

# 徐福東渡傳說在德川思想史的意義

吳偉明

香港中文大學日本研究學系

## 引言

司馬遷(前145–前90)在《史記》有關秦朝方士徐福東渡的記述，刺激中日歷代文人雅士的想像及學者的討論。徐福成為中日思想文化交流史的象徵，不同時代的學者對他的看法反映兩國的關係及相互認識的過程。日本自平安時期(794–1186)後半開始出現徐福東渡日本的傳說，相關文獻及遺跡不斷增加，至德川時代(1603–1868)達到全盛。德川日本的徐福傳說反映國家意識的冒起及日本人對中國文化的複雜情懷。中日學界的徐福研究多從考古學及文字考證的角度出發，反覆檢證徐福東渡日本的可能性。<sup>1</sup>本研究的目的並非要證明徐福是否曾東渡日本，而是將這個課題放在日本思想史及中日文化交流史的脈絡加以梳理。它主要透過對德川文獻的分析，探討徐福傳說在德川思想史的意義，以期了解中國文化在德川日本如何被吸納與改造的過程。

## 德川以前的徐福東渡傳說

自從《史記》記載徐福後，歷代中國史家及學者對他產生極大的興趣，其故事先後在劉安(前179?–前122)《淮南子》、班固(32–92)《漢書》、陳壽(233–297)《三國志》、

---

<sup>1</sup> 衛挺生在《日本神武開國新考：徐福入日本建國考》(香港：商務印書館，1950年)透過大量中日文獻及考古發現，提出神武天皇其實是徐福的大膽論說，引起學界的注意與討論。此書後來還出了日文版《神武天皇=徐福伝説の謎》(東京：新人物往來社，1977年)。他的主張引起以家永三郎為首的日本學者質疑。彭雙松的《徐福即是神武天皇》(苗栗：富蕙圖書出版社，1983年)進一步闡明衛的主張。中日學者以後仍多從此角度研究徐福。參汪向榮：〈徐福、日本的中國移民〉，載中國中日關係史研究會(編)：《日本的中國移民》(北京：三聯書店，1987年)，頁29–66；安志敏等：《徐福伝説を探る一日中合同シンポジウム》(東京：小学館，1990年)。專門誌有張良群主編的《中外徐福研究》(合肥：中國科學技術大學出版社，2007年、2009年共兩期)。

范曄(398–445)《後漢書》及司馬光(1019–1086)《資治通鑑》中出現。這些史書將徐福的故事進一步擴充，不過並沒有明確指出他到達日本。

大約在十世紀左右，中國一些文人墨客在詩文裏推測徐福最終攜帶童男童女及工匠移居日本。有趣的是，這種徐福東渡日本的想法極有可能是受唐(618–907)宋(960–1279)時期前來中國的日本僧侶、商人及官吏所影響。他們相信徐福率眾定居日本，對當地文化、宗教及風俗帶來衝擊。德川以前日人已建立三種不同的徐福東渡傳說：富士山說、熊野說及熱田神宮說。

富士山說早在平安後期即已出現，是最早在日本形成的徐福東渡傳說，在中國的五代時期(907–960)傳至中國。五代後周濟州開元寺僧人義楚在《義楚六帖》(955年)中記載他從來華的日本真言宗僧弘順口中，得知日本有徐福帶同五百對童男童女登陸日本後，向東北面前進，在富士山一帶定居下來的傳說。此說帶有桃花源的文化想像，避難東渡的徐福在富士山尋獲安身立命的理想鄉。其原文曰：

日本國亦名倭國，東海中。秦時徐福將五百童男五百童女止此國也。今人物一如長安。……又東北北千餘里有山名富士，亦名蓬萊。其山峻，三面是海，一朵上聳，頂有火煙。日中上有諸寶流下，夜則卻上，常聞音樂。徐福止此謂蓬萊，至今子稱皆曰秦氏。彼國古今無侵奪者。龍神報護，法不殺人，為過者配在犯人島。其他靈境名山，不及一一記之。<sup>2</sup>

室町時代(1392–1573)天台宗僧玄棟在《三國傳記》(約1407年)記：「蓬萊者，富士山也。徐福隱居於此，其子孫為秦氏。」<sup>3</sup>

熊野說亦出現於平安末年，十一世紀的日本文學已有熊野徐福祠的記載。《熊野權現緣起書》(1075年)提及徐福祠及蓬萊島。此說在中世流行起來，而且經由元明時期的日本僧侶傳至中國。元朝詩人吳萊(1297–1340)從一日本禪僧得知，日本有徐福在紀伊半島東南部熊野登陸的傳說，當地人還建徐福祠紀念。吳萊〈聽客話熊野山徐市廟〉詩曰：

大瀛海岸古紀州，山石萬仞插海流。  
徐市求仙乃得死，紫芝老盡使人愁。<sup>4</sup>

南宋滅亡後於1279年避難日本的僧人無學祖元(1226–1286)曾參訪徐福祠，並作〈獻香於紀州熊野靈祠〉詩，留下佳句：

<sup>2</sup> 義楚(著)、山路芳範(編)：《義楚六帖》(京都：朋友書店，1979年)，卷21，國城市部43，頁459。此書1669年在京都為飯田忠兵衛重印，在德川學者之間流傳頗廣。

<sup>3</sup> 玄棟(著)、名古屋三國伝記研究会(編)：《三國伝記：平仮名本》(東京：古典文庫，1982年)，上冊，頁52。

<sup>4</sup> 吳萊：《淵穎集》(北京：中華書局，1985年)，卷八，頁234。

先生採藥未曾回，故國山河幾度埃。  
今日一香聊遠寄，老僧亦為避秦來。<sup>5</sup>

此外，五山禪僧絕海中津（1336–1404）曾向明太祖朱元璋（1368–1398 在位）介紹熊野的徐福傳說及在地圖中指出熊野所在。<sup>6</sup>他應太祖的邀請，賦詩如下：

熊野峰前徐福祠，滿山藥草雨餘肥。  
只今海上波濤穩，萬里好風須早歸。<sup>7</sup>

可見熊野的徐福祠已聞名中日，並且日人相信徐福帶來漢方草藥及農業技術。徐福成為中日友好交往的象徵，中日文人及僧侶都樂於用他打開話題。朝鮮文臣申叔舟（1417–1475）遊歷中國、日本及琉球後寫下《海東諸國記》（1471年），記下紀州人將徐福當作熊野大權現：「孝靈天皇七十二年，秦始皇帝遣徐福入求仙，遂至紀伊州居焉。崇神天皇十七年〔前81〕，是時熊野權現神始而現。徐福成而為神國人，至今祭之。」<sup>8</sup>可見熊野說將徐福傳說與日本神道揉合，徐福成為神祇在日本受到供奉。

熱田神宮說遲至鎌倉時期（1185–1333）才正式形成，影響力不及富士山說及熊野說。在鎌倉時期熱田神宮已出現蓬萊宮信仰。昔日熱田是海濱，容易被人與蓬萊宮聯想起來。1313年京都比叡山僧興圓（1262–1317）在《溪嵐拾葉》中謂：「蓬萊宮者，熱田神宮是也。」<sup>9</sup>室町禪僧惟肖得巖（1360–1437）在《東海瓊華集》（1395年）中提及徐福一行抵達尾張（今名古屋），熱田神宮因此建成：「世傳，秦徐市上書始皇，請與童女五百人，入海求三神山不死藥，而得海島，遂留不還，即我朝尾州熱田神祠是也。」<sup>10</sup>惟肖雖無明言徐福與神武天皇的關係，但因為熱田神宮祭祀神武天皇，所以容易給人徐福與天皇家有關的聯想。不過在這點上，在日本的中世及近世並沒有發展起來。<sup>11</sup>

<sup>5</sup> 轉引自羽田武榮：《徐福ロマン—弥生時代のフロンティア》（東京：亜紀書房，1993年），頁155–56。

<sup>6</sup> Joshua A. Fogel, *The Literature of Travel in the Japanese Rediscovery of China, 1862–1945* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), p. 31.

<sup>7</sup> 絕海中津：〈應制賦三山〉，載山岸德平（校注）：《五山文学集、江戸漢詩集》，日本古典文学大系89（東京：岩波書店，1966年），頁116。

<sup>8</sup> 百井塘雨：《笈埃隨筆》，收入日本隨筆大成編輯部（編集）：《日本隨筆大成》第2期第12卷（東京：吉川弘文館，1974年），頁101。

<sup>9</sup> 轉引自山本紀綱：《日本に生きる徐福の伝承》（東京：謙光社，1979年），頁104。山本認為熱田蓬萊說的起源可追溯至平安後期。

<sup>10</sup> 惟肖得巖：《東海瓊華集》，收入玉村竹二（編集）：《五山文学新集》第2卷（東京：東京大学出版会，1968年）。

<sup>11</sup> 相對而言，日本自中世以降出現吳太伯為日本皇室祖先的見解。見Wai-ming Ng, “Wu T’ai-po in Early Tokugawa Thought: Imperial Ancestor or Chinese Sage?” *East Asian History* 21 (June 2001), pp. 55–64。

以上三種徐福東渡日本傳說在中世雖已出現，但仍未充分發揮及傳播。日本人在不同場合加以利用，例如與中國人打開話題、給日本在中國文化體系中尋找重要位置或強調家鄉的文化角色。

### 德川時代流行的徐福傳說

德川時代是徐福傳說的全盛期。徐福不但是地方傳說，也是德川學者之間的熱門題材。他們對徐福產生興趣主要有以下三大原因：第一，德川是中日文化交流及日本思想的高峰，隨着中國典籍及文化的大量輸入，形成了活潑多元的思想氣候，加上出版業興隆，國內交通又有改善，德川著作中有關徐福的文字遂不斷增加。不同的思想及宗教派系互相競爭，有關徐福的論述於是成為德川思想界的文字戰線。第二，德川為史學盛世，幕府、地方藩屬及私人均熱衷編撰國史。史家討論日本古代史有關中國移民時，對於徐福難以避而不談。第三，德川多造偽活動，偽作出大量書籍、藝術品、遺跡，以遂其政治、宗教或文化的目的。<sup>12</sup>這時外國人（如徐福、吳太伯、楊貴妃）的日本渡來說及日本人（如源義經及大鹽平八郎）的中國亡命論相繼出現，很多隨筆、遊記之類的流行文學都喜歡加入這些傳說以吸引讀者，增加銷量。

全國各地掀起徐福熱，爭相競逐稱為徐福上陸及定居之地，相關文獻及遺跡亦大量湧現。舊有三種徐福東渡傳說獲得進一步發展，新的說法亦乘時冒起。

富士山說多了文獻及遺跡的支持，比中世更趨普及。林羅山《丙辰紀行》（1616年）、《鶴塚碑文》（1798年）、《甲州叢記》、《甲斐國志》（1814年）、《富士山北口の記》等地方史料及遊記（紀行文）均對此說加以介紹。<sup>13</sup>《丙辰紀行》指出徐福到達的蓬萊山就是富士山：「富士山之名，非但聞名我朝，遠及中華。赤人歌於《萬葉》，都良香記於《文粹》。徐福採藥止此山，謂之蓬萊山，見義楚文帖。……大古若同仁者樂，蓬萊何必覓神仙。」<sup>14</sup>《富士山北口の記》將三種徐福東渡傳說連在一起，以富士山為徐福最後定居之地：「徐福巡回熊野三山後，至尾張熱田，巡迴諸州，遂安住富士山

<sup>12</sup> Benjamin Wai-ming Ng, "The Forgery of Books in Tokugawa Japan," *East Asian Library Journal* 9, no. 2 (Autumn 2000), pp. 19–45.

<sup>13</sup> 1883年富士吉田市的宮下家公開其家傳古文書（一般稱之為《宮下文書》或《富士文書》）。此書以漢文及萬葉假名寫成，內容多與徐福相關，而且部分託稱出自徐福之手。謂徐福抵達富士山後，發現日本天皇家是炎帝神農之後的秘密。學界多以此書為偽，作者及成書年份不詳，但據稱德川時代已經秘藏於宮下家，而且文書詳細紀錄富士山在德川時期的爆發活動，估計非成於一人之手，而且成書不遲於德川後期。飯野孝宥使用《宮下文書》重組日本上古史，參飯野孝宥：《弥生の日輪—秦徐福伝説と古代天皇家》（東京：新人物往来社，1993年）。

<sup>14</sup> 林羅山：《丙辰紀行》，早稻田大學圖書館公開文獻電子版，請求記號：ル03\_03672 ([http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ru03/ru03\\_03672/ru03\\_03672.html](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ru03/ru03_03672/ru03_03672.html))。

麓。」<sup>15</sup>浮世繪大師葛飾北齋(1760–1849)留下〈徐福仰視富士圖〉(徐福、富士を仰ぐ図)，可見富士山說刺激文藝創作。

在實物方面，富士吉田一小山坡上有一石造徐福祠，小神社有「徐福大明神」題字，成立年份不詳。元祿年間(1688–1703)富士吉田福源寺設置紀念徐福的鶴塚。根據當地傳說，徐福死後化作三匹鶴，活了兩千多年。元祿年間，一鶴在飛行途中跌死於福源寺境內。該寺於1698年建鶴塚紀念。〈鶴塚碑文〉曰：「峽州有鶴郡，其地南接富岳之趾。相傳孝靈帝時秦徐福結伴求藥，入東海神仙到此福壤之地，留而不返。後三鶴常遊於郡中，時人以為徐福之化身。」<sup>16</sup>

此外，河口湖的淺間神社內有波多志神社，供奉徐福為養蠶織布之神，認為他將中國的養蠶、紡織、農耕、草藥等知識帶來富士山一帶。<sup>17</sup>根據當地傳說，徐福在富士山尋找不死藥未果，和日人結婚，與同行的童男童女定居於河口湖北岸，教導村民養蠶、紡織、耕種及造紙。幕臣松平定能(1758–1831)在《甲斐國志》稱：「現在子孫稱秦氏，河口、吉田營師職之人，有秦、波多、羽田之姓數家。」<sup>18</sup>他如此記述富士淺間神社：「秦大明神未社之相傳，祭秦之徐福，因此稱徐福之社。」<sup>19</sup>

熊野說在德川時代依然是流傳最廣的徐福傳說，相關文獻頗為豐富，在《熊野年代記》、《連集良材》(1631年)、田中玄順編《本朝列仙傳》(1686年)、新井白石(1657–1725)《同文通考》(1760年)、北圃恪齋(1731–1782)《熊野遊記》(1801年)等都有記載。<sup>20</sup>熊野在中世已建徐福祠，德川時代出現大量新遺跡，包括徐福墓、徐福七家臣墓、蓬萊山、徐福宮、秦住村、徐福紙、徐福舞、先秦古文書、徐福馬鞍及古石牆。<sup>21</sup>谷養流軒在其〈西國三十三所道標〉(1690年)將熊野古道波田須的徐福宮列為西國三十三所名所之一的「新宮湊」。徐福宮有徐福鉢，相傳是徐福遺物。<sup>22</sup>當地的養蠶、稻作、草藥、冶金、造紙及捕鯨都有人看作是徐福的遺風。

<sup>15</sup> 轉引自羽田武榮：《徐福ロマン》，頁55–56。

<sup>16</sup> 轉引自羅其湘、飯野孝宥：《徐福—弥生の虹棧》(東京：東京書籍，1988年)，頁200。橘南谿在《北窗瑣談》對此傳說有詳細介紹。參橘南谿：《北窗瑣談》，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第2期第15卷(東京：吉川弘文館，1974年)，頁273–74。

<sup>17</sup> 根據《日本三代實錄》(901年)，864年富士山爆發，為了消災，伴直真貞(相傳他是徐福的後人)在河口湖建淺間神社以鎮災。

<sup>18</sup> 轉引自羅其湘、飯野孝宥：《徐福—弥生の虹棧》，頁201。

<sup>19</sup> 同上注，頁206。

<sup>20</sup> 德川文獻中有關熊野的徐福傳說，參達志保：《徐福論—いまを生きる伝説》(東京：新典社，2004年)，頁120–30。

<sup>21</sup> 島田正郎認為徐福墓成立於室町後期，參島田正郎：〈徐福伝承成立の基盤〉，載地方史研究所(編)：《和歌山県：歴史》(東京：地方史研究所，1957年)。

<sup>22</sup> 徐福宮建於何時不可考，但在1624年的文獻中已見。參林建同：〈秦徐福事蹟之研究〉，載林建同、朱振聲(編)：《徐福與日本》(香港：香港徐福會，1976年)，頁13。

這些遺跡、遺風在德川隨筆以及地方遊記多有記述。林羅山(1583–1657)〈倭賦〉(1612年)詠曰：「彼徐福之求藥兮，遂羽化而登仙。或稱南紀熊野兮，祠祭乎千年。」<sup>23</sup>北圃恪齋《熊野遊記》介紹徐福墓、徐福祠及蓬萊云：「東至飛鳥祠，田間有徐福墓，為秦皇求採藥，死於此。飛鳥祠側又有其祠。西數步小山出海，名蓬萊。」<sup>24</sup>橘南谿(1754–1806)在《西遊記續編》(1797年)介紹蓬萊山、徐福祠、徐福墓及先秦古文書。廣瀨旭莊(1807–1863)在《日間瑣事錄》(1839年)留下其參觀熊野徐福墓的記錄。<sup>25</sup>瀧澤馬琴(1767–1848)在《玄同放言》(1820年)記曰：「傳徐福尋仙藥至此，定居熊野。此事正史不記，雖出古俗，不可否之。紀伊國熊野山下，飛鳥之地，有徐福墳。又熊野新宮東南，名蓬萊山，有徐福祠。當初徐福所採蓬萊之神藥，熊野之野生人參也。」<sup>26</sup>此外，他在《椿說弓張月》(1811年)提出，徐福將中國的農耕、紡織、製鹽、捕魚、料理引進熊野。<sup>27</sup>

熊野的徐福傳說獲得官方支持。1629年，明正天皇(1629–1643在位)在徐福祠求雨。1692年，東山天皇(1687–1709在位)參拜徐福祠。首代紀伊藩(今和歌山縣)藩主德川賴宣(1602–1671)在新宮建徐福墓，由朝鮮儒者李梅溪(1617–1682)用隸書題字「秦徐福之墓」。此外，1635年賴宣還向同地的速玉大社呈上〈徐福來遊圖〉三幅。紀伊藩在1834年在那智大社建徐福顯彰碑，歌頌熊野為避難勝地。

相對富士山說和熊野說，熱田神宮說在德川時代發展有限，只在一些遊記(如林羅山的《丙辰紀行》與德巖養存〔1632–1703〕的《東遊紀稿》)及地方志(如內藤東甫〔1728–1788〕的《張州雜誌》與天野信景〔1663–1733〕的《尾張風土記》〔1771年〕)有所介紹。養存在1679年遊熱田神宮，其《東遊紀稿》(1694年)寫道：「早登熱田宮，傳云秦徐福入海求三仙山不死藥，即我朝尾州熱田神祠是也。」<sup>28</sup>東甫在《張州雜誌》中引述中日文獻，證明徐福一行在熊野生活數年後移居尾張，熱田神宮為其在尾張

<sup>23</sup> 林羅山(著)、京都史蹟會(編)：《林羅山文集》(京都：ぺりかん社，1979年)，第1卷，頁1。

<sup>24</sup> 北圃恪齋：《熊野遊記》(東都：千鍾書房，1801年)，卷下，頁10–11。早稻田大學圖書館公開文獻電子版，請求記號：ル04\_03162 ([http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ru04/ru04\\_03162/](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ru04/ru04_03162/))。

<sup>25</sup> 有關德川日人如何討論熊野版的徐福傳說，參山本紀綱：《徐福—東來伝説考》(東京：謙光社，1975年)，頁238–53。

<sup>26</sup> 瀧澤馬琴：《玄同放言》，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第1期第5卷(東京：吉川弘文館，1975年)，頁94。除人參外，亦有德川日人以昆布、鮑魚及天台烏藥為徐福所採的不死藥。參佐々木貞高：《閑窓瑣談》(1841年)，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第1期第12卷(東京：吉川弘文館，1975年)，頁416。

<sup>27</sup> 參瀧澤馬琴：《椿說弓張月》，日本古典文学大系60(東京：岩波書店，1958年)，後篇，17回，頁254–55。

<sup>28</sup> 轉引自山本紀綱：《日本に生きる徐福の伝承》，頁107。

上陸之地，其附近之蓬萊山可作佐證。他引《尾張風土記》對熱田神宮的介紹：「當社前有山松茂森森然，此號蓬萊山。秦徐福入蓬萊者，此地乎？」<sup>29</sup>

德川一代全國熱衷徐福傳說，宣稱擁有其遺跡的地方竟多達二十多處，遍及本州、九州、四國的沿海。<sup>30</sup>現舉其中兩個新說佐賀說及薩摩說為例。

佐賀有蓬萊山及蓬萊島，地方史料多用來附會徐福傳說。金立神社在1648年放置《徐福金立緣起圖》，描述徐福上岸的風景。<sup>31</sup>根據〈金立神社畫圖緣起〉，徐福為秦始皇第三王子，抵佐賀後欲找登陸之地，放杯於海中飄浮，他隨杯在諸富町寺井津登陸，該地日後成為金立神社。徐福成為該社主神金立大權現。此神為農耕之神，能降雨。當地人民相信徐福引進中國農業、紡織和醫學。金立神社除每年春秋二祭外，每五十年還舉辦徐福大祭，以示感恩。<sup>32</sup>諸富町的新北神社祭祀徐福大權現，寺內有一棵樹齡兩千多年的白檀樹，相傳為徐福所種。大木惣右衛門在《肥前古跡緣起》(1665年)記載徐福帶七百多人在諸富町上岸。佐賀還有徐福井、徐福上陸地石碑、徐福愛人阿辰墓、徐福溫泉等遺跡。

薩摩(今鹿兒島)有四地宣稱擁有徐福遺跡，也有一些地方史料提及當地的徐福傳說。根據冠嶽山鎮國寺所藏的《頂峯院文書》，徐福在孝靈天皇統治年間飄流至鹿兒島的串木野登陸，生活一段日子後移往熊野。<sup>33</sup>該書還解釋冠嶽的由來是因為徐福攀登此山，至頂脫冠。<sup>34</sup>當地人認為徐福傳入漢方藥。該地的地名(如秦邑、秦坡止、秦屋敷、唐船塚、市來、冠嶽等)亦被指與徐福相關。

德川時代各地興起徐福熱，得到一些地方的大名和官吏支持。他們強調該地在中日文化交流史起重要作用，藉此推動旅遊業。此外，神道家、佛教徒、隨筆作家以至平民百姓都十分熱衷徐福傳說。這固然反映中國文化在日本的影響達到最高峰，德川日人對各種中國文化深感興趣，給徐福傳說創造成長的環境。同時必須注

<sup>29</sup> 內藤東甫(著)、熱田神宮宮庁(編)：《熱田神宮史料—張州雜誌抄》(名古屋：熱田神宮宮庁，1969年)，卷24，頁1-2。

<sup>30</sup> いき一郎：《徐福集團渡來と古代日本》(東京：三一書房，1996年)，頁82、126-28。

<sup>31</sup> 山本紀綱：《日本に生きる徐福の伝承》，頁44-48。

<sup>32</sup> 羽田武榮：《徐福ロマン》，頁73。最近一次徐福祭是1980年。

<sup>33</sup> 羅其湘、飯野孝宥：《徐福—弥生の虹棧》，頁199-200。

<sup>34</sup> 室町僧侶桂庵玄樹(1427-1508)在《島隱漁唱》(1478年)中詠詩曰：「徐福曾從海外來，初知日域是蓬萊。……從一神人來脫冠，仙工景象遶天壇。」文曰：「文明戊戌孟夏十有一日，予隨太守遊於冠嶽教寺，境佳而人傑也。山名冠，又號仙者。昔秦徐方士駕樓船而求藥於蓬萊之仙府，始來於此地。脫彼衣冠而着我釋服，遂相攸以棲止焉。」見薩藩叢書刊行會(編)：《薩藩叢書》(鹿兒島：薩藩叢書刊行會，1906年)，第2冊。《三國名勝圖會》(1843年)解釋曰：「又一說孝元帝之御宇，秦徐福來，留玉冠之故，稱冠嶽。」見五代秀堯、橋口兼柄(編集)：《三國名勝図會》(東京：南日本出版文化協會，1966年)，上冊，頁305-6。

意，徐福傳說與日本神道及民間傳承融合，顯示中國文化在德川日本不只普及而且極其本地化。

### 作為中國文化傳播者的徐福

德川思想家眼中的徐福擔當兩種迥然不同的角色：中國文化傳播者及政治難民，反映德川日人的多元中國觀，以及吸納中國文化時如何消解民族認同矛盾。

第一種看法歌頌徐福將古代中國文化帶來日本，認為他有助於保存中國文化及開化古代日本。<sup>35</sup>這一派是德川儒者的主流看法，宣稱擁有徐福遺跡的地方學者也多屬此派。徐福成為中國的文化大使及中日文化的橋樑。

出仕幕府的朱子學大儒林羅山及其子鷺峰(1618–1680)均對徐福極為稱頌，他們編撰的官史《本朝通鑑》在孝靈天皇一代時記曰：「七十二年，秦人徐福來。」<sup>36</sup>徐福來日傳說變成官方的歷史陳述。羅山相信徐福帶來大量在中國已失傳的古文書，可惜後來因兵燹散佚，感嘆曰：「徐福之來日本，在焚書坑儒之前六七年矣。相蝌蚪篆籀書添竹牒，時人知者鮮矣。其後世世兵燹，紛失亂墜，未聞其傳，嗚呼惜哉！」<sup>37</sup>以徐福為文化傳播者的觀點並非羅山的創見，他可說是為歐陽修(1007–1072)的〈日本刀歌〉下一注腳。<sup>38</sup>羅山還引經據典，指出日本的三大徐福東渡傳說均傳至中國：「我朝富士山之名，播於異域者，《義楚六帖》云：『日本國最高山號富士，曰蓬萊、秦時徐福來此。』又宋濂《日東曲》有富士山絕句。而我國沙門津絕海入大明，明太祖問徐福事，津賦絕句，謂徐福祠在熊野。又南禪寺僧岩惟肖謂：『凡指蓬萊者三處、曰富士、曰熊野、曰尾州熱田。』」<sup>39</sup>羅山代表敬仰中國古代聖人文化的德川儒者，他甚至相信天皇一系的血源可能來自中國。<sup>40</sup>不過在選擇天皇家祖先時，林家父子選取吳太伯而

<sup>35</sup> 這種看法可追溯至北畠親房(1293–1354)的《神皇正統記》(1339年)，其記孝靈天皇曰：「四十五年乙卯，秦始皇即位。始皇好神仙，求長生不死之藥於日本。日本欲得彼國之五帝三王遺書，始皇乃悉送之。其後三十五年，彼國焚書坑儒，孔子全經遂存於日本。」參岩佐正、時枝誠記(編)：《神皇正統記、增鏡》，日本古典文學大系87(東京：岩波書店，1965年)，頁71。

<sup>36</sup> 林羅山、林鷺峰：《本朝通鑑》(東京：國書刊行會，1919年)，第1冊，頁5。

<sup>37</sup> 《林羅山文集》，第1卷，頁1。

<sup>38</sup> 歐陽修認為徐福將中國工農技術、文學、古籍輸出日本，其〈日本刀歌〉曰：「其先徐福詐秦民，採藥淹留卅童老。百工五種與之居，至今器玩皆精巧。前朝貢獻屢往來，士人往往工詞藻。徐福行時書未焚，逸書百篇今尚存。」〈日本刀歌〉亦影響北畠親房的《神皇正統記》。

<sup>39</sup> 《林羅山文集》，隨筆70，收入《古事類苑》(京都：古事類苑刊行會，1931年)，卷3，地部44，頁773。

<sup>40</sup> Ryūsaku Tsunoda, Wm. Theodore de Bary, and Donald Keene, comps., *Sources of Japanese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1958), pp. 357–60.



非徐福，這是因為徐福既非聖人，亦非帝王血裔，將天皇家與一個秦朝普通官員拉上關係無助提高天皇家或日本的威信。對林家父子而言，徐福是文化傳播者。他們的徐福觀一方面承認中國文化在東亞具有影響力，另一方面為日本在中國儒學文化圈中尋找一個舉足輕重的位置，就是繼承古代中國的優秀文化，成為「禮失求諸野」下東亞儒學的重鎮。這種態度可消解德川儒者在擁抱中國學問時產生的民族認同矛盾。<sup>41</sup>

受陽明學影響甚深的儒者熊澤蕃山(1619–1691)相信徐福去了富士山，而且引進中國典籍、道德及各種制度。他在《三輪物語》中寫道：「為避暴秦，率數千男女，出中國，見富士山，以作蓬萊山。聞朝鮮人以我日本為仁國，故來之。……傳來道學、禮義、諸物之制，徐福數千人來定居，逃命日本。中國遺失之經典，在異國殘留。」<sup>42</sup>對蕃山而言，徐福之功在既保存中國文化於海外，又豐富了日本的本土文化。此外，他也歌頌日本為充滿仁義的理想鄉，令中國人及朝鮮人紛紛前來投靠。若日本是仁義之地，何須徐福傳入儒家倫理？這點明顯自相矛盾，但從消解德川儒者在擁抱中國學問時產生的民族認同問題着眼，這種思維便不難明白。

歷史家兼幕臣新井白石相信熊野的徐福傳說，並肯定徐福保存先秦古籍有功於日本。<sup>43</sup>他在正德年間(1711–1716)成書的《同文通考》中記曰：「今熊野附近有地曰タダスト，文字書『秦住』，土人相傳為徐福居住之舊地。由此七、八里之隔有徐福祠，其間古墳參差，相傳為其家臣之塚。如斯舊跡今猶相傳，且又有秦姓諸氏，則秦人之來往乃必然之事也。」<sup>44</sup>值得注意的是白石不但提及在中世文獻經常出現的徐福祠，還介紹鮮為人知的家臣塚。七個忠心不移的家臣跟隨主人徐福從中國到達熊野，死後葬在主人墓旁，以示世世相隨，這種對忠的浪漫想像很配合德川儒學的性格，將德川武士道倫理帶進徐福傳說。

跟林羅山相似，新井白石也主張徐福帶來先秦古籍，不過羅山認為這些古籍早已在日本失傳，白石則相信部分留存下來。1711年曾發生一段有趣的小插曲，時任幕臣的白石接待一位來自朝鮮的通信使，彼此談起日本的徐福傳說。白石首先介紹熊野的遺跡，然後順口雌黃表示，託徐福的福，不少在中國已失傳的古籍(如《古文尚書》)依然保存在熱田神宮及出雲大社。朝鮮使臣半信半疑，要求借閱。白石只好託辭神聖古籍不能隨便公開而婉拒。<sup>45</sup>其實白石只是道聽途說，並未親自看過這些古

<sup>41</sup> 有關德川儒學與日本本土意識的融合，參Kate Wildman Nakai, “The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40, no. 1 (June 1980), pp. 157–99。

<sup>42</sup> 熊澤蕃山：《三輪物語》，日本哲学思想全書4(東京：三一書房，1936年)，頁144–45。

<sup>43</sup> 白石的徐福觀並不一致，他在《古史通或問》(1716年)對徐福傳說有所保留，表示夷洲非指日本，徐福亦非最早來自中國的歸化人。參新井白石(著)、桑原武夫(編集)：《古史通或問》(東京：中央公論社，1969年)，頁292。

<sup>44</sup> 新井白石：《同文通考》(東京：勉誠社，1979年)，頁125。

<sup>45</sup> いき一郎：《徐福集團渡来と古代日本》，頁68–70。

籍。根據當時的文獻，這些古籍在德川前期已毀於火災，而且很可能是偽書。白石之言旨在強調日本在保存儒家道統上的貢獻。

在肯定中國歸化人的文化角色，但否定他們與天皇家的關係上，白石史學與水戶史學十分相似。水戶藩編的《大日本史》在記孝靈天皇時提及徐福：「帝之七十二年，秦人徐福求而來長生不死之藥，而秦始皇帝《五帝三王之書》贈大日本帝也。」<sup>46</sup>

醫師橘南谿在1797年遊歷熊野後，在《西遊記續編》敘述其所見所聞。他相信徐福引進中國的五穀種子、農具及勞動力，其子孫成為熊野的領袖：「童男童女五百人配以五穀之種、集耕作農具，置於船上，遁逃中國，渡來日本。熊野之浦上陸，從事耕作，養育童男童女，子孫成熊野之長，安穩繁昌。」他跟着指出徐福帶來的先秦古文書保存於新宮徐福廟內。他介紹熊野的徐福遺跡，又嘗試重組徐福的登陸路線：「據聞熊野之新宮、本宮，至今仍稱蓬萊山，其寶藏為先秦之文書。徐福之墓，新宮町之濱手，生有古樹五、六株，有刻上『秦徐福之墓』之石碑。其船初上陸之地，離新宮六、七里之東，有名波田須村之地。此地古老之言謂，徐福之船十二月晦日抵波田須村矢賀之磯，暫居此地後，移住本宮、新宮、那智。」<sup>47</sup>

南谿意想不到自己竟然製造出新的徐福遺跡，其經驗有助於理解徐福傳說為何愈傳愈盛。他在波田須村山中置堂的一大石上即興寫下五言絕句：

驚去徐仙子，深入前秦雲。  
借問越逸趣，千古誰似君？

可是文字不久被雨水沖刷掉。村民覺得可惜，請人刻石，成為詠徐福文字岩。南谿記錄如下：「接近徐福之舊地，述徐福之事，作五言絕句之詩，大書石面而歸。其後月日過，雨露消去之。此地之人惜之，命石工雕刻。一時倉卒之拙詩，可留千歲，固有所恥。為世為珍跡，樂也。」<sup>48</sup>

橘南谿的旅遊同伴旅行家百井塘雨(?-1794)在《笈埃隨筆》中亦記述其熊野之旅，介紹徐福祠、徐福墓及波田須村。<sup>49</sup>跟南谿相似，塘雨也視徐福為文化傳播者。在其文字中，最有趣的部分是他在熊野兩條村莊看見徐福紙：

丙辰之年，紀州熊野郡那智勝浦天滿有円心寺，其僧人送岡崎五升庵主國產紙。其紙與奉書、杉原紙之類不同，亦不像國柄、美濃、岩國。樣子有異，

<sup>46</sup> 德川光圀(編修)、平泉澄(校訂)：《大日本史》(東京：春陽堂書店，1937年)，卷1，本紀1，〈孝靈天皇〉。

<sup>47</sup> 橘南谿：《西遊記續編》，卷3，頁4-6。早稻田大學圖書館公開文獻電子版，請求記號：ル03\_00322\_0008 ([http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ru03/ru03\\_00322/ru03\\_00322\\_0008/ru03\\_00322\\_0008.html](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ru03/ru03_00322/ru03_00322_0008/ru03_00322_0008.html))。

<sup>48</sup> 同上注，頁6。

<sup>49</sup> 百井塘雨：《笈埃隨筆》，頁98-102。

非常見之紙也。問之，僧云，此紙不作賣買，僅供鄰鄉之用。上古秦徐福渡日本，在住熊野，教造紙。今此邊一、兩村村民傳習之，稱之徐福紙。唐紙之類也，破之而橫裂。徐福之事跡確有。<sup>50</sup>

徐福紙又稱那智紙或音無紙，其生產方法及紙質與一般和紙不同，很可能受中國移民的影響。可是紙在東漢才出現，將徐福當作紙的傳播人，反映日人對徐福的印象基於浪漫多於事實。

德川後期本草學者佐藤成裕(1762–1848)漫遊各藩，進行農作物實地調查。他在熊野看過徐福田，又聽過徐福歌，從而肯定中國移民對當地的貢獻。他的觀察十分仔細，例如有關新宮一帶的記錄如下：

熊野新宮一帶，有一山名蓬萊山。此邊之南方田之中有古樟數抱，傳此樹下五、七間〔江戶時代一間約長六尺或1.8米〕中有徐福墓。近代建一碑，長八、九尺，上刻「秦徐福之墓」。遠近之人拜之，其瘡疾自癒。碑面粗，墓四邊之田曰徐福之御田。每年四月某日，此村民聚集，插苗，唱徐福歌。余一夕，聞唱此歌，宮商、平上之聲均合唐音。若上古徐福無至此，眾多漂流民必至也。<sup>51</sup>

幕末漢學者兼史學家巖垣松苗(1774–1849)在《國史略》(1827年)中指徐福帶來三墳五典作禮物，使日訪尋仙藥不果而留下。他如此記載：孝靈帝「七十二年，秦人徐福來。徐福率童男女三千人，齎三墳五典來聘。福求藥不得，遂留而不歸。或云，止富士山。或云，熊野山，有徐福祠」。<sup>52</sup>

在德川一代，時代愈後，有關徐福的故事與遺跡愈多。以熊野的徐福傳說為例，傳說不斷演化，日趨複雜。相對早期的羅山及白石，中晚期的南谿、塘雨、成裕的記載詳細具體多了。徐福東渡傳說是層累地造成的，日人異口同聲，稱頌徐福提升地域人民的文化和物質生活。

### 作為政治難民的徐福

第二種看法是將徐福看作避秦暴政的政治難民，在日本這個理想鄉找到歸宿，落地生根，不提及或不相信徐福將中國文化帶來日本。此派使用徐福傳說來美化日本而

<sup>50</sup> 同上注，頁98–99。

<sup>51</sup> 佐藤成裕：《中陵漫錄》(1826年)，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第3期第3卷(東京：吉川弘文館，1975年)，頁138。

<sup>52</sup> 巖垣松苗：《國史略》(京都：五車樓，1875年)，卷1，頁8。早稻田大學圖書館公開文獻電子版。請求記號：rj05\_01318 ([http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05\\_01318/ri05\\_01318\\_0001/ri05\\_01318\\_0001.pdf](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05_01318/ri05_01318_0001/ri05_01318_0001.pdf))。

非中國，其支持者主要是強調日本本位主義的國學，他們企圖將徐福傳說納入日本文化體系裏。

儒醫兼早期國學者松下見林(1637–1703)對熊野的徐福傳說提出十分有趣而又獨特的觀點，跟南谿或成裕的完全不同。在其日本史研究專書《異稱日本傳》(1668年)中，松下將徐福傳說放進神道的架構，相信徐福因為仰慕日本神國的光榮而來，死後成為神道神祇：

今按，見林亦謂日本者，神國也。徐福日海大神，似能言日本風。……相傳紀伊國熊野山下飛鳥之地有徐福墓。又曰熊野新宮東南有蓬萊山，山有徐福祠。……所謂徐福祠者，謂蓬萊山祠也。此祠屬熊野大權現。熊野大權現者，神代明神書於國史式條，昭昭也。徐福又見國之光來止，脫於虎豹之秦，死為神。在熊野三山之間，亦匪直人也。<sup>53</sup>

松下將徐福傳說當作歌頌日本的工具，指中國是虎豹之國，日本則是神國。徐福是政治難民，而非文化傳播者，對他帶來經書之說表示懷疑：「或曰歐陽永叔〈日本刀歌〉曰：『徐福行時書未焚，逸書百篇今猶存。』劉氏引《原始秘書》曰：『日本之學始於徐福。』然則其德可稱之，而為始我則不信也。」<sup>54</sup>他認為漢字和經書在徐福以前已傳入日本，質疑歐陽修的觀點。<sup>55</sup>

將徐福傳說神道化及國學化的傾向在德川中後期的著作中有更多的表述，例如國學者小野高潔(1747–1817)強調徐福來日是為尋找和平仁義之地，堅決否定他與天皇家有任何關係：

第七代孝靈天皇御宇，秦徐福避邦之暴，來歸我國，為民而住熊野野邑。共慕我國之德，而為臣為民者也。異邦之人傳聞此等之事而遂云：「日本者，太伯之後」。或云：「徐福之後」。皆年代搖隔，不熟考妄言者，而後世非之說出者宜哉。太伯、徐福數之前數千歲，有我國，有我天皇。何云遙後吳泰之裔乎？外夷人而有此言亦分也。我國之儒生等，幸左祖之助長者，實神國神明之誅伐。不可遁之大罪人。噫可不慎乎？<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 松下見林：《異稱日本傳》。早稻田大學圖書館公開文獻電子版。請求記號：リ05\_02260 ([http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05\\_02260/](http://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/ri05/ri05_02260/))。

<sup>54</sup> 同上注。劉氏指劉仲達的《劉氏鴻書》(1611年)。《原始秘書》是明朝朱權(1378–1448)所輯的類書。

<sup>55</sup> 神沢杜口：《翁草》，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第3期第36卷(東京：吉川弘文館，1978年)，頁134。

<sup>56</sup> 小野高潔：《百草露》，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第3期第11卷(東京：吉川弘文館，1978年)，頁41–42。

1834年，紀州藩儒者仁井田南陽(1772-1850)為熊野的徐福碑撰文，歌頌日本為異邦人的理想鄉，因為日本自古至今為尋求和平的人提供一個人間樂土。《徐福顯彰碑》的後半如下：

嗚呼！徐生當秦政暴虐之日，避其毒手，遁身於方士，猶度其不免也。進三神山之說，以為歸樂國之謀，亦夙知東方有君子國者耶？孔子曰：「乘桴浮於海。」徐生其成孔子之意者耶？戰國之時，有魯仲連者，抗言曰：「秦若為帝，則連有蹈東海而死耳！吾不忍為之民也。」天下高其節，快其言。然連唯言此耳。比諸生之奔逸絕塵，則天壤矣。然則舉秦廷億萬之人，其高節偉行，孰有出於生之上焉者也哉！惜也後之論者，不能詳其事，以方士視之，以荒唐譏之，吁！愚亦太甚矣。元文元年，新宮城主水野大炊頭忠昭朝臣使之立石，以表其墓，猶未有銘也。今茲甲午，好古奉命巡省熊野，探討故事。此遺縱之儼然，其可不顯明之哉。於是乎碑而銘之。噫嗟！茫茫宇內，萬國列峙，千歲之後，又或有求蓬瀛焉者，其來而征於斯碑。<sup>57</sup>

碑文完全沒有提及徐福有功於文化傳播，也無片言隻字讚美徐福，徐福的重要性只是為外國人在日本尋找政治庇護立下先例。日本被譽為君子國、蓬瀛、樂國，南陽相信從過去到將來，日本都在為尋找和平的外國人提供歸宿。

德川後期儒者齋藤拙堂(1797-1865)也有詩作，謂避暴秦投身日本的徐福，好比擇木而居的良禽，藉此歌頌日本是君子國、蓬萊仙境、世外桃源：

神仙託跡有餘榮，憶起當初航大瀛。  
萬里來投君子國，一廬願作聖人氓。  
靈芝山藥豈殊種，蓬島桃源非異情。  
同避狂秦君更遠，鳥能擇木眼分明。<sup>58</sup>

隨着國家意識高漲，以徐福為政治難民的觀念在德川後半大為流行。以徐福來歌頌日本的想法頗具創意，在中國及德川以前的日本鮮有所聞，是日本人挪用中國文化並加以本地化的例子。

### 徐福東渡傳說的質疑

德川日本另有一說，就是否定徐福傳說的真確性或歷史意義，批評徐福傳說的支持者迂腐，忘記自己的日本人身份。

<sup>57</sup> 此碑文刻於新宮市徐福公園內的《徐福顯彰碑》。

<sup>58</sup> 轉引自林建同：〈秦徐福事蹟之研究〉，頁11。

對於各地的徐福熱，不少德川學者不以為然。儒者貝原益軒(1630–1714)便批評人們胡亂附會，製造證據。筑後(今福岡)有童男卍女岩，相傳為徐福登陸之地。益軒評曰：「里民稱此岩為童男卍女。今其里之老人無知此事者。童男卍女者，秦徐福渡蓬萊，乘舟到時，所帶男女童也。童男卍女岩之所在，筑後國上妻郡，河崎之里丹後之海邊也。後人附會，故得其名。」<sup>59</sup>

天野信景雖然相信徐福可能曾到訪尾張熱田，但不認為他引進文字。天野《鹽尻》云：「《劉氏鴻書》以高麗之學始於箕子，日本之學始於徐福。按我國文字，神武帝以前已傳，豈甲子所記哉？文字之始，何待孝靈天皇之御宇？」<sup>60</sup>

山片蟠桃(1748–1821)根本不相信所有的徐福東渡傳說，他在《夢之代》謂：「徐福抵日本，又夷州澶州之說皆妄說。徐福來，日本才有文字，此無佐證也。徐福欺始皇，奪財寶、童男童女，一去不返，不知所終。謂其所到者皆虛說也。不正之，反依無稽之書，聞妖僧之虛說以為實。吾則不信矣。」又批評日本儒者一味盲信中國典籍，不明白中國人其實是被渡唐日本僧人所誤導：「以日本僧之言為事實，記於書上，皆虛偽也。我國人所言亦非，況彼國人之言？儒者見漢土之書記之，即我邦以為虛妄之事，皆樂於記之。」<sup>61</sup>

隨筆作家山崎美成(1797–1856)不相信熊野的徐福傳說，他在所著《海錄》一書中說，雖然熊野有徐福祠，但《史記》不載徐福來日。日本偽書《天書》雖有此一記述，但不足信。

國學家平田篤胤(1776–1843)認為徐福是不受歡迎的人物，因此日本海神大和多都美神化身大魚，在他途中加以阻擾。徐福最終死於熊野，沒有到過富士山。他沒有帶來《古文尚書》，對日本可謂無甚貢獻。<sup>62</sup>國學者及神官千家尊澄(1816–1878)也以熊野的徐福傳說為附會的空言。他聽說徐福祠本有先秦文獻，但後來燒毀。總之，他認為不論先秦文獻或徐福均不可信：「傳聞眾多，傳至韓人，謂徐福之事，空言也。徐福乘秦亂避海島，止而不歸。來皇朝熊野之傳言，牽強附會也。」<sup>63</sup>

這派最有力的人物是幕臣兼歷史考證學者伊勢貞丈(1715–1784)。貞丈擅長辨偽，在其《安齋隨筆》中批評日本各地的徐福傳說均不可信，而且對以徐福傳說高舉

<sup>59</sup> 貝原益軒：《筑前國統風土記》，收入益軒會(編)：《益軒全集》卷4(東京：益軒全集刊行部，1910年)，頁200–201。

<sup>60</sup> 天野信景：《鹽尻》，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第3期第16卷(東京：吉川弘文館，1976年)，頁170。

<sup>61</sup> 山片蟠桃：《夢之代》，收入滝本誠一(編)：《日本經濟叢書》第25卷(東京：日本經濟叢書刊行會，1916年)，頁124、551。

<sup>62</sup> 以上言論見平田篤胤的《三神山余考》及《神字日文傳》(1819年)，參遼志保：《徐福論》，頁167。

<sup>63</sup> 千家尊澄：《桜の林》，收入日本隨筆大成編輯部(編集)：《日本隨筆大成》第2期第11卷(東京：吉川弘文館，1974年)，頁137。

中國、貶低日本的日人極為不滿：「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。」對於熊野的徐福傳說及徐福傳播文化的功勞，他也一一否定：「歐陽修〈日本刀歌〉：『徐福行時書未焚，逸書百篇今猶存。』為求證之，日人奉徐福來熊野之神。我輩不可信此等傳說。」<sup>64</sup>可見否定徐福傳說不單純是學術上的結論，背後還有明顯的意識形態。貞丈不接受是因為日本官史沒有記載，批評信者對日本不忠，反映十分強烈的本土意識。其實就意識形態而言，此派與以徐福為政治難民派有共通之處，雖然對徐福傳說一肯定一否定，但他們都是從民族本位立場出發，強調日本的優越性及否定中國文化的影響。

### 結語

也許徐福傳說不算得上是德川學者之間的核心課題，但在中日文化交流史及日本思想史都有其意義，有助了解德川日人的中國觀及本土意識的成長。德川儒者在吸收中國文化及維持日本人身份認同上存在緊張的心理狀態，中國文化未必事事與德川體制相配合。如何在吸收中國文化的同時又不損日本人的身份認同，成為德川儒者必須面對的問題。他們對徐福傳說的立場，從某意義來說，反映解決這種矛盾的對策。

主流的看法以徐福為中國文化的傳播者，顯示德川儒者對中國文化的重視與敬意。這派人士從來沒有忘記自己的日本人身份，其關心始終以日本為主體。他們強調日本在保存古代中國文化的重要地位。沒有人將徐福當作是天皇家的祖先，因為以秦朝一名官吏及方士為祖先無助於美化日本。

雖然以儒家為主的中國文化在德川時代達到全盛期，但中國文化並沒有支配日人思想與文化的不同層面，以至於民族主義以不同形式出現，並滲透入徐福傳說的討論中。有人將徐福化身為神道神祇，有人將他視作到日本避難的外國人，更有人否定徐福東渡日本的傳說及批評其所代表的中國崇拜，由此可見，徐福已成為不同思想流派的文化戰場及日人定義中日關係的象徵符號。

<sup>64</sup> 伊勢貞丈(著)、今泉定介(編)：《安齋隨筆》(東京：吉川弘文館，1929年)，第1冊，頁243、401。

# The Xu Fu Legend in Tokugawa Intellectual History

(Abstract)

Wai-ming Ng

The story of Xu Fu 徐福 has stimulated the imagination of both Chinese and Japanese artists and scholars for many centuries. The legend first appeared in Japan in the latter half of the Heian period (794–1186) and its popularity grew with increased circulations of associated texts in subsequent years. The boom reached its peak during the Tokugawa period (1603–1868) when scholars, writers, and artists were actively engaged in the discourse, showing the rise of national consciousness and the complicated feelings towards China among Tokugawa Japanese.

Scholars of Xu Fu in both Japan and China have hitherto examined the Xu Fu story with an archaeological or philological emphasis, paying special attention to the issue whether Xu Fu had actually landed in Japan. This paper, however, looks into the legend from an intellectual and textual perspective. It studies the significance of the Xu Fu discourse in relation to the Tokugawa history and the Sino-Japanese relations.

Xu Fu has become a metaphor in Sino-Japanese discourse, a subject matter that scholars take advantage of in their discussion of bilateral ties. Two major different accounts of Xu Fu are found in Tokugawa writings—Xu Fu as a transmitter of Chinese culture to Japan and Xu Fu as a refugee to Japan. To a certain extent, these two accounts represent diverse views that the Tokugawa intellectuals conceived of the Sino-Japanese cultural relationship. Through a textual analysis of Tokugawa writings, this paper aims to examine the way in which the Japanese scholars of the time overcame the dilemma of accepting Chinese culture without compromising their national or cultural identity.

**關鍵詞：**徐福傳說 日本漢學 民族認同 德川文獻

**Keywords:** Xufu legend, Japanese Confucianism, national identity, Tokugawa texts