

十七世紀初期～中期日朝知識人の他者像

－林羅山と朝鮮通信使の筆談によせて－

金 仙 熙

(2001年9月28日受理)

Japanese and Korean intellectuals' images of each other in the 17th century

－ Based on the transcripts between Hayashi Razan and Korean envoys －

Kim Sunhee

Korean envoys were sent on 12 occasions to the Tokugawa administration during the Edo period. Today, They are considered as a model of "good neighborly friendship".

However, the written transcripts between these people do not give this image.

Hayashi Razan had relations with the first Korean Envoy until the 6th Korean envoy.

In this paper, through the transcripts between Hayashi Razan and the Korean envoys, I hope to establish what images they had of each other before and after their meetings.

1. はじめに

近世の日朝関係において秀吉の朝鮮侵略は一つの境目¹になったといえる。戦争を通じた他者経験は、朝鮮側にとって日本をより現実的に認識する契機となった。断絶された日朝の関係は、朝鮮人捕虜の帰国を図る回答兼刷還使が1607年正式に派遣されることによって回復の道に入った。以降1811年まで12回にわたって派遣された朝鮮通信使は、今日においても「国際時代日韓関係」を語る際に欠かすことができない「善隣友好」の典型と見なされ、また「文化使節」として度々言及されている²。しかしながら残された使行録のなかで描かれる「日本」はあくまでも「文明国朝鮮を犯した秀吉の国」という意識が一貫されているものであった。また国書交換の際、両者の間には常に葛藤が生じており、「善隣友好」のイメージとはほど遠いように思われる。現存する使行録は40種あまりと言われているが³、ここで全てを検討することは出来ないため、幾つかの使行録⁴に基づいて、朱子学をその知的背景とする朝鮮の知識人に「日本」はどのように映っていたか、また日本の知識人にとって通信使との接触は、その世界観にいかんにか反映されたか、相互に考えてみたい。日朝知識人の出会いは筆談唱和の形で記録が残されており、これらの記録は通信使の使行記録からは漏落している部分もあるため、改めて検討する意味のある史料

と言える。初期の筆談記録でよく読まれているのは、林羅山(1583-1657)と通信使の交わした「韓客筆語」など⁵である。林羅山は、壬辰倭乱以後再開された17世紀の日朝外交関係において幕府側として応接を担当した人物の一人で、第6回目の通信使まで係わりを持つ。以下では使行記録と共に筆談唱和の史料を一つの題材にして、両国の知識人が他者に対していかなるイメージを抱いていたか、また直接の対話の場面で発する両者の認識のズレはどのように表出されたか、其々の他者像を探ることにしたい。

2. 林羅山と通信使との筆語

7年間に亘る戦争で断絶された日朝関係は、秀吉が没し、徳川幕府が建てられると共に新たな局面に入る。通信使は1811年まで12回に亘って派遣されるが、羅山は第6回目まで関与する。以下では林羅山の文集⁶に載せられている通信使関係の記録に沿って、その内容を考察しながら、儒者羅山と朝鮮の儒者の「出会い」について考える。

1) 1607年第1回目使節との出会い

第一回目の使節は江戸城で秀忠に謁し、帰路駿河で羅山と出会った。『文集』第六八の「隨筆四」には、徳川家康が通信使の三使との筆談について問うたことに

に対する答えが述べられている。理気論を主として議論したが、羅山は「彼答乃儒生之常談耳 不足為多矣」と通信使の理気論には特別なところはなかったと評価している。ここからは幕府の質疑に対する答えであるという背景はあるものの、羅山の儒者としての自負心の高さが窺える。そして通信使の使行記録に見られる羅山に対する評価とは相当の差が見られる点で注目を引く。

2)1617年第2回目使節の応接の際

1617年の使行の際、羅山は『朝鮮信使來貢記』^{viii}を著す。ここには朝鮮信使が来日して將軍に謁見する時の礼などが書かれているが、羅山の朝鮮観も窺える。

元和三年丁巳秋八月廿一日 原夫朝鮮人來貢…朝鮮者 自古為我西蕃 今及其來而厚惠之 是亦柔遠人懷諸侯之意乎

朝鮮通信使の來朝を來貢と表現するのは、明らかに通信使を朝貢使節と認識することの証である。このような認識は文末の、朝鮮を日本の西蕃とするに至ってより鮮明に現れる。また「厚く之に恵む」といったのは対朝鮮優越感であろう。朝鮮を日本の属蕃と見なすのは、早くは『日本書紀』の神功皇后の三韓征伐の伝説から見られる。三宅英利はこのような伝説が朝鮮朝貢国史観の源流となったと指摘する^{ix}。

3)1624年第3回目使節との筆談

『文集』第十四のなか「外国書下」に、寄朝鮮国副使姜弘重と題した文がある。姜弘重(1577-1642)は、春秋館編修官で副使として日本に來た。羅山はこの際『春秋』に関する疑問3条を取り上げ質問する。「春王正月」の解釈について、「壬午猶繹万入去籥」の万の解釈について、最後に「西狩獲麟」の杜氏と胡氏の説の是非を問うた。しかし答えを得なかったと記している。

4)1636年第4回目使節との筆談

羅山と通信使の出会いのなかで、朱子学に関して積極的な両者の認識が窺えるのは、第4回目の際である。『文集』第十四「寄朝鮮国三官使」には、信使に寄せた7つの質問があるが、いずれも朝鮮の歴史に関する羅山の博識が顕れている。その質問は以下のようなことである^x。

- ①聞説檀君 享国一千余年 何其如此之長生哉…且中華歷代之史 朝鮮三韓伝備矣 而皆不載檀君之事何也 以齊東野人之語故乎
- ②箕子遭殷乱 避地朝鮮…此事中華群書 未之見也 欲知其所拠
- ③唐太宗之伐高麗也 飛矢中其目而還…聞是貴国之

美談也 按旧新唐書通鑑 皆無此事 可謂中華諱而不言之乎…以万乘之主傷高麗箭 奈何其得秘而匿哉 然則此貴国之美談 而一方之私言歟 願聞其弁

以上の質問は朝鮮歴史上の史話に関する質問である。檀君朝鮮のことや箕子朝鮮、また高句麗と唐との安市城の戦いを例に挙げて、その根拠を尋ねたものである。羅山はその朝鮮史の歴史的史話の根拠を中華(中国)の典籍から探ろうとする。彼は中国の典籍に裏付けられない朝鮮側の主張は、そのまま受け入れ難いことであって、朝鮮側の勝手な記録ではないかと懐疑を表す。このような疑いは、次のように朝鮮に対する優越感として現れる。

④異国貢調於本邦多矣 況貴国聘使古今不可勝数乎 就中圃隱鄭夢周 当洪武十年 來聘于本邦…似聞此人性理之学 如有所伝 故有忠義之氣 然要其終 則聞貴国殺之云爾 圃隱有何罪乎 行一不義 殺一不辜 聖賢之所不為也 貴国学聖賢之法 則彼罪状得其情歟

すなわち、ここでは日本が異国の朝貢を受ける国として位置付けられ、なお朝鮮もその異国の一つであるということを示している。朝鮮を日本に朝貢した国と見なす認識は、前述した『朝鮮信使來貢記』で朝鮮を西蕃と言及したのと同じ文脈に置かれる。しかし羅山の朝鮮に対する優越意識は、朝鮮を朝貢国あるいは西蕃と見なすことだけでなく、通信使を戸惑わせる質問をすることで迂回的にも表れる。高麗末の鄭夢周の例を引き出したのはそのためである。朝鮮は聖賢の学を尊ぶ国であると自負する。しかし性理の学が頗る伝えるところもあり、忠義の気性もあつた鄭夢周を殺したのは、聖賢の学を崇拜する国のなすべきことではない。一体彼の罪は何か、と羅山は通信使を困惑させる。日本を倭と称しながら野蛮視する通信使に対する羅山の反撃とも言うべきか。このような例は『文集』六十に載せられている権儀と文弘績との筆談からも見られる。ここでは朝鮮の衣冠や食事、儺などの風俗と官制、軍事などが問われる。この筆談で通信使の答えは朝鮮を中華に遵う国として強調されるところが多い。例えば、権は官制に関する羅山の質問で、「已我国遵傲華制」と強調することで答えを始めている。また文は、春秋積奠に怠ることはないかという問いに「不但春秋有積奠之礼 我殿下三年一謁于聖廟」と言い切るのである。通信使の小中華としての意識に対して、羅山は執拗に朝鮮の階一名の不一致の事例を取り上げる。羅山が「今貴邦已依中華官制 奈何相違戾哉 但文官武官淆雜云爾哉」と応酬したのは、上述した鄭夢周の例からも見られるように、中華を尊ぶと自称する朝鮮の知識人

を困惑させるための手段であった。日朝知識人の認識の食違いは次からより鮮明に表れる。

⑤本邦貴介公子 講武之暇 頗愛放鷹 故養飼之術 不乏人也 貴国李爛 所編鷹鵠方書 有草協有栢 部根…是何等菓物哉…今為養鷹坊者 聊問焉

ここで羅山は鷹の飼育法を聞いたが、通信使の金世濂(1593-1646)は、「余曰 吾以子為異之問 曾鷹与犬之問耶」と、やや皮肉をまじえて反問した。羅山はこれに対して「道春謝曰 生長海国 不得聞君子之言 今日若披霧觀青天」^{xi}と答えた。すなわち、海の隔たったところで生れたので、と謝って言ったと金は記していたが、羅山の文集にはこのような記録は見当たらない。興味深いのは鷹の飼育法をめぐる見られる両国の知識人の食違いである。羅山が鷹鵠方について聞いたのは、武に高い関心をもつ自国のことを言おうとしたと思われるが、朝鮮の知識人にとってそういうことは、知識人として問答を交わすほど重要ではないのだ。「武の日本」という認識は日朝の知識人共に見られるが、その解釈には相当の差があった。日本の知識人にとって「武威の日本」は、秀吉の朝鮮侵略に対する評価からも見られるように、対朝鮮優越観につながる^{xii}。しかし朝鮮の知識人には、そのような日本は周の「文明」が至らない野蛮の国として認識されている^{xiii}。日朝の国交回復が図られ通信使が派遣されるようになったとき、「天朝の赤子」の朝鮮を犯した「首魁秀吉の国」との交隣関係再開は朝鮮の知識人にとって容易に受け入れられることではなかったが、そのような意識を払拭したのは、秀吉と断絶された「家康」を見出すことであった。使行録の随所に「朝鮮を犯した首魁」秀吉を処罰した人傑としての「家康」が画かれているが^{xiv}、家康を認めることによって「天道」が戻ることがわかり、通信使を派遣することが「道を失わない」名分をもったと考えられる。そして秀吉の死と共に「倭人」の風俗は「文教」を好むように変わりつつあるとの判断がくだされるとともに、そこで朝鮮の知識人は「天理」の普遍性を見出すのである。このような普遍性の主張は日本の知識人と詞を交わす際にもよく見られるところである。しかしながら、鷹の飼育法をめぐる認識の相違は、通信使の名分となった「新しい徳川時代」に対する先入観が、日朝知識人が直面した場面では余儀なく崩された一つの例と言ってよいだろう。また羅山において士と称する者は文武をかさねて備わらなければならないので、武とは文と相反するものではなく、むしろ「文武果たして二ならんや」(『文集』第三十七、「文武士之説」となるのである。

⑥貴国慵齋成文云 湯泉在天地間 自為一類 受性本然 未必有待而温也…自憐耳目隘 未測陰陽故

請詳其説

⑦貴国先儒 退溪李滉 專依程張朱子説 作四端七情 分理氣弁 以答奇大升 其意謂 四端出於理 七情出於氣 此乃朱子所云 四端理之発 七情氣之発也 末学膚浅 豈容喙于其間哉 退溪弁尤可嘉也 我曾見其答未見其問 是以思之 其分理氣 則曰太極理也 陰陽氣也 而不能合一 則其弊至於支離歟 合理氣則曰 理者氣之条理也 氣者理之運用也 而不挾善惡 則其弊至於蕩莽歟 方寸之内 所当明弁也 大升所問果奈何

⑦はいわゆる理気論に関する問いである。金の『海槎録』には、羅山の質問が詳細に書かれてはいないが、「論理氣前後四端七情之分 往復三四 弁論不已 辞若小屈 乃曰李退溪奇高峯所論倂好 高峯之説較勝」^{xv}と述べられている。この箇所から先行研究では度々羅山が奇大升の説により関心を表明した主気論の傾向を持つ人物と描写されるが^{xvi}、やや断片的な理解であろう。『海槎録』には理気の前後や四端七情の分けについて議論したとしか書かれていないため、ここからは実際羅山が退溪の理気二元論をどのように受け取り、奇大升の論理がそれに勝ると考えたかについては明らかではない。⑦の質疑を見ると実際羅山が奇大升の主張について周知していたかにも疑問が残る^{xvii}。金の関心は羅山との理気論争よりは、羅山の理学が仏教の類であるというところにあった。金は彼の理学は仲尼(孔子)の道に遵う自分の学問とは異なるので答えないと返事を終える。しかし理気論に対する羅山の関心は通信使が訪日する都度あらわれたことで、1607年始めて通信使が来日したときも、羅山は呂祐吉ら三使と理気論に関する議論を行っている。『文集』第六十八「随筆四」にはその際の議論の様子が書かれている。羅山は理気二元論を聞き、また朱子と象山誰が勝れるか、などの質問をする。しかし信使の答えは儒者の常談に過ぎないことで、自分は試しに聞いただけだという。当時の使行録は副使であった慶暹の『海槎録』があるが、羅山との理気に関する論争については言及していない。当時の使行の主な目的が国交回復と捕虜の送還にあったことを考えると、朝鮮の知識人にとっては日本儒者との議論などはあまり重要なことではなかったかも知れない。

理気を論じる際、羅山の関心はどこにあったのか。退溪の天命図説に添えた跋で羅山は、「古の天命旧新図説は、朝鮮の鄭秋巒・李退谿が作る所なり。その性理氣質を論ずる、皆中国儒先の余言たりと雖も、正に戻らず。観るべきものあり。」^{xviii}と評価している。⑦の質問で羅山は、退溪のいう理気二元論は理と気をつつたまままで合一することができないならば、そこには支離の

弊があるとしている。一方、理を気の条理と、気を理の運用ということしたら、これは一元論的に理気を合一することになる。しからば善悪を見わけることができず、その弊は蕩々に流れる。信使に対して質問したのは、理気二元論にせよ、一元論にせよ其々の弊が考えられるのだが、退溪に対して奇大升はどのような疑問を抱いたのか、ということである。この箇所からは羅山がどちらに傾斜していたかは定かに表れない。しかし『文集』第六十八「随筆四」には、「理気一而二 二而一 是宋儒之意也 然陽明子曰 理者氣之条理 氣者理之運用 由之思焉 則彼有支離之弊 由後学起 則右之二語 不可捨此而取彼也 要之歸乎一而已矣 惟心之謂乎」とあり、ここでは朱子の理気二元論に懐疑を持ち、理気一元論的立場を取る羅山の姿勢が見られる^{xix}。寛永年間に著された『春鑑抄』と『三徳抄』は『四書』に関する羅山の朱子学理解を要約する書物である。特に後者に収録されている「理気弁」は羅山の理気に対する理解をよく表すものである。しかしその『三徳抄』の「理気弁」^{xx}に見られる羅山の理気論は、先の「随筆四」で理気二元論に対して懐疑を抱いたのとは全く異なるものである。そこでは完全に朱子の理気説を取っているからだ。「夫、天地ヒラケザルサキモ、開ケテ后モ、イツモ常ニアル理ヲ大極ト名ヅク。此大極ウゴイテ陽ヲ生ジ、静ニシテ陰ヲ生ズ。此陰陽ハ元一氣ナレ共、ワカレテニツトナルナリ。」また理には善ばかりで悪しきことはないが、「氣ニハ清キモアリ、濁ルモアリ、善モアリ、悪モアリ、モノハマジハレル事アレバ、氣ヲウケテ形ヲナセバ、形ニツイテ、私モアリ、欲モアリ、悪モ出来スル也」である。退溪の理気説に対しては次のように述べられている。『「四端出於理。七情出於氣」ト云事アリ。四端トハ、仁・義・礼・智ノアラハル、処ヲ云也。七情トハ喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲ヲイフ也。人ノ心ハ只道理マデニテアルユヘニ、仁・義・礼・智ハコノ理ヨリ出ルナリ。氣ニハ善惡アルユヘニ七情出来スル也。七情ニハ善ト惡トアリ。四端ニハ善バカリニシテ惡ナシ。此七情ヲ道理ノマ、ニスレバ、仁義ニカナヒテヨケレドモ、血氣ノ私ニヒカルトキハ、七情ホシイマ、ニナリテ、理ニソムキテ喜ブ故ニ、ヨク分別シテ、七情ヲ理ニカナヘテナセバ、イツレモアシキコトナシ。」ここでは退溪の理気説がそのまま受け入れられている。しかしながら羅山は、道理ばかり議論して気を弁えなければ、道理にそなわりがたく、同時に気ばかり議論して道理を知らなければ、万事が分明にならないので、「此性ト云ハ則チ理也。性ト氣トヲ合テ論ズベシ。若、ニツ分タントスルトキハシカルベカラズ」と述べ、理と気との同時性を主張している。これは何を意味するのであろうか。論者に

よっては、羅山が主気論者から主理論者へ変身したとして、それは徳川幕府が朱子学を政治イデオロギーとして採用した時代の要請を反映したのであるという主張もあるが^{xxi}、このようなストーリーは朱子学=官学という「徳川イデオロギー」^{xxii}を前提にした議論に過ぎないと思われる。「理気弁」で確かに羅山は朱子の説く理気論を祖述するかのように述べていく。しかしそこで強調される「理」は、羅山の思想において神道との関連で随所述べられる。主気論者、あるいは主理論者という分けより、彼の提唱した「理当地神道」との関連で考えられないだろうか。その関連については後述する。

5)1643年 第5回目の通信使との出会い

羅山と通信使の交流のなか、朱子学に関する内容が最も多く論じられたのは第5回目の使行の際であった。『文集』第六十には朴安期との筆談が載せられており、『文集』第十四には5つの書翰が寄せられてある。この筆談のなかで、羅山が「儒者説禅 禅亦儒 禅人説儒 儒亦禅」と相対的な意見を披瀝する。これは彼が師とした惺窩から教わったことである。禅の修行で首座にまでなった惺窩は「儒も禅に入れば禅となる」「未発の中は少しとりちがえると禅になる」と、羅山に警告したのである。羅山は「随筆十一」で「惺窩語余曰 未発之中一變陷于釈氏 不可不戒…釈氏以性為空…我儒以性為実為理 所謂天命之謂性也」と、惺窩の言葉を引用しながら排仏の念を次のように説く。つまり羅山のこのような排仏の立場からの意見は朝鮮の知識人にとって羅山の儒者としての不徹底さと捉えられる。

羅山の理に関する相対的な認識は、副使趙綱(1586-1669)へ送った書翰^{xxiii}によく示されている。

余生日出処 只觀大陽^{xxiv} 所輝耀 洪波所激揚 未馬島釜山之境 況於日没処遠乎 局量褊淺 耳目狹隘 何無恨乎 雖然道無内外 理無遠近 与四海相準 宇宙備於我 可以無恨乎

海の隔たった処で生れて見聞が「褊淺・狹隘」であるというが、道理に内外・遠近がないと断じること、また程朱を尊ぶのはお互い異ならないと強調するところから、羅山において日本を「中華」に対して自ら「夷」と見なす意識はまったく存在しないと思われる。しかしこれに対して趙綱は、以下のように羅山を厳しく批判する。

…於是盖知 足下有意不佞者深 而求道之切也 不佞雖不知道 其敢有受於言乎 不佞嘗聞曰 日域數千里 折入竺法場 間有說性命者 無非伊蒲塞氣味 今見足下所論 則誠悅吾儒之学 尊尚程朱攘斥蘇氏 此則雖有中華之士 游泳洛建之波者

未多易得 信乎豪傑之士 不待文王而興乎
 仏教の習俗が広く通用する日本で、羅山が儒学に関心を持っていることは大変嬉しいことで、「豪傑之士」であると褒め称える。

然以吾所聞 吾儒之学 必有根本田地 其所謂根本田地 實在於人倫五常中 居五常之首者仁 而仁莫大於父子之親也 求其尽仁親之道 則疇出於吾夫子 所謂生事之以礼 死葬之以礼 祭之以礼 外乎 不知貴国学者 於這面上 靡有不尽分事乎「根本田地」という言葉を使うことで、趙綱は「理気論」のような理論的議論というよりは、羅山の学説が日常生活で叶わないこと、つまり実践になっていないことに対する批判の砲門を開く。「根本田地」の学は人倫を為す五常のなかに在るものであり、その最もなる価値である仁は父子之親であると、段階的に述べる。その上、ところで日本の学者はその果たすべきことに充分尽くしていないのではないか、また日本の風俗を見たところ、そのような礼俗は全然見られないのは何故なのか、と反問する。そして礼に叶わない具体的な例を取り上げて以下のように羅山を批判する。

又有一説 冠婚喪祭四者 皆自五常中生 出 非人假設安排 乃天理之節文也 思孟以後 洛建諸賢 最致力於斯 作為一書以詔後学 今足下卓然自樹立 篤信程朱為一國倡 而觀足下二郎 則兀然頭角一留一髮 冠礼十九於何所施 身体髮膚受之父母 不敢毀傷之訓 不佞不能無疑 於足下之学也 ここで取り上げられた羅山を向う批判は、仁を説くに「父子之親」より大きいことはないと言ったところから内定されていたかのように見られる。剃髪している羅山の息子を見て、冠礼を行っていないこと、また「身体髮膚受之父母 不敢毀傷之訓」という視点から厳しく批判する。このようなことから羅山の学問が真に「吾儒之学」であるのか疑わざるを得ないという。そして疑いで止まらず、積極的に警告するのである。

然則足下 雖日講太極通書 百易犀事 吾恐終不免無根本田地之歸 無根本田地之学 譬如無根之木 借田之稼 雖暫時枝葉茁芽而終不成 出壑昂霄之大 雖一時黍稷之結蟠油油 而終尽入他人之廩 我独無餒乎 以足下之聰明才氣 博通經史 鞭辟近裏 其不慮此何也

つまり羅山の学は根本田地の無いところに帰するようなもので、たとえと根の持たない木であり、他人の田地を借りたようなものである。

足下書所謂 道無内外 理無遠近者 誠至論也 既道無内外 則足下以何者為内 而何者為外耶 既曰理無遠近 則足下以何者為近 而何者為遠耶 内莫若吾心 余皆外也 近莫若吾身 而余皆遠也

不能修五常 以為吾身心之本 而徒事乎口耳冊子之末 以為吾儒事功 唯在於是 不唯不免上蔡鸚鵡之譏 而内以欺吾心 外以欺諸人 上以欺皇天 矣不若蚩蚩庸衆人 飢而食飽而嬉 元不識堯桀之善惡 而其心不乱也

羅山の言う道に内外がなく、理に遠近がないのは正しいが、しかしながら何をもって内あるいは外とするのか、また何をもって遠あるいは近とするのか。このような反問から、趙綱は吾が心、吾が身の修道を主張する。そして吾が心身の根本は五常に努めることを繰り返して強調する。五常の強調する観点からして、僧侶の習俗を切り捨てていない羅山は当然ながら批判される。にもかかわらず趙綱はまた日本で第一の儒者である羅山に対する高い期待も表す。

足下之所自許 国人之所属望 莫不以日域数百年 儒者一人与之 而求其实 則自己身上無一事 儒者規模繩尺之髣髴近似者 以至一家子姓皆然 雖不為当時 同浴之所譏 千百載之后 倘有真為吾儒之学者 出於此国 則其笑罵足下 当何如也… 足下如欲振儒風 以變一世 則莫若先自身而始 先自一家而始也… 雖処蛮夷之時 亦能自拔於俗流而用夏變夷也 足下何不以季子為法 於冠婚喪祭之礼 用力時習之功乎

名実共に第一の儒者となり、世間を変えようとするならば、まず吾が一身から、一家から始めなければならない。そうするとたとえ蛮夷の地にいる時でも俗流から脱することができる、まさに「夏を以って夷を變ず」ことができると披瀝する。だから羅山もまず季子を模範として冠婚喪祭の礼を学び、実践することに努めるべきだという。礼俗の実践への強調は、自国に対する強い自負心として表れる。

足下亦嘗聞 朝鮮礼義風俗乎 吾東在三韓之前 亦一東夷也 自父師一受周封 教民礼樂 釀成中国之風 崇信讓篤儒術 飲食莠豆衣冠制度 彬彬可觀 享国千有餘年 至於我朝 列聖相承 滌濯麗末佞佻之俗 以復箕子之風 真儒輩出… 皆以濂洛閩闈為標準 若退溪李先生 則尤有功於学者 其学大中至正 一遵朱子之旨 其於冠婚喪葬祭祀之礼 尤兢兢焉 … 此則靡独 漢唐以下不論 雖此之三代 亦無媿焉

東にある夷に過ぎなかった朝鮮の風俗が、今に至って「箕子之風」に帰り、真の儒者が輩出されたのは、「用夏變夷」の結果である。専ら朱子の旨に随って冠婚喪祭の礼は「遠近内外」を問わず国中に広がって風習となったのである。このような自負心は、朝鮮を漢唐だけではなく、三代に比べても負けないというところで極めて明確に見られる。趙綱の持つ朝鮮の自国像は、

そのまま日本を観るときに反映されるものであった。国交再開から50年が経つ今日は、日本の大君が文を称え、また羅山も儒学の道をもって世間に通用させようとする時期であるが故に、お互い向き合って宜しい交友をなすべきではないかという。その最後には、羅山が切り捨てなかった仏教の習俗を完全に断ち切って、仏教を排斥する彼の学問が日常生活でそのまま発現するのを繰り返し強調することで文を終わらせる。

足下知蘇氏為儀奏之緒余 仏老之糟粕而斥之 於身則尚循積氏剃髮之習 如使死者有知 蘇氏豈不絶纒 於朽骨之中乎 良嘯良嘯 貴国学者甚衆 而唯足下可以聞此言 故不憚忌諱而言之 惟足下亮之

このような朝鮮の知識人からの批判に羅山はいかに応酬したのか。それは「従俗の論理」(石田一良)^{xxv}であった。すなわち自分の学問は儒学を志すものであるが、剃髮は当時の習俗であるので従わざるを得ないと論じたのである。寛永6年羅山は幕府から民部卿法印位を貰い、詩を賦して厚恩を謝したが、「従俗の論理」はここにも見られる。「法印位に叙する詩」^{xxvi}には、学問と現実が合わないという批判に対応する羅山の論理がよく見られる。「原ぬるに、それ法印は沙門の位なり。而して僧正の官に配す。今余ら兄弟元これ儒なり」と、法印の位にはなったが自ら儒者として位置づける。しかしながら剃髮したのは、国の久しい国俗に随うことである。太白の断髮、孔子の卿服の例を取り上げ、「何ぞ傷まんや」という。このような苦しい抗弁は次のように続く。「寺は官舎なり。借りて梵宇となす。精舎は本齋なり。また借りて蘭若の名となす。典は常なり。經も亦た常なり。聖人の言万世宜しく常にこれを行ふべし。故に以てその名となす。然も浮屠これを假托し、修多羅と号して典經となす。すなはち蓋ぞその本に反らざるや。先王に法服あり、法言あり。四書六經に読法あり。それ皆な筆墨に見え、不朽に垂る。故に墨は以て万古文章の印を伝ふ。これ吾が取る所の法印なり。これを心印と謂はんも亦可なり。これこの授位は我が兄弟の曾て期望する所にあらず。而も今上よりこれを裁すときは、すなはち恩昧亦厚からざらんや。いはゆる天よりこれを命ずる者か。」このような苦悩の弁明にもかかわらず、中江藤樹などの儒者から激しく批判された^{xxvii}。況して朝鮮の朱子学者に通じるものではあるまい。

6) 1655年第6回目の通信使との交友

『文集』第十四に載せられている6回目の信使、副使兪場への書翰^{xxviii}は、信使と羅山との交友の一断面を見せるものである。従事官南龍翼(1628-1692)の

『扶桑録』^{xxix}には羅山父子に関する叙述が見られる。「聞見別録」の「稱為文士者八人」という項目に羅山は以下のように紹介されている。

林道春 一名忠 字可信 号羅山 式称羅浮子 年過七〇位 至民部卿亦法印 以文鳴於一国 製撰文書皆出其手 且多者述有神社考等書 觀其所為詩文 亦猶昧蹊徑 若加鍊琢隳括 則頗有可觀者矣

来日した朝鮮の知識人において羅山はその文士で第一人者として認識されている。4回目の信使金世濂は使行を終えて復命した時、羅山について「國中道春之文為最 沿路及江戸 多有來問者 皆以理氣性情等語為問」と、高く評価し「不可以蛮人而忽之」^{xxx}と日本に対する意識の変化さえ見せる。しかしながらこのような評価は、あくまでも文士として羅山を褒めることであって、彼を儒者として評価してはいない。それはやはり儒者としての理念が「実践」に至っていないという観点からのものである。朝鮮の知識人にとっては羅山の僧侶としての外見は、彼がいかに「古来の習俗に従った」と応酬しても、儒者として足りないとしか映っていないのだ。『扶桑録』には道春の子林端函三子との筆談が載せられているが、そのなかで注目を引く処は以下である。

林道春之子 林端函三子称号者 来門外請見読祝官…又曰貴国有礼曹判書乎 曰然 曰然則我国書契 皆執政為之 而貴国何不以判書酬答 以參判代行乎 答以貴国 既有倭皇 而閔白代行 国書之答 我国之代以參判 盖如此規云 則笑而不答
ここでは、国書を担当する機関の位の相違から対等でないと言う端函に対して、南は日本には天皇がいるにもかかわらず、閔白が国書を書くので「お互い様」であると答える。書契の主体の問題は通信使外交の際、常に揉める種となった。「柳川一件」はその代表的な例である。日本側の主体である將軍を日本国王とするか、国主とするかななどの問題は、中央集権制の朝鮮とは違って幕府という体制の問題から起こることで、後に新井白石などが提議するように日本内部でも激しい議論を呼び起こすことでもあった。

3. 林羅山の他者像—自国像

以上で若干の史料を基に、日朝の知識人同士がお互い直接出会った場面でいかなる認識を抱いたか、またどのような認識の相違が生じたかについて考察した。自我認識は他者という鏡を介してより鮮明に顕れる。羅山が朝鮮の知識人との交わりで示した態度は羅山自身の持つ自己認識の反映に他ならないだろう。本節で

は以上の検討を念頭に置きながら、羅山の自国像を探る。

羅山が師とする藤原惺窩は、基本的に「中華」としての中国、「東夷」としての日本という自己認識を持った。『林羅山文集』第三十二の「惺窩答問」を見ると、惺窩は「理之在也 天之無不憐 似地之無不載 此邦亦然 朝鮮亦然 安南亦然 中国亦然」と、「理」の普遍性を述べる^{xxxii}。同時に彼は、中国に生れえず、日本の上代に生れえなかったとことを「時」に遇わなかったとして嘆いている。これに対して羅山は、孔子や孟子の例を挙げながら、「志道者不可論時…時有遠近 道無高下」と批判的意識を示すものであった。このような羅山の自己認識を論じる際、彼が基本的には排仏論に立脚しながら神儒融合を主張したことには注目に値する。そして神儒一致の論理に、前節で述べたように、羅山は理を絶対視する朱子の説を用いるのである。『文集』巻六十六「隨筆二」を取り上げよう。

或問神道与儒道 如何別之 曰自我觀之 理一而已矣 其為異耳 夫守屋大連没 而神道不行 空海法師出 而神法忽亡 異端之為害也大矣 曰日本紀神代書 与周子太極図説 相表裏否 曰我未知 嗚呼 王道一變 至於神道 神道一變 至於道 道吾所謂儒道也 非所謂外道也 外道也者 仏道也 仏者充塞乎仁義之路 悲哉 天下之久 無夫道也

仏教を外道であると批判しつつも、日本紀神代書と太極図説を取り上げて神一儒の相違を論じるのに対しては、神道と儒道は外道でなく、なお王道や神道というのは儒道であると明らかに明示している。羅山の唱える神道は「理当心地神道」と言われる。『神道伝授』^{xxxiii}の第一には、神は天地の靈であり、神は形はなく目に見えない処に満ち満ちて天地にわたっていつも存在すると述べられている。「神ハ形ナシトイヘドモ、靈アリ。氣ノナス故也…キヲ生、神ヲ生ズルイハレハ即是理也」(同書三十五)と神の理を説明し、異端にはこの理が分っていないという。朱子学的形而上学と同一される神道は、「理当心地神道、此神道即王道也」(同書十八)として統治の道とされる。「心ノ外ニ別ノ神ナク別ノ理ナシ」(同)、「善ヲスレバ我が心ノ神ニ随フ故ニ天道ニ叶フ。悪ヲスレバ我心ノ神ニ背ク故ニ罪ヲウク」(同書一)と主張するところから、羅山が神道と儒教とを同化しようとしたのがよく分る。このような姿勢は、神道における仏教との習合に対して強い批判を招くものであった。「我朝神国也 神道乃王道也 一自仏法興行後 王道神道都擺却去」(「隨筆二」)と嘆くのは、日本における神道と仏教との連関関係を切り離すことによって、「夫我朝者神国也 神武帝繼天建極 已來相統

相承皇緒 不絶王道惟弘」(『林羅山文集』巻四八序上、「神社考」と、繰り返して日本を神国として位置づけるためである。羅山においてはこのような認識は朱子学のいう道と相反することではなく、却って日本における儒学の歴史が長久であることを強調される。「武州先聖殿之記」には「我朝自古 崇儒教久矣 敏達帝甚愛文史 不好異端」(『文集』巻十五記一)と、古代から異端を排除し儒教を尊ぶ風習があったことが国家のレベルで論じられている。そして『三徳抄』で述べられた三徳(智仁勇)は、三種の神器の象徴として記される。「玉ト剣ト鏡トヲ三種ノ神器ト申候。天照大神ヨリ授ケ玉フ代々帝王ノ御宝物也。此三ツノ内証ハ鏡ハ智也、玉ハ仁、剣ハ勇、智仁勇ノ徳ヲ一心ニタモツ義也」(『神道伝授』第二)

羅山の説く神儒合一から窺える彼の自国像とはどのようなものであろうか。繰り返して日本を神国と位置づけることは、日本を君子の国として認識する自国像を描くところまで至る。その認識は惺窩が中国を「中華」とし、日本を「夷」と見なす自己像とは相当の差がある。『文集』巻七十三「隨筆九」には以下のように記されている。

日本与中華殊域 然在大瀛海上 而朝暾旭輝之所 煥耀 洪波層瀾之所 漲激 五行之秀 山川之靈 鐘於人物 故号曰君子之國 昔治教清明之世 才子智人輩出於閭閻 豈讓異域乎 時有古今 理無古今…此心此理 準於東西南北海之遠 而皆同皆然

中華と呼ばれる地域と距離的には隔たれているが、日本は君子の国であり異域に負けないという自負心、また理を行うことにおいては東西南北「皆同じく皆然り」と断言する。つまり羅山の自画像あるいは自国像とは、通信使の「文明から離れた夷狄の地」と見なす認識^{xxxiiii}から描かれる「日本」とは相反するものであった。

4. おわりに

以上で日朝の知識人同士が持つ自国像の中で相互認識がどのように作用されているのかについて、羅山を中心に考察した。戦国時代を終え、両国の国交が回復される際、朝鮮の知識人は「賊傀秀吉」の時代から切り離された「新しい徳川時代」を見出すことに懸命だった。しかしながら日朝の知識人が直接出会った場面でその名分が常に有効であったわけではない。朝鮮の知識人にとって日本は以前とあまり変わらない「文明」から遠い、武人=兵の優位の国であった。このような「日本像」によって彼らにとっては朝鮮が文治の国であるという自負心が強化され、日本を「教化」さ

せようとする使命感さえ与える所以でもあった。通信使らが羅山を日本第一の文士として称えながらも、仏道の習俗から完全に脱皮していないと厳しい批難を繰り返すことも同じ文脈に置かれるのではないか。ここで近代における「善隣友好」という朝鮮通信使に対する根強いイメージは崩される。

一方、羅山は朝鮮を朝貢国と位置づけ、また日本の西蕃と見なすことで朝鮮の知識人から損傷されたプライドを修復する。「武威の日本」は朝鮮の知識人から武による野蛮という汚名を着たが、羅山にとっては武と文が二つに分けられるものではなく、むしろ兼備するのが士の取るべき徳であるのだ。通信使と理気について議論を行ったとき、彼らは羅山を主気論に優位を置く人物として描いているが、「理気弁」などで読み取られる羅山はそうではなかった。陽明学的立場から朱子学的理気論へ傾斜を解釈する際、多くの研究で羅山は封建時代の支配イデオロギーに適合した思想家として評価されるが、このような主張は朱子学が徳川幕府の官学であり支配イデオロギーとなったという前提からなされている。この前提の持つ虚構性はすでに指摘されてきた^{xxxiv}。羅山の主理論的立場は、神儒一致を唱えるとき有効に使われる。このような思想を持つ羅山は神国として日本を位置付ける。また儒者としての立場と絡み合せて上代の王道が儒教の道であったと主張し、彼は日本を「中華」と異ならない「君子の国」と呼ぶのに躊躇しない。しかしこのような羅山の自国像は、通信使が朝鮮を「天朝の赤子」と自称し、「中華」の習俗を積極的に受け入れることによって「東夷」の朝鮮が「文明」の国となったという自国像とは相当の差が見られる。

両国の知識人の「出会い」の場面は、互いのすでに形成された価値観が絡み合う空間であった。その際食い違う他者像とは自国のアイデンティティー形成と不可分の関係で置かれるが、それは明清交替という前代未聞の出来事を契機により鮮明に顕れる。この課題に関しては他日を期したい。

ⁱ 境目というのは、日朝関係史のなかで「戦争」という形で他者を経験したこと、また朝鮮史の時期が一応前期と後期と区分されるという意味である。

ⁱⁱ このような観点に基く既存の研究は数多い。例えば、李進熙、姜在彦、辛基秀、李元植、三宅英利、金義煥の研究は多様な角度から通信使を取り上げたが、その基底には「善隣友好」「誠心外交」という視点が強調される。このような従来の議論以外にも、マスコミなどで一般に取り上げられる朝鮮通信使は、一つのイ

メージ化された「朝鮮通信使」である。2001年4月～5月のNHK人間講座で放送された「江戸日本への善隣使節 朝鮮通信使」のテキストの表紙には「日本各地に今も残る「誠信の交り」の遺産をたどり日本近世史の知られざる一面を掘り起こす」と表されている。また2001年6月～7月まで福岡県立美術館で開かれた「朝鮮通信使展」の表題は「こころの交流」であった。

ⁱⁱⁱ 河字鳳「新しく発見された使行記録」『歴史学報』、ソウル

^{iv} ここで引用する使行録はすべて『国訳海行総載』民族文化推進委員会、ソウル、1977に収録されている原文を使用した。

^v 「韓客筆語」は、1604年探賊使として派遣された僧侶惟情(号松雲)との筆談で、『林羅山文集』第六十に載せられてある。同文集にはこれ以外にも、1636年・1643年の通信使との筆語も残されている。

^{vii} 本稿で引用した筆談や手紙などの出典は、1918年出版された『羅山林先生文集』と、これを復刻し、1979年ペリカン社から刊行された京都史蹟会編纂の『林羅山文集』とである。両者を対照しながら用いた。本文では『文集』と略す。

^{viii} 『羅山林先生文集』第二十二

^{ix} 三宅英利『朝鮮観の史的展開』みき書房、1982序論参考。しかし氏は、朱子学者の朝鮮観を論じるところで、羅山が1644年以降の信使との交流では朝鮮に対する優越感は消失したことを論じ、それは「彼が傑出した学者であっただけに、ひとたび政治を離れて共通する学問の場にあつては、宗属の国家的体面は捨象された」と(同書p.66)結論を下している。しかし交流の場において贈答した詩文が友好的であったことで、すぐに朝鮮に対する優越感が捨象されたと見なすにはやや無理があると思われる。

^x 質問の番号は筆者が便宜上つけた。

^{xi} 『海槎録』十二月十三日、『古典国訳叢書 海行摠載』IV民族文化推進委員会、ソウル、1975

^{xii} 秀吉の朝鮮侵略に対する日本知識人の評価については、三鬼清一郎「江戸時代における朝鮮役の評価について」(『歴史評論』第373号、1981)参考

^{xiii} 武威を優位とする「日本」という認識は、朝鮮知識人に一貫して見られる。壬辰の乱の際、日本に連行された姜沆は日本の雰囲気を、「自將倭至奴倭 必佩長短二劔 坐臥不釈手 盖一戦国也」(『看羊録』1656年筆写本、「賊中封疏」と強調して述べる。また通信使の記録からも武威の日本に関する叙述は随所見られる。

^{xiv} 我国之於倭万世不共天之讎 今則諸賊已尽 家康以犯朝鮮為秀吉罪案 既覆其宗 則我之通好非失道也(十一月二十三日、『海槎録』東溟 金世濂、1636年)

家康立秀頼 未久擊斬之 遂族誅平氏 而尽復源家旧物 盖亦人傑也(九月二十七日『海游録』申維翰、1719年)

天道好還 一何昭昭 我国之於倭万世不共天之讎 而家康剪除秀頼 殲厥醜類以犯朝鮮為秀吉罪 款邊請和則我通信 非失道也(十一月二十三日、『東槎録』漫浪黃屎、1636年)

秀吉既亡 倭人以為至式其根毒之俗 稍變至今罵秀吉為豐賊 偃其兵事 漸尚文教 其閭巷之間若学之士甚多 此亦氣数之使然耶(『海外記聞』、『東槎日記』任守幹、1711年)

^{xv} 『海槎録』十二月十二日

^{xvi} 例えば、李慧淳『朝鮮通信使の文学』李花女子大学校出版部、ソウル、1996、p.61

^{xvii} 阿部吉雄は、羅山は退溪の「天命図説」を読むだけに過ぎず、また李退溪の奇大升への答書も「天命図説」附載の第一書だけであるという。『日本朱子学と朝鮮』東京大学出版会、1965、pp.206-208

^{xviii} 『朱子学大系十三卷 日本の朱子学下』明德出版社、1975、p.192

^{xix} しかし最後に「惟心之謂乎」としたことに注目される。子安氏は、ここで羅山のいう「心」とは「知行合一」を説く陽明の、実践者の主体的基盤としてとらえられる「心」を体得したのではなく、「むしろ所与の理論体系としての朱子学を、どのように一元的に理解し、受容するかということから、陽明の立場が共感されているにすぎない」と述べる。吉田光・子安宣邦篇『日本思想史読本』東洋経済新報社、1979、p.86

^{xx} 本稿で引用する『三徳抄』は、『日本思想大系28 藤原惺窩 林羅山』(岩波書店、1975)に収録されているものである。pp.161—171

^{xxi} 石田一良「前期幕藩体制のイデオロギーと朱子学派の思想」『日本思想大系28 藤原惺窩・林羅山』岩波書店、1975

^{xxii} ヘルマン・オームス 豊澤一訳「朱子学と初期徳川イデオロギーの形成—問題の輪郭」『季刊日本思想史』31号1988年11月、また「官」の意味について渡辺浩は、将軍に仕えた医者や「官医」と呼び、将軍用のお茶を「官茶」と呼んだ例を取り上げながら、「官学」の意味もそれほどのものであるのではないかと述べる。『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、1985、p.26

^{xxiii} 『羅山林先生文集』第十四に載せられているこの書翰は、趙綱の『東槎録』(『古典国訳叢書 海行摠載』V)にも載せられている。

^{xxiv} 『東槎録』には太陽とされている。

^{xxv} 石田一良「林羅山の思想」『日本思想大系28 藤原惺窩 林羅山』収録の解説部分

^{xxvi} 『朱子学大系十三卷 日本の朱子学下』p.209

^{xxvii} 彼は「林氏、髪を剃り位を受くる弁」で、仏氏の法を倣いながらも朱子の鸚鵡なると嘲笑する。

^{xxviii} 『羅山林先生詩集』には三使と贈答した詩が載せられている。今回の報告で詩の考察は除外した。

^{xxix} 『古典国訳叢書 海行摠載』V

^{xxx} 『海槎録』三月九日

^{xxxi} このような惺窩の自己認識を、桂島宣弘氏は「礼・文中華主義」に基く「自己」像と命名する。「近世日本の対外観の研究—対中国・朝鮮観を中心に—」平成8年度～平成10年度科学研究費補助金基盤研究 研究成果報告書、1999、p.1

^{xxxii} 平重道他校注『日本思想大系39 近世神道論・前期国学』、岩波書店、1972

^{xxxiii} 通信使の使行記録を全般的に貫くこのような日本像は、朝鮮の知識人によって日本を「教化」の対象と見なし、彼らの使命感を高くする原動力ともなった。

^{xxxiv} 例えば其々論旨は異なるものの、子安宣邦、渡辺浩、前田勉の研究がある。

参考文献

(注で記した文献は除く)

池内 敏『唐人殺しの世界』臨川書店、1999

高橋章則「用夏変夷(夏をもつて夷を変ず)—趙綱「重答林道春書」を発端として—」『文化』第57巻 第1・2号

塚本 学「江戸時代における「夷」観念について」『日本歴史』第371号、1979

三宅英利「近世朝鮮王朝日本観の展開」『北九州大学開学25周年記念論文集』、1972

矢沢康祐「江戸時代における日本人の朝鮮観について」『朝鮮史研究会論文集』第6、1969

李元植『朝鮮通信使の研究』思文閣出版、1997

(指導教官：中村春作)