

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/TJEAS.201812_15(2).0001

日本中心主義書寫與中國神話研究——
基於對日本近世國學神話論的考察
Japan-Centrism Discourse and the Research on
Chinese Mythology: A Study on the Views of
Kokugaku on Mythology in Edo Period[§]

高偉

Wei GAO*

關鍵詞：日本近世國學、中國神話、日本中心主義、本居宣長、平田篤胤、大國隆正

Keywords: Japanese National Learning, Kokugaku, Chinese Mythology, Japan-Centrism, Motoori Norinaga, Hirata Atutane, Ookuni Takamasa

§ 本文係廣東省教育廳青年創新人才類項目（人文社科類）「日本近世國學思想與日本文化民族主義的建構」（2016WQNCX126）的階段性研究成果。

* 中國深圳大學外國語學院東亞研究中心助理教授

Assistant Professor, Centre for East Asian Studies, School of Foreign Language, Shenzhen University, China.

摘要

在日本近世，發源於本國古典研究的日本國學在建構日本中心主義言說的過程中對中國神話進行了大量考訂和闡釋。這種對中國神話的關注乃始於本居宣長，他提出了日本神話正統論的主張，將中國神話視為日本神話的「訛傳」。在此基礎上，其門人平田篤胤為編纂出敘事合理的日本神話，網羅了道教典籍中各類神仙傳說，對中國上古帝王、十洲三島、文明之創生等進行了有利於樹立日本中心地位的詮解。這種對中國神話的考論極大影響了後續日本國學者的世界觀念。幕末的大國隆正為對抗西洋的武力和文化入侵，他也將中國神話作為闡釋日本神聖性的重要材料。原本以華夏世界為背景展開的中國神話，在日本近世國學這裡轉化成為書寫其民族中心主義的敘事材料。

Abstract

In Edo period, scholars of Japanese National Learning (Kokugaku, originating from Japanese classical studies) examined thoroughly and elaborated Chinese mythology in the making of Japan-centrism discourse. Such attention to Chinese mythology began with Motoori Norinaga. He claimed Japanese mythology as orthodox and Chinese mythology as the “false version” of it. Hirata Atutane, a disciple of Motoori Norinaga, based on Motoori’s idea, collected various kinds of Taoist myths in order to compile a reasonable narrative of Japanese mythology. His interpretations of Chinese ancient emperors, Ten Continents and Three islands, and the creation of civilization strengthened the faith that Japan was the center of the world. Hirata’s research on Chinese mythology had a significant influence on the worldview of the succeeding scholars of Japanese National Learning. Take Ookuni Takamasa as an example. Ookuni also treated Chinese mythology as important materials that could be used to emphasize the holiness of Japan when he confronted the military and cultural invasion from the West at the end of Edo period. Chinese mythology, which took its shape based on Chinese civilization, was converted into narrative materials to support Kokugaku scholars’ Japan-centrism discourse.

壹、前言

談及中國神話與日本的關係問題，我們通常會關注兩個時期的歷史：一是八世紀初《古事記》（712）、《日本書紀》（720）的完成，二是二十世紀前期高木敏雄（1876-1922）、白鳥庫吉（1865-1942）、津田左右吉（1873-1961）等對中國神話的研究。前者為人所關注，乃是由於《古事記》神話、《日本書紀》神話（簡稱「記紀神話」）與中國神話有著顯而易見的淵源關係。¹而後者則是由於日本漢學界率先在東方世界中引入了西洋學術方法對中國神話進行考辨，並且這種「疑古」思潮是否影響了當時中國學者的「古史辨運動」至今仍頗多爭議。²因而，目前中外學界的相關研究基本以這兩個時期來展開考察。但是，在其他歷史時期裡，中國神話在日本的思想世界當中其境遇如何，我們對此卻少有專門性的討論。特別在日本的近世時期（1603-1867），伴隨明清王朝的鼎革、朱子學作為官方意識形態的確立以及對此的思想反撥，古代聖王、華夷天下、「禮文」等儒學話語浮現為不同思想流派之間論爭的焦點。如對於「先王之道」，古文辭學派始祖荻生徂徠（1666-1728）認為：「伏羲神農黃帝之所以為聖也，其所為不過於利用厚生之間矣。及堯之時，利用厚生之道大備。」³儒者石川麟洲（1707-1759）則表示不同的見解：「伏羲畫卦，黃帝垂衣裳，其道豈止利用厚生？又傳伏羲制嫁娶，以儷皮為禮；神農作五絃之瑟。雖詩書所不載。」⁴二者觀點雖不一，但皆以儒家聖王傳說為立論的根基。又如蘭學者前野良澤（1723-1803）為批判中國優越性之論，其設定如下主張作為駁斥的對象：「支那為五嶽之域、八區之營，聖賢垂訓，教法、禮樂所興之

1 中國神話對「記紀神話」的影響早在高木敏雄的神話研究中就已明確指出，即「記紀神話」對盤古神話進行了模仿。參看高木敏雄：《日本神話傳説の研究》（東京：荻原星文館，1943年），頁466。

2 關於二十世紀前期中日兩國疑古思潮是否存在關聯的問題，可參看胡秋原：《一百三十年來中國思想史綱》（臺北：學術出版社，1973年）、廖名春：〈試論古史辨運動興起的思想來源〉，《原道》，第4輯（上海：學林出版社，1998年），頁110-129、顧潮（編）：《顧頡剛學記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年）等文獻。

3 荻生徂徠：《藎園十筆》，收入關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》，第7卷（東京：東洋圖書刊行會，1929年），頁91。

4 石川麟洲：《辨道解蔽》，收入《日本儒林叢書》，第4卷，頁12。

所。故萬方則之，四夷宗之。其以中華稱之，乃是為此故也。」⁵很明顯，這裡舉出的中國優越性之論，除傳統的儒家話語外，還糅合了道家的地理方位傳說。町人思想家富永仲基（1715-1746）則引「盤古」作為遠古年代的象徵之一，來說明神儒佛之道都是後世的建構，其曰：「天竺光音天，漢盤古之時，並無佛、儒這些眾人習以為常之道。〔……〕神代之往昔亦無神道。」⁶可見，儒家先王聖人傳說、道家地理傳說等中國神話，其作為承載中國古史、文明譜系、以及優越性敘事的重要思想資源和經典話語範式，成為了日本近世各學派競相徵引或批判的對象。

在日本近世各學派當中，日本國學對中國神話進行的大量考訂和詮釋尤為值得我們注意。因為日本國學的這種操作乃是為了將中國神話糅合進日本神話的敘事體系之中，從而打破傳統的以日本為「東夷」的華夷觀念、構建起以日本為天下中心的敘述。分析日本國學的中國神話考論，對於我們理解中國神話在日本思想世界當中的境遇有著重要的參考價值。

貳、日本近世國學中神話正統論之濫觴

日本的「國學」（こくがく），原本乃是指在律令制度下為教育郡司子弟而設立於日本各地的官立學校，即所謂「在太宰府設府學，在諸國設國學」。而學術界通常討論的「日本國學」則是指日本近世時期，以日本古典為根本研究對象、運用文獻學式的方法來探索日本古代文化，特別是日本「固有之道」的學問。其代表人物有所謂「國學四大人」，即荷田春滿（1669-1736）、賀茂真淵（1697-1769）、本居宣長（1730-1801）、平田篤胤（1776-1843）。日本近世國學所涉足的文獻範圍很廣，但支撐其思想體系的乃是「記紀神話」。國學者篤信記紀神話，將其視為真實存在過的「上古史」，比如為日本國學奠定基本方法論的契沖（1640-1701）曾提到：「本朝神國也，〔……〕吾國雖有《舊事紀》、《古事記》、《日本

5 前野良澤：〈童子難〉，《管蠡秘言》，收入沼田次郎、松村明、佐藤昌介（校注）：《洋學（上）》，《日本思想大系》，第64卷（東京：岩波書店，1972年），頁138。

6 富永仲基：《翁の文》，收入《日本儒林叢書》，第6卷，頁11。

紀》等書，但只是記錄神代以來之事。」⁷因此，篤信記紀神話乃是他們進行各類考證與詮釋的基本前提。近世前期國學，特別在契沖這裡，由於他採取了以神道為本、兼收儒佛的態度，⁸故而這一時期日本國學在主張本國神話真實性的同時對他國神話未置可否。日本國學質疑他國神話，特別是對中國神話之價值進行質疑者，乃始於近世中期的本居宣長。

在分析本居宣長的中國神話觀之前，有必要對其國學思想的基本脈絡作一梳理。本居宣長的國學研究乃始於對和歌、物語的探討，他提出了在日本文學史上著名的「知物哀」（もののあはれを知る）說，⁹即和歌、物語的本質不在於勸善懲惡，而在於使人知曉「物哀」。從「知物哀」說的論述來看，知物哀乃是一種對事物「應有」韻味的「應有」反應，這種「應有」反應能力需要浸潤到《源氏物語》的世界中反復體認、並在和歌創造中加以實踐才能獲得。這種知物哀說雖然起初是作為文學世界的理念而提出的，但本居宣長在形成其論述的過程中預設了一個不同於當代人心理狀態的古代心性。因此，他的論述逐漸跨越了文學世界的界限，深入到了對於日本上古時代的探討。在他看來，日本上古乃是一個「圓滿美妙之國，人之心之行之言，無不正直優美，天下無事平穩而治。」¹⁰但外國學問「唐書」的傳來，「使吾國正直優美之心盡失，誠是可歎，而唯和歌之道未失神代之心。」¹¹由此，本居宣長以「知物哀」說為起點，開始對存於上古的「神代之心」進行了探索。他的這種努力即是對《古事記》進行注解，其耗費三十五年寫下了長達四十四卷的巨著《古事記傳》。

本居宣長為何會竭盡半生精力來注解《古事記》？這需要從兩方面來把握。第一、《古事記》之前一直是作為輔助理解《日本書紀》的補充性

7 契沖：《雜說（抄）——萬葉代匠記總紀》，收入平重道、阿部秋生（校注）：《近世神道論・前期國學》，《日本思想大系》，第39卷（東京：岩波書店，1972年），頁310。

8 「讀和歌者，以神道為本，兼儒佛，不可有取捨。」《雜說（抄）——萬葉代匠記總紀》，頁315。

9 本居宣長的「知物哀」說可參看其《石上私淑言》、《紫文要領》等文。

10 本居宣長：《石上私淑言》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第2卷（東京：筑摩書房，1968年），頁154。

11 本居宣長：《石上私淑言》，頁155。

資料，並未引起人們的重視。在此之前尚未出現對《古事記》進行系統研究與注釋的書籍，故而他的注解工作需要參考大量資料以便解讀古語。比如本居宣長為了整理原文、確定訓讀方法和弄清神名的含義，僅注解《古事記》開頭的短短七千字就花費了三年半時間。¹²第二、不同於用純「漢文體」寫成的《日本書紀》，《古事記》乃是以「和化漢文體」寫成。在他看來，以和化漢文記錄的《古事記》保留了日本上代古語，它原原本本反映了古代日本人的心性，故而它在重現日本上古世界、傳遞神代真理上有著其他文本所無法比擬的價值。所以，渴望恢復古代心性的本居宣長能夠幾十年一直堅持這種複雜的注解作業。

本居宣長按照文獻學式的方法對《古事記》進行注解，這似乎可以保證其注釋內容的準確性。然而，由於他堅信「古言」即是「古事」，因此他對《古事記》的全部內容信以為真。為何他會抱有此種學問信仰？這裡我們需要提及與之關係密切的日本近世古文辭學派的思想。該學派之祖荻生徂徠（1666-1728）認為：「古文辭者，尚辭也。主敘事，不喜議論。」¹³作為先王之道的六經正是這樣的古文辭，故而其曰：「夫六經，皆事也」；¹⁴「夫六經物也，道具存焉，施諸行事，深切著明」；¹⁵「禮樂不言，以行與事相示也。」¹⁶然而「後世人不識古文辭」，「以今言視古言」，致使「聖人之道不明」。¹⁷後儒之論雖精微，但只是「逞其私智」。¹⁸可見，荻生徂徠的基本思路是：除去後世語言的遮蔽與先入之見的誤導，藉助構成古文辭的古言，即可窺見古代之「事」、「物」、「行」這些客觀存在。古文辭學派的主張影響到了本居宣長，¹⁹於是，類似的思想也映射到了他的

12 參看〈解題〉，收入《本居宣長全集》，第9卷，頁14。

13 荻生徂徠：《徂徠先生學則》，收入《日本儒林叢書》，第4卷，頁14。

14 荻生徂徠：《徂徠先生學則》，頁15。

15 荻生徂徠：《徂徠先生學則》，頁3。

16 荻生徂徠：《護園十筆》，頁118。

17 荻生徂徠：《辨道》，收入吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也（校注）：《荻生徂徠》，《日本思想大系》，第36卷（東京：岩波書店，1972年），頁207。

18 荻生徂徠：《辨道》，頁203。

19 本居宣長曾師從與荻生徂徠有交往的儒者堀景山（1688-1757），且當時古文辭學風靡日本，故本居宣長必然或多或少了解到了荻生徂徠的學說。且他曾寫過名為《徂徠集》的小冊子，由此亦可判知他注意到了古文辭學。參看〈解題〉，收入《本居宣長全集》，第9卷，頁11。

神話觀念上。

比如本居宣長認為：

真正之道，〔……〕唯皇國得以正傳，外國上古以來已失此傳說。
〔……〕異國之道，皆為細枝末節之道，非原本之正道也。縱有
相似之處，然摻雜歧途之意，難合真正之道也。²⁰

顯然，本居宣長以記紀神話記錄的「皇神」之事作為「真正之道」，與荻生徂徠以「六經」所載之事為先王之道，二者在思路上乃同出一轍。皆是試圖藉助「古言」來把握古典文本之原意，還原上古世界。但必須注意的是，儘管本居宣長在方法上借鑒了荻生徂徠的古文辭學，但其考究神話的目的在於找出區別日本與他者的「固有之道」，而非探尋普遍性的、能超越「東海」「西海」之別的道。

因此，本居宣長將他國類似的創世神話看作是「細枝末節之道」，視為對日本神話之「訛傳」，否定其再現上古歷史的效用。比如他將天照大神洗眼生神的神話情節與盤古神話相比照，指出：「盤古之眼的傳說，乃是伊邪那岐大神洗眼時生下神靈，這個神話偶然訛傳到外國，所殘留下的片言隻語。」²¹至於日本神話為何會訛傳於海外，本居宣長在《古事記傳》中給出的說明是：日本國之外皆為「常世國」，²²此常世國乃日本神靈「少名毘古那命」所經營，²³此神比漢國伏羲所處年代更遙遠；而外國由於沒有神代的正確傳說，故而有些國家全然不知此神，有些國家則以異名流傳此神之事蹟。²⁴這種解釋包含了兩個前提，其一、外國皆是日本神靈創造之國度；其二、外國無關乎神代的正確傳說。可看出，前者乃是本居宣長篤信記紀神話的反映，後者則是其堅持日本神話唯一性的獨斷聲明。

20 本居宣長：《玉くしげ》，收入《本居宣長全集》，第8卷，頁309。

21 本居宣長：《玉くしげ》，頁131。

22 「常世國」有多種含義，如「地下之國」、「不老不死之國」等，在此乃指「外國」。

23 又稱為「少彥名命」（すくなびこなのみこと），《古事記》中為「神產巢日神」之子，《日本書紀》中為「高皇彥靈尊」之子。

24 本居宣長：《古事記傳（2）》，收入《本居宣長全集》，第10卷，頁10。

這種在記紀神話內部回繞的、證明日本神話乃真實正統的主張自然遭到了當時其他學派的非難。比如儒者市川匡麻呂（1740-1795）認為：

凡無文字之時，其事只以言語相傳，一般會消失。〔……〕神代卷之旨意，以御國為根本以萬國為枝葉，此旨意乃依照了當時天皇之意。²⁵

小說家上田秋成（1734-1809）也指出：

太古之傳說，後來編纂之人有聽漏之事，抑或以私意進行了篩選？二紀²⁶之傳說，有不少相異之處。〔……〕《古語拾遺》中亦曰：「尤有所遺，愚臣不言恐絕無傳」。²⁷

可見，本居宣長的批判者們以人為製作和口傳存在的疏漏來指摘古代傳說的可靠性。但本居宣長堅持一種類似「語音中心主義」的觀點進行反擊，他認為：日本乃「言靈」（ことだま）相助之國，其「言語之妙，優於萬國」；且上古口傳不同於文字時代的口傳，上古日本人之口傳「無含糊之事」，後人認為文字記載比口傳更可靠乃是「當世之心」使然，若以上古之心來看，則「無文字亦不覺有何不便」。²⁸這些對日本乃言靈相助之國的假設，以及對上古無文字時期日本民眾心性的估計，都是基於本居宣長對記紀神話的絕對信仰。他反復告誡其門徒要堅定這種信仰：

若真正相信皇國之說，則必定不為他國虛假之說所吸引。則必定會說：「萬國皆應相信皇國之說」。〔……〕神道者以他國之說來裁斷吾國古典，吾以吾國之古典來裁斷他國之說。²⁹

25 市川匡麻呂：《未賀能比連》，收入鷲尾順敬（編）：《日本思想闡譯史料》，第7卷（東京：名著刊行會，1969年），頁158。

26 指《古事記》、《日本書紀》。

27 本居宣長：《珂刈葭》，收入《本居宣長全集》，第8卷，頁402。

28 本居宣長：《くず花》，收入《本居宣長全集》，第8卷，頁124-125。

29 本居宣長：《答問錄》，收入《日本思想闡譯史料》，第9卷，頁28-31。

他的這種對日本神話的篤信態度，一方面在日本國學內部開啟了日本神話正統論的濫觴，後續國學者多繼承了這種正統觀念。另一方面，他也使自己的神話研究僅限於記紀神話，特別是《古事記》一書。對於他國神話，如上所見，雖然偶有提及但並未進行深入考證。可以說，本居宣長的神話研究乃是純粹以本國文獻進行的內部證明和闡釋。而從日本外部進行證明與闡釋的新思路，即借助外國文獻特別是中國古典文獻來對比考訂日本神話的做法，還需要等待後續國學者。

參、平田篤胤對中國神話的系統考論

本居宣長之後，其門徒平田篤胤繼續進行日本神話正統論的敘述。然而，他考證神話的思路和本居宣長並不一致。

本居宣長講求原典至上，他主張「為知曉『道』，特別應以《古事記》為先」，³⁰「所謂古學，乃不取後世之說，萬事皆依古書。」³¹《古事記》於本居宣長而言乃不動之經典，其文本的權威性自然不容置疑。但在平田篤胤看來，「《古事記》亦多有事實之錯亂」，³²他指出：「吾拜讀了神魯伎、神魯美命所傳下的鎮火祭之『太祝詞』，故而早就知曉了《古事記》、《日本書紀》的混亂。」³³可見，《古事記》於平田篤胤而言非但不是最高經典，相反它的很多記述令他生疑。他認為：「蓋凡是古傳，它若既合於上古，又通於當下，無違於神道事實，符合萬事萬物之理的話，則可知其乃正確之傳說」。³⁴相比於原典，平田篤胤更看重神話敘事是否合乎事理。故而，其一生都試圖整理出合理的上古傳說以超越敘事不合理的記紀神話。他將這種整理視為「修史」，指出：「凡選史之法，不論其記載之詳略，收集各種古書，去除混淆之處，選取正確之事實。」³⁵平田篤胤網羅了各類

30 本居宣長：《字比山踏》，收入《本居宣長全集》，第1卷，頁12。

31 本居宣長：《字比山踏》，頁15。

32 平田篤胤：《古史徵》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第5卷（東京：名著出版，1977年），一夏，頁92。

33 平田篤胤：《古史徵》，二上，頁284。

34 平田篤胤：《古史徵》，一春，頁29。

35 平田篤胤：《天說辨々》，上卷，收入《新修平田篤胤全集》，第7卷，頁311。

典籍，於一八一一年寫成《古史成文》一書作為日本神話的「正本」。然而這本書在他看來只是階段性成果，只有不斷擴大文獻範圍，比照更多古書不斷寫作和修改，才能最終寫成完美的傳說。於是，他晚年開始關注外國神話，轉入了對外國上古的研究。其中，他對於中國神話格外傾注了大量的精力。以下，我們從三個方面對平田篤胤的中國神話考論進行分析。

一、重構上古帝王譜系

中國神話的特點若從古代的記載形態來看，其「無集錄為專書者，僅散見於古籍」，³⁶缺乏連續的脈絡與清晰的譜系。以「三皇五帝」為例，它有眾多版本。如有以「燧人、伏羲、神農」為「三皇」，以「黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜」為「五帝」；或以「伏羲、女媧、神農」為「三皇」，以「太皞、炎帝、黃帝、少昊、顓頊」為「五帝」。³⁷

平田篤胤整理中國上古傳說，自然需要從紛繁的神話版本中梳理出一套譜系。於是，他依照為日本神話編寫正本的方法，網羅了各類神怪雜說，彙編出了所謂中國神話的定本《赤縣太古成文》。比如其中關於盤古這樣寫道：「盤古氏夫妻陰陽之始也。生於大荒，莫知其始。〔……〕盤古氏之後，乃有三皇，此天地人之始也。」³⁸該書內容乃摘錄於各種典籍，如「『生於大荒』以下三十二字，乃取《世史類編》、《述異記》、《枕中書》而補之。」³⁹可見，平田篤胤涉獵的資料十分龐雜，而且並不在意成書年代與真偽。比起對典籍本身的考究，他更看重某一資料是否有助於其形成所期望的神話敘事。

借助這些典籍，平田篤胤著重對三皇五帝譜系進行考證。經過反復的情節比對，他最終在日本神話中找到了如下上古帝王所對應的「本體」：

36 魯迅：《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁7。

37 參看張中奎：〈「三皇」和「五帝」：華夏譜系之由來〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，第30卷第5期（2008年9月），頁20-25。

38 平田篤胤：《赤縣太古傳成文》，收入《新修平田篤胤全集》，第8卷，頁324。

39 平田篤胤：《赤縣太古傳》一，收入《新修平田篤胤全集》，第8卷，頁385。

【表一】三皇五帝對應表⁴⁰

三皇五帝	日本神
天皇	伊邪那岐神
地皇	伊邪那美神
人皇	建速須佐之男神
伏羲	大國主神
神農	味鋤高彥根命（名言代主神）
黃帝	鹽治毘古命
少昊	大穗毘古命
顓頊	無從考證 ⁴¹

平田篤胤以這種類似「本地垂跡」的手法為三皇五帝尋根，無非有以下幾點詮釋意圖：其一，三皇五帝或為華夏民族技藝文明之創始神，或為道德治功上被後世敬仰的絕對存在，否定其原有「赤縣」之籍貫而使之歸入「倭籍」，則可以反轉歷來以「中國為日本之師」的傳統觀念。平田篤胤所謂「其大道之本教乃吾施予，故而不僅對於彼土，對於萬邦而言亦可謂師國」，⁴²正表明了這種用意。其二，平田篤胤一方面以三皇五帝作為「真聖」：

帝譽以上，所謂五帝三皇之世，鬼怪之事多，〔……〕若追溯到帝譽以上，深論其美，則本國之真聖竟無一人，皆是東方君子國之真神。⁴³

另一方面他卻將「堯舜禹湯文武」排除於此義之外：「真正所謂聖者，乃道德兼備，通神明，恬淡無為，知鬼神情狀者之稱謂。」⁴⁴可見，平田篤胤借助了道家部分思想資源來批評儒家之說，通過重新定義聖人，以「神」來解構傳統意義上的「聖」。在這種思路之下，失去聖人作為原理可靠性保證的儒學，自然將喪失作為文化正統之資格。而日本則搖身變成了「聖

40 本表根據平田篤胤《三五本國考》（收入《新修平田篤胤全集》，第8卷）製成。

41 平田篤胤並沒有為中國上古聖王一一找到本體：「『顓頊』以下相當於何神，於神典中無法考之。」參看《三五本國考》下，頁688。

42 平田篤胤：《三五本國考》上，頁669。

43 平田篤胤：《三五本國考》下，頁708-709。

44 平田篤胤：《孔子聖說考》上，收入《新修平田篤胤全集》，第10卷，頁216。

王之國」，其主張的神道亦相應成為了「聖王之道」。

二、對地理方位的新考

面對充斥日本近世思想界的傳統「中國論」，平田篤胤自然也需要從地理空間上解構關於「中國乃天地之中」的這種思想常識。他注意到了中國古代文獻中關於「五嶽」的敘述，於是他以《漢武帝內傳》、《洞天福地嶽瀆名山記》等道教之書為參考，寫下了《天柱五嶽餘論》一書。其中記述道：

東嶽廣桑山在東海中，青帝所都。南嶽長離山在南海中，赤帝所都。西嶽麗農山在西海中，白帝所都。北嶽廣野山在北海中，黑帝所都。中嶽昆侖山在九海中，為天地心，黃帝所都。四岳皆在昆侖之四方，巨海之中。此五嶽諸山，皆神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。⁴⁵

王母曰：「昔上皇清虛元年，三天太上道君下觀六合，瞻河海之長短，察丘山之高卑，立天柱而安於地理，植五嶽而擬於鎮輔。」⁴⁶

乃因山源之規矩，睹河岳之盤曲。〔……〕王母因授以五嶽真形圖，帝拜受文。王母又曰：「汝欲授五嶽真形者，董仲舒似其人也。」⁴⁷

對於這段文字中提到的五嶽，平田篤胤強調它與普通觀念中的五嶽不同：「此五天柱，亦謂『五嶽』，然非彼邦內所謂之五嶽，而在彼地之大荒外、四方」；⁴⁸「眾人皆會以為其『五嶽圖』即赤縣州內泰山嵩山等之山。〔……〕熟讀正文可知有『立天柱而安於地理』一文，乃是『立作為世界

45 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，收入《新修平田篤胤全集》，第8卷，頁749-750。

46 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，頁734。

47 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，頁735-736。

48 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，頁734。

鎮輔的五嶽』之意。」⁴⁹在平田篤胤看來，「五嶽真形圖」並非對中國境內的五嶽的描繪，它描繪的乃是作為天地脊樑的大荒外之五嶽。如此，在否定了赤縣內的五嶽後，平田篤胤確定了以下位置作為真正五嶽的所在：

【表二】「五嶽」方位⁵⁰

東嶽廣桑山	淤能碁呂島
南嶽長離山	地中海土耳其
西嶽麗農山	大西洋「惠須登流」群島
北嶽廣野山	北太平洋加利福尼亞
中嶽昆侖山（又稱鐘山）	筑紫國內之山

對於這些五嶽所處的地理位置，其解釋道：

正文有曰：「四嶽皆在昆侖之四方，巨海之中」，故而「四嶽」之位置必定齊整，經緯度無差。西嶽應與東嶽相對，北嶽應與南嶽相對之理也。故吾思之，皇國為中嶽昆侖之所在，位於三十度四十度之間。與此相對之相同度數之處，即所謂大西洋中「惠須登流」之群島，西嶽必定是在此處。於此相同度數之南方，地中海之土耳其相合，故而南嶽必在此處。於此正對之北方，北太平洋加利福尼亞相合，北嶽必在此處。⁵¹

值得注意的是，平田篤胤認為以「昆侖」為中心「四嶽」在位置、經緯度上齊整對稱。按照其描述，則「中嶽」位於「筑紫國」，⁵²「東嶽」位於「淤能碁呂島」，⁵³「南嶽」位於「地中海土耳其」一帶。但是，若從日本近世常見的世界地圖來看，如萬曆三十年（1602）於北京刊出的《坤輿萬國全圖》，⁵⁴寬政四年（1792）刊出的司馬江漢（1747-1818）的《地球全圖》，以及被稱為「江戶時期代表性世界地圖」的《新訂萬國全圖》，⁵⁵都

49 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，頁 747。

50 本表根據平田篤胤《三五本國考》製成。

51 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，頁 755。

52 現福岡縣一帶、九州地區。

53 平田篤胤認為乃「淡路國之屬島」，參看《天柱五嶽餘論》，頁 754。

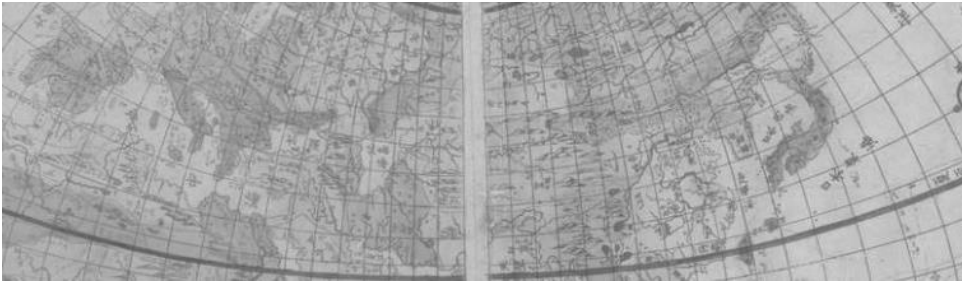
54 江戶時代製作的世界地圖除蘭學者之外，幾乎都直接或間接模仿了《坤輿萬國全圖》的橢圓形世界地圖。織田武雄：《地圖の歴史》（東京：講談社，1973年），頁 232。

55 「最先公開發行的蘭學者最初的世界地圖為寬政四年（1792）司馬江漢的《地球全圖》

可以知道，「地中海」與「筑紫國」、「淡路國」幾乎在同一緯度：



【圖一】《坤輿萬國全圖》⁵⁶



【圖二】地球全圖⁵⁷



【圖三】《新訂萬國全圖》⁵⁸

，和寬政八年（1796）橋本宗吉的《荷蘭新譯地球全圖》，「江戶時代代表性的世界地圖，乃是在幕府命令下，〔……〕於文化七年（1810）年以『幕府撰』為名義刊行的《新訂萬國全圖》」。參看織田武雄：《地圖の歴史》，頁249-251。

56 東北大學附屬圖書館狩野文庫藏：<http://www.irepository.net/contents/tohoku/kano/ezu/kon/kon.html>，檢索日期：2018年11月10日。

57 國立國會圖書館藏：dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2586670/2，檢索日期：2018年11月10日。

58 國立國會圖書館藏：dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1286206，檢索日期：2018年11月10日。

平田篤胤給出的「五嶽」位置，以上述地圖來看，則在地理分佈上極不合理。因為「南嶽」與「東嶽」被置於一緯度，且「中嶽」與「東嶽」距離過近。當然，現在很難考證平田篤胤當時是以何種地圖為依據，來說明「四嶽」在位置和經緯度上齊整對稱的。⁵⁹但我們卻可以從中看出平田篤胤將五嶽移出中國，而把「東嶽」與「中嶽」劃入日本之內的用意。

第一乃是為了使日本居於天地之中央。由於在傳統的地理觀念上，「嵩高者，六合之中也」，⁶⁰平田篤胤否定赤縣之五嶽是世界之「真五嶽」，顯然也就否定了中國位居天地四方之中。在完成此種解構後，他指出：「北極直下之大昆侖山，為世界中央之故，稱為『中嶽』乃是理也」，⁶¹從而使擁有「筑紫國」的日本獲得了地理上的天地之中。

第二乃是為了刷新對於東方世界的一般性解釋。在儒家傳統的對華夏之外的東方世界的描述中，最典型的話語莫過於「東夷」。因此平田篤胤為了重構對於東方世界的理解，他摘引了中國典籍中的經典話語進行重新詮釋。比如，針對《論語》中的「道不行，乘桴浮於海」，其解釋為：「南西北無海，言『海』則必定多指『東海』，〔……〕可知乃（孔子）寄心皇國之語。」⁶²對於「子欲居九夷，或曰，陋如之何。子曰，君子居之，何陋之有」，則被解釋為：「『夷』字從『大』，大人也，大弓也，皆是尊稱之字」，「九夷」乃是指日本的「筑紫國」：

孔子之意，乃是「君子國在九夷之域，真君王若居之，何有陋事？」〔……〕孔子之時，皇國之都已經定在「大和國」，孔子尚以為皇都在「筑紫」，故而作如此之言。⁶³

對於《山海經》、《海內十洲記》等典籍中的「扶桑」、「大人國」、

59 《新修平田篤胤全集》第8卷尾頁附有題為「雕刻師大西小太郎」所刻印的世界地圖，但以該圖來看平田篤胤主張的五嶽，在經緯度上亦不合理。

60 〔宋〕李昉等（編）、夏劍欽等（點校）：《太平御覽》，第5冊（石家莊：河北教育出版社，2004年），卷536，〈禮儀部十五·封禪〉，頁253。

61 平田篤胤：《天柱五嶽餘論》，頁750。

62 平田篤胤：《三五本國考》下，頁710。

63 平田篤胤：《三五本國考》下，頁710。

「君子國」、「祖洲在東海」，以及人們常言及的「華」、「華夏」、「中華」等詞語，平田篤胤也一一將其與上古日本相關聯。

通過這種對經典話語的重新詮解，平田篤胤形成了他對東方世界的新敘述。從而以此來消解傳統觀念中對於大荒外之東方的「誤解」，反轉和漢之優劣。

但需要看到的是，道教神話能在其中成為平田篤胤反對儒家知識世界的利器，這不僅是因為他善於穿鑿附會，能夠雜糅各家言說於一爐；也是由於道教神話中所想像的世界本身就構成了對傳統儒家以中國為天下中心的觀念的挑戰。「三神山」、「十洲三島」、「洞天福地」等想像世界是所謂「子不語怪力亂神」的傳統儒家觀念中所缺乏的。⁶⁴道教神話世界的這種性格恰好與平田篤胤解構儒家傳統天下觀念的需求相暗合。然而，他並未完全照搬道教神話的敘述，畢竟道教的基本觀念並非世界主義，它的很多敘事乃是以中國為中心。⁶⁵因此平田篤胤需要加以修正後利用，才能使日本獲得天地之中。這種修正與利用正是上述他所進行的牽強附會式的考據和解釋。

三、重塑文明之源

平田篤胤除了從神仙譜系、地理方位來建構以日本為天下中心的敘事外，還從文明創造層面確認日本作為淵源的地位。這體現在他以神話為基礎所展開的對《易》學、曆學和度制等的考證上。

對於《易》，本居宣長否定其功用：

64 關於道教世界觀念對儒家天下觀念的衝擊可參看葛兆光：〈「周孔何以不言」——中古佛教、道教對儒家知識世界的擴充與挑戰〉，《史學月刊》，2011年第1期（2011年1月），頁20-32。

65 道教的中國中心敘事可從兩方面加以確認，一是維護中國文明的正統性，如顧歡的《夷夏論》以道教為「聖教」，以佛教為「戎法」，反對以產生於西戎的佛法來教化中夏人民。參看卿希泰（編）：《中國道教史（第一卷）》（成都：四川人民出版社，1996年），頁491-492。二是它構建的仙境世界很多是以中國為地理座標中心，如《十洲記》中的「十洲三島」乃是一個圍繞著中國的仙境體系。參看李晟：〈道教信仰中的地上仙境體系〉，《宗教學研究》，2012年第2期（2012年6月），頁34。

（唐國）製作之《易》，看似十分深奧，以為窮盡天地之理，然此乃統治世人之計謀。原本天地之理，皆是神之所為，無比奇妙，非人之有限之智可測也。⁶⁶

而相反，平田篤胤極為重視《易》，《三易由來記》、《太昊古易傳》等皆是其這方面的著述。平田篤胤為何好《易》，我們從其門徒碧川好尚（1807-?）為《太昊古易傳》所作的序言中可窺知一二：

世間學問之道甚多，而《易》與《曆》誠為可畏。此乃始於天津御祖神之御心，太兆之所為也。其後吾大物主神，戎名太昊宓戲氏被授以河圖、洛書等物，而作奇妙之八卦。〔……〕「易」乃專門垂教之道，窺識天神地祇之心，依照天神之御心來侍奉，蒙福避禍。且吾人皆是依皇產靈神之產靈而所生之物，故而原本就有固受之性命。應深諳個人性命，各尊其分，修身齊家，而決嫌疑者，非為要也。然知曉「性」與「命」，不學此等之道則難成。此為最難之業，故而〈繫辭傳〉中亦曰：「知鬼神情狀者，其德與天地相似。」〔……〕然赤縣到殷末時，姬昌父子因有滅其君紂王之逆心，故而以此《易》與《曆》為口實而竊襲，杜撰更改古《易》之真方位。⁶⁷

從該序可以知道，平田篤胤重視《易》乃出於以下緣故：一是他認為《易》的製作者伏羲乃日本之神，這一點在前面考察平田篤胤的中國神仙譜系時已經知曉。二是他堅信通過《易》能夠溝通人與鬼神，從而獲知天命。三是他以《周易》乃周文王為「篡位」正名所製作的《易》，而並非真正的「古《易》」。對於「真偽之易」這一點，平田篤胤在《三易由來記》一文中考察了古《易》漸變的過程，他指出：神農氏作《連山易》，⁶⁸黃帝氏

66 本居宣長：《直毘靈》，收入《本居宣長全集》，第14卷，頁51-52。

67 碧川好尚：〈太昊古易傳序〉，《太昊古易傳》，收入《新修平田篤胤全集》，第14卷，頁18-19。

68 平田篤胤：《三易由來記》，卷之上，收入《新修平田篤胤全集》，第14卷，頁204-207。

作《歸藏易》，⁶⁹周文王作《周易》。⁷⁰其主張的「三《易》」與聖王之間的對應關係是否合理，這裡不予探討。⁷¹但應該看到，平田篤胤尊古《易》而斥《周易》的背後有兩點意圖。其一是他想借此說明中國古代「革命式」的王朝更替乃亂臣賊子之篡權：「彖辭爻辭無疑皆是姬昌父子別有用意之文，故而其彖爻辭中多有系王命之祥瑞、欲奪殷之天下的逆意危辭。」⁷²這與日本所謂「萬世一系」的穩定演進形成對比，由此凸顯和漢兩國皇統的高下尊卑。其二是他以此說明《易》的原理乃源於日本古代傳說：「太昊伏羲氏原本乃皇國真神，熟知天地初發之古傳，故能如此。」⁷³於是，溝通人神、預測未來的《易》最終溯源於日本神話，後世中國的「《易》說」自然失去了價值。

平田篤胤在探索「真《易》」、「古《易》」的同時，也在尋求「真《曆》」、「古《曆》」。他在曆學方面也著述頗多，如《太昊古曆成文》、《三曆由來記》、《天朝無窮曆》等。但他敘述的手法，依然是三步式的演繹，即首先提出「三皇五帝乃日本之所出」，然後以其為古代中國創造了真正之物，最後以後世中國歪曲了這些上古之物。他曾寫道：

三《曆》乃夏殷周三代曆法之謂，《夏曆》即天皇氏太昊氏以來之真法，我所取之古曆是此也。《殷曆》其法基本隨古法，只是正朔已變，於古曆之參考甚有益。《周曆》其本術亦是古曆，然此亦改了正朔，且古曆之節首退了一日，特別是立了八十一分之一日法，乃毫無理由而亂了古法之曆也。⁷⁴

自平田篤胤證明了三皇五帝乃日本神靈之後，這種邏輯演繹幾乎成為他論

69 平田篤胤：《三易由來記》，卷之上，頁 207-210。

70 平田篤胤：《三易由來記》，卷之上，頁 210。

71 「三《易》」與古聖先王的關係有多個版本，如《論衡·正說》：「古者黃帝氏之王，得河圖，夏後因之，曰《連山》；烈山氏之王，得河圖，殷人因之，曰《歸藏》；伏羲氏之王，得河圖，周人因之，曰《周易》。」參看翟奎鳳：〈易學史上的三易說〉，《中國典籍與文化》，2009年第2期（2009年6月），頁 45-52。

72 平田篤胤：《三易由來記》，卷之上，頁 213。

73 平田篤胤：《太昊古易傳》，卷之2，頁 62。

74 平田篤胤：《三曆由來記》上，收入《新修平田篤胤全集》，第 12 卷，頁 309。

述中國事物的固定模式，故而在曆學考據上出現這種說辭也不足為奇。但他的曆法研究中值得注意的是，他將中國古代曆法與日本曆法進行了關聯。在《弘仁曆運記考》一文中，平田篤胤對日本神話中的「天津彥火瓊瓊杵尊、彥火火出見尊、彥波瀲武鸕鷀草葺不合尊」所謂「三代經一百七十九萬二千四百七十餘歲」存有疑惑。⁷⁵他認為：

三代各自壽命如此之長毫無道理，且「葺不合命」如此長壽，而其子「神武天皇」壽命突然縮短，僅有百餘歲，此作何緣故，甚是難解。⁷⁶

但他在偶獲「神啟」後，突然找到了計算這些年代的方法，即「舍一百七十九萬之大數，而取二千四百七十餘歲之小數。」⁷⁷然後他再將和漢古史進行年代對比，如「其天皇（神武天皇）元年辛酉，以漢地年代計，當周僖王三年辛酉」，⁷⁸「二千四百三十四年者，為伏羲元年到神武天皇元年之年數。」⁷⁹這種和漢上古年代的對應，在他看來恰好證明了「神世時，神仙經常往來於此地彼地。」⁸⁰如此，平田篤胤通過合考和漢古曆，以二者在時間上存在關聯來表明日本上古神話乃真實歷史。

在度制研究上，平田篤胤著有《赤縣度制考》。對於度制產生的淵源，他認為：「原本古尺度之法，誠如孔語所言，起於古明王之身度。而其所謂明王者，無疑乃是太昊伏羲氏」，⁸¹「然到了後漢末世，始有訛長之尺」。⁸²通過對上古尺度的考證，他確定了「太昊古尺之一寸，為我曲尺之七分五厘」這種和漢度制的換算方式。⁸³其並以此為依據，對考證家山田正珍（1749-1787）的「倭說」進行駁斥，山田正珍在《權量撥亂》中如下寫道：

75 平田篤胤：《弘仁曆運記考》，上之卷，收入《新修平田篤胤全集》，第13卷，頁5。

76 平田篤胤：《弘仁曆運記考》，上之卷，頁14。

77 平田篤胤：《弘仁曆運記考》，上之卷，頁16。

78 平田篤胤：《弘仁曆運記考》，上之卷，頁26。

79 平田篤胤：《弘仁曆運記考》，上之卷，頁42。

80 平田篤胤：《弘仁曆運記考》，上之卷，頁43。

81 平田篤胤：《赤縣度制考》，卷之上，收入《新修平田篤胤全集》，第13卷，頁372-373。

82 平田篤胤：《赤縣度制考》，卷之上，頁359。

83 平田篤胤：《赤縣度制考》，卷之上，頁382。

古人多壽考，而今人多短折，古今之異可見也。倮僂三尺，長人三丈，華夷之殊可察也。余嘗親見朝鮮荷蘭之客，其人皆魁梧，不與本邦人相類。因顧《後漢書》稱我邦為倮奴倮人，本取諸短矮之義矣。其以侏儒國附之倮國下，亦為是故也。倮字本音猥，與矮字並系喉音清行，蓋古字通用也已。否則倮奴、倮人之名，遂不可得而曉也。後世字書，皆讀倮為烏禾切，以為日本舊名，大非古人命名之意。《舊唐書·日本傳》曰：「倮國自惡其名不雅，改為日本。」《新唐書·日本傳》亦曰：「咸亨元年，遣使賀平高麗，後稍習夏音，惡倮名，更號為日本。」可見倮奴、倮人，果為矮奴、矮人。若讀倮如字，即順貌，焉有可惡之義哉，亦何不雅之有？由是觀之，華夏古人與本邦今人，其長短不同者諦矣。夫人大則食量亦大，人小則食量亦小，不期然而然。豈可以華夏古人比諸本邦今人乎？⁸⁴

山田正珍這裡的「倮說」乃是為回應當時一些日本人對於華夏古人「身度食量皆與今人不同」的質疑而寫的，他提出存在「古今之異、華夷之殊」。山田正珍以現實中接觸到的朝鮮人與荷蘭人為比照，指出中國古人設定「倮」來指稱日本人，其本義乃是「矮」，而非所謂的「順貌」。由此他認為日本「惡倮名，更號為日本」的緣故在於此，當世日本人不可與華夏古人競比也。

對於這種基於傳統華夷分殊觀念的主張，平田篤胤以上述度制考證的結果為依據進行反擊。他指出：

（日本）即便到了人世，〔……〕九尺一丈之人甚多，故何況神世乎，六七八尺之人常見矣。彼國聞曰九尺或一丈者非無，然其一丈即便是其古尺，乃我曲尺之七尺五寸。故而可知，古今彼國之人乃比皇國人更矮。⁸⁵

84 山田正珍：《權量撥亂》（江戶：西村源六，天明三〔1783〕年刊本），頁23-24。

85 平田篤胤：《赤縣制度考》，卷之上，頁387。

平田篤胤借助和漢兩國上古度制之差異，來說明日本人從古至今都比唐國人高大。由此也不難看出，平田篤胤建構日本中心主義的敘事手法遠比先前國學者更為徹底，他將日本「顏面」的爭奪延伸到了族群身高的競比，這種「尊我卑他」的強烈敘事意圖在日本近世思想史中是相當罕見的。

自然，平田篤胤進行的中國神話研究，其所涉足的範圍並不限於以上內容，政刑、兵陣、文字、蔔筮、醫藥等都是他考究的領域。但不論其進行何種事物的考證，他都最終將創造之功歸結於日本上古神靈，以此來說明日本在世界萬國中所具有的本源性和特殊性。

上述平田篤胤對於中國神話的考論，從表面來看，似乎他只是為了從更大文獻資料範圍內證明日本上古神話的真實性，支撐其不斷進行的修史，以成就合理的神話文本。但不難知曉，平田篤胤的這種考論根本上乃指向一個最終的敘事，即日本為華夏、萬國乃夷狄。他依靠道教文獻，從神仙系譜、地理方位、時間度制等方面解構了傳統的中國中心觀念，重新書寫了關於「天下之中」、「東」、「五嶽」、「倭」與「日本」等的敘述。因而可以說，平田篤胤借助對中國神話的研究完成了日本國學思想史上最為龐雜的「華夷論」。

肆、幕末國學者對「三皇五帝」的再考

平田篤胤死後，平田國學分化為多個流派。其中主要繼承了其上古神話觀念的，乃是生活於幕末的國學者大國隆正（1792-1871）。大國隆正對待中國神話的態度與平田篤胤基本一致，也認為「支那之古傳乃我古傳之分支」。⁸⁶但由於幕末時期西力東漸的特殊時代背景，從武力和文化兩方面切身感受到西洋入侵危機的大國隆正為實現「尊皇攘夷」，繼續構建以日本為天下中心的敘事，他對於中國神話的考證和話語發生了新的變化。其雜糅五行之說，重新對三皇五帝進行考究，提出了不同於平田篤胤的和漢

86 大國隆正：《古傳通解》，八之卷，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第7卷（東京：國書刊行會，2001年），頁45。

上古神靈對應譜系。

一、「三正五德」與上古帝王

先前提到，平田篤胤認為「三皇」乃是「天皇」、「地皇」、「人皇」，分別對應日本神話中的「伊邪那岐神」、「伊邪那美神」、「建速須佐之男神」；「五帝」則是「伏羲」、「神農」、「黃帝」、「少昊」、「顓頊」，除「顓頊」所對應日本神靈不清楚外，其餘華夏聖王分別對應「大國主神」、「味鋤高彥根命」、「鹽治毘古命」、「大穗毘古命」這些日本神靈。但大國隆正並不認同這種神靈世系的對應方式，認為這種譜系將使「和漢古書多不相符」。⁸⁷他指出，對於三皇五帝，和漢古今之史書都認為三皇之後乃是五帝，但實際上三皇五帝的真實含義乃是：「三皇者，五帝亦含於其中；五帝者，三皇亦含於其中。唐國言王者之始時，依正朔則稱『三皇』，依其運則稱『五帝』。」⁸⁸運用這種新的解釋，大國隆正提出了所謂「三皇五帝真說」，指明了如下中國上古聖王各自所依的正朔、所屬的德運，以及相對應的日本上古神靈：

【表三】三皇五帝世系對應表

中國上古聖王	正朔	德運	日本上古神靈
天皇伏羲氏	木德	建寅	進雄命 ⁸⁹
人皇神農氏	火德	建丑	宇迦之御魂命
地皇黃帝氏	土德	建子	大國主命
少昊	金德	建寅	天稚御子
顓頊	水德	建丑	多岐都比古命 ⁹⁰

正如其徵引了《禮稽命徵》中的一文：「三皇三正，伏羲建寅、神農建丑、黃帝建子，至禹宗伏羲、商宗神農、周宗黃帝，所謂正朔，三而改

87 大國隆正：《三五後案》一，收入《增補大國隆正全集》，第3卷，頁242。

88 大國隆正：《三五後案》一，頁239。

89 又名：須佐之男命、素戔鳴尊。但在《文物虛實論》卷4中大國隆正認為伏羲對應「進雄命」之子「八島士奴美神」。收入《增補大國隆正全集》，13卷，頁280。

90 大國隆正：《三五後案》一，頁253、255；《三五後案》三，收入《增補大國隆正全集》，第7卷，頁340-341。

也。」⁹¹大國隆正提出的三皇五帝真說，很顯然其中的正朔觀念乃是「三正」思想的反映，「五帝」德運的主張則是借用了「五德終始說」。⁹²借用他的思想舊酒裝新瓶，這種做法在善於雜糅與再生觀念的日本國學這裡並不稀奇。但需要注意的是，首先，大國隆正為何會選擇「伏羲」而非「黃帝」作為中國歷史的開端？其次，他為何選用「三正五德」思想來描述中國上古帝王世系的變更？

我們知道，「黃帝」在古代關於天文星象的描述中乃位居「中央」，鄒衍的「五德終始說」以黃帝為歷史的開端，司馬遷作〈五帝本紀〉亦以黃帝為始，黃帝可謂在中國古代的信仰世界與史家系統中佔據著極其重要的位置。然而，大國隆正儘管參考了「五德終始說」和〈五帝本紀〉，但他越過了這種傳統，而以伏羲作為中國歷史的起點。究其原因，乃是因為大國隆正從「帝出乎震」、「萬物出乎震，震東方也」這些《周易·說卦傳》的文辭中找到了它與日本的關聯。他指出：

〈三皇本紀〉中亦曰：「《易》稱，帝出乎震」，天皇伏羲氏乃是位於唐土之東方的日本國所出之神聖。〔……〕此前學者讀《易》以為乃唐土內之東方，而不認為指向吾日本國，甚為遺憾。

93

古籍中這種與伏羲相關的記述仿佛再次坐實了「中國上古神靈皆出於日本」這個先前國學者的論斷。而且，大國隆正將「萬物出乎震」之說進一步推演，認為伏羲定「寅月」為歲首的曆法乃是依照了日本國之古曆：「此曆法乃天帝將其傳到了唐土」，⁹⁴「日本國之古曆與伏羲氏之古曆原本為一。」⁹⁵大國隆正作如此論斷的意圖很明顯，就是借此說明中國最初的上古帝王乃

91 大國隆正：《三五後案》一，頁 241。

92 「五德終始說」作為以五行相生相剋理論解釋預測王朝更替的學說，於西元六至八世紀傳入日本，《日本書紀》的歷史敘事亦受其影響。參看管寧：〈五德終始說與日本古代王權更迭〉，《古代文明》，2007 年第 3 期（2007 年 6 月），頁 36-44。儒學修養深厚的大國隆正自然知曉這種學說。

93 大國隆正：《三五後案》一，頁 257。

94 大國隆正：《三五後案》一，頁 270 頁。

95 大國隆正：《三五後案》一，頁 269。

尊奉了「日本國『建寅』之正朔」。⁹⁶故而伏羲被大國隆正置於三皇五帝之首並以之為中國歷史的開端，有這種敘事上的必然性。

而第二個問題，大國隆正之所以會導入「三正五德」思想來描述中國上古帝王世系之變更，跟他在近世國學中所處的歷史位置有關。我們知道，通過回顧皇統歷史來比較國體的優劣，乃是日本國學一貫的作法。但不同的國學者，其用以描述歷史的知識與理念並不一致。本居宣長否定事物現象背後存在形而上的理：「唐人之說乃虛言，世間無陰陽之理」。⁹⁷他將世間變化的根本原因歸結於人無法揣摩的神，故而對於中國多易姓革命式的王朝更替，他認為乃由於「非天照大神之國的緣故」、「為躁動邪神之地」，導致了「國無定主」。⁹⁸其後，平田篤胤通過考證中國神話，將三皇五帝、陰陽五行、易等都囊歸為日本之物。他以中國上古帝王乃日本神靈之「垂跡」來表明日本皇統的優越。幕末的大國隆正一方面繼承了平田篤胤在中國上古聖王、《易》《曆》度制等方面考證出的知識，知曉了和、漢兩國在古史上的關聯；另一方面他漢學素養極高，熟知陰陽五行之說。故而，中國古籍中用以描述歷史變易的「三正」與「五德終始說」成為其最好的可以借鑒與改造的範式。他在「三正五德」思想的基礎上，加入了鎌倉時代以後頻繁出現的「下克上」之說用以解釋中國的歷史現象。⁹⁹於是對於伏羲之後上古帝王的正朔之變，大國隆正如此描述到：

其一、唐土素有「下克上」之風，故神農依此改了正朔，「以建丑之

96 大國隆正：《三五後案》一，頁280。

97 此處乃平田篤胤對本居宣長「陰陽五行」觀念的描述，參看《太昊古易傳》，頁62。本居宣長在其著述中也多處表明了對「形而上之理」的否定，如「總之陰陽之理者原本乃無，乃是為配成對出現之物而假設之名。」參看《答問錄》，頁524。又如「太極無極陰陽乾坤八卦五行等煞有介事之說，只是漢國人私造之說，實際上並無其理。」參看本居宣長：《玉勝間》，收入《本居宣長全集》，第1卷，頁53。

98 本居宣長：《直毘靈》，頁50。

99 「下克上」一詞乃源於中國，如《抱朴子·內篇·登涉》中曰：「所謂伐日者，支幹下克上之日，若甲申乙酉之日是也。」〔南齊〕陶弘景著，王明（校釋）：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），卷17，頁303。但作為日本史的詞語則指下層階級顛覆原來秩序、取代上位者獲得權力，它常標記為「下剋上」、「下克上」、「下刻上」、「下極上」，特別是用於描述日本南北朝時期到戰國時期家臣消滅主君成為一方大名的這種社會風潮。

月為正月」，「比日本國之正月提前一月」。¹⁰⁰

其二、堯舜之前仍用黃帝「建子」之正朔，禹則返回到伏羲「建寅」之正朔，「故而日本之風自然複歸，皇位傳於其子。」¹⁰¹

其三、殷又恰逢「下克上」國風興起之氣運，「故而放逐君王，臣下成為君上。」¹⁰²

通過這種理論改換，大國隆正既實現了對於中國古代王朝更替頻繁背後的歷史動因的說明，又以日本始終保持了「建寅」之正朔、其皇統「萬世一系」而凸顯了日本在國體上的優越。

二、對上古時代的重新分期

先前提到的平田篤胤編纂的《赤縣太古成文》一文中，中國上古被如下劃分為「上皇大一」、「盤古真王」、「三皇」、「六皇」、「五帝」五個時期：

- 「上皇大一」 （上皇大一者道之父也、天地之先也。一曰上上大一）
- 「盤古真王」 （古昔天地未分、混沌如雞子。盤古氏生其中）
- 「三皇」 （天皇氏、地皇氏、人皇氏）
- 「六皇」 （狹神氏、黃神氏、次民氏、辰放氏、離光氏、柏皇氏）
- 「五帝」 （伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊）¹⁰³

由於平田篤胤將「盤古真王」視為「高皇產靈神」，¹⁰⁴因此他描述的中國上古時期實際上與日本神話中的神代乃是同一階段。而這種對上古的劃分，對於講求尊內卑外的日本國學來說，卻隱含著理論上的危險。因為雖然平田篤胤堅持外國神話乃日本神話之訛傳這種既有論調，但按照他的這種歷

100 大國隆正：《三五後案》一，頁 280。

101 大國隆正：《三五後案》一，頁 280。

102 大國隆正：《三五後案》一，頁 280-281。

103 平田篤胤：《赤縣太古成文》，頁 323-332。

104 記紀神話中開天闢地之際與「天御中主神」、「神皇產靈神」一同出現於高天原的造化三神之一，與天照大神一同主宰高天原。

史分期進行推演，則外國上古無疑也具有與日本神代相同的歷史長度。另外，雖然平田篤胤認為「三皇只是為了造彼國國土而偶爾降落的神靈，不能說是統治其國的帝王」，¹⁰⁵但從他的這種主張裡，畢竟容易推導出這種結論，即「伊邪那岐」、「伊邪那美」參與了赤縣國土之生成。由此則無疑會使上古中國與日本一樣擁有了神聖的起源。

為了排除這種理論危險性，大國隆正重新對上古進行了劃分，提出了如下這樣的「神代五分論」：¹⁰⁶

第一神代：別天五神

（此神代經星、緯星形成，天地相分。）

第二神代：神世七代

（從「國之常立神」到「伊邪那岐命 伊邪那美命」。）

第三神代：天照大神神代

（此時天上造下界。）

第四神代：大汝・少彥名神代

（神人雜居，物大小未定，鳥獸能言語，萬事萬物雜亂。）

第五神代：幽顯分界、天孫降臨

（瓊瓊杵尊從天而降。從這時起，天地如現在一樣，定下了造化之制度。）

在這五個階段中，他將外國神靈限定於「第四神代」，指出：神世前三代之事蹟僅流傳於日本神話，外國神話僅記載了第四神代以後的故事。

107

大國隆正通過對上古的重新分期，將中國神話等外國神話在生成時間上置於日本神話之後，以此使日本神話獲得詮釋上古歷史上的最高權威。且更為重要的是，所謂分屬於第四神代的外國神靈幾乎都被編入了日本的「國神」（國津神）系列。一般認為，國神相當於「地祇」，在記紀神話中，乃是指與「高天原神靈」（天神・天津神）相對應的、於「國土」上

105 平田篤胤：〈附錄〉，《赤縣太古傳》三，頁492。

106 大國隆正：《本學舉要》下，收入《增補大國隆正全集》，第1卷，頁42-43。

107 大國隆正：《馭戎問答》下，收入《增補大國隆正全集》，第1卷，頁128。

出現的神靈。他們或是天神的後裔，或是各地原來的土著神。以「進雄命」為首的國神或為天神獻上「草薙劍」，¹⁰⁸或為天神讓出「葦原中國」，他們在位階上遠遠低於天神。¹⁰⁹在大國隆正的學說體系中，這些退隱一方的國神被描述為聽命於天神、心繫「母國」日本的海外拓殖者，如：「（進雄命）依照天靈（伊邪那岐）之命，治理四海萬國」，¹¹⁰「須佐之男神一族陸續去往萬國開闢國土」；¹¹¹以『五十猛命』為初祖，『大國主命』為中興，此二神使諸國顯現形質，成為其國王，統治其民」；¹¹²「統治五大洲而片刻不忘日本國」。¹¹³由此可見，中國的三皇五帝在大國隆正的神靈譜系中事實上已淪為了日本天神的附庸。

以上大國隆正提出的種種主張，同平田篤胤的考論一樣，其表面也只是某種知識的「考古」，但事實上包含了強烈的現實指向。日本幕末東方世界危機不斷，清王朝在鴉片戰爭中慘敗，之後日本又在培理（Matthew Calbraith Perry, 1794-1858）率艦隊威逼之下開港。面對這種天崩地裂的巨變，圍繞「開國」還是「鎖國」、「和親」還是「攘夷」，在當時的知識界中形成了諸多論述。¹¹⁴作為活躍於這一時期的國學者，大國隆正自然也需要從學說上予以回應。他以攘夷作為其國學思想的綱目，以「天皇總帝論」作為重新確認日本中心地位的基本主張。

國學者的「攘夷」思想，從根源上來看乃源於儒學中的華夷觀念，它是在日本近世儒學中的傳統慕華主義，以及主體倒轉後以日本為「華夏」

108 所謂日本「三種神器」之一，又名「天叢雲劍」，在記紀神話中，「素戔鳴尊」（進雄命）於出雲國殺「八岐大蛇」，於蛇尾處得此劍。

109 參看武光誠：《古事記・日本書紀を知る事典》（東京：東京堂出版，1999年），頁9。

110 大國隆正：《三五後案》一，頁259。

111 大國隆正：《古傳通解》三，頁126。

112 大國隆正：《馭戎問答》下，頁128。

113 大國隆正：《三五後案》一，頁262。

114 幕末維新時期思想界的這種混亂狀況，可以從伊達宗城（1818-1892）的這段話中得到體現：「開鎖之論，古今議者甚多。或曰夷狄為禽獸不可接近；或曰我邦富強尚未充實，應取彼之長來補我之短，然後攘之；〔……〕如此種種說法，於今不止」。參看日本外務省（編）：《大日本外交文書》，第2卷第1冊（東京：日本國際聯合協會，1947年），「外國官問題十七（明治二年四月十七日）」條，頁748。

的日本型華夷觀念的刺激和啟發下形成的。¹¹⁵如本居宣長《馭戎慨言》（安永七年，1778）一文提到：「春秋尊內而貶外，仲尼曰：『必也正名乎』。」其對日華通交中一味自小的名號和慕華現象進行了批判，認為要「尊內卑外」以正「名分」。¹¹⁶本居宣長以「馭戎」冠名，其意自然為了「攘夷」。但由於他並未感受到「外夷」對日本的現實威脅，故而其「攘夷」思想比較穩定。大國隆正的攘夷論則不同，他根據外在情勢的變化不斷調整其主張。前期他宣揚以武力對抗西洋，謂之為「小攘夷」；後期他看到日本在武力上無法與西洋抗衡，便轉而主張「以神理服人」，稱之為「大攘夷」。「天皇總帝論」即是在此背景下提出的用以曉諭「四方夷狄」的神理，其要點可概述為如下幾條：

其一、西洋將各國分為「帝國、王國、侯國」，日本被列為「帝國」之列。但日本因其延綿之皇統與「從未成為他國之屬國」的緣故，應被定為「大帝爵之國」；天皇皇位乃「皇天二祖」親自授予，故應定天皇為「世界總王」。¹¹⁷

其二、日本成為大帝爵之國，有其神理上的根據。即：

吾國有天地創立之古說，〔……〕此古說之主旨，乃造化神靈在鑄造天地時規定：以日球為天之本而使神靈居之，以我大日本國為地球之本而降萬代不易之國王，以我天皇為人之本萬邦之人皆須歸順。¹¹⁸

其三、日本成為大帝爵之國非靠武力，乃借助「正理」的自然昭示，

115 值得注意的是，到了幕末時期，國學者的「攘夷」思想又影響了部分日本儒學者，如陽明學者古田松陰（1830-1859）曾曰：「以尊王攘夷四字為眼目，不論是何人之書何人之學，皆應取其長處。本居學（譯注：本居宣長國學）與水戶學雖頗為不同，但尊攘二字皆同也。平田（譯注：平田篤胤）又與本居不同，雖多有偏頗之處，但其《出定笑語》、《玉禱》等乃是好書。」參看荒木見悟、宇野哲人、安岡正篤（編）：《日本の陽明學（中）》，收入《陽明學大系》，第9卷（東京：明德出版社，1972年），頁363。

116 參看本居宣長：《馭戎慨言》，收入《本居宣長全集》，第8卷，頁24-118。

117 大國隆正：《馭戎問答》，頁90、92、106。

118 大國隆正：《馭戎問答》，頁87-88。

「原本萬國皆應歸屬吾國，現在不歸服乃是不知此正理之故」。待時運到來，「則萬國皆知此正理，歸順吾皇。吾受其朝貢，封其官爵。」¹¹⁹

「天皇總帝論」乃是為對抗西洋入侵所提出的主張，其意在借助記紀神話來彰顯日本國體的尊貴，以此謀求天下歸心。雖然這種日本式的華夷觀念乃是一種癡人夢語，但支撐這種觀念的基礎恰是上述大國隆正對中國神話的認識。因為要從「神理」層面向西洋世界展現日本乃絕對的存在，其必然需要首先解構依託於三皇五帝所建構起的中華文明圖像。於是他從神靈本體、王朝正朔、神靈位階等方面說明了日本天神高於中國上古聖王，正朔未改的日本皇統優於「正朔三而改」的中國帝王世系。借助這種神話考論，大國隆正在神理上構築了日本國體殊秀論，堅定了其以日本國為總帝國、以日本天皇為總帝王的未來天下構想。雖然當時日本接連被迫簽訂「日美和親條約」、「安政五國條約」，在「馬關戰爭」、「薩英戰爭」中亦遭遇失敗，但大國隆正這種基於古代神話的日本天命觀念並未動搖。他反復強調：「天皇不僅是皇國之天皇，亦是世界萬國之總王。此乃神代定下之『幽契』，千萬年後顯靈」，¹²⁰正說明了這一點。

伍、中國神話被「逆用」的內、外部機理

原本以華夏世界為背景展開的中國神話，在日本近世國學這裡被詮釋為日本神話之訛傳，變成了輔助其建構日本中心主義的材料。為何這種借用和闡釋會發生於日本近世國學這裡？我們可以從記紀神話自身之因素、思想史背景、中國神話特性，以及日本國學方法的流變等方面來把握中國神話被「逆用」的內外部機理。

首先我們應著眼於記紀神話本身。神野志隆光（1946-）認為，記紀神話乃是作為表明天皇統治「天下」之正當性而製作的「歷史」，它以文字的形式從世界觀層面確證了志與中國分庭抗禮的律令制國家——小帝國的

119 參看大國隆正：《馭戎問答》，頁 103-104。

120 大國隆正：《憐駁者》，收入《增補大國隆正全集》，第 2 卷，頁 197-198。

完成。¹²¹記紀神話被現代學術去魅後所展現的這種性格，我們單從《古事記》之序中即可窺一斑，其曰：

放牛息馬，愷悌歸於華夏。〔……〕清原大宮，昇即天位。道軌軒后，德跨周王，握乾符而摠六合，得天統而包八荒，乘二氣之正，齊五行之序。¹²²

日本自詡「華夏」，稱天武天皇功蓋軒轅、德勝周王。很顯然，記紀神話透露出律令制時期日本強烈的天下中心觀念。故而，與其說日本近世國學在記紀神話裡發現了「日本之道」，不如說日本中心主義敘事原本就包含在記紀神話裡。但問題在於，由於律令制時期日本高度推崇漢文化，故而記紀神話之編纂也帶入了中國神話元素。如《日本書紀》開篇即曰：

古天地未剖，陰陽不分，渾沌如雞子，溟滓而含牙。及其清陽者，薄靡而為天，重濁者，淹滯而為地，精妙之合搏易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。然後神聖生其中焉。¹²³

又如，伊邪那岐「洗左御目時，所成神名，天照大御神。次，洗右御目時，所成神名，月讀命。」¹²⁴很顯然，這種關於天地與神靈誕生的描述乃借用了盤古神話等中國古代的創世傳說。¹²⁵中國神話元素之引入，雖然為日本

121 參看神野志隆光：《古事記とはなにか：天皇の世界の物語》（東京：講談社，2013年），頁26-44。《古事記の世界観》（東京：吉川弘文館，2008年），頁163-187。

122 太安萬侶撰，山口佳紀、神野志隆光（校注、譯）：《古事記》，《新編日本古典文學全集》，第1卷（東京：小學館，1997年），頁20。

123 舍仁親王等撰，小島憲之等（校注、譯）：《日本書紀》，《新編日本古典文學全集》，第2卷（東京：小學館，1994年），頁18。

124 山口佳紀、神野志隆光（校注、譯）：《古事記》，頁52。

125 《三五歷記》曰：「天地混沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲。天地開闢，陽清為天，陰濁為地。」參看〔唐〕歐陽詢撰、汪紹楹（校）：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷1，〈天部上〉，頁2。《淮南子·天文訓》中曰：「清陽者薄靡而為天，重濁者滯凝而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。」參看〔西漢〕劉安（編）、何寧（集釋）：《淮南子集釋》上（北京：中華書局，1998年），頁166。又《述異記》中曰：「昔盤古之死也，頭為四岳，目為日月。」〔南梁〕任昉：《述異記》，收入《欽定四庫全書書要·子部·小說家類》，第278冊（長春：吉林出版集團；深圳：海天出版社，2005年），頁56。

皇神的出場提供了烘托其神聖的宏大敘事背景，但由於其中蘊含「易」、「陰陽」之觀念，所以導致其敘事帶上了「形而上」之理的色彩。如「一書曰」中伊邪納岐、伊邪那美二神被稱為「陽神」、「陰神」，此陰陽二神相合而生國土。¹²⁶而正是這些律令制時期天皇朝廷積極導入的、輔助其建構了正統性敘事的思想元素，到了日本近世，當國學者主張「純粹」的日本之道時，卻仿佛變成了有損日本榮光的和不和諧的「他者」。如本居宣長批判到：

「乾坤之道相參而化，所以成此男女。」此乃撰者私自新加之文，〔……〕「乾坤」者，皇國無也。〔……〕「陰神先發喜言，既違陰陽之理。」此亦漢意之僻說，世無陰陽之理也。¹²⁷

不只是「形而上」之理，非「皇國」所固有的「形而下」之物亦滲入了記紀神話中。如以「罔象」這種中國傳說中的水怪來指稱日本神，設「牛酒」以勞饗皇師，命「神龜」以極致災之所由。諸如此類，本居宣長認為，以日本上代未曾有之器物習俗來描述神代之事，乃是日本當時愛好漢式修辭的風潮使然，而這種文辭的存在導致了後世對神代之事的誤解。¹²⁸如何使這些充斥「漢意」的中國神話元素不遮蔽日本的榮光，如前文所示，每個國學者給出了不同的解決思路。

「逆用」的原因之二當從外部背景來看。我們知道，十六世紀末豐臣秀吉（1536-1598）對朝鮮的侵略雖然衝擊了以明王朝為中心的東亞國際體系，展示了日本所謂的「武威」，但對於日本而言此時中國在政治上仍然是「漢官威儀」的所在。而十七世紀明清鼎革之後，日本當時最直接的感受則是中原王朝已「易代改物，（清朝）因其國俗，創制天下」，¹²⁹「清

126 「陽神左旋，陰神右旋，分巡國柱，〔……〕於是，陰陽始遵合為夫婦。」參看小島憲之等（校注、譯）：《日本書紀》，頁 26。

127 本居宣長：〈書紀の論ひ〉，《古事記傳（1）》，收入《本居宣長全集》，第 9 卷，頁 9。

128 參看本居宣長：〈書紀の論ひ〉，頁 12。

129 新井白石：《江關筆談》，收入今泉定介（編）：《新井白石全集》，第 4 卷（東京：吉川半七，1906 年），頁 727。

國之人，悉皆剃頭」。¹³⁰「現實中國」的此番處境自然會與作為東亞知識人理想原鄉的「文化中國」之間產生某種張力。這無疑將衝擊當時日本思想世界中原本比較清晰的「中國」與「中華」像。¹³¹於是在日本知識人當中出現了三種主要思想取向：

（1）繼續原有的華夷觀念。如佐藤直方（1650-1719）在《中國論集》（寶永三年，1707）中認為：「原本中國夷狄者，乃中國聖賢之言，依天地整體之地形而言。〔……〕中國實指唐九州，夷狄乃四邊。」¹³²

（2）否定華夷之分。其代表為淺見綱齋（1652-1711）在《中國辨》（元祿十四年，1701）中的主張：「土地風俗所同之各處，乃各是一個天下，相互無尊卑貴賤之別。」¹³³

（3）主張新的華夷圖式。這典型體現在山鹿素行（1622-1685）於《中朝事實》（寬文九年，1669）一文中以「中國」指稱日本：「本朝神代既有天御中主尊，二神建國中柱，則本朝之為中國，天地自然之勢也。」¹³⁴日本近世儒學中雖出現了後兩種這樣的反中國中心論的主張，但「文化中國」作為理想原鄉在思想界依然具有強大的向心力，故「慕華」思想仍舊十分普遍。如「泰伯始祖說」，¹³⁵又如貝原益軒（1630-1714）稱日本

130 雨森芳洲：《編紵風雅集》，收入關西大學東西學術研究所（編）：《雨森芳洲全書》，第1冊（吹田：關西大學出版部，1979年），頁259。

131 明代中國即是「中華」，這種清醒的認識典型體現在日本朱子學始祖藤原惺窩（1561-1619）身上，其曾曰：「大明者昔日聖賢之所出國也。以予想像之，文武兼備智勇雙全。」參看藤原惺窩：〈明國講和使に対する質疑草稿〉，《藤原惺窩集》，下卷（京都：思文閣出版，1978年），頁367。「嗚呼，不生於中國，又不生於此邦上世，而生於當世，可謂不遇時也。」（《惺窩問答》）。雖然他表露過：「（本邦）昔氣運隆盛之日，文物偉器，與中華抗衡」（〈答林秀才〉），但無疑在他看來「文化中國」與「現實中國」在明朝那裡是相統一的。分見藤原惺窩：《惺窩先生文集（抄）》，收入石田一良、金谷治（校注）：《藤原惺窩·林羅山》，《日本思想大系》，第28卷（東京：岩波書店，1975年），頁226、頁109。

132 佐藤直方：《中國論集》，收入西順藏、阿部隆一、丸山真男（校注）：《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第31卷（東京：岩波書店，1980年），頁420-423。

133 淺見綱齋：《中國辨》，收入《山崎闇齋學派》，頁416。

134 山鹿素行：《中朝事實》，收入廣瀨豐（編）：《山鹿素行全集·思想篇》第13卷，（東京：岩波書店，1940年），頁234-235。

135 如林鷺峰（1618-1680）在《東國通鑿》序中指出：「泰伯至德而基我王跡。」參看徐居正等撰：《東國通鑑》（京都：出雲寺文次郎，1883年），卷之1，頁5。

「古來雖獨立不臣服於中華，然資用於中華之風教者多矣，可謂師國。」¹³⁶凡此種種，不勝枚舉。

面對明清交替後「文化中國」仍然具有的這種巨大影響力，日本近世國學自然採取了第三種立場。但與部分先前儒者的學說相比，他們解構中國中心論的方式更加多樣與徹底。為使日本成為天下之中，國學者們必然需要消除原本在地理空間、器物度制、上古聖王等方面層累下的中國中心論。而思想世界中支撐這種中國中心論的，除傳統的儒家經典外，如上所見，中國神話也提供了相關話語。加之，記紀神話也滲入了中國神話元素。故而，日本國學必然無法迴避中國神話。但脈絡雜多的中國神話不僅包含了能夠支撐儒家傳統華夷觀念的思想資源，也包含了超越儒家所關注的現實世界的道家仙境神話。這種關於想像世界的神話在地理上的所指並不那麼清晰，它給人以無限遐想的空間。故平田篤胤考證「中嶽」和「東嶽」位於日本，以此來反制以「中國」為天下中心的傳統觀念，正是利用了這類仙境神話在地理上的超越性。而對於直接支撐儒家傳統華夷觀念的那部分神話，如盤古神話、三皇五帝之說等，因其關乎天地神靈、器物文明之誕生，所以國學者只有通過貶低其價值才能凸顯記紀神話中同類敘事的絕對性。本居宣長專注於「去漢意」，斥中國神話為訛傳；平田篤胤與大國隆正則藉助一番穿鑿附會的考論最終將盤古、三皇五帝等「收編」。

國學者們在應對中國神話的思路出現這種差異，自然是與各自的學問特點相關。此即是中國神話被「逆用」的日本國學內部的原因。本居宣長恪守《古事記》至上原則，對於神話文本中未載之事，他主張存而不論，認為強欲知之則是「漢意」：

於難知之事，強欲知之，或是裝懂而作種種推斷，此皆異國之道。

〔……〕守古傳，不自作聰明，對於無記載之事，當作難知之事即可，此乃原本道之體也。¹³⁷

136 貝原益軒：《慎思錄》，收入井上哲次郎、蟹江義丸（編）：《日本倫理彙編》，第8卷（東京：育成會，1908年），卷之3，頁75。

137 本居宣長：〈付錄〉，《〈古事記〉》，頁177。

這種對原典的堅持、通過文獻學式的方法還原上古事蹟的思路到了平田篤胤這裡則讓位於道的彰顯，他提出：

但凡仔細對照了古傳之意，並結合現今之事實來思考而所知者，皆是可知之物。即便古書中沒有記載，但現實中有其事者，棄之不言，乃道心不厚之舉也。¹³⁸

於是他重新迎入中國神話來填補日本神話中某些敘事的空白，以支持其預設之道。經過平田篤胤「萬學歸源於日本」的學理膨脹之後，幕末的大國隆正更是直接將陰陽五行、正朔之說、儒家倫理綱常等納入日本之道的範疇。因此可以說，日本近世國學後期「道」的闡發與膨脹導致了日本國學以日本神話來統攝中國神話。

陸、結語

如日本近世國學中常謂的這種「道」（亦稱為「理」），即是取之於日本神話、用以支撐其解釋當下和預示未來的那些章句與敘事。但不論是本居宣長提出的「（唐國）國王最終將如道理所示，稱臣歸化」；¹³⁹還是平田篤胤斷言的「千萬國夷狄之眾酋長，無不稱臣，〔……〕奉仕皇國之理將明也」；¹⁴⁰抑或大國隆正主張的「日本國之天皇為世界之總王，為萬國敬仰，此乃當然之理」，¹⁴¹此種「道」與「理」都指涉著想像中的以日本為天下中心的華夷秩序。需要指出的是，這種由神話觀念所支撐的華夷論與日本的現實處境並無太多關聯。不論外部境況如何，這些代表性的國學者總能將它用「神理」來詮解。故而，即便面對十九世紀初俄國對「蝦夷地」的襲擊，以及此後的「黑船來航」，他們都沒有動搖對於世界大勢的樂觀想像。¹⁴²記紀神話乃上古世界的歷史，當前世界乃是記紀神話的展

138 平田篤胤：《三大考辯々》，收入《新修平田篤胤全集》，第7卷，頁244。

139 本居宣長：《馭戎概言》，頁118。

140 平田篤胤：《靈の真はしら》下，收入《新修平田篤胤全集》，第7卷，頁141。

141 大國隆正：《新真公法論》，收入《增補大國隆正全集》，第3卷，頁214。

142 文化三年（1806）俄國海軍襲擊了久春古丹，第二年春又襲擊了擇捉島，並與津輕藩

開。這種將神話與歷史相等一的思路，雖然在前近代東亞世界中並不稀奇，但國學者的這種信仰裡隱含了推動「終極秩序」展開的邏輯。¹⁴³因此，進入近代之後，它是否隨著「文明開化」而銷聲匿跡了，還是以某種方式融入了日本對外的行動原理中，這似乎可以進行更多的探討。◆

守衛隊發生交戰。聽聞此事之後，平田篤胤於文化八年（1811）在《千島白浪》一文的序言中作出預言：「所有諸越人（モロコシビト）前來侍奉大御國，乃從神世起所定之制度。時有味於理之無禮頭領，窺伺吾御國，浮數千之船、陳數萬之兵來襲。然此原本乃是非道叛逆之事，故而其很快為官軍之勇所擊敗，或為神風所吹散。其速亡為必然之道理，故此後亦無大患之事。」參看秋葉實（編）：《北方史史料集成》，第5卷（札幌：北海道出版企画センター，1991年），頁37。

143 這種性格在平田篤胤和大國隆正的國學那裡尤為明顯，二者皆重視踐行所謂的「大倭心」（やまとごころ）。

◆ 責任編輯：郭雨穎

引用書目

古代文獻

- 〔西漢〕劉安（編），何寧（集釋）
1998 《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年）。
- 〔南齊〕陶弘景著，王明（校釋）
1985 《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年）。
- 〔南梁〕任昉
2005 《述異記》，收入《欽定四庫全書薈要·子部·小說家類》，第278冊（長春：吉林出版集團；深圳：海天出版社，2005年）。
- 〔唐〕歐陽詢撰、汪紹楹（校）
1985 《藝文類聚》上（上海：上海古籍出版社，1985年）。
- 〔宋〕李昉等（編）、夏劍欽等（點校）
1991 《太平御覽》（石家莊：河北教育出版社，2004年）。
- 〔日〕太安萬侶撰，山口佳紀、神野志隆光（校注、譯）
1997 《古事記》，《新編日本古典文學全集》，第1卷（東京：小學館，1997年）。
- 〔日〕舍人親王等撰，小島憲之等（校注、譯）
1994 《日本書紀》，《新編日本古典文學全集》，第2卷（東京：小學館，1994年）。
- 〔日〕藤原惺窩
1975 《惺窩先生文集（抄）》，收入石田一良、金谷治（校注）：《藤原惺窩·林羅山》，《日本思想大系》，第28卷（東京：岩波書店，1975年）。
1978 《藤原惺窩集》（京都：思文閣出版，1978年）。
- 〔日〕山鹿素行
1908 《中朝事實》，收入廣瀨豐（編）：《山鹿素行全集·思想篇》，第13卷（東京：岩波書店，1940年）。
- 〔日〕貝原益軒
1940 《慎思錄》，收入井上哲次郎、蟹江義丸（編）：《日本倫理彙編》，第8卷（東京：育成會，1908年）。
- 〔日〕契沖
1972 《雜說（抄）——萬葉代匠記總釋》，收入平重道、阿部秋生（校注）：《近世神道論·前期國學》，《日本思想大系》，

第 39 卷（東京：岩波書店，1972 年）。

〔日〕佐藤直方

1980 《中國論集》，收入西順藏、阿部隆一、丸山真男（校注）：
《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第 31 卷（東京：岩
波書店，1980 年）。

〔日〕淺見綱齋

1980 《中國辨》，收入西順藏、阿部隆一、丸山真男（校注）：
《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第 31 卷（東京：岩
波書店，1980 年）。

〔日〕新井白石

1906 《江關筆談》，收入今泉定介（編）：《新井白石全集》，第
4 卷（東京：吉川半七，1906 年）。

〔日〕荻生徂徠

1929a 《徂徠先生學則》，收入關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》
，第 4 卷（東京：東洋圖書刊行會，1929 年）。

1929b 《護園十筆》，收入關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》，第
7 卷（東京：東洋圖書刊行會，1929 年）。

1972 《辨道》，收入吉川幸次郎、丸山真男、西田太一郎、辻達也
（校注）：《荻生徂徠》，《日本思想大系》，第 36 卷（東
京：岩波書店，1972 年）。

〔日〕雨森芳洲

1979 《縞紵風雅集》，收入關西大學東西學術研究所（編）：《雨
森芳洲全書》，第 1 冊（吹田：關西大學出版部，1979 年）。

〔日〕石川麟洲

1929 《辨道解蔽》，收入關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》，第
4 卷（東京：東洋圖書刊行會，1929 年）。

〔日〕富永仲基

1929 《翁の文》，收入關儀一郎（編）：《日本儒林叢書》，第 6
卷（東京：東洋圖書刊行會，1929 年）。

〔日〕前野良澤

1972 《管蠡秘言》，收入沼田次郎、松村明、佐藤昌介（校注）：
《洋學（上）》，《日本思想大系》，第 64 卷（東京：岩波
書店，1972 年）。

〔日〕本居宣長

1968a 《宇比山踏》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全
集》，第 1 卷（東京：筑摩書房，1968 年）。

- 1968b 《玉勝間》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第1卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968c 《石上私淑言》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第2卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968d 《馭戎概言》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968e 《くず花》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968f 《玉くしげ》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968g 《呵刈葭》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第8卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968h 《古事記傳（1）》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第9卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968i 《古事記傳（2）》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第10卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1968j 《直毘靈》，收入大野晉、大久保正（編）：《本居宣長全集》，第14卷（東京：筑摩書房，1968年）。
- 1969 《答問錄》，收入鷲尾順敬（編）：《日本思想闘諍史料》，第9卷（東京：名著刊行會，1969年）。

〔日〕市川匡麻呂

- 1969 《末賀能比連》，收入鷲尾順敬（編）：《日本思想闘諍史料》，第7卷（東京：名著刊行會，1969年）。

〔日〕山田正珍

- 1783 《權量撥亂》（江戸：西村源六，天明三〔1783〕年刊本）。

〔日〕平田篤胤

- 1977a 《古史徵》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第5卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977b 《靈の真はしら》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第7卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977c 《三大考辯々》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第7卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977d 《天説辨々》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第7卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977e 《赤縣太古傳成文》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第8卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977f 《赤縣太古傳》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平

- 田篤胤全集》，第8卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977g 《三五本國考》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第8卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977h 《天柱五嶽餘論》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第8卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977i 《孔子聖說考》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第10卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977j 《三曆由來記》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第12卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977k 《弘仁曆運記考》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第13卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977l 《赤縣度制考》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第13卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977m 《太昊古易傳》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第14卷（東京：名著出版，1977年）。
- 1977n 《三易由來記》，收入平田篤胤全集刊行會（編）：《新修平田篤胤全集》，第14卷（東京：名著出版，1977年）。

〔日〕大國隆正

- 2001a 《本學舉要》，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第1卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001b 《馭戎問答》，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第1卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001c 《文武虛實論》，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第1卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001d 《新真公法論》，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第3卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001e 《憐駁者》，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第2卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001f 《三五後案》一，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第3卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001g 《古傳通解》，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第8卷（東京：國書刊行會，2001年）。
- 2001h 《三五後案》三，收入野村傳四郎、松浦光修（編）：《增補大國隆正全集》，第8卷（東京：國書刊行會，2001年）。

〔朝鮮〕徐居正等撰

- 1883 《東國通鑑》（京都：出雲寺文次郎，1883年）。

近人文獻

- 日本外務省（編） Ministry of Foreign Affairs (Japan) (ed.)
 1974 《大日本外交文書》，第2卷第1冊（東京：日本國際連合協會，1947年）。
Dai Nihon gaikō bunsho, Iss. 2, Vol. 1 (Tokyo: Nihon Kokusai Rengō Kyōkai, 1974).
- 李晟 LI, Cheng
 2012 〈道教信仰中的地上仙境體系〉，《宗教學研究》，2012年第2期（2012年6月），頁33-38。
 “Daojiaoxinyang zhong de Dishangxianjing tixi,” *Religious Studies*, No. 2 (June, 2012), pp. 33-38.
- 武光誠 TAKEMITSU, Makoto
 1999 《古事記・日本書紀を知る事典》（東京：東京堂出版，1999年）。
Kojiki • Nihonshoki o shiru jiten (Tokyo: Tokyodoshuppan, 1999).
- 胡秋原 HU, Qiuyuan
 1973 《一百三十年來中國思想史綱》（臺北：學術出版社，1973年）。
Yibaisanshinianlai Zhongguo sixiangshigang (Taipei: Xueshu Chubanshe, 1973).
- 卿希泰（編） QIAN, Xitai (ed.)
 1996 《中國道教史（第一卷）》（成都：四川人民出版社，1996年）。
Zhōngguo Daojiaoshi, Vol. 1 (Chengdu: Sichuan People Publishing House, 1996).
- 張中奎 ZHANG, Zhongkui
 2008 〈「三皇」和「五帝」：華夏譜系之由來〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，第30卷第5期（2008年9月），頁20-25。
 “Three Kings and Five Emperors: the Origin of Cathay Lineage,” *Journal of Guangxi University for Nationalities (Philosophy and Social Science Edition)*, Vol. 30, No. 5 (Sep., 2008), pp. 20-25.
- 管寧 GUAN, Ning
 2007 〈五德終始說與日本古代王權更迭〉，《古代文明》，2007年第3期（2007年6月），頁36-44。
 “The Connection of the Doctrine of Five-virtue Circulation with Alteration of Ancient Japan Regimes,” *The Journal of Ancient Civilizations*, No. 3 (June, 2007), pp. 36-44.

葛兆光 GE, Zhaoguang

2011 〈「周孔何以不言」——中古佛教、道教對儒家知識世界的擴充與挑戰〉，《史學月刊》，2011年第1期（2011年1月），頁20-32。

“‘Zhou Kong heyi bu yan’: Zhonggu Fojiao, Daojiao dui Rujia zhishi shijie de kuochong yu tiaozhan,” *Journal of Historical Science*, No. 1 (Jan., 2011), pp. 20-32.

廖名春 LIAO, Mingchun

1998 〈試論古史辨運動興起的思想來源〉，《原道》，第4輯（上海：學林出版社，1998年），頁110-129。

“Shilun Gushibian Yundong Xingqi de Sixiang Laiyuan,” *Yuan Dao*, Vol. 4 (Shanghai: Xuelin Chubanshe [Academia Press] 1998), pp. 110-129.

翟奎鳳 DI, Kuifeng

2009 〈易學史上的三易說〉，《中國典籍與文化》，2009年第2期（2009年6月），頁45-52。

“Yixueshi shang de san Yi shuo,” *Zhongguo Dianji yu Wenhui*, No. 2 (Sep., 2009), pp. 42-52.

魯迅 LU, Xun

2006 《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2006年）。
Zhongguo xiaoshuo shilue [A Brief History of Chinese Fiction] (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2006).

顧潮（編） GU, Chao (ed.)

2002 《顧頡剛學記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年）。

Gu Jiegang xueji (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002).

秋葉實（編） AKIBA, Minoru (ed.)

1991 《北方史史料集成》，第5卷（札幌：北海道出版企画センター，1991年）。

Hoppōshi Shiryō Shūsei, Vol. 5 (Sapporo: Hokkaido Publication Project Center, 1999).

神野志隆光 KOHNOSHI, Takamitsu

2008 《古事記の世界観》（東京：吉川弘文館，2008年）。
Kojiki no Sekaikan (Tokyo: Yoshikawakoubun Kan, 2008).

2013 《古事記とはなにか：天皇の世界の物語》，（東京：講談社，2013年）。

Kojiki to wa nani ka: Tennō no sekai no monogatari (Tokyo: Kodansha Company, 2013).

- 高木敏雄 TAKAGI, Toshio
1943 《日本神話傳説の研究》（東京：荻原星文館，1943年）。
Nihon shinwa densetsu no kenkyū (Tokyo: Ogiwarahoshifumi Kan, 1943).
- 織田武雄 ODA, Takeo
1973 《地図の歴史》（東京：講談社，1973年）。
Chizu no rekishi (Tokyo: Kodansha Company, 1973).
- 國立國會圖書館 NATIONAL Diet Library
《地球全圖》：
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2586670/2>，檢索日期：2018年1月10日。
《新訂萬國全圖》：
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2586670/2>，檢索日期：2018年1月10日。
- 東北大學附屬圖書館狩野文庫 IMAGE Database of the Kano Collection,
Tohoku University Library
《坤輿萬國全圖》：
<http://www.irepository.net/contents/tohoku/kano/ezu/kon/kon.htm>，
檢索日期：2018年11月10日。