

【研究討論】 Research Note

DOI: 10.6163/tjeas.2013.10(1)299

清代朝鮮人西洋觀的形成 ——以洪大容燕行為研究中心

The Shaping of Joseon Views of the West during
the Qing Dynasty: Based on Hong Dae-yong
Mission to Beijing

羅樂然

Lok Yin LAW*

* 香港中文大學歷史學部比較及公眾史學碩士。

MA in Comparative and Public History, Division of History at The Chinese University of Hong Kong.

壹、引言

朝鮮王朝（1392-1910）立國後，需定期派遣使臣前往北京進行朝貢或履行使命。¹對於朝鮮來說，前往北京是件大事，故不少使臣都會歸國後寫下私人紀錄以記載其行程。這些紀錄不但是中朝關係史、兩地的文化交流及朝鮮史的主要史料，也是他者角度客觀地觀察中國社會的資料。²

學界一般將這類使節紀錄以《燕行錄》一詞作為總稱，³但朝鮮文人在華的紀錄及其出使的職稱會因出使的目的及朝代的更迭而有所不同。⁴不過，由於本文以研究清朝為主，因此以下的論述仍然以「燕行使」及《燕行錄》作為在華使節的身分及紀錄的稱呼。⁵

《燕行錄》值得研究，是因為燕行使除了他們原來的禮節工作外，也會在北京四處遊覽。⁶由於大多數的使節一生只得一次機會前往北京，所以每事每物都成為他們關注的對象，並撰寫成為內容豐富的《燕行錄》，紀錄在中國的所見所聞。因此，燕行使及《燕行錄》在中朝關係，以至東亞

- 1 朝鮮王朝剛成立與明朝（1368-1644）建立外交關係後，便定期派遣使者前往北京進行「事大外交」。及至清朝（1644-1912）仍要求朝鮮王朝沿用明朝的朝貢制度，派遣使者到北京。關於中韓兩國之間的朝貢關係，詳參Hae-jong Chun, "Sino-Korean Tributary Relations in the Ch'ing Period," in John King Fairbank (ed.), *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968), pp. 90-111.
- 2 王汎森：〈從東亞交涉史料看中國〉，《東アジア文化交渉研究》，第1期（2007年10月），頁94。
- 3 這是因為成均館大學大東文化研究院及後來林基中所編的朝鮮文人或使節在華經歷的文集都以《燕行錄》作為總稱。
- 4 關於各種燕行使及《燕行錄》的名稱及內容，可參林基中：〈燕行錄的傳承〉（王永一〔譯〕），《中國邊政》，第180期（2009年10月），頁27-38。
- 5 由於明朝與朝鮮關係密切，故明代的朝鮮使節都被稱為事大使及朝天使，而他們的紀錄都以《朝天錄》命名，從稱呼上反映其使臣及王朝對明朝的尊崇程度。可是朝鮮人認為清室非中華帝國之正統繼承，不願意承認其地位，但礙於力量所限，仍與清廷建立朝貢關係，但在稱呼上仍反映他們的意識，多以「燕行使」或各種功能的使臣名稱，如：謝恩使、冬至使等，取代事大使。因此，本文一律以「燕行使」統稱之。
- 6 楊雨蕾：《燕行與中朝文化關係》（上海：上海辭書出版社，2011年），頁46-47。

文化交流史中有其重要的研究價值，足以建立新的學術研究角度，藉此回應傳統的研究脈絡。

眾多《燕行錄》課題中，較被人所忽略的，是朝鮮在滿清入關後的鎖國期間，何以仍有機會認識西學，甚有學者提倡各樣西洋思想。其中，值得注意的是洪大容（1731-1783）。洪大容為朝鮮英祖（李昉，1694-1776，在位於1724-1776）朝的北學派人物，⁷在其叔父洪櫨（1722-1809）被委任為書狀官的背景下，成為「子弟軍官」一同出發前往燕行。⁸在燕行期間，洪大容所寫下的紀錄名為《湛軒燕記》，有一部分記述他與兩名耶穌會傳教士劉松齡（Ferdinand Augustin Hallerstein, 1703-1774）及鮑友管（Antoine Gogeisl, 1701-1771）的會面紀錄。另外在其他的著作中，洪大容闡述其對西洋的看法與思想。因此，如欲理解當時朝鮮人如何形成其西洋觀，洪大容顯然是個合適的案例。

最早提及洪大容與劉松齡、鮑友管二人會面的學者，是日本的山口正之，他曾以洪與劉、鮑之間，以及李頤命（1658-1722）與戴進賢（Ignatius Koegler, 1680-1746）的會面作為個案，探討西洋文化如何經歷傳教士與使節的交流後在朝鮮傳播。⁹其後，不少中韓學者對洪大容的西學思想，如何對朝鮮實學及西學帶來影響有所關注。例如韓國學者千寬宇、中國學者姜日天及日本學者山內弘一等，都指出洪大容為重要的北學家，其觀點對朝鮮思想界及科學史有重要影響，¹⁰特別是對朝鮮社會的西洋觀念。不過，這

7 所謂北學派，是指洪大容、朴趾源（1737-1805）、朴齊家（1750-1805）等人提倡朝鮮人應放棄清室入關以前的華夷觀念，轉而認同及學習清文化，由於中國在朝鮮以北，但社會不大認同清為華夏，故當時稱之為北學。關於北學派的構成，詳參楊雨蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁219-235。

8 子弟軍官實為官員的私人護衛，參閱洪大容：《燕行雜記》，卷4，〈渡江人馬數〉，收於林基中（編）《燕行錄全集》（首爾：東國大學校出版部，2001年），第42卷，頁541。

9 山口正之：〈清朝に於ける在支歐人と朝鮮使臣：西歐キリスト教文化の半島流傳について〉，《史學雜誌》，第44卷第7期（1933年7月），頁1-30。這篇文章利用了各種歐洲人與朝鮮使臣的交流作個案，包括了李頤命與戴進賢、洪大容與劉松齡及鮑友管的關係。

10 關於洪大容的研究，在韓國方面，可參考千寬宇：〈洪大容의 實學思想〉，《文理大學報》，第6卷第2期（1958年2月），頁1-30；朴昌遠以洪大容天文觀分析其實學思想，朴昌遠：《洪大容의 實學思想：그의 天文學에 대한 利害를 中心으로》（大邱：啟明大學校

些研究都是強調其如何影響朝鮮後來的北學及實學，卻較少關心洪大容西洋觀如何建立。

較全面的，有韓國學者金泰俊，他在一九八〇年代推出的一系列專著，對洪大容作出全面研究，從洪大容燕行錄的歌詞及文學研究，後來亦對其燕行及實學作出探究。¹¹當中，嘗試從《湛軒燕記》觀察，其實學觀得以建立及形成。而非單單探討洪大容帶來的影響，打破傳統對洪大容西洋觀研究的探討方向。不過，筆者認為金泰俊未有深入瞭解洪大容在出發前和北京期間的經歷，這導致其著作難以說明洪大容本身的思想傳承及各種觀念形成的原因。¹²

然而，筆者認為當時的朝鮮人並不單單只靠燕行而建立其思想，而是早在這封鎖的社會中，朝鮮人對西洋思想已有自己一套的價值觀，或是認同，或是抗拒，不一而足。以洪大容為例，他一直希望為自己的西學觀加以確認，而燕行成為了洪大容以及其他朝鮮人印證其價值觀的機會。因

歷史學系碩士論文，1974年）；李寅圭：《洪大容의天文思想에關한研究》（首爾：首爾大學校科學教育學系碩士論文，1977年）。中國方面，則可參考姜日天：〈洪大容的「經濟之學」〉，收於葛榮晉（編）《韓國實學思想史》（北京：首都師範大學出版社，2002年），頁302-316。日本方面，可參考小川晴久：〈氣の哲學と實學——洪大容の場合〉《東京大學教養學部人文科學科紀要》，第94期（1991年月份缺），頁125-146；小川晴久：〈十八世紀の哲學と科學の間（あいだ）：洪大容と三浦梅園〉，《日本文學》，第53期（1980年3月），頁1-18；山內弘一：〈洪大容の華夷觀について〉，《朝鮮學報》，第159期（1996年4月），頁71-109。

- 11 金泰俊：《洪大容의時代》（首爾：一志堂，1982年），此書以韓文寫作，目的是比較其他燕行作品的研究作品之一；《洪大容評傳》（首爾：民音社，1987年），此書則以洪大容的所有資料整理後，對洪大容的歷史意義加以分析及評價；《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》（東京：東京大學出版會，1988年），此書是金泰俊另一個角度觀察洪大容的作品，以洪大容的《湛軒書》出發，交代洪大容的所見所聞，藉以分析其實學觀，是早期重要的研究洪大容燕行的重要著作。而這亦是金泰俊將洪大容研究推廣至日本的關鍵著作。
- 12 以金泰俊的日文專著為例，在十個章節裡，除了第二章〈洪大容の中國觀と北京の印象〉和第三章〈北京天主堂訪問記〉之外，其餘都是以洪大容的各種燕行後思想變化為題材加以討論。而餘下的只簡單交代基本資料，亦以燕行結果為文章的內容。詳參其目錄，金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁x-xiii。由此可見，其所見所聞，以及其燕行原因一直不被學者留意。然而，筆者認為沒有深入及真正的了解洪大容的經歷及行程，是很難單單了解洪大容本身的思想傳承及各種問題討論的原因。

此，筆者認為燕行對朝鮮人認識西洋思想扮演啓示的作用，讓閉固的朝鮮人，利用燕行所提供的「接觸空間」，¹³與外來文化進行互動，去肯定或改變自身對西洋的想法。¹⁴而洪大容則成為這種構想的切入點，以其著作及見聞作為證據，以說明當時的朝鮮人的西洋觀及對西學的態度。

簡言之，本文將從清代燕行使的制度及其在北京的活動，引申他們的活動及制度，如何提供空間讓洪大容等燕行使能與西洋傳教士有所交流。然後，嘗試從其家庭及教育背景，分析洪大容如何對燕行及西洋事物產生興趣。兩者結合就能有足夠的背景，瞭解到何以洪大容在燕行期間，會與劉、鮑二人會面，又參觀教堂等等活動。經歷燕行後的洪大容，在其燕行紀錄及其他著作反映出他對各種西方事物及外來人的觀感。這些觀感會被用作剖析北京如何協助朝鮮人建立西洋觀，以回應論文的主旨。

貳、清代燕行制度及使節在北京活動

朝鮮王朝自建立以來，一直都奉行「事大外交」，¹⁵而朝鮮的士大夫均樂於擔任使節的工作，代表朝鮮政權向明朝歷代皇帝示好。這些朝鮮使節

13 接觸空間 (Contact Zone) 是美國人類學家普拉特 (Mary Louise Pratt) 在觀察歐洲殖民者在美國開發期間，與美國土著之間的互動而得出的理論。而所謂接觸空間就是指兩個沒有聯繫的文化因地緣關係而開始接觸，甚至對雙方造成各種協調或不協調的影響。黃俊傑認為東亞地區因朝貢制度的落實，加上歐洲殖民者在明清時期來到亞洲，建立貿易網絡，故東亞地區亦可視為一接觸空間。不過，筆者認為北京聚集了大批歐洲而來的耶穌會士，以及多個閉關自守的朝貢國 (如琉球及朝鮮) 的使節定期到來，所以在東亞地區的接觸空間應該就是北京。關於此，詳參 Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 1992), pp. 1-11; 另參黃俊傑: 〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉, 《臺大歷史學報》, 2009年第2期 (總43期) (2009年6月), 頁191-192。

14 畑地正憲提出相似觀點，強調朝鮮燕行使在北京與中國人及西洋人接觸後所產生的影響。關於此，詳參畑地正憲: 〈清朝と李氏朝鮮との朝貢貿易について——特に鄭商の盛衰をめぐって〉, 《東洋學報》, 第62卷第3及4期 (1981年3月), 頁71-103。

15 關於事大外交的早期落實情況，詳參范永聰: 《事大與保國——元明之際的中韓關係》 (香港: 香港教育圖書, 2009年), 頁183-209。另參葉泉宏: 《明代前期中韓國交之研究: 1368-1488》 (臺北: 臺灣商務印書館, 1991年), 頁126-144。值得注意的是，葉泉宏是以明朝出使朝鮮對事大外交帶來的意義，來說明明朝與朝鮮兩者的事大關係。

在北京及行程當中取得各種書籍、物品及榮耀回到朝鮮，同時，亦能夠在當時世界中心，認識各種文化。¹⁶故此，朝鮮人視「事大使行」為光榮之事，對於北京及中國的一切加以推崇。¹⁷

朝鮮對明朝的文化上向心，使中朝之間的事大關係一直延續了超過二百多年。這二百年間，朝鮮文人均願意出任朝天使前往北京，履行職務。直到晚明崇禎（1627-1644）年間，丙丁之役發生。¹⁸朝鮮王朝雖心向明室，但礙於國防困境，被迫轉向與滿清朝貢，由「事大」改為「事強」，朝貢制度雖然繼續運作，但實際上有一定的轉變。¹⁹基本上，朝鮮繼續前往北京進行外交訪問，中韓之間的朝貢關係一直維持到一八九四年甲午戰爭爆發以前，²⁰但當中有一定程度的變化，對於理解洪大容在北京活動有莫大的幫助。於是，筆者將闡述清代時期燕行使的制度，並從制度中瞭解清代朝鮮燕行使的特徵。²¹此外，亦探討朝鮮燕行使在華的官方及非官方活動。儘管各地使節前往北京的活動大同小異，但若與其他使節的比較，可發現

-
- 16 例如在朝鮮晚期出現的陽明學，許筠（1551-1588）隨同朴希立（1523-?）出使北京，並與中國士人討論陽明從祀的問題，此例可反映到朝鮮人透過使團及其紀錄，說明了他們如何在明代管治下的北京得到文化的交流。關於此，詳參張崑將：〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辯及其意義——以許筠與袁黃為中心〉，《臺大文史哲學報》，第70期（2009年5月），頁55-84。
- 17 由此推論，明室與朝鮮的事大關係極為親密，但這種親密的關係並非來自政治上的臣服，而是文化上的向心。關於此，詳參楊兩蓄：《燕行與中朝文化關係》，頁22；並參葛兆光：〈從「朝天」到「燕行」——17世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉，《中華文史論叢》，2006年第1期（總81期）（2006年6月），頁32。
- 18 所謂丙丁之役，是指兩場後金（1616-1636）政權向朝鮮發動的戰爭，即丁卯之役（1627-1628）及丙子之役（1636-1637）。丁卯之役，朝鮮不敵後金，在位不久的仁祖（李倧，1595-1649，在位於1623-1649）被迫逃難漢陽，在江華島避難，後來後金擔心明朝反擊，故立刻簽訂了《江華島條約》，朝鮮被迫成為兄弟之國，停止奉明朝年號。丁卯之役後，朝鮮只與後金成為兄弟，並未改變其與明朝的關係。於是，在政治及軍事的需要上，後金認為必須向朝鮮再發動一場戰役去確保朝鮮「事清」，而放棄「事明」。有關於此，詳參劉家駒：《清朝初期的中韓關係》（臺北：文史哲出版社，1986年），頁1-48、99-148。並參李光濤：《記明季朝鮮之「丁卯虜禍」與「丙子虜禍」》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1972年），頁2-21。
- 19 其中最值得注意的是朝鮮潛奉明朝正朔臣事大清，這樣的變化，亦影響後來的朝鮮人如何看待燕行使及清朝的觀感。相關原因及來龍去脈，詳參劉家駒：《清朝初期的中韓關係》，頁349-360。
- 20 楊兩蓄：《燕行與中朝文化關係》，頁37。
- 21 關於清代燕行制度，可參考全海宗：〈清代韓中朝貢關係考〉（全善姬〔譯〕），收於《中韓關係史論集》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁181-242；並參劉為：《清代中朝使者往來研究》（瀋陽：黑龍江教育出版社，2002年），頁28-72。

朝鮮使者有著特別多的空間去自由接觸北京及中國，讓他們能夠與非本國及中國的文化接觸。

清代的燕行制度一直有嚴謹的規定，無論每年入貢的次數、²²入貢的時間、入貢的人數，²³抑或入貢的路線、入京後的安排都有一定的規定。一般而言，每一次燕行使都需要在每年的十月出發，趕及在十二月前抵達北京。²⁴這些限定旨在使北京能夠有系統地管理各種使節活動，而避免有失禮節。同樣地，朝鮮亦對此極為重視，故在人力和物力方面均有嚴格的安排。

在人力方面，清朝及朝鮮雙方對朝貢均非常重視，故燕行使的組成，都全是有身分地位的朝鮮大臣所組成，此可反映燕行使代表著一群主流的朝鮮知識分子。據《通文館志》，主要的官員都在正五品或以上，²⁵而且

- 22 例如，清室從盛京遷都至北京以後，由於朝鮮與新京城之間距離較遠，於是順治二年（1645，朝鮮仁祖23年）朝貢次數便有所變化，由以往的一年四次，改為一年一次。早期的朝貢制度，可參考《清史稿》，後來的轉變可參考《通文館志》。《清史稿》載：「萬壽節及中宮皇子千秋、冬至、元旦及諸慶弔事，俱行貢獻禮；遣大臣內官奉表、與使臣相見及陪臣謁見、並迎送饋使之禮，毋違明國舊例。」趙爾巽等（撰）：《清史稿》（北京：中華書局，1976-1977年），第48冊，卷526，〈屬國一·朝鮮列傳〉，頁14580。《通文館志》載：「〔……〕至順治乙酉（筆者按：即順治二年），因敕諭：『路道遙遠，元朝、冬至、聖節三節表儀，俱准於元朝並貢云。』乃並三節及歲幣為一行。」金指南等：〈事大〉，《通文館志》（首爾：首爾大學奎章閣韓國學研究院，2006年），上冊，卷3，頁86。於是，清初此一改變，影響到兩百多年來的燕行制度，直到1894年為止。然而，相對於琉球及安南，朝鮮人仍能夠獲得較多機會造訪北京，讓朝鮮人藉燕行認識中國及世界。當時琉球按清王室禮儀的規定為三年一貢，而安南更需要八年一貢或更長時間，單以這樣的說明，足反映到琉球及安南兩個僅次於朝鮮的朝貢國，能夠獲得到訪北京的機會，少之有少，更何況當中的交流。關於此，詳參張存武：《清韓宗藩貿易：1673-1894》（臺北：中央研究院近代史研究所，1985年），頁43。
- 23 入貢的人數非常之多，例如，定期出發的冬至使的主要領導由正使、副使及書狀官組成，另有不同功能的使團成員，例如：堂上官、上通事、質問從事官、押物從事官、幣從事官、押當從事官、清學新遞兒、醫員、寫字官、軍官、灣上軍官、堂上官、寫字官及日官，各官均有著各種功能。有關各職位及其功能的說明，詳參金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁87-89。
- 24 楊雨菡：《燕行與中朝文化關係》，頁34。除了定期的冬至使外，亦有如陳慰行使、進香行、問安行、參覆行等等使行方法，人數都較冬至使為少，但一般都按需要，設置規定官品的官員，參與使行，詳參金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁90-98。
- 25 金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁87-92，「冬至正使一員，正二品結銜從一品；副使一員，正三品結銜從二品；正五品結銜正四品〔……〕謝恩使一員，大臣或正一品宗班儀賓中；副使一員，從二品結銜正二品；書狀官一員，正四品結銜正

對於燕行的觀點亦有差異。清代立國後，到乾隆（1736-1795）以前的燕行使都對於燕行很抗拒，認為是一種侮辱。²⁶故此，大部分使臣都只是希望當作一份正常差事，儘快完成任務回國，遠離失卻中華文明的「異域」。²⁷不過，直到乾隆年間，朝鮮社會出現不穩，實學日益興起，提倡經濟改革，強調以技術等實事之學解決社會問題。²⁸朝鮮人逐漸放下對清室的偏見，反而希望從清廷學習到有關知識，以回應朝鮮社會所需，使得北京再度成為朝鮮人想去的地方。²⁹加上鎖國政策驅使對外界的好奇心下，冬至使成為了他們接觸世界的唯一法門。於是，部分燕行使，抱著希望尋找刺激及新想法的目的，參與了燕行使團。

物力方面，朝鮮使團會被要求準備大量的貢物及使團期間所需用品。貢物的多少，反映了清朝對朝鮮的重視及要求。在順治（1644-1661年）時，朝鮮被要求嚴苛歲貢，是因清初建立國威之必要。後來，隨著兩國關係的改善，加上清廷的國力穩步上揚，朝鮮向清廷的貢物規模變小。³⁰雖然如此，但仍是一支龐大的朝貢團隊。物品除了數量多，十分貴重，³¹說明了

三品〔……〕。」除了一些隨從及協助使團的雜務工作外，全部的官員都是朝廷的上流社會人士，象徵著朝鮮需派遣最精英的一群知識分子前往北京履行使命。

- 26 在1656年（順治13年，朝鮮孝宗7年），麟坪大君李濬（1622-1658）在其《燕途紀行》中指出前往北京是一件很辛苦及哀愁之事：「〔……〕國悲懷瀟水俱深，於是或奔走於戎馬，或辛苦於楚囚寂寂蠻館與愁為鄰，空抱蘇武之節旄，日望上林之歸雁。」由此可見，在順治至康熙年間，特別是曾當人質的孝宗（李滉，1619-1659，在位於1649-1659）當政年間，都對清室非常蔑視。李濬：《燕途紀行》，收於林基中（編）《燕行錄全集》，第22卷，頁20。另參楊兩蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁213。
- 27 葛兆光：〈從「朝天」到「燕行」——17世紀中葉後東亞文化共同體的解體〉，頁41。
- 28 朝鮮立國之初，權近（1352-1409）、李栗谷（李珣，1536-1584）、李滉（李退溪，1501-1570）等人提倡朱熹（1130-1200）心性之學，高舉性理學在朝鮮的發展。後來，朝鮮的性理學導致兩班制度的超穩定結構，士人除讀書外，皆認為其他事業低微，導致朝鮮農業、工商業及科學發展持續低落，於是，當社會出現動盪時，部分學者開始否定性理學，慢慢推動朝鮮實學，以實用之學，改善社會問題。其中較多人認識的是星湖先生李滉（1681-1763），有關朝鮮儒學思想從性理學轉向實學的情況，可參考李甦平：《韓國儒學史》（北京：北京人民出版社，2009年），頁215-570。
- 29 楊兩蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁219-225。
- 30 直到康熙年間，原則上清廷已停收朝鮮的貢物，但朝鮮仍照例攜帶，以示對清廷的忠心。關於此，詳參張存武：《清韓宗藩貿易：1673-1894》，（臺北：中央研究院近代史研究所，1985年），頁25-32。
- 31 例如銀兩壹仟兩，黃金壹佰兩、各種紙製品、獸皮等貢品。關於貢物具體安排，詳參張存武：《清韓宗藩貿易：1673-1894》，頁25-32。

清朝及朝鮮都視之為重要的禮儀活動，不論朝鮮發出的禮物出於自願還是被動，但都能夠反映出使行對於國家交流的重要性，朝鮮及清廷都必定加以重視。

從人力及物力來看，燕行使團除了純粹的政治活動外，亦是一種兩地之間的文化體現。對於人事來看，燕行使團成員都很清楚燕行使團能為他們增廣見聞，因為在鎖國下認識世界的方法僅此一途。而從物力來看，朝鮮即使再不願意，仍會盡力達到清廷的要求，這反映出朝鮮不願違反各種禮儀制度，堅守著「忠貞」的精神。³²由於他們秉持守禮的原則，清政府也相對地對朝鮮的安排較為優厚。

雖然朝鮮人經歷長達一個月路程前往北京，³³但相對於安南及琉球使節，朝鮮燕行使絕對是較舒適的使團。安南人在河內北京到鎮南關後，經河道及陸路，從廣西、湖南到湖北、河北，然後到達直隸。在橫越南北中國情況下，每次使行路程必定超過好幾個月。同樣地，琉球由於與中國大陸相隔大海，使節需沿海路入福建後，再經沿岸陸路及河道入京，需時亦超過半年。³⁴其實，對於使節而言，長期的旅程並非一件容易完成的活動。相反，朝鮮使團經常進出北京，在帝國的核心與當地士大夫及其他使節接觸。可見，朝鮮的地理位置及其貢道路程短，讓他們能夠輕鬆地前往北京，吸收中華文化的程度，較琉球及安南為佳。

32 張存武：《清韓宗藩貿易：1673-1894》，頁25。

33 朝鮮與清廷之間的陸路貢道均為固定路線，儘管在清初因軍事問題，曾有一次的修改，此外則長期不變。而《通文館志》亦有記載，在清初修改後的路程，為2049里，28日程。《通文館志》載：「自鴨綠江至鎮江城、湯站、柵門、鳳凰城、鎮東堡、鎮夷堡、連山關、甜水站、遼東、千里堡、盛京、邊城、巨流河、白旗堡、二道井、小黑山、廣寧、閭陽驛、石山站、小凌河、杏山驛、連山驛、寧遠衛、曹庄驛、東關驛、沙河驛、前屯衛、高嶺驛、山海關、深河驛、撫寧縣、永平府、七家嶺、豐潤縣、玉田縣、薊州、三河縣、通州、北京〔……〕共二千四十九里為二十八日程。」金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁152-154。並參楊兩蕃：《燕行與中朝文化關係》，頁37-38。

34 以1783年前往北京的琉球使節，在金策（生卒不詳）的記錄中顯示，當年的4月6日，從那霸出發，到達福州時為9月22日。休息兩星期及檢查貢物後，在10月9日從福州出發，在12月21日到京，在北京活動大約兩個多月，便從北京起程回國時期為四月。關於此資料的運用，詳參陳捷先：〈清代琉使在華行程與活動略考〉，收於《中琉歷史關係國際學術會議論文集》（臺北：中琉文化經濟協會，1990年），第2輯，頁49-93。

在路程以外，入京後的安排，亦需留意。當朝鮮燕行使，經歷二十八日路程，從朝鮮半島到達北京以後，一般都會被安排住宿於會同館，³⁵並由屬於禮部的會同館派譯官接待，所有經費則由光祿寺提供。³⁶而任何官方的行程，均由禮部安排。禮部先會為朝鮮使臣舉行到京的「下馬宴」，並要求朝鮮的使團向清政府交代咨文，即每年的朝鮮國情報告，及各種貢物。³⁷期間，皇帝會在適當的日子及時間，召見各藩屬的使節，並作出各種獎賞。在官方的朝賀以後，各種官方表揚及嘉許的活動會在之後的日子舉行，例如：開市、³⁸御賜活動及禮部的其他接待。最後，離京以前禮部會再安排「上馬宴」。³⁹同時，他們亦需向禮部領回「回咨文」，⁴⁰並按皇室的指示分發各種回禮，並由兵部派員護送至山海關，關外則由旗兵負責護送至中韓之間的邊境。⁴¹燕行就由此而結束，又等待明年或其他突發事時，朝鮮才再派使團前往北京。由「下馬」到「上馬」，一般朝鮮使節的行程大約是六十多天，即大約停留到三月才離京。⁴²在官方的行程規定外，他們在官方不反對的情況之下，有充足時間在北京到處了解中國的社會。

35 會同館擁有多間館舍讓外國使節留宿，而具體的位置及住宿情況，可參考松浦章：〈明清時代北京的會同館〉，收於氏著：《明清時代中國與朝鮮的交流——朝鮮使節與漂著船》（臺北：樂學書局，2002年），頁47-72。

36 全海宗：〈清代韓中朝貢關係考〉，全善姬（譯），頁191。並參張存武：《清韓宗藩貿易：1673-1894》，頁33-34。

37 全海宗：〈清代韓中朝貢關係考〉，全善姬（譯），頁191。關於咨文的格式及禮物的數量，可參考金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁122-123、178-180、188-197。

38 即是使節在會同館安排的地方與中國商人及外國使節進行互相交易。有關此，詳參松浦章：〈明清時代北京的會同館〉，頁67-69。並參祁慶富、金成南：〈清代北京的朝鮮使館〉，《清史研究》，第3期（2004年8月），頁107-114。

39 松浦章：〈明清時代北京的會同館〉，頁67。

40 金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁123-125。

41 托津等（纂）：《欽定大清會典事例（嘉慶朝）》，卷398，〈禮部·朝貢·迎送〉，收於沈雲龍（編）《近代中國史料叢刊三編》（臺北：文海出版社，1992年），第68輯，頁8021-8022。

42 《通文館志》記載著燕行的慣常停留時間：「舊例使行留館定以四十日（出大明會典），崇德以後，無定限。至康熙癸未（康熙42年，肅宗29年），謝恩行稽滯至於六十日之久。」金指南等：《通文館志》，上冊，卷3，〈事大〉，頁187。以洪大容為例，他在北京停留時約為62日。

朝鮮燕行使在清朝權力鞏固後，被容許更多的機會在北京自由參觀及交往。⁴³儘管在北京的活動受到官方很多的限制，但比之琉球及安南的使節所能參與的活動及接觸的事物，朝鮮燕行使絕對超越兩者。⁴⁴即便如學者賴正維所指出，琉球人可以在會同館開市，直至貨物賣完為止，又享有中琉之間貿易的稅務優惠，但是，他忽略了交通問題致使琉球使節前往北京的次數及頻率遠低於朝鮮，也因此琉球使節透過開市所獲取的經濟利益及文化交流成果亦遠低於朝鮮。⁴⁵這些使節不像歷代的朝鮮燕行使能夠有較多的機會，在北京參與各樣活動及參觀各個景點，來接觸其他中國文人，來了解中華文化及其他意識。⁴⁶

由此可見，朝鮮燕行使能夠有較多的機會，到很多地方去認識更多的人和事，其中一個地方就是琉璃廠。在北京正陽門附近，有一家在明代時期協助皇家燒琉璃瓦的琉璃廠。後來，北京藏書人汪文柏（1662-1722）在康熙（1661-1722）年間在此興建書肆，並形成小市集，在乾隆年間此處形成一個具有規模的市集。⁴⁷朝鮮燕行使雖然受制於朝鮮本土的制度阻礙，但是仍然願意尋找更多的機會前往琉璃廠。在琉璃廠裡，燕行使不但前往買

43 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，收於林基中（編）《燕行錄全集》（首爾：東國大學校出版部，2001年），第42卷，〈衙門諸官〉，頁60-61。

44 雖然安南可依靠其沿岸港口與歐洲商人的接觸而認識世界，但是由於安南人對中國文化的嚮往，北京絕對是他們所期待的接觸空間，遠超過僅在沿岸港口與外國商人貿易。有關安南朝貢時燕行使的文化意識，可參考美國學者黎明愷的著作。Liam Kelley, *Beyond the Bronze Pillars: Envoy Poetry and the Sino-Vietnamese Relationship* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp. 28-29.

45 賴正維：《清代中琉關係研究》（福州：海洋出版社，2011年），頁84-90。另外，關於琉球及安南使節在北京的活動情況，並參清水太郎：〈北京におけるベトナム使節と朝鮮使節の交流〉，頁346-359；Liam Kelley, *Beyond the Bronze Pillars: Envoy Poetry and the Sino-Vietnamese Relationship*, pp. 81-93.

46 北京聚集了大量進行貢舉的士大夫，洪大容的中國友人嚴誠（1733-?）正是為了考科舉而從杭州到達北京的例子。嚴誠，字力闇，號鐵橋，浙江仁和人，在乾隆三十年（1765，即與洪大容會面的一年）中舉，是善長繪畫及工詩，在其《鐵橋全集》亦可見其畫工及詩詞水準。關於嚴誠生平及其全集的介紹，詳參祁慶富：〈中韓文化交流的歷史見證——關於新發現的《鐵橋全集》〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》，第31卷第1期（2001年1月），頁77-82。

47 廖振旺：〈初論乾隆朝北京城書籍市場的分布與貨源——以李文藻〈琉璃廠書肆記〉為中心的探討〉，《臺灣師大歷史學報》，總36期（2006年12月），頁53-100。

各種書，⁴⁸特別是清廷或朝鮮禁止購買的書籍，⁴⁹例如是翻譯漢籍。並透過琉璃廠認識中國各地的士大夫，建立一段異域的友誼，擴闊他們的眼光⁵⁰

除了琉璃廠外，北京的天主教堂也是朝鮮使節最常前往的地方。在康熙到乾隆年間，除教士分別在北京城的東、南、西、北分別興建教堂方便傳教士及信眾使用。其中，最早及規模最大的就是日後為北京教區主教座堂的南堂。⁵¹參觀北京的教堂，朝鮮燕行使自然有興趣於教堂的建築及傳教士的生活，而部分使節會關心天主教與傳統儒學的差異及問題。⁵²不過，絕大部分燕行使都只是出於好奇，對未曾在國境內見過的事物感到疑惑，欲從中體會新文化。雖然，部分燕行使的行為曾經導致傳教士不願開放教堂參觀，⁵³但是北京的教堂仍是重要的場所，讓朝鮮人對西洋文化產生興趣及認識，⁵⁴並利用此進行東西文化上的交流。這些機會甚至連一般士人及其他使節是無法獲得。

48 崔韶子：《清과朝鮮：근세동아시아의 상호인식》（首爾：혜안出版社，2005年），頁232-234。

49 在1790年，朴齊家與同行的徐浩修（1736-1799）、柳得恭（1748-1807）欲購買清廷禁書《滿州源流考》及《皇清開國方略》，但可惜苦無購書之處。最後，朴齊家在某書肆的刻書房無意中發現《皇清開國方略》，由此可見，琉璃廠是他們購書及認識各種朝鮮不能接觸的事物的重要場所。參楊兩蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁122。

50 楊兩蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁123-125。以上文提過的朴齊家為例，他正是在書肆中認識到紀昀（1724-1805），和他建立了一段異地的友誼。另參黃時鑒：〈紀昀與朝鮮學人〉，收於氏著：《東西交流史論稿》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁388-404。

51 南堂早在利瑪竇時代已建立，並在湯若望、南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）及徐日升（Tomás Pereira, 1645-1708）等人的經營下，南堂成為了當時北京天主堂的中心。余三樂：《中西中西文化交流的歷史見證——明末清初北京天主教堂》（廣州：廣東人民出版社，2006年），頁1-8、102-111、206-224。

52 李頤命曾與著名耶穌會士戴進賢對話，當中了解到天主教教義、教堂建築特色及傳教士的生活，是研究朝鮮天主教史的重要人物之一。李頤命：《燕行雜識》，卷19，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》（首爾：景仁文化社，1999年），第34卷，〈與西洋人蘇霖戴進賢〉，頁461。

53 洪大容指劉松齡居住的南堂曾拒絕不少朝鮮燕行使參觀，主要原因是朝鮮燕行使態度惡劣，對教堂極不尊重及帶來破壞，從而導致傳教士禁止部分燕行使參觀。有關此，詳參洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁42。

54 余三樂：《中西文化交流的歷史見證——明末清初北京天主教堂》，頁331-340。

除了這些主流的交流中心外，朝鮮燕行使亦會到處參觀北京城內不同的著名建築及景點，例如：太學、孔廟及文丞相祠。⁵⁵參觀北京各個地方有兩大目標，一方面能夠抒發情感外，另一方面亦可藉此擴闊自己的眼界。一些燕行使在透過以上的經歷，改變了自己的想法，⁵⁶建立新的學說，新的思想。⁵⁷反過來，卻有一些燕行使利用經歷肯定自己心中的想法。⁵⁸

由此可見，清代朝鮮燕行的制度提供各種出遊機會，讓朝鮮燕行使在北京的官方活動及其可參與的非官方活動中，與各種前所未有的新事物接觸，亦可了解到朝鮮人如何在鎖國的情況下，靠著燕行接觸西學及為社會帶來新思想。同時，亦能了解到洪大容為何可以利用一七六五年前往北京的機會，利用作為「接觸空間」的北京與劉松齡對話及到處參觀，從中肯定自己一直的思想，去著書立說，提出他對西學的看法。

55 何淑宜：〈十七、十八世紀朝鮮使節的中國禮俗觀察〉，發表於韓國國學振興院與日本關西大學文化交涉學研究中心合辦「朱子家禮と東アジアの文化交渉」國際學術研討會（安東，2009年11月4日），頁6。

56 部分朝鮮人對於中國文化及建築非常期待，希望了解到中華文明的發源地是如何合禮，然而換來的是對中國文化及北京失望而回。如徐長輔（1767-1830）到北京後即特意尋訪文丞相祠。參觀後對於祠堂空間的狹窄非常失望。參見何淑宜：〈十七、十八世紀朝鮮使節的中國禮俗觀察〉，頁6，並參徐長輔：《薊山紀程》，收於林基中（編）《燕行錄全集》，第66卷，頁237-239。

57 以明初的李暉光（1563-1628）為例，他在北京認識了天主教及西學以後，便著書立說，把西學引入朝鮮，他最著名的芝峰類說便收錄了這些觀點及利瑪竇所編的世界地圖。關於此，詳參姜在彥，鉉木信昭（譯）：《朝鮮的西學史》（東京：明石書店，1996年），頁40-48。

58 洪大容希望透過尋找「會心人」及北京的見聞引證其想法，「乙酉冬，余隨季父赴燕，自渡江後所見未嘗無翫觀，而乃其所大願則欲得一佳秀才會心人，與之劇談，沿路訪問甚勤。」夫馬進：〈1765年洪大容的燕行與1764年朝鮮通信使——以兩者在中國和日本對「情」的體驗為中心〉，伍躍（譯），收於《朝鮮燕行使與朝鮮通信使》，（上海：上海古籍出版社，2009年），頁162；並參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第2602卷，外集卷2，〈抗傳尺牘·乾淨衙筆談〉，頁120。

參、洪大容的燕行背景及其目的

對洪大容的生平及學思脈絡作出疏理，能夠全面地展示其燕行的目的，特別是在北京參觀天主教堂及觀象臺等西方事物的動機。洪大容生於忠清道天原郡，⁵⁹其祖父洪龍祚（1686-1741）曾任正三品大司諫；⁶⁰其父洪櫟（?-1767）曾擔任羅州州牧；⁶¹其叔父洪櫓（1722-1809）亦官至從一品的判中樞府事，⁶²在朝廷曾擔任各個高級且重要的職位，是典型的朝鮮兩班階級。⁶³南陽洪氏的貴族背景之下，影響到洪大容對外界事物的興趣及各種經歷。

59 忠清道是朝鮮半島西南部地區，天原郡位於忠清道的中部，屬於交通要道，出身該地者皆被視為湖南地區。關於此，詳參洪鳳漢：《增補文獻備考》（首爾：國學資料院，1993年），第1冊，卷17，〈輿地考第四〉，頁226-233。關於洪大容出生具體位置，詳情可參考，盧鏞弼：〈특집: 조선후기의 주체와 타자 인식; 조선인홍대용과 서양인 천주교신부의 상호 인식 『유포문답』의 분석을 중심으로〉，《韓國思想史學》，第27期（2006年月份缺），頁69。

60 洪大容祖父洪龍祚，及其兄洪鳳祚（1680-1760）均曾先後官拜正三品大司諫。在朝鮮王朝兩班制度之下，洪氏一族可為一有地位的家族。以下在承政院日記的一段記載，可反映洪氏家族的文化修養及政治地位。在1744年，《承政院日記》記載：「象漢曰：『臣楷字未能善寫矣。兵曹參議洪鳳祚最為善寫，而方在禁直矣。』」上曰：『洪鳳祚果能善寫乎？』尚魯曰：『以筆名，多寫私家金石之文矣。』上曰：『然乎？』象漢曰：『金石之文，果能善寫矣。』」國史編纂委員會（編）：《承政院日記》，第56卷，英祖20年（1744），1月25日，頁968。而《朝鮮王朝實錄》記載過洪龍祚曾向世子諫諍，並從肅宗（李焯，1661-1720，在位於1674-1720）、景宗（李昀，1688-1724，在位於1720-1724）及英祖朝都擔任諫院要職，如：正言、持平、參議、承旨等等，亦曾擔任太子幼學、說書等職位。

61 「上曰：『沈鏞，沈宅賢之子耶？』』以都事，已經入金獄事矣。』『洪櫟，洪龍祚之子耶？』益河曰：『然矣。而洪櫟為人耿介矣。』」國史編纂委員會（編）：《承政院日記》，第57卷，英祖24年（1748）12月28日，頁1048。洪櫟，字壽翁，號毅齋先生，洪大容父親。他較洪大容祖父洪龍祚及叔父洪櫓在官方歷史上較少記載，但從承政院日記中，從參判鄭益河（1688-?）與英祖的對答中，洪龍祚為洪櫟之父，而洪櫟如其父洪龍祚一樣都是值得政府信任的忠臣。洪大容在中國曾要求潘庭筠（生卒不詳）撰寫其父的生平墓文，有關此，可參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，潘庭筠（撰）：〈皇考毅齋府君碑文〉，頁310-311。

62 據《朝鮮王朝實錄》記載，洪櫓以知中樞府事之職過世，有關此，詳參國史編纂委員會（編）：《朝鮮王朝實錄》（漢城：國史編纂委員會，1968年），卷47，《純祖實錄》卷12，純祖9年（1809），4月13日，頁628。

63 洪大容家族是著名的南陽洪氏洪先幸（生卒不詳）的後人，南陽洪氏是典型的有龐大勢力的兩班家族，歷代均在各朝擔任高官，是顯赫貴族。李丙燾對兩班的描述最為扼要，他指出：「兩班階級，是東班文官與西班武官的合稱；一方面是表示其為士大夫階級亦即士宦階級，另一方面示其「門閥」（閥族）高貴的貴族稱呼，而享有種種特權。」有

其中，洪大容能夠得到教育機會，是因為其兩班貴族背景的影響。自後周（951-960）人雙冀（生卒不詳）將科舉帶到高麗（918-1392）後，⁶⁴朝鮮沿用中國特色的科舉選拔人才，⁶⁵並按國家的環境需要「風土化」有關制度。⁶⁶王朝規定文科、司馬試、武科和雜科（如：翻譯、醫學及法律等）等考試科目，⁶⁷當中文科及司馬試只限兩班後人才可報考，可見其地位顯赫。⁶⁸而武科及雜科中學者地位則不能相提並論，⁶⁹由此形成了王朝的貴族政治及教育壟斷。⁷⁰

關此，詳參李丙燾：《韓國史大觀》，許宇成（譯）（臺北：正中書局，1979年），頁301-303。

- 64 高麗光宗（王諱昭，925-975，在位於949-975）七年（956），雙冀陪同後周使節薛文遇（生卒不詳）前往高麗。據《高麗史》記載，雙冀曾擔任後周官職大理評使，故熟悉後周的政治制度。而當時由於薛文遇病留，故光宗邀請雙冀任職翰林學士。在光宗九年（958），他向高麗光宗建議在傳統的高麗選士制度改革為科舉制，文宗認為科舉制有助招攬各種人才，於是，光宗接納雙冀意見，設置科舉。根據《高麗史》記載：「九年，始建議設科遂知貢舉，以詩賦、頌策取進士，甲科崔暹等二人、明經三人、卜業二人，自後屢典貢舉，獎勵後學，文風始興。」鄭麟趾（編）：《高麗史》（首爾：亞細亞文化社，1972年），下冊，卷93，列傳卷第6，〈雙冀〉，頁89。
- 65 《高麗史·選舉志一》：「三國以前，未有科舉之法。高麗太祖，首建學校，而科舉取士未遑焉。光宗用雙冀言，以科舉選士，自此文風始興。大抵其法，頗用唐制。」鄭麟趾（編）：《高麗史》，中冊，卷73，志卷第27，〈選舉一〉，頁589。
- 66 西嶋定生（1919-1998）指出儒教、佛教等四大共通指標，是反映東亞各國有著共同的文化象徵，但誠如黃俊傑指出東亞各地的環境對於有關指標會造成一定的影響。以明代及朝鮮科舉為例，中韓兩地均以先接受學校教育為先，但明代制度下，不論任何身世都有權利參與進士科舉。相反，在朝鮮，只有兩班貴族才能參與文科及司馬試。由此可見，雖是同一類型的制度，在地域差異之下，亦會造成不同的效果，這是東亞漢字文化圈的一大特徵。關於西嶋定生的理論，可參考西嶋定生：〈東亞世界的形成〉，高明士（譯），收於劉俊文（編）《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992年），第2卷，頁88-92。黃俊傑的說法見〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，頁195-197。
- 67 李成茂：《高麗朝鮮兩朝的科舉制度》，張璉瑰（譯）（北京：北京大學出版社，1993年），頁70-88。
- 68 簡江作：《韓國歷史與現代韓國》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁87-88。在高麗靖宗（申照，1018-1046，在位於1034-1046）以前，高麗王朝仍對平民開放考試。但是，靖宗11年起，則限制部分庶民參與考試。有關此，詳參李成茂：《高麗朝鮮兩朝的科舉制度》，頁93-94。
- 69 李成茂：《高麗朝鮮兩朝的科舉制度》，頁81-89。
- 70 除了限制文科及司馬科的考生資格外，貴族還有很多優待的政策，例如蔭敘制，關於此，詳參簡江作：《韓國歷史與現代韓國》，頁88。另參洪鳳漢：《增補文獻備考》（首爾：國學資料院，1993年），第2冊，卷200，〈選舉考第17〉，頁327-335。

朝鮮貴族們為確保其後代能夠受惠於科舉制度，效命於朝廷，以維持他們在朝廷上的壟斷。貴族們都希望提供最好的教育給其後代，當時朝鮮社會主要的學校，除了官方的國子監及四學，⁷¹就是地方的私學。⁷²地方的私學主要由朝廷退休後的知識分子開辦，這些私學都能夠提供專為科舉而設的訓練。所以，吸引了大批貴族後代，在私學學習，接著參加科舉，投身朝廷。

於是，洪大容在十二歲時，在家人安排下到著名的私學之一的驪州石室，⁷³拜金元行（Kim Won-hang, 1702-1772）為師，⁷⁴學習四書三經，並以朝鮮正學「性理學」為主要學習內容，⁷⁵以準備將來的文科或司馬試的考試，加入政府效命。

71 簡江作：《韓國歷史與現代韓國》，頁87-88。

72 朝鮮的知識分子在其辭官退隱後，大多會開辦一些私學去教育下一代。例如著名的海東孔子崔沖（985-1068）在文宗年間開辦私學。後來，高麗私學十二徒及朝鮮書院教育，都是從崔沖的私學開始。有關此，詳參卓用國：《韓國高麗朝的教育演變及其受中國儒學的影響》（臺北：中國文化大學歷史研究所博士論文，1979年）。

73 驪州為朝鮮八道京畿道較東的郡，郡由漢江支流橫貫兩岸，故亦名驪江。關於洪大容求學於驪江的事蹟，據洪榮善在《湛軒書》的〈序〉中指出：「輕千里而從師於驪江之上，往來於京中諸賢者之家。」金元行亦曾以詩說明他搬往驪州石室居住的情況。「朝發石室祠，登舟自茲始。江山既清曠，雲日況晴美。桃花依絕峰，老屋多臨水。中臨水中流，散雲帆風濤；浩未已三峰，出天畔秀色，每相值持杯，屢相屬歌詠，詠亦互起樂哉，滄洲趣吾道信在此。」見於《漢湖先生文集》，卷1，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第169卷，〈自漢湖發船向驪州〉，頁65-66。另外，石室是一間嚴謹的書院，學習氣氛非常認真，關於石室的規條，可參考金元行：《漢湖先生文集》，卷3，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第171卷，〈石室書院講規〉，頁64-70。

74 金元行與洪大容的關係非常密切，並非簡單的師生關係。洪大容的長輩洪龜祚（Hong Gu-jo）的女兒，正是金元行之妻，而洪大容祖父洪龍祚亦與金元行關係密切。故洪大容與金元行既為師生關係，亦有親屬關係，也是族弟關係。關於金元行與洪氏一族的關係，可參考他為洪龍祚所寫的祭文（見〈祭監司洪公龍祚文〉，收於《漢湖先生文集》，卷3，頁480-482）。由於以上的親密關係，洪大容對金元行非常尊重，由〈祭漢湖金先生文〉一文即可窺見洪大容對金元行的態度（見洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷2，〈祭漢湖金先生文〉，頁83）。

75 所謂四書三經，即是四書：《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，而三經是：《詩經》、《尚書》、《易經》經義。關於此，詳參李成茂：《高麗朝鮮兩朝的科舉制度》，頁121-123；另參M. Theresa Kellcher, "Back to Basics: Chu Hsi's Elementary Learning (Hsiao-Hsueh)," in Bettine Birge (ed.), *Neo-Confucian Education: the Formative Stage* (Berkeley: California Press, 1989), p. 219.

當時，朝鮮的性理學發展分為兩派，分別是李珥的畿湖派和李滉的嶺南派，這兩派的追隨者曾在性理學中發生激烈的辯論。其後，至朝鮮中葉又發生所謂的「湖洛之爭」。湖者為湖南學派，以南塘韓元震（Han Won-jin, 1682-1751）為首，主張「聖凡心不同論」，故認為人物有等第之差。而洛派則以李巍岩（I Oe-am, 1677-1727）為首，提倡「聖凡心同論」與之抗行，金元行亦曾受其影響。⁷⁶這兩派思想家最後在「人物性同異論辨（五常論辨）」的題目下發生激論。⁷⁷洛派的「聖凡心同論」影響到後來的「人物性同論」，亦影響到後來洪大容的「華夷一家」的觀念，鼓勵推崇清文化，推動北學。

朝鮮科學以理學為考核中心，是依據明代的制度，以南宋（1127-1279）朱熹（1130-1200）的理學立為思想正統，故科學考試亦以考核理學為中心。⁷⁸朝鮮立國之初，在慕華心態影響下，故亦跟隨明代政策為國家方針，⁷⁹故朝鮮知識分子亦自然以理學為學習中心，而科學考試的內容亦圍繞

76 關於洛派金元行的治學精神及其承傳關係，我們可以從金元行的一篇〈答玄子敬〉中，看到他對人物性同論的立場，顯示其與李巍岩的想法的一致性。「五行各一其性，此性字為本然之性無疑，其意若曰其氣質既殊，則其所稟之理，固亦隨以不同。然即此不同，而亦非別是一性，即只是渾然全體本然之性。蓋亦明夫五行者，本皆具此本然之性也。譬如月之在水，水有江海川澗池渠行潦，其為大小濶狹，至於萬殊。而月之光也，亦隨以為大小濶狹，然月只是一箇月耳，豈有大小濶狹哉。三淵從祖嘗論此，而曰只各一二字，氣異故曰各，理同故曰一。此言亦甚明白，今且未論其他。此圖全篇大意，只是發揮此性之本善，通天下萬物，皆是這一箇之義。曷嘗指其偏全通塞雜然不齊之性耶，只於此截斷。自當洒然矣。」見金元行：《漢湖先生文集》，卷2，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第170卷，〈答玄子敬〉，頁8-9。

77 有關此，詳參崔英辰：〈朝鮮王朝時期儒學思想的基本問題——以性理學和實學思想為中心〉（刑麗莉〔譯〕），《哲學研究》，2006年4期（2006年4月），頁91-94；亦可參考楊祖漢：〈韓儒「人性物性異同論」及其哲學意義〉，收於劉述先（編）《儒家思想在現代東亞——韓國與東南亞篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2001年），頁11-41。

78 朱子思想與明朝科舉制度的關係，可參考鶴成久章：〈明代の科舉制度と朱子學——體制教學化がもたらした學びの内實〉，《中國——社會と文化》，第22期（2007年7月），頁80-93。

79 以律令為例，大明律在明太祖（朱元璋，1328-1398年，1368-1398年在位）期間修訂及頒發。後來，高麗及新政權朝鮮與明朝正式建立事大關係，便派出使節前往北京充任外交工作。雖未有明文說明，但依南開大學高艷林的研究，最有可能是使節在北京購書期間獲得大明律，從而傳入朝鮮，而朝鮮便開始採用大明律為其國家的法律基礎。有關於此，詳參高艷林：〈《大明律》對朝鮮王朝法律制度的影響〉，《求是學刊》，第36卷第4期（2009年7月），頁123-128。

理學，故朝鮮教育制度下的私學亦以講授理學為主。因此，洪大容在金元行的門下受業，以學習理學為其本業，促成他對性理學的深刻認識，尤其對理學中的不少概念有獨特的想法。⁸⁰洪大容對性理學的討論，再加上其他經歷，促使他後來提倡「華夷一家」，吸納清文化，提出北學，並成就了他日後參與燕行的動機。

洪大容受金元行的影響，認同其所提倡的人物性同論，⁸¹在洪氏的〈心性問〉中指出：「在天曰理，在物曰性；在天曰元亨利貞，在物曰仁義禮智，其實一也。〔……〕草木之理，即禽獸之理；禽獸之理，即人之理；人之理，即天之理；理也者，人與義而已矣。」⁸²由於人與物有著共同的理，故人與人之間實無等差之別，而在當時的朝鮮社會來說，更不應出現有「華」和「夷」的分別。就這樣的想法推論下，朝鮮人應該放棄小中華的想法，改為接受「華夷一家」的局面，或即說不應再以夷視清等想法，而朝鮮人應對清文化認識及接納。⁸³由此可見，洪大容受到金元行的洛派思想影響，接受經過朝鮮半島「風土化」的理性學訓練下，「人物無差異」的基礎下提出「華夷無差異」的觀念，從而意想不到地，驅使了洪大容前往北京，認識清文化的意願。

一般學者以為金元行提倡性理，故對洪大容的燕行及對西學的看法影響甚微。⁸⁴相反，大多學者認為他的西學觀是與自小對六藝之學的興趣有

80 關於洪大容對理學的想法的理解，可參考韓衛星：《洪大容文學研究——兼論中國文化之關聯》（延吉：延邊大學朝鮮——韓國學學院博士論文，2006年），頁7-35。

81 關於金元行與洪大容的思想關係，詳參李鉉：《清代實學思想對韓國之影響：以十七、十八世紀為中心》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，1988年），頁229-230。

82 引文中指出，無論天與地，人與物，雖有名稱上的不同，但是在學理上理應一樣。有關於此，詳參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷1，〈心性問〉，頁19-20。

83 丙丁胡亂起，朝鮮開始產生尊明排清的潮流，朝鮮儒學的尊華攘夷思想開始加強，加上在朝鮮孝宗時，基於孝宗曾被清廷軟禁，加強了排清的思潮，再加上宋時烈（1607-1688）的「北伐論」出現，由李氏代替朱氏維持天命的想法，更加強烈。所以，朝鮮中後期的歷史之中，出現了強烈的「小中華意識」。關於此，詳參王元周：〈華夷觀與朝鮮後期的小中華意識〉，收於北京大學韓國學研究中心（編）《韓國學論文集》（北京：北京大學出版社，2004年），第12輯，頁86-91。

84 如延邊大學的韓衛星認為洪大容入燕純粹傾慕中華文化及交友。有關於此，詳參韓衛星：《洪大容文學研究——兼論中國文化之關聯》，頁85-86。

關。這與李淞（生卒不詳）曾在拜訪洪大容墓時，撰寫了一篇墓文有關。墓文中指出：

德保獨有志於古六藝之學，象數名物，音樂正變，研窮覃思，妙契神解，天文躔次，日月來往，象形制器，占時測候，不爽毫釐。嘗隨季父參議公櫓，入燕都。⁸⁵

於是，學界憑此指出洪大容對六藝之學的興趣與參與燕行的關係，而忽略了其他的因素，認為他這樣自發在理氣說中推論出的實心實學，藉此提倡北學。洪大容對自然科學的興趣，無疑是一個合理的理由影響到洪大容的燕行及推倡北學。不過，這是一個不全面的想法，因為學界往往忽略了洪大容自幼受學於金元行，其理學觀及文化精神不得受金元行影響。

從他為金元行寫的祭文中，可見其思想承受於金元行，從而慢慢建構其實學及西學思想的，他說：

竊嘗聞問學在實心，施為在實事，以實心做實事，過可寡而業可成。從今以往，努力桑榆，隨分躋攀，庶報恩育之萬一，亦願尊靈陰啓其哀。俾分寸有成，卒免為門下之棄物，則此可以歸復於他日矣。⁸⁶

在這段祭文中，不難發現洪大容認為自己的實學思想在金元行門下學習後，而得以發揮，亦無得失自己曾拜金元行門下的身分。故此，筆者認為洪大容的燕行及北學思想是受到金元行及其洛派思想下提倡的人物並無差等的觀念影響下，朝鮮人不應有華夷之別，所以應放棄對清文化的偏見的「華夷觀」，而接受及了解這個中國，北學精神由此而誕生，而非傳統論述的對外界事物產生好奇的結果。

85 洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷10，李淞撰：〈湛軒洪德保墓表〉，頁321。

86 洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷2，〈祭漢湖金先生文〉，頁83。

如果說金元行的理學訓練是促使洪大容對西學產生興趣及前往燕行的動機，那麼，另一人物羅景績（1690-1762）則可說為洪大容預備應有的西洋知識及技術，好讓他日後在北京引證其西學想法。羅景績，號石塘先生，全羅道羅州人，⁸⁷對洪大容思想形成的影響非常大，特別是他的言行對於洪大容決定參與燕行有關鍵意義。

洪大容在其父親洪櫟到任羅州州牧期間，⁸⁸得悉羅州附近的同福，⁸⁹有一位名為羅景績的科學家，於是前往拜會他。⁹⁰當時，羅已年逾七十歲，仍醉心於鑽研西洋技術，當洪大容看到羅氏自製的自鳴鐘和其他各種器械，如：「龍尾器」等天文觀測器材時，吸引了洪大容對於各種技術及天文觀察工具的興趣，而且這些技術與他曾讀過的書毫不吻合，故引發了他製作渾天儀及天文技器的意願。⁹¹

於是，洪大容留在當地鑽研西洋技術，並一同研發新式渾天儀及鐘錶。在同福跟從羅景績學習的三年（1759-1761）間，引起洪大容對實用科學的興趣外，亦在羅景績學生安處仁（生卒不詳）的教導下，學習精密算術、天體測量的機械，更一同研發渾天儀及自鳴鐘裝置，最終影響他籌建了籠水閣。⁹²

在一七六二年，時年三十二歲的洪大容成功自行研發了兩臺渾天儀及自鳴鐘，⁹³並在原居地天原郡設置私人的天文臺，名為籠水閣。⁹⁴當時花費

87 羅景績，號石塘先生，全羅道羅州人，其生平並無進一步資料，只知他隱居於羅州。金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁107。

88 《承政院日記》載：「洪櫟為羅州牧使。」國史編纂委員會（編）：《承政院日記》，第64卷，英祖34年（1758），9月17日，頁1160；並參金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》（東京：東京大學出版會，1988年），頁103。

89 關於同福所在地及歷代變遷，詳參洪鳳漢：《增補文獻備考》（首爾：國學資料院，1993年），第1冊，卷17，〈輿地考第四〉，頁242。洪大容與嚴誠等人的交談下，亦有說明過他自己曾求學羅景績於同福。「〔……〕東國洪處士湛軒，於書無所不究，旁及藝術，妙析微塵。其國有羅景績者隱居同福，邃於測候〔……〕」，見洪大容：《湛軒先生文集》，卷2，外集卷2，〈杭傳尺牘・乾淨衙筆談〉，頁120。

90 金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁103。

91 金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁103。

92 金履安：《三山齋文集》，卷2，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第182卷，卷8記，〈籠水閣記〉，頁95-97。

93 著名中國科學史家李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）指出，兩臺的渾天儀，分別是

了超過四、五萬文，是一個花費不菲的設置。從此，洪大容繼續在籠水閣探討天文及科學研究，成為他推動朝鮮西學事業的重要場所。

在洪大容完成了籠水閣後，廣邀親友參觀，其中一人是金時行兒子金履安（1722-1791），金氏與洪大容交流後，寫下了籠水閣的建立因由及具體情況。

余少讀虞書璣衡之文，則心悅之，嘗採註家言，縛竹為器，轉之旋旋如紡車，淺陋可笑。然遇朋友可語，輒出而辨質焉，洪君德保其一人耳。一日德保從湖南來曰：「吾今行得奇士，曰羅景績，行年七十餘，談此制甚悉，已約與共成矣。」余喜而亟勸之，蓋三閱年而器成，則閣以藏之，曰籠水云。余嘗登籠水之閣，為之正冠肅容而後，得一觀焉〔……〕⁹⁵

後來，洪大容到達北京時，認識到陸飛（1719-?）等知識分子，並展開一連串的對話時，他亦特意向陸氏等人分享他興建籠水閣的事，並誠邀陸飛記錄下他的籠水閣以供後人參考。陸飛指出：「〔……〕既而言其國有羅生景績，老而隱居同福，邃於測候。其門人安處仁深究師傅，多巧思，湛軒皆訪致之。與之虛衷，損益舊制，閱三寒暑，為渾儀一器。並所得西洋候鍾，藏於其居之籠水閣。朝夕以為觀玩，請余記之〔……〕。」⁹⁶

兩次的紀錄不難發現，洪大容對籠水閣的完成感到十分高興，更四周向友人分享其成就，亦可發現他前往北京已對西洋天文科技有所認識，更嘗試實現有關知識及技術。由此可見，他雖然一直受學於傳統理學，但是

重力推動及水力推動，有關此，詳參Joseph Needham et al, *The Hall of Heavenly Records: Korean Astronomical Instruments and Clocks 1380-1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 113-114.

94 金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁90-93。

95 金履安：《三山齋文集》，卷2，〈籠水閣記〉，頁95。

96 關於此，洪大容：《湛軒先生文集》，卷3，附錄，陸飛（撰）〈籠水閣記〉，頁403-404。

仍無礙其科學技術發展，以及他日後認識西學的興趣。最主要的原因，正是受到羅景績及其技術的影響，⁹⁷驅使洪大容產生對西方技術想有更深入認識的欲望。

然而，在性理學主導下的朝鮮，科學技術一直被視為異類，洪大容的成也就一直不被主流的朝鮮知識分子所認同，致使他希望追求知音。⁹⁸

在嚴誠的《鐵橋全集》中，保留了他與洪大容之間的書信，其中一封寫道：

竊以為得會心人，說會心事，固是人之至樂，是以贏糧，策馬足跡殆偏于國中，甚好之非切也，求之非不勤也，每不免薄言，往愬逢彼之怒，惟憤悱之極，天亦可回。⁹⁹

信中指出他希望離開朝鮮社會，在朝鮮國外尋找會心人，但飽受朝鮮人的薄言。¹⁰⁰然而在當時的朝鮮，基於鎖國政策，只能選擇日本及中國作為目

97 洪大容在羅景績死後寫的祭文中，稱其為羅石塘，亦指出「[……]登門雖晚，托契如舊；發篋秘傳。不吝付授[……]」，可見洪氏在羅景績門下學習的時間較晚，但羅景績對他的影響卻很大。詳參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集，〈祭羅石塘文〉，頁313。

98 洪大容在北京期間與嚴誠及潘庭筠等友人傾談的內容，收錄在〈乾淨筆談〉之中，但由於他回國後覺得內容有所忌諱，因而將部分內容刪去，幸好在嚴誠的文集《鐵橋全集》保留了與洪大容的往來書信，信中透露出朝鮮人對洪大容燕行的決定頗為仇視。嚴誠好友，朱文藻（1735-1806）將這些書信收錄在《日下題襟合集》，而嚴誠兄嚴果（生卒不詳）則托燕行使將嚴誠的文集交給洪大容。《鐵橋全集》被保存在首爾大學中央圖書館之中，而部分嚴誠書信亦被整理為《日下題襟合集》，這合集北京大學有一善本。最近筆者得到《鐵橋全集》及《日下題襟合集》的複印版本，對於全面了解洪大容的動機有莫大的幫助。關於《鐵橋全集》的情況，夫馬進亦有所研究，詳參〈1765年洪大容的燕行與1764年朝鮮通信使——以兩者在中國和日本對「情」的體驗為中心〉，頁165；而《鐵橋全集》的出版資料如下：朱文藻（編）：《鐵橋全集》（漢城：韓國國史編纂委員會圖書館藏朝鮮總督府朝鮮史編修會抄本，1936年），卷1-5。

99 朱文藻等（編）：《日下題襟合集》（北京：北京大學圖書館藏清羅以智抄本影印本，1830年），中冊，〈洪湛軒尺牘〉，頁2。

100 夫馬進：〈1765年洪大容的燕行與1764年朝鮮通信使——以兩者在中國和日本對「情」的體驗為中心〉，頁164-165。而洪氏之中國友人潘庭筠則指洪氏來華結交會心人，是受中國文化所吸引而來的，「丙戌春，余來京師。適洪君湛軒，隨使入貢。蓋慕中國聖人之化，欲得一友中國之奇士，而不憚蹕數千里以至也。」見洪大容：《湛軒先生

的地。¹⁰¹在當時，日本通信使團的次數少，故難以藉機會前往。而清朝燕行使，因華夷觀念影響下，雖然每年一次，甚至每年多次，但不受知識分子歡迎及參與。

不過，洪大容認為在中國地大物博，或許能夠尋找到會心人與他劇談，所以，他在機緣巧合下，每年一次的冬至使再次召集及從北京出發，而其父洪穉被英祖委任為冬至使團的書狀官，¹⁰²他選擇跟隨叔父參與燕行，擔任叔父的軍官，嘗試在燕行的旅程中尋找會心人。

出發之際，一位洪大容的友人金鍾厚（?-1780）曾批評洪大容的想法，在他啓程之前寄了一封贈別信給洪大容，反對他前往中國。金鍾厚說：

足下今日之行，何為也哉？匪有王事而蒙犯風沙萬理之苦，
以踏腥穢之沓者，豈非以目之局而思欲豁而大之耶？¹⁰³

文集》，卷3，附錄，潘庭筠（撰）：〈湛軒記〉，頁402-403。

101 自丙丁胡亂以後，清廷便進行鎖國政策，禁止外人與本國人交往。然而，在政治需要之下，朝鮮仍與清代北京政府進行事大關係，以及與日本維持通信關係。於是，朝鮮人理解世界只能靠燕行及日本通信。關於日本與朝鮮之間的交往體制，可參考陳文壽：〈丙丁朝鮮通信使與近世日朝通交體制〉，收於北京大學韓國學研究中心（編）《韓國學論文集》，第12輯，頁41-57。另外，夫馬進的論文集，亦說明了朝鮮人如何利用通信使與日本進行各種文化交流。夫馬進：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使》，頁49-185。

102 在1765年，即英祖41年（乾隆30年），洪穉被委任為當年的冬至兼謝恩使書狀官。同行的有擔任正使的順義君烜（Sunuigun Hwon, 1708-?）以及副使金善行（Kim Seon-hang, 生卒不詳）。「（英祖）親臨都政，吏批〔……〕順義君烜為冬至兼謝恩使、金善行為副使、洪穉為書狀官〔……〕」關於此，詳參國史編纂委員會（編）：《承政院日記》，第69卷，英祖41年（1765），6月22日，頁1244。

103 金鍾厚：《本庵集》（首爾：奎章閣藏書，1797年），卷3，〈答洪德保〉，頁380上。有關資料筆者採用了韓國翻譯院所製作的韓國古典資料庫。關於此，詳參〈韓國古典綜合數據庫〉，網址：<http://db.itkc.or.kr>（瀏覽日期：2012年4月23日）。從金鍾厚的反對，可以說明到朝鮮王朝仍受華夷觀的影響，對清文化及中國加以排斥，亦導致提倡華夷無差異的洪大容感到朝鮮不能找到會心人。參夫馬進：〈1765年洪大容的燕行與1764年朝鮮通信使——以兩者在中國和日本對「情」的體驗為中心〉，頁163-164。

金鍾厚的信反映出當時朝鮮社會對於華夷分別之氛圍仍熾熱，在知識分子眼中，清人以外族入關，以武力征天下，而非文化治天下。因此，朝鮮社會對清朝的排斥心理仍然濃厚，亦不認同從中國求取任何解決朝鮮的問題的方法。而金鍾厚認為洪大容欲面對心中所惑，應到當時知識分子聚居的中心城市漢城，與眾人交談，而非到野蠻的中國。

不過，洪大容到達北京後，與其友人對話時指出「乙酉冬，余隨季父赴燕，自渡江後所見未嘗無刼覩，而乃其所大願則欲得一佳秀才會心人，與之劇談，沿路訪問甚勤。」顯示他並不認同金鍾厚的批評，認為只有到北京與友人劇談，才能夠解決心中所惑及完成心願。¹⁰⁴

簡言之，從洪大容前往北京以前的生活，他的家庭背景、教育經歷以及其燕行前與金鍾厚的書信來看，洪大容在前往北京以前，已經有基本的西方知識。只不過，他認為只有燕行才能找到明白自己心中所想的會心人，而不可在朝鮮社會中找到。因此，我們可以理解洪大容在燕行期間，要求到教堂裡與劉松齡等教士聯絡以及與陸飛等士大夫交流，正是希望以燕行前往北京這「接觸空間」，與朝鮮半島內無法接觸的異文化社群，建立友誼，去肯定其心中所想。

肆、洪大容的燕行及西洋的接觸

洪大容在一七六五年十二月隨同叔父洪櫜前往北京，¹⁰⁵先後跟隨三使參與各種皇室活動外，並在清廷給予朝鮮燕行使的空間下，先後參觀北京城多個地方，例如：太學、法藏寺、鴻臚寺、隆福寺、天主教堂、琉璃廠及觀象臺等等名勝，其中最值得注意的是參觀天主教堂。

104 前揭文，頁162；並參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，載文集編纂委員會編：《韓國歷代文集》，第2602卷，外集卷2，〈抗傳尺牘·乾淨衙筆談〉，頁120。

105 洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，外集卷2，〈抗傳尺牘·乾淨衙筆談〉，頁120。

自利瑪竇確立了天主教在華傳教的模式後，¹⁰⁶各年代的傳教士便積極在北京城各區興建教堂。於是，朝鮮人到達北京後，往往都會對參觀教堂與傳教士交流產生很大興趣，其中南堂是全京城最大的教堂，成為使節必到之地。¹⁰⁷原因是十八世紀朝鮮對世界的認識不多，而國內亦不接納天主教，於是吸引了朝鮮人對天主教南堂的興趣。而洪大容亦希望透過參觀教堂、與教士對話，從而獲得更多關於西洋的資訊。於是，洪大容得知日官李德星（生卒不詳），同樣略懂歷法，對西方天文知識有興趣，¹⁰⁸乃於正月初八日，一同前往位於宣武門旁的南堂。¹⁰⁹

在南堂裡，是當時擔任欽天監正監的劉松齡及副監鮑友管，兩人都是耶穌會傳教士。劉松齡是來自奧地利管治的斯洛文尼亞地區，出生於一七〇三年，在一七二一年加入位於奧地利教區的耶穌會，接受神學及科學的教育。其後經過葡萄牙到達澳門，在澳門一方面學習中文，另一方面協助澳門政府繪畫地圖。由於他的曆算不俗，後來被清廷邀請赴北京，協助當時的戴進賢，後來並要由劉松齡代替戴進賢，擔任欽天監正監三十年，¹¹⁰

106 由於方濟各·沙勿略（San Francisco Javier, 1506-1552）、羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）、范禮安（Alessandro Valignano, 1538-1606）等傳教士的努力，再加上採取各種配合中國社會文化的傳教方法，利瑪竇成功的在明朝中葉打開了天主教在華傳教事業的大門，而在利瑪竇之後，以耶穌會士為首的天主教在中國各地也獲得不同程的傳教成就。關於以西方角度描述利瑪竇傳教情況的，可參考Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2009)，本書的中譯本可參考賴德烈：《基督教在華傳教史》，雷立柏等（譯）（香港：道風書社，2009年）；中國學者方面可參閱林金水：《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1999年），羅光：《利瑪竇傳》（臺北：先知出版社，1972年）等。

107 楊雨蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁182。

108 「僉知李德星，日官也。略通曆法，是行也。」洪大容：《湛軒燕記》，卷1，收於《燕行錄全集》，第42卷，〈劉鮑問答〉，頁41。

109 詳參金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁34。

110 關於此，詳參Stanislav Južnič, *Hallerstein: Kitajski Astronom iz Mengša*, p. 61；另外，從劉松齡在北京的墓碑可了解更多他的生平。墓碑內容如下：「耶穌會士劉先生，稱松齡，號喬年，泰西熱爾瑪尼亞國人。自幼入會精修。大清乾隆四年，東來傳教。乾隆八年，奉旨補授欽天監監副，乾隆十一年，特授監正；乾隆十八年，因接送波爾都噶俚亞國使臣有功，賞給三品職銜食俸。共在監三十一載，勤敏監務，教寅恕屬，德業兼著，卒於乾隆三十九年，享壽七十有二，。蒙恩皆賜內庫銀二百兩為安葬之資。」林華等（編）：《歷史遺痕——利瑪竇及明清西方傳教士墓地》（北京：中國人民出版社，1994年），頁96-97。

期間曾協助清廷處理葡使來華的外交事務，¹¹¹直至離世。而出生於德國的鮑友管則是一位出色的數學家，當他來到澳門後，便發願為中國傳教事業盡一分力，他後來亦被清廷邀請與劉松齡一起從澳門出發前往北京，協助欽天監運作，並長期擔任劉松齡的副手，直至離世。¹¹²

在洪大容等一行人前往南堂以前，劉松齡曾經拒絕朝鮮使節的進來，原因是朝鮮使節惡劣的行為及無禮的態度。洪大容就曾指出：

〔……〕惟東俗驕傲尚夸詐，待之多不以禮，或受其饋而無以爲報。又從行無識者，往往吸烟唾涕於堂中，摩弄器物，以拂其潔性。¹¹³

這些朝鮮燕行使不屑於參觀教堂，所以表現出惡劣的態度，既不向教士們回禮，又隨處吸烟、吐痰，更胡亂碰弄各種教堂內的器物。這些朝鮮使節

111 費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞（譯）（北京：中華書局，1995年），上冊，頁784；朝廷文件中關於劉松齡接受任命後及往來廣東及北京的接待經過，亦可參中國第一歷史檔案館（編）：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》（北京：中華書局，2003年），第3冊，頁189-190、199-207。

112 由於劉松齡及鮑友管由歐洲而來的耶穌會傳教士，關於他們的生平，中文參考資料非常不足，可參考費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》馮承鈞（譯），上冊，頁778-790。不過，由於他們未有留下太多記錄，即使是後人研究，就只有劉松齡的才有較多的記載及研究。中文方面，可參考中國第一歷史檔案編：〈耶穌會傳教士劉松齡檔案史料〉，《歷史檔案》，2011年第1期（2011年2月），頁34-44；鞠德源：〈清欽天監監正劉松齡〉，《故宮博物院院刊》，1985年第1期（1985年1月），頁705-722；高王凌：〈劉松齡：最後的耶穌會士〉，《中國文化研究》，2006年第4期（2006年11月），頁166-173；以及高王凌：〈劉松齡筆下的乾隆十三年——劉松齡研究之二〉，《清史研究》，第3期（2008年8月），頁93-100。這些研究都主要從中文資料來顯示劉松齡在北京的生活，對認識與洪大容交流的關係相對較少；葡文方面，可參考Maria Antónia Espadinha et al., *Missionação e Missionários na História de Macau* (Macau: Universidade de Macau, 2005), pp.182-183。由於劉松齡生於斯洛文尼亞，故劉松齡一直被視為中國與斯洛文尼亞交流的象徵，故以斯洛文尼亞文撰寫關於劉松齡的專書亦有不少，值得注意的是Stanislav Južnič, *Hallerstein: Kitajski Astronom iz Mengša* (Ljubljana: Tehniška založba Slovenije, 2003)。這書從其一生及所作出的貢獻，探討他如何利用其在斯洛文尼亞地區學習的科技，到中國繼續維繫其科技事業，在欽天監的工作。這書與其他相關專著最大的不同，他略有提供洪大容與劉松齡的對話，雖然討論比較簡略，是學界少有提供以劉松齡為中心的研究下，探討這次交流的外文專著。關於此，詳參：Stanislav Južnič, *Hallerstein: Kitajski Astronom iz Mengša*, p.26。

113 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁41。

並不認同西學，因此即使他們對教堂感到好奇，仍然無意以虛心求教於教堂及傳教士，由此可見洪大容以前的朝鮮人對西學的偏見。

當洪大容得知劉、鮑等人曾不歡迎無禮的燕行使，就與李德星相約，贈送禮物給劉、鮑二人。¹¹⁴幸好，劉松齡覺得洪大容等人應不會破壞教堂設施，乃容許他們這次的來訪。¹¹⁵於是，洪大容成功的進入南堂參觀，其後更先後四次參觀南堂，其中三次更能與劉松齡及鮑友管二人對談。¹¹⁶

洪大容極欲進入南堂參觀的目的，可從他向劉、鮑二人請求進入南堂參觀的書信中窺知。信中表明他一直對西學的天文技術的濃厚興趣，甚於對宗教及文化等方面的認識，而希望透過參觀教堂進而對天文技術有更多獲益。

初八日，以壯紙二束、扇子三把、真墨三笏、清心元三丸、聯名為書，送世八。書曰：「伏惟新春，茂膺多福，鄙等生長僻遠，見識蒙陋。星象儀度，固非其才，而妄意願學，積蘊悱憤。竊聞座下學究天源，發微闡幽，其窮高極深，蓋曠百世而未之聞也。鄙等思遊大方，理窮象數，惟疆域有限。徒切蘊結。今乃幸托使价，致身都下，獲瞻耿光，庶償宿願，只恐外國賤蹤，見阻閹者，將進趨趨，為日久矣，茲敢不避妄率。略布愚衷，且以不腆土物，效古人執贄之義，惟僉先生垂察而進退之。」¹¹⁷

由此可見，洪大容參觀北京南堂最初的目的，在於肯定及擴大自身在測量天文方面的知識以及各種技器的研究。然而，他參觀南堂及北京期間，並

114 「余與德星謀曰：『東人之失歡於兩人，已有年矣。苟不先之以誠禮，不可以動其心。』」洪大容：《滙軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁42。

115 Seong-rae Park, "Western Science and Silhak Scholars," in Korean National Commission for UNESCO (ed.), *Korean History: Discovery of Its Characteristics and Developments* (Elizabeth, NJ: Hollym, 2004), p. 339.

116 Seong-rae Park, "Western Science and Silhak Scholars," p. 339.

117 洪大容：《滙軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁42-43。

不只有獲得純粹技術方面的資訊，還發現各種當時在朝鮮社會所看不到的西洋藝術、音樂及天主教會。

當洪大容踏進天主教堂，首先吸引他的是天主教堂外的建築設計及西洋壁畫，他對這些擺設及設計感到非常驚訝。¹¹⁸以下是他在進入教堂前所觀察到的特徵：

入門，東有甃牆，高可二丈，穿牆而為門，門半啓。望其外樓閣，欄楯重重，意其有異觀也。招世八問之，世八笑曰：「畫也。」前數步察之。果畫也。¹¹⁹

從這一段話可發現洪大容對於天主教堂的裝飾以及藝術毫不認識，需要從旁人員的解說才得知其所見為西洋畫。他進入教堂以後，對於教堂內的擺設，特別是教堂內的壁畫有所記錄。¹²⁰其中對壁畫中的逼真呈現，讓洪大容非常讚嘆。

見兩壁畫樓閣人物，皆設真彩。樓閣中虛，凹凸相參，人物浮動如生。尤工於遠勢，若川谷顯晦，烟雲明滅。至於遠天空界，皆施正色，環顧雙然，不覺其非真也。蓋聞洋畫之妙，不惟巧思過人，有裁割比例之法，專出於算術也。畫中人，皆披髮衣大袖，眼光炯然。宮室器用，俱中國所未見，意皆泰西之制也。¹²¹

118 金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁46-48。

119 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁44。

120 「西入門，北有客堂，南其戶垂錦簾。入戶，堂可六間，下鋪甃。東壁畫蓋天星象，西畫天下輿地，中堂而設椅。東西各三，皆榴檀文木，上鋪錦褥。」洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁44。

121 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁44

雖然洪大容對西洋技術及天主教略知一二，但是對西洋藝術方面卻絲毫不認識。不過，透過他的紀錄，可以發現他能指出西洋畫的主要特點，強調色彩及真實的畫風，並提及這些畫作是與中國有很大分別。

除了壁畫外，洪大容亦對西洋樂器有很大興趣，當中如鋼琴、風琴等等，都很專心地觀察，並嘗試演奏。

入門由胡梯而上，見樂器為木櫃方丈餘。中排鐵筒數十，筒有大小有長短，皆中律呂。櫃傍橫出小槓子，如筒之數。西十餘步，亦有木櫃。兩間有暗穴，以通風路。西櫃上設皮囊，可容數石，以重板結囊口，板有柄加于櫃傍橫木。一人按柄而舉板，囊飽而氣充於中。蓋底有風戶，隨以開閉，捨柄而板重壓囊而不能下者。風戶已閉而氣無所泄也，氣無所泄，則隨風路而噴薄于鐵筒矣。筒底有孔，將以受氣而別有物以閉之，則囊尚飽，氣無泄而筒亦無聲矣。筒孔之開閉機，係於傍槓，乃以手指輕按其槓而筒聲發矣。惟筒與槓，各有其屬，按其最上而大筒之孔開而受氣，其聲雄渾，如吹螺角，則黃鍾之濁也。按其最下而小筒之孔開而受氣，其聲輕細，如呼笙簧，則應鍾之清也。諸槓之相應，筒律之參差，皆倣此。蓋取笙簧之制而大之，借氣機而不費人之呼吸也，亦泰西之制也。余請一聽其曲，劉言解曲者方病不可致，略以指按槓而發聲，以示其法。余仍就而按之，察其聲與玄琴律略相合，始知玄琴設槓，雖為東方陋制，其盈縮分律，亦有所本也，乃依玄琴腔曲，逐槓按之，略成一章。¹²²

在嘗試彈奏的過程中，洪大容也顯得出其對此樂器的興趣，與此同時，他亦不忘對西洋鋼琴與傳統中國的樂器間的差異進行比較，正如同他對中國畫與西洋壁畫的比較一樣。可見他來到北京後，肯定了西洋各種藝術及樂

122 洪大容：《滄軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁46-48；並參金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁37。

器均與傳統中國和朝鮮既有的同類物品有一定程度的差異，這些觀察必須親身接觸西洋事物及建築才可發現。同時，這亦反映了朝鮮人在鎖國政策下，對於不能在國土內看到的東西格外關注，才有如此細緻的描述。

在教堂四處參觀的同時，洪大容亦與劉松齡和鮑友管進行交談。劉、鮑等人只懂得說中文，但不懂得寫中文，而洪大容則剛好相反，他不懂得說中文，只能夠以漢文與中國人進行筆談。¹²³最後，在熟習漢語的譯官洪命福（Hong Myeong-bog, 1733-?）的協助之下，雙方得以順利交談。¹²⁴儘管此次交流的障礙重重，但是仍然無礙這個別具意義的東西文化交流。

洪大容對於劉、鮑這兩位西洋傳教士，作了簡短的形容，這些形容正好反映朝鮮人對於西洋人的看法。他指出兩位傳教士的樣貌及外表：「劉年六十二，鮑年六十四。雖鬚髮已衰白，而韶顏如童，深目睛光如射，宛是壁畫中人也。皆剃頭衣帽為胡制，劉戴亮藍頂，鮑戴暗白頂，劉三品鮑六品，皆欽天監職也。入中國已二十六年，航海數萬里，至福建始下陸云。」¹²⁵洪大容一方面指出傳教士外表雖如教堂壁畫人相近，但仍戴著頂戴，屬於朝廷官員，亦知道他們已在中國居住接近二十多年，可見洪大容對於西洋人的形象一直並不了解，只有在參觀教堂後，才略知一二。

洪大容在參觀教堂之後所留下的筆記〈劉鮑問答〉中，頗能說明利瑪竇與西洋的關係，也說明了他帶來中西文化的交流。後來，洪大容問到劉松齡和鮑友管的來華目的及其自己國家的情況時，洪大容才了解到劉松齡和鮑友管雖然同為西洋人，但是兩者並非同一個國家，書寫同一種文字的

123 洪大容對於劉松齡及鮑友管的中文程度，有以下說明：「二人居中國久，雖略通漢字書，不足以達意，所以倩人書如此，只見拜謝之意。」一直以來，朝鮮使節都與中國知識分子，以筆談方法進行交流，由於雙方皆用漢字，故不困難。例如：洪大容便與嚴誠、潘庭筠、陸飛等人以筆談交心。然而，一般傳教士大多只學漢語，而不學漢文，故無法有效地與洪大容等人溝通，最後便需要依靠他者進行交流。參洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁43。

124 「初八日，與李德星，譯官洪命福，同車而往。命福頗聰明習漢語，將以通話也。」洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁43。

125 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁45。

人，¹²⁶這一切都增長了他對西洋的地理及國家的認識，並開始嘗試粗淺地描繪西洋的概況。

其次，洪大容亦詢問了關於西洋人使用文字的情況，了解他們是否使用漢字。而劉松齡則回應「我國諺字」，所謂諺字，即拼音文字，如韓文一樣。同時，劉松齡亦強調雖沒有漢文，但在其語言之中，仍能表達漢文部分字句的相關意思，並舉「天命之謂性。率性之謂道」為例，說明其語言中亦有類似的話。¹²⁷

在對西洋有了初步的了解之後，洪大容集中與劉、鮑討論他最感興趣的西洋事物，那就是關於測量天文及科學技術。洪大容還在朝鮮時，雖然曾經在羅景績的指導和安處仁的協助下，製作了小型的自鳴鐘，但是在天主教堂看到其他大型的鐘的時候，仍顯得非常的驚訝，由是瞭解到其製作鐘錶的技術相當粗糙。¹²⁸關於製作鐘錶的問題，他在北京城內遇見了陳哥（生卒不詳）及兩渾（生卒不詳）先生，亦有所討論：

又有徑寸兩小囊，裝以文繡，余熟視之，兩渾覺之，解與之曰：「公豈欲見之乎？」余辭謝。問其名，一曰日表，所以考時，一曰問鐘，所以隨問而擊鐘。皆內藏機輪，細如毫絲，兩渾皆開示之。兼指問之之法，忽有鐘聲出其中三次，又疊打二次而止，三次者，未正也。疊打二次者，二刻也。問之之法，有小柄微按之而鐘響矣，連問之而不變其數，少間又問疊打三次，是為三刻也，隨時隨刻，各有其數，不問則不鳴也。聞是出於西洋，時器之至巧者也，余請借數日，

126 「[……] 蓋泰西，海外絕國，書不同文[……]」洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁43。而事實上，劉松齡當時出生於奧地利統治下的斯洛文尼亞地區，而鮑友管則是德國人。在當時兩地分屬兩個國家，分別是奧地利帝國及普魯士。

127 「余曰：『西人亦有漢書乎？』劉曰：『只有我國諺字，如天命之謂性，率性之謂道，有其語而無其書。』」洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁56。

128 Seong-rae Park, "Western Science and Silhak Scholars," p.339.

兩渾快許之無難色，余並以藏于腰曰：「此天下之寶，苟或有傷，當無顏更見。」¹²⁹

從上引文可見，在洪大容的既有知識中，自鳴鐘只是固定的、小型的。但是，經歷過在教堂與劉鮑討教鐘的問題，又在北京城與兩渾、陳哥二人的對話中得知鐘原來可以攜帶，凡此種種，都可說是北京燕行所為他帶來的一個大刺激。

除了自鳴鐘外，洪大容又討教了關於天文學中的太陽黑子現象。

余曰：「曾聞日中有三黑子，今無有，何也？」劉曰：「黑子不止於三，多或至於八，但時有時無，此以日行翻轉如毬，此刻適值其無也。」¹³⁰

洪大容對於太陽黑子的無知反映出朝鮮人的天文知識非常淺陋，他還認為這是非一般現象，但當劉松齡解釋這屬正常現象時，就連洪大容這樣對天文知識有興趣的士人，其對於西洋人的知識都如此膚淺，一般的朝鮮人就更不能相提並論了。

還有，洪大容請教關於渾天儀的事：

余曰：「愚不揆僭率，作渾天儀一座，考諸天象，多有違錯。貴堂當有奇器，願賜一覽。」答曰：「觀象臺儀器，甚可觀，此中只有平常破物，余又強請之。乃令侍者持一器來，襍紙甚厚，正圓徑不過一周尺餘，上畫列宿，兩錫環相結為黃赤道。使之東西遊移，南北極各施直鐵，使不得南北低仰，以測歲差云。」¹³¹

129 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈兩渾〉，頁88-90

130 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁55

131 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁53。

洪大容謙虛地說其所作的渾天儀，在測量天象時出現誤差，希望劉鮑等人能夠提供一些相關器物讓他參詳。但劉松齡推說教堂中所有只是普通物件，只有觀象臺之儀器才值得參考，但仍在洪大容的要求下，解說了一些測量儀器，但這已足夠令洪大容大開眼界。其後，劉松齡進一步解說南懷仁時代所組建而成的觀象臺，¹³²鮑友管亦展示了觀象臺的圖表，圖中有不少儀器，令洪大容非常感到興趣，並提出極欲參觀的要求。但鮑友管以觀象臺為禁地為由，拒絕洪大容的要求，令洪大容頗為失望。¹³³

然而，洪大容並沒有因此而放棄，他在回國之前自行前往參觀了觀象臺，據他的觀察：

廨舍之西，有數尺平臺，方數十步，東有渾天儀及渾象，西有簡儀，皆青銅，其一規之大，可五六把。四圍護以石欄，簡儀之制繁甚，倉卒不可悉。渾儀是宋制，載在書經集傳者，明正統中所製，雖廢而不用，其雙環水準直距諸法，猶有可考。北有銅櫃，蓋用以激水，而機輪散失，不可考。臺上諸器，皆康熙以來所製，其六儀，一天體儀、二赤道儀、三黃道儀、四地平經儀、五地平緯儀、六紀限儀，皆出於西法東來之後，比郭守敬舊制，迥益精密。近又以六儀之繁，更製一儀，以兼六用，而器物益繁，終不及六儀各用之為便簡云。¹³⁴

132 觀象臺自明英宗（朱祁鎮，1427-1464，在位於1436-1449及1457-1464）起建立，在南懷仁擔任欽天監期間，製造了各種天文儀器，協助朝廷準確地量度天文現象。關於觀象臺的歷史發展，臺灣學者國立故宮博物院圖書文獻處助理研究員周維強的研究，最值得關注。關於南懷仁與觀象臺的關係，可參考周維強：〈欽若昊天：二十世紀前明清北京古觀象臺探微〉，《淡江史學》，第23期（2011年9月），頁71-101；並參周維強：〈康熙間曆法對決與觀象臺歐式天文儀器〉，《故宮文物月刊》，第344期（2011年11月），頁58-67。

133 「鮑示觀象臺圖印本一張。臺上列十數儀器。制作奇巧。余曰：『觀象臺切願一見，何以則可？』答曰：『觀象臺係禁地。閑人不得雜進。親王大人輩。亦不得撞進云。』」洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁53-54。

134 洪大容：《湛軒燕記》，卷3，〈觀象臺〉，頁332-333。除觀象臺外，他亦參觀了東天主堂，比較了各地的儀器情況。

最初，洪大容只在城牆外觀察。後來，他向觀象臺的守衛要求入內參觀，一開始守衛拒絕了他的要求，但後來守衛認為沒有官員在當地訪問，乃允許洪大容入內參觀一會。¹³⁵在參觀期間，他仔細觀察了裡面各種儀器，並對這些器物的設置及用途十分佩服。此役觀象臺之行，可說是洪大容爲了完成其燕行的最大的動機，得以透過中國將他心中對西洋技術的興趣，一一加以印證。事實上，洪大容參觀教堂及觀象臺，不僅解開了他心中的疑惑，同時也確立了他對西洋人及西洋事物的看法。

值得一提的是，洪大容在撰寫燕行紀錄時，不但已顯示他對西洋技術及西洋教士的狀況有初步的瞭解，更從劉松齡身上及後來在街上與兩渾的對談中，展示其對天主教這個當時西洋世界中的主流宗教也有初步的想法。

皇明萬曆中，利瑪竇入中國，西人始通。有以算數傳道，亦工於儀器。其測候如神，妙於曆象，漢唐以來所未有也。利瑪竇死後，航海而東者常不絕，中國亦奇其人而資其術，好事者往往兼尚其學。康熙末，來者益衆，主仍採其術，爲數理精蘊書，以授欽天監，實爲曆象源奧。¹³⁶

在上述的說明中，洪大容已明白天主教耶穌會士來華後的傳教模式，知道他們是利用西洋技術及曆法的研究，去吸引中國人及清廷認同及支持他們留在中國。¹³⁷由此可見，洪大容儘管對天主教並無太大興趣，但比之中國士人，他仍對傳教士及其傳教發展概況有較深的認識。¹³⁸就在此基礎之

135 洪大容：《湛軒燕記》，卷3，〈觀象臺〉，頁332。

136 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁40。這反映了洪大容對於傳教士來華的工作，只關心於他們對天文上及技藝上的貢獻，亦反映了當時傳教士被定性為一些精於數理天文之異域人士，其宗教性質因而被忽略。

137 林金水、鄒萍：《泰西儒士利瑪竇》（北京：國際文化，2000年），頁237。

138 這一特點，能在洪大容與嚴誠等人對話中有所顯示。來自浙江的嚴誠及潘庭筠在洪大容的對話期間，才知道天主教堂仍然在京師存在。「力聞曰：『此有明禁。』余曰：『明禁者謂朝禁耶？』曰然。余曰：『既有朝禁，京城中何以有建堂耶？兩人皆驚曰：『在何處？』余曰：『有東西南北四堂，其東西二堂，弟亦見之。西洋人來守傳教。』兩生曰：『弟等來京屬耳，尚未聞之。』」關於此，詳參洪大容：《湛軒先生

上，洪大容乃向劉松齡請教天主教的核心思想，而劉松齡提出天主教所信仰的天，亦即孔子所謂的「郊社之禮」。

余曰：「凡人之幼學壯行，以君親為尊，聞西人捨其所尊，另有所尊云，是何學也？」答曰：「我國之學，理甚奇奧，不知尊駕欲知何端？」余曰：「儒尚五倫，佛尚空寂，老尚清淨，願聞貴方所尚。」答曰：「我國之學，教人愛尊天，萬有之上，愛人如己。」余曰：「愛之云者，指何耶？抑別有其人耶？」答曰：「乃孔子所云郊社之禮，所以事上帝也，並非道家所講玉皇上帝。」又曰：「詩經註不言上帝天之主宰耶。」¹³⁹

劉松齡嘗試說明一種自利瑪竇以來，一直傳授予中國社會時的傳教理念，說明天主教與孔子之學有密切關係，讓社會容易接受。¹⁴⁰而洪大容對於其解釋仍然有所懷疑，天主教的想法與儒家接近，何以不繼續維持儒家文化，而轉向天主教信仰。¹⁴¹這種質疑正反映出洪大容儘管對西洋文化有所興趣，但並不等於跟隨及認同，就是當時朝鮮社會在儒家文化籠罩下，對外來文化的質疑的一個例證。

洪大容從劉松齡等人的個人生活，談論到宗教與其生活的關係。由於朝鮮人對於家庭及父子關係非常重視，洪大容乃特意瞭解劉松齡的家庭狀況，例如天主教是否不容許結婚等問題，希望瞭解更多關於天主教的內容。

文集》，卷2，外集卷2，〈杭傳尺牘·乾淨衙筆談〉，頁199-200。

139 洪大容：《滄軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁52-53。

140 當時利瑪竇得知孔子言天，與天主教中的天主，有若干相關論點，於是便利用此，作為翻譯耶和華及相關教義的替代品。關於此，詳參陳國棟：〈從「天主實義」看利瑪竇對中國儒家之理解〉，《中華文化復興月刊》，第13卷第11期（1980年11月），頁37-41。

141 楊雨蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁181。

余曰：「僉位有子否？」劉笑曰：「本不娶妻，何得有子？」余曰：「貴國之教，不令娶妻乎？」劉曰：「不然，吾輩為傳教而來，一來不復還矣，雖欲娶妻，得乎？」¹⁴²

劉松齡表示自己因傳教而無娶妻生子，但並非宗教教條所禁止。¹⁴³這語實際希望說明出天主教與儒家家庭觀並無矛盾之處。從而希望相信洪大容等朝鮮人，能夠明白天主教並無對抗中國文化的問題存在。雖然，洪大容並無追問下去，但是亦因而形成了各種疑惑。故不難明白後來洪大容為何與陳哥及愉郡王子兩渾在天主教問題上作出對話。

在正月初十，即第一次探訪天主堂之後的第三日，洪大容在琉璃廠附近，一間商店前認識了陳哥及愉郡王的少子兩渾，並與他們作出了交談。交談期間，得知陳哥是信奉「西教」之人，於是便與陳哥討論關於天主教及儒學的分別，陳哥認為天主教讓他可以「將以求福於後生」，而洪氏則反駁「孔夫子之教，亦令人如此而已。苟心絕惡念，言無妄發，何往而非福也？」¹⁴⁴這段對話，反映出天主教在華傳教的一大問題，就是信眾如何接收傳教士對於天主教教義的理解。商人陳哥和親王兩渾都同意天主教乃追求所謂來生的幸福，準此而言，洪大容覺得不需要特別信奉天主教，因為中國傳統之儒家就能夠為人帶來幸福，根本沒有必要信奉各種外來宗教來補充這方面的不足。這種懷疑雖然未必對當時朝鮮社會帶來任何衝擊，但卻引起了朝鮮人對西學的各種懷疑，致使後來各方學者紛紛尋求各種方法去認識、去了解西方文明，從而影響日後的北學成長以及天主教在朝鮮的傳播。

除此之外，洪大容與嚴誠、潘庭筠等江南士人的對話，也可以發現朝鮮人對西洋的認識，較中國人更認識得多。在眾人的一次聚會之中，洪大

142 洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈劉鮑問答〉，頁56

143 高王凌在其文章解釋，他是為了傳教而不介意作出有關犧牲。關於此，詳參高王凌：〈劉松齡：最後的耶穌會士〉，頁169。

144 關於此，可參考洪大容：《湛軒燕記》，卷1，〈兩渾〉，頁84-101；另一方面，金泰俊在此嘗試引述此，建構洪大容的天堂與地獄說，詳情可參考金泰俊：《虛學から實學へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁44-46。

容問及關於西洋傳教士的狀況，相信是與他參觀過南堂後，對天主教的種種問題而產生的煩惱有關。他亦藉著與嚴潘陸等人的交流，向他們請教天主教的信仰。然而，潘庭筠卻認為「西教亦行於中國，此禽獸之教，士大夫皆以為非。」¹⁴⁵而且，潘雖然批評西教為禽獸之教，但他們亦了解到耶穌釘上十字架與宗教成立的關係。

明萬曆時，西洋利瑪竇入中國，其教始行。有所謂十字架者，教中人必禮拜之。以為西主受此刑而死，可笑。西教中主意，蓋多不經語誑惑，且西主慘死，因立教而罹罪。入教者當涕泣悲痛，一念不忘，其惑甚矣。¹⁴⁶

由此顯示中國知識分子雖然對天主教的批判非常負面，但是對天主教立教的由來及其信仰亦有所認知。不過，正當洪大容討論當時中國禁教的情況是朝禁還是國禁時，嚴、潘等人才在洪大容的口中得知北京仍有天主教堂。¹⁴⁷

以上兩點充分說明了當時中國社會對西洋事物雖有了解，但不太理會與關心，他們對於當時天主教的發展並不理解。相反地，朝鮮社會自踏入「北學時代」及實學的興起，不少朝鮮知識分子即希望從西洋傳教士口中，取得更多關於西洋知識及宗教的瞭解，去回應朝鮮社會的各種問題。

洪大容於燕行期間又參觀了東堂，是繼南堂之後所參觀較有規模的北京教堂。

145 潘的言論反映了傳統中國士大夫站在儒家立場下對西洋思想的排斥情況，由於儒家強調建基於人心的「親親而仁民，仁民而愛物」這類等差之愛，然而，基督教所強調的是神愛世人般的博愛精神，故普通的儒生便指出基督教是「禽獸之教」。

146 關於三人涉及天主教的對話，可參考洪大容：《湛軒先生文集》，卷2，外集卷2，〈杭傳尺牘·乾淨衙筆談〉，頁199-200。

147 洪大容身處的北京正是乾隆進一步落實禁教的時期，所以，不難理解他們會驚訝北京有教堂。關於此，詳參高王凌：〈劉松齡筆下的乾隆十三年——劉松齡研究之二〉，頁93-95。

天主堂有四，南北未聞，西劉、鮑所居，東堂不及西堂。遊觀者或往焉。正月二十四日，由蒙古館，過北玉河橋，循宮牆而北百餘步，折而東出大路，又北行里許，復折而東百餘步，道南見屋薨恠奇，可知其為西制也。守者王姓連山驛人，自言朝鮮人累主于其家，是以見朝鮮人，如故人云，歡迎無難色，亦不索面皮。入堂，其器物之奢，遜於西堂，而壁畫之神巧過之。北壁亦有一畫像，毛髮森森如生人，前有兩人立侍，始入門望見，半壁設彩龕，安三塑像，心異之，以為塑像之妙，非佛家所及，及至其下而摸之，則非龕非塑，乃壁畫，真畫妖也。又有一像，頭戴如東坡笠，目瞑而立，傍有櫃貯冠，高幾梁玄黃參半，衣是紅緞，以金絲織紋，而云是臨朝時着也。堂有自鳴鐘樓，與西堂之制大同。樓下有日晷石一雙，西出門，有數丈之臺，曰觀星臺。上建三屋，中屋藏各種儀器，門鎖不可開，穴窓而窺之，略見渾儀遠鏡等諸器而不可詳也。屋霤之南，通穴至簷，廣數寸，掩以銅瓦如其長，每夜測候，啓而窺中星云。臺下庭廣十數畝，築甃為柱，長丈餘，上有十字通穴，遍庭無慮百數，蓋春夏上施竹木，為葡萄架，柱傍往往聚土如墳者，葡萄之收藏也。庭東有屋數間，中有井，井上設轆轤，傍施橫齒木牙輪，平轉如磨。壁有柳罐數十，王姓言春夏汲水，以澆葡萄，機輪一轉，數十灑子鱗次上水，人不勞而水遍於溝坎。滿庭，每夏熱，濃翠厚蔭，如張重帟珠帳，秋熟藁藁萬顆，實為都下勝賞。釀酒有西法，香烈絕異，其護養之勤，專為釀酒用云。¹⁴⁸

洪大容在這次天主堂的參觀中，關注的當然有教堂神像及壁畫，這在上引文中均有描述，但是，他似乎更加注意到教堂內釀製葡萄酒的情況，

148 洪大容：《湛軒燕記》，卷3，〈東天主堂〉，頁334-336。值得注意的是，在最早輯錄的《湛軒燕記》版本中，上文的標題為〈天象臺〉，而非〈東天主堂〉。依筆者之見，由於北京實行禁教，當時為避免朝廷的追查，最早版本只好將〈東天主堂〉改為〈天象臺〉，而其後刊行的《燕行錄全集》則恢復原貌。

並被當中的製作過程所吸引。洪大容並無刻意的對西洋人的飲食加以記載，但隨手寫來仍呈現其對於西洋飲食的好奇心，相當程度地增廣了他對西洋的見聞。

從以上所述，儘管學界始終無法判定洪大容對天主教的態度，但基本上，從他與劉、鮑之間的對話，與陳哥、兩渾的交流，以及乾淨衞的會面中，多次高度肯定傳教士的天文技術與西洋藝術及文化，卻又多次批評天主教作為宗教的各種教義，認為沒有放棄儒家改信天主教的必要。由此可見，洪大容的西洋觀，在此次北京燕行的各種矛盾行為中，得以一一體現。一方面，他認同西洋人及西洋事物對文化及科技上帶來的貢獻，另一方面，他又不太能接受新宗教。這些觀念如非透過燕行參觀北京各地西洋建設，並且在北京與不同人士接觸及交流，是無法加以確立的。而事實上，與傳教士的交流及觀察西洋事物的機會，在清代朝鮮人中，就只有透過北京，才能夠做得到。¹⁴⁹因此，燕行使利用此狹窄的管道，遠赴屬於「接觸空間」的北京，汲取了很多當時的西洋資訊，成為推動日後的朝鮮北學、西學以及天主教的發展的雄厚資本。事實上，洪大容在這次燕行經歷中的所見所聞均詳細的紀錄下來，其對這些經歷的關注及重視程度，可見一斑。憑藉這些記載，我們乃可以建構其關於西洋的思想及觀點，不論是從微觀或宏觀的角度出發，都是很好的切入點。

伍、洪大容燕行後著作中的西洋觀

燕行對於洪大容來說，是體現其心底問題的經歷，而洪大容一直質疑的是傳統理學對社會所帶來的影響，是否除理學以外，諸如實學或西學等就不能成為重要的學說，作為處理社會問題的依據。當然，我們從其燕行

149 在洪大容之後，朴齊家、朴趾源、柳得恭等人亦利用去北京的機會認識到西洋事物及各種相關思想。不過，最值得注意的是李承薰（1756-1801），他在朝鮮初步認識天主教教義後，前往北京，在北天主堂遇見傳教士湯士選（Alexander de Gouvea, 1751-1808）和梁棟材（Jean-Baptiste-Joseph de Grammont, 1736-1812），並在他們的協助下，成功洗禮，成為第一個經浸洗的朝鮮天主教徒。關於此，可參考楊雨蕾：《燕行與中朝文化關係》，頁182-191。

的過程中，亦可看見其西洋觀形式後的狀況。不過，更需注意的是他在一七六五年的燕行後所寫下的各種著作，更具體的呈現其燕行經驗如何建構其西洋觀。¹⁵⁰

在燕行期間，洪大容接觸地傳教士劉松齡，他是一位出色的科學家和天文家，如其他的傳教士一樣，他擁有計算曆法及天文的技術，而得到朝廷的賞識，留京效力。所以，劉松齡在乾隆年間，能夠取代戴進賢成為欽天監的正監，並擔任此職數十年。他早在擔任前任欽天監正監戴進賢的助手時，已協助清廷在一七五二年寫成重要的天文書籍《儀象考成》，這是一本很重要的工具書，是說明天象現象及位置的重要書籍。¹⁵¹可見，劉松齡的天文知識並不簡單。因此，洪大容在與劉松齡對話後，對天文現象的興趣大為增加，歸國後，便結合其自身的經驗，在朝鮮寫下一本虛構的對話小說《鑿山問答》，這本對話小說描述了他如何在燕行期間吸納西洋知識並建構其獨特的西洋學問的過程。

《鑿山問答》中模擬兩位學者，一位是隱居讀書三十年的虛子，另一位則是曾前往北京六十日的實翁，實翁當係洪大容自身的投射。

子虛子隱居讀書三十年，窮天地之化，究性命之微。極五行之根，達三教之蘊。經緯人道，會通物理。鈎深測奧，洞悉源委，然後出而語人，聞者莫不笑之。虛子曰：「小知不可與語大，陋俗不可與語道也。」乃西入燕都，遊談于搢紳，居邸舍六十日。¹⁵²

150 Lee Hyung-dae, "Hong Dae-yong's Beijing Travels and His Changing Perception of the West-Focusing on Eulbyeong yeonhaengnok and Uisan mundap," *The Review of Korean Studies*, 9, 4 (2006), pp. 45-62.

151 允祿、戴進賢等：《欽定儀象考成》（臺北：臺灣商務印書館，1985年據文淵閣本四庫全書影印），子部天文算法類，第793冊。另參高王凌：〈劉松齡：最後的耶穌會士〉，頁166。

152 洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，《鑿山問答》，頁339。何謂鑿山，鑿山者實指幽州的鑿巫閭山，實即暗指北京。關於此，詳參祁慶富、郭平：〈清代朝鮮使臣與鑿巫閭山〉，收於北京大學韓國學研究中心（編）《韓國學論文集》（北京：北京大學出版社，2006年），第15輯，頁80-87。

洪大容從未踏進朝鮮知識分子的中心城市——漢城——與其他士人交流，一直留在鄉郊讀書，或跟從羅景績製作天文儀器，後來有幸到北京與各人交流，乃是三十年後的事。所以文中指虛子隱居三十年，後來獲得遠赴北京的機會，正好說明故事的主角是自己。

然而，洪大容的思想及其燕行的決定，仍未能得到朝鮮知識分子的認同，當時金鍾厚仍再次批評他：

人為萬里疆外役，而去不送來不迎，乃欲屈而致之荒野之間，何望其有成乎？瞻仰而已，茲辱手教，欣荷如何，又喜尊體一向冲弛也。第承不眠之憂，久而未已，是切仰念。某瘡喘遇涼，不蘇而欲添奈何，頃與族叔妄論足下客虜時事，不覺其言之過甚，正用悚息，乃蒙洪度包容，而從以牖曉備至，思欲疏破滯塞，偕之大道。甚盛意也。其又何敢自外不盡言，以求卒教耶，僕於前冬病中，奉一書送足下之行，止舉腥穢讐域云云，而不復及持己接物之方，則僕有罪焉，然亦惟恃足下之於是行也，必能深存忍痛含怨之意。惟衛父兄廣見聞以外，凡有毫毛干醜虜事若無觀耳，且自謂腥穢讐域之語，雖甚寂寥，亦足為警動足下之心也。及聞其與荆頭舉子結交如兄弟，至無所不與語，則不覺驚歎失圖，而未暇究其精微，今因來諭而繹思之。¹⁵³

由此可見，金鍾厚根本不明白洪大容一直以來的燕行目的，一直認為他與低俗的清人交流。而事實上，洪大容並不只是透過與嚴誠等人的交談就確立其北學及西學思想，同一時間，他亦與在清廷工作的耶穌會士接觸。但金鍾厚在強烈的華夷觀念影響下，根本無法理解洪大容的想法。因此，洪

153 關於此，詳參金鍾厚：《本庵集》（首爾：奎章閣藏書，1797年），卷3，〈答洪德保〉，頁380上。在金鍾厚的兩次與洪大容的通信中，表明他一直反對洪大容前往燕行的舉動，其實亦都讓洪大容一直不敢透露其在燕行後的真切感受，故只能以虛構的故事，表達其思想的概況。另外，在嚴誠《鐵橋全集》中所收錄了與洪大容的對話，在洪大容的著作中有部分被刪除，亦顯示他擔心朝鮮知識分子對他燕行的排斥。

大容便不以第一人稱的身分闡述其燕行後的感受，正是反映其觀點在當時不會被社會所接受，因為當時朝鮮社會對西學或清文化仍然加以排斥，但無論如何，《鑿山問答》一書是朝鮮人經歷燕行後對西洋觀的感受及反應的重要呈現。

在《鑿山問答》中，洪大容企圖否認傳統中國對天文現象的理解，指出世界並非天圓地方，而是地球是正圓之論述。他又指出地球是水土之質，是不斷自轉的。又指出在地球之中，擁有地心吸力，使天下萬物都能夠依附在地面之上。¹⁵⁴

夫地者，水土之質也，其體正圓，旋轉不休。渟浮空界，萬物得以依附於其面也。虛子曰：「古人云天圓而地方，今夫子言地體正圓，何也？」實翁曰：「甚矣，人之難曉也，萬物之成形，有圓而無方，況於地乎？月掩日而蝕於日，蝕體必圓，月體之圓也。地掩日而蝕於月，蝕體亦圓，地體之圓也。然則月蝕者，地之鑑也。見月蝕而不識地圓，是猶引鑑自照而不辨其面目也，不亦愚乎。」¹⁵⁵

在當時朝鮮社會，洪大容即使得羅景績的指導，能自研渾天儀，也未必能建構此先進的天文知識，這絕對是其燕行期間參觀觀象臺，與劉、鮑對話，甚至購書而所獲得的知識，再配合其自身的想像，才得以建構的結果。¹⁵⁶所以，洪大容在北京的經歷絕對是最重要的關鍵，才能協助他建立這一全面及近乎近代科學理解的天文知識。¹⁵⁷

154 金柄珉：〈論洪大容的哲學思想和文化意識——以鑿山問答為中心〉，《東疆學刊》，第28卷第1期（2011年1月），頁2。

155 洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，《鑿山問答》，頁346-347。

156 金柄珉在其論文中，只勾勒出洪大容的天文思想，除說明洪大容北學思想的氣質一體精神的建構，唯物自然主義的申論及佩服洪大容的智慧，但卻沒有進一步說明推動其天文思想的來源。關於此，詳參金柄珉：〈論洪大容的哲學思想和文化意識——以鑿山問答為中心〉，頁2-3。

157 虛子對實翁所述的西洋天文技術不太認同，認為孔子所述之天行健，足以解釋。由此可反映，洪大容反映下的實翁，所提及的天文觀，來自西洋的，相信洪大容在北京燕行

另外，洪大容在《鑿山問答》中，亦從華夷之別的觀點闡述其西學觀。洪大容在其燕行之前，鮮少討論華夷之別，我們只能在他的理學思想中，觀察其洛學精神的影響，但在《鑿山問答》書中，藉虛子指孔子作春秋分四夷為例，反對實翁之華夷不分說，引出實翁的反駁，指出天地所生養的都是人者，則不能因習俗、文化的不同，而分為華夷，而應是「華夷一也」。

虛子曰：「孔子作春秋，內中國而外四夷，夫華夷之分，如是其嚴。今夫子歸之於人事之感召，天時之必然，無乃不可乎？」實翁曰：「天之所生，地之所養，凡有血氣，均是人也。出類拔華，制治一方，均是君王也。重門深濠，謹守封疆，均是邦國也。章甫委貌，文身雕題，均是習俗也。自天視之，豈有內外之分哉。是以各親其人，各尊其君，各守其國，各安其俗，華夷一也。」¹⁵⁸

實翁曰：「〔……〕臟腑之於肢節，一身之內外也。四體之於妻子，一室之內外也。兄弟之於宗黨，一門之內外也。鄰里之於四境，一國之內外也。同軌之於化外，天地之內外也。夫非其有而取之謂之盜，非其罪而殺之謂之賊。四夷侵疆，中國謂之寇。中國瀆武，四夷謂之賊。相寇相賊，其義一也。孔子周人也，王室日卑。諸侯衰弱，吳楚滑夏，寇賊無厭，春秋者周書也。內外之嚴，不亦宜乎。雖然，使孔子浮于海，居九夷，用夏變夷，興周道於域外，則內外之分，尊攘之義，自當有域外春秋，此孔子之所以為聖人也。」¹⁵⁹

之後更新了不少他原來的天文及科學方面的技術知識。關於此，詳參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，《鑿山問答》，頁352。

158 洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，《鑿山問答》，頁381。

159 他以孔子用夏變夷的精神，認為朝鮮人不應排斥清文化，而是互相接受。洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，《鑿山問答》，頁381-382。

其實以上兩段引文反映了洪大容對清文化與西洋事物的接受度。由於西洋事物與清文化一直都未受朝鮮所接受，朝廷對西學一直有所排斥，故洪大容所謂的「華夷一也」，並非單指清文化與中華文化的融合為一，同時也是世界各地的文化的融合為一。事實上，洪大容在北京所最關心的，正是各種與西洋及天文技術有關的學問，訪談的內容大多圍繞西學為主，由此推論，洪大容的「華夷一也」的態度，亦可延伸至其對西學及西洋思想的想法。¹⁶⁰

洪大容在燕行後的第八年，亦即一七七三年撰成了《籌解需用》。《籌解需用》的內篇是一本傳授中國算術技術的教科書，從乘法、加法、除法、分數等，到面積、體積及開方等算術基本術法，皆包羅其中。¹⁶¹而外篇則是在基本算數以上的數學技術，如測量、製作科學儀器、測地球、北極、天地等技術都有所記載。¹⁶²

在傳統的中華文化之中，學習算術一直都是不受關心的學問，無論在中國還是朝鮮，算術之學都是屬於主科以外的輔助之學，故不值得投入更多。然而，洪大容認為孔子也提倡算術之學，亦視算術為六藝之一，認同其實用性。¹⁶³而洪大容認為算術不受尊重，是由於各自解釋及演繹，未得到整理。所以，他嘗試著一書，讓後世能夠好好掌握這實用之學。洪大容勇敢地提倡此實用之學，在當時朝鮮社會殊不簡單。《籌解需用》書中所涉及測量天經地緯、地球及北極等知識，¹⁶⁴都是傳統朝鮮社會不會關心的內容，在朱子學為思想中心的朝鮮社會，只有對性理學關心，才是學者應有的表現。但洪大容在北京既與傳教士交流，又參觀觀象臺，對科學技術

160 姜在彥亦是少數認為洪大容的「華夷一家」說可放大至西洋觀的討論，而非單單北學觀，關於此，詳參姜在彥：《朝鮮的西學史》，頁160-168。

161 洪大容：《湛軒先生文集》，卷2，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第2603卷，外集卷4-5，〈籌解需用內篇〉，頁300-474。

162 洪大容：《湛軒先生文集》，卷3，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，第2604卷，外集卷6，〈籌解需用外篇〉，頁14-88。

163 「孔子嘗為委吏矣，曰會計當而已矣。當會計者，舍算數奚以哉。史氏言孔門諸子之盛，以身通六藝稱之，古人之務實用也如此。孔氏之所以教者，其可知已。」洪大容：《湛軒先生文集》，卷3，收於文集編纂委員會（編）《韓國歷代文集》，卷2603，外集卷4，〈籌解需用序〉，頁300。

164 洪大容：《湛軒先生文集》，卷3，外集卷6，〈籌解需用外篇〉，頁21-23。

的興趣更形鞏固。他擺脫了傳統的理學包袱，致力於推動科學技術的應用，肯定西方的測量之學的成效及功用。¹⁶⁵《籌解需用》的成書絕非無意之作，實係燕行之後的刻意之作。

總而言之，洪大容雖然並不關心天主教等宗教問題，但是他對於外來文化的開放態度，在當時朝鮮社會可說是難以想像及非常罕見。然而，在經歷燕行後，他以大量的著作印證他對西洋科學技術及天文學的認識，並積極推而廣之。此外，他在《鑿山問答》書中所提倡的「華夷一也」說，進一步確定他燕行後所形成最重要的理念，就是放棄對「夷」的包袱，無論是清夷，或西夷，只要在世界裡的人，都應被尊重。凡此種種在洪大容的文字中所流露出華夷應融合為一的觀念，都是從燕行的經歷中所提鍊而形成的思想。

陸、結語

在洪大容的個案中，我們可以從他的個人背景中看見其西學思想的蘊釀，而由此產生對西學的種種疑問則需透過燕行去印證、去肯定。此外，從其後來的言論及活動中，我們可以窺探燕行對朝鮮社會建立西學觀的影響。但更值得注意的是洪大容的燕行對朝鮮知識分子的影響，如何促使後來者如李德懋（1741-1793）、朴齊家等人在他的影響之下，尋找各種機會紛紛燕行，並各自為不同的目標前往北京。¹⁶⁶

165 最簡單的例子，可從其《鑿山問答》中看見，他對於世界的經度量度，不再只是單純的中國視野的經緯度，而是世界性的，現代性的，他認為劃界實際上是任何地方分界都是無橫無倒的正界，即反映地球沒有一點是中心的。「且中國之於西洋，經度之差，至于一百八十。中國之人，以中國為正界，以西洋為倒界。西洋之人，以西洋為正界，以中國為倒界。其實戴天履地，隨界皆然，無橫無倒，均是正界。」關於此，詳參洪大容：《湛軒先生文集》，卷1，內集卷4，《鑿山問答》，頁351。

166 李德懋在其文集中，把洪大容與嚴誠等人的書信及筆談集結起來，雖然內容未有太大出入，但是可見李德懋對洪大容在京的活動，感到十分興趣。關於此，詳參李德懋、李光葵（編）：《青莊館全書》（首爾：首爾大學校古典刊行會，1966年），卷4，〈天涯知己書〉，頁129；另參夫馬進：〈1765年洪大容的燕行與1764年朝鮮通信使——以兩者在中國和日本對「情」的體驗為中心〉，頁184-185。

李德懋和朴齊家兩人在洪大容寫下關於北京的燕行記之後，即對於參觀北京產生很大的興趣，但遲至三十多年後，才分別先後前往北京。其中，朴齊家在一七九〇年的燕行中，不但參觀了北京的教堂，而且遇到乾隆年間最著名的士人紀昀（1724-1805），並與之交流，逐漸建立其北學及西洋觀念，¹⁶⁷最終提出了著名的《北學議》。¹⁶⁸由此可見，洪大容的燕行經歷，及其對北京和西洋事物的開放態度，是影響朴齊家等朝鮮知識分子日後思想轉變的重要關鍵。

洪大容的燕行經歷，不僅驅使朝鮮十八世紀末至十九世紀初的知識分子，紛紛利用燕行的機會，遠赴北京認識西學及天主教，更進一步改變了朝鮮社會及朝鮮人對西洋的心態。¹⁶⁹由於他肯定清文化，在「華夷一也」觀念的倡導之下，不少朝鮮人對西洋為之改觀，並開始接受，甚至認同西洋學問及宗教。其中，丁若鏞（1762-1832）、丁若誼（1760-1816）等第一批朝鮮天主教徒，¹⁷⁰以及朴齊家、朴趾源及李德懋等認同新思想及新技術的北學人物，都是深受洪大容燕行的影響，而後來提倡將西學及天文教融入朝鮮社會之中。

167 紀昀與朴齊家曾以撰詩來互相認識，紀昀先撰詩贈朴齊家曰：「貢篚趨王會，詩囊貯使車。清安真海鶴，秀語摠天葩。歸國憐晁監，題詩感趙驂。他年相憶處，東向望丹霞。」朴齊家送給紀昀的詩：「辱題僧孺館，勝御李鷹車。披扇驚文藻，陳詩婉正葩。蟲心猶慕鶴，鷲足敢先驂。喜我書厨潤，歸沾玉井霞。」朴齊家：《貞蕤集》（首爾：國史編纂委員會，1974年），〈次韻禮部尚書曉嵐紀公昀詩扇見贈〉，頁516下。

168 朴齊家在洪大容的經歷後，加上老師朴趾源的影響之下，撰成《北學議》一書，提倡向中國文化及清政權學習。朴齊家更向朝廷進諫，希望改革。關於《北學議》的內容，朴齊家在〈自序〉中指出：「今年夏，有陳奏之使，余與青莊李君（按：李德懋）從焉，得以縱觀乎燕薊之野，周旋于吳蜀之士。留連數月，益聞其所不聞，歎其古俗之猶存，而前人之不余欺也，輒隨其俗之可以行於本國，便於日用者，筆之於書。並附其為之利與不為之弊而為說也，取孟子陳良之語，命之曰北學議。」朴齊家：〈北學議自序〉，《貞蕤集》，頁602下。

169 葛兆光對洪大容以後各個燕行使對西洋事物的描述有進一步的說明，詳參葛兆光：〈鄰居家裡的陌生人——清中葉朝鮮使者眼中北京的西洋傳教士〉，《中國文化研究》，2006年第2期（2006年6月），頁6-9。

170 關於丁氏兄弟的信教經過，以及如何推動朝鮮天主教事務，詳參姜在彥：《朝鮮の西學史》，頁194-199及張存武：〈近世朝鮮與西方的接觸及中國的相應該態度〉，《韓國學報》，第16期（2000年6月），頁357-362。

值得一提的是，洪大容的燕行經驗，意味著朝鮮人對西洋的認識，必須透過北京才能形成。北京在當時可以說是東亞地區中少數能夠將廣泛文化聚集一起的空間，¹⁷¹不管是朝貢國的使節，還是來華傳教的傳教士，都必須前往北京履行其職責，但卻在職責以外，雙方能夠在這特殊的空間之中互相接觸，進行前所未有的文化交流。洪大容等朝鮮人正是憑藉其僅有的燕行機會前往北京，在禮節活動以外的空間，參觀教堂，接觸觀象臺，與中國士大夫對話，購買書本吸收外來知識，乃得以建構出各種獨特的西洋觀念。

總的來說，本論文研究洪大容的燕行，一方面指出朝鮮知識分子如何能夠利用燕行的機會，來改變自己的心態去接受或排斥不同的西學觀念，另一方面亦指出西洋思想如何透過燕行得以在朝鮮社會傳播，改變了朝鮮人對西洋的眼光。最後則是指出北京如何成爲接觸空間，爲不同的文化提供交流的平臺，以促進它們的進一步發展。

171 關於此方面的研究，除了本文曾提及的黃俊傑外，外文著作亦值得留意，例如David E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2009), pp. 17-38; Joanna Waley-Cohen, *The Sextants of Beijing: Global Currents in Chinese History* (New York: W. W. Norton, 1999), pp. 55-91; 山口正之：〈清朝に於ける在支歐人と朝鮮使臣半島流傳について〉，頁27-28。