⑯</sup>的中國學者，他顯得很是失望。他的唯一解釋是：中國學者簡直是在「盜用殖民者的思想架構」<sup>⑰</sup>。看來，他們是自動的東方主義的受騙者。

稍加反思便可以使人想到：我

當何偉亞簡短地回顧中國人對馬嘎爾尼使團的研究時，他對「那些好像也在有意或無意地複製歐美對中西衝突的解釋」的中國學者顯得很是失望。他的唯一解釋是：中國學者簡直是在「盜用殖民者的思想架構」。看來，他們是自動的東方主義的受騙者。

我們的中國同事並不一定像何偉亞所暗示的那樣毫無頭腦、容易受騙。對於中國學者來說，只有科學技術的進步才能夠改善中國人民的生活。因此，他們毫無困難地批判乾隆的自負及其自給自足的幻想，斥責他對西方的技術成就缺乏興趣<sup>66</sup>。對於這些仍在致力於中國現代化的學者來說，對現代性作一種自以為是的批判就更加困難了。

們的中國同事並不一定像何偉亞所暗示的那樣毫無頭腦、容易受騙。對於中國學者來說，「公共領域」的公開辯論，新生的「觀察、測量、計算和比較」的科學精神，以及馬嘎爾尼所代表的啟蒙價值觀的整個情結並不顯得那麼特別危險。美國學者可以在批判的同時，享受現代生活所帶來的一切物質上的舒適；中國學者則認識到，只有科學技術的進步才能夠改善中國人民的生活。因此，他們毫無困難地批判乾隆的自負及其自給自足的幻想，斥責他對西方的技術成就缺乏興趣<sup>66</sup>。對於這些仍在致力於中國現代化的學者來說，對現代性作一種自以為是的批判就更加困難了。

更為重要的是，中國學者痛苦地認識到了以政治立場評判學術的後果。他們生活在一個類似於何偉亞所倡導的世界裏，在這個世界裏，沒有義務要維持史料與解釋之間的聯繫，或使學術研究更少帶有意識形態色彩；在這個世界裏，批評的標準是某人政治立場的正確性。在這樣的體制中，政治的正確性不可避免地要由掌權者來決定。中國的史學家對「實事求是」的口號比對像何偉亞這類學者的後現代立場更感認同也就不足為怪了。

我們也許會發現這些當代的中國學者都過於實證主義化，過於相信可知的客觀真理。儘管歷史學不存在絕對真理，也不等於說我們就有權認為史料的含義是可以隨意解釋的。我們必須像我們的中國同行們那樣認識到阿普勒伯 (Joyce Appleby)、亨特 (Lynn Hunt) 和亞

科比 (Margaret Jacob) 所說的：「對客觀知識共擔承諾的益處。」阿普勒伯等人已經把歷史的客觀性重新定義為一種「研究主體與外在客體之間的互動關係」。即便是對這種「社會」（不是哲學意義上的客觀）和「過程化」客觀的承諾，也會「迫使人們嚴肅地考察他們所帶給其研究主題的主觀因素與他們所發現的這兩者之間的關係；它會加強那種有利於展開辯論的方法論原則：它會鼓勵人們完成尋求知識的艱巨任務」<sup>67</sup>。這種「實事求是」的態度是我們的中國同行免受政治支配學術的唯一保障，也是我們保護中國研究和漢學研究不受類似何偉亞等學者這樣過度想像危害的保障。

尚揚 譯

#### 註釋

① Earl F. Pritchard, *The Crucial Years of Early Anglo-Chinese Relations, 1750-1800* (1936; reprint, New York: Octagon, 1970).

② Earl F. Pritchard, "The Kowtow in the Macartney Embassy to China in 1793", *Far Eastern Quarterly* 2 (February 1943): 163-203.

③ John K. Fairbank and S.Y. Teng, "On the Ch'ing Tributary System", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6 (1941): 135-246.

④ J.L. Cranmer-Byng, *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During his Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793-1794* (London: Longmans, 1962).

⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟ James L. Hevia, *Cherishing Men From*

*Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995), 7; xi-xii; 10; 19; 21; 30; 128; 131; 212; 19-20; 28; 225; 123; 124; 145n; 143n.12; 185; 185; 131-32; 186; 118; 128; 20; 226; 64-65; 95; 230; 17-18; 7; 19; 243; 246.

⑧ John E. Willis, *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984).

⑨ Joseph Fletcher, "Ch'ing Inner Asia c.1800", in *The Cambridge History of China*, vol. 10, pt. 1, eds. D. Twitchett and J.K. Fairbank (London: Cambridge University Press, 1978), 35-106; Joseph Fletcher, "The Heyday of the Ch'ing Order in Mongolia, Sinkiang and Tibet", in *The Cambridge History of China*, vol. 10, pt. 1, 351-406; David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38 (1978): 5-34; Pamela Crossley, "The Rulerships of China", *American Historical Review* 97, no. 5 (1992): 1468-83; Mark Elliott, *Resident Aliens: The Manchu Experience in China, 1644-1760* (Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 1993); Chia Ning, "The Lifanyuan and The Inner Asian Rituals of the Early Qing (1644-1795)", *Late Imperial China* 14, no. 1 (1993): 60-92.

⑩⑪ Alain Peyrefitte, *The Immobile Empire*, trans. Jon Rothschild (New York: Alfred A. Knopf, 1992), 68; 504-11.

⑫ Frederic Wakeman, "The English Lord and the Chinese Emperor", *The Washington Post*,

28 March 1993, Book World section.

⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒ 《掌故叢編》(北平: 故宮博物院, 1928-1930), 8:64b; 4:32b, 7:41a; 8:64; 8:64b, 5:31b; 7:53b-54a; 6:32b; 5:25; 3:18b; 19b。

㉓ 《大清通禮》(1756), 現收入《四庫全書》卷655(台北: 商務印書館, 重印), 頁427。

㉔ 有關這方面的研究, 請參Chow Kai Wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994); Angela Zito, *Grand Sacrifice as Text/Performance: Ritual and Writing In Eighteenth Century China* (Ph.D. diss., University of Chicago, 1989), chap. 4.

㉕ Hevia, 21, quoting Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), 193.

㉖ 同註㉓書, 「御制序言」。

㉗ 轉引自註㉓Chow Kai Wing書, 頁189。

㉘ 見註㉓書, 頁223-25; 中國第一歷史檔案館編: 《英使馬戛爾尼使華檔案史料匯編》(北京: 國際文化出版社, 1996), 頁114-29。

㉙ J.L. Cranmer-Byng, ed., *An Embassy to China* (1962), 153, cited from Hevia, 102.

㉚ 戴逸: 《乾隆及其時代》(北京: 人民大學出版社, 1992), 頁425-32。

㉛ Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994), 261, 269.

周錫瑞 (Joseph W. Esherick) 美國加州大學聖地牙哥分校歷史系教授