

# 筆談としての学問論、詩論

## ——1748年の朝鮮通信使来訪——

徳盛 誠

### 1 はじめに

1748年(延享五年・寛延元年)の朝鮮通信使来訪——この時も他の来訪時と同様、通信使一行と日本の儒者、文人たちとの間には詩の唱和が多く交わされたほか、筆談による問答もまた多くなされた。筆談の記録を通じて窺える日本側と通信使一行とのやりとりはきわめて興味深い。そこには統治のあり方や文化全般について、東アジアを意識しながら日本について異邦人と語る、当時の日本では稀な論議の場が現出していた。

疎通のベースをなすのは漢詩漢文という共通のリテラシーであり、儒学という共通の思想的前提である。そこでは互いに穏やかに筆談をすすめる態度もまた共有されていて、問答はおおむね友好的に行われている。ただし、そうした中で互いの相違が露わになる場面も時に見られて、それは両者の現実認識や学芸観を新鮮な角度から照らし出す機会を提供している。本稿では、この際の問答から、そうした例をいくつか取り上げて、その論議の中から窺えるものを考察したい。

### 2 日本における礼の定着

日本人の生活には礼が定着していない、これをどう考えるかという問いを取り上げることからはじめよう。江戸で一行に面会する機会を得た松崎観海の『来庭集』には、正使書記李鳳煥(号済庵)の次のような言が記されている。

貴邦諸州沿路所経処、僕纔得其大略、衣冠礼儀之道、州々皆然耶、武教

太勝文化似未盛、昇平幾百年、独無賁飾笙鏞之治、不能無慨然者、(下略)<sup>1</sup>

(貴邦諸州の沿路、経る所処、僕纔かに其の大略を得る。衣冠礼儀之道、州々皆然るや。武教太だ勝り、文化未だ盛んならざるに似たり。昇平幾百年、独り笙鏞を賁飾する治無きのみ。慨然すること無きあたはざるものなり。(下略))

こうした問いが提起されたのは今回の訪問がはじめてではなく、正徳度(1711

<sup>1</sup> 松崎観海『来庭集』、写本、東京大学総合図書館蔵。

年)の通信使来訪の際にも同じような問いを見出すことができる(『江関筆談』<sup>2)</sup>)。しかしながら、済庵は今回の旅中の自身の観察を踏まえて、日本でも共有されているはずの礼楽思想と日本の現実とのギャップをあらためて問うている。

これに対して観海は、神武天皇代の神道による教化から説き起こし、唐を文化的規範とし礼楽が盛んであった長い時代の後、戦乱には見舞われたものの、京では礼楽がなお保守されていると説く。歴史的経緯を説きつつ、その中で形成されてきた天皇と将軍の統治の二層性を説き、日本における本来の良俗がなお存在することと、それが前面には現れない現状への理解をもとめるのである<sup>3)</sup>。

日本の歴史と現実とが儒学的理念に照らして問われる一方で、両者のあいだで朝鮮における同様の問題が話題にされることは、管見の範囲では、ない。日本側が一行の服装を手がかりに礼制をたずねたり、履歴を聞く中で、科挙制度について羨望しつつ問うたりすることはあっても、朝鮮の社会の現状が話題にのぼることはない。朝鮮の歴史がそれ自体として問われることもないのである。

### 3 高麗楽をめぐる問答

問答が朝鮮の歴史に及ぶのは、もっぱら学芸的な側面に限られる。通信使一行とのあいだで常に重要な話題であった医学の場合をのぞけば<sup>4)</sup>、歴史的な経緯が問われるトピックで目立つのは、音楽に関するものである。

次に挙げるのは荻生徂徠の門下の儒者宮瀬竜門と、通信使の従事書記李命啓(号海阜)との問答である。

稟

吾邦所伝礼楽、漢以来唐六朝之余也。(中略)想中土貴邦製一代之楽、古譜不伝、古聖先代之楽、幸而不喪、蕞爾鄙邦耳、又所伝有高麗譜、比之貴邦騎吹則大異、吾邦所伝高麗楽、不用簫笙、用鐘鼓笛箏琴箏節之、吾邦所伝高麗楽、不知貴邦存否。(後略)

答

我国風楽、自世宗大王、折衷古今、以成一代之楽、非今朝非唐、況高麗遺譜、皆淫声嫵調、君子恥之、吾邦士大夫、不置牙頰間、況用之於天神人鬼耶、所示諸曲、皆非吾邦之所用、不可答。(『鴻臚傾蓋集』<sup>5)</sup>)

(稟 吾が邦伝ふる所の礼楽、漢以来唐六朝の余なり。(中略)想ふに中土貴邦一代之楽を製して、古譜を伝へず。古聖先代の楽、幸にして喪わざるは、蕞爾なる鄙邦

<sup>2)</sup> 『新井白石全集』第四卷(国書刊行会、1977年)所収。

<sup>3)</sup> 統治の二重性については、その現実的有効性について、朝鮮側からさらなる問いかけがなされている。

<sup>4)</sup> 通信使との筆談では医学に関するものも多く残されており、日本側にとって通信使に随行した医師との対話は貴重な情報源の一つであったことがうかがえる。

<sup>5)</sup> 刊本(寛延元年九月の跋を有する)、国立国会図書館蔵。

のみ。又伝ふる所に高麗譜有り。之れを貴邦の騎吹に比ぶれば則ち大に異なれり。吾が邦伝ふる所の高麗楽、簫笙を用ひず、鐘鼓笛琴箏を用ひて之れを節す。吾が邦伝ふる所の高麗楽、知らず、貴邦に存するや否や。(後略)

答 我が国の風楽、世宗大王より古今を折衷し、以て一代の楽を成す。今朝にあらず唐にあらず。況んや高麗の遺譜は皆淫声嫋調にして、君子之れを恥ぢ、吾が邦の士大夫、牙頰の間に置かず。況んや之れを用ふるに天神人鬼においてをや。示す所の諸曲、皆吾が邦の用ひる所にあらず。答ふべからず。

日本の楽曲の中には古代中国の古楽があり、高麗伝来の楽もある。それは貴国の人びとが馬上で演奏したものとは異なるようだが、高麗伝来の楽は本国たる貴国にも残存しているか、という問いである。

じつは同様の問いを、これも正徳度の通信使来訪の際、新井白石が発している(『座間筆語』<sup>6</sup>)。

それは通信使歓迎の宴でのことだった。日本伝来の高麗部の楽の演奏を目の当たりにしながら、正使趙泰億は「勝国の音今や則ち亡し」と語った。次いで演奏された日本の楽舞には「大抵頗る古雅の調べ有り、貴ぶべし貴ぶべし」と称賛したという。

1748年の通信使側の返答は、それとは異なっている。海阜は、高麗の音楽が伝わっていないことを認めつつ、世宗が古今を折衷した楽を完成させたのであり、すでに高麗の楽は、無用の低俗のものとするのである。

龍門は海阜の回答にその場では反問しなかったようだが、この問答が同年九月に上梓された際、注記として反駁を付している。曰く、おそらく海阜にはいわゆる高麗譜とわが国伝来のものが同じかどうか判断できないのだ、李朝の楽が創られ、その後時代も変わってしまったのはそれを知るよしもないのだ、と。

龍門とは別に、山崎闇斎派三宅尚斎の弟子である山宮維深(号雪楼)もまた、白石らの問答を踏まえて、次のように音楽を問うている。

稟 雪楼

貴国楽、康獻王之所定乎、或明楽耶、正徳聘使、觀我国所伝之楽、公定聞之

答 濟庵

鄙邦楽制、我世宗大王令朴瑑勦者也、皇風楽与民楽最称云、辛卯使行時、貴国所伝之楽皆高麗時靡靡之調云尔

稟 雪楼

吾邦所伝有五常楽、蓋舜之韶楽也云。其他麇有古楽、凡三百余調、豈唯高麗之俗楽而已哉、

<sup>6</sup> 『新井白石全集』第四卷(国書刊行会、1977年)所収。

濟庵笑而不答

(『和韓筆談 薰風編』<sup>7)</sup>)

(稟 雪楼 貴国の楽、康獻王の定むる所か、或いは明の楽か。正徳の聘使、我が国伝ふる所の楽を觀たり。公、定て之れを聞しか。

答 濟庵 鄙邦の楽制、我が世宗大王、朴瑗をしてはじめ成さしむる者なり。皇風楽と民楽と最も称すと云ふ。辛卯使行の時、貴国伝ふる所の楽、皆高麗時の靡靡の調と云ふのみ。

稟 吾が邦の伝ふる所、五常楽有り、蓋し舜の韶楽なりと云ふ。其の他、鬱して古楽有ること凡そ三百余調、あに唯だに高麗の俗楽のみならんや。

濟庵、笑ひて答へず。)

この問いに応じたのは海阜でなく、正使書記李鳳煥(号濟庵)だったが、趣旨は共通している。貴国に残る楽はすべて、高麗時代の驕りたかぶった調べ(靡靡之調)だという。

雪楼が、わが国に伝来する古楽の種類は豊富であって、俗楽ばかりであるはずがあるうか、と重ねて問うと、濟庵は笑って答えなかったという。

礼の定着が疑問視された例を先に挙げたように、日本の文人たちが通信使一行によって自国の文化的現実を評定される立場を意識していたことは想像に難くない。とすれば、ここでの日本側の問いの底には、むしろ日本にこそ他国ではすでに失われている本来の礼楽が現存するのだ、とする優越の主張を読みとることもできるだろう。そして通信使側の、時に冷ややかともとれる態度は、そうした日本側の思惑を看て取ったことの表れであるかもしれない。

そうした思惑を交錯させながら、この問答では、双方の価値観のずれがはっきり現れている。すなわち、古楽が伝来していること自体に価値をおく日本側に対し、通信使の側は、伝来自体ではなく、伝来しているものの価値を吟味すべきだという態度を貫いているのである。

#### 4 古典籍をめぐる

音楽の場合とよく似た論議が書物をめぐる問答にも見出せる。

書物もまた頻繁に取り上げられるトピックであり、先述の新井白石も取り上げている。しかしこの度の問答には、これ以前のものとは異なる特徴を認めることができるように思う。二つの問答を挙げる。

一つは、中国ではすでに失われ、日本にのみ伝わる漢籍の、朝鮮での存否をめぐる問答である。

東海 (前略) 邦雖蕞尔尚有可觀者、請試言之、如十三經注疏善本、孔子

<sup>7</sup> 刊本(寛延元年刊)、国立国会図書館蔵。

家語善本、古文孝經孔安国註、皇侃論<sup>(ママ)</sup>論義疏、東觀漢記、孝經鉤命決等書、皆趙宋以前海舶所載來者也、聞中華今則亡矣、(後略)

濟庵 (前略) 十三經注疏以下諸書、鄙邦亦皆有之、而此等書既往程朱去取、則不過充棟東閣、以時參考而已

好凱按、東海告中華所無之書、而濟庵答為彼邦悉有之、可謂誣以虛妄矣、程朱豈誑東觀漢記為去取乎、彼所見亦唯宋以後書、故不知古注、足為證也可笑  
(『延享榷餘』<sup>8)</sup>)

(東海 (前略) 邦蕞尔と雖も、尚ほ観るべき者有り。請ひて之れを言ふを試みる。十三經注疏善本、孔子家語善本、古文孝經孔安国註、皇侃論論[論語]義疏、東觀漢記、孝經鉤命決等書の如きは、皆趙宋以前、海舶の載せ來たる所の者也。中華今則ち亡しと聞く。

濟庵 (前略) 十三經注疏以下の諸書、鄙邦亦た皆之れ有り。而うして此等の書、既往、程朱去取す。則ち東閣に充棟するに過ぎず、以て時に参考とするのみ

好凱按ずるに、東海、中華に無き所の書を告げ、濟庵答ふるに、彼の邦、悉く之れを有すと為す。誣ふるに虚妄を以てすと謂ふべし。程朱、あに東觀漢記を読み去取を為さんや。彼の見る所、亦た唯だ宋以後の書のみ、故に古注を知らず。證と為すに足る也、笑ふべし。)

具体的に書名を挙げつつ日本に残存する古典籍の存否を問われた濟庵は、自国にも挙げられた漢籍はすべてであるとした上で、それらは程子朱子がすでにそのエッセンスを抽出しているから、今や時に参考とするだけだと答える。質問者の東海はさらに問いを重ねてはいないが、この著の編者淵好凱が注として所感を記している。濟庵はどうやら古注を知らないらしく、自国に古書があるというのも虚妄だ、と推断するのである。

おそらくは質問についても用意してくる日本側に対し、旅先で唐突に問われた濟庵の返答に韜晦めいたところがあっても不思議はなく、責められるものでもない。ただ、古典籍の伝存を重んずる日本側に応ずる論理として、濟庵が打ち出す、古書そのものに重きをおくことに同意しない態度が興味深い。それは音楽の場合と共通している。

いま一つの例は、室鳩巢の弟子で奥儒者をつとめた中村蘭林(藤原明遠)と通信使との論議である。

蘭林には、さまざまな言葉や事柄について考証、見解をまとめた『学山録』という著書があるが、幾つかの項目にこの時の通信使との論議が活用されている。そこから「朝鮮書厄」という項目を取り上げる<sup>9</sup>。

<sup>8</sup> 写本、東京都立中央図書館蔵。題簽は「延享榷餘」、内題は「榷餘」。

<sup>9</sup> 『影印日本隨筆集成』第三輯(汲古書院、1978年)所収。

蘭林は、朝鮮に存したすぐれた古典籍が、秀吉の侵略によって被った災厄を述べた上で、「今是のごとく之れ稀乏に至るか。宜なるかな、朝鮮の人の学問、孤单なること」とまとめている。朝鮮における学問を「孤单」とし、その原因として、通信使との問答でも確かめたという、頼るべき古典籍が欠如している実態を挙げるのである。

もちろん儒学において古典籍が重要であるのは当然だが、蘭林の場合、さらに踏み込んだ見解がこの考察の背景をなしている。それが窺える蘭林と通信使側との論議を『先哲叢談』を通して見てみよう。

寛延元年韓使来聘す、蘭林之れと筆語し、朱子を議する者甚だ多し、彼、「足下の論、伊藤氏[伊藤仁斎一引用者注]の為に之れ誤る所なからんや、伊藤氏、貴邦に於ては豪傑の士と謂ふべし、而れども聖学の工夫に於て大に謬戾あり、足下果して之を知るか」と曰ふに至る、其の朱子を議する略に曰く、「朱子の諸経伝註、亦最も精密を窮め、復た余蘊無しと雖も、然れども或は言、古訓に違ひ、義古、意を失ふ者、未だ必ずしも無しと為さず、大抵性命道德の間に於て、諸れを高遠に失ふ者あり、是を以て僕、朱子の解に於て、亦間然無きこと能はず」と、又曰く、「僕竊かに謂ふ、凡そ古書を読むには、須く其の時の言辞に通ずべし、蓋し三代の書に三代の言辞氣象有り、漢魏の書に漢魏の言辞氣象有り、苟くも其然る所を知らざれば、説き得て当ると雖も、或は其言意に畔く者有り、今姑く歴史を以て之れを言へば、兩漢史に言ふ所は、六国史と同じからず、六国史に言ふ所、亦唐宋史と同じからず、蓋し言辞の道は時と升降す、其の一ならざるもの有るも亦自然の勢なり、但宋儒毎々近言を以て古言を解し、今意を以て古意を解す、是を以て古意に非ざる者或は之れ有り、今、「明德」の一事を以て之れを言ふに、朱子の『大学』に於て、心の虚靈不昧を以て之れを説く、其の意精妙ならざるに非ず、然りと雖も、諸れを古書に証するに、此の例無きに似る、夫れ「明德」の一語、『尚書』『易』『詩』『左伝』等、毎々之れを言ふ、而して皆以為へらく、聖人の道德、光輝發越し以て物に施す者にして、未だ嘗て心の妙用を以て之れを説かざるなり、豈に『大学』の一書のみ惟だ別に此の意あらんや」と、又更に宋儒の体を説く論、朱註を読む論、中庸論を作り、以て韓使に詰問す。 (原漢文、『先哲叢談』卷七<sup>10</sup>)

蘭林はここで明らかに荻生徂徠の学、その古語考証の方法論に基づいて、朱子学を批判している。『先哲叢談』が、蘭林は博学の朱子学者ながら、朱子学を墨守する者ではないと紹介するように、ここで見るかぎり、彼は徂徠学を十分に吸収している。蘭林が朝鮮の学を「孤单」と見なした背景には、朱子学批判の観点も当然働い

<sup>10</sup> 『近世文芸者伝記叢書』第二卷（ゆまに書房、1988年）所収。

ているが、それともかかわって、蘭林が自分のものにした古語考証に重きをおく古文辞学的な見方が大きな意味をもっていたのではないか。その見地が、古典籍が十分でない文化状況を、朱子学の相対化へと学を進めるための必要条件の重大な欠如と見ることを促したと考えられるのである。

## 5 徂徠学の影響の下で

夫馬進氏は、1748年の通信使と日本側の論議を丹念に読み解くことによって、この度の論議が、通信使による学术交流の一大転換点であったと主張している<sup>11</sup>。氏によれば、前回享保度の訪問で日本の学界に朱子学批判の学が存在することを認識し、その経験を受けて、朱子学批判の先鋒をなす伊藤仁斎を意識しつつ来日した今回の通信使一行は、日本人の訪問者と論議を重ねる中で、仁斎に代わって学界を席捲する荻生徂徠の学派、朱子学批判を推進する古文辞学の存在をやがて実感することになった。従来、学問的な恩恵を享受するのみであった日本側が、はじめて通信使側に思想的なインパクトを与えることになったこの過程は、画期的であったと夫馬氏は指摘する。

たしかに前掲『先哲叢談』が引く問答でも、通信使側は、蘭林を、伊藤仁斎の影響を受けたために道を逸脱した者と見なしているけれども、蘭林自身は明らかに古文辞学に基づく朱子学批判を展開している。

通信使側に対する徂徠学のインパクトが、延享度の問答の大きな特徴をなしたといえる。先に挙げた宮瀬龍門だけでなく、松崎観海も徂徠派に数えられる人物であり、次のような問答の記録ものこしている。

宋諸老先生立教、豈不美耶、然不知古言、以己意解古人之言、宜乎不得聖人之旨、明鏡出仏書、止水出莊子、虚靈不昧皆剖析仏書之字、聖人之教豈有此耶、且其立教持行可觀、而治平之術甚疎、何以供家國天下之用、所以不免致疑 観海

貴国之学非不贍博、而率皆吹毛覓疵於程朱之緒業、自伊藤氏以来一転再転、其弊将与陸王同帰、蓋以所論雖異、而所議者同斗、漢唐箋註只記問而已、不有程朱何以啓明、後学当遵守規轍、不当譏訕瑕、類明鏡止水、雖出於莊磨、其言善於譬喻、則豈可以人廢言耶 濟庵 (『來庭集』)

(宋の諸老先生の立教、あに美ならざらんや。然るに古言を知らず、己れの意を以て古人の言を解す。宜なるかな、聖人の旨を得ざること。「明鏡」は仏書に出で、「止水」は莊子に出で、「虚靈不昧」は皆仏書の字を剖析す。聖人の教、あに此れに有らんや。且つ其の立教持行、観ずべくして、治平の術甚だ疎かなり。何ぞ以て家國天

<sup>11</sup> 夫馬進「朝鮮通信使による日本古学の認識——朝鮮燕行使による清朝漢学の把握を視野に入れ」、「思想」2006年1月号

下の用に供せんや。疑を致すこと免れざる所以なり。 観海

貴国の学、贍博ならざるにあらずして、率ね皆毛を吹きて疵を程朱の緒業に覓む。伊藤氏より以来一転再転し、其の弊、將に陸王に同帰せんとす。蓋し以て論ずる所異なると雖も、議する所同斗なり。漢唐の箋註、只た記問なるのみ、程朱有らざれば何を以て啓明せん。後学、まさに規轍を遵守すべし、まさに瑕を譏訕すべからず。「明鏡」「止水」に類するは、莊磨に出づと雖も、其の言譬喩に善ければ、則ちあに人を以て言を廢すべけんや 濟庵)

夫馬論文でも夙に論じられているように、双方の学問観の相違が鮮明になった問答である。観海は、「明鏡」「止水」など仏教や荘子の概念によっては聖人の教えを明らかにすることはできないとする。一方、濟庵は、概念の出所をうんぬんするより、それが実際に有用か否かが問題だ、「明鏡」「止水」という概念も比喻として適切なら廢する理由はないと言う。概念の利用に対して濟庵は有用性の観点を重んじている。

濟庵の応答には、漢や唐の古注釈だけでは、学問はたんに「記問」、書物や知識を備えておくものに帰してしまうのであり、程朱の学がなければ、学が知性が活動展開させる状態には至らないのではないかと、観海への反論が見られる。知識の蓄積を实用へと転化させうるものとして程朱の学の意義をあらためて主張しているのである。ただし、観海もまた有用性こそを朱子学批判の論点にしている。観海が支持する徂徠学は、まさに家・国家・天下への有用性という観点から、程朱の学に囚われず儒学をあらためて考え直そうとする学であったのだ。儒学が本来もっていたはずの有用性を回復するためにこそ、古典研究に邁進するというのが徂徠学の方法だったのである。

しかしながら、ここで濟庵の反論を見直すなら、それは、現実には有用な「治平之術」を打ち出しえないかぎり、古典研究に向かう徂徠学は「記問」の学と何ら変わりが無い危うさをもっていることの指摘であったといえる。そして、それは徳川日本の「泰平」の下、士人ではない学者たちを中心とする徂徠学派にとって、まさに現実の問題として立ちだかっていたのである<sup>12</sup>。

このように、徂徠学を手にした日本側と通信使側とのこの度の論議は、当時一世を風靡していた徂徠学の特質とその影響、さらにはその限界をも照らし出している。

徂徠学が学の重要な一環として、古代中国の言語や文芸、諸制度に目を向けたことは、従来も繰り返されてきた礼楽や書籍をめぐる論議に、新たな意味合いを付与することになった。すでに紹介した宮瀬龍門による楽譜の存否の問い、中村蘭林らによる古典籍の存否の問いはその例である。徂徠学の観点に立つ時、それらを学問的、ひいては文化的優越性に結びつけることが可能になる。冒頭に紹介した、松崎

<sup>12</sup> 渡辺浩「「泰平」と「皇国」」参照、同『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、1997年）所収。

観海による日本の礼楽に関する説明も、その古代を問うあり方において、徂徠学の延長上に捉えることができるだろう。

だからこそ、見てきたように、こうした論議と感想には、たんに事実確認にとどまらず、古代とその文化に対する通信使側と日本側との態度の相違が露わになったのだといえる。

## 6 詩と詩作をめぐる

最後に、徂徠学のもう一つの重要な側面である詩作について、論議の特徴を見てみよう。

荻生徂徠の学の転換に大きく寄与した古文辞学は、周知のように、元来は明の李夢陽（号献吉）、さらにそれをひきついだ李攀竜（号于鱗）、王世貞（号元美）が主唱し実践した文学運動であり、文は史記を中心とした秦漢時代のものに限り、詩は盛唐のもの、副次的に漢魏時代のものに限って、その充実した文学表現の再現を旨とする古典主義的な文学理論であった。徂徠学の広がりとは、この古文辞学の浸透でもあって、1748年の詩や文をめぐる筆談の中にも、その影響を見てとることができる。

稟

吾邦先王有遺唐使年年不絶、而制度礼楽一効漢唐之制、故吾邦上世之詩抗衡於開元天宝、（中略）其後兵革之余、礼楽廢弛、武夫跋扈、文士竄伏、絶無中華修聘、而海舶所賚来者、宋以来之書耳、一時所学乃周程張朱、文乃韓柳欧蘇、詩乃宋元之遺、非此則無投時好焉、及国初斯弊猶存、当文廟時、文士鬱勃、如源君美祗伯王、盛倡開天之詩、而至古詩不置而論也、此二子與辛卯貴国三信使及学士李東郭等、所周旋者也、雖然於學術文章、猶尚自若、自徂徠先生物茂卿者勃起、始倡復古之学、且纂輯李于鱗王元美之業、遂修古文辞、以左氏司馬子長為準則、古詩乃漢魏六朝、近体乃開元天宝、如風雅古樂府諸曲、亦莫不尽擬焉、海内靡然、嚮慕其明經博文、不遠千里、履滿戶外、有集行于世、既卒且二十年矣、其門人以百數、其魁者為南郭先生、平安人、姓服名元喬字子遷、年六十有五、居東都南郭故為号、以教授為業、名声籍甚、海内諸生負笈而至者、不可舉數矣、（中略）周程張朱子之書大廢、当世秦漢以上之書行于海内、斯人之力也、（中略）吾邦開闢以降未嘗有如二先生者也、徒以貴国人才之盛、鴻儒故老亦何限、其中有捨宋儒之固而別闢復古之門者乎

答 海阜

所論可謂宏博、然貴邦文章經術略已觀之、学趨程朱門路者僅一二、文得欧蘇体裁者如景星、雖以所論中見之自相矛盾、安有学漢魏而以元美于鱗為準者耶、南郭詩文亦已熟見、声病音律誠日東之未易得、而終歸於雪樓孱裔、

如君之言無乃過乎、徂徠之学可謂鉄中零金、而如伊藤仁斎者、又不為不多、  
得無莠多苗少乎、卒乍之間、不可以多弁、略此仰答

按韓人之所習本殊、彼尸祝程朱過於孔子、必以吾言為記誦俗儒、於聖  
人之道河漢也、圓鑿方枘、不敢與校之 (『鴻臚傾蓋集』)

(稟)

吾が邦の先王、遣唐使有りて、年年絶えず。而して制度礼楽、一に漢唐之制に効  
ふ。故に吾が邦上世の詩、開元天室に抗衡す。(中略) 其の後兵革の余、礼楽廢弛す。  
武夫跋扈し、文士竄伏す。絶えて中華の修聘無し。而して海舶の齎し来る所の者、  
宋以来の書のみ。一時学ぶ所は乃ち周程張朱、文は乃ち韓柳欧蘇、詩は乃ち宋元の  
遺、此れに非ざれば則ち時好に投ずること無し。国初に及んで斯の弊猶ほ存す。文  
廟の時に当つて、文士鬱勃し、源君美・祗伯玉の如き、盛んに開天の詩を倡ふ。而  
して古詩に至つては置きて論ぜざる也。此の二子は辛卯貴国三信使及学士李東郭等  
とともに、周旋する所の者也。然りと雖も學術文章に於ては、猶尚自若なり。徂徠  
先生物茂卿なる者勃起してより、始めて復古の学を倡へ、且つ李于鱗・王元美の業  
を纂輯して、遂に古文辞を修し、左氏・司馬子長を以て準則と為す。古詩は乃ち漢  
魏六朝、近体は乃ち開元天室、風雅・古樂府の諸曲の如き、亦た尽く擬せざること  
莫し。海内靡然、其の明經博文を嚮慕し、千里を遠しとせず、履戸外に満ち、集有  
りて世に行はる。既に卒して且つ二十年にならんとす。其の門人百を以て数へ、其  
の魁なる者南郭先生為り。平安人、姓服、名元喬、字子遷、年六十有五、居東都の  
南郭に居す故に号と為す。教授を以て業と為し、名声籍甚し、海内諸生笈を負ひて  
至る者、挙て数ふべからず。(中略) 周程張・朱子の書大に廢れ、当世秦漢以上の書  
海内に行はるる、斯人の力也。(中略) 吾が邦開關以降、未だ嘗て二先生の如き者は  
有らざる也。徒に貴国人才の盛なるを以て、鴻儒故老亦た何ぞ限らん。其の中に宋  
儒の固を捨て、而して別に復古之門を闢く者有るや。

答 海阜

論ずる所、宏博と謂ふべし。然るに貴邦の文章経術、略ぼすでに之を觀るに、学、  
程朱の門路に趨る者僅かに一二、文、欧蘇の体裁を得る者景星の如し。論ずる所  
の中を以て之れを見ると雖も、自ら相矛盾す。安んぞ漢魏を学んで、而して元美・于  
鱗を以て準と為す者有るや。南郭の詩文亦たすでに熟見す。声病音律、誠に日東之  
れを未だ得ること易からず。而して終に雪樓の孱裔に歸す。君の言の如き、乃ち過  
つこと無からんや。徂徠の学、鉄中の零金と謂ふべし。而れども伊藤仁斎の如き者、  
又為さず多とせず、莠多くして苗少きこと無きを得んや。卒乍の間、以て多弁すべ  
からず。略ぼ此れ仰ぎ答ふ。

按ずるに韓人の習ふ所本より殊なり。彼れ程朱を孔子に過ぐと尸祝し、必ず吾  
が言を以て記誦の俗儒にして、聖人の道に於て河漢と為す也。圓鑿方枘、敢て與  
に之れを校せず。 (『鴻臚傾蓋集』)

日本の学芸史を概観するかのような長い問いであり、その中に漢詩史も含まれて

いる。はじめに遣唐使が送られ、制度礼楽を唐に倣った時代には「開元天宝」（八世紀前半頃）、すなわち盛唐の詩に比肩しうる詩作が試みられた。しかしその後は武士勢力が力を強めたこともあり、次に中華から文物が齎された時にはすでに宋代以後の成果であって、朱子学（宋学）をはじめとする宋代文化の価値観が定着した。その後、徳川政権の安定した時代が到来し、次第に文士が勃興、新井白石・祇園南海といった人物が出て、再び盛んに唐詩に取り組んだ。しかし学問文章の点では旧態依然であったところに荻生徂徠が現れ、復古の学を提唱、李于鱗・王元美の業績を紹介し、古文辞学を唱えた。それが勢力をもつ学派となったことを述べ、多くの弟子の中でも先頭を走るのが服部南郭とし、徂徠と南郭を称揚する。そして、貴国では頑迷な宋学を打ち捨て復古の学の門をひらく人物はいないのか、と問うている。

海阜は、南郭評は過大すぎる、徂徠学を仁齋学とともに評価しないとした上で、徂徠学の詩に関する議論について、漢魏の詩に学ぼうとするのに明の王元美・李于鱗に準拠するのは矛盾していないかと反問している。ここに注目したい。同じく松崎観海が、この海阜に詩の手本について問うた筆談も見てみよう。

貴国学詩、何詩集為宗、何説為是。 観海

本之漢魏、參以唐杜、此古今不易之法門、就其間有多少可取之語、要之皆是旁門別派、君子何貴焉、吾邦所学如是宋明以下無取。 海阜

所示皆商正法眼蔵、然宋明豈可同日而論耶、宋亦多派、然皆自我作古、君子所不取、明則有于鱗元美諸公、于鱗七言律絶逼盛唐、其他七子皆颯々大雅之音、豈蘇黃所及耶 観海  
（『來庭集』）

（貴国、詩を学ぶに、何の詩集を宗と為し、何の説を是と為すや。 観海

本づくは之れ漢魏、參とするに唐杜を以てす。此れ古今不易の法門なり。其の間に就ひては多少取るべき語有り。要するに皆是れ旁門別派なり。君子何ぞ貴ばん。吾が邦の学ぶ所是の如し。宋明以下取ること無し。 海阜

示す所皆正法眼蔵なり、然るに宋明あに同日に論ずべきや。宋亦た多く派なり。然るに皆我より古を作る、君子の取らざる所なり。明則ち于鱗・元美諸公有り。于鱗の七言律絶盛唐に逼り、其の他の七子皆颯々として大雅の音なり。あに蘇黃の及ぶ所ならんや。 観海）

詩作において漢魏にもとづき、盛唐の杜甫を参考にし、宋明以下を排するという海阜の答えは古文辞派の主張とも共通するものである。しかし観海は、海阜の主張に賛同しながらも、宋明の詩のすべてを否定するのではなく、古文辞学の主唱者である李于鱗・王元美ら（いわゆる明の後七子）については盛唐に匹敵する存在と称揚している。

宋明に盛唐詩に匹敵するものなどないと断言する海阜の態度は、龍門との問答の際と一貫している。海阜は古典主義者として、いわば王元美・李于鱗と同等の立場で、古典詩に向き合っているのである。それに対し徂徠派は、王元美・李于鱗とい

う媒介を通じて古典を摂取しようとする、つまり、古典そのものとともに、古典主義をも学ぶ対象としている。古典を擬するだけでなく、擬古主義をも擬する側面をもつのである。それは、吉川幸次郎『元明詩概説』が説くように<sup>13</sup>、古文辞学の示す古典主義が一見きわめて厳格で排他的な実作上の立場をかたちづくっているかにみえて、実際には漢詩の初学者にも簡便でかつ本質的な学習の指針を示すという性格をもっていたことにかかわっているのではないか。竜門が誇らしげに語ったように徂徠の学が一世を風靡したのは事実だが、その原因には、社会的な安定の下、漢詩漢文が従来以上に広い層に開かれていく中で、徂徠が古文辞学を通じて漢詩実作の入口を明快に指し示したことも挙げられる。王元美・李于鱗の作品は、いかに古典を擬するかを具体的に示すものとして、擬古主義という態度そのものを学ぶものとして、古文辞派の人びとには古典詩と同様、不可欠なものであった。一方、海阜にとっては、まさにそうであるからこそ、杜甫の詩と元美・于鱗の詩はまったく次元が異なるものであったのである。

もう一つ事例を見よう。

#### 翼

詩之有倡和古人已然、而初唐盛唐但和其事和其意、而未和其韻、元白以来、乃有和韻、後又有用韻次韻反韻、総謂之和韻、今吾邦多用次韻、次韻者因韻礎之不變而有窮焉、故間犯倡和之意不雅也、明人曰、和韻作詩崇、嘉靖中之諸子和韻稀也、李濟南曾無之、僕竊謂如初唐盛唐和其事和其意是雅也、請聞高明之説

#### 矩軒

従容唱酬不必歩韻、而至於逢場爛熳之際、因具韻而和之似無妨、歩与不歩不足関念、唯看其意匠而已 (『桑韓鏘鏗録』<sup>14</sup>)

(翼 詩の倡和有るは古人已に然り。而して初唐盛唐、ただ其の事に和し其の意に和し、而して未だ其の韻に和さず。元白以来乃ち和韻あり。後にまた用韻次韻反韻あり。総じて之れを和韻と謂ふ。今、吾が邦多く次韻を用ふ。次韻は韻礎の不變に因て窮すること有り。故にまま倡和の意を犯し雅びならざるなり。明人曰く、和韻は作詩の崇なりと。嘉靖中の諸子和韻稀なり。李濟南曾て之れ無し。僕竊かに謂へらく、初唐盛唐の如く其の事に和し其の意に和す是れ雅びなり。請ふ、高明の説を聞かんことを。

矩軒 従容として唱酬し、必ずしも韻を歩まず。逢場爛熳の際に至りて、因て韻を具へ之れに和すこと、妨げ無きに似たり。歩むと歩まざるとは念に關はるに足らず、唯た其の意匠を看るのみ。)

<sup>13</sup> 吉川幸次郎『元明詩概説』(岩波書店、1963年) 218頁。

<sup>14</sup> 刊本(寛延元年刊)、東京都立中央図書館蔵。

ここで質問者西河翼（号九松軒）は唱和のあり方を尋ねている。すなわち、通信使との唱和でも頻繁になされる和韻という方法は、詩の歴史をふりかえるなら中唐の元稹や白居易以降の創始にすぎず、それに拘泥することでかえって風雅を失うことがある、それよりむしろ詩の中身や意図に和す「和事如意」の方が雅びな唱和を創出できるのではないかと問うのである。それに対し製術官朴敬行（号矩軒）は、状況に応じて場が盛り上がった時に韻を踏みやすればよく、和韻とは、留意しておくようなものではなく、意匠を見て判断すればよいと答えている。何げない問答だが、質問者と矩軒の態度の相違は興味深い。唱和のあり方の歴史的な変遷を踏まえた、いわば唱和論を展開する問いかけに対して、矩軒の答えには問いそのものをいなすようなところがある。その応答には、そもそも実作の現場から離れて、論として詩作を考えることへの関心の薄さを感じられる。論になじまないのではないかという感覚がうかがえるのである。

この点に関して同じ矩軒が、通信使一行の旅に同行しその中でしばしば詩を交わしてきた僧翠巖に語った例にも注目しよう。

（前略）路中諸作亦可誦、未知以唐詩中何人作為準也、日東詩皆以唐為主、而足下則似是以宋諸家參用法門、果然否 矩軒

納詩褒稱過実、汗顔々々、雖以唐明之才子用作準繩、天生不才未得成功、如宋諸家素已避而不取、觀足下之詩句々豪爽真似有李青蓮之風調、可敬可羨 翠巖  
（『善隣風雅』<sup>15</sup>）

（前略）路中の諸作亦た誦すべし。未だ唐詩中の何人の作を以て準と為すかを知らざる也。日東の詩皆唐を以て主と為し、而して足下則ち是れ宋諸家を以て法門に参用するに似る。果して然るや否や。矩軒

納の詩褒稱すること実に過ぐ。汗顔々々なり。唐明の才子を以て用ゐるに準繩を作すと雖も、天生不才にして未だ成功を得ず。宋の諸家の如き素より忌避して取らず。足下の詩を觀るに句々豪爽にして、真に李青蓮の風調に有るに似たり。敬すべし羨やむべし。翠巖)

矩軒は、日本の人びとの詩がどれも唐詩にもとづいているのに対して、あなたの詩はどうやら宋詩を参考にしているのではないかと言う。翠巖は、それは褒めすぎであり、私は唐や明のすぐれた詩人に従おうとして、不才ゆえに成功しないだけなのだ、宋詩はもとより避けている、それよりあなたの詩句こそ豪爽でまさに李白の調子である、羨ましい、と返している。この答えからは、矩軒の推察とは相反して、翠巖もまた古文辞派をベースにしているらしいことが推測されるが、ここでの矩軒の判断も興味深い。彼は先入見なく翠巖の詩を実際に読んで、唐詩にばかり入れ込

<sup>15</sup> 刊本（巻一、二は延享五年六月刊、同後編は寛延元年九月刊。引用箇所は巻二にある）、東京都立中央図書館蔵。

んでいる他の日本の詩とは違う、ここには宋詩の風があると判断したのである。引用では省略したが、この後、矩軒は、自分は李白から学んではおらず、あなたが避ける宋詩をものにしたいと願うが、なお叶わないだけだと述べ、貴国の詩人が宋詩を鄙薄と避けるのは過ちではないか、と続ける。翠巖が述べた矩軒の詩の見立てを、今度は矩軒が否定した恰好であるが、それにしても、矩軒が示し、つられて翠巖も示した実作の立場から実際の詩を評する態度は、先の間答での矩軒の態度ともあわせて、詩論を提起する日本側の傾向に比べて際立っている。

古文辞学という理論を手にした日本側は、詩作の力量の差を措いて、対等な論議を展開しえたのと引き換えに、彼らもまた本来実作を重視するにもかかわらず、それを自由に論じる余裕を見失っている印象を与える。

この間答ののち三十年以上経って、一世を風靡した古文辞学の詩風を批判しながら、性霊派を標榜する人びとが新たに登場してくる。明の文人袁中郎の論を手がかりに、今度はまさに宋詩を手本にしながら、新たな詩風を創出するのである（山本北山『作詩志穀』天明三年（1783年）刊）

ただし、袁中郎の論そのものは早くから紹介されていた。先に挙げた中村蘭林『学山録』には、詩文（文辞部）のセクションに「李于鱗」「王元美」らと並んですでに「袁中郎」という項目がある。そこでは雷思霈、銭謙益の論を引用した後で、すでにポスト古文辞学としての位置づけ、さらにはその限界までも明確に述べられている。いかにも博学の蘭林らしい紹介であるが、ここにあるのも、理論を論じる際に発揮される明快さ闊達さであって、実作に向かう観点が希薄な印象は拭えないのである。

## 7 結び

最後に、宮瀬竜門が通信使との間答をおさめた記録の末尾に記している、通信使一行の三人とやりとりした中でとくに印象に残ったらしい、海阜の人物評を引用する。

三客中以海阜為魁、俊逸磊落、其才可愛、惜手錮旧習、而不能展驥足矣、

引而置之吾党之間数年、日薰灸之、則一日千里未可識也。（『鴻臚傾蓋集』）

（三客中、海阜を以て魁と為す。俊逸にして磊落、其の才愛すべし。惜しむらくは手錮旧習にして、而うして驥足を展ずることあたはず。引きて之れを吾党の間に置くこと数年、日々薰じ之れに灸すれば、則ち一日千里にして未だ識るべからざる也。）

海阜は一番の俊秀であって、古い習慣に囚われているのは惜しいが、わが仲間うちで何年か指導できたならば大変な才能を発揮するかもしれない、というのである。この時、海阜三十五才、竜門は二十九才。竜門のこうした余裕には、この記録を通信使が見るわけではないという気楽さも働いているだろうが、それ以上に、われわ

れは、彼らが信奉してやまぬ朱子学をすでに対象化し、その問題を指摘しうる思想的な基盤を自分のものになっているという確信が感じられる。しかしながら、日本側の問いかけに対して、学についてはその有用性、詩についてはその実作と、つねに自らがそれをどう生かせるのかという観点から応じていた通信使側の回答は、日本側が依拠する理論に、あるいは理論に依拠する態度に対する有意義な反論たりえていたのではないだろうか。