

神農在德川日本與神道神祇習合的文獻考察

吳偉明*

（收稿日期：2025年05月16日；接受刊登日期：2025年12月18日）

提要

神農信仰自傳入日本後一直經歷在地化的洗禮。在佛教興盛的平安及中世時期，神農被認為是佛教菩薩在中國的垂跡。到了德川時期（1603-1868），神農卻成為日本神祇的化身。這種從佛系本地垂跡至神道系本地垂跡的過渡，反映不同宗教思想的角力及日本主體意識的冒起。

一些德川神道家、國學家及儒者嘗試建立以日本為中心的本地垂跡說，將漢神配對不同的日本神祇。德川日本出現三種有關神農與神道神祇習合的主張：素盞鳴尊說、少彥名命說及多伎都比古命與宇賀之御魂神說，它們反映三種不同的習合形式與程度。和漢神祇習合成為德川日本神農信仰的最大特色之一。本研究以日本原始文獻為基礎，探討神農在德川日本與神道神祇習合的現象及其在思想史的意義。

關鍵詞：神農、江戶日本、神道、在地化、本地垂跡

* 香港中文大學日本研究學系教授。

一、前言

日本古代文獻稱從中國大陸及朝鮮半島傳入的外族神為「漢神」，其中多是源自中國的民間神靈。這些漢神傳入日本後，大多經歷過神道化或本地化的洗禮，不少被認為是日本神祇在中國的在地垂跡或化身。牠們獲得日式神祇的稱號，在各地神社以神道儀式被供奉或與日本神祇合祀。這種漢神日本化的現象可稱之為「和魂漢神」。¹漢神在佛教興盛的中世時期（1185-1603）多被日人看作是佛教菩薩在中國的在地垂跡，例如伏羲及神農分別是寶應聲菩薩及藥師如來的化身。到了德川時期（江戶或近世，1603-1868），一些神道家、國學家及儒者建立以日本為中心的本地垂跡說，將漢神配對不同的日本神祇，例如媽祖與日本海上守護神弟橘媛、九州野間嶽守護神野間權現及船舶守護神船靈出現混同現象。²

日本的神農信仰出現於中世，13世紀日人所作的神農圖贊已呈現在地化的傾向。³神農信仰的普及與在地化在德川時代達至全盛，神農被部分德川日人看作是素盞鳴尊、少彥名命、多伎都比古命或宇賀之御魂神等日本神祇的化身。和漢神祇習合成為德川日本神農信仰的最大特色之一，亦是中國神農信仰神道化或日本化的一個重要側面寫照。⁴本研究以日本原始文獻為基礎，探討神農在德川日本與神道神祇習合的現象及其在思想史的意義。

二、神農與素盞鳴尊的習合

最早跟神農拉上關係的日本神祇是素盞鳴尊（按：此乃《日本書紀》（720年）的稱呼，《古事記》（711年）作須佐之男命。此神亦稱武甕天王、祇園天神、進雄尊、素盞鳥尊、素盞烏命），早在九世紀的平安初期牠與神農已經出現習合的傾向。素盞鳴尊是神代史的

¹ 有關「和魂漢神」的概念，參吳偉明：《和魂漢神：中國民間信仰在德川日本的在地化》（香港：中文大學出版社，2021年），頁1-12。

² 吳偉明：〈德川日本媽祖信仰與神道習合的文獻研究〉，《漢學研究》第36卷第2期（2018年6月），頁197-215。

³ 例如13世紀的《馬醫草紙》中的神農是日本公卿的形象，附藥師佛心咒，反映中世日人將神農視為藥師佛的化身。參吳偉明：《和魂漢神：中國民間信仰在德川日本的在地化》，頁40-42。

⁴ 「習合」本是中世日本的佛教用語，泛指佛教菩薩與神道神祇的混同。參日·村山修一：《神仏習合思潮》（京都：平樂寺書店，1964年）。和漢神祇習合只是神農神道化或日本化的其中一個側面而已，日本歷史上還出現不少祭祀神農的神社，這包括近江國（今滋賀縣）甲賀的神農神瑤姬神社、大和國（今奈良縣）下土佐惠比壽神社境內社的神農社、大和國鴨都波神社攝社神農社及紀伊國（今和歌山縣）的伏羲神農黃帝社。

重要神祇，是日本創造神伊奘諾尊與伊奘冉尊之子及日本皇室祖先神天照大神之弟。祂的性格凶殘、具破壞性，曾弄壞天照大神的農田及穀物。其一生最重要的事蹟是斬殺八岐大蛇。素盞鳴尊的事蹟與神格本跟神農沒有半點相似，與醫學及農業亦無關。祂在日本竟與神農出現習合，這大概跟其外貌及神佛習合的思潮有關。

素盞鳴尊及神農均擁有牛角人面人身的外觀。西晉皇甫謐（215-282）在《帝王世紀》謂神農「人身牛首，長於姜水，有聖德。」⁵中國歷代的神農像多是頭生兩角的造型。素盞鳴尊在《古事記》及《日本書紀》均無牛角人面人身的記述。不過自從平安時期（794-1185）日人將素盞鳴尊與牛頭天王習合後，素盞鳴尊便出現頭戴牛首飾物的形象。⁶ [圖一] 外觀的接近令人將祂與神農產生聯想。



圖一：歌川貞秀（1807-1873）的〈素盞鳴尊惡神退治之圖〉

神佛習合的思潮為素盞鳴尊與神農的混同提供了有利的歷史環境。平安初期神佛習合

⁵ 西晉·皇甫謐：《帝王世紀》，收入李學勤、張豈之編：《炎黃匯典（1）：史籍卷》（長春：吉林文史出版社，2002年），頁165。

⁶ 牛頭天王是日本神佛習合的產物，托稱是佛祖誕生地印度祇園精舍的守護神。參日·平田篤胤：《牛頭天王曆神辯》，收入日·平田篤胤全集刊行會編：《新修平田篤胤全集·第7卷》（東京：名著出版，1977年），頁339-346。

十分普遍。相傳牛頭天王在日本化身素盞鳴尊，成為京都祇園社（八坂神社）的守護神。
[圖二] 素盞鳴尊及牛頭天王均被看作是帶來疫病的瘟神。人們在京都祭祀牛頭天王以祈求瘟疫消退，與其習合的素盞鳴尊自此有了牛頭的外型。

根據中世時期流傳的《祇園牛頭天王緣起》，牛頭天王信仰在 540 年由朝鮮人傳入，同年欽明天皇（509-571）下令在尾張國（今愛知縣西部）興建津島神社（亦稱津島牛頭天王社）供奉牛頭天王及素盞鳴尊，這是文獻上最早的牛頭天王與素盞鳴尊習合的記錄。《八坂社舊記集錄》（1870 年）則謂牛頭天王信仰自 656 年 8 月由高句麗使者從朝鮮半島新羅牛頭山引入，奉之為素盞鳴尊，祭祀於京都八坂鄉。668 年朝廷稱此神為牛頭天王，建感神院（按：祇園社或八坂神社的舊稱）加以祭祀。⁷



圖二：《佛像圖彙》（1783 年）的祇園大明神

牛頭天王與素盞鳴尊習合比較複雜，因為還涉及神農與藥師如來。平安時期以來，素

⁷ 日・紀繁繼編：《八坂社舊記集錄・上卷》（1870 年），頁 1，日本國立國會圖書館電子版 <https://dl.ndl.go.jp/pid/816139/1/7>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。此外，參日・今泉篤男：《京都の歴史 1》（京都：學藝書林，1968 年），頁 101。

盞鳴尊、牛頭天王、神農與藥師如來出現習合。到了中世及近世時期，這四個來自中、日、印三地神祇的垂跡說更為流行。至於四者之間，誰是本尊，誰是化身，因人因地而存在不同的說法。室町後期編成的《祇園社略記》（1573年）指出，各家對祇園社的本尊持不同看法：「或曰：神家祇園稱素盞鳴尊，佛家是為牛頭天王，曆家配之天道神（按：素盞鳴尊化身之一）。余解會各家之說。」⁸平安公卿藤原忠實（1078-1162）在說話集《中外抄》指出，祇園社所祭的主神祇園天神其實是神農，神農亦是藥師如來。其久安三年（1137年）7月19日之條〈祇園神農氏之靈事〉記忠實與另一公卿中原師元（1109-1175）的以下對話：

又仰（按：忠實）云：祇園天神，何皇後身哉？

予申（按：師元）云：神農氏之靈歟。帝牛頭也。但故忠尋（按：平安後期天臺宗僧）僧正（按：僧官一種）說，王子晉（按：東周成仙之人，周靈王長子）之靈云云。

仰（按：忠實）云：神農氏也。神農氏，藥師佛同體也。⁹

真言宗覺禪和尚（1143-1213）在《覺禪鈔》卻以藥師如來為本尊，牛頭天王、素盞鳴尊、神農及藥寶賢明王均是其化身，其論曰：「牛頭，本地藥師。祇園天王、如藥寶賢童子（按：牛頭天王化身之一）、神農，藥師所變。醫師（按：平安後期天皇侍醫惟宗俊通）說。」¹⁰

中世時期是佛教在日本的盛世，流行以日本諸神為佛教菩薩化身的本地垂跡說。在這思潮下，部分佛教徒認為神農及素盞鳴尊是牛頭天王或藥師如來在中、日兩地的垂跡。中世時期尾張國津島牛頭天王社（津島神社）的古文書便以神農為牛頭天王在中國的垂跡，例如該社所藏《牛頭天王緣起》（1305年）謂牛頭天王先後垂跡印度、中國及日本，祂在中國成為神農，秦始皇始稱神農為牛頭天王。《牛頭天王緣起》如此介紹牛頭天王：

唐土神農皇帝顯，國權事四百三十六年也。其後二千八百十八年過，秦始皇御代，彼神農皇帝初神崇奉，牛頭天王申初。其故彼神農皇帝，牛頭、馬面、人身、鳥手

⁸ 日·佚名：《祇園社略記》，收入日·神道大系編纂會編：《神道大系：神社編·第10卷·祇園》（東京：神道大系編纂會，1992年），頁4-7。

⁹ 日·藤原忠實：〈祇園之神農氏ノ靈事〉，《中外抄》，收入日·後藤昭雄等編，山根對助等校注：《新日本古典文學大系32：江談抄·中外抄·富家語》（東京：岩波書店，1997年），頁292。

¹⁰ 日·覺禪：《覺禪鈔》卷118，收入日·高楠順次郎編：《大正新脩大藏經·圖像部》（臺北：新文豐，1983年），卷4，頁434。

足御坐，故首取牛頭天王奉申也。其後我朝日本國來事。人皇第七代帝孝靈天皇御宇四十四年初，我朝對馬國來住。其後七百八十五年過後，欽明天皇御宇元年，彼對馬國又東海道尾張國海部郡門真莊津鳴津來。東國衆生利益也。¹¹

同社所藏《牛頭天王講式》（1540年）亦謂牛頭天王本是印度祇園精舍的守護神，先後從印度遠渡中國及日本，分別成為神農及素盞鳴尊。¹²

醫師永田德本（1513-1630）在《梅花無盡藏》收錄了惟巡和尚的〈祇園牛頭天王靈社再造化緣疏并序〉，文中表示牛頭天王及神農均是藥師如來的垂跡：「牛頭天王迺東方教主大醫王藥師瑠璃光如來之垂迹，而神農氏亦應化之一分也。」¹³

中世後期及近世時期有神道家借用本地垂跡說，但以神道天神為主體，將牛頭天王及神農均看作是素盞鳴尊的化身。神道家吉田兼俱（1435-1511）在《二十二社註式》（1469年）記京都祇園社主殿所祭的神祇曰：「中間：牛頭天皇，號大成所。進雄尊（按：素盞鳴尊）垂跡。」¹⁴精通儒神兩道的林羅山（1583-1657）在《神社考詳節》（1645年）記京都八坂祇園社所祭三大神祇曰：「山城國愛宕郡祇園神社三座。一曰牛頭天王，又名武塔天王。……武塔神者，素盞烏之別號也。」¹⁵

備後國（按：今廣島縣東半部）祇園社（按：今素盞鳴神社）主祭素盞鳴尊，以牛頭天王為其化身。該祇園社於1748年興建正觀音堂，其緣起文〈祇園社祠記〉（1749年）將神農及牛頭天王均視作素盞鳴尊的化身，曰：

舜羽（按：舜及項羽）有重瞳子（按：一個眼睛有兩個瞳孔），不同其心。神農、武答，以牛頭利見疾疫。心不依形耶？何有異同也？於是伊弉諾第四王子素盞鳴尊者，為稚童，字牛頭天王，頭戴犢角，形類藥叉（按：夜叉），又稱武答天神。¹⁶

¹¹ 日・佚名：《牛頭天王緣起》，頁5，國文學研究資料館電子版<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100250209/5>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。

¹² 日・松山由布子：〈津島神社所藏『牛頭天王講式』と奥三河伝来『牛頭天王五段式』の関わりについて〉，《愛知県史研究》21號（2017年3月），頁57-72。

¹³ 日・永田德本：《梅花無盡藏・第七》，收入日・塙保己一編：《續群書類從・卷338》（東京：續群書類從完成會，1959年），頁1011。

¹⁴ 日・吉田兼俱：《二十二社註式》，收入日・塙保己一編：《群書類從・第壹輯》（東京：經濟雜誌社，1898年），頁796。

¹⁵ 日・林羅山：《本朝神社考・神社考詳節》（東京：現代思潮社，1980年），頁535。

¹⁶ 日・宮原直伽：《備陽六郡志》，收入日・得能正通編：《備後叢書・卷2》（東京：備後郷土史會，1935年），頁81。

德川時期漢學冒起，亦有漢學家持牛頭天王及素盞鳴尊乃神農分身之說。儒者荻生徂徠（1666-1728）曾在《南留別志補遺》斷言：「牛頭天王乃神農也。」¹⁷泥中舍龜六在《駿江雜說辨》引用徂徠的《南留別志》，表示牛頭天王是中國上古的神農氏，在日本俗稱素盞鳴尊，寫道：「牛頭天王乃神農也，俗稱素盞鳴尊。尊牛頭之事不見神書。神農卻是牛頭人身，教民植五穀，嘗百草以知有毒否，救末世之人民，故獲諸國往來之地所勸請。」

18

從上述諸論述可見素盞鳴尊與神農的習合說有兩大特色：第一，出現時間甚早，流傳較廣，從平安至德川時期一直有人支持，並留下相關文獻或圖像。第二，兩者關係頗為複雜，除在誰為本尊、誰是垂跡上存在爭議外，還加入牛頭天王及藥師如來。嚴格來說，素盞鳴尊與神農的習合建立在來自中日印的四大神祇習合的基礎上。

三、神農與少彥名命的習合

德川時期最常與神農習合的日本神祇除了素盞鳴尊外，還有日本神話的醫藥之神少彥名命（按：此乃《日本書紀》的稱呼，《古事記》則作少名毘古那神）。相傳祂從常世國（按：神代史傳說中位於大海彼岸的理想鄉）渡海而來，協助大國主命（大己貴命）經營天下，並給人類及畜牲治病，在完成使命後返回常世國。¹⁹《日本書紀》曰：「夫大己貴命與少彥名命戮力一心，經營天下，在葦原中國建國。復為顯見蒼生及畜產，則定其療病之方。又為攘鳥獸昆蟲之災異，則定其禁厭之法。是以百姓至今咸蒙恩賴。」²⁰少彥名命在日本各地的少彥名命神社及藥祖神社作為藥祖神被民眾供奉。

神農及少彥名命分別是中日的醫藥之神，兩者在德川時期開始出現混同，這現象為同時代的學者所察覺。儒者黑澤石齋（1612-1678）在《懷橘談》中記載，出雲國（今島根縣東部）松江藩鹽楯島的手間天神社（1663年建）主祭少彥名命，合祀大國主神、伏羲、神


¹⁷ 日・荻生徂徠：《南留別志補遺》，收入日・日野龍夫編：《荻生徂徠全集・第18卷・隨筆2》（東京：みすず書房，1983年），頁166。原文：「牛頭天王は神農なるべし。」

¹⁸ 日・泥中舍龜六：〈牛頭天王〉，《駿江雜說辨》，收入日・物集高見：《廣文庫》卷8（東京：廣文庫刊行會，1916年），頁58。原文：「牛頭天王は神農なるべし、俗は素盞鳴尊と申せども、終尊は牛頭なる事を神書は見ず、神農へ牛頭人身なり、民五穀を植うる事ををしへ、百草をなめて薬と毒とを知り、末世の人民を救ひ給ふ、もゑ諸國往來の街は勸請し奉るものり。」

¹⁹ 常世國是神道版的理想鄉。參日・三浦佑之：〈神仙譚の展開——蓬萊山から常世國へ〉，《文学》第9卷1號（2008年1月），頁75-86。

²⁰ 日・角林文雄：《『日本書紀』神代卷全注釈》（東京：塙書房，1999年），頁330。

農、岐伯。²¹當地人在手間天神社祈求免受疾病及瘟疫之苦，其所拜之神皆中日兩地的醫藥神。醫師寺島良安（1654-?）在《和漢三才圖會》（1712年）亦有記載此神社，並將少彥名命比作神農曰：「手間天神：在意宇郡筑野村間瀉海中。祭神一座，少彥名命，與大己貴尊同為天下經營神、醫家祖，如中華神農。」²²雜學家林自見（1694-1787）在《雜說囊話》（1764年）謂日本醫師常將神農合祀少彥名命及大國主命兩大日本藥祖神：「本朝之醫祖者，少彥名命或淡島明神及大己貴命或三輪明神是也。本朝之醫，以神農併此兩祖神祭奠有之。」²³

一些少彥名神社及藥祖神社在德川中後期將神農及少彥名命合祀，而且在名稱上亦呈現混淆。大阪道修町是德川時期藥業者的集中地，當地藥商一直在家中有祭祀少彥名命，部分亦同時供奉神農。到了德川中後期道修町的藥商、醫師及町民開始將少彥名命暱稱「神農さん」。[圖三] 將日神稱作某漢神さん是德川日本神儒或和漢習合的獨特文字表述方式，例如水戶藩藩民將弟橘媛暱稱「天妃さん」。²⁴少彥名命是日本藥祖，道修町藥業者在1727年成立了支持少彥名命信仰的民間組織藥祖講，從事講經、祈禱、祭祀、募捐等宗教活動。藥祖講亦稱神農講，可見少彥名命與神農的稱呼出現混同。²⁵

²¹ 日・黑澤石齋：《懷橘談・隱州視聽合紀》（松江：秦慶之助，1914年），頁54。

²² 日・寺島良安：《和漢三才圖會・下》（東京：東京美術，1979年），頁1097。

²³ 譯自日・林自見：《雜說囊話》，收入日本隨筆大成編輯部編：《日本隨筆大成・第2期・第8卷》（東京：吉川弘文館，1973年），頁399。原文：「本朝ノ医祖、少彦名命、淡島明神是也。大己貴命、三輪明神是也。本朝ノ医、神農、兩祖神ト併祭奠スヘキ事ナル。」

²⁴ 吳偉明：〈德川日本媽祖信仰與神道習合的文獻研究〉，頁205。

²⁵ 有關德川時期神農講的功能，參日・三浦三郎：〈神農伝説の展開とその儀礼民俗〉，《薬史学雑誌》第3卷2號（1968年12月），頁5-6。



圖三：大阪道修町少彥名神社別稱「神農さん」（筆者拍攝）

1780年道修町藥業者從京都五條天神宮請來少彥名命的分靈，又共同出資在道修町興建了少彥名神社。該社自始將少彥名命及神農合祀，供奉兩者的畫像及神農木像。[圖四] 在神社所收藏介紹少彥名命神社成立經緯的《少彥名神勸請尊社書》（1780年）中，明言神農是少彥名命在中國的化身，記曰：「少彥名神為本朝醫藥之祖神，在異朝為神農氏，成其醫藥之祖。」²⁶道修町的少彥名神社亦被當地人稱為「道修町的神農氏」（道修町の神農さん）。²⁷

²⁶ 《少彥名神勸請尊社書》收藏於大阪道修町少彥名命神社資料館展示室。筆者於2019年2月6日訪問，並抄錄其部分文字內容。

²⁷ 日・宮本常一：《都市の祭と民俗》（東京：慶友社，1961年），頁157。



圖四：少彥名神社供奉的少彥名命及神農畫像（筆者藏品及拍攝）

德川後期全國霍亂猖獗，各地紛紛在農曆 11 月 23 日，即冬至之日舉行神農祭（神農さんのお祭り）以祈求平安。1822 年大阪霍亂大流行，道修町少彥名神社遂在該年冬至首次舉行神農祭，藥業者及醫師向町民免費派發稱為「神農氏之虎」（神農さんの虎）的黃色紙老虎作防疫護身符。日本神農祭的內容參考了中國民間冬至的風俗。北宋呂希哲（1039-1116）在《歲時雜記》記冬至習俗云：「至日，以赤小豆煮粥，合門食之，可免疫氣。」²⁸京都醫師茅原定（1774-1840）在《茅窓漫錄》（1833 年）記神農祭曰：「此邦之醫者，每年冬至之日稱神農祭。食用赤豆餅、赤豆飯，又用酒肴盛饌之具，集親戚交友賀宴，成為常例。」²⁹將冬至與神農連在一起似是德川日人的獨特做法，而且在少彥名神社舉行神農祭更是別樹一幟。³⁰

除少彥名神社外，祭祀日本藥祖的藥祖神社及五條天神社亦有出現合祀神農的情況。

²⁸ 北宋·呂原明：《歲時雜記》，收入清·永瑤、紀昀編：《文淵閣四庫全書》第 871 卷（上海：上海古籍出版社，2003 年），頁 479。

²⁹ 譯自日·茅原定：《茅窓漫錄》，收入日·瀧本誠一編：《日本經濟叢書·卷 19》（東京：日本經濟叢書刊行會，1917 年），頁 124。原文：「此邦の医者、毎年冬至の日に当れば、神農祭と称し、赤豆餅、赤豆飯、又は酒肴盛饌の具お調へ、親戚交友お集め、賀宴する事、常例となれり。」大阪道修町少彥名命神社の神農祭有頗重的關西町民色彩。參日·湯淺高之等：〈湯島聖堂「神農祭」と少彥名神社「神農さんのお祭り」の比較の検討〉，《日本齒科医史学会誌》第 18 卷 4 號（1992 年 9 月），頁 287-295。

³⁰ 中國冬至日有天子祭天，平民祭祖之說，但是沒有在該天祭祀神農的習俗。中國人習慣在農曆十二月初八的臘八節祭祀神農，向其感謝該年五穀豐收。

藥祖神社數目眾多，主祭少彥名命及大國主命。京都二條界限是江戶幕府公認的藥種街，其藥祖神祠由二條通的藥商在 1858 年建立。京都二條通藥業者大概受大阪道修町同行的影響，成立以來一直有祭祀神農，而且還在 11 月舉行藥祖祭（亦稱神農祭）。京都二條藥祖神祠主祭日本藥祖少彥名命及大國主命，同時合祀中國藥祖神農。神社主殿供奉一尊神農木雕像，該像由日本黃檗宗始祖、福建出身的禪宗僧隱元隆琦（1592-1673）從中國請來日本，在 1858 年從宇治黃檗山萬福寺將木像移至京都二條藥祖神祠以平息霍亂。每年 11 月 2 日及 3 日京都二條藥祖神祠舉行藥祖神祭，人們進行神輿巡遊、演奏神樂及獅子舞等祭典活動，而且還會拜祭神農像。跟大阪道修町相似，京都二條通的住民將藥祖神祠暱稱「二條的神農氏」（二條の神農さん），可見日中藥祖在關西出現混同的情況相當普遍。

大阪堺市的藥祖神社主祭少彥名命及神農，它供奉一尊神農木像，據稱是室町幕府第三代將軍足利義滿（1358-1408）所派的遣明船在 1397 年從中國帶回。最初神農像被安奉在堺神明町的一所藥問屋（藥局）之內，它後來發展成為日本最早的藥祖神社。堺藥祖神社亦因此別稱神農神社或「神農さん」。1721 年堺藥商設置藥種會所，拜祭少彥名命及「神農大神」，神農像亦移至會所。堺藥商於每年 11 月 23 日冬至之日舉行藥祖祭。

京都五條天神社主祭少彥名命，配祀大國主命及天照大神。因其重視醫藥之神，故亦稱藥祖神社。它早在元祿（1688-1703）及寶永年間（1704-1711）已合祀神農。五條天神社在德川時期十分有名，主神少彥名命亦被暱稱「神農さん」，大阪道修町少彥名神社便是其少彥名命的分靈。³¹

少彥名命與神農的習合有以下特色：第一，主要形式是合祀及稱呼上的混淆，中日醫藥之神基本仍是獨立存在，沒有明顯的融合。神農與少彥名命之間的本地垂跡說雖然存在，但影響力不大。第二，主要流行於德川時期中後期，以關西藥商為主力，亦獲部分醫師及前期國學者的支持。

四、神農與多伎都比古命及宇賀之御魂神的習合

有關與神農習合的日本神祇，除素盞鳴尊及少彥名命外，德川時期還出現一些新說。以國學家平田篤胤（1776-1843）及其門流的平田派相信神道版的本地垂跡說，主張中國古代聖王都是日本神祇在中國的化身，目的是短暫渡中以教化落後的中國人。他們認為神農

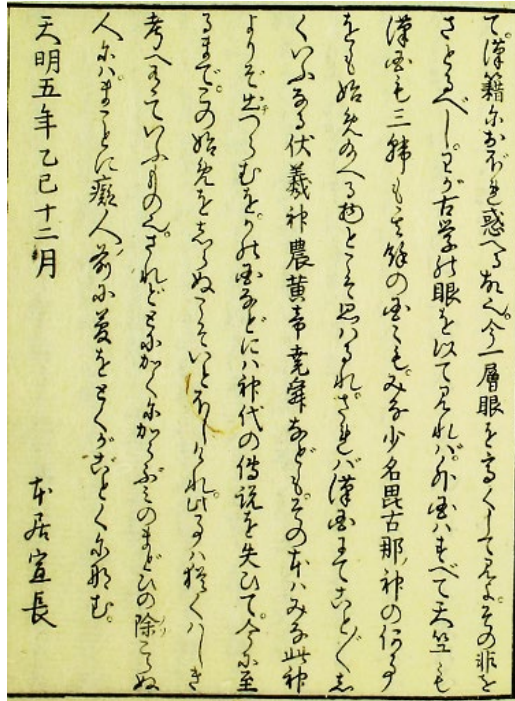
³¹ 日・日本民俗研究大系編集委員會編：《日本民俗研究大系・第2卷・信仰傳承》（東京：國學院大學，1982年），頁62。

亦是日本神祇，不過真身不是素盞鳴尊或少彥名命，而是多伎都比古命或宇賀之御魂神。

德川前期及中期的國學家多以少彥名命為神農的本尊。神道家兼國學家增穂殘口（1655-1742）在《異理和理合鏡》（1717年）主張神農及藥師如來均是少彥名命的化身。他反對主張神佛一體的兩部習合及山王神道，認為中印諸神其實均是日本神祇的化身。他不接受一些山王神道的信徒以神農為山王權現的化身，謂：「日本之所出，以三如來為始，五大虛空藏、三文殊、三十三所名觀音皆天照大神之末社也。……少彥名命在天竺以藥師現身，在大震旦以神農現身。宇賀之御魂亦成泰山府君及地藏菩薩，以惠及蒼生。」³²國學家本居宣長（1730-1801）在《鉗狂人》（1785年）及《古事記傳》（1798年）認為神農只是少彥名命在中國眾多化身之一，記曰：「以吾古學而言，天竺、三韓及其餘之外國皆少名毘古那神之造化。漢國之伏羲、神農、黃帝、堯舜均出此神。」³³ [圖五]

³² 譯自日・增穂殘口：《異理和理あはせ鏡・地》（大坂：山本九右衛門，1717年），頁9-10，國文學研究資料館電子版<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100391553/39>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。原文：「日本へ出店し給（たま）ふからは、三如來をはじめ五大虛空蔵も、三文殊も三十三所の名觀音も、皆天照大神の末社なり……少彥名命が天竺で藥師とあらはれ、震旦では神農と現じ、宇賀の御魂が泰山府君とも、地藏ぼさつとも成りて、蒼生をめぐみ給ふといふべし。」

³³ 譯自日・本居宣長：《鉗狂人》，收入日・本居宣長著，大久保正編：《本居宣長全集13》（東京：筑摩書房，1968年），頁548。原文：「わが古學の眼を以て見れば、外國はすべて天竺も漢國々も、みな少名毘古那神の何事をも始め玉へる物とこそ思はるれ、されば漢國にてこぎさぐしくいふなる、伏羲、神農、黃帝、堯舜なども、その本はみな此神よりぞ出つらむ。」



圖五：《鉗狂人》以神農為少彥名命的化身之一

平田派代表平田篤胤在《赤縣太古傳》(1827年)、《春秋命歷序考》(1833年)及《三五本國考》(1835年)中指出，遠古日本眾神見中國落後，遂飛渡彼邦，化身成為三皇五帝，以開化文明。他以伏羲為大國主命的化身，黃帝及神農均是其孫，分別是鹽冶毘古命及多伎都比古命的化身。³⁴多伎都比古命不見於《古事記》及《日本書紀》，最初祂在《出雲國風土記》(713年)以雨神及石神登場，宣稱是大國主命之孫。篤胤在《古史傳》(1825年)引用《出雲國風土記》：「所謂石神者，即是多伎都比古命之御託。」³⁵他在《三五本國考》將神農看作是多伎都比古命在遠古渡中時的別稱，並引漢緯書《春秋緯命歷序》曰：「有神人名石年，蒼色大眉，戴玉理。駕六龍，出地輔，號皇神農。」³⁶他引述其弟子生田萬(國秀，1810-1837)的見解，表示「石年」代表石神多伎都比古命，曰：「國秀云：

³⁴ 日・室田泰一：《平田篤胤》(東京：弘文館，1942年)，頁103。

³⁵ 日・平田篤胤：《古史傳》，收入平田篤胤全集刊行會編：《新修平田篤胤全集1》(東京：名著出版，1976年)，頁70。《出雲國風土記》由漢文寫成，平田篤胤的引文一字無誤。參日・關和彥：《『出雲國風土記』註論》(東京：明石書店，2006年)，頁702。

³⁶ 日・平田篤胤：《三五本國考・上》，頁27，國立公文書館電子版 <https://www.digital.archives.go.jp/img/pdf/4296216> (最後瀏覽日期：2025.05.09)。

此子名石年。多伎都比古命之御靈與其石神之名相符也。」³⁷多伎都比古命掌管風雨，大概因此被篤胤視作神農的本尊。此說沒有引起多少迴響，德川時代各地主祭多伎都比古命的立石神社及多伎神社並沒有合祀神農。

篤胤弟子大國隆正（1793-1871）接受神農本為遠古渡中的日本神祇的看法，但將多伎都比古命改為宇迦之御魂神（亦稱宇賀之御魂神、倉稻魂命）。宇迦之御魂神見《古事記》及《日本書紀》（按：倉稻魂命），為日本的食物神及五穀農耕祖神，亦是全國各地稻荷神社所供奉的主神。神農在中國亦稱五穀王，因此比起多伎都比古命，宇迦之御魂神與神農更為匹配。隆正在《學統辯論》（1858年）中將此想法歸功於其師平田篤胤的啓發，記曰：「（平田先生）以大國主神化身伏羲氏。吾換其配當，八島篠見神為伏羲氏，宇賀之御魂神為神農氏，大國主為黃帝氏。此三皇為吾地神祇於彼地之現形。」³⁸他在《三五後案》中進一步說明如下：「神農氏乃八島篠見神之弟宇迦之魂御神。此神現身唐土，以其農事功績，獲神農之名，以配彼國之風土。」³⁹隆正解釋「宇迦」（ウカ uka）本來自漢語「五穀」之發音，可見宇迦之御魂神正是五穀神神農。他在其《古傳通解》闡明宇迦之御魂神（神農氏）如何將農耕文化從日本帶到中國。

跟少彥名命、素盞鳴尊的習合論不同，平田派提出的多伎都比古命及宇賀之御魂神說只屬一家之言，影響力不大。它不但沒有悠久的歷史淵源，亦沒有出現將多伎都比古命或宇賀之御魂與神農合祀的神社。⁴⁰不過中國三皇五帝源自日本說顛覆了傳統的式中華思想，日本成為向中國、朝鮮等地輸出文化的中心，可謂是國學版的華夷變態觀，反映德川日人的日本中心主義，在東亞思想史上有其意義。

³⁷ 譯自日・平田篤胤：《三五本國考・上》，頁27。原文：「國秀云：あの子に名石年とあるにも。多伎都比古命の御魂は、石神なりしとあるに符合して、いと尊し。」

³⁸ 譯自日・大國隆正：《學統辯論》，收入日・田原嗣郎校注：《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年），頁486。原文：「大國主神を伏羲氏にあて、いはれたり。おのれは、その配當をおきかへて、八島篠見神を伏羲氏に、宇賀之御魂神を神農氏に、大國主を黃帝氏にとあらはれ、その三皇はわが地紙のかしこに現形したまへるものとさだめていることなり。」

³⁹ 譯自日・大國隆正：《學統辯論》，收入日・田原嗣郎校注：《日本思想大系50：平田篤胤・伴信友・大國隆正》，頁557。原文：「神農氏は、やしまじやしまじぬみのか弟に、宇迦之御魂神おはします。この神唐土へあらはれへる名にして、農事の績ありしことは、神農といふ文字にば、彼國の土風にあはせて、ああらためまへり。」

⁴⁰ 宇賀之御魂神在中世以降與佛教辯財天習合，出現宇賀辯財天信仰，但是在國學平田派出現以前，無人將此神與漢神拉上關係。參日・大森惠子：《稻荷信仰と宗教民俗》（東京：岩田書院，1994年）。

五、結語

日本文化顯示高度的主體性及折衷性，擅長將外來文化融入自身文化。和漢神祇的習合在德川日本屬相當普遍的現象，性質上是將中國民間信仰納入日本神道體系之內。神農與神道神祇的習合亦應從這個角度去理解。跟其它漢神一樣，神農信仰在傳入日本後一直經歷在地化的洗禮。在佛教興盛的平安及中世時期，神農被認為是藥師如來或牛頭天王在中國的垂跡。到了德川時期，神農卻成為素盞鳴尊、少彥名命等日本神祇的化身。這種從佛系本地垂跡至神道系本地垂跡的過渡，反映不同宗教思想的角力及日本主體意識的冒起。

本研究顯示德川日本存在神農與神道神祇習合的三種主張：素盞鳴尊說、少彥名命說及多伎都比古命與宇賀之御魂神說，它們亦顯示三種不同的習合形式、程度與影響。

素盞鳴尊說最早出現，屬於祇園信仰系統之內。它影響較大，習合程度最高，從平安至德川時期一直有聲音支持，而且留下可觀的相關文字紀錄。在本地垂跡的理論架構下，神農成為素盞鳴尊（或與素盞鳴尊相關的佛教系的牛頭天王、藥師如來）在中國的垂跡。

少彥名命說在德川時期興起，流行於藥商及醫師之間，而且在祭祀少彥名命的神社出現將神農合祀的情況，少彥名命與神農的稱呼亦同時出現混淆。此說習合程度不及素盞鳴尊說高，不但本地垂跡的論述不多，其流行亦主要局限在關西醫藥業界。

多伎都比古命與宇賀之御魂神說只是國學平田派在紙上的一家之言，雖使用了神道中心的本地垂跡說，不論在文化界或民間均沒有帶來多少衝擊，信者甚少，沒有出現相關神社或祭祀活動。不過其日本中心主義在東亞文化交流史上有其重大意義。

以上三種習合的形式均反映德川日本興起的「和魂漢神」現象。神農在不同層面皆已被神道化，祂作為日本神祇的化身在神社被人供奉、並融入日本民間組織及宗教祭典，成為日本民間信仰的一部分。

徵引文獻

古籍

- 西晉·皇甫謐：《帝王世紀》，收入李學勤、張豈之編：《炎黃匯典（1）：史籍卷》（長春：吉林文史出版社，2002年）。
- 北宋·呂原明：《歲時雜記》，收入清·永瑤、紀昀編：《文淵閣四庫全書》第871卷（上海：上海古籍出版社，2003年）。

近人論著

- *吳偉明：《和魂漢神：中國民間信仰在德川日本的在地化》（香港：中文大學出版社，2021年）。
- *吳偉明：〈德川日本媽祖信仰與神道習合的文獻研究〉，《漢學研究》第36卷第2期（2018年6月），頁197-215。
- *日·三浦三郎：〈神農伝説の展開とその儀礼民俗〉，《葉史学雑誌》第3卷2號（1968年12月），頁1-7。
- 日·三浦佑之：〈神仙譚の展開——蓬莱山から常世国へ〉，《文学》第9卷1號（2008年1月），頁75-86。
- 日·大森惠子：《稻荷信仰と宗教民俗》（東京：岩田書院，1994年）。
- 日·大國隆正：《學統辯論》，收入日·田原嗣郎校注：《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年）。
- *日·今泉篤男：《京都の歴史1》（京都：學藝書林，1968年）。
- 日·日本民俗研究大系編集委員會編：《日本民俗研究大系・第2卷・信仰伝承》（東京：國學院大學，1982年）。
- 日·平田篤胤：《三五本國考・上》，國立公文書館電子版
<https://www.digital.archives.go.jp/img/pdf/4296216>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。
- 日·平田篤胤：《牛頭天王曆神辯》，收入日·平田篤胤全集刊行會編：《新修平田篤胤全集・第7卷》（東京：名著出版，1977年）。
- 日·平田篤胤：《古史傳》，收入日·平田篤胤全集刊行會編：《新修平田篤胤全集1》（東京：名著出版，1976年）。
- 日·本居宣長：《鉗狂人》，收入日·本居宣長著，大久保正編：《本居宣長全集13》（東京：筑摩書

- 房，1968年）。
- 日・永田徳本：《梅花無盡藏・第七》，收入日・塙保己一編：《續群書類従・卷338》（東京：續群書類従完成會，1959年）。
- 日・吉田兼俱：《二十二社註式》，收入日・塙保己一編：《群書類従・第壹輯》（東京：經濟雜誌社，1898年）。
- 日・寺島良安：《和漢三才圖會・下》（東京：東京美術，1979年）。
- 日・佚名：《牛頭天王縁起》，國文學研究資料館電子版 <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100250209/5>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。
- 日・佚名：《祇園社略記》，收入日・神道大系編纂會編：《神道大系：神社編・第10卷・祇園》（東京：神道大系編纂會，1992年）。
- *日・村山修一：《神仏習合思潮》（京都：平樂寺書店，1964年）。
- *日・角林文雄：《『日本書紀』神代卷全注釈》（東京：塙書房，1999年）。
- *日・松山由布子：〈津島神社所蔵『牛頭天王講式』と奥三河伝来『牛頭天王五段式』の関わりについて〉，《愛知県史研究》21號（2017年3月），頁57-72。
- 日・林自見：《雜說囊話》，收入日本隨筆大成編輯部編：《日本隨筆大成・第2期・第8卷》（東京：吉川弘文館，1973年）。
- 日・林羅山：《本朝神社考・神社考詳節》（東京：現代思潮社，1980年）。
- 日・泥中舍龜六：《駿江雜說辨》，收入日・物集高見：《廣文庫》卷8（東京：廣文庫刊行會，1916年）。
- *日・室田泰一：《平田篤胤》（東京：弘文館，1942年）。
- 日・紀繁繼編：《八坂社舊記集録・上卷》（1870年），日本國立國會圖書館電子版 <https://dl.ndl.go.jp/pid/816139/1/7>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。
- 日・茅原定：《茅窓漫録》，收入日・瀧本誠一編：《日本經濟叢書・卷19》（東京：日本經濟叢書刊行會，1917年）。
- *日・宮本常一：《都市の祭と民俗》（東京：慶友社，1961年）。
- 日・宮原直仰：《備陽六郡志》，收入日・得能正通編：《備後叢書・卷2》（東京：備後郷土史會，1935年）。
- 日・荻生徂徠：《南留別志補遺》，收入日・日野龍夫編：《荻生徂徠全集・第18卷・隨筆2》（東京：みすず書房，1983年）。
- 日・黒澤石齋：《懷橘談・隱州視聽合紀》（松江：秦慶之助，1914年）。
- *日・湯淺高之等：〈湯島聖堂「神農祭」と少彦名神社「神農さんのお祭り」の比較の検討〉，《日本齒科医史学会会誌》第18卷4號（1992年9月），頁287-295。

- 日・増穂殘口：《異理和理あはせ鏡・地》（大坂：山本九右衛門，1717年），國文學研究資料館電子版 <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100391553/39>（最後瀏覽日期：2025.05.09）。
- 日・藤原忠實：《中外抄》，收入日・後藤昭雄等編，山根對助等校注：《新日本古典文学大系 32：江談抄・中外抄・富家語》（東京：岩波書店，1997年）。
- 日・關和彦：《『出雲国風土記』註論》（東京：明石書店，2006年）。
- 日・覺禪：《覺禪鈔》卷 118，收入日・高楠順次郎編：《大正新脩大藏經・圖像部》（臺北：新文豐，1983年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Imaizumi, Atsuo. *History of Kyoto: Part 1*. Kyoto: Gakugei shorin, 1968.
- Kakubayashi, Fumio. *Complete Commentary on the Chapter on the Age of Gods of the Nihon Shoki*. Tokyo: Hanawa shobo, 1999.
- Matsuyama Yuuko. “The relationship between the *Gozu Tenno Koshiki* held by Tsushima Shrine and the *Gozu Tenno Godanshiki* handed down from Oku-Mikawa,” *Aichikenshi kenkyu (Study of the History of Aichi Prefecture) 21*, March 2017, pp. 57-72.
- Miura, Saburo. “The Development of the Shennong Legend and Its Ritual Folklore,” *Kusuri shigaku zasshi (Journal of Pharmaceutical History)3:2*, December 1968, pp. 1-7.
- Miyamoto, Tsuneichi. *Festivals and Folklore in the City*. Tokyo: Keiyusha, 1961.
- Murayama, Shunichi. *The Intellectual Current of Syncretizing Shinto and Buddhism*. Kyoto: Heirakiji shoten, 1964.
- Murota, Taiichi. *Hirata Atsutane*. Tokyo: Kobunkan, 1942.
- Ng, Wai-ming. *Chinese Deities with Japanese Spirit: Localizing Chinese Folk Deities in Tokugawa Japan*. Hong Kong: Chinese University Press, 2021.
- Ng, Wai-ming. “A Textual Study of the Syneretism between Mazu Belief and Shinto in Tokugawa Japan,” *Chinese Studies 36:2*, June 2018, pp. 197-215.
- Yuasa, Takayuki. “A Comparative Study of the Shinno Festival at Yushima Seido and the Shinno-san Festival at Sukunahikona Shrine,” *Nihon shikaishigakkai kaishi (Journal of the Japanese Society of Dental History)18: 4*, September 1992, pp. 287-295.

A Textual Study of Syncretizing Shennong with Shinto Deities in Tokugawa Japan

NG, WAI-MING*

(Received May 16, 2025 ; Accepted December 18, 2025)

Abstract

The Shennong belief had been localized since its introduction to Japan. In the Heian and medieval periods when Buddhism reached the peak of its influence, Shennong was considered an incarnation of Buddhist bodhisattvas in China. However, in the Tokugawa period (1603-1868), Shennong was regarded as a manifestation of Japanese deities in China. The transition from the Buddhist model to the Shinto model reflects the tug-of-war among religious forces and the rise of national consciousness in Tokugawa Japan.

Some Tokugawa Shintoists, *kokugaku* (national learning) scholars and Confucians attempted to establish a Japan-centric theory of local manifestation, pairing Chinese deities with different Shinto gods. Three theories regarding the syncretism of Shinnong with Shinto gods emerged in Tokugawa Japan: the Susanoo-no-Mikoto theory, the Sukunahikona-no-Mikoto theory, and the Takitsuhiko-no-Mikoto/Ukanomitama-no-Mikoto theory, each showing different forms and levels of syncretism. The Sino-Japanese religious syncretism was one of the most important features of the Shennong belief in Tokugawa Japan. Based on Japanese primary sources, this

* Professor, Department of Japanese Studies, The Chinese University of Hong Kong.

paper examines how Shennong was syncretized with Shinto gods and the significance of this phenomenon.

Keywords: Shennong, Edo Japan, Shinto, localization, local manifestation