

探討日本人古代死生觀之源流

—以《古事記》中所見之「黃泉國」為例

徐翔生

《古事記》為日本最古老的文學作品，亦為研究日本歷史思想之重要文獻，該書記載日本的國家形成與皇室系譜，並對人類的生命死亡有著詳細記述。日本學者以此作品發展出日本獨特之宗教——神道，並自神道思想立場解說日本民族傳統的生命觀與死亡觀。然在這部經典名著中，處處可見中國的古代思想，更可窺視中國儒道對其思想之深刻影響。《古事記》與中國古代的思想究竟有何淵源？儒道對日本人的死生觀又有何具體影響？本文以《古事記》中記載的「黃泉國」為例，說明日本民族死生觀之由來，並自儒道之觀點，論述其與中國思想之關連。另自比較思想之視點，探討中國人與日本人對於死亡看法之差異。期藉此研究，廓清古代日本人之死生觀，並藉以探求中日二國死生觀之關連差異。

1. 《古事記》中所見之「黃泉國」

《古事記》成書於七一二年，其序文中明載，是太安萬侶奉元明天皇之命，撰錄稗田阿禮所誦之「帝紀」及「舊辭」而成。該書並無述及人類之起源由來，但對於人類之死亡，特別是有關死後的世界，卻有極為詳盡之記載。小論僅以《古事記》上卷記載之「黃泉國」為焦點加以論述。

《古事記》在卷首處，對於日本的國家由來及國土生成，有著以下記述：

「夫混元即凝，氣象未效，無名無為，誰知其形？然乾坤初分，叁神作造化之首，陰陽斯開，二靈為群品之祖。」（上卷 序）¹

¹倉野憲司·武田祐吉校注日本古典文学大系《古事記祝詞》（東京：岩波書店，1958年6月）43頁。

意即天地萬物在未成形前，是一片混沌狀態。混沌不分之元素相互凝集，形成天地萬物之基礎，但此時尚未出現萬物的生命形象，是一無人知其形狀的無名、無為原始狀態。後來天地開始分開，在初分之時，在「高天原」的天上有三神，分別為天之御中主神、高御產巢日神、神產巢日神，為造化萬物之首。陰陽於此時才開始分別，其後又有伊邪那岐、伊邪那美二神出現，開始創始天地萬物。

伊邪那岐、伊邪那美奉天神之命，自高天原降臨世間。二神相互勾引誘惑而結為夫婦，陸續生成淡路島、四國、隱岐、九州、壹岐、對馬、佐渡、本州等地，此即《古事記》中記載之「日本大八島國之生成」，亦為日本國土之由來。伊邪那岐與伊邪那美誕生大八島國之後，又陸續生下兒島、小豆島、大島、女島、知訶及兩兒等六島，其後又產下海、水、風、山、野、土等神。但在生產火神之際，伊邪那美因身體受傷而炙病身亡，遺體埋葬於出雲國與伯伎國邊境的比婆山。

伊邪那岐思念亡妻，故追往伊邪那美居住的黃泉國，並欲將其帶返現世。面對伊邪那岐到訪，伊邪那美並未現喜悅之色，僅淡淡而言：「若要返回現世，現為時已晚，因我現於黃泉國中飲食生活，已無法返回現世。若真要返回，則須與黃泉國之大神商量。但在此期間，請千萬勿入內探視」(上卷〈黃泉國〉)²。但因伊邪那美返黃泉後甚久均無音訊，久候未果的伊邪那岐終於耐不住性子，自頭上配帶的髮櫛上取下一齒，將其燃為燭火，持著燭火進入黃泉國中一探究竟。

但在黃泉國中，伊邪那美已完全改變了其生前面貌，變得極為凶煞可怕。伊邪那美的身上「聚滿了蛆，並且不停發出嘶啞之聲」(上卷〈黃泉國〉)³。此外身體各部位分別長出了大雷、火雷、黑雷、拆雷、若雷、土雷、鳴雷、伏雷等八大雷神，呈現出極為恐怖之樣相。看到伊邪那美如此模樣，伊邪那岐心中生畏急欲逃離；伊邪那美則高呼你讓我受到莫大恥辱，率領著黃泉國大軍在其後追趕。

伊邪那岐逃至黃泉國與現世交界時，幾乎將被黃泉國大軍追上，但其摘取路邊桃樹上的桃子擲向大軍，藉由桃子具有的特殊呪力，才將黃泉國追兵擊退使其平安返抵現世。伊邪那岐此時搬來了千人始能搬動的「千引磐石」，欲以千

²日本古典文学大系《古事記祝詞》(東京：岩波書店，1958年6月)65頁。

³日本古典文学大系《古事記祝詞》(東京：岩波書店，1958年6月)65頁。

引磐石堵塞黃泉國之出入口。伊邪那美見此情形即言：「若是堵塞黃泉國之出口，我將每日殺你現世千人」（上卷〈黃泉國〉）⁴。伊邪那岐聽後立即反擊：「若真如此，現世中每日必將會有一千五百人誕生」（同卷・同上）⁵。《古事記》因此記載，所以這個世界每日有千人死亡，而亦有一千五人出生。這也是人類生與死之起源，同時也是世間永遠是生多於死，生生死死永不止息的主要原因。

伊邪那岐將黃泉國入口堵塞後回到現世，先在濠溝中以水清洗身上之污穢。當其清洗左眼時，象徵太陽的天照大神誕生；在其清洗右眼時，月神也隨之出現。其中天照大神因是日本皇室之祖神，日本天皇為其後裔，因而具有統治日本之權。

2. 《古事記》與神道思想

以上是《古事記》中有關「黃泉國」之記載，類似內容同樣也出現於《日本書紀》。唯《日本書紀》中將伊邪那岐、伊邪那美稱為伊奘諾尊、伊奘冉尊，黃泉國稱為「殯殮之處」；但伊邪那岐被黃泉國大軍追趕，並以桃子擊退黃泉國追兵之記載，均與《古事記》中一致⁶。日本古學研究者本居宣長，以上述內容為根源，發展出日本獨特的神道思想。本居認為日本是由伊邪那岐、伊邪那美二神所創，因而是一神國，且異於世界其他國家民族。至於天皇因是天照大神的子孫，是神而並非是人，所以具有統治管理日本之能力。此乃神道思想與天皇制之濫觴，亦為日本國學之理論基礎。

本居宣長除自《古事記》論述神道思想及天皇制度，並以《古事記》中記載之「黃泉國」為例，說明古代日本人對死亡的看法。在其論著《古事記傳》與《答問錄》中，本居針對古代日本人對於死亡的態度，有著以下的論述。「人於死後身體變為殘骸留於世間，靈魂則前往黃泉，不論貧富貴賤或善人惡人，均須前往黃泉之國」（《古事記傳》卷六〈神代卷四〉）⁷。「黃泉雖為黑暗污穢之處，但因人在死後一定須要前往，古代日本人因而將死亡視為極度可悲之事」

⁴日本古典文学大系《古事記祝詞》（東京：岩波書店，1958年6月）67頁。

⁵日本古典文学大系《古事記祝詞》（東京：岩波書店，1958年6月）67頁。

⁶參照《日本書紀上》卷一〈神代上・一書第六，一書第九〉。

⁷本居宣長《古事記傳》（《本居宣長全集第九卷》所收，東京：筑摩書房，1968年7月）238，239頁。

(《答問錄》十二)⁸。本居宣長認為：「世間所有事物，均為神之旨意且由神所定」(《答問錄》十三)⁹，人的死亡亦同此理，並非是由自己決定，而是由黃泉國的禍津日神主宰¹⁰。所以人生在世時，必須要將自己交託給神，如此才能感到安心。古代日本人因為明瞭此理，才不會為死煩惱，也不會為死而感不安。「只會想到死亡是要前往黃泉，即使心中感到悲哀，卻無人對此質疑，甚至想要逃避死亡」(《答問錄》十二)¹¹。古代日本人雖為死亡感到悲傷，但正因肯定死亡、肯定這種悲傷，反而覺得安心，此乃所謂的「神道安心論」。

以上是本居宣長基於神道立場，自神道安心論的觀點，說明古代日本人為何能接受死亡，並且能以平常心面對死亡的主要原因。對此，日本思想家津田左右吉則自時代背景思考，從另一觀點進行解說。津田認為在任何地區之古代社會，每個國家於成立時都會歷經激烈戰爭，然《古事記》中沒有殺伐的戰爭，充滿了一片和平安寧。「因為日本係一島國，古代並未與其他國家民族接觸。在此國土上居住的人因是同一民族，所以從未發生過民族間之爭鬪」(《日本古典研究》)¹²。正因古代日本是一和平安祥社會，所以人們自然會去思考死亡、談論死亡。「即使是日本神話時代中出現的神，也能夠安心地論及死亡」(同書)¹³。

以上是針對古代日本人之死生觀，國學者本居宣長及思想家津田左右吉之見解。本居宣長與津田左右吉的立場及觀點雖略有不同，但二人思想中卻有共通之處。即二人均將日本的古代視為神主宰的時代或神話時代，在《古事記》為時代背景之古代社會，日本固有的神道思想即已形成，《古事記》在中國思想傳入日本前即已成立，該書與中國的古代思想並無任何關連。因此《古事記》中所出現的死亡思想，是日本民族對死亡的固有看法，是日本人傳統的死生觀，是基於神道思想所形成。本居宣長因而斷言：「儒教、佛教之學說雖然有趣，但在日本的上古時代，儒教佛教尚未傳入日本之前，神道思想即已出現，古代日本人認為死亡即是前往黃泉之國」(《答問錄》十二)¹⁴。津田左右吉繼承本居

⁸本居宣長《答問錄》(《本居宣長全集第一卷》)所收，東京：筑摩書房，1968年5月)527頁。

⁹本居宣長《答問錄》(《本居宣長全集第一卷》)所收，東京：筑摩書房，1968年5月)527頁。

¹⁰參照本居宣長《古事記傳》卷六〈神代卷四〉(《本居宣長全集第九卷》)所收，東京：筑摩書房，1968年7月)257頁。

¹¹本居宣長《答問錄》(《本居宣長全集第一卷》)所收，東京：筑摩書房，1968年5月)527頁。

¹²津田左右吉《日本古典の研究》(《津田左右吉全集第一卷》)所收，東京：岩波書店，1963年10月)643頁。

¹³津田左右吉《日本古典の研究》(《津田左右吉全集第一卷》)所收，東京：岩波書店，1963年10月)629頁。

¹⁴本居宣長《答問錄》(《本居宣長全集第一卷》)所收，東京：筑摩書房，1968年5月)526—527頁。

宣長的這種說法，而持相同見解。與此相類似的觀點，同樣出現於民俗學者柳田國男的《先祖的話》、文化學者和辻哲郎的《日本古代文化》之中¹⁵。

3. 《古事記》與道教

但筆者認為，《古事記》中所見的思想，絕非與中國思想無緣，中國古代的儒家、道家及道教思想，在《古事記》中是隨處可見、比比皆是，該書可謂深受中國思想影響。《古事記》與中國的儒道思想究竟有何關連？茲先自道教思想開始敘述。

前文中提及，《古事記》在卷首處即言：天地初發之時，高天原上有天之御中主神、高御產巢日神、神產巢日神三神，其後再出現伊邪那岐、伊邪那美二神，開始創造天地萬物。根據道教研究者福永光司之解說，「高天原」一詞其實是來自中國，出自於道教經典《玉佩金璫經》¹⁶。至於天地初發時，世界為何會自高天原上的三位神仙開始展開，在道教教理書《九天生神章經》與《無上秘要》中，亦有詳細之記載¹⁷。此外伊邪那岐與伊邪那美會自高天原由天而降，乃是緣由於中國的天柱傳說¹⁸。因為中國自古以來認為崑崙山為天地之中的「天柱」，其高聳巍峨之山峰深入雲中與天相通，人登之而不死，因而是道教的修行聖地。《古事記》中亦有記載，伊邪那岐與伊邪那美自天而降時，二神曾「見立天之御柱」（上卷〈二神之結婚〉）¹⁹。至於伊邪那岐、伊邪那美二神會生出海、水、風、山、野、土等神，乃是將《易經》中八卦的自然現象神格化之表現²⁰。

《古事記》與道教之關連，並非僅限於此，《古事記》中所描述的「黃泉國」，亦與道教思想有密切關係。前文中亦提及，伊邪那岐自黃泉國逃往現世時，曾摘取路邊樹上的桃子，藉由桃子所具有的特殊呪力，擊退黃泉國大軍使其平安

¹⁵參照津田左右吉《文学に現はれたる国民思想の研究第一卷》（東京：岩波書店，1964年3月）27—29頁，柳田國男《先祖の話》（《柳田國男全集第十卷》所収，東京：筑摩書房，1969年3月）133—134頁，和辻哲郎《日本古代文化》（《和辻哲郎全集第三卷》所収，東京：岩波書店，1962年1月）275—279頁。

¹⁶福永光司〈鬼道と神道—中国古代の宗教思想と日本古代〉（日中文化交流史叢書《宗教》所収，東京：大修館書店，1996年7月）32—33頁。

¹⁷福永光司〈鬼道と神道—中国古代の宗教思想と日本古代〉（日中文化交流史叢書《宗教》所収，東京：大修館書店，1996年7月）34—36頁。

¹⁸福永光司《道教と日本文化》（東京：人文書院，1982年3月）37頁。

¹⁹日本古典文学大系《古事記祝詞》（東京：岩波書店，1958年6月）53頁。

²⁰福永光司《道教と日本文化》（東京：人文書院，1982年3月）37—38頁。

返抵現世。桃子為何會具有特殊的神秘呪力，其實是來自中國的古代思想，並與道教有所關連。因為在《詩經》中記載：「桃之夭夭，有蕢其實；之子于歸，宜其家室」（卷一〈周南·桃夭〉）²¹，說明桃子具有吉祥、祝福之意，是古代女子出嫁時必須攜帶的吉祥物品。《左傳》中亦言：「桃弧棘矢，以除其災」（卷第二十一「昭公第四」）²²，言明桃子有祛除邪氣之特殊靈力，具有除禍避災之功能。因此在中國的古代社會，桃子被視為是吉祥之物，深具除災避邪之功能。在《山海經》等道教色彩濃厚的古典文獻中，更記載著桃子象徵「長壽」之意，服食後可使人長壽不老、延年益壽。這種想法在道教的原典資料《道藏》中，更是頻頻出現、處處可見。

至於伊邪那岐在逃離黃泉國後，在濠溝中清洗身上的污穢時，在其洗左眼時天照大神誕生，洗右眼時月神誕生，這種構想雖令人不可思議，卻與《述異記》一書中之記載一致。《述異記》中記載著中國自古以來所流傳的盤古神話，內容指出盤古死亡時，「氣成風、聲爲雷、目爲日月、脂膏爲江海、毛髮爲草木」²³，所以中國的日月山川草木，皆爲盤古所創，世間的所有萬物，均由盤古遺體化生而來。而任昉撰寫的《述異記》，實則基於道教文獻《靈寶五符序》所完成。福永光司更進而指出：日本國學者平田篤胤，乃是基於中國的《述異記》及《靈寶五符序》，撰寫出日本神道思想經典《帝王五運歷年記》一書²⁴。

福永光司不僅自道教之觀點，解說《古事記》與道教思想之關連，更自道教之立場，說明日本神道思想及天皇制度與道教之淵源。據福永光司之解釋，神道思想與天皇信仰，乃是基於道教之影響所形成，自然與中國的古代思想息息相關。因為在中國古典書籍《詩經》與《書經》中，即已記載著有天皇之存在，稱爲昊天上帝的天皇，不僅是宇宙間的最高神，同時也藉由其宗教力量支配地下世界。但在古代中國，對於天皇卻有肯定及否定兩種看法。以孔子爲首的儒家思想，否定天皇之存在，將天皇轉換爲「天」，強調人須對天持有虔誠恭敬的態度及禮儀道德。與此相對的是，道教肯定天皇之存在，將天皇視為世間的最高統治者，且爲支配人類命運之存在。道教的基礎即自此發展而來，道教將天皇神格化，認爲天皇居住於天上的神仙世界，同時管理著地下的人間世界。

²¹王靜芝《詩經通譯》（台北：輔仁大學，1976年7月）46頁。

²²李宗侗註譯《春秋左傳今註今譯下》（台北：台灣商務印書館，1980年5月）4頁。

²³任昉著·王昉羣校《述異記》（王謨輯《增訂漢魏叢書四》所收，台北：大化書局，1983年12月）3227頁。

²⁴參照福永光司《道教と日本文化》（東京：人文書院，1982年3月）34—36頁。

以上所述即可觀知，神道思想與天皇信仰，的確與道教思想有相通之處²⁵。福永光司更進而斷言：《古事記》是受道教思想影響而形成，是參考道教經典所撰寫之作品²⁶。

以上是援用日本道教研究者福永光司之解說，自道教思想的觀點，說明《古事記》與道教之關連。而筆者欲進一步論證，《古事記》中不僅蘊涵著濃厚的道教色彩，亦與中國的儒家、道家思想相關。《古事記》與儒家、道家思想究竟又有何淵源？茲先自道家思想開始論述。

4. 《古事記》與道家思想

前文中提及，《古事記》卷首言：「夫混元即凝，氣象未效，無名無為，誰知其形」，上述之理論與概念，其實是來自老子的道家思想。因為《老子》一書在開章明義即言：「無名，天地之始。有名，萬物之母」（〈第一章〉）²⁷，說明天地是始於所謂的「無名」狀態。《老子》書中亦言：「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不為辭，生而不有，為而不恃」（〈第二章〉）²⁸，說明聖人是處於所謂的「無為」狀態。此外《老子》中亦提及：「有物混成，先天地生」（〈第二十五章〉）²⁹、「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（〈第四十二章〉）³⁰，說明宇宙在形成世界之前，是一片混沌未分狀態，陰陽二氣相互結合才產生了世界萬物。以上所述「無名」、「無為」、「陰陽」等概念，均為道家的重要理念，亦與道家思想有一脈相承關係。而《古事記》中有關宇宙、天地生成之記載，實與《淮南子》書中如出一轍。

眾所周知《淮南子》一書由劉安編纂，劉安為漢高祖劉邦之孫，因襲封淮南王，該書因而得名。《淮南子》中對於中國古代宇宙、天地之形成，有著以下之記述。「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞灑灑，故曰太始。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙

²⁵參照福永光司《道教と日本文化》（東京：人文書院，1982年3月）45—46頁。

²⁶參照福永光司《鬼道と神道—中国古代の宗教思想と日本古代》（日中文化交流史叢書《宗教》所收，東京：大修館書店，1996年7月）36頁。

²⁷張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）15頁。

²⁸張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）17頁。

²⁹張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）43頁。

³⁰張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）63頁。

之合搏易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定」(卷三〈天文〉)³¹。意即天地在尚未形成時，是「馮馮翼翼，洞洞瀾瀾」的混沌不分、無形無狀景象，此時尚稱為「太始」。太始產生了虛無、曠遠的「虛霏」狀態，虛無曠野的虛霏狀態再產生宇宙，宇宙又產生了元氣，元氣中清輕的部份飛揚上浮形成了天，重濁的部份聚結形成了地。但因清輕之氣容易聚合，重濁之氣難以凝結，故天先形成而地後定形。《淮南子》中所見的這種宇宙生成論，即為援用《老子》書中所言：「無名，天地之始」、「有物混成，先天地生」之概念。這種道家宇宙生成論的思想，在繼《古事記》後所成立的《日本書紀》中，表現得則更為明顯。

《日本書紀》成書於七二〇年，該書主要記載日本的皇室系譜，內容與《古事記》頗為相近，係參照司馬遷所著《史記》編纂而成。《日本書紀》在卷首處即言：「古天地未剖，陰陽不分，混沌如雞子，溟滓而含芽。其清陽者，薄靡而為天，重濁者淹滯而為地，精妙之合搏易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定，然後神聖生其中焉」(卷一〈神代上〉)³²。即天地在未成形前，為「陰陽不分，混沌如雞子」之混沌狀態。天地自雞子般的混沌狀態生成後，清陽者為天，重濁者為地，故天先生成而地後生。這種宇宙生成的觀點，可謂完全抄襲《淮南子》中所言：「宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。精妙之合搏易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定」之內容。自此即可觀之，《古事記》中有關天地生成之理論，其實是來自於《淮南子》，《淮南子》中大量引用了老子、莊子的言論，是以道家思想為根底，闡述道家言論為基本的理論體系。而中國漢代思想的主流，實際上就是道家思想。

《古事記》在卷首出現的宇宙生成思想，不僅歸屬於道家宇宙論之範疇，書中所述有關日本的國土生成及人類由來，亦與《淮南子》之記載極為相近，可謂是受《淮南子》的影響形成。前文中曾提及，據《古事記》之記載，日本的國土及人類均由伊邪那岐、伊邪那美二神所造。本居宣長、津田左右吉等日本思想文化學者，一致認為此乃基於神道思想，是日本獨特之宗教理念。然類似的想法，同樣出現於中國的古代社會，在《淮南子》中即有詳盡記載。《淮南子》中對於中國國土與人類之由來，有著以下記述。意即古代中國在混沌虛無狀態中形成天地之後，因天的四極倒塌，導致大地分裂、火燒不盡、水瀉不止、

³¹高誘注·熊禮匯註譯《淮南子上》(台北：三民書局，1997年2月)92頁。

³²坂本太郎·家永三郎·井上光貞·大野晋校注日本古典文学大系《日本書紀上》(東京：岩波書店，1965年7月出版)16頁。

民不聊生。中國的創世女神——女媧因而出現於世，開始進行天地的修補工作。女媧先熔煉五色之石以補青天，再取鼈的四足撐起四極，又殺作雨的黑龍來止雨，並且積聚蘆葦之灰來止洪。世間也因女媧之修補而呈調和，人類也因此開始過著安定生活。女媧其後再與其兄長伏羲成婚，調和黃土製造子孫，人類因而才得以繁衍³³。所以在中國的古代思想中，女媧為人類之始祖，人們是由女媧及伏羲所造。又因人類是女媧及伏羲捏製黃土而成，所以是來自於土中。此即《禮記》中所言：人於死後「骨肉復歸於土」(第四〈檀弓篇下〉)³⁴、「魂氣歸於天，形魄歸於地」(第十一〈郊特牲〉)³⁵之意涵。至於道家思想濃厚的《淮南子》，為何要敘說女媧之神話傳說，旨在說明女媧雖立神聖之功，但其不彰其功、不揚其聲，此乃順應天地之自然，即「道德上通，而智故消滅」(卷六〈覽冥〉)³⁶的表現。

以上是自道家的觀點，說明《古事記》與道家思想之源起。由所述可知，《古事記》中不僅有著濃厚的道教色彩，更可窺見道家思想對其亦影響甚鉅。

5. 《古事記》與儒家思想

至於中國的儒家思想，其實在《古事記》中也處處可見。特別是《古事記》中將死後世界稱為「黃泉國」，認為黃泉位於此現世地下，視黃泉為污穢黑暗之處，實乃受到中國古代文化及儒家思想之影響。《古事記》與儒家思想又有何關連？在此先自「黃泉」一詞開始解說。

黃泉一詞原為「地下之泉」³⁷，意即掘土深至地底盡頭時，會自然湧出地底的黃色泉水，此為黃泉之原意。在中國的古代社會，由於都是進行土葬，為了防止遺體遭受風雨及鳥獸侵襲，故須將其安置於地底之黃泉。《左傳》中記載，古代中國人在造墓時，必須「闕地於泉」(卷一〈隱公〉)³⁸。《禮記》中亦有記載，孔子認為葬法應配合年齡身份，年幼者之墓穴應「坎深不至於泉」(第四〈檀

³³參照《淮南子》卷六〈覽冥〉(高誘注·熊禮匯註譯《淮南子上》台北：三民書局，1997年2月)290頁。

³⁴王夢鷗註譯《禮記今註今譯上》(台北：台灣商務印書館，1971年1月)152頁。

³⁵王夢鷗註譯《禮記今註今譯上》(台北：台灣商務印書館，1971年1月)353頁。

³⁶高誘注·熊禮匯註譯《淮南子上》(台北：三民書局，1997年2月)290頁。

³⁷參照《辭海》(台北：中華書局，1998年5月)5070頁。

³⁸李宗侗註譯《春秋左傳今註今譯上》(台北：台灣商務印書館，1980年5月)4頁。

弓篇下》³⁹。上述之「泉」，均為黃泉之意。黃泉因與中國古代的墓葬形制有關，其所蘊涵之意義也隨之轉變，使得黃泉一詞自原本意涵的地下水，轉變成為墓穴，甚至再轉變為人的死後歸處或死後世界。《孟子》中記載：「蚓上食槁壤，下飲黃泉」（卷六〈滕文公章下〉）⁴⁰，《荀子》中亦言：「螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉」（卷一〈勸學篇〉）⁴¹，意涵黃泉在此處轉變為墓穴、墓地之意。《左傳》中同樣亦有記載：「不及黃泉無相見也」（卷一〈隱公〉）⁴²，黃泉在此已意涵為人於死後所赴之處、人於死後存在之世界。正因這個場所位於地下，因此中國自古以來即言：「黃泉地下」。

以上是中國古典文獻中有關黃泉之記述。但在中國，由於儒家思想自漢朝以來即是正統思想，並且始終居於主流地位。或許受到儒家現世主義之影響，在中國歷代古典文獻中，鮮有關於黃泉之探究；中國自古以來的文學、文藝作品之中，亦少有對黃泉之著墨。所以即使黃泉意味著死後世界或死後歸處，但是對中國人而言，在佛教普及之前，對於這個死後世界似乎並無任何具體概念。再加上受到儒家理性主義精神影響，中國人僅相信實體物質之存在，對於無法眼見的抽象之物，確實有難以置信之傾向。因此對於古代中國人而言，死後所赴的世界與其說是黃泉，不如說是墳墓來得更為實際。或許這也正是中國人自古以來注重喪事，重視安置遺體棺木與墓地的主要原因。《史記》中亦有記載，秦始皇的墓陵是「宮觀百官奇器珍怪臧滿之」（卷六〈本紀第六·秦始皇帝〉）⁴³，並「以水銀為百川江河大海」（同卷·同上）⁴⁴，在顯示出秦始皇墓陵極盡奢侈豪華之同時，更表現古代中國人重視墳墓，將墳墓視為是死後世界，亦為中國人「盛葬」之風的代表。而此種盛葬之風亦影響日本，使其於五世紀時出現大塚巨墳。

事實上在中國的古代社會，人於死後所赴的世界並非僅限於黃泉，尚有稱為幽都的死後世界。《楚辭》中記載，人於死後所赴的幽都位於天之西北，是一「幽冥無日之國」（〈招魂〉）⁴⁵。《淮南子》中亦有記述，由於這個世界位於北

³⁹王夢鷗註譯《禮記今註今譯上》（台北：台灣商務印書館，1971年1月）152頁。

⁴⁰楊家駱編《孟子正義》（台北：世界書局，1956年2月）274頁。

⁴¹熊玄哲註譯《荀子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1962年4月）6頁。

⁴²李宗侗註譯《春秋左傳今註今譯上》（台北：台灣商務印書館，1980年5月）4頁。

⁴³勞幹·屈萬里校注《史記今註一》（台北：台灣書店，1963年4月）150頁。

⁴⁴勞幹·屈萬里校注《史記今註一》（台北：台灣書店，1963年4月）150頁。

⁴⁵馬茂元編《楚辭註譯》（台北：文津出版社，1985年6月）492頁。

方，是一終日不見太陽的寒冷積冰之處，故曰：「北方日積冰，日委羽」（卷四〈墜形〉）⁴⁶之世界。以上對幽都之解說雖略有不同，但共通之處則是幽都位於北方，是一寒冷的黑暗世界。因為根據古代中國的想法，太陽每日自東方升起西方落下，白晝太陽行至南方，夜間則潛行於北方地下，次日再自東方升起。所以東、西、南三方為白晝太陽運行照耀之處，北方因無日照，故為黑暗寒冷的陰間所在⁴⁷。死後世界位於北方且為寒冷黑暗之處，這種想法不僅出現於前引之《楚辭》與《淮南子》中，在《禮記》、《墨子》、《山海經》等古典文獻中，亦處處可見。而這種對於死後世界的看法，也可謂是中國人傳統的死後世界觀。如果基於這個觀點思考，為何《古事記》中所記載的黃泉國，是一極為黑暗世界，伊邪那岐需將髮齒燃為燭火，手持燭火進入黃泉國之理由亦可理解。

6. 《古事記》與中國思想之關連

以上是自儒家、道家及道教思想之觀點，說明《古事記》與中國思想文化之淵源。綜合而言，《古事記》中不僅充滿了濃厚的道教色彩，更與道家、儒家思想亦有密切關連。因為《古事記》中所見之世界生成，是來自於道家的宇宙生成論；有關日本的國土由來與人類生成，則與道家色彩濃厚的《淮南子》作品極為相近。至於象徵死後世界的黃泉國，則是深受《禮記》、《左傳》、《孟子》等儒家思想之文獻的影響。儘管本居宣長、津田左右吉等日本文化思想學者，一再強調日本的古代是所謂神代，《古事記》是基於日本的神道思想完成，此乃日本獨創之宗教，在儒教、道教傳入日本前即已成立。但據《日本書紀》之記載，應神天皇十六年的西元二八五年時，《論語》等儒家思想典籍，即由百濟博士王仁攜入日本，王仁因而被稱為「書首等之始祖」（卷十〈應神天皇〉）⁴⁸。至於道教之傳入，在日本的文獻上雖無明確記載，但據宗教學者久野昭表示：道教教團雖未正式赴日，但在四世紀後半，道教思想已隨大陸移民，即所謂渡來人傳入日本，道教的概念也於七世紀時由遣唐使帶回。這也是日本自古以來所流傳的自然崇拜與山岳信仰，具有道教色彩的主要原因⁴⁹。所以即使本居宣

⁴⁶高誘注·熊禮匯注譯《淮南子上》（台北：三民書局，1997年2月）180頁。

⁴⁷參照葉舒憲《探索非理性的世界》（四川：人民出版社，1988年5月）158頁。

⁴⁸日本古典文学大系《日本書紀上》（東京：岩波書店，1965年7月）372頁。

⁴⁹參照久野昭《日本人的他界觀》（東京：吉川弘文館，1997年2月）139—140頁。

長、津田左右吉等人，一再否定儒家思想與道教之傳入，但不能否定的是，《古事記》中蘊涵著大量儒家、道家及道教色彩，這部作品可謂是藉綜合中國的古代思想為本，而具體表現的日本版創世記⁵⁰。

7. 中國人的死生觀

另外筆者要指出的是，《古事記》中的諸多概念，雖然均是來自中國的古代思想，書中有關死亡之描述，亦是受到儒家、道家及道教思想之影響而形成；但其面對死亡的看法，卻與中國人有極大差異，對於死後世界之關懷，更與儒家、道家及道教對於死亡的態度截然不同。《古事記》中所見之死生觀與中國思想究竟有何不同？古代日本人對死亡之觀感與中國人又有何差異？在此先自儒家思想的死生觀開始論述。

以孔子為代表的儒家思想，其經典《論語》中，對於生命的意義有著諸多闡述，但對於死，特別是有關死後世界，卻甚少論及。對於弟子子路所詢有關鬼神及生死之事，孔子回答：「未能事人，焉能事鬼」（〈先進篇〉第十一章）⁵¹、「未知生，焉知死」（同篇·同上）⁵²。「未知生，焉知死」一言，代表著孔子的死亡思維，也反映出儒家對於死亡之態度。中國學者自古以來對此一言雖有各種不同詮釋，但共通之結論，則是孔子避談死亡，甚至拒談死亡。孔子認為若不了解生之意義，則亦無法明瞭死之意涵。鬼神與死亡是人們無法測知之世界，而思慮這些未知世界的事物，對於現實人生無任何助益。與其探討死亡鬼神，不如重視現世生活中之倫理道德，在現實人生中積極努力，如此才能真正理解生命之意義。孔子因而表明「不語怪力亂神」（〈述而篇〉第七章）⁵³之態

⁵⁰楊永良在《日本文化史》中，亦以《古事記》中所見之黃泉國為例，說明這部作品的成立時間及與道教之關連。例如在進入黃泉國時，「從伊邪那岐推開石門，走到殿堂的中央看到屍體這一場景，正好與橫穴式古墳的構造——「閉塞石→羨道→放置石棺的玄室」是一致的，而橫穴式古墳要到五世紀中葉才出現，由此可見黃泉國神話的成立不會早於五世紀中葉」。而以「高松塚古墳」的橫穴式古墳為例，墳中「四面牆壁上分別畫著色彩鮮豔的青龍，白虎等四神圖與男女群像，日月像，天花板上畫著星宿圖，推定是七世紀末至八世紀初的作品。從四神圖與星宿圖中，我們可以知道，道教的宇宙觀與文化已經融入了當時的貴族階級」。以上參照楊永良《日本文化史》（台北：語橋出版社，1999年9月）44頁，55頁。

⁵¹楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）247頁。

⁵²楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）247頁。

⁵³楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）158頁。

度，並且強調「務民之義，敬鬼神而遠之」（《雍也篇》第六章）⁵⁴，對鬼神及死亡採取著遠離及迴避態度。

孔子認為人的生死均由「命」所定，這是一種「天命」，是一種不可抗拒的自然規律；所謂「生死有命，富貴在天」（《顏淵篇》第十二章）⁵⁵，即在說明此理。正因人的生死是基於天命，所以人生在世必須知此天命，並以虔誠、恭敬的態度來順從天命。在面臨死亡時也要以「不怨天，不尤人，下學而上達」（《憲問篇》第十四章）⁵⁶之豁然態度面對，如此才能無怨無悔地終結人生、從容就死。孔子雖將死亡視為無法避免的必然現象，但因人類畢竟終須面對死亡，所以人在生存期間，必須努力實踐倫理道德，致力於追求名譽聲望，如此才能使生命及死亡，變得更具價值意義。此即「君子疾沒世而名不稱焉」（《衛靈公篇》第十五章）⁵⁷之意涵。儒家因而確立了許多人際互動的倫理法則，並且宣揚為了追求道德理想，即使犧牲性命也在所不惜。孔子因此教導弟子「朝聞道，夕死可矣」（《里仁篇》第四章）⁵⁸、「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（《衛靈公篇》第十五章）⁵⁹，強調為了追尋真理及道德，可毫不猶豫獻出生命之思想。

以上所述可以觀知，儒家重視倫理道德之追求，著重於個人生前名譽之確立，注重的乃是現實人生，對於死及死後世界，採取著存而不論、避而不談之原則。這種想法，反映出儒家現實主義及理性主義之性格，更表現出儒家對於死亡，採取著功利主義的態度。因為儒家思想認為生重於死、生先於死，死亡的意義因為建立於生的意義之上，如果生的理想尚未實現，死亡也就變得毫無價值意義。所以人生在世，必須謹慎面對死亡，絕對不能輕言死亡或輕易選擇死亡；即使要死，也要死得其所，死得有所價值，如此才不辜負生命及死亡之意義。又因儒家是以現實主義之立場在論述死亡，以理性主義的精神在思考死後世界，所以在儒家思想的相關文獻中，鮮少對於死亡之探討，亦無有關死後世界之描述及探索。這種諱言死亡、輕忽死亡的觀念，深深影響中國人對死亡之態度，這也是中國人自古以來避諱言死，視死亡為禁忌的主要原因。

⁵⁴楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）135頁。

⁵⁵楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）268頁。

⁵⁶楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）332頁。

⁵⁷楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）354頁。

⁵⁸楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）79頁。

⁵⁹楊伯峻譯注《論語譯注》（台北：五南圖書，1992年9月）348頁。

與儒家思想相形之下，道家對於生命死亡則有較多著墨。道家思想始於老子，再由莊子將其發揚光大，因而被稱為「老莊思想」。老子認為天地之間有一稱為「道」之法則，世間所有的萬物均由道而生，並且依存著道而存在。而道之所以為道，就是讓世間萬物依其自己的方式去生生死死，而道的法則也就是「自然」。此即《老子》書中所言：「人法地，地法天，天法道，道法自然」（〈第二十五章〉）⁶⁰。老子對於死亡雖然採取著「自然」的態度，希望藉由「道」來超越死亡；但又表現出對於生之執著，強調生命的重要。老子認為人的身體生命極為重要，所有的身外之物都不值得留戀嚮往；但在人生旅途中，人們常因追逐名利財富而傷害自己，追求物質欲望而使自己招致死亡危機。老子因而主張人應知足常樂、限制欲望，並且尚需培養柔弱不爭之個性，如此才能保護自己躲避種種致死的危機。所謂「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒」（〈第七十六章〉）⁶¹，即在說明此理。

莊子繼承老子「道」的思想，再將老子倡導順應自然之死生觀更進一步發揮。莊子認為：「人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死」（卷六〈知北遊篇〉第二十二）⁶²，人的生死只是「氣」的聚散過程。莊子以為人原本並未具生命形體，亦未具氣。在「雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死」（卷五〈至樂篇〉第十八）⁶³，人的生死宛如「春夏秋冬四時行」（同篇·同上）⁶⁴之循環運行，均為天地間自然的造化。因此生不須喜，死亦不須悲，生死在本質上並無區別。莊子雖將人的生死視為氣之聚散，認為這是天地間自然的造化；但「生也有涯，而知也無涯」（卷一〈養生主篇〉第三）⁶⁵，若以有限的生命去追逐無限的知識，將會使自己疲累不堪，甚至給生命帶來危險。所以人們必須遠離知識與欲望之追求，保持所謂「緣督」的中庸態度，順應虛靜無為的自然之理，如此即可保護身體、保全性命、培養活力與安享天年。此即莊子所言：「為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，

⁶⁰張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）44頁。

⁶¹張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）67頁。

⁶²楊家駱編《莊子集解》（台北：世界書局，1962年4月）138頁。

⁶³楊家駱編《莊子集解》（台北：世界書局，1962年4月）110頁。

⁶⁴楊家駱編《莊子集解》（台北：世界書局，1962年4月）110頁。

⁶⁵楊家駱編《莊子集解》（台北：世界書局，1962年4月）18頁。

可以養親，可以盡年」(同篇·同上)⁶⁶，亦為莊子所述養生之秘訣與長壽之方法。

由上述可知，道家將死亡視為一種自然現象，認為死亡是生命自然且必然之歸宿，對於死亡本著自然且超脫的態度。所以活著並無可喜，死亡亦不需傷悲，只要能體會生命死亡之道理，人們即可超脫對於生死之執著，死亡自然就會變得無可懼怕。但因人擁有自己的壽命時限，人們應該活夠自然所賦予之壽限，消解人生悲苦於無形。道家因此提出種種保護生命的方式方法，強調必須避免各種令人致死的人際關係與社會因素，使人努力於使生命不致早折。老子因而提出對於生命的保養及延續方法，主張人要知足常樂、遠離名利與欲望之追求，並且還要培養柔弱不爭之個性，減少人於活著時的憂愁煩惱。莊子則主張人應順應自然之變化，保持中庸之態度，復返無知無欲的純真狀態，如此即可在精神上超越死亡，保全身體性命及養生盡年，使人逍遙於生死之外。此乃《老子》書中所言：「長生久視之道」(〈第五十九章〉)⁶⁷。

至於道教的死生觀，則是深受道家思想影響而形成。道教由東漢時代張道陵所創，主要強調萬物皆有精靈的「萬靈信仰」，並與《易經》、卜筮及神仙思想結合，是中國古代盛行之民間信仰。道教與道家的本質雖有所不同，但因道教中許多概念是自道家發展而來，且道教供奉老子為教主，尊稱其為「太上老君」，《老子》一書也成為道教之經典《道德經》，《莊子》亦被稱為《南華真經》，成為道教之重要經典，使得道家與道教因而結下不解之緣，即形而上成家，形而下為教。中國學者常將道教與道家加以區別，認為二者為截然不同體系之思想，所以不能混為一談。因為道家是以老子、莊子為代表的一種學術思想，主要探討世間的「自然」與「無為」之道；道教則是一種宗教，摻雜著甚多民俗信仰，主要在於追求現世利益及長生不老。但近年來美法日學者常將二者視為一物，將道教視為道家之宗教。因為在中國的古代社會，宗教與哲學應並無區別，老莊思想在五世紀前被稱為道家，道教則是其後受佛教影響所形成之宗教團體，「道家與道教在五世紀後已成為同義語」⁶⁸，二者在實質上並無區別。現代學者因為是以哲學及宗教之立場進行探討，所以才會出現道教與道家之區分，這種情形恰如儒家與儒教、佛教與佛家或釋家之區別，道教與道家實際上

⁶⁶楊家駱編《莊子集解》(台北：世界書局，1962年4月)18頁。

⁶⁷張純一著《老子通釋》(台北：台灣學生書局，1981年10月)81頁。

⁶⁸福井文雅〈道教的成立〉(《中國の思想と道教》所收，東京：雄山閣，2000年8月)12頁。

僅是使用上之差異⁶⁹。

以上是中國思想研究學者福井文雅，對於道教與道家定義之解說。道家與道教究竟是否為同義語，二者僅為使用上之差異，並非本文之討論範疇，在此不再贅言。但不能否認的是，道家中的某些思想片斷，可謂道教教義之理論基礎，特別是道家訴求的修養身心，更被發展為道教獨特之死生觀。例如《老子》書中所談如何修養身心，獲得永恆生命的「長生久視之道」，成為道教訴求長生不老的理論根源；老子所述「死而不亡者壽」（〈第三十三章〉）⁷⁰的永生概念，亦被發展為道教追求不死的理論基礎。至於《莊子》書中所謂的「神人」、「真人」，則被道教引用為神仙；莊子在〈逍遙篇〉中所述神仙吸風飲露、不食五穀的養生之道，亦被道教發展為成仙之方法。而莊子所言精神上永遠存活之思想，則被道教解讀為肉體之長生，亦為道教神仙思想之根源。所以儘管道家與道教的基本旨趣大相逕庭，其理論與目的也不盡一致，但因道家思想被道教大幅吸收運用，使得二者具有密不可分之關連。而道教為了宣揚其所訴求之長生不死，更以服食丹藥、修鍊仙術等方式來躲避死亡。中國人自古以來重視長壽養生，熱衷追求延年益壽與長生不老，這種抗拒死亡的樂天死生觀，實與道教之盛行有關。

8. 中日死亡思維之差異

以上是自儒家、道家與道教死生觀之觀點，說明古代中國人對於死亡的觀念與態度。綜合前文所論，儒家是以「未知生，焉知死」、「不語怪力亂神」之態度面對死亡，對於死亡採取著存而不論、避而不談的迴避態度。道家則是以追求長壽、養生的方式來因應死亡，希望藉由順從自然與返樸歸真之方式，使人在精神上超越死亡。至於道教則將道家訴求長壽養生之觀念，進而發揮至追求長生不死，期盼以此方式來否定死亡事實之存在。儘管這三種思想有其各自的理論體系，對於死亡之態度也全然不同，但因這三種思想在中國流傳甚久，自古以來即對中國人死生觀之形成有著莫大影響，更深深影響著中國人對於死亡之態度。

⁶⁹福井文雅〈道教的成立〉（《中国の思想と道教》所收，東京：雄山閣，2000年8月）12—22頁。

⁷⁰張純一著《老子通釋》（台北：台灣學生書局，1981年10月）54頁。

但若深入探究，即使儒家是以避談、拒談之方式迴避死亡，道家是以自然、無為之方式因應死亡，道教則是以追求長生不死來拒絕死亡，三者間卻有一共通之處，即中國人是生重於死、生先於死，把現世的生看得高於一切，並以迴避、否定之方式來面對死亡。這種對於死亡的觀念態度，顯示出中國人注重現實人生，更表現出中國人在本質上是害怕死亡、甚至拒絕死亡。即使儒家提出：「朝聞道，夕死可矣」、「殺身以成仁」，強調爲了道德理想的實現，可以犧牲生命迎接死亡。道家將死亡的本質歸於道與自然，期待人們安於道與自然之變化，幫助世人跳脫對於死亡感情之悲傷。道教則是主張追求長生不死，藉此方式來否定死亡事實之存在。但三者在本質上均反映出中國人並不想死，甚至希望能夠避免死亡。誠如儒家所述，即使要死，也必須是有條件、有目的的死，死亡是達成人生理想目的之手段，是迫不得已情況下之最終選擇。而這種對於死亡的觀念態度，與《古事記》中所見古代日本人對死亡之看法，實有甚大差別。

因爲在前文中即已述及，在日本古代的首部文學作品《古事記》中，即對人類的死亡有著詳細記述，說明人的生死是由神所定，並且述及這個世界是生多於死，生生死死是永不止息。古代日本人不僅將死亡視爲事實，正視死亡事實之存在，更表現出對死亡的高度關心，並對人的死後存在及死後世界有著各種思索探討。從伊邪那岐前往黃泉國探視伊邪那美的行動中，即可窺視古代日本人對於死後世界充滿著高度好奇。自伊邪那岐手持燭火進入黃泉國的舉動中，亦可了解古代日本人對死後世界充滿了高度想像，認爲那是一個極爲黑暗之世界。此外從置身於黃泉國中的伊邪那美，身上聚滿了蛆且發出嘶咽之聲，身體各部位長出了八大雷神之描述來看，更可理解古代日本人對於死亡充滿了高度幻想，認爲人於死後是極爲污穢可怕之存在，是人們急欲遠離且避免接觸之對象。以上所述，在在表現出古代日本人對死亡充滿了關心，並對死後世界有著諸多想像。這種正視死亡且對死亡事實的肯定關心，與中國人自古以來諱言死亡、避談死亡，對於死及死後世界沒有任何關心探討，崇尚追求長生不死而拒絕死亡的樂天死生觀，實有天壤之別。

事實上，任何思想文化在傳入他國之時，必然會有某些程度上之轉變。因爲每個國家都有其獨特的社會組織及生活樣式，外來的思想均爲異文化，所以當外來思想傳入之時，若不配合該國的固有文化適度加以轉變，的確難以爲其國人接受。誠如日本倫理思想學者高島元洋所指：「一般而言，任何國家在接受

外來文化時，定會將其適度變形，在經過改變後才會再加以接受」⁷¹。因此當中國的儒家、道家及道教思想傳入日本，在深入日本的精神風土時，必然已經過相當程度之轉變，變成所謂的日本化，才能為日本人所接受。或許誠如本居宣長所指：對於死亡的肯定關心，是日本民族對死亡之獨特看法，是日本人獨特的死生觀。所以《古事記》中雖然蘊涵著大量的中國思想，具有濃厚的道教、道家及儒家色彩，但仍反映出古代日本人對死亡的傳統看法，表現出其獨特之死生觀。或許這正是《古事記》中充滿著儒道思想，卻又表現出與中國人死生觀相異的主要原因。

⁷¹高島元洋「アジアにおける思想の多様性と主体性」(《東アジアにおける儒教思想の倫理思想史的研究》所收，東京：お茶の水女子大学，2004年3月) 11頁。

参考書目

- 浅賀辰次郎、『日本文化の研究』、東京：宝元館、1928年9月。
- 宇野精一・中村 元・玉城康四郎、『講座東洋思想第2巻中国思想I・第3巻 中国思想II』、東京：東京大学出版会、1967年2月、1967年4月。
- 梅原 猛、『日本人の魂』、東京：光文社、1992年1月。
- 加地伸行、『儒教とは何か』、東京：中央公論社、1990年10月。
- 狩野直善、『中国哲学史』、東京：岩波書店、1953年12月。
- 神野志隆光、『古事記の世界観』、東京：吉川弘文館、1986年4月。
- 神野志隆光、『古事記—天皇の世界の物語』、東京：日本放送協会、1995年5月。
- 川副武胤、『古事記の研究』、東京：至文堂、1981年4月。
- 窪 徳忠、『道教史』、東京：山川出版社、1977年7月。
- 西郷信綱、『古代人と死』、東京：平凡社、1999年2月。
- 相良 亨、『日本人の死生観』、東京：ぺりかん社、1984年6月。
- 相良 亨、『日本人の心』、東京：東京大学出版会、1984年11月。
- 下出積與、『道教—その行動と思想』、東京：評論社、1971年9月。
- 鈴木由次郎、『中国の倫理思想史』、東京：学芸書房、1984年11月。
- 高島元洋、『アジアにおける思想の多様性と主体性』、(『東アジアにおける儒教思想の倫理思想史的研究』所収)、東京：お茶の水女子大学、2004年3月。
- 竹田 晃、『中国の幽霊』、東京：雄山閣、1980年1月。
- 津田左右吉、『日本上代史の研究』、東京：岩波書店、1928年4月。
- 津田左右吉、『日本古典の研究』、『津田左右吉全集第一巻』、東京：岩波書店、1963年10月。
- 辻善之助、『日本文化史』、東京：春秋社、1959年11月。
- 土居光知、『古代伝説と文学』、東京：岩波書店、1960年7月。
- 土井清民、『古事記—王権と語り』、東京：有精堂、1986年7月。
- 久野 昭、『日本人の他界観』、東京：吉川弘文館、1997年2月。
- 福永光司、『道教と日本文化』、東京：人文書院、1982年3月。

福永光司、「鬼道と神道—中国古代の宗教思想と日本古代」、(日中文化交流史叢書『宗教』所収)、東京：大修館書店、1996年7月。

福井文雅、「道教の成立」、(『中国の思想と道教』所収)、東京：雄山閣、2000年8月。

益田勝実、『古事記』、東京：岩波書店、1984年1月。

本居宣長、『古事記伝』、(『本居宣長全集第九巻』所収)、東京：筑摩書房、1968年7月。

本居宣長、『答問録』、(『本居宣長全集第一巻』所収)、東京：筑摩書房、1968年5月。

山路平四郎・窪田章一郎、『古事記』、東京：早稲田大学、1977年5月。

和辻哲郎、『日本古代文化』、(『和辻哲郎全集第三巻』所収)、東京：岩波書店、1962年1月。