

日本德川前期吳太伯論的 思想史意義

吳偉明*

德川儒者異口同聲地讚揚吳太伯的德行，在肯定他為中國古代聖人的前提下，展開他是否日本皇室祖先的熱烈爭論。林家學派、崎門學派及水戶學在十七世紀對此議題尤為熱衷。本文整理德川前期對吳太伯的討論及分析其背後在政治及思想史上的意義。它有助了解德川日人的民族及文化認同、中國儒學在日本的在地化及德川初期的思想性格。有關吳太伯的論爭表面上是林家與反林家陣營的對峙，是中華主義派與日本主義派的鬥爭。經更深入的分析，會發現其實不論支持或否定日本太伯傳說的人都是從自國本位的角度出發，只是用不同的方法歌頌日本而已。支持派將日本看作聖人之後及聖賢道統的繼承地；反對派強調神道的神統論及萬世一系說。圍繞吳太伯角色的討論，不但反映德川前期日人如何看待神道及神儒關係，而且可窺見德川思想界對異質文化的吸納、包容及改造存在迥然不同的取向。

關鍵詞：吳太伯傳說、儒學在地化、中日文化交流、神儒關係

* 香港中文大學日本研究學系教授

一、前言

德川時代(1603-1868)為中日文化交流的盛世，中國文化在流播過程中呈現在地改造現象。在觀念、詞彙及儒典上，德川日人往往展開與中國相異的闡釋。¹中國人渡來人傳說是另一分析中國文化在德川日本在地化的最佳切入點。當時中國人傳說大盛，其中以徐福及楊貴妃最膾炙人口，留下大量文獻甚至所謂「遺跡」。值得注意的是他們在日本搖身一變，分別成為在日本找到理想鄉的政治難民及赴唐迷惑玄宗的神道神祇。²吳太伯(泰伯)是另一個值得注意，但至今仍未被整理的中國人渡來人傳說。

雖然歷代日本留下不少有關吳太伯的文字，近代以降相關的研究卻相當匱乏，只有聊聊數篇論文，且多是戰前受官方意識形態下的產品。皇國思想及天皇制對吳太伯為皇室祖先的看法視作大逆不道，所以戰前再沒有人提倡這論點，對吳太伯的討論多從政治不正確上加以否定。古代史學者村尾次郎(1914-2006)及大森志郎(1905-1992)曾撰文攻擊。³日本在戰後仍然缺乏有關太伯論的研究，千千和實(1903-1985)及

¹ 吉田松陰(1830-1859)對《孟子》的解說便是在地改造的最佳例子，他明顯是借《孟子》去申述尊皇思想，竟將儒家的「天命」曲解為「天皇之命」。參吳偉明，〈《孟子》在德川政治思想的挪用——以吉田松陰的《論孟餘話》為切入點〉。此外，德川史家的正統論跟中國截然不同。參吳偉明，〈從德川史學看中國正統論的在地化〉，頁 137-160。在華夷變態論的影響下，一些德川日人將以往用於對中國的尊稱挪用於日本。

Wai-Ming Ng, "Names for China in Tokugawa Political Discourse," pp. 61-79

² 參吳偉明，〈日本楊貴妃傳說的流變及思想史考察〉，頁 123-130；Wai-ming Ng, "The Hsü Fu Legend in Tokugawa Japan: A Textual Study," pp. 27-40.

³ 村尾次郎，〈吳太伯說研究〉；大森志郎，〈吳太伯後裔說〉，頁 162-220。村尾是右翼學者，戰後史觀不改，曾編寫引起爭議的日本史教科書。

宮崎道生(1917-2005)分別從古代史及史學史的角度疏理。⁴千千指出上古日本部族國家托稱太伯之後主要是出於政治外交上的考慮。宮崎透過太伯論比較林羅山父子、水戶學及新井白石三派的史學。德川時代是太伯論的全盛期，其論述散見史書、論文及隨筆，可是至今這些史料仍未被用作研究。本文是首篇以德川文獻為基礎，從思想史角度整理及分析吳太伯論述的學術研究。

中國學者傾向強調日本如何受中國文化薰陶，對日人將中國文化融入日本體系的現象缺乏充份認識。中國文化的在地化在德川時代的太伯論表露無遺，因此本研究可平衡大中華主義下的單向思維，揭明近世中日在思想上互動、交流的本質。德川日人高度推崇吳太伯的德行。中國儒學崇拜三代聖人及其代表的道統。堯舜、大禹、文王、周公、伊尹、伯夷、叔齊及泰伯等被捧作政治及道德典範。因地理、政治氣候及思想發展的不同，中、日、韓、越等地的儒者對中國古代聖人的評價出現差異。以日本為例，武王因暴君放伐及易姓革命有違日本政治理念而不太被推崇，反而在中國較少被討論的吳太伯卻享崇高地位。雖然獲得孔子、司馬遷及朱熹(1130-1200)的高度評價，吳太伯在中國歷代著作中其實不常出現。⁵人們論忠多引伯夷、叔齊；論讓則

⁴ 千千和實，〈吳太伯苗裔說の再検討〉，頁 2-8；宮崎道生，〈林家と水戸と白石——太伯國祖論をめぐる三史學の立場〉，頁 79-92。

⁵ 根據《史記·吳太伯世家》的記載，吳太伯，本姓姬，為周氏部落首領長子，其父欲傳位第三子，太伯不想引發內亂，避走南方，斷髮紋身，土著奉他為王，遂成吳國開國之君。司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索引，張守節正義，《史記》，卷 31，〈吳太伯世家〉，頁 1445。孔子在《論語·泰伯篇第八》對太伯推崇備至，是其心目中兩大完美聖人之一，頌曰：「太伯，其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」廣智書局編輯部編，《言文對照四書》，頁 132。司馬遷在《史記》將太伯列為三十世家之首。朱熹在《論語集注》讚曰：「夫以泰伯之德，當商周之際，固足以朝諸侯有天下矣。乃棄不取而又泯其跡焉，則其德之至極

引堯舜。相反，吳太伯在德川日本的地位特殊，不但被接納為中國古代聖人，部分日人甚至認為他是日本皇室的祖先。這種與中國不同的價值取向正反映吳太伯傳說是在日本風土下發展及挪用的論述，而非原封不動從中國輸入的外來文化。

從文獻而言，吳太伯在日本所獲重視尤勝中國。儒學興盛的德川時代，日本儒者一致讚頌太伯德行，在肯定他為中國古代聖人的前提下，展開他是否日本皇室祖先的熱烈爭論。林家學派、崎門學派及水戶學在十七世紀對此議題尤為熱衷。本文整理德川前期對吳太伯的討論及分析其背後在政治及思想史上的意義。它有助了解德川日人的民族及文化認同、中國儒學在日本的在地化，及德川初期的思想性格。

究意應該如何演繹德川時代的太伯論？它是否林家與反林家陣營的思想戰場？是否代表中華主義派與日本主義派的鬥爭？本研究探討太伯論的本質，發現不論支持或否定日本太伯傳說的人其實均利用此論述肯定作為日本人的身分認同，充滿強烈的自國本位主義色彩。此外，圍繞吳太伯角色的討論反映德川儒者如何看待神儒關係、中國儒學與德川體制之間的緊張關係及德川初期日人在吸納中國文化時的取捨及策略。

二、皇室祖先論

根據唐姚思廉(557-637)《梁書》的記載，以吳太伯為日人祖先的看法，最先由來自邪馬台國的使者提出，然後由中國史籍及類書加以記載。⁶自《梁書·東夷傳》及唐房玄齡(579-648)等修《晉書》以來，一

為何如哉！」朱熹，《四書集注》，卷4，〈太伯第八〉，頁11。

⁶ 根據現代學者的考證，吳越移民集團很可能東渡日本，影響日本的農業(如水稻)、習俗(如斷髮紋身、混浴)。參鳥越憲三郎，《古代中国と倭族——

些文獻記載日人向中國人自稱吳太伯後人。《梁書》記曰：「倭者，自云太伯之後，俗皆文身。」⁷《晉書·倭人傳》謂「倭人在帶方南大海中。男子無大小悉鯨面文身，自謂太伯之後。」⁸唐張楚金《翰苑》引《魏略》，記魏特使張政在邪馬台國所見：「其俗男子皆鯨面文身，聞其舊語，自謂太伯之後。」⁹南宋金履祥(1232-1303)《通鑑前編》謂吳亡後，其人東渡日本：「今，日本又云為吳太伯之後，蓋吳亡，其支庶，入海為倭。」¹⁰跟徐福傳說不同，中國人對日本的太伯論並不太熱衷。日人提出此說，一方面反映此看法在日本國內早已形成，另外顯示日人在中國人面前強調他們並非蠻夷，而是中國聖人之後，與中國同文同種，以提升日本在東亞文化秩序的地位。

根據北畠親房(1293-1354)的《神皇正統記》(1343)，太伯為日本祖先之說，在應神天皇時隨《晉書》傳入。¹¹日人源出太伯說在德川前並不算流行，更不代表日本的官方立場。平安初年時成書的《新撰姓氏錄》(815)記載三百多個姓氏源自中國及朝鮮，其中松野氏自稱是春秋時代吳國末代君主夫差(495-473 B.C.)之後：「松野，吳王夫差之後，此吳人來我之始也。」¹²太伯相傳為吳國開國之君，夫差是吳國第 25

黃河・長江文明を検証する》；韓昇，《日本古代的大陸移民研究》；王勇，《吳越移民與古代日本》。古代日本有類似吳越人的斷髮紋身、混浴、裸身及染齒等習俗，在《萬葉集》及《源氏物語》亦有所反映。

⁷ 姚思廉，《梁書》，卷 54，〈東夷傳〉，頁 806。

⁸ 房玄齡，《晉書》，卷 97，〈倭人傳〉，頁 2535。

⁹ 張楚金著，竹內理三校訂，《翰苑》，卷 1，〈蕃夷部〉，頁 62。

¹⁰ 轉引自馬興國、宮田登主編，《中日文化交流史大系・民俗卷》，頁 102。

¹¹ 北畠親房著，佐藤仁之助校訂，《新註神皇正統記》，頁 45-46。

¹² 《新撰姓氏錄》是奈良朝廷下令仿唐朝高士廉(575-647)的《氏族志》編成的古代氏族史，全書記 1182 個古代氏族，其中 326 姓為中國及朝鮮的渡來人，佔總數四分之一以上。不少宣稱為中國君王之後，例如秦氏為秦始皇之後，太秦公氏為秦始皇三世孫之後，文氏為漢高祖之後及牟佐為吳國

任君主。因此若《新撰姓氏錄》的記載可靠，則松野氏為太伯後裔。

日本為「姬氏國」之說頗早出現，在十世紀成書的《日本書紀私記》有以下的對話：

問：「此國稱姬氏國，若有幾說乎？」師說：「梁時寶志和尚識云：『東海姬氏國。』又本朝僧善標推紀云：『東海姬氏國者，倭國之名也。』今案：『天照大神者，始祖、陰神也。神功皇后者，又女帝也。依此依此等，稱姬氏國。』」¹³

此說在中世開始普及，而且引起日人是否為太伯後人的聯想，這與〈野馬臺詩〉的流行有關。此詩托稱是中國梁代寶誌和尚(418-514)所作，但偽作的機會頗大。它在鎌倉時代(1185-1333)開始被引用。其首數句如下：「東海姬氏國，百世代天工。右司為輔翼，衡主建元功。初興治法事，終成祭祖宗。本枝周天壤，君臣定始終。」¹⁴

鎌倉後期神道家卜部兼方在《釋日本紀》引用《日本書紀私記》，但認為此說牽強附會：「梁時寶志和尚識云：『東海姬氏國者，倭國之名也。』今案天照大神始祖之陰神也，神功皇后又女主也。就此等義，或謂女國或稱姬氏國也。謂東海者，日本自大唐當東方之間，唐朝所名也。」¹⁵

禪僧中巖圓月(1300-1375)是支持太伯為日本皇室祖先的代表人物。他在《日本紀》(1341)將日本皇室的起源追溯至太伯，將天地創造後最初出現的神祇國常立尊與吳太伯拉在一起。他相信太伯的後人在九州筑紫上陸，成為日本天皇家的始祖。這種以神武天皇為太伯子孫的觀點與神道所主張的皇室為天照大神之說不合，朝廷認為其內容對

孫權之後。

¹³ 佚名，《日本書紀私記》，丁本，頁186。

¹⁴ 佚名，〈野馬臺詩〉，收入山口龜吉編，《野馬臺詩千字文弁解大全》，頁10。

¹⁵ 卜部兼方，《釋日本紀》，卷1，〈總論〉，頁521。

天皇不敬，遂燒毀此書，圓月亦因此受到譴責。兩位公卿派學者，北畠親房及一條兼良(1402-1481)，分別在《神皇正統記》及《日本書紀纂疏》從神道立場嚴厲批評日本的太伯傳說。親房在《神皇正統記》介紹中日文獻有關太伯東渡的文字，然後加以否定。他指出按神道神代史的說法，日韓兩民族的關係比中日接近。日人為天神之後，在太伯以前早已存在。¹⁶兼良在《日本書紀纂疏》解釋姬氏國的意思曰：

然吾國君臣皆為天神之苗裔，豈太伯之後哉？號姬氏國者，出誌父識文，考韻書。姬婦人之美稱。天照大神始祖之陰靈，神功皇后中興之女生，故國俗或假用之。¹⁷

雖然受到政治上的打壓，日本的太伯論並沒有完全消失，不過只算是微弱的聲音，直至十七世紀德川儒者才將此課題充份發揮。

太伯論在德川初年已廣泛流傳，連旅日的歐洲人亦有所聞。¹⁸當時一些有影響力的儒者，相信吳太伯為日本皇室祖先，當中以藤原惺窩(1561-1619)及林羅山(1583-1657)的門派為代表。¹⁹惺窩是首位支持太伯傳說的德川儒者。他受五山學問的薰陶，再加上對漢籍所下的功夫，使其相信吳太伯是日本皇室祖先。其論點主要來自中巖圓月：第一，

¹⁶ Mark Hudson, *Ruins of Identity: Ethnogenesis in the Japanese Islands*, p. 25.

¹⁷ 小野高潔，《百草露》，卷4，引《日本書紀纂疏》，頁82。

¹⁸ 此說在十七世紀初已廣泛流傳。不干齋巴鼻庵(Fucan Fabiao, 1565-1621, 本為耶穌會教士，後改信禪宗)在《妙貞問答》(1605)介紹太伯來日說：「泰伯子孫渡來之事不誤。周氏姓姬，此國名姬氏國。據聞日人結髮始於泰伯。」參ハビア(Fucan Fabiao)著，《妙貞問答》。葡萄牙傳教士陸若漢(Joao Rodrigues, 1561-1634)亦記太伯建姬氏國的傳聞。兩者均將所聞記下，本身並非該說的支持者。

¹⁹ 「太伯皇室祖先論」從中世中巖圓月至近世藤原惺窩及林羅山的傳承關係至今仍是個無法從文獻上加以疏理的課題。圓月的《日本紀》既被毀而未傳世，加上其內容與神道不合，理應息微才對。為何此說在德川初年突然流行起來？傳教士及儒者透過何種途徑得知？當中關係，有待日後整理。

他引中日古籍以顯示日本自稱「君子國」，亦名「姬氏國」，因吳太伯姓姬，可見日本是其後人所建的國家。第二，《論語》稱讚太伯有「三讓」的至德，祭祀皇室祖先天照大神的伊勢神宮在額文中有「三讓」，可見太伯與日本皇室相關。惺窩口述，羅山記錄的《梅村載筆》有此記載：

又有稱「姬氏國」者，以日本為吳之泰伯之後也。故伊勢內宮之額掛上「三讓」，此來自泰伯三讓天下。三種神器之本，智仁勇三德也。泰伯姬姓，故云姬氏國。此東山(寺)中巖圓月撰《日本紀》之義也。朝廷禁之，並燒其書。²⁰

林羅山繼承其師惺窩的太伯觀，而且發揚光大。因為林家在朝在野都有影響力，使吳太伯成為德川初期儒者關注的課題。他在〈神武天皇論〉一文介紹中巖圓月的觀念：

東山僧圓月，建妙喜庵，嘗修《日本紀》，朝議不協而不果，遂火其書。余竊惟圓月之意，按諸書以日本為吳太伯之後。夫太伯逃荊蠻，斷髮文身，與蛟龍共居，其子孫來於筑紫，想必時人以為神，是天孫降於日向高千穗峰之謂乎？當時國人疑而拒之者，或有之歟。是大己貴神不順服之謂乎？²¹

羅山以太伯傳說附會神道史，用歷史去合理化神道傳說。他還進一步推測吳越滅亡後，其部分遺民逃亡日本，成為歸化人，因此圓月以日本為泰伯之後：

又云，《晉書》載：「日本蓋夏后少康之裔也。」今按少康之庶子封於會稽，斷髮紋身，處江注之陂，與鼃黿魚鱉為伍，遂立越國。由此觀之，吳越與我國相近，一葦之杭，往來容易。

20 藤原惺窩語，林羅山著，《梅村載筆》，天卷，頁4。

21 小野高潔，《百草露》，卷2，引《羅山文集》，頁40。

為太伯之子孫乎？為少康之後昆乎？此不可知也。若推太伯夏后，必獲圓月同罪乎？²²

羅山指出天孫跟太伯相似，都曾征服與龍蛇為伍的蠻夷。他用伊勢神宮的「三讓」額文及古墓的文字支持日本的太伯傳說。他認為太伯一族帶來神器及科斗文書籍，並主張三神器來自中國大陸而非神道主張的天神，因為在太伯的時代類似三神器的東西在中國相當普遍，估計三神器其實是太伯後人帶來日本。

羅山在私人著作中挑戰官方接受有關天孫及神武天皇的神道論述。他認為太伯的後人以九州為基地出征，平定各處地方部族。他將不少神道神祇去神化，解釋為古代地方部族領袖：

夫天孫若真所謂天神之子，何故不降畿邦，而來西鄙葦爾之僻地？何故不早建都中州之善國？何故瓊瓊杵、火火出見、鷗草屋之三世，居而沒於日向？……且夫神武之雄略，何故(東征)如此困難？天孫(之敵)有大己貴，神武有長髓彥，或相拒，或相戰，豈不怪哉？想大己貴、長髓彥，我國古昔之酋長也。²³

其結論是日本天皇家是太伯之後，雖然太伯一系在中國消失，在日本卻開花結果。因天皇家萬世一系，太伯的血源亦無窮無盡：

嗚呼！姬氏之孫子，本支百世，至萬世為君也，不亦盛乎？強大之吳雖為越所滅，在我邦之寶祚天地無窮。余於此信太伯之至德。設使圓月復生，余無語言。²⁴

林家的太伯論是德川慕夏思想的產物，用儒家道統鞏固天皇家萬世一系的正統性。²⁵我們必須注意羅山的太伯論並不經常一致。²⁶在官方

22 小野高潔，《百草露》，卷2，引《羅山文集》，頁41。

23 小野高潔，《百草露》，卷2，引《羅山文集》，頁40-41。

24 小野高潔，《百草露》，卷2，引《羅山文集》，頁41。

25 參山本七平，《現人神の創作者たち》，上卷，頁27。

場合，他不但表達日本皇室為太伯之後的言論，甚至還對此加以批評。²⁷他與其子林鷺峰(1618-1680)合編的官方史書《本朝通鑑》亦不採太伯論。據日下寬、坂本太郎、野口武彥及崛勇雄等現代學者的解釋，林氏父子在修官吏時採納《日本書記》(720)及《古事記》(712)的史觀，避免加入自己的見解。²⁸鷺峰在《本朝通鑑》的跋文中表示此書基於日本史籍，不採太伯及少康等外國傳說：「若夫少康太伯之事，則異域之所傳稱，今不取焉。」²⁹其實亦有一派學者如栗田寬(1827-1899)及木村正辭(1827-1913)相信《本朝通鑑》最初的版本有記載太伯，但及後因幕府及水戶藩的反對而刪掉。

鷺峰的太伯論頗多創見，例如他解釋太伯後人從吳地東渡九州筑紫之路切實可行：

夫泰伯逃到荊蠻，自號勾吳。吳地廣大，今之寧波府亦在其地。李唐稱之明州，古昔遣唐使皆到其岸，而入彼都。明州去筑紫不遠，風順波穩則四、五日而可至云。³⁰

²⁶ 他在〈太伯〉一文曾否定日本的太伯論：「聞太伯可謂至德，則仲尼之語也。後世執簡者以本邦為其苗裔，俗所謂東海姬氏國之類，何其誕哉！本邦元是靈神之國也，何故妄取彼而祖乎？」林羅山，《林羅山文集》，卷36，〈太伯〉，頁408。

²⁷ 參古事類苑刊行會編，《古事類苑》，姓名部五，〈譜牒〉引《羅山文集》，頁411；John S. Brownlee, *Japanese Historians and the National Myths, 1600-1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu*, pp. 25-27.

²⁸ 參坂本太郎，《修史と史學》，頁226；野口武彥，《江戸の歴史家》，頁30-36；崛勇雄，《林羅山》，頁366-373。

²⁹ 林鷺峰，〈本朝通鑑前編跋〉，轉引自德富猪一郎，《近代日本國民史——德川幕府上期下卷思想篇》，頁505。少康是夏朝君主，其後人居於會稽，斷髮紋身。《晉書》曰：「昔夏少康之子封於會稽，斷髮紋身，以避蛟龍之害。今倭人好沉沒取魚，亦紋身以獲水禽。」《晉書》，卷97，〈四夷傳〉，頁2535。

³⁰ 林鷺峰，〈擬對策文〉，轉引自德富猪一郎，《近代日本國民史》，頁499。

他認為太伯抵達日本後，被土著神化為天孫，成為皇室祖先。對於中日年分不對稱，他用太伯及其後人長壽加以解釋：

然則草昧之世，泰伯以至德，來此國。蒼生仰慕之，尊崇之，呼之靈神乎。焉知不為大靈女貴也？神武即位，為周惠王之時，去文王殆二十世，自靈貴至神武六世。其數與中華雖不合，然本朝之祖神多皆得上壽，如朝鮮檀君之久過彭祖，則開國之始，不可謂無長生之人。³¹

太伯以採藥為名，逃之荊蠻的故事被用作來日的證明：「且夫！泰伯來託以採藥，則世調蓬島在本朝者，亦據之乎？徐市覓藥來朝，其慕太伯之跡耶？」對於中巖圓月，他認為其太伯論有可取之處，要為其翻案：「況月，本朝僧中之巨擘。博聞強記，不啻得美譽於扶桑，曾揚芳聲於異域，其必有所見也。臣雖非月之徒，以其義之可取，為彼欲辯千歲之冤。」³²對鷲峰而言，太伯的重要性不單是天皇祖先，而是在日本保存聖人之道：

就想，泰伯至德而基我王跡。箕子在仁以闢彼土地。鈞是先聖之所稱也，共曰東方君子國者，不亦宜乎。中華姑舍是，六合之內，守綱常之道，仰文物化，未聞如本朝及朝鮮者，豈非泰伯箕子之遺風哉？³³

羅山子鷲峰、孫鳳岡(1644-1732)及林家學派弟子多支持太伯傳說。惺窩門人松永尺五(1592-1657)的高足木下順庵(1621-1698)在《太伯論》中重申太伯後人渡日及太伯是政治模範。³⁴順庵弟子室鳩巢(1658-1734)肯定太伯教化之功。在一封私人的信件中，他稱讚中國古代聖人去異邦施教

31 林鷲峰，〈擬對策文〉，轉引自德富猪一郎，〈近代日本國民史〉，頁 499。

32 林鷲峰，〈擬對策文〉，轉引自德富猪一郎，〈近代日本國民史〉，頁 500-501。

33 林鷲峰，〈擬對策文〉，轉引自德富猪一郎，〈近代日本國民史〉，頁 502。

34 木下順庵，〈太伯論〉，頁 190。

而不損各地習俗：「古之聖人，一方行道有之。泰伯披髮文身以化荊蠻，箕子約法八條以治朝鮮。蓋因俗為國設教。」³⁵鳩巢雖無明言太伯後人渡日而治，但其引朝鮮的箕子傳說，讀者自會將太伯與日本聯想起來。

惺窩門人堀杏庵(1585-1757)之孫堀景山(1688-1757)介紹當時一些儒者的看法，就是將太伯與天照大神聯想起來。³⁶他們相信太伯一族將吳國的語言、服裝及宗教帶到日本：

或說：「天照大神，女體也，吳太伯之故。」吾信此言。太伯，殷世之人，殷人有尚鬼神之風俗。殷之餘風所至，日人尚神。日本事物多吳字，吳竹、吳服之類是也，符合之事多矣。³⁷

其實，太伯論在其它學派中亦有支持者。³⁸王陽明學派的中江藤樹(1608-1648)及熊澤蕃山(1619-1691)均相信太伯與日本皇室有關。³⁹蕃山在《三輪物語》寫道：

日本為周之後胤，故名東海姬氏國。稱女子之姓，日本女子謂之姬。姬者，婦人之美稱，周之姓也。天照皇者，泰伯也。天

35 譯自室鳩巢，〈遊佐次郎左衛門に答ふる第三書〉，收入貝原益軒・室鳩巢著，荒木見悟、井上忠校注，《貝原益軒・室鳩巢》，頁 246。

36 從文獻而言，熊澤蕃山是最早提出吳太伯即天照大神說的人。比蕃山早些的藤原惺窩及林羅山並無明言之論。不過惺窩的伊勢神宮三讓論已隱見此說。堀景山在學統上屬惺窩系統，跟蕃山一派似無接點，估計受惺窩啟發的可能較大。

37 堀景山著，日野龍夫校注，《不盡言》，頁 197。

38 例如古學派服部南郭(1683-1759)弟子鹿門望月(1697-1769)相信太伯一族在古代渡日傳播聖人之道。參鹿門望月，《鹿門隨筆》，卷 1，〈日本上古ノ學者〉，頁 45。

39 二人的太伯論散見以下文獻：中江藤樹，《翁問答》，下卷之末，頁 143；熊澤蕃山，《三輪物語》，卷 1，頁 141-158；熊澤蕃山，《源氏物語蕃山抄》。

照皇之像作兩寶童子者，泰伯吳國斷髮之姿也。日本之衣服稱吳服，食器謂吳器，皆吳國之事也。⁴⁰

跟羅山的觀點相近，蕃山認為太伯一族在九州向日向海岸登陸，太伯持劍殺大蛇，其子孫五代向日向稱王。他推測太伯是天照大神及太伯子孫為神武天皇。⁴¹對他而言，太伯不但是皇室祖先，也是文化傳播者，讚頌他從中國引進儒學倫理、農業、工業、狩獵、採礦，以及捕魚。⁴²其中以人倫之奠定至為重要：

泰伯渡來，立人倫之道。以愛教敬，以敬之心待父母。分上下之品，起禮報本，教人從何而來，終祭先祖。立祭天地之禮，立媒定婚姻之禮，此乃重人倫之始。⁴³

他對太伯的三讓退藏之德更是推崇備至：「周之太伯，三讓天下。民不知其德，退藏之至也。」⁴⁴

有職故實專家藤貞幹(1732-1797)相信吳太伯是神武天皇之祖先。他認為太伯後人經琉球抵達九州，娶地方領袖之女為妻，其子為神武天皇：「我邦太伯之末，因周之姬姓，天孫稱姬氏國，稱嶽阿麻美島。玉依姬(神武天皇之母)為此島豐玉彥之女。太伯之裔渡此島，娶玉依姬，生神武天皇。」⁴⁵他考證神武天皇該活在西元前 60 年，比日本史書所記遲 600 年。貞幹之論引來國學家本居宣長(1730-1801)的攻擊。

值得注意的是，相信太伯論的德川儒者雖是漢學專家，十分重視中國經典及史籍，但並非盲目的中國崇拜者，沒有忘記日本人的身

40 譯自熊澤蕃山，《三輪物語》，卷 1，頁 155。

41 根據神代傳說，拿劍斬殺大蛇者非天照大神，而是其弟須佐之男。

42 熊澤蕃山，《三輪物語》，卷 1，頁 147-155。

43 熊澤蕃山，《三輪物語》，卷 1，頁 156。

44 熊澤蕃山，《孝經小解》，頁 31。

45 藤井貞幹，《衡口發》，頁 3-4。

分。他們提倡太伯論的目的是在中國文化或儒家體系中給日本一個重要的位置，藉此強調日人不是東夷，而是中國聖人之後，而且繼承及發揚聖人之道。⁴⁶此外，太伯論的興起也代表部分德川學者對日本皇室的起源嘗試尋找一個比神道神話更合理的解釋。雖然太伯論支持者多避免公開此說，多只在私人文字中提及，但卻招來思想界及政壇對手的攻擊。

三、中國聖人論

德川日人大部分只接受太伯是中國聖人，不相信他與日本皇室有任何關係。林家的太伯論引起其它儒學及史家派系的不滿，其中以崎門學及水戶學的反應尤為強烈。

山崎闇齋(1618-1682)及其崎門學派歌頌太伯的德行，但否定他與日本皇室相關。他的〈泰伯論〉從文獻及歷史角度對日本的太伯傳說作全面及有力的攻擊，其主要論點如下：第一，他引《史記》謂太伯無子，位傳其弟，因此日本不可能是太伯之後。第二，他引用中日文獻指出太伯在中國南部建吳國，亡國後部分吳人渡日，在九州成松野氏。松野氏只是地方豪族，與皇室無關。第三，他認為日本之所以稱姬氏國，不是因為日本皇室本姓姬，而是天照大神以及很多古代領袖都是女性。姬讀作ひめ(hime)，是女性之意，姬氏國解作由女性統治之國。⁴⁷他解釋道：

⁴⁶ Herschel Webb, *The Thought and Work of the Early Mito School*, p. 21. 千千和實謂上古日本部族國家托稱太伯之後是出於慕華心理及政治外交上的考慮。參千千和實，〈吳太伯苗裔說の再検討〉，頁 2-8。

⁴⁷ 山崎闇齋，〈泰伯論〉，收入小林日出夫編，《朱子學大系 1——朝鮮の朱子學、日本の朱子學》，頁 179-80。闇齋對姬氏國的解釋參小野高潔，《百草露》，卷 4，引《日本書紀纂疏》，頁 82。

釋圓月，修國史用太伯之說，朝議禁止之矣。又《通鑑前編》周元王三年越滅吳下去，自太伯至夫差凡二十五世。今日本又云吳太伯之後。蓋吳亡其支庶入海為倭。是金氏亦無稽而言之。元王三年，實我孝昭三年也。《萬多姓氏錄》松野連出自吳王夫差也。然則支庶入海者，松野之先耳。⁴⁸

闇齋在其它著作也否定日本的太伯傳說。至於伊勢神宮的「三讓」，他謂此不記載於日本史籍，故不可信。他批評一些日人看了中國書籍後加以附會：

謂太伯之後者，本出於《晉書》。倭人既通中國，漸知今古書籍，乃其自托之言。恐未全信。……〈野馬臺詩〉云：「東海姬氏國。」俗儒因言：「天照太神，泰伯也。」以其姬氏而謂之女體，三讓額秘在寶藏，此謬妄之甚！《伊勢神宮諸記》、《元元集》等絕無之。〈野馬臺詩〉未見之載籍之中。⁴⁹

他以太伯論比作佛教真言宗的本地垂迹說，認為中國王子化身為日本皇室祖先的想法跟佛祖化身神道神祇的本地垂迹說一樣荒謬。他批評相信日本太伯傳說的人不但不尊重中國聖人，也不敬日本神祇：「噫儒生惑姬氏國之言，而欲誣太伯附之。佛者託大日靈之名，而欲牽大日合之。是皆犯《周禮》造言之刑，違國神正直之誨，實神聖之罪人也。」⁵⁰

闇齋及其崎門學派雖否定太伯為日本皇室祖先，但對太伯的政治倫理卻推崇備至，以其為忠孝立下模範。忠者，不願背叛殷朝；孝者，不違父親意願。孔子以太伯及文王為兩大完美人物，崎門學派卻將太

48 黑川道祐，《遠碧軒記》，卷上之1，頁11。

49 小野高潔，《百草露》，卷2，頁42。

50 小野高潔，《百草露》，卷2，頁42。

伯列在文王之前。⁵¹淺見綱齋(1652-1711)比較曰：「若以文王比武王，則文王為至德。若以泰伯比文王，則泰伯為至德。」⁵²

水戶學派批評林家史學不尊重神道及日本史籍。林家與崎門學對太伯的不同觀點基本上仍屬思想論爭層次，水戶學對林家史學的批評已帶有政治鬥爭的味道。⁵³根據水戶派學者安藤為章(1659-1716)的記載，水戶藩主德川光圀(1628-1700)知悉林氏父子在《本朝通鑑》記下太伯為皇室祖先後大怒，要求林家刪除有關文字。他認為官方史書只可引用《日本書記》及《古事記》等國史，不可輕信外國傳說。若以太伯為皇室祖先，不但對皇室不敬，亦令日本成為中國的附屬：「若信吳泰伯之論，神州之大寶成外國附庸。此書(《本朝通鑑》)者，成吾國萬代之醜事。速命林氏削魔說，依正史改正之。」⁵⁴後期水戶學者藤田東湖(1806-1855)亦有記述此事：

公(光圀)嘗與尾、紀二公在幕府，適有撰一史請刊行者。公繙閱，至於以吳太伯為神州始祖，大駭曰：「此說出於異邦附會之妄，我正史所無。昔後醍醐帝時有一妖僧倡斯說。詔焚其書。方今文明之世，豈可使在此怪事，宜命速削之。」二公左袒其議，遂停刊行。⁵⁵

水戶派學者雖不信日本太伯傳說，卻十分尊敬太伯。光圀十分欣賞其

51 西順藏、阿部隆一、丸山真男校注，《山崎闇齋學派》，頁 204-210、214-227。

52 淺見綱齋，〈拘幽操附錄〉，收入西順藏、阿部隆一、丸山真男校注，《山崎闇齋學派》，頁 206。

53 宮崎道生，〈林家と水戸と白石〉，頁 79-92。

54 譯自小野高潔，《百草露》，卷 2，引《年山紀聞》，頁 39。此故事亦見立原翠軒，《西山遺聞》，卷上，〈本朝通鑑御論の事〉，頁 299-230；小宮山楓軒，《水戸義公年譜》，頁 23。

55 藤田東湖，《弘道館記述義》，卷下，頁 175-176。

三讓之美德。其筆名「梅里」來自太伯墓所在地。⁵⁶德川隨筆《桃源遺事》：「梅里，太伯之墓名也。上(光圀)敬太伯，故取此名。」⁵⁷

除崎門學及水戶學外，一些德川史家對太白傳說亦持否定態度。日本國史學者松下見林(1637-1703)在《異稱日本傳》(1668)強調日本人是天照大神後裔，其歷史比太伯悠久；又謂部分吳國遺民可能因羨慕日本而前來歸化，但他們與日本皇室無關：

自天地開闢之始有我國，而號曰大日本豐秋津洲。我君之子世世傳統，所謂天照大神之御子孫也。吳始自泰伯，世之相後數千萬歲，日本何為泰伯之後哉？按《史記·吳世家》：「太伯卒無子，弟仲雍立。」……夫差之前，吳不通日本。謹按國史及我諸書，有異域人嚮風慕我來為臣民者，其氏族號蕃別。蕃別種類甚多，其中有松野氏，《新撰姓氏錄》曰：「松野，吳王夫差之後也。此吳人來於我之始也。」⁵⁸

見林認為日本與吳國在語言及風俗的相近純屬巧合，不存在吳國影響日本的情況：

不求其端，不訊其來者，率爾曰：「吳國之風斷髮文身。我俗亦斷髮吳服而多吳音，則太伯之後也。」此豈非傳會之說乎？或以官人輩染齒為文身之義，甚大謬也。男子以倍子鐵漿染齒者，起於鳥羽院天皇，事見《惠明院僧正記》。⁵⁹

新井白石(1657-1725)認為太伯後人有可能在古代日本成立地方政

⁵⁶ 相傳光圀少年不良，十七歲讀《史記》的〈伯夷列傳〉及〈吳太伯世家〉故事後大受感動，立志改過，參 Kate Nakai, "Tokugawa Confucian Historiography: The Hayashi, Early Mito School and Arai Hakuseki," pp. 74-75.

⁵⁷ 德川光圀，《桃源遺事》，頁 45。

⁵⁸ 松下見林，《異稱日本傳》，卷上 1，頁 19-20。

⁵⁹ 松下見林，《異稱日本傳》，卷上 1，頁 20。

權，但否定與天皇家有關。他在《古史通》之序曰：「今吾皇何時於此地建國已不可考。有人懷惡意引漢籍謂我國源於少康及吾皇室為泰伯之後。」⁶⁰他認為儒者將太伯作皇祖之舉與佛教徒以日本諸神為佛化身一樣荒謬：「微異朝之書，謂我國為夏少康之後，我祖為吳太伯之後。異端之徒以伊弉諾天毗盧遮那為天祖之誣說相同。」⁶¹他並不完全否定《晉書》的記載。《晉書》謂日本古代三十多小國自稱太伯之後，而且有鯨面文身之風俗。白石相信吳亡後太伯後人移民日本確有可能：「以前之世如何？通漢魏者三十餘國稱王，今不可知。三十餘國中或有少康、泰伯後裔在其中，不可否之。」⁶²不過這些小國都被神武天皇征服，所以日本皇室與中國移民無關。

幕府官員兼歷史考證學者伊勢貞丈(安齋，1715-1784)批評相信徐福及太伯來日傳說的日本人為不忠之徒：

有云：「秦臣徐福赴日，《尚書》尚存。」此記於異國之書，不見我朝官史，故不可信也。近吾邦儒者尊崇異國，稱之中朝，自貶蠻邦。此為不忠之徒，不敬吾朝傳統，以吳太伯、徐福之事為史實。⁶³

貞丈不信漢籍對日本的記載，認為必須要與日本史書核對，攻擊崇拜中國的日本儒者為叛徒：

漢書必經日書檢証。凡不見吾《日本書記》、《古事記》者不可取。近日本朝儒者輕日本為蠻夷，稱中國為中華。彼等乃對日本不忠之叛徒。以叛逆之心，奉太伯為皇祖，牽強無根，卻

60 新井白石著，桑原武夫編，《古史通》，卷1，頁260。

61 新井白石，《古史通》，卷1，頁8。

62 新井白石，《古史通或問》，卷4，頁291。

63 伊勢貞丈，《安齋隨筆》，頁243。

見諸文字。⁶⁴

其實還有很多基於神道信念或歷史考證來批評太伯論的人，不過大多是重覆安齋、見林、白石及貞丈的觀點。山鹿素行(1622-1685)以不記國史而否定太伯論的見解與安齋相近：「中華(日本)之始，舊紀所著，無可疑。而以吳泰伯為祖者，因吳越可一葦，吠俗書之虛聲，文字之禪，章句之儒，好奇雕空之所致也。」⁶⁵此外，他也像安齋般將太伯天皇祖先論比作佛教徒的本地垂迹說。他比較古代中日帝王的壽命及才能來否定太伯論，而且痛斥附會此說的日本人忘本不忠：

中華(日本)之人多靈武，凡自人皇逮崇神帝十世，年歷七百年，聖主壽算各向百歲。外朝(中國)之王者，此間三十有餘世，若泰伯之苗末，何異外朝之壽，況帝之聖武雄才，果拱手長視之屬乎。蓋居我土而忘我土，食其國而忘其邦，生其天下而忘其天下者，猶生於父母，而忘父母，豈是人之道乎。唯非未知之而已，附會牽合，以我國為他國者，亂臣也賊子也。朝儀多襲外朝之制，亦必非效此，自然之勢也。且外國通好之後，多有留學生，以精外國之事儀，故摘其美茹其嘉，是君子之知也。況彼此同氣之相通乎。如三讓之榜，皆附益之弊而非因證之也。⁶⁶

西川如見(1648-1724)在《日本水土考》(1720)解釋姬氏國為日本女子國之意，與泰伯無關：

以此國號姬氏國者，日本以間有女帝，故異邦稱言之。因以為泰伯之裔者非也。惟日本俗以姬為女子之通稱，以彥為男子之通名。彥之和語日子也，姬之和語日女也。此國之人皆日神之

⁶⁴ 伊勢貞丈，《安齋隨筆》，頁401。

⁶⁵ 山鹿素行，《中朝事實》，頁370。

⁶⁶ 山鹿素行，《中朝事實》，頁366。

裔也。⁶⁷

荻生徂徠(1666-1728)在《辨名》稱頌泰伯謙讓之德曰：「泰伯讓而文武之澤被一代，亦大矣哉。」⁶⁸此外，他在《護國雜話》中肯認古時吳國與日本有文化交流，及聽過吳太伯是天照大神之說：「自古日本通漢土，以通吳為始。吳有紡織者，織姬從吳而來。有太伯乃天照太神之說。」⁶⁹不過他卻不接受太伯為日本皇室祖先，在《護國遺編》中指出〈野馬臺詩〉是偽作。⁷⁰

片山蟠桃(1748-1821)在《夢之代》以太伯無子的觀點亦早見於安齋：「太伯時已有文字。若來日本建國，何故不留文字。文字可建國。文字在，國不可藏。吳氏家史見《史記》，云：泰伯卒，無子。弟仲雍立。」⁷¹聖應(?-1787)批評圓月及羅山的言論亦無新意：

至應神帝之朝，文字傳入。吳太伯之後，夏后少康之裔諸說，虛談妄說，不可取也。林道春以吳太伯為天照大神，其〈神武天皇論〉助僧圓月之浮說。種種議論，蔑視我神國之道統。⁷²

其它的反太伯論，散見於水戶藩儒者丸山活堂(1657-1731)的《泰伯論》(1722)、薩摩藩歌人八田知紀(1799-1873)的《泰伯論》、考證家寺島良安的《和漢三才圖會》及隨筆作家神澤貞幹(1710-1795)的《翁草》等著作。

除儒者外，國學家如本居宣長(1730-1801)、湯淺常山(1708-1781)、白井宗因、小野高潔(1747-1829)及鶴峰戊申(1788-1859)等從歷史及神道的立

⁶⁷ 小野高潔，《百草露》，卷2，引《日本水土考》，頁38。

⁶⁸ 荻生徂徠，《辨名》，卷上，頁572。

⁶⁹ 荻生徂徠，《護國雜話》，頁76。

⁷⁰ 荻生徂徠，《護國遺編》，卷18，〈野馬臺之詩〉，頁592-594。

⁷¹ 譯自 John S. Brownlee, *Japanese Historians and the National Myths, 1600-1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu*, p. 52.

⁷² 聖應，《胡蝶庵隨筆》，頁142。

場批評日本皇室源出太伯說，因其挑戰日本天皇的神權政治及今日人的身分認同產生混亂。宣長在《鉗狂人》(1785)批評以神武天皇為太伯苗裔之說是子虛烏有，將漢籍一些不可靠的記載申引而成的謬論：

泰伯之事，漢國《晉書·倭人傳》之「自謂太伯之後」起。我邦自中古有信之者，作「姬氏國」之名。近世有人以吳太伯為天照大神，將天神從天而降解作吳國之子孫渡來，此說為近世我邦之人所發明。上古之事，漢籍所記皇國之事，可疑甚多，實難以置信。⁷³

高潔在〈太伯徐福辨〉曰：「泰伯、徐福之前數千歲，有我國，有我天皇，何云遙後吳秦之裔乎？外夷人而有此言亦分也。我國之儒生等，幸左袒之助長者，實神國神明之誅伐，不可遁之大罪人。」⁷⁴戊申認為太伯後裔在九州成立熊襲王朝，但與天皇家無關。圍繞太伯的爭論踏入十八世紀後冷卻下來，因為與太伯相關的中日史料有限，雙方的論點在德川前期已被充份發揮，難以開拓新方向。此外，儒學在德川中期受官方支配較多，以太伯為皇室祖先的觀點變得比以前敏感。本位意識的高漲亦令太伯論失去市場。

四、太伯論的思想史意義

日本與吳太伯的關係是德川思想史的重要論述，反映日本在吸收中國文化時加以改造及在地化。究竟太伯在德川日人眼中是皇室祖先還是中國聖人？德川學者對接受太伯是中國聖人，甚至其後人可能在日本落地生根等命題上，基本上沒有產生太大問題。中日文獻的記述、中日古代風俗的接近，再加上九州若干宣稱是吳太伯的遺跡，令

⁷³ 本居宣長，《鉗狂人》，頁 529。

⁷⁴ 小野高潔，《百草露》，卷 2，頁 42。

不少德川日人相信吳國遺民曾經集體渡日。⁷⁵不過大部分日人無法接受天皇一族是吳太伯後裔的觀念，因為這與天皇來自天神的神道思想不合，對日人的身分認同帶來衝擊。⁷⁶

十七世紀是德川思想史上相當開放及活躍的時期，不同學派、觀念及價值並存，互相競爭及影響。太伯論成為思想戰線，表面上是林家與反林家陣營的對峙，是中華主義派與日本主義派的鬥爭。經更深入的分析會發現其實不論支持或否定日本太伯傳說的人都是從日本文化本位的角度出發，只不過使用不同的方法歌頌日本而已。究竟太伯是否身兼日本皇室祖先？支持派將日本看作聖人之後及聖人之道之繼承地；反對派強調神道的神統論及萬世一系說。不論是支持派或是反對派對太伯的德行均表示崇高敬意，並異口同聲讚美他不爭奪權位及不從事革命，這正是他們心目中日本比中國更為優秀的國體。因此在肯定日本皇室萬世一系上，兩派其實殊路同歸，這亦可以說是德川前期太伯論的特色與意義所在。

此外，太伯論也不是儒家跟神道家的對壘。羅山絕非反神道，他本身也信奉神道，而且致力將儒學與神道融合，其太伯論應以此脈絡加以疏理。⁷⁷他在〈倭賦〉(1612)云：「惟吾都之靈秀兮，神聖之所誕生。環以太洋海兮，耀暘谷之明明。名茲曰日本兮，固自然之嘉名。……

⁷⁵ 九州日向(今宮崎縣)諸塚山(亦稱太伯山)有太伯墓，相傳太伯生前曾居此地。此外，鹿兒島神宮祭祀太伯。兩者起源均不詳。

⁷⁶ 隨着民族主義的高漲，「吳太伯後裔說」在近代日本的影響力大減，在軍國主義當道時更成攻擊對象。大森志郎及村尾次郎斥之為大中華主義的空想產品。參大森志郎，〈吳太伯後裔說〉；村尾次郎，〈吳太伯說研究〉，頁162-220。大森戰後將其觀念在《魏志倭人伝の研究》進一步發揮。

⁷⁷ 參張崑將，〈日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色〉，頁141-180。

泰伯競而來兮，少康子止而不復。」⁷⁸從羅山的例子，可見儒神融合是德川思想界的一股力量，不過儒學及神道呈現的矛盾及對峙亦十分明顯。吳太伯的論爭，顯示「崇儒」及「敬神」(套用水戶學學者藤田東湖語)兩派的思想路線鬥爭。前者相信日本神道可兼容中國儒學，因此用吳太伯附會神道有關天皇家起源的傳說；後者關注中國儒學的外來性，擔心對外來思想的文化認同會損害對日本的政治認同。⁷⁹

圍繞太伯的論爭反映中國儒學與德川體制存在緊張關係。究竟以日本神祇或中國聖人為其歷史及世界秩序之根源，德川學者要對此作出取捨。太伯論的支持者嘗試將中國儒學與日本神道融合；反對者致力保護日本政治正統性及文化完整性，抗拒中國文化的影響。反映德川前期日人對異質文化的吸納、包容及改造存在迥然不同的取向。

(本文於 2013 年 10 月 15 日收稿；2014 年 5 月 25 日通過刊登)

⁷⁸ 林羅山，《林羅山文集》，卷 1，〈倭賦〉，頁 1。

⁷⁹ 有關東亞儒者在政治認同及文化認同的兩難，參黃俊傑，〈論東亞遺民儒者的兩個兩難式〉，頁 61-80。

徵引書目

一、傳統文獻

ハビアン(Fucan Fabiao)著，《妙貞問答》，收入三枝博音、清水幾太郎編，《日本哲學思想全書》，第10卷，東京：平凡社，1980。

卜部兼方，《釋日本紀》，收入《国史大系》，第7卷，東京：經濟雜誌社，1901。

小林日出夫編，《朱子學大系1——朝鮮の朱子學、日本の朱子學》，第12冊，東京：明德出版社，1977。

小宮山楓軒，《水戸義公年譜》，收入川崎三郎譯注，《譯注大日本史》，卷12，東京：建國紀念事業協會，1943。

小野高潔，《百草露》，收入《日本隨筆大成》，第3期，卷11，東京：吉川弘文館，1977。

山鹿素行，《中朝事實》，收入《山鹿素行全集》，卷13，東京：岩波書店，1941。

中江藤樹，《翁問答》，收入《日本思想大系》，第29冊，東京：岩波書店，1974。

木下順庵，《太伯論》，收入市島謙吉編，《続々群書類從》，第2期，東京：國書刊行會，1909。

北畠親房著，佐藤仁之助校訂，《新註神皇正統記》，東京：青山堂書房，1927。

古事類苑刊行會編，《古事類苑》，東京：古事類苑刊行會，1932，神宮司廳藏版。

司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索引，張守節正義，《史記》，臺北：鼎文書局，1992。

本居宣長，《鉗狂人》，收入本居宣長撰，本居豐穎校，《本居宣長全集5》，東京：吉川弘文館，1927。

立原翠軒，《西山遺聞》，收入千葉真治編，《義公叢書》，東京：早川活版所，1909。

伊勢貞丈，《安齋隨筆》，第1冊，東京：吉川弘文館，1929。

朱熹，《四書集注》，臺北：藝文印書館，1980。

西順藏、阿部隆一、丸山真男校注，《山崎闇齋學派》，收入《日本思想大系》，第31冊，東京：岩波書店，1980。

佚名，《日本書紀私記》，收入黑板勝美編，《新訂增補国史大系》，東京：吉川弘文館，1965。

- 貝原益軒、室鳩巢著，荒木見悟、井上忠校注，《貝原益軒・室鳩巢》，收入《日本思想大系》，第34冊，東京：岩波書店，1970。
- 房玄齡，《晉書》，上海：中華書局，1936。
- 松下見林，《異稱日本傳》，收入近藤瓶城編，《史籍集覽》，第20冊，東京：近藤出版部，1926。
- 林羅山，《林羅山文集》，京都：京都史蹟會，1979。
- 姚思廉，《梁書》，上海：中華書局，1936。
- 堀景山著，日野龍夫校注，《不盡言》，收入《新日本古典文学大系》，第99冊，東京：岩波書店，2000。
- 張楚金著，竹內理三校訂，《翰苑》，東京：吉川弘文館，1975。
- 荻生徂徠，《辨名》，收入《日本思想大系》，第36冊，東京：岩波書店，1973。
- 荻生徂徠，《護國遺編》，收入荻生徂徠，《荻生徂徠全集》，卷18，東京：みすず書房，1983。
- 荻生徂徠，《護國雜話》，收入《續日本隨筆大成》，卷4，東京：吉川弘文館，1979。
- 鹿門望月，《鹿門隨筆》，收入濱野知三郎編，《日本芸林叢書》，第2冊，東京：六合館，1928。
- 黑川道祐，《遠碧軒記》，收入《日本隨筆大成》，第1期，卷10，東京：吉川弘文館，1975。
- 新井白石，《古史通》，東京：松山堂，1871。
- 新井白石，《古史通或問》，收入新井白石，《古史通》，東京：松山堂，1871。
- 新井白石著，桑原武夫編，《古史通》，收入《日本の名著》，第15冊，東京：中央公論新社，1969。
- 聖應，《胡蝶庵隨筆》，收入《日本隨筆大成》，第2期，卷17，東京：吉川弘文館，1974。
- 熊澤蕃山，《三輪物語》，收入《日本哲学全書》，第4冊，東京：三一書房，1936。
- 熊澤蕃山，《孝經小解》，收入早稻田大學出版社編輯，《孝經・大学・中庸・論語——漢籍国字解全書——先哲遺著》，卷1，東京：早稻田大學出版部，1926。
- 熊澤蕃山，《源氏物語蕃山抄》，東京：巧藝社，1935。
- 廣智書局編輯部編，《言文對照四書》，香港：廣智書局，1968。
- 德川光圀，《桃源遺事》，收入千葉真治編，《義公叢書》，東京：早川活版所，1909。
- 德富猪一郎，《近代日本國民史——德川幕府上期下卷思想篇》，東京：明治書院，

1936。

藤田東湖，《弘道館記述義》，收入菊池謙二郎編，《東湖全集》，東京：博文館，1940。

藤貞幹，《衝口發》，東京，1781，早稻田大學圖書館藏。網址：http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05_05003/。擷取日期：2014年9月9日。

藤原惺窩語，林羅山著，《梅村載筆》，收入《日本隨筆大成》，第1期，卷1，東京：吉川弘文館，1975。

二、近人論著

千千和實，〈吳太伯苗裔說的再檢討〉，《東京学芸大学研究報告》，1(東京，1949)，頁2-8。

大森志郎，〈吳太伯後裔說〉，收入大森志郎，《上古日本と支那思想》，東京：拓文堂，1942，頁162-220。

山口龜吉編，《野馬臺詩千字文弁解大全》，東京：千松堂，1894。

山本七平，《現人神の創作者たち》，東京：文藝春秋社，1982。

王勇，《吳越移民與古代日本》，東京：國際文化工房，2001。

吳偉明，〈日本楊貴妃傳說的流變及思想史考察〉，《學術月刊》，506(上海，2011)，頁123-130。

吳偉明，〈從德川史學看中國正統論的在地化〉，《臺灣東亞文化研究學刊》，9：1(臺北，2012)，頁137-160。

吳偉明，〈《孟子》在德川政治思想的挪用——以吉田松陰的《論孟餘話》為切入點〉，《中國哲學與文化》，11(桂林，2014)，頁127-144。。

坂本太郎，《修史と史學》，東京：吉川弘文館，1989。

村尾次郎，〈吳太伯說研究〉，《建武》，5：5(東京，1940)。

宮崎道生，〈林家と水戸と白石——太伯国祖論をめぐる三史學の立場〉，《日本歴史》，158(東京，1961)，頁79-92。

馬興國、宮田登主編，《中日文化交流史大系・民俗卷》，杭州：浙江人民出版社，1996。

崛勇雄，《林羅山》，東京：吉川弘文館，1964。

張崑將，〈日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色〉，《臺大文史哲學報》，58(臺北，2003)，頁141-180。

野口武彥，《江戸の歴史家》，東京：筑摩書房，1979。

- 鳥越憲三郎，《古代中国と倭族——黄河・長江文明を検証する》，東京：中央公論新社，2000。
- 黃俊傑，〈論東亞遺民儒者的兩個兩難式〉，《臺灣東亞文化研究學刊》，3：1(臺北，2006)，頁 61-80。
- 韓昇，《日本古代的大陸移民研究》，臺北：文津出版社，1995。
- Brownlee, John S. *Japanese Historians and the National Myths, 1600-1945: The Age of the Gods and Emperor Jinmu*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1997.
- Hudson, Mark. *Ruins of Identity: Ethnogenesis in the Japanese Islands*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Nakai, Kate. "Tokugawa Confucian Historiography: The Hayashi, Early Mito School and Arai Hakuseki," in Peter Nosco ed., *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 27-61.
- Ng, Wai-ming. "The Hsü Fu Legend in Tokugawa Japan: A Textual Study," *Journal of Asian History*, 38:1(2004), pp. 27-40.
- Ng, Wai-ming. "Names for China in Tokugawa Political Discourse," *Journal of Asian History*, 48:1(2014), pp. 61-79.
- Webb, Herschel. *The Thought and Work of the Early Mito School*. New York: Columbia University Press, 1958.

Wu Taibo in Early Tokugawa Thought

Wai-ming Ng

Department of Japanese Studies, Chinese University of Hong Kong

Whether Taibo was the ancestor of the Japanese imperial family or merely an ancient Chinese sage became a point of controversy among Japanese intellectuals of the Tokugawa period (1603-1868). In particular, in the seventeenth century, three major intellectual schools—the Hayashi school, the Kimon school and the Mito school—actively participated in an intellectual discussion regarding this issue. This article examines the controversy surrounding Taibo among early Tokugawa scholars and discusses its political and intellectual significance through a textual analysis of Tokugawa writings about him. It aims to deepen our understanding of issues related to national and cultural identity, the adaptation of Chinese Confucianism in the context of Japanese society and politics, and the vitality and creativity of thought and culture in the early Tokugawa period. On a more profound level, advocates and critics of the Taibo legend in Japan represented conflicting attitudes toward the relationship between Chinese and Japanese traditions. Advocates of the Taibo legend attempted to accommodate Chinese Confucianism within the Japanese tradition, whereas critics of the legend upheld Japanese political orthodoxy and cultural integrity in the face of unwanted Chinese influence.

Keywords: Wu Taibo legend, localization of Confucianism, Sino-Japanese cultural exchange, Shinto-Confucian relations