

中國古代學術史上的關鍵事件及其意義 ——以「秦火焚書」為討論的核心*

林啓屏**

國立政治大學中文系

摘 要

「秦火焚書」是中國歷史上的一件大事，因為此一事件對於中國文化發展的各個層面之影響，既深且廣。因此，研究中國思想之變化及其意義者，實不能略過。基於此，本文乃將研究焦點鎖定在「秦火事件」所帶來的思想史意義。底下將分成幾個部份進行分析：首先，本文將經由歷史現象之還原，針對「秦火事件」之一般性記載，進行文獻的梳理工作，期待說明此一事件的歷史樣貌。其次，本文將從「歷史斷層」的角度，指出學者因此一事件所帶來的「焦慮」及其影響。最後，舉實例以明「秦火」對於古代「學術想像」所起的作用及意義。

關鍵詞：秦火，經典，聖人之道

壹、前言

基本上，「經學」對於形構中國文化的價值系統，具有高度的影響力。我曾撰文論析漢代「經典」的正典化過程，並指出「經典」的規範性作用之所以能為人

* 本文相關原始文獻之使用，主要受到中央研究院漢籍電子文獻資料庫及程元敏老師《中國經學史講稿》之幫助，謹申謝忱。本文為國科會 NSC92-2411-H-004-040 專題研究計畫之成果。並宣讀於 2005 年 12 月 2-3 日由國立政治大學中文系、中研院中國文哲研究所、簡帛文哲資料研讀會主辦之「出土簡帛文獻與古代學術國際研討會」。感謝兩位匿名審查人所提供的修正意見。

** 本文作者電子郵件信箱：cplin@nccu.edu.tw。

所接受，實乃源於經典對於「普遍真理」與「普遍人性」之召喚。^(註1)以是觀之，則「經學」對於文化價值系統的重要性，即可明瞭。然而，中國經學的發展並不是當「經典文本」一出現，便已完成。而是在歷史時間的淘洗下，「經典」在各種複雜的交互因素之作用下，逐漸取得其「神聖性」的認可。因此，促成「經典」成爲具有規範性的價值標準，除了前述「普遍真理」或「普遍人性」之基礎等條件外，歷史的「偶然性」因素，亦可能造成重大之影響，而爲學者不可不注意。關於這點，我們可以從許多部「經典」在中國歷史上的地位升降中，窺知訊息。不過，在這麼多的歷史因素中，最值得注意的歷史事件之一，該當是「秦火事件」的發生。因爲此一事件對於中國文化發展的各個層面之影響，既深且廣。因此，研究中國思想之變化及其意義者，實不能略過。基於此，本文乃將研究焦點鎖定在「秦火事件」所帶來的思想史意義。底下將分成幾個部份進行分析：首先，本文將經由歷史現象之還原，針對「秦火事件」之一般性記載，進行文獻的梳理工作，期待說明此一事件的歷史樣貌。其次，本文將從「歷史斷層」的角度，指出學者因此一事件所帶來的「焦慮」及其影響。最後，舉實例以明「秦火」對於「學術想像」所起的作用及意義。

貳、「秦火事件」與帝國的形成^(註2)

從中國的歷史來看，秦代的出現雖然國祚甚短，但是其影響卻是相當地廣泛。比較引人注目的發展，一般多聚焦於中央專制政權格局的統一帝國之建立。事實上，這個觀察視角的確是值得重視的。因爲即使如「秦火事件」，亦與此一帝國的形，有著密不可分的關係。根據《史記·秦始皇本紀》載：^(註3)

1. 「經典」之所以在人類精神文明的發展歷程中，佔有重要的位階，並非是單指經典的時間性意義，以爲在文明初始時的文字典籍，便具有經典之價值。事實上，更重要的應是經典所載記的內容，可以爲人類的精神文明指出永恆的價值與方向。是以，只有其內容可以彰顯「普遍真理」，以及建立在「普遍人性」之基礎上的文字典籍，才有機會成爲「經典」。詳細討論，請參拙著：〈論漢代經學的「正典化」及其意義——以「石渠議奏」爲討論中心〉，收入《第四屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中文系，2002年），頁206-219，尤其是頁216的說明。
2. 「秦火焚書」事件的出現，並非是單一偶發的歷史事件，而是與秦國形成專制統治帝國之發展，密切相關。相關討論，請見：勞榘，〈秦的統一與其覆亡〉，《中國上古史待定稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985年），頁691-704。杜正勝，〈秦火與焚書〉，《歷史月刊》第八期（1988年），頁6-11。
3. 司馬遷，〈卷六 秦始皇本紀〉，《史記》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本），頁125。

三十四年，……始皇置酒咸陽宮，博士七十人前為壽。僕射周青臣進頌曰：「他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月所照，莫不賓服。以諸侯為郡縣，人人自安樂，無戰爭之患，傳之萬世。自上古不及陛下威德。」始皇悅。博士齊人淳于越進曰：「臣聞殷周之王千餘歲，封子弟功臣，自為枝輔。今陛下有海內，而子弟為匹夫，卒有田常、六卿之臣，無輔拂，何以相救哉？事不師古而能長久者，非所聞也。今青臣又面諛以重陛下之過，非忠臣。」始皇下其議。丞相李斯曰：「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？異時諸侯並爭，厚招游學。今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教，人聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率群下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非《秦記》皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。有敢偶語《詩》《書》者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。」制曰：「可。」

在這段文獻所載中，秦火焚書的事件本非始皇君臣議論的重心。周青臣與淳于越所論的焦點是出於「郡縣」與「封建」的優劣之比較，這本是一件「政治觀點」的辯論，但不幸地卻演變成一場古代典籍的浩劫。然而，此一看似意料之外的發展，思索其背後的意蘊，卻有著複雜的縮合關係。底下試分幾點論述。

首先，李斯針對「五帝不相復，三代不相襲」的觀點，指出「時移世變」的潮流，並不是人力所能抗拒的事。這種觀點與儒者動輒言必稱「先王」的「託古」「法古」精神，實是格格不入的。其實，戰國時期的紛亂對於思想家的刺激相當深刻。因此，先秦諸子各自從所學提出不同的見解以對治時局。其中儒者的主張雖

非一味的死守「古」代的一切，而有其深切的理想主義載蘊其間。^(註4)但畢竟在形式上，容易墜入「法古」「託古」的保守作法。這在社會、經濟結構遽變的戰國時代，不免令人有迂闊之感。但是，處在西方邊陲之地的秦國，隨時面對著蠻狄侵擾的威脅，反倒是顯得生氣蓬勃。尤其是在於制度的改革上，自古被視為文化不被的秦國，更是沒有中原諸國的傳統包袱。是以自古以來，秦國的君主對於「變古」主張的接受度，便高於他國。《史記·秦本紀》載孝公立，二十一歲的年輕君主思謀疆國之道，廣納國中能人，商鞅於是入秦。^(註5)商鞅被孝公接受的重要理由，當然是年輕君主意欲變革舊有制度的企圖。而此一企圖背後，便是貫串以「變古」的精神為其主軸。《商君書·更法》某種程度揭露了此種精神。在〈更法〉中記錄了孝公、商鞅、甘龍、杜摯四人的對話。其中甘龍與杜摯主張「聖人不易民而教，知者不變法而治」^(註6)「法古無過，循禮無邪」^(註7)，明顯反對「變」，但商鞅卻相當深入地反駁了上述的觀點。其云：^(註8)

前世不同教，何故之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲、神農教而不誅。黃帝、堯舜誅而不怒。及至文、武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備，各便其用。臣故曰：「治世不一道，便國不必法古。」湯、武之王也，不脩古而興，夏殷之滅也，不易禮而亡，然則反古者未可必非，循禮者未足多是也，君無疑矣！

商鞅在此指出「時」「事」是在變動狀態中，要成就志業就必須「當」時「因」事。商鞅的看法凸顯了所謂的「變古的歷史觀」。^(註9)究實而言，商鞅的變古史觀對於

4. 黃俊傑先生認為儒家的歷史敘述並不是一種為歷史而歷史的作法，而是將歷史敘述視為一種「道德學與政治學」的表達方式。是以儒家論「古」所要強調的焦點，便是類似孔子「古今」言論中以「『古者』」一詞來寄寓他的理想，而以「今者」來指陳現實的齷齪。這是一種典型的常見於中國文化中的『反事實思考方式』(counterfactual mode of thinking)，因此，儒家的「法古」常是一種有所作為的做法。請見：黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年)，頁403-431，尤其是頁411-412的討論。
5. 司馬遷，〈卷五 秦本紀〉，《史記》，頁103。
6. 蔣禮鴻，〈卷一 更法第一〉，《商君書錐指》(北京：中華書局，1996年)，頁3。
7. 蔣禮鴻，〈卷一 更法第一〉，《商君書錐指》，頁4。
8. 蔣禮鴻，〈卷一 更法第一〉，《商君書錐指》，頁4-5。
9. 王曉波認為法家所提出的「變古的歷史觀」，是一種基於演化論立場的歷史哲學。而其演化的主因，乃源自於客觀的「亂」與主觀的「不亂」間的作用，是以有主客二元論之傾向。詳細論述，請參：〈商君與《商君書》的思想分析〉，《先秦法家思想史論》(臺北：聯經出版事業公司，1991年)，頁158-164。

一個處在變動中的政治社會是一種進步的主張。畢竟當一個時代的整體結構已然產生變化之際，如果主事者仍然墨守於過去經驗的重複，而昧於時勢，則因於新變化所產生的結構性力量，將是「法古者」所無法面對的衝擊性力量。商鞅與孝公都看到了這一層的發展，於是展開了秦國的變法事業。所以，我們可以說強調「變古的歷史觀」並非是李斯個人的獨特洞見。若追索秦國的歷史，當可發現此種思想的觀點，早已出現。(註10)

其次，「變古的歷史觀」對於推動歷史的轉變，當然是一股重要的力量。但此一力量要在歷史中取得真實性的意義，就必須化爲一具體的客觀主張並加以落實才行。以秦國的歷史發展而言，「郡縣制」的提出，便是此一變古力量的落實。邢義田曾指出「郡縣制的推行是皇帝制度成立的另一塊基石」(註11)，因爲，如此一來，統治者對於人民的統御方式，將較之前更爲直接而有效。邢說實是正確的觀察。誠如我在前文所指出的，李斯對於淳于越的批評，是一種「政治觀點」的理解差異。這種差異表現在淳于越的想法中，始皇應當成就的功業是一種「古代聖王」式的翻版。所以眾建諸侯以藩其國，乃成爲他最理想的政治信仰。然而，不幸的是，淳于越沒有發現歷史的發展是往而不返。當「五口之家」的核心家庭取代「八口之家」的主幹家庭，成爲時代的基礎社會結構單位時，(註12)封建的基礎其實已經消失了，「個別人身支配」才是競逐天下者最有力的資源。(註13)李斯選擇了歷史主流的一方。

10. 事實上，在商鞅之後，而與李斯同時的韓非，其歷史觀亦與商鞅同調。王邦雄分析韓非思想時，便進一步認爲韓非之歷史觀，並未蘊涵「歷史是進化」之命題，而是突出了「歷史由外在物質條件所決定的觀點」，是以「世異則事異，事異則備變」，此說強調了「客觀」局勢的變化，乃推動歷史發展的力量，與王曉波之主客二元論之說相比，更爲重視了「客觀」的重要。詳細討論，請參：王邦雄，《韓非子的哲學》(北京：東大圖書公司，1991年)，頁137-142。
11. 郡縣制的出現打破了封建制時代的支配方式，使得統治者可以更爲輕易地徵集民力以稱雄天下，是以對於皇帝制度的推動，有著相當重要的作用。請見：邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，《秦漢史論稿》(臺北：東大圖書公司，1987年)，頁49。
12. 杜正勝先生分析戰國中葉之後，家庭結構的改變，促使「五口之家」成爲時代的新基礎。基本上，「五口之家」的主張多見於法家人物的說法中，其目的是藉由分家異居的作法，使「核心家庭」成爲古代帝國之社會基本單位，進而令統治者從編戶民身上，徵集更多資源，以鞏固帝國國力之穩固。詳細討論，請參：杜正勝，《古代社會與國家》(北京：允晨文化，1992年)，頁786-787。
13. 西嶋定生分析中國古代帝國形成時，注意到戰國時期的君臣關係有了變化。過去通過氏族集團以行支配的方式，已不能有效地面對新世代的競爭。於是改變統治方式，以個人爲支配對象的作法，成爲此時的新方向。請參：西嶋定生，〈中國古代帝國形成史論〉，《日本學者研究中國史論著選譯》(北京：中華書局，1993年)，第二卷專論，頁48-87。

李斯雖可能習過儒者業，但在政治觀點的選擇上，他與儒者的主張相去甚遠。李斯對於戰國以來的政治社會結構的看法，基本上是承襲法家人物的觀察視角。所以對於他而言，古代聖王的功業日已遠，新時代所帶來的結構性變化，恐非「封建制」的政治操作所能負荷。而應有更為效率化的領導，才能在日日新的新世局生存，乃至稱霸天下。因此「郡縣制」的選擇，實是在考慮「時移世變」後的結果。關於這點，增淵龍夫研究春秋時代的縣之發展，即認為此時的「縣」雖與秦漢時期的「郡縣」，在形式上有銜接的關係，但畢竟其中有些不同。而其中最大的關鍵，便是社會階層的單位之變化。此種社會階層的變動，使得君主的權力基礎獲得增強。(註14)

由此可見，秦代的郡縣制之發展，不得不在當時的社會組織產生變化後，才有可能步上歷史舞台。而李斯敏銳地觀察到當時的改變，皇帝一統天下的專制格局，正當應時而生，是以在始皇面前對於淳于越的主張，加以嚴厲地批判。因此，可以說始皇三十四年的這場辯論，對於統一專制帝國的形，具有重大的意義。

最後，「變古的歷史觀」與「郡縣制」的選擇，對於秦帝國形成的意義，透過以上的分析，當可簡要地敘明。但更重要的是，一場屬於「政治觀點」的角力，演變到最後，為何卻反而以箝制學術發展為結果呢？其實，李斯提出「焚書」的主張，當然不會是一種隨興的舉措。其背後的考量，恐怕亦是與專制帝國形成的考量有關。杜正勝曾分析「秦火」焚書事件時，引鄭樵《文獻通考·經籍考》中「愧則愧其議己也，畏則畏其害己也」之語，認為始皇、李斯的內心的確是「畏懼」古代典籍的批判性力量。(註15)尤其是杜說指出了《詩》《書》的內容所指，以及戰國知識份子對此二書的詮釋，都充滿著強烈的批判力量。(註16)當然，此舉也令諸子百家說有了某種顛覆政權的可能性。(註17)

誠如杜先生所指出的，秦火焚書是為了杜絕《詩》《書》百家語背後所代表的知識份子的批判傳統，《史記·六國年表敘言》便提及：「秦既得意，燒天下《詩》

14. 增淵龍夫注意到古代中國行政區劃的調整，並非憑空產生，許多制度的變革，自有其過去的歷史發展基礎，但前後雖有繼承關係，卻不代表兩者的內涵必定一致，其間的差異，或許透露出的時代訊息，當更令人注意。先秦時代郡縣制的發展，即是如此。請見：增淵龍夫，〈說春秋時代的縣〉，《日本學者研究中國史論著選譯》（臺北：中華書局，1993年），第三卷上古秦漢，頁221。

15. 杜正勝，〈秦火與焚書〉，頁8，上半欄。

16. 杜正勝，〈秦火與焚書〉，頁8，下半欄。

17. 杜正勝，〈秦火與焚書〉，頁10，上半欄。

《書》，諸侯史記尤甚，為其有所刺譏也。」^(註 18)當是注意到此一批判傳統。然而，值得我們再深入思考的問題是，作為代表政治力量的人間帝王與臣子，為何要對作為代表知識傳統的經典如《詩》《書》者，採取如此嚴厲的作為？或許如〈六國年表敘言〉及杜正勝所觀察到的事實，專制帝王所畏懼的是經典的批判性力量。可是為何《詩》《書》所代表的經典，竟然可以在人間的政治力上，作某種顛覆性的破壞呢？其實，這點正是我在本文一開始時所說的——經典內涵所涉的是以「普遍真理」及「普遍人性」為基礎的古代文本，其之所以能取得如杜先生所言的「神聖化」，即肇因於此。而且，進一步地說，唯有經典的「普遍真理」及「普遍人性」之基礎，才使其具有古今的召喚力量，從而形成一種經典的「規範性作用」，以致人間帝王人臣，不得不視其為最大的永恆批判者，而亟思消滅。^(註 19)

因此，綜上所述。我們可以發現蘊含在「封建」「郡縣」之辯的政治論爭下，秦帝國的焚書事件，實是涉及到經典的「普遍真理」與「普遍人性」基礎下的「規範性作用」，對於人間政治權力的批判。職是之故，秦火焚書所代表的即是一種權力對真理的傲慢。而且，在焚書成為歷史的事件後，寄寓理想於經典的知識份子，等於遭受了政治力的重大摧殘。於是「經典」「解經者」「道」三位一體的結合，出現了隙漏，「斷層」於焉產生。

參、「歷史斷層」與「學者的焦慮」

《隋書·牛弘傳》曾載「書厄」有五，秦火焚書即其首，其云：^(註 20)

昔周德既衰，舊經紊棄。孔子以大聖之才，開素王之業，憲章祖述，制禮刊詩，正五始而修春秋，闡十翼而弘易道。治國立身，作範垂法。及秦皇馭宇，吞滅諸侯，任用威力，事不師古，始下焚書之令，行偶語之刑。先王墳籍，掃地皆盡。本既先亡，從而顛覆。臣以圖讖言之，經典

18. 司馬遷，〈卷十五 六國表〉，《史記》，頁 277。

19. 經典之具普遍真理與普遍人性之基礎，自是其可被視為具有神聖性的重要原因。然而，經典之重要與神聖，除了以上所言的特徵外，「實踐」恐怕才更具有人間意義。而這個部份的內涵，即指經典的「規範性作用」。詳細討論，請參拙著：〈漢代經學的「正典化」及其意義——以「石渠議奏」為討論中心〉，頁 216-219。

20. 〈卷四十九 列傳第十四 牛弘〉，《新校本正史 隋書》（台北：鼎文書局，1975 年），頁 1298。

盛衰，信有徵數，此則書之一厄也。

其後歷數漢至梁之間的四次「書厄」，由是可知在隋之前，古代典籍面對人間政治力的破壞時，幾乎是毫無招架之力。然而，有趣的是，既然圖書典籍處於挨打被動的地位，那麼為何會屢遭政治力的打擊破壞呢？上一節曾論述秦火焚書的歷史現象時指出，「經典」如《詩》《書》之所以會造成始皇、李斯君臣的畏懼，乃在於其神聖化後所展現的批判性力量，具有顛覆專制性政權的可能。所以自秦火首開焚書之例後，經典與政治權力的角力，即不時發生於其後的歷史中。因此，我們可以知道「經典」及其所代表的真理內涵，與政治權力之間的關係，實存在著某種衝突、矛盾的緊張關係。而這種緊張關係，對於一心承擔使命，強調淑世天下的知識份子而言，就帶來了無比的壓力。

韓德森 (John B. Henderson) 便曾將「秦火事件」，比喻為「歷史斷層」(historical break)。(註 21) 這是一個相當生動的說法，尤其韓德森將漢代日後所發生「評議經義是非」的原因，歸之於「秦火焚書」所造成，符合多數文獻的看法。(註 22) 但是，秦火焚書所起的影響是否真如上述所言呢？其實亦有不少學者提出不同的看法。(註 23) 窺其觀點，主要是集中在秦焚書只焚民間之書，並未將公家所藏之書全部焚毀。如宋代朱子便說：(註 24)

古人以竹簡寫書，民間不能盡有，惟官司有之。如秦焚書，也只是教天下焚之，他朝廷依舊留得。如說：「非秦記及博士所掌者，盡焚之。」
到《六經》之類，他依舊留得，但天下人無有。

此說強調焚書並不是從公家到民間以滅絕的方式，焚盡典籍圖書。所以「典籍圖

21. 請參：李淑珍，〈當代美國學界關於中國注疏傳統的研究〉，《中國文哲研究通訊》第九卷第三期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年9月），頁6。John B. Handerson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, (Princeton Princeton University Press, 1911), P.39-41.
22. 例如《舊唐書·李翱列傳》即云：「蓋遭秦火，《詩》、《書》、《禮》經燼滅，編殘簡缺，漢乃求之，先儒穿鑿，各伸己見，皆話古聖賢之名，以信其語，故所記各不同也」，即是顯例。其他，如涉秦漢經學發展議題者，多作是說，茲不贅列。
23. 杜正勝先生便曾針對劉大槐在〈焚書辨〉中的論點，提出分析。他認為追究秦火或蕭何、李斯等人的責任誰大，並非要務。而應將論述焦點置於「言論思想」的壓抑上，才較符合歷史詮釋。杜正勝，〈秦火與焚書〉，頁11，下半欄。
24. 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），卷一百三十八雜類，頁3277。

書」應該仍在，只是民間獲得困難而已。此說持論者甚眾，根據程元敏在《中國經學史講稿(一)》之〈嬴秦與項楚之焚禁經籍〉中所收之文獻，如劉大櫛〈焚書辨〉、康有為〈秦焚六經未嘗亡缺考〉、光聰諧〈有不為齋隨筆〉等，均有類似的意見。(註 25)基本上，上述的說法表面看來並無太大的謬誤。因為根據〈秦始皇本紀〉所載的內容來看，秦的焚書的確是有設定範圍。而且若要進一步追究焚書之責時，項羽入咸陽時的一把火，恐怕亦不能免。是以將秦火焚書視為是一滔天罪行，似乎有些太過。不過，有意思的是，自秦火之後，漢代的許多文獻均曾述及《詩》《書》有缺，學者難明的情事。因此，如果簡單地僅以秦火只焚民間書，則焚書之厄並無想像之大，將對於其後的歷史解釋造成難解的矛盾。錢賓四就認為秦火焚書的最大影響，是在於六國史記及《詩》《書》古文。而且在焚書之外，又搭配著其他辦法，使得《詩》《書》六藝的流傳，的確受到重大的破壞。他說：(註 26)

此則秦廷禁令，並不以焚書為首要。令下三十日不燒，僅得黥罪。而最要者為以古非今，其罪至於滅族。次則偶語《詩》《書》，罪亦棄市。良以此案由於諸儒之師古而議上，偶語《詩》《書》，雖未及議政，然彼既情篤古籍，即不免有以古非今之嫌。故偶語《詩》《書》，明令棄市，而談論涉及百家，則並不列禁令焉。故秦廷此次焚書，其首要者為六國之史記，(以及三代舊史為史官傳統職掌者。)以其多譏刺及秦，且多涉及政治也。其次為《詩》《書》，即古代官書(此本亦史官所掌，故章學誠謂六經皆史也。)之流傳民間者，以其每為師古議政者所憑藉也。再次乃及百家語，似是牽連及之，並不重視。

從錢穆先生的論述可以看到，秦焚書雖是李斯論議中的要項，但在配合此要項的執行辦法下，則因於秦火所帶來的浩劫，實可從兩方面切入：首先，就書籍而言，焚書主以民間為主，而其重點置於六國《史記》及《詩》《書》，及某些特定的新

25. 此處所參考文獻，係程元敏先生於臺大中文所所開設之「中國經學史」課程之上課講義。

26. 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》(臺北：東大圖書公司，1983年)，頁169。

興百家語。(註 27)論者雖可為秦脫罪，認為書籍並未滅絕，但當禁焚書籍成為某一時期的國家政策時，則擁有所禁書目的犯罪壓力，將直接使得書籍的流通受阻。而且因於古代典籍的書寫及生產方式，又可能使其保存不易。於是時日一久，上述幾項因素結合，所禁書籍消失，將是難以避免。更何況接於秦火之後的項羽之火、漢廷的挾書律，均促使古代典籍遭逢前所未有的災厄。而這一切事端的源頭，即是秦火所造成，論者又怎能輕易為秦脫罪呢？

其次，就知識份子而言，古代士人之所以得到四民之首，除其有淑世之志外，擁有「知識」使其有機會成為「勞心者」，是相當重要的關鍵。(註 28)而載記古史古事的六國《史記》《詩》《書》六藝等，即是士人獲得「知識」的來源。當來源既然被禁焚而亡佚；相與討論，又易犯「以古非今」的言論嫌疑，招致當道之迫害。則士人自絕於《詩》《書》以全身的作法，亦將成為亂世之中的不得已選擇。例如伏生雖因《尚書》而為博士，但焚書之令起，伏生亦不得不壁藏《尚書》以避禍。(註 29)伏生尚且如此，其他士人更不難推知。於是典籍義理不再討論，「六藝從此缺焉」乃成為信而有徵的古代史，士人心理受到嚴重斷傷，秦火焚書實難辭其咎。

檢討這樣的發展，我們可以進一步指出士人所據以立身處世的經典依據，即是被始皇、李斯視為洪水猛獸的《詩》《書》古籍。但為何代表「普遍真理」及「普遍人性」基礎的經典，會在神聖化後成為批判專制政權的顛覆性力量？進而為人間政治力的對立面呢？杜正勝引證《詩》《書》實例，點出站在「人民」立場的經典，絕非最高統治者所樂見。(註 30)這是相當正確的分析。事實上，古代士人從《詩》《書》等古籍中所得的思想養分，雖使其有機會將自己售與帝王家。但如果僅將所習作為謀生之工具，則「經典」在被工具化的過程裡，其對「真理」的召喚能力

-
27. 錢賓四認為「漢書藝文志以六藝與諸子分類，六藝即古學，其先掌於史官（此義章學誠文史校讎兩通義已言之），諸子則今學，所謂家人言是也。戰國博士立官源本儒術，然漢志儒家固儼然為九流百家之冠冕，列諸子不列六藝，則明屬家言（即新興之平民學），非官學（即傳之王官學）矣。」是以新興百家語之中，所涵蓋範圍甚廣，未必全在焚禁之列，此則於《論衡·書解》已載之甚明。但是，如錢先生所言之儒者言，雖屬家言，但其內容恐涉《詩》《書》之論，亦應當在焚禁書籍中。錢穆，〈兩漢博士家法考〉，頁 168。
28. 孟子在〈滕文公上〉，便曾指出「勞心者治人，勞力者治於人」。朱熹，〈滕文公章句上〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003 年），頁 258。
29. 《漢書·儒林傳》便載記「伏生，濟南人也，故為秦博士。孝文時，求能治《尚書》者，天下亡有，聞伏生治之，欲召。時伏生年九十餘，老，不能行，於是詔太常使掌故朝錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之。」請見：王先謙補注，〈卷八十八 儒林傳〉，《漢書補注》（臺北：藝文印書館），頁 1548，上半欄。
30. 杜正勝，〈秦火與焚書〉，頁 9-10。

將隱而不彰。這時「經典」的神聖性將不可能會存在。以先秦歷史來看，縱橫家者流，大抵接近此種樣態。但是對於「仁以為己任」的儒家信徒而言，《詩》《書》所代表的傳統，並不是在於僅為統治者訓練人才而已。《詩》《書》傳統所代表的是某種古聖王的理想典型，垂範後世。也就是說，《詩》《書》對於古史古事所建構的歷史世界，是否吻合於客觀歷史事實，未必是儒者所最重視的事。^(註 31)反而透過《詩》《書》的理想典型之書寫，儒者凸顯出「聖王」與「道統」的「同一性」(identity)，才是要旨。於是理想古代的「德位兼備」之「聖王」，成為「真理」的真正實踐者。後代「人王」不得不從屬於此一典型的規範。於是代表「道」的力量，成為「勢」的指導者。「經典」一方面成為人間王者的理想典範，感召其加入；另一方面「經典」亦成為最有力的批判力量，而為被統治者（尤其是士人）所據以為對抗帝王的根據。當然，此種觀點，背後實有一種儒者的「歷史觀」，作為其基礎。黃俊傑便將此種思維方式，稱之為「反事實性思考」(counter-factual mode of thinking)。^(註 32)此種思維方式常藉由理想化了的「古代」，以照鑑「今日」的不公不義。而若再深入探討，我們即可注意此種思考方式，又有一種基本預設於其間。此即「人民主體性」的立場。誠如前述杜正勝所云的「人民」立場，徐復觀在〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉一文，則明白揭示中國政治發展中，存在著一個「二重主體性」的矛盾。^(註 33)而且幾乎是無可調和對立。此即中國的政治思想，尤其是儒家的主張，常視「人民」才是政治活動中的主體性，進而凸顯天下主體性。可是現實的發展，卻是人君才是政治活動中的主體性。於是在現實中，兩種主體性相互碰撞，構成了如黃俊傑所言的「成為中華民族歷史上永恆的傷痛」。^(註 34)事實上，剖開秦火焚書的歷史迷霧，我們可以說此次事件的發生，即是一次人君主體性對於天下主體性或人民主體性的迫害。此一迫害透過對於「經典」(焚之)「解經者」(偶語者棄市，以古非今者族)的摧殘，凸顯了人君主體性在政治活動中的專斷地位。

31. 基本上，儒者之接受《詩》《書》而為學派所信仰之「經典」，並不是著眼於其所載記之客觀知識。儒者所看重的是書中所反映出的「真理」與「教訓」，是以是否為客觀歷史的記錄，不是他們關心的重點。

32. 黃俊傑，〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，頁 411-412。

33. 徐復觀，〈中國的治道——讀陸宣公傳集書後〉，《中國思想史論集續篇》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1985年），頁 470。

34. 黃俊傑，〈孟子的王道政治論及其方法論預設〉，《孟學思想史論》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁 166。

因此，檢討秦火焚書所起的影響，豈可因其有範圍設定，其責便可稍減幾分。而且更進一步地說，此次事件的確構成了韓德森所謂的「斷層」，並發生了深遠的影響。因為，這種「斷層」不僅表現在因典籍亡佚，以致造成解釋經義是非的紛擾上，更表現在學者於企慕「聖人之道」的斷裂上。前者的問題，主要是在於因經典亡佚所造成的文本文字形式上的訓解差異。後者則直接觸及生命主體，對於不同文本義理體會後的真理信仰；前者可以說其爭議焦點，乃偏於「方法」層面的差異，後者則涉及「本體」的體會不同。^(註 35)但上述兩者並非斷為兩橛，而是一體兩面，相互作用、影響。

首先，就因經典亡佚所造成的文本文字訓解之差異言。從前文的討論可以知道，秦火焚書雖然未必能焚盡天下之書，但在李斯其他配套的執行方法下，典籍的亡佚實不待言。當然，隨之而來項羽之火與其後之戰亂，均是典籍亡佚之因，^(註 36)未必僅從秦火之因，便可窺其全貌。但自秦火一起之後，典籍亡佚之勢乃不可免。是以在漢初的學術環境實相當惡劣，尤其是《五經》的殘缺更甚，或以口授傳經，或據殘本釋讀，從而造成許多解釋經義上的爭議。劉歆〈移太常博士書〉透露了此時傳經的些許訊息：^(註 37)

及夫子沒而微言絕，七十子終而大義乖，重遭戰國，棄籩豆之禮，理軍旅之陳，孔氏之道抑，而孫吳之術興。陵夷至于暴秦，燔經書，殺儒士，設挾書之法，行是古之罪，道術由是遂滅。漢興，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲，時獨有一叔孫通略定禮儀，天下唯有易卜，未有它書。至孝惠之世，乃除挾書之律，然公卿大臣絳、灌之屬咸介冑武夫，莫以為意，至孝文皇帝，始使掌故朝錯從伏生受尚書。尚書初出

35. 張鼎國分析當代詮釋學之發展，曾指出古典詮釋學階段對於方法論的講求，比較完備。因此對於文本詮釋時的各種規則之運用，有較為細膩的處理。其主要的支持學者，多出身於文字學、語言學與古典文獻研究傳統的古典學者。而其目的即是要對文本作「照原意」地理解。然而，相對於近代的發展，強調詮釋者的有限性歷史存在，亦成為詮釋活動中，極為重要的一環。此一發展則使詮釋學脫離方法論的框架，轉入存有學的領域，進而強調「不同地」理解。代表人物如海德格 (Martin Heidegger)、高達美 (Hans-Georg Gadamer)。詳細討論，請參：張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入：黃俊傑編，《中國經典詮釋傳統(-)通論篇》，頁 17-25。
36. 歷代學者論及焚書事件，除注意到秦火之外，項羽所帶來的影響，亦不容忽視。相關討論，請參：李威熊，《中國經學發展史論》(臺北：文史哲出版社，1988年)，頁 118。
37. 〈卷三十六 楚元王傳〉，《漢書補注》，頁 977-978。

于屋壁，朽折散絕，今其書見在，時師傳讀而已。詩始萌芽，天下眾書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立於學官，為置博士。在漢朝之儒，唯賈生而已。至孝武皇帝，然後鄒、魯、梁、趙頗有詩、禮、春秋先師，皆起於建元之間。當此之時，一人不能獨盡其經，或為雅，或為頌，相合而成。秦誓後得，博士集而讀之，故詔書稱曰：「禮壞樂崩，書缺簡脫，朕甚閔焉。」時漢興已七八十年，離於全經，固已遠矣。

如皮錫瑞所言，劉歆或為推廣古文，而力詆今學，因此立論可能有偏離事實之嫌。^(註 38)但其實文中所述，的確已經說明自秦火之後，經書有缺所造成的學術空白了。這種學術空白，甚至到了漢興七八十年之後，仍然令學者感慨萬千。甚至我們亦可說，自此之後所發生的今古文之爭，雖自有其近因可尋，^(註 39)但秦火所造成的經典亡佚，當是此紛爭的重要原因之一。而且，從劉歆所言，我們亦可看出，李斯議行焚書，雖主就《詩》《書》，但其禁以古非今，且坑殺儒生。故儒者所信持的其他古代經典，以及儒者釋經的相關著作，相信亦難逃此災厄。這點從劉歆的這些話中，即可發現。因此，可以推知在「復原」這些古代經典的過程中，必然充滿艱辛。例如，以漢隸而寫定的今文，與出土的古文，就常常發生文章內容不同，導致義理詮釋發生重大歧見之現象，影響了中國經學史的發展；或者，偽造經籍之風，亦對於古代經典的原始風貌，產生相當程度的干擾。令漢代今文學者對於出土古文，常採不信任態度。^(註 40)此或有其他之因，如祿利等，但畢竟偽造之事，之所以能行，也是因為「書缺簡脫」的「斷層」所造成。

其次，由於經典文本或缺或亡，釋經方向的「客觀性」依據，不易在釋經者身上產生共識。於是透過「經典」所傳遞的「聖人之道」，便在不同的「釋經者」

38. 皮錫瑞，〈經學流傳時代〉，《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁65。

39. 《漢書·儒林傳》云：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿。訖於元始，百有餘年。傳業者浸盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之略然也。」〈儒林傳〉的這段贊辭，雖點出此時經學活動的昌盛，但紛爭隨之而來。因為為爭立官學，今古文之間，透過經義是非的爭擾，樹立其經典詮釋的權威，實是祿利使然。相關討論，請見：皮錫瑞，〈經學極盛時代〉，《經學歷史》，頁131；錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》，頁195-196。

40. 比較明顯的例子，便是劉歆在議立〈左氏春秋〉為學官的爭議上，哀帝要求劉歆與五經博士講論其義，但卻得不到善意的回應。此或五經博士對於劉歆所持之古文，是否真為聖人所傳，有所懷疑。而後代的今文家對於劉歆之說，更是抱持高度懷疑。如清代劉逢祿《左氏春秋考證》、康有為《新學偽經考》等，均有相當程度的批評。詳細討論，請參：郜積意，《劉歆與兩漢今古文學之爭》（上海：復旦大學博士論文，2005年4月），頁5-36。

的體會上，發酵為不同的「真理信仰」。這點自然與前述的文本文字訓解差異有關，但兩者卻存在著不同的內涵。基本上，文字的差異所帶來的訓解不同，常常只在字面意義上滑動。舉例言之，《虞夏書·堯典》今文本的「橫被四表」，在古文本中作「光被四表」；《周書·顧命》今文本的「惟四月哉生霸」，在古文本作「惟四月哉生魄」。^(註 41)像這種差異的影響，有時只在於語義層次而已。可是，通過語義層次進到義理內涵的理解時，個別的生命主體的特色，便會在理解過程中凸顯出來。尤其是儒家所信持的經典，有著高度「宗教性格」。^(註 42)詮釋者面對經典的時候常是以著受「聖人之道」（真理）的「召喚」方式與之互動。是以在詮解時，「主客交融」的相互滲透，促使「詮釋者」轉為「信仰者」的角色。如此一來，經典訓解的差異乃一變為「真理信仰」的爭議。然而，不幸的是經典文本在文字的客觀依據上，已因「斷層」而難生共識。復因每一位詮釋者對「聖人之道」（真理）的體會不同而有辯難。於是從「語義」到「理論」，從「訓解方法」到「本體信仰」，詮釋者面對「經典」時，在上述的各個層面俱產生衝突。而自秦火之後的學者處在這種「古史」難明、「古義」難言、「古聖」難企、「古道」難至的撕裂中，恐怕會是內外交迫，身心俱疲，進而形成面對經典的「焦慮感」。再加上漢初的學術環境尚非有利於信仰經書的儒者。^(註 43)於是由秦火所造成的「歷史斷層」，卻成為「學者焦慮」的最大原因。而且，這種「焦慮」深深地貫串著整個中國歷史，形成所有知識份子在心理上的共同負擔。

漢初思想家陸賈於其《新語·懷慮第九》即指出：^(註 44)

夫世人不學詩、書，行仁義，尊聖人之道，極經藝之深，乃論不驗之語，學不然之事，圖天地之形，說災變之異，乖先王之法，異聖人之意，惑

41. 請參程元敏，《中國經學史講稿(二)》，頁 112。

42. 我們知道儒家信仰者的生活，並不是一種出世的宗教人型態。但他們對於承擔人間世責任的理念，卻凸顯出「成己成物」的終極性格，這即是一種對於人間的「承諾」或「誓約」(commitment)。因此，可以說儒學雖不是一種「宗教」，但卻具有「宗教性格」。是以，其所信仰之經典，便是此種宗教性格的重要來源。詳細討論，請參：杜維明，〈儒家人文精神的宗教含義〉，《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》(武漢：武漢大學出版社，1999年)，頁 1-11。黃俊傑，〈試論儒學的宗教性內涵〉，《東亞儒學史的新視野》(臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年)，頁 105-120。

43. 漢初儒者的遭遇是相當不堪的，除了漢高祖對於儒生的輕蔑外，其後的黃老學風，更是令儒者吃足了苦頭。如竇太后對待儒者的方式，更是令人注意到漢初儒者處境的艱難。

44. 陸賈，〈卷下 懷慮第九〉，《新語》(台北：台灣中華書局，1971年)，頁 5-6。

學者之心，移眾人之志，指天畫地，是非世事，動人以邪變，驚人以奇怪，聽之者若神，視之者如異；然猶不可以濟於厄而度其身，或觸罪□□法，不免於辜戮。故事不生於法度，道不本於天地，可言而不可行也，可聽而不可傳也，可小（據清·宋翔鳳《新語》校本改）翫而不可大用也。

陸賈所觀察到的當代實情是一個「不學《詩》《書》」的世代，聖人之道早已汨沒，經藝之術乏人問津。學者處其間，焉能無慨。其後，王充在《論衡·書解》一文中，爲了提高諸子的地位。對於經書的地位、儒者的形象多所批評。但從一個批評者的眼中，我們更可看到「斷層」所形成的漢初印象，已逐漸成爲日後學術史的既定印象了。他說：（註45）

使《五經》從孔門出，到今常令人（依黃暉意見：「常」為「尚」字形誤，「令人」二字為「今」字訛衍）不缺滅，謂之純壹，信之可也。今《五經》遭亡秦之奢侈，觸李斯之橫議，燔燒禁防，伏生之徒，抱經深藏。漢興，收《五經》，經書缺滅不明，篇章棄散而不具。晁錯之輩，各以私意，分拆文字，師徒相因相授，不知何者為是。

王充於此斥責儒者釋經的是非爭議，強調「編殘簡缺」的情況下，儒者的釋經合法性恐有不安。進而主張「知政失者在草野，知經誤者在諸子」。（註46）由此可知，漢代的釋經過程所凸顯的某些荒謬現象，使得知識份子充滿憤懣之情。而這些情況的產生，實乃導源秦火所造成的經書不全。

漢代的知識份子有此喟嘆，其後歷史發展中的學者亦然。他們或慨嘆聖人之道自秦火之後不明，或責求漢儒經說是非之弊。如史載朱熹對於聖人之道的接續，同樣是從秦火之弊而論。其云：（註47）

迨宋南渡，新安朱熹得程氏正傳，其學加親切焉。大抵以格物致知為先，明善誠身為要，凡《詩》、《書》、《六藝》之文，與夫孔、孟之遺言，顛

45. 黃暉，〈卷第二十八 書解篇〉，《論衡校釋(四)》（北京：中華書局，1990年），頁1158-1159。

46. 黃暉，〈卷第二十八 書解篇〉，《論衡校釋(四)》，頁1160。

47. 〈卷第四二七 列傳第一八六 道學一〉，《新校本宋史》（台北：鼎文書局，1978年），頁12710。

錯於秦火，支離於漢儒，幽沉於魏、晉、六朝者，至是皆煥然而大明，秩然而各得其所。此宋儒之學所以度越諸子，而上接孟氏者歟。

《宋史·道學傳》之論，正是標榜宋儒承續「聖人之道」的「道統」系譜正當性。尤其是朱熹在《中庸章句序》中所申明的焦點，^(註 48)實令人感到他對「聖人之道」不明的「焦慮」。是故，他在〈答陳同甫書〉中，強烈表達上述的「焦慮感」時，就不會令人意外了。他說：^(註 49)

千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。

宋儒是如此強烈地以繼聖人之道自許而斥秦火之禍。與宋儒在思想史上互爭「正統」的清儒學者，何嘗不然？事實上，清儒學者在批評的言論中，所流露出的「護教」之激越態度，恐怕更甚於宋儒。王夫之在《讀通鑑論·和帝》中，即措辭強硬地批評漢宋之儒。其云：^(註 50)

闢異端者，學者之任，治道之本也。乃所謂異端者，詭天地之經，叛先王之憲，離析六經之微言，以誣心性而毀大義者也。非文辭章句度數沿革之小有合離，偏見小聞所未逮而見為異者也。六經當秦火之餘，非漢儒則愈亡逸，不可謂無功；而專家以相競，不可謂無罪。善求益者，樂取其所不及以徵所已及，麗澤並行競流以相度越而匯於大川，朋友講習之功，所為取諸兌也；見善而遷，如風之下流，如雷之相應，而十朋之

48. 朱熹於此序中云：「夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不傳其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者。蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其說之也詳。」由文中所言之憂慮，可知儒者為道統之傳的焦慮；更由朱子其後言二程子之接續此系譜之傳，清楚了朱子為自己在儒學道統系譜中的定位。請見：朱熹，〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁 14-15。

49. 陳俊民校訂，〈答陳同甫六〉，《朱子文集(四)》(臺北：財團法人德富文教基金會，2000年)，頁 1458。

50. 王夫之，〈卷七 和帝〉，《讀通鑑論》(臺北：漢京文化事業有限公司，1982年)，頁 210。

龜弗克違，所為取諸益也。漢之諸儒，各有師傳，所傳者皆聖人之道所散見也。而習氣相沿，保其專家以相攻擊，非其所授受者謂之異端，天子聽其說而為之禁，不已陋與！

徐防位三公，天子所與論道者也。道論定而為天下則。乃首所建白，禁博士弟子之意說，坐以不修家法之罪，離析聖道，錮蔽後起之聰明，精義隱而浮文昌，道之不亡也幾何哉？宋承其弊，蘇、王二氏之學迭為廢興，而詖淫以逞。延及於今，經義取士，各有師承。塾師腐士，拾殘瀆以為密藏，曾不知心為何用、性為何體，三王起於何族，五霸興於何世。畫地為獄，徽纆不解，非是者謂之破裂文體。因而狂迷之士，請以雌黃帖括沈埋煙霧之老生從祀先師。世教衰，正學毀，求斯人之弗化為〔異〕物也，惡可得哉？

其他如顧炎武在《日知錄》「豐熙偽尚書」條中，對於說經好異之風的批評。(註 51) 亦是有感於秦火之餘，《五經》散缺後的學風之不滿。李塉在〈顏習齋先生年譜〉之「凡例」中，亦指出：(註 52)

二帝、三王之道，至孔子而集其成。然秦火以後，興衰劃然一分，漢、唐之士，抱殘守缺，宋、明之士，偽襲僭篡，而聖道幾委于地矣！

李塉在讚揚顏元對於「聖學」的貢獻時，不客氣地對歷代的士人進行批判。他認為「興衰」之界分點，便是發生「秦火」之上。是以清代學者亦深深體會到此次浩劫，對於聖人之道的隱顯具有深遠影響。而且我們可以很清楚地看到，在他們如此嚴厲的批判言辭背後，內心恐怕是糾結著相當程度的焦慮感。

因此，總結以上所論，「秦火」所帶來的「歷史斷層」，一則在經典的殘缺中，使詮釋訓解產生紛爭，此一文字「斷層」也；二則在因經典之斷層使詮釋者面對「聖人之道」的體會時，亦因而產生異議，此一信仰「斷層」也；三則因上述紛擾，

51. 顧炎武云：「《五經》得于秦火之餘，其中固不能無錯誤，學者不幸而生乎二千餘載之後，信古而闕疑，乃其分也。近世之說經者，莫病乎好異。以其說之異于人，而不足以取信，於是舍本經之訓詁，而求之諸子百家之書。」請見：顧炎武，〈卷二 書序 豐熙偽尚書〉，《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1997年），頁55。

52. 顏元，王星賢、張芥塵、郭征點校，〈顏習齋先生年譜〉「凡例」，《顏元集（下冊）》（北京：中華書局，1987年），頁699。

亦使歷代學者在爭正統時，互批異端，漢、唐、宋、明、清各自形構其理解的合法性，否定他者的正當性，於是亦產生學者間的系譜「斷層」也。而這些斷層，阻隔了歷代學者可以宣稱其與聖學間的客觀「同一性」(identity)。此種去聖日遠、求道難明的壓力，促使以淑世天下、以致道立人爲己任的古代學者患了集體的「焦慮感」。

肆、「學術想像」及古代思想史

秦火所帶來的「歷史斷層」構築成一道歷史的迷霧，障蔽了歷代學者接受「古代」，也隔絕了學者對於「聖道」的獨佔宣稱。然而，弔詭的是，障蔽與隔絕看似「封閉」了學者與「古代」、「聖道」的聯繫，實際上，卻又開啓了此一聯繫可能的多樣性。因爲，在「歷史斷層」之下，跨越斷層者，僅能依據不全的斷篇殘簡，叩問那個渾然整全的「古代」與「聖道」。因此補苴其間的隙漏，成了他們不得不作的功課。而此項任務所能依據的，不是「書缺簡脫」的現存經典能全然提供。它反而更需要跨越斷層者運用其高度的「想像力」，縫補其間的殘斷。是以，開啓了後代學者多元理解的可能性。底下試以實例，說明學者如何運用其理想中的「學術想像」以建構其古代思想風貌之理解。

從前兩節的討論中，我們可以注意到一個有趣的現象，此即秦火所焚的對象，除了以《詩》《書》等經典外，其他如解釋《詩》《書》的百家言，恐亦在焚禁之列。其因即在於學者大抵有「託古」以寄寓理想的歷史觀，是以常是採藉古諷今的釋經手法，在釋經的文脈中，突出其批判時政的意圖。此種作法當然無法獲得專制統治者的認同。所以在焚禁之時，這些接近百家言，但又有著某種「經典」意味的著作，自然成爲焚禁對象。^(註 53)這些書籍對於經典義理的分析，尤其儒學思想的發展，具有高度的價值。但由於秦火之後，挾書之禁，使「經典」散佚之外，此類釋經的文字，亦是殘缺。於是此後學者各依自己所「相信」、所「理解」的方向，解釋古典。職是之故，古代儒家學術的風貌，乃出現了各種解釋的可能性，影響了我們對於古代學術史的理解。

53. 杜正勝，〈秦火與焚書〉，頁 10。

我曾撰文論述上博簡〈民之父母〉與今存《禮記·孔子閒居》的「五至」之差異。(註 54)由於該文與本文的討論有相互發明之處，因此，我將撮其旨要，藉以說明「文本」差異的背後，恐怕是存在著學者不同的「學術想像」。當然，〈民之父母〉與今存《禮記·孔子閒居》是否曾於秦火焚禁之時，必遭此書厄，本不易確定。然《漢書·藝文志》〈六藝略〉載：(註 55)

秦燔書禁學，濟南伏生獨壁藏之。漢興亡失，求得二十九篇，以教齊魯之間。訖孝宣世，有歐陽、大小夏侯氏，立於學官。《古文尚書》者，出孔子壁中。武帝末，魯恭王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得《古文尚書》及《禮記》、《論語》、《孝經》凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。孔安國者，孔子後也，悉得其書。……安國獻之。遭巫蠱事，未列于學官。

文雖討論《古文尚書》問題，但其中即記有《禮記》亦出於壁中，可見秦火對於《禮記》成書之影響，實為漢人之認識。而且以《禮記》內容多為儒者之言論，相信在秦季之世，學者恐亦不敢公開相與「偶語」吧！如此，則其流傳當受秦火事件波及。因此，本文認為〈民之父母〉與〈孔子閒居〉文本差異當可某程度突顯學者之「想像」。

〈民之父母〉與〈孔子閒居〉的文字內容，雖有部份出入，但大抵相同。內文主要載記孔子與子夏對答「民之父母」的內涵與作法。底下先將兩份文本之異，條列如下。

上博簡〈民之父母〉：(註 56)

子晁(夏)曰：「敢辭(問)可(何)胃(謂)『五至』？」孔(孔子)曰：「『五至』虜(乎)，勿(志)之所至者，志(詩)亦至安(焉)；志

54. 請參：拙著，上野洋子譯：〈「民之父母」における「五至」について〉，刊於：《中國研究集刊》騰号總36号(大阪：大阪大學，2004年12月)，頁98-112。

55. 〈卷三十 藝文志〉，《漢書補注》，頁877。當然，孔安國能否獻書是有爭議。尤其是以《史記·孔子世家》之載，〈藝文志〉的說法恐有誤。後來學者則認為〈藝文志〉「安國獻之」之安國後，奪一「家」字。但無論如何，《禮記》之流傳當受秦火之影響。詳細討論，請參：葉國良、李隆獻著，《群經概說》(臺北：大安出版社，2005年)，頁202，註5。

56. 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書·(二)》(上海：上海古籍出版社，2002年)，頁158-161。

(詩)之所至者，豐(禮)亦至安(焉)；豐(禮)之所至者，樂亦至安(焉)；樂之所至者，愍(哀)亦至安(焉)，愍(哀)樂相生。君子以正，此之謂(謂)『五至』。」

〈孔子閒居〉之文作：(註57)

子夏曰：「『民之父母』，既得而聞之矣，敢問何謂『五至』？」孔子曰：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，禮亦至焉；禮之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉，哀樂相生。」

以上兩段文字，實大同小異。但在「五至」的順序及釋讀之差異，卻可突出學者在文本的釋讀背後，可能有著不同的義理主張。基本上，簡文在「五至」的順序上，若依今日文字學者的考釋，「勿」字恐非「志」之誤寫。因為兩者在字形上訛誤的可能性不大，是以其次第當為「物、志、禮、樂、哀」。(註58)而傳世文獻〈孔子閒居〉則相當明確地作為「志、詩、禮、樂、哀」。

表面看來，此兩種「五至」次第看似差異不大。然而蘊涵在文字釋讀背後的義理圖式，恐怕是一件極具討論空間的例子。近人龐樸對於〈民之父母〉的「五至」次第，認為應當是與〈孔子閒居〉相同。他從孟子思想的角度切入，認為「志、詩、禮、樂、哀」這五個字次第：(註59)

從字面上看，這五者不分軒輊，彼此平等；但在實質上，志卻高出一等，與四者有別。蓋所謂的“志”，乃心之所之，是人及其行為的形而上的動機，是統帥。而詩、禮、樂、哀四者，在這裡則屬於“氣”的層面，是受制于統帥跟隨著統帥的種種行為。因之，“志之所志者，詩亦至焉”這一句，正是孟子所說的“志至焉，氣次焉”的意思。有所不同的是，以下三句，詩至禮亦至等等，卻不是詩為禮之帥等等意思。

57. 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，〈卷四十九 孔子閒居第二十九〉，《禮記集解（下）》（北京：中華書局，1989年），頁1275。

58. 濮茅左主張「勿」當為「志」之誤寫，意可通。並由鄭玄論「五至」之角度為釋。請參：《上海博物館藏戰國楚竹書·(二)》，頁159。

59. 龐樸，〈再說“五至三無”〉，發表於：http://www.jianbo.org/Wssf/2003/pangpu_03.htm，頁2。

龐樸在這裡將〈民之父母〉的「五至」，依「志」為解釋主軸，導引往孟子「心性論」的角度。然而，龐樸之所以可以由孟學角度作解，其根源即在於他以為〈孔子閒居〉這篇傳世文獻的證據客觀性，是具有較高的可信度。因為孟子論「志」、「氣」關係之說法，可使「志、詩、禮、樂、哀」的次第意義，獲得完整說明。是以，即使出土簡本文獻的次第，在文字形式上，可以從「物、志、禮、樂、哀」論說，他仍然堅信孟學與此篇文獻的緊密關係。基本上，龐樸的看法並沒有太多的問題。可是，如果我們不從〈民之父母〉的次第時，是否會有解釋上的困難呢？

關於這點，我曾引〈樂記〉「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。」^(註60)之文論說：^(註61)

〈樂記〉中注意到「物至」，乃著眼於人之感「物」後，動於「心中」的好惡之情所帶來的好惡無節，以及弊亂叢生，於是「禮樂」乃由此而生矣。此種觀點，若置入〈民之父母〉的簡文中，不正是「五至」的說明嗎？我們試觀，簡文主張「物至」之後，「志」才「至」，「志」從古義言之，即「心之所之也」也，「心之所之」若不必然如孟子從「道德主體」方向言之時，則「心」中的「好惡」之情，何嘗不是「心」的可能方向，而以「好惡」的趨向來闡釋「志」，不也在文義上可通且甚為平實呢？

比觀以上兩說的分析焦點，可以發現其不同在於「志」的理解。龐樸從孟子的「志至氣次」分析「五至」，我則從〈樂記〉的「好惡」角度，說明「五至」的觀點。兩說在五至次第的文意說明部份，均能有一定的解釋能力。但在義理的基礎背景，卻有著相當大的差異。因為龐樸所理解的「志」是具有「道德主體」意涵，是以其「五至」所彰顯出的理論方向，將會突出「價值世界內在化」的意義；而若從「好惡」釋「志」，則「志」的次第乃在「物至」之後才有，此時的「至」不從道德角度論述，「五至」的義理方向則偏向「價值世界」與「政治秩序」的聯結，強調了其中的政治義而不顯「內在化」的道德視角。

60. 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，〈卷三十七 樂記第十九之一〉，《禮記集解（下）》，頁984。

61. 拙著：〈「民之父母」における「五至」について〉，頁104。

其實，上述兩種解釋大抵於其根據的文本文意上，都能順說無礙，其義理內涵亦不逸出儒家思想的矩矱。因此，難以判定何者為是？為非？然而，簡本與傳世文獻的「五至」，既然只有些許文字不同，為何會造成義理解釋方向的重大差異呢？此即表現出「學術詮釋」的「想像空間」是有著相當大的事實。是以即使是只是幾個字的差別，仍可在義理結構上形成重大的不同。而依此例檢討此種「學術想像」的差異，我們當可發現「秦火事件」所帶來的「文本」流傳問題，對於後世詮釋者詮釋時產生歧異，起著不可忽視的作用。因為〈民之父母〉的本子是否早於〈孔子閒居〉的本子，其實並不易以〈民之父母〉可能為戰國時期之作，就可斷言其早於漢人整理下的〈孔子閒居〉。畢竟，漢人在整理今本《禮記》的相關篇章（如〈孔子閒居〉）時，會不會有參考早於〈民之父母〉的版本，實無法明確得知。所以貿然斷定何者為祖本，其於道理上難以說服人。當然，除了以上所討論的問題之外，更值得進一步追問的是，為何會產生兩種可能以上的本子？如果只是文字抄寫過程的訛誤，那可能不涉義理內涵的不同理解。可是會不會有可能是因為抄寫者對於古代文獻的義理理解，本來就不相同。於是不同的抄寫者，各依己意，進行了「改字」解經的可能呢？關於這一點，雖不能完全無誤地證實，但也無法確定地否認。是以，新的文獻出現未必是解決了問題，有時反而製造了更多的問題。職是之故，「秦火」所帶來的「斷層」，令學者在「文本」殘缺的情況下，只好各憑自己對於古代經典義理的想像與理解，重構了古代思想的風貌。當然，我們也必須指出，此一「想像」，絕非一種任意的妄想。而是詮釋者仍然是站在倖存的客觀性文本——「斷篇殘簡」上，透過想像以拼湊那已然失去的古代。

綜合以上的討論，我們可以說「經典」在「歷史」的脈絡中，看似具有客觀說明的可能，但其意義當然必須是在「詮釋」下，才有彰顯的機會。然而由於偶然性的歷史事件影響，如秦火焚書所帶來的效應，卻使「經典」處於「斷層」的尷尬處境裡。於是學者在文殘字缺的情況下，其所理解與建構的古代圖像，自易產生歧異。即以上述之例而言，〈孔子閒居〉之寫定，是否有一祖本以為其根據，暫且不論。但其以「志、詩、禮、樂、哀」為次第的作法，卻已勾勒出孟子思想傾向下的儒學義理，有可能在秦火之後，伏流於漢代的學術思潮裡。這是學術史

上極為有意思的現象。東漢趙岐在〈孟子題辭〉曾說：(註 62)

孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士。後罷傳記博士，獨立五經而已。訖今諸經通義得引《孟子》以明事，謂之博文。

是以漢初以來的學者，當不至於對《孟子》的學說太過陌生。也就是說，〈孔子閒居〉若是由接受孟學思想的漢人寫定，並不會是一件令人奇怪的事。可是，有趣的是，〈民之父母〉的出現，標示著在先秦時期，恐怕另一種寫本的可能性。而且其義理圖像反而遠於孟學的特色。緣此，我們可以推知〈孔子閒居〉與〈民之父母〉，雖然必定有一原始的祖本，但在學術分化的過程中，遭遇秦火焚書這等學術史上的大災厄，除了經典外，許多儒生的相關著作，或焚、或禁，於是散佚成爲常態，誤解甚或曲解成爲可能。〈孔子閒居〉與〈民之父母〉的差異，或可爲上述的歷史現象，提供一點說明。

最後，我要進一步指出的是，誠如〈孔子閒居〉與〈民之父母〉的「五至」差異，反映了儒家學說所信仰的《詩》《書》典籍，及其後的儒生之傳、記，在秦火焚書之後的遭遇，正是一種「學術圖像」斷裂的局面。這種學術圖像的斷裂，實即前文所論「歷史斷層」的涵義之一。而且值得注意的是，「五至」次第的差異背後，可能與義理結構的不同相關。那麼共同信仰儒學的詮釋者，爲何會對於文本所反映的意義，採取不同的理解模式呢？其實，上一節論述到「學著的焦慮」時，我便曾指出，「經典」、「詮釋者」、「聖人之道」（真理）三者是一種複雜的互動關係。基本上，每一位「經典」的詮釋者，同時也是「聖人之道」（真理）的信仰者，信仰者依其本體對於「聖人之道」（真理）的體會，詮釋「經典」文本的意義；當然，「經典」文本在文獻層面所形成的客觀性規範，亦會反過頭來制約詮釋者對於聖人之道理解，從而形成雙向的詮釋循環。(註 63)但是，「秦火焚書」卻造成經典文本的文獻客觀性，遭到破壞。此時詮釋者或許在「書缺簡脫」的斷層下，透過本體對於「聖人之道」的體會，發揮高度的「學術想像」。彌補了文獻之殘缺，

62. 〈孟子注疏題辭解〉，《十三經注疏：孟子》（臺北：藝文印書館），頁7，下半欄。

63. 詳細討論，請參拙著：〈第二章：「正統」與「異端」〉，《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁131-136。

直指其信仰所之的義理圖像，造成日後古代學術史的許多爭議。李堪盛讚其師顏習齋之推明聖道，當為秦後第一人時，嘗批評歷代諸儒。其言：(註 64)

而至于秦火之餘，如董仲舒、鄭康成、文中子、韓昌黎、程明道、張橫渠、朱晦庵、王陽明，其于學術，皆禡此躑彼，甚至拾瀟捉風，侵淫虛浮，以亂聖道。

李堪所述雖是站在發揚師說與聖人之道的關係，從而批評諸儒。但追究其因，實導源於「秦火事件」所帶來的「歷史斷層」，使經典詮釋的客觀性依據遭受破壞，致令學者面對「經典文本」之解釋時，只好發揮其「學術想像」，乃至形成各自的聖道解釋。

最後，我必須再指出的一點是——「詮釋」本身本就會有分化之可能。我們很難面對「文本」詮釋時，可以找到一個完全無爭議且絕對客觀的解釋。是以只要經典一進入「詮釋」時，就必然會帶來不同的理解。此說令歷史的偶然條件看似變成是多餘的因素。然而，在中國古代實際發生的歷史裡，「秦火焚書」作為一個偶發的歷史事件，卻造成中國思想發展的重大挫折與分化，向來是歷代學者所共同認識的事實。而且，就是在這個「歷史斷層」的事實認識下，學者們以焦慮的心情扣問「經典」，以想像力彌縫其間之缺脫，進而索尋學者理想中的真理信仰。雖然，造成經典詮釋產生差異的成因，甚為複雜，「秦火焚書」僅是其中之一端而已。但由於「秦火焚書」所起的作用，即是一種客觀的歷史事實，我們不必也不能忽視此事件之重要性，而且其影響已如上所論。因此，「秦火焚書」絕非僅是多餘的歷史因素。是故，學者豈能忽視其中所反映的意蘊。

64. 李堪，〈顏習齋先生年譜（卷下）〉，頁 795。

**Key Issues and Their Significances
in Ancient China's History of Academia
—A Discussion about the Incident of
“Book Burning during the Qin Dynasty”**

Chi-ping Lin

Department of Chinese Literature
National Chengchi University

ABSTRACT

“Book Burning during Qin” is a major incident in the history of China. Its influence on the development of every aspect of Chinese culture is not only deep but also very extensive. Therefore, scholars who research transformations in the Chinese way of thinking cannot skip this issue. Because of this reason, the article focuses on the significance of the “Book Burning” incident in the history of thinking. This article investigates and analyzes the subject by examining the history under the light of the general records concerning the “Book Burning” incident by collocating the records and explaining the historical appearance at that period of time. This article then points out the concerns and their influences from the perspective of the “Historical Break”, which was brought by the incident itself. Eventually, this article views the “Book Burning” incident as an example of the importance of and the numerous effects caused by “Scientific Thinking”.

Key words: book Burning during Qin (China), the classics, the way of the sages

(收稿日期：2006.2.17；修正稿日期：2006.4.11；通過刊登日期：2006.5.5)