

一七六五年洪大容の燕行と一七六四年朝鮮通信使

——兩者が體驗した中國・日本の「情」を中心に——

夫 馬 進

はじめに

一 洪大容燕行の目的と國內での衝撃

二 洪大容と通信使元重舉らによる中國人・日本人觀察の類似性

三 洪大容と元重舉が體驗した中國・日本の「情」

結 語

はじめに

朝鮮燕行使は國都ソウルから北に向かつて中國北京へ至り、朝鮮通信使は南へ向かつて日本の江戸に至る。兩者が赴いた國が異なるため、これらに加わった旅行者の異國體驗、異國觀察も當然にして異っている。事實、同じ頃に一方は燕行使の一員として、他方は通信使のそれとして外國へ赴いた者の旅行記を同時に併せ讀んでも、注目するに足るようなあい似た體驗あい似た觀察に出會うことはほとんどない。

ところが唯一例外と言つてよいものがある。それは一七六五（乾隆三十、英祖四十二）年に燕行した洪大容の體驗および觀察と、一七六四年に日本から歸國した通信使一行のそれとである。なかでも洪大容が中國人たちと筆談したときの記録

である『乾淨衛筆談』と一七六四年通信使の一員であつた元重舉の日本旅行記『乗槎錄』とを併せて讀む者は、そこに著しく類似するものを見出し、一驚を禁じえないであらう。

優れた外國旅行記は、旅行者が赴いたその國のその時の情況を餘すところなく活寫すると同時に、その裏面において彼自身が生きた自國のその時の情況をも活寫する。このため旅行記に記された彼らの體驗と觀察をもとにして、我々は當該の二つの國が當時おかれていた情況につき、政治、社會、文化など様々な側面において二つの國の位相を測ることが可能となる。今われわれの場合、一方では燕行使の一員が書き残した記述と他方で通信使の一員が書き残したそれとを同時に組み合わせることによつて、朝鮮を基軸として中國、日本という東アジア三國が當時置かれていた位相を探ることが可能となる。

われわれはすでにこのような研究方法をとることを前提にして、一七四八年と一七六四年朝鮮通信使が日本で新しく生まれた「古學」とくに「徂徠學」に對して、どのような認識を示したのかを明らかにした。⁽¹⁾本稿では一七六五年に北京に旅立つた洪大容による中國觀察と、その前年一七六四年に歸國した通信使一行による日本觀察との類似性を示し、當時置かれていた上記三國の文化、なかでも實生活における精神の位相というべきものを探つてみたい。ここでとくに問題にするのは、北と南へ向かつた旅行者が、それぞれ別の地で同じく體驗することになる「情」である。

洪大容については、これまで朝鮮北學派の先驅者として、また自然科學に造詣が深い實學者として、數多く論じられてきた。⁽²⁾その華夷論もよく取りあげられるテーマである。ところが管見のかぎり、洪大容による中國體驗、觀察を通信使によるそれと對比して論じたものはまったくないようであるし、彼が中國で體驗した「情」について論じたものもまったくないようである。洪大容の燕行が韓國史上「畫期的」というべきものであつたことは、のちに詳しく見るとおりである。しかし一方、彼の體驗をその前年に日本から歸國した者がそこで體驗したものときき合わせるならば、彼の個人的なそれを韓國史の中でより廣く一般化して位置づけることが可能となる。さらには、彼の燕行が當時の東アジア全體の中で占め

る意味をも、明らかにすることが可能となる。

本稿で主に用いる記録は、洪大容『湛軒書』所収の『乾淨衛筆談』二卷である。『湛軒書』は洪大容五代の孫である洪榮善がもと十五冊の稿本を編集しなおし、一九三九年に出版されたものという。⁽³⁾このほかこれと内容にやや出入のある抄本『湛軒燕記』六卷本所収の『乾淨筆譚』二卷本などがある。⁽⁴⁾洪大容は北京から歸るとただちに筆談記録を整理し、これを『乾淨衛會友錄』三冊と名づけた。この『乾淨衛會友錄』がもともとどのようなものであったか、今となってはよくわからない。したがって本稿ではしばらく、テキストとしては『湛軒書』所収の『乾淨衛筆談』に據ることとし、この三つの書名については、情況の中で適宜使い分けることとする。

一 洪大容燕行の目的と國內での衝撃

洪大容が中國で體驗し觀察したものと、一七六四年通信使の一行によるそれとの類似性を見る前に、確認しておかねばならぬことがある。それは、洪大容は何を主な目的として燕行の旅に出たのかという問題である。そして彼は歸國後、朝鮮の知識人にどのような點で最も衝撃を與えたのかという問題である。これを問題とせざるを得ないのは、彼の著作全體の中で占める『乾淨衛筆談』の意義を確定するためである。またこれまでこの重要な問題が正面から論じられたことがないからであるし、またこれまで洪大容を實學者であると位置づけるのに大きな努力がはらわれたため、彼が北京の天主堂を訪れたことやヨーロッパの學問、なかでも自然科学への關心を深めたことが、とくに強調されてきたように思っている。

洪大容が燕行の旅を終え彼の郷里へ歸り着いたのは、一七六六（乾隆三十一年）五月二日のことである。そして早くも六月十五日には、嚴誠、潘庭筠、陸飛と邂逅した始末、彼らとの筆談、および彼らとの往復書簡を整理して三冊とし、これを『乾淨衛會友錄』と名づけた。⁽⁵⁾朴趾源が洪大容からの依頼に應じて、この書のために「會友錄序」を書いたのは、こ

の書の整理修纂が終ってから間もなくのことであつたと考えられる。⁽⁶⁾ 朴趾源はそこで洪大容の燕行こそ、滿洲族が中國を征服して以來、朝鮮民族が自ら設けてきた精神的な鎖國狀態を打ち破つたものであるとして高く評價した。彼は述べる。

洪大容君はかつて一朝、一騎を走らせ、燕行使節に従つて中國へ至つた。街市の間を彷徨し、裏長屋をうろついたあげく、やつと杭州から來た遊士三人を得た。ここにおいてこつそり旅館へ出かけ、歎然たること舊知のごとくであつた。……始めはたがいに「知己」をもつて許し、終には兄弟の契りをかわした。

ここで「知己」というのは、『乾淨術筆談』に何度もあらわれる言葉であり、それが國際的な友人關係であることから「天涯知己」と表現されることが多い。洪大容と中國知識人との交遊を示すキーワードである。

『乾淨術會友錄』は洪大容のもとからソウルを中心とする知識人の間に傳わり、密かに讀まれていった。彼が中國人と肝膽あい照らし「天涯知己」と稱する友人をつくつて歸國したというニュースは、朴趾源のように「畫期的なことをやつた」として高く評價する者がいる一方で、「信じられぬことをやつた」「恥ずべきことをやつた」として、激しい非難をあびせる者がいた。その一人が十數年にわたつて兄事してきた先輩、金鍾厚である。彼は中國を「腥穢の蠻域」つまり朝鮮としては復讐をはたすべき野蠻民族が統治する地と呼びなし、嚴誠・潘庭筠ら滿族統治者に事えんとして科擧のために北京に來ている漢族知識人を「剃頭擧子」つまり辮髪のために頭をそり上げた擧人と呼んだ。彼は述べる。

そなたが剃頭擧子のやからと兄弟のごとき交りを結んだと聞くに及び、誰と話しをしてよいのやら、我もなく驚嘆しなすすべをなくしてしまつた。⁽⁷⁾

この金鍾厚の手紙は、洪大容が歸國した年の秋に書かれたものである。洪大容が『乾淨術會友錄』を編纂しおえたのが六月十五日のこと、すなわち夏の終わりのことであつたから、洪大容が中國で友人をつくり親交したということが、いかにスピーディーにソウルの知識人界に傳わり衝撃を與えたか、これを金鍾厚の手紙は教えてくれる。しかも洪大容の手紙によれば『乾淨術會友錄』をあえて金鍾厚には送らなかつたと言ふ。⁽⁸⁾ これに對して、金鍾厚の手紙ではこの書はすでに廣

く傳わっていたといい、自分にもこれを讀ませてもらふようにと求めている。⁽⁹⁾ 以上は『乾淨衛會友錄』の出現から數えて、わずかに二・三ヶ月の間のことである。

さて洪大容はその『乾淨衛筆譚』の書き出しのところで、彼の燕行の目的を次のように述べた。

乙酉（一七六五、乾隆三十、英祖四十二）の年の冬、わたしは叔父に隨つて北京へ行つた。鴨綠江を渡つてから見たもののなかに、創めて見たものがないわけではなかったが、大願とするところは一人の優れた秀才にして心のわかりあえる人物をえ、これと劇談せんとすることであつたから、沿路でこれを訪ね探すことに大いに努力した。⁽¹⁰⁾

すなわち、彼の言うところを信ずるとすれば、彼の燕行の目的はわかりあえる中國人と心ゆくまで劇談することであつたという。翌年の二月四日、嚴誠と潘庭筠の二人が始めて宿舍玉河館（南館）を訪れた時には、「今回中國へ來たのには、別に意圖はない。ただ天下の奇士に會つて、一度でいいから胸の内を述べあつてみただけである」と語っている。また二月五日づけで嚴誠と潘庭筠に送つた手紙でも、これまで自分は中國の書を読み、また中國の聖人を敬仰してきたので「一たび中國へ行き、中國の人を友とし、中國のことを論じてみたかつた」という。⁽¹¹⁾ 潘庭筠が書いた「湛軒記」でも、洪大容は中國聖人の化を慕い、一度でも中國の奇士を友としたいと思ひ北京へ來たのだと記している。⁽¹²⁾

はたして洪大容が中國人に語り、その筆談記錄に記したとおり、彼の燕行の目的が中國人と劇談することにあつたのかどうか、その發想が餘りに突飛すぎるだけに、我々はまずこれを疑つてからかざるをえない。ところが洪大容自身がとつた行動とその書き残したものの、及び彼の先輩金鍾厚が書き残したもののから見ると、我々もやはりこれを承認せざるを得ない。

と云うのは第一に、彼が嚴誠と潘庭筠に邂逅するまでにとつた行動が奇妙だからである。たとえば吳湘と彭冠という二人の翰林官と意圖的に面識を得ようとしたのがそれである。正月元旦に紫禁城で行われた正朝の儀に出席した彼は、そこで二人が朝鮮の衣冠に注目し、これを話題にしていることを耳にし、あえて彼らに語りかけて面識を得る糸口を探つた。彼は彼らが翰林官であることを知ると、さっそく庶吉士館へ人をやつて二人のことを探らせ、また『縉紳案』（『縉紳便覽』）

をわざわざ購入して二人のことを調べあげた。そしてついに彭冠の家を探しあて、その家を訪問して筆談するに至っている。⁽¹³⁾奇怪にして執拗な行動と言うべきである。これは嚴誠、潘庭筠と「劇談」するに至る約一ヶ月前のことである。

第二には、洪大容が北京に旅立つ前に、金鍾厚が彼に一通のこれまた奇妙な手紙を送っているからである。それは送別の手紙でありながら、その實、中國へは行くなと制止するものであった。そこには次のようなことが書かれていた。

そなたが今、中國へ旅立たれるのは、何のためでしょうか。國王にかかわる仕事があるわけでもないのに、猛烈な風や沙を受ける萬里の苦しみを犯し、滿洲族という臭くて野蠻な仇敵が住む地（腥穢の讐域）を踏もうとなさるの、朝鮮においては視野に限界（目之局）があり、これを豁然と廣くしたいと思われるからなのでしょう。視野に限界があるといつて、これを廣くしたいと思っておきながら、心の限界（心之局）についてはこれを廣くしたいと思わなくてよいでしょうか。況やこの心を廣くしたいと思うのであれば、風や沙を受ける苦勞や臭くて野蠻なものに觸れる苦勞をなめずすみ、仇敵が住む地を踏むという屈辱を味わわずにすむではありませんか。

そして金鍾厚は、洪大容の「心の局」とは彼が一人イナカに引きこもって自分たちとつき合わないことによつて生まれたものである、と指摘する。手紙は次のような文章で終わっている。

今、そなたがその視野の狭いことを心配して遠遊されんとするのであれば、そなたの視野は狭いままでは終わらないでしょう。どうして自分（の心）はなお狭いのだという點に注意を加えないのでしょうか。お互いこの上なく心配しあうという閒柄でありますため、氣が狂つたように勝手放題なことをかくまで申しましたが、ご寛恕いただきお察しただけませんか。⁽¹⁴⁾

このようにこれは送別の手紙でありながら、實際には燕行を制止する内容となっている。金鍾厚の主張は要するに、視野の限界より心の限界を打破する方が重要である、しかしこの心の限界を打破するためには、苦勞ばかり多く價値のまつたくない「腥穢の讐域」へ行く必要はない、ソウルへ出てきて自分たちとつき合うだけで十分である、というにある。と

ところが彼の手紙には最も重要なことが明言されていないから、われわれ第三者にはその眞意がどこにあるのか、はなはだわかりにくいものとなっている。

その最も重要なこととは何かと言うと、「中國人と親しくつき合うな」ということである。これは洪大容が實際に「中國の人を友とし」「劇談して」歸國したあと、金鍾厚がこれを非難しつつ、北京へ出かける前に送った手紙では「ただ腥穢の讐域などとあれこれ言っただけで、（北京での）行動規範や外界との接し方について言及しなかったのは、自分の罪であつた」、と率直に書くに至つたことによつて、やつと明らかとなる。北京での行動規範や外界との接し方とは、彼のその手紙が「剃頭擧子」つまり辮髪をした漢人と洪大容が親しく交わつたことを激しく非難したものであることから、何を意味するか明瞭である。つまりは「中國人と親しくつき合うな」ということである。金鍾厚が心配したのは、洪大容が天主堂などを訪れて自然科学にかかわる新知識に觸れたり、琉璃廠へ行つて中國書を購入したりすること、つまり視野の限界（目の局）を開くことではまったくなく、中國人と親しくつき合うことによつて、自分たちとは關係ないところで、「心の局」を豁然として開いてしまうことであつた。百数十年にわたつて彼らが護り續けてきた精神的な鎧を、これによつて簡単に打ち碎いてしまうことであつた。これを明言することを避けるため、彼はあえて「腥穢の讐域」などという刺激的な言葉を用いたのである。おそらく洪大容はそれまでも、「彼なら苦しい旅をしてまで、中國人と親しくつき合いかねない」、と周囲の者に感づかせるような發言と行動をしていたのであろうし、金鍾厚の方ではそれと察しながら、それがあまりに禁忌に觸れかつ破天荒なことであるため、それと明言することを避けたのであろう。

洪大容燕行の目的がそれであつたことは、第三に彼が北京で嚴誠と潘庭筠に與えた手紙があることによつて、決定的なものとなる。この手紙は嚴誠の死後に編纂された『鐵橋全集』に收録されている。またそれは一部、『乾淨衛筆談』にも二月九日づけで送つた手紙として掲げられている。ところが兩者を比較すれば、『乾淨衛筆談』に掲げるものは實際に彼らに與えた手紙から重要な部分、すなわちいま我々が問題にしている彼の燕行の動機を語つたところを大幅にカットした

ものであることがわかる。『乾淨衡筆談』掲載の手紙では、北京で偶然にも二人に遇って親しく語らうことができた喜びを語り、「ああ、會心の人を得て會心のことを語ることは、もとより人生の至樂であります」と書き、これに續けて「今、私たちは萬里を隔てた地からあい集まり、心腹を披瀝し數日間交際したことこそ奇とすべきであります」となっている。ところが實際に與えた手紙では、「人生の至樂であります」の後は、次のような文章が續いていた。長文であるから、ここではその一部を示すのに止めよう。

このため旅行用の弁當を包んで馬に乗り、わが足跡はほぼ全國にわたりました。會心の人を得て會心のことを語らんとすること、中途半端なものではありませんでしたし、これを求めんとする努力も怠ったわけではありません。ところがこちらの氣持ちを訴えるたびに、それは相手の怒りを招くことになり、言葉にできないほどの苛立ちが昂じた結果、これを國外に求めんとするに至りました。⁽¹⁶⁾

洪大容は燕行に先立ち、その心腹を披瀝できる友を求めて朝鮮國內を遍歴したと言うのである。ところが國內では誰も彼の話を聞いてくれるものがなく、話せばかえって怒りを招き、その苛立ちが昂じた結果として中國で會心の人を求めることになったのだと明言している。これをそのまま『乾淨衡筆談』に掲載しなかったのは、やはり彼が禁忌すべきものを感じたからであろう。我々は彼のこの言葉を疑うに足るいかなる材料をも持たない。かえって彼のこの言葉は、金鍾厚が彼の燕行直前に送った手紙と見事なまでに對應している。というのは、彼は洪大容がイナカに引きこもって自分たちとはつき合わないから、彼の「心の局」は開かれなないのだと非難したが、それは實は、洪大容からすればまったく逆であった。彼らにその心を訴えかけても、一向に「心の局」は開かれることなく、かえって苛立ちが募るばかりであったからこそ、イナカへ引きこもらざるをえなかったからである。かくして金鍾厚が心配したとおり、彼は中國へ出かけてまで會心の人を見出そうとしたのであった。我々は洪大容燕行の目的について、あらかじめ彼を實學者として位置づけたところから推測するのではなく、より素直に當時の社會の狀況と彼の心の軌跡を読み解くところから考えるべきである。

もちろん彼は、中國に對する強い憧れを早くから持っていたに違いない。また天主堂へも行ったかったに違いない。しかし、中國に對する強い憧れを持っていた、あるいは中國の様々な事物を見てみたいという動機から燕行した朝鮮知識人は、當時すでに多かった。事實、洪大容自身が、彼の燕行以前に「使行子弟從者」「大人子弟」「公子」すなわち燕行使正使、副使、書狀官の子供などがしばしば「遊覽觀光」を目的にして北京に来ていたことを記している。⁽¹⁷⁾ また天主堂を訪れることは、當時の觀光ルートの一つに組み込まれていた。

さらに言うなら、北京へ行って中國人と親しく筆談を交した、あるいは中國人と親しい關係を持ったというだけなら、洪大容が燕行する直前にすでにいくつか事例があった。一七六四年通信使の一員であった成大中は、江戸からの歸途品川において澤田東江らと筆談を交し、その中で朝鮮人柳宿雲という人物に言及している。成大中は柳宿雲が刻したという印章を澤田らに見せながら、「柳宿雲は中國杭州の人である本裕と國を超えた神交をなした。本裕は『天涯相隣、海外知己』と刻した印章を柳宿雲に贈った」と言った⁽¹⁸⁾という。これは何年のことかわからないが、成大中が日本へ渡る前のあまり遠からぬ頃のことと考えてよからう。また「天涯」「知己」の語がここでもすでに表れている。

また一七六〇（乾隆二十五、英祖三十六）年に燕行した李商鳳の事例もある。彼の『北轅錄』によれば、彼も洪大容と同様、書狀官となった父に隨つて燕行した。そしてこれまた洪大容が邂逅することになる嚴誠らと同様、やはり會試を受験するために北京へ来ていた舉人、胡少逸と親しく交際した。胡少逸は江西省撫州府金谿縣の人であり、彼の從兄が燕行使節の宿舎を管理する胥吏であつたことから李商鳳らと關係が生まれ、何度も宿舎までやつて来て筆談を交した。李商鳳は胡少逸との間で手紙をやりとりしただけではなく、一七六一（乾隆二十六）年二月五日には彼の寓居を訪問するまでに至⁽¹⁹⁾っている。彼の行動は洪大容のそれと比べて近いと言つてよい。

しかしこの李商鳳の場合でさえ、胡少逸の方がその緣故により偶然一行の宿舎に来ていたことから交際が始まったものであつて、洪大容の場合と全然違つている。洪大容がこれらと決定的に違つていたのは、彼が國內で友を得られぬ結果と

して「中國の人を友とせん」とするに至ったことである。これを主な目的として燕行し、その實現に大變な努力をほらつたことである。その達成のため、彼は中國へ入るとできるかぎり中國語に慣れることに努め、十二月八日に瀋陽で拉助教（拉永壽）と會話した頃には、すでに筆談を用いぬまでになっていたといふ。⁽²⁰⁾

洪大容が中國から歸國すると、これが朝鮮國內で一大センセーションを巻き起こしたこと、すでに述べたとおりである。金履安が書いた「華夷辨」という論文も、おそらくは彼の歸國に觸發されて書かれたものと考えられる。彼はこの論文の冒頭で「來客の中に洪子がこんなことを言っていると言うものがある、云々」と述べており、ここで言う洪子とは恐らくは洪大容その人である。⁽²¹⁾この金履安の父は金元行であり、彼こそ洪大容の尊敬する師であつた。金履安はまた洪大容が渾天儀を安置するために建てた籠水閣のために、「籠水閣記」を書いた人物である。

一方、洪大容の燕行は朴趾源に大きな影響を與え、その燕行をうながすことになるが、より深甚な影響を與えたのは、より若く多感な朴齊家と李德懋に對してであつた。朴齊家の解釋によれば、洪大容は「知己と逢つて死なんことを願ひ（願逢知己死）」、燕行の旅に出たのだといふ。⁽²²⁾朴齊家は洪大容と「天涯知己」となつた潘庭筠に後に手紙を送り、「自分は洪大容さんともとき合ひがありませんでした。あなたや嚴誠先生、陸飛先生と天涯知己の契りを結んで歸られたことを聞き、私の方から洪大容さんのところへ行つて交際をもち、その筆談や唱酬の詩文を全部もらつて讀み、これらを愛撫しておかず、来る日も来る日もこれとともに寢起きしておりました。ああ、ぼくはあなたの“情人”です。目の中にあるのはすべてあなたのお顔、夢に見るのはあなたのお郷里で遊ぶ姿、これまでもあなたに手紙を書いて自分のことを知らせようと思つてやめてきたこと、この手紙をご覧になればわかるはずですよ」と述べる。⁽²³⁾また彼はある友人に洪大容の『乾淨衛會友錄』（會友記）を送り、次のように述べた。

『會友記』をお送りします。ぼくはいつも中國のことを思慕しておりました。この書を讀むに及んで、氣がふれて狂つたかのごとく、御飯を食へんとしてスプーンを忘れ、顔を洗おうとして洗うことも忘れるほどでした。⁽²⁴⁾

まさしく『乾淨衛會友錄』を読んだ朴齊家は、狂わんばかりであり、その衝撃によって茫然自失たる有様であった。また李德懋もその後、わざわざ『天涯知己書』と名づけたノートを作ってまで、洪大容の體驗を追體驗しようとした。

以上によって洪大容の燕行の主な目的が、「腥穢の蠻域」に行つてまで「奇士」を求め、彼らと劇談するという破天荒かつ突飛なものであったことが明らかとなった。その決定的な動機は、それを朝鮮國內では求められなかったことであつた。當時朝鮮がおかれていた精神的な鎖國状態は、このような個人的體驗を持ったまさしく一人の奇士によって、その風穴が開けられたのである。洪大容自身、自分の燕行の最も核心的な部分がここにあると考えたからこそ、歸國後何よりも『乾淨衛筆談』を編纂したのであつた。

いよいよ我々は、この『乾淨衛筆談』に見える彼の中國體驗、中國觀察と一七六四年通信使一行が日本で體驗し觀察したものの類似に、話を進めることにしたい。

二 洪大容と通信使元重舉らによる中國人・日本人觀察の類似性

元重舉は一七六四年通信使の一員である。彼が日本から朝鮮へ歸り、そしてソウルに到着したのは一七六四（乾隆二十九）年七月八日であつた。洪大容が燕行の途に旅立つのは、その約一年後のことである。彼には詳細な日本旅行記『乗槎錄』と、歴代通信使の人員が著したものである最も詳細な日本研究書『和國志』⁽²⁵⁾がある。

元重舉が洪大容『乾淨衛筆談』を読んだのは一七七二（乾隆三十七、英祖四十八）年のことである。それは『乾淨筆談』と名づけられていたらしい。彼はこの二冊本を洪大容本人から借り、これを返却するにあたってこの年五月十三日づけで次のような跋文、すなわち讀後感想文を記した。それは『湛軒燕記』六卷本の卷末に附せられている。

癸未（一七六三、乾隆二十八、英祖三十九）の年、私は書記に充てられ、通信使に従つて日本へ行つた。……（日本では多くの文士と交り）その中には必ずや傑物もいたのであろうが、わが鑑識眼からしてみれば、『左傳』に言う晉の叔

向が鄭に使いした時、一目見てへりくだったような人物はあまりいなかった。ただその眼中に宿る風情がその胸の内をありありと映し出す者といえ、寥々たるものであり、竺常大典・瀧鶴臺・近藤篤・細合斗南などわずか数人であった。空のはて雲のはてを想うたびに、ああもつとき合えたらと残念に思い、次いでは慕わしく思つて悲しまないことはなかった。

この『乾浄筆談』二冊は、洪大容先生が北京で記したものである。……わたしがこの書を読んでいると、雲をはらんだ船の帆を落し、車を走らせていた様が恍惚として思ひ出されてきて、竺常大典や瀧鶴臺を背中にして潘庭筠や陸飛と對座し、にっこり笑いながら書齋や茶室の中で筆をふるっているかのとき錯覺におちいる。思うに、潘庭筠や陸飛の氣性が正しく嘘いつわりないことと、竺常大典や瀧鶴臺が沈着莊重であることは、各おのその軌を一にし、その肝膽を吐露し眞心の愛にあふれてなごやかなことは、ほとんど同じである。その別れに當つては涕を揮い、暗澹たる思いで情に牽かれ、各おの自然と戀しく結ばれるのは、天の南天の北においてこれまたそっくりである。⁽²⁶⁾

このように元重舉は、洪大容が北京で體驗したものと自らが日本で體驗したもののなかに、きわめてよく似たものがあることを『乾浄筆談』のなかに嗅ぎとつた。そして、自らの體驗を洪大容のそれと重ね合わせながらこれを讀んだ。さらに彼は、日本の知識人との邂逅そして筆談を甘美な思い出として、歸國後十年近くにわたつてずっと持ち續けていたのである。

洪大容と元重舉による記述の中で最もよく似ているのは、第一に中國人と日本人ともにその品性と學問において頗る高いとする評價と、第二に中國文化と日本文化ともに極めて高いとする評價である。以下我々は、このうち第一の類似點にだけ問題をしぼり、元重舉の思い出を十年近く前に遡つて檢證しつつ、さらに洪大容による相似た記述を追つてみよう。

元重舉が『乾浄筆談』跋文でとくに取り擧げているのは、京都の僧侶竺常大典と荻藩（現在の山口縣）の儒者瀧鶴臺の二人である。竺常大典は顯常大典ともいい、僧侶ではあつたが儒學にかかわる知識も含め、學識が極めて高かつた。彼は

通信使一行が歸路大坂に至り、宿舎に歸り着いた四月五日、商人木村兼霞堂（木世肅）とともに初めて訪れ、筆談を交している。彼は合計六回にわたり通信使一行と會ったといい、その時の筆談記録として『萍遇録』二冊を残している。この『萍遇録』には、朱子學はか否か、あるいは徂徠學はか否かという議論は一切見えない。逆に数多い朝鮮通信使との筆談記録の中で、兩國知識人の交情の細やかさと相互の敬愛とを感じさせる代表的なものと言ってよい。元重舉はその『乗槎録』四月六日のところで、次のように記す。

僧侶で竺常、その號を蕉中道人という者がおり、年は四十五歳、自ら言うには山中に居ること數年であつたところである。通信使一行の先生方がこれまで日本人に應對するのに誠實であつたと聞きつけ、このために來て筆談に及んだとのことである。文辭に熟練しているというだけではない、偉人と言うべき者である（不但老於文辭、蓋偉人也）。その翌日七日、日本人が通信使の一員である崔天淙（崔天宗）を殺害する事件が起つた。犯人は鈴木傳藏であつたとされる。この幕府をもゆるがした大事件の渦中であつて、竺常が沈着誠實に一行に對應したことが、元重舉の彼に對する評價をより高めたと考えられる。竺常は事件の顛末を「書鈴木傳藏事」と題して記し一行に與えた。⁽²⁷⁾元重舉『乗槎録』四月二十九日では、「かの國の僧徒はたいいてい文章ができて巧黠であり、身分は高くはないが權力を持つてゐる。……後に通信使の任に當たる者は、よくよく注意されるがよい。竺常は心を持つこと極めて純正であり、もともと名利を求める俗僧ではない（竺常持心極純正、本非名利俗僧）」と評した。

あと一人の瀧鶴臺は、往路は十二月二十八日から三十日にかけての三日間、赤間關（山口縣下關）で、復路は五月二十一日に同じく赤間關で一行と筆談している。彼は歴とした徂徠學派の一人であり、一行と朱子學あるいは古學さらに日本で當時出版されていた様々な書籍をめぐる様々な議論をおこなつたこと、すでに紹介したところである。⁽²⁸⁾彼にはこの時の筆談集『長門癸甲問槎』がある。確かに徂徠學派の者と朱子學派の者との筆談ではあるが、兩者ともに自由闊達であり、これまた数多い通信使關連の筆談記録の中でその白眉に屬するものの一つとなつてゐる。元重舉は瀧鶴臺を「海外の華

人」と評し、また同じ『乗槎錄』五月二十二日で「彌八（鶴臺）の立派な身のこなしは、ゆったりとして重厚であり、邊鄙な海外の地に生まれた人らしからぬところがある。その文學面での知識も該博である（不似海外人。其文識又贍博）」と記している。

『乾淨筆談』跋文を書くときに思い出したのは、ほかに近藤篤と細合斗南であった。近藤篤は岡山藩の儒者であり、一七四八年通信使とも詩文の交換をした。『西涯館詩集』がある。細合斗南は合離とも合麗王とも稱する。大坂の儒者である。

元重舉は日本から歸國する直前の六月十八日、對馬に停泊する船の中では次の四人を優れた日本人として舉げている。

蕉中（竺常大典）は禪門界の白樂天である。那波孝卿（那波魯臺）は俗事から身をひいた子産である。瀧彌八（瀧鶴臺）は海外の華人である。岡田宜生は日本の唐詩である。わたしは海中において四人を得ただけである。

このうち那波魯臺とは、同行した成大中によっても博多の龜井南冥とともに「日本二才子」の一人として舉げられた人物である。⁽²⁹⁾ 彼は初め大坂の古學派學者岡白駒に學んだが、のち朱子學に轉じた。京都聖護院で學塾を開いていたが、朝鮮通信使が間もなく來ると聞きつけて京都から大坂に出かけ、本隊より一足早く大坂に到着していた先遣隊の者から朝鮮語を學び、一行を待ち受けたという。當時、對馬藩の儒者たちと接伴僧と呼ぶ接待係の僧侶のほかは、通信使一行と何日間にもわたってつき合えなかった。そこで那波は接伴僧を護衛するという名目をえ、「僧侶の徒や雜役夫に足を雜じえ」「風雨の山河を跋涉する苦勞を憚らず」、大坂―江戸を往復したという。⁽³⁰⁾ 通信使との唱和集として『東遊篇』がある。岡田宜生は號を新川と言い、名古屋藩の儒者である。通信使との唱和集として『表海英華』が残っている。

次に彼が「その別れに當っては涙を揮い、云々」と記すとき、おそらく彼の腦裏には、江戸の知識人たちと品川および藤澤で別れた時のこと、および大坂で歸國のために船に乗り込むため、この地の知識人たちと別れた時の情景が描かれていたにちがいない。

元重舉は日本から歸國した直後、上陸の地韓國釜山で次のよう記していた。

江戸の名士たちが品川で涙を揮い、大坂の才士たちが茶店で聲を吞んでいたことなど、今思い出しても心が痛む。那波魯堂がその時その時に見せた赤心、竺常大典が一言一言に見せた道理、瀧鶴臺が謹嚴實直で飾り氣がなかったこと、龜井南冥が餘すところなく真心をいたしたことなど、その人となりは古人に及ばないとはいえ、以上の點から彼らのことを言うなら、春秋時代齊の晏嬰や晉の叔向が國外で遇った者のごとき遺風があると言えるのであって、私は無情でありうるだろうか。⁽³¹⁾

まず品川での別れは、次のとおりであった。江戸の知識人である今井兼規、山岸藏、木村貞貫（木貞貫）、澁井孝徳（太室、井平）、澤田東江（東郊、平麟）、中川天壽（韓天壽）ら十人ほどは、江戸の宿舍本誓寺で一行と別れるのに忍びず、わざわざ次の宿場である品川まで来て、再び夜おそくまで筆談を交した。三月十一日のことである。⁽³²⁾ところが中川天壽と平瑛の二人は、なおこれでも別れ難く、次の宿場である藤澤までついて來たという。『乗槎錄』三月十二日で元重舉は、「中川天壽と平瑛は雨を冒し泥を衝いてついて來た。その言によれば、もともと一行と別れて江戸へ歸ろうと思ったのだが、西をはるかに望むと腸もはり裂けんばかりとなり、かくてまたついて來たのだ、とのことである」と記し、翌日十三日の條には「朝、中川天壽は別れるにあたり、涙が口に入り聲を出せなかった。一行が轎に乗るのを見るや、また嗚咽し、ほとんど大聲を發する寸前であった。情にほだされるのがもはやひど過ぎ、變である」と記している。⁽³³⁾

次は大坂でのことである。五月六日、一行は歸國のために大坂の宿舍を出て、河口に待つ船に乗りこもうとした。崔天淙殺害事件の直後であったから、警備は嚴重を極め、彼らは別れの挨拶を親しく交わすこともできなかった。その時、見送りに來た竺常らの様を、元重舉『乗槎錄』では次のように記す。

木村兼葭堂は大いに驚き、なすところを知らなかった。細合斗南は天と地に指をさし、心をなでてなげき、「この天地の間、この心は化わらない」と言っているかのようにであって、嗚咽によって涙が顔を被っていた。竺常は黙々と

見つめるだけで聲なく、涙をはらはら流して襟もとをぬらし、身のこなしには一層すばらしいものがあつた。⁽³⁴⁾
 彼はさらに歸路對馬で、彼が見た日本人を次のように評している。

文士はどうかというと、毎日の國の文人韻士や豪傑の流と筆談したり詩文を唱酬したのだが、物欲や人欲が動くということがまったくない。また對馬以外のかの國の人は、たいてい多く柔善にして慈悲深く誠實であつて、「婦人女子の仁」がある。こちらが彼らと誠心でうちとけ、決してわざとらしい氣持ちを示すことがなければ、日本人はみなとことん赤心をいたし、誠實さを吐露する。⁽³⁵⁾

さて、これらの記述を読む我々は、これから二年後、洪大容が極めてよく似た情景を目にしたことに驚かされることになる。その第一は、二月四日、洪大容にとっては嚴誠、潘庭筠と二度目に筆談した日のことである。二人が燕行使一行の宿舍玉河館を訪問し、いざ歸ろうとした時であつた。潘庭筠はすでに涙を出していたが、洪大容が「ただただ天下の奇士に會い、一度でいいから心のたけを語りたいと思つて中國へ來た。しかし歸國の時期がせまり何の目的もはたさずに歸るほかないと思つていたところ、偶然二人に會つて大願をかなえることができた。本當に志ある者はそのことを成しとげるものである。ただ恨めしいのは疆域にへだてられていること、二度と會うことはできない」と書いた。すると「潘庭筠は読みおわると、顔を掩つてよよと涙を流した。嚴誠も痛ましく思うのみであつた」といふ。⁽³⁶⁾

さらにその翌五日、洪大容は嚴誠と潘庭筠に手紙を送つた。手紙を託された使いの者が宿舍玉河館へ歸り、嚴誠と潘庭筠がその手紙を読んだ時のあり様を報告したことについて、洪大容は次のように敘述している。

(使いの者の言うところでは) 潘庭筠先生は手紙を読んでまだ半分までゆかないところで、また涙をボロボロと流し、嚴誠先生も痛ましいほどに感じてやまなかつたという。私の手紙には、別れが凄慘なほどに苦しくなごりおしいというような言葉は一句としてなかつたのだから、二人がこのようであるのは、誠に不思議である。⁽³⁷⁾

また別れが近くなつた二月二十六日、嚴誠、潘庭筠に陸飛を加えて筆談した時のことである。筆談を終えて洪大容が歸

ろうとする頃、嚴誠は感極まり、次のような様子であった。

嚴誠は、「慘極（これ以上つらいことはない）」という二字を大書し、またその下に無數の點を打った。この時、嚴誠は嗚咽し慘然として人色なく、われわれも顔を見あわせ悲しみにたえなかった。……嚴誠は、千言萬語も結局のところ「終に一別に歸す」の四字にほかならない、しかし、この情をどうしたらよいのか、と言った。……。

自分は潘庭筠と會話をおえて、門の内のところまで来て別れた。嚴誠は涙をうかべ顔をしかめながら、手をもって心を指さし示しただけであった。⁽³⁸⁾

ここに、一七六四年に元重舉が日本で體驗したものと、一七六六年に洪大容が北京で體驗したもののなかで、全く同じものを見出す。それは日本人と中國人がともに誠愛に溢れて率直であり、止まらないほどの涙を流したこと、まさしく元重舉が後に『乾淨筆談』跋文で記したように「肝膽を吐露し真心の愛にあふれなごやかなことは、ほとんど同じである」ということである。さらに日本人の細合斗南が通信使一行と別れるに際して、「天と地に指をさし、心をなでた」とは、中國の嚴誠が洪大容と別れるにあたって、「手をもつて心を指さして示した」とあるとおり、兩者の動作までも酷似している。

日本知識人の人品と學問に對する高い評價が、元重舉だけではなく同じく通信使に加わった南玉と成大中にも見られること、それだけではなく彼らの日本文化に對する高い評價と洪大容の中國文化に對する高い評價が、これまた一致すること等々、ここで詳しく述べる餘裕がない。ただここでは、通信使製述官であった南玉が大坂で歸國のために船に乗りこむ間際、那波魯堂が見送りに来ており、自分たちの姿が帆影に隠れて見えなくなるまですつと見續けていたのを、「その心は透明で濁りがない（其心無所染也）」と記していること、成大中が「日本の文學は昔日の比ではない」と指摘しつつ、自分一人で自國を「華國」だと考えている朝鮮知識人を戒めていること、元重舉が日本を「海中文明の郷」と高く評價しつつ、日本人が「聰明にして純朴であり、義を慕い善を好み、勤勉で仕事に精を出す點では、わたしは我が國の人が逆に彼

らに及ばないのではないかと恐れる」とまで言っていること、そしてさらに洪大容が、嚴誠らがいかに人品が高いかと述べつつ、「隱然として『中華』をもって自ら居すわっている」尊大な朝鮮知識人を強く批判している點でまったく同じであること、を指摘するにとどめる。⁽³⁹⁾

三 洪大容と元重舉が體驗した中國・日本の「情」

以上、元重舉ら通信使の一行による日本人に對する觀察と、洪大容による中國人に對するそれとが、あまりにも酷似していることを指摘した。以下ではさらに問題をしぼり、一方で洪大容が中國で觀察し體驗することになる「情」と、他方でその二年近く前に元重舉らが日本で觀察し體驗した「情」との類似性に焦點を當ててみよう。

すでに述べたように、兩者は一方で日本で、他方で中國で、その地の知識人たちが深い情を持ち、しばしば情が極まって涙することに注意している。そして兩者ともそれが「赤心」「誠愛」「誠心」から出たものと解釋した。

しかし次のような記述があるのは注目される。それは二月四日のこと、すでに紹介した洪大容が嚴誠、潘庭筠と宿舍主河館で筆談し、いざ彼らが歸ろうとした時のことである。この時、潘庭筠は涙を流してとまらなかつた。これを目撃した朝鮮人側の對應を、洪大容は次のように描寫している。

この時、身分ある者もない者も傍觀し、驚いて顔色を變えないものはなかつた。ある者は心が弱いからだと言い、ある者は多情だからだと言い、ある者は（反滿族の）慷慨有心の士だからだと言うなど、各人の意見はそれぞれであったが、要するにこれら全部が一緒になつてこうなつたのである。⁽⁴⁰⁾

潘庭筠が泣きくずれ、嚴誠も慘然たる様を見て、朝鮮人全員は驚きをもって見守つたのである。この敘述の前に『湛軒燕記』所收本によれば、洪大容は泣き出した潘庭筠をただちに諫め「別れに際して泣くのは、昔からあることです。しかし『哀しみて傷らず』であるべきです」と『論語』八佾に見える孔子の言葉を用いて過度に哀しんではいけないと諭した

という。さらに洪大容は、二人を戒めて次のように述べた。

古い言葉に「泣きたくなるようでは、女と似たようなものだ」と申します。潘庭筠さんがかく感泣されるのは、ひど過ぎる（太過）のではないでしょう⁽⁴¹⁾か。

洪大容は『史記』宋微子世家に見える故事を引用しながら、潘庭筠の感情表現を節度を過ぎて、「太過」であると注意し、泣くのは大丈夫ではなく婦人のやることだと戒めたのである。

さらに洪大容は潘庭筠が別れが辛いと言ったので、「丈夫は凄絶なまでに苦しいなどと言ってはなりません（丈夫不須作凄苦語）」と言って戒めた。また二月六日づけで嚴誠、潘庭筠の二人に手紙を送り、次のように述べた。

交際して道を修め、缺點を補い益を受けるという正しいあり方を知らず、一時の情愛からだけでつき合えば、これは婦人の仁（婦の仁）であり、商賣人の交りです。⁽⁴²⁾

ここである「婦の仁」とは、やはり『史記』韓信傳に見える言葉である。

我々はこの二月四日から翌々日にかけての洪大容と嚴誠、潘庭筠の交流の中に、朝鮮および中國で「情」「情愛」「人情」に對する見方、これに對する對處の仕方において大きな違いがあることに目をとめるべきであろう。洪大容が「情」「情愛」を抑制する「丈夫」「大丈夫」であることを知識人の理想としていたのに對し、嚴誠、潘庭筠はそれを制御することにはなはだ不器用であつたようである。いやこの二人の中國人は、「情」「情愛」をむしろ重視する世界で生きていたと言ふべきである。というのは、嚴誠はこのような情況で涙を流すのは當然であり、「情ある人」なら當然これがわかるはずだと主張しているからである。二月六日づけで洪大容が嚴誠に手紙を送り、天涯知己としての交際は、「婦人の仁によるものであつてはならない」と説得したこと、すでに述べた。これに對して嚴誠は、同日づけの返信で、大丈夫が天涯知己としての交りをするのは、女子供のようであつてはならない、そしてさらに潘庭筠は確かに心が軟かく氣が弱いことはおつしやるとおりである、としながら、彼が泣いたのは「その心が激發し、禁じえなかつたからである」と述べ、さら

に、「ああ、天下の情ある人なら、黙つていてもこの氣持ちを當然わかるべきです（天下有情人、固當默諭此意耳）」と反論しているからである。嚴誠は洪大容にむしろ「有情人」であることを求めている。兩者は違った精神世界で生きていたとすべきであろう。

兩者の單なる個性を超えて、このような精神世界における差異を感じさせるのは、その二年前の通信使も極めてよく似た體驗をしていたからである。元重舉らが江戸を離れた時、中川天壽らが別れるのに忍びず、次の宿場の品川までついて來たこと、彼と平瑛とはそれでもなお別れがたく、次の宿場である藤澤までついて來たこと、すでに述べた。中川天壽がなお別れがたく、大聲を出して泣きさげばんばかりになったのを見て、元重舉は「情にはだされるのがもはやひど過ぎ、變である」と記録にとどめた。元重舉もやはり日本人があまりに「情」のままに泣くことに對して、すでに節度を過ぎたこと、奇怪なこととしたのである。ここに我々は、二年後の北京で二月四日、潘庭筠が涙を流したのに對して「身分ある者もない者も傍觀し、驚いて顔色を變えない者はなかった」こと、中國人が「情」のままに泣く様を見て朝鮮人一同が同じく驚き、一體なぜこの中國人はこんなにも泣くのか、あれこれその原因を推測しつつ訝ったことを想起すべきであろう。さらに言えば、洪大容も潘庭筠のような感情表現を「泣きたくなるようでは、女と似たようなものだ」あるいは「婦の仁」と評し去った。その二年前、元重舉も日本人を評して「婦人女子の仁がある」と記していた。これまたあまりによく似た表現と言わねばならない。元重舉もまた「情」「情愛」は努めて抑制されるべきであるとする世界に生きていたのである。

では、この「情」「情愛」は努めて抑制されるべきであるとする精神とは何か。それは朱子學的精神であつたと考えられる。

朱子學あるいは宋學といわれる世界においては、情には『孟子』にいう仁・義・禮・智に對應した惻隱、羞惡、辭讓、是非という四端の情のほか、喜怒哀懼愛惡欲という七情があるとされる。李德懋は後に『天涯知己書』を書いたとき、洪

大谷や潘庭筠において問題になっている別離の「情」とは、四端のうちの惻隱の情と七情のうちの哀がそれであると解釋している。⁽⁴³⁾もちろん朱子學でも「情」はそれ自體、かならずしも悪いものではない。しかしそれは本源である「理」でも「性」でもないから、これらの情が発する前あるいは発する時に、それが相應しい現れ方をするように十分にトレーニングを重ねておき、發したときには自然と過と不及（不足）のない中正なものとなるようにしなければならない。『中庸』首章には、「喜怒哀樂の未だ發せざる、之を中と謂う。發して皆な節に中る、之を和と謂う」という。すなわち、喜怒哀樂であっても過不足のない節度あるところにピタリピタリと的中しているのであれば、「和」であると肯定される。朱子學ではとくに、情が未發の段階、つまりまだ喜怒哀樂として表れていない段階で修鍊を積んでおく必要があると強調された。これを「涵養」「存養」という。『近思錄』存養篇で程頤（伊川）は、「久しく涵養を積んでおけば、喜怒哀樂が發したとき自然と節に中る」ようになると言っている。そしてこの涵養を行うためには「敬」という精神集中が必要であるとし、これを實踐することを「居敬」「主敬」などと呼んだ。同じく『近思錄』で程頤は、「涵養には敬を用いる必要がある」と述べている。

洪大谷も元重舉も中國あるいは日本へ旅立つ前には、この涵養につとめ、居敬という修鍊を相當に積んだ人であつたらしい。というのは、潘庭筠が涙したときに「潘庭筠さんがかく感泣されるのは、ひと過ぎる（太過）」とただちに批判しているからである。彼はその後李德懋によつて「惻隱」あるいは「哀」という感情表現であると肯定的に解釋されるに至ったものを、「節に中らない」ものと見ていた。元重舉は江戸の中川天壽が涙でのどをつまらせ、大聲で泣きさげびするような様を見て、「情にほだされるのが、もはやひと過ぎる」と記した。これまた「節に中らない」ものと見たのである。ところが彼らが一旦母國を離れて異國へいたると、筆談する相手が同じく儒教を信奉する者であつたにもかかわらず、そこはこの「敬」や「涵養」に對する考え方がまるで違う世界であつた。いくつかエピソードを紹介しよう。

元重舉が日本の至るところで「窮理居敬」を説いたことは、彼の『乗槎錄』及び日本人が残した數多くの記録に残って

いる。往路の九州博多沖合の藍島（相の島）で、龜井南冥と筆談を交した時がその一例である。彼は龜井が才能に優れ奔放ではあるが、沈着端正なところが少いと思い、これを諫めようと思って「これを治すにはどんな薬が必要か」と問うた。龜井はこの問いを茶化して「修心湯」という薬が必要だと答えた。これに對して元重舉は「修心の二字で十分だ」とたしなめつつ、さらに「聖門における千言萬語も、すべて『敬』字から生まれ出たものである」と説教した⁽⁴⁴⁾。これは『朱子語類』卷十二にいう「聖賢の千言萬語は、大事も小事も『敬』にもとづかないものはない」に據った發言であらう。ところが龜井は一層茶化して、自分の藥籠中の治療薬を開けて教えて進ぜようと言ひ、「敬」とはまるで關係のない自分の修業方法を滔々と述べた。

一方洪大容は、次のような記述を残している。二月八日、彼は嚴誠、潘庭筠の泊まる旅館へ出かけて終日筆談した。筆談の主な相手は嚴誠である。嚴誠は決して朱子學一邊倒の人物ではなかったが、『近思錄』を讀むことを好むと言っていた。その彼が當時の中國における知的雰圍氣を紹介しつつ、「世間では聰明な人であっても『近思錄』を眠氣を引き出す書物と見なしている⁽⁴⁵⁾」と語ったという。

さらに話題は「敬」の問題に移った。この時、洪大容が「『敬』の字は儒者の陳腐な話題となっている」と述べたのに對して、嚴誠はさらに輪を掛け「もし我々が人に向かつて『主敬』の二字を言い出すなら、人は皆んな、こんなことを聞くのも厭だと言う」と述べている。洪大容が言ったように、確かに朝鮮においてすら「敬」を言うのは儒者の陳腐な話題となっていた。しかしそこでは決してこれを聞くのが厭だなど言ってはならなかった。そこでは「敬」は朱子學の根底として權威を持ち續けていたのであり、事實、當時の朝鮮知識人が残した文集には、この「敬」の一字が溢れかえっている。一方の中國では、「主敬」の二字を話題とすることさえ嫌われていたのである。

嚴誠は『近思錄』が睡眠薬と見なされ、「主敬」「居敬」などと言ひ出すのも恥ずかしいような世界に生きていた。そのような彼にとって洪大容とは、朱子學者として嚴肅に「涵養」「主敬」を重ねていると見えた點で、畏敬すべき對象であ

つたらしい。洪大容が北京を旅立つ二日前の二月二十八日、嚴誠からの長文の手紙が届いた。それは嚴誠自ら「常日頃から人情に徇い過ぎ、優柔寡斷である」と反省するものであったが、さらに洪大容を評して、

あなた様は常にわたくし嚴誠が「過情」なことを賞讃し許容している、といって不満に思っておられます。わたくし嚴誠は振る舞いは輕率であり、あなた様が方正嚴肅であられること、まことに敬って見ならうに足るものであると思っております。⁽⁴⁷⁾

と言っている。嚴誠にとって洪大容とは、自分を「過情」であると言って忠告する驚嘆すべき実践的な朱子學者であつたらしい。彼はこの手紙の中で、洪大容を評して「古風高義を再び今日に見る（古風高義、更見今日）」と表現しており、これに類した評價が二月十二日の筆談でも「古義敦勉の人（古義敦勉之人）」と表現されている。これらは、たんに社交辭令として相手を「古風」「古義」があるとはめたのではない、まさしく六百年も七百年も前の宋代人、宋代におけるような「丈夫」が時を超えて忽然といま目の前にいる、と感じたからであろう。

洪大容にとって嚴誠や潘庭筠は、自國朝鮮の知識人社會で決して許容されることのない「過情」な人々、「節に中らない」情の表出をする人々であつた。一方嚴誠や潘庭筠にとつての洪大容とは、泣くというのが「自ら禁ずるあたわざる」ものであることがわからない者、人情というものがわからない人と見えた。兩者は、異った環境の中で育ってきたのであり、「情」をめぐる彼らの筆談と體驗とは文化と文化の衝突であつたと言つてよい。

ここでもう一つ、筆談中になされた「情」にかかわるエピソードを紹介しておこう。それは泣くというような個人的な問題を越えて、はるかに社會的な問題であつた。二月十二日のこと、話題は家族問題に及び、さらに寡婦の再婚問題に進展した。一人の男に貞節を守り通し、夫亡き後も再婚しないのが「婦人の義」であろうと主張したのが洪大容、これに對して嚴誠と潘庭筠は寡婦の再婚に對してはるかに寛容であつた。未婚で守節する「貞女」、つまり正式な結婚式をあげないうちに婚約者である男が死去した場合でも、今はなき婚約者への節を守って「再婚」しない「寡婦」について、洪大容

は「納幣つまり女性側の家が結婚の申込みに同意したら結婚したことになる。だから『再婚』しないのだ」と主張した。これに對して潘庭筠は、「それはかえって情から見ても義から見ても正しくない」と強く反論している。彼は、『禮記』曾子問に見える孔子の言葉を擧げながら、「廟見」つまり夫家の宗廟にお参りする儀式を終えて、始めて「婦」となるのであるから、納幣を終えたがいまだ嫁ぎもしない段階で、婚約者が死んだからといって再婚しないことに強く反對した。

さらに寡婦が再婚しない場合、若くして寡婦となった者がこつそり男を作るといふ弊害が現れないか、と問題になった。これについて洪大容は、そのようなことは千に一つもない、發覺すれば寡婦は必ず自殺する、と朝鮮の實情を紹介した。さらにそのようなことがあれば父兄や近親に迷惑がかかり、官界での出世に妨げとなる、とも言った。これに對して潘庭筠は、「ひと過ぎる（太過）。父兄に何の罪があるのか」と驚いている。⁽⁴⁸⁾ 嚴誠も潘庭筠の意見にほぼ同意していたようである。「ひと過ぎる（太過）」というのが、かつて潘庭筠が泣いたときに、洪大容が責めた言葉であつたこと、想起すべきである。何が「過」であるのか、兩者の間ではまるでその基準が違つていたのである。

彼らが筆談した一七六六年とは、程子や朱子など宋代の「丈夫」「大丈夫」たちが生きていた時代からすれば、すでに六百年、七百年が過ぎていた。明末になつて陽明學が現れると、とくにその左派では敬はもはやほとんど説かれることがなくなつていたといふ。⁽⁴⁹⁾ 時代は清朝中期になつてもこれは變わらなかつた。たとえば代表的な考證學者である戴震の主要著作『孟子字義疏證』一つをとつてみても、ほとんど「敬」に説き及ぶところがない。

戴震にあつては「敬」がほとんど言われないのに比べ、「情」の位置が飛躍的に高くなつてゐる。彼にあつては「聖人とは天下の情を通じ、天下の欲を遂げる」者のことであつた。これに對して宋儒とは「人倫日用を捨てて、無欲であることを篤行であることと勘違いしている」者たちであつた。さらに彼は、朱子による「理」の解釋に眞つ向から反對し、情こそが人間存在の中心であるとし、「理とは情に違わず情を失わないことである、情を得ていないのに理を得ているといふことなどありえない」とし、「我の情をもつて人の情を契る^{はか}」こと、すなわち情という社會を生きる者がほぼ共通して

持つ基準で自分と他人の情を計測してこそ、情はその標準を得られるとする。このような標準的な情を彼はとくに「常情」と呼んでいる。つまり戴震にあつては、社會が成り立つために必須な與件にまで「情」の地位が引きあげられている。⁽⁵⁰⁾ 以上は中國の情況であるが實は日本でもまったく同じであつた。伊藤仁齋は『童子問』で、「禮と義をもつて節制するのであれば、情はそのものとして道であり、欲はそのものとして義である。何の惡む必要^{（にぎ）}があるうか」と主張する。さらにこれに續けて、朱子學者たちが「曲がつているものを矯めて、まっすぐにし過ぎる」ならば「藹然たる至情は一齊に絶滅する」とまで言っている。過度に情を抑制するならば、本來そのものとして道である情を殺してしまふと言うのである。そして朱子學者たちとは、努力に努力を重ねて「必ず情を滅し無欲にまで至らせなければ止まらない」者たちであると非難する。⁽⁵¹⁾ 「敬」についても、宋儒たちの考え方に眞向から反對する。その『語孟字義』で彼は「敬」を解釋して、これにかりに宋儒たちのように解釋するのであれば、「聖人の千言萬語はみな無用の長物となつてしまふ」という。朱子や元重舉と同じく敬にかかわる言葉として「千言萬語」という言葉を使いながら、その主張がまったく異つたものとなつているのが興味深い。

情の重視という點では、徂徠學派も同じであつた。太宰春臺はその「讀朱氏詩傳」において朱子の『詩經』解釋を批判し、「甚しいかな、朱子が詩のことがわからないことよ。詩とは何なのか、それは人情が言葉という形になつたものである」と述べ、さらに『莊子』に見える恵子の言葉を引用して「人にして情をなくせば、何でこれを人だと言えよう。情なる者は實^{（まこと）}である。偽りが無いということである」と主張している。⁽⁵²⁾

國學者本居宣長は、江戸の中川天壽や大阪の細合斗南らと同世代に屬する人物である。彼が「もののあわれ」論という主情主義を唱えたことは有名であるが、さらに「女童の言めきてみなはかなきもの」こそ『詩經』三百篇の本質であるとし、「男らしき」詩をかえつて詩の本質よりの逸脱であるとしたという。⁽⁵³⁾ 通信使は國學者らとはほとんど筆談を交わしていないが、宣長の文藝論と中川あるいは細合らが流した涙とに通底したものがあることは、ほぼ誰もが認めるところであ

ろう。

さて、潘庭筠が初めて涙を流したのは二月四日、中國では『近思錄』が睡眠薬と考えられているとの話が出たのは二月八日のことである。ところが翌二月九日になると、この「情」についての考え方で、洪大容自身に變化が起こって來ている。彼はこの日、嚴誠、潘庭筠に與えた手紙において、前日宿舍へ歸ってから枕につき、二人と談笑していることを思い浮かべ、「ほとんど朝になるまで眠ることができなかった」と告白する。何とか思いをふりはらおうとして、一旦別れてしまえばもうソウルと北京は七千里離れているのだから、もう懐かしいなど思わずにすむ、これは何とうまい考えかと一人言を言い一人で笑っていたのだが、たちまちにして「情魔」が襲い來たり、このうまい考えはたちまちに霧散してしまつたと述べる。⁽⁵⁴⁾ 數日前には潘庭筠の「情」の表現を「ひど過ぎる」と批判した彼自身、「涵養」「居敬」のかいもなく、自らの内に自然とわきあがる「情」を何ともコントロールできなくなっていたのである。

二月十二日にも洪大容らは終日筆談を交した。ここで洪大容は「聞くところでは、君子の交りは義が情に勝り、小人の交りは情が義に勝る、といひます。わたくしは近日來、別れのことを氣にかかり、ほとんど寢食もままなりません。義が情に勝るとは、おそらくこんなことではないのでしょうか。あるいは人情とは、このようであるしかないのでしょうか」と逆に嚴誠に問い、あるいは自らに問うている。これに對して嚴誠は、「これも情がその正を得たものであり、聖賢の言われる理や義に反したことはありませんまい」と答えている。⁽⁵⁵⁾ 李德懋が問題の「情」とは四端のうちの惻隱と七情のうちの哀である、と書き記したのはこの條においてである。我々はここに至って、洪大容において自國朝鮮で行つてきた修鍊の成果が大きく搖いでいるだけではなく、「情」そのものに對する考えでも、それまでの自分の考えに疑いを持つに至つた姿を明瞭に見て取ることができる。

そしてついに別れの時が至つた。二月二十六日、洪大容は嚴誠らの住む旅館を訪れた。會つたのは、嚴誠、潘庭筠それに陸飛を加えた三人である。別れに際して嚴誠が嗚咽し、「慘極」の二字を大書したこと、そしてついには雨のごとく涙

を流し、手で心を指さしたこと、すでに述べた。二十七日、二十八日は嚴誠、潘庭筠そして陸飛と何度も手紙を交した。二十九日、出發を明日にひかえた洪大容は、嚴誠に一つの手紙を書いた。嚴誠『鐵橋全集』に收められるそれによれば、そこには次のように書かれていた。

これよりお別れです。手紙はもう通じません。これを悲しまずにおれましようか。今日には時間を見つけておうかがいし別れを告げようと思っておりましたが、昨日、陸飛先生のお手紙をいただき、「はじめてあなたの方の考えがわかり、五臓六腑は驚愕して張り裂けんばかりでした。あなた方は何て薄情な人たちかと思いましたが、しばらくしてやっと、」その情誼の厚いこと、その悲しみの切なること、この上ないにもかかわらず、もう自分とは會わない、と決斷されたことがわかってきました。「かくして簾をおろして一人坐すと、涙は汪汪として流れおちました。昔は潘庭筠さんが過情であると責めました。今わたしもまた禁じえませんか。」⁽⁵⁶⁾ どうお考えでしょうか。

洪大容は一人簾を下ろし、薄暗い部屋で「汪汪と」涙を流したのである。

實はこのところ、『乾淨衡筆談』で引用する彼自身の手紙は大幅に書き換えられている。すなわち、「はじめてあなたの方の考えがわかり、……しばらくしてやっと」と「かくして簾をおろして一人坐すと、……今わたしもまた禁じえません」という二箇所がすっかり削り取られ、巧妙に前後が接合されている。自分自身も泣いてしまったなどとは、一言も言っていない。しかしまた、彼がこの「情」の問題に最後の最後までこだわっていたことがこれによってわかる。

前後の事情を勘案すれば、『乾淨衡筆談』を執筆するに当たって彼自身が巧妙に書き換えたと考えるのが、最も自然であろう。彼の理想とする「丈夫」「大丈夫」としては、その感情表現はやはり輕薄に思えたのかも知れない。あるいはただ、自分も泣いたと朝鮮の人に言うのが恥かしかっただけかもしれない。かつて潘庭筠が泣いた時には、その感情表現を「ひど過ぎる」「女みたいだ」と言って責めた彼ではあったが、わずか一ヶ月足らずで、今度は洪大容自身が「過情」の人であることを禁じえなくなっていたのであった。

結語

以上によって、洪大容が燕行したことの意義の核心部分が『乾淨術筆談』に盛られていること、さらにそこに盛られた體驗や筆談の中で最も重要な問題の一つは「情」の問題であったことが、おおよそ明らかとなった。「情」の問題こそ、この一書を貫く主旋律の一つである。以下ほかに明らかになったいくつかの點を整理すれば、次のとおりである。

その第一は、十八世紀後半の中國及び日本ともに、知識人の實生活においては相似た「情の世界」にあったことであり、これに對して朝鮮ではそうではなかったことである。朱子學的世界にあり、宋代の「丈夫」「大丈夫」を理想とする元重舉あるいは洪大容からすれば、「おかしなことだ（可怪）」「誠に奇異である（誠可異）」「婦人の仁」「ひど過ぎる（太過）」と感ぜられたことについて、中國人や日本人は必ずしもそのように感じなかったらしい。彼らはむしろ、人は「有情人」であるべきだと考えていた。

反朱子學としての日本古學、さらには日本國學が、情欲に對する寛容ないしは肯定からその積極的な主張にいたるまで、朱子學的な嚴格さを排除する點において一貫していることは、これまですでに明らかにされてきたところである。⁽⁵⁷⁾ またたとえば、日本の伊藤仁齋と中國の戴震とがその思想においていかに酷似しているかなども、これまでに指摘されてきたところであった。⁽⁵⁸⁾ さらに今回、洪大容と元重舉というほぼ同じ年に外國へ赴いた朝鮮知識人の旅行記を對比し、外國人の目を通すことによって、これら學術よりもより奥にある精神、あるいは彼らの實生活での心情においても、酷似したものがあつたことが明らかになった。もちろん日本では儒教、なかでも朱子學が知識人の精神界にとり込まれていた期間は、中國と朝鮮に比べてはるかに短く、三國における「情」の表れについても同日に語れるものではない。しかし少なくともここで間違いないのは、十八世紀後半という一時點を取るなら、「情」の表出において中國と日本は非常によく似ており、朝鮮はこれと大いに違っていたことである。

その第二は、第一の點と關連して、嚴誠に中國知識人の「情」に對する意味づけが、清朝を代表する考證學者、戴震のそれと通底するものであったことである。戴震の『孟子字義疏證』が生まれたのは、洪大容らが筆談を交わしてから十年後のことであつた。⁽⁵⁹⁾この意味で、『孟子字義疏證』とは『近思錄』が睡眠藥代わりとなつていた時代を反映したものであり、嚴誠に潘庭筠らが持つていた心情を思想として結晶させたものにほかならなかつたと言ふことができる。

また同じく考證學者であつた汪中が、婚約者が死んだからといつて再婚しない「貞女」を強く非難したことは、一種の女性解放論を唱えたものとしてよく知られている。⁽⁶⁰⁾汪中のこの議論は、彼の子汪喜孫によれば一七七六（乾隆四十一年）年のことといふ。⁽⁶¹⁾それは洪大容と潘庭筠らとの間で議論されてから、これまた十年後のことである。汪中がその論據として挙げたもの、たとえば『禮記』などに見える典據は、潘庭筠が洪大容との議論の時に挙げたものほとんどすべて同じである。してみれば、これまた潘庭筠が生きていた時代には一部の知識人の間ではすでに常識的になつていた考え方を、汪中はより嚴密な考證學という手法を用いて論じたにすぎないことになる。もちろん朱子學はこれ以後も長く維持され、寡婦再婚についての議論でも、汪中らのそれに反對するものも長く續いた。またもともとは汪中によつて、その母が寡婦として生きたような苦勞を解消できたという動機で構想された貞苦堂が、「節婦」「貞女」を賞讀しつつ彼女たちを閉じ込めておくための施設に變貌したかたちで建てられ始めるのも、これからさらに後のことであつた。⁽⁶²⁾このように寡婦の再婚問題についての議論は、簡單には決着がつかなかつたが、潘庭筠が洪大容に語つたような考え方が、一部ではあれ知識人の實生活において常識となつていたことは、以上によつて承認されるべきである。

その第三は、この「情」は當時の國際社會で著しい感染力を持つていたといふことである。初めはあれほど中國人の「過情」を責めた洪大容自身、一ヶ月足らずの間に「過情」の人となつてしまつた。彼が歸國後ただちに自らの體驗を『乾淨衙筆談』としてまとめると、これを讀んだ者の中にたちまちこれに共鳴する者が現れた。その代表が朴齊家であり、李德懋である。李德懋はその『天涯知己書』を著した時、潘庭筠が涙を流したのに對して朝鮮人側のだれもが驚きをもつ

で見守ったというところで、次のようなコメントを加えている。

朴趾源先生は「英雄と美人は涙が多い」とおっしゃった。自分は英雄でも美人でもない。しかし『乾淨衡會友錄』を一讀すると、涙が汪々と溢れてくる。もし本當にこの人に逢つたら、ただあい對して嗚咽するばかりで、筆談をする暇などないであろう。これを讀んで卷を閉じて傷心しないのは、人情ではない。友とはできない。⁽⁶³⁾

李德懋もまた嚴誠や潘庭筠が涙する情景を想像し、大いに涙するのであった。彼によれば、側隱の精と哀の精とは、「まさにこの時のために準備してある」ものであった。また嚴誠が「天下の情ある人（有情人）なら、黙っていてもこの氣持ちを當然わかるべきです」と洪大容に反論したところでは、「わたしでも今、黙っていてもこの氣持ちがわかる。洪大容だけではない」との感想を記している。⁽⁶⁴⁾ 李德懋も嚴誠の求めたように「有情人」になっている。

それだけではない。李德懋は洪大容らが寡婦の再婚問題を論じたところに論評を加え、「わが國の士大夫の家では寡婦の再婚がない」と現状に對しては洪大容と同じ認識を示しながら、むしろその主張では潘庭筠のそれを完全に支持し、朝鮮のこのような習俗は「正しい經典に見える道理ではない」とはつきり言うにいたっている。⁽⁶⁵⁾ 洪大容をすでに簡単に超えている。

朴齊家も同様である。彼はある友人を「忍人」つまり人情を理解できない殘忍な者であると非難しつつ、自分のことを「多情で氣質の弱い學生（多情弱質之友生）」と描寫している。⁽⁶⁶⁾ 潘庭筠に與えた手紙でも「ああ、わたしは“情人”です（僕情人也）」と記していた。中國で肯定され積極的に主張されるに至った情は、著しい國際的な感染力をもったと言うべきであろう。

これまで洪大容を先驅とする北學派は、「實學派」の一グループであるとされ、彼らの持つ自然科學への關心や實用への關心のみが強調されてきた。しかし東アジアという場でこれを見るなら、違った解釋が可能となる。以上によって理解できるのは、洪大容、朴趾源、朴齊家、李德懋ともに「有情人」であった、あるいは有情人に變貌した者たちであったこ

とである。元重舉も歸國して釜山に上陸したときには、品川や大坂での別れを回想しつつ「無情であり得るだろうか」と言うにいたっていた。元重舉はその後に北學派というべきグループが生まれるとこれに大きく接近し、その思想形成の一翼を擔った。とすれば、北學派とはまず何よりも、國際的接觸によってまず「情」に目覺めた人々たちであり、その實生活の基盤として人間としてあたりまえの「情」を重視するに至った人々のグループであったと言うことができる。

〔本論は二〇〇七年十二月十七日に復旦大學文史研究院の主催で開催された國際シンポジウムで講演するため、宣讀用に作成した原稿（これはそのまま「一七六五年洪大容的中國京師行與一七六四年朝鮮通信使」蔡亮譯として『復旦學報（社會科學版）』二〇〇八年第四期に轉載）をもとに、全面的に書き改めたものである。本論を定稿とするが、ここで省略したいいくつかの論點についてはこの中國語論文の方に記してあるから、これをも参照されることが望ましい。〕

註

- (1) 拙稿「朝鮮通信使による日本古學の認識——朝鮮燕行使による清朝漢學の把握を視野に入れ——」（『思想』第九八一號、二〇〇六）、「一七六四年朝鮮通信使と日本の徂徠學」（『史林』第八十九卷第五號、二〇〇六）、「朝鮮通信使と日本の書籍——古學派校勘學の著作と古典籍を中心に——」（『奎章閣』第二十九、二〇〇六、日本語とハンゲル併載）。ともに拙著 홍대용의 한국사 연구 『연행사와 통역사 燕行使と通信使』（ソウル、新書苑、二〇〇八）收録。なお本稿で一七六四年通信使と呼ぶものは、朝鮮では癸未（一七六三年）通信使と呼ばれた。しかし、日本における學術交流は癸未十二月三日（一七六四年一月五日）以降のことであり、かつ日本ではこれを明和（一七六四年）通信使と呼ぶのが普通であるから、前稿同様、本稿でもこれを一七六四年通信使と呼ぶ。
- (2) 洪大容の研究のうちその燕行に即したものとしては、金泰俊（김태준）『洪大容評傳』（ソウル、民音社、一九八七）、同『虛學から實學へ——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、一九八八）が優れている。近年刊行された『연행록 연구 서 燕行錄研究叢書』（ソウル、學古房、二〇〇六）全十冊でも、洪大容が多く主題として取りあげられている。また鄭勳植（정훈식）『홍대용 연행록의 글쓰기와 중국인 洪大容燕行錄의 文章記述と中國認識』（プサン、세종출판사、二〇〇七）およびここに掲げる參考文獻参照。また山内弘一「洪大容の華夷觀について」（『朝鮮學報』第一五九輯、一九九六）。

- (3) 洪大容『湛軒書』〔韓國文集叢刊〕第二四八輯、ソウル、景仁文化社、二〇〇〇。
- (4) 『燕行錄選集』(ソウル、成均館大學校大東文化研究院、一九六〇) 上册所收本、林基中編『燕行錄全集』(ソウル、東國大學校出版部、二〇〇一) 第四十二・四十三冊所收本ともに奎章閣藏本である。
- (5) 『湛軒記』外集卷一、與潘秋庭庭筠書〔韓國文集叢刊〕第二四八輯、頁一〇三下。
- (6) 同前書、外集卷一、會友錄序、頁一〇一上。
- 洪君德保嘗一朝蹕一騎、從使者而至中國、彷徨乎街市之間、屏營於側陋之中、乃得杭州之遊士三人焉。於是閒步旅邸、歎然如舊、極論天人性命之源、朱陸道術之辨、進退消長之機、出處榮辱之分、考據證定、靡不契合、而其相與規告箴導之言、皆出於至誠惻怛。始許以知己、終結爲兄弟。
- (7) 金鍾厚『本庵集』卷三、答洪德保〔韓國文集叢刊〕第三三七輯、頁三八〇上・下。
- 及聞其與剃頭舉子結交如兄弟、至無所不與語、則不覺驚歎失圖。
- (8) 『湛軒書』內集卷三、與金直齋鍾厚書、頁六十四下。
- 頃因內兄、承聞座下以容之入燕時與杭州輩交歡、大加非責。……其問答書牘、略有記出而過半遺忘、無甚可觀。且座下既以其交際爲非、則固不敢益露其醜而重得罪於尙論之下。
- (9) 『本庵集』卷三、答洪德保、頁三八二上。また『湛軒書』內集卷三、直齋答書、頁六十六上。
- (10) 『湛軒書』外集卷二、頁一二九上。
- 乙酉(一七六五)乾隆三十年)冬、餘隨季父赴燕。自渡江後所見未嘗無翹觀、而乃其所大願則欲得一佳秀才會心人、與之劇談、沿路訪問甚勤。
- (11) 同前書、頁一三二下、一三三下。
- (12) 同前書、頁一五三上。『湛軒書』附錄、湛軒記、頁三二四上。
- (13) 同前書、外集卷七、燕記、吳彭問答、頁二四三上。
- (14) 『本庵集』卷三、答洪德保、頁三七九上。
- 足下今日之行、何爲也哉。匪有王事而蒙犯風沙萬里之苦、以踏腥穢之讐域者、豈非以目之局而思欲豁而大之耶。目之局也則思大之、而心之局也則不思有以大之可乎。況欲大此心者、又無風沙腥穢之苦與讐域之辱者乎。……是則農圃琴射豈非足以局足下之心者乎。是蓋有創於徒勞無成如某者耳。某誠益慙、然足下亦過矣。今足下病其目之局而有遠遊、則足下之目、將不局矣。盡於其猶有局者而加意焉。荷相愛之深、狂肆至此、倘蒙恕而察之否耶。
- (15) 前注(7)。
- (16) 嚴誠『鐵橋全集』卷五、頁三、與鐵橋秋庵。
- 是以羸糧策馬、足跡殆徧于國中、其好之非不切也、求之非不動也。每不免薄言往愬、逢彼之怒、惟憤排之極、乃欲求之于疆域之外、此其計亦迂矣。
- 李德懋『天涯知己書』で引用される「尺牘」筆談は、恐らくは『乾淨衙會友錄』という名で流布していた頃の原型を何がしか留めていると考えられる。洪大容が大幅にカットした文章のうち、後半部分(佛家輪回、云云)以

下)は、この『乾淨衛會友錄』にも記されていたが、前半部分はやはりカットされていたようである(李德懋『靑莊館全書』Ⅲ、『韓國文集叢刊』、第二五九輯、頁一三四上)。

『鐵橋全集』(ソウル大學校中央圖書館藏本)の收集に当たっては、高麗大學校教授沈慶吳氏の助力を得た。記して感謝する。

(17) 『湛軒書』外集卷七、燕記、衙門諸官、頁二五〇上下。

(18) 澤田東江『傾蓋集』。

龍淵示圖章云、吾邦柳宿雲所刻。宿雲與中州武林之本裕爲域外神交、本裕刻印曰天涯相隣、海外知己、以寄宿雲。東郊云、君與僕交誼亦如此。

(19) 李商鳳『北轅錄』(『燕行錄選集補遺』ソウル、成均館大學校大東文化研究院、二〇〇八)上卷、頁八四二下〜九〇二上。

(20) 『湛軒書』外集卷八、燕記、沿路記略、頁二七八下。余宿有一遊之志、略見譯語諸書、習其語有年矣。……至瀋陽、與助教父子語無不到、而不用筆舌。

(21) 金履安『三山齋集』卷十、雜著、華夷辨上、華夷辨下(『韓國文集叢刊』第三三八輯、頁五〇二下〜五〇三下)。

(22) 朴齊家『貞菴閣集』初集、洪湛軒(大容)茅亭次原韻(『韓國文集叢刊』第二六一輯、頁四五〇下)。

(23) 同前書、卷四、與潘秋庵(庭筠)、頁六六四下。

僕與洪湛軒初不相識。聞與足下及鐵橋嚴公(嚴誠)・篠飲陸公(陸飛)結天涯知己而歸、遂先往納交、盡得其筆談唱酬詩文讀之、摩挲不去、寢息其下者累日。嗟乎、僕情人也。

闔眼則見足下之眉宇、夢寐則遊足下之里閭、至作擬書欲自達而止、可覽而知也。

(24) 同前書、卷四、與徐觀軒(常修)、頁六六一下。

會友記送去耳。僕常時非不甚慕中原也。及見此書、乃復忽忽如狂、飯而忘匙、盥而忘洗。

(25) 前注(1)「一七六四年朝鮮通信使と日本の徂徠學」頁三

(韓國語版拙著、頁二一八)。

(26) 元重舉「乾淨筆譚」跋文(前注(4)『燕行錄選集』所收『湛軒燕記』頁四二九下)。

歲癸未(英祖三十九)乾隆二十八(一七六三年)、余充書記、從通信使適日本。……是必有豪傑特拔之人則足於其間、而我之鑑賞識別、實乏叔向之下堂。獨其眼中風儀炯照襟懷者、寥寥若竺常(竺常大典)・瀧長凱(瀧鶴臺)・近藤篤・合離(細合斗南)等若而人而已。每想天外雲端、未嘗不瞿然歎愧、繼之以惆悵也。此乾淨筆談兩冊者、湛軒洪公德保氏記之燕京者也。……其必毛舉縷載用代小說者、欲令觀者各輸心眼、宛如一番經來於唱酬之席、而籍以爲異日同文之用也。……以余閱此書、恍若落雲飄而馳星軺、背竺瀧而對潘(庭筠)・陸(飛)・莞爾揮毫於筆床茶爐之間矣。蓋潘陸之氣義然諾、竺瀧之沈實莊重、各一其規、而若其吐露肝膽、誠愛藹然、則大抵略同。其分手揮涕、黯然牽情、各自結戀、於天南天北者、又與之彷彿矣。

(27) 竺常大典『萍遇錄』卷下、書鈴木傳藏事。元重舉「乘槎錄」四月二十九日。

(28) 前注(1)「一七六四年朝鮮通信使と日本の徂徠學」頁十

六、二十八（韓國語版拙著、頁三三七、二五四）。

(29) 成大中『棧上記』書日本二才子事〔乙酉乾隆三十年〕。

(30) 那波魯堂『東遊篇』所收、成大中『東遊酬唱錄序』。

(31) 元重舉『乘槎錄』六月二十二日。

至若江戶名流徒之揮淚於品川、浪華才士輩之吞聲於茶肆、尚令人念之悵悵。若夫師曾（那波魯堂）之片々赤心、竺常（竺常大典）之言々理致、瀧長凱（瀧鶴臺）之謹厚無外飾、龜井魯之整竭輸中情、雖其作人不及古人、以言其事、則殆晏嬰・叔向之遺風、吾安得無情乎哉。

(32) この時の筆談記録としては、澤田東江『傾蓋集』、澁井孝徳『品川一燈』がある。

(33) 元重舉『乘槎錄』三月十二日、十三日。

韓天壽・平瑛冒雨衝泥而踵來。自言初雖告別回路、西望寸腸欲裂、遂有此更來云。……朝、天壽欲別、飲泣不成聲。見乘輜、又嗚咽幾欲放聲。可怪着情之已甚矣。

(34) 同前書、五月六日。

世肅（木世肅、木村兼葭堂）惶駭、莫知所爲。合離（細合斗南）指天指地而拊心、似道此天地之間、此心不可化也。因嗚咽淚被面。竺常脉々無聲、泫然涕下沾襟、容止益可觀。

(35) 同前書、六月十四日。

至於文士、則日與彼中文人韻士國中豪傑之流談讌唱酬、初無物累人慾之兩相感發者。又彼國內地之人、大抵多柔善慈諒、有婦人女子之仁。我若與之誠心款洽、絕不示矯飾之意、則彼皆輪盡赤心、吐出誠懇。

(36) 『湛軒書』外集卷二、頁一三二下。

鄙等初無官差、此來無他意、只願見天下奇士、一討襟抱。歸期已迫、將未免虛來虛歸、忽得兩位、一面如舊、幸愜大願、真有志者事竟成（竟）成也。只恨疆域有限、後會無期。……蘭公（潘庭筠）看畢、不禁淒傷。力闌亦傷感不已。

このところ、『湛軒燕記』所收本では「蘭公看畢、掩泣汎瀾」と記す。潘庭筠がこの日涙を流したことが、その後何度も問題になったことから考えれば、『湛軒燕記』所收本の方が矛盾なく、事實により近い描寫であること疑いない。またこの部分、李徳懋『天涯知己書』に引用される文章を参照のこと（『靑莊館全書』Ⅲ、頁二二一上）。

(37) 同前書、外集卷二、頁一三四下。

蘭公看書未半、又涕泗汎瀾、力闌亦傷感不已云。余書中未嘗爲一句淒苦恨別之語、兩人之如此、誠可異也。

(38) 同前書、外集卷二、頁一七〇下。

（力闌＝嚴誠）大書慘極二字、又無數打點於其下。此時力闌嗚咽慘黯無人色、吾輩亦相顧愴然不自勝。……力闌曰、千言萬語、終歸一別四字、然奈此情何。……言畢而出、至門內而別。力闌含淚響聲、以手指心而示之而已。

(39) 南玉『日觀記』卷九、五月六日、成大中『棧上記』書東槎軸後、元重舉『乘槎錄』六月十四日、洪大容『湛軒書』內集卷三、又答直齋書、頁六十七上。

(40) 『湛軒書』外集卷二、頁一三三上。

是時、上下傍觀、莫不驚感動色、或以爲心弱、或以爲多情、或以爲慷慨有心之士、諸言不一、而要之兼此而致然。

(41) 同前書、外集卷二、頁一三三上。

古語云、欲泣則近於婦人。雖其情不能自已、蘭公此舉、無乃太過耶。

(42) 同前書、外集卷二、頁一三五上。

但不知交修補益之義、而出於一時情愛之感、則是婦之仁而冢之交也。

(43) 李德懋『青莊館全書』Ⅲ、頁一三四上。

余以爲臨別作極悽苦、可也。四端之惻隱、七情之哀、政爲此時準備耳。

(44) 龜井南冥『泐泐餘響』卷上、十二月十日。

聖門千言萬語、皆從敬字上演出。

(45) 『湛軒書』外集卷二、頁一三七下。

世間儘有聰明之人、以近思錄爲引睡之書、哀哉。

(46) 同前書、外集卷二、頁一三八上。

力闢曰、如吾輩若開口向人說出主敬二字、則人皆厭聞之。

(47) 同前書、外集卷三、頁一七三上。

又生平過徇人情、優柔寡斷、此心受病處不少。……足下每嫌誠稱許過情、……誠威儀輕率、而足下之方嚴、實堪矜式也。

(48) 同前書、外集卷二、頁一四三下。

余曰、改嫁不以爲非耶。蘭公曰、士大夫家不改嫁、然貧而無子、改嫁亦宜。宋儒如程子、卽家有再室之女。……余曰、此以衆人望人之義、其實事一而終、豈非婦人之義。蘭公曰、貧無所歸而其人非能堅忍之人、則再適亦無害。……又曰、東方亦有未婚守節者否。余曰、納幣則已成婚、故不敢改嫁。蘭公曰、此却非情義之正。已嫁未廟見而亡、則歸葬於母家、

謂其未成婦道也。未嫁夫死而守節者、古人比之爲奔、雖其人實非尋常婦女可比、然亦賢者之過也。力闢曰、此亡於禮之禮也。……蘭公曰、早寡守節者、能無失行之弊耶。余曰、雖或有之、千百中一、見覺則必死、其父兄近族、皆見枳仕路。蘭公曰、父兄之見枳何也。力闢曰、爲清議所不容。余曰、然。蘭公曰、太過、父兄奚罪焉。

(49) 島田虔次『中國思想史の研究』（京都、京都大學學術出版會、二〇〇二）頁八十五。

(50) 『戴震集』（上海、上海古籍出版社、一九八〇）頁三二三、二六五。

(51) 家永三郎等校注『近世思想家文集』（日本古典文學大系）九十七、岩波書店、一九六〇）頁一〇四—一〇六。

(52) 太宰春臺『春臺先生紫芝園後稿』卷十、頁一、讀朱氏詩傳。

甚矣、仲晦之昧于詩也。夫詩者何也。人情之形於言者也。……惠子曰人而無情、何以謂之人。情也者實也、無僞之謂也。君子不知人情、不可以蒞民、爲政而不知人情、必有不行。……仲晦必以勸懲言之。夫懲惡勸善者、春秋之旨也。

(53) 丸山眞男『日本政治思想史研究』（東京、東京大學出版會、一六五二）頁一七二。

(54) 『湛軒書』外集卷二、頁一三九下。

但於歸後就枕孤館黯黯之中、忽若二兄在坐談笑、乃遽然驚覺、殆達朝不成睡、不得已強自排遣、以爲我與彼各在七千里外、風馬牛不相及、雖可懷也、亦於我何有哉。自言自笑、自爲得計。獨怪其倏然之頃、情魔依舊來襲、盤據心府、所

謂得計者已渙散無迹、想此境界、乃非狂則癡也。

(55) 同前書、外集卷二、頁一四四上。

余曰、嘗聞君子之交、義勝情、小人之交、情勝義。弟近日以來、別緒關心、殆寢食不便。義勝情者、恐不如是、抑人情之不得不爾耶。力聞曰、此亦尙是情之得其正者、未至大背聖賢理義。

(56) 『鐵橋全集』卷五、頁十八、又。

從此別矣。書信亦不可復通矣。如之何弗悲。今日始擬抽暇趨別、昨承陸老兄書、意始見之、五內驚隕、以爲我兄之薄情、何乃至此也。少閒方頓覺其厚之至悲之切、而斷于處事也。于是乎、下簾獨坐、淚汪汪下。前則責蘭兄以過矣、今我亦不自禁焉。奈何。

(57) 前注(53)、丸山著書、頁四十六、五十七、一一一、吉川

幸次郎『伊藤仁齋 伊藤東涯』(『日本思想大系』三十三、東京、岩波書店、一九七二)頁五八四、六〇二。

(58) 吉川幸次郎『學問のかたち』(『吉川幸次郎全集』第十七卷、東京、筑摩書房、一九六九)頁二〇七、前注(57)吉川論文、頁五八九。余英時『戴東原與伊藤仁齋』(『論戴震與章學誠』北京、三聯書店、二〇〇〇)。

(59) 錢穆『中國近三百年學術史(上)』(上海、商務印書館、一九三七)頁三二七、三三一。

(60) 湯淺幸孫「支那における貞節觀念の變遷」(『中國倫理想の研究』京都、同朋舍、一九八一)頁一六四、「清代における婦人解放論」(同)頁二九三。

(61) 楊晉龍編『汪喜孫著作集(下)』(臺北、中央研究院中國文哲研究所、二〇〇三)頁一一六六。

(62) 拙著『中國善會善堂史研究』(京都、同朋舍出版、一九九八)頁三八七(中國語版、北京、商務印書館、二〇〇五、頁三二七)。

(63) 『青莊館全書』Ⅲ、頁一三一上。

朴美仲先生曰、英雄與美人多淚。余非英雄、非美人。但一讀會友錄則閣淚汪汪。若眞逢此人、只相對嗚咽、不暇爲筆談也。讀此而不掩卷傷心者、匪人情也、不可與友也。

(64) 同前書、頁一三二上。

不佞今亦默論(噓)此意、不獨湛軒然也。

(65) 同前書、頁一三七上。

死固烈矣、亦非正經道理、猶滅性之孝子也。

(66) 『貞蕤閣集』卷四、與金石坡(龍行)、頁六六一上。

(1582), (4) Song Yingchang 宋應昌, who was Jinglüe-Chaoxian 經略朝鮮 in the 26th year of the reign of Seon-jo (1593), and (5) Yuan Huang 袁黃 who was Jinglüe zanhua 經略贊畫 in the 26th year of the reign of Seon-jo (1593). In each of these cases a common pattern is visible: those from the Chinese side displayed their admiration of the school of Lu-Wang and those from the Joseon side had absolute faith in the school of Zhuxi and rejected Lu-Wang thought.

In this respect, the “Zhu-Lu ron-nan” was exactly the same. However, the “Zhu-Lu ron-nan” recorded what was among the first disputations on the Zhu-Lu schools between the two countries, and it was also superior in terms of the quality and quantity of its contents. In addition, it was, along with the work of I-hoang 李滉, one of the earliest critiques of the Lu Wang school in Joseon. Moreover, Lu Guangzu was a top official, who served as Minister of Ministry of Personnel 吏部尚書, and although he was an important figure in the political history of the Ming, little light has been shed on the content of his thought. In his secondary collection known as the *Lu Zhuang-gong yigao* 陸莊簡公遺稿 one sees fragmentary evidence that indicate a relationship with Buddhist thought and that of Wang Yangming, but the truth of his belief in the Yangming school is unclear. On the basis of the existence of the Joseon source “Zhu-Lu ron-nan,” it has become possible to elucidate the theoretical position of Lu Guanzu. For this reason also the value of the “Zhu-Lu ron-nan” is particularly high.

HONG DAEYON'S JOURNEY TO BEIJING IN 1765 AND THE JOSEON EMBASSY TO JAPAN OF 1764, FOCUSING ON THEIR EX- PERIENCES OF CHINESE AND JAPANESE PASSION

FUMA Susumu

The journey of Hong Daeyon 洪大容 to Beijing in 1765 was of epoch-making significance in the scholarly and cultural relations between Joseon and Qing China. It was only thereafter that relations between intellectuals from the two countries, which had been sundered for 110 years, were revived. That which most shocked intellectuals of Joseon was problem of “the passions,” which Hong Daeyon took up in his *Ganjeondong pildam* 乾淨衙筆談, where he recorded his written exchanges with Chinese intellectuals.

Hong Daeyon had sought a partner to debate the issue within Joseon, but he

was unable to discover such a person. He then decided to journey to China, even if it was under the rule of barbarians, to make a friend who would be his counterpart.

That which Hong Daeyon experienced in China was very similar to the observations made by the Joseon embassy to Japan in 1764. Both the Chinese and the Japanese people were seen to possess sincerity and a passionate sensibility that caused them to shed tears ceaselessly. The two peoples were surprisingly alike. This was in contrast to the Joseon intellectuals whose characters had been formed in a milieu permeated with the thought of Zhuxi and who would suppress any passion that would be felt as superfluous. The Chinese and Japanese intellectuals, however, had grown up in the same “world of the passions” that either denigrated or denied Zhu Xi’s outlook.

Dai Zhen 戴震, a Qing scholar of the Evidentiary Learning school 考證學, created an innovative school of thought, arguing that people and society should place great store on “the passions.” The Chinese scholars with whom Hong Daeyon communicated in written exchanges emphasized “the passions” as a sensibility for everyday life. Dai Zhen’s thought was representative of precisely this idea.

Hong Daeyon who at first criticized Chinese intellectuals for shedding tears in an “excess of passion,” was in the end himself unable to restrain his passions and ended up in tears. After returning home, Hong Daeyon composed the *Ganjeondong pildam* and those who read it were affected emotionally. It was precisely figures such as Bak Jiwon 朴趾源, I Deokmu 李德懋, and Bak Jega 朴齊家 who belonged to the Bukhakpa 北學派 who were those who had become “men of passion” on the basis of their international experience.