

朝鮮儒者中華認同的新解釋 ——「天下」與「國家」的整合分析*

姜智恩**

摘 要

二十世紀初，韓國處於動盪危亡之際，知識界竭力打造社會內部的國族認同，朝鮮儒者對於中華文化的認同，從而遭到嚴厲的批判，被視為國亡民衰的成因之一。本文認為這種評價及其背景，頗有重探之必要。對朝鮮儒者而言，家國興亡和天下盛衰實有密切之關聯，絕非截然二分，明亡之後，更以承繼中華、守衛道統自許。朝鮮歷代之「中華認同」亦非建立於否定「國族認同」的基礎，而是出於「文化箕子」與「血緣檀君」之結合，直至殖民時期，在西方民族主義與日本國家主義等思潮的刺激之下，過去「天下國家」的想像始為改觀。

關鍵詞：中華認同、朝鮮儒學、天下思想、民族主義、國家主義

* 本文構想源自筆者參加「近代日本哲學與東亞」國際學術研討會（2016年11月5日臺灣大學日本研究中心所主辦）中的報告文章。原題為〈近代日本對韓國學術史的衝擊——韓儒中華認同之重新解釋〉。筆者會後又大幅修改而完成本文。感謝與會先進之指正，以及《中央研究院近代史研究所集刊》兩位匿名審查人的寶貴意見，使本文益趨完善。又，本研究是科技部 MOST 105-2410-H-002-002 新進人員研究計畫的成果之一。

收稿日期：2016年12月2日，通過刊登日期：2017年7月26日。

** 國立臺灣大學國家發展研究所助理教授

一、緒論

二十世紀初的韓國處於動盪危亡之際，知識界不乏有心人挺身奮起，大聲疾呼，其中尤以建立國族認同的號召最為強烈。有些知識分子開始檢討朝鮮儒學傳統對於中國學術的認同，對前代儒者提出誤國致危的批判。簡言之，在韓國近代劇烈的變局中，朝鮮儒者以中國文化作為自我認同的特色——本文名之為「中華認同」——轉而被視為缺乏國族意識之誤謬，遭到嚴厲的攻擊。當時乘此風氣而起，或與之呼應的代表性學說，包括申采浩（1880-1936）的「儒教改革論」，李光洙（1892-1950）、朱耀翰（1900-1979）等的「儒教亡國論」，¹更帶動了此後批判的風潮。²本文擬結合朝鮮儒學史的脈絡，就「中華認同」等相關批判問題，提出新的分析與解釋，並嘗試釐清這類誤解的成因。

朝鮮儒者的中華認同所以備受批判，是否有日本近代思想之影響，回顧韓初學林，似乎少有人指出其中的關聯。惟近二十年來，韓國學界對朝鮮時代「（小）中華意識」的歷史意義，提出不少新的理解，其中有些與本文題旨相涉者，此處試摘其大要，說明如下：鄭玉子檢視韓初學界批判「中華認同」的風氣，並將此認同界定為「朝鮮中華主義」，她也指出朝鮮後期儒者以中華嫡系自任，並非出於慕華思想或事大主義，而是對朝鮮固有文化的肯定，更是塑造朝鮮後期文化主要的動力之一。³劉奉學則以為，自滿清入主中原以後，朝鮮人認為自己乃中華唯一嫡傳，以至在十八世紀的朝鮮出現了以朝鮮為主的文化自尊意識，並將此說稱為「朝鮮中華意識」。⁴

¹ 尹海東等著，《重讀近代 1：韓國近代意識的新範例》（首爾：歷史批評社，2006），頁 66-69。

² 李泰鎮（1943-）曾在《醫術、人口和農業技術——朝鮮儒教國家的經濟發展模型》（首爾：太學社，2002）中，首先反省「儒教亡國論」之盲點，並對朝鮮兩班官僚政治提出正面的評價。

³ 鄭玉子，《朝鮮後期朝鮮中華思想研究》（首爾：一志社，1981），頁 11-12。

⁴ 劉奉學，〈18、19 世紀大明義理論與大清意識的推移〉，《韓神論文集》，期 5（1988 年 9 月），頁 251。

由上述研究回顧可知，朝鮮時代「中華認同」的評價已由殖民時期的負面印記，逐步轉為正面。不過，二者都是據近代以後的「民族」概念進行解釋。要言之，殖民時期的學者認為，過去的中華認同無助於韓國民族認同的成長，理當予以揚棄。獨立後，學界乃對此提出新的反省與定位，稱之為「朝鮮中華主義」或「朝鮮中華意識」，並指出該「主義」或「意識」為韓國民族主義之起源。但筆者認為，朝鮮儒者的中華認同不可能變成民族主義之起源：「中華認同」源自於超越「國家」的「天下」思想，朝鮮儒者幾乎從未以國家疆域界定「中華」，遑論視之為他者。因此，本文認為過去學者連結「中華認同」與近代「民族認同」的立足點，仍有待發之覆；「中華認同」與「民族認同」間的關係顯然有必要先予釐清，始利於展開進一步的論述。

朝鮮過去的「中華認同」屢被二十世紀初許多韓國知識分子視為與近代國家的「民族認同」相左，除非揚棄前者，否則人心無以圖強。該「中華認同」曾被視為產生近代國家之「民族認同」的根源，不過朝鮮儒者心中所設想的國家性質，實近於傳統定義的「天下國家」，而非近代意義的民族國家（nation state）。再者，就其「天下國家」的思想而言，朝鮮之為朝鮮，實為中華「文化箕子」與朝鮮「國祖檀君」的融合體。借用比喻來說，朝鮮時代的「中華意識」並非成立於否定國族認同的地基上，而是處在「中華天下」的屋頂下，藉以締造「天下一國家」的緊密連結。後文將根據史料，針對此點詳加論證。

此外，筆者也將以朝鮮時代對於「箕子」與「檀君」的定位為例，說明兩者地位的演變。為充分解讀「中華認同」的歷史內涵，這裡先揭其要旨，以為理解之助：河宇鳳指出，十八世紀實學派對檀君的認知，代表儒者認同朝鮮文化的獨立價值，也象徵近代民族主義的出現；反觀十六、十七世紀的儒者自豪為箕子之後，進而以「小中華」自居，足見當時尚未擺脫「中國即中華」的思維，直到十八世紀轉以檀君為正統，朝鮮民族的主體意識方告形成。⁵鄭在薰則注意到朝鮮後期主張整合檀君、箕子，可看成朝鮮主體性的展現，其作用也

⁵ 河宇鳳，〈實學派的對外認識〉，《國史館論叢》，期 76（1997 年 10 月），頁 257-259。

形同將中國文化「朝鮮化」。⁶這些說法不無見地，但在筆者看來，朝鮮時代的箕子、檀君論述得以兼容「中華」和「民族」，並不表示當時人立足於所謂的朝鮮主體性，方始接受中國文化。對他們而言，中、朝文化之間並無絕對的畛域，「天下／國家」、「中華／民族」乃是共生共存的實體，「對立性」或「主體性」的說法，當屬於近代「民族國家」觀念影響下的產物，而非歷史之實況。此外，日本的國家主義也刺激了韓國近代的民族主義，牽動了韓國學界以民族意識重新審視朝鮮時代儒者擁有的中華認同。

二、打造國族認同

「民族」、「國族」(nation)等概念應當如何運用於歷史研究？關於這點，已有許多中外學者提出反思，甚至不乏交鋒。以清史研究為例，何炳棣(1917-2012)認為清朝以程朱理學作為其制度性漢化政策的核心，可謂中國史上最成功的征服王朝。⁷羅友枝(Evelyn S. Rawski)則另闢蹊徑，⁸指出清朝統治者雖不缺乏自我與他者認同的概念與作為，然而，「清朝的統治範式不是民族國家，統治的目標不是構建一種民族認同，……近代意義的民族性並不存在，同時國家也不想去創造這種民族性。」⁹這些討論提醒學界，近代以前的中國雖然也有民族之識別，但其脈絡殊不宜與近代西方的民族概念相混，乃至輕易劃上等號。西潮東漸之後，如何界定各種所謂「近代」意義下的民族性，無疑更需審慎以對。

⁶ 鄭在薰，〈朝鮮後期史書顯現的中華主義與民族主義〉，《韓國實學研究》，期8（2004年12月），頁319。

⁷ Ping-ti Ho, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies*, 26:2 (February 1967), p. 191.

⁸ Evelyn S. Rawski, "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies*, 55:4 (November 1996), pp. 832-834.

⁹ 羅友枝(Rawski, Evelyn)著，周衛平譯，《清代宮廷社會史》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁6。

清初顧炎武（1613-1682）曾提出一個有名的說法：「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……保國者，其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣。」¹⁰在顧炎武看來，「國」代表有「姓」有「號」之政權，「天下」則意味以「仁義」為主之文化，「保國」之責繫於食國之祿的君臣，「保天下」之責則涵蓋匹夫，兩者並不相同。梁啟超（1873-1929）也曾徵引此說加以申述：「今欲國恥之一洒，其在我輩之自新。……夫我輩則多矣，欲盡人而自新，云胡可致？我勿問他人，問我而已。斯乃真顧亭林（顧炎武）所謂『天下興亡，匹夫有責也』。」¹¹值得注意的是，梁氏對於「國」與「天下」的認知看似與顧說相近，但不難發現實有區別。近代中國的知識分子頗受西方國族觀念的浸染，聲稱洗雪「國恥」之際，雖然也強調「天下興亡」，但在他們心中，「國」與「天下」幾乎已無明顯的差別，傳統的天下主義已轉型為以「國恥」等為標誌的國族概念，或近於主權國家的思維。類似梁任公的想法絕非孤例，其中轉變的關鍵之一，無疑來自於西方舶來的民族主義。

當代學界對於近代民族主義所引發的問題已有討論，如甘懷真便曾指出「在十九世紀與二十世紀之交被轉換為近代中國的民族國家，或許是因為二十世紀的中國史研究肩負著創造民族國家的使命，故有意、無意的塑造中國的歷史像為一種民族國家」。¹²並提出屬於「東亞」的研究觀點：

近年來，我倡議東亞史研究的主要動機，是反省並批判二十世紀中國史研究籠罩在民族主義史觀下，故以「自國中心」、「一國史」的立場與角度探究中國史。許多發生在今天中國的空間領域中的歷史事件、現象，並不是以今天的中國作為疆界，更不是以中國作為一個「民

¹⁰ 顧炎武著，黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點，《日知錄集釋》，卷十三〈正始〉（上海：上海古籍出版社，2006），頁756-757。

¹¹ 梁啟超，〈痛定罪言〉，收入《飲冰室合集》（北京：中華書局，2003，據上海中華書局1936年版重印），頁9。此文作於1915年6月20日。

¹² 甘懷真，〈導論：重新思考東亞王權與世界觀——以「天下」與「中國」為關鍵詞〉，收入甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：臺大出版中心，2007），頁14。本書係臺灣大學東亞文明研究中心於2004年11月所舉辦之同名研討會論文集。

族」(nation)為界限。故我們要考察歷史上中國所發生的重大現象、事實，如政治制度、漢字、儒教等，應超越今天中國的政治疆域，以一個更大的視野來考察。而這個視野就稱之為東亞。¹³

但也有學者對此提出異議，葛兆光便認為：「問題是當『亞洲』成爲一個『歷史』的時候，它會不會在強化和凸顯東亞這一空間的連帶性和同一性的時候，有意無意間淡化了中國、日本和朝鮮的差異性呢？從中國歷史研究者立場看，就是從亞洲出發思考，會不會在亞洲中淡化了中國呢？」¹⁴但就本文的主題而言，近代民族國家與傳統天下主義的衝突，若由東亞區域史的觀點出發，確實有助於論述之層次。¹⁵本節就要以日、韓比較的方式，說明近代東亞國族打造過程中所面對的問題。

幾乎所有傳統社會對於家庭、鄉里、宗族乃至國家等群體，都有集體性的情感認同與藉以表達的形式，這些文化表現和民族主義的界線，又該如何區分？橋川文三（1922-1983）曾有如下的界說：

所謂 patriotism，僅是源出於「自己鄉土或所屬原始集團之愛，……屬於人皆有之的情感」，並不問其歷史背景，是所有人種、民族所展現的普遍性情感，nationalism 與此不同，乃是特定歷史階段出現的新理念。¹⁶

橋川將 patriotism 譯爲鄉土愛，是爲了與民族主義（nationalism）區別，在此不妨舉孫文（1866-1925）對於傳統中國社會性質的觀點，作爲參照：

什麼是民族主義呢？按中國歷史上社會習慣諸情形講，我可以用一句簡單話說，民族主義就是國族主義。中國人最崇拜的是家族主義和宗

¹³ 甘懷真，〈導論：重新思考東亞王權與世界觀——以「天下」與「中國」爲關鍵詞〉，收入甘懷真編，《東亞歷史上的天下與中國概念》，頁 2-3。

¹⁴ 葛兆光，〈重建「中國」的歷史論述〉，《二十一世紀》，期 90（2005），頁 94。

¹⁵ 對此的詳細論述，請見拙著，《朝鮮儒學史の再定位——十七世紀東アジアから考える》（東京：東京大學出版會，2017），第一章〈二十世紀初頭、「東アジア」の誕生〉與第二章〈十七世紀儒者世界の様相〉，頁 7-71。

¹⁶ 橋川文三，《ナショナリズム：その神話と論理》（東京：ちくま學藝文庫，2015），頁 23。本書初刊於 1968 年，由紀伊國屋書店發行。

族主義，所以中國只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。外國旁觀的人說中國人是一片散沙，這個原因是在什麼地方呢？就是因為一般人民只有家族主義和宗族主義，沒有國族主義。¹⁷

孫文認為，傳統中國社會既有的家族主義、宗族主義阻礙了國族主義的養成。

不僅是晚清中國，十九世紀末的日本也有類似的呼聲。戰前活動的竹越與三郎（1865-1950）便曾在其《新日本史》中寫道：

在近代人心的動盪中，「日本國家」的理想猶如夢幻般浮現。長期以來的割據、二百餘年的封建，不啻將日本割裂為數百個小國，互為屏障，交相仇視，在各地民眾心中，臣屬於藩的意念更是堅如磐石，作為日本國民的想法，卻比微塵更加稀薄，肯為全體利益而犧牲一藩者少之又少。若士人階層都如此，又將如何求之於尋常農商？在這種局面下，如有所謂愛國心可言，恐怕也不過如同芥子般，渺小無以形容吧。¹⁸

竹越與三郎繼而談到黑船來航事件，始讓分裂已久的日本，燃起國家意識的火苗。他又如此描述當時日本社會攘夷論的意義：

當美艦直驅浦賀（按即今神奈川縣橫須賀市東部），日本人惶恐之餘，頓時生起同仇敵愾之感，列藩間的猜疑渙然冰釋，發現三百列藩仍是兄弟，數千萬民眾同屬一國，日本國家的想法方始湧現。在意念交錯中，開始意識到自他之間，絕無兩容的餘地，本國和外國難以妥協，必須將外人逐出境外。¹⁹

此處所說「日本國家的想法方始湧現」，未必盡符於當日之情實。然而，透過其後知識分子的戮力推動，「國家」的想像確實開始植根於日人心中，「在國際情勢的重壓下，『讓全國人民懷抱國家的思想』（福澤諭吉〈通俗國權論〉），

¹⁷ 孫文演講，《三民主義》第十版（上海：民智書局，1926），頁2。本段由筆者重新標點。

¹⁸ 竹越與三郎，《新日本史》（東京：民友社，1893），頁34-35。

¹⁹ 竹越與三郎，《新日本史》，頁35。

成爲明治思想家迫切的課題。」²⁰此構想和與孫文拯救中國於危亡的民族主義論調可說如出一轍——將原本的散沙搏成爲磐石。在二十世紀前後，面對割裂的國土、鬆散的社會，如何重組爲現代國家，並將原本的鄉邦情感整合爲愛國主義，可說是中、日共同的「現代國家工程」。

當時的韓國也不例外，有越來越多的新派知識分子將矛頭指向傳統的家族主義，史家申采浩（1880-1936）便痛陳：「家族主義長期支配國人之心理，如非先世顯赫，其人之節操事功往往湮沒，雖忠貞如崔都統、雄才如李忠武，²¹皆不免於是。國人僅知蒐集自身七代祖、八代祖有如蠅鳴蚓叫²²之詩文。」²³正是針對朝鮮人民重家族而輕國族所發的感慨。此外，新式知識分子認爲韓國還存在另一個重大問題，亦即自朝鮮時代以來儒者所秉持的「中華認同」，對韓國作爲獨立現代國家的進程而言，不免有傾向外國（中國）之嫌，前代儒者因而被冠上「腐儒」、「賤儒」之汙名。申采浩即批評道：「在新羅與高麗於朝鮮半島改朝換代之際，一二賤儒鼓吹支那崇拜主義，進入朝鮮朝以來，該崇拜主義風靡全國八域。其言即『山也惟支那之山才是山，水也惟支那之水才是水，天地也惟支那之天地才是天地，日月也惟支那之日月才是日月，我國何有？』」²⁴可謂典型的論調之一。當時韓國各界——尤其是政界、學界，一再指出韓國須培養自我國族認同，以奠定抵禦外侮的基礎。原先的中華認同既歸屬於外國，顯然不利於上述的目標。同時這些人士也開始關注日本儒家的「國家主義」，並與朝鮮儒家的「中華認同」進行比較，藉以突顯後者的思想缺陷。

²⁰ 丸山眞男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，2011），頁363。

²¹ 崔瑩（1316-1388），高麗朝末期名將。都統係高麗朝官名「都摠都統使」與「兵馬都統使」之簡稱，主要擔任統帥軍師。申采浩曾於1909年12月5日至1910年5月27日，在《大韓每日申報》連載《崔都統傳》。又李忠武即李舜臣（1545-1598），朝鮮中期名將。

²² 「蠅鳴蚓叫」意指吟詠風月、無涉現實之詩文。按申采浩〈舊書刊行論〉「蠅」字作「繩」，當爲誤植，筆者根據丁若鏞「蠅鳴與蚓叫」等句，修正爲「蠅」，見丁若鏞，〈老人一快事〉，收入氏著，《與猶堂全書》〔《韓國文集叢刊》第281集〕（首爾：民族文化推進會，2002），詩集卷6，頁124。

²³ 申采浩，〈舊書刊行論〉，收入丹齋申采浩先生記念事業會編，《丹齋申采浩全集（下）》（首爾：螢雪出版社，1979），頁100。此文載於1908年12月18至20日之《大韓每日申報》。

²⁴ 申采浩，〈舊書刊行論〉，收入丹齋申采浩先生記念事業會編，《丹齋申采浩全集（下）》，頁100。

一般而言，近代韓國的知識分子對於朝鮮儒者貶過於褒，尤其是認為朝鮮儒學遠不如日本，理由在於無益於國族意識之成長。近代國勢衰頹，這批儒者更是難辭其咎。以 1905 年《大韓每日申報》的社論為例，便有這麼一段對於韓、日儒學的評價：

李華西乃吾韓之宗師，山崎闇齋為日邦之名儒，視二人之學術，山崎但華西門下一侍者耳。然華西嘗曰：「今日吾輩之責，在於儒教之盛衰。國家存亡，則為第二事」。山崎則云：「有來侵吾國者，雖孔子為將、顏子為先鋒，吾當以讐敵視之」。²⁵嗚呼！韓、日之強弱，視兩國儒教徒之精神，可立判矣。²⁶

李華西也就是朝鮮大儒李恒老（1792-1868），以朱子學著稱於世，曾注釋《朱子大全》，並著有《朱子大全筭疑輯補》；他也提倡「衛正斥邪」，貶斥天主教等外來宗教，維護「正學」（朱子學）的地位。但朝鮮朱子學在近代既已蒙上誤國之罪名，其學術地位可想而知。從上引「韓、日之強弱，觀察兩國儒教徒之精神，可立判矣」，已可見當日輿論風氣之一斑。²⁷

從日本井上哲次郎（1856-1944）對山崎闇齋的評價來看，可知上述輿論之所以特別提到闇齋，並非偶然。井上哲次郎在其《日本朱子學派之哲學》中說：

闇齋雖忠實地信奉朱子學，像有如宗教般地喜愛想望，但他並未失掉作為日本人的精神……他大膽道破國家思想，打擊當時陋儒。他的自立精神（即他的國家思想）為其門人永遠繼承，進而對明治維新之大功業造成影響，也實在不會讓人感到意外。²⁸

²⁵ 山崎闇齋之說，見原念齋著，源了圓、前田勉譯注，《先哲叢談》（東京：平凡社，2006），頁 118-119。按山崎原舉孔子、孟子為例，《大韓每日申報》社論誤引為孔子與顏回。

²⁶ 社論，〈今日所要於宗教家〉，《大韓每日申報》，第 7 卷，第 1252 號，1905 年 8 月 11 日，第 1 版。原文為韓文，無句讀，譯文標點為筆者所加。

²⁷ 關於此輿論，參看姜在彥，《朝鮮の儒教と近代》（東京：明石書店，1996），頁 201。

²⁸ 井上哲次郎，《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905），頁 416-417。

井上在明治時期作為御用學者以學術活動來支持政府的政策。²⁹他平常立足於國家主義，堅持國家超越宗教之主張。韓國輿論之說法可謂與他同出一轍。

日本在昭和 11 年（1936）出版的《山崎闇齋全集》〈序〉也轉述了闇齋的這番話：

支那文物既風行於德川之世，山崎闇齋嘗設問於弟子：「方今彼邦以孔子為大將，以孟子為副將，率數萬騎來攻我邦，我黨學孔孟之道者當如何？」先生之意，不外乎策勵弟子，自覺其國體，宣揚日本精神。山崎先生乃斯道先輩最有名者，其遺著詩文集雖有刊本，如垂加草全集、垂加文集等，以窺其心志，然流布極少，坊間難見。值今日本思想高揚之際，誠令人慨嘆不已。³⁰

韓國輿論注意到山崎設問一事，可以說是近代日本倡導國家思想、國體思想的波及效應。關於國體思想，尾藤正英曾有扼要的解說：

稱「國體」思想為近代思想，不免使人心生些許抗拒感，不過它的確是支撐明治維新以降國家成立與發展的重要觀念。即使是對「國體」甚感熟諳之人，驟然問其意義，恐怕亦難明確回答。蓋在憲法學上之定義，乃指基於統治權，可以區分「政體」為立憲或專制；依主權所在，可將國家形態區別為君主制或共和制者，則稱之為「國體」。實際上當時社會所使用的「國體」，未必與憲法定義一致，指涉更為廣泛、模糊，接近於國家傳統或國情，類似統稱之國家性格與國民性。政體或國家形態原為普遍性概念，唯「國體」一般只於日本使用，以表達日本國風的特殊性與優異性，此即該語詞之特色。³¹

殖民時代的日本欲以國體觀念突顯日本的獨特性和優異性，闇齋之語無疑適合作為思想的張本，以加強國家主義構建的理據。有關日本「國體」的著作，十

²⁹ 請見拙文，〈東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑——以韓國「朝鮮儒學創見模式」的經學論述為核心〉，《中國文哲研究集刊》，期 44（2014 年 3 月），頁 175。

³⁰ 山崎闇齋，《山崎闇齋全集》（昭和 11 年日本古典學會版本之復刊）（東京：ぺりかん社，1978），頁 1。

³¹ 尾藤正英，《日本の國家主義：「國體」思想の形成》（東京：岩波書店，2015），頁 3。

九世紀後半已開始出現。如明治 7 年（1874）小早川惟克《國體略附政體》、太田秀敬《國體訓蒙》、田中知邦《建國之體略記》，次年，石川貞一《國體大意》、加藤弘之《國體新論》等。如果說韓國輿論界曾受其刺激，亦有可能，有社論便批判儒者「固滯於末流弊習，墨守死法，馳慕虛文迂論，漸失實德」。³²進而高聲呼籲：「儒士素負學養，且居於上流，然若不覺醒，終將蹈於國亡族滅之禍。為國家後代計，殊應加以痛省。」³³新派知識分子的看法更為激烈，申采浩便嚴厲指責朱子學派打壓其他思想派別之行徑。³⁴直到 1933 年，鄭寅普（1893-1950？）仍將朝鮮程朱學派斥為「虛、假」，可見此風之深入人心。³⁵

此外，前引《大韓每日申報》社論對韓國「宗教」繼續論述如下：

至於今日，韓國不唯儒教、佛教，尚有耶穌教、天主教在，然以國家主義衡之，其宗教復何在焉？吾儕耳目所及，本宗教之名，則其國但有佛教國民、天主國民而已，罕見有為韓國民者。噫！³⁶

朝鮮儒者無疑屬於儒教之信徒，自然同樣也在批判之列。

朝鮮儒者如有超越國族界限之說，也常遭到「傷害國格」或「缺乏歷史意識」的控訴。舉例而言，直至 1980 年代，李惠淳探討朝鮮儒者的樂府詩作，特別指出其主題雖為描寫唐朝與高句麗的戰爭，作者卻是站在唐朝的立場：「高句麗與唐人交戰，朝鮮理應堅守民族的立場，李朝後期卻有作者轉而質疑高句麗與中華作戰之正當性，不賦予人歷史意識闕如之憾。」³⁷這種觀點當可反映近代學界對於朝鮮中華意識的立場，如究其根本，似仍不脫近代民族國家的視

³² 社論，〈勸告儒林社會〉，《皇城新聞》，第 3197 號，1909 年 10 月 12 日，第 1 版。

³³ 社論，〈警告儒教同胞（續）〉，《大韓每日申報》，第 2 卷，第 187 號，1908 年 1 月 16 日，第 1 版。

³⁴ 申采浩，〈沒有問題的論文〉，收入《丹齋申采浩全集（下）》，頁 156。該文原載於《朝鮮日報》，1928 年 1 月 1 日。

³⁵ 鄭寅普，〈陽明學演論〉，收入《陽明學演論（外）》（首爾：三星文化財團，1972），頁 10-15。

³⁶ 社論，〈今日所要於宗教家〉，《大韓每日申報》，第 7 卷，第 1252 號，1905 年 8 月 11 日，第 1 版。

³⁷ 李惠淳，〈韓國樂府研究（II）——主題與變奏〉，《東洋學》，期 12（1982），頁 14。

野。筆者認為這種觀點固有其時代之背景，但不宜以此自限，至今實有深切檢討之必要，值得再度加以省視。

簡言之，朝鮮儒者素以「小中華」自任，因此被定位為「朝鮮中華主義」，也常被誤解為朝鮮儒者企圖以「朝鮮固有的文化」來奠定「新內涵的中華」。不過，朝鮮的統治階層從未企圖從朝鮮固有文化中導引出與中國不同內涵的另一種中華，主要因為朝鮮儒學承繼了傳統中國的天下主義，強調「以天下為己任」，目的在於繼承或保全文化——尤其是中華文化，而非以民族國家的利益考量為依託。³⁸舉例而言，十八世紀的朝鮮儒林在明亡之後，湧現了一波探討「正統論」的風潮，針對中國歷代政權的正統問題詳加剖析，而非朝鮮半島的歷代王朝，此便是「小中華」思想的具體展現。

如果以西方民族國家的角度，審視源起於傳統天下觀的中華認同，進而評估「天下之中的朝鮮」等觀念，或許只能說朝鮮儒者不僅缺乏主體意識，甚至一再越俎代庖。但本文認為，若逕以後人的眼光，將「中華」視為「外國」，恐怕將陷入以今非昔之泥淖，無法理解朝鮮儒者何以認同中華文化、嚮往天下，更不足以語歷史之同情——就朝鮮儒者而言，「國家」實涵攝在「天下」之中，皮之不存，毛將焉附？本文以下就徵引朝鮮儒者之說，申述這個看法。

三、天下之中的國家意識

關於朝鮮儒者對「天下 / 國家」的看法，以及近代以降的批判聲浪，不易簡單釐清。為溯其源，前引李恒老「今日吾輩之責，在於儒教之盛衰。國家存亡，則為第二事」之言，殊有重新探索之必要。

實際查對李恒老文集，會發現《大韓每日申報》社論的引文有所改動。李氏文集雖屢見「儒家」、「儒生」、「儒臣」等用語，但從未使用「儒教」一詞，社論作者所言「儒教盛衰」，應非出自李恒老的原文，可能是作者為了引

³⁸ 參見許太裕，《朝鮮後期中華論與歷史認識》，頁 22-23。

起讀者的注意，借用李氏之名，斷章取義而成。經筆者核查，該段文字應改寫自下文：

西洋亂道最可憂。天地間一脈陽氣在吾東，若并此被壞，天心豈忍如此？吾人正當為天地立心，以明此道，汲汲如救焚。國之存亡，猶是第二事。³⁹

根據這段引文，可知李恒老的關懷重心乃在於保留「吾東」所存的「一脈陽氣」，俾以「為天地立心」。其細節則可分列如下：一、儒者為對抗西洋之亂道，需擔負起衛護「道」的職責，至於此「道」顯然非孔孟程朱莫屬。二、道脈今已不絕如縷，而殘存者正好位於朝鮮，自然責無旁貸。三、朝鮮儒者固然有守護國家之責，但並不意味他們僅為國家之存亡而奮鬥，放眼所及，乃在天地，其終極目的則在衛道。⁴⁰由此可知，李恒老所談與社論所引，就思想脈絡而言，兩者截然異趣。

如進一步分析其背景，首先應知李恒老絕非無視國事之陋儒，他曾將天主教以及外來勢力要求朝鮮開放門戶的行為視為侵略，主張國人應奮起與之對抗：

蓋洋夷之潛入我國，廣傳邪學者，豈有他哉？欲以植其黨，與表裏相應，偵我虛實，犖師入寇，冀穢我衣裳，奪掠我貨色，以充谿壑之欲也。情狀已露，婦孺皆知，然則內修外攘之舉，如根本枝葉之相須，不可闕一也，明矣！⁴¹

在他看來，「洋夷」所圖者，不外乎朝鮮的土地、人民與財貨，⁴²面對西學浸蝕朝鮮之人心、外來軍隊干預朝鮮的內政，不能不有修內攘外的決心，在這種理念下，十九世紀的朝鮮儒者堅持「守護道統」，乃至李氏門下多有組織義兵

³⁹ 李恒老，〈語錄（柳重教錄）〉，收入氏著，《華西集》〔《韓國文集叢刊》第305集〕（首爾：民族文化推進會，2003），附錄卷5，頁420。

⁴⁰ 對李恒老見解的分析，請見拙作，《朝鮮儒學史の再定位——十七世紀東アジアから考える》，頁55-61。

⁴¹ 李恒老，〈辭同義禁疏（十月初三日）〉，《華西集》，卷3，頁90。

⁴² 李恒老，〈語錄（朴慶壽錄）〉：「今海寇之覬覦，情跡已著，不可諱也，而必諉之以土地人民非其所欲，何哉？」《華西集》附錄卷4，頁413-414。

以抗外者，亦可謂勢所必至。究其動機，這些儒者以中華道統自任，其行動亦可謂儒家任重道遠精神的展現；「拯救國家」因此成爲「承擔中華」不可或缺的一環。但其意義在近代卻備受誤解，被新派知識分子視爲狂熱的儒教信徒，僅知固守學派本位，昧於國族之大義。這種倒錯的歷史評價究竟何由致之？

這種評價出現的背景，實與二十世紀前後東亞的國際情勢密切相關，近代意義的民族國家理念在當時已廣爲人心所認可。在時人眼中，「中國」僅不過一「外國」而已，所處亦早已非舊時之「天下中心」，當務之急是促使國家、民族自立，擺脫外來殖民者的宰制。這種渴求無疑與朝鮮儒者對中國文化之認同相去甚遠。當時人不僅極力批判過去儒者崇華的傾向，要求儒學界徹底反省，也竭力挖掘朝鮮民族自主的面貌，俾以展示朝鮮作爲獨立民族國家的依據。李恒老等人的言論從而遭到揚棄，也就不足爲奇。

從歷史上考察李氏的想法，當可溯源於十七世紀滿清以「北狄」入主「中華」的局勢。自此以降，朝鮮儒者多在其著作中展現華夷思想的關懷，乃至作爲論說之基礎，更廣泛以傳承中華道統作爲己志。其中關鍵之一當屬朝鮮國王仁祖（1623-1649 在位）1637 年敗於女真後，親向清太宗行三拜九叩之禮，⁴³朝鮮儒生大受刺激，視爲奇恥，維護中華與湔雪國恥的風氣自此合流，士人不但密切關注反清復明運動，甚至呼籲朝鮮必須爲天下之再興而奮鬥，守護「中華」道統更成爲朝鮮儒林共同的信念。

這裡舉幾個例子，以堅讀者之信。1674 年（朝鮮顯宗十五年）三月，朝鮮赴清謝恩使金壽恒（1629-1689）因在北京聽聞吳三桂（1612-1678）等人反清之事，特令翻譯官金時徵先行返國，面陳此事，⁴⁴可見當時朝鮮對中華政權恢復之期待。同年七月，尹鑰（1617-1680）更向顯宗（1659-1674 在位）上奏

⁴³ 《仁祖實錄》，卷 34，仁祖十五年（1637）一月三十日庚午：「龍胡等引入，設席於壇下北面，請上就席，使清人臚唱。上行三拜九叩頭禮。」收入國史編纂委員會編（下略），《朝鮮王朝實錄》（首爾：國史編纂委員會，1981），冊 34，頁 673。

⁴⁴ 《顯宗實錄》，卷 22，顯宗十五年（1674）三月二日丙寅：「謝恩使金壽恒等，使譯官金時徵先來，其狀略曰：吳三桂不欲北還，拘執使者而舉兵叛。」。收入《朝鮮王朝實錄》，冊 37，頁 61。

北伐，列舉中國各地群起抗清之事，認為此乃天下大勢，進而建議當朝舉兵響應，此即著名之「北伐論」。考察尹鑄的論調，正是站在華夷有別的立場上，意圖匡復「正朔」。

以武力恢復中華的提議最終雖不曾在朝鮮付諸實行，卻令儒者從此生起無愧於天下萬世的使命感，⁴⁵正如李頤命（1658-1722）所言：「惟我孝廟，不顧輕弱之勢，慨然明大義於一方。……雖大勳未集，可永有辭於天下萬世矣。」⁴⁶韓元震（1682-1751）則稱孝宗時（1649-1659）的北伐構想出於「天下大義」，當初若能水陸並發，當可告捷。⁴⁷又說：「海內腥膻之時，乃以一隅偏邦，獨能保中華之治，承前聖之統，而殆與昔之閩越，無相遜讓。則雖由此進於中國，行王道而有天下，亦無不可矣。」⁴⁸類似尹鳳九（1683-1768）「四海腥膻，我獨小華」的心態更散見於群儒筆下。⁴⁹由此可見，當時朝鮮儒林不只對朝鮮文化懷抱信心，更普遍懷有「天下」之志，期待進於中國，施行王道，化小華為中華，觀其志向，實不限於政治意義上的「朝鮮」。這種理念如溯源於儒學傳統，更是昭然可徵。正因為國家興亡和天下道統關係緊密，拯救天下即拯救國家；反之，為國家奮鬥，就是為天下而奮鬥。

⁴⁵ 尹鑄，〈甲寅封事疏〉甲寅七月初一：「今日北方之聞，雖不可詳，醜類之竊據已久，華夏之怨怒方興，吳起於西、孔連於南、蹇伺於北、鄭窺於東。薙髮遺民叩胸吞聲，不忘思漢之心，側聽風飄之響，天下之大勢，可知也已。我以鄰比之邦，處要害之地，居天下之後，有全盛之形，而不於此時，興一旅、馳一檄，為天下倡，以披其勢震其心，與共天下之憂，以扶天下之義，則不徒操刀不割，撫機不發之為可惜，實恐我聖上遙迫其承之心，無以奏假於我祖宗我先王，而有辭於天下萬世矣。」《白湖全書》（大邱：慶北大學出版部，1974），卷5，頁157。

⁴⁶ 《肅宗實錄》，卷43，肅宗三十二年（1706）三月十二日辛未，收入《朝鮮王朝實錄》，冊40，頁186。

⁴⁷ 韓元震，〈外篇〉下：「孝廟北征之計，天下大義也。恨當日區畫既秘，後人莫之聞也。愚嘗竊為當日計之制北虜之策，莫如造兵車治舟師。水陸并發，首尾掩擊，庶可以得志矣。」見氏著，《南塘集》〔《韓國文集叢刊》第202集〕（首爾：民族文化推進會，1998），卷38，頁311。

⁴⁸ 韓元震，〈拙修齋說辨〉，《南塘集》，拾遺，卷6，頁448。

⁴⁹ 尹鳳九，〈華陽尊周錄序〉，收入氏著，《屏溪集》〔《韓國文集叢刊》第204集〕（首爾：民族文化推進會，1998），卷43，頁365。

與此相對者，則是日本對於明清鼎革的態度，兩相對比，更可看出朝鮮儒者在「中華認同」上的特殊性。德川政府儒官林鷺峰（1618-1680）⁵⁰曾在其《華夷變態》⁵¹序文中，論及吳三桂、鄭成功等人的反清事蹟：「其勝敗不可知焉。若夫有為夷變於華之態，則縱異方域，不亦快乎！」⁵²可知其人仍懷有以「華」代「夷」、匡復中原的期待。不過，這並不能代表德川儒者共同的「華夷」論述。十七世紀下半至十八世紀前半，日本儒者似已覺察日本的國家基礎與中國不同，開始透過各種議論，塑造獨特的華夷意識，提出「以武威與天皇為根據，而以脫離中國自立為證據的『日本型華夷意識』」，⁵³進而走向獨特的國學路線。

以山鹿素行（1622-1685）為例，他便抨擊「愛好外朝（中國）經典，過度敬慕中國人物」的風氣，不啻「放心喪志，好奇尚異」。他在《中朝事實》中所談的「中朝」便是日本，〈中國章〉之「中國」也是，山鹿甚至認為「不僅風土人物，日本可與中國匹敵，儒教傳來之前，日本亦早已施行相同之教化」。⁵⁴

山崎闇齋的門生淺見綱齋（1652-1711）也對部份日本儒者「以唐土為中國，以日本為夷狄」，提出了自己的觀點：

讀儒經者，以唐為中國，以吾國為夷狄，更甚者乃以吾生為夷狄之徒而自悔嘆！讀儒書者，不得其法，不知名分大義之實，可悲之至也。

⁵⁰ 林鷺峰為德川時代前期之儒官，係林羅山之三男，專事朱子學。其名有又三郎、春勝、恕等；其字有子和、之道；其號有春齋、鷺峰、向陽軒等，相當多樣。

⁵¹ 《華夷變態》係集唐船風說書（德川政府為收集海外中國信息所設）編輯而成的史料書籍，由林鷺峰及其子信篤所編。現存 1644 年至 1724 年（順治元年至雍正二年）之唐船風說書，凡 2,300 通，收錄於《華夷變態》35 卷及其續編《崎港商說》3 卷。參看林春勝，〈華夷變態序〉，收入林春勝、林信篤編（下略），浦廉一解說（下略），《華夷變態》（東京：東洋文庫，1958），上冊，頁 1-2；浦廉一，〈華夷變態解題：唐船風說書の研究〉，收入同書上冊，頁 43-44。

⁵² 林春勝，〈華夷變態序〉，收入《華夷變態》，上冊，頁 1。此序文撰於 1674 年。

⁵³ 荒野泰典，〈序〉，《近世日本と東アジア》（東京：東京大學出版會，1999），頁 X。

⁵⁴ 山鹿素行，《中朝事實》，收入廣瀨豐編，《山鹿素行全集：思想篇》（東京：岩波書店，1940），卷 13。

天包地之外，地無不頂天，然各土地風俗之分界處，各是一份天下，無尊卑貴賤之別。⁵⁵

淺見綱齋不再以中國作為衡量文化高下的準繩，轉而主張環境不同，風俗各異，各為獨立之「天下」，日本並非中國之複製、從屬或延續，而是足以分庭抗禮的兩個國度。這也正是近世日韓儒家在「中華認同」上的根本相異之處。日儒認為，日本不是以中國為中心的天下之一部份，而是像中國以自我為中心的天下般，也擁有以日本為中心的另一個天下。淺見綱齋又以《春秋》為例，提出他對華夷之辨的見解：

使孔子生日本，《春秋》亦將依此而立，如是乃達於《春秋》之旨。若不爾者，讀《春秋》則自視夷狄，非《春秋》害於儒者，實儒者之害於《春秋》也。⁵⁶

並以此觀點，闡述前引山崎闇齋之語：

或人曰：如有堯舜文武之輩，自唐（中國）而至，且云：日本應從唐，不從，可乎？曰：是不及言也。山崎先生嘗曰：唐如欲攻日本，而以堯舜文武為大將，吾人亦當以大炮敵之，此即大義也。以禮義德化則從之，然不可為臣下，是則春秋之道，亦吾天下之道也。⁵⁷

當然，近世日本儒者未必都贊同這種想法，包括闇齋門下弟子的部份當世儒者，皆曾對孔孟（或堯舜文武）率兵攻日的假設提出異見。⁵⁸但山崎學派的觀點在二十世紀前後確實受到了重視，成為國家主義推動時的依據，多少也刺激了韓國學界對朝鮮儒學評價的轉向。

⁵⁵ 淺見綱齋著，西順藏等校注，〈中國辨〉，《山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1980），頁416。原文是訓讀後的日譯。

⁵⁶ 淺見綱齋著，內藤耻叟講述，《靖獻遺言講義》（東京：博文館，1893），卷7，頁391-392。原著《靖獻遺言》著於1684-1687年，1748年刊行。

⁵⁷ 淺見綱齋著，內藤耻叟講述，《靖獻遺言講義》，卷7，頁392。

⁵⁸ 見淺見綱齋，《靖獻遺言講義》〈元祿二年序〉、佐藤直方，《韞藏錄拾遺》卷7等。

總之，近世日本儒家對「以夷代華」提出了多樣的看法，無法認同中華的並不在少數，與朝鮮儒者形成鮮明的對照，兩者對於「中華天下」而來的關懷與作為，遂走上了不同的道路。

四、檀君與箕子並立

本節將以「檀君 / 箕子」作為對照，說明朝鮮國族意識轉變的歷程，作為近代韓國「中華認同」評價轉移之佐證。在朝鮮半島自古流傳的創世神話中，以「檀君」最為人所知，大意為天神桓因之子桓雄從天而降，娶一熊女（本為熊而後得人身）為妻，生下朝鮮的始祖檀君。在世界各民族中，類似的起源神話所在多有，關於其意義，橋川文三曾有闡說：「在民族主義形成之前，諸民族所懷抱的這種思想與其說是國家意識之流露，毋寧更著重於人種之神聖起源，但作為民族主義強而有力的源泉之一，亦屬無法否定之事實。」⁵⁹筆者認為這一見解也適用於朝鮮。

不過朝鮮自古在檀君神話之外，國族的象徵尚有非本土性的元素，也就是箕子的傳說。朝鮮儒者一般認為，朝鮮雖原屬「東夷」，但已融攝中華文化之精髓，亦以繼承道統為己任，其中之關鍵便在於箕子東來、教化朝鮮一事。關於箕子其人，《論語》曾譽為殷代三仁之一，⁶⁰更早的《尚書》也記載周武王克商後釋放箕子，⁶¹不過箕子渡海之說，直至《史記》、《漢書》始見記載，就朝鮮古代文獻而言，更要遲至高麗朝（918-1392），方才有所記述，如《三國史記》稱：「高句麗本箕子所封之地」，⁶²《三國遺事》謂：「周虎王（按

⁵⁹ 橋川文三，《ナショナリズム：その神話と論理》，頁 161。

⁶⁰ 《論語·微子》：「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰，殷有三仁焉。」朱熹，《論語集注》：「箕子、比干，紂諸父。微子見紂無道，去之以存宗祀。箕子、比干皆諫，紂殺比干，囚箕子以為奴，箕子因佯狂而受辱。」見《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁 182-183。

⁶¹ 如《尚書·武成》：「天下大定，乃反商政，政由舊，釋箕子囚」。此外，《尚書·洪範》、《左傳》、《孟子》等古籍亦有記載。

⁶² 金富弼，《三國史記·高句麗嬰陽王本紀》（臺北：東方文化，1971），卷 20，頁 202。本書成於高麗仁宗二十三年（1145）左右。

即武王)⁶³即位，己卯，封箕子於朝鮮。」⁶⁴儘管近代韓國學界對於這類事蹟多持疑問，朝鮮儒者幾乎從未懷疑其意義，更對於箕子之功再三致意。

值得注意的是，《三國遺事》在提及箕子時，也同時詳述了檀君的事跡：

魏書云，往二千載，有檀君王儉，立都阿斯達，開國號朝鮮，與高同時。⁶⁵古記云，昔有桓因庶子桓雄，數意天下，貪求人世，父知子意，下視三危太伯可以弘益人間，乃授天符印三個，遣往理之。雄率徒三千，降於太伯山頂神檀樹下，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，常祈于神雄。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，故每於檀樹下，咒願有孕，雄乃假化而婚之，孕生子，號曰檀君王儉。以唐高即位五十年庚寅，都平壤城，始稱朝鮮。又移都於白岳山阿斯達，御國一千五百年。周虎王即位己卯，封箕子於朝鮮，檀君乃移於藏唐京，後還隱於阿斯達為山神，壽一千九百八歲。⁶⁶

本文不擬考證這類事跡的真偽，重點在於朝鮮儒者對於檀君、箕子的心態，以及近代以來兩者地位的轉變。關於這點，孫衛國曾指出：「大韓民族國家形成（以後），箕子被拋棄，檀君作為民族祖先的地位得以確立並被強化」，「檀君朝鮮與箕子朝鮮，兩種傳說在韓國數千年的歷史上有著許多的糾葛」。⁶⁷筆者認為此說中的「數千年」，應當改為「近代以後」，對朝鮮儒者而言，恐怕並無所謂的「糾葛」。如果有之，應是近代學者吸收西方「民族國家」概念之後衍生的見解。在朝鮮史上，若真有所謂檀君與箕子之爭，當起於殖民時期以

⁶³ 周虎王乃指周武王，係避高麗朝第二代國王惠宗名「武」之諱。

⁶⁴ 一然，《三國遺事·紀異》（臺北：東方文化，1971），卷1，頁2。本書約成於高麗忠烈王七年（1281）。

⁶⁵ 此處之「高」指「堯」，係避高麗朝第三代國王定宗名「堯」之諱。

⁶⁶ 一然，《三國遺事·紀異》，卷1。

⁶⁷ 孫衛國，〈檀君朝鮮與箕子朝鮮歷史之塑造與演變〉，《復旦學報（社會科學版）》，2008年第5期，頁19。

來民族主義影響下的歧見，促使韓國必須從中擇一，作為民族的起源與正統，轉而放棄被標誌為「外人」的箕子。

事實上，朝鮮因箕子東來而生的認同與自豪，有其長久的歷史，如朝鮮太祖李成桂早在建國之前，便曾於懷柔北方族群的榜文中以箕子為號召：「本國與堯並立，周武王封箕子于朝鮮，而賜之履西至于遼河，世守疆域」。⁶⁸但應注意的是，在李成桂主動向明朝請求國號、獲得新朝建立的正當性後，雖仍不斷言及「箕子，始興教化之君」，也屢屢提到「朝鮮檀君，東方始受命之主」。⁶⁹畢竟在李成桂看來，檀君是血脈的濫觴，箕子則是文化的鼻祖，兩者應予並尊，這在當時應該是很具代表性的看法。因此，李成桂在祭祀問題上提出：「箕子受封朝鮮，實基風化。前朝（高麗朝）始祖，⁷⁰統合三韓，俱有功東民，宜置祭田，以時致祀。」⁷¹議政府的官員談論國史時，也說：「吾東方檀君、箕子，俱歷年一千。」⁷²平壤府尹尹穆在提議立碑時也說：「吾東方禮樂文物，侷擬中國者，以有箕子之風」，深感朝鮮因箕子之教化，得與當時世界秩序中心之中國比肩，職是之故，「箕子之祭，宜載祀典，春秋致祭，以昭崇德之義」。尹氏並隨即談到：「且檀君，實吾東方始祖，宜與箕子並祀一廟」，⁷³就國家歷史文化的象徵而言，檀君與箕子無疑具有同等的地位。

無論認定箕子東來是史實抑或傳說，朝鮮士人認同此說，幾乎是不容撼搖的共識，而且並未否認年代更為久遠的檀君，兩者間更無所謂「衝突」或「糾葛」，儒者認同箕子的同時，大多也會提及檀君。正因朝鮮為檀君之後，始而

⁶⁸ 《太祖實錄》，總序，收入《朝鮮王朝實錄》冊 1，頁 6。

⁶⁹ 《太祖實錄》，卷 2，太祖一年（1392）8 月 11 日庚申，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 1，頁 26。

⁷⁰ 朝鮮初期，除檀君、箕子之外，也祭祀高麗朝始祖，另外也將三國（新羅、高句麗、百濟）時代的始祖配享於祭祀之列，詳見桑野榮治，〈李朝初期の祀典を通して見た檀君祭祀〉，《朝鮮學報》，期 135（1990）。桑野榮治在此文中，也對以祭祀檀君反映國家民族意識之說提出質疑。

⁷¹ 《太祖實錄》，卷 15，太祖七年（1398）9 月 12 日甲申，收入《朝鮮王朝實錄》冊 1，頁 137。

⁷² 《太宗實錄》，卷 10，太宗五年（1405）11 月 21 日癸丑，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 1，頁 343。

⁷³ 《太宗實錄》，卷 23，太宗十二年（1412）6 月 6 日己未，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 1，頁 638。

爲東夷之一員；後經箕子之教化，更躋身爲繼承中華的文化之邦。若無箕子，雖有檀君，終究只是淳樸未開的化外之民；反之，若無檀君，箕子也終無宣化之可能。檀君加上箕子，「朝鮮」才得以完整，之所以並重檀、箕，雙雙入祀，理由正在於此。⁷⁴崔崑（1539-1612）曾讚美：「朝鮮之有箕子，猶周之有文武也」，⁷⁵深以朝鮮有箕子爲榮，但當他經過平壤，除了以箕子爲題，同樣也以檀君入詩。⁷⁶反過來，李玄逸（1627-1704）論本國歷史，雖以檀君爲起源，⁷⁷也極力讚頌箕子之教化，「立我東方萬世之極」。⁷⁸

有意思的是，朝鮮王朝建立以來，箕子東來、化夷爲華之說雖然膾炙人口，卻少有人專事其考證，反倒中國士人對此備感興趣，屢於中朝交流時提及箕子。舉例來說，宣祖時文臣尹斗緒（1533-1601）在 1577 年作爲謝恩使，前赴燕京，許多中國士人向他問及箕子之事，他卻無以答覆，翌年歸國後，乃廣蒐歷代典籍、詩文題詠，編成《箕子志》一書。⁷⁹明朝使臣也經常向朝鮮人談到箕子，如「朝鮮本是禮義之邦，今觀禮樂文物，無異中華，專是箕子之遺風」⁸⁰等，其中當然不無文化東傳的自心理在內，但也等於增添了彼此間的歷史認同。總之，當時中朝皆因共享此一文化象徵而自豪，至少在兩者之間，「中華」始終是衡量文化的共同準繩。

此外，朝鮮儒者也曾討論《史記》「武王封箕子於朝鮮」之說，以深化箕子東來的正當性。張維（1587-1638）便曾指摘司馬遷之說有所謬誤，提出「箕子非受武王之封，而自來朝鮮」的主張，不過，他的目的絕非證成朝鮮作爲獨

⁷⁴ 《純祖實錄》，卷 27，純祖二十四年（1824）9 月 7 日丙申：「東國之爲東國，始自檀箕，理合尊奉。」收入《朝鮮王朝實錄》，冊 48，頁 243。

⁷⁵ 崔崑，〈洪範學記〉，《簡易集》〔《韓國文集叢刊》第 49 集〕（首爾：民族文化推進會，1990），卷 9，頁 513。

⁷⁶ 崔崑，〈東林古城次韻〉：「幸今太平久，檀箕風可復」，見《簡易集》，卷 6，頁 390。

⁷⁷ 李玄逸，〈書歷代便考後〉：「上自檀君，逮至本朝」，見氏著，《葛庵集》〔《韓國文集叢刊》第 128 集〕（首爾：民族文化推進會，1994），卷 3，頁 436。

⁷⁸ 李玄逸，〈年譜〉：「父師（箕子）八條之教，立我東方萬世之極」，見《葛庵集》，附錄卷 1，頁 516。

⁷⁹ 尹斗緒，《箕子志》〔首爾大學奎章閣所藏（奎 4929）〕解題。本書推測爲十七世紀中後期所刊印。

⁸⁰ 《世宗實錄》，卷 68，世宗十七年（1435）4 月 3 日甲辰。收入《朝鮮王朝實錄》冊 3，頁 621。

立民族國家的依據，而是爲了闡明箕子作爲殷之遺民，堅持不受周朝封爵，可見其心志之純粹。⁸¹參照張維向來主張「檀君開創，箕子教化」等言論，此意尤爲明顯。⁸²鄭蘊（1569-1641）也對箕子受文王之封有所評論：「封之也，非武王封之也，天封之也。受之也，非箕子受之也，天受之也。封之以天，受之以天，則其封之也，非封箕子也，封其道也。而其受之也，非受武王之封也，受其道之封也」。⁸³總之，朝鮮儒者著意闡明箕子自願東來的心跡，以彰顯其教化之意義；即使接受《史記》的說法，也會將之解釋爲箕子雖受封於武王，然非天命導向，無以致之。

殖民時期以降，學者的態度開始有了轉變。申采浩從事古代史研究，特別注重檀君朝鮮、⁸⁴高句麗等北方領土的考辨，此後的北方古代史研究也幾乎盡採民族主義的觀點，闡釋相關的史實。十八世紀朝鮮儒者對高句麗史與渤海史的鑽研，因此多被視爲朝鮮民族主義的顯現，並與朝鮮後期之實學相聯繫，如李種徽（1731-1797）《東史》、柳得恭（1748-1807）《渤海考》等，均爲其佼佼者。不過，許太裕就批評這種觀點，認爲十八世紀後半朝鮮學者雖然用心考察北方領土，並主張朝鮮應加以收復，但他們的立足點，皆來自於箕子「繼承者」之關懷，後世不宜以近代民族主義觀點加以詮釋。⁸⁵朝鮮儒者之所以提議收復北方，乃是他們以中華之正統自居，即使是遵奉朱子最力的宋時烈（1607-1689），在主張「箕子東來，以洪範之道，陳八條之教，則夷變爲夏，

⁸¹ 張維，〈箕子非受武王之封而自來朝鮮〉，《谿谷漫筆》，收入氏著，《谿谷集》〔《韓國文集叢刊》第92集〕（首爾：民族文化推進會，1992），卷2，頁596。

⁸² 張維，〈續天問〉：「檀而肇辟，箕而肇教」，見《谿谷集》，卷1，頁15。

⁸³ 鄭蘊，〈箕子受封朝鮮論〉，收入氏著，《桐溪集》〔《韓國文集叢刊》第75集〕（首爾：民族文化推進會，1990），卷2，頁193。

⁸⁴ 佐佐充昭注意到與申采浩並稱之朝鮮史名家朴殷植，仍強調檀君、箕子並重，並呼籲國人重視「檀、箕子孫」之身分。由此可見認同二者的傳統，即使在殖民時期仍有所延續，見佐佐充昭，〈檀君ナショナリズムの形成——韓末愛國啓蒙運動期を中心に〉，《朝鮮學報》期174（2000），頁61-97。另外，此文認爲近代韓國以檀君爲主的民族主義論述，與日本民族主義頗有關係，而非檀君傳說本身含有民族主義的潛在因子。

⁸⁵ 參見許太裕，《朝鮮後期中華論與歷史認識》，頁28-31。

吾爲東周」之時，⁸⁶也提議應在高句麗設置勁旅。⁸⁷

兩相對照，近代韓國學界固然也多有主張恢復北方的呼聲，並且強調韓國民族獨立的精神，但我們不宜逕以同樣的思維，研判朝鮮儒者在類似的議題上也有同樣的想法，否則很難理解像宋時烈既「慕華」、又主張「收復」的言論，對十七、十八世紀的朝鮮儒者而言，在「天下國家」的思想架構中，「中華認同」與朝鮮的利益不但未有衝突，甚至是交相爲用、相輔相成的。

至於較箕子更爲古遠的檀君傳說，歷來學者確實也承認其中頗有不可盡信的成份。因此在十五世紀史官奉王命編纂《東國通鑑》時，編者便將之置於〈外紀〉，並說：「古籍之無徵，豈空言之可載？」但也留下「檀君並立於唐堯，民自淳而俗自朴。箕子受封於周武，過者化，存者神」等語，透露當時官方已有檀君爲經、箕子爲緯的整合想法。⁸⁸這種態度在後來仍多所延續。南九萬（1629-1711）於〈東史辨證〉中，便曾梳理檀君、箕子事跡中可疑的內容，斥「以檀君爲神人」、「御國一千五百年，壽一千九百八歲」等說不足信；對於箕子，則有「武王既不臣之矣，箕子乃自甘爲臣，而作朝覲之行者，寧有此理哉，其誣聖賢甚矣」、「終不敢直斥其誕妄，良可慨也」等辨證。但南氏所駁斥者，主要在於這類可疑的記載，對於檀、箕二人的存在，始終未嘗有所質疑。⁸⁹

⁸⁶ 宋時烈，〈請以孝宗大王廟爲世室疏（癸亥二月二十一日）〉，收入氏著，《宋子大全》〔《韓國文集叢刊》第 108 集〕（首爾：民族文化推進會，1988），卷 17，頁 421。按此處之癸亥，當爲 1683 年。朴忠錫分析宋時烈論箕子之文，指出「就宋時烈的中華世界秩序觀念而言，立基於漢民族中心主義與天圓地方說的中華觀念逐漸褪色，轉而透過實現儒教禮文化之中華＝文化理念的純化，達成以禮文化爲基調、超越民族界限的世界認識。」見朴忠錫，〈朝鮮朱子學——その規範性と歴史性〉，收入朴忠錫、渡邊浩編，《國家理念と對外認識：17-19 世紀》（東京：慶應義塾大學出版會，2001），頁 363。

⁸⁷ 宋時烈，〈己丑封事（八月）〉：「高句麗以我國三分之一，摧却隋唐百萬之衆；且以唐太宗之英雄，困於安市。」見《宋子大全》，卷 5，頁 202。己丑是 1649 年。

⁸⁸ 徐居正，〈進東國通鑑箋〉，收入氏著，《四佳集》〔《韓國文集叢刊》第 11 集〕（首爾：民族文化推進會，1996），文集補遺 2，頁 306。

⁸⁹ 南九萬，〈東史辨證〉，收入氏著《藥泉集》〔《韓國文集叢刊》第 132 集〕（首爾：民族文化推進會，1994），卷 29，頁 484-486。

朝鮮儒者在向箕子所代表的中華文化致敬時，往往兼及檀君，以前者深化中華認同，也以後者標誌國族之起源。這種作法既不與自身認同相矛盾，也與中、朝領土之爭沒有衝突。對朝鮮儒者而言，這是傳統中華文化與朝鮮民族融合的良性循環。但從近代以後民族國家的觀點看來，若將箕子與檀君混為一談，在恢復高句麗領土與中華認同之間，衝突終究勢所難免。

然而，以朝鮮儒者中華認同的內涵來看，近代民族國家觀點認為必然發生的「衝突」並不成立。前文提到，朝鮮儒者曾一度力主反清，以匡復天下為己任，但在清朝政權日益鞏固之後，自知以武力恢復中華已難以實行，在天下大義的信念下，投入「正統論」的建構，以文化性的華夷觀念為基礎，評價中國的歷代王朝，宣稱出身夷狄的清朝雖掌握中原，卻不意味他們擁有統治「天下中心」之「中華」的正當性。如前所說，當時儒者以朱熹的《資治通鑑綱目》為本，詳加探討正統與非正統的議題，即為明顯之例證。⁹⁰

總之，朝鮮時代的儒者立足於朱子學華夷之辨的思想，又受到女真侵略之歷史記憶的推動，遂不斷建構「中華正統」的論述。在這些論述中，朝鮮原只是在「以中國為中心的天下」中的「東夷」，但在吸收中華文化之後，轉化為高度體現中華文化的朝鮮，甚至成為正朔之所在。對朝鮮而言，中華文化不再只是外國事物，既象徵朝鮮得以擁有較四夷為高的文化水準，同時也被內化為自身文化的一部份。在近代民族主義東漸以後，這種觀念才發生變化，「天下」的格局被納入於「（民族）國家」的視野之中，「中華」也開始被視為另一個「主權對等」的「外國」，其認同也在揚棄批判之列。但如果僅從這樣的視角出發，恐怕難以完整理解朝鮮儒者中華認同的實情，也難以理解檀君與箕子過去長期受到同等尊崇的理由。

⁹⁰ 許太裕，〈17世紀中後半中華回復意識的展開和歷史認識的變化〉，《韓國史研究》，期 134（2006），頁 85-88、91。

五、結 論

十九、二十世紀之交，東亞各國莫不致力於改造傳統，以求適應變局，然而所要面對的困境、所提出的方案頗不相同，對韓國而言，除了重家族而輕國家的社會問題，尚需面對自朝鮮時代以來所秉持的「中華認同」。中華認同被視為與朝鮮的國族認同相互排斥，因此學者普遍要求儒者正視時潮，放棄自古崇華的傳統。

在此背景下，儒者關於國家的說法也成為被檢討的對象，例如李恒老「吾人正當為天地立心，以明此道汲汲如救焚。國之存亡，猶是第二事」之說，在二十世紀初被斥為腐陋之談，罔顧國家民族的前途。但對李恒老等人而言，其動機實非一味慕華，而其目的更在於守護朝鮮所繼承之「道統」，且其意義並不僅限於「一國」之存亡，更是「為天地立心」的實踐。換言之，國家興亡和天下興亡密不可分，拯救天下就是拯救國家；為國家奮鬥，也正是為天下奮鬥。近代前後，朝鮮儒者與韓國知識分子之差異，正在於此「天下 / 國家」觀念之分歧。

同樣地，朝鮮儒者對於箕子與檀君的雙重認同，也是基於傳統天下觀而來的表現。他們相信箕子東來，使朝鮮得以脫夷入華，因此對箕子入朝具有強烈的認同感，以擁有中華文化而自豪，甚至以承擔中華、繼承中華為己任。但以箕子為榮，並不妨礙他們追認檀君為朝鮮之始祖；前者為血緣之起始，後者為文化之鼻祖，兩者理應共尊。

由此可見，朝鮮時代的「天下」和「國家」、「中華」和「民族」的認同原本共存共生，但到了二十世紀前後，轉而被視為是無法並存的對立觀念。朝鮮儒家過去懷抱的天下觀不再受到重視，殖民時代的韓國儒學史研究也對此做出了不少以今非昔的解讀。畢竟西潮東漸之後，西方近代民族國家的思想逐漸取代了傳統東亞的天下觀，各殖民地為了對抗帝國主義，興起國族運動，力圖打造鮮明自主的國族認同；加上日本的國家主義傳入韓國，更加深了輿論的刺

激。在這種國際間交互影響的浪潮中，近代韓國自然很難再全心擁抱傳統的中華認同，作為國家象徵的箕子與檀君也走向互不相容的局面，更在民族主義的席捲下，逐漸否定了箕子朝鮮的地位。

但回顧朝鮮歷史，始終在「天下—國家」一體的認同中，維持自我區域的體制獨立，並且展現「天下」的思想，二者均衡發展，相互為用，進而形成特殊的「中華認同」，重探近代以來對於朝鮮儒學的各種批判，也必須整合兩者，始能完整理解此一認同的內涵。

徵引書目

一、古籍

- 一然，《三國遺事》，臺北：東方文化，1971。
- 山鹿素行著，廣瀨豐編，《山鹿素行全集：思想篇》，東京：岩波書店，1940。
- 尹斗緒，《箕子志》，首爾大學奎章閣所藏（奎 4929）。
- 尹鳳九，《屏溪集》〔《韓國文集叢刊》第 204 集〕，首爾：民族文化推進黨，1998。
- 尹鑄，《白湖全書》，大邱：慶北大學出版部，1974。
- 朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 宋時烈，《宋子大全》〔《韓國文集叢刊》第 108 集〕，首爾：民族文化推進黨，1988。
- 李玄逸，《葛庵集》〔《韓國文集叢刊》第 128 集〕，首爾：民族文化推進黨，1994。
- 李恒老，《華西集》〔《韓國文集叢刊》第 305 集〕，首爾：民族文化推進黨，2003。
- 林春勝、林信篤編，浦廉一解說，《華夷變態》，東京：東洋文庫，1958。
- 金富軾，《三國史記》，臺北：東方文化，1971。
- 南九萬，《藥泉集》〔《韓國文集叢刊》第 132 集〕，首爾：民族文化推進黨，1994。
- 原念齋著，源了圓、前田勉譯注，《先哲叢談》，東京：平凡社，2006。
- 徐居正，《四佳集》〔《韓國文集叢刊》第 11 集〕，首爾：民族文化推進黨，1996。
- 國史編纂委員會編，《朝鮮王朝實錄》，首爾：國史編纂委員會，1981。
- 崔岬，《簡易集》〔《韓國文集叢刊》第 49 集〕，首爾：民族文化推進黨，1990。
- 張維，《谿谷集》〔《韓國文集叢刊》第 92 集〕，首爾：民族文化推進黨，1992。
- 淺見綱齋著，內藤耻叟講述，《靖獻遺言講義》，東京：博文館，1893。
- 淺見綱齋著，西順藏等校注，《山崎闇齋學派》，東京：岩波書店，1980。
- 鄭蘊，《桐溪集》〔《韓國文集叢刊》第 75 集〕，首爾：民族文化推進黨，1990。
- 韓元震，《南塘集》〔《韓國文集叢刊》第 202 集〕，首爾：民族文化推進黨，1998。
- 顧炎武著，黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點，《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006。

二、專著

- 丸山眞男，《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，2011。
- 山崎闇齋，《山崎闇齋全集》，東京：ぺりかん社，1978。
- 尹海東等，《重讀近代 1：韓國近代意識的新範例》，首爾：歷史批評社，2006。
- 甘懷眞編，《東亞歷史上的天下與中國概念》，臺北：臺大出版中心，2007。
- 申采浩著，丹齋申采浩先生紀念事業會編，《丹齋申采浩全集（下）》，首爾：螢雪出版社，1979。
- 竹越與三郎，《新日本史》，東京：民友社，1893。

- 尾藤正英，《日本の國家主義：「國體」思想の形成》，東京：岩波書店，2015。
- 李泰鎮，《醫術、人口和農業技術——朝鮮儒教國家的經濟發展模型》，首爾：太學社，2002。
- 姜在彥，《朝鮮の儒教と近代》，東京：明石書店，1996。
- 姜智恩，《朝鮮儒學史の再定位——十七世紀東アジアから考える》，東京：東京大學出版會，2017。
- 孫文演講，《三民主義》第十版，上海：民智書局，1926。
- 荒野泰典，《近世日本と東アジア》，東京：東京大學出版會，1999。
- 梁啓超《飲冰室合集》，北京：中華書局，2003。
- 許太榕，《朝鮮後期中華論與歷史認識》，首爾：ACANET，2009。
- 鄭玉子，《朝鮮後期朝鮮中華思想研究》，首爾：一志社，1981。
- 橋川文三，《ナショナリズム：その神話と論理》，東京：ちくま學藝文庫，2015。
- 羅友枝 (Rawski, Evelyn) 著，周衛平譯，《清代宮廷社會史》，北京：中國人民大學出版社，2009。

三、論文

- 朴忠錫，〈朝鮮朱子學——その規範性と歴史性〉，收入朴忠錫、渡邊浩編，《國家理念と對外認識：17-19世紀》，東京：慶應義塾大學出版會，2001，頁 331-400。
- 佐佐充昭，〈檀君ナショナリズムの形成——韓末愛國啓蒙運動期を中心に〉，《朝鮮學報》，期 174，2000，頁 61-107。
- 河宇鳳，〈實學派的對外認識〉，《國史館論叢》，期 76，1997年10月，頁 253-275。
- 孫衛國，〈檀君朝鮮與箕子朝鮮歷史之塑造與演變〉，《復旦學報（社會科學版）》，2008年第5期，頁 19-32。
- 桑野榮治，〈李朝初期の祀典を通してみた檀君祭祀〉，《朝鮮學報》，期 135，1990，頁 57-101。
- 許太榕，〈17世紀中後半中華回復意識的展開和歷史認識的變化〉《韓國史研究》，期 134，2006，頁 75-109。
- 劉奉學，〈18、19世紀大明義理論與大清意識的推移〉，《韓神論文集》，期 5，1988年9月，頁 249-273。
- 鄭在薰，〈朝鮮後期史書顯現的中華主義與民族主義〉，《韓國實學研究》，期 8，2004年12月，頁 299-323。
- Ping-ti Ho, "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History." *The Journal of Asian Studies*, 26:2 (February 1967), pp. 189-195.
- Evelyn S. Rawski, "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History." *The Journal of Asian Studies*, 55:4 (November 1996), pp. 829-850.

四、報紙

- 社論，〈勸告儒林社會〉，《皇城新聞》，第 3197 號，1909 年 10 月 12 日，第 1 版。

社論，〈警告儒教同胞（續）〉，《大韓每日申報》，第2卷，第187號，1908年1月16日，第1版。

社論，〈今日所要於宗教家〉，《大韓每日申報》，第7卷，第1252號，1905年8月11日，第1版。

Joseon Confucians' "Chinese Identity": A New Interpretation

Kang Jieun *

Abstract

In the early twentieth century, when the nation's existence was in peril, Korean intellectuals worked to strengthen national identity, and Joseon Confucian scholars came under special attack for regarding Chinese identity as an honor. Intellectuals charged that Joseon Confucian scholars possessed only a weak sense of national identity. Critics claimed that their inappropriate Chinese identification weakened national coherence and brought about the fall of the nation. However, through my analysis of Joseon Confucians' statements about inheriting Chinese culture, I have determined that Joseon Confucians' Chinese identification was not conflict with their Korean national identity. Based on Joseon Confucians' own ideas, Joseon was basically considered to be within the "All-under-Heaven" (Tianxia) world with China at the center, and Joseon Confucians could be proud of themselves after they internalized Chinese culture and took on the task of continuing the Daotong. I illustrate that integration with the cultural and racial examples of Jizi and Tanjun. However, ultimately Tianxia thought was replaced by the ideal of the sovereign nation under the influence of modern nationalism by the colonial era.

Keywords: Chinese identity, Joseon Confucianism, Tianxia thought, nationalism

* Graduate Institute of National Development, National Taiwan University