

十五~十六世紀中國與朝鮮的認識差異和溝通障礙

— 以崔溥《漂海錄》為中心 —

高 建 惠*

〈目 次〉

- | | |
|-------------------|--------------|
| I. 中·朝相互認識的基礎與共識 | III. 溝通障礙的根源 |
| II. 中·朝的認識差異與溝通障礙 | IV. 小 結 |

I. 中·朝相互認識的基礎與共識

《漂海錄》作者崔溥(1454年~1504年)字, 號錦南, 朝鮮全羅道羅州人, 明弘治元年(1488年)閏正月初, 從濟州島渡海返家奔喪途中遭遇大風浪, 漂至中國。在中國官員的護送下, 沿著京杭大運河到達北京, 成為明代行經運河全程的第一個朝鮮人¹⁾。後被護送回國, 奉朝鮮朝國王之命, 隱居在青坡驛撰寫《中朝聞見日記》即所謂《漂海錄》。完成以後一直在承文院中保管, 直到崔溥逝世70年以後, 崔溥的外孫柳希春刊發了木版本《漂海錄》, 自此崔溥的《漂海錄》才開始廣為人知。²⁾

* 水原大学 中文系 助教授

- 1) 葛振家, 《崔溥漂海錄研究》, 社會科學文獻出版社, 1995年6月, 16頁。
- 2) 參考高麗大學史學科朴元熿教授對《漂海錄》的研究: 2003.3, 《史從》第56輯, 〈崔溥漂海錄研究述評〉; 2003.12, 《書誌學研究》제26집, 〈崔溥漂海錄版本考〉; 2003.12, 《書誌學報》第27號, 〈崔溥漂海錄校勘記〉; 2004, 《東方學志》第126輯, 〈日譯通俗漂海錄과 諺解本 표해록의 書志學 考察〉; 2005.10.30, 明清史學會第24輯, 〈明代 朝鮮 漂流民의 送還節次와 情報傳達〉; 2005, 《高句麗研究財團學術研究叢書9》, 〈15세기 중국인의 朝鮮認識——崔溥 漂海錄을 길잡이로 삼아〉; 2005年, 《中國學論叢》18輯, 〈朝鮮人이본 明“弘治中

崔溥的中國之行，為我們研究中國和古代韓國之間的相互關係提供了很好的範本。同處於“漢字文化圈”內，崔溥通過筆談，與中國人的交流毫無障礙，引經據典，對中國典籍掌故了如指掌，如：二月十四日崔溥被官人韓紳問及在朝鮮朝的崔溥母親可否知道崔溥生還的消息時，崔溥思念母親，恨自己不孝，引《春秋左傳》裏鄭莊公隧道裏與母親姜氏相見的典故說“不孝於親，莫我若也。今蒙大國厚恩，生還故鄉，則母子相見，有勝隧下之融融矣”³⁾，運用相當自然和貼切。其他如《論語》、《孟子》、《孝經》、《禮記》，甚至《唐宋八大家文抄》中韓愈〈與孟尚書書〉中的典故崔溥都能隨手拈來。同時崔溥對中國的文化、江南風情、經濟、對朝鮮關係贊譽之情溢於言表。良好的漢文修養為崔溥認識中國打下基礎。

同為漢字儒教文化圈，明朝與朝鮮朝在文化上一脈相承，達成了相互認識的共識，但從崔溥的記錄可見，崔溥在與明朝人接觸的過程中雙方存在一些認識差異和溝通的障礙問題。

II. 中·朝的認識差異與溝通障礙

1. 崔溥《漂海錄》中關於禮教的認識差異

崔溥與中國人關於禮教的不同認識主要表現在對“忠”與“孝”的不同觀念上。在關於“忠”的問題上，明朝人認為在特殊情況下是可以僭越，但崔溥固執地認為在任何情況下都不能僭越君臣之禮。在桃渚所，薛旻問崔溥朝鮮朝國王姓諱，崔溥不肯說，認為“孝子不忍舉父母之名，故聞人過失如聞父母之名，況為臣子其可以國君之諱輕與人說乎”。薛旻卻認為“越界無妨”，遭到崔

興”의 兆朕——弘治元年(1488)의 崔溥漂海錄을 中心으로> ; 2005.11, 《韓國史學報》第21號, 〈崔溥漂海錄譯述評〉; 2008.2.20, 一潮閣, 《韓國史市民講座(42輯)》, 〈최부 표해록 학술지정보〉等。

3) 崔溥《漂海錄》，二月十四日，《연행록선집》，민족문화추진회，2008。文中所有引文均出於此，不再另注。

溥抵制，最終不肯透露朝鮮朝國王名諱。

崔溥在“孝”的問題上也相當固執，多次表示自己因無法盡孝而哀痛不已。如二月初九在杭州，北京人李節指點崔溥皮膚盡換、足爪脫落，認為“此是困於患難，不恤身膚之驗也”。崔溥因此感慨自己不孝，曰“嘗聞身體髮膚不敢毀傷，孝之始也。我之體膚之傷若此，其真不孝之子乎”。出人意料的是對崔溥的“孝心”李節並沒有共鳴，反而認為，“無傷也。非你慾傷，天實傷你，雖傷何傷，不須傷心”。

對“忠”與“孝”的不同認識，導致雙方在忠與孝的關係問題的衝突。在忠與孝的關係上，明朝人認為可以“移孝為忠”，崔溥卻認為孝為先，忠在其後。如桃渚所，薛旻問崔溥是否想家，崔溥回答“父已雲亡，慈母在堂，哭之已變國俗，又以我為溺死，益篤傷痛之心。我今生到異邦，念及至此，無日不痛哭”。薛旻認為“為人臣者，國耳忘家，你因王事漂到於此，當移孝為忠，何憶家為”。崔溥對此不贊同，認為“求忠臣於孝子之門，未有不盡孝於親而忠於君者”。四月十九日在崔溥堅持要穿喪服入朝謝皇恩，明朝官員李翔認為“親喪輕，天恩重，拜謝之禮不可廢也”，“事勢然也”，應該以吉服入朝。崔溥雖然最後被迫讓步，但一直不肯屈服。

除此以外，崔溥與中國人在關於祭祀問題、天師與天子地位問題也有不同認識。二月二十七日過淮河，河邊有耿七公神祠，又有龜山臨河。趙鑿對崔溥說“此山足有神物，狀如獼猴，縮鼻高額，青軀白首，目光若電。諺傳：大禹治水時，以大索鎖此物，命住於此，俾淮水安流。今人有圖此物之形者，免淮濤風水之難”。崔溥直截了當批評其為“怪誕不經之說”，趙鑿默然。三月初十開河驛，有分水龍王廟，楊旺與其徒入廟中，焚香禮神以祭，令崔溥等亦拜。崔溥拒絕說“祭山川，諸侯事。為士庶人者，特祭祖考耳。少踰其分非禮也。非禮之祭，人為諂神不享，故我在本國不敢拜山川之神，況可拜異國之祠乎”。陳萱曰“此祠乃龍王祠也，有靈跡。故過此者皆致恭拜祭，然後行。不然，則必有風濤之險”。崔溥譏笑說“觀於海者難為水，我已經數萬里大海暴濤之險，若此中土中江河之水不足畏也”。

三月二十一日過滄州時崔溥與護送官傅榮關於天師與天子地位問題展開

了討論，傅榮提及天子祭祀孔子時“禮當拜而實不拜，此尊先師、尊天子之禮，兩不悖也”。崔溥對此提出質疑“孔子之道大於天地，明於日月，信於四時，達之天下萬代而無窮。卿大夫、士庶人。學其道以修其身；諸侯學其道以治其國；天子學其道以平治天下。則自天子以至於庶人皆當事以先聖先師之禮，又何舉魯司寇之稱當拜而不拜乎？若舉司寇以稱孔子，則孔子是一小國陪臣，又安可屈天子之尊以祀之乎？”傅榮聽後，不以為然，笑而不語。

由上可見，崔溥遵的觀念與明朝人不同，明朝人認為“忠”、“孝”、“祭祀”、“天師”等儒教形式問題都可以根據現實需求有所變通，體現出一種現實原則，滿足的是現實的利益需求。如“忠”的問題，明朝人認為崔溥不在朝鮮朝國內，可以暫時對朝鮮朝國王“不忠”，甚至“越界無妨”；“孝”的問題上因為不是自己主觀不孝所致，所以並不需要過度自責；而“忠孝的問題”，應該根據現實形勢的變動而有所變化，所謂“事勢然也”。祭拜神靈的問題上，明朝人出於現實利益，需要避“風濤之險”，認為祭拜也無妨；還有，孔子與天子的地位誰高誰低根本沒有爭執的必要，祇是一個形式問題。崔溥卻認為在正統的儒教標準下，形式和實質是一致的，不能有一點變通，因為形式上的變通實際上就是實質的改變，所以相對於明朝人崔溥自認為儒教道德的水准更高。

2. 崔溥《漂海錄》中對於功利的認識差異

崔溥《漂海錄》二月初九日記錄了一個關於知識人求利的實例。

李節之友人，失其姓名，袖小學一部，因節以遺臣，慾求詩。臣曰“無功而受人之賜，是傷廉之地，敢辭。”節曰“此人慾求一詠以為記爾。”臣曰“做得詩不好，舉得筆亦不好，以不好易人之好，非所慾也。”其人還袖去。李節謂臣曰“交以道，接以禮，則孔子亦受是，何卻之之甚？”臣曰“彼人非是肯捨册也，意在得詩。則交不以道，接不以禮，我若一受，則是賣詩取直，故卻之。”（崔溥《錦南漂海錄》二月初九日。）

崔溥被確認為朝鮮朝官人，在明朝官吏的護送下進京，路途之中，與明朝的士人和官人們都有所接觸，崔溥的才學和詩名也開始在明朝士人和官吏中間傳播開來，慕名而來的官員和文人不在少數。北京人李節的這個朋友特地來向崔溥求詩，可見也是慕名而來。大概是這位儒生想要得到崔溥一首詩作為炫耀的資本，經李節推薦得以見到崔溥。按照當時明朝人的結交之道，李節和朋友都認為，要從朝鮮朝名士崔溥那裡獲得一首詩，送給崔溥一本《小學》作為禮物，合情合理，並不違背結交之道。但崔溥毅然決然地予以拒絕，不僅不肯收下朋友的禮物，更不願意贈詩給朋友，顯得非常不通情理。李節和朋友誤認為崔溥不願意結交朋友，感到難以理解，以孔孟結交之道質問崔溥。崔溥嚴厲地批評了李節朋友的行為，說明自己並不是不願意結交朋友，而是李節朋友行為的本質不是交友而是交易，確切地說就是買賣行為，所謂“賣詩取直”，不符合儒教倫理道德規範，所以不能接受他的《小學》，也不能送給他詩歌。可見雙方認識的分歧在於商業功利思想是否符合儒教道德原則上，這也是崔溥所堅持的正統儒教思想觀念與明朝弘治年間已經開始的功利主義商業觀念的一次有趣的碰撞。

除了崔溥對明朝舍義逐利的風氣批判，以及明·朝對儒教道德認識觀念的差異之外，值得關注的還有這個事件的參與者李節和朋友兩個人的身份問題。李節和李節的朋友拿《小學》來換崔溥的詩作，二人應該都是明朝知識份子，知識分子而不是商人通過“賣詩”“取直”，這種買賣交易的觀念為崔溥所不齒。本來應以讀書為業、安貧樂道的知識分子們也開始實踐起等價交易的商業原則，加入到追逐功利的行列中來，特別是商品經濟較為發達的江南地區，無怪乎時人歸有光要發出“今為學者其好則賈而已矣，而為賈者獨為學者之好，豈不異哉”⁴⁾的驚歎了。在崔溥看來，明朝儒生們的儒教精神已經退化了。

明朝儒教精神的退化還表現在世情民風、道德價值觀念的變化上，這些都與明朝經濟的發展相關。崔溥記載明朝江南地區，“去農而改業為工商者眾

4) 歸有光，〈詹仰之墓志銘〉，《震川先生文集》，卷19，698頁。

多，舍義逐利、導奢誘淫、貴賤無等、長幼無倫之風，浸淫瀰漫”。“業商賈，不業農”；“人皆以商賈爲業，雖達官巨家，或親袖稱錘，分析錙銖之利”……。可見崔溥對明朝商品經濟發展導致世人求利風氣的不認可。

張輔炫富也是一個例子。二月二十四日崔溥一行到健跳所，一位叫做張輔的官人引臣至其家，特意向崔溥炫耀自己的才學和富有，“其家前街果以雕龍石柱作二層三間之門，金碧眩曜”。張輔不以宅華麗壯觀爲恥，相反，表現得相當自豪和驕傲。崔溥對此嗤之以鼻，不以爲然，在《漂海錄》後記中補充記錄到，明朝弘治年間江南的房屋絲毫不見狹小簡樸的影子，“皆宏壯華麗”，由此說明明朝審美觀念和消費觀念變化，不崇尚節儉樸素，而崇尚奢華，以富唯美，這都是與崔溥的儒教道德觀念不相符的。

炫富和奢侈的社會風氣在明朝人的衣著時尚上也有所表現。崔溥記載下來當時所見明朝人的“時尚”，服飾上果然不尚短小簡樸，而尚“寬大”、“綾羅”——其服飾：則江南人皆穿寬大黑襦袴，做以綾羅綃絹匹段者多；婦女“或戴觀音冠，飾以金玉，照耀人目”……。明初在裝飾上規定祇有官宦人家才能用金珠翠玉作頭飾，庶民不可的禁令，從崔溥的記錄可知明中期“濫用”之風已開，弘治朝時奢侈和僭越之習已經非常普遍了。衣冠之制是儒家倫理等級制度的體現之一，衣冠的“奢靡僭用”⁵⁾必然會導致長幼不分、尊卑不倫、上下無別，孔夫子在世必然大呼“禮崩樂壞”了。不僅如此，崔溥敘述道，“江南好冶容，男女皆帶鏡奩、梳篦、刷牙等物，江北亦然”。江南江北人都愛美，走到哪裏都隨身攜帶鏡子梳子，人們的審美標準有所提高，品評人物的標準必然也隨之提高，“以貌取人”避不可免，崔溥對此感到很無奈。

崔溥在忠孝禮教等方面與明朝人存在溝通的障礙，不能接受明朝社會追風逐利，奢侈炫富，錙銖必較的風氣，特別是對知識分子中存在的交易觀念

5) 周璽，《垂光集》卷一，《論治化疏》。弘治、正德年間，生當其時的周璽就已經給我們作了如下的交待：“中外臣僚士庶之家，靡麗奢華，彼此相尚而借貸用，習以爲常。居室則一概雕畫，首飾則濫用金寶，倡優下賤以綾緞爲袴，市井光棍以錦繡緣襪，工匠役之人任意制造，殊不畏懼，雖朝廷禁止之詔屢下，而奢靡僭用之習自如。”

無法理解，在交流中構成了相互理解的障礙。其實，從經濟發展的角度來看，明朝儒教道德倫理觀念的變化是建立在經濟發展的基礎上的，弘治、正德年間經濟的發展促使人們消費觀念由儉入奢，社會風氣也隨之改變。崔溥於弘治元年到中國，明朝奢侈之風剛剛抬頭，到嘉靖、萬歷年間以奢為美的社會現象日益深化，以至於士人均不能免俗。另一方面，從社會發展的角度來看，崔溥與明朝人的認識差異和溝通障礙實際上從一個個側面反映出朝鮮的固執保守，無法看到明朝社會從農業社會向商業社會發展進步的趨勢。從思想根源上看，雙方交流的障礙來源於對儒教的不同理解。

III. 溝通障礙的根源

1. 中·朝對於儒教的不同認識

崔溥與明朝人的不同認識歸根結底是源於崔溥所持的正統儒學思想。十五、十六世紀同為儒教國家的中國和朝鮮，在對待儒教思想和行爲認識上並不相同。崔溥所在朝鮮朝成宗年間以朱子儒學為正統，而明朝弘治年間心學思想已經萌芽，中·朝之間表現出來的認識差異和分歧實際上是明朝弘治年間已經萌芽的心學儒學思想與朝鮮朝正統的朱子儒學思想相碰撞的外化。

1) 明朝心學萌芽

劉勰用“時運交移，質文代變”，“文變染乎世情，興廢系乎時序”⁶⁾來說明文學發展與意識形態之間的互動關係。通過對明朝弘治年間的社會風尚、人情世態的考察我們也可以反觀這個時代的社會精神思想的變遷。明朝開國皇帝朱元璋確立了儒家思想的治國方針，其儒家思想的實質是程朱理學。程朱理學由宋明理學而來，宋明理學，總的說，是傳統儒學吸取非儒思想使自身理性化而形成的思想體系，故又稱新儒學。儒家原主要講社會倫理道德，無

6) 劉勰, 《文心雕龍·時序》。

自己的宇宙觀和認識論。漢儒繼孔子之業，取六經以釋其仁學，即經學。宋儒取佛老之義，完成以理或道為根本的本體論，以格物窮理為要略的認識論，朱熹集其大成，遂成理學⁷⁾。朱子理學立，其他學派退居次要，後雖有陸九淵的心學堪與頡頏，陳亮、葉適等功利學派開後世實學先驅，但均未成顯學。明初，程朱理學被奉為正宗，洪武三年朱元璋下令在科舉制度的鄉試、會試中，一律採用程朱一派理學家對儒家經典的標準注本，竭力提高程朱理學在官方學說中的地位，致使程朱理學出現前所未有的盛況。正如陳確所說，“世儒習氣，敢於誣孔孟，必不敢非程朱”⁸⁾。永樂年間，明統治者接受儒家學者的建議，下令由官方出面，編修有關程朱理學的著作，由此開啟官修理學書籍的先聲。1415年，由明成祖親自主持和作序，由胡廣、楊榮等人具體負責的《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》開始編修，這明顯標誌著程朱理學官學化的完成和確立。此後一個相當長的時期，盡廢古注釋不用，程朱理學不僅成為明朝八股取士的唯一學術根據，而且成為牢籠天下人心的唯一憑借。程朱理學的官學化一方面提高了理學的地位，有助於統治者利用程朱理學進行政治統治，有效地促進了國家統一和社會安定，對社會的發展和進步創作了重要的條件；然而另一方面，這種官學化的過程，對於儒家思想的發展實際上是弊大於利。因為任何思想一旦定於一尊，都勢必導致其活力的減弱和式微，其最突出的表現，便是當時的學者不僅缺少思想的創造，而且在學術上也極少創新，劃地為牢，一依程朱的範圍。如明初名儒宋濂、方孝孺、曹端、薛瑄、吳與弼、胡居仁等，雖然名氣頗大，但其思想和學術貢獻卻極少，朱學亦因此教條化和僵化。《明史·儒林傳序》曰

原夫明初諸儒，皆朱子門人之直流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章、王守仁始。⁹⁾

7) 吳成明，〈16、17世紀中國的經濟現代化因素與社會思想變遷〉，《中國的現代化：市場與社會》，2001，33頁~34頁。

8) 《清史稿·陳確傳》。

明朝中期從崔溥所見明朝之弊可見，朝政大權落到了奸人和宦官們手中，上行下效，社會風氣敗壞，而且，隨著經濟的發展人際關係也開始發生相當重要的變化，人心不古，崇尚奢靡，公開追求物質享受，尤其是在東南沿海商品經濟比較發達的地區，這種情況尤為突出，儒家的倫理道理與現實社會開始發生嚴重的沖突，於是一股強烈要求擺脫儒家思想傳統的束縛、要求個人意志自由展開的思潮便油然而生，不可遏制。由此王陽明心學興起¹⁰⁾，王陽明繼承和發展了宋代陸九淵的心學思想，從而在宋明理學中形成陸王學術流派，或稱為陽明學。在明代中、後期的思想界曾風靡一時，一度取代程朱理學的統治地位，左右中國思想長達百年之久。

王陽明倡導“知行合一”、“心即理”、“致良知”、“萬物一體之仁”、“明德·親民”，以“四民”為教育對象，滿足了社會大眾的精神需要。其核心思想是“致良知”說，突破了朱熹那種“天理”的絕對性，從而肯定了人慾的合理性。余英時在《士與中國文化》中認為“‘良知說’的‘簡易直接’使它極易接受通俗化和社會化的處理，因而打破了朱子‘讀書明理’之教在新儒家倫理和農工商之間造成的隔閡”¹¹⁾，有破學壇沉寂，破教條主義之功。同時，這種學說，崇尚自我，尊重個人思考價值，把孟子“萬物皆備於我”、陸九淵“六經皆我注腳”這些大話給以理性的解釋，於是，“決然以聖人為人人可到”，使儒學出現通俗化、社會化傾向，顧憲成說“當士人桎梏於訓詁詞章之間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，猶若撥雲霧而見白日”¹²⁾。正是在這種思潮之下，中國士人對忠孝觀念等儒教理論的認識表現出一種靈活性與現實性，雖然崔溥所到明朝期間王陽明的心學尚未成風尚，但從崔溥所接觸的明朝士人的思想表現和認識觀念可以看到，與朝鮮朝所謂正統的朱子理學相比，潛移默化中，明朝士人的思想觀念已經打破僵化，開始湧動個性解放的思潮了。在這種社會思潮下，16

9) 《明史·儒林傳序》。

10) 關於陽明心學的產生原因，目前學術界一般均概括為程朱理學的僵化與明代中期政治的腐敗這兩點。如近些年來研究王學卓有成效的華東師大楊國榮和清華大學陳來便均持此種觀點。

11) 余英時，《士與中國文化》，上海人民出版社，1987，516頁。

12) 顧憲成，《小學齋劄記》，卷3。

世紀那些反傳統的儒者們“掀翻天地”，掀起了17世紀的中國思想解放的序幕，這一點恰恰是崔溥所不能理解的。

2) 朝鮮對心學的排斥

如前所述，程朱理學早在高麗時期就已傳入朝鮮朝。朝鮮朝建立後實行尊儒排佛政策，更進一步促進程朱理學在朝鮮朝的發展。儒教雖然在朝鮮朝被定為國教，但程朱理學並非一夜之間肅清了高麗“國教”——佛教的深遠影響，實際上朝鮮朝初年一直奉行“儒佛並舉”的國策，在朝鮮朝世祖和睿宗時代宮中還有佛教儀式。爲了在朝鮮朝肅清佛教，高麗末期進入朝鮮朝的理學大師們進行了長期的鬥爭¹³⁾，如李穡的門人鄭道傳、權近等都積極主張尊儒排佛，極力宣揚程朱理學。鄭道傳著有《心氣理篇》、《佛氏雜辨》等，權近著《四書五經口訣》、《五經淺見錄》等樹立儒教在朝鮮朝的正統思想地位，並對佛教思想進行嚴厲地批判。繼起的還有崔溥的授業恩師金宗直、趙光祖等。爲15~16世紀朱子儒學在朝鮮朝的興盛奠定了堅實的基礎。

佛教的儀式直到朝鮮朝第九代國王成宗時期才明確予以廢除。成宗是朝鮮朝世宗所謂“文化大王”之後又一位比較重視文化的儒學君主。柳承國著《韓國儒學史》中認爲，朝鮮朝“至第九代成宗時，文物制度皆已確立，儒教思想皆已普及於庶民階層，奠定了朝鮮王朝五百年的基礎”¹⁴⁾。在他的統治下國家對佛教的支持逐漸減少，頒布了《度僧法》並通過開設經筵，使儒教在國王施政中再度恢復了自己的地位。《漂海錄》三月二十九日，被問到，“你國王好書否？”的時候，崔溥回答，“我王一日四接儒臣，好學不厭樂取”。證明了這一點。崔溥《漂海錄》三月初八日過魯橋驛時記載，陳萱問崔溥：“醫道佛三法，貴國何重？”崔溥曰：“我國重儒術，醫方次之，有佛而不好，無道法”。

二月十一日在杭州，楊秀祿、顧壁來見崔溥

13) 參考李東熙，〈麗末鮮初 朱子學의 도입과 儒·佛 교섭〉，《東洋哲學研究會》17집，1997。

14) 柳承國著，傅濟功譯，《韓國儒學史》，台灣商務印書館，1989，114頁。

壁曰：“我杭城西山八般嶺有古刹，名高麗寺，寺前有二碑，記古跡，距此十五里，卽趙宋時，高麗使來貢而建也。你國人越境尚且造寺，則其崇佛之意可知矣。”臣曰：“此則高麗人所建也。今我朝鮮，闢異端，尊儒道，人皆以入孝出恭、忠君信友爲職分事耳。若有髡首者，則並令充軍。”壁曰：“凡人不可不事佛則必祀神，然則你國事鬼神否？”臣曰：“國人皆建祠堂以祭祖禰，事其當事之鬼神，不尚淫祀。”(崔溥《錦南漂海錄》二月二十一日。)

可見，佛教在成宗朝才真正開始讓步給儒學，這個時期朝鮮朝朱子理學剛剛得到確立與發展，朝鮮朝性理學說也開始興起。

受著名儒學者金宗直，以及成宗時社會思想的影響，出身於儒者的崔溥堅持以儒學思想立身處世，具體地說，就是以所謂朝鮮朝性理學標準立身處世。那麼朝鮮朝性理學與中國朱子學的關係是怎樣的呢？

池俊鎬教授就傳入朝鮮朝的到底是怎樣的朱子學在〈韓國之朱子學傳入與展開〉¹⁵⁾一文中進行了研究。池俊鎬教授分析了朱子學傳入的時代——元代朱子學的理論特點以及傳承，李滉對朱熹道統繼承人黃幹的研究與繼承，以及傳入朝鮮朝的朱子學書籍等等，認爲元朝高麗引進的朱子學並沒有受元代朱子學“朱陸調和”思想的影響，接受的是“墨守朱學”的許衡理學思想。許衡(1209~1281)，被譽爲元代理學宗師。許衡創建的魯齋學派覆蓋了當時元朝北方學術界，並使朱子學成爲元朝的國學。同時，朝鮮朝性理學非常重視朱子學的禮制方面的學習。李蘇平〈論韓國儒學的特點和精神〉¹⁶⁾中也說明了高麗著名儒者李齊賢(1287~1367)在元朝學習朱子學時，曾拜師於姚燧等人，而姚燧就是許衡的大弟子。李齊賢回國後，努力傳播他在元朝學習到的朱子學，培養了李穡(1328~1396)這位在麗末鮮初具有承上啟下、繼往開來重要作用的朱子學者。李穡在他的詩文中多次稱贊許衡，說他是深山幽穀中迷途者的指路人，而李穡的朱子學思想與許衡一派一樣也具有明顯的重“氣”傾向，李

15) 池俊鎬, 〈韓國之朱子學導入與展開〉, 《한국 철학논집》, Vol.13, 2003. 另參見, 이상린, 〈朱子學의 韓國的 受容과 展開〉, 嶺南大學校大學院博士學位論文, 1997.

16) 李蘇平, 〈論韓國儒學的特點和精神〉, 《孔子研究》, 2008年1期。

穉的這種學術觀點奠定了五百年朝鮮朝性理學的基本理念。

左東嶺教授在《王學與中晚明士人心態》中說“對程朱理學的過於執著往往使許多士人流於固執與偏激”¹⁷⁾。再看崔溥作為朝鮮朝朱子學的信奉者，最明顯的特征就是講究氣節、注重儀禮，並且固執地堅守儒教道德。在崔溥的朱子儒學思想觀念下，無論如何也不能接受諸如君臣之間“越界無妨”、天子重於“天師”、“親喪輕，天恩重”等等背叛倫理道德的行為，故與明朝人多次發生認識沖突。而在陳獻章開端、王陽明後繼講究“人慾”的心學已經開始蔓延的明朝中期，明朝人已經比較認同變化的觀念，而朝鮮人顯然不願意接受變通的觀念，也就是說崔溥和明朝人之間隔著心學在明朝發展的時間差，明·朝雙方如果想達成認識共識的話，必須跨越心學在朝鮮朝發展傳播滯後的問題，這就是崔溥與明朝人認識分歧的基點所在。

那麼，陽明學是否也傳入朝鮮朝了呢？由於明·朝之間的密切關係，毋庸置疑，答案是肯定的。傳入時間呢？關於這個問題學界有所爭議，有人認為是在明宗十三年(1558年)，但也有人認為是在朝鮮朝中宗(1507~1544年)時期，因為明·朝貿易頻繁，相互往來的機會也很多，很可能有陽明的部分文字傳到朝鮮朝學者手中，為他們所傳抄和學習，之後又有使臣帶回了陽明的《文集》等¹⁸⁾，至今沒有定論。而關於朝鮮朝陽明學的研究近年才逐步興盛起來。

由於朱子學的價值觀在朝鮮朝以絕對權威支配著社會，可想而知，陽明學在朝鮮朝的傳播之路不可能一帆風順。15~16世紀朝鮮朝的學術界以李滉(退溪)、李珥(栗穀)為代表的程朱性理學派所統治，陽明學自其傳入朝鮮朝開始，就被視為與佛教禪宗相混同的異端而一直遭受排斥。李滉作為“朝鮮朝朱子”儒學大師，一開始就以權威身份為陽明學定了性：

謹按陳白沙王陽明之學皆出於象山，而以本心為宗，蓋皆禪學也……至於陽明者，學術頗感其心強悍自用，其辯張皇震耀，使人眩惑，而喪其守，賊仁

17) 左東嶺，《王學與中晚明士人心態》，人民文學出版社，2000年4月。

18) 池俊鎬，〈韓國之朱子學導入與展開〉，《한국 철학논집》，Vol.13, 2003。

義亂天下，必非此人也。¹⁹⁾

認為陽明學承襲了與朱子同時代並互為論敵的陸象山和明代陳白沙心學，並認為他們都屬於佛教，以此為據，將陽明學視之為異端學說。因此，陽明學在朝鮮朝受到排斥，未能在朝鮮朝社會生根，無法得到廣泛傳播。崔溥與明朝人認識差異的根源就在這裏。

2. “小中華”意識與大國中心主義的分歧

另一方面，中國和朝鮮在儒教思想認識和溝通上的問題，在國家意識形態層面上具體表現出一種大國中心主義和小中華意識的分歧。崔溥在健跳所曾遇到舉人張輔與崔溥筆談之後，留有《送朝鮮崔校理序》一文，收於崇禎《寧海縣志》卷十《藝文》中，在這篇序文中我們可以很清楚地看到明朝士人們對朝鮮朝的認識態度²⁰⁾。張輔以中華中心主義的歷史態度，居高臨下的對崔溥進行“訓誡”，與明朝開國皇帝朱元璋對朝鮮朝國王的訓誡如出一轍，讓朝鮮恪守臣屬的使命，“子歸故國謁而君，以予言獻之。臣節益堅，職貢益修，永藩我東土，子亦有無窮之譽。”表現得相當傲慢和自負。張輔在《序》末尾說崔溥聽了他的教誨感激不盡，並且對他“再拜”表示尊敬。但崔溥在《漂海錄》中對此只字未提，談到與張輔的見面，反而流露出對其不以為然，嗤之以鼻的態度。

張輔只是普通明朝人的一個代表，中國向來以天朝上國自居，以高高在上的姿態對朝鮮頤指氣使。看重政治形式上的天國尊嚴，對朝鮮的認識和了解相當不足。朝鮮方面雖然一直努力的主動了解中國，並對中國進行了深入研究，但一直固守自己的正統儒教理念，不願意在任何一個小問題上變通、妥協。在與中國相敬如賓的表象下，實際上認為自己對於中華文明和儒教的繼承更加正統，所謂“小中華”意識。朝鮮王朝奉明朝為中華正統，自稱小邦

19) 《退溪全書》卷41，親著，〈白沙詩教傳習錄抄傳因書其後〉。

20) 參考朴元煥，《崔溥漂海錄譯注》，고려대학교출판부，2006，102頁。

或小國，又素以“小中華”自詡。《朝鮮王朝實錄·成宗》“吾東方自箕子以來，教化大行，男有烈士之風，女有真正之俗，史稱小中華”²¹⁾。崔溥記錄二月十五日與嘉興驛丞何榮唱和時，何榮提到祁順、行人張謹曾使朝鮮朝，著皇華集，國人賡和，徐居正居首列也。其詩有曰“明皇若問三韓事，文物衣冠上國同”。《朝鮮王朝實錄·世宗》中也有“歷代中國，皆以我國有箕子遺風，文物禮樂，比擬中華”²²⁾。宣宗也多次言及中國和朝鮮朝是父母與“孝子”、“赤子”的關係²³⁾。朝鮮王朝認同中國儒家文化，並且產生了趨附中華文化的心態，即之前所提到的“事大慕華”思想。同時，朝鮮朝不同於一般的藩國，因其“文物禮樂，比擬中華”，故一直自認為是“小中華”。“小中華”思想是“事大”、“慕華”思想的延續，另一方面也是強調本國文化的優越性的一種表現，體現了朝鮮朝民族強烈的民族自尊意識。但同時，這也是造成中·朝之間認識的差距和溝通問題的一個原因。

3. 中·朝溝通障礙在十六世紀許筠《朝天記》中的表現

除了思想上認識的差異，從中·朝在認識差異的溝通方法上來看，實際上雙方都是比較消極的，或者“不置可否”，或者“嘿然而笑”，或者一筆帶過，都沒有進行深入的溝通和探討。十六世紀到中國的許筠不同於崔溥，來到中國專門就明朝和朝鮮在儒學認識上的不同進行了探討，這在他的《朝天記》中有所表現。許筠(1551~1588)，號荷穀，字美叔，出生於頗有文名的陽川許氏，是當時文人的首領之一，以詩文著稱於世。《朝天記》是1574年許筠作為聖節使書狀官出使明朝時所作的紀行文，完成於1575年。

和崔溥認為中國乃“父母之邦”一樣，許筠在到中國之前對中國充滿了美

21) 《朝鮮王朝實錄》，卷20，成宗壬辰3年7月10日(乙巳)。

22) 《朝鮮王朝實錄》，卷103，世宗甲子26年2月20日(庚子)。

23) 《朝鮮王朝實錄》，37卷，宣祖26年4月4日。如，“中國父母也，我國與日本，同是外國也，如子也。以言其父母之於子，則我國孝子也，日本賊子也。”“我國於中朝藩籬也，我國之民，中原之赤子也”。

好的幻想。柳成龍在《朝天記·序》中寫道：“士君子生於下國，得奉聘觀之命，修使事於天子之庭，從容專對。退而與賢士大夫揖讓周旋，以考制度禮樂之盛，睹文物衣冠之懿，以快吾心胸，甚樂事也”²⁴。結果，許篈一來中國就大失所望。中國一向被朝鮮朝當做儒教的發源地、中華文化的正統，竟然佛道教大興，關羽廟隨處可見，更讓許篈無法接受的是與朱子儒學背道而馳的陽明心學竟然被中國儒生贊不絕口。

出使明朝之前，許篈聽聞中國盛行陽明學，到中國後專門就陽明學的問題與中國士人們進行筆談，愆痛批陽明歪學，但在筆談過程中，許篈失望地發現他很少能找到跟他志同道合的人，大多數明朝文人都是陽明學的堅決支持者，想用朱子理學說服他們很困難，於是許篈與明朝文人的筆談演變為明·朝兩國文人關於陽明學的一場場激烈爭論。1574年6月26日，朝鮮朝使臣一行來到遼陽正學書院，明朝儒生賀盛時、賀盛壽兄弟及魏自強、呂沖和四人來見，寒暄之後，許篈首先提起話題，“僕竊聞近日王守仁之邪說盛行，孔孟程朱之道憂而不明雲。豈道之將亡而然耶？”四人回答說，“本朝陽明老先生，學宗孔孟，非邪說害道者可比。且文章功業，俱有可觀，為近世所宗，已從祀孔廟矣”。雙方針鋒相對、各執己見，最終許篈無可奈何地宣稱道不同，不相與謀，不歡而散。後來，許篈與國子監生葉本子交流，許篈指出，王陽明對聖人的權威正面提出挑戰，屬大逆不道；而且陽明學主張棄事物、廢書冊，源於禪宗之流。對此，葉本子解釋說王陽明並非是對孔子不敬，而祇是為表明重真理甚於重權威的決心，他還說明佛教的核心是主張消極出世，而王陽明自身就積極入世，建立了很多功業，陽明學自然與禪宗有著本質的區別。許篈愈戰愈挫，精神上遭受到沉重的打擊，終於認清了明朝儒教並非一統天下，朱子學也已經失勢於陽明學的現實，悲歎說，“由此觀之，則今之天下不復知有朱子矣，邪說橫流，禽獸逼人，彝倫將至於滅絕，國家將至於淪亡。”²⁵

24) 柳成龍, 《朝天記·序》。

25) 許篈, 《朝天記》6月26日己巳

可見，許筠雖然表面上積極主動地與中國人進行探討，但其自始至終固執地秉持朱子儒道，對於心學的本質根本無心了解，在無法說服對方的情況下宣稱道不同不相與謀，不歡而散。從主觀意圖上來說，這不是一種積極主動溝通交流的姿態。徐遠和在《儒家思想與東亞社會發展模式》中評價，“韓國不僅是世界上最早輸入儒家文化的國家，而且在某種意義上講，它是比儒學的誕生地中國更加遵從儒家文化的國家”²⁶⁾，由於這種固執的性格，朝鮮在對待與中國的分歧時顯得消極被動，無法正確認識中國的發展形勢，從而進一步加深了雙方溝通上的障礙和距離。

IV. 小 結

中國和朝鮮基於共同的儒教思想文化而相互認同，並在一些方面達成共識，但同時，又各自基於對儒教的不同理解，在認識的過程中產生了分歧和差異，造成了溝通的障礙。崔溥作為十五世紀第一個行經京杭大運河全程，從南到北遊歷明朝的第一個朝鮮人，其《漂海錄》成為我們探討十五世紀中國和朝鮮認識、溝通問題的一個範本。

中國和朝鮮溝通的障礙不表現在文字、禮儀、相互關係等表面層次上，而是體現在對儒教觀念的深層理解，以及道德標準和價值取向上。出於對儒教和漢學的發源地中國的渴望和嚮往，初到中國的崔溥對中國贊賞有加。但隨著崔溥對中國的了解加深，在關於忠、孝問題、祭祀問題、功利、文人求利、炫富、衣冠體制等問題上，都出現了認識的差距。究其根本，一方面與中國心學發展和朝鮮抵制心學的儒學不同認識相關，另一方面也與朝鮮的“小中華”意識和中國的大國中心主義的分歧相關。

客觀上來說，這種交流的差異，從明朝一方來看，證明了明朝社會經濟發展的進程，和其發展過程中的一些弊端；從朝鮮朝一方來看，則證明了朝鮮朝日趨保守的思想態勢。同時，從崔溥與中國人認識分歧的解決方法和結

26) 徐遠和，《儒家思想與東亞社會發展模式》，廣西人民出版社，2002，210頁。

果來看，發生分歧以後，雙方並沒有為達成一致意見而努力相互了解，而是都採取不置可否的敷衍性態度，從而使得雙方在深層次上的交流障礙一直延續下來，十六世紀的許篈《朝天記》中仍舊可以看到這種認識差異和交流障礙。在明朝和朝鮮關係研究中，正視這種一直存在溝通不暢的問題，才能更加正確和準確地把握中·朝關係的實質。

< References >

- Choe Bu, Pyohaerok, *The Anthology of Yon-Haeng-Rok*, The Korean Classics Research Institute, 2008.
- Heo Bong, *Jo-cheon-gi, The Anthology of Yon-Haeng-Rok*, The Korean Classics Research Institute, 2008.
- Pak Won Ho, *A Study on Choe Bu's Pyohaerok*, Korea University Press, 2006.
- Pak Won Ho, *The Chinese's Understanding of Joseon Dynasty in the 15th~19th Centuries*, Gogurea Research Foundation, 2005.
- Yu Yingshi, *The Scholar and Chinese Culture*, Shanghai People's Publishing House, 1987.
- Yoo Seung Guk, translated by Fu Jigong, *The History of Confucianism of Korea*, Taipei: The Commercial Press, 1989.
- Chen Baoliang, *The History of Hooligans in China*, China Social Sciences Press, 1993.
- Ge Zhenjia, *A Study of Choe Bu's Pyohaerok*, Social Sciences Academic Press(China), 1995.
- Zuo Dongling, *The Confucianism of Wang Yangming and the Mental Attitude of Scholars' in the Middle and Late Ming Dynasty*, People's Literature Publishing House, 2000.

- Xu Yuanhe, *The Confucianism and the Model of Social Development in the East Asia*, Guangxi People's Publishing House, 2002.
- Luo Shijin, *The Formation of Jiangnan Cultural Society in the Ming Dynasty and Qing Dynasty*, *Journal of Zhejiang Normal University (Social Sciences)*, 2009.
- Yang Yulei, *The Jiangnan Image of Joseon Literati in the Ming and Qing Dynasty*, *The Journal of Zhejiang University (Humanities and Social Science)*, (2010) 6.
- Wu Chengming, *The economic modernization factors and mental changes of China in the 16~17th Century*, *China's modernization: Market and Society*, 2001.
- Li Suping, *On the Characteristic and Spirit of Korea's Confucianism*, *Kongzi Yanjiu*, (2008) 1.

< Abstract >

The Ming Dynasty and Joseon Dynasty reached a consensus in the Confucian ideology and culture, but at the same time, each based on a different understanding of Confucianism, causing the communication obstacles. The cause of communication barriers, on the one hand, are associated with the development of the Yangming in the Ming Dynasty, and on the other hand, related to the Joseon Dynasty's "A China in miniature" consciousness which be considered superior than Chinese. Objectively, this kind of differences in communication, from the Ming dynasty, proved that the economic development of the Ming dynasty, and some social abuses in its process of development; From the Joseon Dynasty, is proved that the Joseon Dynasty had become increasingly

conservative.

Key Words : 認識差異(Differences in understanding), 溝通障礙
(Communication barriers), 儒教認識(Confucian understanding),
中·朝關係(The Ming Dynasty and the Joseon Dynasty'
relations)

