

全書所論對象而言，作者基本上是以海盜為線索的——畢竟從法律上來說，水手與海盜是兩個概念；而且，書名正題為「浮漚着水」，源於清人李光坡〈防海〉一文（見賀長齡編《皇朝經世文編》卷83），其中說到：「奸宄駕舟重洋，渺如浮漚之着水」，所云「奸宄」，當屬犯罪之人，這裏當然指的是海盜。

劉平

山東大學歷史文化學院

甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，台北：喜瑪拉雅基金會，2003，10，524，34，9頁。

本書是一部個人論文集，收入1995年以來作者發表的13篇學術論文以及一篇演講稿。在基調上，可以定位為一部由「東亞儒學」與「經典詮釋」角度討論傳統中國「政治文化」的專著，而作者特別着重對「禮儀」與「皇權」關係的深描，確能豐富學界對傳統中國政治文化的進一步理解。「本書的主旨，是探究唐代以前皇帝制度中的權力關係，而嘗試運用經典詮釋的若干角度與方法，並藉由禮制等語言符號作為主要分析的對象」（〈自序〉，頁8）。簡單地說，作者即是要透過「皇權、禮儀、經典詮釋」三者的內容演變與交互影響，藉以掌握甚或是重寫先秦以迄唐代的中國古代政治史。

除了強調這三項課題對中國古代政治史研究的重要性之外，作者也極重視對政治史既有研究路徑的反思。書中〈自序〉之副標題——〈兼論中國政治史研究的展開〉，說明作者反思既有政治史研究，其實正是想為新的研究路徑提出建言。作者坦言多年從事政治史研究的兩個基本關懷，第一是個人「自由」的問題（〈自序〉，頁1）；第二則是欲矯正某些既有的政治史研究路徑：「今天，我們應有意識的反省20世紀中國史研究所設下的框架，尤其是那些為了解決當代問題而引入的西方概念，而這些概念可能誤導我們理解中國史。即使我指不出一條研究的新路，也應使讀者正視：歷史的複雜性，不是任何既有的理論框架可以完全理解的」（〈自序〉，頁9）。作者所稱的「二十世紀中國史研究所設下的框架」，主要指的是：「以中國政治史而言，二十世紀的中國處在革命與反傳統的浪潮中，傳統中國的政治體制被界定為惡的事物，是應該被揚棄的對象。在這股風潮中，研究者抱着建立民主政體的信念，只想挖掘傳統政治中的惡與負面，不可能去同情理解古人的政治行為」（〈自序〉，頁8）。究竟要如何理解古代中國「行動者當事人」所

認識的「傳統中國的政治制度」？作者認為許多既有的理論框架並不足夠，他要做的，即是以「皇權」、「禮儀」與「經典詮釋」三個主題為軸心，重新書寫中國古代政治史。

作者將這些文章收入本書時都做了能使各篇論文相互呼應的改寫；同時，在統合全書時更是做了精心排比。除最後一篇〈皇帝制度是否為專制？〉屬於講稿性質而被作者列為「附錄」外，其餘13篇論文被納入以下三個編章：上編「禮觀念的演變與儒教國家的成立」共收五篇論文，即〈先秦禮觀念再探〉（2002）、〈西漢郊祀禮的形成〉（2002）、〈「制禮」觀念的探析〉（1998）、〈魏晉時期的安靜觀念〉（1996）、〈《大唐開元禮》中的天神觀〉（2001）（標題後面所括為該文首次宣讀或發表的年份，後同。）；中編「政治秩序與經典詮釋」收入六篇論文，即〈中國中古時期「國家」的型態〉（1995）、〈中國中古時期的君臣關係〉（1997）、〈從唐律反逆罪看君臣關係的法制化〉（1999）、〈中國古代的罪的觀念〉（2000）、〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉（2002）、〈隋朝立國文化政策的形成〉（1999）；下編「禮制與『東亞世界』的政治秩序」收錄兩篇論文，分別為〈中國古代皇帝號與日本天皇號〉（2002）、〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係為中心〉（2002）。

上編主要針對先秦、西漢、魏晉以至唐代的各種「禮儀」進行分析，包括以國君、皇帝或天子為主體所舉行的「郊祀禮、山川祭祀、宗廟禮」（頁36-42、49、58），以及規範君主與官員食、衣、住、行各類日常生活儀節的「威儀觀、儀容觀」（頁23-24、155、168）。作者將戰國以至漢代的禮制觀念分為「教化觀」與「威儀觀」兩種類型，前者是套「用以造民間文化素質的制度」，後者則是套「強調統治者合法性、（文化）教養的儀式」（頁80-81）。在作者看來，「皇權」是中國古代政治史的核心問題，而「禮儀」問題，正是分析中國古代「皇權」問題的關鍵；由禮儀探究皇權，同時也是作者反覆強調的古代中國「行動者當事人」如何認識「傳統中國政治制度」的關鍵所在。他認為，禮儀本身及其背後主導觀念的演變，不僅主導了皇權與古代中國政治制度的結構，更是具體呈現了古代中國如何逐步發展成爲一個「儒教國家」的歷史進程。作者反對許多政治史研究者單純地將禮儀視爲統治者維護自身權力的「工具與裝飾」，他強調：禮儀「本身就是權力」（〈自序〉，頁4）。在上編中，無論是分析西漢中期以後皇帝做爲「天子」而被相關禮儀祀典賦予了「天命」與「教化」職責的名份觀念（頁35、71-72），或是探究漢末全國性「士大夫社會」形成後士人因爲接受

「威儀觀、儀容觀」規範而取得的某種有別於平民的榮譽感（頁158-159、167-168），都反映了「禮儀」的主要作用其實在於讓皇帝與官員「感受到己身的權力」。

「禮儀」與「皇權」的關係既如此密切，如何才能更體系性地分梳二者在歷史上的緊密關係呢？這便涉及了本書第三個主標題：「經典詮釋」。這是作者用以分析禮儀與皇權的主要方法。他說道：「儒學做爲一種政治論述而言，並非有固定的內涵，須視歷史中的行動者如何理解其所處的歷史脈絡，根據其意志，並受其策略【所】影響。」（〈自序〉，頁6）作者認爲，禮儀是儒學的關鍵內容，而儒學在歷史上的變化，則主要寄託在歷代學者對儒家經典的不斷詮釋上，這些詮釋不僅各有異趣，有時甚至是既鬥爭又聯盟的（頁381）。他的結論是：「儒家經典提供了歷史中的行動者想像上的文化資源，無論這些人是正讀抑誤讀，儒家經典提供了人們在政治行動時的想像的可能，此或稱之爲理想。換言之，儒家經典同時是現實的藉口與理想的來源」（〈自序〉，頁7）。

作者對「經典詮釋」方法論的措意，在本書中編及下編則表現得更加凸顯：無論是分析「冊命禮、委質禮」如何配合「國家」字義結構的演變（頁231-232、247）、君臣關係間漸次建構的「恩義感、父子化」及其相關禮儀的演化（頁274、286），乃至以《儀禮》〈喪服經傳〉「舊君」條爭議分析「作爲政治行動者的儒生如何藉由詮釋儒家經典以理解其所處的政治世界，並創造其自以爲合理的政治秩序規範」（頁377）；或是在隋唐時代東亞政治世界形構過程中，日本天皇如何「在不同的君主號相關的概念系統中」，理解並採用了中國式的君主號，從而「被重新詮釋，被賦與了新的意義」（頁458、481）；而在評論古代東亞世界各個國家的既有政治理論時，作者也說道：當時的確發展出一套「東亞共通的秩序觀」，其來源則「主要是中國儒家通過經典詮釋的過程與手段所生產出來的」（頁510）。作者透過經典詮釋方法的有意運用，相當程度地加深了讀者對全書如何綜合皇權、禮儀以建構「儒教國家」的認識。

不過，通讀全書，卻可發現「經典詮釋」並非是作者主要方法論的全部內容，另外還有一組概念，雖然時隱時現，但卻依然通貫全書，這即是作者幾次提及的「制度化」理論（頁14、251）。主要透過對諾斯（Douglass C. North）一篇文章的解讀【Douglass C. North, “The New Institutional Economics,” *Journal of Institution and Theoretical Economics* 142 (1986)】，作者將「制度」界定爲「一套社會公認【而】又具有強力的遊戲規則，它使行動者將某

些規範視為理所當然」（頁14），並進一步將禮儀、皇權和作者引申的「制度化」概念結合在一起：「即使行禮的原初動力在於敬德而有天命，時日久遠之後，行禮之人或許已無此自覺。但禮儀也制度化為一種生活的習慣」（頁14）；「儒教的國教化，必須從天命與教化觀念制度化的層面考察，其中可包含三個層面：一是儒家經典被制度化為聖經與國法；二是天命觀念被制度化為國家的禮制，如郊祀、宗廟、明堂等禮制；三是教化理想的制度化，如本書第三章所討論的制禮」（頁35）。因而，「儒教國家」這個核心議題，其實是作者藉由「經典詮釋」與「制度化」兩組理論概念而提煉出來的。

作者認為「過去（中國政治史研究中經常呈顯）的『專制論』，將傳統中國的政治現象或多或少二元化為『專制的君主相對於被奴役的臣民』，以彰顯人民被宰制的事實為史家主要的責任。而此研究取向忽略了歷史中的芸芸眾生在其社會生活中，如何利用既有的人際關係等社會制度以建構其主體性，一部中國史應是這些芸芸眾生在其社會關係的網絡中，藉由多元主體互動所創造出來的。」（〈自序〉，頁9）然而，全書所分析的「多元主體」似乎仍限於「君臣關係」，至於「芸芸眾生」的政治史該如何探究？本書很少著墨。除了官員之外，其他一般民眾或是那些無法列為「編戶齊民」的賤民與異族，他們又是如何因應「儒教國家」運作下的禮儀與皇權的規範呢？作者似乎已有大致的答案：「儒教這套具宗教意義的理論十分菁英，或許可以滿足作為統治者的儒者的需求，但是如何滿足芸芸眾生？儒教無法提供人民生活上的庇佑，或提供一套理論，以說明日常生活中苦難發生的原因。當底層人民的力量逐漸抬頭，他們對於日常生活的恐懼的免除與贖罪的需求，多依賴當時流佈於民間的佛、道時，儒教如何應變以保持其作為國家宗教的優勢？」（頁372-373）。我相信此處作者意不在於宣稱當時的「芸芸眾生」並不在「儒教國家」的規範下，而是將「儒、釋、道」三者間的複雜互動究竟如何影響平民百姓等問題暫時存而不論。那麼，儒教究竟如何直接或間接地影響「芸芸眾生」？而儒教國家所賴以維繫的「天命」、「教化」兩套主要價值系統，如何進入平民百姓的生活世界？像清末民初社會普遍懸於家庭祭祀神主上的「天、地、君、親、師」，又是被當時民眾如何看待？這些問題或者日後會進入作者的分析範疇。當「君臣關係」的研究對象不再限於儒者或士大夫，當「儒經」以外的「經典」也能被更深入地識別與考察時，則「經典詮釋」的內含與視野或者又會是另一番景象。

即便經典詮釋無法有效分析憑藉文字以外形式而再現的「經典」（指所

有承載並勾起民眾學習或是賦與行動意義的具體事物，包括寺廟或宗祠中陳列展示的「忠、孝、節、烈」圖畫或塑像），但我相信，作者已運用的「制度化」理論仍可能有更多的發揮空間。作者已經考慮了中古「選舉制度」對「士大夫社會」的作用（頁250），也曾留意諸如閻鴻中所分析的漢代「長者」地方政治運作，然而，如何讓「士大夫社會」與「芸芸眾生」社會之間有更多層次可供分析，似乎仍有可為。如果分析傳統中國「儒教國家」在歷史上如何制度化的過程時，能區分出「組織、制度」甚或是「組織、法律、意識形態」等不同的層次，則也可能使我們對傳統中國政治史的結構與變遷，增加更多的整體性理解。

邱澎生

中央研究院歷史語言研究所

李伯重，《多視角看江南經濟史（1250-1850）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003年，x，505頁。

本書是李伯重多年來有關江南經濟史研究的論文集，可能正因如此，在編輯上，有許多章節沒有進行系統的鋪排，只能被放到全書的後半部（在篇幅上佔去全書的一半），作為附錄。較有系統的描述是全書的前半部份，可以分為三個課題：一是考察江南經濟發展在13、14世紀間是否發生過轉折；二是討論明清江南的水稻生產；三是探求同時期的人口變化。三個課題構成全書的主要理論框架，積極地挑戰多年以來流行於學術界的江南經濟模式。

李伯重挑戰的理論，主要是來自伊懋可（Mark Elvin）在1973年出版的《中國過去的模式》（*The Pattern of the Chinese Past: A Social and Economic Interpretation*. Stanford: Stanford University Press, 1973）。伊懋可在此書中宏觀地勾畫了過去中國的經濟發展模式，指出中國在8至12世紀曾出現了翻天覆地的經濟革命，無論是農業技術、水路交通、貨幣信貸、市場架構或科學技術方面均有長足的發展；不過他強調中國經濟發展的步伐，在12世紀後逐漸停頓下來，這種停滯的狀況一直持續，是明清中國不能步向工業化的主因。在解釋上，伊懋可運用了「邊際報酬遞減律」。他以棉紡織業的發展為例，指出江南在13世紀仍是全國最富庶，而且是工業技術最先進的地區。但是到了16世紀，江南人口已經非常稠密，不少良好的土地已經種植稻米，因而使得它在棉花供應上，不得不依賴山東。到了17世紀後期，當山東已經逐步發展自己的棉織工業，江南對棉花的需求只好依賴更遠的滿州地區。因此從18世