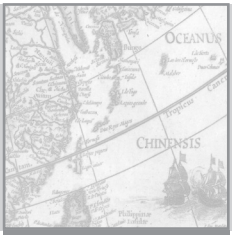

東 · 亞 · 文 · 化 · 55

檀君與箕子書寫文化溯源——兼談其歷史應用問題

范永聰

(一) 引言
(二)「檀君神話」內容與淺析
(三)「箕子東遷說」之形成及其相關評析
(四)「檀君神話」與「箕子東遷」兩個文本之歷史應用
(五) 結語

檀君與箕子書寫文化溯源——兼談其歷史應用問題

范永聰*

論文提要

「檀君神話」與「箕子東遷」，代表韓國古代人民對於國家開創的兩種不同信仰。雖然兩種說法在內容上截然不同，它們卻同樣源遠流長，並在一定程度上展現遠古時代朝鮮半島的文化意識，以及中、韓兩國之間長久以來的緊密文化聯繫。

不過，基於兩個「故事文本」中的尊崇對象有異，兩種說法似乎存在矛盾，並於韓國歷史上不同時段發揮其重大影響力。在韓國歷史長河之中，「檀君神話」與「箕子東遷」兩說所附帶的歷史文化意識及其應用問題，實在非常值得關注。

---

* 本文原為筆者於廣東外語外貿大學東方語言文化學院主辦；美國瑪卡萊斯特學院（Macalester College）歷史系、日本阪南大學研究生院、香港浸會大學當代中國研究所協辦：《第一屆海上絲綢之路沿線國家交流史國際研討會》（First International Conference on China’s Maritime Silk Road and Global Role in History）上發表的文章，發表日期為2016年12月17日，特此說明。

關鍵詞：檀君神話、箕子朝鮮、中韓關係、韓國歷史、韓國文化意識、歷史應用

(一) 引 言

明太祖（朱元璋，公元1328－1398年；公元1368－1398年在位）洪武二十九年（公元1396年），朝鮮王朝（公元1392－1910年）名儒權近（陽村先生，公元1352－1409年）[1] 奉命赴明（公元1368－1644年）出使。[2] 在覲見明太祖時，權近被問及朝鮮的開國歷史，於是他

---

1) 權近原名晉，字可遠或思叔，號陽村，慶尚道安東人。自幼天資聰穎，幼承庭訓，飽讀詩書。《高麗史》〈權近傳〉中載曰：「［權近］年十八登第，唱名入庭。王［筆者按：即高麗恭愍王（王顓，公元1330－1374年；公元1352－1374年在位）］怒曰：『彼少者，亦登第耶？』同知貢舉李穡（公元1328－1396年）對曰：『將大用不可少之也。』……本國選文士應舉京師［筆者按：京師即中國明朝首都應天府。時高麗稱臣於明室，可派士子參加中國科舉］，近［即權近］再中鄉試，以年少不赴。」權近登第以後，歷任藝文修撰、左司議大夫、成均館大司成、禮儀正郎、禮儀判書、左代言、密直副使、知申事及簽書密直司事等職，均屬高麗（公元918－1392年）政府內高級文班官職，如非地位顯赫之名儒，不得擔任。朝鮮王朝（公元1392－1910年）開國以後，權近仕於新朝，仍然備受重用。詳見鄭麟趾等纂修：《高麗史》，第三冊（臺北：文史哲出版社，2012年再版），卷一百七，列傳卷第二十，〈權近〉，頁284；287。至於權近之生平及其仕途發展，可以參考《陽村先生年譜》，載權近撰，韓國文集編纂委員會編：《陽村先生文集》，第一冊（서울特別市：景仁文化社，1999年），頁100－113。權近作為麗末鮮初中國性理學於朝鮮半島廣泛流傳的關鍵人物，其思想非常值得探討。關於權近的性理學思想，詳見范永聰：〈宋代性理學在朝鮮半島的傳承與發揚——以權近的思想為討論中心〉，載대한민국 경북대학교 인문학술원編：《동서인문》，통합 창간호（대구광역시：대한민국 경북대학교 인문학술원，2014年3月），頁117－166。

2) 據《陽村先生年譜》記載，權近於洪武二十九年（丙子年；公元1396年）七月

即席賦詩一首，題為《始古開闢東夷主》，以作回應。其詩文云：

> 聞說洪荒日，檀君降樹邊。位臨東國土，時在帝堯天。
> 傳世不知幾，歷年曾過千。後來箕子代，同是號朝鮮。[3)]

觀此詩文，作為朝鮮王朝時代顯赫名儒的權近，也認同「檀君朝鮮」開國一事，發生在中國帝堯之世（傳說約為公元前二十四至公元

十九日奉朝鮮太祖（李成桂/李旦，公元1335－1408年；公元1392－1398年在位）之命出使中國。朝鮮使節一行人等於同年九月十一日入朝，其後獲明太祖接見。參閱《陽村先生年譜》，頁107；相類記載亦可見於《明太祖實錄》之中，並據其內容可知權近等朝鮮使節出使中國的原因，實為朝鮮呈交明朝的「表箋」，於「體製」上未能符合中國之禮儀要求，因而屢受明太祖責難，朝鮮太祖遂遣使至中國謝罪。詳見中央研究院歷史語言研究所校印，黃彰健校勘：《明實錄》，第一冊，《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984年［據中央研究院歷史語言研究所1962年刊本縮編印本］），卷二百四十七，頁922－923。值得指出的是，因「表箋體製」字樣與格式不合中國要求而引發的外交風波，曾經是阻礙明、鮮兩國外交發展的重大難題，而權近是為解決這次外交問題的關鍵人物。關於明初中韓外交發展中「表箋問題」之種種，詳見范永聰著：《事大與保國——元明之際的中韓關係》（香港：香港教育圖書公司，2009年），頁192－195。

3) 權近：《始古開闢東夷主》，載權近撰，韓國文集編纂委員會編：《陽村先生文集》，第一冊，卷之一，〈詩（三十一首）〉，頁130－131。此詩內文前註明：「是月二十二日［筆者按：明太祖洪武二十九年九月二十二日］命題一首。」足證權近這首詩作，乃應明太祖之命而賦。除此作外，權近留明期間，尚有因應明太祖命令而賦之《命題八首》，八首詩名題為：《王京作古》、《李氏異居》、《出使》、《奉朝鮮命至京》、《道經西京》、《渡鴨綠》、《由遼左》及《航萊州海》，內容述及李氏朝鮮王朝之立國、朝鮮對明朝之忠心，以及其作為朝鮮使節出使中國始末等等。《命題八首》詩文前註明：「應　制詩　朝鮮國陪臣權　近制進　洪武二十九年九月十五日」，其創作日期較《始古開闢東夷主》為早，應屬權近首次覲見明太祖時應制所作。詳見權近撰，韓國文集編纂委員會編：《陽村先生文集》，第一冊，卷之一，〈詩（三十一首）〉，頁126－130。

前二十三世紀），然應只屬「神話傳說」；而「箕子東遷」建國朝鮮，則在「檀君開國」千餘年以後。「檀君開國」與「箕子東遷」兩事，其一涉及始祖神祇——檀君；另一關乎史實人臣——箕子，無論是否屬實，對於韓國古代歷史及文化研究、中韓關係史發展，以至今日韓國人及中國人如何認識古代韓國的建國史實來說，都有非常重大的學術意義，值得深入探討。

（二）「檀君神話」內容與淺析

「檀君神話」一事，首見於高麗王朝時代（公元918－1392年）高僧一然（公元1206－1289年）[4] 所撰《三國遺事》之內。[5] 《三國遺

4) 一然是高麗中期出色的史學家、散文家，也是一位得道高僧。一然俗名金見明，字一然，初字晦然、號無極、睦庵，生於慶尚北道章山郡慶山。高麗高宗（王皞，公元1192－1259年；公元1214－1259年在位）六年（己卯；公元1219年），一然於海陽無量寺出家。高宗十四年（丁亥；公元1227年），高麗科舉僧科及第。高麗忠烈王九年（癸未；1283年），一然被高麗朝廷尊為「國尊」，深受忠烈王信任。忠烈王十一年（乙酉；公元1285年），撰進《三國遺事》。四年後（忠烈王十五年；己丑；公元1289年），創建麗末名刹麟角寺，同年七月入寂，諡號普覺，塔號靜照。除《三國遺事》外，一然著作頗多，如《話錄》二卷和《偶頌雜著》三卷等；並編有《祖圖》二卷、《大藏須知錄》三卷、《重編曹洞宗五位》二卷、《祖庭事苑》三十卷、《諸乘法數》一卷，以及《禪門拈頌事苑》三十卷等等。參閱范永聰：〈金庾信「仙化」探微〉，載대한민국 경북대학교 영남문화연구원編：《영남학》，제26호（대구광역시：대한민국 경북대학교 영남문화연구원，2014年12月），頁434；並參朱雲影：〈中國史學對日韓越的影響〉，載朱雲影著：《中國文化對日韓越的影響》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁13。

5) 關於「檀君傳說」，可詳見一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版（서울特別市：財團法人民族文化推進會，1982年），卷第一，

事》分為五卷，前兩卷記載「檀君開國」至高句麗（公元前37－公元668年）、百濟（公元前18－公元660年）及新羅（公元前57－公元935年）三國鼎立時期的遺聞異事；後三卷則為韓國古代佛教史料，旁及一些關於三國人民生活的風俗資料。[6] 《三國遺事》屬於「私修雜史」，內容中或有荒誕不經之文，自十三世紀末初刊以來，頗受韓國古代知識分子非議。[7] 然而，它的書名，卻道出其價值。所謂「三國遺事」，即「三國時期遺下而值得記錄之事」。[8] 一然撰《三國遺事》，其主要目的是補充韓國史上首部官史、韓國現存最古老的史書——《三國史記》於記載史事上之不足。[9] 《三國史記》由高麗名臣金富軾（公元1075－1151年）[10] 於高麗仁宗（王楷，公元1109－

〈紀異卷第一〉，〈古朝鮮王儉朝鮮〉，頁32－34。

6) 林大根：〈論韓國「檀君神話」的倫理意識〉，載《外國文學研究》，2013年第6期，頁47。

7) 李仙竹主編：《古代朝鮮文獻解題》（北京：北京大學出版社，1997年），頁51－53。在體裁上，《三國遺事》確屬「私修雜史」，其內容不乏荒誕之文，長期遭受非議。例如朝鮮時代著名學者安鼎福（順菴，公元1712－1791年），便曾於其名著《東史綱目》內批評《三國遺事》的內容「古來傳說荒誕，終無可信之文。」詳見安鼎福撰，朝鮮古書刊行會編：《東史綱目》，第三冊（서울特別市：景仁文化社，1989年），〈《東史綱目》附卷上〉，〈考異〉，〈夫婁當有二人〉，頁484－485。

8) 一然於《三國遺事》一書中致力收錄韓國古代文獻與記事，促使大量歷史資料、神話傳說、文學作品，以至瑣碎逸事得以保存，這絕對是韓國學術史上一大功績；而《三國遺事》一書之重大史料價值，也絕對不容置疑。關於《三國遺事》之貢獻，詳見范永聰：〈金庾信「仙化」探微〉，頁433－434。

9) 一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，〈刊行辭〉，頁1。

10) 金富軾，字立之，號雷川，祖籍慶州，生於高麗首都開京。金氏為高麗時期傑出的學者、文學家、政治家；同時長於軍事，堪稱文武全才。歷任寶文閣待制、翰林學士、門下侍中、門下平章事、禮部侍郎、御史大夫平章事等高

1146；公元1123－1146年在位）二十三年（公元1145年）奉命撰成，[11] 在體例上完全參考中國傳統正史所用「紀傳體」撰寫方法，內容包括記載新羅、高句麗及百濟三國歷任君主史事的〈新羅本紀〉十二卷、〈高句麗本紀〉十卷，以及〈百濟本紀〉六卷；另有〈年表〉三卷、〈志〉九卷及〈列傳〉十卷。在敘事特色上，由於高麗王朝一直認為自己上承統一新羅（公元668－901年）正統，故在《三國史記》內，關於新羅的史事記載至為詳細，高句麗次之，百濟略嫌不足。[12] 金富軾堅持以嚴謹考證史實的態度來撰寫《三國史記》，故此於各種參考史書中不足為信的內容，均被他「刪落」去掉。[13]

正是基於這個撰寫方針，被認為屬於「遠古傳說」的「檀君神話」，並沒有記載於作為正史的《三國史記》之內。[14] 然而，作為

級文職。後參與平定「妙清之亂」（高麗仁宗十三年；乙卯；公元1135年），因功被封為「輸忠定難靖國功臣」。仁宗二十三年（乙丑；公元1145年）十二月進《三國史記》，翌年被封為「樂浪郡開國侯」。其後參與《仁宗實錄》與《睿宗實錄》的編修工作。金富軾曾作為高麗使者，出使中國。死後諡號「文烈」。關於其生平，詳見鄭麟趾等纂修：《高麗史》，第三冊，卷九十八，列傳卷第十一，〈金富軾〉，頁135－142。

11) 鄭麟趾等纂修：《高麗史》，第一冊（臺北：文史哲出版社，2012年再版），卷十七，世家卷第十七，〈仁宗三〉，頁259；並見鄭麟趾等纂修：《高麗史》，第三冊，卷九十八，列傳卷第十一，〈金富軾〉，頁142。

12) 李仙竹主編：《古代朝鮮文獻解題》，頁31－32；並參范永聰：〈金庾信「仙化」探微〉，頁431－432。

13) 例如在撰寫新羅名將金庾信（公元595－673年）的傳記時，金富軾便曾對所用參考古籍產生懷疑，最終決定「刪落其辭」。《三國史記》〈金庾信傳〉中記曰：「庾信玄孫，新羅執事郎長清，作《行錄》十卷，行於世。頗多釀辭，故刪落之，取其可書者，為之傳。」見金富軾撰，趙炳舜編：《增修補註三國史記》（서울特別市：誠庵古書博物館，1986年），卷第四十三，列傳第三，〈金庾信下〉，頁754。

14) 《三國史記》卷二十九〈年表上〉內有言曰：「海東有國家久矣，自箕子受封

較後成書的《三國遺事》，卻於其內容中詳細記錄了「檀君神話」。由此可見，在一然心目中，「檀君神話」雖然歷來被部分知識分子視為「傳說」，然而對於韓國民族來說，這則神話關乎民族起源，必須詳加記錄。由是，一然把「檀君神話」作為「遺事」的其中一則內容，寫進《三國遺事》一書之內，以為金富軾撰《三國史記》的一點補充。我們研究歷史，固然應當竭盡全力呈現歷史的真實面貌，然「神話傳說」一類故事，足以反映一個民族對於其起源的構想及傳統認知；甚至於一定程度上展現歷史真相，誠為不可不察之重要參考材料。[15] 從這個角度作出考慮，《三國遺事》雖然不屬正史，仍甚具參考價值。

《三國遺事》首卷——〈紀異卷第一〉內之〈古朝鮮王儉朝鮮〉詳細記載了「檀君開國」的神話。無論從歷史還是文學角度出發，這個故事都是上品，足稱引人入勝。[16] 傳說在很久以前，天帝桓因（即帝釋天）有一位庶子，名叫桓雄。桓雄貪求人世，常勸父親讓其下凡。桓因不勝其煩，乃授予三個天符印，讓其率領三千天上仙徒下

於周室［筆者按：指西周（公元前1046－公元前771年）］……。」見金富軾撰，趙炳舜編：《增修補註三國史記》，卷第二十九，〈年表上〉，頁433。文中雖然隱約指出在「箕子受封於周室」之前，海東（朝鮮半島）已有「國家」存在，卻沒明言該國名稱。由此觀之，金富軾不願在其《三國史記》內提及「箕子朝鮮」開國以前位於朝鮮半島上的政權；並以「箕子朝鮮」作為朝鮮半島上第一個「合法」、「有確實名稱記錄」的政權或國家。這種歷史意識，與「檀君傳說」及「箕子朝鮮」二者於韓國史上的應用之間關係至為密切，下文將作詳述。

15) 楊書銘著：《一生一定要懂的歷史學故事》（臺北：知青頻道出版社，2011年），頁31。

16) 苗威：〈檀君神話的文化解析〉，載《東疆學刊》，第23卷第3期（2006年7月），頁26；並參王金霞：〈韓國《檀君神話》文化解析〉，載《牡丹江師範學院學報》，哲社版， 2012年第1期（總第167期，2012年1月），頁28。

凡「弘益人間」，降於「太白山」頂一棵檀樹之下。桓雄於下凡地建立國家（城市），稱為「神市」，自為天王，並任命部下風伯、雲師及雨師等，主管人世間三百六十餘事。時有熊、虎各一，牠們「同穴而居」，常常向桓雄祈求，請祂施法讓牠們變成人類。桓雄念其誠心，乃賜牠們靈艾（艾草）一束，蒜頭二十牧，並對牠們說：「你們吃下這些東西，然後一百天內，不見日光，便可成人形。」熊、虎大喜，乃食之，入洞中避日光。後來，虎不知因何被日光所照，卒不能轉化成人身；熊則在二十一天後大功告成，變成一位女子（熊女）。熊變成女子後，找不到配偶，常至太白山頂檀樹之下，祈求成孕。桓雄見其誠心，乃「假化」成人，與其成婚。婚後，熊女終有身孕，誕下一子，號「檀君王儉」，時為中國唐堯即位剛五十年。檀君於平壤建都，國號「朝鮮」，後來遷都至白岳山阿斯達。檀君在王位凡一千五百年，至周武王（姬發，約公元前1046－約公元前1043在位）冊封箕子於朝鮮，檀君避入阿斯達山歸隱，死時一千九百零八歲；死後成為阿斯達山神。[17)]

---

17) 其原文為：「《魏書》云。乃往二千載有壇君王儉。立都阿斯達［筆者按一然注：經云無葉山。亦云白岳。在白州地。或云在開城東。今白岳宮是。］開國號朝鮮。與高［筆者按：指中國唐堯］同時。《古記》云。昔有桓因［筆者按一然注：謂帝釋也］庶子桓雄。數意天下。貪求人世。父知子意。下視三危太伯可以弘益人間。乃授天符印三箇。遣往理之。雄率徒三千。降於太伯山頂［筆者按一然注：即太伯今妙香山］神壇樹下。謂之神市。是謂桓雄天王也。將風伯雨師雲師。而主穀主命主病主刑主善惡。凡主人間三百六十餘事。在世理化。時有一熊一虎。同穴而居。常祈於神雄。願化為人。時神遺靈艾一炷。蒜二十枚。曰。爾輩食之。不見日光百日。便得人形。熊虎得而食之。忌三七日。熊得女身。虎不能忌。而不得人身。熊女者無與為婚。故每於壇樹下咒願有孕。雄乃假化而婚之。孕生子。號曰壇君王儉。以唐高即位五十年庚寅［筆者按一然注：唐堯即位元年戊辰。則五十年丁巳。非庚寅也。疑其未實］都平壤城［筆者按一然注：今西京］始稱朝鮮。又移都於白岳山阿斯達。又名弓［筆者

今天，大韓民族崇奉檀君為他們的民族始祖。[18] 由是，「大韓民族」是天神桓因之子桓雄與「透過仙術」變成的熊女之間的婚姻產物——韓國人身上流著的，是天神的血。透過書寫及傳承「檀君神話」，韓國歷史始於距今四千多年以前，與中國傳說中的明君唐堯同一時代——事實上，韓國歷史上一直不乏與檀君、甚至桓雄及桓因（帝釋天）息息相關的著作，當中最引人注目的首推桂延壽編撰，李沂校閱的《桓檀古記》。此書於1911年撰成，至1979年出版，內容主要記述桓因及桓雄的事跡；以至檀君建立「古朝鮮」始末。透過書寫「古朝鮮」的歷史，部分韓國歷史撰述者創建「桓紀」（환기），韓國因而成為擁有九千餘年悠久歷史的國家。這種史觀雖然並非主流，但至今仍然富有一定影響力。[19]

畢生致力研究韓國遠古神話的著名學者金烈圭教授在其著作《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》中，指出韓國古代神話雖然欠缺「神」創造人類的故事，但卻明顯屬於以人類為書寫中心的人文主義神話傳說。他認為「檀君神話」的出現，對於「大韓民族」長遠以

按一然注：一作方］忽山。又今彌達。御國一千五百年。周虎王即位己卯封箕子於朝鮮。壇君乃移於藏唐京。後還隱於阿斯達為山神。壽一千九百八歲。」詳見一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，卷第一，〈紀異卷第一〉，〈古朝鮮王儉朝鮮〉，頁32－34。

18) 鄭成宏撰有〈檀君神話成事實——韓國修改歷史教科書〉一文，內容述及韓國政府近年逐漸在教科書及印刷品內容中加入「檀君朝鮮」相關論述始末。文章篇幅雖短，卻言簡意賅，頗具參考價值。詳見鄭成宏：〈檀君神話成事實——韓國修改歷史教科書〉，載《世界知識》，2007年第11期，頁60－61。

19) 於2012年出版，由韓國學者安耕田譯註的新版《桓檀古記》，即為這種歷史觀點的代表作。關於《桓檀古記》及其相關史觀之種種，詳見桂延壽編撰，李沂校閱，安耕田譯註：《桓檀古記》［계연수 편저，이기 교열，안경전 역주：《환단고기》（대전：상생출판，2012년）］。

來尋找自己於世界上的角色與地位來說，異常重要。[20] 細心研讀「檀君神話」的內容，有助我們了解這個神話的本質，以及其對韓國民族的重大意義。

首先，必須指出的是，在整篇「檀君神話」之中，熊與虎是極端重要的角色，當中熊更加是主角，對於了解韓國民族的起源來說，至為關鍵。遠古時代的先民信仰，往往與擁有強大力量的動物關係密切。在接觸大自然的過程中，人類震懾於強大動物的「攻擊力」，逐漸視之為「神」的化身。部分動物被遠古先民描繪為圖騰（Totem；印第安語作「他的親族」），成為一個部族的守護神或祖先，享受祭祀。[21] 北半球屬於「熊文化帶」，從西方的北歐、經俄羅斯、到東北亞，以至北美洲大陸，都可透過考古發現與歷史研究顯見先民對於「熊圖騰」的狂熱信仰。「大韓民族」原居亞洲東北部，與「熊文化帶」鄰接，故此熊在「檀君神話」中扮演至為重要的角色，可謂理所當然。至於虎，同樣活躍於東北亞地域，於是同時被安排於「檀君神話」中扮演重要一角。[22] 今日韓國仍有人稱老虎為「山神先生」、「山神之靈」或「山君」等，[23] 可見其信仰傳統流傳至今。

關於「檀君神話」中的重要角色——「熊女」出自「大韓民族」先

---

20) 金烈圭著，朴春燮、王福棟譯：《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》（成都：四川教育出版社，2013年），頁3—4；9—10。

21) James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion* (Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2002), p. 287；並參姜承哲著：《中韓太陽神話比較研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年），頁130。

22) 譚紅梅：〈《檀君神話》中的圖騰崇拜〉，載《科學教育研究》，2007年第2期（2007年2月），頁144。

23) 金烈圭著，朴春燮、王福棟譯：《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》，頁22。

祖對「熊圖騰」的崇拜一點，尚可作一附加說明。據當代韓國著名歷史學家李丙燾教授（公元1896－1989年）在其名著《韓國史大觀》中指出，「大韓民族」的遠祖，應為遠古時代生活於今日中國東北三省境內的濊貊族。[24] 濊貊、肅慎及東胡，被稱為古東北亞三大民族，今日生活於東北亞廣大地區內的不少少數民族，都是他們的子孫。[25] 「濊」古時通「穢」，字義是「眾多」；從「水」，意謂「多水」，引伸指該族居地為眾多河流匯集之處；「貊」是一種形似大熊的野獸。[26] 顧名思義，「濊貊」就是指一群居住在眾多河流匯集之地、崇拜類近大熊般野獸的人民。[27] 若如李丙燾教授於其書中所言，「大韓民族」確為遠古濊貊族的子孫；則作為其「民族源流神話」的「檀君神話傳說」，於書寫過程中加入「熊女」如此重要一角，自然非常合

---

24) 李丙燾著，許宇成譯：《韓國史大觀》（臺北：正中書局，1991年），頁21。

25) Stella Xu, *Reconstructing Ancient Korean History: The Formation of Korean-ness in the Shadow of History* (Lanham: Lexington Books, 2016), pp. 166–167；並參孫進己著：《東北民族源流》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年），頁14。又林炳僖在《韓國神話歷史》一書中述及東北亞眾多民族源流及其神話文化之間的聯繫，進而指出韓國古代神話與東北各族生活文化關係密切，見解值得參考。詳見林炳僖著：《韓國神話歷史》（廣州：南方日報出版社，2012年），頁23－30。

26) 金寬雄：〈熊圖騰東北亞滿——通古斯諸民族民間文學——以朝鮮民族熊圖騰與民間文學為主要參照系統〉，載延邊大學亞洲研究中心編：《朝鮮——韓國文學與東亞文學》（延吉：延邊大學出版社，2009年），頁110－111；並參孫惠欣、陳雅飛：〈論禹神話與檀君神話中的熊崇拜〉，載《延邊大學學報》，社會科學版，第49卷第4期（2016年7月），頁7。

27) 王慶雲在其〈也談檀君神話與「熊圖騰崇拜」〉一文中指出，中國東北若干少數民族如鄂倫春、鄂溫克及達斡爾等確以大熊作為圖騰崇拜；甚至其民族起源傳說也往往與熊有關。在一定程度上，東北亞民族自古以來即有巨熊圖騰崇拜此一說法大抵成立。詳見王慶雲：〈也談檀君神話與「熊圖騰崇拜」〉，載《湘潮》，2010年第9期（總第341期，2010年9月），頁90；92。

理。何況，朝鮮半島上亦確實流傳與熊此一動物相關的民間傳說，例如位於忠清道的公州（又名熊州）及慶尚道的海陵，均有流傳人熊相戀與交合的故事；[28] 或可視為對相關神話傳統的一種繼承。

「檀君神話」中另一重要角色，是位於桓雄降世所在地的那棵檀樹。學者普遍認為，桓雄「下凡」於檀樹附近，是因為檀樹象徵連接「天界」與「人間」的橋樑。[29] 故此，桓雄從「天界下凡」，自然就「降落」在檀樹之下。這種猜想似乎證據確鑿：首先，化身成人而又找不到配偶的熊女，由於很想成孕，乃不斷到檀樹前祈求，可見她視檀樹為「聖物」；其次，在韓國眾多古代文獻中，部分在書寫「檀君神話」時，並不寫作「檀君」，而作「壇君」。[30] 很明顯，這個「壇」字，有引伸作「神壇」之義。[31] 這點比較重要，因為它似乎透露了一個遠古歷史面貌——作為「大韓民族」的祖先，檀君不單只是政治上的領袖；他還肩負宗教祭祀的重大責任。故此，他名號中的「檀」字，既可指作為神聖之物、連接「天界」與「人間」的檀樹；同時也可解作祭祀所用之「神壇」。[32] 檀君作為「政教合一」的表徵，他的角色與古埃及法老王有點相似。遠古時代不同民族的先民均

---

28) 崔仁鶴著：《朝鮮傳說集》（東京都：日本放送出版協會，1977年），頁86－87。

29) 吳文善：〈檀君神話新解〉，載《內蒙古民族大學學報》，社會科學版，第34卷第2期（2008年3月），頁21－22。

30) 例如一然撰《三國遺事》就寫作「壇君」。詳見一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，卷第一，〈紀異卷第一〉，〈古朝鮮王儉朝鮮〉，頁32－34。

31) 關於此點，金烈圭教授有詳細論證，在此不作詳述。詳見金烈圭著，朴春燮、王福棟譯：《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》，頁52－61。

32) 林炳僖著：《韓國神話歷史》，頁66－67。

有「政教合一」的統治模式，於此可見一斑。神話傳說的內容總會展現一個民族的精神信仰與豐富文化內涵，更有助我們探究這個民族的歷史起點；它雖然面貌模糊，卻極具歷史研究價值。[33)]

在「檀君神話」之中，熊與虎均誠心祈求轉化為人，最後熊成功，虎卻失敗。此一情節引來學者們無數猜想，立論可謂推陳出新。例如金烈圭教授指出，在整個「檀君神話」故事中，能用兩腳「人立」的熊，與只能「四足爬行」的虎——虎固然也會「人立」，但時間上卻遠不及熊長久；是兩者成敗的關鍵。熊能久作「人立」，在外形上「形似」人類，這是牠最終成功的原因。[34)] 部分學者把注意力集中在熊與虎的生活習性上，並認定這兩種動物象徵著兩套截然不同的價值觀：虎代表現實，富有外在力量；熊代表理想，是內在力量的泉源。如果虎是英雄；那麼熊就是聖人。「檀君神話」中熊勝虎敗的結局，說明了在韓國古代社會之中，隱忍、內省及厚重的性格與價值觀念比較可取。[35)] 另外，也有學者指出熊與虎其實代表兩個崇拜不同圖騰的部族；桓雄與熊女結合，意味崇拜天神的部族與崇拜熊圖騰的部族集體聯姻。不過，由於異議甚多，至今仍沒定論。[36)] 上述種種想法，充分反映一眾學者們對於「檀君神話」此一故事的熱愛，更具體說明了「檀君神話」在韓國人民心目中的崇高價值。另一方面，以下幾點想法更明顯展現「檀君神話」故事文本中若干獨特歷史及文化面貌，

---

33) 金春蓮：〈《檀君神話》蘊含的朝鮮民族文化〉，載《邊疆經濟與文化》，2014年第2期（總第122期），頁47－48。

34) 金烈圭著，朴春燮、王福棟譯：《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》，頁28－29。

35) 王慶雲：〈也談檀君神話與「熊圖騰崇拜」〉，頁92。

36) 林炳僖著：《韓國神話歷史》，頁68。

透露中國傳統文化元素在這個神話故事形成的過程中可能扮演重要角色，相信也是值得注意。

首先，艾草與蒜頭，是熊與虎「轉化」為人類的最重要關鍵。金烈圭教授指出，在古代東亞地區，艾草及蒜頭被視為神聖之物，屬於「咒術性」植物。由於這兩種植物帶有強烈而獨特的味道，古代東亞地區人民普遍相信它們有助驅除「晦氣」，也因而成為與「遵守禁忌」相關的「聖物」。縱是天神（桓雄），要把動物變成人類，相信還是務必經過一個非常繁複的過程，於是在這個過程當中，艾草及蒜頭這兩項「聖物」成為必要元素。[37] 這點頗有意思，值得略加解讀。學者普遍認同，任何流傳經年的遠古神話及傳說，都必定經過一個「層累積成」的過程——它們的內容應該經由長時間不斷添加枝節而成。在這個添加枝節的工序中，外來文化或會構成一定影響。[38] 早在先秦時代，中國人已經高度重視艾草，《孟子》〈離婁上〉就有言：「七年之病，求三年之艾。」[39] 《離騷》也云：「戶服艾以盈要兮，謂幽蘭其不可佩。」據《楚辭章句》作者王逸（生卒年不詳）解釋謂，楚人喜近艾草，並遠幽蘭；甚至以艾草比喻忠臣之性格忠直。[40] 中國古人深信，人之所以生病，肇因「邪氣（陰氣）入體」，而充滿香氣的艾草，正可驅除邪氣。端午節正值仲春，為「氣」大動之時，邪氣最易入體，是故中國人自古就有「端午插艾」的習俗；尤有甚

37) 金烈圭著，朴春燮、王福棟譯：《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》，頁27。

38) 謝選駿著：《神話與民族精神》（濟南：山東文藝出版社，1986年），頁281－282。

39) 劉殿爵、陳方正主編：《《孟子》逐字索引》（香港：商務印書館，1995年），〈離婁上〉，頁37。

40) 金開誠等校注：《屈原集校注》，上冊（北京：中華書局，1996年），頁120。

者，部分人更會於端午日外出時「身懸艾草」。[41] 韓國古代也有端午節時插艾草、喝菖蒲水作辟邪的習俗；[42] 而韓國之所以會有端午節，肇因其古代深受中國文化影響，奉行中國曆法所致。[43] 學者扈貞煥於其《韓國的民俗與文化》一書中指出，韓國古代社會還流傳一種關於端午節的迷信觀念，認為於農曆五月初五出生的小孩身帶「邪氣」，是不祥之物，甚至會與父母相剋；這種迷信觀念源自中國古時戰國四公子之一的孟嘗君（田文，？－公元前279年）被遺棄的故事——他正是端午日出生。[44] 由此可見，韓國端午文化確實源於中國，兩者關係密不可分。從這個角度出發，在相信是「層累積成」的「檀君神話」內容中，明顯可見中國傳統文化對韓國文化與歷史的深遠影響，這絕對是中韓文化交流史上的一個上佳課題。當然，今天韓國雖然因為深受中國傳統文化影響而極度重視端午節，然而筆者希望強調的是，中國傳統端午習俗與韓國江原道的「江陵端午祭」在本質上頗有不同。嚴格來說，兩者之間並無衝突，反而深刻展現中、韓兩國之間長久以

---

41) 中國古籍如《白虎通》、《禮記》、《四民月令》及《後漢書》等，均有記載古人認為農曆五月之時，往往「陰氣始起」；而所謂「陰氣」，或屬邪毒之物，是為百病之源，故必須以艾草除之。詳見楊琳著：《中國傳統節日文化》（北京：宗教文化出版社，2000年），頁256－258。

42) 據朝鮮王朝時代文人洪錫謨（公元1781－1850年）撰《東國歲時記》一書記載，韓國古代已有於端午節時使用艾草「辟邪」的習俗；成人甚至會把艾草剪成老虎形狀，送給小孩「護身」之用。雖然書中未有記及這種習俗開始流行的時間，但考慮到端午節自高麗王朝（公元918－1392年）起已經是朝鮮半島上的重要節日，可以推斷上述習俗由來已久。詳見洪錫謨撰：《東國歲時記》，載任東權等編：《歲時記三種》（臺北：東方文化書局，1971年），〈五月〉，〈端午〉，頁30。

43) 洪錫謨：〈東國歲時記序〉，載洪錫謨撰：《東國歲時記》，頁1－2。

44) 扈貞煥著：《韓國的民俗與文化》（臺北：臺灣商務印書館，2006年），頁86－87。

來文化交流的成果；「江陵端午祭」更顯露韓國傳統精神文明的珍貴特質。[45)]

至於蒜頭一項，之所以會成為熊、虎藉以「轉化」為人的「聖物」之一，大抵與其醫藥效用有關。東晉（公元317－420年）葛洪（公元283－343年）在其著作《肘後備急方》中提及於針灸治療中使用大蒜。《肘後備急方》卷五〈治癰疽妒乳諸毒腫方第三十六〉內〈灸腫令消法〉云：「取獨顆蒜，橫截厚一分，安腫頭上，炷如梧桐子大，灸蒜上百壯，不覺消，數數灸，唯多為善，勿令大熱。但覺痛即擎起蒜，蒜焦更換用新者，不用灸損皮肉，如有體乾，不須灸，餘嘗小腹下患大腫。灸即瘥，每用之，則可大效也。」[46)] 可見古代中國人已熟知蒜頭的醫療功效。《肘後備急方》於韓國三國時代（公元前57－公元668年）已經東傳至百濟（公元前18－公元660年）；其國內有《百濟新集方》一書，內容不少源自《肘後備急方》。[47)] 「檀君神話」內容出現蒜頭，並作為「聖物」之一，反映「蒜」此一特殊醫療藥用物種，於古代東亞地區文化交流的過程中扮演重要角色。

其次，在變身成人的過程中，檀君要求熊、虎不見日光百日，方可成功。這個「百日之期」，明顯是一種「禁忌」，很有意思。今日韓國人仍然要為出生一百天的嬰兒設「百日宴」，招待親朋戚友，齊為嬰兒祈福，祝願長命百歲。這個習俗，顯然與「檀君神話」內容息

---

45) 關於中、韓兩國端午節慶文化之間的緊密傳承關係，以及韓國「江陵端午祭」的節慶本質，詳見范永聰：〈有別於中國傳統的「江陵端午祭」〉，載《文匯報》（wenhui. news365. com. cn），2016年6月17日，「文匯學人」專欄。

46) 葛洪撰：《肘後備急方》（北京：北京人民衛生出版社，1963年），卷五，〈治癰疽妒乳諸毒腫方第三十六〉，〈灸腫令消法〉，頁146。

47) 楊昭全著：《中國——朝鮮・韓國文化交流史》，第三冊（北京：昆侖出版社，2004年），頁1124－1125。

息相關。至於熊於「三七日」（即二十一日）化身成人，也是影響深遠，因為今天韓國仍有不少婦女會於嬰兒出生二十一天後舉行重大儀式，慶祝母親完成「坐月」，親友也可拿著大堆禮物來探訪一對母子。[48] 筆者猜測，「百日期限」固然與嬰兒「百日宴」關係密切；而「百日宴」之起源，在中國宋代（公元960－1297年）孟元老（生卒年不詳）所撰《東京夢華錄》中早有記載，名為「百晬」。[49] 考慮中、韓兩國古代有著非常緊密的文化聯繫，「檀君神話」的內容中加入化身成人須經「百日之期」此一情節，或受「百晬」此一習俗影響而成，也有可能。

另外，關於桓雄「下凡」所在地——「太白山」的確實位置，亦應稍加說明，因為這與現今中、韓兩國人民對於東北亞地域的歷史沿革認識相關。據一然本人在《三國遺事》卷第一〈紀異卷第一〉〈古朝鮮王儉朝鮮〉內文附註中所言，「太白山」即妙香山。[50] 妙香山位於平壤以東約160公里，自古以來即為「朝鮮八景」之一，是朝鮮半島上知名的旅遊勝地。[51] 然而，十八世紀末時，朝鮮王朝後期著名考據學家安鼎福（公元1712－1791年）在其所撰《東史綱目》〈太伯山考〉一篇中力證「太伯山」（或稱「太白山」）即今中國東北三省境內的

---

48) 扈貞煥著：《韓國的民俗與文化》，頁111－112。

49) 《東京夢華錄》中載：「生子百日置會，謂之百晬。」見孟元老撰，鄧之誠注：《東京夢華錄注》（北京：中華書局，2012年重印版），卷之五，〈民俗〉，〈育子〉，〈百晬〉，頁152。

50) 一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，卷第一，〈紀異卷第一〉，〈古朝鮮王儉朝鮮〉，頁32。

51) 林先渝著：《韓國的地理資源與文物》（臺北：臺灣商務印書館，2006年），頁146。

「長白山」，[52] 由是後世深信桓雄「下凡」所在地位於今日中國「長白山脈」之內。「檀君神話」中的「太白山」位置，因此變更；少數人更進而認為，「長白山脈」所在地——今日中國東北若干領土，本來屬於大韓民族。這種意見，不免引起爭議。[53] 2007年1月31日，第六屆亞洲冬季運動會正在中國吉林省長春市舉行期間，有大韓民國女子選手在得獎後高舉標語：「백두산 은 우리 땅」（白頭山是我們的）。[54] 這種場面，說明了安鼎福對於「太白山」確實所在地的見解，在二百多年後的今天尚具一定影響力。

「檀君神話」雖然在一定程度上反映了大韓民族與其先祖——濊貊族之間的民族血緣關係，但因其內容較為荒誕，自古以來，即在韓國國內屢受知識分子非議及攻擊。例如金富軾在修撰《三國史記》時，似乎沒有考慮把「檀君神話」的內容編進書內。他在卷二十九〈年表上〉首句說話是：「海東有國家久矣，自箕子受封於周室，……。」[55] 由此可見，他承認在「箕子朝鮮」立國以前，海東的確已有國家存在，但他卻沒有提及「檀君朝鮮」一名。而「自箕子受封於周室」一

---

52) 安鼎福於《東史綱目》〈太伯山考〉一篇內寫道：「……高句麗殘孽。北依太伯山下。國號渤海。此指今白頭山。而上［筆者按：指中國清朝（公元1644－1912年）］所謂長白山是也。即檀君所降地也。」詳見安鼎福撰，朝鮮古書刊行會編：《東史綱目》，第三冊（서울特別市：景仁文化社，1989年），〈《東史綱目》附卷下〉，〈太伯山考〉，頁558－559。

53) 鍾樂偉著：《韓瘋——讓世人瘋狂的韓國現象》（香港：天窗出版社，2014年），頁193－194。

54) 〈大韓民族聖山！中國與北韓暗藏長白山領土爭議〉，《ETtoday東森新聞雲》http://www.ettoday.net/news/20121223/143419.htm（於2016年12月1日登入瀏覽）

55) 見金富軾撰，趙炳舜編：《增修補註三國史記》，卷第二十九，〈年表上〉，頁433。

句，更加值得注意，證明在高麗時代，像金富軾這類高級知識分子，應該都以「箕子朝鮮」作為韓國古代歷史之開端。朝鮮初年名臣徐居正（公元1420－1488年），於其參與修撰的史書《三國史節要》內的序文中言：「吾東方檀君立國，鴻荒莫追；箕子受周封，八條之教，有存神之妙。」[56] 另一位朝鮮時代名臣崔溥（公元1454－1504年），在其〈《東國通鑑》論〉一文中談及「檀君朝鮮」時，更質疑道：「自唐、虞至于夏、商，世漸澆漓，人君享國久長者，不過五、六十年。安有檀君獨壽千四十八年，以享一國乎？」[57] 由此可見，他並不相信「檀君神話」。朝鮮王朝後期著名史家安鼎福，在其所撰《東史綱目》內，把「箕子朝鮮」作為韓國歷史之起源。在該書的〈卷第一〉中，他力指「檀君朝鮮」之說荒誕不經，更斥責所謂天神「桓因」、「帝釋天」之名，出自《法華經》，可見「檀君神話」全為僧侶虛妄之言，不足為信。[58] 由是，在〈《東史綱目》凡例〉中，安鼎福視「箕子朝鮮」為韓國首個「正統」王朝，而「檀君朝鮮」只附列

---

56) 徐居正：〈《三國史節要》序〉，載徐居正撰：《四佳亭文集》，卷之四，〈序〉。詳見韓國古典翻譯院編：《韓國古典綜合DB》http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM&url=/itkcdb/text/nodeViewIframe.jsp?bizName=MM&seojiId=kc_mm_a061&gunchaId=bv004&muncheId=01&finId=010&NodeId=&setid=854105&Pos=0&TotalCount=1&searchUrl=ok （於2016年12月3日登入瀏覽）

57) 崔溥：〈《東國通鑑》論〉，載崔溥撰：《錦南先生文集》，卷之一，〈《東國通鑑》論〉，〈檀君朝鮮〉。詳見韓國古典翻譯院編：《韓國古典綜合DB》http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM&url=/itkcdb/text/nodeViewIframe.jsp?bizName=MM&seojiId=kc_mm_a084&gunchaId=av001&muncheId=04&finId=008&NodeId=&setid=856310&Pos=0&TotalCount=1&searchUrl=ok（於2016年12月3日登入瀏覽）

58) 安鼎福撰，朝鮮古書刊行會編：《東史綱目》，第一冊（서울特別市：景仁文化社，1989年），〈《東史綱目》卷第一上〉，頁103。

於「箕子朝鮮」之下，作為補充資料。[59] 麗、鮮兩代學者對於檀君與箕子兩人的普遍意見，於此可見一斑。

（三）「箕子東遷說」之形成及其相關評析

相比「檀君神話」，歷來文獻對於「箕子朝鮮」的記錄，似乎顯得相對充足。據傳紂王（子受辛，約公元前1075－約公元前1046年在位）無道，叔父比干力諫，被殺；微子離開朝廷；箕子佯狂，被囚。周武王姬發克商後，把箕子從牢獄中釋放出來，箕子不忍為周臣，乃東走朝鮮之地。武王不得已，遂封其於朝鮮，「箕子朝鮮」由是建立，[60] 檀君也因而決定遠走他方，入阿斯達山為山神。[61] 箕子在立國十三年後，曾經回過中國。[62] 「箕子朝鮮」傳國凡四十一代，至末代國王哀王（箕準，公元前206［一說公元前220］－公元前195年在位）時，才被衛滿朝鮮（公元前195－公元前108年）取代。[63]

---

59) 在〈《東史綱目》凡例〉中，安鼎福寫道：「凡統系。為史家開卷第一義。……今正統始于箕子。而檀君附見于箕子東來之下。」見安鼎福撰，朝鮮古書刊行會編：《東史綱目》，第一冊，〈《東史綱目》凡例〉，頁103。

60) 劉殿爵、陳方正主編：《《尚書大傳》逐字索引》（香港：商務印書館，1994年），卷五，〈周傳七〉，〈洪範〉，頁15。

61) 一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，卷第一，〈紀異卷第一〉，〈古朝鮮王儉朝鮮〉，頁33。

62) 劉殿爵、陳方正主編：《《尚書大傳》逐字索引》，卷五，〈周傳七〉，〈洪範〉，頁15。

63) 李丙燾著，許宇成譯：《韓國史大觀》，頁25－26。

關於「箕子朝鮮」的歷史，中國史書上記載頗豐，在此茲舉若干以作說明：

1. 西漢（公元前202－公元8年）初年經學家伏生（伏勝，生卒年不詳）所撰《尚書大傳》〈洪範〉記云：「武王勝殷，繼公子祿父，釋箕子囚。箕子不忍周之釋，走之朝鮮。武王聞之，因以朝鮮封之。箕子既受周之封，不得無臣禮，故於十三祀來朝。武王因而朝而問〈洪範〉。」[64)]
2. 司馬遷（公元前145［一說公元前135］－公元前90年）撰《史記》卷三十八〈宋微子世家第八〉中曰：「武王既克殷，訪問箕子。武王曰：『於乎！維天陰定下民，相和其居，我不知其常倫所序。』箕子對曰：『在昔鯀堙鴻水，汩陳其五行，帝乃震怒，不從鴻範九等，常倫所斁。鯀則殛死，禹乃嗣興。天乃錫禹鴻範九等，常倫所序。』……於是武王乃封箕子於朝鮮，而不臣也。其後箕子朝周，過故殷虛，感宮室毀壞，生禾黍，箕子傷之，欲哭則不可，欲泣為其近婦人，乃作麥秀之詩以歌詠之。其詩曰：『麥秀漸漸兮，禾黍油油。彼狡僮兮，不與我好兮！』所謂狡童者，紂也。殷民聞之，皆為流涕。」[65)] 這段記錄，詳細記載了周武王訪問箕子及冊封他於朝鮮的經過，更道出箕子後來曾經返國，並賦詩紀念殷商之事，一般被視為與「箕子朝鮮」相關的最重要文獻記錄。
3. 班固（公元32－92年）撰《漢書》卷二十八〈地理志第八〉中記：「殷道衰，箕子去之朝鮮，教其民以禮義，田蠶織作。樂浪朝鮮民《犯禁八條》：相殺以當時償殺；相傷以穀償；相盜者男沒入為其家奴，女子為婢，欲自贖者，人五十萬。雖免為民，欲猶羞之，嫁取無所讎，是以其民終不相盜，無門戶之閉，婦人貞信不淫辟。

---

64) 劉殿爵、陳方正主編：《《尚書大傳》逐字索引》，卷五，〈周傳七〉，〈洪範〉，頁15。

65) 司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，第五冊（北京：中華書局，1972年），卷三十八，〈宋微子世家第八〉，頁1611；1620－1621。

其田民飲食以籩豆，都邑頗放效吏及內郡賈人，往往以懷器食。郡初取吏於遼東，吏見民無閉臧，及賈人往者，夜則為盜，俗稍益薄。今於犯禁浸多，至六十餘條。可貴哉，仁賢之化也！然東夷天性柔順，異于三方之外，故孔子悼道不行，設浮於海，欲居九夷，有以也夫！」[66] 這段記錄不單只說明「箕子朝鮮」這個國家確實存在，「箕子東遷」時，更把當時中國的物質文明與典章制度帶到朝鮮半島，誠為古代中韓文化交流史上之大事。

4. 陳壽（公元233－297年）撰《三國志》《魏書》卷三十〈烏丸鮮卑東夷傳第三十〉〈濊〉云：「昔箕子既適朝鮮、作《八條之教》以教之、無門戶之閉而民不為盜。」[67] 又同書卷三十〈烏丸鮮卑東夷傳第三十〉〈馬韓〉曰：「為燕亡人衛滿所攻奪，將其左右宮人走入海，居韓地，自號韓王。其後絕滅，今韓人猶有奉其祭祀者。」[68] 由此可見，在朝鮮半島原住民的心目中，「箕子朝鮮」確實存在，且傳世長久，即使亡國以後，尚有不少「韓人奉其祭祀」，視其為遠祖。
5. 劉昫（公元887－947年）等撰《舊唐書》卷一百九十九上，列傳第一百四十九上〈東夷〉〈高麗［筆者按：指高句麗］傳〉云：「頗有箕子之遺風。……其俗多淫祀、事靈星神、日神、可汗神、箕子神。」[69] 可見作為「箕子朝鮮」後代之一的高句麗國，「頗具箕子遺風」。高句麗國內流行箕子信仰，把箕子「升格」為神，也足以說明他們把箕子視為古代一位非常重要的人物。

---

66) 班固撰，顏師古注：《漢書》，第六冊（北京：中華書局，1975年），卷二十八下，〈地理志第八下〉，頁1658。

67) 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，第三冊（北京：中華書局，1975年），《魏書》，卷三十，〈烏丸鮮卑東夷傳第三十〉，〈濊〉，頁848。

68) 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，第三冊，《魏書》，卷三十，〈烏丸鮮卑東夷傳第三十〉，〈馬韓〉，頁850。

69) 劉昫等撰：《舊唐書》，第十六冊（北京：中華書局，1975年），卷一百九十九上，列傳第一百四十九上，〈東夷〉，〈高麗〉，頁5320。

除了中國古代文獻，韓國重要史籍如金富軾撰《三國史記》卷二十九〈年表上〉云：「海東有國家久矣，自箕子受封於周室」；[70] 以及一然撰《三國遺事》卷第一〈紀異卷第一〉〈古朝鮮王儉朝鮮〉曰：「周虎王［按：即周武王］即位，己卯封箕子於朝鮮」，[71] 都清楚顯示韓國古代知識分子普遍承認「箕子朝鮮」屬於史實。

韓國古代自高麗王朝起，就開始確立對箕子的崇拜。高麗肅宗（王顒，公元1054－1105年；公元1095－1105年在位）七年（公元1102年），以箕子有大功於韓國古代「教化禮儀」之發展為由，正式由官方「立祠以祭」，並於西京平壤建「箕子祠」。[72] 箕子因其對韓國有「教化禮儀」之功而被官方確認為「神」，入祠享祀，證明在高麗時代，韓國的統治者已認定在文化上來說，箕子無疑是他們最重要的始祖。

朝鮮王朝時代，箕子的崇高地位更形鞏固，關於他的著作屢出。當中比較重要的計有李珥（公元1536－1584年）撰《箕子實紀》、尹斗壽（公元1533－1601年）編輯的《箕子志》、韓百謙（公元1552－1615年）撰《箕田考》，以及徐命膺（公元1716－1787年）輯補、整理成書的《箕子外紀》等等。其中尹斗壽的《箕子志》最為重要，全書共九卷，內容包括箕子畫像、手筆、事跡圖、祠墓圖及譜系圖等等；並附韓國歷代與箕子相關的部分文學作品，堪稱研究箕子之最

---

70) 金富軾撰，趙炳舜編：《增修補註三國史記》，卷第二十九，〈年表上〉，頁433。

71) 一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，卷第一，〈紀異卷第一〉，〈古朝鮮王儉朝鮮〉，頁33。

72) 洪鳳漢等撰，李萬運補編，朴容大等補修：《增補東國文獻備考》，上冊（서울特別市：明文堂，1981年），卷之六十四，〈禮考十一〉，〈諸廟〉，〈前代始祖廟〉，〈崇仁殿〉，頁837。

重要參考文獻。在《箕子志》一書內，尹斗壽更指出平壤是「箕子朝鮮」的國都，城內有不少相關遺跡，如城南有「箕田」；城內有「箕子宮」及「箕子井」等，均可力證「箕子朝鮮」確實曾經存在。另外，韓百謙的《箕田考》也極具參考價值，韓氏曾實地考察平壤以南的「箕田」遺址，指該地為「田」字形，每「田」分為四區，每區面積約七十畝。「箕田」井方，與中國商代甲骨文中的「田」字相合；而每區七十畝土地，也與中國古代相傳商代田制「殷人七十而助」的精神符合。韓百謙因而肯定，「箕子東遷」建國朝鮮固然屬實，而其用《八條之教》（或謂《犯禁八條》）[73] 來管治朝鮮半島上的人民，並鼓勵農桑、振興文教，引入中國典章制度，實有大功於改善韓國先民的生活，並促進韓國歷史及文化的發展。事實上，當代韓國國內不少氏族仍奉箕子為其祖宗，如上黨（清州）韓氏、德陽（幸州）奇氏，以及太原鮮于氏等，皆在其族譜內註明遠祖為箕子，並立祠供奉。[74]

綜觀朝鮮一代，箕子地位凌駕檀君。朝鮮太祖（李成桂/李旦，公元1335－1408年；公元1392－1398年在位）即位之初，便命令平壤府繼續前朝高麗的政策，春秋二祭箕子。至朝鮮世宗（李祹，公元1397－1450年；公元1419－1450年在位）十九年（公元1437年），定祭祠規格，稱箕子為「朝鮮始祖箕子」；而同享祭祀的檀君，只稱「朝鮮檀

73) 關於箕子於朝鮮所定《八條之教》，張博泉教授所撰〈箕子《八條之教》的研究〉一文甚有見地，可資參考。詳見張博泉：〈箕子《八條之教》的研究〉，載《史學集刊》，1995年第1期，頁19－25。

74) 關於朝鮮時代文人筆下的箕子形象及其功績，曹春茹撰〈朝鮮古代漢詩中的箕子文化〉一文多有述及，可資參考。詳見曹春茹：〈朝鮮古代漢詩中的箕子文化〉，載《華夏文化》，2010年第1期（2010年1月），頁39－40；25；並參簡江作著：《韓國歷史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1998年），頁29－30。

君」。而且，根據祭祀規格，檀君屬於從屬與比附於箕子的角色，箕子的地位明顯要比檀君為高。[75] 到了1897年，朝鮮王朝擺脫清朝（公元1644－1912年）藩屬國的身份，正式建立獨立的大韓帝國時，箕子更被追封為「太祖文宣王」，成為獨立韓國的象徵。[76] 由此可見，有朝鮮王朝一代，政府及知識分子們雖然承認檀君存在，卻不至於明確認定檀君是他們的始祖；[77] 反而對於箕子，其遠祖定位非常清晰。

（四）「檀君神話」與「箕子東遷」兩個文本之歷史應用

箕子之所以於朝鮮王朝時代得享崇高地位，除了由於他被政府和知識分子普遍認定為韓國人的始祖外，與當時的文化思潮也有密切關係。朝鮮王朝服膺明代中國精神文明，以朱子性理學作為其治國指導

75) 洪鳳漢等撰，李萬運補編，朴容大等補修：《增補東國文獻備考》，上冊，卷之六十四，〈禮考十一〉，〈諸廟〉，〈前代始祖廟〉，〈崇仁殿〉，頁837－838。

76) Han Young-woo,"Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China", in William Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush, eds., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea* (New York: Columbia University Press, 1985), p. 183.

77) 朝鮮王朝時代也有極少數知識分子不傾向肯定箕子朝鮮的崇高地位，反而嘗試透過著書立說來確定檀君的始祖位置；甚至為「桓國」及「神市」撰史，從而把檀君以前的韓國歷史面貌展現出來。外號「一十堂」的李陌（公元1455－1528年）正是其中之一。他的名作《太白逸史》於1911年被上文提及的桂延壽編輯為《桓檀古記》一書內最重要的組成部分。《太白逸史》內容堪稱荒誕不經，部分篇章如〈三神五帝本紀〉、〈桓國本紀〉、〈神市本紀〉、〈三韓管境本紀〉及〈蘇塗經典本訓〉等，更與神話無異。關於《太白逸史》的內容，詳見계연수 편저，이기 교열，안경전 역주：《환단고기》［《桓檀古記》］（대전：상생출판，2012년），頁301－561。

思想。[78] 明亡以後，清朝代之。清朝由滿族建立，朝鮮視之為「夷狄」，在文化上看不起她。久而久之，朝鮮認為中國的「靈魂」已經附在自己身上——中國亡於滿清，淪為「夷狄」，幸好朝鮮久經華化，足以作為中華傳統文化的繼承人，從此可以「小中華」的身份，把優秀的儒家文化傳承下去。[79] 這種思想與論調，在日本江戶時代（公元1603－1867年）初期，也曾相當流行，稱為「華夷變態」。其理據出自傳統儒家思想——「華夏」用「夷狄」之法，即淪為「夷狄」；「夷狄」用「華夏」之法，亦可變為「華夏」。「華夏」與「夷狄」，是可以轉換的觀念。[80] 朝鮮王朝可以「小中華」自居，除了她在文化上確實展現高度「華化」的面貌外，「箕子朝鮮」也扮演舉足輕重的角色。透過確認自己是「箕子朝鮮」後人的身份，朝鮮半島歷代政權有近二千年「華化」的悠久歷史——「箕子東遷」建立古朝鮮國，行《八條之教》，使朝鮮半島「其民終不相盜，無門戶之閉，婦人貞信不淫辟」；[81] 正正就是中國傳統文化、禮儀倫理及典章制度東傳至朝鮮半島的明證。由是，朝鮮有足夠的資格成為「中國」的繼承者，「小中華」之名，絕非妄自尊大。

雖然「箕子朝鮮」看似證據確鑿，而且韓國歷代知識分子也比較傾向接受箕子為其始祖，部分甚至對「檀君神話」嗤之以鼻；然而韓國

---

78) 蔡茂松著：《韓國近世思想文化史》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁4。

79) 孫衛國著：《大明旗號與小中華意識——朝鮮王朝尊周思明問題研究，1637－1800》（北京：商務印書館，2007年），頁419－420。

80) 關於日本江戶時期的「華夷變態論」，詳見韓東育著：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想歷程》（臺北：臺灣大學出版中心，2009年），頁157－168。

81) 班固撰，顏師古注：《漢書》，第六冊，卷二十八下，〈地理志第八下〉，頁1658。

自1910年被日本吞併後起，箕子與檀君的地位漸有逆轉之勢。及至當代，檀君甚至完全取代箕子，成為現今韓國人民公認的始祖。

簡江作教授於其著作《韓國歷史》一書中羅列了三種當代韓國史家對「箕子朝鮮」或「箕子東遷說」的意見，有助我們了解當代韓國國內箕子與檀君地位出現逐漸逆轉的歷史背景，現歸納其意，轉引於此，以資參考：一、認同箕子是殷商貴族，的確曾經率眾東遷至朝鮮半島，並建立「殖民政權」——「箕子朝鮮」。支持這種見解的學者有千寬宇（公元1925－1991年）及尹乃鉉等。值得指出的是，尹乃鉉雖然承認歷史上確有「箕子東遷」及「箕子朝鮮」，然其國土初在今日中國河北省東北一帶，後或有勢力伸展至朝鮮半島之舉；二、完全否定「箕子東遷說」，並認為此說之出現，或出於「漢四郡時代」中國官員之偽造；或後來朝鮮半島上親中國之「事大主義者」的訛言。主張此論者為崔南善（公元1890－1957年）、李丙燾（公元1896－1989年）、丁仲煥（公元1914－2001年）及金貞培等；三、雖然否定「箕子東遷說」，但認同在「衛滿朝鮮」建立前，確有一個政權存在。此政權取代「檀君朝鮮」，並被後世命名為「箕子朝鮮」。但這位「箕子」，並非來自中國，也非殷商遺族。抱持這種見解者有崔南善、李丙燾、鄭寅普（公元1893－1950年）及安在鴻（公元1892－1965年）等。[82)]

上述多位知名韓國學者致力反對「箕子朝鮮」或「箕子東遷說」，固然有其學理上之因由；然而，除卻學術原因外，他們身處的時代與獨特生活環境也對他們學說之形成構成重大影響。上列學者多數出生

82) 此處旨在介紹若干當代韓國史家對於「箕子朝鮮」的看法及見解，至於各人所舉論證，由於與本文內容關係不大，由是略過。詳見簡江作著：《韓國歷史》，頁30－31。

於十九世紀末至二十世紀初，他們求學之時，祖國韓國剛被日本吞併。他們當中如崔南善及安在鴻等，均曾參與韓國獨立運動。他們致力確立韓國民族獨立的形象，故此必須強化「民族始祖」的地位。[83] 無論「箕子朝鮮」或「箕子東遷說」是否屬實，對於強化「民族始祖」地位這項工作，均無重大幫助——自古以來，中、韓兩國都有大量文獻，證明箕子是「中國人」。由是，長期地位處於箕子之下，只能作為附屬角色的檀君，反而大派用場。檀君雖然是神話人物，但若奉祂為民族始祖，既無「外來人」的身份包袱；更能同時對外宣傳大韓民族是一個擁有源遠流長歷史、且帶有神聖血統的優秀民族。這對於獨立運動的宣傳來說，可謂百利而無一害。崔南善正是檀君崇拜的始作俑者之一，他於1920年代中期開始致力推動檀君崇拜，透過於報刊上發表文章讚揚檀君於韓國歷史上的重要性，以及其於文化發展上的地位，逐步確立檀君作為韓國民族始祖的重要角色，藉以宣揚屬於大韓民族的文化民族主義。[84] 伴隨與檀君相關之學術研究工作的開展，自大韓帝國末年以來，民間也逐漸興起以崇拜檀君為主，名為「大倧教」的宗教流派。「大倧教」奉檀君為「國祖」，鼓吹抗日民族主義。[85] 宗教人士更計算出檀君的實際誕生日期為公元前2333年11

83) Stella Xu, *Reconstructing Ancient Korean History: The Formation of Korean-ness in the Shadow of History*, pp. 100–102; 105–106.

84) 全成坤著：《日帝下文化ナショナリズムの創出と崔南善》（서울特別市：J & C，2005年），頁69—70。

85) 「大倧教」於1909年正式立教，首任教主為羅喆（號弘巖；公元1864—1916年），至今仍然存在，估計信徒約有五十萬人。關於「大倧教」之種種，詳見金勛著：《韓國新宗教的源流與嬗變》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁229—232。又關於其創教教祖羅喆的生平及主要思想，可以參考盧吉明、金洪喆、尹以欽、黃善明著，許明哲、李梅花譯，金勛譯校：《韓國民族宗教運動史》（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁24—27。

月3日，由是創造出簡稱為「檀紀」的「檀君紀元」紀年單位——把公元年份加上2333，就是檀君紀年之年份。從此，每年11月3日也被定為「開天節」，藉以紀念檀君誕生。[86] 由此可見，檀君作為一個民族文化的符號，[87] 已經不能與大韓民族抗日獨立運動分割，祂成為獨立運動中的重要精神力量。

日本戰敗投降後，韓國光復，得享獨立。及後，韓戰爆發，南北分裂。停戰以後，檀君崇拜的風氣漸趨熾烈。[88] 大韓民國自立國起，已一直沿用檀君紀年，至1960年代才逐漸改用公元紀年。[89] 然而，民間使用檀君紀年的情況依然相當普遍，筆者猶記得上世紀九十年代後期於研究院攻讀碩士學位，由於論文以中韓關係為題，故經常到圖書館借閱韓文書籍。這些書籍的出版資料頁，絕大多數還是沿用檀君紀年

---

86) 張璉瑰：〈檀君與政治〉，載《中共中央黨校學報》，1997年第3期（1997年3月），頁124。

87) 關永忠在其著作《神話與時間》中指出，「神話」往往是一種「象徵」的表達形式。要在一個「神話」故事內表達一種象徵意義，「符號」（Symbol）或「記號」（Sign）是不可或缺的重要元素。所謂「符號」或「記號」，皆旨在向讀者傳遞一種潛藏在文本內容裡的訊息。「神話」文本中的人、地、事物，往往都附帶某種象徵意義。這種象徵意義潛藏在描繪具體事物或現象的「表層義」（Literal Meaning）之下，是為「潛伏義」（Latent Meaning）。「符號」或「記號」，是解開這層「潛伏義」的重要鑰匙。讀者了解「符號」的含意，自然能獲得潛藏於「潛伏義」內的訊息。詳見關永忠著：《神話與時間》（臺北：臺灣書店，1997年），頁9－11。這裡所說「檀君作為一個民族文化的『符號』」，即指在近代韓國抗日獨立運動時期，檀君已被當時的韓國知識分子塑造成代表「韓國獨立運動」的「符號」；韓國國民只要想起檀君，自然聯想到韓國民族主義運動。

88) 張璉瑰：〈檀君與政治〉，頁124。

89) 1961年朴正熙（公元1917－1979年）發動政變，成功奪權，未幾以「檀君神話不科學」為由，於次年1月1日正式廢除檀君紀年，改用公元。參閱鄭成宏：〈檀君神話成事實——韓國修改歷史教科書〉，頁60。

方式來記錄圖書的出版年份。尤其是文學、史學及哲學等人文學科書籍，更是明顯。至於「開天節」，至今仍是大韓民國法定假期，不過卻由11月3日改為10月3日。[90)]

位於朝鮮民主主義人民共和國的平壤市，自古以來被認定為「箕子朝鮮」的國都，城內曾有大量以箕子命名的名勝古跡。1959年春，金日成（公元1912－1994年）下令拆毀平壤「箕子陵」。[91)] 此一舉動並非無的放矢，背後有政治原因。1956年，朝鮮勞動黨內出現反對金日成個人崇拜的政治集團，這些勢力與中國及蘇聯關係密切。金日成在成功肅清敵對勢力後，提出朝鮮勞動黨的治國方針應以朝鮮本國的國情為最重要考慮，不應一味盲從蘇聯或中國；蓋因彼此國情不同，由是理應建立適合朝鮮自身傳統與風俗的管治模式，這就是所謂「主體思想」。1970年代後期，「主體思想」取代馬克思主義及列寧主義，成為朝鮮勞動黨的指導思想。[92)] 在強調「主體」的同時，作為朝鮮民族始祖及表徵的檀君崇拜也在逐漸加強。1993年，朝鮮民主主義人民

---

90) 據大韓民國文化體育觀光部主編的年鑑式刊物《韓國的昨天與今天：韓國概況》（2015年版）所載，每年10月3日是「開天節」，為大韓民國政府法定節日假期，刊物內註明假期性質為「紀念韓民族的始祖檀君於公元前2333年建國的節日」。參閱大韓民國文化體育觀光部主編：《韓國的昨天與今天：韓國概況》（世宗特別自治市：大韓民國文化體育觀光部，2015年），頁22。又據張璉瑰及鄭成宏兩位學者所言，隨著1970年代末韓國經濟起飛，民族自信心愈益強大，國內新興民族主義者發起「國史論爭」，檀君的地位逐漸回升。經過一連串的學術論戰，檀君於1990年代初再次被認定為韓國民族的始祖，韓國國內小學生所用《國史》教科書，其中有所謂「檀君和古朝鮮」一章，內容明確斷定「古朝鮮由檀君開國」。參閱張璉瑰：〈檀君與政治〉，頁124－125；並參鄭成宏：〈檀君神話成事實——韓國修改歷史教科書〉，頁60－61。

91) 張璉瑰：〈檀君與政治〉，頁125。

92) 簡江作著：《韓國歷史與現代韓國》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁240－241。

共和國考古學家聲稱在修復「檀君陵」期間，意外發現兩副人骨。經詳細考證及檢測後，證明兩副人骨屬於檀君夫婦二人。1994年10月，「檀君陵」修復完成。宏偉的純白色仿古代高句麗金字塔式將軍墳建築，把朝鮮民主主義人民共和國內的檀君崇拜推至一個新高度，所謂擁有五千年歷史文化的第五大世界文明——「大同江文明構想」也宣告登場。[93] 當然，相信這種檀君崇拜的本意，只是屬於「主體思想」推動過程中的副產品而已。

（五）結 語

千餘年來，韓國人都堅定地把箕子奉為民族始祖；檀君則只是令人感到荒誕不經的層累積成傳說。「箕子東遷」一說本身肩負非常重要的使命——向作為天朝宗主的中華帝國證明，古代韓國在文化水準上無異中土；「小中華」一名實至名歸。事實上，韓國歷代亦以其「深得箕子遺風」的稱譽自豪。不過，在近代日寇侵迫、民族主義日益高漲的時代，作為古代「事大符號」及「外來者」的箕子，在鼓動大韓民族的民族情緒一事上，實在蒼白無力。檀君崇拜風氣的出現，既有其歷史源流，也更切合韓國民眾的需要。歷史的書寫與應用，從來都是治史者心目中的要務；「檀君神話」與「箕子東遷」兩個歷史文本的書寫問題及其文化本源，無論從那一種學術角度出發，都是值得繼續深思及研究的重要課題。

---

93) 韓国考古学会編，武末純一監訳，庄田慎矢、山本孝文訳：《概說韓国考古学》（東京都：同成社，2013年），〈檀君陵〉，頁111。

徵引書目

（一）史料

《陽村先生年譜》，載權近撰，韓國文集編纂委員會編：《陽村先生文集》，第一冊，서울特別市：景仁文化社，1999年，頁100－113。

一然撰，李東歡校勘，李丙燾監修：《校勘三國遺事》，修正三版，서울特別市：財團法人民族文化推進會，1982年。

中央研究院歷史語言研究所校印，黃彰健校勘：《明實錄》，第一冊，《明太祖實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984年［據中央研究院歷史語言研究所1962年刊本縮編印本］。

司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，第五冊，北京：中華書局，1972年。

任東權等編：《歲時記三種》，臺北：東方文化書局，1971年。

安鼎福撰，朝鮮古書刊行會編：《東史綱目》，全三冊，서울特別市：景仁文化社，1989年。

李陌撰：《太白逸史》，載계연수 편저，이기 교열，안경전 역주：《환단고기》［《桓檀古記》］，대전：상생출판，2012년，頁301－561。

孟元老撰，鄧之誠注：《東京夢華錄注》，北京：中華書局，2012年重印版。

金富軾撰，趙炳舜編：《增修補註三國史記》，서울特別市：誠庵古書博物館，1986年。

金開誠等校注：《屈原集校注》，上冊，北京：中華書局，1996年。

洪鳳漢等撰，李萬運補編，朴容大等補修：《增補東國文獻備考》，全三冊，서울特別市：明文堂，1981年。

洪錫謨撰：《東國歲時記》，載任東權等編：《歲時記三種》，臺北：東方文化書局，1971年，頁1－52。

徐居正：〈《三國史節要》序〉，載徐居正撰：《四佳亭文集》，卷之四，〈序〉。詳見韓國古典翻譯院編：《韓國古典綜合DB》http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM&url=/itkcdb/text/nodeViewIframe.

jsp?bizName=MM&seojiId=kc_mm_a061&gunchaId=bv004&muncheId=01&finId=010&NodeId=&setid=854105&Pos=0&TotalCount=1&searchUrl=ok （於2016年12月3日登入瀏覽）

桂延壽編撰，李沂校閱，安耕田譯註：《桓檀古記》［계연수 편저，이기 교열，안경전 역주：《환단고기》］，대전：상생출판，2012년。

班固撰，顏師古注：《漢書》，第六冊，北京：中華書局，1975年。

崔溥：〈《東國通鑑》論〉，載崔溥撰：《錦南先生文集》，卷之一，〈《東國通鑑》論〉，〈檀君朝鮮〉。詳見韓國古典翻譯院編：《韓國古典綜合DB》http://db.itkc.or.kr/index.jsp?bizName=MM&url=/itkcdb/text/nodeViewIframe.jsp?bizName=MM&seojiId=kc_mm_a084&gunchaId=av001&muncheId=04&finId=008&NodeId=&setid=856310&Pos=0&TotalCount=1&searchUrl=ok （於2016年12月3日登入瀏覽）

陳壽撰，裴松之注：《三國志》，第三冊，北京：中華書局，1975年。

葛洪撰：《肘後備急方》，北京：北京人民衛生出版社，1963年。

劉昫等撰：《舊唐書》，第十六冊，北京：中華書局，1975年。

劉殿爵、陳方正主編：《《孟子》逐字索引》，香港：商務印書館，1995年。

劉殿爵、陳方正主編：《《尚書大傳》逐字索引》，香港：商務印書館，1994年。

鄭麟趾等纂修：《高麗史》，全三冊，臺北：文史哲出版社，2012年再版。

權近：《命題八首》，載權近撰，韓國文集編纂委員會編：《陽村先生文集》，第一冊，서울特別市：景仁文化社，1999年，卷之一，〈詩（三十一首）〉，頁126－130。

權近：《始古開闢東夷主》，載權近撰，韓國文集編纂委員會編：《陽村先生文集》，第一冊，서울特別市：景仁文化社，1999年，卷之一，〈詩（三十一首）〉，頁130－131。

（二）近人論著——專書

（i）中文書籍

大韓民國文化體育觀光部主編：《韓國的昨天與今天：韓國概況》，世宗特別自治市：大韓民國文化體育觀光部，2015年。

朱雲影著：《中國文化對日韓越的影響》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
李丙燾著，許宇成譯：《韓國史大觀》，臺北：正中書局，1991年。
李仙竹主編：《古代朝鮮文獻解題》，北京：北京大學出版社，1997年。
延邊大學亞洲研究中心編：《朝鮮——韓國文學與東亞文學》，延吉：延邊大學出版社，2009年。
林先渝著：《韓國的地理資源與文物》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
林炳僖著：《韓國神話歷史》，廣州：南方日報出版社，2012年。
金烈圭著，朴春燮、王福棟譯：《韓國人的神話：那對面，那裡面，那深淵》，成都：四川教育出版社，2013年。
金勛著：《韓國新宗教的源流與嬗變》，北京：宗教文化出版社，2006年。
姜承哲著：《中韓太陽神話比較研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年。
范永聰著：《事大與保國——元明之際的中韓關係》，香港：香港教育圖書公司，2009年。
孫進己著：《東北民族源流》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年。
孫衛國著：《大明旗號與小中華意識——朝鮮王朝尊周思明問題研究，1637－1800》，北京：商務印書館，2007年。
扈貞煥著：《韓國的民俗與文化》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
楊昭全著：《中國——朝鮮・韓國文化交流史》，第三冊，北京：昆侖出版社，2004年。
楊書銘著：《一生一定要懂的歷史學故事》，臺北：知青頻道出版社，2011年。
楊琳著：《中國傳統節日文化》，北京：宗教文化出版社，2000年。
蔡茂松著：《韓國近世思想文化史》，臺北：東大圖書公司，1995年。
盧吉明、金洪喆、尹以欽、黃善明著，許明哲、李梅花譯，金勛譯校：《韓國民族宗教運動史》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
謝選駿著：《神話與民族精神》，濟南：山東文藝出版社，1986年。
鍾樂偉著：《韓瘋——讓世人瘋狂的韓國現象》，香港：天窗出版社，2014年。
韓東育著：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想歷程》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。
簡江作著：《韓國歷史》，臺北：五南圖書出版有限公司，1998年。

簡江作著：《韓國歷史與現代韓國》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。
關永忠著：《神話與時間》，臺北：臺灣書店，1997年。

（ii）日文書籍
全成坤著：《日帝下文化ナショナリズムの創出と崔南善》，서울特別市：J & C，2005年。
崔仁鶴著：《朝鮮傳說集》，東京都：日本放送出版協會，1977年。
韓国考古学会編，武末純一監訳，庄田慎矢、山本孝文訳：《概說韓国考古学》，東京都：同成社，2013年。

（iii）英文書籍
De Bary, William Theodore and JaHyun Kim Haboush, eds. *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press, 1985.
Harris, James F. *Analytic Philosophy of Religion*. Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
Xu, Stella. *Reconstructing Ancient Korean History: The Formation of Korean-ness in the Shadow of History*. Lanham: Lexington Books, 2016.

（三）近人論著——論文
（i）中文論文
王金霞：〈韓國《檀君神話》文化解析〉，載《牡丹江師範學院學報》，哲社版，2012年第1期，總第167期，2012年1月，頁28—29。
王慶雲：〈也談檀君神話與「熊圖騰崇拜」〉，載《湘潮》，2010年第9期，總第341期，2010年9月，頁90；92。
朱雲影：〈中國史學對日韓越的影響〉，載朱雲影著：《中國文化對日韓越的影響》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年，頁1—21。
林大根：〈論韓國「檀君神話」的倫理意識〉，載《外國文學研究》，2013年第6期，頁46—51。
金春蓮：〈《檀君神話》蘊含的朝鮮民族文化〉，載《邊疆經濟與文化》，2014年第2期，總第122期，頁46—48。

金寬雄：〈熊圖騰東北亞滿——通古斯諸民族民間文學——以朝鮮民族熊圖騰與民間文學為主要參照系統〉，載延邊大學亞洲研究中心編：《朝鮮——韓國文學與東亞文學》，延吉：延邊大學出版社，2009年，頁97－126。

苗威：〈檀君神話的文化解析〉，載《東疆學刊》，第23卷第3期，2006年7月，頁26－31。

范永聰：〈有別於中國傳統的「江陵端午祭」〉，載《文匯報》，2016年6月17日，「文匯學人」專欄。

范永聰：〈宋代性理學在朝鮮半島的傳承與發揚——以權近的思想為討論中心〉，載대한민국 경북대학교 인문학술원編：《동서인문》，통합 창간호，대구광역시：대한민국 경북대학교 인문학술원，2014年3月，頁117－166。

范永聰：〈金庾信「仙化」探微〉，載대한민국 경북대학교 영남문화연구원編：《영남학》，제26호，대구광역시：대한민국 경북대학교 영남문화연구원，2014年12月，頁425－472。

孫惠欣、陳雅飛：〈論禹神話與檀君神話中的熊崇拜〉，載《延邊大學學報》，社會科學版，第49卷第4期，2016年7月，頁5－11。

張博泉：〈箕子《八條之教》的研究〉，載《史學集刊》，1995年第1期，頁19－25。

張璉瑰：〈檀君與政治〉，載《中共中央黨校學報》，1997年第3期，1997年3月，頁120－126。

曹春茹：〈朝鮮古代漢詩中的箕子文化〉，載《華夏文化》，2010年第1期，2010年1月，頁39－40；25。

鄭成宏：〈檀君神話成事實——韓國修改歷史教科書〉，載《世界知識》，2007年第11期，頁60－61。

譚紅梅：〈《檀君神話》中的圖騰崇拜〉，載《科學教育研究》，2007年第2期，2007年2月，頁144。

（ii）英文論文

Han Young-woo, “Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China”, in William Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush, eds., *The Rise of Neo-Confucianism in*

Korea. New York: Columbia University Press, 1985, pp. 166-207.

（四）網絡資源

〈大韓民族聖山！中國與北韓暗藏長白山領土爭議〉，《ETtoday東森新聞雲》http://www.ettoday.net/news/20121223/143419.htm（於2016年12月1日登入瀏覽）。

Abstract

Cultural Analysis on the Writings of Dangun Myth and Gija Joseon:

Also on an Aspect of Historical Application

FAN Wing Chung*

Regarding as two important beliefs of nation founding for the Koreans, although there are key differences between the content of Dangun Myth and the history of Gija Joseon, both ideas were long standing and well established, and to a certain extent showed the cultural consciousness of ancient Korea and the chronic cultural interaction between China and Korea.

However, in view of different objects of worship in the texts of Dangun Myth and Gija Joseon, two ideas were apparently incompatible. They accordingly showed their importance or became belief of some Korean intellectuals in different periods of Korean history respectively. In an academic perspective, it is more worthy to pay attention to the historical, cultural consciousness and historical application of the two ideas.

Keywords：Dangun Myth, Gija Joseon, Sino-Korean Relations, History of Korea, Cultural Consciousness of Korea, Historical Application

---

* Lecturer I, Department of History, Hong Kong Baptist University