

夷夏之辨與 「懷柔遠人」的字義

● 羅志田

對夷夏之辨以及所謂「中國的世界觀」等帶片面性的看法，由西方傳教士而梁啟超而蔣廷黻而費正清，循環相傳，今日仍在影響中西學人。最近《二十一世紀》關於《懷柔遠人》之爭，其實仍與夷夏之辨這一觀念體系在長期的歷史進程中究竟是隨時隨境而變還是僵化不變相關。

何偉亞 (James L. Hevia) 的《懷柔遠人：清代賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》(*Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*) 最近在《二十一世紀》上頗引起爭議^①，讀了這些爭論文字後，覺得圍繞「夷夏之辨」的史料解讀這一關鍵問題似有愈辯愈使人不知所云的朦朧感覺，這或者正符合何偉亞的「歷史現象更多是混雜而非純淨的」這一主張。但此中顯然有誤讀的成分，似還可作進一步的考察與分析。

再論「懷柔遠人」

中國傳統以夷夏之辨為表徵的族類觀，在強調對內的族群認同及與外族的人我之異的同時，對外兼有開放與封閉的兩面。其主流是文化至上、體系開放(夷夏之辨以文野之分為基礎，文野是後天可變的，故夷夏也可以互變)，但就具體場合情景言，則當下的政治考慮常能左右實際的開放與

封閉。其開放性的一面，可以成為有「遠略」之主為達到「王者一家」而用武的理論基礎，但更多仍是允許夷變為夏，夷狄而中國則中國之；其封閉的一面，雖源於「夷狄是膺」的主動用兵的傳統觀念，實則漸多用於防禦。其要點是在文化上不許夷狄可以變為華夏，在實際政治方面中國不干預夷狄事，也不允許夷狄參與中國事。後一傾向雖是非主流的，卻也長期存在，在特定的時段還曾成為佔主導地位的思潮^②。

對晚清「收拾西方學理」以發展中國民族主義那一代人來說，夷夏之辨的封閉一面因與西方民族主義觀念有相通之處，故而特別矚目。迄今為止的中國近代史研究，明顯受晚清以來趨新派觀念的(主要無意識的)影響。對夷夏之辨以及所謂「中國的世界觀」等帶片面性的看法，由西方傳教士而梁啟超而蔣廷黻而費正清 (John K. Fairbank)，循環相傳，今日仍在影響中西學人。最近關於《懷柔遠人》之爭，其實仍與夷夏之辨這一觀念體系

在長期的歷史進程中究竟是隨時隨境而變還是僵化不變相關；特別對於「外國人承大統」(雍正帝語)的滿清王朝，夷夏之辨觀念在多大程度上實際指導其對外政策，是值得深入思考的^③。

最先指責何偉亞「不承認清廷的外交政策有『文明』(華夏)與蠻夷之分」的是周錫瑞(John W. Escherick)，張隆溪延續了這一指責並發揮得更充分。周錫瑞引用的何著原文是：《賓禮》「看上去未必涉及直魯的夷夏之辨(crude distinctions between civilization and barbarism)」^④。我三覆《賓禮》全文，其文句中涉及「直魯的夷夏之辨」者的確不多(清《通禮》是乾隆朝所修，而乾隆帝正是最忌諱「夷狄」字樣的皇帝，修禮者勢必有所自我禁抑)，而且何偉亞這一陳述似乎也不能直接引伸為「不承認」，但周錫瑞樹立起的這一「缺失」卻成為後來張隆溪批評的基礎。

對於後者，《二十一世紀》的編者在1998年2月號「編後語」中說：「張隆溪從書名『懷柔遠人』在傳統中國的政治含義談起，並引證國內學者的研究以及考訂詞語，來批駁何偉亞後現代式史學造成的基本誤讀和曲解」，似有蓋棺論定的意味。實際上，張隆溪對「懷柔遠人」的詮釋，是對中國「傳統」的典型「現代式解讀」(張顯然受到從清季開始的反傳統思潮的影響，包括何偉亞所不滿的蔣廷黻、費正清等人的影響；何偉亞所述現代主義史學知識產生方式的特徵如「黑白分明」和「界限清晰」等在他的詮釋中也都非常明顯)，其中包括相當程度的「基本誤讀和曲解」。相比起來，何偉亞的解讀實更貼近「『懷柔遠人』在傳統中國的政治含義」。

我同意張隆溪說的「『懷柔遠人』絕非平等待人之意」，把「懷柔」譯為

cherishing顯得過於親熱了(在《賓禮》這一特定文本中，「懷柔」多落在吃住的招待上，或者譯為harboring稍近之)。但他說「懷柔」具有「盛氣凌人」的口氣，則是一種典型的現代誤讀(且不排除實有「東方主義」的成分在)。不平等不一定就有「盛氣」，父母對子女便未必平等，同樣是「居高臨下」，亦偶有「盛氣」，但「不平等」與「盛氣」兩者間不能劃等號，決不能因此引伸說父母對子女「絕非平等待人」。

需要說明的是，張隆溪一再強調「懷柔」所包含的「不平等」隱喻，實即暗示何偉亞以為「懷柔」即「平等」。然我遍檢何著，並未看到何偉亞在甚麼地方試圖表明滿清對「外國」取「平等待人」的態度。相反，他將清朝的基本觀念界定為「差序包容」(hierarchical inclusion)天下觀，以與英方的「主權平等」(sovereign equality)外交觀相對應；他在討論滿清國際關係時多使用interdomainal relations以區別於通常的international relations，藉此凸顯滿清國際關係的「特殊性」；他更常規性地使用lesser lords來指謂清廷眼中的「外國」君主，明確指出了其與清皇帝的不平等。這樣，各家評論中所有證明夷夏關係「不平等」或清廷對外持「不平等」態度的論證，都不是在反對、而是認同何偉亞的基本觀點(程度容有不同)。

張隆溪引用《禮記·中庸》裏的「柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之」一語，試圖用「天下畏之」這樣的強勢語言來論證「懷柔」的原義不善。但他引用的孔穎達疏明明說：「懷，安撫也。」從這樣的定義中，我無論如何也看不出甚麼「盛氣」來。孔穎達進而說：「君若安撫懷之，則諸侯服從，兵強土廣，故天下畏之。」這裏，「諸侯

張隆溪對「懷柔遠人」的詮釋，是對中國「傳統」的典型「現代式解讀」，其中包括相當程度的「基本誤讀和曲解」。相比起來，何偉亞的解讀實更貼近「『懷柔遠人』在傳統中國的政治含義」。

在清代，受轄於理藩院的蒙古諸部顯然是比一般華夏子民更親近的族群（這正如旗人對皇帝自稱奴才卻比稱臣的漢人更親近一樣）。若看到「藩」字即聯想到「未開化的蠻夷」及其隱喻的「不平等」，從而以為蒙古各部在清代受到比漢人更「不平等」的待遇，恐怕就去史實太遠了。

服從」是君主「安撫」的結果，「兵強土廣」是諸侯服從的結果，希望從而達到「天下畏之」的目的。「安撫」是唯一採取的手段，餘皆由此手段而產生的（想像）結果，何「盛氣」之有？

他又引孔穎達疏：「遠，謂蕃國之諸侯；四方，則蕃國也。」並引伸說：「『蕃國之諸侯』也就是未開化的蠻夷，所以『懷柔遠人』就是中國皇帝或君主對待蠻夷的手段。」這裏的問題在於，「蕃國」不論在先秦、在孔穎達所處的唐代、還是在何偉亞所討論的清代，都不能與「蠻夷」劃上等號。這個問題不是簡單可以說得清楚，但「蕃國」正是一個「混雜」而不「純淨」的概念，隨時代的發展和語境的變換而有其特定的指謂^⑤。只要將《中庸》、孔疏和清《賓禮》中的「蕃國」字眼轉換成「蠻夷」，就立刻可知兩者不能等同。

具體就清代而言，札薩克（即蒙古）各部即屬蕃國（甚至清初吳三桂等「三藩」也屬蕃國）。除了自取「夷狄」認同的雍正帝外，清廷曾視蒙古為非我族類意義上的「蠻夷」嗎？尤其是在清代（特別是清初相當一段時期裏），受轄於理藩院的蒙古諸部顯然是比一般華夏子民更親近的族群（這正如旗人對皇帝自稱奴才卻比稱臣的漢人更親近一樣）。若看到「藩」字即聯想到「未開化的蠻夷」及其隱喻的「不平等」，從而以為蒙古各部在清代受到比漢人更「不平等」的待遇，恐怕就去史實太遠了。

張隆溪又引敝友葛劍雄的話說，在乾隆帝和其他中國皇帝眼裏，「任何外國和外族，只要沒有和中國的行政制度和文化傳統聯繫在一起，就必定是落後蠻夷之地。所以朝廷中只有典屬國、鴻臚寺，而不會有外交部；首都也只有蠻夷邸、稿街、四夷館、蕃館，不會有國賓館。中原王朝與一切

外國外族關係都只是皇帝和臣子的關係，自然沒有平等可言」。這是葛君寫給小青年看的通俗文章，其中許多具體的論證已省略（葛君雖肯定張的引述「正確」，對其「考據」能力卻似有保留）。僅從這一結論性的論斷看，正好類似何偉亞所說的現代主義觀念。從十八世紀後期開始興起的西方觀念看，外交部自然比鴻臚寺更「平等」。但用武力加（平等的）外交談判也可以而且實際製造了不少「不平等條約」，故有外交部和國賓館似乎也未必就比視外國如想像中的臣子實質上更平等。

其實機構的名稱不一定能說明實際，如清代主管接待這些外國外族的機構是禮部的主客司，從字面上看，雖不比外交部更「平等」，顯然更有人情味，也看不出甚麼歧視來，是否可以據此說清代對外政策已消除了視外國外族為「落後蠻夷」的觀念呢？從實際言，夷狄而中國則中國之，對基本實行華夏教化禮儀的朝鮮，清廷是否仍視其為「蠻夷」或在多大程度上視其為「蠻夷」，恐怕都值得研討。

張隆溪進而解釋周錫瑞引過的乾隆帝上諭中幾句「值得注意的話」，藉以說明「懷柔」的真正含義。原話是：「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，亦即減其接待之禮，以示體制。此駕馭外藩之道宜然。」如果不存歐洲現代主義的「平等外交」的觀念，而按張隆溪提倡的「從中文原文去理解」，則乾隆帝視英國為「外夷」和「外藩」（這當然不平等）是無疑的；但其表現「懷柔」與否的措施，不過在「恩待」和「減其接待」之間斟酌，正體現了「主客」的關係：客人湊趣，則接待從優；客人不肯入境隨俗，則接待從簡（且尚未不接待）。這

大致是人之常情，不論想像力怎樣豐富，仍看不出多少「盛氣」來。

遍讀乾隆帝關於處理馬嘎爾尼使團的大量上諭，「不卑不亢」是一個反覆出現的短語。試問若先存滿腹「盛氣」，當有「亢」而無「卑」，又何需再三告誡官員「不卑」？正如葛劍雄所說，乾隆帝對英使的接待，既非「優待」，也無「歧視」，不過照（原帶有歧視意味的）老規矩辦事。實際上，當乾隆帝要向英國人表示英方禮物並不像其自稱的那樣高明時，他指示徵瑞以「於無意中向彼閒談」的方式表述此意。其立意在顧及雙方的臉面，也不讓英使難堪。這很能說明「懷柔」大體上維持在其溫和的本義之上，與「盛氣」相距尚遠。

「懷柔遠人」本是一種理想的表述，其中不乏自大的意謂，在實際操作時則可有無數的變化。傳統的「柔遠」方式是「遠人不服，則修文德以來之」，這雖然只是一種理想型的表述，但漢代人所說的「王者不治夷狄、不臣要荒」，正是從先秦起已在施行的實際手段，即遠者只要求「聽」，近者才必須「服」。近者不服，就要動手，或刑或伐或征；而遠者不聽時，僅僅動口，不過「布令陳辭」而已，最終落實到「耀德不觀兵」之上^⑥。

正因為是充滿理想的表述，即使僅僅為了滿足自大的虛榮，也要把與「蕃國」的關係說成是其主動「向化輸誠」，口氣自不可能「盛氣凌人」。若威懾之意溢於言表，「文德」的感召力從何而至？哪裏還談得上甚麼「萬方來朝」呢？所以，必先有在「主權平等」的西方現代心態下尋找「不平等」的現代動機，才能從一種雖然自大但尚算溫和的東方前現代常規陳述中讀出凌人之「盛氣」來。從中學角度看，這已近於增字解經，為考證之大忌；從西學

角度看，這的確有點「東方主義」的味道。

退而言之，且不說「懷柔」的本義實較溫和，即使此意像張隆溪解釋的那樣有所謂凌人之「盛氣」，也是一種溫和言詞背後隱伏的強勢動機，並不能否認詞語本身的溫和含義。這樣的言外之義恐怕只能在註釋中加以解釋，似不宜在翻譯時進行文字處理，否則真如他引用的莎士比亞劇中人所說：「老天保佑，你可是遭了翻譯了！」

關於西方學者的 中文釋讀能力

說到翻譯，又牽涉到引起爭議的何偉亞的中文釋讀能力。何偉亞提出：由於「傳統」與「現代」或「我們」與「他們」之間的「斷裂」可能不過是一種現代主義的虛設，「生在某一國並說那一國的語言並不意味着對當地之過去有着特許的（先天）接近能力」。生於斯長於斯的人要理解當地之過去「仍需轉譯和詮釋，而兩者都要求心通意會（empathy）與想像力」。周錫瑞對何偉亞的「想像力」頗有微辭，更對其中文釋讀能力提出直接的質疑。何偉亞在這方面確非無懈可擊，周錫瑞與張隆溪都找到幾條無法回護的硬傷，艾爾曼（Benjamin Elman）為何偉亞的辯護雖然冠以「考證學」的大名目，也並不特別成功（有些是成功的）。這樣，羅威廉（William T. Rowe）關於何著「將使漢學領域裏最傳統的學者感到滿意」的說法，顯然只能是一家之言（當然可能也提示着羅氏心目中「最傳統」的漢學家的中文水準）。唯西人能就中文史料的釋讀準確性進行辯論，說明西方漢學家的普遍中文水平已有長足進步。

周錫瑞對何偉亞的「想像力」頗有微辭，更對其中文釋讀能力提出直接的質疑。只要不是全篇充斥着帶偏見的有意誤讀，作為一個中國學人，我不認為西方的中國研究者偶爾讀錯一兩處（甚至十餘處）中文材料或斷句有所錯誤是甚麼了不得的問題。

偶爾出現一些錯誤，不必諱也不足慮（今日中國學人讀古籍的能力已大降，我猜何偉亞對重要材料的解讀或會請教他接觸到的中國學者，故其錯誤還有可能源自後者，他不過是找錯了請教對象而已）。

只要不是全篇充斥着帶偏見的有意誤讀（今日中國學人中即有這樣讀中文史料的），作為一個中國學人，我不認為西方的中國研究者偶爾讀錯一兩處（甚至十餘處）中文材料或斷句有所錯誤是甚麼了不得的問題。找出釋讀和斷句的錯誤並糾而正之是應該的，學術研究正因此而進步（進步大概又是個「現代」觀念），但在了一本幾百頁的書中找到不算很多的錯誤就得出作者之中文不足以進行中國研究或有意誤讀的結論，似乎不夠溫厚。

實際上，如果看不到原始的文件，引起所有人關注的關於「逼遛京城」一語的爭論幾乎是無法解決的（拙見以為，此一短語無論怎樣釋讀，似與全段文義無大關涉，但周錫瑞和艾爾曼都覺得此語的語義非常關鍵，必有所思，這倒提示我們異文化的視角可能提供一些生於斯長於斯的本文化之人所思考不及之處），因為根本不能排除誤書或排印錯誤的可能性。「逼遛」決非乾隆時代中文的習慣書面用法，應無疑問。此語是否誤書或排印錯誤，只能尋求同時代的旁證為參考依據，或直接核對原件。早已影印出版的《清實錄（高宗）》，其中卷1453乾隆五十八年八月下縮寫的同一上諭正作「逗留京城」，提示着誤書或排印錯誤的可能性極大。

這個問題今日已不難解決，因為相關原件已經影印出版。最近我特託朋友從北京買回新出的《英使馬戛爾尼訪華檔案匯編》，發現原文正作「逗留

京城」，則「逼遛」當為《掌故叢編》的排印錯誤^⑦。何偉亞是到北京的第一歷史檔案館看過原文的，所以他將此讀作「逗遛」（有意思的是，在書中他引用的卻是《掌故叢編》文本）。更有意思的是，周錫瑞的評論文中已引用《英使馬戛爾尼訪華檔案匯編》一書，說明他可以而且應該已讀到影印原件。但他同樣不用原始文本，而是據《掌故叢編》文本說「逼遛」意謂「被迫滯留」，並指責何偉亞對此釋讀錯誤。

我猜周錫瑞在寫評論時還沒來得及仔細閱讀或核對新出的檔案，這一疏忽使他的指責大致成為無根之談。就整段話而言，周錫瑞的誤讀似更勝於何偉亞。艾爾曼等強烈反對周錫瑞的「被迫滯留」說，他們如果核對原文以證明「逼遛」為「逗遛」之誤，大可不必在英使欲留京的「主動」與「被迫」方面大費口舌（雖然我同意英使是「主動」的）。張隆溪在支持周錫瑞的指責時，也未設法核對原文，而是提供一些歷史背景，即英國人要留中國就要終身留，且須易服。這當然有助於整段話的理解，唯何偉亞已注意到張所強調之處，周錫瑞也並未就此提出質疑。張在解讀這段話後，對何偉亞後面關於清廷對英使駐京取靈活態度的結論提出反駁，這與此語本身的釋讀無涉，實無助於判斷大家聚訟的「逼遛京城」一語究作何解。

可以說，在此語的解讀之上，凡參與爭論者均在就題外之義做文章，且他們都不能說沒有有些微文字上的錯誤。周錫瑞引述的原文是這樣標點的：「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。」包括生於中國的張隆溪在內的所有人，均照此讀而不覺有何不妥。在淺陋如我看來，「京城」後面無

如果看不到原始的文件，引起所有人關注的關於「逼遛京城」一語的爭論幾乎是無法解決的。「逼遛」決非乾隆時代中文的習慣書面用法，應無疑問。此語是否誤書或排印錯誤，只能尋求同時代的旁證為參考依據，或直接核對原件。可以說，在此語的解讀之上，凡參與爭論者均在就題外之義做文章。

論如何應加個逗號(若按中國舊習慣，「異服」後面也宜點斷)，否則「體制」二字後就不必有逗號了。我們且不援用西方的文法談甚麼主謂賓一類，僅就《馬氏文通》出現以前的中文規矩言，「既非天朝……」和「於該國亦……」在語義上是對仗關係，焉能不斷！這當然決不是說上述諸位讀古文的能力有問題(他們在解釋這句話時顯然已默讀出這個逗號，原不必苛責；但在指責別人斷句錯誤時，自己或應仔細一些)。我的意思是，在當今中國，古文幾乎是不再被使用的歷史文字，今人讀古書與學外文實有相類處，讀錯的可能性幾乎是人人均等。在這一點上，中外學人大致處在同一起跑線上，讀「懂」的程度主要靠後天的訓練。套用韓愈的一句話，中國人不必不如外國人，反之亦然。而且，似乎所有質疑何偉亞中文能力的人都忘了，他在更多時候並未將中文讀錯，有時還真有頗具想像力的心通意會之處。

如何偉亞將「方為妥善」譯為 *squaring with proper circumstances*，周錫瑞認為是「一派胡言」和「望文生義」，並且將之用到他的書評題目之中(艾爾曼對此進行了不夠理直氣壯的辯護)。我覺得這一翻譯是不夠準確的，但仍體現了何偉亞的想像力和心通意會的能力，其「望文」所生之「義」在神韻上還大致得之(「方」或 *square* 在這裏都非空間概念，唯兩者原來都有空間概念的含義，將其對應起頗合傳統中文所講究的對仗)；而其對詞義的理解和發揮，雖然不無增字解經之嫌，但仍有所領會。如周所言，「方」在此略近現代漢語的「才」；其實「方」在這裏訓「始」，雖無空間概念，卻有時間含義，即隱含「必如此然後才」之意。何

偉亞所謂「將最近的或正在進行的活動置於早就存在的分類格局中」，大體領會到這一層意思(「分類」當然是他杜撰出的言外之義)，似不宜簡單說成「一派胡言」。

又如，何偉亞依據乾隆帝上諭中多次出現的「豐簡適中」一語，得出「隨中線而行」(*channeling along a centering path*)的概念，並以之作為第六章的標題。這一對譯當然是不準確的，周錫瑞對此提出了嚴厲的指責，以為這充分體現了何偉亞的「後現代想像力」。不過，周與何在這裏都有點「幸而言中」的意味。雖然何偉亞所本的中文詞語的語義要有限得多，但他對「適中」的感覺(*sense*)大致是不錯的，這恰證明了他在「心通意會」方面的能力。「寬嚴相濟」正是乾隆朝各項基本政策所追求的一個重要原則，頗受周錫瑞表揚的中國學者朱雍已將此觀念運用於馬嘎爾尼使團的考察，也認為「適中」的結果正為清廷在此事處理上所追求的目標^⑧。

在一些與「懷柔遠人」相關的基本詞語的解讀和翻譯上，張隆溪和周錫瑞對何偉亞的指責也還可商討。我同意他們二人所說，《賓禮》中的「蕃國」不應簡單譯為 *foreign kingdoms* (外國)，但這裏的錯誤基本不在他們所說的掩蓋了「夷夏之辨」這樣一種對異方的歧視，而在於「蕃國」不論在《賓禮》引用《周禮》之中，還是在清朝《賓禮》的作者心目中，都不是主權平等意義上的「外國」，而是「服屬外臣」意義上的「外國」(即宗屬已定未定的周邊及遙遠之國)。何偉亞其實充分理解並多處論及此點，但此處敘述的用語與全書的主要部分的論述卻不夠一致。由於的確存在何偉亞所不欲言的「文化」差異，這個詞實不容易找到完全對等的

何偉亞依據乾隆帝上諭中多次出現的「豐簡適中」一語，得出「隨中線而行」的概念，這一對譯當然是不準確的。不過，何偉亞對「適中」的感覺大致是不錯的。「寬嚴相濟」正是乾隆朝各項基本政策所追求的一個重要原則，頗受周錫瑞表揚的中國學者朱雍已將此觀念運用於馬嘎爾尼使團的考察，也認為「適中」的結果正為清廷在此事處理上所追求的目標。

批評後現代主義者著作時也許應注意盡量不以「現代」標準來衡量，否則實各說各話，且有可能適得其反，蓋後現代主義者本不欲寫出與現代標準一致的論著來。故當何偉亞讀到葛劍雄提出歷史研究要「得出科學的結論」並暗示《懷柔遠人》不夠「科學」時，說不定會禁不住莞爾：「老天保佑，這正是我想要作的！」

英文詞彙，若一定要譯，則把「蕃國」譯為 *peripheral and distant lesser domains* 或更接近。

何偉亞將「國家聲教既訖四夷，來賓徼外山海諸國，典之禮部」中的「四夷」釋讀為 *peoples of the four directions* (四方之人) 雖稍欠準確(「人」有增字之嫌)，但他的理解大致不差。清《賓禮》中「國家聲教既訖四夷」一句，大體從《書·禹貢》「朔南暨聲教，訖於四海」一語化出，則這裏的「四夷」約通「四裔」，其中的「夷」主要指出的是方位，而基本不是夷狄之「夷」(這並非否認居於「四夷」之族群多屬「夷狄」範圍)。清《皇朝通志》卷四十六《禮略·賓禮》也有文字幾乎相同的一段話，此句稍改作「國家聲教既訖四荒」，正是前句「夷」指方位的明證。

若此「四夷」依周、張二位的意思乃指具體的「四方之夷狄」，則下面緊接着的「來賓徼外山海諸國」一句便嫌不夠緊湊(《賓禮》之序極短，當惜墨如金，作者的文字似尚不致如此之差)。譯成英文即可知道，若此處不簡單直譯為 *the four directions*，而將其可能指代的(帶夷狄意味的)「人」和「國」譯出，則只能譯作 (*the barbarian peoples and domains of*) *the four directions*。後面接着譯「徼外山海諸國」即可見明顯的重覆，且前句帶貶義之「夷狄」與後句較「平等」之「諸國」尤其難以照應。

現代史學與後現代史學的差異

綜上可知，何偉亞對相關史料的解讀似比他的批評者更接近原義。他們的歧異體現出「後現代」史家與「現代」史家的一個區別：歷史詮釋怎樣才

能達到「更切近歷史」的這一目的。受現代主義影響的周錫瑞斷言：「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。」而後現代主義則主張將人類個體或群體的言行置於其發生時的直接語境之中進行考察(這一取向當然並非後現代主義所發明或獨有)，故「切近歷史」不僅主要不靠事後認識和現代知識，反需要有意地「解構」這些(現代主義的)影響，以實現何偉亞所提倡的與昔人「心通意會」。

由於有此觀念上的歧異，批評後現代主義者著作時也許應注意盡量不以「現代」標準來衡量，否則實各說各話，且有可能適得其反，蓋後現代主義者本不欲寫出與現代標準一致的論著來。像「科學」這樣的現代標準就不僅不是後現代學人追求的目標，且是其企圖「解構」的對象。故當何偉亞讀到葛劍雄提出歷史研究要「得出科學的結論」並暗示《懷柔遠人》不夠「科學」時，說不定會禁不住莞爾：「老天保佑，這正是我想要作的！」

一旦置於現代主義的眼光之下，何偉亞及其著作等於已「遭了翻譯」。不過，這本後現代主義著作的「現代化」其實遠早於書評者，而始於出版該書的杜克大學出版社。或者由於美國今日掌握學術「霸權」的人物更多仍是現代型的，或因為讀者中受現代觀念影響者仍佔多數(兩者向後現代轉化的趨勢均已非常明顯)，一本要在現代社會吸引讀者、特別是要獲獎和有助於升等的後現代史學著作，也許不得不對其所存在的社會做出一些可能是痛苦的妥協性讓步。比如，何偉亞與艾爾曼都明確指出新眼光勝過新資料，但為了要使仍處於現代的史學界接受

和認可，評獎委員會及支持何著的書評人(包括艾爾曼)都不得在何偉亞使用了新材料這一「現代」要求上着筆。

最能體現後現代學人所不欣賞的「現代性」表述的，是杜克大學出版社印在該書背面的那段廣告性介紹。這一較少出版中國研究著作的出版社並不知道美國的中國研究者大致已達到可以直接閱讀中文材料的程度(因而以使用原始材料為基本要求)，竟然直接說出何偉亞使用了許多「以前未曾翻譯過的材料」這樣一種明顯帶有他所反對的「西方中心主義情調」的語句(其潛在含義即材料需翻譯成西文才算是進入了西方學術「話語」之中)。這也再次提示出美國的中國研究在整體學術言說中仍處於多麼邊緣的地位。杜克大學本有相當數量的著名後學家，但其出版社的評語仍表現出「現代」的西方中心主義慣性思維，說明介紹語的撰寫人根本不甚注意中國研究的發展(不論是現代式的還是後現代式的)。

儘管何偉亞一再強調把當時的清朝和不列顛帝國視作對等的兩個帶擴張性的「帝國構建」的碰撞，也就是力圖跳出「帝國」與「殖民地」衝突這一不對等的舊敘述框架，出版社的介紹語卻說何著「就馬嘎爾尼使團在殖民地與帝國碰撞之動態進程中的地位提出了新見」。這在多大程度上是為了適應「現代」社會的銷售策略，或是代出版社撰寫介紹語的人根本不曾認真閱讀何著，這只能再考。但出版社的評語對何著的定性適為何偉亞立意之反面，卻是非常明晰的。正是在後現代學人至為關注的表述(representation)之上，何著已先被其出版社「現代化」了。這樣，後來一些書評人用現代主義眼光來「翻譯」《懷柔遠人》，其實也是淵源有自吧。

註釋

- ① 詳參周錫瑞：〈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·中國文化研究所)，1997年12月號，頁105-117；艾爾曼、胡志德：〈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〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1997年12月號，頁118-30；張隆溪：〈甚麼是「懷柔遠人」？正名、考證與後現代式史學〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年2月號，頁56-63；葛劍雄：〈就事論事與不就事論事〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年4月號，頁135-39。
- ② 羅志田：〈夷夏之辨的開放與封閉〉，《中國文化》，第14期，1996年12月；〈夷夏之辨與道治之分〉，《學人》，第11輯，1997年6月。
- ③ 何偉亞研究取向的一個重點即注重區分具體的「滿清」與一般意義的「中國」，關於他在這方面的得與失，參見我對《懷柔遠人》的書評(將刊於《歷史研究》)。
- ④ James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), 128.
- ⑤ 參見羅志田：〈先秦的五服制與古代的天下中國觀〉，《學人》，第10輯，1996年9月。
- ⑥ 參《國語·周語上》祭公謀父論五服職貢之處理方式。
- ⑦ 中國第一歷史檔案館編：《英使馬嘎爾尼訪華檔案匯編》(北京：國際文化出版公司，1996)，頁159。
- ⑧ 參閱戴逸：〈乾隆初政和「寬嚴相濟」的統治方針〉，《上海社會科學院學術季刊》，1986年1期。朱雍已引用此文。

儘管何偉亞一再強調把當時的清朝和不列顛帝國視作對等的兩個帶擴張性的「帝國構建」的碰撞，也就是力圖跳出「帝國」與「殖民地」衝突這一不對等的舊敘述框架，但杜克大學出版社的介紹語卻說何著「就馬嘎爾尼使團在殖民地與帝國碰撞之動態進程中的地位提出了新見」。出版社的這種評語適為何偉亞立意之反面，何著已先被其出版社「現代化」了。

羅志田 美國普林斯頓大學博士，現任四川大學歷史系教授。著有《再造文明之夢——胡適傳》、《民族主義與近代中國思想》。