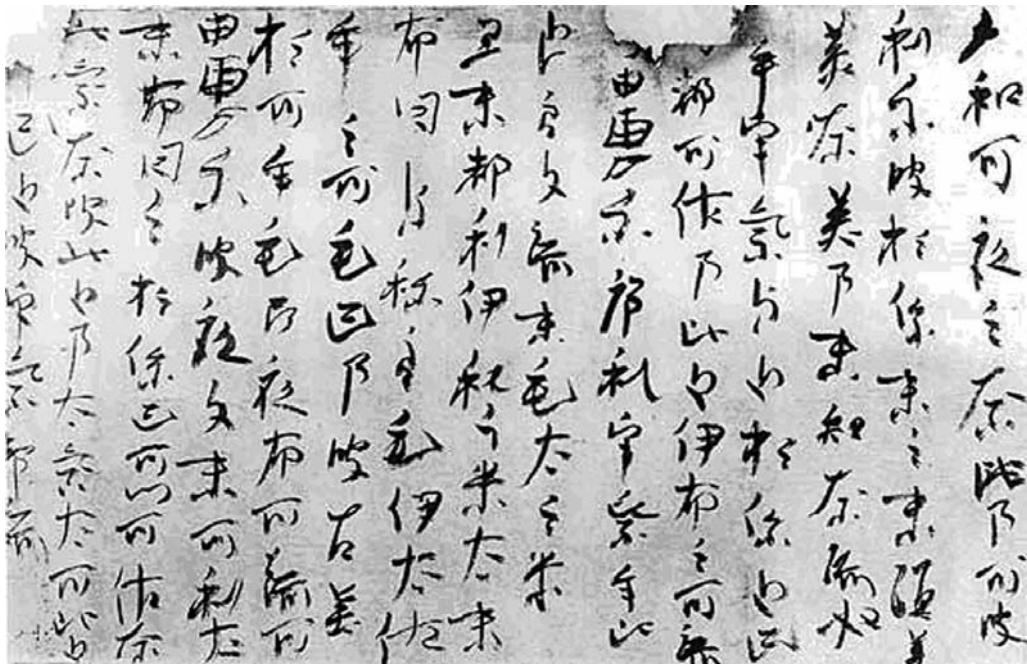


# 漢字與「言靈」

## 日本傳統漢字論中的「執拗低音」



用表音漢字萬葉假名書寫的日本古代文書

王小林

香港城市大學中文、翻譯及語言學系

古今論衡 第 21 期 2010.12

## 一、序言

日本思想史學者丸山真男先後在〈歷史意識的古層〉與〈原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論研究的個人歷程〉兩篇論文中，對日本傳統思想和信仰在近代化過程中的體現方式作了詳細的分析，並使用「古層」、「執拗低音」比喻其特點。<sup>①</sup>「古層」與「執拗低音」這兩個概念分別來自地質學和音樂學。丸山在此文中將「古層」——日本本土文化與外來文化，即神道教與儒教、佛教、天主教、自由民主等外來思想區分開來，指出在近代日本，雖然歐美近代思想居於壓倒主旋律，但也常常被「古層」所代表的低音部修飾。這種低音時而成為背景，時而壓倒主旋律，時而也被主旋律覆蓋。

那麼，丸山所說的「古層」與「執拗低音」究竟指的是什麼？就這一點，丸山始終沒有具體說明，而是以日本最古的兩部文獻《古事記》、《日本書紀》所記載的神話體系為例，將這兩部文獻中的神道宇宙觀看作構成「古層」與「執拗低音」的重要因素。正如葛兆光教授所指出的，丸山的上述理論，在某種意義上為思想史研究者提供了新的方法論而值得關注和借鑒。<sup>②</sup>然而，筆者認為，透過歷史性地考察漢字與日本本土語言信仰的關係，可以清晰地認識和把握丸山所說的「古層」與「執拗低音」的形態。而且，這種形態並非僅僅局限於丸山所關注的近代，而是自漢字東漸伊始，就已經呈現於日本思想史中。本文的目的，就是嘗試從上述角度為丸山所提出的「古層」、「執拗低音」論提供新的詮釋。

## 二、漢字與「言靈」

日本現存最古老的文獻《古事記》中卷應神天皇段，記載了中國古典最早傳入日本的狀況：

天皇又科賜百濟國，若有賢人貢上。故，受命以上人，名和邇吉師，即《論語》十卷、《千字文》一卷，共十一卷。付是人即貢進，此和邇吉師者文首等祖。

與這段文字記載相似的內容，也可以在另一部史書《日本書紀》中看到：

<sup>①</sup> 丸山真男，〈歷史意識の古層〉，《忠誠と反逆——軀形期日本の精神史的位相》（東京：筑摩書房，1992），頁295-352；〈原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み〉，《日本文化のかくれた形》（東京：岩波書店，2004），頁88-151。

<sup>②</sup> 葛兆光，《思想史研究課堂講錄》（北京：三聯書店，2005），頁341-342。

十六年春二月，王仁來之。則太子菟道稚郎子師之，習諸典籍於王仁。莫不通達。所謂王仁者是書首等之始祖也。

《古事記》所言《千字文》是中國六朝（六世紀）時的文獻，而這兩段文字所描述的應神天皇時期為公元四世紀至五世紀初，所以在史實上顯然有誤。

然而，問題並不在於年代的真偽。這裡我們應注意的是兩部文獻所具有的象徵性。因為，考古發掘的結果已經證明，中國文字文獻在應神天皇朝之前就已被日本人廣泛運用和接觸。雖然這兩部文獻被《古事記》記錄的原委和意圖不得而知，但這兩部文獻幾乎代表了日本在最初接觸和吸收中國文化時的基本姿態。對此，日本歷史學家東野治之做過如下論述：

《論語》與《千字文》被《古事記》列舉的原因，並不僅僅是因為二者已經普及。主要是由於二者是初學者所用的基本文獻。當我們離開歷史事實講述學術的起源時，最有效的方法，就是敘述當時的初級課本何時、由誰開始傳播。所以，這個記載，應該看做是由歸化系氏族繼承和傳播的初級讀書方法以學問傳播的形式所體現的結果。《古事記》編纂開始的七世紀後半葉是日本在大化前期以所發展的官司制度的基礎上步入正規律令官人制的成熟期。即使是在官司制度之下，要做官人的人們毫無疑問必須懂得讀寫的技巧，而天武朝以後律令制度的快速完善，也從文件處理和表面上的儒教觀念，需要大量的具備一定程度識字能力和教養的官人。以上的學問方式之所以被廣泛接受，正是因為有這種背景存在。這一點我們絕不能忘記。<sup>③</sup>

東野治之的這篇文章注意到七世紀日本人的中國觀。東野認為，儘管日本在建立最初的政治體制時大量地汲取了中國文獻所傳播的思想和技術，然而這並不意味日本就是在全面、無條件地吸收中國文化。雖然在表面上尊崇儒教理念，實質上卻偏重於實用。那麼，東野的論述究竟有無依據呢？這一點，似乎有必要從古代日本的對外意識角度進行考察。

迄今為止，在有關古代中日文化交流的歷史研究中，學者們多著墨於中國文化如何東漸，如何影響日本文化。與此同時卻甚少注意到，日本文化自與漢字接觸伊始，就萌生了強烈的本土意識。這種意識的集中體現，就是針對以漢字為表象的中國文化，不斷建構和鞏固本土語言信仰。例如，《續日本後紀》卷十九，記載了西元八四九年三月，慶賀仁明天皇四十歲生日時，興福寺僧侶奉獻的一首超過三百句的和歌。其中有如下一段歌頌「神國」日本「言靈」傳統，否定漢字功效的內容：

③ 東野治之，〈木簡と上代文學〉，《正倉院文書と木簡の研究》（東京：塙書房，1998），頁134。

原文：大禦世乎萬代祈利佛爾毛神申上流事之詞波此國乃本詞爾逐倚天唐乃詞乎不假良須書記須博士不雇須此國乃雲布良久日本乃倭之國波言玉乃幸國度曾古語爾流來禮留神語爾傳來禮留傳來事任萬爾本世乃事尋者歌語爾詠反志天神事爾用來利皇事爾用來利。<sup>④</sup>

譯文：我們向佛祖和神明祈求保佑天皇萬歲的語言，是依靠我國固有的語言。這裡，我們既不假借中國的文字，也不使用所謂博士。因為，我們的國家日本，是「言靈」保佑的國家。

歌詞中的「博士」，是平安時代負責學習中國文化的貴族。然而，在這裡被看作是與日本本土文化——「言靈」對立的存在。非但如此，作者還將「日本國」與「言靈」描述成爲不可分割的一個實體。

衆所周知，在中國語言哲學的傳統中，「言」是一個充滿了變數、難以把握的對象。一生執著於「正名論」的孔子，對「言」卻始終持有深刻的懷疑態度。我們可以從孔子的一段話來了解古代中國人對「言」與「文字」的不同認識。孔子在《論語·陽貨》中說道：

子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？

這裡，孔子幾乎徹底否定了「言」的社會功用，希望以「無言」來避免他自己所厭惡的「巧言令色」。孔子之所以在「言」與「名」之間採取了如此不同的態度，也許在孔子看來，只有出自代表天意的，由「黃帝史官倉頡」創造的「名」有其不可改變的神聖性，而隨時隨地發生的語言表達行爲，不過是一種游離於「名」的，極不可靠的東西。既然「名」與「實」之間已經有了距離，需要以「正名」來達到「名實一體」，那麼，「言」與「實」的距離就更加遙遠。所謂「子曰，我欲載之空言，不如載之行事之深切著明也」（《漢書·司馬遷傳》），就是這種認識的極端表現。<sup>⑤</sup>

④ 黑板勝美編，國史大系編修會編輯，《新訂增補國史大系》（第三卷）（東京：吉川弘文館，2000），頁224。

⑤ 例如《論語》所收孔子有關「言」的見解還有：「巧言亂德」（《衛靈公》）、「巧言令色鮮矣仁」（《學而》）、「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。」（《憲問》）、「有德者必有言，有言者不必有德。」（《憲問》）、「君子恥其言而過其行也」（《憲問》）等，以及「言之無文，行而不遠。」（《左傳·襄公二十五年》）。不僅孔子如此，道家有關「言」的看法也格外消極。從《莊子》裡我們可以隨手拈來以下的例子：「肩吾問於連叔曰，吾聞言於接輿，大而無當，往而不返，吾驚怖其言。猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉。」（《逍遙遊第一》）、「道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。」（《齊物論第二》）、「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類。則於彼无以異矣。」（《齊物論第二》）、「天地與我並生，而萬物與我爲一，既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得无言乎？」（《齊物論第二》）除此之外，還有「知者不言，言者不知」、「多言數窮」的論述等。

在上述有關「言」的論述背後，我們看到的，是對語言表達徹底的不信任感。對此，日本漢學家淺野裕一曾經指出，早在戰國時期，中國人對語言就已經有了「聲音語言」和「文字語言」兩種不同的認識。前者的不確切性導致了中國人對「聲音語言」價值的懷疑，而由於「文字語言」出自「黃帝史官倉頡」之手，本身就具備了絕對性，所以，文字在中國文化中，不僅遠遠高於「聲音語言」的價值，亦如《墨子·兼愛》所說：「以其所書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盂，傳遺後世子孫者知之。」<sup>⑥</sup>成為敘述和記錄世界體系及其意義的手段。最終，「文字語言」通過春秋戰國、秦、前漢，強化了其社會功能，而促成這種社會功能的動力，就是對「文字語言」功能的無限信賴。<sup>⑦</sup>

然而，與上述中國的思想傳統恰恰相反，「言」與「事」的關係在古代日本人的意識中卻往往被等量齊觀。這一點，我們可以從古代日本人將漢字「言」與「事」均讀作 koto 瞭解到。在九世紀形成的日本最古老的詩集《萬葉集》中，就有諸多「言」與「事」同義同訓之例：

原文：現世爾波人事繁來生爾毛將相吾背子今不有十方。<sup>⑧</sup>（卷四・541）

譯文：現世人言實可畏，願待來生再相逢。

原文：暮去者物念益見之人乃言問爲形面景爲而。<sup>⑨</sup>（卷四・602）

譯文：向晚思君情更切，浮想佳人敘事容。

針對古代日本人這種將「言」、「事」通用的現象，日本學者西鄉信綱曾經指出：

這種現象表明了，語言與事物本身等值。使用語言就是使用事物本身的，語言與事物之間獨特的原始關係。<sup>⑩</sup>

值得注意的是，西鄉所指出的這種「語言與事物本身等值」的語言觀念，古代日本人用「言靈」一詞表達。

「言靈」=Kotodama 這一概念最早出現在《萬葉集》裡，意指人所使用的語言或發出的聲音，「言=koto」包含有神靈和力量——「靈=tama」。十八世紀日本國學家契沖曾作過如下的詮釋：

⑥ 吳毓江，《墨子校注》（北京：中華書局，1993），頁175。

⑦ 淺野裕一，《古代中國の文明觀》（東京：岩波書店，2005），頁39-50。

⑧ 佐竹昭廣等編，《萬葉集》（本文篇）（東京：塙書房，2004），頁79。

⑨ 同上書，頁86。

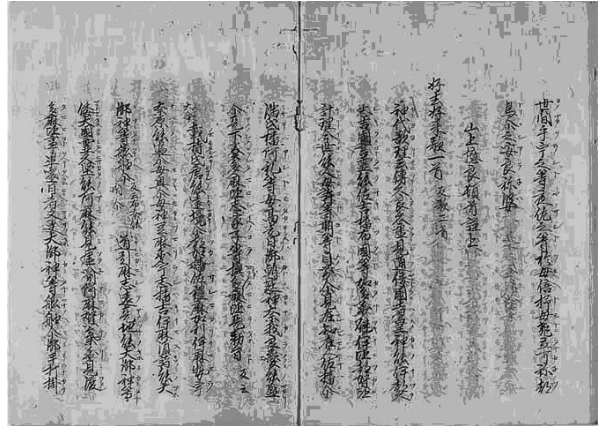
⑩ 西鄉信綱，《萬葉私記》（東京：未來社，1999），頁41。

# 古今論衡

言靈者，謂詞之有靈驗也。<sup>11</sup>

言靈乃目不可見之神靈也。<sup>12</sup>

古登〔koto，筆者注〕者與事字訓義并通。蓋至理具事翼輪相雙。有事必有言，有言必有事。故《古事記》常多通用，……言即心也。<sup>13</sup>



圖一：京都大學圖書館藏古本（近衛本）《萬葉集》第五卷書影

「言靈」信仰在漢字東漸日本之前，就已經存在於史前日本人的語言觀之中。所以，日本人在面對由中國傳來的漢字時，也自然地面臨了在外來文明——「字」與本土文化「言」之間如何因應的局面。日本人對待漢字與本土語言的基本態度，可以從八世紀著名詩人山上憶良的文學活動中窺其一斑。山上是一位曾經以遣唐少錄身份留學長安，歸國後歷任築前守等要職的官僚。《萬葉集》所保留的漢文作品，顯示出山上嫻熟的漢文寫作技巧與深厚的漢學修養。然而，值得注意的是，山上在用漢文漢詩抒發情懷的同時，也用日文寫了大量的作品。其內容反映出山上對本土語言所持有的強烈信仰。例如，《萬葉集》所收作品的內容如下：

原文：神代欲理，云傳久良久，虛見通，倭國者，皇神能，伊都久志吉國，言靈能，佐吉播布國等，加多利繼，伊比都賀比計理。<sup>14</sup>（卷五，894）

譯文：從神代口口相傳至今的是，我們大和國，是天皇神威之國，言靈豐盛之國。

同樣，另一位同時代的宮廷詩人柿本人麻呂，也就「言靈」有如下的表達：

原文：事靈八十衢夕占問占正謂妹相依。<sup>15</sup>（卷十一，2506）

譯文：我在言靈多驗的八十個街口問卜，結果理想，阿妹定會與我相依。

原文：志賀島倭國者事靈之所佐國敘真福在與具。<sup>16</sup>（卷十三，3254）

譯文：我們大和國是言靈保佑之國，願其長久平安。

<sup>11</sup> 契沖，《萬葉代匠記》，《契沖全集》（東京：岩波書店，1973），卷三，頁133。

<sup>12</sup> 《契沖全集》卷五，頁94。

<sup>13</sup> 《契沖全集》卷一〇，頁109。

<sup>14</sup> 《萬葉集》，頁120。

<sup>15</sup> 同上書，頁280。

<sup>16</sup> 同上書，頁337。

這裡值得注意的是，契沖不僅從原始語言觀的角度對「言靈」作了解釋，還在視「言」、「事」為一體的基礎上，將二者與「心」聯繫在一起。在中世紀日本（十二世紀）所編的集漢字和訓的詞典《類聚名義抄》中，將「心・胸・識・意・性・懷・情・忠」均以「ココロ = kokoro」來訓讀。而另一部幾乎同時代的《色葉字類抄》中也以「心・意・情・忒・胸・言・性・識・中」作為「ココロ = kokoro」的訓讀漢字。這些異字而同訓同義詞展示給我們的，是古代日本人視語言「言」與精神「意」、「情」、「心」為一體的獨特意識。更重要的是，這種意識同時也可以與具體事物「事」被等量齊觀。

由此看來，契沖「言即心也」的觀點不僅與上古日本的「言靈」信仰有關，應該說，也與上述視「精神」與「物質」為等同之物的古代思想有直接的關係。

作為被後世所譽為「國學五大人」之一，契沖在學術領域的主要建樹，在於扭轉了江戶以前漢學主導的學術潮流，開闢了從日本本土語言的角度重新詮釋日本古典的途徑。契沖的語言文字論中不時地出現貶低漢字，褒揚日語的言論。例如，在《倭字正濫抄》序中就可以看到如下觀點：

中華人如奴僕，未知方言也。雖然如此，上世淳樸，而無文字。蓋待中華耶。譽田天皇馭宇之世，百濟國奉詔供博士王仁。從是浸親紙墨假字記和語。後及通中華逾究精奧。然和字之學闕無所聞。學書黃口者，寫難波津之什，摹安積山之唵。才為始步，暨于我葦山準竺墳字母有四十七言，裁以呂波歌。世人溥學至今則之。以有限字，述無窮心。可謂千古絕妙百世依憑。<sup>17</sup>

契沖這種重視「言靈」信仰而貶低漢字功效的觀念被後來的國學家賀茂真淵所繼承。例如，賀茂就「言靈」的意義首先做了如下解釋：

因我皇國不使用文字，是言的國度，故尊稱其語中有魂也。<sup>18</sup>

言靈者，謂言中有神之禦靈相助也。<sup>19</sup>

事即言也，靈即神之禦靈也。<sup>20</sup>

賀茂繼而在《祝詞考》一書中強調「言事相通」這一原理，同時還在語言哲學論著〈語意〉一文中將「言」作為優於漢字的存在來看待：

<sup>17</sup> 《契沖全集》卷一〇，頁 111。

<sup>18</sup> 賀茂真淵著，井上豐編，《賀茂真淵全集》（東京：續群書類從完成會，1979），卷三，頁 278。

<sup>19</sup> 同上書，卷二，頁 364。

<sup>20</sup> 同上書，卷一，頁 208。

《古事記》、《日本書紀》及其它古典，因其傳承古語，雖使用漢字，只要得其旨意，文字之違無須介意。字雖違而古意傳也。……吾邦之古典，雖以喧嘩浮飾之漢字記錄，但因其所記為吾邦之事，如不以吾邦古代之「意言」讀之，如何可以瞭解。<sup>21</sup>

這裡，賀茂將「意言」即「言」= koto 與漢字對立起來，認為漢字是「喧嘩浮飾」的與「古意」相違的東西，只有「意言=言」才是古代的事實。賀茂在文中使用的「意言」，日文訓作 kokorokoto。如前所述，kokoro 一詞在古日語中作為「意」、「心」等漢字的和訓被廣泛使用。

賀茂真淵也是在承襲「言靈」信仰的基礎上試圖建立日本獨特學問體系的首位國學家。賀茂在〈語意〉文中開卷伊始就將日本描述為：

吾日出之國，以五十聯音為言，以口述傳承萬事之國。<sup>22</sup>

緊接著，又以「言」、「字」（漢字）對立的形式來強調中日文化的差異：

或問：吾國為言之國度，然如若未用他國（中國）文字記載，則何以知遠古以來代代傳承之事？答曰：此乃汲末流之濁水而不知本源之清澄也。吾國人心正直，事言并寡。所言必無惑，聞之必無遺。言而無惑則聞者悉得，聞而無遺則世代相傳。民心正直則君主之旨令鮮少，苟有旨令，則如春風遍及全國，如春雨滋潤全民。故此吾國天意人願以言語相傳而無所違背，世世代代共為一體。於漢字有何用焉？有何益焉？<sup>23</sup>

賀茂在論及漢字的功用時，特意以「汲末流之濁水而不知本源之清澄」的比喻來否定依循漢字撰寫的日本史書瞭解歷史的態度。而這個比喻，與章太炎批評日本人缺乏漢字的素養時所用的比喻恰恰相反：

或言日本雖用漢字，凌雜無紀，支絀亦可觀矣。漢人守之，其不利亦將等于日本。此未辨清濁之原也。日本語言，故與漢語有別，強用其文以為表識，稱名既異，其發聲又纔及漢音之半，由是音讀、訓讀，所在紛猥。及空海作假名，至今承用，和、漢二書，又相羸廁。夫語言文字出于一本，獨日本則為二本，欲無凌雜，其可得乎。漢人所用，顧獨有漢字耳。古今語雖少不同，名物猶無大變。……若循《法言》《切韻》之例，一字數音，區其正變，則雖謂

<sup>21</sup> 《賀茂真淵全集》卷一九，頁183。

<sup>22</sup> 同上書，卷一九，頁124。

<sup>23</sup> 同上書，卷一九，頁127-128。

周、漢舊言，猶存今世可也。況其文字本出一途，不以假名相雜，與日本之凌雜無紀者，阡陌有殊。憂其同病，所謂比儼失倫者哉。<sup>24</sup>

一位將依附漢字稱為「汲末流之濁水而不知本源之清澄」，一位卻將漢字使用的不規範性稱為「未辨清濁之原」。兩個例子，極具代表性地顯示了中日知識份子對待漢字的兩種完全相反的態度。

### 三、漢字與「和魂」

契沖與賀茂視「言」與「心」、「意」、「情」為等同之物的語言觀，為日本近代學術思想竭力排斥漢字，向宗教色彩濃厚的「古言」=「和魂」的發展方向奠定了基礎。將這種語言觀與民族主義思想相結合並理論體系化的，就是賀茂的弟子本居宣長。

本居首先繼承了上述賀茂有關「言」的立場，並做了更加詳細的詮釋：

所有「意」與「事」均以「言」相傳，故書籍之記載，其旨在言辭矣。<sup>25</sup>

言、事、心三者乃同一之物，古代者，其意事言亦古，後代者，其意事言亦後。<sup>26</sup>

這裡，本居將古代的「意」與「事」等同看待，然後，又將二者與「言」視為等質的存在。在其「言、事、心皆同一之物」的理論下，包含著「言靈」的「言」、「語」與所記載的古代之「事」以同等的價值，作為與漢字代表的中國文化的對立物，被反覆詮釋和強調。

本居認為在日本古代，「言、事、心」三者互為一體，三者在「言靈」的作用下成為最可信賴的真理。要想瞭解這個真理，就必須首先瞭解《古事記》、《日本書紀》以及《萬葉集》中，未被漢字影響或隱於漢字之中的「言」。這些「言」既是「言靈」全盛期的產物，也是「言」、「事」相融的最理想的範例。就此，本居如下論道：



圖二：本居宣長自畫像  
(鈴屋遺蹟保存會藏)

<sup>24</sup> 上海人民出版社編，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1980），卷四，頁338-339。

<sup>25</sup> 大野晋、大久保正編集校訂，《本居宣長全集》（東京：筑摩書房，1989），卷九，頁6。

<sup>26</sup> 同上書，卷一，頁17-18。

在今之世，如欲知上古之人之言、事、心者，其言皆在歌中，其事皆在史中。其史因以言記，故唯言矣。<sup>27</sup>

因言、事、心三者乃同一之物，故後世之人，如欲知古人之心、古人之事，唯在古言、古事之中也。<sup>28</sup>

「欲知古人之心、古人之事，唯在古言、古事之中」與前述契沖所謂「有事必有言，有言必有事」基本一致，二者之間的承襲關係是顯而易見的。

「言靈」信仰與日本民族主義思想的結合，是隨著「和魂」這一概念而產生的。在很長的一段時間內，據傳由十二世紀日本政治家兼學者菅原道真所撰《菅家遺誠》中如下一段論述，被視為日本思想史上一個重要的政治和文化理念：

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。凡國學所要，雖欲論涉古今，究天人，其自非和魂漢才，不能聞其間奧矣。

在這裡，菅原強調，日本人雖然可以學習「漢土＝中國」的三代周孔的經典，但是，日本的政治體制卻應該慎重對待諸如孟子「易姓革命」類的思想。所以，作為日本人一定要首先擁有和保持「和魂」，將中國的學問作為「才」即可。菅原道真著作中的這段文字，後來被證實是由江戶學者在編纂菅原道真著作時加入的。其動機是因為菅原道真在歷史上曾經反覆強調日本文化的主體性，並主張廢除遣唐使，中止與中國往來。<sup>29</sup>

這裡要注意的是如何解釋「和魂」這一概念。在古代日語中，「魂」與「靈」同義，並均訓讀為「tama」。所謂「和魂」，可釋作「日本精神」或「日本心、日本靈魂」。最初使用「和魂」這一概念的，是小說家紫式部。紫式部在小說《源氏物語》中，曾經通過主人公的口說出「只有以中國的學問為工具，方可使大和魂有用於世」的意見。<sup>30</sup>

然而，本居宣長對「和魂」的解釋，卻擯棄了前人所使用的抽象含義，而是具體地將「和魂」與日語本身結合在一起。例如，在其國學指南著作《初山踏》中，本居強調初學國學的日本人，要通過仔細研究和閱讀《古事記》與《日本書紀》二書來鞏固「大和魂」：

<sup>27</sup> 同上書，卷一，頁18。

<sup>28</sup> 同上註。

<sup>29</sup> 加藤仁平，《和魂漢才說》（東京：汲古書院，1987），頁105-145。

<sup>30</sup> 紫式部著，山岸德平校注，《源氏物語》（東京：岩波書店，1975），第2冊，頁283。

潛心閱讀此二書，則可令大和魂堅固不破，以防漢意之侵襲。有志於學道者，第一之要務乃清除漢意儒意，堅固大和之魂。<sup>31</sup>

那麼，如何來瞭解和獲得（和魂）呢？對此，在接下來的論述中，本居將「古言」與「古道」相連接並明確指出二者就是「和魂」，別無他物可以替代：

欲知古道則必先學古歌，讀古歌然後習古文，作古文，知古言，讀《古事記》、《日本書紀》二書。不知古言則不知古意；不知古意則難知古道。（中略）言、事、心三者近同一之物也。蓋賢者所言之言，所行之事與之相應而賢；拙者所言之言，所行之事拙也。又男子所思、所言、所行之事為男子也。女子所思、所言、所行之事為女子也。而時代之別，亦與之相似。上古之人有上古之事；中古之人有中古之事；後世之人有後世之事。唯其所言之言，所行之事及所懷之心同一也。在今之世，如欲知上古之人之言、事、心者，其言皆在歌中，其事皆在史中。其史因以言記，故唯言矣。其心亦應由歌而知。因言、事、心三者乃同一之物，故後世之人，如欲知古人之心、古人之事，唯在古言、古事之中也。所謂古道者，具在二典〔筆者注：《古事記》、《日本書紀》〕之中，得古言古歌之後而讀之，其道之意則自明也。<sup>32</sup>

將這段文字與前面引述的言論結合在一起，這裡，我們已看不到有關「和魂」的任何曖昧及形而上的解釋。在本居的詮釋下，《古事記》、《日本書紀》中的「古言」和「古歌」，因為記錄了古代日本人的「言」，所以也就保留了日本人的精神「和魂」。這樣，在其「言、事、心三者乃同一之物也」的邏輯下，掌握了這些古典中的「言」，自然也就擁有了「和魂」。至此，一個形而下色彩濃厚的語言哲學體系逐漸浮現。

本居傾其一生發掘日本古典中的「和魂」=「古言」，為日本國學向系統性、理論性發展奠定了基礎。由於他將學術研究的結論與其所主張的神學理論聯繫在一起，對「古言」的研究，很容易就超出了純粹的學術範圍，向意識形態領域擴展。例如在《漢字三音考》中，他將其所追求和論證的「古言」還原到日本的基本音節，並將這些音節的產生與日本創世紀神話結合在一起，做了如下論述：

我皇國照耀天地間萬國……方位亦居萬國之首，如人之元首也。故萬事萬物，皆美輪美奐，就中人聲言語，雅正優美，冠於萬國。其音清朗，譬如仰瞻晴天之日，毫無陰霾。又率直而無曲折，真乃天地間純粹正雅之音也。其古言之正音唯四十七音，加ヤ行之イ工與ワ行之ウヲ，為五十音。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 《本居宣長全集》卷一，頁5。

<sup>32</sup> 同上書，卷一，頁17-18。

<sup>33</sup> 同上書，卷五，頁381-382。

在本居看來，通過瞭解「古言」，可以使日本人重新獲得「和魂」並建立起文化自信。然而，研究古典畢竟是少數知識份子的事。對大部分日本人來說，通過研究古典建立文化自信，依然是一條比較艱難的道路。在考慮如何讓所有的日本人都能夠擁有對「和魂」的認識時，本居的弟子平田篤胤採用了極為通俗的方式，將本居的「和魂」觀通過自己發明的神學色彩濃厚的宇宙體系論和語言論給予解釋和宣傳，最終導致國學語言觀與意識形態融為一體。

平田在本居《古事記傳》的國學理論基礎上，對日本作為國家和種族的優越性從宇宙論的角度進行詮釋。在《靈真柱》一書中，平田首先描述了日本祖神如何創造和支配宇宙，強調所有的日本人其血脈均與宇宙的創立者「天照大神」及其子孫「天皇」相通，都是「神胤」。繼而以「靈魂歸宿論」為主題，建議所有的日本人，只要平日悉心敬奉「天照大神」與統治「幽界」的「大國主神」，死後靈魂都可以得到安寧。<sup>34</sup>在完成了上述國學神學體系向意識形態神學體系的轉換之後，平田對日語的解釋也延續了神學特色。例如，在《古史本辭經》一書中，他將上述神學體系與本居《漢字三音考》的思想結合在一起，提出了神學觀念濃厚的日語論：



圖三：平田篤胤肖像畫  
(彌高神社藏)

蓋天地之初，得天皇祖神產靈之助，於大虛之中產一陰陽混沌之物。此物一分为二，其輕清者萌騰於上，成高天日國；其重濁者凝結於下，成此美妙國〔按：日本〕；其根亦別成一物，斷離而成月予美國。故自國土升天之道曰天之八衢，自國土降美妙之國之道曰泉津平阪，是乃天地初發之大概也。然奇哉靈哉，五十音自阿行始，其餘九行之豎，皆與此道理不謀而合。考其發自人之聲，吾輩在母胎期間，自臍帶受其氣息而無呼吸，因無呼吸，亦無聲，不聞外界任何之音。其所發最初之音，植於身體中府，持於喉口之間，此吾輩之祖，自神之產靈分賜且繼承至今之物也。神道所稱靈根元氣者，是也。<sup>35</sup>

這裡，平田將日語的基礎音節「五十音」，看作是支配天地宇宙的「天皇祖神」的「產靈分賜且繼承至今之物」，是「神道所稱靈根元氣」。這樣一來，只要是日本人，會說日語，即便不向古典去尋求「古言」，其語言行為本身就具備了神聖的性質。

<sup>34</sup> 王小林，〈日本近代國學宇宙觀的形成及其影響〉，《古今論衡》12（2005）：35-48。

<sup>35</sup> 平田篤胤，《平田篤胤全集》（東京：名著出版，1977），卷七，頁24。

在強調和宣傳日語音節神聖無比的同時，平田沒有忘記對漢字的否定。例如，在《古史徵開題記》裡，平田如下論道：

蓋吾國上古既有文字毋庸置疑，以其記載古說亦為事實。其流傳至今者，唯敬神之祝詞及詩歌為要也。其餘萬事萬物，唯系於心，賴「言靈」之助，口口相傳。<sup>36</sup>

這裡，他首先聲稱古代日本曾經擁有過自己的文字，但由於歷史久遠，早已失傳。接著，又在無視大量古代日本漢字文獻的基礎上，以「事＝物＝心＝言」的理論強調「言靈」與日語的直接關係。這種理論，到了江戶後期，終於發展成為對漢字的徹底蔑視和否定。例如，幕末國學家齋藤正謙在其《拙堂文集》中，就漢字與日語的不同做了如下論述：

皇國之學，以言語為主，以文字為奴。主貴而奴賤固矣。然言語必待文字行世，猶主人必待奴隸辦事。其亦可忽哉。……是以國學者流，必先研覃假字，自小倉黃門假名遣，<sup>37</sup>至楫取魚彥古言梯，<sup>38</sup>世多有其書。<sup>39</sup>

上述平田的語言論，學術史上又被稱為「音義言靈說」。是指近代日本的國學家將日語的每一個音節或五十音圖的每一行音看作具有固定意義，以音與義（訓）結合為前提來判斷語義和語源的做法。「音義言靈說」的學派雖可分為「一行一義」與「一音一義」兩派，但其共同點，均是主張組成日語的基本音節具有靈性和神秘性。有關「音義言靈說」的形成以及發展狀況，日本學者豐田國夫與鎌田東二已經作了詳細考察，在此毋庸贅述。<sup>40</sup>這裡需要關注的，是上述將民族精神「和魂」與日語語言直接連接在一起的國學語言論對近代日本社會文化的影響。

例如，近代日本政治家金子堅太郎，在論及日本如何對待西方文化時，曾經如下論道：

國學所要乃精神矣。日本國之學問所要者，乃涉獵日本古今，總括支那、朝鮮、印度，或窮極天地間之事物，抑或人類所造之法律、經濟。蓋此類僅為學問而已。然若涉獵古今之學問，窮極天人之物理而無倭魂漢才，則不能開學問之間奧也。所謂倭魂漢才者，乃學問之精神也。當今之日，若於此「漢才」之

<sup>36</sup> 同上書，卷五，頁41。

<sup>37</sup> 小倉黃門：指日本鎌倉時代詩人藤原定家（1162-1241），相傳日文假名由其發明。

<sup>38</sup> 楫取魚彥古言梯：指江戶學者楫取魚彥於一七六四年編成《古言梯》一書。該著作旨在統一和規範自古代至近代的日文漢字與假名用法，對本居宣長的語言研究曾經產生影響。

<sup>39</sup> 《古事類苑》文學部（一）（東京：古川弘文館，1979，神宮司廳藏版），頁126。

<sup>40</sup> 豐田國夫，《日本人的言靈思想》（東京：講談社，1992）；鎌田東二，《記號と言靈》（東京：青弓社，1990）。

下不加「漢洋才」以顯歐羅巴之才，則不能立於當今世界列強之間。恰如千年之前，不學支那之學問而不能料理國政，不能屹立於世界。當今之日，不學西洋之學，則不能加入世界。故此，以倭魂漢才為學，則可開國學所需要之閭奧，立於指導國民之地位。<sup>①</sup>

這裡，金子堅太郎對「國學」的論述，僅用了「精神」二字進行概括，而對「精神」的意義又以「和魂」來闡釋。他指出，「倭魂=和魂」無論在汲取中國文化時還是汲取西方文化時，既是學問之本，也是立國之本。除此之外，金子堅太郎沒有提出任何與「精神」、「和魂」同等重要的具體理論和規則。言下之意，只要是說日語的日本人，就已經具備了「和魂」，而既然「和魂」與「精神」可以等同看待之物。既存語音體系本身就是神聖的存在，除了該語言體系之外，並不需要其他具體遵循的原理和規則。

從上述「言靈」信仰與「和魂」理論的結合可以看到，日本古代語言論在思想史上的發展，幾乎是與漢字東漸同時開始的。隨著時間的推移和外部環境的變化，這種理論開始從純粹的本土語言信仰向民族主義思想發展，語言論在近代日本民族主義理論中，已經成為集文化與政治以及宗教信仰為一身的意識形態的化身。

## 四、漢字與「國語」

雖然江戶國學一方面對「言靈」信仰進行演繹，令「和魂漢才」成為新的精神信條。然而，由於實質上無法完全擺脫漢字尋求文化上的自立，所以，從江戶末期到二十世紀中葉，圍繞漢字與日語的關係，一直呈現著一種獨特而緊張的關係。其間也出現了一系列耐人尋味的言論。而透過這些言論，我們可以隱約地看到日本漢學在兩種語言關係中所處的微妙地位。

例如，平田本人就曾經不斷地嘗試通過以反轉世界史的手法，在時空上將中國文化與日本文化的形成順序顛倒過來，提出世界文明的本源來自日本，而中國及印度文明是受其影響而形成的觀點。在此基礎之上，平田在一部討論日本歷史的著作《古史徵開題》中，就日本文字的起源問題如下論述道：

在古代文獻中可見有關弘法大師發明假名的記載，說假名是將古代留傳的日本文字加工之後的產物。從假名形體流暢優美這一點來看，很可能是弘法大師

<sup>①</sup> 金子堅太郎，《新撰國體論纂》（東京：大日本國體會編刊，1919），頁107。

以其聰明智慧，痛感漢字的生硬死板，不符合皇國自然之筆法，在悟到漢字之害處之後，選擇部分漢字的草書，然後將其以神代文字的筆法重新書寫，把自古就有的和字加工為假名。所謂和字，就是神代文字，上面已經解釋得很清楚。然而，把神代文字直接加工為假名的說法也不合適。應該將其理解為：將漢字的草書模倣神代文字的風格進行改造。纂疏所謂「假借漢字以造和字」是正確的說法。新井君美說，假名中的「へつゝ」等字母均直接由和字中取用，這個見解亦值得參考。另外，有一種說法道：假名是學了梵字的寫法而造的，這一點大錯特錯。圓明院行智在他的著作《悉曇字記釋》中說過，梵字傳到日本以後才變得優美。那是因為不覺之中皇國的書寫風格影響了它，其時代從弘法大師那時就開始了。如果把過去天竺與漢土（中國）的梵字與現今皇國的梵字進行比較，就可以發現前者是多麼笨拙粗糙。所以，值得可信的說法，應該是梵字與假名都效倣了皇國的書寫方法而變得美麗。<sup>42</sup>

在這段文字中，平田極力強調日本假名的起源來自神代（上古神話時代），否定假名的產生與漢字以及梵字的直接關係。這種文字起源論與其在《靈真柱》中表達的日本中心論是完全一致的。在《古史徵開題記》裡，平田亦無視大量用漢文書寫的日本古代文獻的存在，對其中的部分日文體文獻特加強調：

無論如何，上古日本曾經存在過自己的文字已是不容質疑的事實。只不過後世紀的記載未能傳達詳細情況，只是將一部分敬神的祝詞和詩歌這些最重要的部分流傳了下來。也就是說，將事實留在心裡，通過「言靈」之神的協助，以「口口相傳」的方式在進行敘述傳承。<sup>43</sup>

然而，儘管如此，漢字作為日本文化中的一個事實，又是不能避免的問題。所以，平田在此套用了前述由他發展的國學宇宙觀，將漢字在日本文化史上的出現和運用解釋為是中國人對日本文化的貢奉之物。這樣，客體在理論上就被主體化，在日本文化中的漢字，自然地就成為日本文化的主體要素。而不用像本居宣長那樣一味地用「大和心」去排斥「漢心」了。平田的有關具體論述如下：

在中國文獻中有倉頡造字、鬼神夜哭的說法。如真有此事，肯定是內心預先知道在造假，而故意哭泣吧。然而，即使如此，漢字詳細紀錄了歷史的起源，令古人的思想能流傳於今。而我們可以瞭解古代的歷史，其功德也可以說是巨大的。仔細思考這個現象，就如古人所說，日本自上古神代以來就有自己的文字，而且具備象形和假字兩種功能。只不過象形字由於可以無限地模倣事物，

<sup>42</sup> 平田篤胤，《古史徵開題記》（東京：岩波文庫，2002），頁64-65。

<sup>43</sup> 同上書，頁66。

而假字也如《古事記·序》所說：「以音連者事趣更長」，令文章冗長不堪，頗費勞力。所以，我們古代偉大的神以其神道之力，命令中國人以其聰明智慧造出了一字一義的漢字。造好之後，命其奉獻給了我們日本。所以，我國古代各位天皇，將與倭語意義一致的漢字取其意義而使用，非用假字而不能達意的語言用假字書寫，總之，將漢字作為倭語的奴隸，以各種方式行使我國歷史記錄之便。借其助力，我國的歷史事無鉅細均得以傳承，不僅文辭準確無誤，文章優美之程度也堪稱萬國之中無與比擬。<sup>44</sup>

從上述平田有關中國文化與日本文化的描述，我們看到的，是隨著日本民族主義與國家主義思想的不斷增強，在日本文化人的眼中，中國文化以及中國本身已經完全變做批判與排斥的對象。雖然平田的上述觀點在學術上毫無價值可言，然而，這種利用扭轉文化地位以樹立民族主義的做法，卻對日後日本漢學產生了不可估量的影響。<sup>45</sup>這種傾向到了政教一致色彩濃厚的明治維新以後，致使學者對日語的詮釋，完全演變為對「言靈」信仰的宣傳。

日本學者安田敏朗在其近作《國語的近代史》一書中，詳細地論述了在近代日本政教合一的政治體制下，日本政府如何以「國語」為工具來統一國民思想，建立民族主義意識形態的過程。<sup>46</sup>從所舉的一系列例證不難看出，近代日本政治文化語境中的「國語」，遠遠超出了字面的意思，而是承襲了上古「言靈」信仰以及江戶國學所強調的「和魂」論的複合概念。

例如，在明治政府擔任國語審議會長的東京大學教授上田萬年，在以〈國語與國家〉為題的演講中，對日語作了如下的論述：

語言對使用的人民來說，就好比其血液之與肉體的同胞，是人民精神上的同胞。用來比喻日本國語，日本語就是日本人精神性的血液。日本的國體，以此精神血液為主而得以維持，日本的人種，以此最為堅韌最為長久的鐵鎖連接而未能散亂。故一旦大亂來臨，此聲一響，四千萬同胞隨時傾聽，隨地奔赴，雖死不辭。而一朝接到捷報，從千島群島之端到沖繩之端，齊聲奉頌君之代歌〔筆者按：日本國歌〕。假如在外國聽此語言，實為一種音樂，一種天堂的福音。<sup>47</sup>

<sup>44</sup> 同上書，頁 75-76。

<sup>45</sup> 例如，近代日本學術界發明的「漢文學」一詞，目的就是將以中國為主體的漢字文明轉換為以日本為主體的東亞文明。從日本學者的諸多論述中，均能夠清晰地讀出這種傾向。岡田正之，《日本漢文學史》（東京：吉川弘文館，1996），頁 2；長澤規矩也，《漢文學概論》（東京：法政大學出版局，1988），頁 2-3；石田博，《漢文學概論》（東京：雄山閣出版，1987），頁 21-23。

<sup>46</sup> 安田敏朗，《「國語」の近代史：帝國日本と國語學者たち》（東京：中央公論新社，2006）。

<sup>47</sup> 上田萬年，「國語と國家と」講演，1894，收入安田敏朗，《「國語」の近代史：帝國日本と國語學者たち》。

這裡，上田首先對日本的人種的優越性進行強調，然後又將這種「優越性」歸功於日語本身的獨特性。這種論調與前引平田的論述如出一轍。特別是將日語描述為「實為一種音樂，一種天堂的福音」的說法，與前引本居宣長在《漢字三音考》中所說的「就中人聲言語，雅正優美，冠於萬國」也不謀而合。也正是出於這種信仰，為了配合政府的大陸擴張政策，上田曾經主張將日語作為「東洋人的共同用語」來普及：

我等研究會員，尊敬愛戴大日本帝國之國語。特別在從事日本語學術調查，致力日本語擴張方面，決不願落於人後。換言之，我們在追尋國語的過去，探索國語的現在，不遺餘力地尋求其中真理的同時，又在仰仗科學的幫助，提煉國語的精髓，使國語不啻為日本全國的語言，亦將成為所有東洋人的共通用語。我們有決心創造出從事與東洋學術、政治、商業等有關的人，無論朝鮮人、支那人、歐洲人、美國人，無論何人都可以使用的語言。<sup>48</sup>

在這種圍繞如何建立「東洋人的共同用語」的日語的言論中，漢字總是一個難以迴避的問題。與上田立場相同的另一位語言學家山田孝雄在《國語中的漢語文字研究》一書中如下論到：

我們的國語，由於輸入了許多漢語文字，原來的純正性受到了破壞。這一點，是我多年研究的結果。然而，如果說立刻將其從國語中排除出去，也無法找到更完美的方法。與其如此，不如讓我們重新緬懷祖先在輸入與同化漢語文字時所作的努力，為今後的事業樹立信心。<sup>49</sup>

這裡，山田首先承認了漢字對日語本身的影響，但是，在接下來的論述中，便開始就「國語」的優越性進行渲染：

我們的國語包含有十分之四的漢語文字，然而，這並不說明我們的國語就已經漢語化。這裡需要考慮的是，國語與漢語文字的關係以及對待漢語文字的態度。在考慮這一點時，我認為我們必須承認國語的寬容力，國語的同化力以及國語的嚴肅性。我們應該對國語有如此偉大的力量深表敬意。<sup>50</sup>

山田在這裡所強調的「國語」的「偉大的力量」，與前引上田的言論相似，均是以近代國學家所創立的民族主義語言論為立場的論述。隨著類似上述強調日語的絕對性，在觀念上竭力排斥漢字思潮的發展，漢學家的言論中，也出現了配合這種思潮的論述。例如，一九三八年，歷史學家津田左右吉在有關中國思想的論述中就使用漢字表達了如下觀點：

<sup>48</sup> 同上註。

<sup>49</sup> 山田孝雄，《國語の中に於ける漢語の研究》（東京：寶文館，1944），頁533-534。

<sup>50</sup> 同上書，頁534。

我最近在儘量迫使自己少用支那文字。然而，將以前寫的著作重新改寫，似乎已經不可能。所以，只好從現在做起。……爲了提高日本文化，加強日本人的精神，就必須拋棄妨礙文化發展的各種障礙。在這些障礙中，有不少是過去從支那引進的，而其中以支那文字爲最。支那文字的性質決定了其成爲文化發展的障礙。而日本人使用與日本語言不一致的支那文字，對今後日本語言的發展也會造成極大的障礙。另外，與支那文字以及古典支那文，即漢文相結合的支那式治學方法，也與建立在現代文化基礎上的現代學術精神格格不入。這一點也需要反省。要停止使用支那文字，必須有序有備，雖然完成這項工作需要時間，也是別無選擇的。<sup>51</sup>

日本戰敗後的一九四七年，津田在重新修訂此書之際，並未就上述觀點進行修正，而是進一步強調爲了日語的未來而廢除漢字的必要性。

我在初版前言中，曾經強調過如下幾點：日本人爲了令日本語進一步完美，應該儘早儘快地停止使用漢字；……另外，日本人還應該從學術的立場出發，對支那的文化進行學術性的批判。以上觀點在今天看來，反而是更需要大聲疾呼的。<sup>52</sup>

然而，在無法完全擺脫以漢字爲表象的中國文化的背景下，如何在心理上克服這種文化自卑感，成爲近代以來許多日本學者思考的核心問題。其中，具有代表性的，是另一位語言學家時枝誠記。與本居等人將漢字視爲借來之物不同，時枝提出的「語言過程說」，爲日本人強化本土語言意識，將漢字作爲「道具」而次要化提供了一套新奇的理論：

日語是由日語性的過程性結構及其語法組織而決定的，而不是由詞語綜合而成的。換言之，所謂國語或日語，是指某種特殊的主體性語言機能以及由其形成的語言表達。國語的定義，也就是這種語言過程的形式，……雖然其中夾雜了許多漢字，但其本身屬於日語的重要依據，在於語法。<sup>53</sup>

漢字本來就是外來的東西，常識上我們可以把它作爲一個客體存在看待，從借用的觀點對其進行概括。然而，正如我們所舉的望遠鏡的例子，如果我們只將其看作一種國語的表達的話，二者就不是借用與被借用的關係了。因爲被借者在此時應該被看作是表達機能。<sup>54</sup>

<sup>51</sup> 津田左右吉，《『支那思想と日本』初版まえがき》，今井修編，《津田左右吉歴史論集》（東京：岩波文庫，2006），頁177-185。

<sup>52</sup> 津田左右吉，《シナ思想と日本》（東京：岩波書店，1991），頁5-6。

<sup>53</sup> 時枝誠記，《國語學原論》（東京：岩波書店，1974），頁146-147。

<sup>54</sup> 同上書，頁192。

時枝在這裡以突出日語語法體系的方法，將包括漢字在內的所有日語辭彙全部看作「語言表達過程」中的道具。認為只有日語語法，才是日語語言體系的核心。這種論述，將無形的日語語法與有形的辭彙割裂開來，巧妙地迴避了對漢字的正面解釋而可能面臨的尷尬。時枝的「語言過程說」以其自我封閉，唯我獨特的民族主義語言論，在近代日本的對外擴張語言政策中曾經發揮了巨大的影響。但究其本質，不過是時枝版的「和魂漢才」論而已。<sup>55</sup>

時枝以後的日本語言學界，在如何詮釋漢字在日語中的地位方面，一直存在著類似的言論。例如，在八〇年代的漢字論中，我們依然可以看到時枝理論的痕跡。

無論如何，用假名書寫日語，是因為漢字本來就是多餘的衣裝。平時雖然可以穿著，一旦不需要的時候，盡可以隨意脫掉，毫無障礙。……從日語中去掉漢字，就好比禁止熱帶的居民穿著葬禮服。因為對日語來說並不需要漢字這樣的衣著。<sup>56</sup>

此外，原國立神戶大學教授犬飼隆也從所謂日語「機能論」的立場，強調日語固有語法結構及語音體系的優越性，將「漢字」形容為被日本人「馴養」的工具，置於較日語低劣的位置來對待。論調與前述平田篤胤之「將漢字作為倭語的奴隸」如出一轍。<sup>57</sup>

然而，雖然時至今日，在日本漢字論的潛意識中延續著上述對「言靈」的崇拜，漢字作為「不可回避的他者」，<sup>58</sup>依舊在日本文化史上擔負著重要的角色。或許，二者之間的這種關係所形成的張力，也正是日本文化所需要的動力。因為我們很難想像一旦漢字從日語中消失，代表「言」的假名成為日語的所有表達方式，日本人所崇尚的「和魂」，能否還會找到著力的依據和奮發的動機？或者，假設在江戶時代就廢棄漢字，日本近代向產業文明的過渡能否順利完成？都會是一個令人質疑的問題。

<sup>55</sup> 韓國學者李妍淑，在《「國語」という思想》一書中，對時枝誠記的「語言過程論」有較為詳細的分析和批評。她認為，時枝所強調的「語言主體者」的意識不容客觀對待，就表明了時枝「語言過程說」保守排他的本質。李妍淑，《「國語」という思想》（東京：岩波書店，2008），頁210-211。

<sup>56</sup> 野村雅昭，《漢字の未來》（東京：筑摩書房，1988）。

<sup>57</sup> 犬飼隆，《上代文字言語の研究》（東京：笠間書院，2005）頁11-12。

<sup>58</sup> 日本學者子安宣邦在《漢字論》一書中，通過近代日本國學家以及語言學家圍繞漢字的各種言論，勾勒出近代日本思想史的一個側面。子安在該書中以「不可回避的他者」來形容漢字對於日本文化的重要性。子安宣邦，《漢字論——不可避の他者》（東京：岩波書店，2003）。

## 五、結語

以上通過對日本傳統漢字論的考察，本文的結論大致可以總結如下：

日本文化在面對外來文化的衝擊時所體現的「古層」、「執拗低音」現象最為具體的表現，應該源自漢字最初傳來日本時所激發的本土語言意識——「言靈」信仰。這種語言意識，經過江戶國學以及近代學者以「和魂」、「國語」等概念的理念化過程，最終形成了以「言靈」信仰為核心的民族主義意識形態。而在日本思想史上相繼出現的針對中國文化與西方文化所發的「和魂漢才」與「和魂洋才」論，究其根源，也就是立足於蘊「和魂＝日本精神」於「言＝日語」中的語言民族主義立場。這種將「言靈」信仰貫穿於「和魂」與「國語」諸概念之中的意識形態，作為日本人文化意識「古層」中的「執拗低音」，不斷地影響著日本對外文化的態度。<sup>59</sup>不過，正因為如此，也為我們提供了瞭解日本文化特質的重要線索。

（後記：本文所引用之日本文獻，均由筆者自原文譯出。）

<sup>59</sup> 例如，安田敏朗在其另一部著作《國語審議會——迷走の60年》一書中，詳細地記述了由日本政府主導的「國語審議會」在第二次世界大戰後至今的六十年中，如何一方面應對民主主義制度所要求的自由平等，如何盡力保持與舊天皇制——「國體」一體化的「國語」的傳統性。從中可以看出，傳統的「言靈」信仰依然是構成漢字與日語對立關係的主因。其中的種種的論述，依然未能擺脫政治因素的影響。安田敏朗，《國語審議會——迷走の60年》（東京：講談社，2007）。