

儒教共栄圏の幻影

—— 十八世紀東アジアの〈ジャポニスム〉

澤 井 啓 一

一. はじめに

報告者が要請されたのは、十八世紀の東アジアにおける〈ジャポニスム〉というテーマである。これは最近盛んになってきた文学や歴史学の領域における研究^{注1}、すなわち十八世紀の清朝や朝鮮朝の儒学者たちによって「古文辞」学派を中心とした日本の儒学、とりわけその詩文や経学に対する評価が高まったことに注目し、そこから当時の東アジアにおける知的な交流を積極的に認めようとする研究動向に基づくものだと思われる。なかにはそれを「東アジア学芸共和国」が誕生する可能性を持っていたとして高く評価する研究者もいるほどである^{注2}。報告者も、事実レベルの問題としては、清朝や朝鮮朝の儒学者たち、とりわけ朝鮮朝の儒学者たちが日本の古義学（仁齋学）や古文辞学（徂徠学）に対して強い関心を抱いたことには同意するものの、そのことをもってただちに当時の東アジアにおいて学問上の友好関係が生じていたとか、文学に関する共通の意識が存在していたと見なすことには懐疑的である。というのも、朝鮮朝の儒学者たちの日本の儒教に対する〈誤認〉とも言うべき認識は、日本の儒教への直接的な評価によってもたらされたというよりは、かれらが置かれていた朝鮮社会の状況と、なによりも自分たちが実践している儒教に対する強い「正統意識」によって生じたものだったと思われるからである。しかも、それによって当時盛んになり始めた日本の儒教におけるもう一つの方向性、十九世紀に日本が西欧列強の尻馬に乗って同じ東アジアの国家——この時点ではすでに「近代国家」が誕生しつつあった——に向かって「侵略」的行動をとるような方向性へと進むような動向——この動向の出発点に古文辞学（徂徠学）を置くことができる——はまったくと言ってよいほどに見落とされていた。つまり十八世紀の東アジアで展開された日本の儒教への評価——これが本報告における〈ジャポニスム〉の実体である——はたしかに存在していたものの、それは〈誤認〉に基づく「幻影」に過ぎなかったと考えるべきであろう。

以上に述べたことは本発表の基本的立場であるが、十八世紀の東アジアにおけるそれぞれの地域が置かれた状況とそこに生きた儒学者たちの「自他に関する認識」についてもう

すこし説明しておく必要がある。というのも、〈誤認〉に基づく「幻影」という点で言えば、朝鮮朝の儒学者ばかりでなく、その評価の対象となった日本の古義学（仁齋学）や古文辞学（徂徠学）もまた「古代中国」に普遍的な価値を見いだしながら、それ以降の中国、とりわけ宋・明朝における思想や文学に対しては否定的な評価を下していたからである。これは、「現在」とは切り離された時空として「古代中国」を設定することによって、同時代的な中国を相対化しようとするかれらの方法意識——「願望」と言った方が正確かもしれない——の産物であったが、そこで描かれた理想社会としての「古代中国」は、かれらの主観に基づく「幻影」に過ぎなかった。〈誤認〉とはいえ、理論化されることによって保証された認識を背景に、古義学（仁齋学）や古文辞学（徂徠学）の人々は、「現在」に属する中国（明・清朝）において受け入れられていた朱子学を否定したのだが、中国ばかりでなく朝鮮朝に対しても、朱子学を「盲目的」に信じていると批判した。この傾向はとくに古文辞学（徂徠学）の人々に顕著であったが、そこでは自分たちの新しく正しい理解に対して、時代遅れの、誤った理解を「墨守」するものとして見下すような意識さえ窺われる。近代的な意味での「進歩」とは言えないまでも、「古代中国」を理想とし、そこに「回帰」することが、いわば学問方法論的には、つまりテキスト解釈的には「より進んだ」ものとするような意識が日本の儒学者たちの多くを支配していたのである。

ところで、「古代中国」を理想社会とすること自体は、孔子が堯舜や周公の世を理想としていたという言説をとって儒教に内在化されていた言説であったとしても、自分たちの経験とは切り離された歴史的過去に属する時代を理想として設定することとは決定的な隔たりがあった。また朱子学が成立した宋朝の儒教を明朝の陽明学と呼ばれる一部の儒学者たちが批判したり、清朝にはそうした明朝の儒教を含めた宋・明朝の儒教を空疎で観念的な「理学」とし、漢代の儒教、すなわち「漢学」を高く評価する議論も生まれるのだが、中国におけるこれらの議論では、自分たちが同じ空間（中華）における継承者だという意識、すなわち〈同質性〉が大きく働いていた。ある意味では「華夷思想」に基づく「中華至上主義」の再生産とでも言えるような意識であった。これに対して、古義学（仁齋学）や古文辞学（徂徠学）では、時空の相違に理論上の意義が認められていたから、〈差異性〉こそが重要な機能だったと言えよう。また日本とは異なり、宋朝の儒教（朱子学）を尊崇し、その時代の文学を正統と考えた朝鮮朝の儒学者たちも、自分たちの同時代にあたる明朝の儒教や文学に対して高い評価を与えることはなく、むしろ自分たちの方が朱子学や正統なる文学を正しく理解し実践しているという優越意識を抱いてさえいた。さらにこれに加えて、北方の異民族（北狄）たる満州人たちによって清朝が成立すると、自分たちを国土は小さいながらも「中華」であると考えた「小中華」意識、すなわち「中華」の伝統を正しく継承しているのは自分たちのみであるという「正統性」をより強化した意識に基づく議論が提起されるようになった。現実問題としては、清朝に武力によって服従させられ、臣下の礼をとるような「朝貢」関係に置かれていたから、あからさまには表明されなかつ

たにしても、清朝の思想や文学が自分たちより劣るものだという見下した認識は朝鮮後期の儒学者たちに共通した感覚（コモンセンス）にさえなっていた。もちろん、こうした「正統意識」もまた〈誤認〉に基づく「幻影」だったと言わざるをえないのだが、この延長線上に、「東夷」たる日本人への侮蔑意識も醸成されていたのである。

ところが、十八世紀になると、徐々にではあるが、それぞれの地域において同時代のほかの地域に暮らす人々に向けていた〈まなざし〉に変化が生じる。まだ依然として相手を低く見るという傾向は持続されていたものの、そこに修正が加えられるようになったのである。もちろん、そのきっかけとなったのは朝鮮朝の人々の意識変化であったが、そこには世代交代とともに十六世紀末から十七世紀初頭にかけて朝鮮半島を蹂躪した日本や清朝に関する記憶が薄らいできたという理由も挙げられよう。また「文明性（文）」よりも「野蛮性（武）」の方が本性に近いという清朝や日本への「先入観」が、実際の見聞によって「正しい」方向へと変化したという理由も考えられるだろう。ただし、こうした変化を冷静な観察に基づいた他者への「合理的」な理解と評価するだけでは済まされないような問題がここには潜んでいると思われる。近世東アジアの前半にあたる十五世紀から十七世紀にかけては、仏教にかわって中心的なイデオロギーとなった「朱子学」への尊崇は、「朱子学」がこの世界の成り立ちを解明し、そこにおける人間の生き方の指針であるという〈共通理解〉を構成していたと思われるのだが、それへの懐疑が生まれるとともに、それぞれの地域に固有の儒教理解へと変化を遂げてゆく。「文明」の源泉としての「古代中国」という位置づけですら、自分たちとほかの地域の人々を結びつける重要な紐帯とはみなされなくなり、他者との相違や自分たちの優越性に固められた意識の方が上回るような状況が生じていた。それは他者に関する認識の変化というよりは自己に関する認識の変化であった。こうした「自他に関する認識」は、やがて〈近代〉と呼ばれる時代に突入する十九世紀になると、それぞれの地域における近代の〈ナショナリズム〉へと変貌を遂げてゆく。こうした時代の推移のなかで、はじめに紹介したような朝鮮朝の儒学者が清朝や日本における儒教や文学を評価するかのような言動を見せたのである。本報告の目的は、上記のような「自他」に関して複雑に変化してゆく状況のなかで発生した、このほんの一瞬ともいえる「でき事」が持つ意味と問題性について検証を加えることにある。

具体的な分析に入る前に〈ジャポニスム〉という術語についてすこしは説明しておかなければならないだろう。〈ジャポニスム〉という術語の使用は、いわば「題詠」に近く、報告者が積極的に選択したものではないが、十八世紀の東アジアにおける状況を十九世紀の西欧で起きた〈ジャポニスム〉との類比から論じようとする点で一定の意義があると考えている。もとより十八世紀の東アジアで生じた現象は、十九世紀の西欧で起きた〈ジャポニスム〉とは異なるところは多い。〈ジャポニスム〉の対象とされた日本の文化的生産物は、近世・近代の日本文化の大きな特徴である「大衆化」によって生まれたものであった。この点は十八世紀の東アジアも十九世紀の西欧も同じである。ただ十九世紀の西欧の

場合は、同じように西欧においても「大衆化」が進行し、＜ジャポニスム＞の対象となったものは自分たちの「大衆化」を促進する媒体——商品でもある——の一つとして受け入れられたのである。ところが、十八世紀の東アジアでは、日本の「大衆化」された儒教やそれに付随する詩文など——それは、中国の明朝で生じた「大衆化」の現象を受け入れ独自に発展させたもの——に注目が集まったものの、「大衆化」の産物であるという理由から、それは限定的な評価にとどめられた、いや、最終的には拒絶されたと言った方がよいだろう。このことについてはこの先で具体的に述べるつもりであるが、ここで用いる＜ジャポニスム＞とは、日本で生まれた、東アジアにおけるこれまでの古典的かつ貴族的な文化の「大衆化」版への＜まなざし＞であり、しかも多少の屈折を抱きながらも「大衆化」を好意的に受けとめようとする周辺諸地域から日本に向けられた＜まなざし＞のことである。それは＜誤認＞という行為を介在させながらであるが、たんに日本だけでなく自分たち自身にも目を向けるということを要請していた点をまず最初に確認しておこう。

二. 朝鮮朝儒学者による＜日本＞の発見

日本史の区分では中世にまでさかのぼる「朝鮮通信使」の歴史のなかで、日本儒教に対する評価という点で転機が訪れたのは、1711年のこと、朝鮮朝の肅宗37年に派遣された徳川家宣が六代将軍に就任した慶賀の使節においてである^{註3}。もちろん1607年から始まる徳川幕府との交流は中世における交流のあり方や豊臣政権における殺伐とした交渉と比較すれば大きな変化であったが、1711年以前の交流では饗応にあたった日本側の儒学者は林家か、中国地方の諸藩に仕えた崎門系の儒学者が中心であった。とくに崎門系では山崎闇斎が李退溪を尊崇していたこともあって朝鮮朝の儒教に対しては評価が高かった。「外交辞令」からであろうが、日本側から李退溪の著作をどの家でも所蔵して学んでいるという発言が為されたという報告が記録されている。

ところが、1711年は新井白石による待遇の見直しを受けて、将軍の呼称を始めとして、饗応のあり方に至るまで細々とした問題をめぐって非常に厳しい交渉が行われた。それを主導したのは、同じく朱子学を信奉していたとはいえ、木下順庵門下（木門）の新井白石であったことも朝鮮朝側には大きな衝撃であった。もちろんそれまでの日本側の担当者であった林家や崎門の人々にとっても同様だっただろう。さらに、この時の正使趙泰億は国書の内容に偽りがあったことから、帰国後罪を問われて失脚させられ、副使の任守幹も免職させられた。この当時の朝鮮朝では礼訟問題などによる官僚間の争いから政権交代が激しかったこともあるが、対馬藩を介在させた徳川幕府との交渉はそれを担当した官僚たちにとってきわめてリスクな案件であった。したがって、朝鮮朝の官僚たちからすると、みずから望んで希望するほどの任務というわけではなかったことは留意しておく必要がある。「武（野蛮）」が支配していた日本でようやく生まれはじめた「文（文明）」の萌芽を助けるという朝鮮朝の役割を果たすというのが、かれらがみずからを説得するための理

由であった。

1711年の朝鮮通信使は、白石をはじめとする木門の人々と接して、かれらはたしかに交渉相手としては手強かったにしても、これまで見下していた林家や崎門の人々とは違って、儒教に関する学力も、また詩文制作の能力もかなり向上していることを知ったのである。とりわけ唐詩を尊重して格調高い詩文を制作する白石の能力は高く評価された。それは朝鮮使節の記録からも確認でき、次に実施された1719年の通信使たちは白石を始めとする木門の人々を意識しながら来日したほどであった。一方、白石側もこれを自分たちを宣伝するよい機会と捉えたようで、そのことは、正使趙泰億や製述官李磻たちと応酬した詩文をまとめた『鷄林唱和集』（15巻、1712年5月刊）とその続編にあたる『七家唱和集』（10巻、同年12月刊）を見ればよく分かる。『鷄林唱和集』は大学頭林鳳岡を始めとして、各藩の儒者や僧侶まで百数十人にのぼる人々を網羅した詩文集であったが、正編の三分の二ほどの分量となった続編は、白石を始め、室鳩巢・祇園南海といった木門系の儒者7名だけによる通信使との個別の贈答詩文を収録したものであった。

このように林家や崎門の人々から木門へという日本の儒教における新しい動向に気づいた点で、1711年の朝鮮通信使は大きな転換点となったと見ることができる。ただ、この時期に木門だけでなく、近代になって「古学」系に分類される別の新しい潮流も興隆はじめていた。京都では、すでに伊藤仁斎は亡くなっていたが、長男の東涯が古義堂を継承して多くの門人を集めるようになっていたし、荻生徂徠も訳学から古文辞学へと主張を発展させていたのだが、こうした新しい動きに気づくことはなかった。ただ、朝鮮使節の一行は、仁斎の次男にあたる梅宇——この時は周防・徳山藩に仕えていた——と面談していたし、徂徠の門人であった長州藩儒山県周南とも詩文の応酬をしていたのだから、まったく接点がなかった訳ではなかった。むしろ古義学（仁斎学）や古文辞学（徂徠学）よりも、木門系という、自分たちはもちろんのこと、林家や崎門と同じ朱子学に属する新しい潮流の方が理解しやすかったということであつたろうし、それだけ白石を中心とした木門系の人々がうまく立ち回ったということであつたかもしれない。

次の1719年の通信使は八代将軍吉宗の就任を祝賀するためのものであり、朝鮮朝では党派性の強い官僚グループを交互に任用して王権の強化を図った肅宗の最晩年にあつていった。通信使は前回の交渉で手強かった新井白石を強く意識して来日したが、すでに白石は失脚していて、林家が再び饗応の任にあつていった。ただし同じ木門の室鳩巢なども吉宗に重用されていたから、日本の儒教界についてはこれまでと同じ状況にあると理解したと思われる。白石の待遇策が退けられてそれ以前に戻されたことへの安心感も手伝い、平穩無事な交渉を実感しながら帰途についた通信使が衝撃を受けたのは、伊藤仁斎の著書（『童子問』）を福山藩儒となつていた次男の梅宇から贈呈されたことであつた。贈呈されたのは書記の成夢良であつたが、『海游録』の著者で製述官であつた申維翰も同書のなかで仁斎について触れているので、通信使たちは関心をもって仁斎の著書を回覧したようで

ある。その後、朝鮮朝では仁齋に関して『荀子』を重んじているとか、王陽明の影響があるとかいった「異端」という評価が定着するが、それは1719年の通信使から広まったものだろう。また古文辞学系では、江戸で太宰春台ら徂徠の門人とも面会したが、かれらに関してほとんど関心を示さなかった^{補論}。

将軍吉宗の治政が長かったため、その後通信使が派遣されたのは1748年のことで、約30年近い時間が経過していた。これは1745年に家重が将軍職に就いたことへの慶賀の使節であったが、このときはまだ吉宗は「大御所」として存命中で、その死去は51年のことである。朝鮮朝では景宗の短い治政を経て、英祖が即位して四半世紀が過ぎようとし、相変わらず官僚たちの政治闘争は行われていたが、比較的安定した社会となっていた。この間の儒教の変化を見ると、日本では徂徠が提唱した古文辞学が一世を風靡し、朝鮮朝では近代になって「朝鮮実学」と称される新しい動向が始まりかけていた。日本の変化はめまぐるしいが、朝鮮朝でも朱子学を信奉しながらも改革のために必要な儒教の見直しが起こりだしていた。その意味では空白の期間はあまりにも長かったのだが、1748年の通信使、とりわけ日本の儒学者たちとの交流を担った書記グループがターゲットにしたのは仁齋の古義学であった。かれらのなかには『童子問』を読むだけでなく、申維翰から直接話を聞くという準備を行っていた者もいたほどである。しかし、日本に着いてすぐに白石や仁齋について質問をしたのだが、答えははかばかしくなかった。下関では徂徠門下の山県周南が長州藩儒であったため、同藩では古文辞学が流行しているという情報を得たのだが、仁齋を意識していた通信使の一行は関心を示さなかった。大坂で仁齋の『論語古義』などを入手し、それを学習しながら江戸に出た通信使は、そこでようやく仁齋の朱子学批判をさらに進めた徂徠の学説が大きな影響を与えていることに気づく。徂徠も春台もすでに亡くなっていたが、春台の弟子の松崎観海から徂徠の学説を聞かされ、さらに徂徠の『辨道』『辨名』を贈られたからである。かれらが徂徠の書物をどれほど朝鮮朝で広めたかは不明だが、古義学（仁齋学）から古文辞学（徂徠学）という形をとりながら、日本の儒教が朱子学、すなわち正統なる儒教から大きく逸脱する方向へと進んでいたことを今回はしっかりと認識することができた。

その後に行われた通信使の派遣は1764年のことであった、この使節に関しては、最初に述べたように歴史学や文学の領域から本格的な文化交流が行われたという高い評価が与えられている。本発表で扱う〈ジャポニスム〉はこの使節によって引き起こされた「でき事」を指しているから、本来ならばこれ以降に関して取りあげるだけでよいのだが、それ以前の経緯が分からないと、その意味するところもはっきりしないので、日本の儒教の変遷に留意しながらこれまで説明してきた。1764年の通信使は家治の将軍就任（1760年）を祝うためのものであり、朝鮮朝では英祖の再晩年にあっていた。最後の通信使は1811年に対馬で応接を行っているから、江戸まで使節が赴いたのはこの1764年の使節が最後である。それゆえ朝鮮朝の儒学者たちが直接日本における状況を知りうる最後の機会

となっていた。もちろん当事者たちはそう考えてはいなかっただろうが、ここで得た「感触」がその後の朝鮮朝における日本の儒教に対する評価を決定づけたことは間違いない。今回の使節も前回同様にそれ以前の記録や著述を読んで、日本の儒教について多くの予習を済ませてきていた。それは、朱子学を批判した古義学（仁斎学）の登場、朱子学と仁斎学を批判した古文辞学（徂徠学）の登場という状況から、日本の儒教が正統なる朱子学からさらに逸脱していること、一方、詩文の作成能力の面ではさらなる向上が予測されるという認識であった。しかし、日本ではすでに古文辞学の流行は終わりを迎えつつあり、その余波とも言える文献考証が盛んになっていたし、詩文では清朝の議論をモデルとする新しい詩風が台頭しはじめていた。それでも通信使たち——正確には書記などのグループ——は江戸で『徂徠集』を入手し、帰途の旅程のなかでそれを研究し、徂徠の議論が明朝中期に起こり、朝鮮朝では「にせ骨董」と蔑視されている李攀龍・王世貞の影響によっていることを確認した。ただ徂徠の門人たちが行った文献考証については、情報を得たものの、実際にそれらの書籍を入手することは適わなかったようで、明確な知識を得ないままに帰国した。

三. 東アジアにおける〈ジャポニスム〉の展開

たんなるブームと形容するしかないほどにめまぐるしい徳川中期日本の儒教の展開であったが、朱子学から古学へという変化は、「理想古代への回帰」という手順をとりながら、実際には、中国近世社会のさまざまな現実を染みこませた宋朝の士大夫中心の思想・文化——朱子学はその代表であった——を、それとは様式も志向性も異なる地域に暮らす自分たちに見あうものへと変容させながら適合化させてゆく方法を模索する過程が示されていた。その場合の手本とされたのが、明朝においてさまざまな場面で起きた「大衆化」の現象であった。思想領域で注目される陽明学は「道学の大衆化」と呼ばれているほどに代表的な事例である。宋朝の士大夫階層が独占していた道学もしくは朱子学は明朝においてもエリート官僚たちに受け入れられていたが、その下に位置する郷紳階層や商人階層にまで儒教知識が浸透する過程で陽明学が出現したからである。こうした「大衆化」はやはり宋朝の士大夫階層が独占していた詩文の制作や書画と言った文芸領域にも波及し、古文辞運動と呼ばれる漢魏の古文と唐詩をモデルとする文学論もそうした「大衆化」の産物であった。「大衆化」の究極は、下層民の聴衆を意識した口述の「講談」——それを文字化したものが「白話小説」と呼ばれる作品群として出版された——で、これは『三国志演義』や『水滸伝』などの「俗語」（口語）を取り込んだ「大衆文学」の出現を物語っていた。もちろん「白話小説」には、「講談」以外にも、直接執筆された作品も多く、これらは朝鮮朝や徳川日本の「大衆文学」の発展に大きな影響を与えている。朝鮮朝では、いちはやく同時代、すなわち十六世紀中頃から十七世紀前半にかけての時期に新しい情報としてもたらされ、許筠や鄭齊斗といった人物が関心を寄せたが^{註4}、おそらくその大衆性、すな

わち卑俗性のゆえに多くの士人たちに受け入れられることはなかった。「両班」を中心とした朝鮮朝の士人は、宋朝の士大夫と同じく唐宋の文章と宋詩を規範とすることが「正統」な詩文制作方法だと意識していたからである。これは儒教においても同様で、陽明学に対抗して、朱子学を自分たちに見あう形に変容させた——もちろん、当事者たちは朱熹の学説を忠実に遵守するものと考えていた——「朝鮮性理学」を登場させ、その後もそれを継承する方向に歩んでいる。それは朝鮮朝の中期から後期にかけて展開された「朝鮮性理学」のさまざまな論争——「礼訟」問題とか「人物性同異論」などと呼ばれる理論や実践方法をめぐる論争であり、政治的闘争でもあった——にその痕跡を認めることができる。このような理由から、儒教における陽明学、文学における古文辞運動は、朝鮮朝の士人からはともに「異端」に近いもの、「雅文（文明）」から「卑俗（野蛮）」へと墮落する危険性を孕んだものと見なされた。さらには、それらを生みだした明朝それ自体をも低く見るような理解が醸成されていた。

これに対して明朝の「大衆化」された思想や文化を受け入れたのは、一世紀近く時間が経過した十七世紀中頃以降の日本であった。それ以前の日本では、初期の朱子学を受け入れた人々は文学においても唐宋の文章と宋詩をモデルとしており、朝鮮朝の状況と大きな違いはなかった。1711年以前の通信使が日本の状況を低く見ていたのも、同じ土俵であるものの、その原初的な、したがって幼稚な状態にあるという理解が主な理由であった。「朝鮮性理学」を高く評価していた崎門系では、創始者たる闇斎にはいくつかの紀行文や漢詩が残されているが、その門人たちの間では程子の発言を重んじて詩文を「玩物喪志」と見なす傾向が強く、詩文制作にはあまり関心を示さなかった。したがって林家が通信使との詩文の応酬や当時出版された書物の序文の執筆など、文芸に関する地位をほぼ独占していたと考えてよい。こうしたなかで、木門系の人々が、その創始者である木下順庵の主張に従って宋詩にかわって唐詩を重視する詩風を流行させたことから、ようやく日本でも新しい詩文の動向が切り開かれたのである。1711年の通信使に対応した白石はこの新しい詩文運動の中心人物であり、むしろ自分たちの詩風を内外に認知させる絶好の機会と捉えたと思われる。この唐詩の重視は、儒教における動向ほどには重視されていないが、徳川中期以降の詩文制作に大きな影響を与えている。

その後、いわゆる古学系に分類される儒学者たちが登場するようになると、さらに儒教と詩文制作をめぐる様相は一変する。それはめまぐるしいほどの変化として形容できるほどであった。まず伊藤仁斎が登場する。仁斎は独自の經典解釈を行ったとされているが、明朝後期の、朱子学を基調としながらも陽明学的な解釈を取り入れた折衷的な注釈をよく読んでいた。またその詩文制作に関しても明朝中期の公安派、すなわち「性霊説」を主張した袁宏道の方法論を受け入れていたとも言われている。袁宏道の「性霊説」は古文辞派を批判して登場したが、陽明学との関連も指摘されているから、仁斎が明朝の「大衆化」の動向と関わりがあったことは確かである。その後登場する荻生徂徠の古文辞学が明朝

の古文辞派——これもまた陽明学との関連が指摘されている——と密接に関わっていることは言うまでもないが、古文辞学を提唱する以前の徂徠が「訳学」、すなわち長崎の訳官の技術が流出して起きた、「白話小説」を学び、訓読（日本語）ではなく「唐話」（中国語の口語）で読み、同時代の日本語に翻訳することを主張していたことは、徂徠の古文辞学が明朝の「大衆化」の動向といかに密接に関わっていたかをよく物語っている。また徂徠は明朝の書法を取り入れ「唐様」と呼ばれた新しい流派を代表する存在であったことも想起する必要がある^{注5}。

1711年から1748年かけての通信使はこうした日本の変化を目の当たりにしたのだが、それを正確に把握することはできなかった。しかし、それはやむをえないことだったのであろう。徳川中期以降になると、那波魯堂の『学問源流』など前期からの動向を検証するような著述も書かれるのだが、大きな変化が生じつつあった状況の真っ直中にあるのは、その当事者たちですら、何が起きているかをきちんと説明するのは困難だったからである。むしろ日本側にそうした正確な情報を提供できるような人物がいなかったことが問題だったと見るべきである。1711年に幕府を代表して交渉に当たった白石はもちろんのこと、対馬藩に仕えて通信使と同道した雨森芳洲もまた木門出身であり、白石との交友はよく知られている。芳洲は後に徂徠とも交流を持つが、このときはまだ木門グループに属していたと考えられる。もちろん、長州藩や尾張藩などには徂徠の門人にあたる人々が儒者として仕えていて、通信使の接待を担当していたが、そしてかれらの詩文などが個別に注目されていたにしても、それが大きなうねりとも言えるような新しい文学的動向であるとは気づかなくても仕方がないことであった。こうした事情は、その後の通信使においても同様で、前の使節が持ち帰った情報を利用して、次の使節に任命された人々が準備をしても、実際に日本に行くとそれがすでに「時代遅れ」となっていたという事態がずっと続いたのである。それは「定期化」されたといっても、将軍の代替わりごとという、きわめて偶然に支配された通信使における最大の問題点であった。

1764年の通信使が持ち帰った古文辞学を中心とする日本の儒教や文学に関する情報は、製述官の南玉、書記の成大中・元重挙らによって持ち帰られた。かれらは歴代の通信使のなかでも突出して多くの日本人儒学者と会い、詩文の応酬をした。そこには護園の第二世代と呼ぶべき人々が多く存在したが、護園の古文辞を批判する新しい勢力も混じっていた。それゆえ朝鮮朝の儒学者たちがもっとも警戒した古学の提唱による朱子学の否定や、「偽骨董」と見なしていた古文辞の影響から脱して、正統なる儒教、正統なる詩文の作成へと歩みはじめたように見えたとしてもまったくの<誤認>とは言えない。なによりも幅広い階層に儒教と漢詩文が浸透していることに、かれらは野蛮な日本に文化が芽生えたという感触さえ覚えたのである。この情報は成大中・元重挙らと同じ庶孽階層の人々に共有されていったと思われる。国王への報告といった正式文書には、日本の儒教に対して相変わらず低い評価が述べられていたが、中国の「大衆化」された儒教や文化を取り入れてた

ことによって日本の水準が全体的に底上げされているという認識が、その次の世代にあたる李徳懋・柳得恭・朴齊家といった人々による日本漢詩選の編集に繋がったのである^{注6}。かれらは、元重挙が応酬した日本人儒学者の作品をもとに、『日東詩選』、別名『蜻蛉国詩選』を制作した。また李徳懋の『青莊館全書』には、かれは日本に行ったことがなかったにもかかわらず、非常に多くの日本の詩文集が挙げられていて、李徳懋を中心とした人々の日本の儒教や漢詩文に対する関心の高さをよく物語っている。重要なことは、かれらがこうした情報を朝鮮朝内部だけでなく、それを清朝にも伝達しようとしたことなのだが、これについては後で述べることにしたい。

ところで明朝の動向は、当然のことながら明末清初を経て、清朝中期になって学術が大きく飛躍するプロセスに影響を与えている。この動向を大づかみに述べると、陽明学によって提起された古代への志向性——朱熹の『大学』理解を批判するために『古本大学』を提唱した——は朱子学の經典解釈の批判を呼び起こし、歴史や言語への関心を方法化しながら、広汎なテキストクリティークとして展開される。すなわち「漢学」——のちに「清朝考証学」と呼ばれる——の登場である。この「漢学」という呼称は、「宋学」すなわち朱子学、「明学」すなわち陽明学を観念論として否定し、テキストの考証を重んじた新しい学問の性格を規定するものとして使用されていたから、問題の所在が奈辺にあったかをよく示している。朱子学は明朝において確立された科挙制度のなかで揺るぎない地位を獲得しており、それは清朝においても変わることはなかった。また『朱子家礼』に代表される日常的な道徳行為の実践も、「宗族」という大家族制のなかで、それが朱子学であるという刻印を忘れるほどに、ごくありふれた儒教的倫理規範の実践として定着していた。そうした状況のなかで、いわば「学問」として、すなわち知的な営みとして「漢学」は展開されていたのである。これは詩文などの制作においても同じことが指摘でき、「八股文」と呼ばれる科挙用の文章制作技法が一般に学ばれる一方で、新しい詩文作成の技法が主張されていた。しかし、沈徳潜が主張した「格調説」が明朝の古文辞運動を継承するものであり、袁枚の「性靈説」も、その名称がよく示しているが、明朝の袁宏道などの詩風を高く評価したものであったから、それは明朝の動向の延長線上にあったことが分かる。言語の使用をどこまでルール化するかの違いはあっても、陽明学の提起によっていったん呼び起こされた人間に内在する情緒への信頼に大きな揺るぎはなく、人間の性情の発露こそが詩であるという認識は継続されていた。

陽明学に端を発した中国における「古学」への志向性が「漢学」として結実するのに、決定打ではなかったものの、触媒的な役割を果たしたのが、日本の「古学」、とりわけ古文辞学から発展した文献考証の成果であった。中国と日本とは、公的な外交関係が確立されていなかったから、長崎を経由しての私的な、すなわち商業的な交流によって情報や知識が伝達されていた。明朝の「大衆化」された様々な文化がもたらされたのも長崎を窓口にした交流によるものであったが、当時は明清の移行期にあたっていたため、貿易商人だ

けでなく、日本に渡来した亡命知識人や僧侶（黄檗宗）から日本の儒学者たちは直接学ぶことができていた。ただし、日本から中国側に向けたものにはこうした人間を介させた直接的な伝達はほとんどなく、書物を通しての知的な理解にとどまっていた。しかし、そうであるからこそ、徳川中期の爆発的な出版ブームのなかで生産された文献考証的な著述もまた長崎を経由して中国に渡り、一定の影響を与えることになった。これこそが東アジアにおける〈ジャポニスム〉の、もう一つの姿であった。朝鮮朝の詩文を中心とした〈ジャポニスム〉とは別に、清朝においては経学的な考証を中心とした〈ジャポニスム〉が存在していたのである。

清朝の〈ジャポニスム〉に触れる前に、日本における「古学」への志向性について述べておきたい。徳川日本における文献考証的な学問がいつ始まったかを確定することは難しいが、「古学」を提唱した伊藤仁斎の朱子学批判、とりわけ四書の注釈を検証し、朱熹が認定した『大学』や『中庸』の經典性を疑う仕事はあきらかに考証的な作業だと言える。もちろん、明朝や朝鮮朝の経学に関する著述をそのまま訓読をつけて出版するのではなく、比較考量の作業を行うことも文献考証的な作業であるから、断定的なことは言えないが、仁斎の「語孟の血脈」の確定という取り組みあたりから本格的に文献考証的な学問が始まったと見ることができるだろう。東涯は博学的な知識の習得と提供を試みて、中国における制度の変遷をまとめた『制度通』といった歴史に関する著述や、『操觚字訣』といった語学研究書を著して、文献考証的な方向性を切り開いた。この古義堂系では篠崎東海のような有職故実や著作に関する研究を進めた人物も輩出して、儒教だけでなく、のちに「和学」——これは塙保己一の『群書類従』に代表される——から、さらには「国学」と呼ばれる日本の古典籍の研究への広がりも確認できる。近代の「国学」の系譜では文献考証的な手法の成立として「歌学の伝統」が強調されるが、そこに一定の関係性は認められるにしても、それはあまりにも儒教との関わりを排除して、「国学」の独自性を主張しようとしたものだと言えよう。

儒教の經典や諸子に関する文献考証的な方向性を明確に切り開いたのは、古文辞学を提唱した徂徠であった。現在では失われた「名」と「物」が完全に一致した古文辞なる言語表現という徂徠の主張は、儒教だけでなく古代中国で生産されたさまざまな「諸子」と呼ばれる著述——『荀子』『呂氏春秋』など——への関心を高めた。徂徠の『論語』や諸子の注釈は考証的な作業と言うには問題が多いが、その門人にあたる太宰春台は孔子の思想を明らかにするために、孔子の子孫であり、孔子の旧宅とされる場所でいわゆる「古文」文献を発見した前漢の孔安国の業績を表彰している。孔安国の『論語訓解』は、六朝や唐朝で編纂された古注系の注釈書に断片的に残されているだけであったために、春台は自分の著作である『論語古訓』および『論語古訓外伝』のなかで朱熹や徂徠の解釈と並べて紹介するにとどめていたが、そのほかの孔安国の著作とされる『古文孝経孔伝』と『孔子家語』には注釈を施して出版した。これらの孔安国に関する書籍は、日本の中世期にもたら

されて写本として残り、さらにその一部は徳川初期に活字化されたものであったが、春台はそれらを「発掘」し、積極的に評価したのである。ただし、春台はテキストの文字の選定に関する校勘記をつけなかったために、清朝の儒学者たちからは考証的な作業として認定されなかった。そのせいか、春台の業績は現在に至るまで正統な考証学の系譜には加えられていない。

徳川日本における考証学的業績としては、徂徠の門人の山井崑崙と根本武夷が足利学校に所蔵されていた古書の校勘を行った『七経孟子考文』が代表と見なされている。これは、徂徠の弟の北溪によって「補遺」が作成され、『七経孟子考文補遺』として出版された。これが清朝に伝えられると、『四庫全書』に収められたほか、阮元らによる『十三経注疏』の校勘と出版に多大な影響を与えたことはよく知られている。また根本武夷の『論語集解義疏』の校訂と出版は、足利文庫に所蔵されていた梁の皇侃による「義疏」を出版したものであるが、四庫全書に収録されたほか、『知不足齋叢書』にも収録されて清朝考証学における「義疏」の研究に貢献した。このように日本における「古学」の志向性に端を発したテキストの考証は、宋朝以降の中国ではすでに失われていた多くの書物が、日本では寺院や貴族らによって多くの写本が作られ伝承されてきたことに基づいたものであった。この「事実」は、日本では、古文辞学派の儒学者たちによってほかの地域よりも自分たちの考証が優れている証拠として高く評価されたのだが、さらに清朝の儒学者たちによって、<日本>の、というよりは、自分たちが見失っていた資料の新たな「発見」として注目されたということである。鎌倉・室町期の写本のいくつかが徳川初期に活字化され、それが中期になってもう一度見直されるに至った経緯に関しては、日本におけるたぶん「復古」的な意識の産物であったことに留意しないといけないのだが^{註7}、それによって宋朝以前の古い資料に注目が集まり、「漢学」という考証的学問の発展に寄与することになったのである。もっとも、清朝の儒学者たちは、日本側の優越心には無関心であり、たんにいままで知られていなかった資料が紹介されたという程度の認識であった。

このように見てくると、清朝において浮上した日本の儒教に対する評価を<ジャポニスム>と呼ぶのは少し大袈裟すぎると思われるかもしれない。伝統的な中国中心主義——「華夷思想」の再生産——によって、<日本>という記号にはそれほどの価値が付与されていなかったからである。それでも、日本における考証学的な成果は清朝の士人から交流のあった朝鮮朝の士人へと伝えられて、東アジアで一定の共有が行われたのは確かであった。通信使を中心とした朝鮮と日本との交流では、派遣の時期などの関係から漏れていた情報が中国を経由して伝えられたということである。ただ朝鮮朝においては、やはり伝統的な日本観のバイアスによって、考証学的な成果が受け入れられることはなかった。その経緯については次節で詳しく述べることにして、ここでは<ジャポニスム>を契機として「儒教共栄圏」が成立する可能性もあったことを確認するにとどめておこう。

四. <ジャポニスム>の終焉

『日東詩選』を編纂した李徳懋・柳得恭・朴齐家たちは自分たちの詩を『韓客巾衍集』と名づけた書物にまとめ、清朝の文人たちに示した。李徳懋はまたみずから燕行使の随員として清朝に赴き、考証学の系譜に連なる人々と交流した。こうした交流から、同じ使節の一員であった朴齐家の『北学議』に代表される朝鮮朝における儒教の新たな動向が生まれてくる。陽明学をめぐる明朝の儒教の動向について批判的であった朝鮮朝の儒学者たちは、以前から蔑視していた女真族の清朝が成立すると、清朝の学術をも見下すようになった。そうしたなかで清朝の学術を評価し、それを積極的に受け入れることを主張した「北学」は、朝鮮朝における世界観——「小中華」意識——の大きな転換としても注目されている。そこに日本やヴェトナムといった「中華」の周辺地域の文化水準の向上——おもには漢詩文に関してであった——を評価し、朝鮮朝・清朝ばかりでなく広く東アジア全域に及ぶ文化圏の存在を認めようとする意識すら生じていたのである。もちろん、これを朝鮮朝の儒学者たちの、「小中華」と呼ばれる優越意識が継続されたうえでの産物と見ることは誤っていない。儒教の実践や、それに関する知識、さらには詩文の作成能力においても、自分たちに優る存在はないという優越感があったからこそ、日本についてもようやく評価に値する水準に達しはじめたとして関心を向けることになったのである。それは清朝に対しても同じである。儒教の実践、とりわけ日常における儀礼などの実践に関して、朝鮮朝の儒学者たちは揺るぎのない自信をもっていったから、中国およびその背後にあるキリスト教の宣教師らによってもたらされた西洋の科学技術を知識として受け入れることもそれほど問題にならないと考えたのである。

本発表で「儒教共栄圏」と呼ぶのは、この朝鮮朝の儒学者たち、とりわけ「北学」を主張し、あわせて日本の漢詩文を評価した人々が抱いていた<構想>を指している。それは<ジャポニスム>に端を発しながらも、日本ばかりでなく、中国を入れた東アジア全域を対象として、そこに朝鮮朝を先導役とする、思想・文学全般に及ぶ儒教文化の交流圏を形成するというものであった。ただ、現在東アジアと呼ぶ地域全体において、その当時にこの<構想>が共有されていたかと言えば、疑問符をつけざるを得ない。第一に、朝鮮朝の儒学者たちは、日本の詩文を制作する能力が向上したことは認めながら、それに大きな貢献をした古文辞も、さらにそこから派生してきた考証学的業績も認めようとしなかった。中国の儒学者、すなわち「漢学」の人々が高く評価した『古文孝経』や『七経孟子考文』などについては、中国経由で知った後も、朝鮮朝の儒学者たちは「にせ骨董」趣味とそれに基づく偽作だとして受け入れることを拒絶した。一方、中国の儒学者たちは、朝鮮朝の詩文に関しては一定の評価をしながらも、日本の詩文に関してはそれほど感銘を受けていたわけではなかった。かれらは、徳川前期から後期にかけての変化について朝鮮朝の儒学者たちほどには情報を得ていたわけではなかったこともあり、漢詩文を作成する能力を

る程度認めたととしても、それが文化的水準の向上を意味するものだとはいえなかったのである。

そうこうしているうち、当初は驚きを持って受け入れていた日本の考証学的業績に関しても、それが「古文」系テキストを重視するものであったことからだと思われるが、自分たちの「今文」系中心の考証とは根本的に相容れないものとして、清朝の儒学者からも否定的に扱われるようになる。かくして日本の儒教の業績は「擬古」なるもの、さらに言えば「偽物」として退けられたのである。また日本の状況を見ると、清朝の考証学については強い関心を示したものの、直接的な交流が途絶えた後の朝鮮朝の学問・詩文に関してはほとんど無関心であった。古文辞学系の人々の評価であった「遅れた朝鮮」という意識が一般化していたことに理由があった。たしかに日本でも自分たちが儒教文明圏の一員であるという意識も生まれつつあったが、一方で自分たちこそがもっとも正統なる儒教（古代儒教）に近づいているという奇妙な自負心に支配されていたからである。結局のところ、「儒教共栄圏」なる構想は、東アジアのそれぞれの地域に暮らす儒学者たちにおける〈同床異夢〉と評するしかないしろものであった。

こうしたなか、朝鮮国王の正祖は「文体反正」を断行する^{注8}。これは1792年のことであるが、科挙における文体（文章表現法）を念頭に置いて、当時流行していた「白話」（俗語）的表現や古文辞のに影響された文体を禁止し、唐宋をモデルとする文体への復帰を命じたものである。思想弾圧とも評されるが、そこまでではなくとも言語表現の乱れが社会秩序の混乱を招くという考えのもとに、儒学者たちの表現技法に制約を加えたのである。そして正祖の指示のもと、新しい規則や基準とされる作品集などを編纂したのは、むしろ文体の乱れを招くような日本の詩や中国の俗語文学を紹介していた「北学」の人々であった。かれらは正祖が新たに設立した奎章閣で活動していたが、正祖はみずから任用した庶孽階層出身のかれらに、ある種の「自主規制」を命じたのである。そこには「儒教共栄圏」ではなく、朝鮮朝という閉ざされた社会の安定を志向する意識が認められる。ほぼ同じ頃の日本でも、古学や清朝の考証学の影響を受けた折衷学の隆盛が社会秩序によく影響を与えるという認識のもとに、「寛政異学の禁」（1797年）と呼ばれる政策が実施された。これは当初は幕府直轄の学校を設立するにあたっての処置であったが、やがてそれを「忤度」した諸藩にも及び、正統と目される朱子学への回帰が進んでゆく。一方、清朝を見ると、同じ頃に「漢学」が呼び起こした古代回帰のなかで政治的な議論をより強めた「公羊学」（常州学派）が始まっている。これは、清朝の成立によって抑制されていた儒教本来の政治志向が再び明確に意識されるようになったためである。

このように十九世紀を目前にする頃、東アジアの各地域ではそれぞれ別の方向に進もうとする傾向が顕著になる。これがさらに促進され、それぞれの〈近代〉へと到達するには、西欧近代の影響やナショナリズムの原型と見えるような儒教やそこから派生した思想運動の展開など、まだまだ紆余曲折があるのだが、その前に一瞬ではあるが、東アジアに「儒

教共栄圏」なるものが姿を現す可能性があったことを、本発表で〈ジャポニスム〉と呼ぶ現象ははっきりと示していた。たとえそれが一部の儒学者による〈誤認〉の産物であろうとも、東アジアの各地域で展開された儒教が同期 (synchronize) するような事態が生じていたのもまた事実であった。この「一瞬の夢」とも呼ぶべき「幻影」がもろくも消え去ったとき、東アジアの各地域の儒学者たちは、ほかの地域への蔑視をさらに深めて、相互不信の〈近代〉へと歩みはじめたのである。

(注)

1. 堀川貴司・浅見洋二編『蒼海に交わされる詩文』(汲古書院、2012)に所収された諸論文や夫馬進『朝鮮燕行使と朝鮮通信使』(名古屋大学出版会、2015)など。
2. 高橋博巳「ソウルに伝えられた江戸文人の詩文——東アジア学芸共和国への助走——」(笠谷和比古編『一八世紀日本の文化状況と国際環境』、思文閣出版、2011)。なお高橋によれば、「学芸共和国」という術語は、芳賀徹「18世紀日本の文藝共和国」(『日本18世紀学会年報』一四号、一九九九)から借用したものだということである。
3. 朝鮮通信使の日本観については、河宇鳳『朝鮮実学者の見た近世日本』(井上厚史訳・解説、ペリかん社、2001)のほか、前掲の夫馬進『朝鮮燕行使と朝鮮通信使』、張伯偉「漢文学史」における一七六四年(内山精也訳、堀川ほか編『蒼海に交わされる詩文』所収)などを参考にした。
4. 朝鮮朝における古文辞運動——韓国の学会では「擬古文派」または「秦漢古文派」と呼ぶが、ここでは「古文辞」運動ないし「古文辞学」と呼ぶことにする——への関心に関しては、「後七子」と呼ばれる人々による詩文活動が行われた明朝中期と同じ頃に、すでに朝鮮朝の士人のなかで関心を抱いた人々がいたことが知られている。なかでも許筠(1596~1618)という名門出身でありながらも、既成の権威に批判的であった人物は、燕行使の随員として北京に赴き、そこで古文辞を知って朝鮮朝の人々に紹介した。許筠は、朝鮮朝における陽明学の受容でも、またキリスト教の受容においても先駆けとして名前が挙げられる人物であり、さらには『洪吉童伝』という最初のハングル小説の著者としても知られている。また許筠自身は後妻の子ではあったものの、庶孽ではなかったが、師の李達は庶孽出身であり、許筠が「庶孽党」と呼ばれたグループと交際していたことはよく知られた事実である。本発表が扱う十八世紀朝鮮における古文辞をめぐる問題でも、中人出身の李彦瑣が、日本人儒学者とのやりとりのなかで陽明学の術語を用いて、陽明学への傾倒を示唆していた。いわゆる「朝鮮実学」として扱われる人々のなかにキリスト教(西学)に関心を示した人物がいたこともまた事実である。こうしたことから、朱子学を正統とする朝鮮社会のなかで、明代の「非正統」な思想・文化への関心から生じた、〈異端〉とされる思想や文学が「地下水脈」のように繋がっていたと考えることもできよう。そのことが日本儒教への評価とどう繋がるか、さらに検討する必要がある。
5. 徂徠の訳学・古文辞学と明朝の「大衆化」された文化との関係については、澤井「解説——〈方法〉としての古文辞学再考」(『徂徠集 序類2』所収、平凡社・東洋文庫880、2017)を参照のこと。
6. 成大中・元重挙らの情報が、同じ庶孽出身の李德懋・柳得恭・朴齊家ら、次世代の、しかも日本に行った経験が無い人々に伝えられたことについては、河宇鳳の前掲書、とくに第二章「一八世紀

実学者の日本観」、夫馬進の前掲書、とくに第10章「一七六四年通信使と日本の徂徠学」、第11章「朝鮮通信使と日本の書籍——古学派校勤学の著作と古典籍を中心に——」、また張伯偉の前掲論文に詳しく述べられている。

7. 徳川中期における「復古」的風潮については、新井白石が朝鮮通信使との交渉のなかで、明朝の正統なる継承を誇る朝鮮朝側に対して、日本には京都の朝廷を中心に古い唐朝の文物が残っていることを主張していたことを想起する必要があるし、また「王朝憧憬」とも評される、いわゆる「国学」系の歌学や有職故実に関する考証にも注目する必要があるだろう。春台などの古文辞系の儒学者たちも、そうした全体的な雰囲気の中で、日本に伝えられていた「古文」文献をもとに「理想古代」の産物である正統な儒教の〈復元〉を可能なものと信じたのであろう。
8. 正祖の「文体反正」が、古文辞をモデルとする詩文や俗語表現を多用する「白話小説」をモデルとする詩文を対象としていたことは、高橋亨「弘齊王の文體反正」（『青丘學叢』第七号、1932）で指摘されている。

（補論）

1719年の通信使が古文辞学（徂徠学）の人々と面会したのは確実であるが、問題は徂徠と面会したかどうかである。通信使の人々が徂徠と面会しながらも、ほとんど評価することなしに帰国したか、あるいは門人たちとは面会したが、徂徠とは面会せずに帰国したかによって、通信使たちの古文辞に対する理解の程度が問われることになるからである。とくに徂徠のことを知りながらも、その存在を無視したとなると、通信使たち、ひいては朝鮮朝の士人たちは、古文辞的な志向性——文学ばかりでなく、経学においても——を確信をもって拒否したことになり、そうでなければ、偶然的な要因から、通信使は当時流行し始めていた日本の古文辞学について情報を得る機会を逃したということになる。このことは本発表で扱う〈ジャポニスム〉の問題にも大きく関わることになる。日本で古文辞学が流行した時期とは時間的にずれる形で起きた朝鮮朝の〈ジャポニスム〉、すなわち古文辞学を中心とする日本の思想・文学の動向への評価が短命に終わった理由もそこに起因していたと推測されるからである。古文辞学が勃興した時期ではなく、それが終息へと向かう時期にその流行に気づくということがなぜ起きたのかということを考えるうえで、徂徠およびその門下生たちが通信使と実際に会ったかどうかは大きな問題となろう。それゆえ「補論」という形で、とくにこの問題について論じることにした。

さて、この問題を考えるうえで興味深いのは、刊行された『徂徠集』には収録されていないが、その編集段階で使用されたと思われる『徂徠集稿』（慶応大学・斯道文庫蔵、以下『集稿』と呼ぶ）には「贈朝鮮使序」と題された作品が収録されていることである。この資料をもとに徂徠が通信使と面会したと考えることも可能になる。実際、報告者自身も『徂徠集』の一部に関する訳注を出版したときに、そこに収録された作品「水足氏父子詩巻序」の注で徂徠は通信使に会っていたと断定的に書いてしまった（『徂徠集序類』第2巻、平凡社、2017）。しかし、その後、徂徠の「贈朝鮮使序」や門人たちの動向を検討して、報告者は、現在では徂徠自身は通信と面会してはいないという結論に至っている。ここでは、徂徠一門を中心にしながら、それ以外の人々の動向についても検証して、徂徠は朝鮮使節と面会しなかったと判断される理由について述べることにしたい。

『集稿』は、門人の服部南郭や太宰春台などが徂徠の死後に『徂徠集』を編纂するために使用した資料と考えられているが、そこには三編からなる「贈朝鮮使序」が掲載されている。この三編——便宜上、「贈朝鮮使序一」、「贈朝鮮使序二」、「贈朝鮮使序三」と呼ぶ——の成立時期は、平石直昭氏の『荻生徂徠年譜考』（平凡社、1984）では、使節が来日し、江戸に滞在していた期間に作品の内容を説明する記事を入れているが、後に述べる理由から、私はそれよりも若干早かった可能性もあると考えている。『集稿』には、題名の下に「属藁未投而止（藁に属し、いまだ投ぜずして止む）」という割り注と、欄外に「以下、削除可」という書き込みがあることから、これらの作品は草稿のままに残され、使節の人々には送られていないこと、おそらくそれが理由となって編集の過程で削除が決定されたものと考えられる。

ただ、これだけでは徂徠が使節に会わなかったと確定することはできない。当時の一般的な常識としては、朝鮮使節のような著名な人々と面会して、筆談によるにしても、なんらかの会話をを行い、さらには詩の応酬などをした場合には、その著作集——多くは子孫や門人が編集したが、徂徠の門人の南郭以降、生前に自ら編纂する例が増える——に収録するのが当然であり、場合によっては、個人もしくは数人で朝鮮使節と応酬した詩文や面会記録を単独の書物として出版することも行われていた。それゆえ、徂徠が使節と面会したにもかかわらず、その記録などを『徂徠集』に収録しなかったとすれば、よほどの理由がなければならぬ。徂徠の門人で、朝鮮使節と面会したことがはっきりしていて、かつ自身の文集が出版されている太宰春台や山県周南の場合は、その文集に应酬した詩や書簡、さらには筆語などが収録されている。こうした例に鑑みると、傍証による推測ではあるが、徂徠が使節と面会しなかった可能性はきわめて高いと考えられる。

徂徠の「贈朝鮮使序」であるが、「贈朝鮮使序一」の宛先は、文中に「進士某君」とあるだけで、とくに名前が記されていない。「進士」とは、朝鮮朝では同じ科擧の合格者であっても、経学による試験の合格者に与えられた称号の「生員」とは区別され、本来は詩文によって選抜された「進士科」の合格者に与えられた称号であったが、中国の明・清朝における使われ方のようにたんに科擧の合格者という意味で用いていると思われるが、「進士某君」と会って、その人となり感銘を受けたので、この序文を書いたことが述べられている。日本と朝鮮朝とは、その風俗の相違から、かつては秀吉の出兵のように「武」によって争うこともあったが、神君家康による感化によって日本でも儒教が盛んとなり、今では「文」を競うようになったという趣旨が述べられている。

「贈朝鮮使序二」は、文中に「某号申君」と見えることから、「製述官」として来日した申維翰を想定した作品と考えて間違いないただろう。注目すべき点は、朝鮮朝の士人が詩に勝れていることは話に聞いていたが、今回門人たちと一緒に初めて直接詩の応酬をすることによって、それを確信したことが最初のところで述べられていることである。「贈朝鮮使序二」は、基本的に詩とは何かということについて述べているのだが、それ以前の使節として来日した滄浪洪君（洪世泰）と東郭李君（李曠）について、林家の門人の野鶴山（人見竹洞）と徂徠の門人の周南県孝孺（山県周南）から聞いているなど、かなり具体的なことが触れられている。そうではあるが、申維翰は、号は青川・青水・青泉と言ひ、雨森芳洲との交流や『海游録』の著者としてよく知られている。一方、徂徠も正徳年間始めの頃から雨森芳洲と交流していて、今回のことも芳洲から情報を得ていた可能性が高い。そうであれば申維翰の号も知っていただろうから、「某号」という書き方はやはり草稿であることを示しているよ

うに思われる。

「贈朝鮮使序三」は、最後の方に「進士某君」とあるが、その人物が「明經士」とであると述べられ、内容も儒教に関するものである。おもに宋儒を批判しているが、陽明・陳白沙といった明儒も批判している。また「六經」を考究して先王・孔子の心を得るとか、文は漢、詩は唐という「古文辞」を規範とするという自らの古文辞学についても触れている。微妙な言い方だが、朱子学を信奉する朝鮮朝は明朝よりも勝れているという表現も見え、相手を尊重した言い方に見えるが、それぞれが別の道を歩んでいると、朝鮮朝を突き放したようにも受け取れる文章である。「外交辞令」によって婉曲化されているが、徂徠は自分の学説についてもはっきりと述べているので、もしも朝鮮使節側がこれを読めば、朱子学を批判する儒教、唐宋ではなく漢唐をモデルとする詩文という新しい潮流が日本に、あるいは江戸に存在することは分かったように思われる。もちろん、朝鮮使節側がそれを分かっただけで、無視したという可能性も依然として残されている。

ただ、この徂徠の文章を、使節と面会したことがはっきりしている春台のものと比較してみると、その違いは歴然としている。春台は、石川大凡（叔潭）・秋本澹園（子帥）とともに使節たちが逗留している宿舎を訪れ、詩の応酬などをしてきた。このことは春台の『紫芝園稿』に収録された詩文から確認できるが、そればかりでなく応酬した詩を徂徠や南郭にも示したらしく、そのことはかれらの詩にさらに徂徠や南郭が応じた詩が『徂徠集』と『南郭文集』にそれぞれ収録されていることから確認できる。春台の『紫芝園稿』には、前稿の詩（巻之一）に「呈朝鮮申学士」と題する文章、すなわち申維翰に贈った文章が掲載されているが、そのほかにも姜書記・成書記・張書記という名前が見えていて、申維翰以外にも三名の書記に会ったことが分かる。また同・巻之二には春台が通信使と応酬した詩が収録され、さらに巻之三にはかれらに対する「送序」が収録されている。

このように春台の文章などには、面会した人物の具体的な名前が記載されており、これは徂徠一門以外の人々の場合でも同様であるから、徂徠の文章は、やはり「属藁」という注記が示しているように草稿であったと見なせよう。なお、同じ時かどうかは分からないが、徂徠門下の岡井黄陵（伯錫）・嶽洲（仲錫）兄弟も使節と面会したらしく、二人が応酬した詩にあわせて作った徂徠と南郭の詩が残っている。そうではあるが、春台たちにしろ、黄陵たちにしろ、その際に一緒に徂徠もいたことを示すような文章はないので、「贈朝鮮使序二」に「二三子」と書かれた門人は——かれら以外の別の門人という可能性も残ってはいるが——徂徠のフィクションと見た方がよいだろう。もちろん、まったくの虚構というわけではなく、おそらく通信使に関する情報を得たうえで、徂徠が事前の準備として草稿を書いておいたということだと思われる。実際に門人をともなって面会した後で、相手の名前などを明確にするつもりであったのだろう。

ところで、春台の文章のなかで興味深いのは、一つは申維翰に対する「送序」に書かれた内容である。そこでは音律の問題——琴などの音楽だけでなく、度量衡に関わる問題でもあり、詩では「韻」に関する問題と関連するが、春台はこの音律のことをよく研究していた——について話をしたかったのだが、申維翰が答えずに退席したことを非難したうえで、朝鮮朝の学者は素早く、ある程度整った詩を作ることはできるが、その押韻には間違いが多いということが述べられている。この春台の批評は、その後の古文辞学派の人々によって頷有されたらしく、一七六四年の通信使たちは日本の儒者からいくども聞かされ、おおいに反発することになる。つまり、春台の個人的な「憤慨」から生まれ

た評価は、古文辞学派の人々によって共有されることによってさらに増幅された形で流布し、やがては日本における朝鮮朝の学問や詩文に対する「固定観念」にまで発展したと見ることができる。このあたりの経緯は、偶然のでき事を契機にしてではあるにしても、日本と朝鮮朝との間での齟齬から、お互いにそれぞれ相手を低く評価する意識がいかに生まれ、それが浸透したかを物語っていて、＜ジャポニスム＞の問題を考えるうえで重要な示唆を与えてくれる。朝鮮朝側はほとんど意識しなかっただろうが、のちのちのことを考えると、春台との面会が不十分に終わったことは意外と大きな波紋を投げかける結果となった。

もうひとつは、春台の「送序」には、詩の応酬には登場しなかった「鄭裨将」なる人物に対する作品が収録されていることである。この作品のなかで、春台は、雨森芳洲の仲介で訪問したこと、申維翰と書記たちはすぐに席を立ってしまったためにがっかりしていたところに、「鄭裨将」が声をかけ、そこから時間を十分にかけて話（筆談）をし、意気投合したことが書かれている。「鄭裨将」なる人物は、朝鮮朝の儒学者黄景源の『江漢集』に「菊塘鄭君墓誌銘」という資料があり、菊塘と号していたことや随員として日本に出かけたこと、さらに「專意古文辞、尤工於詩」と、鄭菊塘自身も古文辞に関心を抱いていたことなどが書かれている。鄭菊塘が古文辞に関心を抱いたのが、日本に行く以前からなのか、日本に行ったことがきっかけなのかは分からないが、この関心のために春台と親しくなったのかもしれない。あるいは鄭菊塘が経学や詩文に関心を持ちながらも、その身分が武官であったことも影響しているかもしれないし、申維翰と書記たちから冷たい仕打ちにあったことを慰労してくれた親切に春台らが感動したのかもしれない。いずれにしても、ここには日本と朝鮮朝との間に一つの交流が生まれていたことがはっきりと記されている。ただ、それは朝鮮朝ではほとんど顧みられることのない記憶として、歴史のなかに消え去っていったものでもあった。

春台の資料は、その詳細な内容から、かれらと通信使たちとの出会いが、実際にはどうであったかをよく示している。それは春台ら、古文辞学系の人々にとって好ましくないものとして記憶されることになった。一方、朝鮮朝側について見ると、春台が書いた「送序」が申維翰をはじめとする書記たちに届いたかどうかが問題となるが、それはよく分かっていない。あるいは内容に問題があるということから、仲介にあたった雨森芳洲あたりが握り潰した可能性も高いように思われる。すくなくとも、申維翰の関連資料には春台たちに関する記述がまったく見えないからである。面会時間が短かったのは申維翰らに林家との約束による別の用事があったからだとされており、けっして故意によるものではなかったようであるが、会った時間が短い分だけ印象が薄かったのも事実であろう。すくなくとも申維翰の『海游録』にその名が記されることはなかった。

『海游録』には雨森芳洲以外にも多くの日本人の名前が記されているが、なかでも注目されるのが林鳳岡である。申維翰ら通信使の一行は江戸に20日ほど滞在したのだが、鳳岡はその間に公式・非公式をあわせて7回も申維翰らと会っている。まるで「独占」と呼んでもよいような状況であるが、79歳の老人が中年を過ぎた息子二人を同道して申維翰らと頻繁に会っていた背景には、一部で評されているような鳳岡と申維翰との間に「交情」があったというよりも、前回の1711年のときに新井白石によって主役の座を奪われたことへの鳳岡の「怨念」に近い感情があったからだと推測される。自分の名誉だけでなく、息子たちに朝鮮朝の士人と交渉を経験させることで、通信使接待における林家の権威を確保しようと鳳岡は考えたのかもしれない。そのあたりの事情を、徂徠は幕閣、あるいは雨森

芳洲から聞かされて、鳳岡との摩擦を避けたのではないだろうか。

もちろん、徂徠自身は二年前に大病を患い、ようやく回復してきた頃であり、しかも一年前にはもっとも期待していた門人の安藤東野——前回の通信使との詩の応酬で一躍有名になった人物であった——が亡くなり、大きな衝撃を受けていた。それゆえ徂徠の身に起きた何らかの都合で面会を取りやめたことも考えられなくないが、もはや草稿と断定してよい「贈朝鮮使序」を用意していたことから考えると、よっぽどの理由があったと見るべきだろう。そうした事情を考慮すると、やはり林鳳岡の存在とその行動は、徂徠が通信使との面会を中止するに値する理由だと思われる。徂徠の決断を受けて、高弟の南郭も——東野亡き後、詩文の分野ではかれの存在感が強まっていた——訪問を取りやめたのではないかと推測される。そうした雰囲気の中、春台らは訪問を決行したのだが、林家との関係からであろう、かれらが望むような結果とはならなかった。以上のことはすべて推定でしかないが、蓋然性は高いだろうと報告者は考えている。

かくして申維翰を始めとする通信使たちは、江戸で台頭しはじめていた古文辞学に関する情報を入手する間際まで行きながら、それを逃してしまった。かろうじて面会がなかった春台らは申維翰ら朝鮮朝側にとって記憶すべき人物として認められず、逆に春台ら日本側には感情的なしこりを残す結果に終わった。その理由は、すでに見てきたように、朝鮮朝の士人たちの儒教や詩文に関する「古典」的な理解に主要な要因があったのだが、それに輪をかけるように、日本側の複雑な政治事情、あるいはそれに起因するさまざまな思惑が関わっていた。

もっとも申維翰たちは、その旅程のなかで、尾張では徂徠門下の木下蘭臯・朝比奈文淵（晁玄州）——もっともかれらは、申維翰たちから唐話で知られた岡島冠山の知人として認識されていたように、江戸で申維翰たちは冠山と面会している——と詩文を応酬したり、大坂ではやはり徂徠と関わりが深かった入江若水——かれも鳥山芝軒の門人と認識されていた——とも歓談し、その能力を認めていたから、実際には古文辞学の興隆に接していたのだが、そうしたことがらが一つの現象として結びつけられることはなかった。それ以上に、帰路の途中に、ほとんど最後と言ってよい時期ではあったが、福山藩儒であった伊藤梅宇から父仁斎の著作『童子問』を送られ、古文辞学より以前に朱子学を痛烈に批判した古義学の存在を知ったことは、日朝の交流史のなかで特筆されるべきでき事であった。長い目で見れば、朝鮮朝の〈ジャポニスム〉はここに端緒を求めることができるからである。

キーワード 伊藤仁斎、荻生徂徠、古文辞学、十八世紀東アジア、自他認識、清朝考証学、大衆化、朝鮮通信使