

馬嘎爾尼使團、後現代主義與近代中國史： 評周錫瑞對何偉亞著作的批評

- 艾爾曼 (Benjamin Elman)
胡志德 (Theodore Hutters)

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

周錫瑞對《懷柔遠人》的嚴肅性和學術創意的估價有失公正，將其與政治正確性混為一談更是張冠李戴。周一方面把掌握「新的史料根據」與「發現新史料」混為一談；另一方面，他又把「史料」同「分析」割裂開，彷彿何偉亞與前人只是看法不同，沒有新的事實基礎。

我們認為，周錫瑞 (Joseph Esherick) 對《懷柔遠人》 (*Cherishing Men From Afar: Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*) 在詞彙表和材料闡釋方面的批評有失真誇大之處，他對此書的嚴肅性和學術創意的估價也有失公正，將其與政治正確性混為一談更是張冠李戴。顯然，對這一本書的評價涉及到具體歷史事件之外的歷史思考和理論問題。因而，本文力圖討論三方面的問題：一，有關中文闡釋上的技術性問題，詳見本文附錄「考證學之辨」；二，《懷柔遠人》在史學上的貢獻，詳見本文第一節；三，有

關歷史、理論、政治正確性的關係問題，詳見第二節。

一 馬嘎爾尼使團研究的新眼光

周錫瑞強調，《懷柔遠人》「沒有新的史料根據」，甚至在掌握史料上尚不及前人，如佩雷菲特 (Alain Peyrefitte)。《懷》書的貢獻只是在「分析和解釋上」。這裏，周顯然一方面把掌握「新的史料根據」與「發現新史料」混為一談，好像沒有「發現」新史料就必然不會用到新證據；另一方面，他又把「史料」同「分析」割裂開，彷彿何偉亞與前人只是看法不同，沒有新的事實基礎。這種史料和分析兩分家的說法未免簡化了歷史研究的任務。眾所周知，發現了史料的不一定能當歷史學家，而優秀的歷史學家不一定

是史料發現者。史料和解釋之間還有個重要的眼光問題。這裏所說的眼光不等於主觀想像，而在綜合分析證據達成對歷史的深入理解，甚至引用同一史料中的相反證據來拓寬對歷史事件的已有理解。

由於「發現」了大量史料而很得周錫瑞重視的佩雷菲特，不幸有一個短處，即他對中文史料人所共知的無知（如一張著名的照片所錄，他竟然「閱讀」倒放在面前的中文奏摺）。但他確實自稱「從北京帶回的大量未印行的清代官方文獻，晦澀難懂，特請三位傑出漢學家譯為法文」^①。不過這些官方材料已經收藏在北京第一歷史檔案館，自90年代以來就已對外開放。何偉亞在北京和藏有馬嘎爾尼使團大批西文史料的大英圖書館都作過研究。他沒有聲稱自己「發現」了任何「新」史料，但卻在運用上述兩處的材料之外，使用了前幾位學者未曾問津的《大清通禮》，而在分析過程中亦研究了其與官方檔案的互見關係。此外，他還將其他學者視為與馬嘎爾尼使團無關的史料，特別是清廷與亞洲內陸各國的交往及與藏系黃教之關係的史料引入討論。在這種情況下，因他沒有「發現」新史料而說他沒有使用新的史料根據不免有點令人吃驚。

佩雷菲特大約是力求「客觀地」對待材料的：「為使當年的局內人展示自己的經歷，本書僅僅是對史料的簡單的歸納和分類而已。」但這並不妨礙他從「東方主義」的角度如此描述發生在1793年8月23-28日之間的一樁事件：「這些中國人同利馬竇二百年前遇到的一樣，對地

球儀上的中國如此之小而大為震驚，甚至懷疑這些長髮碧眼們在有意縮小中國的面積。他們對地球儀頓時興趣全無。天文學家丁維德（Dinwiddie）認為中國人的反映過於幼稚，像孩子一樣喜怒無常。」^②根據這一典型的西方人視點，佩氏斷言說：「許多旅行過的人，包括不少中國人，都發現了中國人行為的這種『兒童性』特徵。魯迅就認為政府待民如子孳。這大概是因為中國社會的權力結構阻礙中國人走出（心理的）兒童階段，和盆景匠限制花木成長，纏足壓縮女子的腳同一道理。」^③他還分析說：「弗洛伊德在討論中國人難於成熟的問題上，恐怕會贊同丁維德。如果說兒童惟有『弑父』才能成熟，那麼在一個崇尚祖先和皇權的國度裏，弑父的機會是微乎其微。這兩種崇拜具體展現着一種毋庸置疑的父權尊嚴，使之得到認可，並由集體意識禮儀化，凌駕於眾生之上。毛澤東沒有動搖祖先崇拜，甚至還強化了皇權。至今這兩種權威仍是中國人共同的宗教信仰，使他們處於心理幼兒階段，這與他們的『懼外症』真是相輔相成。」^④

儘管佩氏的論點如此陳舊，周錫瑞卻還是認為他比何偉亞更準確。佩氏那些奇談怪論似乎因有「事實為基礎」就可以接受。而事實上，何偉亞的批評恰好擊中佩氏這類觀點的要害。佩氏固然有稱職的翻譯助手，但他除了重述傳統與現代、停滯的中國與進步的英國的相遇外，毫無創意。佩氏許多明顯的謬論恐怕就是周錫瑞也不會接受，特別是佩氏對中國明清以來社會結

何偉亞在北京和藏有馬嘎爾尼使團大批西文史料的大英圖書館都作過研究。他沒有聲稱自己「發現」了任何「新」史料，但卻在運用上述兩處的材料之外，使用了前幾位學者未曾問津的《大清通禮》。在這種情況下，因他沒有「發現」新史料而說他沒有使用新的史料根據不免有點令人吃驚。

佩雷菲特許多明顯的謬論恐怕就是周錫瑞也不會接受，特別是佩氏對中國明清以來社會結構的分析。他業已過時的「東方主義」教條忽視了商人與士紳、滿洲親貴相輔相成的精英角色。這類說教早已為包括周錫瑞本人在內的許多社會史學者所批駁。

構的分析。他把中國形容成金字塔，皇帝居於塔尖，是「神的世俗化身」；士紳官僚處於中央，是皇權與底層芸芸眾生的中介。「接下來是關係着整個社會生存的農民。他們才是真正的生產者，其他人僅僅因服務於農民的生產而存在。在農民之下是手工業者，為農民提供所需的生產工具。商人的地位比手工業者還低，是不事生產的寄生階層，除了買進賣出，借此生財外創造不出其他價值。因此，他們雖然富有，卻沒有相應的尊嚴。」^⑤作者業已過時的「東方主義」教條忽視了商人與士紳、滿洲親貴相輔相成的精英角色。這類說教早已為包括周錫瑞本人在內的許多社會史學者所批駁。

佩氏的結論更是表明了《停滯的帝國》對歷史解釋的失敗^⑥：

從1793年到1978年，中國一直執着地恪守自己的模式。除了少數幾次（很快就放棄的）嘗試之外，它一直拒絕虛心地效法任何外來學說，沒有任何一種文明能救中國。外來的一切事物都是不祥之物，一切優秀的東西都必然出自本土。在中國歷史上，發生過真正的變化嗎？還是僅僅圍繞北京進行簡單的循環？馬克思主義同滿族統治者都是外來事物，但都強化了中國的封閉狀態。當然，環境因素是應該引起重視的。比如西方叩響中國的大門時，守護者乃是滿族皇帝。但清朝統治者熱衷於中國的自我崇拜，積極迎合極端的華夏中心主義，力圖以此強化對漢族的統治。清朝統治基礎的脆弱強化了閉關政策。

共產黨政權繼承了乾隆時代的天子體制，它敵視經濟收益、商人階層、對外貿易、外國人的來訪、以及任何來自其自身以外的創新發明。東南亞某些地區已擺脫其羈絆，生產與貿易就都得到了發展。所謂中國是文明之邦，其他民族都屬狄夷的觀念已絲毫不能束縛他們與日本及西方的來往。

佩氏的意圖相當清楚，清朝對西方的反應盲目而僵硬，理應受到西方、日本的帝國主義式回應^⑦：

難道西方比其他力圖在外部世界打上自己印記的國家更有罪嗎？至少不比襲擊各個國家的洪水、潮汐更有罪。在這類問題上，唯一該受審判的是那個已目睹洪水潮汐的威力而卻拒絕正視現實，因閉關自守而自貽其禍的國家領導人。那位天朝守護者乾隆皇帝，就曾藉口維護神聖的體制，輕蔑地拒絕英國人奉獻上門的進步碩果。而他對「罪惡的商人」的仇恨在1949年後還得到共產黨的稱讚。

在《懷柔遠人》一書問世以前，柯文（Joanna Waley-Cohen）已經在1993年發表的一篇論文中，就中國對十八世紀晚期西方技術反應的問題，修正了傳統觀點的偏見。她重新審視了清朝對十八世紀世界發展圖景的所謂「視而不見」問題。據她的分析，這類說法是在西方完成工業革命取得技術優勢之後才產生的，卻被史學家和外交官們投射回對馬嘎爾尼使團的解釋中。柯文指出，導致西方對中國的這種態度的

另一個原因，在於清廷出於在1793年前後的國內黨派政治鬥爭的需要，倡導中國對西方的優越性。當時，清廷聘請不少耶穌會武器製造方面的專家參與平定十八世紀下半葉各地叛亂的戰爭。何偉亞的著作延續了這種修正西方偏見的努力。他從考察清代對外關係與近代歐洲外交演變的角度出發，重新評價了馬嘎爾尼使團及其訪華活動。他修正並澄清了那個向外擴張的英國與華夏中心主義的清朝互相衝突撞擊的簡單化敘事，展示了一幅遠比佩氏或周錫瑞樂於看到的圖景更為複雜的畫面。

《懷》書重現了英國在亞洲的擴張勢力與清朝權威的勢均力敵，而不是以強凌弱。他指出，十八世紀下半葉的中英兩大帝國是兩種並行的擴張性帝國意識的產物。這兩種帝國意識模式各有各的普遍主義傾向，都以競爭性的等級關係和政治主張為依托。何認為，這兩種模式的區別實質上揭示了不同概念框架和意義生產實踐的差別。因此，馬嘎爾尼使團事件並不是由深藏在中國傳統政治體制內的文化中心主義在朝貢制度與「現代」歐洲外交政治間引發的簡單衝突。他認為，費正清(John K. Fairbank)及其他學者的分析模式將中國「朝貢體制」本質化為傳統(中國)與現代(西方)的必然衝突，並因過份誇大這種對立衝突而忽略了英國作為海上帝國與中國作為陸上帝國在1793年各自面臨的特殊歷史挑戰。

根據作者分析，為了解清代賓禮框架與英國人國際關係觀念相互影響的過程，必須分別揭示中英兩

國的外交模式。他使我們看到，歐洲關於平等國家外交關係的話語本身是歐洲全球擴張的歷史產物，在這擴張過程中，主權平等的話語(西方優越、中國自大)實際上使象徵性暴力在國際外交演變成1839年的公開戰爭(鴉片戰爭)之前的1793年得到合法化。這一觀點源自薩伊德(Edward Said)的《東方主義》(Orientalism)中的批評視角，不過薩伊德分析的是西方—阿拉伯關係中的權力與知識，何偉亞則考察亞洲—西方的語境。

《懷》書還表明，為滿清皇權再生產服務的宇宙政治秩序是以特殊的賓禮為基礎的。清朝官員依據這套賓禮應付英國使臣提出的要求。佩氏、周錫瑞等現代學者詬病這套處理清朝與其藩屬之間交往的禮儀，他們認為歐洲平等國家的關係準則才是處理國家關係的普遍模式，遠比清朝的「朝貢制度」優越。而何偉亞的目標則是對這類據現代西方準則對清代外交政策所做的分析提出質疑，因為這種觀點自動地將清朝的政策貶入另冊。《懷》書力圖探討清廷及其官員是如何、並出於何種原因如史書記載的那樣接待英國使臣的。也許有人要批評何偉亞持相對主義的觀點，不過他從這種立場出發對清朝外交所做的分析，比起僅僅對歷史作情緒化褒貶要更為深入細膩。

《懷柔遠人》的優點在於對清朝皇權統治基礎的清晰描述：在一個匯集着滿、蒙、藏及其他民族的王公權貴的帝國內，清朝統治者成功地運用各族王公權威組建其內在統治關係的基礎，並把這些王公納入

《懷》書重現了英國在亞洲的擴張勢力與清朝權威的勢均力敵，而不是以強凌弱。他指出，十八世紀下半葉的中英兩大帝國是兩種並行的擴張性帝國意識的產物。他認為，費正清等學者的分析模式，忽略了英國作為海上帝國與中國作為陸上帝國在1793年各自面臨的特殊歷史挑戰。

《懷》書作者指出恪守本身外交政策的清朝君臣對自己的政治優勢有充分自信，因而樂於接待馬嘎爾尼使團。與之相比，馬嘎爾尼咄咄逼人的「主權性」話語則源出歐洲剛剛興起的平等國家理論，以及有助提高各國社會福利水準的相互商品流通。

清朝的政治皇權結構中。禮儀及禮儀行為(如叩頭)是以宇宙象徵形式表達清王朝的皇權與藩屬王權之間的關係。

作者清楚地揭示出，清朝使用這套精心建構的賓禮儀式將周邊國家納為藩屬，現在，又透過這套禮儀的視點來對待馬嘎爾尼使團。《懷》書並未暗示清朝政治擴張有任何「正確」可言。作者不過是指出，清朝的外交政策是有自身邏輯的，恪守這一外交政策的清朝君臣對自己的政治優勢有充分自信，因而樂於接待馬嘎爾尼使團。當然，他們只能按照自己的理念行事，而不是跟着馬嘎爾尼的節拍起舞。

與之相比，馬嘎爾尼咄咄逼人的「主權性」話語則源出歐洲剛剛興起的平等國家理論，以及有助提高各國社會福利水準的相互商品流通。作為一名英國知識貴族，馬嘎爾尼代表着何偉亞稱之為「交換意見和價值的公共領域」。這種文化強調大英帝國特有的自由寬容的價值觀，要求通過對啟蒙理性的應用，將空洞的禮儀形式從實實在在的外交事物中區別開來。英國使團對清帝國的優越感加之馬嘎爾尼對於中國的「自然主義」觀察，最終導致他們無法理解清廷的外交立場，包括1793年在承德舉行的乾隆80壽辰慶典中，清廷按照相關的外交儀式將英國排在(不久淪為英國殖民地的)緬甸之後。

關於「公共領域」，在此還需要再作澄清。如《懷》書中提到的，哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的理論引起了歐洲史研究者的論爭^⑥(何幸運

地避免將這一概念生搬硬套於清代的中國)。值得注意的是，即使馬嘎爾尼在英國的確算得上一名公共領域的知識份子，卻並未妨礙他以出訪中國的全權大使的身分直接為英王效力。他本人是英國貴族階層的一員，並向清廷謊稱是喬治二世的親戚。這使馬嘎爾尼在十八世紀80年代英國政治文化結構中佔據着連結皇家政府與貴族精英之間的位置，同哈貝馬斯筆下那個通過「近代」英國的公眾識見批評英國政府的獨立公共領域大相逕庭。顯然，在馬嘎爾尼及英國使團訪華問題上，哈貝馬斯式的獨立公共領域並不是多麼有效的分析途徑。實際上，「公共領域」本身更有可能是戰後，特別是90年代前西德知識階層文化理念轉變的特有結果。德國從專制向民主過渡的歷史本身，乃是哈貝馬斯和伽達默爾(Hans Georg Gadamer)圍繞進步的公共領域與保守的文化闡釋學之間展開的爭論引人矚目的根本原因。

何偉亞接着展示了1793年清廷接待英國使團的過程和賓禮形式，從馬嘎爾尼使團的致詞始，至乾隆接見使團終。他展現了清朝皇帝及其滿漢大臣為了查明英方的真實用意，並將他們納入清代天子能接受的等級序列，如何反覆同馬嘎爾尼使團協商雙方的交往形式。何偉亞認為，儘管雙方在叩頭形式及英方貢禮的重要性上有許多誤解，但對清廷而言，只要英使能夠尊重清朝的賓禮儀式磋商他們的要求，清廷對於建立使館一事本身是相當靈活寬容的。

清廷確實調整了賓禮的某些細節，允許馬嘎爾尼在乾隆80壽辰的慶典儀式上以下跪替代叩頭的方式謁見皇帝本人。何偉亞稱這一外交過程為「豐儉適中」（有關討論詳見本文第三部分）。這表示皇帝及其臣僚一再重估英使，將英國國王與其他國家的統治者區別對待，以便把馬嘎爾尼使團置於與自己政治秩序相協調的地位。清廷固然沒有接受英使提出的通商要求，但允許馬嘎爾尼使團收集茶樹品種並索取有關茶及生絲的種植生產方面的資料。在工業革命前夕，茶和絲同瓷器一樣，是極受英國人青睞的貴重物品。清廷以這些饋贈表現自己的大度，英國則視之為商品之間應有的交往，並期待通過締結商約謀求更多的利益。

何偉亞在全書的結論部分分析了後世史家如何理解圍繞馬嘎爾尼使團訪華掀起的一連串波瀾。被馬嘎爾尼成功地拒絕了的叩頭禮（有人懷疑這一點），後來又成為十九世紀英美對中國外交話語的關注點。何偉亞認為，歐美學界熱衷在叩頭問題上糾纏不休的現象是資產階級啟蒙運動及其「國際法」學說的產物。這套學說同賓禮一樣，規定了甚麼才是代表主權國家的特使互相會見時應採用的「適當」身體語言。正是根據同樣一種平等國家的外交話語，乾隆那封著名的《致英王喬治五世》書被詮釋為天朝對於歷史現實徹底而傲慢的拒斥。佩、周延續了這種觀點。

何偉亞還指出，當後繼學者透過歐洲視角檢視停滯落伍的朝貢制

度時，他們實際上是把歐洲人對乾隆致英王信函的誤讀看作了清廷外交的實質。何認為，如果充分再現當時的歷史環境，乾隆對英使的反應可以從兩國相互之間的誤解來解釋。馬嘎爾尼對英國禮品的過份炫耀以及皇帝對其「妙處」的不以為然，無疑加深了彼此的誤解。柯文也認為，乾隆並不像流行觀點所說的那樣完全拒絕西方的技術。不過馬嘎爾尼帶給中國的前工業革命時期的科學發明，對清廷實無很大誘惑力。

何偉亞最後指出，在馬嘎爾尼使團未能成功打破清朝朝貢制度問題上，西方與中國的歷史學早已作過許多僵化的闡釋。這種闡釋派生出下列觀點，即中華帝國晚期漠視十八世紀末西方帝國主義的威脅，繼續維持閉關鎖國。佩雷菲特即持這種觀點。此外，這套闡釋還助長了一種昏庸的帝制力量延緩現代中國之誕生的普遍性歷史敘述，周錫瑞對此就不無贊同。對馬嘎爾尼使團事件的多數論述都如佩氏一樣，無視1793年中英兩國交鋒時各自面臨的眾多複雜歷史問題，而僅僅強調建立外交領使館在以傳統與現代對立為模式的世界史敘述中的作用，並將其本質主義化。這樣一來，人們討論十九世紀50年代以後中國衰落的主要原因時，往往以中國保守作為寬恕西方帝國主義的理由。周錫瑞早年曾因尖銳批評了費正清的類似觀點而贏得學術聲譽，如今卻令人吃驚地成為這一觀點的捍衛者。

何偉亞同1972年的周錫瑞一

何偉亞認為，歐美學界熱衷在叩頭問題上糾纏不休的現象，是資產階級啟蒙運動及其「國際法」學說的產物。這套學說同賓禮一樣，規定了甚麼才是代表主權國家的特使互相會見時應採用的「適當」身體語言。正是根據同一種平等國家的外交話語，乾隆那封著名的《致英王喬治五世》書被詮釋為天朝對歷史現實徹底而傲慢的拒斥。

人們討論十九世紀50年代以後中國衰落的主要原因時，往往以中國保守作為寬恕西方帝國主義的理由。周錫瑞早年曾因尖銳批評了費正清的類似觀點而贏得學術聲譽，如今卻令人吃驚地成為這一觀點的捍衛者。

樣，否認西方帝國主義在中國扮演的「正面」角色。但同周不同，他認為在探索二十世紀以前中西之間複雜的互動關係時，應採用多方位的解釋角度。只有這樣，中英兩個擴張性帝國的衝突及其兩種排他性的知識產品與外交禮儀的較量才獲得歷史特殊性，而不是被置於其中一個帝國的普遍主義框架中。我想這並不意味着何偉亞把清朝視為一個理想王朝，或認為清朝的外交政策可以接受。總之，在清朝對馬嘎爾尼使團的反應和清朝君臣相應對策的起因問題上，《懷柔遠人》提供了一個可靠而貼切的詮釋。它成功地批駁了《停滯的帝國》提出的下述簡單結論：「馬嘎爾尼在啟程之前收到的一家公司報告中說，中國人怯懦而迷信，天生拒絕變更。後來事實證明了這一點。中國人拒絕新奇事物本身就被認為是落後的證明。英國人拒絕承認各個文明保持自身差異性的權力。」^⑩

周錫瑞以何偉亞運用史料不當，而佩雷菲特及其助手使用史料更為得當為藉口，否認何偉亞的上述總體觀點。不過周錫瑞查核史料的結果多不可信，有興趣的讀者可查閱本文附錄部分。

二 後現代主義與歷史學修辭

對所有關注近現代歷史文化的人而言，如何解釋近150年來錯綜複雜的中西關係無疑是道耗費心力的難題，也是周錫瑞對《懷柔遠人》的

激烈批評的核心所在。然而，即使周錫瑞在「小學」及枝節層面對何偉亞的攻擊頗為有力，卻並未觸及何偉亞的整體論點，從而顯得小題大作。何偉亞到底是否把中文史料從東方主義者的偏見中解救出來？周錫瑞對這個中心問題的唯一回答，就是列舉了一大串不同譯法。周錫瑞本人對這些詞語的解釋，正如我們在第一節和附錄闡明的，實不足以服人。

儘管周錫瑞花了大量篇幅討論細節問題，但他論點的重心卻顯然不在小學考證上。周錫瑞另有一重攻擊對象，顯現在他以「講求事實」為形式，對何偉亞描述為清朝禮儀的寬鬆性的批評中。一開始，周錫瑞對何偉亞的觀點似乎並不反對：「近來，人類學把禮儀視為一種『策略性的實踐方式』，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。」^⑪

但周錫瑞舉左手讚許這些觀點的同時，卻舉右手攻擊這些觀點。他以公允的口氣說：「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』。」這一點大概沒有學者會反對。然而在這個共識上，周卻進而提出了一套與何偉亞上述觀點針鋒相對的對儀禮的定義：「這些禮儀通常都被認為是天

命所定的。」後來他更強調說：「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。」

儘管周錫瑞對禮儀僵硬性渲染有加，他仍然不得不承認「乾隆甚至願意調整禮儀方式以便使事情進展順利」，並「最終決定放寬對馬嘎爾尼叩頭的要求」，在英文本中還承認，「禮儀因而證明比體制要來得靈活」。這最終把他自己的觀點扯得四分五裂，自相矛盾。也許我忽略了周論點的某些微妙之處，但他這個結論正是何偉亞的論點之一。如果在禮儀程序的可變度上，周錫瑞最終不得不重複何偉亞的看法，則我們不得不再次對周錫瑞到底在反對甚麼而感到茫然。

直到周錫瑞文章的近結尾處，我們才比較具體地看到他的中心論點，周錫瑞在此引用並花了一定篇幅評價何偉亞的方法論。何的原文說：「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，也是介入知識生產傳播的政治過程，這種知識政治化生產牽涉到所有的學術研究。因此，問題的關鍵不是如何少作意識形態或功利性解釋，而是如何確定自己的歷史研究相對於我們每天讀到的多種闡釋角度和權力結構的關係。」^①前半段尚可，但「問題關鍵」以下的後半顯然令周錫瑞很不安。照他看來，何偉亞簡直是要求「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」，並扣帽子說，這是「直截了當的維護」「政治掛帥」。

然而，同任何充滿政治內涵的論點一樣，周錫瑞對何偉亞方法論的這番解釋不過暴露出他自己的短處，他要麼是沒有「政治掛帥」以外的高尚信仰，要麼不過(又)是誤讀了何的原文。何偉亞說得很清楚，他力圖「確定自己的歷史研究與我們每天遇到的多種闡釋角度和權力結構之間的關係」。就是說，不僅要看到史料本身包含的偏見，還要注意人們如何歷史地利用這些偏見強化某些政治主張，而把對史料的其他解釋，特別是與政治主題相衝突的解釋打入冷宮。事情很明白，警惕隱含在史料解釋中的權力運作乃是何偉亞力圖「動搖史料與解釋之間天經地義的關係」的真義。這與周錫瑞所謂的「後現代的自由想像力」或「政治掛帥指導歷史研究」完全風馬牛不相及。舉個最常識化的例子就足以驗證何偉亞關於民族國家政治影響學術研究的論點：即不少英國歷史學家堅信不疑地將鴉片戰爭解釋為「自由貿易」之戰，而非對中國主權的冒犯。很明顯，一個一方迫使另一方參加的貿易有何「自由」可言？

於是，我們不得不跳出周錫瑞對何偉亞方法論的歪曲，反過頭來審視一下周對《懷》書敵意的真正由來，以及他那向「後現代」宣泄的惡意背後之真正所指。可供深思的一個線索是周錫瑞對何偉亞從清廷角度描述歷史所表示的不尋常的憤怒。周關心的並非這個任務的

何偉亞說得很清楚，不僅要看到史料本身包含的偏見，還要注意人們如何歷史地利用這些偏見強化某些政治主張。警惕隱含在史料解釋中的權力運作，乃是何偉亞力圖「動搖史料與解釋之間天經地義的關係」的真義。這與周錫瑞所謂的「後現代的自由想像力」或「政治掛帥指導歷史研究」完全風馬牛不相及。

倘若周錫瑞真能令人信服地證明後殖民批評家不過是要中國人民回到清朝自負的舊體制去，而拒絕汲取西方的現代性的所有益處，那麼也許倒不難將何偉亞冠以保守主義之名，扔進歷史垃圾堆而了之。但後現代批評果真鼓吹全盤倒退到西方科學技術現代成就以前的時代嗎？

艱鉅程度，而是選題本身的不值一做^⑩：

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，使我們確實可以看到歐洲，特別是英國資本主義的擴張力量使清廷朝貢制不合時宜。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。

周錫瑞還輕而易舉地把所有正經「中國學者」的立場劃到他一邊，宣稱正是這些中國學者懂得「只有科學技術的進步才能夠改善中國人民生活。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。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」^⑪。照此說法，何偉亞力圖重現清朝的角度和看法無疑就是站到了逆歷史發展而動的錯誤一方。在這一觀點上，周錫瑞對何偉亞的批評如果機遇好，大概還會得到來自各個政治陣營的許多名人及領袖們的首肯，比如亞當斯密、黑格爾、馬克思、嚴復、陳獨秀、毛澤東、鄧小平、福山、克林頓乃至江澤民。

倘若周錫瑞到頭來真能令人信服地證明後殖民批評家不過是要中國人民回到清朝自負的舊體制去，而拒絕汲取西方的現代性的所有益處，那麼也許倒不難將何偉亞以及 *positions* 的全班人馬索性列入倭仁、劉師培、辜鴻銘或梁漱溟一

伍，冠以保守主義之名，扔進歷史垃圾堆而了之。但後現代批評果真鼓吹全盤倒退到西方科學技術現代成就以前的時代嗎？周錫瑞稍一疏忽，對此做了個似是而非的回答，原來「何偉亞要破的很清楚，要立的則沒那麼清楚」。這裏，請允許我向讀者闡明一下，對周錫瑞來說不清楚的其實又是再清楚不過：事實上，何偉亞不求「建立」任何模式，只是尋求一個更切近歷史而不受現代民族國家的種種政治性計劃約束的學術和思考空間而已。當然，這個訴求並未以新老歷史進步論的大敘事為基礎。

直截了當地講，沒有一個後現代批評者會愚蠢到主張老百姓物質生活應低於美國，支持政府沒收微波爐，或取締穆道赫 (Rupert Murdoch) 向亞洲人民廣播他自纂的新聞的權力。我們為之辯護的是一種擯棄先入為主、人人似乎都應接受的「正確答案」來審視歷史的能力。最終，我們囿身其中的過度理性化的意識形態結構總會有被突破的可能性，而這可能性十有八九就隱含在我們已經熟知的歷史記錄中。在此，為了防範更多的誤解，我們必須重申早已明確的一點，即無望地希望於「正確意識形態」之外的他種選擇 (alternative)，同堅持歷史的目的論毫不相干，無論這目的是前進論還是後退論。那麼說到底，又是誰在將政治傾向強加學術？認定乾隆與晚清政府的政策制訂者們創造了一套注定失敗的現實對策是一回事，但認定一個力圖重現這現實對策之原貌的學者應

受譴責可就是完全不同的另一回事了。

周錫瑞將何偉亞的這種努力指責為「政治掛帥」，不由令人懷疑是欲加之罪。然而，如果說何偉亞不要「立」甚麼，周錫瑞所要倡導的卻相當明確：彷彿歷史終於已經決出了贏家和輸家，現在是負責任的歷史學者投身國家動員的宏偉藍圖，讓那些未曾沐浴資本主義福音的人盡情享受已經「沒有意識形態危險」的資本主義好處的時候了。我很久以來就對倡導這種充滿冷戰後遺症的現代化觀點，並能自詡不帶政治性而感到震驚。現在我發現周錫瑞對何偉亞政治方面的指責到頭來只能是對他自己的辛辣反諷。史學在中國和美國都是一個長期任不可一世的現代話語機制縱情踐踏歷史原貌的學術園地。在這樣一個園地中重建一點多元性的內容，與「政治掛帥」何干？我們只能結論說，「對不同文明生存權力的拒斥」（借佩雷菲特之言）遠遠不僅存在於馬嘎爾尼時代的大英帝國。

總之，在二十一世紀，我們既會看到一個後現代主義色彩日趨明晰的西方，又會看到一個後社會主義色彩日漸濃郁的中國。開展世界範圍內的公開學術討論和對話也會越來越成為學術的精髓。意識形態的「正確性」對政治家有益，而歷史學家的事業則是揭開面具，並追問：論者為何要排斥其他研究視角，而被排斥的是否應該得到公正的審視。我們相信何偉亞的著作應得到比周錫瑞的責難更嚴肅的審視，而且，後殖民主義至少值得同其對手一樣

的公正對待。在此，我們感謝《二十一世紀》提供公開交流意見的機會，並期待通過這一優秀的學術刊物，與其他學者交流看法。

附錄：考證學之辨

（一）《懷柔遠人》的詞彙表的確有些錯誤。周稱之為「詞彙錯誤」，暗示作者不通古文，實際上應是錯別字，只能說明作者疏忽而已。詞彙表共收了171個詞條，周找到6個錯誤，只佔總數的3.5%。

（二）關於「豐儉適中」、「方為妥善」和「體制」，何偉亞的翻譯事實上並無錯誤可言，只是譯法可以討論而已。而何的譯法與周錫瑞所說的正確譯法實相去不遠。

（a）比如關於「豐儉適中」一詞，不知何故周錫瑞並沒有引何偉亞對「豐儉適中」本身的解釋。何在書中寫道：「取中（Centering），『豐儉適中』，意即在過豐和過乏之間協調出一個中度。」「取中還隱含對那些不會掌握分寸者的批評，提醒官員們要不卑不亢，權衡小節和大局之輕重。」^④至於周批評說何使用了像「樞紐性的中心和多數人的主動性」（“pivotal center and plural human agency”）^⑤，這句話指的是「大享」祭禮中的某些特定方位，與解釋「豐儉適中」有聯繫但已不是一回事。何偉亞由「豐儉適中」到討論祭禮位置的轉承過程被周錫瑞簡略了。

（b）關於「方為妥善」，周錫瑞認為何偉亞解釋為“squaring with proper circumstances”（「酌情處理得當」）是一派胡言，望文生義。實際

如果說何偉亞不要「立」甚麼，周錫瑞所要倡導的卻相當明確：彷彿歷史終於已經決出了贏家和輸家，現在是負責任的歷史學者投身國家動員的宏偉藍圖，讓那些未曾沐浴資本主義福音的人盡情享受已經「沒有意識形態危險」的資本主義好處的時候了。

何偉亞對乾隆推理過程的描寫並不是逐字逐句地翻譯原文，而是概括敘述。這段話中的一個錯誤是跟在 nonsense 一詞後面括號內的 wuyan，應為 wuwei。至於說作者大約將「無謂」讀成「無言」，不免是周的奚落之詞。

上，“squaring with”並不是對「方」字的翻譯，而是對取得「妥善」之過程的翻譯。何偉亞對他選擇這種譯法的注釋也不是周錫瑞所說的「語法解釋」，而恰恰是對「方為」所包含的判斷方式的解釋。他不過是說明，為甚麼「這樣才合適」？因為「妥」與「不妥」已有先在的定義。要做的事需符合這些先在約定才會適當，方為妥善。

(c) 關於「體制」的譯法，何偉亞用了“*Our Imperial Order*”，有兩重意思：一為皇帝的命令，如周錫瑞所言；一為我朝之制，為周錫瑞所未言。選擇這個譯法並非任意想像，作者曾有說明：「體制多翻譯成體系 (system)、結構 (structure)、根本法則或基本機構。Immanuel Hsü 將這個概念延伸，認為該詞泛指中國人的生活方式以及中國人看來合情合理的事^⑩。我覺得這個定義太過寬泛。我在拙作〈中西關係史上的馬嘎爾尼使團〉中對此有詳細討論^⑪。這裏我把『體制』權譯為『王朝之制』 (imperial order)，但我懷疑『體制』這個字眼中還含有王朝意願 (imperial will) 的意味，也許在特定情況下還包含帝王本人的意向 (the emperor's intentions)。」^⑫周錫瑞卻在引用時抹去了何偉亞本人頗為中肯的解釋，挑了看上去離「體制」字面含義最遠的一重意思來批評。

(三) 除上述三個譯法外，周錫瑞還對照原文，就何偉亞對1793年9月23日諭書以及《大清通禮》的解釋做了批評。仔細讀過周錫瑞的發難和三份原文後我們發現，除一個斷句的錯誤是比較嚴重以外，周的批

評並不讓人信服。修辭不等於分析。周找到的這些錯誤是否就足以推翻該書的總體關鍵論點？我以為不然。

(a) 首先，何偉亞對乾隆推理過程的描寫並不是逐字逐句地翻譯原文，而是概括敘述。將其譯回現代漢語再與原文對照，當然會對不上號，何況對何偉亞敘述的翻譯也有失真之處。何偉亞原文意為：「解釋了想為王朝當差的西洋人 (傳教士) 都是穿我朝服飾，深居官府內，不准回國後，弘曆帝推想，英國使臣也許不願循此 (慣例)。他們可能會穿着外國衣服說着外國話，滿北京亂逛。不僅如此，由於他們不懂外交賓禮關係，他們的要求可能還會屬於不着邊際之類 (wuyan)。因而，也許他們就是來大清國窺測一番，那則是完全不允許的。」這段話中，乾隆認為英方建議不合大清禮制的意思非但沒有像周所說的「無影無蹤」，反而很清晰地顯現着。這段話中的一個錯誤是跟在 nonsense 一詞後面括號內的 wuyan，應為 wuwei。至於說作者大約將「無謂」讀成「無言」，不免是周奚落之詞。「wuwei無謂」與「wuyan無壓」(「壓」為錯別字) 的讀音與寫法都並排列在詞彙表，並無 wuyan 無言詞條。

倒是對「逼遛京城」的解釋涉及何偉亞和周錫瑞雙方的關鍵觀點，值得注意。「異言異服逼遛京城既非天朝體制」一段的「逼遛」字樣，因有《掌故叢編》作出處，被周錫瑞解釋成「被迫滯留京城」。然而這個解釋與當時歷史情況似有不合：既然英國人願意留在中國開領使館，

何「被迫」可言？另一方面，如果乾隆帝像周所說，對這些要來北京又拒絕「當差」的英國使臣心中正反感，何必反而「迫使」他們滯留京城？再說，「逼遛京城」固然有出處，但《掌故叢編》也是重印，原稿又是手稿，抄寫印刷錯別字仍在所難免。「逼遛」由於與「逗遛」字型上的相近，有可能是「逗遛」的誤寫。「逗遛」原意指「馬或軍隊停止行進，原地徘徊不前」^⑩，到清中下葉還用來指「游手好閑」與「亂逛」(loitering, skulking about)^⑪，這正是何偉亞的理解。在這點上，周儘管講求字面翻譯並相信證據的透明性和自明性，卻仍然誤讀了歷史細節。

(b) 關於乾隆如何區分看待英王與馬嘎爾尼使團，周錫瑞再度把何偉亞的敘述當做翻譯。而周自己的解釋則因拘泥字面而忽略了乾隆對遠方英王的寬宏大量。周所引原文始於「該國王具表陳懇，非若使臣等自行乘請」，僅僅這一句話就足以說明在乾隆看來，英王既然取了低姿態（因為具表是臣屬們的事），就有誠意。而這不同於那些使臣自己提要求的情況，由朝廷對使臣否決一下就行了。因此已經按書面正式手續駁覆了。也就是說，在乾隆看來，英王及其態度與其使臣的表現在禮儀身分和對待方式上都不是一回事。何偉亞至少抓住了這個區別或「非一體性」(discontinuity, 被周譯為「不連貫性」)。英王與馬嘎爾尼們的關係關鍵在於身分姿態不同，而不僅是周所說的能否「面加駁斥」的問題。但英王得到論駁後會如何反應乾隆不甚清楚。至於他們會不會「在廣東

惹是生非」確實是乾隆的擔心之一。只要緊接周錫瑞所引原文處多讀一句，就會看到這些內容：「雖該國遠隔重洋，歷都越國，斷不敢妄生罅隙，但或於粵門地方串通勾結，欲滋事端，不可不預為之防。長麟到廣東後，務宜不動聲色，隨時留心……。」這正是何偉亞已寫到的。

(c) 周錫瑞在闡釋禮儀時引用了周啟榮教授所譯戴震論禮儀的一段話。在《帝國後期儒家禮儀主義的興起》，周啟榮寫道：「像宋以來的所有儒士一樣，戴震所說的『禮』多用來指忠信。與人最切近的禮則是『禮儀』。」他接着翻譯了戴震的原話，「『禮』者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之」^⑫。周錫瑞（根據我前此就他對禮儀的闡釋的批評）引用了這段翻譯，但問題是用錯了地方。

如果周錫瑞在我的批評之外再去查原文，就會看到這裏戴震的討論關注於「學」與「禮」的關係，就是說，要行「禮」必須先「知禮」^⑬。戴震談「知禮」的這一段，矛頭是直接對準朱熹「禮以忠信為質」的觀點而發的。戴震提出「知禮」而非「忠信」是禮的關鍵，知禮後才能忠信。朱熹卻「引記稱『忠信之人，可以學禮』」。兩人的選擇正好相反：對朱熹而言，行在學而先；對戴震而言，則學在行而先。兩人究竟哪個更教條縱然是可以辯論的，但像朱熹堅持先忠信再學確實有盲從和機械重複之嫌，而戴震強調的先知後行強調了對「行」進行反觀的必要。周啟榮忽略了兩人這場在如何解釋「禮」上的衝突，誤讀了戴震的原

周錫瑞據《掌故叢編》將「逼遛京城」解釋成「被迫滯留京城」，然而這個解釋與當時歷史情況似有不合：既然英國人願意留在中國開領使館，何「被迫」可言？「逼遛」由於與「逗遛」字型上的相近，有可能是「逗遛」的誤寫。

意，省略了戴對朱熹的批評，不準確地勾勒了一個「如宋儒」的戴震，仿佛戴震同朱熹一樣，以「忠信」為解釋「禮教」之本，而完全沒有提到「學」在戴震釋「禮」中的地位。

戴震巧妙地運用老子的「禮者忠信之薄，而亂之首」來攻擊朱熹倡導虛偽形式，把「禮」作為空洞的外在形式。戴震對於禮儀的看法與專制政治體制並不相符。相反，戴震更近於一位「程朱之學」的「持不同政見者」，這正是山井湧、溝口雄三以及從他們學術成就中獲益匪淺的我本人對戴震《孟子字義疏證》的共同分析^⑳。與周錫瑞相比，何偉亞在這個領域的學術準備要充分得多。

趙剛、孟悅 譯

我們在此對協助翻譯和編輯本文的趙剛、孟悅表示感謝。

註譯

①②③④⑤⑥⑦⑧ Alain Peyrefitte, *The Immobile Empire*, trans. Jon Rothschild (New York: Alfred A. Knopf, 1992), XXVI; 147; 147; 24; 543; 550, 552; 548; 540.

⑨⑩⑪⑫⑬ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995), 63; 226; 123; 124; 143n.12.

⑭⑮⑯ 周錫瑞：〈後現代式研究：望文生義，方為妥善〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究），1997年12月號，頁113；113；116。

⑰ Immanuel Hsü, *China's Entrance into the Family of Nations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 111.

⑱ James L. Hevia, "The Macartney Embassy in the History of Sino-Western Relations", in *Ritual and Diplomacy: The Macartney Mission to China 1792-1794*, ed. Robert Bickers (London: The British Association of Chinese Studies and Will-sweep Press, 1993), 57-79.

⑲ 《漢語大辭典》（成都：四川辭書出版社，1993）。

⑳ *Mathews' Chinese-English Dictionary* (Revised American edition, Cambridge, Mass., 1943-44), no. 6482.

㉑ Chow Kai Wing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994), 189.

㉒ 《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980），頁318。

㉓ 見山井湧：〈《孟子字義疏證》の性格〉，載《日本中國學會報》，1960年12期，頁108-26；溝口雄三：〈《孟子字義疏證》の歴史的考察〉，載《東洋文化研究所紀要》，第48期（1969），特別是頁144-65；艾爾曼：〈批評與哲學：清朝考證研究中的觀念性轉變〉（"Criticism as Philosophy: Conceptual Change in Ch'ing Dynasty Evidential Research"），載《清華學報》（台灣），新十七卷（1985），頁165-98。

艾爾曼 (Benjamin Elman) 美國加州大學洛杉磯分校歷史系教授
胡志德 (Theodore Hutters) 美國加州大學洛杉磯分校東亞系教授