儒典採借與和魂形構——以《憲法十七條》 的用典、化典所作的考察

金培懿*

摘 要

^{*} 國立臺灣師範大學國文系教授。

值,達成外來文化對顯下覺察所謂日本之所以為日本的「和魂漢才」意識,以確立 日本的主體認識與自我定位,而聖德太子恰是「和魂漢才」的代表典型。最後則從 《憲法十七條》採借儒典的作法,說明儒典的異地權威化其實與經典之所以成立的 條件有關,並從歷來對聖德太子的兩極評價,說明日本儒學/漢文學與生俱來的宿 命性雙重性格,指出吾人在研究日本或者東亞儒學/漢文學時,必須如何嚴肅以待, 以及在研究中國傳統文化時,注意到他者景觀與差異發現對研究的重要性。

關鍵詞:日本漢學、《憲法十七條》、「和魂漢才」、出典、忠孝、公私

Adopting from Confucianism and Constructing the Japanese Spirit: the Allusions and Transforming in the Seventeen-article Constitution

Chin Pei-Yi Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University

Abstract

This article aims on the allusion and adopting from Confucian ancient of the Seventeen-article constitution by Qian Zhongshu's analysis. The previous study on Prince Shotoku's the Seventeen-article constitution usually discussed on Prince Shotoku's Confucian thought by observing its allusion and adopting from Confucian ancient. But they did not define the "allusion" to explain the basis that used to find out the adopted ancient. Qian Zhongshu had analyzed the method of allusion into "word allusion", "meaning allusion" and "form allusion" in his On the Art of Poetry. I think that the "word allusion" is the source of the quotation in an article, the "meaning allusion" is to understand the author's message thoroughly, and the "form allusion" is to copy on form. If the "word allusion" and "form allusion" part in article are the same with the original text, then the "meaning allusion" part are usually the same, too. And if the "form allusion" part are the same with the original text, then the "word allusion" and "meaning allusion" part may be changed, or if the "meaning allusion" part are the same with the original text, then the "word allusion" and "form allusion" part may be changed. But in the allusion and adopting from Confucian ancient of the Seventeen-article constitution, we can see that the "word allusion" and "form allusion" part in article are the same with the original text but the "meaning allusion" part are different, or the "word allusion" and

"form allusion" part in article are different with the original text but the "meaning allusion" part are the same. This kind of phenomenon can be seen as a transform. This complex allusion of the Seventeen-article constitution was for construct the state system to shows the authority of Tenno and to let the Japanese be loyal to father-like Tenno. This thought emphasizes the public and the sameness of the loyalty and the filial piety to come to the consciousness of the Japanese spirit imbued with Chinese learning to shows the essence of Japan. Prince Shotoku is a typical case of the Japanese spirit imbued with Chinese learning. Confucian ancient's authority in other country is related with the condition of the birth of the ancient. When we study on Japanese or East Asia sinology, we should take care the influence from the other and the difference.

Keywords: Japanese sinology, Seventeen-article Constitution, the Japanese spirit imbued with Chinese learning, allusion, loyalty and filial piety, public and private

儒典採借與和魂形構——以《憲法十七條》 的用典、化典所作的考察¹

金培懿

一、前言——儒典東傳與《憲法十七條》之制定

依據日本第一部編年體正史《日本書紀》之記載,應神天皇15年8月百濟國王派遣使者阿直歧(?-?),攜來良馬兩匹。而因爲阿直歧能閱讀中國經典,所以太子菟道稚郎子便拜其爲師。應神天皇(270-310)於是更進一步詢問阿直歧百濟有無更高明的博士?阿直歧回答道:有位名叫王仁的博士非常高明。天皇於是派人前往百濟邀請博士王仁來日。翌年的應神天皇16年2月,王仁來朝,太子菟道稚郎子(?-312)又再度拜王仁爲師,學習中國典籍。2而成書於西元712年,日本最古之史書兼文學著作《古事記》,亦有述及此事,惟《古事記》更具體指出王仁還帶來《論語》十卷與《千字文》一卷。3

而應神天皇 16 年若據《日本書紀》之紀年,相當於是西元 285 年。因此有不少中、日學者以此爲據,認爲《論語》等儒典已於三世紀末東傳至日本,並主張從學於王仁的菟道稚郎子日後與異母兄長大鷦鷯皇子(即應神天皇,257-399)之間互讓

¹ 本文係筆者執行國科會專題研究計畫「漢學者與庶民的漢籍學習指南·路徑·方法——江戶時代漢學入門書研究(I)」(NSC 99-2410-H-003-090-MY3)之部分成果,初稿曾於臺灣師範大學國文學系所舉辦之「儒道國際學術研討會(四-隋唐)」上宣讀,會中承蒙評論人徐興慶教授、與會日本學者中島隆藏教授不吝賜正。本次投稿《成大中文學報》,幸獲匿名審查委員惠賜寶貴高見,使本文得以進一步修正補充不足之處,今謹一併深致謝忱。

² 詳參〈應神天皇 15 年條〉、《日本書紀・上》、收入坂本太郎等監修:《神道大系・古典編》4(東京:精興社、1983、穂久邇文庫本)、頁 574-576。

³ 詳參倉野憲司、武田祐吉校注:《古事記》,《日本古典文學大系》(東京:岩波書店,1993),中卷,頁 248。

皇位之舉,其實是受到《論語·泰伯》中泰伯欲讓位季歷的故事所影響,意指《論語》東傳日本後的二、三十年之間,已對皇室貴族產生思想上的具體影響。4然《古事記》、《日本書紀》並非信史,且二書中有不少傳說神話亦不可盡信,學界一般對《日本書紀》中於五世紀末即位的雄略天皇以前之內容多抱持保留態度。因此,所謂《論語》等儒典於三世紀末傳至日本的說法亦有待商榷。據丸山二郎(1899-1972)教授將《日本書紀》與朝鮮之《三國史記·百濟記》對照考察所得到的結果,認為應神天皇 16 年應當是西元 405 年5,若是,則儒典東傳日本之初當下推到五世紀初6,而太子菟道稚郎子和皇兄大鷦鷯的互讓皇位既發生於應神天皇 40 年,則當是西元528 年左右之事。

我們無法爲菟道稚郎子與大鷦鷯互讓皇位一事找到具體證據,說明其確實受到《論語·泰伯篇》所影響。然七世紀以還,儒典/儒學對日本的影響卻日漸增加,且有具體文獻以證。事隔菟道稚郎子與大鷦鷯互讓皇位近八十年,時值隋文帝、煬帝二朝之交,女皇推古天皇11年(603)12月,皇子廄戶豐聰耳皇子(即聖德太子,574-622)攝政後,首先以儒家德目爲準據,制定了「冠位十二階」,與學凡官職升遷、能力考核、稽其功績等,無不以禮爲宗,試圖打破官位世襲舊制,打擊舊有氏姓貴族勢力,建立嶄新的官僚體系。翌年的推古12年(604)夏四月丙寅朔戊辰,

⁴ 詳参西村天囚:〈敘論〉、《日本宋學史》(東京:梁仁堂書店,1909),頁 2-3。渡部正一:《日本古代・中世の思想と文化》(東京:大明堂,1980),頁35。

⁵ 詳參为山二郎:〈紀年論の沿革〉、《日本書紀研究》(東京:吉川弘文館,1955),頁100-265。

 [・]據《日本書紀》所載,應神天皇在位期間爲西元 270-310 年,據丸山二郎:〈紀年論の沿革〉一文所考察,應神天皇即位當在西元 389 年左右,該說已普遍獲得日本學界支持,如《日本年表》增補版已據丸山此說進行修訂。因此,若應神天皇 16 年王仁來朝並攜來《論語》等儒典,則此年當是西元405 年,已是五世紀初葉。

^{7 「}冠位十二階」以儒家德、仁、禮、信、義、智等六個德目命名,每個德目再分大、小二階,如大德、小德;大仁、小仁;大禮、小禮等以此類推。惟在此應注意的是:此六個德目中,「德」以下的五個德目乃董仲舒所謂的「五常」。換言之,聖德太子所援引的儒學思想,並非侷限於《論語》中的「儒學」倫常觀,恐怕已包含進西漢以還的「儒術」,甚至據岡田正之研究,支撐《憲法十七條》的另一股思想源流即是法家思想(詳參岡田正之:〈憲法十七條に就いて(第二回完結)〉、《史學雜誌》27:10(1916),頁1095-1109。)筆者以爲《憲法十七條》之內容思想資源屬性,基本上可區分爲:「和」、「禮」、「信」、「公」、「忠」等道德價值,有非常強烈的儒家色彩;而爲官守則的「承詔必謹」、「明辨訴訟」、「懲惡勸善」、「賞罰必當」、「明察功過」、「無偏無黨」、「背私向公」等爲臣之舉止行事規範,則多採借自法家之《管子》、《韓非子》,故充滿法治色彩。

聖德太子更頒布《憲法十七條》⁸,其中多有採借儒家典籍乃至法家、道家等漢籍語句,意在化用儒家經典語句中所含攝的倫常觀,確立道德規範,以訓誡部氏貴族與地方豪族,其目的除了試圖維持皇權與豪族之間的勢力均衡,強化天皇體制、保全國家一統之外,積極面更希望建立嶄新的「君」、「臣」、「民」之間的政治倫理關係與統治原理,目的在變革社會,建構天皇集權統治。

附帶說明的是,「憲法」一詞最早原見於《國語》所謂:「賞善罰姦,國之憲法也」⁹,意指一國之法律。又前人研究中,也有人以爲《憲法十七條》應是仿照西魏宇文泰之輔政蘇綽所制定之《奏行六條詔書》。因爲從內容上而言,《奏行六條詔書》有先治心、敦教化、盡地利、擢賢良、恤獄訟、均賦役等六條,學者以爲除了「盡地利」一條外,《憲法十七條》基本上都是在闡釋和補充《奏行六條詔書》。

10又若從發佈時間而言,《奏行六條詔書》是在西魏文帝大統 10 年(544)頒布,大統 10 年之干支爲甲子,且恰好是聖德太子頒布憲法的推古 12 年(604)的六十年前的甲子年,甚至從兩者的內容組織結構而言,兩者同樣以德治爲主,兼行法治,

⁸ 日本飛鳥時代所頒布的律令,最早乃西元 668 年所頒布的《近江令》(現未存),繼而有 681 年頒布 的《飛鳥淨御原令》(現未存),再而有701年頒布的《大寶律令》,此乃日本律令的完成,惟現亦未 存。後有於718年據《大寶律令》所改定頒布的《養老律令》,其大半內容現今仍存。而《憲法十七 條》雖名爲「憲法」,然實非法律條文,而是對當時日本臣民的政治、道德訓誡。但就如同近代日本 在 1889 年所頒布的《大日本帝國憲法》第 8 條和第 9 條中,提及天皇有權發佈具有法律效力的敕令 或命令,因此兩年後由明治天皇所頒布的《教育敕語》,俗稱「第二憲法」。若從這層意義而言,輔 政的聖德太子親自肇作頒布的《憲法十七條》,即等同推古天皇所頒布,故其雖非近代以還所謂的法 律條文,但仍具有高度權威以及不可改動性。惟在此必須注意的是:成書較《日本書紀》晚三十年, 號稱日本最古之漢詩集的《懷風藻》中,僅言聖德太子「肇制禮義」,而未言及「憲法」一詞。又平 安時代初期的《上宮聖德太子傳補闕記》也只說太子「制十七條政事修身事」,而平安時代末期的《上 宮聖德法王帝說》中雖然言及太子制定「十七條」,卻未寫道「憲法」之稱呼,故日本學界以爲「憲 法」一詞或爲《日本書紀》之編纂者自行附上(詳參柿村重松著、山岸德平校:《上代日本漢文學史》 (東京:日本書院,1947),頁 52。以及松本彥次郎:〈十七條憲法の綜合的研究〉,《史潮》11:2 (1941),頁32-48。) 然同樣是平安時代 (794-1192) 初期,成書於弘仁 10年 (819) 的《弘仁格式》 序文中則言:「上宮太子,親作憲法十七箇條,國家制法自茲始焉。降至天智天皇元年,制令廿二卷, 世人所謂近江朝廷之令也。」由此看來,自《日本書紀》成書的 720 年到《弘仁格式》成書的 819 年約一百年間,已逐漸出現所謂聖德太子制定《憲法十七條》的說法,所以我們可於 917 年成書的 藤原兼輔《聖德太子傳曆》中看到所謂太子「因錄十七條憲法,并天皇記國記等以先年進焉」。

⁹ 徐元浩撰,王樹民、沈長雲點校:〈晉語九〉,《國語集解》(北京:中華書局,2002),頁444。

¹⁰ 詳參高文漢:《中日古代文學比較研究》(濟南:山東教育出版社,1999),頁84-85。

似乎有著高度相似性。另外,關於爲何是十七條,一般以爲應是受到《管子·五行篇》、《楚辭·天問篇》與《淮南子》各書中,以天數爲九,地數爲八,九八之數代表陰陽之極,天地之道。故以九、八相合,以期達到天地和諧、萬物昌盛之目的。¹¹ 然筆者以爲若如是,則較《奏行六條詔書》早出,由漢武帝詔頒十三州刺史之《六條詔書》不也有可能是太子仿制的對象?故與其拘泥於《憲法十七條》究竟是受到漢代抑或受到西魏之詔書所影響,毋寧將研究視角置於探究憲法採借儒典等漢籍之方法,以及憲法如何因應日本需求,而重新涵容建構儒家道德價值內涵等問題,或許更能究明《憲法十七條》之文化思想意涵。

而飛鳥時代(552-710)日本對中國典籍的採借、化用情形,除聖德太子制定之「冠位十二階」中所採用的漢字與漢式道德概念,以及《憲法十七條》對中國經、史、子、集各書語句之採借外,其他如推古天皇四年(595)的伊豫道後溫泉碑文、元興寺露盤銘文等金石文中已使用漢文記事,又佛寺中之佛像背銘文中更不乏有援用儒典者,如〈法隆寺金堂釋迦佛造像記〉中即援引了《古文尚書》中的語詞。¹²足見儒家重要典籍多已傳入日本,並廣爲日人所採借、援用。自七世紀至九世紀,日本國內可見之儒典、漢籍,由九世紀末,亦即西元 891 年左右成書的藤原佐世所編

¹¹ 詳參岡田正之:〈憲法十七條に就いて(第一回)〉,《史學雜誌》27:6(1916),頁 645-661;岡田正之:〈憲法十七條に就いて(第二回完結)〉,頁1095-1109。

¹² 據內藤湖南:《日本文化史研究(上)》(東京:講談社,1976)之說法、〈法隆寺金堂釋迦佛造像記〉中有文曰:「上宮法王枕病,弗念干食。王后仍以勞疾,並著於床。時王后王子等及與諸臣,深懷 愁毒,共相發願,仰依三寶,當造釋像尺寸王神,蒙此願力,轉病延壽,安住世間。若是定業以背 世者,往登淨土,早昇妙果。……」其中「弗念」一詞出自《古文尚書》,而「著床」一詞係中國 古代醫書常用之語。(頁 91)蓋「弗念」一詞見於〈周書・金縢第八〉曰:「不欲人開之,有金人參 緘其口。弗豫,問王疾病瘳否。」該文中「弗豫」一詞即「弗念」,故注曰:「陸氏曰:豫本又作忬。按:《說文》引作有疾不念。《釋文》別本作忬,蓋即念字也。」(詳見阮元:《尚書注疏校勘記》,《十三經注疏附校勘記》,臺北:藝文印書館,1955,卷13,頁197)。而「著床」一詞屢見於歷代醫書,如隋代巢元方《諸病源候總論》言:「氣力不足,著床不能動搖,起居仰人食,如故是其證也。」(詳見巢元方:《諸病源候總論》,紀昀等總纂:《景印文淵閣四庫全書》,臺北:臺灣商務印書館,1984,卷9,頁15)、唐代王燾《外臺秘要方》言:「古今錄驗大五膈丸,療膈中遊氣,上下無常處藏,有虛冷氣迫咽喉,胸滿氣逆,脅有邪氣,食已氣滿,羸痩著床骨立。」(詳見王燾:《外臺秘要方》,紀昀等總纂:《景印文淵閣四庫全書》,卷8,頁49)、宋代唐慎爲《證類本草》言:「床味鹹、寒、無毒,主腰脊痛,不得著床,俯仰艱難。」(唐慎爲:《證類本草》,紀昀等總纂,《景印文淵閣四庫全書》,卷9,頁111)等皆是。

之《日本國見在書目錄》中所收錄之書目便可見一斑。

本文擬就《憲法十七條》這一制定於中國隋朝,堪稱日本現存最古之純漢文文獻,針對其援引、採借、化用《論語》語句之情形,首先說明吾人在稱呼其中某一語句、觀念援引、採借自何種儒典,亦即在說明其出典時,可以依據何種判準來斷定之,以免流於眾說紛紜。繼而聚焦於第1條憲法之採借情形,說明被抽離自文本上下語境脈絡的儒典文句,是如何被化用而成爲日式儒學道德觀,欲提倡何種大和民族的君臣、君民政治倫理?形塑何種文化價值傳統?又日本主體的確立是以何種文化交流、調整模式進行?最後則藉由《憲法十七條》對儒典的採借、化用例證,說明儒典於日本這一異地的傳播,其「經典」權威的獲得是藉由何種途徑?同時突顯出何種日本儒學/漢文學之特質?亦即,本文藉由考究日本推古天皇(592-628)12年所頒訂之《憲法十七條》之出典,除探究其如何鎔鑄漢籍諸子百家,特別是其中對《論語》等儒典的採借、化用方法,進而試圖究明其欲形構何種和魂,一探隋唐之際,域外接受涵容儒學之樣貌。13

¹³ 江戸時代以來,便有不少日本學者主張《憲法十七條》恐非聖德太子所制定,如狩谷掖齋於《文教 溫故批考》(收入正宗敦夫編:《狩谷掖齋全集》第八冊,東京:日本古典全集刊行會,1928,頁 124)、 榊原芳野於《文藝類纂》(東京:雄松堂,1988)卷4,二人就從所謂文章之文體辭氣不似推古朝文 來懷疑;近代以還主張《憲法十七條》係後人假託太子名僞作的代表性學者,首推津田左右吉。津田於《日本上代史研究》(東京:岩波書店,1947)及《上代日本の社會及び思想》(東京:岩波書店,1933)中,以所謂 1、憲法內容與太子所處時代的社會制度不合,反而較合於大化革新以後的日本社會制度;2、被視爲太子御傳且最值得信賴的《法帝王說》中較古成書的部份,並未言及太子制定《憲法十七條》;3、偉人傳說中多有附會假託之事蹟;4、憲法文體不似推古朝遺文,而較似大化革新後成書的《日本書紀》文體。津田所提出的前3點理由是從內容上懷疑憲法爲太子所制定,第4點理由則與狩谷、榊原二人相同。

針對此種僞作說,日本學界亦有人提出反駁,如岡田正之(詳參岡田正之:《日本漢文學史》,東京:吉川弘文館,1996,頁 31)、瀧川政次郎(詳參瀧春川政次郎:〈十七條憲法と大化改新〉,《史學雜誌》45:8 (1934),頁 76-91)。持反對理由者就文體而言,不外有同時代之文未必風格盡同,如同是飛鳥朝之遺文,見於《釋日本紀》的〈伊豫道後溫湯碑〉,與法隆寺的〈法隆寺金堂釋迦佛造像記〉二文,前者務辭藻、求對偶,故其文華美;後者主事實、用佛語,而其文質樸。以及成書於平安時代的《弘仁格式》中已有言道:「上宮太子親作憲法十七箇條,國家制法,自茲開始焉。」或《令集解》(收入黑板勝美編:《新訂增補國史大系》第 23 卷,東京:吉川弘文館,2004)卷 1,〈官位令〉中亦言:「上宮太子并近江朝廷,唯制令而不制律。」(頁 7)就是江戶時代的儒者,如齋藤拙堂於《拙堂文話》(臺北:文津出版社,1985)卷一亦曾言及:「憲法之成,在推古天皇十二年,時當隋文帝之末年,故其文有漢魏遺風矣。」(頁 2)

二、《憲法十七條》之儒典採借: 「語典」、「意典」、「勢典」

中日學界歷來對《憲法十七條》之研究,爲數眾多,而無論其著重何種研究議題,皆不兒觸及其深受中國儒家思想所影響,援引眾多中國典籍此點。而在關注《憲法十七條》之出典,並考究各條典故出自何書之先行研究,江戶時代的代表性研究多是《日本書紀》研究之一環,如寶曆12年(1762)出版的谷川士清(1709-1776)《日本書紀通證》、天明5年(1785)以還問世的河村秀根(1723-1792)《書紀集解》,乃至明治32年(1899)出版的飯田武鄉《日本書紀通釋》即是。明治以降至終戰的《憲法十七條》研究,除了是以所謂「日本漢文學」或「日本漢學」乃至「日本精神」、「日本思想」爲名等專書之部份內容問世外,專書、專文之研究亦魚貫而出。而無論是從儒學、佛教、律法、訓讀等視角切入研究,或是主在解說各條憲法意涵,乃至研究其用語特色之專文,皆不免或多或少論及《憲法十七條》採借、援用儒典與佛典之情形。

然這些爲數眾多的先行研究,雖指證歷歷說明各條憲法語出何書,但有趣的是: 君子所見未必相同。關於各條憲法究竟採借、援引自何書這一問題,或有同一條憲

另外若就內容上提出反駁的話,則以諸如第 12 條憲法有所謂「國司國造」一語,主張若《憲法十七條》真是大化革新以後所制定者,應該符合大化革新以後原本屬於國造的政治權能,皆已轉移至選敘自國造門閥的「郡司」,則第 12 條憲法就應該寫作「國司郡司」才是,而不應該是如今見到的「國司國造」;又如第 4 條所謂「其治民之本,要在乎禮」一句,既然大化革新以後陸續制定了《近江令》、《飛鳥淨御原令》等律令,律令已成國家政治之要具,則該句豈不應寫成:「其治民之本,要在乎律令」;或者如第 8 條所謂「群卿百寮,早朝晏退」、第 16 條所謂「使民以時」等內容,既然制定於大化革新以後的《養老令》,其〈宮衛令〉中已經明定百官登退時刻、〈賦役令〉中也規定了可使民之時節,則第 8、第 16 條憲法按理不應該再如此制定,否則豈不有疊床架屋之嫌。諸如上述,主張《憲法十七條》係僞作者,或是反對僞作之說者,基本上其所持理由多屬於情境證據而非具體證據,因此也就流於各說各話。

本文不拘泥於僞作與否這一問題,按前人之研究,《憲法十七條》或成於飛鳥時代的聖德太子之手,繼而受《日本書紀》作者所改潤,又或者是大化革新以後之儒者,乃至平安時代之儒者所僞托。無論如何,我們可以將之視爲是日本飛鳥時代後期到平安時代,日本具有深厚儒學、漢籍素養的人所創作出的。又或者我們可以將之視爲是自七世紀以還,日本經歷二百多年所逐漸建構出來的道德訓誡。然無論何者,我們皆可以將之視爲是隋唐之際,域外儒學的某種真實樣貌。

法用語,卻被指出出處不同;或是同一條憲法,某研究者言其出自某書,另一研究者卻不如此認為;或是各學者之間,指出《憲法十七條》共有幾處出自某部儒典,但其所指稱的條文或其所指出的次數,彼此之間卻不一致。筆者以爲所以會造成此種眾說紛紜的情形,主要在於各研究者對《憲法十七條》的用典判準並不一致。亦即,一言以蔽之的「出典」、「用典」,研究者並未提供一個確切定義,以說明其判斷某條憲法之語句出自某書的準據究竟爲何。

有鑑於此,筆者以爲若要解決此一出典判斷的分歧現象,則必須有一「出典」判斷準據,方能使《憲法十七條》對儒典等漢籍,乃至佛典的採借、援用情形,獲得更清楚之說明,以求更具說服力,同時可進一步釐清其採借諸典籍語句的方法具有何種複雜層次結構?結果形塑何種日式思維文化?展現出何種經典權威?進行了何種文化傳播與涵容?更突顯出何種日本儒學/漢文學之特質?而欲解決此等問題,近人錢鍾書《談藝錄》中所論及有關王荆公用韓昌黎詩典之法,即可作爲我們斷定《憲法十七條》採借漢籍之判準。

錢鍾書指出王荆公用韓昌黎詩典之法有三,即:「語典」、「意典」、「勢典」。¹⁴ 筆者以爲錢鍾書此處所謂的「語典」者,乃詞彙之所從出也;「意典」者,乃理心 之所貫通也;「勢典」者,乃句式之所仿效也。下文擬以此爲準據,考察《憲法十 七條》採借、援引《論語》等漢籍之情形、方法,試圖客觀說明其出典爲何。唯考 慮篇幅所限,無法逐一細說十七條憲法之出典性質,主要舉首條憲法詳說以證,再 視需要舉他條憲法輔證。又爲能詳細說明《憲法十七條》對中國經籍之採用、轉化 與應用,本文主要雖在檢討其對儒典的採借與化用,但爲了證明其採借、化用中國 經籍方法有其普遍一致性,必要時亦將說明其採借、化用諸子書乃至史書的情形, 藉以與其對儒典的採借、化用相互證成。而在舉證說明《憲法十七條》之用典情形 之前,茲將《憲法十七條》全文詳列於下,以便讀者對照閱覽。

一曰:以和爲貴,無忤爲宗。人皆有黨。亦少達者。是以,或不順君父。乍 違于隣里。然上和下睦, 諧於論事,則事理自通。何事不成。

103

¹⁴ 錢鍾書:《談藝錄》(香港:中華書局香港分局,1986),頁70。

二曰: 篤敬三寶。々々者佛法僧也。則四生之終歸,萬國之禁宗。何世何人, 非貴是法。人鮮尤惡。能教從之。其不歸三寶,何以直枉。

三曰:承詔必謹。君則天之。臣則地之。天覆地載。四時順行,萬氣得通。 地欲覆天,則致壞耳。是以,君言臣承。上行下靡。故承詔必慎。不謹自敗。

四曰:群卿百寮,以禮爲本。其治民之本,要在乎禮,上不禮,而下非齊。 下無禮,以必有罪。是以,群臣有禮,位次不亂。百姓有禮,國家自治。

五曰:絕餐棄欲,明辨訴訟。其百姓之訟,一百千事。一日尚爾,況乎累歲。 頃治訟者,得利爲常,見賄廳讞。便有財之訟,如石投水。乏者之訴,似水 投石。是以,貧民則不知所由。臣道亦於焉闕。

六曰:懲惡勸善,古之良典。是以,无匿人善,見悪必匡。其諂詐者,則爲 覆國家之利器,爲絶人民之鋒釼。亦佞媚者,對上則好説下過,逢下則誹謗 上失。其如此人,皆无忠於君,无仁於民。是大亂之本也。

七曰:人各有任。掌宜不濫。其賢哲任官,頌音則起。姧者有官,禍亂則繁。 世少生知。尅念作聖。事無大少,得人必治。時無急緩,遇賢自寬。因此, 國家永久,社禮勿危。故古聖王,爲官以求人,爲人不求官。

八曰: 群卿百寮,早朝晏退。公事靡監,終日難盡。是以,遲朝不逮于急, 早退必事不盡。

九曰:信是義本。每事有信。其善惡成敗,要在于信。群臣共信,何事不成。 群臣无信,萬事悉敗。

十曰:絕忿棄瞋,不怒人違。人皆有心,々各有執。彼是則我非,我是則彼非。我必非聖,彼必非愚。共是凡夫耳。是非之理,詎能可定。相共賢愚,如鐶无端。是以,彼人雖瞋,還恐我失。我獨雖得,從衆同擧。

十一曰:明察功過,賞罰必當。日者,賞不在功,罰不在罪。執事群卿,宜 明賞罰。

十二曰:國司國造,勿斂百姓。國非二君。民無兩主。率土兆民,以王爲主。 所任官司,皆是王臣。何敢與公,賦斂百姓。

十三曰: 諸任官者,同知職掌。或病或使,有關於事。然得知之日,和如曾

識。其以非與聞,勿防公務。

十四曰:群臣百寮,無有嫉妬。我既嫉人,々亦嫉我。嫉妬之患,不知其極。 所以,智勝於己則不悦,才優於己則嫉妬。是以,五百之乃今遇賢。千載以 難待一聖。其不得賢聖,何以治國。

十五曰: 背私向公,是臣之道矣。凡人有私必有恨,有憾必非同,非同則以 私妨公。憾起則違制害法。故初章云:上下和諧,其亦是情歟。

十六曰:使民以時,古之良典。故冬月有間,以可使民。從春至秋,農桑之節,不可使民。其不農何食。不桑何服。

十七曰:夫事不可獨斷。必與衆宜論。少事是輕。不可必衆。唯逮論大事,若疑有失。故與衆相辨,辭則得理。¹⁵

本文在此,且以憲法第1條爲例,於出典語詞後標明號碼依序說明之。該條列 於憲法首條,曰:

以和爲貴①。無忤②爲宗。人皆有黨③。亦少達者。是以或不順君父④,乍 違于隣里。然,上和下睦⑤諧於論事,則事理自通。何事不成⑥。

①以和爲貴

首句的「以和爲貴」,歷來研究或言出於《論語·學而》,或言出於《禮記·儒行》,亦有言分別見於《論語》、《禮記》者。筆者如下判斷之:和,古字龢,《說文》謂:「調也。」《國語·周語》:「言惠必及和。」注云:「和,睦也。」¹⁶《論語·學而》:「禮之用,和爲貴。」¹⁷《正義》曰:「此章言禮樂爲用,相須乃美。」又言:「和,謂樂也。樂主和同,故謂樂爲和。夫禮勝則離,謂所居不和也。故禮貴用和,使不致於離也。」又,《禮記·儒行》:「禮之以和爲貴。」《疏》曰:「禮以體別爲理,人用之當,患於貴賤有隔,尊卑不親。儒者用之,則貴賤有

¹⁵ 家永三郎、築島裕校注:《憲法十七條》、《聖德太子集》、《日本思想大系》2(東京:岩波書店,1975), 頁 12-23。本文所引《憲法十七條》之文字從之,標點則依中文標點習慣,重新標點。

¹⁶ 徐元誥撰,王樹民、沈長雲點校:《國語集解》(北京:中華書局,2002),頁88。

¹⁷ 魏・何晏注、宋・邢昺疏,朱漢民整理:《論語注疏》,《十三經注疏整理本》23 冊(北京:北京大學出版社,2000),卷 1,頁 11。

禮而無間隔,故云:『以和爲貴』也。」¹⁸二者所述,一云禮樂,一云貴賤。而《禮記》所錄應是紹述《論語》之旨,以和爲宗。又因此條憲法後文有「上和下睦」之語,故判定其語典、意典俱從《論語·學而》出。

②無忤

件本作啎,逆也。《韓非子·難言》:「且至言忤於耳而倒於心,非賢聖莫能聽,願大王熟察之也。」¹⁹漢荀悅(148-209)《前漢·孝哀皇帝紀下》:「且犯言致罪,下之所難言也;怫旨忤情,上之所難聞也。」²⁰皆有違逆在上者之情意。蓋忤必相隙,則難於和也。故憲法此處所謂「無忤爲宗」,當與「以和爲貴」,互文爲述。

③人皆有黨

《左傳·僖公九年》:「亡人無黨,有黨必有讎。」注云:「言夷吾無黨,無黨則無讎,易出易入,以微勸秦。」²¹此條將「亡人無黨」反言爲「人皆有黨」,可知語典雖有出入,但意典實與《左傳》此處相符。另據《日本書紀》所載蘇我馬子聚黨弒皇一事²²,乃知聖德甫攝政之際,日本貴族氏族、地方豪族權重,而皇權卻積弱不振,情形合於《韓非子·姦劫弒臣》所謂:「若以守法而不朋黨治官而求安,是猶以足搔頂,愈不幾也。」;及其又云:「是以主孤於上而臣黨於下,此田成之所以弒簡公者也。」²³故對照之下可推知聖德作十七條憲法之緣由。《禮記·儒行》又云:「儒有今人與居,古人與稽;今世行之,後世以爲楷;適弗逢世,上弗援,下弗推。讒諂之民有比黨而危之者,身可危也,而志不可奪也。」〈疏〉:「既

¹⁸ 漢・鄭玄注、唐・孔穎達疏,龔抗雲整理:《禮記正義》,《十三經注疏整理本》15 冊 (北京:北京大學出版社,2000),卷59,頁1850-1851。

¹⁹ 陳啓天:《增訂韓非子校釋》(臺北:臺灣商務印書館,1982),卷3,頁303。

²⁰ 漢·荀悅撰、晉·袁宏,張烈點校:〈兩漢紀〉上,《漢紀》(北京:中華書局,2002),卷 29,頁 505。

²¹ 周・左丘明傳、晉・杜預注、唐・孔穎達正義,浦衛忠等整理:《春秋左傳正義》,《十三經注疏整 理本》17冊(北京:北京大學出版社,2000),卷13,頁413。

^{22 「}五年冬十月癸酉,有獻山豬。(崇峻)天皇指豬詔曰:『何時如斷此豬之頸?斷朕所嫌之人?』」 又載:「壬午。蘇我馬子宿禰,聞天皇所詔,恐嫌於已。招聚儻者,謀弒天皇。」詳參〈崇峻天皇 5 年條〉,《日本書紀・下》,頁 32-34。

²³ 陳啓天:《增訂韓非子校釋》,卷2,頁214。

不爲君所引,又不爲民所薦,唯有『讒諂之民』,其羣黨連比共危亡己者也。」²⁴由 此觀之,漢籍所述,亦可爲史鑑。

④是以或不順君父

「是以」一詞,指上推原之辭,《憲法十七條》見之頻仍,凡六處。²⁵該詞先秦早見用之:《左傳·桓公二年》:「吾聞國家之立也,本大而末小,是以能固。」²⁶《左傳·昭公二十年》:「政寬則民慢,慢則糾之以猛,猛則民殘,殘則施之以寬。寬以濟猛,猛以濟寬,政是以和。」²⁷《論語·公冶長》:「敏而好學,不耻下問,是以謂之文也。」²⁸《韓非子·姦劫弒臣》:「是以主孤於上而臣黨於下,此田成之所以是簡公者也。」²⁹

「順」者,《左傳·襄公三年》:「臣聞『師眾以順爲武,軍事有死無犯爲敬』。 君合諸侯,臣敢不敬?君師不武,執事不敬,罪莫大焉。」注曰:「順,莫敢違。」³⁰ 《管子·君臣上·短語四》:「天子出令於天下,諸侯受命於天子,大夫受令於君, 子受令於父母,下聽其上,弟聽其兄,此至順矣。」³¹係取其下悉聽上,莫敢違也 之義。此乃合《論語·顏淵》所謂:「齊景公問政於孔子,孔子對曰:『君君,臣 臣,父父,子子。』」³²各司其職,各本其份,據禮而順守貴賤尊卑等差次序,故 和順諧睦之意,與本條憲法下句之「上和下睦」相呼應。

「**君父**」,有二義也。其一,君王之子稱其父王:《春秋穀梁傳·隱公元年》: 「爲子受之父,爲諸侯受之君。己廢天倫,而忘君父,以行小惠,曰小道也。」³³《左

²⁴ 漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏,龔抗雲整理:《禮記正義》,卷 59,頁 1849-1850。

²⁵ 尚見於三曰「是以君言臣承」、四曰「是以群臣有禮」、五曰「是以貧民則不知所由」、八曰「是以 遲朝」及十曰「是以彼人雖瞋」等五例。

²⁶ 左丘明傳、杜預注、孔穎達正義,浦衞忠等整理:《春秋左傳正義》,卷5,頁177。

²⁷ 左丘明傳、杜預注、孔穎達正義,浦衞忠等整理:《春秋左傳正義》,卷49,頁1621。

²⁸ 宋・朱熹:〈公冶長第五〉,《論語集注》,《四書章句集注》(北京:中華書局,1983),頁79。

²⁹ 陳啓天:《增訂韓非子校釋》,卷2,頁214。

³⁰ 左丘明傳、杜預注、孔穎達正義,浦衛忠等整理:《春秋左傳正義》,卷 29,頁 948。

³¹ 黎翔鳳撰,梁運華整理:《管子校注》(北京:中華書局,2004),卷 10,頁 559。

³² 朱熹:〈顏淵第十二〉,《論語集注》,頁 136。

³³ 晉・范甯集解、唐・楊士勛疏、夏先培整理:《春秋穀粱傳注疏》,《十三經注疏整理本》22 冊(北京:北京大學出版社,2000),卷1,頁3。

傳·僖公五年》:「一國三公,吾誰適從?及難,公使寺人披伐蒲。重耳曰:『君父之命不校。』乃徇曰:『校者,吾讎也。踰垣而走,披斬其袪,遂出奔翟。」³⁴《左傳·僖公二十三年》:「晉公子重耳之及於難也,晉人伐諸蒲城。蒲城人欲戰,重耳不可,曰:『保君父之命,而享其生祿,於是乎得人。有人而校,罪莫大焉。吾其奔也。』遂奔狄。」³⁵其二,意即天子、君主。《文選·曹植·求自試表》:「昔耿弇不俟光武,亟擊張步,言不以賊遺於君父也。」³⁶綜觀本條憲法上下文意,則「君父」一詞當兼有君與父二義,同時涵蓋公與私二層意涵。

⑤上和下睦

《千字文》:「上和下睦,夫唱婦隨。」³⁷其注云:「上,即尊貴者;下,即卑賤者。和,諧也;睦,親也。言五倫雖有貴賤尊卑上下之不同,而皆以和諧親睦爲善也。」³⁸另,《孝經·開宗明義章》亦云:「子曰:『先王有至德要道以順天下,民用和睦,上下無怨。』」³⁹注云:「言先代聖德之主,能順天下人心,行此至要之化,則上下臣人,和睦無怨。」如本文第一節所述,據《日本書紀》載,百濟博士王仁應神天皇之邀來朝,菟道稚郎太子拜其爲師。此事《古事記》後補益王仁獻《論語》、《千字文》事。今所見《千字文》成書於南朝梁武帝(502-549),從時序而言,斷難與王仁俱往東瀛,日本學者或據此推斷王仁來朝或許不在應神天皇朝。然二書皆成於《憲法十七條》制定之前,聖德或皆可得見。又如後文所述,設若憲法非聖德太子所作,而是大化革新以還至平安朝初期之儒者所作,得見之實不足爲奇。考本條憲法之語詞結構,則「語典」、「意典」、「勢典」皆從《千字文》出。

⑥何事不成

「何者」云云用於句末或句首,俱爲反詰之辭,且兼有感嘆之義。「何事不成」

³⁴ 左丘明傳、杜預注、孔穎達正義,浦衛忠等整理:《春秋左傳正義》,卷12,頁390。

³⁵ 左丘明傳、杜預注、孔穎達正義,浦衛忠等整理:《春秋左傳正義》,卷15,頁469。

³⁶ 梁・蕭統編:《文選》(韓國特別市:正文社,1983),頁890。

³⁷ 梁·周興嗣撰、汪嘯尹纂集:《千字文釋義》(北京:中國書店,1991),頁 27-28。

³⁸ 周興嗣撰、汪嘯尹纂集:《千字文釋義》,頁 27-28。

³⁹ 唐・李隆基注、宋・邢昺疏、鄧洪波整理:《孝經注疏》,《十三經注疏整理本》26 冊(北京:北京大學出版社,2000),卷1,頁3。

一語,尚見於第九條憲法「群臣共信,何事不成。」見諸先秦兩漢典籍,亦多有之。如《鄧析子》:「忠言於不忠,義生於不義。音而不收、謂之放;言出而不督、謂之闇。故見其象,致其形;循其理,正其名;得其端,知其情。若此,何往不復,何事不成。」⁴⁰或若《文子·上仁》:「唯神化者,物莫能勝。中欲不出謂之賴,外邪不入謂之閉,中賴外閉,何事不節,外閉中賴,何事不成。故不用之,不爲之,而有用之,而有爲之,不伐之言,不奪之事,循名責實,使自有司,以不知爲道,以禁苛爲主,如此則百官之事,各有所考。」⁴¹等。此外,《漢書·司馬遷傳》所載〈論六家要旨〉所云:「『聖人不巧,時變是守。』虛者,道之常也;因者,君之綱也。群臣並至,使各自明也。其實中其聲者謂之端,實不中其聲者謂之窾。窾言不聽,姦乃不生,賢不肖自分,白黑乃形。在所欲用耳,何事不成?」⁴²頗合憲法之旨。「語典」、「勢典」或襲用自《漢書》。

如上例之說明,以「語典」、「意典」、「勢典」判斷出典,通常「語典」、「勢典」同,則「意典」多同;而「勢典」同則「意典」、「語典」或有改易;又「意典」同則「語典」、「勢典」或有改易。唯《憲法十七條》對儒典等漢籍之採借,亦有「語典」、「勢典」同但「意典」卻有出入者,甚或「語典」、「勢典」截然相異,但「意典」符合者。諸如此類,筆者以爲可將之視爲「化典」。茲舉第5條憲法說明之。

五曰:絕餮棄欲,明辨訴訟。其百姓之訟,一百千事。一日尚爾,況乎累歲。 頃治訟者,得利爲常,見賄廳讞。便有財之訟,如石投水。乏者之訴,似水 投石。是以,貧民則不知所由。臣道亦於焉闕。

①絶餮棄欲

儒、釋、道三家,皆有「除慾去貪」此類之思維。如儒家言「克己復禮」,老 子說「少私寡欲」,與莊子講「成心嗜欲」,而佛家則有「捨家棄欲」之行法等。

⁴⁰ 周·鄧析:《鄧析子(及其他兩種)》(北京:中華書局,1991),卷1,頁4。

⁴¹ 王利器撰:《文子疏義》(北京:中華書局,2000),卷 10,頁 441。

⁴² 漢・班固:《漢書・列傳・司馬遷傳第三十二》,楊家駱主編:《新校本二十四史》(臺北: 鼎文書局, 1987),卷 62,頁 2722。

但憲法此處所謂「絕」與「棄」之用字,「勢典」與《老子》第十九章:「『絕』 聖『棄』智,民利百倍;『絕』仁『棄』義,民復孝慈,『絕』巧『棄』利,盜賊 無有」句式語法相仿似,唯宜注意處則是兩者「意典」卻有異。因〈憲法十七條〉 此處所言之「絕」、「棄」,意在真正去除、捨棄,但老子所言「絕」、「棄」, 卻是一種「作用義的保存」,並非「去除、捨棄」,而是「除病不除法」,故兩者 「勢典」雖同,但「意典」有所出入。

②是以貧民則不知所由

《孟子·離婁下》:「吾身不能居仁由義,謂之自棄也。仁,人之安宅也;義,人之正路也。曠安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!」⁴³而〈憲法十七條〉中,第五條所言:「是以貧民則不知所由」一句,雖「語典」、「勢典」皆不出於《孟子》,然筆者以爲「意典」當出於上述孟子所謂「居仁由義」之「由」。理由在於:當官吏以得利與否做爲斷案憑據時,則是非公義盡失。如是日久,則平民百姓乃至貧民將因官吏不公之決斷,而混淆模糊是非善惡,動搖其行事據準,終至人民將不知其所當行之路。此正是孟子所謂「居仁由義」之「由義」意涵,以「義」爲當行之正路,義者,宜也。憲法此句即言:官吏唯利是圖、盡失是非公義至極,則平民百姓將不明何者爲宜,何者爲是,終至不知何所當行,喪失行爲之價值準據,迷失生命之發展方向,後果不可謂不大。

如上所述,出典之判斷,有明見是而暗不合;亦有明見不是而暗合者,足見《憲法十七條》對儒典等漢籍之採借、援引,或直襲、或嫁接、或翻轉、或暗自取意等等,手法不一,實不能以字面斷。若無一定準據,必流於各家自說自話,此即同樣言及《憲法十七條》共援引《論語》語句幾例,前文提及之柿村重松著、山岸德平校之《上代日本漢文學史》以爲有五例⁴⁴;然家永三郎、築島裕校注之《日本思想

⁴³ 宋・朱熹:〈離婁章句下〉,《孟子集注》,《四書章句集注》(北京:中華書局,1983),頁 281。

[#] 其僅指出:第一條「以和爲貴」,見於《禮記・儒行篇》,蓋本於《論語・學而篇》「有子曰:禮之 用和爲貴」,同條「爲宗」一詞,同〈學而篇〉「因不失其親,亦可宗也」。第2條「直枉」本於〈顏 淵篇〉「能使枉者直」、第四條「非齊」本於〈爲政篇〉「齊之以禮」、第七條「生知」本於〈季氏篇〉 「子曰:生而知之上也」、第十六條「使民以時」本於〈學而篇〉「使民以時」。」詳參柿村重松著, 山岸德平校:《上代日本漢文學史》,頁53。

大系》本《憲法十七條》之注解則以爲有八例。⁴⁵其間差異雖難免有個人主觀判斷 在內,然歸根究柢,原因當在出典之判準無所適從。今以「語典」、「意典」、「勢 典」爲準據,應有助於進一步說明《憲法十七條》對儒典等漢籍之採借、援引方法, 更可藉之深入考察隋唐之際,儒學於古代日本之傳播、接受、涵容實況。

三、《憲法十七條》之和魂形構: 忠孝·公私·和魂漢才

歷來研究多言聖德太子制定《憲法十七條》之目的,不外端正朝綱、主張以德治、禮治、法治來治理國家,明辨君臣權力義務與分際,制約氏姓貴族與豪族,以施行中央集權統治。然筆者以爲:《憲法十七條》中諸多乍見不覺有異的諸多儒家德目與價值,在脫離儒典文本之上下文脈與中國這一語境之後,卻產生了意涵變異,且各條憲法之間似乎存在著一種有機關聯,演變成一種日式的儒學價值觀,形構出屬於日本的和魂精神文化。以下茲就《憲法十七條》中言及「天子」與「忠」、「孝」;「背私向公」與「道」、「仁」、「禮」;以及「和魂漢才」此三個議題來考察分析。

(一)萬世一系・忠孝不二

在中國,天子與天的關係就如周王是受命(天命)於天,而獲得統治天下之合 法權威的天子,故對天之譴告戒慎恐懼。蓋春秋末期之儒家接受《尚書》、《詩經》 中的人格神天觀,進而將天加以道德化,如孔子言:「君子有三畏:畏天命,畏大 人,畏聖人之言。」⁴⁶、「予所否者,天厭之。」⁴⁷孟子則言:「天將降大任於是人

⁴⁵ 該書指出憲法援引自《論語》者有第 1、2、3、6、7、9、13、16 條等共八條。詳參家永三郎、築 島裕校注:《聖德太子集·憲法十七條》,頁 12-23。

⁴⁶ 朱熹:〈季氏第十六〉,《論語集注》,頁172。

⁴⁷ 朱熹:〈雍也第六〉,《論語集注》,頁91。

也,必先苦其心志」⁴⁸,天逐漸轉爲道德人格神天。然道德人格神天觀逐漸形成的同時,作爲自然理法的天觀也漸次形成,如孔子言:「天何言哉?四時行焉,百物生焉,天何言哉?」⁴⁹孟子則言:「舜、禹、益相去久遠,其子之賢不肖,皆天也,非人之所能爲也。莫之爲而爲者,天也;莫之致而致者,命也。」⁵⁰

另一方面,《荀子·天論》中則不認同人格神天,而較強調自然法理之天這一層面,試圖切割人間世事務與天之運行的關聯,主張「天人之分」,否定陰陽災異說的道德天。與荀子相對的,戰國末期的墨家學派則繼承了《尚書》、《詩經》中所謂具有良善意涵的人格神天觀,並將之加以發展,如墨子言:「我爲天之所欲,天亦爲我所欲,然則我何欲何惡?……天欲義而惡不義」⁵¹,還主張:「天子爲善,天能賞之,天子爲暴,天能罰之。」⁵²甚至今日被學界斷定屬於《墨子》書中較早材料之一的〈非攻下〉中,還言及天可決定天子的殀壽以及其王位安穩與否。此一思維形同西漢中期以還,董仲舒將人間社會之善善惡惡,與天對人間善惡之賞罰的祥瑞災異相互結合的「天人相關」學說之原型。董仲舒的天人相關說,主張國家若離道、失政則天將降災害以譴告天子,若人君仍不知反省,則出怪異使之恐懼,若人君仍不思改善,則將滅亡其國家。董仲舒的天人相關說,基本上是結合了先秦儒家所謂具有良善意涵的道德人格神天,與墨家所謂的天可以對天子降祥瑞、災異等兩家思想而成。

正因中國的天子是受命於天,方才擁有君臨天下之資格與權威,所以各朝天子都有祭祀天帝的重責大任,而且此一權利、義務也是天子所獨有的。而天子的另一個重要義務就是得行善、行道,所以天子要負起「敬天保民」的職責,代天治民。而所謂「行道」的對象既然是天子這個「人」,「道」所指涉的就是「爲所當爲」,在個人層面就是所謂的「仁」,故天子要行「仁政」;若是在社會層面,其具體內

⁴⁸ 朱熹:〈告子章句下〉,《孟子集注》,頁348。

⁴⁹ 朱熹:〈陽貨第十七〉,《論語集注》,頁 180。

⁵⁰ 朱熹:〈萬章章句上〉,《孟子集注》,頁308。

⁵¹ 清·孫詒讓:〈天志上第二十六〉,《墨子閒詁》,《漢文大系》14(臺北:新文豐出版公司,1978), 卷7,頁3。

⁵² 孫詒讓:〈天志中第二十七〉,《墨子閒詁》,卷7,頁9。

容就是所謂的「禮」。此處所謂「行道」的「道」,是一種價值概念,「行道」就是實踐價值概念。落實到具體的「仁政」,則諸如「懲惡勸善」(第6條憲法)、「任人以賢」(第7條憲法)、「明察功過」(第11條憲法)、「勿斂百姓」(第12條憲法)、「使民以時」(第16條憲法)等皆是。

孔子之後的孟、荀繼承孔子一以貫之的道,或言:「先王之道」⁵³,或言:「禮者人道之極也」⁵⁴,都是進一步闡明社會層面的「道」。「道」落實到社會層面時,必須展現在禮儀制度上,而「禮」就成了維持尊卑等差之階層秩序的社會規範。所謂階層秩序從親族、村落的家父長制度到君臣關係、統治階層內部秩序的維持,乃至國際外交方面,皆受到「禮」的規範。而在日常生活中,禮俗則展現在宗法、祭祀、婚、喪、喜、慶等儀節,以及人倫秩序的規範、戒律上。儒家則進一步深化「禮」觀念,如孔子將禮包攝於善之最高境界的「仁」;孟子則將之配予「仁」、「義」、「智」,視其爲人之天性;荀子則將禮視爲聖人之教的外在性規範、規則。而春秋時代鄭國子產(?-B.C522)則言:「其禮者,天之經、地之義、民之行。」⁵⁵子產所謂的「禮」,是以恆常不易之天地自然秩序爲其根據,故反對禮受到時世變化所左右。

然到了漢代,叔孫通(?-B.C194)則強調:「禮因時世人情爲之節文者也。故夏、殷、周之禮所因損益可知者,謂不相復也。」56此後,「禮」觀之意涵也就包括了不變之天經與可變之節文兩個層面,而「不變之天經」乃作爲政治之根本秩序原理的「禮」;「可變之節文」乃個人行儀舉止或人際關係之具體規範儀節的「禮」。而禮的施行,無非在求政治社會秩序與人際關係往來的「和」諧有序,亦即維持尊卑等差各階層之人可以和諧共處,避免貴賤有隔、尊卑不親,進而穩定維持既有的尊卑等差秩序。值此之際,「禮」形同一種道德規範,用以區別貴賤尊卑、長幼上下;「和」則宛若一種道德價值,使人各安其位、相濟相成。

⁵³ 朱熹:〈滕文公章句下〉,《孟子集注》,頁 261。

⁵⁴ 王先謙:〈禮論〉,《荀子集解》,《漢文大系》15 (臺北:新文豐出版公司,1984),頁 13。

^{55 〈}昭公二十五年〉,《春秋左傳正義》,卷51,頁888。

⁵⁶ 漢·司馬遷:〈劉敬叔孫通列傳第三十九〉,《史記》,楊家駱主編,《新校本二十四史》(臺北:鼎文書局,1987),卷 99,頁 2722。

如上所述,中國的天子乃是「受制於天」、「君權神授」的「有德之君」。故須行道、施仁政、敬天保民,方能維持其至高無上之天子地位。故孟子在此天命觀的基礎上,提出「民爲貴,社稷次之,君爲輕」的價值等差判斷,主張若遇無道不仁之暴君,人人皆可誅之。同時還強化孔子所謂「君待臣以禮,臣事君以忠」的君臣對等關係,主張君若視臣爲草芥,則臣亦將視君爲寇讎。所以孔、孟所謂:「天無二日,民無二王」⁵⁷(第 12 條憲法爲「國非二君,民無兩主」)這一對臣民的要求,基本上是必須以敬天保民之有德、行道之仁君爲其前提的。

但是,細觀《憲法十七條》,君權神授與有德者爲君這兩大天子之所以爲天子的思想,並未被採納進憲法中。因爲根據《日本書紀》的記載,天照大神是降世諸神中的最高神祇,而首位天皇神武天皇則是天照大神的天孫之後。而《古事記》以還的天皇論述中,天皇乃是以「人」形降生於人世的天孫之後,亦即所謂的「現人神」(アラヒトカミ)。而此種擬神性的自然血源關係,是有皇室代代承繼,故天皇擁有祭、政、學、軍乃至精神層面的超越性地位,此一崇高地位受到「天孫之後」這一「神格」的保障,萬世一系永爲日本國族的統治者。所以,日本天皇不是受命於天才獲致其統治日本之人民、土地的合法權利,而是天神降世,直轄日本之社稷百姓。既非受命於天,則爲了永保社稷與皇位而被要求「人」/「天子」必須行道、施仁政等道德價值實踐要求,當然就不能同樣拿來要求「神」/「天皇」。換言之,天皇所以具有統轄治理日本人民與土地的權利,乃因其「天孫之後」這一「神格」,而非受命於天,故沒有所謂:「不敬厥德,乃早墜厥命」的顧慮,所以「有德者爲君」的道德要求,被剔除於憲法之外,故全然未見所謂「爲政以德」58或是「以德行仁者王」59此類強調爲君者之德行的內容。

而且因爲天皇是天孫之後降世,故其身分已經超越政治秩序從屬的貴賤尊卑, 而成爲宗教性的超越存在,故臣民無法、也不可能在「人」的層次上要求與天皇有 某種相互的對等關係,正因爲天皇「現人神」的身分屬性無法被「人」所超越、改

⁵⁷ 朱熹:〈萬章章句上〉,《孟子集注》,頁306。

⁵⁸ 朱熹:〈爲政第二〉、《論語集注》、頁53。

⁵⁹ 朱熹:〈公孫丑章句上〉,《孟子集注》,頁 235。

變,所以臣民只能安守既定的貴賤尊卑等差秩序,無法也無權要求天皇必須待臣以「禮」,所以第4條憲法所謂「以禮爲本」,其被要求的主詞只有「群卿百寮」,並非天皇本人。所以只有臣民對天皇絕對的臣服、盡忠,而且要將忠誠對象收束於天皇這一單一對象。又據《古事記》所載,因爲日本民族又是天皇的後代,所以在血源源頭上,天皇又是所有日本人民的始祖,亦即對天皇而言,其所統轄的日本國民,既是其「子」,又是其「民」。因此,當所有日本「子民」向天皇盡忠時,其既是「盡忠」,同時也是「盡孝」,換言之,「盡忠」是「大孝」,「盡孝」是「小忠」,此謂「忠孝一致」、「忠孝不二」、「忠孝一體」。

既然「忠孝一致」,則何來易姓革命之理由,因爲在天孫「血脈一本」,皇位繼承「萬世一系」的政治秩序中,天皇既是日本人民血脈的元祖,也是現世的皇父,故無革命易姓之須要,而且也迴避了忠、孝發生衝突時的抉擇難題,因而解構掉中國「孝子忠臣」此種孝乃忠之行爲基礎的信仰,故《憲法十七條》專重「忠」而不言「孝」。專以「君」、「王」、「主」,或是「國家」、「國」、「社稷」等「公」對象來與個人之「私」相對,在「忠」/「公」與「孝」之間不存在衝突的情形下,僅剩個人之「私」與國家、天皇之「公」之間的抉擇。但因天皇又是日本人民血源上之父祖,所以個人是否盡忠、奉公與否,也就只是小私、大私之別而已。我們從《憲法十七條》對儒學元素的採擇、選別,似乎可以探掘出近代日本天皇制軍國主義中,天皇、國家至上的「國體」論思想之雛型。

(二)背私向公·天皇獨尊

憲法第15條強調爲臣守則在背「私」向「公」,強調人臣當彼此相和、無有嫉妒並盡忠於君。但卻未提及君王是否必須是愛人之「仁」君,亦不論君王是否必須以「道」、「禮」行事。首先,關於究竟是何人必須施行「仁」政,實踐此一爲政道德這一問題,我們可以發現第6條所謂「無仁於民」,第12條所謂「國司國造,勿斂百姓」,以及第16條所謂「使民以時」等,前者被要求的對象是臣下;後兩者被要求的對象則是當時的氏姓貴族與豪族,換言之,皆非天皇本人。

但此種道德要求方式顯然異於《論語》、《孟子》中原本的意涵。因爲《論語》

中言:「節用而愛人,使民以時」⁶⁰,或者是《孟子》所謂:「不違農時,穀不可勝食也。」⁶¹乃至《漢書》的:「使民以時,務在勸農桑。」⁶²其被勸告或被如此要求的對象,皆是執政的「君王」本人。又《孟子》中所謂:「施仁政於民,省刑罰,薄稅斂,深耕易耨。」有權施行「仁政」者,當然是君王本人。然而,《憲法十七條》中「使民」、「勿斂」、「仁於民」等此類道德要求,卻都是針對臣下官吏與氏姓貴族、豪族而來發聲的。群臣百寮儼然是天皇之股肱、人民之父母,其所以必須行仁於百姓,主要是爲了對天皇負責,他們是天皇與百姓之間的中介橋樑。

而由第 12 條憲法所謂:「國司國造,勿斂百姓。國非二君。民無兩主。率土兆 民以王爲主。所任官司皆是王臣。何敢與公,賦斂百姓」⁶³看來,正因爲天皇才是 日本獨一無二的「君」、「王」、「主」、「公」⁶⁴,所以「天下」、「百姓」、 「國土」等皆爲天皇、國家所專屬,因此執事群卿(第 11 條)與諸任官者(第 13 條)所負責的「職掌」(第 13 條)、「公務」(第 13 條)等,亦即一切攸關國家 公共政治的大小「事」(第 1、8、9、11、13、17)無非都是「公務」(第 13 條)。 因此,設若有人膽敢使民非時、橫征暴斂、不仁於民,那就是圖謀一人、一家、一 族之「私利」而危害到「公家」/天皇之權利,或者是如第 15 條所說的,因爲個人 私怨等人際關係而違反國家法治秩序,未能「背私向公」,那就是人臣失格,背離

⁶⁰ 朱熹:〈學而篇〉、《論語集注》,頁49。

⁶¹ 朱熹:〈梁惠王上〉,《孟子集注》,頁 203。

⁶² 班固: 〈五行志〉,《漢書》,頁 1319。

⁶³ 家永三郎、築島裕校注:《聖德太子集》,頁 19。

^{64 《}憲法十七條》中並未使用到「皇」或「帝」來稱呼「天皇」,但卻使用了「君」這一語詞,總共有5例(第1、6、12條各1例,第3條2例),而且也使用「王」與「主」二詞,如第12條。另外則使用「公」這個字來表示職掌公眾事務的代表性主權的「君」、「王」、「主」、總共有4例(第8、12條各1例,第15條2例);而作爲藉由法制秩序所維持的制度性政治社會實體的,則以「國家」(第4、6、7條各1例)、「國」(第2、4、6、7、14條各1例,第12條3例)、「社稷」(第7條1例)等語彙來表示之,此時的「國家」、「社稷」、「國」,大都指稱「日本」這一國家,但是第12條憲法的「國司」、「國造」的「國」,指的是當時日本的地方行政單位,又第2條的「萬國」的「國」基本上應是指世界人類整體。

若如上述,則《憲法十七條》中職掌公眾事務的代表性主權的「君」、「王」、「主」就等於「公」的象徵層面,而作爲藉由法制秩序所維持的制度性政治社會實體的「國家」、「國」、「社稷」就是「公」的實質層面,因此「公」也就同時指向「天皇」與「日本」。反言之,「天皇」也就代表了「公」與「日本」。

臣道。

《憲法十七條》此處顯然翻轉了中國原先的「仁」與「忠」的先後順序。因爲,「仁」作爲儒學之核心思想概念,其無論是指向孔子的愛人或孟子的仁政,都應該是最高的道德原則、價值、理想與境界,都應該是最優位。但《憲法十七條》中「使民」、「勿斂」、「仁於民」的所有仁政,其所以被要求必須成立的前提,卻都是因爲不可以「私」害「公」,是服從在「天皇」這一最高「公」權利之下方才成立的。換言之,「仁」必須以「忠」爲其前提,繼而藉由實踐「仁」才能體現「忠」,「忠」於是凌駕於「仁」之上,翻轉了中國儒學中原先「仁」優於「忠」的次序。

另外,就如山鹿素行(1622-1685)所言,聖德太子「輔天下之政,立憲法,以 禮爲天下治本之本。」⁶⁵但素行卻又強調此《憲法十七條》中用以治國之「禮」, 乃日本獨特之物,而非中國禮樂之「禮」。而此日本古來獨有之「禮」究竟所指爲 何?素行接著說道:

本朝往古之道,天子以之修身、治人,人臣以之輔君政國,及神代之遺敕, 正是天照大神至誠之神道也。⁶⁶

關於素行的說法是否正確,若從《日本書紀》以下之記載看來,或許不無道理。蓋 推古天皇十五年春二月所頒布之敕令中便如下言道:

朕聞之,囊者我皇祖天皇等宰世也,跼天蹐地,敦禮神祇,周祠山川,幽通乾坤,是以陰陽開和,造化共調,今當朕世,祭祀神祇豈有怠乎?故共為竭心宣拜神祇。⁶⁷

而結果就是聖德太子遂率同大臣百寮祭拜神祇。

然群卿百寮雖然被要求以「禮」行事、以「仁」施政,以表示其盡忠向公。但 必須注意的是:《憲法十七條》既不要求君王施仁、行禮,亦未言及天皇是否應該 有一與臣道相符合的君道,亦即無道、不仁、無禮之暴君似乎未受到制約。換言之,

⁶⁵ 山鹿素行著、山鹿旗之進編:〈學問〉、《謫居童問》上(東京:博文館,1913),頁 239。本文所引該書中文引文係筆者所譯。

⁶⁶ 轉引自松本彥次郎:〈十七條憲法の綜合的研究〉、《史潮》11:2(1941)、頁34。

^{67 〈}推古天皇 15 年條〉,《日本書紀》, 頁 69。

《憲法十七條》剔除了君臣關係中,群卿百寮亦可以「伐無道」、「誅暴君」、「視爲寇讎」等此種抵制抗衡無道、不仁、無禮之暴君的合法權。換言之,「忠」是日本臣民在任何情況下都必須無條件接受並實踐的最高德目。

所以「忠」雖然仍是《憲法十七條》中所標榜的臣對君的義務關係,但「忠」並不是在君王行「仁」、有「道」、待臣以「禮」的前提下而成立的,而且就第 1 條和第 4 條憲法看來,「以和爲貴」、「以禮爲本」所要求的對象,也是「人」、「百姓」與「群臣」,而非「現人神」的天皇。也就是說,禮節與和諧乃是人臣面對天皇應有的態度與關係。換言之,「天皇」這一人君/神君乃是日本臣民必須禮敬、不可冒犯、衝突的對象,所以日本臣民不僅要「絕對」忠於天皇,更不可無視禮節,以「革命易姓」而來破壞君臣、君民之和諧關係。

關於此種南橘北枳的儒學道德變異現象,江戶古學派儒者山鹿素行則提出了說明,素行強硬地主張道:

本朝有本朝之政,雖云異朝之制好,然異朝可用,而本朝難用者多。……崇敬正統,尊王代,宗廟之元祖天照大神之御苗裔,今之天子,此難比異朝之例,可謂勤王崇朝之道明也。……只可本朝據本朝之禮,斟酌異朝之禮也。⁶⁸

素行此語無非說明了日本對儒學道德價值的採借或選別,終究是一種以日本爲主體的文化斟酌。我們因此可以說,即便《憲法十七條》從文字面來看是如何的儒家式,或者說中國式,但其終究是在大和風土下,是聖德太子易其俗後所立之教,是聖德太子使孔孟出日本之朝而行的日式朝禮。故中國式儒學道德內涵已非原貌,而和魂悄然之間已穿上了中國朝服。

(三)和魂漢才・日本主體

以《憲法十七條》爲例證,我們可以觀察出此種中、日文化交流的調整方式,並非因中、日這兩個獨立的文化體系經過長久接觸而產生的必然結果。亦即,《憲法十七條》的產生並非文化長期接觸下的盲目採借、融合作用,而是經過嚴格的文

⁶⁸ 山鹿素行:《謫居童問》下,頁 274-275。

化要素篩選。甚至通過《憲法十七條》,我們可以說日本總是輸入、採借其自身文 化傳統能夠容納的部份,而排斥那些不利的成份,以保持其自身文化系統的穩定性。 所以必須對其所採借的文化元素進行改造、再解釋,然後將之編織、融入、整合到 日本的文化體系中,使之成爲日本自我文化的一部分,同時使得日本文化得到發展。

然成立於七世紀初的《憲法十七條》,又是日本在經歷了近三百年的自願接受漢籍、漢文化的「順涵化」後,聖德太子即使也派遣「遣隋使」赴中國,仍舊持續自願式的漢籍、漢文化之「順涵化」接受行爲,但卻同時進行有意識的對抗漢籍、漢文化之涵化的「抗涵化」作用。例如太子派遣小野妹子(?-?)遣隋時,起草了關係對等的國書讓使者帶往中國,又遣隋使帶回的中國詔書因爲對天皇不敬,所以太子與小野妹子等擅自修改後再上呈天皇等事,皆說明了此時太子、小野妹子等日本人已具「獨立國」意識,不甘作爲中國朝貢體系中的「附屬國」。69

所以我們不宜將《憲法十七條》的中國典籍的援用、採借情形,單純地視爲只是日本文化、思想中中國文化元素「質的增加」,而是應該注意到其中包含了「質的突變」過程。也就是說,在七世紀初的飛鳥時代,日本國內的中國文化攝取,已從進步的中國文化累積形態,開始朝向「凝集」的文化累積形態,也就是在一種複雜性的同一層次上,來採借漢籍的漢文化元素,使日本原有的文化、特質元素的總合增加,試圖藉由此種凝集的文化累積,在取代掉先前相對單純的日本文化的同時,又能對抗向來處於強勢的漢文化,進而以此種進步、凝集累積後的、複雜性的新文化,取代、抗衡歷來較先進的漢文化,避免日本自我文化的沒落、萎縮或喪失,維持自我文化之水平。

換言之,與其只是單純地說明《憲法十七條》採借了何本漢籍、儒典的某句話語;毋寧從文化重組(cultural reformulation)這一角度來觀察之,亦即即使聖德太子採用了漢籍、佛典等中國、印度的文化元素,試圖端正朝綱或影響、導正社會風氣習俗,但中、印文化元素不會原封不動,其勢必與日本文化產生重組,以適應日本原有文化的功能體系,故使得被採借的中、印外來文化也被迫進行某種調整,故

⁶⁹ 有關唐使裴世清帶來之詔書中「皇帝問倭王」句中,「倭王」被修改成「倭皇」,以及小野妹子帶往中國的國書寫道:「東天皇敬白西皇帝」等,詳參〈推古天皇16年條〉,《日本書紀·下》,頁70-76。

那些被採借的漢籍中的某句話語、某個觀念其實已無法完全保有其原來意涵,當其 與日本元素結合,或是被再度、重新解釋之際,其已或多或少被更動、挪移,以求 與日本文化重組,值此之際,日本文化自身也將展開其文化變遷、進化,導致文化 意義的變革。

所以,即便《憲法十七條》中存在許多看似採借自中國典籍的語句、觀念,然而這些被採借的中國元素,卻是在日本文化脈絡中而被加以定位、定義。諸如:「君則天之,臣則地之」(第3條)、「國非二君,民無兩主」、「所任官司,皆是王臣,何敢與公,賦斂百姓」(第12條)、「背私向公,是臣之道」(第15條)等。其中諸如「公」字出現於《憲法十七條》中凡五見(第8、12、13條;第15兩處),字義則可作兩類解,一解作「天皇」,一解作「公眾」、「公家」,無形中模糊了「天皇」與「公眾/公家」之分,將天皇一人等同於天下公眾。因此,憲法言及之「公事」、「公務」也就連結成爲「天皇之事務」。而天皇所以被如此推崇到至高地位,乃至即使當時是在佛教信仰籠罩下,敬神崇祖仍須被再三確認是日本不易之文化傳統,基本上可以說是在日本與「漢」、「唐」,以及與印度這一他者的關係中而被認識獲致的日本精神、文化,可以說是一種外部對顯下的自我理解與主體定位。簡言之,「和魂」是在對「漢才」等此類外來文化的選別過程中,而獲致的一種「日本人之所以爲日本人」的識見。而從前文的說明看來,《憲法十七條》中所突顯出的聖德太子形象,堪稱是日本「和魂漢才」之首位代表型人物。故山鹿素行曾如下推崇聖德太子說:

上古時,獨聖德太子不貴異朝,為本朝做本朝事。70

而就在素行撰成名著《中朝事實》隔年的寬文十年(1670),濃洲大慈禪寺的禪僧潮音,便撰成《十七憲法註》,潮音於該書序文中亦如下言道:

聖德太子十七憲法者,鑑昭國家之明鏡也。71

⁷⁰ 山鹿素行:《配所殘筆》(收入井上哲次郎、蟹江義丸編:《日本倫理彙編・古學派の部(上)》,東京:育成會,1901),頁703。中文引文係筆者所譯。

⁷¹ 道海(潮音):《十七憲法註》,五十嵐祐宏:《憲法十七條序說》(東京:藤井書店,1943),頁132。

聖德太子之後,強調日本主體的「和魂漢才」之代表性人物,當推菅原道真(845-903)。傳聞菅原道真所著之《菅家遺戒》中有言道:

凡神國一世無窮之玄妙者,不可敢而窺知。雖學漢土三代、周、孔之聖經, 革命之國風,深可加思慮也。凡國學之所要,雖欲論涉古今究天人,其自非 和魂漢才,不能關其閫奧矣。⁷²

而即便《菅家遺戒》的作者確實如川口久雄(1910-1993)所考察推定的一樣,應該是室町時代之人所僞作。⁷³然此一考證結果則無非表示對後人而言,不僅菅原道真確實是「和魂漢才」的代表型人物,同時也突顯出平安時代以還,「和魂漢才」必然以某種形態成爲日本人關心討論的議題。否則《源氏物語》中不會見到所謂:

畢竟須以才為根本,而要能於世間活用大和魂,正須有才方能。74

紫式部(?-1016)此處所謂的「才」,與謝野晶子(1878-1942)將之翻譯爲「學」, 而平安時代的「學」,指的當然是「漢學」。而我們推敲紫式部該句話的背後意涵, 恐怕「漢才」的學習只是工具手段,而活用「大和魂」於世間才是目的。而與紫式 部同時代的清少納言(966-1025)也如下指出在平安時代的貴族官吏中,具備「漢 才」的日人是如何恃才傲物並享有特權:

有才之博士,自不待言地,足為人所誇讚。雖然態度桀驁不遜、官位低下, 但卻可以上達天聽。⁷⁵

另外,中國伐不仁、誅暴君的易姓革命風氣,當時也已經深爲日本「有識」之士所戒慎恐懼。

如上所述,「和魂漢才」這一概念的產生,似乎是在習得漢籍、具備漢學素養的貴族、知識階層中,當平假名發明、普及而成爲日語表現媒介後,在漢、日對顯

⁷² 菅原道真:《菅家遺戒》,黑川真道編:《日本教育文庫家訓篇》(東京:同文館,1910),頁58。

⁷³ 詳參菅原道真著,川口久雄校注:〈解說〉,《菅家文草》,《日本古典文學大系》**72**(東京:岩波書店,1966)。

⁷⁴ 紫式部著,山岸德平校注:〈乙女〉,《源氏物語二》,《日本古典文學大系》15 (東京:岩波書店, 1961),頁 277。中文引文係筆者所譯。

⁷⁵ 清少納言著,池田龜鑑等校注:〈めでたきもの〉,《枕草子》,《日本古典文學大系》19(東京:岩波書店,1960),頁 137。中文引文係筆者所譯。

下被認知到的,而一般國民的文化性自覺或政治自覺,通常較知識分子產生的晚。故「和魂漢才」雖然早存在於聖德太子或小野妹子等人的意識中,但卻在四百年後的平安時代才逐漸受到關注與討論。同樣的文化現象,就如崇神敬祖、尊崇天皇、尊重國體之思維,雖已於七世紀初的飛鳥時代,從聖德太子身上見其端倪,但卻在一千二百多年後的明治日本才成爲舉國上下的「全民思想運動」。而醞釀一千二百多年後發酵的「大和魂」,早已全然與「漢才」合而爲一,此即江戶幕末所謂「東洋道德,西洋藝術」(佐久間象山)或是「器械藝術取於彼,仁義忠孝存於我」(橋本左內)。

亦即,當「大和魂」相當於是「和魂漢才」之總體時,「和魂漢才」也就成為一種具有中日雙重文化結構的複雜儒學式價值意識,是近代日本所謂的「東洋精神」。只是從歷史發展的結果而論,近代大日本帝國即是以此「大和魂」/「東洋精神」結合「洋才」後,面對清朝的衰敗落後,終於發現漢才/儒學的宗祖國已經成爲日本的「東洋惡友」(福澤諭吉語),心理由崇敬、景仰向侮蔑、輕視激烈翻轉後,遂以「漢才」/「東洋精神」的文化代表國自居。而被採借繼而變異後的儒學/「和魂洋才」,終於不得不與中國本土的儒學交鋒,「儒學」與「戰爭」竟然合而爲一,無怪乎夏目漱石對「大和魂」發出聲聲吶喊:

大和魂!日本人宛若得肺痨般的咳嗽。大和魂!新聞報社嘶喊。大和魂!扒手嘶喊。大和魂竟然一躍渡海,在英國進行大和魂演講,在德國演出大和魂戲碼……東鄉大將具有大和魂,魚販的銀先生也具有大和魂,詐騙者、投機分子、殺人犯也都具有大和魂。……當你問這些人大和魂為何物時,他們就一邊回答「大和魂嘛」疾行而過,走過五、六間房舍後,方才聽見一聲咳嗽。⁷⁶

夏目漱石的吶喊,既是一種對日本的反省,也是一種對日本文化/變異儒學的批判。 千年的卑劣感翻轉後,「大和魂」/變異儒學成爲支撐空疏、逞強式軍國主義的口號,到處被傳誦,宛若一支變調的合唱曲。

⁷⁶ 夏目漱石:《吾輩は貓である》(東京:角川書店,1964),頁245。中文引文係筆者所譯。

四、結論:

儒典的異地權威化與日本儒學/漢學的雙重性格

(一) 儒典的異地權威化

在儒典東傳至日本後,經歷兩百年的傳播閱讀,這些儒家典籍顯然被視爲是普遍道德或是人類價值的具體呈現,故其偉大似乎不容懷疑,且超越了評斷,具有典律地位。然而在中國文化的語境中,經典之所以爲經典,其權威界定條件除了先王制度、聖人制作以及政府推動等因素之外,當然更應該思考經典本身所具備的內在超越性、原創意義之豐沛性,以及被接受涵容再創造之可能性等要素。而在經典典律地位形塑的過程中,其正統性、權威性常常須要仰賴政治權威、體制制度等外在要素,特別是執政者的介入干預,乃至政策、律法的制定施行。關於此點,就《憲法十七條》來看,此一特性在日本則有賴以階級、律法、道德、宗教爲其基礎的價值體系,進一步來推動某種文化理念、政治主張,甚至以之來支持或形構大和民族、日本國族的主體認同。

誠如前文所述,如果《憲法十七條》真如符谷掖齋(1775-1835)、榊原芳野(1832-1881)、津田左右吉(1873-1961)等人所言,實非聖德太子所作,而是《日本書紀》作者所改潤,或是大化革新以還到平安初期的後儒所僞托聖德太子之名而有的僞作,則我們就必須問道:爲何必須托假聖德太子之名?筆者以爲要回答此一問題,就必須思考到既然「東海不出聖人」(荻生徂徠),東海亦無堯、舜、禹、湯等先王,則經典究竟要如何在「日本」這一異地國族取得其權威性,方能順理成章要求大和民族接受、信仰並實踐中國經典所傳達的道德價值呢?此一疑問若以《憲法十七條》作爲考察對象,似乎就可獲得某種程度的解答,筆者以爲這就是爲何《憲法十七條》的作者所以必須是,或者說必須僞托聖德太子的主要原因。

因爲在中國,雖然儒家經典以「聖人」或「聖人集團」,來作爲經書作者假設 條件以使經書具備典律資格,同時賦予經書權威性,但是在不出聖人的東海日本, 這一權威是相對薄弱的,特別是當經典中的道德價值、規範、戒律要向一般日人宣 示其權威性時,因此有必要透過某種「日式」的權威來確定儒家經典的權威性、正當性。而在日本,異於一般常人、凡人,而具有超越性存在意義的,首推「天孫之後降世」的「現人神」/天皇,或是「皇室集團」。所以,將《憲法十七條》之作者與聖德太子勾連,有助於經典中之道德價值獲得權威性。

又設若《憲法十七條》的作者確實爲聖德太子,那《日本書紀》又何須添加「憲法」二字不可?筆者以爲這一作爲無疑地是藉由政府政策這一外在的政治力介入,藉由律令、法條的制定,使得經典的道德規範與戒律,具備合法強制性。至於《憲法十七條》藉由採借儒典等漢籍,繼而解構儒家諸多道德觀之指涉意涵,進而重構之以涵塑日本主體意識、精神與文化此點,恰恰又補強了儒典作爲異地、異族日本之經典的可能性,正因爲其可以爲異地、異族的日本所涵容再創造,故有效加強其爲日本所涵化的接受度,恰恰又延續了經典本身持續流傳的生命力。如上所述,《憲法十七條》對中國經典看似超越評斷地信仰、採借,其實存在著多層次且高度複雜的權威性、合法性、永恆性的經典建構作業。而此種現象或許就是山鹿素行所說的:

問云:若周公、孔子出於本朝,(本朝)將行異朝之禮乎?答云……異國本朝水土遙異,即便聖人來此,亦將不易其俗,以立其教,此不及論也。⁷⁷

(二)日本儒學/漢學的雙重性格

關於聖德太子的歷史評價與定位,讚否兩論。如前所述,歌功頌德者多從所謂 大化革新之先驅者、外交政策上保存日本尊嚴、以儒學德治施政、振興佛教等方面 立論。而批判者則從蘇我馬子弒皇,太子卻姑息之,以及太子陽儒陰佛兩大議題入 手。筆者注意的則是:兩造對太子採借儒學觀點一事所作出的不同評價。批判聖德 太子的聲浪,基本上發生在近世以還,特別是江戶初期的儒者。針對這一問題,可 舉出水戶學者安積淡泊(1656-1733)的批評爲例:

其制《憲法十七條》,剽竊聖經賢傳,近經世治民之術。然以篤敬三寶為宗, 則其立言之旨,亦可見。至於辨覈太子之得失者,則近世之林道春之論,悉

⁷⁷ 山鹿素行:《謫居童問》下,頁275。

 \boldsymbol{z} \circ 78

安積淡泊使用「剽竊」一詞頗值得玩味。此一用詞,同時指出聖德太子制定憲法的雙重性格,亦即它既是儒學/中國的,卻又不會只是儒學/中國的。而讚許與批判的兩方雖然評價不一,但著眼點都在這「不只是儒學/中國」的。前者認爲此種非百分百的改造式儒學,恰恰證明《憲法十七條》是「日式」的、「日本自己」的;但後者卻認爲此種不純粹性的移植式儒學是「旁門左道」,形同「剽竊」的非正統儒學。筆者以爲《憲法十七條》所以在江戶初期面臨此種兩極評價,除了突顯出江戶初期之思想界以「神儒一致」來對抗先前「儒佛一致」的風潮外,其實也反映出了日本儒學的雙重性格。亦即,日本儒學/漢文學既是日本的,但同時又是中國的這一特性。

關於日本儒學/漢文學的此種既中國又日本、既日本又中國的特性,服部宇之吉(1867-1939)在爲安井小太郎(1858-1938)之《日本儒學史》一書撰作序文時即如下言道:

「日本儒學史」這一語彙,具有雙重意義。一是在日本<u>儒學的歷史</u>;另一則是<u>日本的儒學史</u>。儒教東漸,夙與我固有之皇道融會,渾然成一道,即日本儒教是也。德川氏偃武修文,文教鬱然而起,諸派儒學駢鑣併馳,曰南學、 日京學、日水戶學、日王學、日古學、日折衷學……(此)為日本的儒學史。⁷⁹

亦即,「日本的儒學史」是與皇道融會後的「日本的儒學」,是「日式」的儒學, 是「日本儒教」,但它也是「儒學」。不僅儒學如此,漢文學也是如此。神田喜一 郎如下說道:

所謂「日本的漢文學」,本質上無異地當屬於日本文學。因為其作者乃日本人,故其內容所承載者,當然是日本人的思想感情。但是,另一方面,吾人亦無法否定:「日本的漢文學」同時又是中國文學這一大文學流域所歧出的支流。自中國文學開始傳來日本以後,日本人便將之視為先進文學而崇拜

⁷⁸ 安積淡泊:〈列傳〉,《大日本史贊藪》,松本三之介、小倉芳彥校注:《日本思想大系 48·近世史論 集》(東京:岩波書店,1974),卷2,頁90。

[&]quot; 服部宇之吉:〈序〉,安井小太郎:《日本儒學史》(東京:精興社,1939)。中文引文係筆者所譯。

之,追逐其嶄新之發展傾向,傾其全力模仿擬作。職是之故,自然形成所謂「日本的漢文學」。「日本的漢文學」其性質不單單只是所謂日本人使用中國之文字,根據中國語之語法來創作這樣單純的性質而已。其與中國文學的關係極為密切。事實上,兩者之間無論是在文學上或歷史上,皆無法斷然畫出一條國界線。就此點而言,「日本的漢文學」毋寧說是屬於中國文學的這一說法,是為恰當。甚至可以說:惟有如此才終於可以理解所謂的「日本的漢文學」。總之,「日本的漢文學」具有此種雙重性格,而此種雙重性格正是「日本的漢文學」與生俱來的,顯著的宿命性特質。80

此種日本的儒學/漢文學,其既是日本儒學、漢文學的一環,同時又是中國儒學、文學的亞流這一異於其他地區之域外儒學/漢文學的特色,或者說是中國地區以外東亞儒學/漢文學的共同特色,提醒我們必須對之嚴肅以待。亦即,設若有人只願意,或者說只選擇從日本或中國的單一立場,來看待、研究日本儒學/漢文學,則其終將失之東隅(或者說西隅亦可)。聖德太子《憲法十七條》的歷來研究,所以呈現出如此兩極與紛雜的價值判斷,與此種未能試圖透過一個全知觀點來看待、研究之不無關係。而若從日本儒學/漢文學的整體研究而言,日本儒學/漢文學的此一特殊宿命屬性,使得任何日本儒學/漢文學研究,從反面來看,就在觀察中國文化整體的域外發展。

也就是說:日本漢學或者說國際漢學,讓我們在研究中國傳統文化時,注意到他者的景觀與差異發現對研究的重要性。因為,通常所謂的「中國的」、「漢文化的」等詞彙所意指的,常常並非是由中國自己所決定的,而是在與「非中國的」、「非漢文化的」國家及文化等「他者」的對話、相互作用之間產生,此點在日本亦不例外。本文藉由確立《憲法十七條》之出典準據,而嘗試從事一種相對確實的中日儒學、思想與文化「比較研究」,嘗試避免帶著先入爲主、想當然爾、中國本位的儒學/文學前理解,而試圖在日本儒學/漢文學中找尋一個完全的「中國影子」,否則其終將流爲某種「顧影自盼」的中日儒學、漢文學比較研究。

⁸⁰ 神田喜一郎:〈日本の漢文學〉、《墨林閒話》、《神田喜一郎全集》第9卷(東京:同朋社,1984), 頁133。中文引文係筆者所譯。

徵引書目

一、原典文獻

- 周·鄧析:《鄧析子(及其他兩種)》,北京:中華書局,1991。
- 漢·司馬遷:《史記》,楊家駱主編:《新校本二十四史》,臺北:鼎文書局,1987。
- 漢·班固:《漢書》,楊家駱主編:《新校本二十四史》,臺北:鼎文書局,1987。
- 漢・荀悅撰、晉・袁宏撰,張烈點校:《兩漢紀》,北京:中華書局,2002。
- 梁·蕭統編:《文選》,韓國特別市:正文社,1983。
- 梁·周興嗣撰,汪嘯尹纂集:《千字文釋義》,北京:中國書店,1991。
- 周·左丘明傳、晉·杜預注、唐·孔穎達正義,浦衛忠等整理:《春秋左傳正義》, 《十三經注疏整理本》17冊,北京:北京大學出版社,2000。
- 漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏,龔抗雲整理:《禮記正義》,《十三經注疏整理本》 15 冊,北京:北京大學出版計,2000。
- 晉·范甯集解、唐·楊士勛疏,夏先培整理:《春秋穀粱傳注疏》,《十三經注疏 整理本》22冊,北京:北京大學出版社,2000。
- 魏·何晏注、宋·邢昺疏,朱漢民整理:《論語注疏》,《十三經注疏整理本》23 冊,北京:北京大學出版社,2000。
- 隋·巢元方:《諸病源候總論》,紀昀等總纂:《景印文淵閣四庫全書》,臺北: 臺灣商務印書館,1984。
- 唐·王燾:《外臺秘要方》,紀昀等總纂:《景印文淵閣四庫全書》,臺北:臺灣 商務印書館,1984。
- 唐·李隆基注、宋·邢昺疏、鄧洪波整理:《孝經注疏》,《十三經注疏整理本》 26冊,北京:北京大學出版社,2000。
- 宋·唐慎爲:《證類本草》,紀昀等總纂:《景印文淵閣四庫全書》,臺北:臺灣 商務印書館,1984。
- 宋・朱熹:《論語集注》,《四書章句集注》,北京:中華書局,1983。
- 宋・朱熹:《孟子集注》、《四書章句集注》、北京:中華書局、1983。

- 清·阮元:《尚書注疏校勘記》,《十三經注疏附校勘記》,臺北:藝文印書館, 1955。
- 清·孫治讓:《墨子閒詁》,《漢文大系十四》,臺北:新文豐出版公司,1978。
- 清·王先謙:《荀子集解》,《漢文大系十五》,臺北:新文豐出版公司,1984。
- [日]《日本書紀》,穗久邇文庫本,坂本太郎等監修:《神道大系·古典編》4,東京:精興社,1983。
- [日]《令集解》,收入黑板勝美編:《新訂增補國史大系》第23卷,東京:吉川 弘文館,2004。
- 〔日〕山鹿素行著、山鹿旗之進編:《謫居童問》,東京:博文館,1913。
- 〔日〕安積淡泊:《大日本史贊藪》,東京:岩波書店,1974。
- [日] 狩谷掖齋:《文教溫故批考》,收入正宗敦夫編:《狩谷掖齋全集》8,東京: 日本古典全集刊行會,1928。
- [日] 倉野憲司、武田祐吉校注:《古事記》,《日本古典文學大系》,東京:岩 波書店,1993。
- [日]清少納言著,池田龜鑑等校注:《枕草子》,《日本古典文學大系》19,東京:岩波書店,1960。
- [日]紫式部著,山岸德平校注:《源氏物語二》,《日本古典文學大系》15,東京:岩波書店,1961。
- [日] 菅原道真:《菅家遺戒》,據黑川真道編:《日本教育文庫家訓篇》,東京: 同文館,1910。
- [日] 菅原道真著,川口久雄校注:《菅家文草》,《日本古典文學大系》72,東京:岩波書店,1966。
- [日]聖德太子著,家永三郎、築島裕校注:《聖德太子集》,《日本思想大系》2, 東京:岩波書店,1975。
- 〔日〕齋藤拙堂:《拙堂文話》,臺北:文津出版社,1985。

王利器撰:《文子疏義》,北京:中華書局,2000。

徐元浩撰,王樹民、沈長雲點校:《國語集解》,北京:中華書局,2002。

陳啓天:《增訂韓非子校釋》,臺北:臺灣商務印書館,1982。

黎翔鳳撰,梁運華整理:《管子校注》,北京:中華書局,2004。

二、今人著作

丸山二郎:《日本書紀研究》,東京:吉川弘文館,1955。

井上哲次郎、蟹江義丸編:《日本倫理彙編・古學派の部(上)》,東京:育成會, 1901。

五十嵐祐宏:《憲法十七條序說》,東京:藤井書店,1943。

內藤湖南:《日本文化史研究》,東京:講談社,1976。

安井小太郎:《日本儒學史》,東京:精興社,1939。

西村天囚:《日本宋學史》,東京:梁仁堂書店,1909。

岡田正之:《日本漢文學史》,東京:吉川弘文館,1996。

柿村重松著、山岸德平校:《上代日本漢文學史》,東京:日本書院,1947。

津田左右吉:《上代日本の社會及び思想》,東京:岩波書店,1933。

津田左右吉:《日本上代史研究》,東京:岩波書店,1947。

夏目漱石:《吾輩は貓である》,東京:角川書店,1966。

神田喜一郎:《墨林閒話》,東京:同朋社,1984。

高文漢:《中日古代文學比較研究》,濟南:山東教育出版社,1999。

渡部正一:《日本古代・中世の思想と文化》,東京:大明堂,1980。

錢鍾書:《談藝錄》,香港:中華書局香港分局,1986。

榊原芳野:《文藝類纂》,東京:雄松堂,1988。

三、期刊論文

岡田正之:〈憲法十七條に就いて(第一回)〉,《史學雜誌》27:6(1916),頁 645-661。

岡田正之:〈憲法十七條に就いて(第二回完結)〉,《史學雜誌》27:10(1916), 頁 1095-1109。

成大中文學報第三十三期

瀧川政次郎:〈十七條憲法と大化改新〉,《史學雜誌》45:8(1934),頁76-91。

松本彦次郎:〈十七條憲法の綜合的研究〉,《史潮》11:2(1941),頁32-48。