

中央研究院歷史語言研究所集刊（預刊）

第○本，第○分

出版日期：民國○年○月

平田篤胤的「古學」 與諸子學、緯書、道教—— 宇宙、古史、地理的想像與書寫

藍弘岳*

儘管平田篤胤被稱為國學者，其學也是一種「古學」。其主要內容與方法是在宣長學基礎上發展而來的，但後來篤胤發展出與宣長不同的神學。這主要是因為篤胤不僅閱讀大量儒學、道教相關典籍，更將諸子學、緯書、道家、中醫、基督教相關書籍乃至佛學典籍和蘭學知識等納入其知識體系中，以論證一個日本諸神所建構的世界。但本文特別關注平田篤胤思想與道教，及構成道教思想資源的諸子學和緯書等書中之上古中國歷史和地理想象、宇宙論說間之關聯。本文將先分析篤胤在《靈能真柱》等前中期著作與宣長國學系統相關的宇宙論、古史認識等問題。然後，在東亞歷史與知識脈絡中，以《老子》《枕中書》《老子中經》等道教相關文獻為主，探析道教思想中，以「太一」為首和以「盤古」為首的兩種宇宙生成論。之後，本文再以《赤縣太古傳》等後期文本為主，探究篤胤如何以諸子學、緯書等與道教相關的漢籍知識為媒介，將道教的宇宙生成論導入其對宇宙和古史的書寫和想像之中，從而建構出不同於道教，也不同於宣長國學的宇宙論、古史書寫。其次，因為道教諸神的誕生與活動和中國的地景結構緊密地結合在一起，故本文也分析篤胤為合理化其論述，而如何重新解釋緯書和道教相關文本中固有的世界地理想象和空間思維，並建構出日本中心的世界地理想象。從而，本文將對篤胤何以受到道教相關知識吸引，及道教對其思想體系的建構有何貢獻提出一種解釋，並主張從東亞思想史視野探究篤胤思想的必要性。

關鍵詞：平田篤胤 古史 諸子學 緯書 道教

* 中央研究院歷史語言研究所

本文是科技部計畫（109-2410-H-001-073-MY3）和中央研究院主題計畫「東亞文化交流視域中的城市書寫」（AS-TP-112-H04）的共同研究成果。

壹・前言

相信「王政復古」的人卻不得不面對「文明開化」的現實。對於十九世紀後期日本的歷史巨變有興趣者，可一讀《夜明け前》這本歷史小說。該書是日本著名文學家島崎藤村（1872-1943），以其父親島崎正樹（1831-1886）的人生為背景，並以虛構的青山半藏為主人翁所寫的。這本小說描寫身為馬籠本陣當家，也就是「平田國學」支持者的半藏，及其他生活在中津川的農民和商人們如何應對幕末和明治時期的時代變革。¹ 但青山半藏為何學習並支持「平田國學」？「平田國學」又到底是什麼？

所謂「平田國學」乃由平田篤胤（1776-1843）所開創的國學學派，之後由其養子平田鋈胤（1799-1880），及鋈胤之子平田延胤（1828-1872）等人繼承，在幕末與明治初期相當具影響力。其學說對於日本古代祭政一致天皇統治社會的憧憬，乃至其文本中關於生死的傳統日本民俗觀念，及對外來夷狄的敵視意識等等，是其獲得共鳴的原因。² 因此，其著作在幕末和明治時期獲得大量信徒、讀者。³ 其思想在二戰前就有許多相關研究，並在後來的軍國主義體制中特別受到彰顯。⁴ 然而，在日本戰敗後，平田國學也因之持續受到批評。如和辻哲郎（1889-1960）強調平田篤胤與治學態度嚴謹的本居宣長（1730-1801）的差異，認為篤胤是江戶國學的「變質者」，使國學成為狂妄的近代日本精神論源流。⁵ 儘

¹ 宮地正人，《歴史のなかの《夜明け前》：平田国学の幕末維新》（東京：吉川弘文館，2015）。

² 前田勉，〈平田篤胤における日本人「神胤」觀念〉，氏著，《近世神道と国学》（東京：ぺりかん社，2002）。

³ 吉田麻子，《知の共鳴：平田篤胤をめぐる書物の社会史》（東京：ぺりかん社，2012）。

⁴ 二戰前有關平田篤胤的相關研究，參閱木村悠之介，〈再生する平田篤胤——世紀轉換期の「神道史」敘述における「事実」と「想像」をめぐって——〉，山下久夫、齋藤英喜編，《平田篤胤 狂信から共振へ》（京都：法藏館，2023），頁 286-313。

⁵ 和辻哲郎，《日本倫理思想史》（收入《和辻哲郎全集》第 13 卷，東京：岩波書店，1962），頁 366-367。

管如此，戰後日本也陸續有平田篤胤思想的相關研究。⁶ 而且，從民俗學的角度剖析《仙境異聞》等與平田篤胤靈界探索相關的研究也逐漸盛行。⁷

二十一世紀之後，宮地正人等人開始整理藏於平田神社中的「平田家資料」，探究「平田國學」在明治維新時期的影響力等問題。他們將資料整理並存放在國立歷史民俗博物館，且發表一系列有關平田國學的《國立歷史民俗博物館研究報告》。⁸ 在此研究基礎上，最近一、二十年來，在民俗學、史學之外，宗教學、文學等領域的學者也紛紛加入研究平田篤胤的行列，平田篤胤思想獲得的關注度越來越高。⁹

⁶ 村岡典嗣，〈平田篤胤：人物、學說及び思想〉，《日本思想史研究》第三（東京：岩波書店，1946），頁 273-301；三木正太郎，〈平田篤胤の研究〉（京都：神道史学会，1969）；田原嗣郎，〈平田篤胤 新裝版〉（東京：吉川弘文館，1986，初出於 1963）；相良亨，〈日本の思想史における平田篤胤〉，《日本の名著 24：平田篤胤》（東京：中央公論社，1984）；子安宣邦，〈平田篤胤の世界〉（東京：ぺりかん社，2001）等。

⁷ 相關研究有：折口信夫，〈平田国学の伝統〉，《折口信夫全集》20（東京：中央公論社，1967），頁 418-445；鎌田東二，〈神界のフィールドワーク——靈学と民俗学の生成〉（東京：青弓社，1987）等。

⁸ 國立歷史民俗博物館編，〈明治維新と平田国学：特別企画〉（千葉：國立歷史民俗博物館，2004）；阿部義平編，〈國立歷史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（一）〉122 號（2005）；宮地正人編，〈國立歷史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（二）〉128 號（2006）；宮地正人編，〈國立歷史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（三）〉146 號（2009）；宮地正人編，〈國立歷史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（四）〉159-160 號（2010）。

⁹ 相關研究成果有：遠藤潤，〈平田篤胤と近世社会〉（東京：ぺりかん社，2008）；中川和明，〈平田国学の史的研究〉（東京：名著刊行会，2012）；吉田麻子，〈知の共鳴〉等。最新的相關研究成果：山下久夫、齋藤英喜編，〈平田篤胤 狂信から共振へ〉（京都：法藏館，2023）；アン・ウォルソール、安藤禮二等，〈現代思想 12 月臨時増刊號・総特集＝平田篤胤〉（東京：青土社，2023）。其他尚有民俗學方面的研究等，與本文關係不大，就不再列舉。在歐美的學術界，平田篤胤相關研究著作有：Donald Keene, "Hirata Atsutane and Western Learning," *T'oung Pao* 42 (1954): 353-380; Harry Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); Mark McNally, *Proving the Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2005); Wilburn Hansen, *When Tengu Talk: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009) 等。這些歐美學界的平田篤胤研究皆未深入探究平田篤胤後期思想與道教的關聯。

本文特別關注平田篤胤思想與道教，及構成道教思想資源的道家、雜家、陰陽家之類的諸子學和緯書等非儒家或非正統儒家經典中之上古中國歷史和地理想像、宇宙論說間之關聯。篤胤大抵稱此類知識為「玄學」。在戰前的研究中，「玄學」部分被視為其思想的變質、附會，而不受重視。直到二戰後，小林健三開始從神道思想研究的立場，正視篤胤後期著作中的「玄學」相關著作，並討論了在靈界探索方面繼承篤胤之學的「宮地神道」等相關學說的發展。¹⁰ 小林的研究奠定了篤胤之「玄學」相關問題研究基礎，但他並未能深入探究篤胤後期思想的文本。後來陸續有道教研究者加入研究行列。他們大抵驚訝於篤胤對道教的深厚知識，且介紹並分析篤胤利用哪些道教文獻及觀點等問題，但並未能從日本思想史立場仔細探究篤胤如何運用道教相關知識，以創造出新日本神道（國學的復古神道）思想等問題。此外，他們主要專注於道教，未能進一步探究篤胤如何理解諸子學、緯書等道教思想資源的問題。¹¹ 在篤胤生涯後期書寫的文本

¹⁰ 小林健三，《平田神道の研究》（大阪：古神道仙法教本庁，1975），頁 1-6, 258-357。之後，芳賀登也注意到平田之「玄學」，將其理解為一種解釋哲學，強調篤胤與宣長之老子觀的差異。參照：芳賀登，〈平田篤胤の玄学研究——《赤縣太古傳》の成立を中心として——〉，《平田篤胤の学問と思想》（收入《芳賀登著作選集》第 5 卷，東京：雄山閣，2002）。感謝集刊編委會意見指出平田篤胤所說的「玄」是魏晉玄學興起以前「玄」的意思，主要指天道之學。

¹¹ 楠山春樹在〈平田篤胤と道教〉（初出於 1973），氏著，《道家思想と道教》（東京：平河出版社，1992），頁 361-390 中，認為其說雖為「荒唐無稽的附會」，但應將平田篤胤視為「在日本研究道教的先驅者」（頁 363）。福永光司在〈日本古代の神道と中国の宗教思想〉，氏著，《道教と日本文化》（京都：人文書院，1982），頁 19-55 中，即進一步探究平田篤胤的「神道」觀，及解析《赤縣太古傳》與道教思想的關聯，並正面肯定篤胤對道教的深厚知識與理解。坂出祥伸在《江戸期の道教崇拜者たち》（東京：汲古書院，2015），頁 209-348 中，則對平田篤胤思想與道教的關聯展開全面的研究。他指出平田篤胤對於道教的研究始於《志都能石屋講本》中對於神仙醫說方面的注意。然後，討論篤胤如何將葛洪理解為「神仙家」並寫下《葛仙翁傳》，及其力證神仙道乃醫學始原的想法。其次，他論述篤胤對中國上古史的理解，主張篤胤希望以神仙道來賦與其神道說權威。土屋昌明指出平田篤胤所引用的「神仙通鑑」不是趙道一的《歷世真仙體道通鑑》，而是薛大川編輯的《古今列仙通紀》，並且論述篤胤如何利用與洞天思想相關的道教文獻來說明幽冥界的空間結構、善書中的冥府審判制度和管理人壽名簿之司命神的關聯。參見土屋昌明，〈平田篤胤の幽冥觀と道教・神仙思想〉，《人文科学年報》34（2004）：89-105。森瑞枝從涵蓋道教在內的「玄學」這一概念入手，探究篤胤的「玄學」與《抱朴子》玄論之關聯，及對「五岳真形圖」、《赤縣太古傳》展開初步研究。參見森瑞枝，〈平田篤胤と「五岳真形図」〉，齋藤龍一等編，《道教美術の可能性》（東京：勉誠出版社，2010），頁 204-216；森瑞枝，〈「玄学」という名付け——ユニバーサルとパー

中，諸子學、緯書、道教等非儒家或非正統儒學經典相關知識扮演的角色依然有待論證。

實際上，大抵有關平田篤胤的思想史研究主要集中在其前中期著作。這或因篤胤後期的著作實過度龐雜，以近代學術眼光來看，難以理解其內容與意義。筆者以為，若我們認可平田篤胤是江戶後期的重要思想家，則其後期思想的解析無疑是個重要課題。篤胤後期思想看似荒誕，但卻有源於東亞歷史與知識世界固有的脈絡可尋。不過，筆者並非主張平田篤胤是一個嚴格意義上的道教研究者，毋寧應說他是為找出真實「古傳」，以論證其思想正確性的一個考據學者或文獻學者。因此，篤胤也注意到「在韃清之世，考證之古學大開」，並關注清朝考據學者如何參考《道藏》的問題。¹²

平田篤胤不僅閱讀大量儒學、道教相關典籍，更將緯書、道家等諸子學著作、中醫、基督教相關書籍乃至佛學典籍和蘭學知識等納入其知識體系中，以論證一個日本諸神所建構的世界。在筆者看來，無論他的思想是受到道教還是佛教、基督教的影響，其實都是漢籍知識。在受到漢字漢文乃諸學（儒學、國學、佛學、蘭學）媒介的德川知識脈絡中，他必須大量依賴漢籍中的知識資源以建構其學。儘管平田篤胤被稱為國學者，但他其實不自稱為國學者，而是「古學する徒」。其學也就是一種「古學」（他強調要以日語讀為「いにしえまなび」）。

ソナル），山下久夫、齋藤英喜編，《平田篤胤 狂信から共振へ》（京都：法藏館，2023），頁 143-167；森瑞枝，〈史学から神秘学へ：『赤黒太古伝』私論〉，アン・ウォルソール、安藤禮二等，《現代思想 12 月臨時増刊號、総特集＝平田篤胤》（東京：青土社，2023），頁 151-160。此外，賴思好，〈日本江戸時代五嶽真形圖的和刻本及其相關出版物〉，謝世維、方韻慈主編，《游真贊道：道教研究的新視域（文化卷）》（臺北：新文豐出版公司，2021），頁 331-359；賴思好，〈十九世紀道教的日本跨域傳播與實踐——以平田篤胤玄學之三皇天柱五嶽宇宙觀為例〉，《漢學研究》42.4（2024）：203-258，也有關於「五嶽真形圖」和五嶽論的研究。又，高偉在〈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〉，《東亞文明研究學刊》15.2（2018）：1-42 中，論及平田篤胤對於三皇五帝和五嶽的理解，但其對篤胤之五嶽觀的理解與筆者不同。筆者認為篤胤對三皇五帝、五嶽的理解須再與篤胤的宇宙論結合起來解讀。其次，關於平田篤胤的學問與緯書的關聯很少，筆者僅見安居香山，〈平田篤胤の緯書學——春秋命歷序攷を中心として——〉，氏著，《緯書の成立とその展開》（東京：国書刊行会，1984），頁 477-498。但該文未論及篤胤對緯書的理解與道教相關書籍的關聯。

¹² 平田篤胤，《天柱五嶽餘論》（收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷，大阪：名著出版，2001），頁 749。在本文中，除了《靈の真柱》之外，其他的平田篤胤著作在不特別注明的情況下，皆引用自《新修平田篤胤全集》（大阪：名著出版，2001，第二刷）。

他認為「古學」目的乃探究古代的真实情况，並以為規則、標準來糾正後世。¹³這應是在與以徂徠學為代表的「漢學」系統「古學」對抗意識與啟發中展開，然而其內容並不相同。

平田篤胤之「古學」主要內容與方法是在宣長學基礎上發展而來的。但後來，篤胤發展出與宣長不同的神學。特別是其對死後世界的解釋，及對「大國主神」和「天之御中主神」「高天原」等的理解大不同於宣長。本文擬特別聚焦於「天之御中主神」「高天原」的解釋問題上。關於這一問題，村岡典嗣指出篤胤對於「天之御中主神」的理解應受到基督教影響。¹⁴神保郁夫則指出比起基督教，應更受到天文學和「玄學」影響。¹⁵然神保郁夫及後來的研究者並沒有再探究篤胤如何在既有國學知識基礎上，再深入道教乃至相關的諸子學和緯書等古代中國典籍知識叢林中，建構其「玄學」式的宇宙觀、中國古史認識和世界地理想像這一問題。這將是本文的主要問題意識。

若說六朝的仙人傳記是在兩漢時期的仙鬼系譜等特定知識文本脈絡中，對現存素材進行有意識的修正和重構過程中產生的（*hagiographic reshaping process*）。¹⁶則我們可將平田篤胤在其生涯後期，從神道思想立場上展開的宇宙論、上古世界歷史與地理的想像、書寫，理解為一種對於諸子學、緯書和道教素材的重構。但是，道教本身就是魏晉和漢代方士的神仙思想、術數、讖緯，先秦道家、雜家思想（特別是燕齊的「方仙道」）乃至更古老的巫史傳統知識文本

¹³ 平田篤胤說：「古學とは、熟く古への真を尋ね明らかめ、その規則として、後を亂すをこそいふべけれ」。引用自：平田篤胤，《靈の真柱 下》（收入《日本思想大系 50：平田篤胤 伴友信 大國隆正》，東京：岩波書店，1973），頁 99。

¹⁴ 村岡典嗣在〈平田篤胤の神學に於ける耶蘇教の影響〉，氏著，《增訂 日本思想史研究》（東京：岩波書店，1940，初出於 1920），頁 321-336 中，已指出平田篤胤在《本教外篇》中的日本古史解釋受到《畸人十編》、《天主實義》、《七克七書》等明清基督教漢籍文獻的影響。相關研究尚有：海老沢有道，《南蛮学統の研究 増補版：近代日本文化の系譜》（東京：創文社，1978），頁 407-431 等。

¹⁵ 神保郁夫，〈平田篤胤天之御中主神信仰の変遷と確立（上）〉，《神道宗教》162（1996）：43-73；神保郁夫，〈平田篤胤天之御中主神信仰の変遷と確立（下）〉，《神道宗教》163（1996）：59-85。

¹⁶ 姜生，《漢帝國的遺產：漢鬼考》（北京：科學出版社，2016），頁 274。所謂“*hagiographic reshaping process*”出自 Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), p. 217。

脈絡中，再加上其後的創教造經運動而形成的。¹⁷ 因此，平田篤胤所重構的對象不僅涵蓋狹義道教經典中的知識，也包括了諸子學、緯書、古代中國神仙思想、術數、巫史傳統所組成的漢籍知識體系（特別是非儒家的）。本文將在此一廣義的道教理解下，探究平田篤胤如何以道教相關的漢籍知識為媒介，建構不同於道教，也不同於本居宣長神學的宇宙論、古史書寫和世界地理想象。從而，我們將思考篤胤為何及如何深入研究古代中國的諸子學、緯書和道教思想，並論證從東亞思想史視野探究篤胤思想的必要性，及其對道教思想改造之意義。

貳・前中期著作中關於宇宙、中國古史的想像與書寫： 《靈能真柱》、《西籍慨論》

平田篤胤在秋田藩渡過其青少年期，¹⁸ 按其自述，自幼習「性理之學」，後又再學「漢學」中之「古學」（即古學派的儒學），之後才再接觸到本居宣長的著作，成為其信徒，學習「古之道」。¹⁹ 也是在此脈絡下，他得知批判太宰春台（1680-1747）《辯道書》的宣長之作《直毘靈》，隨後透過在夢中神交方式入其門。²⁰ 與宣長撰述《直毘靈》的動機類似，篤胤在其最初的著作《呵妄書》中針對《辯道書》展開批判。之後，篤胤於文化元年（1804）開始在江戶授課，文化十年（1813）刊行其代表作《靈能真柱》後，門人逐漸增加。²¹ 其次，平田篤胤於文政六年（1823），為了獻書而前往京都的御所（天皇居所），並訪問本居宣長的住所鈴屋。同年 8 月 7 日，他與本居宣長在古道學方面的傳人服部中庸（1757-1824）等人見面。在這次的京都旅行中，儘管他遭到許多本居宣長門人的排斥，但由於得到服部中庸的支持，加深自己作為宣長學正統繼承者的自信。²²

¹⁷ 胡孚琛，《魏晉神仙道教：抱朴子內篇研究》（北京：人民出版社，1989），頁 7-22。又，感謝編委會意見指出在道教產生過程中「創教造經的運動」的重要性。

¹⁸ 田原嗣郎，《平田篤胤 新裝版》，頁 84-90。

¹⁹ 平田篤胤，《靈の真柱 下》，頁 123-124。

²⁰ 三木正太郎，《平田篤胤の研究》，頁 22-44。關於太宰春台《辯道書》與本居宣長《直毘靈》間之論辯，參藍弘岳，〈徂徠學派與本居宣長對日本上古史的論辯——太宰春台、市川鶴鳴、龜井昭陽〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》96.1（2025）：119-173。

²¹ 中川和明，《平田国学の史的研究》，頁 261。

²² 中川和明，《平田国学の史的研究》，頁 260-272。

然而在其後期生涯，其著作陸續被禁，最終於天保十一年（1840）被要求離開江戶回到其故鄉秋田藩，並於天保十四年（1843）在秋田藩去世。²³

按田原嗣郎的主張，平田篤胤應是在文化九年（1812）寫成《**靈能真柱**》之後開始展現其思想的獨創性，故該著作出版之前可視為篤胤學問形成過程的**前期**。其後，一直到他於文政六年（1823）到關西旅行，與服部中庸等人會面為止，可視為其學問形成的**中期**。再之後到去世為止，則可視為**後期**。²⁴

在平田篤胤的處女作《呵妄書》中，他主要依據本居宣長之論來批判「聖人之道」。然而，在此書中，他似乎已對儒學典籍未涉及的伏羲以前的中國上古史抱有一定的好奇心。他據中國古代聖人不知則闕如之論，認為中國古代聖人不言伏羲之前的事，故後世儒者也不太說。²⁵ 然另一方面，青年篤胤對於太宰春台的「聖人之道」論也展開批判。按太宰春台之論，之所以有「君臣之道」，乃因在遠古時期，人與人間皆會爭鬥，而有聰明睿智之人出現，使其他人擁戴為君長。這相應於上古盤古、燧人氏的時代。之後，伏羲、神農、黃帝出現，為天下之君，被稱為聖人、天子、大君，使天下之人皆為其臣，而立君臣之道。然而，對於這種聖人論述，篤胤提出強烈批評。如他認為上古中國聖人其實不遵守君臣之道，批判「**黃帝**」是「在西土開始弑主奪國的**賊王**」，質疑「黃帝湯武等何以謂之聖人？」又，對於「孝敬之道」等春台認為是聖人發明、教導人民的倫理道德，青年篤胤在《呵妄書》中，則認為在「皇國」，自太古以來就正確行使之，無需立「五倫」之「名目」以教人民。在他看來，春台之論無疑是一種儒家的、中國（「西土」）中心的觀點。²⁶

在《呵妄書》之後，他對各種知識的求知欲也不斷地高漲。如在《本教外篇》（寫於文化三年〔1806〕，門人整理之未定稿），平田篤胤就閱讀了《畸人十編》《天主實義》《七克》等明清基督教漢籍文獻。在文化六年（1809）開始講授「古道」之時，他在那時授課的筆記《古道大意》中提到：「**漢土則不用說，就連天竺、阿蘭陀之學問也皆可謂國學。**」²⁷ 在這種泛國學主義思維中，不僅僅是儒學（包括經書和緯書）、道教等「漢土」的學問，連來自於「天竺」的

²³ 中川和明，《平田国学の史的研究》，頁 277-293。

²⁴ 田原嗣郎，《平田篤胤 新裝版》，頁 103-104。

²⁵ 平田篤胤，《呵妄書》（收入《新修平田篤胤全集》第 10 卷），頁 163。

²⁶ 平田篤胤，《呵妄書》，頁 164-168。

²⁷ 平田篤胤，《古道大意》（收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷），頁 15。

佛教和蘭學等知識體系皆被視為有助於國學的學習。因為在此時，他已認為除了「皇國」以外，就連其他地方的開化、知識發展也皆是日本諸神的貢獻。追本溯源，此種觀念其實也源於本居宣長的想法。因為《古事記》中有云：「其少名毘古那神者，度于常世國也。」宣長對此解釋，認為所謂「常世國」乃「遠渡海外之國」、「萬國」，並認為日本以外的「萬國」（「外國」）皆「少名毘古那命」（同「少名毘古那神」）所開創經營的。²⁸ 宣長顯然將江戶後期世界圖像的「外國」投射到對古代的解釋中；篤胤則更進一步認為外國典籍也會遺留真實的「傳說」。

一．《靈能真柱》中的宇宙論

平田篤胤在文化八年（1811）至隔年，大約花費一個月的時間完成其代表作《古史成文》、《古史徵》和《靈能真柱》的草稿。²⁹《古史成文》是他從《古事記》等古代日本書籍中選定與古史（從「天之御中主神」的出現到神武天皇的誕生）相關的文章段落。《古史徵》則主要是對《古史成文》中所利用典據的說明。《靈能真柱》則是平田篤胤第一本正式出版的書籍，基於《古史成文》的理解而成。上卷內容論述宇宙（天、地、泉）的生成過程，下卷則論述包括死後世界的顯幽兩面的世界構造。該書是平田篤胤陳述其獨特世界觀的代表作，也是江戶後期日本人認識平田國學的主要著作。《古史傳》就是在這三本著作基礎上展開的。然在其生前並未能完成這部作品。《古史傳》相當於本居宣長的《古事記傳》，但與宣長的《古事記傳》以對《古事記》本文施加註釋的方式不同，篤胤則以自己編纂的《古史成文》為本文。實際上，篤胤在宣長思想基礎上，依據其自身的標準去決定和選擇何為古史的本文，然後再據之解釋古代。接下來，為了論述平田篤胤對中國古史的理解與應用，我們必須先說明他在《靈能真柱》展現的獨特思想。

在江戶時代，源於佛教的三國式世界圖像和以須彌山為中心的佛教宇宙生成論，及以理氣和陰陽五行理論所建構的儒學宇宙生成論等，皆深深地影響著江戶知識人對於天地自然的認知。另一方面，受明清中國的西學和江戶蘭學的影響，萬國全覽式的世界地理知識和地圓說、地動說等天文學傳入日本，並也同時被許

²⁸ 本居宣長，《古事記傳》（收入《本居宣長全集》第10卷，東京：筑摩書房，1968），神代十之卷，頁10。

²⁹ 平田篤胤，《古史徵》（收入《新修平田篤胤全集》第5卷），頁232-233。

多江戶知識人接受。本居宣長的弟子服部中庸等國學者更據之批判儒學世界圖像和宇宙生成論。³⁰ 他在西學的世界圖像和天文學基礎上，再據《古事記傳》寫成《三大考》，以十張圖顯示的方式陳述宇宙的生成過程。

就宇宙生成論的部分來說，不同於儒學以「理」或「氣」為宇宙生成動因的解釋，本居宣長在對《古事記》的解釋中，以「產靈」（ムスビ）為宇宙生成動因。本居宣長釋「產靈」（ムスビ）曰：「稱使所有物生成之靈異神靈也」，他認為世界上萬事萬物皆由二柱的「產巢日大御神之產靈」（ムスビオオミカミノムスビ；高御產巢日神、神產巢日神）所生成。³¹ 至於同屬「造化三神」中的「天之御中主神」，宣長認為文獻無記載，故不重視，僅表明其為「鎮座在天中央，為世界之主的神（天ノ真中に坐々て、世ノ中ノ宇斯たる神）」。³² 如後述，對於「天之御中主神」的理解是，宣長神學與篤胤後期神學間之重要差異。但在撰寫《靈能真柱》時，篤胤對「天之御中主神」，及其他二柱「產靈神」的理解基本上依據宣長之論。³³ 必須先說明的是，相對於儒學宇宙觀中，世界與萬物皆充滿「氣」，但在國學宇宙觀中，萬物本身是死物，必須由外在的「神」（「產靈、ムスビ」）來推動。這想法後來為服部中庸乃至平田篤胤所繼承，並展開不同於儒學的宇宙生成論。³⁴

服部中庸在《三大考》第一到第四張圖中，論述造化三神（天之御中主神、高御產巢日神、神產巢日神）在「虛空」中出現，及因「產巢日（產靈、ムスビ）」神之靈力發動，其後「一物」分化為「天」（高天原＝日、太陽）、「地」（地球）、「泉」（月球）的過程。在第五、六張圖中，他說明地上世界（「地」）的形成，然後出現為陸地與海洋，「皇國」與「外國」的形成過程，及「皇國」在結構上接近「天」的地理優越位置。³⁵ 在第七張圖的說明中，中庸認為先不論「異國」（中國）所謂的「天」為何，而在日本的古代文本中，「天（あめ）」就是指「日」，同時也是指「高天原」，他區別「日」與「天照大

³⁰ 服部中庸，《三大考》（收入《日本思想大系 50：平田篤胤 伴信友 大國隆正》，東京：岩波書店，1973），頁 255。

³¹ 本居宣長，《古事記傳》（收入《本居宣長全集》第 9 卷，東京：筑摩書房，1968），神代一之卷，頁 129。

³² 本居宣長，《古事記傳》神代一之卷，頁 127。

³³ 神保郁夫，〈平田篤胤天之御中主神信仰の変遷と確立（上）〉，頁 53-57。

³⁴ 遠藤潤，《平田篤胤と近世社会》，頁 52-54。

³⁵ 服部中庸，《三大考》，頁 257-261。

神」，將「日」（太陽、あめ、高天原）理解為「天照大神」統治之國、存在的空間。³⁶ 服部中庸的這一理解與本居宣長不同，因為宣長將「天（あめ）」理解為「高天原」，並將「日」（太陽）這個實體與「天照大神」等同起來理解。即在宣長的解釋中，「天」（「高天原」）不同於「日」，而在服部中庸的解釋中「天」（「高天原」）同於「日」。服部中庸進而將「天」、「地」、「泉」對應於「日」（太陽）、「地」（地球）、「月」（月球）這個三個天體，且又將「日」理解為天體，並在空間上理解為「高天原」。而且，服部中庸也進而將「月」理解為「黃泉國」，更進一步將「黃泉國」等同於「夜之食國」，並將統治的神「素戔鳴尊」和「月讀命」理解為同一神。³⁷

追本溯源，以漢文書寫的《古事記》序文是以「陰陽」邏輯來解釋宇宙生成的。《古事記》中的日本上古史（「神代」）敘事，本來只是在敘述天皇統治之世界（「葦原中國」）的成立。³⁸ 宣長的《古事記傳》已偏離《古事記》，並賦予《古事記》過多、過重的意義。但服部中庸的《三大考》主要據《古事記傳》中的解釋，建構出了以「產靈」靈力所生成的宇宙生成論與宇宙圖像，然《三大考》的理論實際上也已偏離《古事記傳》，故後來被本居宣長其他的門人批判為妄說。但是，本居宣長本人晚年卻也認可《三大考》，以之為《古事記傳》附卷。這主要是因為《三大考》的擴張解釋無疑符合宣長自身將日本特權化的神學信念，一種日本中心的世界觀。³⁹ 因此，原本《古事記》「神代」敘述只是陳述天皇世界成立過程的神話文本，在西學帶來的天體知識等方面的輔助下，成為了解釋宇宙生成的思想史文本。

正是服部中庸的《三大考》啟發了平田篤胤對天地自然的思考，進而寫下《靈能真柱》。他在《靈能真柱》中，也據服部中庸的十張圖解釋「天」、「地」、「泉」這三個世界在「產靈」之神的力量作用下是如何出現、形成，以及日本在這一「地」（地球、地上世界）之中的位置。平田篤胤雖大致認同服部中庸的解釋，也以「天（あめ）」等同於「日」、「天照御大神」乃「高天原」

³⁶ 服部中庸，《三大考》，頁 262。

³⁷ 服部中庸，《三大考》，頁 263-269。

³⁸ 神野志隆光，《古事記 天皇の世界の物語》（東京：日本放送出版協會，1995），第一、二編。

³⁹ 金沢英之，《宣長と《三大考》——近世日本の神話的世界像》（東京：笠間書院，2005），頁 97-125。

（「天之御國」）之統治者的方向展開討論。⁴⁰ 其次，對於「古傳中無星事」（即不討論星神的問題）這一服部中庸的論斷，⁴¹ 篤胤也不反駁。平田篤胤在《靈能真柱》中，批判「所謂五星」是「空論」，「漢土」以星位占吉凶之說是「妄說」，不重視「星之學問」。⁴²

其實，平田篤胤的想法也可追溯至本居宣長，宣長在《葛花》（《くず花》）也討論過此事。宣長認為在上古日本，在「異國的書」輸入日本之前，日本人並不重視星神。後來有所謂「北辰御燈」的祭祀和信仰，及以星神來解釋「天之御中主神」的說法，但那皆是受「漢意」影響的結果。⁴³ 宣長的想法乃因《古事記》本就幾乎不論及星神，而其他日本與星辰信仰相關的祭祀等皆是與佛教（真言宗）和「陰陽道」等後來建構的傳統有關。⁴⁴ 這似乎反映古代日本對於占星等宇宙技術和天文知識的不足，致使比較素樸的太陽信仰成為天皇統治正當性的主要源流。⁴⁵ 不管如何，不是北極星，而是天照大神乃皇室祖先「皇祖神」這點才是宣長所重視的。不過，上述宣長的論述其實也反證後來日本皇室乃至神道重視「北辰」崇拜，企圖以之來強化天皇的統治。只不過在宣長看來，這大抵是受「漢意」乃至「佛意」污染的結果。亦即古代日本的北辰信仰與對道教和佛教思想的吸收有關。⁴⁶ 但後來平田篤胤對於「高天原」，及以「天之御中主神」為首的日本諸神與「北辰」和其他星神的關係有了不同的理解。

在《靈能真柱》時期就與服部中庸不同的是，他開始探究靈魂去處的問題。從而，建構出幽冥兩界的世界觀與死後世界論。平田篤胤據「神代」歷史記述中有关天孫降臨和讓國的故事，即他就「大國主神」將「地」（地上世界）中之「國」（日本）讓與天孫的情節，主張「大國主神」將「顯世（うつしよ）」中之「顯事（あらわにごと）」（生人的現實世界事務）讓與天孫及其他諸神，自己則隱入「幽界」（神仙和靈魂存在的世界），統管「幽事（かみごと）」（神

⁴⁰ 平田篤胤，《靈の真柱 上》，頁 22-23, 54-56。

⁴¹ 服部中庸，《三大考》，頁 269。

⁴² 平田篤胤，《靈の真柱 下》，頁 94-95。

⁴³ 本居宣長，《くず花》（收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972），頁 130-131。

⁴⁴ 清原貞雄，〈日本に於ける北辰北斗の信仰〉，《史林》1.2（1916）：280-291。

⁴⁵ 中村哲，《宇宙神話と君主権力の起源》（東京：法政大学出版社，2001），頁 10-34。

⁴⁶ 清原貞雄，〈日本に於ける北辰北斗の信仰〉，頁 280-291；広畑輔雄，〈日本古代における北辰崇拜について〉，《東方宗教》25（1965）：37-50。

仙與靈魂世界的事務）。平田篤胤對於「大國主神」，及與該神相關的出雲神話的重視是後來其神學與宣長神學的重大差異。即不同於宣長之伊勢太陽神神學，篤胤建構出重視「幽界」的出雲中心神學。⁴⁷顯然，他對於「幽界」和「高天原」的興趣與想像應是引領他更進一步進入道教想像世界的原因。但我們先來看看他對「外國」的想像與書寫。

平田篤胤也在《靈能真柱》中展開對包括「外國」（特別是「漢國」）在內的上古世界想像與書寫。不過，他在約莫同時書寫的《西籍概論》中，有更為仔細的論述。以下主要以《西籍概論》來進行相關問題的討論。

二．《西籍概論》的中國古史想像與書寫和儒家經書、中國古史著作

平田篤胤在與《靈能真柱》同年（文化八年）著手書寫《西籍概論》。這本講義主要討論「儒道大意」。首先，平田篤胤據本居宣長在《初山踏み》這本國學方法論中所主張的，濯清「漢意」，堅守「大和心（ヤマトタマシヒ）」乃為學初步。這如武士上戰場戰鬥前，必須穿上盔甲一樣。⁴⁸重要的是，篤胤認為要濯清「漢意」，就要從漢學傳入日本之始，乃至天地的創生開始說起。

首先，平田篤胤據《古事記》等「神典」，陳述最高階的三柱神（造化三神）中之「高皇產靈、神皇產靈神」的靈力使「伊邪那岐」、「伊邪那美」二柱神出現，然後創生了「大八洲國」（日本——筆者按），其後，「泥淖」「淖沫」（即浪花、泡沫）等凝聚成各種大小物，「三韓、漢土、天竺」及其他外國的土地悉因之而成。另一方面，他敘述「伊邪那岐」創生了「天照大御神」和「速須佐之男命」，及其後諸神的誕生。再之後，他陳述「速須佐之男命」又命「五百ツノ鉏ヲコノ神」和「少彥名神（少彥名命）」到外國，及「速須佐之男命」子孫「大國主神」將「國土（クニ，日本）讓給自天而降的天孫（「皇御孫邇邇杵命」）後，繼「少彥名命」之後，前往並經營「外國」等歷史過程。⁴⁹

平田篤胤主張在古代中國的漢籍中，大抵留有源於日本（「御國」）的「真古傳」。因此，他引《三五曆紀》等記載的文句，如「未有天地之時，混沌如雞子，溟滓始牙，鴻濛滋萌，清輕者上為天，重濁者下為地，盤古有其中」、「後

⁴⁷ 原武史，《〈出雲〉という思想：近代日本の抹殺された神々》（東京：講談社，2001）。

⁴⁸ 平田篤胤，《西籍概論》（收入《新修平田篤胤全集》第10卷），頁18。

⁴⁹ 平田篤胤，《西籍概論》，頁19-30。

乃有三皇，此天地人之始也」等。並且，他透過對這些文句的解釋，及與《古事記》等記載之天地開闢論述的對比，主張有關「盤古氏」的傳說就是「皇產靈大神之御事」，「三皇」就是「伊邪那岐、伊邪那美命」及「須佐之男命」之事。⁵⁰

我們知道《三五曆紀》早已逸失，僅有部分文句留存於《藝文類聚》等類書之中。其中，上述篤胤引用之《三五曆紀》文也被引用在《日本書紀》中，以解釋天地開闢，只是其文句略有出入。《日本書紀》記載：

古天地未剖，陰陽不分，渾沌如鷄子，溟滓而含牙。及其清陽者薄靡而爲天，重濁者淹滯而爲地，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。⁵¹

其關於開天闢地的論述明顯借自《淮南子》和《三五曆紀》。但並非直接引自《三五曆紀》，而是轉引自《藝文類聚》，甚至是更早的南北朝時期類書《修文殿御覽》，乃至其藍本《華林遍略》。⁵² 重要的是，關於盤古與天地開闢的敘述語句在各種中國典籍出現，平田篤胤則將古代日本史家借自中國典籍的漢文語句、敘述，轉換理解為有關天地創生的真實日本古傳遺留在「漢國」（中國）的傳說。⁵³

相對於本居宣長大抵不信任「外國之傳說」，深信「皇國之古傳說」乃「真實正傳」。⁵⁴ 平田篤胤則相信漢籍傳說中，有源於日本之真實傳說所逸失者。在此理解模式中，日本與中國乃至整個世界就有了共同的創世傳說和宇宙論。故他除了主張「盤古氏」是「皇產靈大神」，「三皇」是「伊邪那岐」「伊邪那美」及「須佐之男命」外，也認為「上皇大一」就是日本古傳中之「天之御中主神」，「三皇」之後「五帝」同樣是日本古傳的諸神。在《西籍概論》中，他以伏羲氏、炎帝神農氏、黃帝有熊氏、少昊金天氏、顓頊高陽氏為「五帝」，並認為「太界伏羲氏」乃「大國主神」。又據日本神典，認為其他古代中國傳說帝王也是日本諸神（「大國主神」之子孫）。⁵⁵

⁵⁰ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 30-31。

⁵¹ 小島憲之、直木幸次郎等校注，《日本書紀 1》（收入《新編日本古典文學全集 2》，東京：小學館，1994），卷第一，〈神代上〉，頁 18。

⁵² 高田宗平，〈日本書紀神代卷における類書利用〉，遠藤慶太等編，《日本書紀の誕生——編纂と受容の歴史——》（東京：八木書店，2018），頁 239-272。

⁵³ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 31。

⁵⁴ 本居宣長，《呵刈霞》（收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972），頁 406。

⁵⁵ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 33。

再者，平田篤胤指出「五帝」之後，有帝嚳高辛氏，及帝堯陶唐氏、帝舜有虞氏。他並指出儒者大抵稱讚這些「繼五帝餘業而治天下」的堯舜等上古聖王。但在篤胤看來，中國的「國家體質（國ガラ）」本就不好，故帝堯之後，其實越來越亂。如他舉堯時有大洪水發生一事來說明。在論述大洪水時，他言及據蘭學書籍，歐洲（「西洋要呂波ノ國」）有大洪水發生，說方以智（1611-1671）《物理小識》也論及此事。其次，他說堯有許多不肖子，故禪讓其位。而且，他據《莊子》中有關巢父和許由的寓言，舉「堯以天下讓許由，許由不受」的故事，主張無賢人願意受其王位，故堯才將其王位授予身為農夫的舜。⁵⁶

對於禪讓這一儒家思想中的美德行為，平田篤胤批評為一種惡行。他說：該行為「第一，使君子父子之義理不立，後世聖賢擬偽者變多之根本，非如我國萬世無究之大道（第一ニ、君臣父子ノ義理立ズ、後世ニ、聖賢ノ擬偽スル者ノ多クナルベキ基デ、我御國ノ如キ、萬世無究ノ大道ニ非ズ）」。⁵⁷ 然後在上古聖王禪讓的歷史認識基礎上，他主張此「受禪放伐」之行為偏離「真道」，並利用《竹書紀年》、《路史》、《古史考》、《千百年眼》等中國上古史相關著作，再針對「伊尹放大甲于桐」的歷史，進行陳述，認為伊尹為後世篡奪王位之人提供範例，破壞君臣之義。⁵⁸ 接著，平田篤胤討論周代殷興的歷史過程。他大抵據《史記》〈周本紀〉：「西伯積善累德，諸侯皆嚮之」等記載陳述之。有趣的是，他也據《禮記》或《竹書紀年》，認為成王出生時，武王已高齡八十一歲之說，並強調所謂「聖人」也有「好色心」。又據《資治通鑑》《帝王世紀》和楊慎（1488-1559）之論，強調儒者雖歌頌夏殷周三代，然其治世實際上僅有五十七年左右而已。⁵⁹ 要之，平田篤胤主張「三皇」「五帝」乃日本前往中國的「神」（かみ）、文明的開創者，但儒家重視的堯舜及其後的三代聖人則不是「神」（雖他無明言），其行為已偏離真道。

其次，平田篤胤雖批判儒學家所重視的堯舜與三代聖王，但特別讚許孔子，認為孔子與常人無異，就是一個「好人（ヨキ人）」。首先，孔子敬畏鬼神、且結婚生子，好美食，有感情，愛徒顏回死時也痛哭。更重要的是，孔子作《春

⁵⁶ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 34-38。

⁵⁷ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 39。

⁵⁸ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 42-44。

⁵⁹ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 45-57。

秋》以講述「古道大意」。故他認為「孔子之誠心符合天津神之心」，孔子其實就是「神（かみ）」。⁶⁰

然後，篤胤批評以孔子為「聖人之道」傳承者的「古學」派（徂徠學派）儒者，對於孔子觀的理解錯誤。此外，再度對太宰春台等徂徠學派肯定的堯舜和三代聖人展開批評。他說明相對於「皇國之今」，在堯舜時代「君臣上下之差別不正，父不慈，臣不節」，有如「禽獸之狀」。他據《尚書》「帝曰：『我其試哉！女于時，觀厥刑于二女。』釐降二女于媯汭，嬪于虞」等文，舉例說明貴为天子的堯將女兒許配給農夫舜，是「愚人」。再者，堯不傳位丹朱，故可說堯不慈。並且他認為丹朱雖不德，舜應盡力輔佐之以保國，然舜卻受自為王，故可批為「逆臣」。⁶¹

再者，在篤胤看來，商湯與周武王也是「逆賊」。批判孟子所說「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」（《孟子》〈梁惠王 下〉）是「妄說」。他舉《尚書》〈商書·湯誓〉「王曰：『格爾眾庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂！有夏多罪，天命殛之』」，批判湯以「天命」為藉口伐君奪國。且他批判湯也在《尚書》〈仲虺之誥〉曰：「予恐來世以台為口實」，懼後世批判而自陳其罪。在他看來，這是謀略（「謀言（たばかりごと）」）。其次，對於武王也是批判其以「天命」奪國。⁶²

在上述的湯武論基礎上，篤胤討論孔子實際上也肯定湯武，稱之為「湯武之德」的問題。他認為雖對孔子之言行必須有所取捨，但也試圖為孔子辯護，認為孔子因是周朝陪臣，故尊周朝先祖武王。在他看來，如果孔子批判同樣進行革命行為的商湯，那麼實際上也會批判到武王，故不批判武王與湯王。另一方面，篤胤認同孔子肯定**伯夷、叔齊**言之論，主張「惡居下流訕上者」的論調才是孔子之中心思想，而孔子對於湯武的肯定則是「辨時務」之論。⁶³

在篤胤看來，日本與中國的風俗不同，故不應以中國標準來看日本。⁶⁴ 本來在殷承夏制時就會有所損益，更何況日本與中國的風俗更加不同。但在這看似文化相對主義思想的背後，實際上是一種「皇國」中心主義思維，認為符合「皇

⁶⁰ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 63。

⁶¹ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 64-65。

⁶² 平田篤胤，《西籍概論》，頁 66-69。

⁶³ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 69-70。

⁶⁴ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 74。

國」文化、習俗者為有價值者。故在他看來，孔子乃中國（「西戎國」）最忠心之人。他舉《禮記》、《論語》等儒家經典中孔子論及「主忠信」、「忠信禮之本」、「君子務本，本立而道生」等「忠信」之論，主張孔子提倡的「聖人之道」以「忠信」為本，其思想符合「皇國」文化理念。相對之，對於號稱要據孔子習「聖人之道」的太宰春台之學，卻評為「大本不立，又不以知吾國之事為要」，對春台也是評為「無忠於國家之心之人」，是「悖德悖禮」、「恩將仇報」者。⁶⁵ 故在別處，他說：「孔子雖漢人，但也是具大倭心之人」，可為日人楷模。⁶⁶

我們可看到平田篤胤熟知儒家經典，但只擇取符合其意的字句來解釋孔子思想，進而主張孔子與唐虞三代的「聖人之道」（特別是實踐革命的湯武）的差異。更進而批判將孔子思想與「聖人之道」混同在一起的徂徠後學思想（太宰春台之論）。但是篤胤並非儒學者，而是以皇國之學為本、孔子之學為輔的國學者。我們可以批評其論是對古代中國歷史和儒學理論的歪曲解釋。但另一方面，也必須注意到江戶國學（特別是「平田國學」）雖否定唐虞三代聖人及「天命」，但有尊孔的一面，其學實際上涵蓋儒學。也就是說，平田篤胤一方面批判儒學中的革命思想，另一方面又將儒學「主忠信」的思想納入「皇國」理念中。明治以後日本的皇國史觀，及對湯武革命的否定和對孔教的肯定，當就是在篤胤承宣長之後展開的歷史詮釋基礎上建構的。

總之，我們再次看到平田篤胤相當熟知漢籍中的儒學知識。篤胤雖批判徂徠學派所肯定的堯舜、三代聖人，但正面看待堯舜之前的「五帝」與「三皇」，及後來的孔子。相較於徂徠學派儒者，他更廣泛且深入地閱讀《帝王世紀》、《路史》等關於開天闢地和中國上古史的著作。而這些著作在描寫宇宙生成和中國上古世界時，使用了道教乃至和道教相關的諸子學和緯書方面的資料。因此，平田篤胤也順此思路，將其讀書範圍擴大到諸子學、緯書和道教方面的書籍。其中，道教典籍尤為重要。

⁶⁵ 平田篤胤，《西籍概論》，頁 76-77。

⁶⁶ 平田篤胤，《靈の真柱 下》，頁 120-121。

參・平田篤胤與道教思想的接觸及道教宇宙論

一・平田篤胤與葛洪

平田篤胤究竟何時開始接觸道教書籍的呢？這牽涉到究竟何為道教，及道教的成立要如何理解等諸方面的問題，實不易有一個簡單的答案。坂出祥伸已指出平田篤胤對於道教思想的關注應始於《志都能石屋講本》（文化七年，1810），這一漢方醫學講義中對於神仙醫說方面的討論。⁶⁷ 筆者大抵也認同此一看法，但前述他對古史的研究應是進一步深入道教思想的原因。之後，平田篤胤在文政三年（1820）寫下《赤縣太古傳》的原稿《西蕃太古傳》。此外，篤胤於文政四年（1821）寫下《古今妖魅考》，並因對天狗小僧寅吉在仙界遊歷談話產生興趣，寫下《仙境異聞》（文政五年，1822）。這應也是刺激他更進一步探索道教文獻的原因。⁶⁸

在此基礎上，平田篤胤分別於文政八年（1825）、九年（1826）撰寫《葛仙翁傳》及《暨宗仲景考》，其中將《傷寒論》作者張仲景（150-219）理解為葛洪（283-343）從祖父（祖父之兄）葛玄（164-244），以力證神仙思想乃醫學始原。⁶⁹ 他在《葛仙翁傳》中說：「故鈴屋翁也卒於辛酉年也。漢一人，倭一人，予所甚信之人皆卒於此干支年，私下覺甚奇。」⁷⁰ 可見葛洪思想對其影響頗深。在該書中，他不斷據葛洪之書，探討神仙思想，以黃帝→老子→左元放（左慈）→葛孝先（葛玄）→鄭思遠→葛洪的系譜，來理解葛洪的「神仙道」。⁷¹ 故也約莫在同時，平田篤胤在《黃帝傳記》（文政七年，1824）《赤縣太古傳》（文政十年，1827）等書中，更廣泛且仔細地閱讀道教相關書籍，以展開其中國上古史論。從他對神仙世界、道教書籍的興趣和研究而言，1820年前後應是重要時間點。⁷²

⁶⁷ 坂出祥伸，《江戸期の道教崇拜者たち》，頁 219-220。

⁶⁸ 谷省吾，〈平田篤胤の古史研究〉，氏著，《鈴木重胤の研究》（京都：神道史学会，1968），頁 8。

⁶⁹ 坂出祥伸，《江戸期の道教崇拜者たち》，頁 247-279。

⁷⁰ 平田篤胤，《葛仙翁傳》（收入《新修平田篤胤全集》第 14 卷），頁 407。

⁷¹ 平田篤胤，《葛仙翁傳》，頁 368。

⁷² 小林健三，《平田神道の研究》，頁 12-14。

但是，我們應注意他實際上不使用「道教」一詞，而是使用「玄學」或「玄道」。他對「玄學」的理解與建構無疑與葛洪相關。「玄學」在其學術生涯後期明顯越來越重要。在天保七年（1836）所寫的〈道統禮式〉中，⁷³ 平田篤胤將其學分為「古道學」、「曆學」、「易學」、「軍學」及「玄學」。這五種學術中「軍學」是家學，「古道學」乃其學基礎、核心，「玄學」是隨「古道學」的展開而發展出來的，「易學」與「曆學」則可理解為「玄學」的延伸。⁷⁴ 其中，關於「玄學」，平田篤胤特別強調「非篤志無倫古學有功之人莫傳焉」。「玄學」的學習必須熟讀相關指南書籍，然後傳授「三皇內印」、「長生符」、「古五嶽真形圖說」、「九老僊都」、「六甲祭式」等。重要的是，這些內容大部分可見於《抱朴子》。「三皇內印」（三皇文）和「五嶽真形圖」特別受到葛洪的重視，在《抱朴子》數次提及。⁷⁵ 對應於「六甲祭式」，《抱朴子》中有曰「入山宜知六甲秘祝」。⁷⁶ 由此可見《抱朴子》在一定程度上引導平田篤胤進入道教的思想世界。

再者，葛洪在《抱朴子》以「黃老」批評「老莊」，強調「黃老」與「老莊」兩派道家的差異；同時充斥著許多關於儒、道優劣的言論。⁷⁷ 特別是有關於「黃老」，學者已指出東漢時期所謂的「黃老」已不同於西漢，乃「托名黃帝的變調老學」、「包含了陰陽、方術、神仙、曆譜、五行、雜占、醫術、房中」等。⁷⁸ 葛洪繼承此一意義的「黃老」，而後平田篤胤應也注意到此一思想，形成其「玄學」。我們注意到篤胤在早期著作中，他批評「黃帝」是「西土開始弑主奪國的賊王」。但如後述，在後來的著作中，黃帝的形象已從「賊王」轉為日本的「神」（かみ）。這一轉變主要應是，在其思想體系已然建構完成的後期著作中，儒學的「聖人之道」已批判性地攝取並融入其體系中，故篤胤不再從「聖人之道」和「革命」批判的角度來理解「黃帝」，而是從日本神祇角度來理解之。

⁷³ 平田篤胤，《平田篤胤關係資料》（千葉：国立歴史民俗博物館蔵，H-1615-1-175），〈道統禮式〉。

⁷⁴ 小林健三，《平田神道の研究》，頁 41-43。

⁷⁵ 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋 增訂本》（北京：中華書局，1985），卷 17，〈登涉〉，頁 300；卷 19，〈遐覽〉，頁 336。

⁷⁶ 葛洪，《抱朴子內篇校釋 增訂本》卷 17，〈登涉〉，頁 303。

⁷⁷ 蘇子齊，〈《抱朴子內篇》的「黃老」溯源及其思想〉，《中國文學研究》40（2015）：47-86。

⁷⁸ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版公司，2005），頁 38。

藍弘岳

從而將之與發動革命的「湯武」等聖人差異化。在此一理解模式中，除上述孔子例外，包括「黃帝」在內的「三皇」「五帝」也與「湯武」以後聖王差異化，以建構出平田篤胤獨特的中國儒學解釋模式。

接下來，我將探究平田篤胤如何以葛洪《抱朴子》思想為基準，陸續研究託名葛洪的《枕中書》，及其他老子相關的文本。

二·道教的宇宙論與諸神系譜：從《老子》到《枕中書》《老子中經》

在《詩經》和《尚書》這些可謂最古老的儒家經典中，「天」（或「帝」）是宇宙中的最高神，但「天」不直接言說，更不存在天地（宇宙）如何生成的相關論述。君王透過祭祀等行為與能降禍福的「天」發生關聯，以正當化其在人類社會的統治，並維持文明。另一方面，到了東周時期，自然意義的「天」（天地、宇宙）開始被理解為有規則運行的存在。同時有人開始使用具某種物質性格的「氣」這一概念，及「陰陽」、「五行」等概念、範疇的離合集散來解釋天地自然的運行，形成一種氣的宇宙觀、世界觀。在這種宇宙觀中，自然的「氣」同時也不斷和人的身體、精神發生關聯，形成天人相關的論述，成為後來道家、道教乃至宋明理學的思想基礎。與本文特別相關的是，正是在這種「氣」的宇宙觀中，《老子》這一道家文本開始出現「天下萬物生於有，有生於無」、「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」等宇宙創生模式的思考。在歷代中國思想史文本中，不斷地討論該如何理解「道」與「無」、「一」乃至其他文本中的「太一」等概念的關係，這個問題可謂中國宇宙生成論的主要源流。⁷⁹

在道家宇宙論中，存在著各種版本和形變。與本文相關的是，後來的道教思想將宇宙論與道教諸神系譜聯結了起來。道教或可說以道家為主，但其來源多元，特別是受流傳於楚文化圈的種種神話影響，構建出一個等級森嚴的諸神系譜，而且諸神被安排在各種環節中，成為陰陽、五行的化身、執掌者等等。⁸⁰ 本來在《楚辭》和《山海經》中有比較素樸形態的以天地、方位安排的諸神系譜論述，但尚未與宇宙生成論結合。在《莊子》、《淮南子》、《呂氏春秋》等秦漢

⁷⁹ 古代中國的宇宙論是個複雜且重要的問題。有許多重要研究，並有出土文獻等，實難簡單概述。因論述需要，本文所述主要依據：淺野裕一，《古代中國の宇宙論》（東京：岩波書店，2006），頁 1-135。

⁸⁰ 葛兆光，《道教與中國文化》（臺北：東華書局，1989），頁 19-20, 54。

時代道家、雜家文獻中，首先出現了具有「北辰」、「道」乃至萬神之神意義的「太一」概念，並與「道」—「陰陽」—「五行」的宇宙生成圖式聯結在一起，形成「太一」—「五帝」的神譜。然後，這一神譜又與崑崙神話中的「西王母」、「東王公」乃至蓬萊神話中的仙人們結合，逐漸形成道教神譜。⁸¹ 其中，「太一」特別重要，從在先秦時期與抽象的「道」、「元氣」結合的概念，演變為與漢代國家祭祀中的最高神格「皇天上帝」，和代表「北極星」（「北辰」）的星神，乃至緯書中的「天皇大帝」。這三者間的關係相互影響，在不同時期，不同著作、不同作者的思想中有不同的結合，難以一概而論，但大抵而言，具創世神意涵。而後，「太一」在魏晉時代《老子中經》等道教書籍中又內在化為身體中之神。⁸²

與「太一」同樣，被形塑為創世神的另一神話人物是「盤古」。然「盤古」在中國思想史文本中的出現晚於「太一」，約三國時期開始出現在《三五曆紀》，與《淮南子》的氣化宇宙論結合。或因東漢後期「太一」地位下降，給了應是外來神祇的「盤古」在中國思想史中擔任創世神的機會與空間。⁸³ 因此，在魏晉時代，託名於葛洪的《枕中書》（又名《元始上真衆仙記》）中，以「盤古」為首的道教諸神系譜與宇宙生成論結合，形成以下的論述。該書開頭以《真書》之名曰：

昔二儀未分，暝滓鴻濛，未有成形，天地日月未具，狀如雞子，混沌元黃，已有**盤古真人**，天地之精，自號元始天王，遊乎其中。……元始天王在天中心之上，名曰**玉京山**，山中宮殿，並金玉飾之，常仰吸天氣，俯飲地泉。復經二劫，忽生**太元玉女**，在石澗積血之中，出而能言，人形具足，天姿絕妙，常遊厚地之間，仰吸天炁，號曰太元聖母。元始君下遊見之，乃與**通氣結精**，招還上宮。當此之時，二氣絪縕，覆載氣息，**陰陽調和**，……元始君經一劫，乃一施太元母，生**天皇十三頭**，治三萬六千歲，書為**扶桑大帝東王公**，號曰元陽父；又生**九光元女**，號曰**太真西王母**，是西漢夫人。天皇受號十三頭，後生**地皇**，地皇十一頭，地皇生**人皇九頭**，

⁸¹ 葛兆光，《道教與中國文化》，頁 55-77。

⁸² 劉屹，《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》（上海：上海人民出版社，2011），頁 3-77。從另一角度說，道教接受古代中國道家中的「氣」的宇宙觀，然道教的「氣」是有神性的。關於此點，感謝編委會意見提示。

⁸³ 劉屹，《神格與地域》，頁 23。

各治三萬六千歲。……故天真皇人、三天真王，駕九龍之輿是也。次得八帝，大庭氏、庖羲、神農、祝融、五龍氏等，是其苗裔也，今治五嶽。是故道隆上代，弊極三王。三王，夏禹、殷湯、周武也。⁸⁴

「道隆上代，弊極三王」！顯然，此種道教思想建構過程中展現的反儒家尊三代聖王之論與平田篤胤思想雷同。正是在這一共通的思想基礎上，道教的宇宙生成論也吸引到篤胤的注意。引文中開頭「昔二儀未分，溟滓鴻濛，未有成形，天地日月未具，狀如雞子，混沌元黃，已有盤古真人……」這一段明顯與講述盤古神話的《三五曆紀》類似。如前述，《三五曆紀》已散失，但在《藝文類聚》《太平御覽》有逸文。

《三五曆紀》曰：未有天地之時，混沌狀如雞子，溟滓始牙，濛莫孔切。鴻胡孔切。滋萌，歲在攝提，元氣肇始。⁸⁵

《徐整三五曆紀》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，盤古在其中，……盤古極長，後乃有三皇，……⁸⁶

《三五曆紀》與《枕中書》的宇宙生成論有幾點相同，一是將宇宙之初理解為如「雞子」的形狀，混沌的狀態，二是想像「盤古」生於其中，且在「盤古」之後有「三皇」誕生。兩書共有源於道家的「氣」宇宙觀。⁸⁷

不同的是，《枕中書》中將「盤古」稱為「真人」，且讓其自號「元始天王」，成為在天地開闢之前已出現的神。這裏的一個重點是，「盤古真人」與道教的最高神祇「元始天王」（後轉為「元始天尊」）的結合。⁸⁸ 之後，作者又講述「太元玉女」（「太元聖母」）的誕生，及與「元始天王」的「通氣結精」，以致「陰陽調和……生天皇十三頭……」。非常有趣的是，《枕中書》的作者一方面用「氣」，特別是「氣」的自然化生和陰陽二氣交合的角度來陳述諸神的誕

⁸⁴ 葛洪，《枕中書》（收入《叢書集成新編》26，臺北：新文豐出版公司，1985），頁120-121。

⁸⁵ 李昉等奉敕撰，《太平御覽》（收入《景印文淵閣四庫全書》第893冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷1，〈元氣〉，頁168。

⁸⁶ 歐陽詢等奉敕撰，《藝文類聚》（收入《景印文淵閣四庫全書》第887冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷1，〈天部上〉，頁141。

⁸⁷ 王皓月，〈「枕中書」の真偽に關する考察〉，《早稲田大学大学院文学研究科紀要》1.57（2012）：83-97。

⁸⁸ 劉屹，《神格與地域》，頁101-102。

生。另一方面，又可能與房中術有關，以「通氣結精」一詞暗示在宇宙生成過程中，諸神誕生時男女兩性交合生殖原理的作用。這或與「葛氏道」特別重視房中術有關。⁸⁹ 柳存仁指出《枕中書》所論可謂道教的《創世紀》，其「結精」之論應與《抱朴子》〈釋滯〉中「採陰補陽」之論相關。⁹⁰ 可見，無論《枕中書》作者是否是葛洪，該書的宇宙生成論應是在「葛氏道」脈絡中形成的。在這一宇宙生成論中，可看到既有強調神是自然出現的化生原理，也有神是被生出來的生殖原理。這應是道家源流的氣化宇宙生成論與以「盤古真人」（「元始天王」）為最高創世神之道教諸神系譜論述結合的結果。一方面強調「氣」的自然化生作用，一方面又導入陰陽（男女）兩性的交合「結精」以生殖後代子孫的原理思維。

雖然或可將《枕中書》理解為道教的《創世紀》，但實際上其背後的邏輯原理與基督教相當不同。丸山真男在分析日本「記紀神話」中的宇宙創生論時，提出一種分析架構。他認為世界各地神話的宇宙創生論基底存在三種思考邏輯、三種代表動詞——「つくる」（創作）、「うむ」（生殖）、「なる」（化生）。「つくる」指人格神的造物者在一定的目的意識下創造出世界與萬物。「うむ」指世界、萬物為諸神的生殖行為所生。「なる」則指內在世界的神祕靈力作用使世界、萬物誕生。丸山認為有些文化中，「創作」原理的磁場力量比較強，重視主體性和目的意識，其代表是猶太基督教系列的世界創造神話。在日本神話中，則是「化生」原理的磁場力量比較強，「生殖」原理也會被牽引到「化生」方向。實際上在《古事記》中，「化生」原理作用所產生的化生神也比較多。⁹¹ 按此一分析架構來說，道教的宇宙生成論也具「化生」和「生殖」兩種邏輯原理，也以「化生」原理為主導。又，雖然以「道」和「氣」為始原的宇宙生成論實際上可往**哲學乃至科學的宇宙論**方向發展，在《枕中書》等道教書籍中，則發展為一種訴諸於「化生」和「生殖」原理的**神話的、宗教的宇宙論**。正是在這一點上，平田篤胤注意到該書論述與日本諸神誕生過程的類似性。

⁸⁹ 林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.2（2001）：257。

⁹⁰ 柳存仁，《道教史探源》（北京：北京大學出版社，2000），頁6-14。

⁹¹ 丸山真男，〈歷史意識の「古層」〉，松沢弘陽、植手通有編，《丸山真男集》第10卷（東京：岩波書店，1996），頁7-21。

其次，在《枕中書》中展現的道教宇宙生成論中，漢代始出現的配對神「西王母」與「東王公」也被建構進來，又再加上源於緯書的「三皇」，從而建構出如下的系譜：

「元始天王」（「盤古真人」）、「太元聖母」→「天皇」（「扶桑大帝東王公」）、「太真西王母」→「地皇」→「人皇」→「八帝」。

除了《枕中書》之外，《老子中經》（《太上老君中經》）中有一個以「太一」為第一神仙的系譜論述如下：

「上上太一」（第一神仙）→「無極太上元君」（「道君」、第二神仙）→「東王父」（第三神仙）、「西王母」（第四神仙）→……⁹²

《老子中經》應成書於六朝或之前，或早於《枕中書》，該書中的神仙譜系強調大宇宙與小宇宙的對應關係，與內丹思想有關。⁹³ 實不知《枕中書》與《老子中經》是否有關，但《老子中經》中「無極太上元君」（「道君」、第二神仙）與「東王父」（第三神仙）、「西王母」（第四神仙）的關係對應於《枕中書》中「元始天王」（「盤古真人」）、「太元聖母」與「天皇」（「扶桑大帝東王公」）、「太真西王母」的關係。但《枕中書》無言及「上上太一」，而《老子中經》則曰：「上上太一者，道之父也」、「無極太上元君者，道君也……上上太一之子也。非子也，元炁自然耳。」⁹⁴ 以擬人的父子關係來比喻「上上太一」和「無極太上元君」的關係。

不管如何，《枕中書》和《老子中經》為代表的道教宇宙論是在道家、雜家等諸子學和緯書相關思想脈絡中發展出來的。含有陰陽化生論和男女交合生殖論的《枕中書》道教諸神系譜論述，及以「上上太一」為「無極太上元君」（即《枕中書》中的「盤古真人」）之父的《老子中經》諸神系譜皆引起平田篤胤的注意，並從日本的角度統合入其論述中。

⁹² 《太上老君中經》（收入《正統道藏》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1985），頁219。

⁹³ 加藤千惠，〈『老子中經』と内丹思想の源流〉，《東方宗教》87（1996）：21-38。
《老子中經》一書的成書年代是個學術問題。加藤千惠主張成書於四世紀後半到五世紀中葉（前引文，頁22）；施舟人（Kristofer Schipper）主張成書早於《抱朴子》，應成書於東漢（〈《老子中經》初探〉，《道家文化研究》16〔1999〕：204-216）；劉屹則主張成書於魏晉時期（《神格與地域》，頁78-94）。據上述論作，其成書年代應不會晚於唐代。

⁹⁴ 《太上老君中經》，頁219。

肆・重構諸子學、緯書、道教中之宇宙與古史想像： 以《赤縣太古傳》為主

《赤縣太古傳》就是平田篤胤所書寫的中國上古史，從開天闢地到五帝。該書對應於其日本上古史專著《古史傳》。他編撰自己所認定的上古中國史相關的古代遺文，稱之為《赤縣太古傳成文》。其順序是，「上皇大一紀 第一」、「盤古真王紀 第二」、「三皇紀 上 第三」、「三皇紀 下 第四」、「六皇紀」、「五帝紀 上 太界氏」。該書前身為《西蕃太古傳》，後改名為《赤縣太古傳》，第一稿寫於文政十年。但是平田篤胤在該書的寫作途中病歿，故是未完的遺作。⁹⁵ 該書不只在形式上對應於《古史傳》，也是其日本古代史研究的延伸。尚有《黃帝傳記》、《大扶桑罔考》、《三神山餘考》、《三五本罔考》、《天柱五嶽餘論》等相關著作。但不同於前述《西籍概論》主要以儒家經書和古史相關著作展開論述；平田篤胤在《赤縣太古傳》中，主要以經部中的緯書，及與廣義道教相關的子部道家、雜家、小說家等諸子學典籍展開其論。⁹⁶ 在他看來，這些古代中國的緯書、子部諸家和道教相關書籍雖有保留下許多珍貴傳說，但後人加入者也頗多，必須慎選。⁹⁷ 實際上，他是要以日本的「古說」為基準去理解、選擇緯書、古代道家和道教相關文獻，並將之編為《赤縣太古傳成文》。

一・古代中國宇宙論的重構（I）：

「道」與「上皇大一」「天之御中主神」

首先，平田篤胤認定的《赤縣太古傳成文》第一章〈上皇大一紀〉的第一段如下：

太古之時，有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，健兮剛兮，周行而不殆，以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。人法地，地法天，天法道，道法自然。

⁹⁵ 其門人碧川好尚在《赤縣太古傳》第3卷第14條，注解曰：「この條の注解は、其の稿いまだ整はずして、身没り給へり。」

⁹⁶ 請見本文附錄：《赤縣太古傳》使用漢籍表。

⁹⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》（收入《新修平田篤胤全集》第8卷），頁386-388。

該段文字主要來自《老子》第二十五章，但有所增減。平田篤胤將這段文字又拆解為兩個部分，在「以為天下母」之前是「古始之傳說」（「古真人之遺說」），其後半部則是老子對「古真人之遺說」的解釋。這一種方法論應與荻生徂徠的方法論有關。即徂徠認為《論語》等古代中國典籍，可見到許多古代中國人引「古言」、「古語」再論述己論。徂徠自己便用此一方法論來注釋《論語》，本居宣長注釋《古事記》的大作《古事記傳》也可見此方法的運用。⁹⁸ 平田篤胤也應是繼承此方法來展開其古史論。

按篤胤的解釋，「有物混成，先天地生」中的「地」指「大地」，但「天」非指「蒼天」，而是指「天日」，也是「我不知誰之子，象帝之先」中的「帝」。即他將「天」等同於「日」（也就是太陽），同時也是「帝」（也就是神格化的天照大神）。然後，他將引文「有物混成」中的「物」理解為在北極上空的「紫微垣之中宮」，即今所見之「北辰星」。他認為「寂兮寥兮，獨立而不改」意指該「物」獨立於「紫宮」且「無父母，無上至尊」。其次，他主張「吾不知其名，字之曰道」，就是老子將上述古傳說中的「物」命名為「道」。篤胤將「道法自然」理解為「同皇罔古語所云『惟神（カムナガラ）』」。即「道」（「物」）「法其無為之德的自然」之義。在這一解釋中，篤胤將老子所言之「道」（「物」）理解為「北辰星」。而且，重要的是，他將老子理解為「古神道」的理解者、傳承者。從而，他批判其師本居宣長雖具「古今無類的大活眼」，但卻與世間儒者一樣混視老莊，以致曲解老子。在篤胤看來，其師批判「老子所謂的自然非真自然」是受莊子影響的錯誤理解。他認為「老子的自然」與「真的自然」（即古神道的自然）是一致的，老子之謂「道法自然」就是「我神典中『惟神者，謂隨神道亦自有神道』」。⁹⁹

在這一理解基礎上，篤胤據《史記》、《漢書》及《抱朴子》等道教典籍區別老子與莊子，且更進一步地從《抱朴子》思想來理解《老子》經文。¹⁰⁰ 在這一論證過程中，他也引用了許多《老子》的注釋本與文字學的著作。因此，在接下的敘述中，他對採用自《老子》第二十一章中的《赤縣太古傳成文》〈上皇大

⁹⁸ 藍弘岳，〈「文獻學」與本居宣長研究：從國文學、日本思想史學到中國學〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》94.2（2023）：429-477。

⁹⁹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁359-364。

¹⁰⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁363。

一紀〉的「道之為物……其中有物……其中有精……其中有申……」展開解釋。他論述被老子名為「道」者是「物」（第一義的物），但「道」之中又有「物」（第二義的物），且該第二義「物」是「道」（第一義的物）中之「精」與「申」，即「大元的神真」。他特別對於「申」一句，仔細論證。他從「申」與「信」同音關係，主張許多古書皆以「信」表示「申」字。然後，據《說文解字》「申，神也」，以為「申」就是古「神」字，又據《說文解字》釋「神」為「天神，引出萬物者也」，主張在「道」之中有能使「天地萬物申出」的「最初之天神」，即「上皇大一」。¹⁰¹

也就是說，平田篤胤將《老子》經文出現的「道之為物……其中有物……其中有申」一句話中之第二義的「物」與「申」聯結起來理解，並將之導向居住在「北辰星」的「上皇大一」之義，從而與道教諸神系譜聯結，並進而與日本「神典」記載的諸神聯結。

平田篤胤將道教相關文本區別開來，分為只有「上士」能見的文本與「中士」能見文本。從而，他主張有「五千言」的《老子道德經》是給中士以下者看的「外篇」，《老子黃庭經》及《老子中經》等道教經典則是上士所傳的「內篇」。¹⁰² 即平田篤胤以內外篇來區別老子思想（「玄學」）相關文本，並認為「上士」方能一窺「內篇」之「奧旨」，其他列子、莊子等先秦道家則是「不出中士之域之徒」。¹⁰³ 我們可看出，篤胤以「上、中、下」、「內、外」來區別各種道家與道教文本，並且認同葛洪《抱朴子》中所謂「玄」乃「自然之始祖」等論述，從「玄道」來理解「老子五千言之教」。¹⁰⁴ 他認為《老子中經》也是上士所讀的「玄家所傳秘書」，雖書中夾雜許多後人添加的「妄語」，然其中有「真語」。¹⁰⁵

因此，平田篤胤接著以《老子中經》中一段文字為《赤縣太古傳成文》，並據之進行分析。其文如下：

¹⁰¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 364-365。又，在篤胤的著作中，「太一」皆被改為「大一」，以下所論，在不特別說明情況下，皆據篤胤用法。

¹⁰² 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 369。

¹⁰³ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 377。

¹⁰⁴ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 377-379。

¹⁰⁵ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 369。

上皇大一者道之父也，天地之先也。一曰上々大一。其神人鳥身，狀如鳳皇，五色珠衣。乃在九天之上、太清之中、太冥之外、微細之內。吾不知其名也。元氣是耳。¹⁰⁶

平田篤胤主張《楚辭》中的「東皇大一」、《史記》中的「大一」等皆指《老子中經》的「上上大一」。他認為有「大一」這位「神」才有「道」，故云「道之父」。他並認為所謂「道法自然」乃指「道」法「大一」之自然。然後，他以「北極紫微垣內」解釋「太清（太清）之中」，將之理解為「上皇大一」這位最高階的神所在之處。又據《爾雅》「北極謂之北辰」，將「北辰」（「北辰星」）理解為「北極星」，然後據《史記》〈天官書〉、《春秋元命苞》、《春秋合誠圖》、《淮南子》〈天文訓〉等，論述「大一」居於「北辰」，還有「中宮」（「天極星」）、「紫微宮」（「紫微垣」）等。¹⁰⁷

但是，與「大一」相關的「北極星」、「北辰」、「中宮」、「紫宮」（「紫微宮」「紫微垣」）等星名和空間概念間的關係似在不同文本，有不同說法，要如何理解頗令人困擾。平田篤胤也注意到此一問題，說：「凡關於北辰五星之事，古今天學家異說多」、¹⁰⁸「從諸種緯書及星經、《史記》〈天官書〉、前漢的〈天文志〉開始，所有記載天文星象書類，無一不說占候之義，然其說互相矛盾。我認為存有古義之說者，可謂百中不足一、二」。¹⁰⁹基本上，平田篤胤主要據魏晉以前書籍，特別是緯書以讀取、斷定其認為的「古義」。但關於「星象」主要據《史記》〈天官書〉，再輔以「星經」等。¹¹⁰總之，篤胤說：「所謂北辰乃北極星」、「其大一所住之星，故北辰又謂大一星」。按其理解，「北辰」是「北極星」，「上皇大一」居於「北辰」（北極星），「北辰」位於「紫微宮」（「紫微垣」）。¹¹¹

但「北辰」究竟指涉有四星或五星的「中宮」（「天極星」），還是被理解為單獨一顆「北極星」呢？在別的著作中，篤胤以「秘說」方式記載下：「《爾雅》云：『北極謂之北辰』，此天樞就是天極也」、「北辰是所有天之北樞也，

¹⁰⁶ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 369。其所使用的《老子中經》乃據《雲笈七籤》卷 18，〈三洞經教部〉收的版本。張君房編，《雲笈七籤》（上海：上海書店，1989）。

¹⁰⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 371。

¹⁰⁸ 平田篤胤，《天柱五嶽餘論》，頁 728。

¹⁰⁹ 平田篤胤，《太皞古曆傳》（收入《新修平田篤胤全集》第 12 卷），頁 149-150。

¹¹⁰ 平田篤胤，《太皞古曆傳》，頁 150。

¹¹¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 371。

樞軸一點都不動，但北極星在其側小旋，故微動」。¹¹² 就此理解來說，「北辰」指「天極」（「天極星」、「中宮」），似乎不同於「北極星」。他又說：「其紫微宮所謂的北辰星，從此大地觀之，看似一個星，故言星，實為天祖神們的大都域，其域名謂玉京山、也云玄都山，玄籍多見之。」¹¹³ 此處所謂的「北辰星」似乎等同於「紫微宮」和「玉京山」。但在另一處他又說：「中宮云所謂太清之中，北極紫微宮之處」、「北極上空所謂紫微垣中宮是現今可見的北辰星」。¹¹⁴ 綜而言之，筆者以為篤胤對於「北辰」（「北辰星」）、「北極星」、「中宮」「紫微宮」（「紫微垣」）等的理解有時會遊移，但重要的是，篤胤乃從空間領域來理解「北辰」（「北辰星」）等概念，而「北辰」（「北辰星」）主要指涉在天之樞軸部分的空間區域，及其中的一組星星，對於這一空間領域，他有時也表述為「中宮」、「紫微垣中宮」「紫微宮」等等，而從地面觀之時，該空間區域中的一組星星看似一個星，可理解為「北辰星」或「北極星」。

在上述的理解基礎上，我們看到在篤胤的解釋中，《老子》中所謂的「道」就是指「北辰（星）」，「道之父」「道法自然」的「自然」指「大一」（「上皇大一之神」）。然後，他又說「大一」「雖是實體之神，天地萬物之元氣的本神（元神——筆者按），此神不久變元氣」。然後他再說明據此「元氣之本神」所變的「太清中宮的大元氣」，其下又生「一物」。¹¹⁵ 據此，篤胤應是將「大一」理解為宇宙間最根本的力量「元氣之本神」，然後才形成「道」（「北辰星」、「元氣」），而後再生成「一物」。他據之主張這就是「道生一」。¹¹⁶

篤胤以如上方式去理解道教文獻後，又對照《古事記》記載的日本諸神傳說。他說：「未分之間稱大一，其所謂上皇大一神無疑即神典所謂天之御中主神」，將「上皇大一」對應於「天之御中主神」。¹¹⁷ 反之，對於《列子》中之「太易→太初→太始→太素」這一以「氣」立論的宇宙生成論被他批判為「妄談」，及孔穎達《周易正義》中釋「太極」為「太一」，並據之展開的「太極→

¹¹² 平田篤胤，《太皞古曆傳》，頁 151-153。

¹¹³ 平田篤胤，《天柱五嶽餘論》，頁 733。

¹¹⁴ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 360, 371。

¹¹⁵ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 369-372。

¹¹⁶ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 375。

¹¹⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 380。

陰陽」的氣論也受到他的批評。¹¹⁸ 也就是說，篤胤批判道家和《易經》等立基於「氣」之宇宙生成論的相關文獻，但選擇性地使用以「大一」為「元氣之本神」的道教文獻。

重要的是，因為平田篤胤將最高神「天之御中主神」理解為居住於「北辰星」的「上皇大一」，與北辰信仰聯結。透過這樣的聯結，他也重新詮釋了「高天原」的意義。因此平田篤胤的想法與前述的服部中庸和本居宣長對「高天原」的理解有所偏離。篤胤借助《晉書》〈天文志〉「天圓如倚（張——筆者按）蓋」等的文字，對於「天」有更進一步的描述，將之理解為如圓拱形的天蓋，也像是罩住「世界的大綱」。然後他認為「北辰」即在天蓋（天網）頂部的中央位置，並主張所謂的「高天原」就是「大虛（オホソラ）上方，所謂北極上空，紫微垣內」、「紫微宮那一帶」。即平田篤胤在《古史傳》中已將「高天原」理解為「紫微垣內」。而且，他認為包括「天之御中主神」在內的「造化三神」不在「天日」（太陽，即服部中庸所認為的「高天原」），而是在「北辰」，也就是「紫微宮」之內。「天之御中主神」在此主宰宇宙萬物。¹¹⁹

從《靈能真柱》到《古史傳》間對「天（あめ）」「高天原」「天之御中主神」理解的轉變，無疑是篤胤對道教和史部、子部道家、雜家乃至緯書等古代典籍中之中國天文學知識吸收的結果，這一過程展現在《赤縣太古傳》的書寫之中。從而，他將原本《古事記》中以太陽神（天照大神）為皇祖神的神學，轉變為重視「北辰（星）」的神學，天照大神所在的「天日」被納入以「北辰」為中心的宇宙空間之中。

總之，平田篤胤利用《老子中經》來解釋《老子》，又再用古代中國典籍中的天文學知識解釋《老子中經》的方式，為「道法自然」「道生一」這一本屬道家哲學字句提供新解釋的同時，實際上也為日本古史解釋提出新說。也就是說，他將道家中「道」（「元氣」）為本的宇宙生成論，轉換為居於「北辰」的「上皇大一」為主的道教論述，再附會日本古史中「天之御中主神」，從而同時重構道教和日本古史的宇宙生成論。在這一轉換過程中，「道」不是「理」「氣」或「太極」等抽象概念，而是具體的天體「北辰」，存在於「北辰」的「上皇大一神」被理解為「元氣之本神」、「天地之太祖」，乃一切天地萬物生成的根源。¹²⁰

¹¹⁸ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 372-373。

¹¹⁹ 平田篤胤，《古史傳》（收入《新修平田篤胤全集》第 1 卷），一之卷，頁 93, 98-100。

¹²⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 369。

從而，原本中國思想中「道」與「氣」、「氣」與「陰陽」「五行」等的論述也被另一套論述邏輯取代。接下來，我們特別要關注「產靈（ムスビ）」這個概念與「天之御中主神」之後化生而出的「皇產靈神男女二柱」。

二·古代中國宇宙論的重構（II）：「陰陽」與「盤古」「皇產靈神」

因此，平田篤胤接下來在「盤古真王紀 第二」開始討論「倉易之始祖盤古氏夫妻」的傳說，以《三五曆紀》中「古昔天地未分，渾沌如雞子，盤古氏生其中，萬八千歲，天地開闢……」為《赤縣太古傳成文》。據篤胤的解釋，因「上皇大一」（天之御中主神）之靈力，「盤古」（皇產靈神）以「男女二柱神」的方式誕生，而「盤古」是「盤古氏夫妻」的通用稱號。¹²¹

如前述，平田篤胤主張「道生一」中的「道」就是「上皇大一」常居的「北辰星」，「道生一」即指「上皇大一」據其「自然玄德，在其下的大空中，倉易混交，生出一物」，認為此即「無中生有」的原始狀態。然後他再據《枕中書》和《三五曆紀》中的盤古傳說，主張「道生一」中的「一」（一物）即指「盤古氏之傳」中所云之「天地未分渾沌如雞子」的狀態。他說：「盤古」在「胞胎於一物中，經萬八千歲，其體成畢」。篤胤似乎認為「盤古」孕育於「一物」中之狀態即是「道生一」的「一」。然後，他云：「一生二謂其一物分成天、地之義」。他認為「天地」乃「倉易之本象」，「天易」指「日」（天日，而非蒼天），「地倉」指大地。即「二」乃指「倉易」，但他又說「盤古」乃「倉易之始祖」，「盤古」一開始就以「盤古氏夫妻」方式出現。「盤古」的出現也就是「一生二」，而「二生三」則指「倉易之始祖盤古氏夫妻」生出「天地人三皇」。「此三共生萬物」，即「天施地化，人長養之」，故曰「三生萬物」。¹²²

之後，平田篤胤又將「一生二，二生三，三生萬物」對應日本古史，主張「天之御中主神」之「無為神德，而生成皇產靈神男女二柱神，符合一生二。其二神之神德創造天地自然（宇宙空間），並生出人種之始祖的伊邪那岐和伊邪那美二神，符合所謂的二生三。又，此二神修建國土，生成諸神及萬物符合三生萬物也」。¹²³

¹²¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 381-384。

¹²² 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 371-374, 382-383。

¹²³ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 380。

特別值得注意的是，「盤古氏夫妻」對應於「皇產靈神男女二柱神」這點。其中「產靈」是重要概念。按篤胤在別處更完整的解釋，「產靈」（ムスビ、ウムスビ）中，「ムス（牟須）」正語是「ウムス（宇牟須）」，其意義是「生」，即物的生成。「ビ（比）」意指物之靈異性。「產靈」（ムスビ、ウムスビ）即意指：「使所有物生成的靈異神靈（ミタマ）」。這同前述本居宣長的解釋。然後，篤胤解釋最初的「造化三神」中之「神皇產靈神」（カミムスビノカミ，神產巢日神）是「女神」，「高皇產靈神」（タカミムスビノカミ，皇御產巢日神）是「男神」。這兩柱是一而二，二而一的關係，而後來的「諸神」皆是因這「男女的產靈」間相互作用，據其「奇妙之德（メグミ）」所生成。其他物類、天地、人的性情等皆因「產靈」作用而產生。¹²⁴ 也就是說，等同於「盤古」的「皇產靈神」乃「產靈」的擬人化神名，且如「氣」有「陰」與「陽」一樣，「產靈」也有「男」「女」。

在對上述的日本古史中「產靈」的基本理解下，平田篤胤再據《枕中書》、《世史類編》、《述異記》等魏晉以後道教相關書籍，主張下列這段文字為《赤縣太古傳成文》：

盤古氏夫妻會易之始也。生於大荒，莫知其始。蓋陶鎔造化之主，天地萬物之祖，乃元始天王，大元聖母是也。盤古氏之後，乃有三皇。此天地人之始也。¹²⁵

這裏的一個重點是，他對「陰陽」的理解。篤胤也繼承本居宣長批判「陰陽之理」的思路，批判從「理」的角度來理解「陰陽」。他說：「所謂會易乃統括天地萬物牡牝之名，故天地會易也云男女」，並舉《素問》「會易者血氣之男女也」等，以「牡牝」和「男女」來理解「會易」。¹²⁶ 特別是他以「牡牝」解釋「會易」的部分非常有趣。平田篤胤認為日本的「古傳」中有關「天地初發」的說明，乃至「周秦時的古書」中常見的「天地初判之時，輕清易為天，重濁為地」之類的說法，皆是有關「天易玄牡」和「地會玄牝」之「古傳」。他將「牡」理解為男性陽具、「牝」理解為女性陰部，從男女交合來解釋天地自然的創生，並批判「二氣」的解釋是不知「古義」。再者，他認為「會易」是常用的「陰陽」的本字，在《赤縣太古傳》中主要用「會易」來表述。¹²⁷

¹²⁴ 平田篤胤，《古史傳》一之卷，頁100-107。

¹²⁵ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁385。

¹²⁶ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁385-386。

¹²⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁424-427。

如上，平田篤胤以其自身獨斷，且以非常具象式的漢字漢文讀解方式解釋「含易」乃至「天地」。在其解釋架構中，中國思想文本闡述的陰陽變化之理，被具象化為男女兩性的生殖器官，乃至生殖的作用與原理。故通過以「牝牡」「男女」來理解「含易」的方式，以生殖繁衍的方式來理解《老子》中「一生二」「二生三」「三生萬物」的宇宙生成過程。亦即他將前述《三五曆紀》的「盤古」（「含易之始祖盤古氏夫妻」）、《枕中書》等道教文本中的「元始天王」、「大元聖母」，及《古事記》中的「皇產靈神」兩柱神等聯結起來，一方面暗示其「男女間」之行為生出「伊邪那岐、伊邪那美二神」，而後諸神與萬物方才被生出、孕育。¹²⁸ 從而，篤胤不是以抽象的陰陽五行論，而是以一般庶民皆能理解的真實或暗示性的男女兩性交媾行為來解釋萬物的生成。同時，他也支持《禮記》「君子之道起端於夫婦」、《抱朴子》「人綱始於夫婦」等，以為人類社會道德始於夫婦之道的相關言論。¹²⁹

上述附會《老子》和道教諸神、日本諸神而成的宇宙生成論圖式是否牽強另當別論。筆者以為重要的是，在平田篤胤看來，不是「盤古」一個人，而是具「男女」兩性的「盤古氏夫妻」乃「天地萬物之祖」，也就是「皇產靈神」。在他的認知中，《古事記》等「神典」保留最正確且珍貴的「古說」；相對之，「道書」（道教書籍）雖有保留下許多珍貴傳說，但後人加入者也頗多，必須慎選。¹³⁰ 從而，篤胤將原本道家、道教文本中「氣」的宇宙觀，改造為「產靈」的宇宙觀，建構出重視男女兩性交媾之生殖作用和原理的宇宙生成論。他以更具象的，更原始的本能發動角度去想像諸神和宇宙的創生。但更進一步說，「產靈」不只是生殖力，更是指天地、萬物自然生成的原動力，主要指「神產靈神」「高皇產靈神」兩位神的靈力，但有時他會說「三柱神的產靈」，將「天之御中主神」也納入其中。¹³¹ 在別處，他說「神產靈神」「高皇產靈神」兩位神的靈力乃據「天之御中主神」神靈而生出，故謂「產靈之根源」。¹³²

¹²⁸ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 385。但另一方面他強調「皇產靈神」兩柱神非據「夫婦之道」（即非以男女交合方式）生成出諸神與天地萬物的。基本上，篤胤認為諸神間開始行「夫婦之道」始於「伊邪那岐」和「伊邪那美」這對神（《古史傳》一之卷，頁 106）。

¹²⁹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 385-386。

¹³⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 386-388。

¹³¹ 平田篤胤，《古史傳》一之卷，頁 96。

¹³² 平田篤胤，《古史傳》（自筆稿本，秋田：秋田縣立圖書館藏），一之卷。

如前述，篤胤比宣長更重視「天之御中主神」，也更積極思考其與「產靈」的關係。筆者以為平田篤胤一方面繼承宣長的以「產靈」為宇宙原動力的想法，一方面又引入北辰信仰，**建構出一以「北辰」為中心，以「產靈」（「ムスビ」）為原動力的宇宙觀。**但「產靈」（「ムスビ」）又對應於何種中國思想概念呢？津田左右吉（1873-1961）指出：「ムスビ」可理解為「可謂是生產之靈妙作用概念的擬人化神名」，此種抽象概念的擬人化顯示古代日本知性的發達，但「ムスビ神決不是民間信仰的神」，該概念的出現可推測是受中國思想影響。¹³³在筆者看來，「產靈（ムスビ）」或與「氣」思想有關，至少兩者具比較意義。平田篤胤以「元氣」這一漢文脈概念來理解「上皇大一」（即「天之御中主神」）的本源力量的同時，又強調其「無為的神德」，以和文脈中的「產靈（ムスビ）」之神德（ミイツ、御稜威）、靈力來解釋萬物得以生出的本源。即「氣」（「元氣」）被置換為「ムスビ」這一神的靈力。「陰陽」也同時被置換為「牡牝」、「男女」，暗示一種性的原動力。

但是，在其思想架構中，「氣」這一概念並沒有被捨棄，而是成為一種需「產靈（ムスビ）」推動的力量、傳導物。「氣」和「產靈（ムスビ）」的差異在於：「氣」彌漫宇宙空間，也內在於人體，成為中國思想形構天人相關論述的主要媒介；相對之「產靈（ムスビ）」乃根源於天地創造前既存在的「天之御中主神」之靈力，及以天地創造後「皇產靈神男女二柱神」之靈力的方式存在。該靈力外於人與萬物，卻是促使萬物生殖繁衍的原始力量。後來的人與萬物皆由陰陽（男女）交合的生殖方式被生出或因其動力而生成。

其次，我們知道在重視不死成仙的道教思想中，神仙不皆是通過「化生」和「生殖」原理作用而來的，更多地是通過個人修煉等努力而成的。天仙、地仙外，尚有尸解仙，且從三品仙說發展至有七位階的《真靈位業圖》。¹³⁴篤胤了解這一道教思想的發展過程，但他的關心和考證集中在論證這些早期的中國帝王、神仙與日本諸神的關係。而且，在這一「產靈（ムスビ）」的宇宙觀中，身心修養也是必要的，但不追求透過內在「氣」的修煉，即內在超越路徑，成為更高階的存在（不論是儒家聖人還是道教仙人）。在這一宇宙觀中，人大抵只能被動地、命定地依據神意安分生活。其中的觀念頗符合江戶日本的身分制度社會型

¹³³ 津田左右吉，《日本古典の研究 上》（收入《津田左右吉全集》第1卷，東京：岩波書店，1963），頁332-333。

¹³⁴ 李豐楙，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010），頁21-46。

態。平田篤胤對於靈界的關心，也不是要在此世修行成為神仙以超脫世俗，而是希望理解死者靈魂去處（「幽界」）以安定生人世界（特別是皇國）的人心。其學繼承者「宮地神道」對於神仙世界觀和導引技術、靈術的關心也是與「皇國之御稜威」「日本精神」結合在一起的。¹³⁵

再者，平田篤胤對「天之御中主神」的理解，非如基督教的上帝——不是外在於宇宙的創造者；不是「太極」（形而上的「理」或「氣」），也不是如儒家的「天」——並不是內在宇宙中超越的協調者、天命的賦予者。「天之御中主神」居「北辰」，且是天地萬物得以產生的祖源（「天地之太祖」），即「產靈（ムスビ）」之根源，然以化生和生殖繁衍的關係（即前述「なる」與「うむ」的原理）與後來的日本諸神（特別是皇室祖先）聯結，然後在日本諸神媒介下，才又與道教諸神和中國上古帝王聯結。平田篤胤正是在此一極具日本特色且日本中心的宇宙生成論的理解基礎上，重新詮釋評議中國古史中的「三皇」與「五帝」。

三・中國古史想像的重構：「三皇」與「五帝」

在「三皇紀 上 第三」中，平田篤胤開始對「三皇」展開解釋。首先，他據《春秋命歷序》，並加以訂正，認為「有天皇氏，十二頭，出於昆侖之東南，無外之山，號曰天靈，以木德王，萬八千歲，乃所謂天皇太帝、皇天上帝、三天太上老君是也」¹³⁶ 這一段文字為《赤縣太古傳成文》。他主張「無外之山」在「扶桑神域」之中，在「我筑紫邦內的山」，或指「高千穗之二上峯」，因該山是「皇美麻命（スメミマタ）」所降之處。天皇氏就是承「上皇大一」、「元始天王」之命而降生的，其實也就是日本神代史中的「伊邪那岐」。然後，平田篤胤據《春秋命歷序》，及《洛書靈准聽》，以「地皇氏十二頭，皆女面，而相類……」等文句為《赤縣太古傳成文》。並且主張「地皇氏」就是日本神代史的「伊邪那美」。¹³⁷

至於「人皇」的問題，平田篤胤一直到了《赤縣太古傳》卷三才展開論述。在那之前，他先討論了「五岳」和「三神山」等上古世界地理方面的問題。簡而

¹³⁵ 齋藤英喜，〈神仙・調息・ファッション——平田篤胤と近代異端神道をめぐって——〉，山下久夫、齋藤英喜編，《平田篤胤 狂信から共振へ》（京都：法藏館，2023），頁321-346。

¹³⁶ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁402。

¹³⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁404-406。

言之，他也據《春秋命歷序》及《洛書靈准聽》，以「人皇氏，九頭九男相像，其身九章，故曰九皇……」等文句為《赤縣太古傳成文》，指出「人皇」無疑就是「神典」中所謂的「健速須佐之男命」。¹³⁸

其次，《赤縣太古傳》有「六皇紀」章節，但無相關內容。不過，在《三五本罔考》中，他根據《路史》論之，但他同時也主張「六皇」的本罔是「皇罔」。¹³⁹ 至於「五帝」，平田篤胤據王子年《拾遺記》，以「太昊伏羲氏所都之國有華胥之洲……位居東方，以含養蠱化叶木德，故曰春皇，亦號曰木皇」為《赤縣太古傳成文》。然後參考了《帝王世紀》、《春秋合誠圖》、《遁甲開山圖》、《春秋元命苞》、《三皇本紀》、《通鑑前編》、《路史》、《山海經》等書，論述「華胥之洲」就是「扶桑」，伏羲氏本居東方，為教化蠱化之民而往「赤縣國」。¹⁴⁰

其次，平田篤胤據《帝王世紀》等書，以「……以風為姓，帝王五帝德起自太昊，都於陳，女媧氏亦風姓以木德而王，有神聖之德。……」為《赤縣太古傳成文》。然後再以「木→火→土→金→水」五行相生之說來解釋「五帝」，再據《資治通鑑外紀》、《古史考》、《三皇本紀》、《易緯乾鑿度》等書，以「上古之時，人民無別，羣物不殊，未有三綱六紀……」「……始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。……」為《赤縣太古傳成文》。然後，他據之討論伏羲如何創作曆書、八卦、文字等的過程，主張「太昊氏」是「我東方之神真」，始作文字。總而言之，平田篤胤在《赤縣太古傳》第四卷的草稿中，花了許多篇幅討論伏羲。伏羲為人類道德與制度文明的開創者，且原是日本的神。¹⁴¹

但可惜《赤縣太古傳草稿》也只寫到伏羲。不過，如前述，早在《西籍慨論》中，平田篤胤就以伏羲氏、炎帝神農氏、黃帝有熊氏、少昊金天氏、顓頊高陽氏為「五帝」，並認為伏羲氏是「大國主神」。¹⁴² 在《三五本罔考》（文政十一年）中，他則有更仔細的討論。在該書，平田篤胤主要據《孔子家語》〈五

¹³⁸ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 463。

¹³⁹ 平田篤胤，《三五本罔考》（收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷），頁 663。

¹⁴⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳草稿 四》（收入《平田篤胤關係資料》，千葉：国立歴史民俗博物館藏，H-1615-8-1-100），無頁數。已出版的《赤縣太古傳》實際上只到卷三，卷三以後的內容未能出版。但卷四的稿本有保存下來，以下據該稿本討論，平田篤胤對於「五帝」的解釋。

¹⁴¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳草稿 四》。

¹⁴² 平田篤胤，《西籍慨論》，頁 33。

帝篇〉，認為以伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊為「五帝」的觀點才是古說，應成立於顓頊之後的帝嚳時代。相對之，他批判在《大戴禮記》、《孔子家語》〈五帝德〉和《史記》〈五帝本紀〉中，以黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜為「五帝」的觀點，認為該觀點無疑出於周公之意，後成為儒家的主流說法。¹⁴³

其次，平田篤胤認為伏羲就是《十洲記》中的「東王父」，在「玄學諸書」也稱「扶桑太帝」，也就是日本神典中的「大國主神」。然後，他認為女媧就是西王母，所謂女媧補天即補天柱西岳，而西王母無疑就是大國主神的皇后「須勢理毘賣命（すせりびめのみこと）」。然後，他據《黃帝本行記》，理解伏羲乃少典之父，少典乃神農、黃帝之父，神農和黃帝乃兄弟這種血緣關係，然後比對日本神代史，認為少典是「味鋌高彥根神（あじすきたかひこねのかみ）」，神農是「多伎都比古命（たぎつひこのみこと）」，黃帝是「鹽治毘古命（えんやひこのみこと）」，少昊則是「鹽治毘古命」之子「大穗毘古命（おほほびこのみこと）」，但顓頊相對於誰，則無法考據而出。¹⁴⁴ 不管如何，對應於日本「傳說」的話，「五帝」應皆是由「伊邪那岐」和「伊邪那美」所生出的日本諸神。

然而，因為道教諸神的誕生與活動和中國的地景結構緊密地結合在一起，篤胤為了要合理化其論述，就必須徹底重新解釋這些中國源流的知識文本中固有的世界地理想象和空間思維。

伍・重構諸子學、緯書、道教中之世界地理想象： 以《赤縣太古傳》為主

一・諸子學、緯書、道教的世界地理想象

東漢以後，神仙思想就以道教為主流，發展出許多成仙的方法，並有其修煉場所。與神仙修煉或居住場所相關的神聖空間，有崑崙和蓬萊。一在西方陸地上，另一座則在東方的海上，構成中國文化上的兩大神聖空間。¹⁴⁵

¹⁴³ 平田篤胤，《三五本圖考》，頁 657-661。

¹⁴⁴ 平田篤胤，《三五本圖考》，頁 670-688。

¹⁴⁵ 高荊芬，《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008），頁 11-14。

（一）從蓬萊（三神山）到「十洲三島五嶽」

首先，「蓬萊」最初以「蓬萊山」之名出現於《山海經》〈海內北經〉，後來在秦漢時代，則以海中的「三神山」（「方丈」、「瀛洲」、「蓬萊」）、「五山」等的地景方式出現在《史記》〈封禪書〉、《列子》〈湯問篇〉等書中，成為仙境的象徵。到了六朝時代，海上仙境的想像加上緯書的神祕輿圖觀念，「三神山」收入《海內十洲記》（又名《十洲記》）呈現的「十洲三島」的海上仙境世界。其中，「三島」（「扶桑」「蓬丘」〔蓬萊山〕「崑崙」）中的「扶桑」在「東海之東」，「蓬丘」在「東海之東北岸」，「崑崙」則在「西海之崖申未地」。¹⁴⁶ 如上，「蓬萊」和「扶桑」在東，「崑崙」在西，東方仙島和西方仙山以東西對立的方式，收入該書的地理想像空間之中。

《十洲記》被收入《正統道藏》，屬道教經典，但也屬六朝志怪小說。此書運用《五岳真形圖》，將存思、冥想的修行方法引入十洲傳說，並凸顯「三島」為新仙境。¹⁴⁷ 《十洲記》的成立，除了與《五岳真形圖》和《漢武內傳》（六朝上清經派的著作）有關外，《河圖括地象》等河圖類緯書也是其重要來源。¹⁴⁸ 又另一書名《海內十洲記》中的「海內」應來自諸子學中陰陽家鄒衍的大九州之說。¹⁴⁹ 即《十洲記》中，道教的空間想像與建構，不僅受到河圖類緯書的影響，還吸收了陰陽家的地理說，形成一種瀛海環繞陸地，海中有仙島的世界認知圖式。其次，《十洲記》後來也與洞天福地說結合。洞天福地的觀念從魏晉南北朝逐漸發展成熟，到唐代時與名山結合，構成一種包括真實名山和虛幻仙境在一起的綜合仙山說，杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》是集大成之作。該書提出「十洲三島五嶽」的地理空間想像之說，並主張：「十洲三島五嶽諸山皆在崑崙之四方、巨海之中，神仙所居，五帝所理，非世人之所到也。」¹⁵⁰ 其中，對於「五嶽」記述為：

¹⁴⁶ 王國良，《海內十洲記研究》（臺北：文史哲出版社，1993），頁 84-88。

¹⁴⁷ 李豐楙，《仙境與遊歷》，頁 273-274。

¹⁴⁸ 李豐楙，《仙境與遊歷》，頁 267-272。

¹⁴⁹ 王國良，《海內十洲記研究》，頁 10。

¹⁵⁰ 杜光庭，《洞天福地嶽瀆名山記》（收入《正統道藏》第 18 冊，臺北：新文豐出版公司，1988），頁 467。

東嶽廣桑山在東海中，青帝所都。南嶽長高山在南海中，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。中嶽崑崙山在九海中，千辰星為天地心。¹⁵¹

在這一說法中「五嶽」被理解為「海外五嶽」，區別於「中國五嶽」（東嶽泰山、南嶽衡山、中嶽嵩山、西嶽華山、北嶽恆山），並提出了崑崙中心說，將崑崙理解為「中嶽」。¹⁵² 如此一來，崑崙就是不在《十洲記》中位於西北方的「三島」之一，而是「五嶽」之一，且位於中央。那麼「崑崙」究竟在「西北」還是中央呢？

（二）「崑崙」與「九州」：在西北還是中央？

「崑崙」（「昆侖」）可謂是表述中國古代文化中之神聖空間觀念、思想最重要的概念、神話系統，與後來道教中象徵長生不死的神祇「西王母」緊密結合在一起，相關研究不勝枚舉。¹⁵³ 最早在《山海經》中已有大量的表述與不同的詮釋（有「昆侖之丘」「昆侖虛」「昆侖山」等等），是「西王母」所居之仙境。在《淮南子》《水經注》等書也皆有關「昆侖」結構的相關描述。如屬雜家的《淮南子》〈墜形訓〉以垂直層級方式來解釋崑崙，曰：「昆侖之邱，或上倍之，……或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。」¹⁵⁴ 在這些秦漢乃至先秦書籍中，「昆侖」是一種層級式神山，可達最高階的「上天」（「太帝之居」）。

問題是「崑崙」是在西北方還是中央？一般來說，可能與中國西北高、東南低的地形有關，在戰國秦漢人的觀念中，「崑崙」應是在西方或西北方的一座巨大神山，至於究竟在何處，則有許多不同看法。¹⁵⁵ 對應的說法在《山海經》有曰：「海內昆侖之虛在西北，帝之下都」，¹⁵⁶《水經注》本文也云：「崑崙墟在西北」，¹⁵⁷《河圖括地象》中有曰：「崑崙在西北，其高一萬一千里。」¹⁵⁸

¹⁵¹ 杜光庭，《洞天福地嶽瀆名山記》，頁466。

¹⁵² 李豐楙，《仙境與遊歷》，頁278-284, 292-307。

¹⁵³ 相關研究參閱：高莉芬，《中心與聖境——崑崙神話神聖空間與圖像研究》（臺北：新文豐出版公司，2022），第1章，頁1-43。

¹⁵⁴ 劉安撰，高誘注，《淮南子》（臺北：世界書局，1991），卷4，〈墜形訓〉，頁57。

¹⁵⁵ 王煜，〈昆侖、天門、西王母與天帝——試論漢代的“西方信仰”〉，《文史哲》379（2020）：59。

¹⁵⁶ 袁珂校注，《山海經校注》（北京：北京聯合出版公司，2014），〈海內西經〉，頁258。

¹⁵⁷ 酈道元注，陳橋驛校證，《水經注校證》（北京：中華書局，2007），頁1。

然而，《水經注》本文又說：「去嵩高五萬里，地之中也。」¹⁵⁹ 對於「地之中」的說法，在《河圖括地象》中有曰：「崑崙山為天柱，氣上通天」、¹⁶⁰「崑崙有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也」、¹⁶¹「地中央曰崑崙，崑崙東南萬五千里，名曰神州」。¹⁶² 此外，《春秋命曆序》稱：「天體始於北極之野，地形起於崑崙之墟」，強調天上的「北極」與地上的「崑崙」對應的關係，形成中心，而宇宙圍繞此中心而運轉。¹⁶³ 從《山海經》、《淮南子》到緯書《河圖括地象》中之「崑崙」形象的重大變化是，從層級式神山進一步成為「地中央」的「天柱」，而與北極星對應。從而「崑崙」也成為聯結地與天的神聖中介、入口，在漢代更進一步與象徵長生不死的「西王母」信仰結合，成為升仙必經之地。¹⁶⁴ 從秦漢時期的中國人自我中心的地理感覺來說，「崑崙」無疑應是位於西方或西北方。但在更寬廣的世界認識架構中，「崑崙」也能理解位於世界中央。

這應與陰陽家「鄒衍」的大九州有關。如既說「崑崙在西北」又說「地中央崑崙」的《河圖括地象》有曰：

凡天下有九區，別有九州，中國九州、名赤縣，即禹之九州也。上云九州八柱者，即大九州也，非《禹貢》小九州也。¹⁶⁵

按鄒衍的「大九州」世界觀來說，「赤縣神州」內有「九州」。這是「《禹貢》之土所謂九州」（「小九州」）；相對之，「天下」是由「大九州」所組成的，中國所在的「赤縣神州」只是其一，並且「在地東南」。因此，對位於「在地東南」的「小九州」（赤縣神州）的中國人來說，「崑崙」位於西北，但就整個「大九州」的觀念來說，「崑崙」同時也可理解為位於世界中央。

其次，在六朝時期與《漢武內傳》相關《十洲記》中發展出「十洲三島」的地理空間想像中，「崑崙」的描述如下：

¹⁵⁸ 安居香山、中村璋八編，《河圖括地象》（收入《重修緯書集成》第6卷，東京：明德出版社，1978），頁34。

¹⁵⁹ 酈道元，《水經注校證》，頁1。

¹⁶⁰ 安居香山、中村璋八，《河圖括地象》，頁33。

¹⁶¹ 安居香山、中村璋八，《河圖括地象》，頁34。

¹⁶² 安居香山、中村璋八，《河圖括地象》，頁31。

¹⁶³ 中村璋八編，《春秋命曆序》（收入《重修緯書集成》第4卷下冊，東京：明德出版社，1992），頁128。

¹⁶⁴ 高莉芬，《中心與聖境》，頁45-94。

¹⁶⁵ 安居香山、中村璋八，《河圖括地象》，頁37。

崑崙，號曰崑崙，在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三萬里。……西王母之所治也，真官仙靈之所宗。……天人濟濟，不可具記。此乃天地之根紐，萬度之綱柄矣。¹⁶⁶

大抵而言，在六朝的道書中，承襲緯書中「崑崙」的形象，即被理解為位於西北方向，是「西王母」統治之處，同時也是在地中央的「天地之根紐」、「天柱」。不過，《十洲記》也記載：「其北海外又有鍾山，在北海之子地……上有金台玉闕，亦元氣之所舍，天帝居治處也。」¹⁶⁷ 這一在北方的「北海」外的「鍾山」後來獲得平田篤胤的關注。

在《十洲記》的基礎上，後來道教徒再發展出杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》中的「十洲三島五嶽」的地理空間想像。在這裏，「崑崙山」被理解為「中嶽」，不強調其位於西北。而且，《洞天福地嶽瀆名山記》中提出的道教世界地理理想像是：天界的眾山（玄都玉京山等）→十洲三島五嶽→中國五嶽→十大洞天……等方向展開論述。以「崑崙山」為中心的「十洲三島五嶽」呈現的是當時道教的世界地理理想。這應發展自緯書中「崑崙」乃在地中央的「天地之根紐」理解而來。

有趣的是，該書一開頭提及的是位於天界的「玄都玉京山」。該書並未再進一步討論「玉京山」和「崑崙山」的關係，但正如前述，在緯書《春秋命歷序》中提及天上的「北極」對應於地上的「崑崙」的說法。這一對應關係在漢唐道教的世界結構中，轉化為「玉京山」對應「崑崙」。¹⁶⁸ 首先，在靈寶派經典《洞玄靈寶玉京山步虛經》中，「玉京山」被理解為位於三清天之上的「無上大羅天」為「太上無極虛皇天尊」（元始天尊）統治之地。然後，《雲笈七籤》記載：

《玉京山經》曰：玉京山冠於八方諸大羅天，列世比地之樞上中央矣。山有七寶城，城有七寶宮，宮有七寶玄臺。其山自然生七寶之樹。一株乃彌覆一天，八樹彌覆八方大羅天矣。即太上無極虛皇大道君之所治也。¹⁶⁹

這裏已暗示位於「大羅天」且為「太上無極虛皇大道君」（元始天尊）所治的「玉京山」和「地之樞」（指崑崙山）的對應關係。正是這一對應的世界地理和宇宙圖式的想像為《洞天福地嶽瀆名山記》所繼承，並引起平田篤胤的注意。

¹⁶⁶ 東方朔，《十洲記》（收入《正統道藏》第18冊，臺北：新文豐出版公司，1988），頁461-462。

¹⁶⁷ 東方朔，《十洲記》，頁462。

¹⁶⁸ 羅茲英，〈崑崙神話與漢唐道教的世界結構〉，《雲南社會科學》2014年1期：152。

¹⁶⁹ 張君房，《雲笈七籤》第92冊，卷21，〈天地部一〉，頁1。

二·平田篤胤與諸子學、緯書、道教中之世界地理想像的重構

(一)「昆侖」與「鍾山」、「玉京山」

對於上述道教想像世界，首先關於「昆侖」部分，平田篤胤據《河圖括地象》等文獻，以「昆侖山為天柱，為地首……氣通上天，地之中也。上為天鎮，橫為地軸……應于天之最中，蓋帝之下都，聖仙之所集，神物之所生。四維多玉，乃所謂鍾山也。……」為《赤縣太古傳成文》。¹⁷⁰ 即他認為「昆侖」乃「地首」、「天柱」之說才是正確的。在他看來，收入《古微書》中的《河圖括地象》是夏禹治水時得到的古書，其中有「古說」，但也有許多後人加入的部分。例如以「昆侖」為山的說法等即是後人加入，而以「昆侖為天柱，為地首」之論則是「古說」。並且，他引《說文解字》：「昆，同也。从日，从比」、「侖，思也。从亼、冊」，認為「昆侖」二字的由來「取音不取義」，是假借字，故將之理解為山是錯誤的。另外，平田篤胤據《山海經》、《搜神記》、《博物志》、《諾皋記》等書，認為「昆侖中峰」是「帝之下都」，其上則為「天皇帝」所常居的上都（「上天北極星」）。¹⁷¹

其次，最特別的是，他據《淮南子》高誘注「鍾山崑崙也」、《十洲記》「北海外有鍾山」、畢沅（1730-1797）《山海經新校正》釋「章尾山」為「鍾山」（但批評畢沅將鍾山理解為實際存在的「陰山」）等文，主張「昆侖邱」有五峰，其中峰就是「鍾山」。並且他說：「大地圓體，北極出地從七十五度到上九十度處乃所謂夜囿冰海之境也」，據《淮南子》〈墜形訓〉「北方曰積冰、曰委羽」，認為「鍾山」另名為「委羽」。即他認為「鍾山」實際位於長年積冰的北極冰海之境，且該地就是「神真之界」。¹⁷²

然後，平田篤胤據前述《山海經》、《淮南子》、《水經注》、《楚辭》〈天問〉等書，解釋「昆侖」的結構，更直接以前引《淮南子》〈墜形訓〉文章段落為《赤縣太古傳成文》。¹⁷³ 篤胤在釋文中，認為「樊桐」是初級，「涼風山」是第二級，「懸圃」是第三級，其上還有「上天」，即「天皇太帝」所常居

¹⁷⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 389。

¹⁷¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 391-393。

¹⁷² 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 394-396。

¹⁷³ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 396。

之「上天北極星」（「天極星」）。¹⁷⁴ 然後，他再據道教經典，主張「上天」這層又謂「玉京山」，並據前述《雲笈七籤》記載的《玉京山經》引文和《枕中書》，說明「玉京山」有上、中、下宮，「上宮是元始天王，大元聖母所治。中宮太上道君，金闕帝君所治……」。¹⁷⁵ 從而，篤胤透過道教經典之說，將在地面上的崑崙山與天界的「玉京山」聯結在一起，形成一種「天柱」的想像。

重要的是，在其解釋中，「太上道君」就是「天皇氏」（「天皇太帝」，伊邪那岐），¹⁷⁶ 且他將前述的「盤古」傳說與崑崙傳說聯結在一起。盤古（盤古氏夫妻，皇產靈神）的住所就是「昆侖」中的「上天」，也就是「玉京山」。然後，他認為「元始天王」（盤古）所「常居之處，在天中心之上」，稱「玉京山」之處。他認為那無疑就是「紫微宮」，非常符合我「神典」有「皇產靈神」隱身於「高天原」的記錄。¹⁷⁷ 也就是說，篤胤將「玉京山」等同於「紫微宮」，再理解為日本「神典」所謂的「高天原」。從而，平田篤胤將「高天原」從《靈能真柱》主張的太陽神（「天照大神」）所統治的地方，轉理解為更上層的神「伊邪那岐」和「皇產靈神」所治之處。至於「上皇大一」，因在《枕中書》中無直接言及，故他解釋「在大冥之外，微細之內有其宮，無聲無臭存在著，將其事委於元始天王」。¹⁷⁸

總之，平田篤胤將「昆侖」理解為地面與上天貫通的「天柱」，其在地面部分為在北極的「鍾山」，而在天界部分則為「玉京山」。相對之，存在於地面上「鍾山」的部分則被認為是「五岳」（「五嶽」）中的「中岳」。

（二）「五岳」（「五嶽」）

平田篤胤以緯書中配合「五行」說所形成的「五方上帝」，為上古日本流傳到中國的古傳說之一部分。然後，他再以「五方上帝」配「五岳」論，從而展開他對上古世界地理的解讀。¹⁷⁹

¹⁷⁴ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 393。

¹⁷⁵ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 398。

¹⁷⁶ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 398。

¹⁷⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 388。

¹⁷⁸ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 399。

¹⁷⁹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 407-408。

他據《春秋保乾圖》和《漢武帝內傳》，以「西王母」之語「……立天柱而安於地理，植五嶽，而擬諸鎮輔……」為《赤縣太古傳成文》。¹⁸⁰ 又據《洞天福地嶽瀆名山記》，以前述「東嶽廣桑山在東海中，青帝所都。……中嶽崑崙山在九海中，為天地心，黃帝所都」為《赤縣太古傳成文》。¹⁸¹ 他指出《名山記》中記載的「真五嶽」之說無見於他書，故能夠被留存下來實屬該書作者杜光庭的功勞。也因為《名山記》，篤胤得以全球視野來思考和談論「五嶽」的問題，並也企圖與當時的地圖說等西學知識聯結。如前述，他主張「中岳」就是「昆侖山」的中峰「鍾山」，乃「天柱地軸」。然後，他認為「大地乃圓體有旋轉，本似無東西，為定東西南北之名，應將某處定為方位的起點」，故天地開闢時，先以「立春元氣發動處為方位之本，號曰東」，之後才定出西與南、北。¹⁸²

然後，重要的是，他認為「東岳」在「我皇國」，並將神代史記載的「伊邪那岐」和「伊邪那美」在天浮橋使用「天瓊戈」製造國土的傳說聯結，主張「東岳」是兩神自天浮橋降下，「立天之御柱」的「淤能碁呂島（オノゴロジマ）」。篤胤據宣長的主張，認為該島就是淡路島周邊島嶼之一「繪島（エジマ）」（「淡路罔屬島」）。他主張該島即「皇罔之中央」，位於「北極出地三十五度」（應指緯度，淡路島緯度為 34.4 左右）之處，也認為「廣桑山」之名乃因其在「扶桑州」（日本）境內。而且，那個地方也是《雲笈七籤》天地部中所謂的「祖州」。之所以名為「祖州」乃因該地為世界最早被創造出來的地方。¹⁸³

有趣的是，根據他所擁有的世界地理知識，推測「西岳」應在「大西洋」中的「惠須登琉（エストル）」，即亞速群島。「南岳」則應在地中海的「登留許（トルコ）」，即土耳其一帶。「北岳」則在「北太平洋」的「迦理富留邇夜（カリホルニヤ）」，即美國加州一帶。這四個地方皆位於同一緯度上，故他應據當時的蘭學地圖而有如上的主張。這主要是因為《赤縣太古傳成文》中提到「四嶽皆在昆侖之四方，巨海之中」，故將「中岳」以外的四岳理解為同一緯度的海中地點。他並批評西洋人雖探索世界之地理甚精，然不知「天地開闢之真古傳」，不知「天柱地軸之本原」，「窮理之本不立」。¹⁸⁴

¹⁸⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 409。

¹⁸¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 414。

¹⁸² 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 414-415。

¹⁸³ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 417-418。

¹⁸⁴ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 420。

之後，平田篤胤據《十洲記》、《西王母傳》、《枕中書》等道教相關書籍，開始解釋「西岳」位於「中岳正西」，「西岳」中有「閻風、玄圃、昆侖、春山四苑，其中昆侖名聲高，故此山又被稱為昆侖」。¹⁸⁵ 實際上，在道教的世界地理想象中，崑崙應主要被理解為位於西邊。但篤胤也將「昆侖」理解為與北極星對應的「中岳」，故他必須解釋「西岳」也被稱為「昆侖」的問題。在他的認知中，「中岳」才是「真昆侖」，「西岳」之為「昆侖」只是擬而名之。他認為「諸書混雜了此昆侖與中岳真昆侖，有許多誤說」。¹⁸⁶

（三）「三神山」

平田篤胤以《老子》中「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤」等文為《赤縣太古傳成文》，然後聯接《列子》〈湯問篇〉，以「渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉。……其中有三神山焉」為《赤縣太古傳成文》。¹⁸⁷ 但《列子》本文應是「有五山焉」，他將之改為「有三神山焉」。類似的文字可以在《山海經》和《莊子》〈天地篇〉等篇章中找到。篤胤花了許多篇幅，利用《說文》、《釋名》等文字學著作，論證「谷神」、「玄牝」為女性陰部之意。並說明「谷神」、「玄牝」和《莊子》中的「大壑」、「尾閭」、「天池」等語詞，實際上皆指涉位於日本「豐前圀和長門圀之間的速鞆之湍門」（即位於福岡縣和山口縣間水流特別快的關門海峽）的「異名」。而且，「三神山」就在這一海峽下的「海底」中的「神真之幽鄉」。¹⁸⁸

接下來，平田篤胤據《列子》〈湯問篇〉，認為三神山是由巨鼈背負著的，巨鼈有時會游泳，因此神山會上下移轉，出現在渤海中。但只有「上士知其為神山，下士見之，則稱海市、蜃樓等」。然後，他討論《史記》記載徐福所去的三神山之一的**蓬萊**，認為應位於關門海峽附近的「筑前圀北面志賀島、玄界洋之處」的海底，乃「諸神的幽鄉」。另外，他據《十洲記》也推測三神山之一的**瀛洲**應在「長門圀の西岸」的某處，與蓬萊相接。又，他認為《十洲記》中記載的「生洲在東海丑寅之間」的「**生洲**」也是三神山之一，接近蓬萊的方位，在長門

¹⁸⁵ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 421。

¹⁸⁶ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 421-424。

¹⁸⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 431。

¹⁸⁸ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 424-437。

罔西北面的海底。¹⁸⁹ 總之，平田篤胤認為的「三神山」與《十洲記》的描述有所不同，他將其定義為「蓬萊」、「瀛洲」和「生洲」。他認為這些山為巨鼈所背負，只有部分露出海面，故也可說是島，但實際上是大部分在海中的大山，乃神仙居住之處。

(四)「九州」

如前所述，在《赤縣太古傳》卷三中，平田篤胤開始論及「人皇」，並在討論「人皇」時，探討世界地理「九州」的問題。在卷三論及「人皇」的《赤縣太古傳成文》中，有一文為：「人皇氏……分河，依山川土地之勢，裁度為九州，謂之九圍。」¹⁹⁰ 按篤胤的解釋，「天皇氏」（伊邪那岐）在立下「天柱五嶽」後，山川海陸逐漸形成，而後由「人皇氏」（健甕須佐之男命）區別為「九州」，並開始統治。這一理解對應於「健甕須佐之男命」受「伊邪那岐」之命經營「青海原」的「皇罔之古傳說」。而且，篤胤再據段玉裁《說文解字注》中「州」之本義為「水中可居者」之論，強調「人皇氏」是在世界形成之初時，海洋中潮汐泡沫逐漸凝結成陸地後，才區分世界為「九州」。¹⁹¹

然後，平田篤胤強調「人皇氏」所區別的「大九州」，不同於後來「太氏」（伏羲）將「赤縣」分為「九州」（「小九州」）之事。他感嘆「大九州」（世界規模的九州）與「小九州」（赤縣規模的九州）之間的差異一直存在著誤解，尤其是那些「以儒法為主之輩，極力祖述堯舜以後之事等」，不了解「古始之真源」。篤胤之論有史料根據，即《史記》論及鄒衍之「大九州」說的那段文字，及《河圖括地象》的「古說」。¹⁹²

然後，平田篤胤據《河圖括地象》，寫下《赤縣太古傳》中的最後一段《赤縣太古傳成文》。如下：

崑崙之墟下，洞含右赤縣之州，是為中，則東南神州曰晨土，正南迎州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西兪州曰并土，正中冀州曰中土，西北柱州曰肥土，北方玄州曰成土，東北成州曰隱土，正東揚州曰申土。¹⁹³

¹⁸⁹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁440-444。

¹⁹⁰ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁463。

¹⁹¹ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁463-465。

¹⁹² 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁465-466。

¹⁹³ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁466。

篤胤解釋在《淮南子》〈墜形訓〉也有類似文句及相關論述，故引之來辯說。首先，他解釋「赤縣」就是「諸越全罔之古號」，而「赤縣州」位於「九州」之中，「赤縣州」與其他州皆由「人皇氏」所命名，「赤縣」意指「赤地」。其中又有「冀州」被稱為「中土」，但實際上其位置應該在赤縣州內偏北方之處，因該地乃人皇氏定都之處，故稱為「中土」。

其次，他認為「神州」應指日本的「筑紫罔」，而「迎州」則應指位於「赤縣州」南邊的「呂宋」諸島。至於「戎州」，則在冀州西南方之外，指隔著印度海，在遠方的「南阿賣理加（ミナミアメリカ）」（南美洲）一帶。「兪州」則在更遠的地方，超過了波斯之外，位於「阿羅備耶（アラビヤ）」和「阿武理加（アフリカ）」（非洲）那個方位的地方。「柱州」則位處冀州西北方之外，在比「阿武理加（アフリカ）」更北的地方，隔著地中海有「魯巴州」（エウロハ），在這一方位上。篤胤推測或因此州在大西洋中，有「西岳天柱」之故，名為「柱州」。「玄州」則在冀州正北方，越過「韃靼蒙古匈奴」等北狄之地，接近北極，在「冰海夜罔」（「虞琉蘭杼（グルラムド）」，格陵蘭）的方位。而「成州」則在冀州東北方，越過「滿州、迦無差都加（カムサツカ）」等地，有「北阿賣理迦（キタアメリカ）」這一州，在這一方位上。至於「揚州」則無疑地指向位於冀州正東方的「扶桑神州」。他也用了許多篇幅論證「申土」的「申」是古代「神」的字形，故「申土」指的就是「扶桑神州」。並且，他解釋「筑紫」已命名為「神州」，又將「大日本之地」名為「申土」乃因「皇國為神真本國」，「甚古之嘉稱」。¹⁹⁴

上述平田篤胤對於「九州」的理解，主要據緯書《河圖括地象》和鄒衍之說。在討論時也言及《淮南子》〈墜形訓〉中的「大九州」文，及《鹽鐵論》〈論鄒〉中對鄒衍「非聖人作怪」、《論衡》〈談天篇〉「鄒子之書，虛妄之言」等的批評。但是在平田篤胤看來，「鄒子之學」「無疑本於古傳」，乃「玄典之學」，淮南王劉安也好「玄學」，故「傳古說」。因此，他主要依據「大九州」之說來理解世界，並且再據當時最新的蘭學地理知識，主張「其大體類似於地球全圖」。¹⁹⁵《河圖括地象》大抵本於鄒衍思想。其實，讖緯之言最早本之古代巫史，其中以鄒衍為代表的燕齊方士以「河圖」「洛書」為祖本做讖，並以儒學文飾之，而後秦漢方士在其基礎上，越益矯飾，依附經義，形成七經緯等緯

¹⁹⁴ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 467-471。

¹⁹⁵ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 466-474。

書。從此角度來說，古代巫史和傳承讖緯之說的秦漢方士之間應有鄒衍的媒介。而且，《淮南子》乃由方士所述，內容與讖緯、鄒衍之說類同，如《淮南子》〈墜形訓〉也有「大九州」之說，當本於鄒衍之書。¹⁹⁶

不管是被歸類為陰陽家還是道家、雜家，鄒衍之說、《淮南子》等諸子學典籍是《河圖括地象》等緯書中之古代中國地理想像的知識來源，而諸子學典籍和緯書又成為漢代以後道教地理想像知識的來源。平田篤胤就以這一層又一層的古代中國想像世界知識為主要材料來源，以之批判「極力祖述堯舜以後之事」的儒家與法家。其次，平田篤胤以蘭學地理知識為基礎，再從「東方」優越（「皇國為神真本國」）的視角，重新解釋反儒家的「大九州」地理想像知識，並將「中國」相對化為僅是其中的一個州，即「赤縣」。

其實不只是在「九州」的討論中，在前述「三神山」「五岳」的解釋中，我們皆可看到平田篤胤主要以六朝道教及與之相關的緯書和非儒家的子部典籍中的地理想像知識，來建構一種以東方日本為中心的世界地理想像。進而，他也建構出一種不同於中國（赤縣）中心的世界歷史與地理的想像論述。但不可忘記的是，篤胤用來批判中國中心地理想像的思想資源其實也源於中國！

陸·代結論

平田篤胤在本居宣長建構的神學基礎上展開其學，然他不同於宣長對於「漢意」的排擊，而以漢學文獻學者的態度批判性地選擇接受《史記》和其他《古史考》、《帝王世紀》、《路史》等與中國上古史相關的書籍，及先秦道家、雜家等子部書籍，乃至秦漢以後的緯書和道教書籍中的知識。他認為其中存有從上古日本傳承至中國的「古傳說」。從而，他對儒家（特別是徂徠學派）所崇尚的堯舜與三代帝王提出批評，但卻肯定地描述更古老的「三皇」與「五帝」（伏羲、

¹⁹⁶ 陳槃，〈論早期讖緯及其與鄒衍書說之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》20 上（1948）：159-187。安居香山認為陳槃以讖緯為緯書之別稱，將其源流上溯到鄒衍之說是值得傾聽的。只是安居認為在陳槃之論中，鄒衍之說似也被理解為一種讖緯思想。相較之，安居強調鄒衍之說與緯書說內容類似的是，在緯書形成過程中，導入古代諸說的結果。然後他區別緯書中的緯類和讖類，並認為緯書中的讖類書籍源流於戰國時代以前天文占的讖，而緯類則與今文學相關。但不管是緯類還是讖類，皆源於燕齊的陰陽五行思想、神仙思想等基礎上，故大抵具齊學色彩（安居香山，《緯書の成立とその展開》，頁261-337）。

神農、黃帝、少昊、顓頊），並認為這些堯舜以前的上古帝王其實皆是從日本前往中國的「神」（かみ）。

平田篤胤為論證這一他認為的事實，閱讀、使用了大量的漢籍。其中，有許多資料是依據明清時期編纂並輸往日本的叢書或類書。我們知道他所引用的緯書主要據《古微書》，其他《十洲記》、《漢武內傳》等廣義道教方面的書籍則主要據收在《漢魏叢書》、《龍威秘書》、《列仙通紀》（《神仙通鑑》）、《雲笈七籤》等叢書或類書中的各種版本。¹⁹⁷ 他會校對各種版本，並據其主觀認知選定文本，以這些緯書和道教文本的字句製作《赤縣太古傳成文》，即記載日本上古諸神事蹟的漢文記錄。此外，為了判斷其中的漢字等目的，我們也注意到他使用許多清朝考據學的成果，包括畢沅《山海經新校正》、段玉裁《說文解字注》等。正是借助這些明清漢籍整理和研究成果，平田篤胤才得進入古代中國典籍的迷霧森林，看到許多資料間的文字、思想上的關聯，並從上古日本諸神向世界推廣文明的立場，重新詮釋這些資料。在這一方面，平田篤胤的思想建構與德川後期考證經書、古史、古物的學術思潮相關。這一點有待再深究。

從本文的討論，我們知道道教書籍接收了道家、雜家等諸子學和緯書中的相關知識，而這一從諸子學、緯書到道教系統的知識體系影響平田篤胤對宇宙、中國古史、世界地理的認知和想像。而且，我們會發現平田篤胤對於道教的研究相當深入。不過必須注意的是，篤胤並非單純意義上的道教信仰者，而是從其所謂的「玄學」立場出發，運用大量古代中國典籍，而這些典籍中有許多道教系統的文獻，及遁甲等相關的宇宙技術。若進入江戶日本的歷史脈絡中，並從篤胤的立場而言，「玄學」才是他在本居宣長思想的基礎上，建構的知識體系。在這個問題意識上，他利用並重構道教的宇宙論，而道教文本中關於宇宙、古史、地理的想像與書寫其實也是在過去的道家、雜家、陰陽家的文本和緯書等基礎上形成的。這些文本加上道教諸多文本，乃至儒學皆是「玄學」的一部分。

但是為何平田篤胤會與本居宣長不同，進入「玄學」的世界呢？筆者以為這主要是，道教相關知識文本與《日本書紀》等古代日本歷史和神道思想文本共有相關的知識內容、文句，然道教歷經數百年的發展，在六朝時期就已具完整的思想體系，經道教改造過後的豐富宇宙知識，明顯可為原來貧乏、素樸的古代日本史料中的宇宙論等提供想像的材料。而且，道教某種程度上與江戶國學一樣，既

¹⁹⁷ 平田篤胤，《赤縣太古傳》，頁 441, 721。

吸收儒學道德觀念又有反儒學的特徵。事實上，大抵也唯有依靠道教和佛教乃至基督教的相關思想資源，江戶國學者方能進一步思考關於宇宙源起等方面的問題。但對江戶國學者而言，相較於佛教和基督教，道教資料明顯更具親近感與類似的問題意識。即在筆者看來，江戶國學自身在宇宙天地、國土生成議題發展上存在著可利用材料貧乏的問題，而道教文本與古代日本歷史文本在某種程度上共有思想資源，且有更豐富的有關宇宙、世界地理知識方面的想像材料。這些因素導致篤胤不同於宣長，願意主動接觸、吸收與道教相關的文本知識。

從本文的討論可以知道，在道教諸神系譜論的媒介下，平田篤胤將原本立基於「道」與「氣」的道家、道教宇宙生成論和諸神系譜論，轉變為以「北辰」（「上皇大一」「天之御中主神」）為中心、根源，以「產靈」（「盤古」、「皇產靈神」）為動力、重視生殖作用的宇宙生成論。他以更具象的、更原始本能發動的角度，或者貼近江戶日本的庶民生活，以庶民能懂的語言去想像、陳述諸神和宇宙的創生。進而，從反「天命」、反堯舜三代聖人創制文明的觀點，將比堯舜更古老的「三皇」與「五帝」理解為教導蠢民而前往「外國」的「皇國」之神。

而且，因為道教諸神的誕生與活動和中國地景結構緊密結合在一起，篤胤要合理化其論述，就必須重新解釋這些中國源流知識文本中固有的世界地理想象。因此，本文也論證了篤胤如何從「皇國」乃至東方優越的立場，利用陰陽家鄒衍的「大九州」說、《河圖括地象》等緯書、《十洲記》和《名山記》等道教相關的地理想象知識，去建構其對世界地理的認知，乃至宇宙和地球的關聯等。

我們看到在篤胤的地理空間想像中，「九州」中的「神州」、「揚州」（「扶桑神州」「申土」）和「五岳」中的「東岳」、「三神山」皆在日本列島及其周邊。特別是與古代日本神話相關的西日本一帶。然後，本應在西北方或者中央的「崑崙」則被想像在「北極冰海」的「鍾山」，與「天之御中主神」「皇產靈神」「伊邪那岐」所在的「玉京山」（「紫微宮」、「高天原」）形成天柱地軸。從而，他對六朝及其前的古代中國典籍一千多年來累積歷史地理的想像進行了解構，然後再從日本的角度重構。筆者以為這一點應是後期平田篤胤思想中，相當重要的發展。因為他建構了一種日本中心的世界地理論。其重要性乃至後來的影響也有待再深入探究。

其次，我們必須討論從神道思想乃至神話學的發展角度來說，平田篤胤對道教知識的吸收，導致了何種結果？透過本文的討論，筆者認為可指出的一點是，平田篤胤將本居宣長以伊勢的太陽神（天照大神）為主的神學，轉變為重視「幽

界」，以「大國主神」系統的出雲中心之神學外，也企圖在統合幽顯兩界方面，建構一種以「北辰」的星神（天之御中主神）為主的神學。在上述的討論中，我們看到平田篤胤將「高天原」解釋為「天之御中主神」所在「紫微宮」。並透過將「天之御中主神」等同於「太一」、「皇產靈神」等同於「元始天王」、「伊邪那岐」等同於「天皇太帝」、「大國主神」等同於「伏羲（東王父）」一系列的操作，讓原本在本居宣長體系中不重要的「別天神」占據重要位置，並得以統合中日兩個文化系統中的神祇。當然，就平田篤胤的認知來說，印度文明和歐洲文明上古歷史的諸神也被視為是日本神的化身、相關的「古傳說」。然而，就所利用文獻的厚度與深度，以及與日本神道的關聯性而言，道教典籍無疑最具重要性。

總結來說，相較於既有研究，本文進一步論證了篤胤如何運用、理解《老子》《枕中書》《老子中經》等道教相關書籍中的宇宙知識，及《史記》、《帝王世紀》和《春秋命歷序》等緯書中的歷史知識，還有陰陽家鄒衍、《河圖括地象》等緯書和《十洲記》《名山記》等道教相關書籍中的地理知識，並將之導入、融入以日本諸神為主體的宇宙、古史和地理空間的想像和書寫之中。進而，筆者指出不同於其前中期著作《靈能真柱》的宇宙論和古史書寫，篤胤在其生涯後期著作中，確立了以「產靈」為始原動力，將「昆侖」理解為地面與上天貫通的「天柱」，以「北辰」（玉京山、高天原）為宇宙中心，以地球北極的「鍾山」為「五岳」（「五嶽」）中的「中岳」（即為地球中心）的空間想像，及其對在此一空間中，日本諸神所主導之歷史的想像與書寫——另一種日本中心的全球史想像！

我們可以說平田篤胤的思想被道教化了，另一方面也可說他將道教日本化了。就東亞思想史的觀點而言，平田篤胤後期思想的重要性在於，串聯同樣批判儒學但又將儒學納入其學之中的道教和神道思想。但是道教終究與神道不同，養生和靈性修煉的技術可以共有，以個人成仙得道為目的之思想則難以共有。其次，兩者對於「神」（かみ）和「靈魂」（たましい）等的觀念也不同。而且，平田篤胤將神道納入北辰信仰中的同時，也建構了一種「皇國」中心的思想體系。在其思想體系中，在北辰的「天之御中主神」雖是「天地之太祖」，但其與人類其他文明的關係需由日本諸神媒介。平田國學的特殊性及危險性也在這邊。這一點可以避而不談，但並不會消失！

（本文於民國一一三年十二月五日收稿；一一四年七月十一日通過刊登）

藍弘岳

後記

本文曾以〈平田篤胤的「古學」與道教：宇宙、中國古史、世界地理的想像與書寫〉為題名發表於史語所講論會（臺北：中央研究院，2024.06.03）。感謝講論會提問同仁，及兩位匿名審查人和編委會給予本文許多中肯且具啟發性的意見，使本人獲益良多。最後，感謝張淨嵐幫助校閱本文。

附錄：《赤縣太古傳》使用漢籍表

類別		書名
經部	經書與相關傳記、 注釋書	《詩經》、《尚書》、《尚書正義》、《大戴禮》、《禮記》（〈郊特牲〉〈月令〉）、《周禮》、《易經》（〈繫辭傳〉〈序卦傳〉〈大象傳〉）、《論語》邢昺注疏
	緯書	《春秋命歷序》、《春秋保乾圖》、《春秋元命苞》、《春秋合誠圖》、《易緯乾鑿度》、《遁甲開山圖》、《洛書靈准聽》、《河圖括地象》、《尚書考靈曜》、《孝經援神契》、《詩緯含神霧》、《五行大義》
	小學	《說文解字》（及段玉裁的注釋）、《釋名》、《爾雅》、《古今韻會舉要》、《古今韻會舉要小補》
史部	正史	《史記》、《史記正義》、《漢書》、《後漢書》、《隋書》
	別史、 雜史	《路史》、《世史類編》、《帝王五運歷年記》、《綱鑑會纂》、《帝王世紀》、《三秦記》、《吳越春秋》、《古史考》
	地理	《宣和奉使高麗圖經》
子部	儒家	《孔子家語》、《鹽鐵論》
	兵家	《六韜》
	醫家	《素問》
	雜家	《鬼谷子》、《子華子》、《風俗通》、《白虎通》、《論衡》、《遵生八牋》、《淮南子》、《鶡冠子》、《呂氏春秋》、《琅邪代醉編》
	術數	《皇極經世書》、《京氏易傳》
	小說	《十洲記》、《山海經》、《神異經》、《漢武帝別國洞冥記》、《述異紀》、《漢武內傳》（漢武帝內傳）、《搜神記》、《博物志》、《諾皋記》、《拾遺記》、《玄中記》、《錄異記》、《西王母傳》

類別		書名
子部	道家、 道教	《莊子》、《關尹子》、《列子》、《元始上真衆仙記》（《枕中書》）、《雲笈七籤》（《大洞經》、《中山玉櫃經》〔中山玉櫃服神氣經〕、《太清黃庭經》〔太清境黃庭經？〕、《老子中經》、《左乙混洞東蒙錄》、《玉京山經》）、《抱朴子》、《神仙傳》、《真誥》、《真靈位業圖》、《列仙通記》、《老子翼》、《老子齋齋口義》、《河上公章句》、《老子道德經》（王弼注）、《古文異集》
	天文算法	《周髀算經》、《甘石星經》、《天經或問》
	類書	《三五曆紀》（《太平御覽》、《藝文類聚》）、《初學記》、《事物紀原》
集部		《楚辭》、《老子論》（收入《北山集》）
其他道家、 道教 書籍		《諸天內音經》（《內音玉字經》）、《太平經》、《洞玄靈寶玄門大義》、《仙吏傳》、《物理論》、《金根經》、《標註補義莊子因》、《老子億》
日本漢籍		葛西質，《老子輻注》 藤舜政（近藤舜政），《老子本義》 豐浦懷，《老子妄言》 太宰春台，《老子特解》 冢田虎，《冢註老子》

引用書目

一・傳統文獻

- 《太上老君中經》，收入《正統道藏》第 46 冊，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 小島憲之、直木幸次郎等校注，《日本書紀 1》，收入《新編日本古典文學全集 2》，東京：小學館，1994。
- 中村璋八編，《春秋命曆序》，收入《重修緯書集成》第 4 卷下冊，東京：明德出版社，1992。
- 平田篤胤，《三五本罔考》，收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《天柱五嶽餘論》，收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《太皞古曆傳》，收入《新修平田篤胤全集》第 12 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《古史傳》，收入《新修平田篤胤全集》第 1 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《古史傳》，自筆稿本，秋田：秋田縣立圖書館藏。
- 平田篤胤，《古史徵》，收入《新修平田篤胤全集》第 5 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《古道大意》，收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《平田篤胤關係資料》，千葉：国立歴史民俗博物館藏，H-1615-1-175，〈道統禮式〉。
- 平田篤胤，《西籍概論》，收入《新修平田篤胤全集》第 10 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《赤縣太古傳》，收入《新修平田篤胤全集》第 8 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《赤縣太古傳草稿 四》，收入《平田篤胤關係資料》，千葉：国立歴史民俗博物館藏，H-1615-8-1-100。
- 平田篤胤，《呵妄書》，收入《新修平田篤胤全集》第 10 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《葛仙翁傳》，收入《新修平田篤胤全集》第 14 卷，大阪：名著出版，2001。
- 平田篤胤，《靈の真柱》，收入《日本思想大系 50：平田篤胤 伴友信 大國隆正》，東京：岩波書店，1973。

藍弘岳

- 本居宣長，《くず花》，收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972。
- 本居宣長，《古事記傳》，收入《本居宣長全集》第 9-12 卷，東京：筑摩書房，1968-1974。
- 本居宣長，《呵刈霞》，收入《本居宣長全集》第 8 卷，東京：筑摩書房，1972。
- 安居香山、中村璋八編，《河圖括地象》，收入《重修緯書集成》第 6 卷，東京：明德出版社，1978。
- 李昉等奉敕撰，《太平御覽》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 893 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 杜光庭，《洞天福地嶽瀆名山記》，收入《正統道藏》第 18 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 国立歴史民俗博物館編，《明治維新と平田国学：特別企画》，千葉：国立歴史民俗博物館，2004。
- 服部中庸，《三大考》，收入《日本思想大系 50：平田篤胤 伴信友 大國隆正》，東京：岩波書店，1973。
- 東方朔，《十洲記》，收入《正統道藏》第 18 冊，臺北：新文豐出版公司，1988。
- 阿部義平編，《国立歴史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（一）》122 號，2005。
- 宮地正人編，《国立歴史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（二）》128 號，2006。
- 宮地正人編，《国立歴史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（三）》146 號，2009。
- 宮地正人編，《国立歴史民俗博物館研究報告 平田国学の再検討（四）》159-160 號，2010。
- 袁珂校注，《山海經校注》，北京：北京聯合出版公司，2014。
- 張君房編，《雲笈七籤》，上海：上海書店，1989。
- 葛洪，《枕中書》，收入《叢書集成新編》26，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋 增訂本》，北京：中華書局，1985。
- 劉安撰，高誘注，《淮南子》，臺北：世界書局，1991。
- 歐陽詢等奉敕撰，《藝文類聚》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 887 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 酈道元注，陳橋驛校證，《水經注校證》，北京：中華書局，2007。

二·近人論著

王國良

1993 《海內十洲記研究》，臺北：文史哲出版社。

王煜

2020 〈昆侖、天門、西王母與天帝——試論漢代的“西方信仰”〉，《文史哲》379：58-69。

李豐楙

2010 《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局。

林富士

2001 〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.2：233-300。

姜生

2016 《漢帝國的遺產：漢鬼考》，北京：科學出版社。

施舟人（Kristofer Schipper）

1999 〈《老子中經》初探〉，《道家文化研究》16：204-216。

柳存仁

2000 《道教史探源》，北京：北京大學出版社。

胡孚琛

1989 《魏晉神仙道教：抱朴子內篇研究》，北京：人民出版社。

高偉

2018 〈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〉，《東亞文明研究學刊》15.2：1-42。

高莉芬

2008 《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局。

2022 《中心與聖境——崑崙神話神聖空間與圖像研究》，臺北：新文豐出版公司。

陳槃

1948 〈論早期讖緯及其與鄒衍書說之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》20上：159-187。

陳麗桂

2005 《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版公司。

葛兆光

1989 《道教與中國文化》，臺北：東華書局。

藍弘岳

劉屹

2001 《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社。

賴思好

2021 〈日本江戶時代五嶽真形圖的和刻本及其相關出版物〉，謝世維、方韻慈主編，《游真贊道：道教研究的新視域（文化卷）》，臺北：新文豐出版公司，頁 331-359。

2024 〈十九世紀道教的日本跨域傳播與實踐——以平田篤胤玄學的三皇天柱五嶽宇宙觀為例〉，《漢學研究》42.4：203-258。

藍弘岳

2023 〈「文獻學」與本居宣長研究：從國文學、日本思想史學到中國學〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》94.2：429-477。

2025 〈徂徠學派與本居宣長對日本上古史的論辯——太宰春台、市川鶴鳴、龜井昭陽〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》96.1：119-173。

羅燚英

2014 〈崑崙神話與漢唐道教的世界結構〉，《雲南社會科學》2014 年 1 期：149-154。

蘇子齊

2015 〈《抱朴子內篇》的「黃老」溯源及其思想〉，《中國文學研究》40：47-86。

三木正太郎

1969 《平田篤胤の研究》，京都：神道史学会。

丸山真男

1996 〈歷史意識の「古層」〉，松沢弘陽、植手通有編，《丸山真男集》第 10 卷，東京：岩波書店，頁 7-21。

土屋昌明

2004 〈平田篤胤の幽冥觀と道教・神仙思想〉，《人文科学年報》34：89-105。

子安宣邦

2001 《平田篤胤の世界》，東京：ぺりかん社。

小林健三

1975 《平田神道の研究》，大阪：古神道仙法教本庁。

山下久夫、齋藤英喜編

2023 《平田篤胤 狂信から共振へ》，京都：法藏館。

- 中川和明
2012 《平田国学の史的研究》，東京：名著刊行会。
- 中村哲
2001 《宇宙神話と君主権力の起源》，東京：法政大学出版局。
- 木村悠之介
2023 〈再生する平田篤胤——世紀轉換期の「神道史」叙述における「事実」と「想像」をめぐって——〉，山下久夫、齋藤英喜編，
《平田篤胤 狂信から共振へ》，京都：法藏館，頁 286-313。
- 王皓月
2012 〈「枕中書」の真偽に関する考察〉，《早稲田大学大学院文学研究科紀要》1.57：83-97。
- 加藤千恵
1996 〈『老子中經』と内丹思想の源流〉，《東方宗教》87：21-38。
- 広畑輔雄
1965 〈日本古代における北辰崇拝について〉，《東方宗教》25：37-50。
- 田原嗣郎
1986 《平田篤胤 新装版》，東京：吉川弘文館。
- 吉田麻子
2012 《知の共鳴：平田篤胤をめぐる書物の社会史》，東京：ぺりかん社。
- 安居香山
1984 《緯書の成立とその展開》，東京：国書刊行会。
- 坂出祥伸
2015 《江戸期の道教崇拜者たち》，東京：汲古書院。
- 折口信夫
1967 〈平田国学の伝統〉，《折口信夫全集》20，東京：中央公論社，
頁 418-445。
- 村岡典嗣
1940 〈平田篤胤の神學に於ける耶蘇教の影響〉，氏著，《増訂 日本思想史研究》，東京：岩波書店，頁 321-336。
1946 〈平田篤胤：人物、學説及び思想〉，《日本思想史研究》第三，
東京：岩波書店，頁 273-301。
- 谷省吾
1968 〈平田篤胤の古史研究〉，氏著，《鈴木重胤の研究》，京都：神道史学会，頁 3-36。

藍弘岳

和辻哲郎

1962 《日本倫理思想史》，收入《和辻哲郎全集》第 13 卷，東京：岩波書店。

芳賀登

2002 〈平田篤胤の玄学研究——《赤泉太古伝》の成立を中心として——〉，《平田篤胤の学問と思想》，收入《芳賀登著作選集》第 5 卷，東京：雄山閣。

金沢英之

2005 《宣長と《三大考》——近世日本の神話的世界像》，東京：笠間書院。

前田勉

2002 〈平田篤胤における日本人「神胤」觀念〉，氏著，《近世神道と国学》，東京：ペリかん社。

津田左右吉

1963 《日本古典の研究 上》，收入《津田左右吉全集》第 1 卷，東京：岩波書店。

浅野裕一

2006 《古代中國の宇宙論》，東京：岩波書店。

相良亨

1984 〈日本の思想史における平田篤胤〉，《日本の名著 24：平田篤胤》，東京：中央公論社。

原武史

2001 《〈出雲〉という思想：近代日本の抹殺された神々》，東京：講談社。

宮地正人

2015 《歴史のなかの《夜明け前》：平田国学の幕末維新》，東京：吉川弘文館。

海老沢有道

1978 《南蛮学統の研究 増補版：近代日本文化の系譜》，東京：創文社。

神保郁夫

1996a 〈平田篤胤天之御中主神信仰の変遷と確立（上）〉，《神道宗教》162：43-73。

1996b 〈平田篤胤天之御中主神信仰の変遷と確立（下）〉，《神道宗教》163：59-85。

- 神野志隆光
1995 《古事記 天皇の世界の物語》，東京：日本放送出版協會。
- 高田宗平
2018 〈日本書紀神代卷における類書利用〉，遠藤慶太等編，《日本書紀の誕生——編纂と受容の歴史——》，東京：八木書店，頁239-272。
- 清原貞雄
1916 〈日本に於ける北辰北斗の信仰〉，《史林》1.2：280-291。
- 森瑞枝
2010 〈平田篤胤と「五岳真形図」〉，齋藤龍一等編，《道教美術の可能性》，東京：勉誠出版社，頁204-216。
2023a 〈「玄学」という名付け——ユニバーサルとパーソナル〉，山下久夫、齋藤英喜編，《平田篤胤 狂信から共振へ》，京都：法藏館，頁143-167。
2023b 〈史学から神秘学へ：『赤泉太古伝』私論〉，アン・ウォルソール、安藤禮二等，《現代思想 12月臨時増刊號、総特集＝平田篤胤》，東京：青土社，頁151-160。
- 楠山春樹
1992 〈平田篤胤と道教〉，氏著，《道家思想と道教》，東京：平河出版社，頁361-390。
- 福永光司
1982 〈日本古代の神道と中国の宗教思想〉，氏著，《道教と日本文化》，京都：人文書院，頁19-55。
- 遠藤潤
2008 《平田篤胤と近世社会》，東京：ペリかん社。
- 齋藤英喜
2023 〈神仙・調息・ファシズム——平田篤胤と近代異端神道をめぐって——〉，山下久夫、齋藤英喜編，《平田篤胤 狂信から共振へ》，京都：法藏館，頁321-346。
- 鎌田東二
1987 《神界のフィールドワーク——霊学と民俗学の生成》，東京：青弓社。
- アン・ウォルソール、安藤禮二等
2023 《現代思想 12月臨時増刊號、総特集＝平田篤胤》，東京：青土社。

藍弘岳

Campany, Robert Ford

- 2009 *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hansen, Wilburn

- 2009 *When Tengu Talk: Hirata Atsutane's Ethnography of the Other World*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Harootunian, Harry

- 1988 *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.

Keene, Donald

- 1954 "Hirata Atsutane and Western Learning." *T'oung Pao* 42: 353-380.

McNally, Mark

- 2005 *Proving the Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.

Hirata Atsutane's "Ancient Learning" and Its Relations to the Hundred Schools, Weft Texts, and Taoism: Imagination and Writing of the Cosmos, Ancient History, and World Geography

Hung-Yueh Lan

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Although Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776–1843) is known as a scholar of Kokugaku (“national studies”), his scholarship is also a form of “ancient learning.” Its main contents and methods were developed based on the works of Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801), but Atsutane later developed a theology different from that of Norinaga. This was primarily because Atsutane not only read numerous Confucian and Taoist texts, but also incorporated books on the classics of Chinese historiography, Taoism, Taoist-related knowledge including the Hundred Schools of Thought and *weishu* 緯書 (weft texts), Chinese medicine, Christianity, Buddhism, and Dutch learning into his knowledge system to argue for a world constructed by the Japanese gods. Of these, the present article specifically examines the connections between Hirata Atsutane’s thought and Taoism, as well as the ancient Chinese historical and geographical imagery and cosmological theories found in the Hundred Schools of Thought and *weishu* that constitute the intellectual resources of Taoism. This article first analyzes Atsutane’s early and mid-career works, such as *Tamanomihashira* 靈能真柱 (*The True Pillar of Spirit*), to examine issues related to his cosmology and understanding of ancient history in relation to Norinaga’s Kokugaku. Then, within the historical and intellectual contexts of East Asia, it explores Taoist cosmological theories, primarily focusing on texts such as *Laozi* 老子 (*Dao de jing* 道德經), *Zhenzhong shu* 枕中書 (*The Pillow Book*), and *Laozi zhongjing* 老子中經 (*Central Scripture of Laozi*), which present two theories of cosmic generation: one led by “Taiyi” 太一 (“the one”) and the other by “Pangu” 盤古. Subsequently, this article focuses on later works, including *Sekikentaikoden* 赤縣太古傳 (*The Ancient Legend of China*), and explores how Atsutane used Taoist-related Chinese texts as a medium to introduce Taoist cosmological theories into his writings and imaginations of the cosmos and ancient history, thereby allowing him to construct a cosmology and

藍弘岳

historical narrative distinct from both Taoism and Norinaga's Kokugaku. Additionally, because the birth and activities of Taoist gods are closely tied to China's geographical structure, it analyzes how Atsutane reinterpreted the inherent geographical imagination and spatial thinking found in Taoist-related texts, constructing a Japan-centered world geography. This article thus offers an explanation for why Atsutane was attracted to Taoist knowledge and how Taoism and related texts contributed to the construction of his thought, while also arguing for the necessity of studying his thought from the perspective of East Asian intellectual history.

Keywords: Hirata Atsutane; ancient history; Hundred Schools of Thought; *weishu* (weft texts); Taoism