

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，亦不加之以非礼”，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。二国勦力旗鼓，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、李珣等著名学者，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“中华赓续”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“中华赓续”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。首先从他与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](#)

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

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 