

華夷と礼楽

—18世紀東アジアの衣冠談論と文明意識

李 暁 源

1 問題提起

礼楽は、儒教文明圏で通用した行為の準則であるとともに、道德規範として「華」と「夷」を区分する基準となる。同時に文明圏内部の「文明的一体感」あるいは「文明意識」を形成する根拠でもある。儒教文明圏内部の国家は、程度の違いはあれど、儒学を統治の根拠と社会秩序維持のための原理だと認識していた。そして各国の儒学者たちは、礼楽が体現化されているかどうかによって互いに競争し、文明の優位を争った。特に明清交替以降、中華の継承可否を衣冠を通じて確認しようという談論が使行録に多く表れる。衣冠は当時の儒学者たちに、自国の儒学的文明性を可視的に確認できる象徴物として認定されていたからだ。

赴燕使¹が清を訪問する際に注意深く見ていたことは、礼楽、その中でも冠婚葬祭と『家礼』を体現化しているかどうかと、衣冠制度の変化だった²。これらはいずれも中華文明の存在可否を選り分ける基準であり、華夷を峻別する基準であったからだ。明清交替後の中国に中華の礼楽が残っているかという問題は、清が夷狄で朝鮮が中華だという自負心を確認するためのこと以上に、朝鮮文士にとっては文明の「実現」とも連関した実存的かつ重要な問題であった。中国の土地で文明が実現されていなければ、それはすなわち朝鮮で保存しなくてはならないからだ。これは民族的自負心より、もう少し大きい範疇の問題である。

清が辮髪と胡服を強要したので中華文明の象徴としての衣冠が持つ位相はさらに高まっていった。自身が明を継承したと思小中華を自任した朝鮮文士たちは通信使行と燕行において衣冠を通じて朝鮮の文明性を誇った。これに対して、日本文士は18世紀以降に現れた新しい学風によって学術的な側面に対応し、時には日本に中華の文物が伝わったという自負心を表わしました。清の漢族文士は大概、朝鮮の衣冠を通じて歴史的記憶を思い出し、恥じたり悲憤慷慨したりしたが、18世紀以降、清の治世が安定するにしたがい衣冠は過去の遺物として考えられもした。しかし、韓中日の三国の儒学者は程度の違いはあるが、大概中華文明を憧憬して志向する「文明意識」を持っていたと思われる。それとともに中国中心の華夷観から脱け出して、自国を中華とみなす「自国意識」もまた持っていたと見られる。衣冠をめぐる談論にこのような点が複合的に現れる。

近年、中国の葛兆光氏は燕行録研究を通して17世紀明清交替以降の東アジアで中国を中心として形成された「文化的一体感」が消えたことを強調した。そして、その証拠として、赴燕使が清に対して示した自負心と軽蔑感を指摘した。朝鮮文士は衣冠に象徴される中華文明の守護

¹ 近頃燕行使と言う用語が広く使われているが、これは歴史的にほとんど使われていない用語である。清に対しては赴燕使あるいは入清使、明に対しては赴京使あるいは入明使と呼ぶべきである。此に関しては박희병, 박희수 (2019) 「조선시대 중국 파견 사신의 총칭 문제」 『한국문화』 86, 규장각한국학연구원を参照。

² 冠婚葬祭については、何叔宜「17-18세기 조선사절의 중국 예속 관찰 (17-18世紀朝鮮使節の中国礼俗觀察)」(『국학연구』 16, 한국국학진흥원, 2010)で、衣冠については葛兆光『想象異域—讀李朝朝鮮漢文燕行文獻札記』(北京、中華書局、2014)で分析されている。

者を自任し、彼らが見たところでは清はオランケ（女真族に対する蔑称）の習俗に完全に染まってしまったため、もはや文明の地域と認めていなかったのである。また、日本に漂流した中国商人と日本文士との筆談を分析して、既存の華夷観が崩壊して「東アジア」や「中華」のような観念がこの時期にはもはや成立しなくなったと主張した。葛兆光氏のこのような主張は中国を帝国としてみなす西欧学界に対する対抗談論であり、自国中心的な中国学界に対する批判的な談論としては意義を持ちうると考えられるが、歴史の実相はやや異なると考えられる³。

一方、日本の夫馬進氏は『朝鮮燕行使と朝鮮通信使』において、朝鮮が中国に政治的・思想的に従属していた反面、日本は中華から離脱して独自性を持っていたという点を強調している⁴。これに対して、中国の葛兆光氏は朝鮮と日本が17世紀以降に地理的・種族的・文化的次元において中華の影響から脱け出したという点を強調している。問題意識は異なるが、これらはともに各国の主体性を重視する近代的観点に囚われているように見える。もちろん明清交替以降、朝鮮と日本で清を夷狄とみなし相対化して自らを中華と自負する意識が出現したことは否定できない事実である。しかし、そのことは葛兆光氏の言う「中華観念」の消滅や「文化的一体感」の消滅を意味しないと考えられる。「理念態」としての中華は、文明という次元で近代転換期に至るまで朝鮮・日本両国の知識人の意識の基礎に綿々と流れていたとみられる。東アジアという歴史空間には近代的民族意識に囚われない文明意識が存在しており、これにより文明圏内部の位階と秩序が維持され平和的共存が可能だったということではないだろうか。

このような点を念頭に置いて、本稿では近世東アジアにおいて衣冠と関連した談論がどのような思想的土台の上に生じ、各国が直面した社会・歴史的課題と関連してどのような差異を呈したのかを探っていく。

³ 葛兆光（2012）、第4章、葛兆光（2014）、第7章・付録1で衣冠と関連した問題を扱っている。もちろん葛兆光氏が文明的中華の存在を否定しているわけではない。しかし朝鮮文士の文明意識についてはあまり注意を払ってないと思われる。

⁴ 夫馬進（2015）。夫馬進氏の研究は巨視的な視野と新しい方法論を用いて東アジア交流史研究に対する挑発的な問題提起をしている。しかしながら一国的な視角、古い思想史研究への依存、史料の誤読や断章取義、恣意的解釈など様々な問題を有していることも看過してはいけない。例えば、韓中日の文士の交流を「情」をキーワードとして分析した第12章の場合、著者は潘庭均、厳誠に洪大容が「過度な感情（過情）」を抑制しなさいと云ったことを挙げて、朝鮮の文士が朱子学の厳粛主義に束縛された証拠であり、反面中国と日本では考証学や古学の影響で情を重んじる脱朱子学的風潮が既に蔓延していたと分析している。しかし「過情」は感情表現が過度であるとの意味ではない。『孟子』『離婁』の「聲聞過情、君子恥之」からも分かるように、「実情より過度である」の意味である。著者はひたすら「過情」をキーワードとして論理を展開しているが、この誤読で論旨は成立しない。また成大中が言った「華国（国を輝かす）」を中華国と誤読している。さらに洪大容が寡婦の再嫁に対する言葉を断章取義して洪大容の厳しさを強調しているが、全体の文脈では洪大容はむしろ貞節に厳しい朝鮮の風俗に距離をもっていることが分かる。中国と日本の文士が見せた涙についても誤解していると思われる。潘庭均と厳誠の涙は『湛軒燕記』所収本の「或以爲見我輩衣冠而發悲」から推量できるように、朝鮮の使節が持つ明の衣冠や義理と名分を重んじる態度に感銘を受けたからだと考えられる。日本文士の涙は『海遊録』で申維翰が雨森芳洲の涙に対して言った通りに、武家社会での儒学者の身分を嘆いているか或は同文意識を確認し感激したことだと考えられる。このような誤読と誤解は夫馬進の研究が朱子学から古学に儒学が発展していくと言う古い図式に頼っているからだと思われる。膨大な資料の分析や新しい視角や方法論を提示している点は評価できるが、このような些末とは言えない問題点を抱えていることも看過できないのである。夫馬進氏の研究に対しては이효원（2019）に詳しい。本論文は赴燕使と通信使を共に扱う点では夫馬進の研究の方法論に示唆されたが、接近法は異なる。

2 燕行録の衣冠談論：小中華意識の止揚と普遍価値の追求

燕行録には衣冠と関連した内容が多く見られる。朝鮮文士が漢族文士に会って衣冠を誇り、漢族文士が自身の辮髪と満州族の服飾を恥じるという内容だ。朝鮮使臣が着用した衣冠は明の遺民に前王朝の滅亡を想起させるためだ。朝鮮使臣は中国の演戯で明の服飾が残っていることを発見した。1713年、金昌業（キムチャンオプ、1658-1721）は帰国の途中に見物した演戯に明の風俗が残っているのを見て、これによって漢族の間で中華の制度を羨望する者が増えるだろうといい、演戯もそのような効用があるのでなくなつてはならない遊芸だと語った。金昌業が帰国した100余年後、使節として往来した朴思浩（パクサホ）もやはり演戯で見られる明の衣冠について、中華の衣冠の伝統がなくなることを憂慮した人が演戯を設けて人々に明の衣服を忘れさせないようにしていたのだと語っている⁵。しかし18世紀中盤ごろになると、明についての記憶が薄れていき清朝の繁栄が継続するとともに、漢族文士すらも以前のように衣冠を重視しなくなった。そして朝鮮使臣がむしろ見せ物になるほどの状況が広がった。

大多数の朝鮮文士はこのような変化に鈍感で依然として硬直した華夷観に固執しており、自高自大の小中華論に閉じこもっていた。しかし、一部の知識人はこのような変化に敏感に反応し、自身の思想的硬直性を破って新しい認識の地平へ至る転機とした。18世紀の代表的な二つの燕行録である『湛軒燕記』と『熱河日記』を通してこのような点を確認してみることとする。

洪大容（ホンデヨン、1731-1783、号は湛軒）が北京で漢族の知識人と初めて交流するようになった契機は、やはり洪大容が着用した衣冠が漢族知識人の耳目を引いたことである。後に意気投合して知己となる嚴誠と潘庭均に会ったときも洪大容の衣冠は注目の対象だった。洪大容は自身の衣服が明の遺制であることを自慢したが、嚴誠と潘庭均はこれを聞いて黙って頷いた。彼らは朝鮮の衣服に関心を示し、清の演戯で漢官の威儀を見ることができると書いたものの、すぐに消してしまったりもした。明や中華の制度を口に出すことは清朝の政策を否定することとして反逆とみなされるからだ。清朝治下の漢族文士にとって衣冠問題は命に関わる慎重を要する事案であった。

洪大容が朝鮮は海外の見るべき価値のない国だが頭髪を維持しているという一点が満足に値することだと自負すると、嚴誠と潘庭均はやはり互いを顧みて何も言わなかった⁶。中華文明を守れないことへの恥と悔恨の感情が口を塞いでしまったのだ。また、洪大容は10年前に関東のある官吏が朝鮮使臣の帽帯を借りて身に着け、妻に向かい合って泣いたという逸話を話した。この話に嚴誠は頭を叩いて黙り、潘庭均は立派な官吏だと讃嘆したが、そのような心を持っているなら官職を捨てて下るのが道理にかなっていたのではないだろうかと言った。すると洪大容は自分たちができないことでなぜ他人を責めるのかと言った。洪大容のこの言葉にみな肅然として、しばらく沈黙に包まれたと洪大容は記している⁷。国家の禄を受けながら明を忘れられないという矛盾した官吏の境遇は、清朝廷に出仕するために科挙に備えていた嚴誠と潘庭均自身の未来の姿にはほかならなかったのだ。洪大容の発言が彼らの実存的矛盾を目覚めさせたもの

⁵ 葛兆光（2014）、151-154頁。

⁶ 『湛軒書』外集巻2、抗伝尺読、乾淨術筆談、14日条「吾輩居在海外小邦、坐井觀天、其生靡樂、其事可哀、惟保存頭髪為大快樂事、兩生相顧無語。」

⁷ 同書、12日条「又曰、『十年前、関東一知県遇東使、引入内堂、借着帽帯、与其妻相对即泣、東国至今伝而悲之。』力闇垂首默然。蘭公歎曰『好箇知県。』又曰、『苟有此心、何不棄官去。』又曰、『此亦甚不易、吾輩所不能、何敢責人。』皆愀然良久。」

と言える。厳誠が洪大容と別れた後に科擧を放棄して帰郷したこともこのような事情と無関係ではないだろう。衣冠は単に歴史的記憶を思い起こさせるものではなく、現在にも影響を与えている。そのような点で過去の遺産や一時的な流行とは異なる、超歴史的な意味を含んでいたと言える。朝鮮と漢族の文士にとって衣冠はともに文明の遺産として認識されていたというわけである。

だが、いつもそのような厳粛で悲壮な状況が演出されたのではない。この時期に至っては既に衣冠に関連する問題が単なる冗談の対象となっていた。清朝の支配が安定して繁栄を謳歌するとともに、明は忘れられていき、漢族文士も満州族の服装に順応していた。洪大容もまたこのような事実をよく分かっていたようだ。洪大容が網巾（マンガン。まげを結うときに頭髪が乱れないように頭に巻き付ける馬の尾の毛で作った網目状の帯状頭巾）と纏足は明の制度だが良い制度ではないと言ったところ、潘庭均が「私がかつて俳優の網巾を使ってみたがとても不便だった」と言った。洪大容は潘庭均が浙江出身であることをほのめかして『莊子』を引いて「越人は章甫（衣冠）が要らないのだ⁸」と冗談を飛ばし、二人とも大いに笑いながらも恥ずかしげだった。そこで潘庭均が俳優のまねをしてお辞儀すると二人とも吹きだした。ここに洪大容が「黒旋風が政事をする」とまた一節加えると抱腹絶倒した。この時期には既に衣冠に関する問題は単なる冗談の種となるに至っていたことが分かる。その前の時期に明の衣冠が朝鮮使臣にとっては自負心の象徴であり、漢族知識人にとっては中華文明の証拠や明朝の遺制として悲憤慷慨の対象であったことは全く違う雰囲気である。清朝の支配が安定するとともに明は忘れられていき、漢族文士も満州族の服装に順応していた。しかし「大いに笑いながらも恥ずかしげだった⁹」という洪大容の描写は彼らの複雑な感情をよく捉えている。

洪大容は漢族知識人が衣冠にあまり囚われていないという事実を知りながらも、中国衣冠が変わってから既に100余年になるが、今も天下でただ朝鮮だけがおおよそ旧制を維持しているのだとし¹⁰、依然として衣冠に対して自負心を見せ、清朝治下に文明が消滅したことを哀惜した。

一つ留意する点は、洪大容がある面において明の制度を相対化していたという点だ。洪大容は明の制度であっても実利的次元で誤っている点は明らかに指摘した。網巾が誤りである理由は「馬の尾を頭の上に載せるものだから、冠と靴があべこべになっているのだ」とし、これを変えられない理由は「常からのことだから気安く思い、かつ明の制度をとうてい忘れられないから」だとしつつ、「網巾と纏足が中国の災厄の兆候だ」と言っている¹¹。どんなに明代の制度だとしても名分に従って無批判に従うだけというのは間違いだとはっきり言っているのだ。洪大容は朝鮮が中華の衣冠を維持していることに自負心を持ちながらも、当時の清の変化した雰

⁸ 『莊子』逍遥遊篇にある故事。宋の人が冠を持って越に行き売ろうとしたが、越の人は髪を短く切って首に入れ墨をしていたので冠は役に立たなかった。

⁹ 前掲書、11日条「蘭公曰、『余嘗取優人網巾戲着之、甚不便。』余戲之曰、『越人無用章甫。』両生皆大笑、亦有愧色。」

¹⁰ 前掲書、17日条「中国衣冠之變、已百余年矣。今天下惟吾東方、略存旧制、而其入中国也、無識之輩莫不笑之。嗚呼、其忘本也。見帽帶則謂之類場戲、見頭髮則謂之類婦人、見大袖衣則謂之類和尚、豈不痛惜乎。」

¹¹ 同条「余曰、『網巾雖是前明之制、實在不好。』力闞曰、『何故。』余曰、『以馬尾戴頭上、豈非冠履倒置乎。』力闞曰、『然則何不去之。』余曰、『安於故常、且不忍忘明制耳。』余又曰、『婦人小鞋、始於何代。』蘭公曰、『無明証、但伝云始自南唐李宵娘。』余曰、『此亦甚不好。余嘗云網頭纏足、乃中国厄運之先見者。』力闞頷之。」

困気を感じ取って既存の思考を柔軟に修正していったように見える。

洪大容が帰国した後、それほど経たない1780年に清を訪問した朴趾源（パクチウオン、1737-1805、号は燕巖）は、中国人の露骨な嘲笑を受ける立場に置かれた。朝鮮の衣冠を僧侶の服だと冷やかされると、朴趾源は憤怒したり恨み嘆いたりするのではなく、むしろ彼らの目に乞僧のように映ることもあるのだと認めた¹²。洪大容が朝鮮人の衣冠が僧侶と同じだという中国人の言に対して根本を忘れたことだと哀惜したのとは異なり、朴趾源はむしろ朝鮮の衣冠が誤りを踏襲していることを指摘しているのだ。さらに朴趾源は「虎叱後識」で「人から見れば中華と夷狄が全く明確に分かれるが、天から見れば殷の冠や周の冕旒も各時代による制度なので、どうして必ず清人の紅帽だけを異様なものとするのか¹³」と述べるに至る。時代によって衣冠制度は変遷するものであるため、清の衣冠を忌み嫌うことは無いという意見として聞こえる。朴趾源が「許生伝」で許生の口を借りて、朝鮮の子弟に辮髪にして胡服を着て清に行って探偵させることを提案するとともに¹⁴、朝鮮の士大夫が口では北伐を唱えながら戦闘に足手まといな衣冠を形式的に守ることに對して辛辣に批判したことも¹⁵、同じ脈絡で理解できる。朴趾源は中華の衣冠を完全に相対化していたように見える¹⁶。

しかし「虎叱後識」の全体の脈絡によれば、朴趾源はむしろ中華の衣冠を回復することを主張していると分かる。

彼ら（清－引用者）は常に自身の衣服と帽子をいつも恥ずかしく思っていると言いながらも、なお国の強弱の形勢だけに夢中になっているが、どれほど愚かだろうか。自身の衣服と帽子が本当に戦争に役立つのであれば、北狄や西戎の衣服と帽子は戦争をするのに役立つまいということだろうか。清が力を動員して西北方面の蛮族を中国の昔の風俗に従わせることができ初めて、天下で最も強い国となれるのだろうか。天下を辱めの地に閉じ込めて「少しだけお前の羞恥（しゅうち）を耐えて我々に従って強くなるようにせよ」と叫んでいるが、彼らが果たして強いのかどうか私には分からない¹⁷。

清が辮髪と胡服を強要した点を批判すると同時に、四方の中国における昔の風俗、即ち中華の衣冠を回復することが清の進む方向だと明らかにしている。清は歴代夷狄王朝のように中華

¹² 『熱河日記』銅蘭涉筆「与卞医観海、入玉田一舗則数十人困観、争閔吾輩布袍、詳察其製様而大疑之。私相謂曰這個化齋的那地来哩、或戲答云、從舍衛国給孤園来哩、非不知我為朝鮮人、而見袍笠、譏其類乞僧也。大約中国女子及僧徒道流、不變旧制、而東方衣冠多襲新羅之旧、新羅始倣華制、然俗尚仏教、故閭閻多効中国僧服、至今千余年而不知變、反謂中国僧徒。悦我東衣冠而効之。豈其然乎。」

¹³ 『熱河日記』虎叱後識「自人所処而視之、則華夷夷狄、誠有分焉。自天所命而視之、則殷周周冕、各從時制。何必独疑於清人之紅帽哉。」

¹⁴ 『熱河日記』玉匣夜話、許生伝「妙選国中之子弟、辮髮胡服、其君子往赴資拳、其小人遠商江南、覘其虛実、結其豪傑、天下可囮而国恥可雪。」

¹⁵ 同書「乃今欲為大明復讐、而猶惜其一髮、乃今將馳馬擊劔刺鎗彈弓飛石、而不變其広袖、自以為礼法乎。」

¹⁶ 今までこのような相対主義的認識が強調されてきた傾向がある。

¹⁷ 同書「其言未嘗不自恥其衣帽、而猶復眷眷於強弱之勢、何其愚也。（…）衣帽誠便於用武、則北狄西戎、独非用武之衣帽耶。力能使西北之他胡、反襲中州旧俗、然後始能独強於天下也。囮天下於僂辱之地而号之曰、『姑忍汝羞恥、而從我為強』、吾未知其強也。」

に同化して文弱となるのを憂慮して¹⁸戦争をするのに有利と考えて自身の服装を固守したのだが、他の国も戦争に有利な服装を選ぶのは同じだ。このようなやり方では国家間の平和は遠いものになってしまう。真の強さとは中華の衣服を回復して、それを他国に広めることだ。即ち、中国周辺の民族に中華文明（儒教文明）を伝播することで、国家間の平和を確保することができるという考えだ。戦争のような武力によらずに、文明の感化とそれによる「文明的一体感」の形成を通して文明圏内の平和的秩序を構築することが、真の強大国の使命だという点を朴趾源は述べているのである。朴趾源が見るに、清は天命を受けて中原を占めたが、衣冠に代表される中華文明を守れなかったという点で「中華」でない。清にせよ明にせよ中華文明を回復することが重要なのだ。したがって、朴趾源にとって中華の衣冠は単純に華夷を弁別する基準に終わるものではなく、超歴史的な価値として甚大な意味を持っているのだと言える。

このように朴趾源は、朝鮮の衣冠について盲目的な自負心を表わす小中華主義に対して批判的距離を維持しつつも、悠久な文明の回復を通じた平和の実現というさらに少し高い次元においては、朝鮮が保存する中華の衣冠に対して深い信頼と意味を付与していた。

彼が趙憲（チョホン、1544-1592）から宋時烈（ソンシヨル、1607-1689）、李穡（イゼ、1680-1746）、宋文欽（ソンムンフン、1710-1752）などと続く老論派の衣冠改革論を継承して、潘南朴氏家門の独特の家風を形成したこともこのような脈絡で理解できる。この家風は孫の朴珪寿の『居家雜服攷』の著述にまで続き、衣冠制度改革を通して当時の士大夫の覚醒を促し、その実践法を提示する成果として結実した。朴珪寿は『周易』に依拠して古代の衣冠が宇宙の道を具現化していたとして形而上学的な意味を付与して、「ただ我々東方（朝鮮）だけが道学が盛んで文物が完備されているので、今日の天下において堂々と物申すことができるだけでなく、将来中原が回復されたときには大国の師匠となることもできるだろう」¹⁹と述べた²⁰。朝鮮の衣服に世界史的使命を付与するこの言明が、自高自大の小中華主義とは区別されることは、「虎叱後識」に見られる朴趾源の発言を念頭に置いて見ると一層はっきりすると思われる。

3 朝鮮通信使の衣冠談論：礼楽の実現という難問

朝鮮通信使の筆談集を通して検討してみると、通信使の衣冠や文物に対する日本文士の関心は17世紀初に既に現れ、17世紀末から18世紀中盤に至って増大した。林羅山は1636年に訪問した朝鮮通信使から深衣を見せてもらいたいと要請したが、朝鮮通信使が持ってこなかったのが実際に見ることはできなかった²¹。1682年の使行の際は多くの儒者が朝鮮使臣の衣冠と礼式に関心を示し、それがいつごろ朝鮮に伝わったのかを尋ねた²²。朝鮮の衣冠と礼楽に対する関心は18世紀にずっと具体的に明確な形として現れたが、それは時には自負心を伴いもした。

荻生徂徠は1719年通信使が江戸に来たとき通信使の通り道に駆け走り行列の見物に行ったと述べている。徂徠が印象的に述べた光景は音楽を演奏し旗をなびきながら歩く通信使の行列で

¹⁸ この直前の節に「清之自為謀亦疎矣、懲前代胡主之末効華而衰者、勒鉄碑埋之箭亭」とある。

¹⁹ 朴珪寿『臚齋叢書』第4冊、居家雜服攷卷1、77-78頁 [김명호 (2008)、202頁から再引用]「惟我東方、道学之盛、文物之備、非惟有辞於今日之天下、亦可為異時大国之師。」

²⁰ 김명호 (2008)、183-203頁参照。

²¹ 『倭人求請臚録』を見ると1667年2月に日本から公式的に深衣を見せてほしいと要請があったことが見え、この時期に儒学が普及するとともに自然と儒教的衣冠に対する関心が高まったものとみられる。

²² 『韓使手口録』、18-19頁。

あった。沿道の人々も見物しながら感服していたとその盛大さを伝えている。徂徠が注目したのは通信使の衣冠と行列の様子が明の典章と似ていることであった²³。他にも1711年と1719年の筆談集には雲葉六字冠、八卦高厚冠、幅巾、玳瑁、深衣など通信使の衣冠に関する詩や問答が多く見える。

徂徠の護園塾で中国語を教えた唐通事岡島冠山（1674-1728）は朝鮮の訳官鄭昌周（1652-?）に、「南京人が朝鮮人と琉球人の衣冠を見て号泣しながら、中国の衣冠が外国にいるのを見ると今日の我らの姿が恥ずかしいと言いました」²⁴と語ると、鄭昌周は30年前北京を訪ねたとき琉球人を見たら朝鮮人の衣冠と同じであったと答えた。続く会話で冠山は中国と朝鮮には科挙があるので大才人が出るが、日本には科挙がないため才能がある人物も自ら名を隠し世に出ることができないと嘆いた。また日本人は学問は劣るが武に長じているので自分のような学者は日本社会では役に立たない者として扱われているとうつぶんを吐いた²⁵。武家社会であった日本に儒学が広がることにより儒学を通して政治に参与しようとする欲求が高まり、これに伴って衣冠が中華文明の象徴として日本の文士たちにも重要なものとして認識されるようになったと思われる。これは自己認識にも一定の影響を与え始める。明清交代により中華文明が毀損された状況のなか朝鮮と日本は中華の正統性をもって競争していたし、衣冠はその重要な素材の一つであった。

1711年に通信使と江戸城で会った新井白石は日本に古代中華文明が伝わっているという自負心を表わした。皇室に周の冕旒冠制度が伝えられていて、深衣も残っているのだと誇った。そして朝鮮の衣冠制度は明のものに過ぎないが、日本は周のものを維持しているのでより優れているのだと自負した。その根拠として日本の武士の服飾は「先王の礼服」を継承したのだという多少無理のある主張も展開している²⁶。日本の主体性・自主性と中華の文明性を同時に追求するための苦心の産物と思われる。このような誇張あるいは亀裂は後代にも維持された言説として繰り返し現れる。さらに白石は朝鮮と琉球が清の藩国であっても辮髪と胡服を強要されないのは、清が日本を意識しているからだと言った。朝鮮に比べて日本が文明性において優れているという意識が、政治的に清に従属していないという自負心と結合したのだと思われる。

音楽に関しても同様の認識を示す。白石は江戸城で開かれた宴会で、それまで演奏してきた日本音楽を廃止して隋唐の古楽を演奏させた。正使の趙泰億（チョテオク、1675-1728）が「これらの楽譜は三代の音楽ではなく隋唐以降の音楽であるが、世に伝わっていない曲調を独自に伝えているので、誠に尊重に値するものだ」と言うと、白石は「天朝は天とともに始まり、天宗は天とともに墜落しません。天皇こそ真の天子です。西土（中国）の歴代王朝のように人と

²³ 『徂徠集』巻21 興縣次公「昨予走馳道上、縱觀夫西來使者、衣冠儀從、尙彷彿乎明典章、鼓吹砲震旗旆繽紛者狀、所貢胡馬海東青、凡諸瑰璋奇譎、可娛耳目。及都人士男女觀袂競麗、扶耄携倪、群聚咨嗟不已、蓋太平盛事。」（徂徠の朝鮮観は武威に基づいているし、これは徂徠学派の中で継承されていく傾向が見える。後に述べるが朝鮮の文明性に対して神国や武威を持ち出し自国の優越性を論じるのがこの時期の通信使交流の一つの特徴である。徂徠学派の朝鮮観については이효원 (2013) 「荻生徂徠의 通信使-徂徠 朝鮮觀의 形成과 繼承에 주목하여」 『고전문화연구』 42、한국고전문학회に詳しい。)

²⁴ 『鷄林唱和集』巻3 「南京人看你們朝鮮人及琉球人等衣冠、便涕哭道中罔衣冠倒存在外國、們如今的模樣羞殺人了。」

²⁵ 『鷄林唱和集』巻3、8b-9b 「冠山：『唐山朝鮮共有科舉、所以諸生發狠讀書用意于筆硯、往往有大才人出來。我日本若也有及第之事、必然追有奇才人團團出來。但可惜我國沒有科舉、故縱有幾個良才人、也自理沒姓名終不能出身。可嘆可嘆。』鄭昌周：『日東人學問雖不如、却精通武藝、刺槍使棒射弓跑馬般般在行。但我這樣人乃當世廢料、寔是頑人之徒了。況且多年落泊、竟沒些光景。』」

²⁶ 新井白石の衣冠に対する筆談については허은주 (2012) を参照。

して天命を受けて易姓革命によって代わり立つわけではありません。故に礼楽典章は万世に渡る一制度です。三代の礼楽はまた我が国で充分に見られるのに、なぜ隋唐以降だと言うのですか」と応酬した。趙泰億は「礼があることがこのようで、楽があることがこのようであるので、一度変われば中華に至るのではないか」と言って、未だ日本が中華になったことはないと言回しに反駁した²⁷。このように新井白石は日本が古代中国の衣冠と礼楽を保存しているため中華だと自負していた。

通信使交流で良く知られている対馬島の雨森芳洲は中華の制度を慕えて、儒学者にもかかわらず武士の服装をして刀をさしていることを恥じていた。ついに芳洲は対馬藩に朝鮮の衣冠を使用することを建議したが黙殺されたと言う記録がある²⁸。芳洲の言う朝鮮の衣冠とはもちろん明代の制度である。

1748年の使行のときは、衣冠に対する質問がさらに具体的になる。そして万世一系の皇統に対する自負心と結びついて現れる。この時期には徂徠学派が通信使との交流に大勢参加したが、彼らは古代の礼楽に関心を持っていた。李鳳煥（イボンファン、1710-1770）と会った安東海は使臣の衣服と冠の名称について質問し、「我が国の西京（京都）の衣冠と文物は漢唐の制度によるものです」と言った。この発言を聞いて李鳳煥は「京都の衣冠制度は見たことがなく果たしてどのようなものか知りません。しかし沿道で見たのは異国の風俗であって、敢えて指摘して暴く必要はないでしょう。あなた方もきっと心の中では分かっているでしょう。我が国の制度と儀章は一樣に『大明集礼』によっていて、世界で先王の法と道徳を守るのは偏に片隅に位置する我が三韓だけです」と答えた²⁹。李鳳煥は儒教式衣冠制度が実際に日本で実行されていないとみてこのように述べたのだ。このことから李鳳煥と東海は共に儒教文明の成就を通じて自国の優越性を証明しようとしたことが分かる³⁰。

井笠沢という文士は「彼らの衣冠と儀制は全て唐と明のものであった。我々は平常服に冠を

²⁷ 『座間筆語』、5b-6b 「趙泰億：『此等楽譜雖非三代之音、隋唐以後音楽、独伝天下不伝之曲、誠可貴也。』白石：『天朝与天為始、天宗与天不墜、天皇即是真天子。非若西土歷朝以人繼天易姓代立者。是故礼楽典章万世一制、若彼三代礼楽亦有其足徵者、何其隋唐以後之謂哉。』趙泰億：『有礼如此有楽如此、及不一變至華耶。』」

²⁸ 『頤齋亂藁』 卷15、1770年6月17日条「今上初年（1724）、倭人雨森東者、來住東萊館中、能文識義理、通衆技及諸國語。一士子嘗隨父兄作宰者、因宴享時、得入館城門、與通事一員游觀。東見其幅巾道袍帶鞋、以我語語之曰、『此是中華舊制、吾素所艷。吾乃削髮、佩二劍、身着青衣、自內至外、遞短者何哉。吾屢請于吾國、用朝鮮衣冠、而竟不從、咄哉。』因出私貯衣冠從我制者、示之云。」

²⁹ 『榘余』、16a-17b 「東海：『公等今日所冠其名如何。衣袍亦有所名乎。又本月朔日三使台所冠及衣袍其名如何。六日應對馬侯招時衣冠、与先所見者異。請詳聞言。』李鳳煥：『矩軒臥龍冠、僕東坡冠、海阜高後八卦冠、三使大人金冠朝服玉佩、間居綸巾或幅巾、深衣。見馬守時、紗帽团領。』東海：『我邦西京衣冠文物、悉遵漢唐之制、而東都者除諸侯之外、別有我邦服制。公等衣冠聞其名称、愈益知貴邦礼楽文物之盛矣。我邦雖蕞尔、尚有可觀者、請試言之。如十三經注疏善本、孔子家語善本、古文孝經孔安国註、皇侃論語義疏、東觀漢記孝經鉤命決等尺、皆趙宋以前海舶所載來者也。聞中華今則亡矣。雖不才如僕者、六朝習夕誦、所從事于斯以此為幸耳。』李鳳煥：『貴邦西京衣冠制度、未得見之不知如何。而沿道所見則異国之俗、不必指議独諱。公等亦必默會之也。我国制度儀章、一倣大明集礼。世界中独守先王章徳之具者、一隅三韓耳。十三經注疏以下諸書、鄙邦亦皆有之、而此等書既經程朱去取、則不過充棟東閣、以時參考而已。』」

³⁰ 夫馬進氏は両国の学術交流を分析する際、李鳳煥と東海の筆談を引用しながら学術交流に関する部分のみを取り上げて通信使が日本の学術を学ぶために奔走したように描いている。しかしそのような分析は事態の一面だけを誇張して筆談全体の文脈を逸したものと思われる。18世紀半ば以後通信使の筆談のなかで重要な主題は衣冠や礼楽のような文明性の問題であった（이효원 (2017); 장진업 (2017) に詳しい）。

使っていないので、顧みると間違いなく彼らに揶揄されただろう。それが遺憾だ³¹」とも述べた。しかしながら、一方で「我が国は文明あること百年にして、経術と文章が漢と唐の盛大さに匹敵するので、どうして清が敵うところだろうか。ましてや朝鮮のやつは言うまでもない³²」として、礼楽における劣等感を学術の優越感を通して挽回しようという意識を示した。

このように朝日文士間で行われた多様な筆談の中で、先行研究でよく言及される学術交流の他に、「衣冠」と関連した内容が重要な議題の一つとなっていたことがわかる。また、通信使の衣冠に対する日本文士の関心は一時的なものではなく、前の時期から蓄積されてきたものと理解できる。その中で1748年に李鳳煥と松崎観海（1725-1776）³³が衣冠に関して繰り広げた熾烈な論争は注目に値する。

李鳳煥は観海に、使行の沿道から見える日本の衣冠と礼楽が儒教文明に符合していないことを指摘した。これに観海は、日本は天照大神より続く神道を国教としており、制度と統治が忠厚であって、過去には「三代の遺風を用いて衣冠の制度と舞楽の節が盛大な周と並んで隆盛で、礼楽が天下において大に行われ千余年にわたって伝わってきた」とした³⁴。ところが、武家政権が登場するとこの遺風が消えてしまったということだ。しかし江戸幕府を開いた徳川家康以来、「天下が大いに治まって綱紀と風俗がみな古の延喜（901-923）天暦（947-957）の太平の時代を回復して、三代に比する」³⁵と主張した。しかし制度や官服はいまだ戦国時代の遺風が残っていて、通信使が見ることに欠点があり得るということだ。それにもかかわらず、観海は西京（京都）に依然として過去の礼楽と制度が保存されていることを強調した³⁶。そしていつか天皇の詔書が出れば全国がただちに堯舜三代の古の姿を回復するだろうという期待を彼は持っていた³⁷。観海の立場では徳川幕府を否定することができないので、過去の天皇親政の時代に比肩するのだと述べている。しかし彼が心から願うことは、古代中国で実行された儒教的礼楽の回復ということだと理解できる。

すると、李鳳煥は依然として疑念を示して、日本の文物は繁盛してはいるものの、西京を見渡しても儒教文明が実行されているようには見えないということを指摘した。さらに日本で四礼が行われておらず、「衣冠は朝廷で朝会するときだけ着て、平素に着るのは大概制度から外れて足袋や袴を履かないので、その制度は言及するに値せず、体を包む服もいまだかつて耳にしたことがないものでした。異国人が初めて見て奇異に思うのも当然でしょう。あなたは詔書が一たび出れば行うことができると言ったが、何を憚っていまだに古制が行われていないのですか。理解できません³⁸」と問い返した。西京の制度がどうして今すぐ実施されないのかという

³¹ 『榘餘』、21b-22a、井世翼（井笠沢）の附記「当此時、彼衣冠儀制、悉唐明之遺、我輩俗服而不冠、顧當為彼所揶揄、是為遺憾。」

³² 同「我邦文明百年、経術文章雖漢唐之盛、猶可庶幾焉。豈清人所企及也。何況鮮奴也。」

³³ 松崎観海は荻生徂徠の高弟である太宰春台（1680-1747）の弟子である。

³⁴ 『来庭集』、18a-19a「我邦開闢、天照大神降天、神武天皇繼興、以神道設教、風俗忠厚、質朴未散。其後十余世、始与漢通好、頗采彼国之制、至延喜天曆聖代、則礼楽文物、粲然大備、律令格式、雖多因漢唐、其制治忠厚、則本我邦俗、用三代之遺意、衣冠之制、楽舞之節、与盛周比隆、礼楽大行於天下、相伝千余年。」

³⁵ 同「国朝則神祖受命、定鼎東都、天下大治、紀綱風俗、皆復延天之旧、比盛三代。」

³⁶ 同「然西京則儼然独立、礼楽制度、未嘗少変、以到于今、故公卿諸大夫、望之如神仙中人。」

³⁷ 同「制度冠服之制、且依戦国、是以未免致諸君之疑。若明詔一降、使国朝行古制、令朝出而夕達於四海、斯民復堯舜三代之旧觀矣。特依違以待天朝之詔耳。」

³⁸ 同「四礼之梗槩、亦從人聞之、似与先王古礼大相違背、甚至於初不知有此四礼。衣服冠裳、只着於

質問は、観海には大いに困惑を生むものだった。武士が支配する幕藩体制で天皇の親政が実施されないわけを尋ねられたのと同然だからだ。

観海は依然として京都の朝廷でのみ礼楽が実行されているという答弁を繰り返した。そして今は太平の時代で民衆が文治による教化に向かっていて、風俗が大いに変わって全国が堯舜三代の盛大な時世のようなので卑陋な風俗は全くなく、四礼がよく実行されているのだといった³⁹。しかし江戸末期に至るまで冠婚葬祭が民間で普遍的に実施されたことがないことを考えれば、観海の回答は実情を誇張して言ったものだといえる。先に観海は武家政権であるが故に京都の朝廷でのみ礼楽が実行されていると述べた。ところが、ここでは今日全国で四礼が施行されていると述べている。徳川幕府の存在を否定することができない状況で、観海は若干誇張し虚勢を張りながら、礼楽の実現という自身の平素の望みを述べたのだと考えられる⁴⁰。

李鳳煥は観海が答えに窮したのは幕府を意識したためだと悟って、「あなたの話は現王の法令を憚ってそうなるみたいですね⁴¹」と言った。このように、礼法が実行されていない日本の実情を重ねて指摘した李鳳煥の質問に観海は多少守勢に立つことになった。すると観海は天から正統性を付与された天皇が万世一系に続いたことを挙げて、王朝交替が度々起こった中国に比べて日本が優れているという論理を展開した。日本儒学者によく見られる神国観⁴²を観海が持ち出したので、論争はそれ以上続けることができなくなった。中華文明という共通分母を前提として行われた論争が、日本固有の思想を持ち出したので論争が成立する前提自体が無くなってしまったからだ。

李鳳煥は中国で消滅した礼楽が朝鮮で維持されていることに自負心を持っており、観海は日本が万世一系の天皇を戴いているので中国に優越すると考えていた。前者が小中華意識ならば、後者は日本型華夷意識だと言える。ともに清朝中国を夷狄として規定して自国を中華とみなす論理だ。しかし看過してはならないのは、観海の内面に文明意識と自国意識が共存していたということだ。日本に中国の衣冠が存在しておらず、四礼が実行されていることを李鳳煥に理解させようとしたのが文明意識ならば、自国の優越の根拠として皇統の連続性を強調する神国観は自国意識だと言える。文明意識と自国意識とは全く関係なく別個に存在したり、あるいは歴史の流れによって前者から後者に発展するものではなく、相互依存的に共存している。朝鮮では文明意識に対して東人意識が存在し⁴³、江戸時代日本では儒学の浸透によって中華への観念的対抗が重要になると同時に神国観が流行したことから、このことが確認できる。

朝会、而平時所以章身者、大段乖錯、不襪無袴、其制已無可言、而其掩身之衣、曾未之聞焉。異国人初見之、致訝者、勢所必至、足下以為若發一詔令、則可以行之、未知何所忌、而尚不行古制耶。未可曉也。」

³⁹ 同「公問西京諸大夫、僕不敢不以実対、至謂民初不知有四礼、則艸時時固有然者。今時昇平、民向文化、風俗丕変、如堯舜三代之盛、海内洗然、無此陋俗矣。」

⁴⁰ 李鳳煥も同じである。観海が日本にしか遺存されていない古代中国の經典を挙げると李鳳煥はたいしたものではないと虚勢を張って答えた。この筆談集を編纂した淵好凱はこれに対し古学をしらないとんでもない発言だと述べている。夫馬進氏はこの部分を含め古学や徂徠学に関する筆談だけを抜いてまるで通信使が徂徠学を学びたがっているかのように叙述しているが、朱子学に対する古学の優越性に基づいた錯視ではないかと思われる。ここで明らかになったように18世紀半ば以後の筆談の重要な論点の一つは礼楽に関する問題であったと思われる。

⁴¹ 同「足下之言、似諱時王法令而然也。」

⁴² 山鹿素行、伊藤仁斎、伊藤梅宇、松宮観山ら多様な立場の儒学者に神国観が誇るべき日本固有の思想として認識され、しばしば尊王論と結びつけられもした。(渡辺浩 (2019)、314頁。)

⁴³ 임형택 (2009), 『문명의식과 실학』, 돌베개。

もう一つ指摘したいのは、二人の中華文明に対する観念が互いに異なっていたことも、論争がそれ以上進展できずある地点から滑り落ちるようになる要因として作用したということだ。荻生徂徠は「道」とは形而上的なものではなく聖人が安民、安天下のために制作した制度であると考へた。それ故礼楽は聖人が出現した時代と地域によって可変性を持つ。この論理を突き詰めると中国の礼制と無縁の制度も安民を実現できれば礼楽と認定できることになる。この上で「東照神君」は日本の礼楽を制定した聖人であり、この制度のおかげで今の太平が維持されることができる。それ故当代日本で行われている「法」こそ礼楽であると言う論理が導き出される⁴⁴。

徂徠学派の一員であった観海もこのような認識の上で日本に礼楽が存在し四礼が行われていると主張したと思われる。古代神道による統治の時代と天皇が親政を行った時代、そして徳川幕府が支配する時代はそれぞれ礼楽の形は違うが太平であった。ならば礼楽が存在したと考えるべきである⁴⁵。

しかし、李鳳煥としては中国や朝鮮と全く違うように見える日本の制度や法を礼楽と見なす観海の主張を理解することができなかった。朴珪壽が衣冠を易経と関連づけて解釈したことからも分かるように、朝鮮の儒学者にとって礼楽は超歴史的価値を持つものであり、時代や地域によって簡単に変わるものではなかった。かりに時代による多少の変化を認めるとしても武士の支配体制下の制度を礼楽と見なすことはできなかった。李鳳煥は礼楽の制度的実行はもちろん、個々人の生活と意識にまで完全に浸透した状態を文明の実現とみなしていた。そのため、天皇が命令を下したからといって礼楽が一朝一夕で実現されるのは難しいとみたのだ。朝鮮では長いときを経て社会全般に儒教が深く浸透していった反面、日本では一部の知識人の間でのみ限定的に享受されていた。両国における儒教の存在様式の違いが、二人の筆談において不協和音を作り出したのだと考えられる。

1763年の通信使行のときも、通信使に朝鮮の衣冠を要請して収集しようという態度は継続して現れた。朝鮮文士は日本儒学者が衣冠改革に積極的に乗り出して、日本を漸進的に儒教国家に変えることを期待したが、日本儒学者は武士による世襲支配体制である日本で中華的な礼楽がそのまま実現されるだろうという期待をほとんどしていなかったと考えられる⁴⁶。そのため、武士の支配体制にふさわしい礼楽を作りだすか、あるいは古代の文物と制度の考証や知識の蓄積の次元で礼楽について考究することから自分の存在意義を見出そうとしたと思われる。そして古代中華の文物が日本に保持されているという事実を根拠に、朝鮮に比べて日本が優れているということをも自慢しようとした。礼楽の精神性や実践性ではない歴史性を自慢するやり方で通信使に対抗する方式は、東アジア文明圏で自身の位置づけを確立しようという当時の儒学者

⁴⁴ 徂徠学派の田中江南（1728～1781）の主張である。江南はこのような考えの上で中国の投壺の礼が日本社会にはふさわしくないといい日本的な要素を加え改定したりもした。彼の意識の中では、孔子がその時代の礼楽を守ったように江戸時代の法を厳格に守ることこそが真の復古であった。このような論理は、滝鶴台に至っては遂に婆羅門法、天主教、回回教、ラマ教まで「聖人の道」と認定することになる。（高山大毅（2017）、112～147頁。）しかし、相対主義とも言えるこのような考え方は、観海と李鳳煥の論争を想起すると、文明の競争の場を逸脱しているとも言えよう。

⁴⁵ 観海は表には出せなかったが、戦国時代の遺風が残っている、天皇の詔書が下ると世の中が一新すると述べているのを見る限り、内心では天皇の親政を望んでいたのではないと思われる。

⁴⁶ 山崎闇斎の門下では実際『家礼』を実践しようとする試みが続続的になされた。徂徠学派の退潮に伴い稲葉墨齋（1719～1799）は徂徠学派の中で礼楽は遊芸化することや学問的考証に没頭して実践性を欠いていることを批判することもあった。しかし墨齋も日本社会で完全なる儒教的葬礼は不可能であることを認識し、儒佛併用の葬礼を工夫するしかなかった。（松川雅信（2020）、319～369頁。）

の苦心が投影されているとみることができる。

昌平齋で修学した儒学者関松窓（1727-1801）は日本に漂流した清の舟人を取り調べる際にわざわざ深衣、幅巾、東坡巾を持って行き、「これは深衣であります。我が国には深衣と言う上古時代の法式がありますがひたすら『礼経』を正統とします。近世以来になっては司馬温公と朱文公の説を従うことでもあります、これがまさにその物です。儒者の間でも同異の議論があります。貴国にも必ずこれがあるはずですね？今あなた方に質問します」⁴⁷と語っている。日本が中華文明を保持しており、これに関する学問的な議論が盛んになっていることにプライドを持っていたように見える。また関松窓は通信使の筆談集の序文でこのことを述べながら、中国で中華の衣冠が無くなったことを知って涙を流すぐらい怒りを感じたと述べている。そして先王の遺訓に従い衣冠を保持している国は日本と朝鮮のみであり、日本は唐を朝鮮は明の礼楽を継承していることを挙げて、朝鮮はまだ東夷であるが礼儀を知るので一回変わると華になれると評価した⁴⁸。通信使が文明性を基準として日本を見下す言説が関松窓の序文で転倒して現れている。関松窓にとって日本は華であり朝鮮は夷と認識されているのである。万世一系の皇統を挙げた観海に比べて関松窓は専ら中華の文明性を基準として華夷を分けている。礼楽の実現とは関係なく中華の文物が保存されているだけで日本は中華と見なされるのである。

礼楽の実現に対して根本的な認識の差はあるが、両国文士の意識の中では共に中華文明に対する羨望が存在していた。自国の固有性と主体性を最上の価値だと考える近代民族主義国家の理念とは異なる志向、即ち文明に対する志向が共有されていたことは記憶しておく必要がある。

4 18世紀東アジアの衣冠談論と華夷

18世紀、韓中日の三国の文士の間では衣冠は文明の象徴物としてその価値が一定して共有されていた。朝鮮は清と日本において自国が衣冠を持っていることを誇り、日本文士も同じように通信使と清人に対し日本の文明的優越性を確認しようとした。他者との対立や葛藤が現出する場合にも、その根底には中華文明の価値に対する理解、即ち文明意識がある程度前提としてあったといえよう。文明意識は時代精神と同じものとして、程度の差はあるが儒教文明圏に属する知識人ならば当然共有していた普遍理念だと言える。文明意識は自己意識の覚醒を触発する。他者に対面するとき、自身をより切実に認識するようになるからだ。そのような点で、東アジア各国が文明意識を共有していたとしても、各国の文士が身を置いた社会・歴史的脈絡によって文明意識と自国意識の内実は異なっていた。

朝鮮の場合、清朝文士と会見したときに文明に対する自負心が明確に現れた。これは小中華意識の発露である。洪大容と朴趾源もやはりこれと類似した自国中心の文明意識を持っていたが、その内実はそれ以前の時期とは確かに異なっていた。洪大容は朝鮮の衣冠に自負心を持っ

⁴⁷『巡海録』大庭修 編、『江戸時代漂着唐船資料集1』、69頁「此は深衣、我邦上古深衣之式、一以礼経爲正。近世以来、或漫司馬温公朱文公之説、乃是此物、儒者有異同之論、貴朝必有此物、今日質之諸子。」

⁴⁸「後序」『傾蓋集』「於是我泫然涕出曰：噫！朱明失守，蠻夷猾夏，而後腥膻韃虜變服易俗，使先王冠冕衣帶之國，變成於旃裘左衽之俗，則其能國乎！每思及之，未嘗不奮袂切齒也。中土猶然，況於諸戎侏狝乎。繇是觀之，則尊先王之遺訓，其章服之可觀乎今，乃在天地間，唯我與韓有是夫。然我則以唐，彼則以明，皆有因而存焉。其所以傑然而出類者，此故之以。夫三韓雖蠢爾東夷，僻在荒服外也，箕子封而居之，何陋之有。其教漸衰，而尚未墜于地，儼然被服儀度，不如諸夏之亡也。間有夷夏襍糅不合古典，則地使然也。使其一變，則豈知不至所謂華也哉。」

ていながらも、中華の衣冠や制度の否定的な面を相対化し始めた。そして使行の経験を通して、中華と夷狄の区分自体を無化する方向に思惟を拡大・深化させていった。中華中心の文明性は否定されて、各国は位階が無くなった平等な立場で肩を並べ、平和に交流することが理想的な状態とみなされた⁴⁹。これは非常に理想的だが抽象的だ。これに比べ朴趾源は、天命を受けた清による中原支配が永続化しようという現実的問題意識の上で、衣冠の問題をどうするか苦悩したとみられる。いわば小中華意識が露呈した自己主体性の強化を止揚すると同時に、普遍理念としての中華文明が持つ可能性を捨てずに貫徹していったのだ⁵⁰。

日本の場合、朝鮮通信使と面会した際に自国の文明性を確認しようという態度が著しく現れた。通信使行の際に行われた文化交流の現場は、日本文士らが自身の文明性を確認する場でもあったためである。両国の文士は、詩文のやりとりや筆談などを通して文明圏の一員として同質性を確認し、時にはこれを基に競うこともあった。18世紀以降、学問的かつ文化的な力量が高まり、西洋に対する地理的な認識が広まると同時に、日本は朝鮮の文明性を尊崇する立場から抜け出して、朝鮮と対等な、あるいは朝鮮を凌駕する文明性を獲得したという自信を表し始めた。新井白石と通信使の間で行われた筆談である『江関筆談』及び『座間筆語』、徂徠学派が参与して徂徠が評語を付した『問槎崎賞』等で、このようなことを確認することができる。

文学と学問を取り捲く朝鮮と日本の競争において露わになった葛藤は、文明性の領域内にある。しかし、李鳳煥と松崎観海の筆談に見られるように、礼楽の実現可否を問題視するとき、葛藤は文明性の範囲を抜け出して自国意識を露呈する。日本文士らは、中国より日本が優れている理由として万世一系の皇統を挙げた。日本文士に広く共有されていた神国観が、朝鮮との文明性の競争に現れたのである。

さらに、日本の儒学者の中華文明に対する観念もまた朝鮮とは異なっていたようだ。通信使が依然として日本の儒学者が衣冠や制度改革に積極的に取り組むだろうと期待していたのに対し、日本の儒学者は朝鮮が持つ文明性に対して関心を示しながらも、それがそのまま日本に実現される可能性はひくいと考えていたものと思われる。このような乖離は、朝鮮文士において中華文明は超歴史的な価値を持っていたものとして時間と空間を超越して当代に実現されるべきものであったのに対し、日本の儒学者は中華文明の精神的側面より歴史的、制度的、形式的な面に注目してそれを学問的に探究するか、あるいは当代に再現することを望んでいたが故のものであると考えられる。特に、古代中国の制度と礼楽に対する関心が高かった徂徠学派においては、このような点が顕著に表れている。朝鮮や中国の儒学者とは異なり、朝廷に出仕して政治の主体として儒学を用いることができる道が殆ど途絶えていた日本の儒学者にとって、中華の礼楽をそのまま実現させることは極めて難しい問題であった。

以上の論議を華夷の問題と関連付けて考えてみようと思う。同時代の朝鮮と日本の儒学者は、程度の差はあれど大半が儒教的な文明性を志向する文明意識を持っていた。そして別の側面として、明清交替という外部要因に起因する自己主体性の強化も、この時期の特徴的な現象であるといえる。自己主体性は、社会・歴史的な脈絡によって各々多様に現れるのだが、朝鮮の場合は小中華意識、日本の場合は日本型華夷意識と呼ぶことができる。文明の中心としての中国を否定し、自国の文明性を強調するという点では、小中華意識と日本型華夷意識は同一の

⁴⁹ 박희병 (2013)、423頁。

⁵⁰ そのような点から朴趾源は小中華意識から完全に脱け出せなかったと評価できる。脱中華という物語からこの点は限界として指摘できるが、同時代的脈絡でみれば知的苦闘による現実主義的な判断であるという点で十分に価値を付与する必要があると考えられる。

自民族中心主義（ethnocentrism）として評価されてきた。韓国学界において小中華意識及び朝鮮中華主義は、民族的な力量の発現の契機として肯定的な評価を受けてもいるが、過度な自己中心性と虚偽意識という点で批判の対象になることもあった。日本では、日本型華夷意識が中国の影響から脱して日本の主体性を成立していく過程として受容されている。程度の差はあるが、共に中国中心の位階的華夷秩序から脱して民族国家間の平等な国際秩序に舵を切る過渡期的な現象として認められているといえよう。

しかし、本稿の論議で明らかにしたように、小中華意識と日本型華夷意識は共に自民族中心主義であるが、厳然たる差異が存在する。小中華意識は地理的・種族的な中華を否定するが、依然として中華の文明性に依存していた。文明圏の内部で通用する自己中心性ということができる。一方、日本型華夷意識は中華文明に対して日本の万世一系の皇統、あるいは幕府の武威を掲げる。文明圏を脱する論理である。このような観点から見ると、朝鮮文士の優越感が文明圏内部において成立する優越感であるとするれば、日本文士の優越感は文明圏外部において成立する優越感であるということができる。中国からの自立性や脱中華という視角から見ると、日本型華夷意識が小中華主義に比べてより徹底しているように見え得る。しかし、文明圏内部の平和的共存という時代的課題を置いて見ると、文明圏から脱して独自の価値を掲げた日本の主体性は、他者とのコミュニケーションを阻害し文明圏内部の普遍的原理の破綻を招くこともあるという点において、危険性を孕んでいる。これに対し、朴趾源の場合、文明が提示する普遍的価値を一貫して保守し、主体性の過剰を牽制するという点では保守的にも見えるが、文明圏内部の平和的共存に苦心していたという点では今日にも示唆するところがあるのではないかと考えられる。

5 結論に代えて

20世紀は戦争の時代とも言われている。二度の世界大戦を経たあとも国家や民族、宗教の間の紛争は絶えない。この戦争の時代は世界帝国の解体と民族国家の成立に伴って始まったことに注意する必要がある。中世文明圏の世界帝国は多様な民族と宗教を包括する広大な地域を統治しながら交易の安全を保証し地域の自治権を認める形でその永続性を保つことができた。民族国家のような構成員の同一性を前提とすることがなく、構成員の区別と統合の両方を維持する「差異の政治」を追求するのが世界帝国の存在方式である。主権者の平等性と主体性を前提とする近代国家の成立に伴いこの「帝国に原理」は廃棄された。しかし、帝国の原理の存在によって17～18世紀の東アジアでは国家間の平和が続いたとも言える。東アジア文明圏の中で大国と小国が差異を認め秩序を保ちながら共存する理念的根拠となったのが礼楽である。その中でも衣冠が文明の象徴的指標として機能していたことが分かる。

葛兆光氏は「周辺から中国を見る」と言う課題を提示して、明清交代以後韓中日で中華文明に対する一体感が弱体化して自国意識が強化されたことを強調した。このような見方は中国学界の一方的中華主義に対する批判の意味を持つ。一方、夫馬進氏の東アジア研究は朝鮮と琉球の従属性を強調することによって日本の独自性を浮き彫りしているように見える。自民族中心主義に対する両人の態度は相反しているが、共に帝国の原理に対しては十分に注意を払っていないのではないだろうか。その点、朝鮮文士の自己意識は重要な意味を持つ。文明に対する強い志向と共に東人である自己主体性をも堅持していた朝鮮文士の意識を如何に理解し、説明するか。また当時の国際関係のなかでそれが如何なる意味を持っていたのか。さらにこのような意

識が近代に至るまで如何に分化していったのか。今の東アジア研究はこのような問題にもっと注意を払うべきではないだろうか。

日本は西勢東漸の時期に中華文明の影響圏から最も早く脱し、西洋近代に編入することができた。文明圏の求心力から最も離れていて独自の価値を以て主体性を立てた経験が近代国家樹立に成功した要因につながったと言えよう。しかし、以後文明圏の新たな盟主を自任しながら進んでいった帝国主義には帝国の原理は存在せず、遂に文明圏内部の秩序に破綻を招くことになってしまった。

過去を再現することは不可能であり、その必要もない。しかし国家間の平和的共存という普遍的価値を実現するための手段の一つとして、帝国の原理を如何にして今の時代に高次元で回復させるかについて考えることは必要ではないだろうか。

〈参考文献〉

[史料]

- 『湛軒書』 민족문화추진회, 1986
 『熱河日記』 민족문화추진회, 1976
 『熱河日記』 김혈조訳, 돌베개, 2009
 『倭人求請膳録』
 『頤齋亂藁』
 『徂徠集、徂徠集拾遺 〈近世儒家文集集成第三卷〉』 東京、ペリかん社、1985
 『韓使手口録』
 『鷄林唱和集』 (국립중앙도서관)
 『享保己亥韓客贈答』 (日本国会図書館)
 『槎余』 (東京都立中央図書館中山文庫)
 『座間筆語』 (国立公文書館内閣文庫)
 『傾蓋集』 (九州大学図書館)
 『江関筆談 〈新井白石全集第四卷〉』 東京、国書刊行会、1905-1907
 大庭修編『江戸時代漂着唐船資料集 1』 関西大学東西学術研究所、1985
 松浦章編『江戸時代漂着唐船資料集 3』 関西大学東西学術研究所、1989

[著書]

- 구지현 (2011) 『통신사 필담창화집의 세계』 보고서
 김명호 (1990) 『열하일기 연구』 창비
 김명호 (2008) 『환재 박규수 연구』 창비
 박희병 (2013) 『범애와 평등』 돌베개
 임형택 (2009) 『문명의식과 실학』 돌베개
 장진엽 (2017) 『계미통신사 필담 의 동아시아적 의미』 보고서
 渡邊浩 (2010) 『日本政治思想史 17~19世紀』 東京大学出版会
 와타나베 히로시 (2019) 『일본정치사상사 17~19세기』 고려대출판문화원
 渡邊浩 (1985) 『近世日本社会と朱子学』 東京大学出版部
 柄谷行人 (2010) 『世界史の構造』 岩波書店
 高山大毅 (2016) 『近世日本の礼楽と修辭』 東京大学出版会

- 松川雅信 (2020) 『儒教儀禮と近世日本社会—閩齋学派の『家礼』実践』 勉誠出版
 夫馬進 (2015) 『朝鮮燕行使と朝鮮通信使』 名古屋大学出版会
 후마 스스무 (2019) 『조선연행사와 조선통신사』 성균관대출판부
 葛兆光 (2011) 『宅兹中国—重建有关中国的历史论述』、中华书局
 거자오광 (2012) 『이 중국에 거하라』 글항아리
 葛兆光 (2014) 『想象異域—讀李朝朝鮮漢文燕行文獻札記』 中華書局

[論文]

- 구지현 (2008) 「1711년 신묘통신사와 아라이 하쿠세키 (新井白石) 의 필담을 통한 상호 소통」 『열상고전연구』 28, 열상고전연구회
 박희병, 박희수 (2019) 「조선시대 중국 파견 사신의 총칭 문제」 『한국문화』 86, 규장각한국학연구원
 이효원 (2013) 「荻生徂徠와 通信使 —徂徠 朝鮮觀의 형성과 계승에 주목하여」 『고전문학연구』 42, 한국고전문학회
 이효원 (2017) 「通信使와 徂徠學派의 교류 양상과 그 의미 —文明과 武威의 착종과 충돌, 그리고 소통의 가능성」 『한국문화』 77, 규장각한국학연구원
 이효원 (2019) 「夫馬進의 『조선연행사와 조선통신사』 에 대한 비판적 검토」 『한국한문학연구』 75, 한국한문학회
 허은주 (2012) 「동아시아 관복제도와 근세 조일의 자의식·상호의식 —조선의 문명교화론과 일본의 문명자립론」 『일본학연구』 35, 단국대 일본연구
 何叔宜 (2010) 「17-18세기 조선사절의 중국 예속 관찰 (17-18世紀朝鮮使節의 中国礼俗觀察)」 『국학연구』 16, 한국국학진흥원

【附記】 本稿は2020年2月18日に東京大学人文社会系研究科韓国朝鮮研究室主催の東京大学コリア・コロキウムで行った講演の原稿を修正したものである。初稿に対して九州大学の藤井倫明氏と東京大学の高山大毅氏から重要なコメントをいただくことができた。感謝を申し上げたい。

**The Hua-Yi Distinction and Li-Yue Etiquette and Music:
Civilizational Awareness and Talks and Discussions on Traditional Formal
Court Dresses in East Asia in the 18th Century**

LEE HYO WON

Recent studies on “Enkoroku” (燕行録) emphasize that cultural integration, once formed in East Asia with China at the center, disappeared since the Qing Dynasty was established after the end of the Ming Dynasty. However, examining Korean delegations’ records as well as descriptions of talks and discussions on traditional formal court dresses in Enkoroku has revealed that scholars in Korea, China and Japan shared the practice of respecting traditional formal court dresses as a symbol of culture in the 18th century.

Attached to Chinese standards, Japan’s Confucianists were proud of their succeeding in preserving ancient China’s formal court dresses and systems in their country. The Confucianists tried to, just as Korean delegations did in face of Japanese, show off what they had when meeting with those from overseas to reaffirm their cultural superiority through those items. While Confucianists in Korea were interested in realizing traditional etiquette and music, Japanese Confucianists, who did not play a central role in politics, concentrated on conserving and researching ancient products of culture whilst deeming reproducing traditional etiquette and music as the embodiment of culture. In this way, there was a shared cultural awareness, which, though, emerged differently depending on the social and historical context in each country. It can be said, based on the analysis of how other countries’ standards were different from those of China, that Korea’s Little China theory denied the geographical and ethnic China-centered view although Chinese culture was still respected under it. On the other hand, Japan’s Kai awareness deviated from Chinese culture because the military strength or unbroken line of Japanese emperors were stressed in it in connection with discussions on Chinese culture.

The Japanese-style Kai theory appears to go further than Korea’s Little China policy from the viewpoint of independence and deviation from China. But, taking into account the issue of the time of peaceful coexistence in the same cultural sphere, Japan’s autonomy that put up its original value to deviate from the culture zone embraced a danger of interfering with communications with others and thereby destroying the universal principle within the cultural area.