

首 页      世界史所      历任领导      机构设置      学会中心      所务资讯      学科建设      教育教学      学术期刊      外文成果  
重大信息      学术成果      学院(系)      研究中心      学者信息      新著评介      评论文摘      研究课题      学术报告      学术交流

首页 > 学术成果 > 世界地区国别史

来源：《世界历史》2021年第2期

字号：[大] [中] [小]      打印

## 年旭：明清鼎革后日朝通信使笔谈中的“中华”观碰撞

2021-07-27

**内容提要：**明清鼎革后，日本在对朝鲜人的笔谈中，早期借助崇明贬清，解构清的“中华上国”政治地位；后在“文化中华”论争中，打造“神国”“东方君子国”等理念，继续“斥中”同时，也基于政治目的“抚朝”，试图笼络朝鲜到日本的政治秩序内；并重构“神州”概念，提出“中华移易”说，进行“尊己自华”宣传。对此，朝鲜人基于“事大”之职，必须维护清的“中华上国”地位，但又不舍“思明”表情；在“文化中华”论争中，既要抵制日本的政治“斥中”，又想突出自身文化的“中华赓续”，还要维系对日“邻好”。因而，在“孰是中华”论辩上，大多采取沉默对抗方式，以消解日本的政治文化企图，但也有少量为清朝文化的间接辩护。在相对摆脱文化束缚的“神州”论辩上，朝鲜方面从“地望中华”角度，依托“夷夏之防”理念，通过维护清的“中华神州”地位，有力回击日本的“自华”与“斥中”。双方“中华”观的碰撞中，可见日朝两国知识界“中华”观演变的复杂样态。

**关键词：**通信使 笔谈 “华夷秩序” “中华”观

17世纪明清鼎革后，日本知识界出现了斥中国“是华变于夷之态”的“华夷变态”论，再加上明遗民为“乞师”而对日本文化的假意吹捧，令日本知识人产生了明亡后日本为东方中华之错觉。彼时德川幕府也正谋划去中国中心化，建构日本的东亚政治权威。两相结合下，日本在文化

上形成了视本国为中华，视周边为夷狄的日本型华夷观。幕府又效仿中国的朝贡体制，将朝鲜与琉球等使臣的赴日宣传为“入贡”，在政治上谋图构建起以日本为中心的华夷秩序。另一方面，朝鲜在文化上也有否定清朝而自视“中华赓续”的特殊情绪。即便清康乾后朝鲜对清朝的文化排斥减轻，知识界中出现了提倡向清学习的“北学派”，但主要倡导学习的是器物，文化上依旧保持着中华余脉的优越感，有特殊的“小中华”意识。不过，朝鲜在政治上是向清“事大”的，在与日本外交中，警惕与抵触日本的华夷秩序论调，愤懑于日本人宣扬的“朝鲜入贡”，即“信使越海之后，光景骇异、可耻者不可胜言，朝廷书币，渠自担舁，特揭云朝鲜入贡”等言论。由以上来看，自明清鼎革后，日朝两国知识人在政治、文化等不同层面，围绕“中华”的认识有很大差异。而“中华”又有很强的唯一性，一旦两国知识人相遇且谈及清朝相关话题时，在不同“中华”观的碰撞下，围绕“孰是中华”问题，又会如何论说？这是学界关注较少的有趣话题。

关于日朝两国知识人的“中华”认知，近年来海内外学界多有关注，尤其是对朝鲜知识人的“小中华”文化观、日本知识人的“华夷变态”论及进一步延伸出的“日本型华夷观”等做了较为深入的探讨。但这些主要还是从朝鲜或者日本角度进行的单向观察。当两国知识人相遇时，在不同政治立场与文化差异的影响下，彼此当面如何论争唯一的“中华”，如何言说“不在场”的清朝？双方当面的“中华”论争势必复杂得多，也更能深入且生动地体现前近代东亚区域的历史实况。近年来，海内外学界对朝鲜通信使笔谈资料的挖掘，恰为我们提供了深入解读这一问题的史料条件。

朝鲜通信使（以下简称通信使）是指朝鲜王朝派往日本幕府的正式外交使节。通信使在日期间，因言语不通，主要通过笔谈与日本人交流。双方的临场笔谈记录，通常在笔谈后被日本知识人“各自收去”后整理出版，因此存世笔谈资料主要集中在日本，朝鲜的通信使日记中保有少量回忆性资料。目前已知存世笔谈资料约160余种，分布于1636-1811年，涉及1636年、1643年、1655年、1682年、1711年、1719年、1748年、1764年、1811年，共计9回通信使。其中，18世纪前的资料多散佚，仅存10余种；18世纪的资料最多，有140余种；18世纪后通信使不再赴江户，止步于两国交界的对马岛，笔谈机会变少，存世笔谈仅8种，这些资料通常被统称为“通信使笔谈唱和集”。近年来海内外学界已公开出版了近60种笔谈资料，研究成果主要集中在日朝两国间的相互认识、文化交流、外交关系等方面，对笔谈涉及的“第三方”——中国相关资料，尚未充分重视。因此，本文拟以笔者搜集的通信使笔谈资料及新近公开出版的资料为中心，通过对资料的解读，考察两国知识人相遇时“中华”观的碰撞。

## 一、“华夷变态”与“中华上国”

朝鲜半岛向日本派遣通信使，源于高丽王朝末期，取自“通信好”之意，即《高丽史》所云“彼国信好早通，境土相接”，因此通信使的派遣，通常被视为朝鲜对日的交好。特别是“万历朝鲜战争”后，朝鲜对日虽然心怀警惕，但无力制御日本，“朝家与彼人本不可通好，而自初出于羁縻之计，到今尤无制彼之气力”，只能更注重维系交好，通信使遂成为两国“善邻友好”的象征。但通信使赴日后，遇到的不仅仅是和平友

好的诗词唱和与曲水流觞，还经常遭遇许多以文化交流为名的政治论辩与交锋。据日本史料记载，不少日本知识人闻讯通信使将至后，就纷纷“舔笔待之”，“宿构其稿”，准备“以舌换笔，雄辩解颐”。相应地，通信使既要善诗词唱和而讲邻好，也要审言语几微而折凶谋，“善其辞命，以讲两国之好。审其几微，以折奸凶之胆”。那么，在明清鼎革的敏感时期，双方论及中原王朝时，彼此交锋主要体现在哪里呢？

1640年，朝鲜译官洪喜男以“贺岛主生男”的名义，赴日本对马岛。此次遣使虽非通信使范畴，却是朝鲜臣清后的首度遣使赴日。洪喜男出发前，朝鲜君臣就商议，若日本人问起朝鲜的臣清，该如何作答？国王指示仅承认讲和，不承认“事虏”，“宜以势弱不敌，姑与之和为答”。因此，当对马岛主询问朝鲜为何“与胡相通”时，洪喜男只含糊承认“虏人乘我不意”攻打朝鲜，其他具体情况“想必传闻，不欲缕陈”。对马岛主见此没有罢手，而是将朝鲜的“事虏”作为既定事实，追问向清朝的朝贡情况，“彼此使价，数相往来耶？一岁所遗复几许耶”。洪喜男辩驳只是“互聘而已，所遗亦不过米、布”。对马岛主进一步点破日本已知朝鲜世子充人质，甚至知道清朝也有招徕日本的打算，“贵国世子、王子，出质于沈，皆能无恙乎？虏人将欲来见我人云，然耶”。洪喜男只能继续遮掩，辩说“东宫、王子之在沈者，非真为质。……且彼人南来之说，吾所未曾闻者也”。以上笔谈交流中，对马岛主的询问，实质是对朝鲜政治“大义”的暗讽与探查。而朝鲜人的遮掩，则将对清朝的“事大”降格到了“交邻”层面，以缓解自身“事虏”的政治尴尬，展现出朝鲜臣事清朝之初，仍存在的“不忍负皇明”政治心态，及对清朝“中华上国”地位的难以认同。

1643年通信使赴日时，为幕府将军讲学的林罗山第四子林春德，曾打着幕府将军旗号，打探中原的内乱情况，“依上意问三使。……风闻自十余年前大明有乱，其渠魁曰李回回，起于陕西延安府，其后有曰李将军者，自陕西取山东，乱入河南、四川，既至大乱，其然否”。笔谈对答者朴安期只简单答复“此大明之所谓流贼者也”。林春德进一步追问，传闻“大明帝尝梦‘有’字，占梦博士曰：‘有’字是大明半破之兆，其然乎”，朴安期以“未之尝闻”应付了事，不喜再谈。表面看来，似乎朝鲜对明朝内乱不甚了解，但事实并非如此，朝鲜不仅对明朝“山西群盗大起，攻掠州县，而朝廷不能禁”等了如指掌，且不断探查进一步情报，“令使臣探听以来”。按常理来说，此时的朝鲜已经臣清，即便泄露些许大明情报，也无碍于对清的“事大”。但朴安期在答复中，依旧表现出“不忍负皇明”的心态，将中原的大明视为“中华上国”，拒绝透露相关情报，对于日本人描绘的“中华半破”传闻，更是难以接受甚至心怀抵触，但囿于“善邻友好”使命，只能用“未之尝闻”权做应付。

此后明朝灭亡，清朝入主中原，成为朝鲜在现实政治上不得不正视的唯一“上国”。朝鲜在对日交往中所涉及的“中华上国”问题，也就必须重新谨慎对待了。因此，1655年通信使赴日前，朝鲜首度在通信使赴日规章中明确规定通信使要以“上国”待清朝，在日期间不可泄露“上国”之事，“本国各样书册等物递漏私通，系干上国之事漏泄者，并依律治罪”，注意守护“中华上国”利益。此后，围绕“中华”问题的探讨也更加复杂起来。

此次通信使抵日后，林春德又向通信使打探中原最新形势，“大明近岁之兵革何如，十五省悉入鞑虏之手乎？国号大清，年号顺治，至今犹然乎？皇明之宗脉，不绝如线乎？郑芝龙、吴三桂存没如何，且陕西之李自成、四川之张景宪，皆既摧灭乎”。这次情报探查中，林春德使用的话语，有相当浓厚的“华夷”指向，他用“大明”及“皇明”称明朝，用“鞑虏”称清朝，期待“鞑虏”王朝之不存，期待“皇明”血脉的“不绝如线”。此时的朝鲜对于中原形势的变化，通过中国漂流民等途径，已了解到不少情报。笔谈对答者李明彬想必也有所耳闻，但“上国”之事本就是敏感问题，林春德话语中过于明显的政治倾向，更是需警惕与防范的。因此，李明彬在答复中概称不知，“示事则我国之不能详知”，且提议笔谈只论学术文章，勿语及其他问题，“文士相逢，只是一场论文足矣，何必语及不知之事乎”。用以退为进的回答，既避免泄露“上国”情事的政治风险，又回避了现实政治与文化情结纠葛之下到底认同明与清“孰是中华”问题。

其后，林春德早逝，其兄林春斋继任林罗山，讲学同时参与幕府政务，将各种“唐船风说书”编订成册，题名为《华夷变态》，宣扬“华夷变态”论。这一观念被很多亲近幕府的日本知识人认同，成为他们谈及清朝华夷认识时的一个基本论调，幕府“侍讲兼国学直讲”小原正义就是其中之一。他在1682年通信使笔谈中，通过褒扬朝鲜衣冠，表达了对中国“华夷变态”的痛惜，“三使邀宾旅馆墀，礼容弹效汉唐仪，可怜中国变胡服，曩尔朝鲜文物遗”。在向通信使打探三藩之乱情报时，甚至不像林春德那样有所掩饰，而是直接称清朝为窃据“中华”的“北人”，认为三藩才是在恢复“中华旧物”，否定清朝统治中原的合理性，“尝闻北人御中华之天，近亦传南方兵起，殆将复旧物，然未知其详。贵国或有闻其详，愿书所其闻，以示之”。此时朝鲜国内对三藩之乱的各种情报，也是议论百出，“胡虏无百年之运”的说法甚嚣尘上。但面对小原正义的刺探，裨将洪世泰没有被他盛赞朝鲜的言语所迷惑，而是警惕地做出了这样的回答，“我邦只通北京，与南京相去隔绝，不相闻知。贵邦则长崎岛，中原人往来者，无日无之，必得详知所闻者，果何事耶？愿闻其详”。这里的“北京”指代清朝，洪世泰明显是注意到了小原正义话语中的不妥之处，所以对“北人”“中华”之语未做任何评说，只强调“我邦只通北京”的政治立场，对三藩之事更谎称一无所知。同时，他还反讽长崎与南方势力有往来，日本怎可能不知三藩相关信息呢？进而打探日本所知情报。笔谈呈现出一些针锋相对的火药味，一旁作陪的制述官成琬见状，急忙用诗词唱和转移话题，才化解了尴尬局面，“月白牛窗夜，相逢海鹤姿，明朝分袂后，叵耐两乡思”。

明清鼎革对东亚世界产生了极大震动与影响，日本知识人在早期笔谈中展现出的“誉明斥清”，实质上是通过否定清朝的“中华上国”地位，为确立以日本为中心的华夷秩序做思想与舆论准备。而朝鲜在明清易代的历史与现实中，陷入了相对矛盾的夹隙中，一方面不得不正视清朝在政治现实中的“中华上国”地位，在对日本的交往中守护清朝的政治名分；另一方面，面对日本人的“誉明斥清”，又无法完全为了维护清朝的政治名分而诋毁有“再造之恩”的“大明”，虽有“小中华”文化观但亦不能附和日本人的政治“斥清”。两难之下，只能视而不见，或者像“我邦只通北京”那样，巧妙避开“华夷名分”难题，同时阐明自身向清“事大”的政治立场。这种应对既是一种自我保护，也潜在构成了对日本“自华”思想的防范与否定。

## 二、中华赙续：“神国”与“东方君子国”

17世纪下半叶，日朝两国知识人都非常关心中国的时局变动，而谈及明清鼎革时不免会触及明与清间的“中华上国”辨析，因此围绕政治层面的“孰是中华”多有交锋。待到18世纪，大明已成过去，朝鲜知识人在日本知识人面前经常自诩“中华赙续”，并把通信使笔谈比作明代使臣赴朝鲜的《皇华集》，认为明清鼎革的礼乐变迁下，朝鲜正重现“皇华”往事，通过笔谈把朝鲜的“中华”文化传给蛮夷日本，让日本人文日备。“世所传《皇华集》者，一是皆三百篇之遗意。中华之礼乐交迁，而皇华古事南出海外，海外之人文日备”。对此，日本知识人也不服气，在自身“华夷”观的影响下，从各角度与朝鲜人争胜，论证日本才是真正的“中华”。古贺侗庵（1788-1874）在给其父的笔谈集作《跋》过程中，就遍阅此前笔谈资料，发现自1711年通信使笔谈的“白石”起，日本人在笔谈中的“好胜”倾向日益明显：

夫国初接伴韩使者，遗文俱存，历历可睹。……间尝翻而阅之，每恨其好胜之心，炎于中而溢于外，或以我之疆侮彼之弱，以我之大蔑彼之小，以我之丽藻曼辞凌暴彼之枯肠短才。……本邦之于朝鲜，大小悬绝，臣畜之而有余。而白石以下诸子，以好胜之心待之，是以敌国自处也，是自小而自卑也。

古贺侗庵对这种争胜秉持批判态度，但并非认同朝鲜的礼仪文化，而是认为朝鲜是臣畜于日本的蛮夷，“白石”等人的“好胜之心”是不明智的“自小”之举。由以上而言，大明灭亡后，双方“中华”观的碰撞不再停留于明与清之间，而是触及清朝、日本、朝鲜之间的“孰是中华”问题，且从政治层面进一步拓展到了文化层面。

以上提及的“白石”是德川幕府第六、第七代将军的头号幕僚新井白石，他主持推进了日本一系列内外改革，其中在外交领域要求朝鲜等尊称幕府将军为“日本国王”，并修订了通信使赴日“朝见”的礼规，以图确立起日本在东亚地区的“中华”中心地位。他是1711年通信使笔谈的主要参与者，与朝鲜正使赵泰亿（号平泉）有如下的文字交流：

白石曰：当今西方诸国，皆用大清章服之制，贵邦犹有大明之旧仪者，何也？

平泉曰：天下皆左衽，而独我国不改华制，清国以我为礼义之邦，亦不加以非礼。普天之下，我独为东周，贵邦亦有用华之意否？今看文教方兴，深有望于一变之义也。

白石曰：……始聘使之来，窃喜以谓朝鲜，殷大师之国，况其礼义之俗，出于天性者，殷礼可以征之，盖在是行也。既而诸君子辱在于斯，仆望其仪容、冠帽、袍笏，仅是明世章服之制，未尝及见彼章甫与黼冕也。当今大清易代改物，因其国俗，创制天下。如贵邦及琉球，亦既北面称藩，而二国所以得免辫发左衽者，大清果若周之以德，而不以疆然否？抑二国有假灵我东方？亦未可知也。

当提到各国礼仪章服时，赵泰亿首先论“中华”，提出天下皆是夷狄，清朝鉴于朝鲜是礼仪之邦，也不加以非礼，让朝鲜成为“普天之下，我独为东周”的“中华赓续”，期待日本也能有朝一日“一变”为“华”。针对此，新井白石从周礼古制入手，批驳朝鲜衣冠并非中华古制，只是沿袭明代仪制，日本所传习的才是上古三代的中华古制，“本邦文物，出于三代之制者不少，如仆所戴着，即是周弁之制”，“本邦礼，多与三代之制相同，如其凶礼，则大连氏、小连氏，世掌相丧事焉，孔子称善居丧者即此”，进而佐证日本才是血统纯正的“中华”余脉。且反驳朝鲜人提出的“清国以我为礼义之邦，亦不加以非礼”，主张朝鲜与琉球之所以能保存华制，或许是仰仗日本的权威庇护。新井白石此番言论，与他推进日本型华夷秩序的谋划相呼应，在文化层面的论争中蕴含着明显的政治倾向。

通常意义上的日本型华夷观中，唯日本是中华，周边皆夷狄，即便朝鲜有礼乐制度，也依然是夷狄，日本知识人刊印的通信使笔谈集《序》中就有言，“近陈留谢氏有谓：夷狄诸国，莫礼义于朝鲜，宜哉此言。夷狄而稍有礼义，朝鲜也矣。所谓与君子之礼义，非同日之论矣”。日本型华夷秩序论也是基于此展开，认为朝鲜是日本之“中华”下的“贡夷”。但是，在朝鲜使臣面前，日本知识人常会刻意调整自己的“华夷”表述，唯斥清为“夷”，违心赞扬朝鲜也是日本中华文化圈内的“华”，进而利用朝鲜“小中华”的文化自矜，笼络朝鲜排斥清朝，加入日本的中华秩序中。新井白石就是听闻赵泰亿的“小中华”言论后，一边与朝鲜争夺“文化中华”地位，一边又积极主张朝鲜是日本庇护下的“华”，只有清朝才是夷狄，其隐含的政治目的昭然若揭。不止新井白石一人，很多日本知识人在寻求笔谈前，都抱着同样的想法，“朱明失守，蛮夷猾夏，而后腥膻鞑虏，变服易俗。……夫韩虽蠢尔东夷，僻在荒服外也……间有夷夏杂糅，不合古典，则地使之然也，使其一变，则岂知不至所谓‘华’也哉！是以，会于韩贡使来也，我搢绅、处士多通刺请见，馆无虚日”。

这种思想在日本儒者松崎惟时与1748年通信使李命启的笔谈中，就表现得十分明显，松崎惟时在送别文中这样表述道：

先朝名臣白石源公有言曰：我国，神国也；我天子，真天子也。岂若夫尧舜之邦，凌夷不振，朝更姓，夕革命，至国为羯胡夺，醜然不知耻。……唯是中国之所矜，而自雄文辞云尔。文辞之道，一兴一废，自汉而后，益降益衰。……本朝则列圣相继，以文学属天下，……至今时，海内文章骘骘，进于秦汉至际矣。朝鲜，殷之遗裔，文武之所不臣，自箕子八条之教与九畴，并其文物，褒然异于他邦，传称为东方君子之国。……况大国、君子，左提右携以传其响，二国之文于斯为盛，代兴之义，安知天意不在东方。二国勩力旗鼓，斯文立于百世之下。

松崎惟时首先通过“斥中”，提出日本是“神国”，日本天子才是“真天子”，认为“万世一系”的“神国”日本，比起“易姓革命”的中国，更具有政治上的优越性。随后指出中国唯一可自矜的，不过“文辞”而已，但自汉以后益降益衰。相比之下，日本列圣相继，文辞之道直追三代，现今已“进于秦汉至际矣”，远超中国。同时还不忘称赞朝鲜是不臣事周朝的殷商遗裔，文化风韵也自成一统，乃是“东方君子之国”。他将日本与朝鲜都塑造成优于中国的文化之邦，拉拢“君子国”朝鲜与日本相互提携，共同取代中国，打造“东方”文化的优越性，“安知天意

不在东方”。当然，在他的思想深处，“东方君子之国”相较于有“真天子”坐镇的“神国”而言，自是有所不及的，因此真正的“中华”不言自明的非“神国”日本莫属。

日本儒者留守友信在与1748年通信使李凤焕的笔谈交流中，也有类似言论。李凤焕在笔谈中，曾进行日朝两国的文化比较，贬低日本“专以武力为教，文明之运姑未尽开”，沿途所见“词章记诵之艺，都不关系于为人样子”。对此，留守友信在反驳过程中，提出“大东周”之说：

吾邦固尚武力，即非武以征乱贼、攘夷狄，不能永护王室，以保百姓。不然，则至夫北虏侵中原，无之能御，此所谓有文事者，必有武备也。仆尝窃恨世运不复于古治教，故今世大清，海内为胡俗，邹鲁无纯儒，寥寥乎，未闻有其人也。天命无常，圣道东迁，朝鲜有退溪先生、日本有闇斋先生，文教焕乎，开于天东，而孔孟、程朱之道，粲然明乎两邦之间，可谓为大东周矣。

他认为日本的“尚武”是出于“征乱贼、攘夷狄、护王室、保百姓”之需，是以“武备”护“文事”。否则就会像明朝那样，无力抵御清朝的进攻，更何谈文化的昌盛，背后也不乏暗讽朝鲜被“北虏”征服的意蕴。不过，他没有过多停留于两国的文化论争，而是将话题引向了“去中心化”，拉拢朝鲜一同“斥中”，盛赞日朝两国是“大东周”的文化新锐，不同于“胡俗遍地、已无纯儒”的大清，主张日朝两国应当联合起来，“开天东之文教”，与松崎惟时的说辞如出一辙。

对于日本知识人“斥中誉朝”的政治意图，通信使是十分清楚的，朝鲜人作为清朝“政治中华”下的属夷，也不可能认同是日本的贡夷。但日本知识人往往是利用朝鲜“小中华”的文化自矜，于文化论争中蕴含政治目的。如果通信使同样在文化层面维护清朝的“中华”政治名分的话，就要自我否定朝鲜的“小中华”文化观；可若遵循“小中华”观一同去“斥清”的话，又恰落入日本知识人的话术陷阱中，违背了对清朝“事大”的政治义务。同时，囿于“善邻友好”使命，为了防止“辱君命、挑夷怒，而负朝家委寄之重”，他们即便心有不满，很多时候也不便过多表现。因此，原本首先在文化上提出“中华”论争的赵泰亿，听闻新井白石暗含政治倾向的文化论述后，立刻闭口不谈，一旁作陪的副使任守干见状，连忙转移话题，谈起剑铤技艺，化解尴尬局面，“贵邦剑铤为长技云，故欲见剑术，曾已仰请高明，如或欲见我弓马之才，亦当仰耳”。李命启面对松崎惟时的来信，也是假装未见，不予回应。李凤焕同样也是听闻了留守友信的“大东周”之说后，立刻转移了话题，突兀谈起了诗词人物，“寻遂是何如人，而能为诗文否，曾见其人言语行止多异常人”。这种回避，实际是用沉默对抗的方式，抵制日本人的“斥中”，消解日本人“自华”与“抚朝”的思想倾向。

当然，也有部分朝鲜知识人对此进行了间接反驳，1711年通信使严汉重就是其中之一。严汉重是一名传统程朱理学学者，在与日本儒者竹田春庵的笔谈中，严厉批判清儒的考据学是“不以自家之心为师，而求之于训诂之文”，“若生于皇明太祖之世，是尔必杖之于厂卫也”，并自赞朝鲜“一以程朱两夫子为绳墨，非其为不措也，非其书不读也”，从文化角度论证朝鲜才是明亡后的“中华赓续”，“道脉已东者，真实地语

也”。日本程朱学者三宅缙明听说后，积极予以回应，提出清儒不同于明儒，已经偏离了儒家正统之道，“明有薛文清、丘文庄，虽其精神辉光不能以鼓振一时、润化百世，而识之卓、守之约、传之厚、由之正，一皆有所渊源。不与夫事占毕训诂之末，而论简捷虚诞之域者侔”，随后赞扬朝鲜自李退溪起“专尚朱氏”，日本自“山崎敬义者出，亦专尚朱氏”。因此，只有日朝两国才是同一类的，“我邦所有能以道学自任，与贵邦先贤，同其指趣”，“贵境与我邦，岂不伟哉”。这实际上也是从文化角度，拉拢朝鲜加入日本，一起去“斥清”。觉察到日本学者政治倾向的严汉重，立刻警惕地调整话语，为清朝文化进行适当辩护，提出儒学盛衰不能简单地依据朝代、地域进行评判，“吾道之盛衰，不以世代之下、壤地之偏有间”。随后笔锋一转，批判日本儒家文化，指出山崎暗斋“疆域既分，声闻不逮”，沿途更从未听闻日本人谈穷格之说，“仆之东来也，与诸君子相和词章者多矣，未尝闻穷格之说”。相比之下，朝鲜不仅有李退溪“号称东方朱子”，还有赵光祖、李珥等著名学者，朝鲜才是明亡后的中华道统所在，“古人所谓道在东者，传不诬也”。通过文化高低比较，否认朝鲜与日本同类“等视”，拒绝日本人的文化笼络。

严汉重对于清朝儒学的评判，有前后不一的矛盾，这种矛盾是不同语境下的产物。在较为纯粹的文化层面论争中，朝鲜使臣在日本人面前，不乏批判日本甚至清朝文化，进而论证朝鲜才是文化上的“中华赅续”者，前面所言的赵泰亿即是如此。但当觉察到日本知识人是在利用朝鲜“小中华”文化自矜，存在拉拢朝鲜人一同“斥中”的政治意图时，朝鲜知识人则会警惕地基于政治立场，反对日本人的“斥中”并拒绝文化笼络。除了通过沉默对抗，以不附和日本人的方式表达拒绝外，也有在文化上适当维护清朝的“上国”地位，进而抵制“斥中”的言行。因此，才出现了一些如上的叙述相矛盾的现象。这恰恰反映出了朝鲜使臣在日本人面前论“中华”时的复杂心态，既力图凸显朝鲜自诩的“中华赅续”文化地位，又想抵制日本人暗含政治目的之文化笼络，还必须基于“事大”立场警惕并抵制日本人在文化论述中蕴藏的政治“斥中”。

### 三、“神州”与“中华”

18世纪中期后，随着德川时代日本“神国”思想的兴盛，及其“自中心化”进程的不断推进，围绕“中华”的笔谈争锋更加深化延展，体现在了与“中华”紧密相关的“神州”概念及相关问题的论争上。1719年通信使笔谈中，日本儒者太宰春台在送别朝鲜书记官张应斗时，分别赠诗、文各一篇，于文中就提出了所谓的“赤县神州”论：

邹衍之学，古之所谓宏大不经者也。……我日本，自衍之徒未之言，古者无闻。……我神祖起戎衣，以武德统一海内……宪庙好学崇儒，益立教道，由是文化大行于海内。……中州与我所异者，俗习而已。……其或欲移风易俗，使斯民为三代之民邪，则有先王体乐在焉，亦何难之有哉。……由此观之，我一州果如赤县神州，吾有取于邹氏之言。惟朝鲜之于中州，则其被化，比我又甚焉者也。今观其奉使来者，毋论其咸蔚乎文章，自其容貌间雅，威仪棣棣，以至身之所适、口之所言，宛然中州面目也。



他通过对邹衍“大九州”说的推行，认为邹衍所说“中国外如赤县神州者九”。的划分标准在于文化的高低，提出日本古时“无闻”，但现今“文化大行于海内”，已“果如赤县神州”，借用文化的高低演变，将当世日本提升到了古时中华的同等地位。对于现今中国则采用“小九州”说的“中州”概念，认为当世中国文化已不如日本，不可称“神州”。这实际上是从文化的高低比较，隐晦提出了“中华移易”的说法。当然，他也没忘记笼络朝鲜，称赞朝鲜文化“宛然中州”。但“中州”已是不如日本“神州”，朝鲜的“宛然中州”自然也更是无言自明的比不上日本。对此，张应斗只针对他的诗词，回赠《奉和春台古风韵》，对“神州”论的文章则是全然未予回应。这是存世笔谈资料中所见的较为早期的“神州”之辩，为后来“神州”话题论争的深化埋下了伏笔。

次回的1748年通信使朴敬行，也遇到了“神州”话题的论争。首先从他于樱井养仙的书信笔谈看，樱井养仙致书拜访朴敬行，盛赞朝鲜文化“伉俪乎中华”，并附上一篇自作的《华夷辨》，请求题词，“恭惟朝鲜箕封之时，为帝师国……伉俪乎中华，而无殊邦与之争光也。……别录所著《华夷辨》及野诗数首……犹《华夷辨》，挥彩毫投一篇之题辞”。这篇《华夷辨》的原文，未见有载，但从书信内容看，无外乎还是从文化上笼络朝鲜，一同站在所谓“华”的立场上“斥清”的“华夷之辨”。朴敬行对此未予理会。樱井养仙久候无回音后，重新修书给“朝鲜学士及诸公”，辩解自己的《华夷辨》没有贬低朝鲜之意，询问朝鲜人为何不予回信，“仆尝述《华夷辨》，非卑人尊我，实是自然之公论也。……尊虑如何，如何不吝”。对此，也没有任何朝鲜人加以答复，依然用沉默对抗。

可是，朴敬行滞留大坂（今称大阪）期间，当一名前来请教的日本儒医，于诗中称日本为“神州”时，朴敬行却反应激烈，怒斥道“天下除中华外，不可称神州，不稽之言，吾不欲观之矣”。日本儒医不能回应，羞愧而去，一时传为笑谈。当地儒者片冈正秀听闻后，专门写了一篇《神州辨》为日本正名，辩解路径也是从邹行之说入手，只是并非文化角度，而是用日本的“万世一系”，对比所谓“盗贼羯虏，擅号皇帝，自侮为点青天子，彼废此兴，视天位如客舍”的中国，以此推导出唯日本才堪称当世“神州”，朝鲜人是因为长期对中国事大，“崇中国如对上帝”，“幼惯之久，不知有他”，才会“乍见称日本为神州，且惊且怒也”。

对于片冈正秀的《神州辨》，通信使是否得见，不得而知。但以往通信使面对日本人谈论“神国”“东方君子国”等涉及文化层面的“中华”相关问题时，既想维护清朝的“中华”名分，又想凸显自身的“中华赓续”，两难之下经常沉默对抗。此时为何在“神州”问题上，不留情面地反击呢？事实上，虽然自1655年通信使起，朝鲜赴日规章中要求通信使以“上国”待清朝，但通信使在笔谈中罕有称清朝为“上国”者。这是因为在思想文化上，“上国”可以等同于“中华”，即18世纪燕行使朴趾源所言“何为上国，曰中华也”。因此，基于“小中华”的文化观，当需要称“上国”时，通信使常用“神州”取代，如朴敬行拒绝透露清朝女真情报时，就言“女直野人初非异名，回瞻神州，不可以更有说话，便谅之”。这里的“神州”主要是以“地望”为核心的概念，与“上国”“中华”“君子国”等政治、文化概念有本质区别。在“地望”概念上，朝鲜知识人可以相对摆脱“小中华”观的文化束缚，也就有了更大的话语张力与反驳的可能性。朴敬行正是从“地望”这一角度出发，在

“神州”问题上对日本人展开猛烈驳斥。而1719年通信使笔谈时，太宰春台是从文化角度论“神州”，议论的核心还是文化的高低，不好回应的通信使只能继续沉默对抗。

其后的1764年通信使笔谈中，成大中等人也是在“地望”语境下，与日本儒者泷长恺洋洋洒洒地讨论起“夷夏之防”问题。泷长恺从明清律例入手，认为中国虽号称“圣人之国”，但种种恶行甚至不如“蛮夷之国”，“彼中华，圣人之国，而其人之奸恶有甚于蛮夷者。仆于明清律而见之，凡律条所载奸骗凶恶之甚者，皆吾邦之人所未尝及知也”。相比之下，日本与朝鲜虽然古来被视为“蛮夷”，可也有“中国之所不及”的优长，特别是当下时代“贵邦、吾邦同僻东维，而贵国声教之隆、民德之醇，……虽古至德之世，亦不过如此已也”，“诗书礼乐之教所被及者，贵邦、吾邦、琉球、交趾诸国已也”。进而推导出“贵中国、贱夷狄为务，是其识见之陋，不知天地之大者也”，“何必中国之独贵，而夷教之可废乎”，寻求朝鲜人的共鸣。可是，他的“斥中”之说，非但未能引起朝鲜知识人的共鸣，成大中等还做出如下反驳：

别副见谕，以世儒之贵中国而贱夷狄为小见陋识、异于天地圣人之道，此足下志大眼空之论也，足令曲士喏口然。窃谓天地至大，而不能不先阳而后阴，圣人至公，而不能不内华而外夷。其或中国而夷其行，则夷狄之；夷狄而变于夏，则中国之，扬子所谓在墙则挥、在狄则进是也。苟其生在中国之外，慕陈良而不可得，指中国之夷行者曰：是真中国之不如夷狄；指夷狄之华行者曰：是真夷狄之贤于中国，岂揣本齐末之言哉。

成大中等运用传统儒家的“夷夏之防”理论，批判泷长恺的“中华移易”说，提出仅仅因为中国有“夷行”者，就指“中国”不如“夷狄”，是“志大眼空之论”。因为“内诸夏而外夷狄”是“天地圣人之道”的根本，是不能本末倒置的。这里的“中国”也如“神州”一样，虽有一定的政治与文化属性，但更主要的是地域指向。应该说，这是从“地望中华”角度，对日本知识人从“华夷变态”视角提出的“中华移易”说进行的回应与反驳。这种机巧应对，既没有完全违背自身“小中华”文化观，又否定了日本人的“斥中”与“自华”。

同样是成大中等在日期间，又有日本儒者宫濑龙门前来拜访。宫濑龙门先后参与1748年、1764年通信使笔谈。在1748年通信使笔谈中，他自称是“宫维翰”，言谈中充满了“华夷变态”论调，不断笼络朝鲜人一起“斥中”。因此，通信使都不愿意理会他，尽量避免与之笔谈，正如他自己事后总结的那样，“（朝鲜）章服效明制之遗，胜胡清之俗者，万万矣。故吾不于其学术词章论之，衣冠文物，吾深有取焉。夫延享从聘诸学士，逡巡避我笔锋者，抑有故也”。因此次回1764年通信使笔谈中，他改变方式，化名流落日本的汉室后裔“刘维翰”，拉近与朝鲜人的距离，借用所谓“中土故国”的追忆为日本张目。他在与三名通信使的笔谈中，首先感慨中国“华夷变态”，唯日本尚存华制，“今生于日域，不用清人之章服，幸免辫发左衽之俗也。维翰虽亡国之余，独所欣悦”。成大中对这种“中华”情怀，表示了同情，但避开“中华”语汇，用“神州”替代，且借“弊邦独全衣冠”，委婉否定了日本是中华遗续，“神州流涕，志士同之，弊邦独全衣冠，龙门思汉之泪，当不自禁”。宫濑龙门随后强调日本“中华”性质的同时，也刻意赞扬朝鲜文化，试图激发通信使的共鸣，但他的赞扬中也有高低之分，指出日本文化才是“非万国

之所及”的最高，“万国之中，常用冠服者，贵邦与琉球耳。……吾邦僻于东海中崛起，不称藩于异国，天朝文物制度，至今不坠地，正朔布海内，人皇之祚与天无限，……非万国所及也”。对此，一旁陪同的赵东观，仅用“诚然”二字敷衍，不愿多理会。官濂龙门只得转身与刘道弘笔谈，再言及中国的“华夷变态”，且称赞朝鲜“文物可敬”，“仆生长斯地，衣服习俗不得不随于邦也。今观公等冠裳，则怀汉之感实深矣。……中土实可慨叹矣，贵国文物可敬、可敬”。面对官濂龙门再三地表面“誉朝”实则为日本“中华移易”说张目的论调，刘道弘实在忍无可忍地回驳道：“即令大天之下礼乐文物独存弊邦，而国各异制，何欠之有？从俗而已”。这看似是一种自谦，实际也是从“国俗”角度间接为清朝礼乐文化做出的辩护，进而抵制日本人的“斥中”与“自华”。

从上述来看，随着中朝关系的渐趋稳定，朝鲜知识人虽然还是难以摆脱“不忍负皇明”及自身“小中华”观的限制，但对清朝的态度还是有明显的改观。正是因为感受到了朝鲜知识人对清朝的态度变化，次回1811年通信使笔谈中，幕府儒官世家林家的第八代林述斋提出了这样一个尖锐问题，即在所谓“今日”朝鲜知识人的心中，大清是否已经可以完全取代“再造之恩”的大明？期望笔谈对答者金善臣坦言相告：

林述斋：仆每云朱明之于贵国，信为有大造。而其不得已于清国，亦时势之使然也。意今日燕台之德，比之故明，孰厚孰薄？坦怀商量。

金善臣：我国之与清人交好，即是古圣人以小事大之义。使臣家与清人有嫌，故未尝充燕台使役，所以不欲详言。我国缙绅家中，不可作贵国通信之使者，亦多有之耳。

对此，金善臣首先明确强调朝鲜与清朝交好，乃是“以小事大”之义，将清朝的“政治中华”地位置于了首位，这与以往那种“事虏”心态已然大不相同。至于文化心理层面，他也有所回避，没有直接对比明与清，而是改为对比日本与清，声言就像朝鲜人对日本的感官一样，无法简单地一概而论。这既展现出了朝鲜后期知识人对清朝的复杂文化心态，又可看出朝鲜知识人也不想明与清之间作对比，因为随着清朝的长期厚赉，明与清间的孰轻孰重已经不好再多作评判。

## 结语

明清鼎革后，曾经都视中国为“中华”的日朝两国，对于“中华”的理解呈现出不尽相同的演变趋向。日本随着国内“自民族主义”思潮的渐趋高涨，形成了“尊己自华”的“中华”观，走上了以自我为中心的“华夷秩序”建构道路。朝鲜的“中华”观则呈现出相对割裂的样态：一方面在政治上认可清朝的“政治中华”地位；另一方面在文化上尊视故明，并自诩为“中华”之“赓续”。双方的“中华”观，以对清朝的“华夷”认识为基本出发点延伸开，有明显的交织、碰撞。日朝通信使外交中的笔谈交流，恰为双方“中华”观的碰撞及其政治、文化之角力，提供了特殊的展现场域。

对日本而言，要树立日本的“中华”地位，进而建构日本型“华夷秩序”体系，首要前提是否定中国的“中华”地位，推翻东亚区域以中国为中心的传统“华夷秩序”的合理性。因此在围绕“中华”的议论中，“斥中（清朝）”成为日本知识人的首要议题与诉求目标。铃木公温在为新井白石的笔谈集所写的《序》中，就有这样的表述：“近世俗儒不解大经，偶接异邦人，笔舌之间诚辞妄答，不知失国体自辱者，间或有诸。于是俗人犬吠，有话说及明清之事，如谓其人曰‘华人’、谓其产物曰‘华物’之类，实关乎人伦名教也，不细矣”。所谓“斥中”的目的，自然是为了“尊己（日本）”，从而树立日本的“中华”地位（自华）。但“中华”的形成，绝非一个简单的“自立”过程，因此为了实现“自华”目的，通过“抚朝（朝鲜）”笼络朝鲜，吸引其加入日本的“华夷”秩序中来，也成为日本的一种辅助性文化策略。

在双方的“中华”论辩中，日本知识人注意到朝鲜“中华”观的割裂特性，时常利用其“小中华”的文化自矜，引导朝鲜人用文化上的“中华”观，自我否定政治上的“中华”观，进而与日本一起“斥中”。在双方的早期笔谈交流中，日本知识人就常借朝鲜“尊周思明”的文化心理，通过“崇明贬清”，拉拢朝鲜否定清朝“中华上国”的政治地位。随着明朝影响的渐趋消逝，日本知识人继续利用朝鲜的文化自矜，拉拢朝鲜人“斥中”的同时，还通过“神州”概念的重构、“中华（神州）移易”等理论的提出，积极塑造自己的“中华”地位，并不惜称赞朝鲜并非“夷狄”，而是日本“中华”下的“华”，力图笼络、引导朝鲜加入日本的国际政治秩序体系中。

而朝鲜使臣在与日本人的论辩中，出于现实政治需要，须抵制日本的“斥中”以“自华”的政治图谋，但同时，又不想抛弃自身的“小中华”文化观，全然为了维护清朝的“中华”名分而否定自身的“中华赓续”文化身份，因此常常陷入两难的应对境地。这在明清鼎革之际，表现在既不能为维护清朝的“中华上国”地位而诋毁有“再造之恩”的“大明”，也不能简单遵循“小中华”的文化自矜而附和日本人的政治“斥清”。18世纪后，表现为既不能放弃自身的“小中华”观，又需要在与日本人暗藏政治动机的文化论辩中，适当维护清的“中华”名分，以避免陷入日本的话术陷阱。因此，在“孰是中华”的政治、文化层面的论争中，朝鲜知识人大多只能通过沉默对抗，否定与消解日本人的“自华”与“抚朝”思想倾向，或偶从“国俗”等角度为清朝文化进行一些间接辩护。而在相对摆脱政治文化束缚的“神州”话题上，朝鲜知识人则得以从“地望中华”角度，依托传统“夷夏之防”理念，通过对清“中华神州”地位的维护，对日本知识界的“斥中”与“自华”倾向进行有力回击。

可以说，日朝通信使的笔谈，不仅是双方知识交流，也是政治、文化角力的一个特殊场域。在争论“孰是中华”时，朝鲜知识人基于政治警惕，会自觉抵制日本“尊己自华”的“中华”观，留意维护清朝的“中华”名分。不过，朝鲜知识人毕竟还无法抛弃自身的“小中华”观及“中华赓续”的自诩身份，因而在不同层面、不同语境、不同时代下展现出的维护方式与力度有所差异。而日本知识人在“尊己自华”同时，也想引导朝鲜从清朝的“华夷”秩序中脱离出来，成为日本“中华”秩序下的“贡夷”。因此，他们一方面积极争夺“中华”地位，另一方面试图通过赞扬朝鲜的“华”而非“夷”，笼络朝鲜一同“斥中”，并通过指斥清朝为“夷”，从文化上解构以中国为中心的传统“华夷秩序”理念。从这场“中华”观的当面碰撞与深层角力中，能反映出前近代东亚知识人关于“中华”思考的复杂性。

(注释略)

(作者：年旭，东北师范大学历史文化学院副教授)

下一条：潘华琼：跨撒哈拉商路上的文明交流

## 相关链接

[联系我们](#) · [网站地图](#)

<a href="#">中国社会科学网</a>	<a href="#">中国历史研究院网</a>	<a href="#">中国历史研究网</a>	<a href="#">北京大学历史学系</a>	<a href="#">华东师范大学历史系</a>	<a href="#">首都师范大学历史学院</a>
<a href="#">南开大学历史学院</a>	<a href="#">东北师范大学历史文化学院</a>	<a href="#">北京师范大学历史学院</a>	<a href="#">天津师范大学历史文化学院</a>	<a href="#">复旦大学历史学系</a>	<a href="#">南京大学历史学院</a>
<a href="#">武汉大学历史学院</a>	<a href="#">西北大学历史学院</a>	<a href="#">中国人民大学历史学院</a>	<a href="#">吉林大学文学院</a>	<a href="#">上海师范大学人文学院</a>	<a href="#">浙江大学历史学系</a>
<a href="#">厦门大学历史系</a>	<a href="#">四川大学历史文化学院</a>	<a href="#">清华大学人文学院</a>	<a href="#">上海大学文学院</a>	<a href="#">福建师范大学社会历史学院</a>	<a href="#">华中师范大学历史文化学院</a>
<a href="#">中山大学历史学系</a>	<a href="#">陕西师范大学历史文化学院</a>	<a href="#">中国社会科学院图书馆</a>	<a href="#">中国国家图书馆</a>	<a href="#">大英图书馆</a>	<a href="#">美国国会图书馆</a>
<a href="#">国立国会图书馆</a>	<a href="#">俄罗斯国家图书馆</a>	<a href="#">法国国家图书馆</a>	<a href="#">德国国家图书馆</a>	<a href="#">南非国家图书馆</a>	

主办单位：中国社会科学院世界历史研究所

地址：北京市朝阳区国家体育场北路1号院3号楼

邮编：100101 