

十七、十八世紀朝鮮使節的中國禮俗觀察*

何淑宜**

摘要

本文透過考察十七、十八世紀出使中國的朝鮮使節所留下來的見聞記錄——《燕行錄》，討論明清易代之後，朝鮮使節對中國風俗禮儀的觀察。藉由這些燕行使節的旅行記錄，可以看出，他們以明清的改朝換代為社會風俗轉變的重要關鍵點，並列舉出一組組觀察禮俗變化的概念，如北方與江南、滿人與漢人、胡俗與禮教、中國與朝鮮等。透過對象徵民族或文化的禮俗儀節、生活習慣的實地觀察或筆談式的詢問，朝鮮使節努力找尋清朝與之前的明朝所代表的中華文化相異的部分，同時在與清朝社會相對照的過程中，一個嚴格遵守「禮」的原則的朝鮮社會特質也因此更加突顯。

一、前言

近年來隨著新材料的出現與新觀點的導入，關於近世時期東亞地區經濟、文化交流的研究方興未艾。各國學界紛紛以此一地區的交涉互動為題，提出許多共同的研究計畫，¹ 討論的主題逐漸超越以單一國家為中心，而試圖以整個東亞為

* 本文刊登於《國學研究》(韓國國學振興院主編)，16卷(2010)，頁537-574。

** 國立台北大學歷史系助理教授

¹ 如日本關西大學文化交涉學研究中心一系列的研究課題；韓國成均館大學儒教文化研究所東亞儒家思想為焦點的主題計畫；日本東京大學「東アジアの海域交流と日本伝統文化の形成——寧波を焦点とする学際的創生——」計畫；復旦大學文史研究院進行的「從周邊看中國」、「交錯的文化史」等計畫；台灣大學「東亞與經典研究計畫」；中央研究院歷史語言研究所「東亞文化意象之形塑——第十一至十七世紀間中日韓三地的藝文互動」計畫。以上計畫資訊參見關西大學文化交涉學教育研究中心：<http://www.icis.kansai-u.ac.jp/index.html>。東京大學：<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/maritime/>。復旦大學文史研究院：<http://www.iahs.fudan.edu.cn/Main.asp>。台灣大學人文社會高等研究院：<http://www.eastasia.ntu.edu.tw/chinese/index.htm>。徐興慶編，《東

思考範疇，同時也希望透過考察各地區之間人員的流動與物資的交換，呈現近世時期此一地區文化交涉的複雜樣貌，以及因為互動接觸，而對各個不同國家歷史發展所造成的影響。

在這一波新的研究趨向中，肩負各種任務，穿梭來往於各國之間的使節，及他們在外交任務之外所進行的文化交流與貿易活動，成為學者關注的焦點，包括朝鮮派遣到中國的燕行使，或是派遣至日本的通信使，琉球至中國的使節、中國派遣到朝鮮、琉球的使節等，都已有相當豐富的研究成果。尤其是朝鮮燕行使的部分，由於大量的使行記錄「燕行錄」的整理出版，方便研究者掌握使節出使中國時的活動與所思所想，因此相關主題的討論更為詳細。² 目前的研究不僅呈顯十七、十八世紀使節在中國或日本的活動概況，更注意到不同文化之間異質的部分。此外，2008年韓國明清史學會也曾召開「燕行學與韓中關係」學術研討會，會中即觸及以「燕行錄」作為研究材料時應該注意的相關問題。³ 而中央研究院中國文哲研究所於2009年9月也以「四海斯文自一家：東亞使節文化書寫」為題，召集學者共同討論十四到十九世紀，東亞使節的文化書寫所展現的複雜性與互文性。⁴ 儘管上述研究的主題各異，但是對於「燕行錄」所提供的史料價值卻有著高度的共識。⁵

「燕行錄」為朝鮮時代使節赴燕京（北京）的使行記錄，目前出版的燕行錄以東國大學林基中教授整理編纂的《燕行錄全集》蒐羅資料最齊全。⁶ 本文即以收納於這套叢書中的使行記錄為主要資料，擇取十七世紀中葉清朝建立後到十八

亞文化交流與經典詮釋》（台北：國立台灣大學出版中心，2008），〈黃俊傑序〉，頁III。

² 如夫馬進教授一系列關於燕行使及通信使的研究，參見夫馬進，〈明清中国による対朝鮮外交の鏡としての対ベトナム外交：冊封問題と「問罪の師」を中心に〉，收入紀平英作編，《グローバル化時代の人文学：対話と寛容の知を求めて：京都大学文学部創立百周年記念論集（下）》（京都：京都大學學術出版會，2007），頁225-252；夫馬進，〈一七六五年洪大容の燕行と一七六四年朝鮮通信使--両者が體驗した中國・日本の「情」を中心に〉，《東洋史研究》，67：3（2008.12），頁141-176。另外，關於朝鮮使節洪大容的研究，還有金泰俊，《虚学から実学へ：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。

³ 參見裴英姬，〈「燕行學與韓中關係」——韓國明清史學會夏季學術研討會會議紀實〉，《明代研究》，11期（2008.12），頁185-197。

⁴ 相關會議資訊參見 <http://www.litphil.sinica.edu.tw/home/news/20090910/20090910.htm>。

⁵ 除了朝鮮使節的燕行記錄，復旦大學文史研究院也計畫與越南漢喃研究院合作編輯出版《越南漢文燕行文獻集成》，該史料的出版，將更為方便研究者對相關問題的討論。

⁶ 林基中編，《燕行錄全集》，서울：東國大學校出版部，2001。該套叢書共100冊，主要為清代時朝鮮使節的使行記錄，不過也包括少部分明代時朝鮮使者的見聞，這部分大多命名為「朝天錄」。此外，日本夫馬進教授曾針對該套叢書的疏漏，做過校訂，並整理日本所藏的燕行記錄，另外出版。參見林基中、夫馬進編，《燕行錄全集日本所藏編》，서울：東國大學校韓國文學研究所，2001。

世紀嘉慶初年，朝鮮時節的相關見聞記錄為考察重點，配合部分使節的文集，探討朝鮮使節踏上中國國境之後如何進行異文化觀察？對於與四禮相關的風俗與禮儀，他們又有什麼看法？期望透過此一課題的討論，將與朱子《家禮》相關的問題放在一個更廣的歷史脈絡中思考。

二、 燕行使節的來華路線

清太宗崇德元年（1636），丙子之役後朝鮮降清，崇德二年（1637），清、朝雙方簽訂「丁丑條約」，正式確立宗藩關係，此後規定朝鮮每年必須派遣使節向清朝朝貢。⁷ 從崇德二年到順治元年（1644），使節的種類與使行次數屢有變遷，初時規定的朝貢日程頻繁，且常有重疊的情況，對中、朝雙方造成不小的困擾。順治元年，清世祖下令：「其元旦、冬至、萬壽慶賀禮物，念道途遙遠，俱著於慶賀元旦時一併附進。」⁸ 也就是將賀元旦、冬至、萬壽、歲幣之使節合一，年貢一次即可，此後除了特殊時節與有特別任務時另外派遣使節之外，朝鮮定期派往清朝的使節即以上述的「節使」為主。⁹

節使為慶賀冬至與元旦，因此大多是在十月底從朝鮮出發，十一月底渡鴨綠江，約十二月下旬抵達北京。在北京停留約六十天後，隔年的二月離開北京返回朝鮮。¹⁰ 不論是固定派遣的「節使」或賦有特別任務的「別使」，使節團赴北京基本上必須走固定的陸路貢道。貢道大略可分為兩大大段：第一段是由朝鮮京城到義州，屬於朝鮮國內的行程。據康熙 51 年（1712）隨謝恩兼三節年貢使金昌集（1648-1722）來華的金昌業（1658-1721）記載，這一段路程主要經過的驛站包括：京城→高陽→坡州→長湍府→松都→金川→平山→蔥秀→瑞興→劍水→鳳山→黃州→中和→平壤→順安→肅川→安州→嘉山→納清亭→定州→雲興館（郭山）→宣川→車輦館（鐵山）→良策站（龍川）→所串館→義州。¹¹（參見圖一）

⁷ 張存武，《清韓宗藩貿易（1637-1894）》（台北：中央研究院近代史研究所，1978），第一節，「宗藩關係之建立及其規制」，頁 2-10。

⁸ 《清世祖實錄》（台北：華文書局，1970），卷 11，頁 21a，順治元年十一月庚戌條。

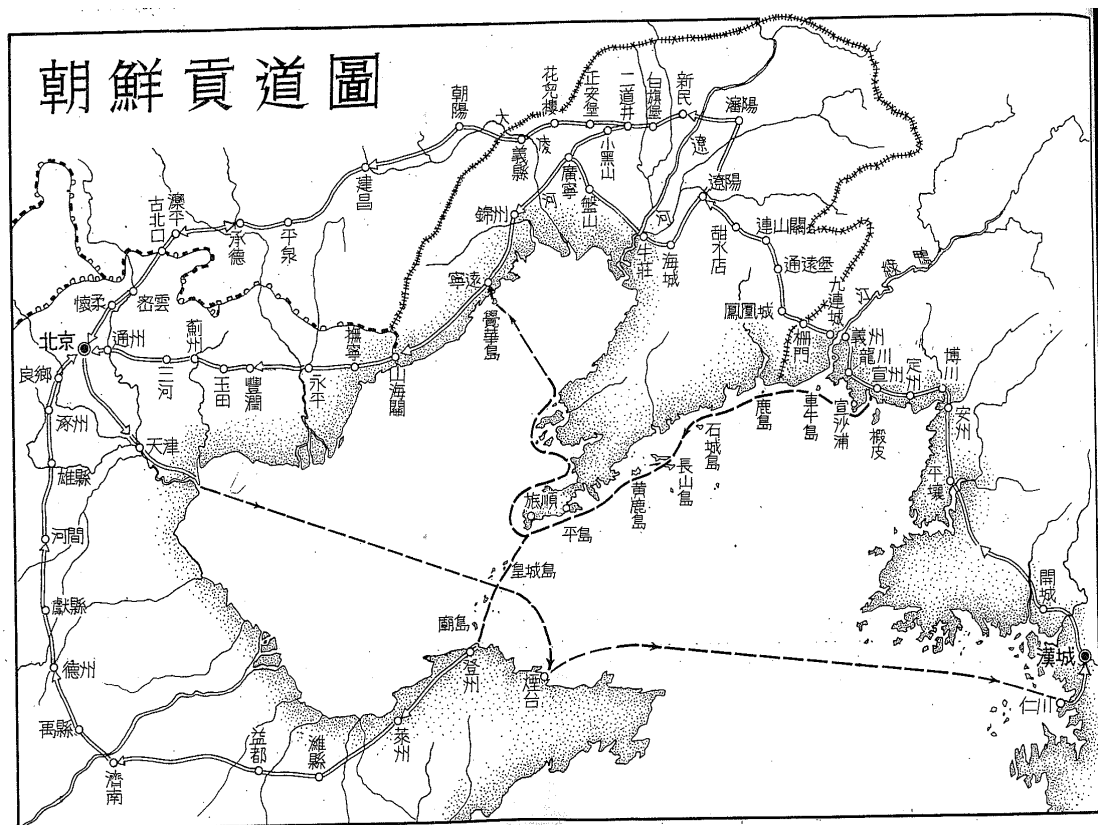
⁹ 劉為，《清代中朝使者往來研究》（黑龍江：黑龍江教育出版社，2002），頁 28-34。

¹⁰ 劉為，《清代中朝使者往來研究》，頁 30。

¹¹ 金昌業，《老稼齋燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 32，頁 339-360。

過了義州，渡過鴨綠江，入柵門後，即進入貢道的第二段行程，也就是經過鳳凰城、瀋陽（或牛家莊）、山海關，到北京的路程。使節由柵門入關後，主要經過鳳凰城→松站→通遠堡→連山關→甜水站到遼東。遼東之後分為南北兩條路線。康熙 18 年（1697）之前，大體選擇南線，亦即遼東→鞍山→海州衛→牛家莊→沙嶺→高平驛→盤山驛→廣寧。康熙 18 年時由於清廷在牛家莊設海防堡，此後使節團改走北線，由遼東→十里堡→瀋陽→邊城→周流河→白旗堡→二道井→小黑山→廣寧。從廣寧到北京的路線則沿途經過：廣寧→閭陽驛→十三山→小凌河→杏山驛→連山驛→寧遠衛→曹莊驛→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，最後抵達北京。¹²（參見圖一）當使節團完成使行任務後，大體也是依照原路線返回朝鮮。

圖一 朝鮮貢道圖



資料來源：張存武，《清韓宗藩貿易（1637-1894）》（台北：中央研究院近代史研究所，1978），頁 32 後折頁。

¹² 以上貢道路線詳見左江，〈清代朝鮮燕行使團食宿考〉，《域外漢籍研究集刊》，3 輯（2007），頁 9-12。

朝鮮時節團渡江入柵，進入清朝的領土後，清廷即派人沿路護行，並且按照規定必需入住清廷在貢道沿途所設立的察院。但是這些察院大多年久失修，不僅欠缺柴火、飲水，甚至倒塌不堪居住。如康熙 51 年（1712）年入燕的使團副使閔鎮遠（1664-1736）即說：

所謂察院，即使客住宿之館宇，而舉皆頹圯不堪入住。胡皇新有修葺之命，而無一處使役者，可痛。歷路僅可止宿者只是數處。……此縣邑力疲殘，無以經紀。皇帝雖有修葺之命，實吝於財用，無意助給物力，沒奈何矣。

13

對於察院不堪住宿的抱怨，充斥在各個燕行使節的記錄中，由於傳統中國地方財政匱乏，地方的基礎建設往往需要仰賴地方人士的資助，提供使節居住的察院，對地方人士而言，並不具備修整的迫切性，地方政府在沒有財力修築，也不重視的情況下，只好任其荒廢、倒塌。

由於許多察院無法居住，使節團往往選擇投宿察院附近的民家，而這些民房主人也頗樂意提供朝鮮使節居住，趁機賺取住宿費用或是索求朝鮮的特產，如紙、扇、清心丸等。韓泰東（1646-1687）觀察到：

使臣若出宿閭家，則主人每以房錢多少遮梗喧嘩，必稱其欲而後已。甚或蔽井阻汲，限地防芻，強要高價以售。¹⁴

對於房主的索求，使節往往處於弱勢。康熙 60 年（1721）出使的李正臣（1660-1727）即說，面對房主的索求威脅，他縱使無奈，但也只好給予「狀紙六卷、妝刀一漆、別扇八柄、刀子三柄、白紙三樹、煙竹三介」，並表示這樣的房價，已經超過往常數倍。¹⁵

雖然住宿民家必須負擔被無度勒索的風險，但是朝鮮使節顯然仍是較願意投宿民家。一來生活條件較為便利，同時也比住在察院擁有更多的自由。使節團成員往往得以因此與關外的清人有更多的接觸與交談（或筆談）的機會，同時近距離觀察山海關外清人的生活與風俗，「燕行錄」中許多見聞記載，即是得自於這

¹³ 閔鎮遠，《燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 34，頁 360-361。

¹⁴ 韓泰東、韓祉，《兩世燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），第 29 冊，頁 252。另外如前述的閔鎮遠也面臨同樣的處境，他們經過鳳凰城之後，即投宿於民家，由於民家主人趁機勒索，因此只好「每朝主胡與下輩較爭房錢多少」。閔鎮遠，《燕行日記》，卷 34，頁 332。

¹⁵ 李正臣，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 34，頁 241。

樣的管道。嘉慶 3 年（1798），徐有聞（1762-？）以三節年貢使兼謝恩使入燕時，在黑山一帶入宿民家尹家，適巧鄰家正在舉行喪事，他便詳細詢問尹家主人有關中國的喪葬之俗，並在他的《戊午燕行錄》中記下這段見聞。¹⁶

相較於進入北京之後，朝鮮使節團必須開始參與各種慶賀禮典，使節們由鳳凰城到通州的行程雖然路途頗為辛苦，沿路也有清朝官吏及士兵的監視，但是這段千里跋涉的過程，以及途中入宿民家的機會，卻讓他們得以對清代的北方，尤其是山海關外的地區進行隨行隨覽式的觀察，因而能對清代的北方風俗做較為直觀式的描摹。

朝鮮使節團抵達北京之後，一般是入住玉河西岸的會同館（又稱玉河館），但是有時因為俄羅斯人佔住會同館，朝鮮使節無法與其相處，因此也會移住乾魚衚衕、南小館、智化寺、興隆寺、北極寺等地方。¹⁷ 清朝初年對使節在北京的活動防範甚嚴，但是康熙 22 年（1683）平定台灣的鄭氏政權之後，逐漸放寬禁令，乾隆 42 年（1777）隨三節年貢使來華的書判官李押（1737-1795）即說：

嘗聞清人紀律尚嚴，皇帝必稱萬歲，凡事令行禁止云矣。今則漸弛，……而上自朝廷，下至閭閻，貪風益熾，賄門大開，……是以我人一言發口，則勿論事之大小難易，必先索面幣。給則順且無事，不然必百般生梗。前則館中門禁至嚴，我人公事外，不敢窺一步地。此亦無所防限，隨意出入，遍踏一城，無異本國。若費扇、柄、藥丸，則唯皇帝所居至近之地，初不阻擋。¹⁸

也就是只要能買通門吏，使節基本上可以自由出入使館，在北京城遊走。使節團成員，尤其是後來許多隨行的朝鮮知識份子，即利用這個機會尋訪北京城各個重要景點，如太學、孔廟、文丞相祠等；¹⁹ 或是積極結交從中國各地來到北京應考、任官的士子與官員，如乾隆 30 年（1765）隨叔父洪櫜入燕的洪大容（1731-1785）曾自述其隨叔父使行的目的是：「自渡江後所見未嘗無靑靑，而乃其所大願則欲

¹⁶ 徐有聞，《戊午燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 62，頁 168。

¹⁷ 松浦章，〈明清時代北京的會同館〉，收入氏著，《明清時代中國與朝鮮的交流：朝鮮使節與漂着船》（台北：樂學書局，2002），頁 47-72；沈玉慧，〈清代北京における朝鮮使節と琉球使節の邂逅〉，《東洋史論集》，37 期（2009.3），頁 98。

¹⁸ 李押，《燕行記事》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 53，頁 204-205。

¹⁹ 其中文丞相祠是許多朝鮮知識份子在北京時最想參訪的地點。如徐長輔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。參見徐長輔，《薊山紀程》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 66，頁 237-239。

得一佳秀才、會心人，與之劇談，沿路訪問甚勤。」²⁰ 後來透過介紹認識來自杭州的嚴誠、潘庭筠、陸飛等人，在乾淨衚衕的天陞客棧中與三人展開筆談，之後更結為至交。²¹

由於使節來華必須行走固定的路線，抵達北京後也不能隨意離京到京城以外的其他省份活動，更不用說是江南地區，因此認識居住在北京的南方人，藉由筆談探問他們想知道的江南情勢、風俗、人物、掌故，成為朝鮮人瞭解除了關外、北京之外的清代中國其他地區的主要管道。而當時來華的朝鮮使節團成員，除了正使、副使、書判官、譯官、醫官，及大量的馬頭、驅人、奴子等下層從人之外，有時還有三使臣的子弟、親族或文士以「伴倘」的名義跟隨出使，²² 如康熙 51 年隨其兄金昌集入燕的金昌業、乾隆 30 年跟隨叔父洪櫨來華的洪大容均是如此。乾隆 45 年（1780）的朴趾源（1737-1805）也是以伴倘的身份隨其兄朴明遠出使清朝。

如果仔細考察「燕行錄」作者的身份，可以發現大多數的記錄都是出自副使、書狀官及那些隨行的伴倘之手。其中，使節的記載或有向朝鮮王廷呈報使團在華的活動與他們所觀察的清朝情勢之意，而隨行文士所寫的見聞記錄在直接的風俗、事態觀察之外，也隱隱透露出有所寄託的心思。關於這點，曾任乾隆 29 年（1764）赴日通信使的元重舉讀了洪大容的《乾淨衕筆談》之後，就曾明白的說出洪氏的言外之意。他說：

此乾淨筆談兩冊者，湛軒洪公德保氏記之。……乙酉從其季父參議公賀正之行，遂於燕市中繹之象胥之言，一舉而得潘庭筠、嚴誠，再舉而得陸飛，轉出兩卷說話。蓋貞不離俗，雅不泥古，笑語譚讌卒歸於實理。……欲令觀者各輸心眼，宛如一番經來於唱酬之席，而藉以為異日同文之用也。……後人之之南之北者，如得目此書而實取舍，則是乾淨筆談之為助也。²³

洪大容為朝鮮北學派的實學家，他所寫的筆談與記錄在單純的風俗觀察之外，隱含著藉清朝的例證，尋求解決當時朝鮮政治、社會問題之藥方的用心。²⁴ 諸如洪大容這種書寫方法與用意的記錄，雖然不一定在目前可見的燕行錄中佔有太大

²⁰ 洪大容，《湛軒先生文集》，收入《韓國歷代文集叢書》（서울市：景仁文化社，1999），2603 冊，外集卷 2，〈杭傳尺牘·乾淨衕筆談〉，總頁 120。

²¹ 洪大容，《湛軒燕記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 43，〈乾淨筆譚上〉，頁 12-13。

²² 張存武，《清韓宗藩貿易（1637-1894）》，第一章，「宗藩關係之建立及其規制」，頁 17-24。

²³ 洪大容，《湛軒燕記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 43，頁 243-244。

²⁴ 參見金泰俊，《虛学から実学へ：十八世紀朝鮮知識人洪大容の北京旅行》，頁 49-245。

的數量，卻也顯示朝鮮使節的這些見聞記載，作為一種文化觀察的記錄，不單單只是社會實態的描寫，在許多部分往往可能透露更多的是觀察者自身的主觀想像。

三、 入清後的禮俗觀察

朝鮮使節過了邊界的柵門後，正式進入清朝的領地，在一路前往北京的路上，除了經過驛站、散村、城鎮之外，大部分時間面對的是一片四顧蒼茫的景象，但是靠近村莊時不時出現在田間野地的墳墓，總是引起他們的注意。金昌業一行人從遼東到瀋陽的路上，途經十里堡附近的村莊，看到「路傍間有墳墓，而皆在田畔。無塋域、無莎草，但於清明日加土，插紙旗其上。」²⁵ 李正臣於康熙 60 年奉命來華，當他來到瀋陽城外二、三里地時，也看到「原野中塚墓累累，其狀如戰笠形，不加莎而但封土，貴賤皆同。」李氏對於墳墓的形制頗為不解，隨行的譯官解釋說：「國俗皆如此。」²⁶

類似金昌業、李正臣的觀察，也同樣出現在許多燕行使節的記錄中，而且不僅限於山海關外，即使鄰近北京城也是如此。乾隆 49 年（1784）貢使書狀官李鼎運的隨從記下朝陽門外的景致：

皇城外(朝陽門外)平田曠野，皆都墳墓。環墓皆築牆設門，松杉蔚蒼，……其墳形上銳下豐，壯如帽子，不以莎草封之，只是累土，無龍尾階砌，或於塚之前面嵌石而為碑。……都門之外，大抵人家墳塚混無區域。……墳封之外皆耕種，雖有子孫者亦然，故庶民兆域皆在田中。其葬埋皆平原曠野，無山脈來龍水勢合報之所據，只是撮土成墳而已。²⁷

中國北方的墳墓形制與南方相較，受風水觀念的影響較小，樣式相對來說較為單一，大多為「土饅頭」形，²⁸ 有如李正臣所形容的「戰笠」。朝鮮使節們基本

²⁵ 金昌業，《老稼齋燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 31，頁 334。

²⁶ 李正臣，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 34，頁 228。

²⁷ 著者未詳，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 70，頁 97。此段記錄的作者據學者左江的考據，應是乾隆 49 年隨謝恩使朴明源、尹承烈、李鼎運出使的文士。參見左江，〈《燕行錄全集》考訂〉，《域外漢籍研究集刊》，4 輯（2008），頁 56。

²⁸ 陳進國，〈墳墓形制與風水信仰—福建、琉球（沖繩）的事例〉，《新世紀宗教研究》，4:1（2005.9），

上對他們所寓目的中國北方墳制風俗做了最直觀的描寫，但是除此之外，他們似乎不只是對墳墓的外型感到好奇，從他們對塚墓分佈的位置，以及墳上是否有莎草、是否重視山脈來龍水勢等等的描述，不難看出在直觀的觀察之外，他們注意的其實是清人的葬埋行爲。

以莎草爲例，朝鮮的民間葬俗習慣在墳上鋪莎草，防止墳墓崩塌，並在每年的寒食節加以修整、更新，稱爲「改莎草」，若要移葬或改葬先人，也是乘著這個時機進行，²⁹ 朝鮮時代刊刻出版的禮儀手冊《廣禮覽》中即附有進行「改莎草」時的儀節與祝文。³⁰ 而朝鮮使節看到的中國北方墳塚並沒有這樣的特徵，此外，整體墳制上似乎也不注重風水。這樣的葬埋樣式顯然與他們對埋葬親人的認識與想像有所落差。

另外，在趕赴北京的途中，他們有不少的機會遇到正在舉行婚禮或喪禮的村民，朝鮮使節往往對於觀看這些儀式展現出高度的興趣。金昌業即說當他們抵達閭陽驛時，副使聽說關帝廟東有喪家，便興致勃勃地前往觀看，並回來轉述喪禮的概況：

其門外以簾作屋，屋內列佛像及十王畫像，僧徒鳴鼓撞鐘，誦經拜佛，一邊靈柩以金銀紙錠堆疊其上。柩頭設靈位，大小男女立於棺哭泣，或有笑語者，皆頭著白巾，身穿白衣，又以布條纏頭，腰帶素繩，其長至足。一村人爭以錢穀餅物來置靈位前，叩頭而起揖，主喪者哭而叩頭。吊客來，主家則與布客巾，著巾叩頭而出，如此者相屬。又有一人踞於靈位之左，書吊客及賻物云。³¹

這段類似民族學式的敘述，十分詳盡地描繪當時清代民間喪禮的幾個要素，其中包括佛教儀式的盛行，吊喪與使用紙錢的習俗等，但是，金昌業對此並未加以任何的批判。

除了金昌業，乾隆年間出使的朴趾源也曾敘述他的經驗。從經過鴉鵲關後，他就常看到街市中有因爲喪事而搭建的白色牌樓，有一次他終於利用機會就近察看這些蘆簾牌樓的結構，結果一走近，樂隊立即開始大動鼓吹，他快步移動到大

頁 5。

²⁹ 竹田旦，〈日韓比較民俗学の試み—清明と寒食をめぐる〉，《專修大学社会科学研究所月報》，544（2008.10），頁 8。

³⁰ 著者未詳，《廣禮覽》，收入文玉杓等，《朝鮮時代冠昏喪祭Ⅲ喪禮篇（2）》（한기도：韓國精神文化研究院，1999-2000），〈墓祭〉，頁 348-349。《朱子家禮》中並無改莎草的禮文，《廣禮覽》的記載，應該是以朝鮮俗節入禮。

³¹ 金昌業，《老稼齋燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 32，頁 199。

門前，馬上又有喪家在他面前號哭，喪人「放了竹杖，再伏再起，伏則以頭頓地，起則以足蹈地，淚如雨下」，同時又走出數個頭戴白巾的人將他簇擁進屋內。正當他不知所措之際，適巧遇到他認識的馬頭，一問才知道，喪家以為他來吊喪。朴氏將錯就錯，參加起這次的吊喪，隨後並記下大致的過程。當朴氏坐定後，主家即端出菜蔬、茶、酒，朴氏的隨從拿出「白紙一卷、錢一鈔」，放置主人面前，主人下椅叩頭致謝，朴氏略吃蔬果後即起席離開。出門後他注意到門旁放了一些竹造，用紙包覆的散馬。事後，朴趾源還津津有味地跟貢使們談起他的這段經歷。³² 透過金昌業、朴趾源的文字記述，彷彿讓人看到一幅生動的風俗畫。

相較於金昌業、朴趾源不做任何批判地直述他們所親身經歷或聽說的喪禮風俗，不少燕行使節頗為慨嘆清人喪俗中，他們認為不合「禮」的成分。韓泰東於康熙 21 年來華時，觀察到山海關外的喪俗：

其俗最好尊佛事鬼，……初喪送葬之際，廣設齋會，緇徒填室，佛樂盈路。而其葬率在田野，或聚沙成墳，或設架塗灰，纍纍相連，無以辨認。甚至露置其柩於路旁或牆側，哀石其上，年久腐朽者若將摧壓，所見甚惡。此等習俗蓋自明朝已然，豈非伊川被髮之漸乎？³³

此外，稍後於韓泰東的李正臣在明清之際的重要戰場杏山堡一帶，看到喪家行喪，也忿忿地說：

見村家中門外路傍有設殯者以簷作牌樓，中設帷床，男女素服者八九人，必是新遭喪者。而往來鋪市，略無戚容，夷狄之習見之可駭！……此處之俗，雖父母喪，喪出後則不留家舍，即移尸床設殯於家前街路，可謂無知莫甚矣！³⁴

朝鮮使節痛斥做佛事、沿街露置棺柩、喪不哀戚的關外喪俗，並動則用「伊川被髮」、「夷狄之俗」、「染污之俗」³⁵、「蠢俗」³⁶來形容，讓他們的旅行記

³² 朴趾源，《熱河日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 53，頁 432-436。

³³ 韓泰東、韓祉，《兩世燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 29，頁 252。

³⁴ 李正臣，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 34，頁 243。

³⁵ 《閒閒堂燕行錄》的作者在遼東看到村人「親死則別構一室盛張佛事，而暴柩原野中，直待肉爛骨枯後，舉火焚之」，嘆息說：「其染污之俗，誠可慘矣！」著者未詳，《閒閒堂燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（서울：東國大學校出版部，2001），卷 39，頁 207。據左江考證，此燕行錄的作者為康熙 40 年來華的書狀官孟萬澤。參見左江，《〈燕行錄全集〉考訂》，頁 50。

³⁶ 李時秀在其《續北征詩》提到鄰近北京的沙河屯一帶，喪家也以鼓樂迎客，直說：「密邇京師地，蠢俗如邊徼。」李時秀，《續北征詩》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校

錄不只是記載見聞，或是單純的文化觀察，還透露出他們希望藉由訴說風俗來驗證某種想法。

不論是對清人風俗不加任何評論的金昌業、朴趾源，或是痛斥喪俗的韓泰冬、李正臣，他們據以認識清朝中國的憑藉之一都是禮儀，尤其是與人們日常生活相關的冠、昏、喪、祭四禮，而四禮同時是構成風俗，或稱為文化的重要類目，即使使節們很清楚他們認為是夷俗的行為，「自明朝已然」，但是當時移勢變，朝代轉換，尤其是滿族入主中國後，相同的行為也有了不同的意義。所以他們經由直接的風俗觀察，所發現的清代文化之「異」，似乎在他們奉派入燕之前，已經存在於使節們的心中。

四、誰為異域？種族與習俗

康熙 25 年（1686）擔任謝恩使副使的崔鼎錫（1646-1715）寫下來華印象觀風詩一首，詩中他列出的風俗項目包括：衣冠、住屋、纏足、飲食、語言、喪葬、信仰、生活儀節、車轎、田地、刑罰、牲畜、農耕、騎射、僧尼、等級秩序等等，³⁷ 崔氏所列舉的風俗類項或許並不全面，但是大體能反映清代來華的燕行使節注意社會風俗的哪些層面。生活習慣、儀節、日用器具、制度，這些顯而易見的日常事物是異文化接觸時，最便於觀察的部分，但是觀察者不一定總是以白紙一張的心情體察他所接觸的不同文化。十七、十八世紀的燕行使節面對滿人入主的中國，基本上是帶著有色的眼光來觀看當時的清代社會。

十七世紀中葉明朝的滅亡、滿清的立國，對朝鮮的衝擊極大，認為從此天下將成爲一個「天地閉塞，冠裳顛倒，中華禮樂文物之盛舉，將淪胥於犬豕腥羶之穢」的世界。³⁸ 儘管晚明的政治局勢、社會風氣已不同於以往，但是他們仍然對舉出一個「快覩禮樂文物於萬曆盛際」，以及「禮樂文物久化爲戎」的明清時代對照。³⁹ 所以當清初明遺民痛悔過往的生活，努力反省明亡的原因時，⁴⁰ 朝

出版部，2001），卷 57，頁 387。

³⁷ 崔鼎錫，《椒餘錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 29，頁 423-426。

³⁸ 吳道一，《西坡先生文集》，收入《韓國歷代文集叢書》（□□市：景仁文化社，1999），卷 17，〈玉川忠烈祠記〉，頁 32b。

³⁹ 李頤命，《疎齋集》，收入《韓國文集叢刊》（□□市：民族文化推進會，1996），卷 10，〈送申

鮮知識份子也同步檢討著晚明以來的局勢，李宜顯（1669-1745）從晚明人物的行事、文章著眼，認為：

大明人物，大抵浮浪輕佻，無敦重朴厚氣象，固為文章，專務詞華，不事本實，其學問又雜以仙佛，尤無可觀。……為士者遊蕩於倡樓酒肆，淫佚縱慾，名檢殆乎掃地。

學術、生活風氣如此，無怪乎明朝會「陵夷至於末運」，最後他總結說，明朝的滅亡，「未必非人心風俗使之然也」。⁴¹ 風俗問題是十六世紀後期之後中國知識份子關心的問題，而「人心風俗」在十七、十八世紀也成為朝鮮知識份子觀察中國的核心概念。這個概念包含了兩個基本內涵，一個是時間，也就是朝代的更替，另一個則是種族，而人心風俗的具體表徵就是作為人們行為軌範的禮儀制度。⁴²

清朝建立之後入華的朝鮮使節對於清人階級無別的情況，每每感到不解。李宜萬（1650-1736）即說他進入遼東後，沿路看到迎送官跟其手下奴僕同桌吃飯，周遭的人也不以為怪，可見「華人之禮數甚簡，上下貴賤無甚嚴截」。⁴³ 李氏尚能心平氣和地描述他的見聞，但是乾隆年間出使的俞彥述（1703-1773）對此現象則期期以為不可。他看到清人往往同居一室而未分家，原本以為是風俗淳厚之象，但是一路觀察下來，才發覺是因為「無內外尊卑之別，故能久而同居，非有敦睦之風」，他感嘆說道：此風「可醜而不可尚也！」⁴⁴

稍早於李宜萬、俞彥述入燕的閔鎮遠（康熙 51 年使行），則認為貴賤無等的情況與清人入主中國有密切的關係。他說：

入胡地以後，察其風俗則專無上下之分、男女之別，奴主並焉而行，不可辨識，僕隸與內主昵坐對話，婦女無論尊卑，雜沓於驛卒輩而不知恥。此

聖與暫赴燕序》，頁 16b。

⁴⁰ 如黃宗義著《明夷待訪錄》一書檢討有明一代的各項制度，如內閣、財政、奄宦等。黃宗義，《明夷待訪錄》，台北：台灣中華書局，1981。

⁴¹ 李宜顯，《陶谷集》，收入《韓國文集叢刊》（□□市：民族文化推進會，1996），卷 27，雜著，頁 26b-27a。

⁴² 朝鮮知識份子關心的禮樂問題，其中一項是薙髮與衣冠，這部分研究成果甚多，本文不再贅述。請參見葛兆光，〈大明衣冠今何在〉，《史學月刊》，2005 年 10 期（2005），頁 41-48。

⁴³ 李宜萬，《農隱入瀋記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 30，頁 395-396。

⁴⁴ 俞彥述，《燕京雜識》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 39，頁 289。

固夷狄之風，而其中所謂漢人亦皆如此，豈習俗易染而然耶？⁴⁵

閔鎮遠的這段記載是他行經遼東附近時的感想，文中的胡地、風俗、無上下之分、夷狄等文字，可以看出他對種族與生活習慣，甚或社會秩序的定義。在他的想法中，滿人居多數的遼東地區（胡地），無上下之別的風俗，本不足為奇，因為滿人屬於在禮樂秩序之外的夷狄。但是改朝換代卻讓這套規則改變，身處其中的漢人，也「習染」了這樣的風氣，當習俗逐漸改變時，似乎以禮樂為代表的文化也會隨之流失。

閔鎮遠所處的時代正當朝鮮上下尊明反清風氣熾烈的時期，⁴⁶ 加上當時朝鮮國內崇朱學的風氣甚勝，以《朱子家禮》為主要行為軌範的兩班階級更是特重嚴階級之分、尊卑之序，⁴⁷ 因此對於情況迥異的中國，朝鮮知識份子顯得特別敏感。即使到了十八世紀，尊明反清的氣氛不若先前熱烈，但是對嚴守身份階級的朝鮮士人而言，尊卑秩序的維持仍是他們觀念中社會穩定的關鍵，相形之下，清代的中國社會就顯得混亂而無序。無怪乎到了嘉慶年間，徐長輔（1767-?）出使中國，記錄他所看到的清代風俗時，仍然開宗明義寫下這段話：「清人立國之規，大抵導風俗以禽獸之，率天下之民而愚之。一曰無等威，一曰賤名檢，一曰尚貨財。」⁴⁸ 徐氏來華時距離清朝建立已經經過一百五十多年，但是對於清朝的觀感仍然維持著明清易代之際，華夷陵替的想法。

對於滿族入主中國所可能引起的風俗、文化變異，讓朝鮮士人特別關心明代的制度在清朝是否繼續被沿用。俞拓基（1691-1767）在康熙 60 年（1721）來到北京，他與當時赴京趕考的彭坦、彭城兩兄弟之間的對話，很生動地表現出俞氏的關懷：

（俞）問：明朝制度尚有流傳者否？（彭）答：大同小異。（俞）問：所謂大同小異者，指冠服而言耶？（彭）答：不過車服禮器。（俞）問：尚有不剃頭者否？（彭）答：此斷未有，以其勢之不得不然。（俞）問：婚喪祭禮俱已改變否？（彭）答：惟滿人改了，漢人俱未曾改。（俞）問：漢人與滿人通婚否？（彭）答：滿人急欲與漢結親，漢人斷乎不肯。⁴⁹

⁴⁵ 閔鎮遠，《燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 34，頁 336。

⁴⁶ 彭林，《中國禮學在古代朝鮮的播遷》（北京：北京大學出版社，2005），頁 226-229。

⁴⁷ 盧仁淑，《朱子家禮與韓國之禮學》（北京：人民文學出版社，2000），頁 113-117。

⁴⁸ 徐長輔，《薊山紀程》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 66，頁 568。徐長輔出使的時間是嘉慶 8 年（1803）。

⁴⁹ 俞拓基，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 38，頁 121-122。

俞拓基的問題大體上是朝鮮使節與清人交談時最常出現的話題，他們關心改朝換代是否讓漢人的生活習俗也跟著改變，尤其是衣冠、四禮和滿漢通婚問題，更是問答的重點。

朝鮮使節與清人之間的風俗問答，是否能讓我們據此以判斷十七、十八世紀時清代社會中滿漢相處的情況，或是整體的社會風俗概況，其實是一個尚待深究的問題，因為同一時期的問答中，往往可能因為詢問對象所處的地理位置，或身份階層而出現不盡相同的答案。以滿漢通婚為例，乾隆 12 年（1747）以副使身份入清的李喆輔（1691-?）曾記下他在瀋陽近郊與士人王秀才的對話：

（李）曰：爾是滿人乎？漢人乎？（王）曰：此村皆是漢人，而滿人獨數家存耳。（李）曰：漢清相婚娶乎？（王）曰：然矣。（李）曰：此村既皆漢人，而此村之女衣服制度絕無唐樣，而皆似清，何也？（王）曰：既相婚娶，習尚易變，自然如此。⁵⁰

在王秀才的村莊，滿漢通婚似乎頗為自然，看不出任何心理的掙扎。而差不多同一時期出使清朝的俞彥述（1703-1733），所述說的一則見聞，則表露了不同的情緒。他在北京時聽人說起，不久前曾有一個寓居北京的南京人，因為十分貧窮，生女後即不讓其纏足，希望能因此跟滿人通婚，這個南京人的哥哥聽說這件事後，十分生氣，兄弟兩人因而反目成仇。似乎正如俞彥述所說的，雖然「歲久之後，漸與相通」，但是「漢人猶以為羞」。⁵¹

無論是李喆輔所記錄的邊地村莊，或俞彥述提到的南京人，應該都反映了當時清代社會的某部分狀況，不過，比起漢人是否願與滿人通婚的問題，更引人注意的毋寧是朝鮮使節以禮俗畫出種族界線的想法與問答、記述方式。這樣的意識在有關喪葬與祖先祭祀習俗的觀察中更為明顯。康熙 59 年（1720）的燕行使李宜顯（1669-1745）觀察到，「清人皆火葬，漢人則否。而近來頗有火葬者，蓋染胡俗而然也。」⁵² 是否進行火葬，成為區別滿、漢的關鍵。而同樣於康熙晚期使行中國的崔德中聽同行的使團成員說：「清人則火葬後埋其骨而成墳，漢人則入其棺而埋葬，皆不著莎草，只於寒食及十月節行祭後加土於墳。」⁵³ 滿人

⁵⁰ 李喆輔，《丁巳燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 37，頁 447。

⁵¹ 俞彥述，《燕京雜識》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 39，頁 293。

⁵² 李宜顯，《庚子燕行雜識》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 35，頁 463。

⁵³ 崔德中，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 39，頁 488。

在關外時期確實有火葬的舊俗，⁵⁴ 而自宋代之後，漢人也十分流行以火葬的方式處理親人遺體。⁵⁵ 所以，只以火葬的儀式，實在不容易區辨是否是由於「染胡俗」所致，更不一定與朝代的移易有十分密切的關係。但是對當時的朝鮮使節而言，真實的情況為何，他們並不十分關心，因為在他們進行風俗觀察之前，心中或許已經先有了預設的答案。

另一個區辨種族的習俗是喪服制度。前述的崔德中曾在通州與秀才孫心維談到中國的服制，孫秀才說：

漢人用三年之喪，不飲酒食肉，不火葬，而有力者則壙中以灰隔磚成槨窆葬。貧者則不用其制，只以掩土。……而清人用三月之喪，飲酒食肉，火葬後收其燼骨，裹以十襲錦袱，又盛花甕，覆以玉蓋，更以錦袱裹甕埋葬。不擇地，不蓋莎草，或以塗灰於墳土，狀如覆盆矣。⁵⁶

三年之喪為喪服制度的根本，唐代之後以禮入律，服制的原則進一步成為法律上判定人倫關係與罪責的依據。元明律承襲唐律的精神，明太祖立國之初，更是在制度上確立為母服斬衰三年，即使實際執行時往往以日易月，但是三年之喪仍是中國喪制的重要象徵。而這也是朝鮮士人對中國服制或《朱子家禮》主要精神的理解。崔德中記下孫秀才的說法，似乎是在強調當時有兩套喪制並行著，一個是漢人的方式：喪用三年、不飲酒食肉、不火葬、棺用灰隔；另一套是滿人的方式，則與漢人相反。兩套不同的喪葬方式，也象徵著兩種不同的文化。

嘉慶3年（1798）的朝鮮貢使書狀官徐有聞也特別留意滿漢的服制差異，他投宿在關外白旗堡民家時，正巧主人蔣哥身著喪服，徐氏乘機詳細詢問喪服的細節，蔣哥回答：

父母與伯叔父母同三年服，祖父母、兄弟皆百日服，堂叔父母及從兄、再從兄弟皆二十七日，妻父母及妻祖父母皆百日服，妻子與弟皆無服，此則漢人之服也。滿人則不然。漢人三年之喪，百日服之，漢人百日之服，二十七日後脫之，漢人二十七日之服，清人不服。

徐有聞自述聽完蔣哥的解釋之後，十分痛心，認為這正是「孟子所謂近於禽獸者」！⁵⁷ 蔣哥的說法或許更接近於民間服喪的實際情況，但是對徐氏來說卻正

⁵⁴ 孫文良，《乾隆皇帝》（台北：知書房，2001），頁257。

⁵⁵ 何淑宜，〈以禮化俗—晚明士紳的喪俗改革思想及其實踐〉，《新史學》，11：3（2000.9），頁62-63。

⁵⁶ 崔德中，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷40，頁15。

⁵⁷ 徐有聞，《戊午燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷62，頁236。

是中華文化淪喪的徵象。

此外，朝鮮使節也很急切地希望瞭解《朱子家禮》在當時中國的實踐情況，頻頻詢問與他們交接的漢人。前述雍正年間的貢使李宜萬在北京期間，常與書生張裕昆談學論道，期間他不止一次問起有關民間行四禮的問題。除了關心當時冠婚喪祭之制是否在清朝有所改變，⁵⁸ 他更關切清朝官方是否有官訂的廟制規範、家廟的主制是否與《朱子家禮》上的圖本一樣、何時進行祭祀、滿人是否也使用廟祭、進行祭禮時是否遵行《家禮》的原則，以及是否行冠禮等等問題。⁵⁹ 而乾隆年間入燕的使節李喆輔，也特別注意清朝制度與明朝制度是否有差別？他曾在東北與漢人林本裕筆談，當詳細問完清朝官制的概況後，突然詢問林本裕：「喪、祭等禮並用《家禮》否？」林氏回答：「漢人專遵《家禮》，旗人則大不同。」接著說：「即如俺輩雖欲遵《家禮》而行不得。俺弟喪纔三個月，不得不易紅帽。雖父母之喪亦止心喪而已。」李喆輔事後記述因見林本裕有悵然若失的神情，所以未再繼續追問。⁶⁰

不論是李宜萬或李喆輔，在他們短暫出使中國的期間，受到時間與活動空間的限制，其實並不容易親自觀察到民間四禮，尤其是祖先祭祀與家廟的實行情況，⁶¹ 他們大多只能透過問答的方式，取得他們想要的資訊。大部分朝鮮使節問的問題往往不是「是什麼」，而是「是不是這樣」，也就是說，這些有關生活禮儀的發問與他們最有興趣瞭解的其他問題，如科考制度、清朝的官制、薙髮與衣冠等相類似，他們關心的是改朝換代是否改變了中國文化中中原有的質素。他們觀察的範圍從國家制度到社會風俗，而在這些一來一往的問答中，並不是只有關於清朝社會風俗的描述，相對地，朝鮮的風俗概況也作為對照組，不時出現在彼此的對話中。

⁵⁸ 李宜萬問：「此中冠昏喪祭之制如今卻如何？」張裕昆回答說：「冠禮久廢，不幸婚不過通名、納幣，六禮不全。喪祭用朱文公《家禮》，亦有名無實。」李宜萬，《農隱入瀋記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 30，頁 233。

⁵⁹ 李宜萬，《農隱入瀋記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 30，頁 268-270。

⁶⁰ 李喆輔，《丁巳燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 37，頁 449-450。

⁶¹ 當然朝鮮使節並非完全無法直接觀察到清人的祖先祭祀情況，如李基憲（1763-?）即曾記述他在嘉慶 7 年（1802）路過撫寧縣時，實地參觀一個徐姓進士人家的祠堂。祠堂中「設長龕，內安木主，題徐氏始祖以下職銜，或一版而列書考妣及屢代，或異版而各題版之高低大小不一。其制凡十餘主，而皆無櫛。……或前或後，位序雜亂。左右閣各置始祖神版，前無障遮，凝塵滿床。床置香爐，門亦不鎖。」李基憲對於這種情況感到不可思議，喟嘆道：「習俗之已痼也，一部《家禮》只可束之高閣耳！」但是在燕行使節的記錄中，能出於實地考察，而有如此詳細記載的實在不多。李基憲，《燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 65，頁 121-122。

乾隆 51 年（1786）沈樂洙（1739-1799）來華使行，剛過邊境柵門，進入鳳凰城後，因為清朝迎送官沒來迎接，只好滯留城中，在城中關王廟的私塾中遇到生員白琇，兩人展開一場筆談：

（沈）曰：中國今有德行文章大名世之人乎？（白）曰：本邦人內虛外文，不如貴國實若虛而衣冠不改，仍是舊家風。……（沈）曰：中國人父母喪行三年制，葬祭用《朱子家禮》？（白）曰：文官行三年，武官不然；民人行三年，旗人不然。至於葬祭或用《家禮》。貴地亦有此書？（沈）曰：小國專用《朱子家禮》，無貴賤文武一也。（白）曰：發引用銘旌乎？（沈）曰：成殯至發引皆立銘旌。⁶²

這段談話對照意味十分明顯，沈樂洙借白琇之口引導出朝鮮對《朱子家禮》的尊崇，也對比出《家禮》在當時中國的境遇。嘉慶 8 年（1803）來華的徐長輔在北京與劉紹泉閒談，也有類似的對話。劉氏問說：「貴邦風俗禮義亦與此不同否？」徐長輔回答：「敝邦則只遵《禮記》、《家禮》及朱天子禮訓耳。」⁶³《朱子家禮》傳入朝鮮後，初時並不普及，直到十七世紀後由於壬辰倭亂與丙子胡亂的刺激，朝鮮士人致力於以禮教恢復因戰亂而受破壞的社會秩序，禮治成爲朝廷的治國方針，《朱子家禮》也逐步擴散於民間。其中三年喪制在十六世紀成爲朝鮮禮儀爭論的中心議題，⁶⁴此後也與《朱子家禮》共同突出變爲朝鮮使節觀察中國風俗的準則。

在考察清代中國風俗的過程中，朝鮮使節往往流露出本國因尊崇朱子學，而風俗淳厚，與當時的中國極不相同的意識。年貢使李宜萬告訴清人張裕昆：

我朝政教風俗又有他國所無者三焉。深山窮谷三尺童子皆知孔子之爲大聖，尊其道而讀其書。皂隸下賤莫不服喪三年。國朝三百餘年，士夫之女無一人再醮者，此亦漢唐以後所未有也。

李宜萬事後在他的燕行記錄中特別記下，張裕昆看後，指著再醮句寫道：「中國不能。」⁶⁵李宜萬的這個追記很有意思，言下之意似乎在說，朝鮮對禮教的堅

⁶² 沈樂洙，《燕行日乘》，收入林基中編，《燕行錄全集》（□□：東國大學校出版部，2001），卷 57，頁 21。

⁶³ 徐長輔，《薊山紀程》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 66，頁 335。

⁶⁴ 高英津，〈朝鮮時代的國法和家禮〉，收入高明士編，《東亞傳統家禮、教育與國法》（台北：台灣大學出版中心，2005），頁 401-416。

⁶⁵ 李宜萬，《農隱入瀋記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 30，頁 297。朝鮮士大夫之女不改嫁的現象，頗讓朝鮮使節感到自豪，朴趾源也曾說，他認為朝鮮最值得稱許的四樣「佳俗」分別是：「尚儒教，一佳也；地無河患，二佳也；魚鹽不藉他國，三佳也；女子不更二夫，四

持，比起中國更爲純粹，也更爲徹底。這樣的意識來自於他們認爲明亡清興後，中華文化的正統其實已經轉移，洪大容曾說：朝鮮「山川險隘，人民多貧，只以稍遵禮俗，自古中國亦許之以小中華。」⁶⁶ 對大多數的朝鮮使節來說，即使《朱子家禮》在朝鮮社會的擴散，也是十六世紀之後的事情，但是在與清朝的對照下，時間性的因素已經被排在一邊，他們更強調的是被視爲小中華的朝鮮，在當時其實才是中華文化正統的所在。⁶⁷

不過，即使大部分的使節在出使前已經對清朝抱著既定的批判心態，但是我們仍然不能忽略隨著時代的推移，清朝政權日益穩固，少數朝鮮知識份子，如洪大容、朴趾源等人，開始以不同的角度觀察清代的中國。朴趾源曾說，他認爲過往來到中國的朝鮮使節或士人，在心態上有「五妄」：

地閩相高本是國俗之陋習，……況以外藩之土姓，反陵中國之舊族乎？此一妄也。中州之紅帽蹄袖非獨漢人恥之，滿人亦恥之。然其禮俗文物，四夷莫當，故無寸長可以頡伉中土，而獨以一撮之髻自賢於天下，此二妄也。……今華夏雖變而為胡，其天子之號未改也，則閣部大臣乃天子之公卿也。……奉使者自有見官之禮，……時有接遇，率以亢簡為致，恭謙為辱，彼雖不與苛責，安知不侮我之無禮乎？此三妄也。……乃以功令之餘習，強作無致之詩文，忽謂中土不見文章，此四妄也。中州士人康熙以前皆皇明之遺黎也，康熙以後即清世之臣庶也。……若造次談論，輸情外藩，是固當世之亂臣賊子也。然而一遇中州之士，見其誇張休澤，則輒謂一部《春秋》無他可讀，每嘆燕趙之市未見悲歌之士，此五妄也。⁶⁸

朴趾源所說的一妄到四妄指的是朝鮮使節往往自居中華文化的正統承繼者，而在心態上蔑視清人的現象，而第五妄則批評過往的使行者未能審度時勢的變化，只是不斷地以自己的情緒、情感投射在清人身上。他認爲以這五妄的心態與清人交接，並無法瞭解真實的清代社會。他進一步提示如果要真正瞭解清人的想法，應該「曲贊大國之聲教，先安其意，勤示中外之一體，務遠其嫌。一則寄意禮樂，自附典雅，一則揚挖歷代，毋逼近境。遜志願學，導之縱談，陽若未曉，使鬱其心」，如此一來「則眉睫之間，誠僞可見，談笑之際，情實可探」，也才能由此得知清人的所思所想「於紙墨之外」。⁶⁹

佳也。」朴趾源，《熱河日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 53，頁 173。

⁶⁶ 洪大容，《湛軒燕記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 43，頁 22。

⁶⁷ 關於當時朝鮮的小中華意識，參見孫衛國，《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究，1637-1800》，北京：商務印書館，2007。

⁶⁸ 朴趾源，《熱河日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 55，〈審勢篇〉，頁 94-96。

⁶⁹ 朴趾源，《熱河日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 55，〈審勢篇〉，頁 98。

朴趾源的務實態度來自於他主張研究現實問題的實學思想，⁷⁰ 在這樣的態度下，他對清代中國禮俗的考察，在批評之外，多了一絲省思的意味。例如他說到在北京看到「喪輿」，他這樣形容：

輿之大幾如二間屋子，以五色錦緞為帷帳，……轅長幾七、八丈，紅漆飾以黃銅，鍍金出色，……肩擔之夫不下數百人，銘旌皆紅緞，金字書寫，旌竿三丈，黑漆畫金龍。……紅蓋一隻，青蓋一隻，黑蓋一隻，幡幢五、六對。繼之笙簫鼓吹，僧徒道流，各具其服，誦唎念咒以隨其輿後。

最後他說：「中國萬事莫不簡便，而無一冗費，此最不可曉，非可取法也。」⁷¹ 對於喪輿的奢侈浩大他並不欣賞，不過他之所以仔細描述喪車的形制，主要著眼於他對中國車制的考察。做為一種有利於民生日用的交通工具，朴趾源相當欣賞清代中國的各種車制，⁷² 當然除了喪輿之外。所以，他對喪輿的描述，其實是站在一種提供反面教材的立場，透過檢討清代的車制，他希望能找尋可供朝鮮改進或效法的樣本。在這樣的前提之下，雖然朴趾源與大多數的朝鮮使節一樣對他們所觀察的清代禮俗寫下記錄，但是關懷與心態卻已經大為不同了。

五、 北方與江南

如前所述，由於朝鮮使節來華的路線固定，活動範圍也有限制，因此基本上他們並無緣親眼看到中國南方的景象。不過，在北京他們仍有許多機會接觸來自南方的人、事、物。其中赴京參加考試的士子，以及任官的官員，是他們瞭解中國南方情勢的主要管道。如金昌業於康熙年間來華時結識當時為序班的浙江人潘德輿，序班的職位雖低，但是因為當時「北京解文字者稀少」，所以常以南方人為序班，⁷³ 這些人由於擔任文書與接待工作，時常出入使節居住的玉河館，金昌業即利用這些機會與潘德輿筆談。

從使節的燕行記錄看來，部分朝鮮使節對於禮俗的地理差異，有著某種程度

⁷⁰ 宋載昶著，張介宗譯，〈燕巖朴趾源的「對清朝觀」—以「熱河日記」為中心〉，《韓國學報》，14期（1996.5），頁29-35。

⁷¹ 朴趾源，《熱河日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷53，〈車制〉，頁473-474。

⁷² 朴趾源，《熱河日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷53，〈車制〉，頁463-473。

⁷³ 金昌業，《老稼齋燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷31，頁455。

的敏感。康熙 51 年來華的閔鎮遠即說：「入關以後居民多漢人，風俗與關外有異。」⁷⁴ 乾隆 42 年使行的李押也說：「自關東至北京，皆用滿州禮。」⁷⁵ 稍後於李押的洪大容則說：「京外喪親三年者絕少。愚民只衣白布，不剃頭，百日而除之。」⁷⁶ 上述三人分別以山海關、北京為禮俗差異的分界點，閔鎮遠及李押的地理論述顯然是以種族為主要概念，而洪大容則著重在受儒家教養的階層的有無。從東北到北京，是朝鮮使節來華使行時可以沿路親身觀察的地理區域，無論是注重地理空間中的種族因素或儒家教養可及的範圍，對他們來說，中國的北方其實在政治與社會上是受滿人影響較大的區域。相較之下，朝鮮使節對於中國南方的風俗，尤其是江南，在心理認知上，有著不同於北方的想像。

李押曾在他的《燕行記事》中長篇累牘地描述清代的禮俗，其中對於四禮，他如此說到：

冠禮則生髮未燥而盡剃，加帽更無可論。而男女之別則實遵明制，故其法亦嚴。凡同姓婚、尊卑婚、相避婚、良賤婚、妻妾之失序者、逐婿嫁女者，並禁之。其夫雖逝世，至三年後始許告官改嫁。迎婿之禮則不過結彩棚以行之，元無奠雁及婿婦交拜等節。新婦之見舅姑則行三拜，如我國新婦之禮云。此皆胡俗，不必盡責以古禮，而陸沈已久，皇明亦未矯革，蓋中原之風想多染於此習者也。漢人恥與清人結婚，而貧窮者不得不為之，然猶以為羞。凡其婚娶不用媒妁，富者以銀買取妻妾，貧者終身無匹，漢人及仕宦者不然云，未知信否？而嘗聞江南有識之士則間多有講行朱文公《家禮》者，且受聘之女執禮奔哭於新郎之死，入門展拜靈筵而不為憑尸，只吊主人云。以此推之，兒女之臨變講禮猶如此，江南婚喪之制果不如北方之全無禮節耶？⁷⁷

李押在這段風俗敘述中，以中原之俗與江南禮俗相互對照，「傳聞中」的江南比起北方，似乎仍然保有實踐《家禮》的習慣，與禮教遺留的痕跡。除了李押，康熙年間來華的崔德中雖然沒有特別說出對江南風俗的看法，但是對於北方上下無分、衣服短窄的風氣卻十分不滿地認為「即使聖人復起，猝難變其舊染之污，而江北之風，必尚胡俗，可勝痛哉！」⁷⁸

朝鮮使節對江南的禮俗有不同於北方的想像，主要來自於他們對江南文化風

⁷⁴ 閔鎮遠，《燕行日記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 34，頁 260。

⁷⁵ 李押，《燕行記事》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 53，頁 82。

⁷⁶ 洪大容，《湛軒燕記》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 42，頁 251。

⁷⁷ 李押，《燕行記事》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 53，頁 91-92。

⁷⁸ 崔德中，《燕行錄》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 40，頁 137。

尙的嚮往，乾隆 51 年來華的使節沈樂洙曾說：「嘗於史氏諸家見江南山川文物之盛，心嘗想像。」因此，即使他並沒有機會踏足江南，但是他仍興致勃勃地詢問來自浙江錢塘的國子監助教陳木，「吳越有舊蹟可訪？」、「江南有何學問文章第一人？」、「江南人喪祭皆用《朱子家禮》？」等等問題。⁷⁹ 對於江南文化盛況的理解，進一步讓燕行使們認為江南應該禮教大行。

除此之外，明清之際，乃至清初，發生於江南的幾件重大抗清案件，對上述的想法也有推波助瀾之效。燕行使節十分注意清初查嗣廷案、呂留良案等事件，同時他們也會在燕行記錄中刻意收集種種漢人抗清的事蹟，如李押即錄有漢人「或有遭喪而不立銘旌者，康熙為修《明史》招聘山林講學之士，使之共與編輯，而江南士子亦多不肯就云。」李氏因此認為「以此揆之，豈士論尚未盡死耶！」⁸⁰ 認為江南士人應該持續保有氣節的主張，更加深朝鮮使節對「滿人的北方」與「漢人的江南」之間互有差異的想法，也加強他們對於禮儀秩序在明朝滅亡後，繼續存在於江南地區的期待。李押下列的這段話，很清楚地顯露出這樣的意識，他說：「康熙、雍正俱極尊尙朱子，故雖曰皆是朱學，而其道則無非釋氏，其禮則無非滿州。北方固無可觀，南方似或不然也。」⁸¹ 無論實際的情況為何，在改朝換代，明社易主的衝擊下，江南在朝鮮使節的心目中，似乎成為中國這塊土地上可能仍然保有一絲文化、禮教秩序的理想世界。

六、 餘論

十七世紀時風俗問題成為中國士人關心的重要議題，同時，也是朝鮮使節關注的焦點，尤其是作為人生過渡禮儀的冠、婚、喪、祭四禮，更是此一時期風俗問題的核心。本文選取十七、十八世紀使行中國的燕行使節所留下的旅行記錄為考察藍本，探討當時的燕行使如何觀察與理解中國，以及這些觀察記錄所呈現出來的異文化接觸概況。

作為一群賦有外交任務的使節，朝鮮使節從出使來華、活動範圍，甚至寫下

⁷⁹ 沈樂洙，《燕行日乘》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 57，頁 48-52。

⁸⁰ 李押，《燕行記事》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 59，頁 143。此部分的記事，《燕行錄全集》誤植為李在學所著的《燕行記事元亨利貞》，但據左江考證，作者應為李押。參見左江，〈《燕行錄全集》考訂〉，《域外漢籍研究集刊》，4 輯（2008），頁 51。

⁸¹ 李押，《燕行記事》，收入林基中編，《燕行錄全集》，卷 59，頁 73。

見聞記錄，都備受矚目。他們來華時固然受到清朝官方的監視、引起沿途民人或士人的注意，回國後，他們也必須向朝鮮王廷報告其觀察、見聞，而寫下的燕行錄則流傳在朝鮮文士之間，成爲一個公開的文本。所以這些燕行記錄不只是個人的旅行抒懷之作，某種程度上透過記錄一些共同關心的話題，朝鮮使節也在傳遞著他們對清朝或文化的想法。在這些話題中，可以看到燕行使們標舉出一組組的概念，例如北方與江南、滿人與漢人、胡俗與禮教、中國與朝鮮，這些相互對舉的概念，是在一個轉變的時間點上確立的，那就是十七世紀的改朝換代，在朝鮮使節的認知中，之前與之後的世界已經不同。

綜觀目前已出版的燕行錄（包括出使明朝與清朝時的記載），可以得到一個大致的印象，十七、十八世紀時朝鮮使節特別留意的一些禮俗問題，如《朱子家禮》的實踐狀況、火葬、喪服制度等，在使行明朝的見聞記錄中，並不常出現，這是否表示明朝時中國不盛行火葬，四禮都遵行《朱子家禮》？這樣的解釋顯然太過簡單，也漏洞百出。從現有的研究成果可知，喪葬用樂、火葬、祭葬用俗禮而不用《家禮》，在明朝已是如此，只是對明朝時出使中國的朝鮮使節而言，這些並不是他們會特別留意的現象。但是，明清易代的新局勢顯然讓這些象徵民族或文化的禮俗儀節、生活習慣成爲十七世紀之後的朝鮮使節覺得應該加以注意的問題。

因此，可以很明顯地看出，燕行使節對清代禮俗的考察，採取一種濾過鏡式的方式在進行著，與其說他們在觀察當時的清朝是一個什麼樣的國家，社會文化的特色是什麼，不如說，他們更想知道的是清朝建立後，中華文化有了什麼改變，以及清朝社會的具體狀況是不是與朝鮮士人所認知的一樣。亦即作爲一個異文化的觀察者，尋找清朝與之前的明朝所代表的中華文化中「異」的部分，其實高於他們對瞭解當時的清朝社會的興趣。同時，在與清朝社會相對照的過程中，一個嚴格遵守「禮」的原則的朝鮮社會特質也因而更加地被使節們突顯出來。