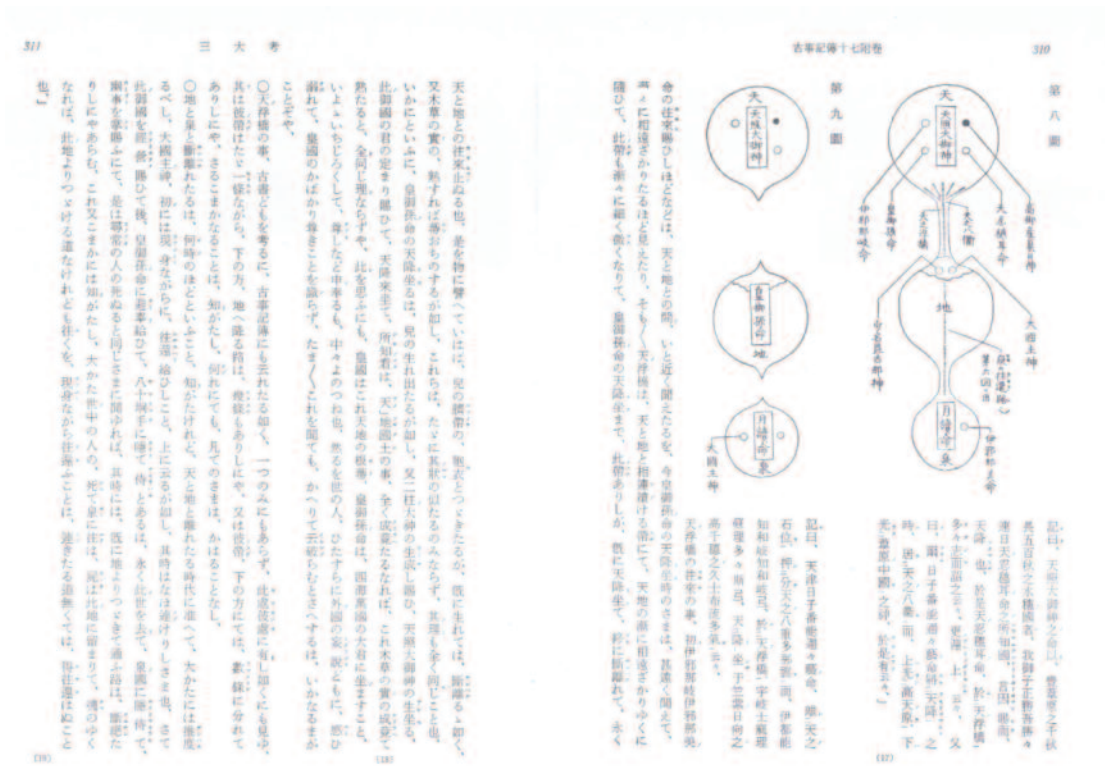


日本近代國學宇宙觀的形成及其影響



本居宣長著《古事記傳》所收《三大考》原文

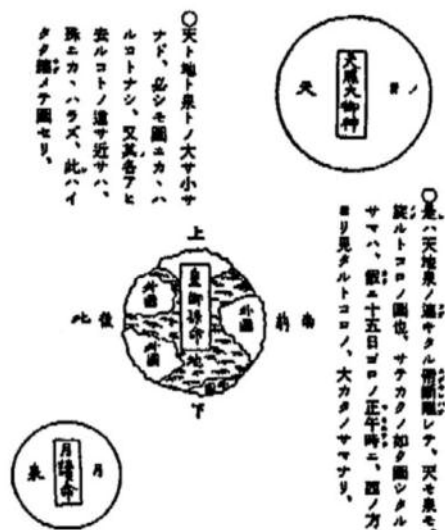
王小林

香港城市大學中文、翻譯及語言學系

古今論衡 第 12 期 2005.03

近代日本的國家主義思潮，最早可以追溯到十八世紀的江戶國學。江戶國學是從古典文學研究中產生的，旨在排斥儒學影響，發現日本傳統文化價值的學派。然而，隨著西方文化的衝擊和國際環境的變化，日本國學也逐漸帶上了國家主義的色彩。特別是在本居宣長（1730-1801）創立了「古道論」之後，國學在近代日本的影響，就超出了原來的文獻研究範圍，波及到政治和社會的各個領域。在這個過程中，本居宣長的弟子平田篤胤（1776-1843），爲了將本居宣長的理論通俗化，運用獨特的宇宙觀強調日本的優越性，爲本居宣長國學理論的普及起了非常重要的作用。然而，平田篤胤的宇宙觀究竟從何而來，其形成背景及淵源又如何等問題，迄今並未得到充分的探討。本文嘗試從近代西方天文學傳來日本並對其產生影響這一背景出發，分析日本是如何面對外來思想並建立各自的宇宙觀；同時，也想介紹一部對平田理論產生了影響，但鮮爲人知的文獻——《三大考》在近代思想史上的重要性。

《古事記傳》是日本近代思想史上一部重要的著作。作者本居宣長通過重新詮釋日本最早的文獻《古事記》，旨在構築與佛教和儒學不同的，以日本爲主體的國學理論。本居的弟子服部中庸（1756-1824）在體量了其宗旨後，撰寫了一部圖文並茂的《三大考》以彰顯本居的宇宙觀。^①這部著作深得本居的讚賞，因而作爲一個章節被特意收錄在《古事記傳》中。《三大考》主要描述了宇宙的形成過程及其結構。「三」分別指「太陽」、「地球」和「月亮」。圖一就是《三大考》中的最後一幅，表示宇宙結構的圖。從圖中可以看出，服部將「地=地球」作爲宇宙的中心，而「天=太陽」和「月」分別圍繞地球旋轉。



圖一

^① 本文所使用的《三大考》文本，出自《本居宣長全集》（東京：筑摩書房，1989），第十卷，頁297-316。

從時間上看，在當時，包括哥白尼日心說在內的西方天文學已經傳入日本。早在十八世紀初期，本多利明及司馬江漢等人，就通過《西域物語》、《春波樓筆記》、《和蘭天說》、《刻白爾天文圖解》、《天地理譚》、《和蘭地球圖說》等一系列著作系統地介紹了哥白尼的天文學說。^②從這些背景以及《三大考》的內容來看，服部對哥白尼學說以及水晶球體系等西方天文學均有所了解。然而，有趣的是，服部對此類學說並無理會，他雖然採用了西方天文學中的日月地球「球體概念」，但又避開日心說，將地球看作宇宙的中心。在《三大考》中，服部本人對自己的理論作了如下解釋。他說：

雖有以大地為旋轉物之說，然與吾邦古之所傳并無二致，於吾之所想亦無大妨。

同時他還說道：

以皇國（日本）古傳與之相比，毫無相違之處。以此概知古傳之真切也。

在此，服部極力強調早在西方天文學傳來之前，日本就已經擁有了自己的宇宙觀，並且二者相去甚微。這裡所講的「古傳」，是指以天皇神話為主要內容的《古事記》和《日本書紀》兩部文獻。這兩部文獻中有關天地生成的內容以及其他神話記載，是古代日本神道學派的主要資源。服部在此強調西方天文學與這兩部文獻的神話傳說「毫無相違之處」，顯然有些牽強。那麼，其意圖到底在何處呢？

如果仔細觀察圖一的內容，可以發現，「天=太陽」又被稱為「天照大御神」。眾所周知，「天照大御神」作為日本天皇的始祖，一直被奉為日本民族的最高精神象徵，在神道思想史上佔有極其重要的地位。這一信仰早在八世紀中央集權國家形成的時候，就已出現了。八世紀的文獻《日本書紀》神代紀卷二有這樣一段記載：「為了征服天下，『天照大御神』派遣兒子（即第一位天皇）降臨人間」，並說道：

葦原千五百秋之瑞穗國（日本）、是吾子孫可王之地也。宜爾皇孫，就而治焉。行矣，寶祚之隆，當與天壤無窮者矣。^③

在中世紀的神道著作《唯一神道名法要集》中也可以看到以下內容：

夫天照大神與豐受大神者，無上之宗神。是則天地精明之本源也。無相無為之太祖也。^④

^② 荒川絃，《日本人的宇宙觀——從飛鳥時代到現代》（東京：紀伊國屋書店，2002），頁217-222。

^③ 《日本書紀》（《日本古典文學大系》，東京：岩波書店，1967），卷第二，神代下，第九段，頁147。

^④ 《唯一神道名法要集》（《中世神道論》，岩波思想大系19，東京：岩波書店，1977），頁328。

直到近代，在日本明治初期的歷史教科書《小學日本歷史》第一章裡，也這樣寫道：

天照大神爲我天皇之先祖，其德甚高，如太陽在天，照耀世界。^⑤

再看《三大考》，在《三大考》的解說中，「天照大御神」一方面被描述爲日本民族的保護神，同時也被描述爲在照耀整個宇宙的時，「從頂端和正面照耀日本國土」的神。

這些也許就是服部極力排斥哥白尼學說的主要原因。因爲，在西方，哥白尼的日心說在解釋宇宙的結構的時候（圖二），也賦與太陽以神的性質。他在《天體運行論》（*On the Revolution of the Heavenly Spheres*）中寫道：

中央就是太陽。在這華美的殿堂裏，爲了能同時照亮一切，我們還能將這發光體放到最好的位置上嗎？太陽被稱之爲宇宙之燈，宇宙之心，宇宙的主宰。荷姆斯·特里斯（Hermes Trisnegistus）把太陽稱爲看得見的上帝。索佛科（Sophocles）筆下的伊來克特拉（Electra）則稱之爲普照者。於是，太陽好像是坐在王位上統帥著圍繞它旋轉的行星家族。^⑥



圖二

雖然哥白尼沒有直接將太陽稱爲神，其觀點則是承襲了新柏拉圖主義的理論。與教會學的（Scholasticism）靜止的宇宙觀相對立。新柏拉圖主義在解釋上帝創造萬物時，將太陽放在了最重要的位置，並提出了宇宙運動的理論。而太陽在其理論中，被作爲基督教義中神創造世界時最重要和最初的，距離神最近的存在。其學派的費基諾（M. Ficino, 1433-1499）所著《論太陽與光》中的一段文字頗具代表性。

^⑤ 文部省編，《小學日本歷史》（國定教科書共同販賣所發行，1905）。

^⑥ *GREAT BOOKS OF THE WESTER WORLD* 16 (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), pp. 526-527.

沒有比太陽光更能完美地表達善（神）的本性。第一，光最明亮；第二，光最能迅速到達每一處；第三，光可以像擁抱般毫無損害地穿透物體；第四，光用其熱哺育萬物。光是宇宙的誕生者和動力。太陽之於人，就是神的象徵。

費基諾這種將太陽放在神學體系中的解釋，與上述哥白尼的立場是非常近似的。^⑦

從以上對太陽的描述中，均可以看出原始宗教太陽崇拜的痕跡。這種信仰在東西宗教以及宇宙觀的發展中一直佔據比較重要的地位。服部中庸在《三大考》中，一方面接受西方天文學理論中的球體觀念及宇宙運動的理論，另一方面又堅持以日本為中心的宇宙觀，同時極力強調哥白尼學說與日本「古傳」的宇宙觀「無二致」。其意圖也許就在於抵禦哥白尼學說對神道宇宙觀的衝擊。

三

從歷史的角度看，面對外來宇宙觀的衝擊時，如何確保神道的永久宗教地位，在相當長的一段時間裡都是日本思想界的重要課題。例如，在中世紀時，日本神道學派針對佛教宇宙觀，就曾經提出過「同時所成論」來強調日本的獨立性。在中世紀文獻《塵荊抄》卷六（1482）裡有這樣一段描述：

大藏起世阿含經及俱舍論曰，三千世界成劫之初，大雨降積，浸至三禪天。隨藍之風力使之堅固，遂有漚成。自此時起，諸天宮殿八萬由旬，須彌山四大部洲一時出現。其剩餘之水成大海。吾朝雖為粟散邊地，亦為同時所成之世界也。

這裡，《塵荊抄》的作者將「吾朝」（日本）的產生與佛典的宇宙生成論聯繫在一起，著意強調日本是和須彌山四大部洲同時形成的。非但如此，隨著對佛教的吸收和理解的不斷深入，還出現了將「天照大御神」解釋為「大日如來」的理論。例如，在講述空海真言宗思想的文獻《高野物語》中，可以看到以下的內容：

有傳說道，吾國尚未形成之時，第六天魔王前來觀望，繼而嘆曰，佛法必弘揚此島矣。他日此國必有眾多信徒衝出我境，欲至此無為之邦也。大日如來深知魔王之心，恐魔王有妨弘法。思忖多時，因化為魔王之子，並吾國之主，告魔王曰：天尊切莫哀嘆，吾身為此國之主，定使子孫於未來掌握此國，於國內禁忌佛法並

⑦村上陽一郎，《宇宙觀的變遷》（東京：講談社學術文庫，1996），頁124-128。

嚴懲崇佛之徒，令佛法難行吾國。魔王聞之心悅，遂委國而歸天。其後，大日如來集內證之佛菩薩及眷屬於國中，所謂天社・國社三千七百餘所是也。^⑧

文中的「天社・國社」分別指日本神道祭祀中「天神」和「地神」的神社。這裡將之與「佛菩薩及眷屬」等而視之，不僅意味著神道與佛教的融合，也顯示了日本對待佛教的積極態度。特別是文中對大日如來的解釋頗耐人尋味：

因大日如來垂化之故，稱吾國為大日本，其主稱天照大神也。天照之名當與大日同意，而大神者，無違乎大覺之義也。

「垂化」在這裡具有兩種含意，表示「教化」的同時，也暗示著中世紀日本思想史上佛教與神道交流中的「本地垂迹」現象。所謂「本地垂迹」是指佛的正身（＝本地）假借著日本本土的神的形象出現（＝垂迹）。釋「天照」為「大日」，「大神」為「大覺」，是「本地垂迹」論的典型手法。這種起源於平安時代的思想，曾經在中世紀的日本成為宗教和文學的主流。^⑨

神道與佛教的融合，在經過了「本地垂迹」和慈遍的「神佛同體論」之後，^⑩隨著神道學派勢力的壯大和其理論的不斷成熟，二者的關係亦開始發生逆轉。其中最典型的的就是將神道比做「根」，儒教比做「枝葉」，佛教比做「花實」，認為前者產生了後者的「根葉花實論」。這個理論的創立者，神道學家吉田兼俱（1435-1511），在其著作《唯一神道名法要集》中從神道立場闡述萬物起源，他首先將神道分為本迹緣起神道、兩部習合神道和元本宗源神道三種，認為前二者均屬於佛教性神道。而元本宗源神道才是真正的神道。其學說對後世影響較大的，便是將儒教和佛教稱為「異邦之教法」，令三者由原來的佛教，儒教在先，神道其後的關係完全逆轉的「根葉花實論」。在文中，吉田兼俱假託聖德太子的密奏之言道：

吾神國開闢以來，億劫吾日本生種子萬萬歲之後，釋尊化於彼土。況佛法傳來，甚末代之晚年乎。我人皇第三十代欽明聖代佛法初來朝。去佛一千五百歲。流漢土之後，經四百數十歲。今到來我國，世以不信用。第卅四代推古天皇御宇，上宮太子密奏言：吾日本生種子，震旦現枝葉，天竺開花實。故佛教

⑧ 松原一義，《塵前抄的研究》（東京：櫻楓社，2002）。

⑨ 參見末木文美士，〈神佛習合之展開〉，《日本佛教史——從思想史角度的考察》（東京：新潮社，1996），頁308-310。

⑩ 「神佛同體論」對神道與佛教的關係持「佛神內證同一而化儀各別也」的態度，認為二者雖教化的方式不同，而在根源上均以「純粹」為立場。參見慈遍著，《舊事本紀玄義》與《豐葦原神風和記》（《中世神道論》，岩波日本思想大系19）。

者，爲萬法之花實。儒教者，爲萬法之枝葉。神道者，爲萬法之根本。彼二教者，皆是神道之分化也。以枝葉花實，顯其根源，花落歸根故。今此佛法東漸吾國，爲明三國之根本也。自爾以來，佛法流布於此矣。¹¹

從上述言論可以看出，隨著神道理論與佛教融合的逐漸加深，其態度也會逐漸從順應走向排斥。對於這種現象，日本學者末木文美士認爲，其主要原因在於神道學派爲了抵禦佛理從根源上動搖以天皇爲中心的神道思想體系。¹²因此，儘管佛教在日本流布的時間和層面久遠而廣闊，但發展的結果是漸漸爲神道所滲透，最終成爲習合宗教這一點，在某種意義上是一種必然。¹³從「同時所成論」到「根葉花實論」，正反映了這種傾向。

而在《三大考》中，服部中庸反覆強調西方天文學說與日本「古傳」無區別，其口吻與上述「同時所成論」有著極爲相似之處。從《三大考》所持的立場來看，「古傳」顯然是《三大考》作爲與外來天文學思想相對應的理論依據被提出來的。這裡要考慮的問題是，其所強調的「古傳」究竟又包含著什麼樣的內容呢？

四

如果仔細閱讀《三大考》的內容，就會發現服部所說的「古傳」與《古事記》、《日本書紀》的內容並非一致。相反，與中國朱子學的宇宙觀倒很是接近。從《三大考》有關天地形成的描述與《朱子語類》太極天地篇的諸多敘述的類似可以看出，作者是有意識運用朱子的觀點來構築自己的世界圖像的。不僅如此，雖然服部在《三大考》中對朱子學「理」的概念從神道的立場反覆進行否定，但他提出的與之相對應的「神」的概念也是朱子學與神道相結合的產物。經考證，這一點，是受了思想家山崎闇齋（1618-1682）的神儒結合論的影響。《三大考》的內容中很明顯地可以看出山崎闇齋用神道理論闡釋太極圖的痕跡。¹⁴也就是說，某種意義上，《三大考》與朱子學的關係，實際上也是自中世紀以後神道與朱子學理論相互交融的延續。

¹¹ 《唯一神道名法要集》，頁 328。

¹² 參見末木文美士，〈神道理論與佛教〉，《日本佛教史——從思想史角度的考察》，頁 312-320。

¹³ 參見湯淺泰雄著，《日本人的宗教意識》（東京：講談社學術文庫，1999）與宮家準著，《日本的民俗宗教》（東京：講談社學術文庫，1994）；「習合宗教」、「習合思想」是日本思想史研究領域的新概念。「習合」是指兩種宗教思想經過長期接觸相互融合的現象。有關此理論可參見村山修一，《習合思想史論考》（東京：塙書房，1987）。

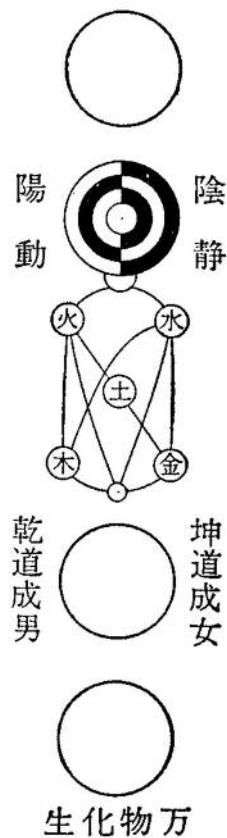
¹⁴ 參見拙文〈《三大考》的背景及其周邊的問題——宣長，朱子學，山崎闇齋〉，收入京都大學文學部編，《日野龍夫教授退官紀念——日本近世文學，近代文學論集》（京都：中央圖書出版社，2003），頁 466-485。

在此有必要就神道和儒學的融合的歷史做以概述。

日本中世紀的神道學派，爲了使分散在古代文獻中的神話在神道理論下形成體系，不斷借助佛教和儒教理論對神道加以改良。從這種相輔相成的關係中產生的新舊「唯一神道」，就是典型的例子。對此，伊勢貞丈的《神道獨語》有一段非常扼要的敘述：

唯一神道有新舊二品，舊唯一者佛道不現於表，以佛家之金剛界·胎藏界·密教·密教等佛理作裏。然以佛不現於表，故云唯一神道。新唯一者，除卻佛理，以心學，理學代之，所謂天人唯一神道，理學神道者是也。¹⁵

這裡所說的「舊唯一神道」，是由吉田兼俱在《唯一神道名法要集》中提出的神道爲萬物之宗源的理論。「唯一」，意即「神道唯一教」和「唯一宗源」。上述「根葉花實論」的內容，就是從這個立場強調神道本身所具有的原理性。這一點亦如《神道獨語》所言，「舊唯一神道」是建立於逆轉神道與佛教關係之上的理論。¹⁶不同的是，「新唯一神道」是將朱子理學與神道理論結合之後的產物。早在日本中世紀，吉川神道與度會神道學派，已經開始嘗試用神道概念闡釋朱子學的許多重要概念。神道學者度會家行還在整理神道的宇宙觀時，撰寫了一部名爲《類聚神祇本源》（1320）的著作。在第一章「天地開闢篇」裡，他分別以「漢家」、「本朝」和「釋家」的順序對各種文獻進行排列。其中值得注意的是，這部著作將儒神佛的三種不同的理論都歸納在神道範疇之內。這種做法與「根葉花實論」在某種程度上非常相似。以此爲前提，度會家行首先用大量篇幅介紹「漢家」（中國）的有關天地形成的理論。隨之將日本古文獻中的宇宙觀加以羅列。而佛教的有關內容則以極小的篇幅被放在最後。¹⁷從這種排列可以看出，儒、道的



圖三

¹⁵ 岸上操編，內藤耻叟、小宮山綏介標註，《溫知叢書》第六編（東京：博文館，明治24-43年版，1892-1911）。

¹⁶ 有關神道與佛教習合的歷史，可參看廣神清，〈神道理論的成立與神佛習合論爭〉，收入今井淳、小澤富夫編，《日本思想論爭史》（東京：ペリカン社，2001），頁53-68。

¹⁷ 《類聚神祇本源》（《中世神道論》，岩波思想大系19），頁82-89。

有關理論在神道學派的宇宙觀的敘述中開始佔據較大的比例。此外，《類聚神祇本源》不僅收錄了儒、道各家的有關學說，還引用圖像加以補充。其中包括以周濂溪太極圖為首的河圖、洛書等儒教、道教的有關圖像（圖三）。

儒教與神道的關係，在被稱為「新唯一神道」的山崎闇齋學派出現以後更加密切。與中世紀的較為簡單的概念轉換方法相比，山崎學派對朱子學理論以及太極圖用神道概念進行系統地解構和闡釋，建立了以朱子學「天人合一」理論為基礎的「天人唯一」神儒混合學說。

衆所週知，在儒教思想中，「天人合一」的意思，正如其創立者張載在《西銘》中所論述的：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞；物君與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。

對張載的上述理論，朱子在《西銘解》中闡發其義道：

蓋以乾為父，坤為母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊。萬殊而一貫，則雖親疎異情，貴賤異等，而不梏於為我之私。¹⁸

而後，馮友蘭將二者的大意概括為：

吾人之體，即宇宙之體；吾人之性，即宇宙之性。吾人應視宇宙為父母，亦應以事父母之道事之。應視天下之人，皆如兄弟，天下之物，皆如同類。亦應以待兄弟，待同類之道待之。¹⁹

然而，山崎闇齋的「天人唯一」的「唯一」即是承襲了吉田兼俱「唯一宗源」的理念。其理論將太極圖的抽象概念用日本神話中的神名一一替代，對一切形而上的說辯均棄而不顧，只強調「天」與「人」的實質性關係。這樣，原本只具備象徵意義的「天」（「乾」「坤」及陰陽五行概念）頓然化作與人同樣具有血肉之軀的「神」。²⁰而

¹⁸ 《朱子全書》（上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002），第三十冊，頁145。

¹⁹ 馮友蘭，《中國哲學史》（香港：三聯書店，1993），下冊，頁292。

²⁰ 對山崎的神儒混合學說，朱謙之在《日本的朱子學》（北京：人民出版社，2000），頁292-309，中有詳細的論述。

在神道理論中，「神」、「人」、「物」的關係本身就是一種內在關聯非常緊密的觀念。山崎闇齋在《垂加神道初重傳·天人唯一之傳》裡這樣說道：

所謂天人唯一者古來之傳也。古之聖賢云，身直是天、天直是身，此即天人唯一之道也。……天即是人，天與人乃唯一物者，此乃人之至極之理也。²¹

這裡「天」與「神」屬於同一概念。以此為前提，山崎闇齋將「身」、「人」與之等同看待。

饒有興趣的是，如果將山崎闇齋的這種「天人唯一」論與陽明學學說加以比較，就會發現二者之間有著一脈相通的類似。王陽明對朱子學「格物致知」用「知行合一」、「心即理」等理論所進行的詮釋，將人與物的關係釋為：「蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。」（《傳習錄》）這種理論被王龍溪和王心齋發展為「現成良知」、「淮南格物」之後，形成了與朱子學迥然不同的世界觀。例如，王龍溪在《天泉證道記》中說道：

心意知物只是一事，若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。（《龍溪全集》卷一）

陽明學的極致便是眾所周知的「萬物一體」與「三教一致」觀。而山崎闇齋學派也同樣具備了這種要素，其關係實在耐人尋味並值得深究。²²

如同朱子學之於陽明學，山崎的「天人唯一」論也與朱子學有深厚的關係。但山崎闇齋卻強調自己的理論是「古來之傳」，儘量否認與朱子學的關係。後來，在山崎學派對自身理論的評價中，其門生伴部安崇曾用「神儒妙契論」對其學說進行概括。他說：

先生之學者，我國神聖之道而朝廷之授受，萬世之模範也。其為道也，天人唯一，而三種神器宗源精明，正直純粹。雖以異邦之數聖，而有不及於我國之德化者也。日本西土（中國）雖風氣各異，而其道自然有妙契也。而先生之所學亦是也。²³

²¹ 村岡典嗣校訂，《垂加翁神說·垂加神道初重傳》（東京：岩波文庫，1938年版，1996年再版），頁71。

²² 有關陽明學與日本近代早期思想的關係，眾說紛紜。有學者持「影響論」，如今中寬司著，《徂徠學的基礎性研究》（東京：吉川弘文館，1966）；有學者則從神道思想的特徵出發提出「類似論」，如島田虔次著，《朱子學與陽明學》（東京：岩波書店，1974）。

²³ 參見伴部安崇，〈辯護園議垂加先生〉，《新編山崎闇齋全集》二（東京：ぺりかん社，1978），頁370-372。

文中，伴部用「我國神聖之道而朝廷之授受」來強調山崎理論作為神道學說的純粹性，將本來作為其理論基礎的朱子學徹底邊緣化，認為二者不過是一種「妙契」，而絕非傳承關係。伴部的「神儒妙契論」很容易使人聯想到《塵荊抄》的「同時所成論」，同樣，山崎闇齋的「古來之傳」也使人聯想到《三大考》所強調的「古傳」。而事實上，如前所述，《三大考》的「古傳」正是從山崎的理論中吸納和繼承的神儒結合論。

從中世紀神道的「大日如來說」、「根葉花實論」到江戶國學的「天人唯一」、「神儒妙契論」，雖然稱謂不同且時代各異，但都擁有一個共同的特徵，即：新的神道理論的產生總是首先吸收外來思想，然後在「習合」中用神道概念加以詮釋，最終再創立以神道為中心，將外來思想邊緣化的新理論。而在這個過程中被反覆強調的「古傳」，與其說是神道學派的理論依據，倒不如說是使其理論正統化的信條。所以，「古傳」所具有的象徵性意義實在要比其理論本身大得多。

五

如前所述，《三大考》一面受到西方天文學的影響，將「天」「地」「月」這些天體作為球體來描述，一面強調其理論是基於「古傳」的正統性。也就是說，《三大考》對待西方天文學的態度，實際上與歷史上神道對待佛教和儒教的態度是十分相似的。但是，與過往的神道理論相比，服部在《三大考》中不僅將佛教和儒教的宇宙觀統稱為「憑一己之心推論捏造之物」，還將日本放在所繪宇宙圖的正中央。這裡已絲毫看不到對儒佛二教的認同。服部的這種態度固然一方面是受了本居宣長的影響，而導致從根本上對這兩種文化的否定的直接原因無疑與西方天文學的東漸有關。所以，從這一點來看，《三大考》是近代日本思想史上一個不可忽視的轉折點。

那麼，一部不足兩萬字的《三大考》在近代日本思想史上究竟佔有什麼樣的地位呢？對此，我們可以從《三大考》問世之後產生的影響來進行分析。

《三大考》在 1779 年一經問世，就遭到了國學家和接受了西方自然科學學者的強烈反對。前者認為《三大考》受西方天文學的影響深重，過於激進；後者則認為毫無科學依據，保守且陳舊。²⁴對《三大考》的這兩種完全不同的評價，引起了國學界的一場辯論。在辯論中，後宣長學派的平田篤胤一直對服部的學說持支持態度。

²⁴例如，針對服部的解釋，大阪的哲學家兼自然科學家山片蟠桃（1748-1821）在《夢之代》中這樣評論道：「奇談怪論古今無雙，其智可及，其愚不可及也。」（《富永仲基·山片蟠桃》，日本思想大系 43，東京：

1814年，平田篤胤出版了他的代表作《靈眞柱》。在這部著作裡，平田直接運用了《三大考》中的構圖和理論，同時在理論上做了新的詮釋。平田將《三大考》中的「天」稱爲「盡善盡美的世界」，將下方的「月」稱爲「終結一切罪惡的世界」，以此爲前提，他又將「地」和「月」分別命名爲「顯界」和「幽界」。他解釋道：任何一個生活在「顯界」的日本人，無論身分貴賤，在其死去之後，靈魂都會在「幽界」受到「大國主神」的審判，其生前的行爲善惡決定其永遠的禍福。但是，平田並沒有將「天」與「月」對立起來。而是將二者放在獨創的神學體系中看待的。首先，他將「部落民」（在古代日本因從事某種職業而受歧視的族群）和「外國人」排斥在外，然後強調道：所有的日本人，其血脈均與「天照大御神」和「天照大御神之子孫的天皇」相通，都是「神胤＝神的子孫」，凡日本人，只要平日悉心敬奉「天照大御神」和統治「幽界」的「大國主神」，在其死後，靈魂都可以得到安寧。平田的「靈魂歸宿論」又被稱爲「祖孫一體論」，「祖」即「皇祖」、「天皇」，「孫」即「臣民」。這個理論成爲其之後建立「家族國家觀」的基礎。明治時期日本在政治上強調舉國一致對外的主導思想，在某種程度上也可以說是由這個理念促成的。²⁵

這裡可以看出，宣長派國學理論從本居宣長的文獻闡釋出發，到了平田，已經發展到影響日本政治理念的水平。儘管平田的理論不乏相互矛盾之處，但是在民間，卻受到了極大的歡迎。平田的理論創造了一個共同體幻想，死後靈魂的歸宿得以確認，這使所有的人都安泰欣然地接受各自所處的地位。²⁶

那麼，上述平田的理論究竟與《三大考》如何關聯呢 這一點從平田國學理論的形成過程可以了解到。

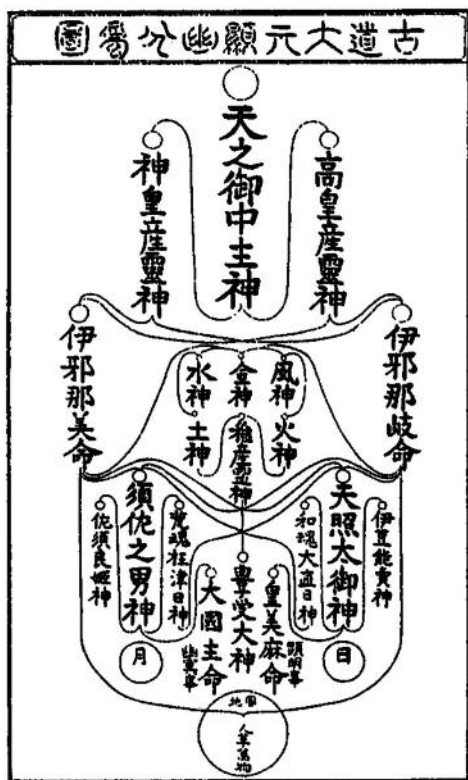
在《靈眞柱》之前，平田亦一直尋求如何建立一套日本獨立的宇宙體系。他分別從佛教、道教、易學、曆學、度制以及神道等方面進行過嘗試。例如，他曾將印度的阿修羅、大梵天等傳說解釋爲日本神話的翻版；又用日本神話中的神名置換過中國道教的基本概念。不僅如此，他還對中國古代的易學、曆學、度制用本國神話重新進行

岩波書店，1973），頁196；其他詳見金沢英之，〈三大考論爭〉（神野志隆光編，《古事記的現在》〔東京：笠間書院，1999〕），頁249-280。

²⁵ 參見前田勉，〈平田篤胤「日本人神胤論」〉，《近世神道與國學》（東京：ペリカン社，2002），頁363-398。

²⁶ 山田孝雄對平田國學在民間的影響曾做過如下評論：

國學之普遍化即大眾化。以往國學總被認爲與大眾無緣，其理難曉的古代學，被敬而遠之已久。然及篤胤一出，其學忽焉風靡天下，可謂上下鼓舞，盛況空前。其將古道・通俗神道・儒教・佛道・歌道・醫道等大意以口頭通俗講釋，並以一定之時日號召世人。致使人心鼓舞非同一般。天下由此始知吾國之古道自千古之昔至今猶存無失也。（《平田篤胤》，東京：寶文館，1940），頁216。



圖四

了解釋，並提出了上述諸學均起源於日本的觀點。此外，他還將同樣的手法運用到對天主教理論的理解中。在他的著作《本教外篇》裡，平田頻繁地使用「天國」、「天神」、「上帝」等概念闡釋日本神話體系，力圖在宇宙觀上有所創新。然而，儘管做了種種嘗試，但在方法上未能擺脫以往的「同時所成論」和「根葉花實論」的束縛。²⁷《三大考》的出現，為平田提供了可視性的宇宙構圖，使平田對自己的理論得以重新調整。²⁸「天」、「地」、「月」獨立的天體，不僅使平田對「幽界」、「顯界」論的創立有所依據，其中內藏的朱子學宇宙體系，又使平田「祖孫一體論」得到了一個較為完整的理論基礎。值得注意的是，平田篤胤在《三大考》的基礎上，按照自己的理解重新創作了一幅宇宙構圖，名為《古道大元顯幽分屬圖》（圖四）。這裡的「古道」意即「神道」，「大元」意即「根源」，「幽顯」即平田創立的

靈魂歸宿「幽顯二界」。在這幅圖中，我們既可以看到山崎闇齋學派用神道概念解讀後的太極圖的痕跡，還可以看到《三大考》「天」、「地」、「月」的構圖以及西方天文學「球體概念」的影響。《三大考》的方法顯然在平田的國學理論中得到了進一步發揮和運用。

在今天看來，平田的神道理論依然包含著諸多重要的研究課題。比如，平田將主宰宇宙的神與人視為一體的「祖孫一體論」，包含了以朱子學理論為基礎的山崎闇齋「天人唯一」的思想要素。²⁹而同時，其「顯界」、「幽界」以及最終審判的思想與西

²⁷ 例如《赤縣太古傳》的理論與「根葉花實論」的類似。

²⁸ 參見飛鳥井雅道，〈從《三大考》到篤胤——從感性到論理〉，《日本近代精神史之研究》（京都：京都大學學術出版會，2002），頁70-74。

²⁹ 參見田原嗣郎，〈論「靈真柱」之後平田篤胤的思想〉（《平田篤胤·伴信友·大國隆正》，日本思想大系50，東京：岩波書店，1973），頁565-594。

方神學中的「天堂」、「地獄」觀念也有相似之處。這種與傳統日本生死觀不同的思想是否與西方神學有關還有待考證，但平田在著作中頻繁引用利瑪竇《天主實義》的內容卻是事實。³⁰無論如何，這種將各種思想有機地匯雜在一起的新的「習合」理論，從歷史上看，是在承襲了神道對待外來文化的固有傳統基礎之上，順應時代需求的又一次組合。所以，儘管其中包含的外來因素的豐富程度超過了以往的任何一個時代，其核心理念依然是以天皇為中心的宇宙觀，正如有學者指出的，在必要的時期，隨時會回歸到神道「純粹」、「唯一」的原點。³¹

六

通過以上對《三大考》這部文獻的分析，我們看到了日本自江戶至近代國學宇宙觀的發展軌跡，也看到了近代東西文化互動的一個側面。同時也了解到，由西方天文學在近代日本引發的，不僅像「蘭學」那樣的一場自然科學革命，更像過往佛教和儒教的東漸，是對日本傳統思想體系的又一次衝擊。

由於種種原因，迄今為止，《三大考》在近代日本思想史研究中沒有受到應有的重視，甚至看不到對這一文獻的介紹。然而，未受重視並不意味著就可以忽視。如前所述，近代日本國學在理論上雖然以本居宣長《古事記傳》的古典闡釋學為出發點，但其得以發展和普及，主要是依靠平田篤胤完成的。而平田對本居宣長國學的弘揚普及，在方法上又依賴《三大考》。有了《三大考》，才會有平田篤胤的國學宇宙觀，才會有國學思想作為政治理念的通俗化和普及化。所以，當我們研究近代日本思想史，特別是國學的理論發展與國家主義思潮的關係時，除了已被廣為利用的文獻外，也有必要重視像《三大考》這樣鮮為人知，但又非常重要的文獻。

（本文曾在張隆溪教授主持的香港城市大學跨文化研究中心例會上宣讀，在此感謝對本文提出寶貴意見的各位同仁。）

³⁰有關平田篤胤的思想與基督教及利瑪竇的關係，可參見村岡典嗣著，《增訂日本思想史研究》（東京：岩波書店，1930）；三木正太郎著，《平田篤胤研究》（神道史研究叢書，神道史學會出版，1969）；以及子安宣邦，〈平田篤胤國學的神學再構築〉，《何為宣長問題》（東京：筑摩學藝文庫，2000）。

³¹參見末木文美士，〈神佛習合之展開〉，《日本佛教史——從思想史角度的考察》，頁321-320。