

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2017.14(1)47

越南燕行使李文馥文化中華觀之特色

The Characteristics of the Cultural Views on Zhonghwa of the Vietnamese Diplomatic Envoy, Lý Văn Phúc: Based on His Mission to China

張哲挺

Che-Ting CHANG*

關鍵詞：越南、李文馥、中華、中國、東亞

Keywords: Vietnam, Lý Văn Phúc, Zhonghwa, China, East Asia

* 國立臺灣大學國家發展研究所東亞文化與思想組博士生
Ph.D. Student, the Graduate Institute of National Development, National Taiwan University

摘要

本文旨在探究越南燕行使李文馥文化中華觀之特色，文中針對中國、朝鮮、越南的傳統中華觀及中韓越日各國人物的中華觀進行研究，以分析其中華觀的特色，並歸納中華觀為「地理中華觀」、「文化中華觀」、「無中心的中華觀」三大類型，而李文馥的觀點屬於「文化中華觀」，他以「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」之有無作為中華與否之判準。李文馥出使福建時寫下〈夷辨〉一文，解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立起越南的文化主體性，廣受中國士大夫之好評與讚賞。他強調聖人教化的重要性，原本是民頑俗悍的地區，經過聖教化育之後，在文化上可由夷變華。在他的認知下，中華世界的成員不僅只有中國，還包括越南、朝鮮、日本、琉球，這個範圍符合當代東亞文化交流圈的概念，具有高度的時代意義與前瞻性。

Abstract

This paper aims to elaborate on the characteristics of the cultural views of Lý Văn Phức 李文馥, a Vietnamese diplomatic envoy, regarding Zhonghwa 中華. By focusing on the traditional views of Zhonghwa in China, Korea, and Vietnam, as well as the views of the figures in China, Korea, Vietnam, and Japan regarding Zhonghwa, this paper analyzes the features of these views and classifies them into three types, namely, “Geographic Views on Zhonghwa 地理中華觀”, “Cultural Views on Zhonghwa 文化中華觀”, and “Centerless Views on Zhonghwa 無中心的中華觀”. The views of Lý Văn Phức belong to “Cultural Views on Zhonghwa”, and Lý regarded “saint enlightenment 聖人教化”, “virtues and morals 綱常道義”, and “literacy, courtesy, and righteousness 文章禮義” as the standards to judge if something belongs to Zhonghwa. On his diplomatic mission to Fujian, he finished the essay “Distinction of Barbarians 夷辨”, where he deconstructed the China-centered concepts of world order, and then established the cultural subjectivity of Vietnam. This article won him favorable remarks from Chinese literati and officialdom. Meanwhile, Lý underlined the importance of saint enlightenment, and believed that a barbaric area would culturally change into a civilized area through saint enlightenment. According to his understanding, the members of the Chinese world include China, Vietnam, Korea, Japan, and Ryukyu. The coverage is consistent with the contemporary concept of the East Asian Cultural Sphere, and is highly meaningful and forward-looking in the era.

壹、前言

越南是東亞國家中，歷史上受到中華文化深刻影響長達千年之久的國家，而且也是受到儒家思想浸潤的國家。例如越南長期實施科舉制度來選拔官吏（直到1920年才廢除）、衣冠制度參考中國傳統制度、傳統上採用漢字為官方文字等。在東亞文化交流圈中，各國國情和民情皆不同，李文馥（1785-1849）身為越南士大夫且具有華裔後代之特殊身份，且曾經周遊列國，因此李文馥的中華觀就成為很有趣且值得研究的一個議題。

有關李文馥的生平，根據《大南寔錄》記載如下：

李文馥，字鄰芝，河內永順人，嘉隆十八年領鄉薦，明命初授翰林編修，充史館，累遷禮部僉事，協理廣義鎮務，兼管六堅奇，轉直隸廣南營參協，辦事多中窳，上嘉之，入為戶部右侍郎，署右參知。坐事削職，從派員之小西洋効力，又之新嘉波。尋開復內務府司務，管定洋船如呂宋、廣東公幹。又擢兵部主事，復如新嘉波，又累如廣東、澳門公幹。歷遷工部郎中，除工部右侍郎，兼奮鵬船如新嘉波。公回，署工部右參知，權理京畿水師事務。紹治元年，特授禮部右參知，充如燕正使。既而以外舶來沱汛，辦事不善，案擬發兵。尋開復侍讀。嗣德元年，遷郎中，辦理禮部事務。明年，擢光祿寺卿。尋卒，追授禮部右侍郎。所著有《西行見聞錄》、《閩行詩草》、《粵行續吟》、《鏡海續吟》、《周原襍詠》等集。文馥有文名，為官屢躓復起，前後閱三十年，多在洋程効勞，風濤驚恐，雲煙變幻，所歷非一，輒見於詩云。¹

¹ [越南]張登桂等：《大南列傳正編第二集》，卷25，〈諸臣列傳十五〉，收入許文堂、謝奇懿（編）《大南實錄清越關係史料彙編》（臺北：中央研究院東南亞區域研究

由前述李文馥的傳記可知，李文馥曾去過小西洋、新嘉坡、呂宋、廣東、澳門、北京等地，出使的閱歷豐富，在官場上浮浮沉沉，在十九世紀越南外交官中是極為特別且重要的一位人物。

東亞作為共同的文化圈不僅是當代文化研究學者的共識，越南燕行使者李文馥當時就有這樣的觀念，他在《閩行禠詠》的〈見琉球國使者並引〉中，強調中州、越南、朝鮮、日本、琉球是「天地間同文之國」。²而李文馥的祖先原籍福建漳州龍溪縣，明朝滅亡後，成為遺民流亡到越南。³李文馥作為明朝遺民的後代，其政治認同與文化認同所產生的張力也是與眾不同，他在文化上強烈認同一個東亞共同文化圈，他的遺民後代身分為其東亞世界觀奠定一個背景基礎。而他對西歐文化也有接觸和興趣，他曾訪問澳門博物館，看到澳門許多葡萄牙文化的特色。⁴李文馥曾周遊列國，使他成為越南十九世紀上半葉眾多越南燕行使中，最具國際觀的使者之一。由於李文馥具有中國遺民後代及具高度國際觀的特色，且有六次訪華之豐富經歷。因此本文擬以中韓越傳統的中華觀作為對照並對中越韓日歷代人物的中華觀進行比較、分析，以探究越南燕行使李文馥中華觀之類型與特色。於第二節先針對中國、朝鮮及越南的傳統中華觀進行研究，以資對照。第三節分析李文馥〈夷辨〉中的中華觀。最後於結論提出三種類型中華觀之比較與李文馥中華觀之特色。

計畫，2000年），頁504。

² 李文馥：「天地間同文之國者五：中州、我粵、朝鮮、日本、琉球。」見〔越南〕李文馥：〈見琉球國使者並引〉，《閩行禠詠》，收入中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院（合編）《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊（上海：復旦大學出版社，2010年），頁264。

³ 參見姚建根之簡介，收入中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院（合編）《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁209。

⁴ 〔越南〕李文馥：《粵行吟草》，二卷，《鏡海續吟草》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第13冊、第14冊。

貳、中韓越傳統的中華觀

在探討越南李文馥的中華觀之前，先針對中國、朝鮮及越南的傳統中華觀進行研究，以資對照。第三節分析李文馥〈夷辨〉中的中華觀。最後於結論提出三種中華觀之比較與李文馥中華觀之特色。

在討論中華觀之前，先探討「中國」這個概念。「中國」這個概念的內涵可以歸納為「地理上的中國」和「文化上的中國」。對於「地理上的中國」，在商代的甲骨卜辭中就有「五方」之說，而「中商」一詞可能是「中國」的概念淵源。⁵這代表商朝政府自認為處於地理中心。對於「文化上的中國」，在《戰國策·趙策》的言論中最能有效體現此一意涵。《戰國策·趙策》云：

中國者，聰明叡智之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷之所義行也。⁶

這段話是對「中國」的內涵做出具體的八點說明及詮釋。這種對於「中國」文化上而非地理上的解釋，使得詮釋的空間有了更大的開放性。換言之，只要符合這八項條件者即可稱為「中國」，而非統治領域一定要包括黃河流域的中原地區的國家才能稱為「中國」。這也可以給明清鼎革而華夷變態之後，越南、朝鮮、日本等國各自的中華觀提供理論依據，也為「文化中華觀」提供具體的範例。我們可以想像得到，若有一個國家具備了人文薈萃、民生富裕、聖賢教誨盛行、民眾講求仁義、外國人樂意前來參訪、國家的文化能影響外國，為外國所嚮往等，自然可以依據如上定義而被認定為「中國」。

⁵ 胡厚宣：〈論五方觀念與中國稱謂之起源〉，《甲骨學商史論叢·初集》（成都：齊魯大學國學研究所，1944年），第2冊。

⁶ [漢]劉向（集錄）：《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1985年），中冊，卷19，〈趙2·武靈王平晝閒居〉，頁656。

東亞的正統論主要有兩個典型：首先，以司馬光的《資治通鑑》為理論基礎，是一種現實主義的正統論。其次，以朱熹的《資治通鑑綱目》為理論基礎，為一種理想主義的正統論。朝鮮時期，朝鮮知識分子推崇朱子學傳承，因此所依據的主要是朱熹的正統論。中華觀與正統論息息相關，愈具正統性者，其「華」的程度愈濃。

比較司馬光、朱熹兩者的正統論，在朱子看來，真正的正統朝代只有夏、商、周、秦、漢、晉、隋、唐，所以三國時，蜀漢是正統，曹魏非正統，以反駁司馬光《資治通鑑》中以魏國為正統的作法。⁷元代理學家許衡（1209-1281）闡揚程朱學說，使朱熹學說在元朝定於一尊，但是盡量消除朱子中華觀的影響，於是以遼、金、元為正統王朝，因此許衡成為朝鮮儒生們論述正統論的反面典型。⁸基於共時性研究的觀點，筆者以與李文馥同時代的朝鮮儒學家成海應（1760-1839）的正統觀與中華觀來作對照，成海應有一篇重要著作〈正統論〉，他認為正統性具有程度的差別，並非只是有無的二分而已，從春秋以來，只有漢、唐、宋、明四個朝代得到天下的正統。而四朝之中，唐與宋皆篡奪前朝帝位，得位不正。⁹他說：

得天下而無疵議，人戴之、天與之，如三代之盛，唯漢與皇明也。皇明之世，閭門正於上，權柄不移于下，將帥不敢恣，直士奮舌強諫，朝廷清明純粹，比漢又過之。¹⁰

由此觀之，在成海應的評比架構下，能夠跟三代媲美而無爭議的正統朝代為漢朝與明朝，而明朝又勝於漢朝。因此他下了一個斷言：

自三代以來，居天下之正者，皇明也；合天下之統者，亦皇明也。夫正統者，有名有實者也。¹¹

⁷ 湯勤福：《朱熹的史學思想》（濟南：齊魯書社，2000年），頁158-165。

⁸ 孫衛國：《大明旗號與小中華意識》（北京：商務印書館，2007年），頁28。

⁹ [朝鮮]成海應：〈正統論〉，《研經齋全集》（漢城：許晟社，1982年），本集2，卷32，頁305。

¹⁰ 前揭文。

很明顯地，成海應認為三代以來最正統的王朝就是明朝。當時，明朝已經滅亡一百多年，正是清朝的鼎盛時期。如此的論斷，一方面對明朝具有高度的文化認同，認同明朝最具中華特質；一方面應與明朝在萬曆朝鮮之役（1592-1598）中救援成功有很大的關係，朝鮮學者感念明朝的救國再造之恩，而在正統性的判斷上對明朝給予了最高的評價。因此對於南明（1644-1662），成海應也有獨特的評價，他說：

皇明雖殘破，然弘光皇帝在南都¹²，則正統在南都；隆武皇帝¹³在福州，則正統在福州；永曆皇帝¹⁴在桂林、在緬甸，則正統在桂林、緬甸者，天下之正義也。永曆皇帝崩¹⁵，正統於是乎絕矣。¹⁶

成海應的正統論有別於以「大一統」作為判斷標準，而是以「天下之正義」為正統與否之判準，所運用的原則是「道德理想原則」，而非「現實實力原則」，這符合朱子學的正統論立場。另一方面，他對清朝大加批評，他說：

焉有辮髮左衽、服馬蹄袖、袖戴絨帽、為犬羊之服，以據皇極之尊哉？不寧惟是，且壞堯舜以來上衣下裳之制，使天下泯然皆為臊羯，莫克自異，天下之變極矣！若是者，可謂正統之歸乎？¹⁷

¹¹ 前揭文。

¹² 弘光帝於1644年6月19日至1645年6月15日在位於南京。1645年清軍攻南京，弘光帝被俘，押送至北京，1646年5月23日遇害被殺而崩。

¹³ 隆武帝於福州登基，1645年8月18日至1646年10月6日在位。1646年清軍入福建，10月6日隆武帝於汀州被清兵發箭射殺而崩。

¹⁴ 永曆帝於1646年至1662年在位。1662年1月22日緬甸將永曆帝送交吳三桂，1662年6月1日在昆明篦子坡遭弓弦勒殺而崩。

¹⁵ 永曆帝崩於1662年6月1日，依成海應的觀點，天下的正統已於此日斷絕，清朝非正統朝代，因此當時為無統時代。

¹⁶ 前揭文。

¹⁷ 前揭文，頁306。

以成海應為代表的朝鮮儒者究竟採取何種中華觀呢？成海應以清代違逆傳統的髮飾衣裳之禮制，而認定清代非正統，這明顯是基於「文化中華觀」。下面再舉另一位朝鮮儒者金平默（1819-1888）的論點加以證明之。他對元朝評論道：

今元氏之主中國，未聞用夏變夷，脫落菱甲，滌去腥膻，徒能竊據疆土，肆然以令於衣冠之族，則是乃陰反統陽，天地古今之變逆，豈復有大於此哉！¹⁸

由上可知，「用夏變夷」為異族征服王朝正統化及華夏化之關鍵。這代表統治者的種族是否為漢族並非華夷分判之標準。關鍵在於，統治者能否以華夏文化來統治，這就是典型的「文化中華觀」。綜上所述，朝鮮儒者採取文化中華觀的論點。事實上，朝鮮民族因為受到聖人箕子的教化，而用夏變夷，因此朝鮮也自稱華或稱小中華。脫夷入華是可能的，只要在文化上脫去夷風狄俗，採用華夏文明之教化，自然也屬於中華的範圍。

越南具有以自我為中心的中華觀，以「禮」等文化核心價值為判準，判定周邊民族為「夷」。在《大南寔錄》中，有記載暹羅送禮至越南的情況。其文如下：

暹羅遣使丕雅捷姑仕等來上進香慶賀，二禮使至河僊鎮，臣鄭公榆索觀國書草，不予公文又多不合禮，公榆詰使者不能屈以報嘉定，黎文悅疏言：「暹人欲占上風，受之則屈體，卻之則傷好。」帝以問羣臣，阮德川曰：「夷狄無禮，不如卻之。不和，惟有戰耳，無徒受人欺也。」¹⁹

這裡指出暹羅送禮及外交舉措多不合禮，越南大臣阮德川（1758-

¹⁸ [朝鮮] 李恒老（考定），柳重教、金平默（編）：《宋元華東史合編綱目》（堤川：大由文化社，1998年），〈附錄〉第4，〈發明〉下，頁1381。

¹⁹ [越南] 張登桂等：《大南寔錄》5（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年），頁1503上。

1824)²⁰即以「夷狄」稱呼暹羅，而以「禮」之有無作為「夷狄」之判準。

至於越南皇帝對滿清的態度為何？這可從越南皇帝之言行得知。明命帝（1791-1841，1820-1841 在位）曰：

大清其先滿人也，既得中國，政教之職漢滿竝用，而滿人常居漢人之上。夫滿，夷也。且猶如此，況我國南河之物之地，非此之比。師表之責，豈可獨以北人專席邪？²¹

本段講到了滿清入主中國之後的用人原則是「漢滿並用」及「滿在漢上」。更重要的觀點是，越南皇帝認為滿清是「夷狄」，這裡隱約透露出越南在中國淪為異族統治後，自居中華的觀念。關於這一點，亦可從之後將述及的李文馥的中華觀之中看出來。

另外，在皇宮的建築上，越南則是師法明代建築。明命帝諭尚寶卿曰：

我皇考建中和殿，寔比大明乾清宮，乃天子起居之正殿也。²²

明命帝的父親嘉隆帝（阮福暎 1762-1820，1802-1820在位）建設中和殿時是比照明朝所建立的乾清宮，以此作為正殿。體現出越南在文化上較為認同明代，而非清代。且在提到已經滅亡的明朝時，不稱「前明」而稱「大明」，隱約表達出認同明朝為中華，而對清朝的態度則相對冷漠和保留。

明清鼎革之後，東亞大陸產生了「華夷變態」，由於滿洲入主中國，大大降低了周邊國家，如：越南、朝鮮、日本等國對中國的文化認同。相

²⁰ 阮德川卒於明命五年冬，年六十有七。見〔越南〕張登桂等：《大南正編列傳初集》，收入《大南寔錄》4（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年），頁1114。

²¹ 前揭書，頁1757上。

²² 前揭書，頁1600上。

對而言，也大大提升了東亞各國的文化自信心。自認代表中華的內在動力大為增加。李文馥的「越夷會館」抗議事件，即體現出越南士人的文化自尊心及自信心，越南以擁有傳統文化為榮，文化程度甚至自認為高於滿洲所統治的中國。越南皇帝甚至把「滿人」視為「夷狄」，越南人自居中華的程度推上了歷史上最高峰。當然，李文馥高度的中華意識也與他祖先來自中國福建漳州有關，且依時代背景考察，李文馥出使福建時正是越南明命帝在位時期，明命帝時期越南開疆擴土，創造了越南史上的最大疆域，²³進而也提高了越南士人的自信心。李文馥著名的〈夷辨〉（1831年）事件發生七年多後，越南明命帝在1839年2月15日的更改國號為「大南」的事件，更是強化了越南與清朝南北分庭抗禮的自主意識。根據《大南寔錄》的記載：

戊戌明命十九年春三月甲戌，初定國號曰大南。諭曰：我國朝自太祖嘉裕皇帝南極肇基，暨列聖日增式廓，撫有越裳之地，故國中原號「大越」，曆書亦以此二字冠之。本非襲用安南之別稱「大越」者。比至我皇考祖高皇帝奄有安南。爰建國號為「大越南國」，其曆書但書「大越」二字，於理本無妨。向來行之，已歷年紀。〔……〕。暨大清原稱滿洲，後復改為大清。皆因辰隨宜，事以義起。茲本朝奄有南方，提封日辟，東邊一帶，訖於南海，繞過西溟。凡戴髮含齒，皆隸版圖，海澨山陬，盡歸率土。原稱越南，今稱大南，更明名義，而越字亦在其中矣。詩云：周雖舊邦，其命維新。信符名實，准嗣後國號，宜稱「大南國」。一切文字稱呼，即照此遵行。或間有連稱「大越南國」，於理猶是。永不得復稱「大越」二字。其協紀曆本年業已頒行，不必一一更換，仍須改印數千張曆面進

²³ 明命帝時期，越南兼併哀牢（今寮國）及真臘（今柬埔寨）大量的領土，在哀牢設置七府及甘露九州，在真臘設置卅二府二縣，版圖大量擴張，西與暹羅相鄰。參見〔越南〕陳仲金著：《越南通史》，戴可來（譯）（原文書名：《越南史略》）（北京：商務印書館，1992年），頁337-340。

候，頒給京外官員，俾明大號。餘即以明命二十年為始，改著「大南」字樣頒行，以正名稱，播告邇遐，咸孚聞聽。²⁴

1802年阮福映（嘉隆帝）訂定國號時，原本欲命名為「南越」，但在請求清朝冊封後，1803年6月嘉慶皇帝（1760-1820，1796-1820在位）將其冊封為「越南國王」，因此確定國名由安南改為越南。²⁵稱「大越南國」，稱「大越」二字亦可。越南這個國名使用了卅五年之後，明命帝因為開疆拓土，版圖大增，且欲表現出與清朝分庭抗禮的國家自尊。故援引滿洲改名為大清的先例，因而改越南為大南。嗣後國號宜稱「大南國」，有時連稱「大越南國」亦可，但不可復稱「大越」。這個自改國號的舉動未經清朝批准，在「中華世界秩序原理」的「封貢體制」²⁶的脈絡中是一種離心力的表現。這種表現除了與越南領土大增、國力增強有關之外，也顯示出中國實力衰退的傾向，明命帝應該得到很多來自中國的情報，在明命帝宣布改國號為大南的半年多後，就發生了中英鴉片戰爭（1839年9月4日-1842年8月29日），中國以失敗告終。總之，版圖擴大與國力提升是越南改國號的內部因素，清朝國力衰退是外部因素。以此為背景，進一步探究1831年李文馥〈夷辨〉中的中華觀，更具有時代意義與價值。

²⁴ [越南]張登桂等：《大南實錄正編第二紀》（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年），卷190。

²⁵ 《清史稿》曰：「（嘉慶七年）十二月，阮福映滅安南，遣使入貢，備陳備構兵始末，為先世黎氏復仇；並言其國本古越裳之地，今兼併安南，不忘世守。乞以『南越』名國。帝諭以『南越』所包甚廣，今兩廣地皆在其內，阮福映全有安南，亦不過交趾故地，不得以『南越』名國。八年，改安南為越南國。」見趙爾巽等：《清史稿》（北京：中華書局，2003年），第48冊，〈列傳314·屬國2〉，頁14643。

²⁶ 張啟雄提出「中華世界秩序原理」這個概念，並認為不同的國際體系，各有不同的國際秩序原理，規範各該體系的國際秩序。「中華世界帝國」即屬於「中華世界秩序原理」規範的「國際體系」。「中華世界帝國」可用圖式歸納為：華+夷=王畿+屬藩=中國+諸王國=「中華世界帝國」=中央政府+地方政府。而規範「中華世界帝國」的中華世界秩序原理可歸納為12項：(1)天朝定制論理，(2)華夷分治論理，(3)君臣關係論理，(4)邦交關係論理，(5)封貢體制論理，(6)奉正朔論理，(7)名分秩序論理，(8)興滅繼絕論理，(9)重層認同論理，(10)秩序主體論理，(11)王道政治論理，(12)爭天下論理。參見張啟雄：〈「中華世界帝國」與琉球王國的地位——中西國際秩序原理的衝突〉，收入《第三屆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，1991年），頁419-425。

參、李文馥〈夷辨〉中的中華觀

李文馥從 1831 年至 1842 年間，共六次訪華，其中一次訪福建，三次訪廣東（一次途經澳門），一次訪澳門，最後一次是 1841 年以如燕正使的身分出使北京。這次燕行的主要路線是：1841 年 3 月由河內出發，經諒山，抵達鎮南關入境，再經廣西寧明、新寧江、新寧州、南寧、潯州、梧州府、桂林，歷經湘江、湖南衡州、長沙、洞庭湖和湖北漢口等地，向北進入河南，途經信陽、潁州、許州，再渡過黃河，經過古殷都、邯鄲、滹沱河、正定府、清苑縣、涿州，七月抵達北京。在北京停留一個多月後，啟程回國。先至柏鄉，後經湯陰、新鄉、鄭州、遂平，至漢口捨陸登舟，再經嘉魚、祁陽、全州，於 1842 年初回到越南。²⁷有關李文馥六次出使中國的概況陳益源已有詳列其表，²⁸可詳參之，筆者不再贅述。

由於〈夷辨〉文長，本節擬分兩部分討論，第一部分著重討論華夷之區別、越南之中華特性、文化主體性的轉換。第二部分著重討論舜與文王之夷地出身的歷代論述、李文馥的〈夷辨〉在士大夫中的反應、《明實錄》及《清實錄》中東亞各國被中國官方稱為「夷」的情況。

一、

〈夷辨〉的寫作背景 1831 年為李文馥護送失風而迷途的清朝官員陳榮等人回福建，在 1831 年 9 月 25 日進入福建省城福州，看到使者公館之門題名為「粵南夷使公館」。李文馥鄭重地說：「我非夷，不入此夷館。」因而撰寫〈夷辨〉提出外交抗議。²⁹以下先分析〈夷辨〉中的華夷之別，李文馥說：

²⁷ 見《越南漢文燕行文獻集成》，第 14 冊，頁 149、237。

²⁸ 見陳益源、〔越南〕阮氏銀：〈周遊列國的越南名儒李文馥及其華夷之辨〉，收入《越南儒教第二次國際學術會議論文集》（河內：漢喃研究院，2009 年），頁 180-188；又收入陳益源：《越南漢籍文獻述論》（北京：中華書局，2011 年），頁 225-236。

²⁹ 〔越南〕李文馥：〈夷辨〉，《閩行襟詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第 12 冊，頁 257-258。

自古有中華、有夷狄，乃天地自然之限也。而華自為華，夷自為夷，亦聖賢辨別之嚴也。華之以為華，無論已，乃有華而不為夷，不夷而乃夷之者，此則不容以不辨。夫夷之為夷，聖經之賢傳鄙之，而周公之所必膺之也。何者？或專於道，暴橫而不知有道，禮居分如古之荊楚是也。或又舉之國而□端之，而於吾人之綱常道義，一棄而不顧，如今之東西洋黠夷是也，稱之曰夷固其所也，我粵若是班乎？（按：□，原文即缺）³⁰

李文馥認為中華與夷狄兩者有明確的界限，任何國家皆可分為中華與夷狄兩類，沒有中間地帶，必須加以準確辨明。其總的標準在於是否遵守「綱常道義」，遵守者為中華，反之則為夷狄。中世紀哲學家奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）說：「惡僅僅是善的缺乏。」（Evil is nothing but a privation of good.）³¹而當他探究惡究竟是什麼的時候，又發現惡並非實體。（I enquired what iniquity was, and found it to be no substance.）³²中華乃文化之謂，中華為具有文化者，夷狄則是「文化的缺乏者」。《華嚴經》云：「譬如一燈入於闇室，百千年闇悉能破盡。菩薩摩訶薩菩提心燈亦復如是，入於眾生心室之內，百千萬億不可說劫諸業煩惱、種種闇障悉能除盡。」³³因為光明具有實體意義，黑暗不具實體意義，光明與黑暗無法並存，光明一至，黑暗立刻無法存在。透過聖人所教化的世界，有如一燈入於闇室那樣，百千年闇都能破盡，夷狄世界也將轉成中華世界。在李文馥的眼中，越南早已成為中華世界的成員，所以他認為清朝官員將越南與洋人一樣視為夷狄是非常錯誤的。與李文馥同時代的日本陽明學者佐藤一齋（1772-1859）也對此提出特殊的見解，他說：

³⁰ [越南] 李文馥：〈夷辨〉，頁 258-259。

³¹ Augustine, *The confessions of St. Augustine* (London: J.M. Dent & Sons; New York: E.P. Dutton & Co., 1907), p.40.

³² Ibid., p.137.

³³ 《大方廣佛華嚴經》，卷 78，〈入法界品〉，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐，1983 年），第 10 冊，頁 432。

茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄。從天視之，無中國，無夷狄。中國有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性。中國有惻隱羞惡辭讓是非之情，夷狄亦有惻隱羞惡辭讓是非之情。中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫。天寧有厚薄愛憎於其間？所以此道只是一貫，但漢土古聖人發揮此道者，獨先又獨精，故其言語文字足以興起人心，而其實則道在於人心，非言語文字之所能盡。若謂道獨在於漢土文字，則試思之，六合內同文之域凡有幾，而猶有治亂，其餘橫文之俗，亦能性其性，無所不足；倫其倫，無所不具，以養其生，以送其死，然則道豈獨在於漢土文字已乎？天果有厚薄愛憎之殊云乎？³⁴

佐藤一齋認為從人的觀點來看，有中國和夷狄的區別。但是從天的普遍性觀點來看，是沒有中國和夷狄之別，因為人的性情及人倫是共通的，天不會獨厚於特定族群。道是一貫的，只是漢地的古聖人先發揮此道且加以精緻化而能激勵人心，事實上，道是存在於每個人心中，具備放諸四海皆準的普遍性。由此我們發現佐藤一齋與李文馥的中華觀之差別在於，佐藤一齋解消了中國與夷狄的區別，以普遍之道來貫通一切人群；而李文馥則是仍然強調中華與夷狄有所區別，世界上仍有東西洋黠夷之存在，但是越南屬於中華世界的範圍內，而非夷狄。因此，佐藤一齋是通過普遍性的道來解消中國與夷狄的區別，藉此擺脫日本落入夷狄範疇的文化定位，讓日本與中國在文化上處於平等的地位，筆者將佐藤一齋這樣的觀點稱之為「無中心的中華觀」。而李文馥則透過不同的論證進路，先肯定華夷之別確實存在，但是越南是中華世界的成員國而非夷狄，對此李文馥進一步提出諸多精采的論點加以詳細論證，他說：

³⁴ [日] 佐藤一齋：《言志錄》，收錄於相良亨、溝口雄三、福永光司（校注）《日本思想大系 46：佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980年），頁 227。

我粵非他，古中國聖人炎帝神農氏之後也。方其遐僻自畫、顛蒙未開，此辰而夷之猶子也。而於周為越裳則氏之，於歷代為交趾則郡之，未有稱為夷者。³⁵

從血統論觀之，李文馥認為越南人是中國古聖炎帝神農氏的後代，因此越南人受到聖人所教化，這符合了《戰國策·趙策》中之中國八大內涵之「賢聖之所教」³⁶的原則。越南為神農氏之後代的說法在越南史臣黎嵩的《越鑑通考總論》中就有記載，其文曰：

粵自鴻龐氏涇陽王繼神農之後，娶洞庭君女，明夫婦之道，正風化之原。君焉則以德化民，垂衣拱手，民焉則耕田鑿井，出作入息，其炎帝太古之風歟。貉龍君繼鴻龐之世，娶瓠貉氏女，而生有百男之祥，百粵之祖，實始於此。享國歷年，最為久長，富壽多男，自古以來未之有也。雄王嗣貉龍之統，務施德惠，而撫綏其民，專事農桑之業，靡有兵戈之警，繼世子孫並以雄王為號，祚凡十八世，歲經二千餘年，結繩為政，民無詐偽，可見淳龐樸野之俗矣。³⁷

神農、炎帝、鴻龐氏、貉龍君、雄王這段神話傳承體系不僅代表血統上的傳承，也代表越南文化之根源，更重要的是蘊涵政治的起源，在政治認同上將越南歸屬於「華」的範圍中。再者，越南在周代時為越裳氏，歷代為中國的交趾郡，沒有被稱為夷的情況，因此是華。李文馥再以越南獨立後的狀況加以證成，他說：

³⁵ [越南]李文馥：〈夷辨〉，頁259。

³⁶ [漢]劉向（集錄）：《戰國策》，中冊，卷19，〈趙2·武靈王平晝閒居〉，頁656。

³⁷ [越南]黎嵩：《越鑑通考總論》，收錄於陳荊和（編校）《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋文獻センター刊行委員會，1984-1986年），卷首，頁84。

況自陳安南以還，土地日闢，至於今而倍蓰焉。北接中州廣東、廣西、雲南三省；西控諸蠻，接於南掌、緬甸諸國；東臨大海，包諸島嶼；南亦抵（亦）于海，遠而西南，鄰于暹羅；其餘屋餘國附蠻不一而足，真哀然為天地間一大國矣！氏之且不可，郡之且不可，而可以夷之乎？然此姑淺言之耳！以言乎治法，則本之二帝、三王。³⁸

李文馥認為從越南獨立以來，開疆拓土至今，已成為一大國，不但不能再以氏、郡來稱呼之，更不能稱為夷。在統治方法上，本源於堯、舜、禹、湯、文王。因此越南應屬於「華」的範圍。接著，李文馥又說：

以言乎道統，則本之六經、四子，家孔孟而戶朱程也；其學也，源左國而溯班馬；其文也，詩賦則昭明文選，而以李杜為歸依；字畫則周禮、六書而以鍾王為楷式；賓賢取士，漢唐之科目也；博帶峨冠，宋明之衣服也。推而舉之，其大也如是，而謂之夷，則正不知其何如為華也。³⁹

越南在道統上以六經、四書、孔孟、程朱理學為本；在學術上淵源於春秋左氏傳、國語、司馬遷（145 或 135-86 B.C.）、班固（32-92）；文學上以昭明文選、李白（701-762）、杜甫（712-770）為歸依；字畫則以周禮、六書為法則，以鍾繇（151-230）、王羲之（303-361）為楷模樣式；人才錄用則採取中國的科舉制度；服飾則採用宋明兩代的服飾。這裡不提元、清兩代，在清代當時能如此直言，顯示對明代文化的肯定及嚮往，不提元朝及清朝，顯示出越南士人認為元朝及滿清不能在文化上代表中華，也隱含越南在服飾上比中國更具中華特色，中國當時採用滿清官服，與明朝大異其趣。李文馥暗示宋明兩代的服飾具中華正統的代表性。在服飾上，越南比清代中國更有資格稱為中華。在這裡李文馥論證越南為一大國且各項文化要素（治法、道統、學術、文學、書法、取士、衣冠）皆淵源

³⁸ [越南]李文馥：〈夷辨〉，頁 259-260。

³⁹ 前揭文，頁 260-261。

於中華文化，如此李文馥要表達的是越南與中國的文化同質性，因此應稱為華而非夷。在學術上，日本學者淺見綱齋（1652-1711）也與李文馥類似，提出日本非夷狄的論證，以下加以對照。淺見綱齋說：

吾國知《春秋》之道，則吾國即主也。若以吾國為主，成天下大一統，由吾國見他國，則是孔子之旨也。不知此而讀唐書，成崇拜讀唐書者，此特由唐來眺望以映照日本，總是諂媚彼方，唯以夷狄理解之，全違背孔子《春秋》之旨也。孔子若亦生日本，從日本以立春秋之旨也，是則所謂善學《春秋》者也。今讀《春秋》而曰日本為夷狄，非《春秋》害儒者，係不能善讀《春秋》者害《春秋》也，是則謂之為膠柱鼓瑟之學，全不知窮理之方者也。⁴⁰

淺見綱齋以「知《春秋》之道」為判準，認定學者應以日本本國為主體來觀天下，不要再以唐土為主體來觀日本。這裡強調的是文化主體性的轉換，把唐土為主體的觀察視角轉換為以日本為主體來觀天下的觀察視角。我們可以將這種轉換視為一種文化主體性的一場哥白尼式的革命（Copernican Revolution）。⁴¹

淺見綱齋認為日本知《春秋》之道，知道《春秋》的義理，那麼日本也具備文化主體性的地位，取得從日本觀天下的解釋權。如果從淺見綱齋

⁴⁰ [日]淺見綱齋：〈中國辨〉，收入《日本思想大系 34：山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982年），頁418。

⁴¹ 哥白尼式的革命（Copernican Revolution）的概念是由德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）在他的《純粹理性批判》的第二版序言中所提出的。康德認為，天文學家哥白尼（Nicolaus Copernicus）（1473-1543）在根據「一切天體都環繞觀察者而旋轉」的這個假設來解釋天體運動之後，發現無令人滿意的結果，於是哥白尼就轉換觀點，假設星球不動而觀察者旋轉，看看是否會有更好的解釋。就對象的直觀而言，類似試驗也可以在形上學中被嘗試。傳統的認識論是主張心靈去符應事物，重視對客體的觀察。而康德的認識論則是反思主體本身。這樣的方式被稱之為「哥白尼式的革命」。因此，我們可以把傳統以中國為主體性的觀察視角轉換為以東亞各國為主體性的觀察視角，而這種轉換是文化主體性的一場哥白尼式的革命。參見 Immanuel Kant, *The critique of pure reason*, translated by Norman Kemp Smith ; with an introduction by Howard Caygill (Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2007), p.22.

的理論架構出發來進一步發展，則不僅日本取得文化主體性的地位，越南和朝鮮等國也可以用此一架構來認定自身的文化主體性，進而以越南觀天下或以朝鮮觀天下，最終達到解構古代中國文化中的「政治唯我論」（Political solipsism）⁴²或「中華中心主義」（Sinocentrism）⁴³或「以中國為中心的世界秩序觀」（Sinocentric world order）⁴⁴的目的。當然，十七世紀以後，越南、朝鮮、日本的中華觀模型（依筆者拙見歸納如圖 1、圖 2、圖 3）顯然有所不同。關於朝鮮的中華觀，在明朝時期，朝鮮視明朝為大中華，自己為小中華，對明朝採取事大主義的態度。但清朝入主中國後，朝鮮不承認清朝有代表大中華的資格，朝鮮自身則承擔了保衛中華文化的責任，這是朝鮮在明清鼎革之後的中華觀。而日本在十七世紀以後先後透過淺見綱齋及佐藤一齋等學者的新的中華觀之推動下，日本逐漸走出以中國為中心的世界秩序觀，進而強調日本自身的文化主體性及道的普遍性，因而日本也逐漸形成自身版本的中華意識。越南的中華觀模型強調越南是作為中華世界的成員，越南是南朝、中國是北朝，兩者是平等而分庭抗禮的地位，在過去越南也曾有抗擊元朝、明朝入侵的歷史。站在越南使者李文馥的角度，越南文化在各方面皆不遜於中國，且在衣冠髮飾上因為稟承宋明傳統，故在此方面越南反而更勝清代中國一籌。

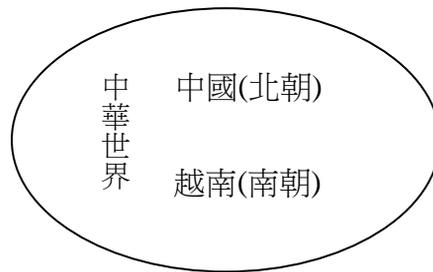


圖 1 越南中華觀模型

⁴² 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），上冊，頁10、16。

⁴³ John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p.1.

⁴⁴ Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order*, p.20.

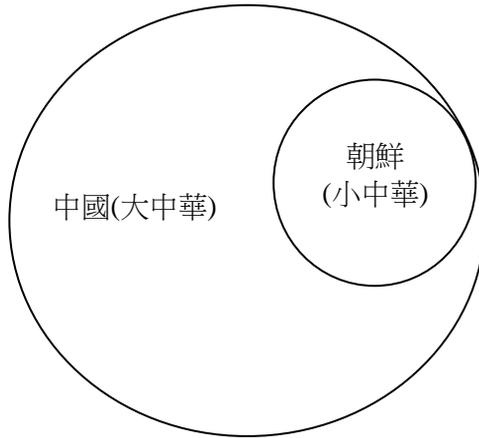


圖 2 明朝時期朝鮮中華觀模型

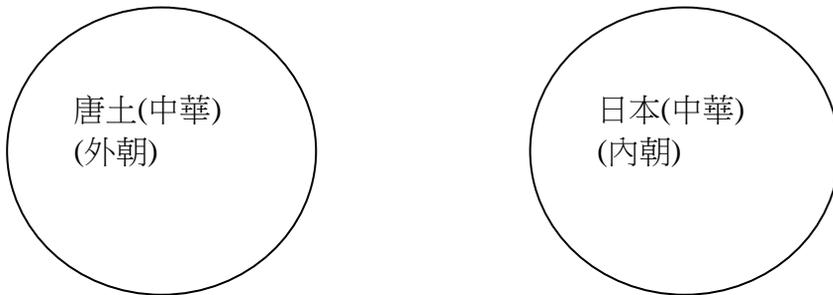


圖 3 日本中華觀模型

二、

那麼李文馥如何解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立越南的文化主體性呢？以下是李文馥的孟子（372-289 B.C.）式論辯。他說：

或為高論者曰：「『舜，東夷之人也；文王，西夷之人也。』傳有之，於夷乎何損？」不知此蓋就生之地言之耳。舜文之所

以為舜文，自去籍以來有稱為夷帝者乎？有稱文為夷王者乎？

45

有一些唱高調的人可能會從「地理上的中國」來論述舜和文王基於出身，皆為夷狄之人。李文馥考察了各種傳記的記載，皆未聞舜被稱為夷帝或文王被稱為夷王者。因此「地理上的中國」的論述被李文馥透過傳記的歸納加以解構了。而「余豈好辨哉？余不得已也。」這句話李文馥所要表達的正是「我也是孟子信徒」的一種「同華意識」，⁴⁶以此來激發中國士大夫的認同。在歷史上出現多次針對舜與文王的華夷論述，其內容與李文馥有所差異。越南陳朝史臣黎文休（1230-1322）對此評論道：

大舜，東夷人也，為五帝之英主。文王，西夷人也，為三代之賢君。則知善為國者，不限地之廣狹，人之華夷，惟德是視也。⁴⁷

十三世紀的黎文休還是認為人有華夷之別，華夷是地理方位的區別，不過夷人亦有善為國者（如：大舜、文王）。此時的越南儒者仍未完全擺脫「地理上的中華觀」，直到十九世紀的李文馥才進一步加以解構。清朝的雍正（1678-1735，1722-1735 在位）、乾隆（1711-1799，1735-1796 在位）兩位皇帝相繼對此發表見解。雍正帝在《大義覺迷錄》上說：

⁴⁵ [越南]李文馥：〈夷辨〉，頁 261。

⁴⁶ 張崑將指出，越南的中華意識實有「對內」與「對外」鮮明的多元現象，至少有三種中華意識：各華其華、同華意識、競華意識。「同華意識」是越南使者在面對中國時所會展現出的中華意識，就是積極展現自己與中國同華，在中華源流的態度上具有「同源同流的依託性」。「同源」指的是血緣上可以追溯到神農、炎帝，文化上可以比配舜帝、文王的孝德與仁義之道；「同流」指的是對於歷史上越南曾被漢代置郡、唐代設都護府的統治歷史並不否定，甚至將之作為與華「同流」的印證；「依託性」指的就是這種依託於過去受中國統治「既同源又同流」，歸屬性特別強烈。見張崑將：〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉，收入《臺灣東亞文明研究學刊》，第 12 卷第 1 期（總第 23 期）（2015 年 6 月），頁 167-191。

⁴⁷ 陳荊和（編校）：《校合本大越史記全書》，〈外紀〉，卷之 2，頁 113-114。

此民心向背之至情，未聞億兆之歸心，有不論德而但擇地之理。〔……〕惟有德者乃能順天，天之所與，又豈因何地之人而有所區別乎？〔……〕不知本朝之為滿洲，猶中國之有籍貫。舜為東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎？⁴⁸

雍正帝主張統治正當性是論德不論地，「東夷」與「西夷」只代表地理方位之不同，不代表文明程度較低。而乾隆皇帝對此有言：

東夷西戎、南蠻北狄，因地而名，與江南河北、山左關右何異？孟子云，舜為東夷之人，文王為西夷之人。此無可諱，亦不必諱。⁴⁹

乾隆帝依循他父親雍正帝的觀點，認為夷戎蠻狄只代表地理方位，所以不用避諱用「夷」字，因為「夷」字不具文化上的貶義。李文馥的老前輩後黎朝黎貴惇（1726-1784）於乾隆時代出使中國，所遇到的情境與李文馥相當類似。黎貴惇使團進見中國官員時，屢次遭禮生用「彝官」、「彝目」的稱呼贊之，在抵南寧、梧州時，仍遭如此待遇。故對此事呈交布政使葉存仁（1710-1764）抗議，葉存仁也對此加以回應。黎貴惇在《北使通錄》中記載道：

布政使葉存仁，公服坐堂上，燈燭輝煌，喚通事近前免禮，先問貢使一路平寧，次出呈文謂曰：「這箇甚好說得話裡，意思亦高，但古語云：『舜生於諸馮，東夷之人也；文王生於岐周，西夷之人也。』夷字非元輕慢貴國。令使臣以此為言，已

⁴⁸ [清]雍正帝：《大義覺迷錄》（臺北：文海出版社，1985年），頁2-5。

⁴⁹ 《清高宗實錄》，卷1168，乾隆四十七年十一月庚子，收入《清實錄》（北京：中華書局，1986-1987年）。

蒙撫臺準允，因不便批當行一角公文，報江左道，自後停呼彝字，稱安南國使，貢使可回啟國王知道，通事叩謝傳免。」⁵⁰

此時為乾隆朝，布政使葉存仁的這種觀點與雍正帝的說法類似，應有受到雍正帝的《大義覺迷錄》及乾隆帝的觀點之影響。「夷」字僅表地理方位，並無文化歧視輕慢越南之意。但考慮到越南的感受，此後停叫「彝」字，稱安南國使。但後來又故態復萌，因此，李文馥如閩時，還是繼續被稱為「夷」。不過，由上可看出，越南被稱為夷，未必是由於被輕慢歧視，而可能是雍正帝、乾隆帝乃至葉存仁等中國士大夫把「華」和「夷」僅僅視為地理方位的區別，而非文化高低的區別，但越南使者則認為有文化歧視的意涵。越中兩國是陸上鄰國，自古以來文化、政治、經濟、社會交流頻繁，關係緊密。兩國人士的「自我」與「他者」在互動過程中，可能會出現四種類型的張力：一、「政治自我」與「文化自我」的張力；二、「文化自我」與「文化他者」的張力；三、「政治自我」與「政治他者」的張力；四、「文化他者」與「政治他者」之張力。⁵¹「夷館事件」所體現的正是「文化自我」與「文化他者」的張力，李文馥的「文化自我」可從他的〈夷辨〉內容中展現出來；對於李文馥而言的「文化他者」，可從雍正帝的《大義覺迷錄》及乾隆帝和與朝廷持相同觀點的清朝士大夫之中華觀中表現出來，而越中兩國中華觀的不同就可能引發外交上的衝突與抗議發生，這也是越中兩國外交往來非常重要的篇章。追本溯源，中華觀的理論始祖孟子如何看待此一例子呢？他說：

舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相

⁵⁰ [越南]黎貴惇：《北使通錄》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第4冊，頁281-282。

⁵¹ 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁39-40、頁54。

後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。⁵²

由孟子這段話可以看出，此處「夷」字並無貶義，僅表示地理方位而已。重點是在於舜與文王皆以夷人的出身得志而行道於中國，因而成為聖人，道理是相同的。由此可看出，雍正帝的《大義覺迷錄》及乾隆帝對此的說法較接近於孟子的這段話。而孟子在〈滕文公上〉的另一段話則具有文化中華觀的涵義，他說：

吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。⁵³

孟子「用夏變夷」的思想具有文化之意涵。李文馥的觀點類似於此，他認為「夷」字是帶有文化上貶義的，因此對使館中有「夷」的稱呼也特別敏感，覺得有被貶低國格的感覺。李文馥出使的年代在雍正、乾隆之後，應該有機會吸收到《大義覺迷錄》的觀點，他很可能將《孟子》及《大義覺迷錄》的觀點吸收後，再從越南主體性的觀點出發，加以改造形成新的文化產品——〈夷辨〉，而廣受越南及中國士人的認同及好評。

至於服裝和語言可否作為華夷判準呢？李文馥巧妙地以當時所在地福建為例加以論證，他說：

或為卑論者曰：蓋因其夷服、夷言而夷之耳，是尤不然。且就目前言之，如福建一省，考亭朱夫子之遺教也。而所居泉漳人往往以巾代帽，豈非夷服？今公將從而夷之乎？又如十八省言語各各不同，而土語與官語又各不同，此豈非夷言？亦將從而

⁵² [宋]朱熹（集注）：《孟子·離婁下》，《四書集注》（臺北：藝文印書館，1999年），頁689-690。

⁵³ [宋]朱熹（集注）：《孟子·滕文公上》，《四書集注》（臺北：藝文印書館，1999年），頁615。

夷之乎？其必不然也，明甚！通乎華夷之後，但當於文章禮義中求之，余之辨可無作也。而余豈好辨哉？余不得已也。⁵⁴

李文馥認為，福建廣受朱子學的薰陶，理應為華，若因泉州漳州之人以巾代帽，就視為夷服，而將泉漳之人皆視為夷狄，豈非錯得離譜？又論述十八省方言皆與北京官語不同，難道皆視為夷語夷人嗎？很明顯這是說不通的，「文章禮義」這個核心價值方為華夷之判準。⁵⁵李文馥高舉「文章禮義」這面大旗，來論證越南屬於中華，而非夷狄，彰顯越南的文化主體性。「文章禮義」這個概念，李文馥曾在〈展謁紫陽書院恭紀〉一文中說：

院在同安縣之廈門，考亭朱先生祠也。同安僻在海濱，其民頑其俗悍，於禮文道義邈如也。嘗夫夫子為同安邑簿，以詩書禮樂化其民，以忠信廉恥厲其俗，海陬一境迄今遂蔚然有文章禮義之遺。⁵⁶

李文馥強調聖人教化的重要性，福建同安地區原本是民頑俗悍的地區，經過朱子以「詩書禮樂」、「忠信廉恥」加以教化之後，轉化為富有「文章禮義」的地區。可見聖教之光明可以轉化人心，在文化上由夷變華。因此，越南、朝鮮、日本等國皆可以此為判準而將自身定位為中華的成員國，「地理上的中國觀」由此被李文馥徹底解構了。以「文章禮義」、「綱常道義」為核心價值的「文化上的中華觀」被李文馥所推崇和發展。淺見綱齋所言的《春秋》之道可以說是強調《春秋》中的義理，而佐藤一齋則是直接從普遍性的觀點解消了華夷之別。從李文馥和淺見綱齋的觀點來看，中華世界的國家成員可以是複數的，同時多個國家皆為中華

⁵⁴ [越南]李文馥：〈夷辨〉，頁261-262。

⁵⁵ 在中華特色上，李文馥在前面論述時以「博帶峨冠，宋明之衣服也。」來為越南為「華」進行論證，其目的在於為越南比滿清統治下的中國更具中華特色進行辯護；在華夷判準上，李文馥則不以服飾、語言作為華夷的判準，而以「文章禮義」為華夷之主要判準。

⁵⁶ [越南]李文馥：〈展謁紫陽書院恭紀〉，《閩行禠詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁233。

成員國是可能的，全憑各自在文化價值上的努力追求所獲得的成就而定。另外，須特別注意的是，李文馥在〈夷辨〉文末運用孟子式的筆法，說出「余豈好辨哉？余不得已也！」令人感到痛快淋漓。而閱讀此〈夷辨〉的越南儒者亦在其上加入眉批，曰：「誠不可無此辨。」深表同感之意。這表示了〈夷辨〉在越南方面取得了好評。那麼在中國方面的反應如何呢？

針對李文馥的論證，中國士大夫紛紛表現出好評與讚賞，反應極為熱烈，引發高度的迴響與共鳴。李文馥更成功地讓中國官方將「粵南夷使公館」改題曰「粵南國使官公館」，⁵⁷不辱使命。值得特別注意的是以下幾項中國士大夫的反應：1.福建省總督宣示云：「貴使來此，本省自以侯臣之禮待之，不敢以外夷視也。」2.中國士大夫抄錄〈夷辨〉者相繼其中，亦多有評閱之者。3.興化府同知進士黃宅中（1796-1863）將「粵南夷使公館」改題曰「粵南國使官公館」，並對〈夷辨〉評曰：「議論正大，佩服之至。」其後與李文馥成為好友，並互贈詩詞。4.儒學訓導季振仁評曰：「可多錄三五通，令人神悟。」案：振仁為人極慷慨，睹（睹）我衣冠，乃自擲其帽曰：「即我是夷，而反夷人乎？」5.秀斌香雪評曰：「夷也、戎也、蠻也、狄也，自就五方言之，非意之也。顧亦觀乎道學之顯晦、習尚之微急何如耳。此辨直參得透。」⁵⁸首先，福建省總督在讀過〈夷辨〉後，非常肯定文章的內容，因而改正先前怠慢使者的錯誤，當場宣示以侯臣之禮待之，不敢以外夷視之。再者，士大夫紛紛抄錄〈夷辨〉佳文，加以點評者亦多人。在評論者中，興化府同知進士黃宅中知情後將「粵南夷使公館」改題曰「粵南國使官公館」，兩人一拍即合，表示佩服李文馥之議論，兩人即成好友，⁵⁹互贈詩詞。黃宅中贈詩云：

使吏來瀛海，官風看一家，衣冠存古制，文字本中華。⁶⁰

⁵⁷ [越南]李文馥：〈夷辨〉，頁258。

⁵⁸ 前揭文，頁262-264。

⁵⁹ 前揭文，頁266。

⁶⁰ 前揭文，頁267。

清朝士人黃宅中用隱晦的方式暗示了李文馥等越南官員身穿宋明古制之衣冠，保留了中華傳統服飾，文字本於中華文字。隱約可以看出黃宅中對越南保留宋明傳統古制的服飾表示肯定，也贊同李文馥在〈夷辨〉中的論點。季振仁認為〈夷辨〉可多抄錄廣為流傳，發人省悟。他在讀完〈夷辨〉後反應甚為激動，把自己的帽子丟在地上說：「即我是夷，而反夷人乎？」此句第一個「夷」當名詞用，第二個「夷」作動詞用。整句的意思是說：「我就是夷，怎麼反而視越南使官為夷呢？」這句話的語氣是沉痛的，可以想像得到，在滿清統治了中國近兩百年的當時，中國士大夫看到來自越南的使官李文馥身著宋明服飾衣冠，頭髮亦未雜髮結辮，內心感到慚愧，而且覺得越南「華」得有理，在衣冠髮飾上反而更具中華特色。中國士大夫的思明情結，在讀過〈夷辨〉後激動地表露出來。而秀斌香雪的評論則是指明「夷戎蠻狄」僅表示「東西南北」的方位而已，並無實義，「道學」之深淺才是重點。這評論也呼應了雍正帝、乾隆帝、布政使葉存仁等人把夷戎蠻狄僅視為是地理方位的觀點，並無文化上之貶義。

至於為何中國官方剛開始時將「越南國使官公館」題名為「粵南夷使公館」呢？從《明實錄》及《清實錄》中我們發現這是中國官方向來的態度，中國官方一向把越南視為夷。試將《明實錄》及《清實錄》中安南或越南、朝鮮、日本、琉球與「夷」字連稱的情況統計如表 1：

表1 《明實錄》及《清實錄》中東亞各國與「夷」字連稱情況之統計⁶¹

國別	次數總計	具體細目	備註
越南	42	安南夷人 12 次 越南夷人 1 次 安南夷目 6 次 越南夷目 1 次 安南夷匪 4 次 越南夷匪 3 次 安南夷官 1 次 越南夷官 3 次 越南夷洋 3 次 安南夷俗 1 次 安南夷舍 1 次 安南夷民 1 次 安南夷船 1 次 安南夷都司 1 次 越南夷地 1 次 越南夷兵 1 次 越南夷境 1 次	中國南方陸上鄰國
朝鮮	3	朝鮮夷人 2 次 朝鮮夷船 1 次	中國東方陸上鄰國
日本	4	日本夷人 2 次 日本夷情 1 次 日本夷僧 1 次	非中國陸上鄰國 孤懸海外，距中國較遠
琉球	4	琉球夷人 2 次 琉球夷船 2 次	非中國陸上鄰國 國土面積小，人口稀少

資料來源：《明實錄》、《清實錄》

由上表可看出，日本非中國陸上鄰國且孤懸海外，距中國較遠；琉球亦非中國陸上鄰國且國土面積小，人口稀少。由於接觸面較少，故日本、琉球與夷連稱的次數較少可以理解。但越南和朝鮮皆為中國陸上鄰國，人口數皆具一定規模，但安南或越南與夷連稱的次數卻高達朝鮮的 14 倍，其原因值得進一步探究。這應與朝鮮對中國的事大主義政策較為落實有關，明清兩代朝鮮皆奉中國正朔，採中國年號，僅稱國王；越南雖以臣禮事中國，但對內稱帝，自立年號，對中國離心力較強。再舉《明實錄》為證，其文曰：

⁶¹ 參見中央研究院歷史語言研究所（輯校）：《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964-1966 年）及《清實錄》（北京：中華書局，1986-1987 年）。

朕惟帝王，以天下為家，欲使萬物各得其所，無間遐邇。爾安南遠處南服，世修職貢，近年朝貢不至，實惟爾祖登庸之罪。

62

由此可見，越南曾有連續朝貢不至的情況，這在「中華世界秩序原理」的「封貢體制」而言，是不被中國政府所容許的，這種對中國向心力不足的情況更容易造成多次被稱為夷。再者，明代曾統治越南二十年（1407-1427），明朝與越南交戰多年，兩國皆死傷慘重，最終以明朝完全撤出越南而告終。兩國的歷史經驗，容易讓中國政府認為越南不若朝鮮、琉球那樣順服中國。加上雍正帝所作的《大義覺迷錄》及乾隆帝皆認為「夷」字僅表示地理方位，並非貶義詞。因此，中國官方剛開始時將李文馥所下榻的越南國使官公館題名為「粵南夷使公館」是有脈絡可循的。

總之，李文馥的中華觀是「文化上的中華觀」，以文化價值來決定華夷之別。華夷判準為「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」。在李文馥的觀念中，「夷」是一種貶義詞。但在當時清朝統治者的觀點來看，華夷之別僅是出身地域之別，並無文化高低之分。李文馥的〈夷辨〉雖與雍正帝的《大義覺迷錄》大相逕庭，但卻頗受福建當地士大夫歡迎，這其中也多少隱含了清朝士大夫思明的情緒，中國士大夫反而對越南產生了文化認同（越南使官衣冠承宋明古制），文化自我與文化他者的強烈張力不但在李文馥身上發生，也體現在中國士大夫身上，激動之情溢於言表。在東亞文化交流史上，所有包括典籍、價值理念等所謂「文化產品」都是具體而特殊的文化脈絡下的產物，均有其特定之時間性與空間性。因此，在東亞文化交流史上，任何文化產品之傳播到異邦，必然要經過程度不等的「脈絡性轉向」（Contextual turn），⁶³才能在當地落地生根。同理，李文馥將中國歷來的中華觀加以「去脈絡化」（de-contextualization）和「再脈絡化」（re-contextualization），⁶⁴生產出一項以越南為主體性思考下的新的

⁶² 參見中央研究院歷史語言研究所（輯校）：《明實錄》，〈明太宗文皇帝實錄〉，卷51。

⁶³ Chun-chieh Huang, "Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia," *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 1 (Mar., 2010), p.21.

⁶⁴ 黃俊傑曾以日本德川時代（1603-1868）儒者的《論語》解釋為例說明，所謂「脈絡性的

文化產品——〈夷辨〉，而這個新的文化產品外銷到中國，顯然是熱銷而廣受好評，也利於新的中華觀及東亞文化核心價值的交流與發展。對李文馥而言，中華世界的範圍為何？答案隱含在《閩行禱詠》的〈見琉球國使者並引〉中，他認為中州、越南、朝鮮、日本、琉球是「天地間同文之國」。⁶⁵因此，他認為中華世界的成員並非只有中國一國，而是多個國家（中國、越南、朝鮮、日本、琉球）。這個概念也與當代東亞文化交流圈的概念相吻合。

肆、 結論

本文從東亞文化價值理念及在李文馥的〈夷辨〉與士大夫之反應等面向探討李文馥中華觀的特色。在中華觀方面，根據本文的內容約可歸納為三大類型：地理中華觀、文化中華觀、無中心的中華觀。內容如表 2：

轉向」指：將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀先予以「去脈絡化」（de-contextualization），再取而置之於日本文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋，這就是「再脈絡化」（re-contextualization）。參見黃俊傑：《東亞儒學文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁19、145。

⁶⁵ 李文馥在與琉球國使者揖別後，作了一首七律，詩中提到「最喜禮文同一脈」，也說明了琉球與越南同屬中華世界的範圍。李文馥：〈見琉球國使者並引〉，《閩行禱詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》，第12冊，頁264-265。

表2 三種中華觀比較表

類型	代表	判斷標準
地理中華觀	孟子、 黎文休、 雍正帝、 乾隆帝、 葉存仁、 秀斌香雪	地理之分判
文化中華觀	孟子	用夏變夷
	《戰國策·趙策》	聰明叡智之所居、賢聖之所教、仁義之所施、詩書禮樂之所用等。
	淺見綱齋	知《春秋》之道
	黎貴惇	文化
	成海應	髮飾衣冠制度等
	阮德川	禮
	李文馥	綱常道義、聖人之教化、文章禮義等。
	黃宅中	衣冠制度、文字。
	季振仁	衣冠制度
	金平默	用夏變夷、衣冠制度。
無中心的中華觀	佐藤一齋	從天的普遍性觀點來看，無中國、夷狄之別。

三大中華觀裡面，地理中華觀主要是以五方言之，中華、東夷、西戎、南蠻、北狄。地理方位的不同不代表文化的高低程度，「夷」字也不具貶義；文化中華觀則認為「夷」字具有貶義，而「華」的判準主要在於「仁義禮智」等儒家核心價值及是否受到聖人的教化而定。我們可以說，受到聖人教化的地區，充滿著「仁義禮智」等核心價值的文明之光，因而被視為「華」，而缺乏文明之光者為「夷」，這是李文馥等文化中華觀者的觀點；佐藤一齋所代表的無中心的中華觀則是從天的普遍性觀點來看，徹底解消了華夷之區別，認為無論何地之人皆具有擁抱「仁義禮智」及五倫等核心價值的可能性。

李文馥以孟子式的論辯寫下〈夷辨〉一文，解構以中國為中心的世界秩序觀，進而建立起越南的文化主體性。他認為中華與夷狄兩者有明確的界限，以「聖人教化」、「綱常道義」、「文章禮義」之有無作為中華與

否之判準。在李文馥的認知下，中華世界的成員國為中國、越南、朝鮮、日本、琉球，這個範圍與當代東亞文化交流圈的概念相符合，具有高度的時代意義與價值。◆

引用書目

古代文獻

- 《大方廣佛華嚴經》，80卷，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐，1983年），第10冊。
- 《清實錄》（北京：中華書局，1986-1987年）。
- 〔越南〕李文馥
- 2010a 《閩行禱詠》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第12冊。
- 2010b 《粵行吟草》，二卷，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第13冊。
- 2010c 《鏡海續吟草》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第14冊。
- 〔越南〕張登桂等
- 1971a 《大南正編列傳初集》，收於《大南寔錄》4（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年）。
- 1971b 《大南寔錄》5（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年）。
- 1971c 《大南寔錄正編第二紀》（東京：慶應義塾大學言語文化研究所，1971年）。
- 2000 《大南列傳正編第二集》，卷25，〈諸臣列傳十五〉，收入許文堂、謝奇懿（編）《大南實錄清越關係史料彙編》（臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫，2000年）。
- 〔越南〕黎貴惇
- 2010 《北使通錄》，收入《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第4冊。
- 〔越南〕黎嵩
- 1984 《越鑑通考總論》，收入陳荊和（編校）《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋文獻センター刊行委員會，1984-1986年）。
- 〔漢〕劉向（集錄）
- 1985 《戰國策》（上海：上海古籍，1985年），中冊。
- 〔宋〕朱熹
- 1999 《四書集注》（臺北：藝文印書館，1999年）。

〔清〕雍正帝

1985 《大義覺迷錄》（臺北：文海出版社，1985年）。

中央研究院歷史語言研究所（輯校）

1964 《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964-1966年）。

中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院（編）

2010a 《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第12冊。

2010b 《越南漢文燕行文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2010年），第14冊。

陳荊和（編校）

1984 《校合本大越史記全書》（東京：東京大學東洋文化研究所附屬東洋文獻センター刊行委員會，1984-1986年）。

趙爾巽等

2003 《清史稿》（北京：中華書局，2003年），第48冊。

〔日〕佐藤一齋

1980 《言志錄》，收入相良亨、溝口雄三、福永光司（校注）《日本思想大系46：佐藤一齋・大鹽中齋》（東京：岩波書店，1980年）。

〔日〕淺見綱齋

1982 〈中國辨〉，收入《日本思想大系34：山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982年）。

〔朝鮮〕成海應

2010 〈正統論〉，《研經齋全集》（漢城：旼晟社，1982年），本集2。

〔朝鮮〕李恒老（考定），柳重教、金平默（編）

1998 《宋元華東史合編綱目》（堤川：大由文化社，1998年），〈附錄〉第4，〈發明〉下。

Augustine

1997 *The confessions of St. Augustine* (London: J.M. Dent & Sons; New York: E.P. Dutton & Co., 1907).

Immanuel Kant

2007 *The critique of pure reason*, trans. by Norman Kemp Smith ; with an introduction by Howard Caygill (Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan, 2007).

近人文獻

- [越南] 陳仲金 TRẦN, Trọng Kim
 1992 《越南通史》(原文書名:《越南史略》),戴可來(譯)(北京:商務印書館,1992年)
Yuenan tongshi, trans. by Kelai Dai (Original Title: *Việt Nam sử lược*) (Beijing: The Commercial Press, 1992).
- 胡厚宣 HU, Houxuan [HU, Hou-hsuan]
 1944 〈論五方觀念與中國稱謂之起源〉,《甲骨學商史論叢·初集》(成都:齊魯大學國學研究所,1944年),第2冊。
 “Lun wu fang guan nian yu Zhongguo cheng wei zhi qi yuan,” *Jiagu xue Shang shi luncong chujì*, Vol.2 (Chengdou: Qilu Daxue Guoxue Yanjiusuo, 1944).
- 孫衛國 SUN, Weiguo [SUN, Wei-kuo]
 2007 《大明旗號與小中華意識》(北京:商務印書館,2007年)。
Da Ming qi hao yu xiao Zhonghua yi shi (Beijing: The Commercial Press, 2007).
- 陳益源 CHEN, Yiyuan
 2011 〈周遊列國的越南名儒李文馥及其華夷之辨〉,收入陳益源《越南漢籍文獻述論》(北京:中華書局,2011年)。
 “Zhouyou lieguo de Yuenan Ming ru Li Wenfu ji qi hua yi zhi bian,” in Yiyuan Chen (ed.), *Yuenan Han ji wenxian shulun* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2011).
- 陳益源、[越南]阮氏銀 CHEN, Yiyuan, et al.
 2009 〈周遊列國的越南名儒李文馥及其華夷之辨〉,收入《越南儒教第二次國際學術會議論文集》(河內:漢喃研究院,2009年)。
 “Zhouyou lieguo de Yuenan Ming ru Li Wenfu ji qi hua yi zhi bian,” in *Yuenan rujiao die r ci guoji xueshu huiyi lunwenji* (Hanoi: Han Nan yan jiu yuan [Viện Nghiên cứu Hán Nôm], 2009).
- 張崑將 ZHANG, Kunjiang [CHANG, Kun-chiang]
 2015 〈越南「史臣」與「使臣」對「中國」意識的分歧比較〉,《臺灣東亞文明研究學刊》,第12卷第1期(總第23期)(2015年6月),頁167-191。
 “Yuenan Shichen yu Shichen dui Zhongguo yishi de fenqi bijiao,” in *Taiwan Dongya wenming yanjiu xuekan [Taiwan Journal of East Asian Studies]*, 12, 1 (Issue 23)(Jun., 2015), pp. 167-191.
- 張啟雄 ZHANG, Qixiong [CHANG, Chi-hsiung]
 1991 〈「中華世界帝國」與琉球王國的地位——中西國際秩序原理的衝突〉,收入《第三屆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，1991年），頁419-474。

“Zhonghua Shijie Diguoyu Liuqiu Wangguo de diwei: Zhong Xi guoji zhixu yuanli de chongtu,” in *Di san jie Zhong Liu lishi guanxi guoji xueshu huiyi lunwenji* (Taipei: Zhong Liu wenhua jingji xiehui [Sino-Ryukyuan Cultural and Economic Association], 1991), pp. 419-474.

黃俊傑 HUANG, Junjie [HUANG, Chun-chieh]

2011 《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年）。

Dongya Wenhua jiaoliu zhong de Rujia jingdian yu linian: Hudong, Zhuanhua yu Ronghe (Taipei: National Taiwan University Press, 2011).

湯勤福 TANG, Qinfu [Tang, Chin-fu]

2000 《朱熹的史學思想》（濟南：齊魯書社，2000年）。

Zhu Xi de shi xue sixiang (Jinan: Qi Lu Press Co., Ltd., 2000).

蕭公權 XIAO, Gongquan [Hsiao, Kung-chuan]

1982 《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），上冊。

Zhongguo zhengzhi sixiang shi, Vol. I (Taipei: Linking Publishing Company Ltd., 1982).

FAIRBANK, John K. (ed.)

1968 *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968).

HUANG, Chun-chieh

2010 “Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia,” *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, 1(2010), pp. 11-35.

YANG, Lien-sheng

1968 “Historical Notes on the Chinese World Order,” In John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), pp.20-33.