

田中江南の投壺復興——徂徠学のゆくえ——

高山大毅

一 はじめに

荻生徂徠が「道」とは第一に礼楽を指すと説いて以来、「吠声ノ徒、辨へ知ラズシテ、礼楽礼楽トイヒテ、一生ヲ送ル」と揶揄されるまで、礼楽への関心は高まった。だが、それは大きな矛盾を孕んでいた。徂徠学において礼楽は「民ヲ安ンズル道具」とされる。しかし、礼楽が制定されていないにも関わらず、日本は「泰平」を謳歌していた。

この「泰平」の世に礼楽を学ぶ意義は果たしてあるのか——徂徠学者はこの問題に悩まされた。服部南郭のようにその無用を知らながらも、三礼の研究に励む者もいた。あるいは、山縣周南のように、「安知礼楽不興於今日而興於後世（安んぞ礼楽今日興らずして後世興るを知らんや）」と語り、「伝先王之道、詔後世（先王の道を伝へ、後世に詔ぐ）」ことに意義を見出す者もいた。さらには太宰春臺の孫弟子に当たたる山縣大武のように、礼楽なき統治による偽りの「泰平」を呪詛する者もいた。

しかし、中にはこの矛盾を解消し（解決とはいえないかもしれな

いが）、徂徠学の礼楽論を活用して、「泰平」の世を生き抜こうとした者もいた。本稿の主人公、田中江南その人である。

二 「投壺先生」田中江南

田中江南（享保十三年（一七二八）〜安永十年（一七八一））は、名は応清（清、菊満）、字は子纓、通称は三郎右衛門という。師の宇留野三朶花の養子となり、宇留野漸齋と称していた時期もある。常陸国府中及び水戸に滞在した時には、並木（列樹）姓を名乗り、晩年は高島姓であった。父、高島升見は、土浦の大名土屋政直に仕えた医者である。

江南は多くの学者に師事した。菅野兼山の会輔堂で「性理の道」を学び、宇留野三朶花に就いて「舜水先生の風を恋ひ」、また森東郭に従って「林門の教を聴き」、十四歳の時に初めて大内熊耳から「徂来の説く所の古学を聞き」、その後、平野金華・岡井嶮州・岡田彦山・服部南郭・太宰春臺ら徂徠学派の門に出入した（『漫筆』）。江南が若い頃に仕えた守山の大名松平頼寛も徂徠学を尊崇してお

り、彼の思想に最も深い影響を与えたのは徂徠学である。

「投壺先生」とも呼ばれたように、江南は投壺を復興したことで明和年間に一躍名を馳せた。明和九年刊の『江戸儒医評判記』経学家の部に「田中三郎右衛門」の名が見え（上々吉の四面白抜き）、^(九)「久しうすたりた投壺の制の仕出しは御発明て御座ります」とある。

投壺は、古代中国の遊戯であり、儀礼である。壺に向かつて矢を投げ、矢の入った位置で得点を競う。その儀節は、『礼記』投壺や『大戴礼』投壺に見え、『春秋左氏伝』昭公伝十二年には晋侯と齊侯との宴で投壺がなされた記事がある。中国では通俗化しつつも清代に至るまで行われた。司馬光の撰した『投壺新格』は『事文類聚』や『説郛』などに載録され、以後の投壺に大きな影響を与えている。

近世以前の日本での投壺受容は不明な点が多い。正倉院には投壺の壺と矢とが伝存しているものの、奈良時代から平安時代にかけて投壺を行った記録はほとんどない。大江匡衡『江吏部集』の「述懐詩百韻」には、「困碁厭坐隠、投壺罷般還（困碁は坐隠を厭ひ、投壺は般還を罷む）」とあるが、文飾なのか事実なのか判然としない（江南は事実と見る（『説』「大東投壺説」）。ただ、藤原道憲『本朝世紀』には、康治元年、鳥羽上皇が正倉院を開封した際、藤原道憲（後の信西）以外誰も、投壺の壺と矢とが何の道具であるか分かんかったとある。この話から、平安時代末に投壺が遊ばれていなかったのは確実といえる。

江戸時代に入ると、投壺に関心を持つ人々が現れる。江南の言によれば、徳川光圀もその一人である。また、「深見倚齋」（高頤齋のことか）は投壺を実演して「果官」（將軍）の称美を受け、そこで「林門の子弟」は投壺を研究し、「文雅好事の王孫公子」に伝授

した。しかし、「侈靡の世に質素の伎なれば好む人も少なく」、自ずと廃れたという（『漫筆』）。これ以外にも散発的な投壺再現の試みはあったに違いない。

投壺の詳細を解説した最も早い江戸期の著作は大枝流芳『雅遊漫録』（宝暦十三年刊）である。大枝流芳（岩田信安）は、香道家として著名な大坂の文人である。『雅遊漫録』は文房四宝から音楽・貝合に至る様々な「雅遊」を絵入りで紹介する。その中には、司馬光『投壺新格』に基づいた投壺の説明が見える。流芳も投壺の普及を目指したが、それはかなわなかった。流芳の後を受け、都賀庭鐘の子、都賀大陸は、明和六年に『投壺今格』を刊行している。江南はこの流芳系統の投壺に対抗意識を持っていたと推測される。

江南は投壺研究のために諸国を遊歴した後、明和四年に、「東叡山下」に投壺の学場である甘谷園を開き、投壺の教授を始める（『漫筆』。曲亭馬琴の『著作堂雜記』には、「江戸にて投壺の流行のはしめは八町堀に江南先生と申なま学者有之。平賀源内（鳩溪）なども参り投壺いたし候（『中略』）○当年大流行にて鳩溪なども権門の出会と入門と見え申候き」とある。馬琴によれば、平賀源内も江南のもとで投壺を学んだのである。わずか二年ばかりの期間とはいえ、「甚ダヒロマリテ、諸侯方ニテモ此術ヲ専行レタリ」という成功を江南は収めた。投壺に関心を持った「諸侯」の中に姫路の大名酒井忠恭がいる。江南は彼に招かれ、家中に投壺を伝授した。

明和七年に江南は京へ旅立つ。甘谷園が火災に遭い、窮乏したことが理由のようである。安永八年からは岡山で医を業とするようになり、安永十年正月、その地で卒した。享年五十四歳（『墓碑』）。

江南の思想を理解する上で鍵となるのは、江戸中期の儒者を取り

巻く状況である。高尚な趣味として漢詩文は流行する一方で、儒学の社会的威信はいまだ低く、儒者も無用者視されていた。学問を修めても、大名家に新たに登用される可能性は滅多にない。大名に仕える御儒者の職も世襲であることが少なくなかった。新規採用の機会は稀である（異姓であろうと御儒者の家の養子になるのは一つの解決策である）。出仕を諦め、町儒者で生計を立てる手もある。だが、そうになると、門弟（と彼らの納める束脩の）多寡に振り回される日々が始まる。講説だけで不足の場合は、書画の潤筆料などの副収入が頼みである。さらに、儒者市場の競争を勝ち抜くため、他の儒者との差異化も図らなくてはならない。

尾崎鳩居『鳩居語』には、明らかに江南を指す「投壺之制（投壺の制）」を「新定」した「儒生」の話が見える。その「儒生」は、「先生堂堂鴻儒、如何為俳優之事（先生 堂堂たる鴻儒、如何ぞ俳優の事を為す）」と問われたのに対し、次のように答えている。

子誠鄙人也。夫以儒教人乎。亦鬻儒耳。均之商賈也。其儒則利少。孰与倡伎之多。

子は誠に鄙人なり。夫れ儒を以て人を教へんか。亦た儒を鬻ぐのみ。均しくは之商賈なり。其の儒たるは則ち利少く、倡伎の多きに孰与ぞ。

この話は、江南を非難する意図から脚色されている可能性が高い。しかし、投壺復興の重要な一面を明らかにしている。遊びと礼法とが融合した芸道は蹴鞠や香道など多くある。それら芸道の顧客層を

投壺という（新商品）ならば取り込めると江南も考えていたであろう。江南には、甘谷園を開くに当たり、編み笠をかぶって昌平橋で宣伝の刷り物を配ったという話も伝わっている。

三 投壺復興

江南の言によれば、彼が本格的に投壺復興を志したのは、松平頼寛の命を受けてからである（『漫筆』に、延享四年三月中旬、江南二十歳の時とある）。松平頼寛の命の内容は、『投壺説』及び『優游社漫筆』、『投壺新格附儀節』附言に見える。これらは、江南自身の考えが投影され、「遺命」の忠実な記録ではないとしてもしる、それゆえに「投壺復興の基本指針が明確に示されている。ここでは『投壺説』から「遺命」の全文を引用する。

投壺は古礼にして、君子人の伎態也。聖人の教とし玉ふ藝と云ふは六藝と云て、投壺は射藝也。射は今の世に盛也と云へとも此投壺は伝らず。蹴鞠は藝事の上位なれとも、投壺は其本礼なれば蹴鞠にも肩を比ふへきことならんか。我先君西山公此道を識らせ玉ひ、常に舜水先生・心越禪師と論定まし／＼置れつる事もあるなれば、寡人も此伎を世に弘めんと思惟せること久しかりしか、事多く命する人無くて已ぬ。幸汝其由縁あるなれば、汝に是を命する間、群書を探て此道を研究し、永く世の君子に伝へよ。是一世の大業、復古の盛事也。扱礼儀に於ては国家の風俗に従ひ、我国の礼儀に損益し、易簡行るゝやふに沿革すへし。努唐の風俗を為すへからず。且今の世の士

君子の遊は淨瑠璃・三弦・人形・雜劇（しはい）の真似等のみを事とす。是に学問礼義を勧めたりとて其風移るへきにあらず。然らば投壺様の風流なるを以て代るにあらざれば能す。然れば其投壺も礼記通（とおり）の質（ちつ）直（ちよく）なることにては興無くて趣も少かるへく間、六朝以下の美麗花艷（りつはなざか）なる戯を思惟し伝へ弘めよ（『説』「上某君書」）。

次の四点に要約できる。①投壺は「古礼」で蹴鞠に匹敵する格の高い「藝事」である。②「西山公」すなわち徳川光圀は、朱舜水や東臯心越と協力して投壺を再興しようとしており、頼寛自身もかねてから再興を考えていた。③復興の際には、中国ではなく、日本の「風俗」に従い「損益」する。④華麗な「投壺」を普及させることで、「淨瑠璃・三弦・人形・雜劇（しはい）の真似」などの当代の「士君子」の悪しき遊びを改める。

本稿では、思想的な観点から見て興味深い③と④の説について検討する。

（一）投壺礼の「損益」

「国家の風俗」に従い、礼を「損益」する——この説自体は平凡である。同様の主張は中国においても繰り返し説かれてきた。重要なのは「損益」の基準を示す論理といえる。ただ、注意しなくてはならないのは、礼の「損益」をめぐる一般的な問題関心に加え、「唐の風俗」に做った投壺復興の試みが実際にあり、それへの批判が江南の議論の背景に存在することである。

投壺の師として江南を招聘した姫路の大名酒井忠恭は、江南の教

えを乞う以前に、投壺を行ってみたことがあった。

先年、一儒者の投壺礼を為んと云し人を招て、其事を執行ひしに、其人の教る所、投壺篇に陳皓（ちんごう）か註説を用ひ、司馬温公の投壺新格儀説、夷門広膺等の諸説を用ひ、能舞台を堂とし、華瓶を壺とし、竹箭の羽有を以て籌とし、樂は明樂を用ひ、言語は皆華音にし、服は明の深衣を服して行ふに人失笑して礼正しからず（『漫筆』）。

「明樂」・「明服」・「華音」の使用に注目したい。忠恭は鉅鹿魏氏の伝える明樂を熱心に保護していた。鉅鹿魏氏は、明清鼎革期に中国から長崎に渡り、四代の魏君山（魏皓、鉅鹿（おほが）民部）は京に上つて、家伝の明樂の教授を始めた。^{（二四）}明樂の演奏の際には、樂師や舞童は明服をまとい、詩詞は「華音」で歌う。忠恭が初めに試みた投壺は魏氏明樂を踏まえている。江南はこの種の中国趣味とも対峙していた。

江南の「損益」論の基本線は次のようなものである。

夏・殷・周の三代から既に王朝ごとに礼樂は異なっており、「古法」は中国でも「後世の人情に合兼る」ため、歴代王朝は礼樂を「損益」して、「当世に行るるやふにと礼樂は制作」された。「我邦の朝廷の礼義」は、もとは「唐典」を模倣したものであったが、「武家一統の世」になつてからは、「武家の礼義と云ふもの」が確立しており、その「法」に従わないのは、「国法に叛く罪人」であり、それを顧慮せず、勝手に礼を制定するのももつてのほかである。よつて「武家の礼義」に合致するように、投壺礼も「損益」しなくてはならない。^{（二五）}

「武家の礼義」に関して江南は、より詳しくは次のようにいう。

大抵聖人といふを知らんと欲せば、我国にては仁徳天皇、当代にては辱くも東照神君にてましまし玉ふ。此君の法こそ聖人の道なれば、此君の法に違ふは皆聖人の法に非ざるを知へし。是を以て我教へ施す投壺は皆、神君の立置せ玉ふ礼儀に従て損益し、古の唐の法のみを用ひす。是先君（松平頼寛―引用者注）の微意の存する所に依てなり（『漫筆』）。

この「聖人の道」に関する江南の説は徂徠学を基礎としている。

徂徠は、「所謂聖人ト云ハ、開国ノ君ノ、ヨク未来ヲ鑑ガミ、礼楽制度ニ弊少キ様ニ工夫シテ、立玉ヲ称スルナリ」と説く。つまり「聖人」は完成された人格の謂いではなく、卓越した「礼楽制度」の設計者を指す。徂徠の考えでは、徳川王朝の創始者たる「神祖」家康は、統治技術に対する深い理解を持っていたが、本格的な「制度」を立てる前に「御他界」した。よって、「神祖」家康を「聖人」と呼ぶことはできない。しかし、徂徠の弟子の山縣周南などは、家康を「聖人」とほとんど同一視している。

扱も神祖は聖智にてまし／＼けん。御一生の事業、天下を治め給ひつる事は、凡慮の及ぶ所に非ず。《中略》戦国暴虐の風俗を文化溫柔に移し、永き太平を基ひし給はんとの神慮にて在ましけん、今更尊く覚ゆる中にも有難きは、大坂の役御上洛の時、さしも干戈騒擾の中なるに、朝家秘府の御記録を請下し、又廷臣故家の典籍など多く召て、終夜故実を沙汰し法令を定め

給ふといへり。げにも天下を保ち給ふべき王者の御器量にて在ます。其御験にや、天下の大法悉く図に当り、今百年に踰れども、国体のつり合よく、盤石の固めあり。学問日に開けて、君子夫子五倫の正きこと前古に越たり。中華朝鮮も及ばず。

もつとも周南も、「上下貴賤」に対応した住居衣服などの「制度」は未整備であると見ている。江南は、このような議論をより推し進め、「東照神君」は「礼儀」を制定しており、「聖人」とであると主張するのである。

また、徂徠によれば、「道」とは、「聖人」が立てた「安民」（「安天下」）のための諸制度の総称で、「殷之道（殷の道）・周之道（周の道）」というように王朝単位で時代状況に合わせ更新される。よって、「神君」が「礼楽制度」を定めたという前提に立てば、当代の「法」を「聖人の道」と呼ぶことは別段奇妙なことではない。さらに当代の「法」が現に天下に安寧をもたらしていることを考えれば、一層筋の通った見解であるといえよう。江南は徂徠同様、「聖人の道」を「天下を治むる道」と理解し、くわえて、「方今昇平二百年、民戸肩を忘れ、途に遺たるを拾わず、唐土天竺四夷八蛮の国におゐても、如是太平は夏殷周の三代にもあらしと思ひ侍る」という認識に立っていた（『説』「君子者宜為投壺説」）。

ちなみに、徂徠学派と親しかった公儀の奥坊主、成島錦江も、「徂徠先生辯道の趣」で「道は聖々相承て治国安民のために立給ふ事」であると説いた上で、次のように述べている。

我日本礼あらずと思へるは儒子其見聞に狃て察せざる者也。礼

隠然として、今に行はるゝ所法とのみ思へるは謬れり。所謂礼は文とも道とも古にいへれば、今の御大法と称せる所古の礼としるべし。

徂徠の議論を江南のような方向に敷衍するのは、一定の説得力を持った選択肢だったのである。

江南は、当代の「礼儀」に合致するように投壺礼を全面的に再構成する。投壺の際に明服をまとうのは衣冠の制に違反しているので、現今の礼制に従って袴と素袍を用いる。また、江南は「宮室」の制の違いを重視し、中国の家屋のように「磚土間」ではない、畳敷きの日本の家屋に合わせて、礼の所作を改定している。

これまで見てきた議論からいって、江南が投壺礼での「唐音」使用に否定的なのは容易に想像できるであろう。「言語は人の自然の音声にて生得の俛に非されはなしかた」く、元来「唐人の言語を聞き取るへき為」に学ぶ「唐音」を、日本人同士で用いても意味がないと江南はいう（『漫筆』）。さらに江南は、「受妙院家の古音に達せし人」（未詳）の語った次のような説を採用する。

此漢音呉音は響こそ違へ、古時^{イニシヘ}中華に在りし人黄備公等の伝られし音なれば、真の華音也。今の唐人の音は皆夷狄の音の入訛^{ナマリ}し物なれば真音に非ず。然るを我国の善なる音を知らずして、其夷狄の音を学ぶは謬の甚しき也（『漫筆』）。

これは「唐音」（華音）への根本的な懐疑であり、批判である。江戸期の「唐音」学習をめぐる議論は、「音読」対「訓読」とい

う単純な図式で整理できるものではない。語彙の変化や助辞の増加といった古代中国語と当時の中国語の差異は夙に認識されていた。

また、音韻についても、「夷狄」の侵入によって変化が生じていることを太宰春臺は指摘している。しかも、長崎に来航する「唐人」の話す言語は一樣ではなかった。杭州音・福州音・南京音など複数の「唐音」が伝わっていた。このうちどれが「正音」なのかが、当然問題になる。春臺に師事した無相文雄は、『韻鏡』など「唐宋正律韻書（唐宋正律の韻書）」と比較した結果、「官話」（南京音）よりも杭州音の方が「正音」に近いと判定し、その上で杭州音の「不正」な点を数百年前の唐宋の韻書にしたがい改正した。文雄は、当代の中国語に満足せず、古典中国語の音韻体系を自らの基準で復元しようとしたのである。

文雄らは「唐音」学習の重要性を力説したが、彼らが読誦の際に用いたのは、中国のどの地方でも使用されていない、理念的な「正音」であった。「訓読」せず直読する点では、これも一つの「音読」論といえるものの、「訓読」に対して現代中国語標準音による漢文学習を説く類の「音読」論とは異なる。江南は「素読には古の呉漢の本音を攷へ、四声音韻を正しくして直下に誦読せしめ、今音の訛を反し、俗華音の胡説を黜け」た。この論は、「唐音」（華音）学習を批判しているが、「本音」の復元を求める点では文雄らに近いのである。

音楽に関しては当初江南は、魏氏明楽を採用していた。しかし、最終的には彼なりに復元した「唐宋の古楽」に改定している。歌は「朗詠」のように「漢音」で「直読」するようにした（『漫筆』）。最後の楽の改定を除けば、投壺の「損益」は「姫路侯」の「論定」

を経た上で行われた。これは、「其唐の礼を改め我国の風俗に損益仕候事新に礼を制候に似申候。私体の損益恐多く御座候」(『説』「上某君書」)という理由からである。徂徠学的な見地からいえば、本来礼の制作は「聖人」の後継者―すなわち公儀―の命で行われるのが理想的である。それが無理ならば、せめて大名の「論定」を仰ぐとうと江南は考えたのである。

以上見てきた江南の「損益」論は、徂徠学の礼楽論の一つの展開と位置付けることが出来る。徂徠は、礼楽を「安民」を達成する様々な統治技術の統体と捉え、それを形而上の本質に還元することを否定する。この発想を突き詰めれば、たとえ中国の礼制とは無縁の制度であっても、「安民」を実現できれば、「礼楽」―引いては「道」―と認定し得ることになる。実際、「聖人の道」の機能的代替物は世界に多数発見されていた。山縣周南の弟子の瀧鶴臺は、「婆羅門法」・「天主教」・「回回教」・「囉嘛法」(ラマ教)をその例に挙げている。

宇宙之大、邦域之多如此。而其国各有其国之道、而国治民安也。乾毒有婆羅門法、与积氏之道并行。西洋有天主教。其他如回回教囉嘛法者、諸国或皆有之。夫作者七人、皆開国之君也。継天立極者也。立利用厚生之道、立成徳之道、皆所以代天安民也。国治民安、又復何求。何必中国之独貴而夷教之可廢乎。

宇宙の大なる、邦域の多き此の如し。而して其の国 各々其の国の道有りて、国 治まり民 安し。乾毒は婆羅門の法有りて積氏の道と並び行はる。西洋は天主教有り。其他回回教・囉嘛

法の如き者、諸国或いは皆之有り。夫れ作者は七人、皆開国の君なり。天に継ぎ極を立つる者なり。利用厚生之道を立て、成徳の道を立てるは、皆天に代はり民を安んずる所以なり。国治まり民安くば、又復た何をか求めん。何ぞ必ずしも中国の独り貴くして夷教の廢す可けんや。

翻つて日本の「泰平」を考えれば、江南がいうように「東照神君」の「法」を「聖人の道」と見做すことも可能である。この論理にしたがえば、明朝の礼楽など顧慮する必要はなくなる。むしろ、その影響を斥けることが、孔子を含む古の君子たちの礼楽観に合致することになる。なぜなら、彼らはその時代の礼制を厳格に守っていたのだから。江南の「損益」は、投壺礼の和様化に見えるかもしれない。しかし、当人の意識においてはこれこそが真の「復古」なのである。

ただし、このような議論には次のような疑問が起ころう。そもそも現今の礼制で十分な統治が実現しているのに、さらに投壺を付け加える必要があるのだろうか―と。もつともな疑問である。江南は、当代の礼制に完全に満足していたわけではない。それには対応できていない問題が存在すると見ていた。松平頼寛の命にあつた「淨瑠璃・三弦・人形・雜劇の真似」などの良からぬ遊興の問題である。

(二) 投壺と遊興

遊興の問題についても徂徠に遡つて考える必要がある。徂徠はこの問題にしばしば言及した。たとえば、『徂来先生答問書』の中で、親の仏道信仰を改めさせたいと考える弟子に対し、徂徠は次のよう

に述べている。

「仏法」は「一人の身心を治め」るもので、「国家を平治する大道」たる「聖人の道」からすれば敵視するに足らない。老人は友人も減り、「無聊」なので、「棋・象戯・双六」や「寺参・談義参」・「念仏」がなければ、「寂寥」は慰めがたい。「寂寥」は統治の観点から見ても危険である。

孔子は博奕もやむに賢れりと被仰候。人は只ひまにてあらぬ物にて候。ひまにて居候へば、さびしきまゝに種々之悪敷事出来候物に候故、孔子も如此被仰候事、聖人は人情をよく御存知候故に候。此所より御見ひらき候はば、天下国家を治め候事も、掌に運らすごとく可有御座候。

右に見える「博奕もやむに賢れり」とは、『論語』陽貨に見える語である。『集註』は、「博奕」をせよと教えたのではなく、「無所用心之不可（心を用ふる所無きの不可）」を強調して説いたのだと解する。これに対し、『論語徴』は馬融の「為其無所扱楽、善生淫欲（其の抛りて楽しむ所無く、善く淫欲を生ずる為なり）」という説を高く評価する。徂徠は、「淫欲」の制禦に「双陸格五」・「囲碁」などの娯楽が有効であるという方向で本章を解釈するのである。さらに徂徠はいう。「孔子可謂善識人情已。礼楽之教、亦有此意（孔子は善く人情を識ると謂ふ可きのみ。礼楽の教も、亦た此の意有り）」と。これは『答問書』の「此所より御見ひらき候はば、天下国家を治め候事も、掌に運らすごとく可有御座候」と対応している。「礼楽」は一面では、「ひまにてあらぬ」人々を秩序の中へ馴致

する巨大な消閑の具なのである。「礼楽」だけではない。「孝悌忠信」などの徳目もそうである。

茶湯・立花・棋・象戯・蹴鞠之類は無益なる事に候へ共、是をするはやむに勝れりと申事の有之候。惣じて人はたゞあらぬ物にて候。心のよせ所なければ悪事をする物にて候故、少量なる人は孝悌忠信にて候。其外之儀は好みに任せ候事に候。

「孝悌」について徂徠は、言語による教誨ではなく、「大学」で行われる養老礼などを通じて人々に浸透していたと見る。徂徠の『大学解』の説によれば、養老礼は、君主が身分の低い老人にかしづく儀礼である。儀式が行われる「学宮」は、周囲に池がめぐらされ、その外側は民の観覧席になっている。楽舞を伴う「養老礼」は「粹美之極（粹美の極）」である。徂徠は「礼」の「美」について次のように語る。

礼者、務美焉者也。民之性、美則効之。是以不待禁令而行。及其久也、習以成俗。民以為固然。是先王之道、所以易易也。

礼は、美に務むる者なり。民の性、美なれば則ち之に効ふ。是を以て禁令を待たずして行はる。其の久しきに及ぶや、習ひて以て俗を成す。民以て固より然りと為す。是れ先王の道、易易たる所以なり。

人々は礼の「美」に魅了され、それを模倣する。徂徠の解釈にした

がえば、「養老札」は「ひまにてあらぬ」民のための壮麗な見世物のようにも見える―礼楽の制作は、どこか遊技場の設計めいている。

このような徂徠の議論を踏まえれば、徂徠が「遊女・野郎」を厳しく統制しようとしたのも領けよう。華やかな色町と芝居とは人々を惹きつけ、「傾城・野郎のまね」は流行していた。「美」によって人々を模倣へ導く「礼楽」の仕掛けは、二つの悪場所でもしる機能していた。^(五二)この点において芝居や遊郭と「礼楽」とは、競合関係にあったのである。

田中江南は、徂徠の問題意識を受け継ぎ、この競合に勝利しようとしたといえる。^(五二)

『優游社漫筆』によれば、投壺復興を命じた松平頼寛は「人安間にて暮されぬものなれば何そ之（「勾探非人の真似浄瑠璃三弦操」を指す―引用者注）に換るの遊戯もあるへし」（『漫筆』）と思索し、投壺復興を思い立った。また、江南は投壺の効用を列挙した中で次のようにいう。

人として、徒然居るは大にやらぬ事にて、まきれると云ふ道
具なくしては、不善の情出るもの也。故に孔子も暮象戯双陸
も、何もせずに居よりは賢りなるへしと教玉へり。後生嫌の
老男女、游流の子弟など此伎を為んは、苟にも聖人の教に
向ひ、心も不善に至らず、身を治るの一助ならん（『説』「投
壺可乎修養説」）。

「後生嫌（仏道信仰嫌い―引用者注）の老男女」は、徂徠の「仏

法」をめぐる論を受けたものである。

歌舞伎や三味線などの悪しき娯楽に打ち勝つには、「質直」一辺倒では駄目で、「美麗花艶」なる投壺を制作しなくてはならない―というのが頼寛の「遺命」である。この課題に取り組んだ江南は、「婦人」向けの投壺式に加え、「妓女」向けの投壺式まで制作している。「妓女」は「詩を作、歌を唱ひ、楽を奏し、舞を舞ひ、風流の者なれば、誠に好色の外の一色にして、遊宴の座には賞玩すべきもの」（『説』「妓女投壺之説」）であると江南はいう。大名家の外交官である留守居役の会合にも芸妓が呼ばれていた時代である。^(五三)彼女たちが投壺を行うようになれば、その波及効果は大きい。江南は、「妓女」の投壺のために専用の楽舞まで定めている（『説』「妓女投壺之説」）。

女性向け投壺式の作成に当たり、江南は香道を参考にしている。香道が投壺に起源すると江南は考えていたからである。香道では、香を聞き分け、その当否を競う際に、得点表示のため「盤物」と呼ばれる小道具を用いることがある。たとえば、競馬香では馬と騎手のミニチュアが得点ごとに盤の上を前進する。吉野竜田香では桜花と紅葉、矢数香では矢のミニチュアが用いられる。これと類似した得点表示法が、投壺の書である『醉翁戲事』などの書に見え、これを「戯曲」と称する。

戯曲と云ふは今の香道の盤物の如し。其始投壺篇の立馬の法に本つきて設くる所、石崇か婦女の投壺に馬は立へからずと花を樹たるより、始めて競駟は駟馬の車は走し邀旗は東西の旗を合して駆逐し、鬪麗華は花を鬪せて負たる人の花を取

など、皆香道の本として取たる所なり（『説』「投壺諸技百法之説」）。

江南は、「一際華美なる構投戯曲百章を撰み、少しく損益をなし、十冊とし、婦人投壺花濃園と題目教しへ授」けた（『説』「婦女投壺之説」）。

これに加え江南は、香道などの芸道から、教授体制の編成を学んだと考えられる。江南の活動した十八世紀後半は、諸芸道で「家元制度」が確立された時期に当たる。

従来、芸道では、免許皆伝を受けた人物は、自らの門弟に免許皆伝を与えることが可能だった。つまり、皆伝とともに免状発行権も弟子に授与されていた（完全相伝）。しかし、十八世紀になると、弟子には教授権のみを与え、免状発行権は家元が独占する伝授体系が現れる（不完全相伝）。これによって、門流の拡大と分派の抑制がともに可能になった。このような伝授体系を根幹とする組織体を「家元制度」と呼ぶ。多くの流儀において「家元制度」の確立とともに、教授階梯の整備が行われている。傘下の門人組織を一元的に管理し、免状を発給するためには、教授階梯の制度化が不可欠だからである。江南が若い頃入門した香道志野流は、享保年間には既に、八段階の教授階梯を採用しているのが確認されている。

江南は、このような芸道の動きを視野に入れながら、投壺の門流組織を編成していった。彼は「十九則・十二及第・二十階・八位次」の教授階梯を設け、十一則・四第・傑手階・長者下座以上の者に「指南免許」を与えている。最高位に至ると「印可」（皆伝）を与えるようであるが、「印可」に免状発行権の付与が伴っていたかについ

ては言及がない。よって江南の投壺が「家元制度」を備えていたかは不明である。ただし、十二回もの試験に及第し、皆伝を受けるのは一般の門弟には至難の業であったと思われる。仮に投壺が順調に継承されたとしたとしても、皆伝者は江南の子孫にほぼ限られることになったであろう。江南の子、菊輔は十歳で投壺の指南に当たっている。おそらく、彼が二代目家元となり、一門を統率する予定だったと推測される。

このような儒学の礼楽と「家元制度」との融合は、奇妙に見えるかもしれない。しかし、現在も存続していることから分かるように、「家元制度」は強靱である。免状料が大きな収入源となっていたため、庇護者の支援に依存せずに済み、また「名取」といった中間教授者を有するため、効率的に新規入門者を獲得できる。さらに、幾重もの教授階梯を経ることで、門人の向上心は変革ではなく、式法の遵守へと馴致される。今日の目から見れば種々問題はあるとしても、「家元制度」は、非常に有効な芸道普及の戦略である。投壺が歌舞伎や三味線に取って代わるために、江南が「家元制度」を参考したのは、彼の炯眼を示すものと理解すべきであろう。

四 おわりに

礼楽の体系と近世日本社会との接合点を考えた場合、江南のように遊戯と社交の領域を選ぶのは妥当だったのではなからうか。そもそも近世日本においては、儒学自体が多分に遊芸の一種と見做されており、文人的な交遊への参与が学問の大きな魅力だった。

江南は江戸を離れた後、伊勢に立ち寄った。その際、宇治の林崎

文庫を立て直すため、文庫に「学校」を附設する提案を伊勢内宮権禰宜荒木田尚賢にしている（実現には至らなかった）。その中で、各地の学問所が「寂寥」としている理由を次のように述べる。

当代の日本は「郡県」の制度でなく、科挙による人材登用もない。

また、学問抜きでも「御法度」などによって、「人倫」も維持されている。さらに、学問によって「徳行」の人が育っているわけではない。むしろ「学者」は「博識」を誇り、「高慢」で人柄が悪い。

よって、人々が学問に励まないのも「天理自然之世状人情」、つまり極めて当然のことである。それにも関わらず、「漢以後之風」の「学校」を建て、無理やりに子供に学問を教えても、効果が上がるわけがない。

そこで江南は、「其郷党の上下老少平生会合し遊戯候所」、つまり遊芸と寄合の拠点であった古代の「周の学校」を再興せよと説く。

周の学校と申は養老長幼の序を篤くし、人倫の道を教へ、六藝を相学候事故、日々の政治、家内の相談、一家親類一郷の朋友知人の寄合交接、礼儀札式を仕合て見、詩歌を作り、或はうたひ、楽を為し、舞を舞ひ、弓を射、馬に騎り、飲食を為して土地の老人を敬ひ、手習し、書物を読、不解事理非を討論し、勘定算用を考くらへ、土地の勘定等を打合せて勘弁し、其外何にても内に不在時は、此学校にて遊び話し、互に外の家へ往き来る事無之故、交遊に世話少く自由に稽古事の場所に無恐れ、童子八歳以上は始終此学校に被使在故、其習ひて智長し、不教に自然と才智長、眼耳開き、賢者と成、人々学校を厭ふ心無御座候。是古の聖道にて當時に相叶可申候事。

「学校」で社交と遊芸に励むことで人々の「智」と「才智」とが成長すると江南は主張するのである。江南は営利のためだけに礼の遊芸化を推し進めたのではない。彼は遊芸の積極的な意義を信じていたのである。

当時、各地の学問所は「寂寥」としていても、その外側では遊芸及び遊芸の一種としての学問は盛んであった。外聞のため、あるいは人付き合いのため、あるいははげだるい日常から飛翔するため、多くの人々が遊芸を楽しんだ。そのうちの幾人かは熱中の余り家業を捨てて、遊芸の師匠となった。その選択は時に親戚知友との深刻な葛藤を生んだ。有名無名の遊芸の師たちの苦難と栄光とが「文華」の「開け」を支えていた。江南はこのことを熟知していたのである。

彼はただの「泰平」の逸民ではなかった。「泰平」がもたらした洗練された趣味と社交の可能性に賭け、行動し、そして流寓のうちに生を終えたのである。

天明二年春正月六日、江南の小祥（一周忌）に当たり、かつての弟子たちが水戸で彼の霊を弔った。その一人の祭文には次のようである。

岡山千里、埋玉何丘。没形西海、帰神東阪。臨終顧余、其言也善。盛業所託、省己其覲。任重道遠、才薄力慳。感泣追慕、緬想輓転。

岡山千里にして、玉を何れの丘にか埋む。形を西海に没し、神を東阪に帰す。臨終に余を顧み、其の言や善し。盛業の託する

所、己を省みるに其れ覲たり。任重く道遠きに、才は薄く力は慳し。感泣追慕して、緬想輾転す。

江南から遺言を受けたこの弟子の名を立原方という。後に彰考館総裁となる立原翠軒である。翠軒のもとに藤田幽谷が弟子入りするのは、この翌々年、天明四年のことである。江南が水戸へ伝えた徂徠学は、いわゆる後期水戸学に深い影響を与えることになる。この後の「徂徠学のゆくえ」については稿を改めて論じることにした。

注

- (一) 尾藤二洲『正学指掌』(頼惟勤(校注)『徂徠学派』、日本思想大系第三十七巻、岩波書店、一九七二年)、三四五頁。
- (二) 荻生徂徠『大平策』(吉川幸次郎・丸山眞男・西田太一郎・辻達也(校注)『荻生徂徠』、日本思想大系第三十六巻、岩波書店、一九七三年)、四六七頁。
- (三) 徂徠学の挫折については、渡辺浩「「泰平」と「皇国」(同『東アジアの王権と思想』、東京大学出版会、一九九七年)及び同「無頼と放伐―徂徠学の崩壊」(同『日本政治思想史―十七〜十九世紀』、東京大学出版会、二〇一〇年)に詳しい。
- (四) 南郭の礼研究については、日野龍夫『服部南郭伝攷』(べりかん社、一九九九年)、三五九〜三六〇頁参照。
- (五) 山縣周南『講学日記』(早稲田大学図書館蔵)。
- (六) 山縣大式(著)・川浦玄智(訳註)『柳子新論』(岩波文庫、岩波書店、一九四三年)。とりわけ「正名」・「人文」・「文武」参照。
- (七) 田中江南に関する専論は、次の二つのみである。岡澤慶三郎「田中

江南の墓碑発見と其事蹟に就て」(『掃苔』第九巻第四号、東京名墓顕彰会、一九四〇年)、掛本勲夫「田中江南の林崎文庫改革意見書・「御文庫興隆愚案」」(『皇學館論叢』第二十六巻第一号、皇學館大學人文学会、一九九三年)。学会報告では、徳田武「投壺論の系譜」(日本近世文学会平成十七年度春季大会)の中で田中江南が取り上げられている。いずれも、本稿が主要な資料として用いる次の二つの著作は参照していない。

・田中江南『投壺説』(明和五年頃成立。京都大学附属図書館蔵。改訂の跡が生々しく残り、自筆本と推測される。以下、引用の際は『説』と略称)

・『優游社漫筆』(江南の弟子あるいは江南の著。明和四年から六年の間に成立か。写本。国立公文書館蔵。以下引用の際は『漫筆』と略称) この二書によって、江南の伝記事項はかなり増補できる。ただし、本稿はあくまで江南の投壺論を検討することにあるので、詳細な伝記研究は別の機会に譲る。

- (八) 本居宣長宛ての谷川士清の書簡(明和八年霜月五月)に「儒士投壺先生田中氏」とある(大野晋(編)『本居宣長全集』別巻三、筑摩書店、一九九三年)、三九八頁。
- (九) 『江戸儒医評林』、三才(中野三敏『江戸名物評判記』、岩波書店、一九八七年)。
- (一〇) 中国における投壺の歴史に関しては次の論考を参照。神田喜一郎「遊戯具「投壺」について」(東方学術協会『正倉院文化』、大八洲出版株式会社、一九四八年)、張永・鄧麗星「中国古代投壺発展盛衰校証」(『王林師範学院学報(自然科学)』第二十八巻第五期、二〇〇七年)。
- (一一) 正倉院の投壺具については、飯田剛彦「投壺／投壺矢」(米田雄介・杉本一樹(編著)『正倉院美術館ザ・ベストコレクション』、講談社、二〇〇九年)と米田雄介『奇蹟の正倉院宝物―シルクロードの終着駅』

- (一) 角川選書四七八、角川学芸出版、二〇一〇年) 参照。『投壺説』「大東投壺説」に「南都東大寺の宝物に投壺の壺矢あり」とあり、江南も正倉院の投壺具について知っていた。江南の投壺研究の水準が侮れないことはこの一例からも分かる。
- (二) 大江匡衡『江吏部集』巻中(塙保己一(編)『群書類従』第九輯(訂正第三版)、続群書類従完成会、一九六〇年)、二二二頁。
- (三) 藤原道憲『本朝世紀』(黒板勝美(編)『新訂増補国史大系』第九巻、吉川弘文館、一九三三年)、三七二頁。
- (四) 大枝流芳については、翠川文子「大枝流芳(岩田信安)小考」(『川村学園女子大学研究紀要』第十五巻二号、川村学園女子大学、二〇〇四年)に詳しい。
- (五) 大枝流芳『雅遊漫録』(日本随筆大成編輯部『日本随筆大成』第二期二三、吉川弘文館、一九七四年)、三六二〜三七三頁。
- (六) 『投壺今格』(明和六年刊、園部町教育委員会(小出文庫)蔵)の跋には、「昔日有大枝翁者、欲張此技。而未得其志(昔日大枝翁なる者有り、此の技を張らんと欲す。而れども未だ其の志を得ず)」とある。都賀庭鐘は流芳の「旧識」で、『雅遊漫録』の序を撰するだけでなく、校正も行っている(『雅遊漫録』、二五五〜二五六頁)。大陸が流芳の試みを念頭に置いて『投壺今格』を著したのは確実である。
- (七) 江南は投壺の盤物を用いる組香「投壺香」を作った人物を厳しく批判する(『説』「嗅香伎本於投壺起之説」)。大枝流芳は『香道秋の光』(享保十八年刊、東京大学総合図書館蔵)で「投壺香」を新たに制している(下巻一、二四ウ〜二七ウ)。
- (八) 木村黙老『続聞まゝの記』辰集利(天理図書館蔵)に抄録されている。
- (九) 岡野逢原『逢原記聞』(多治比郁夫・中野三敏校注『当代江戸百化物在津紀事 仮名世説』(新日本古典文学大系第九十七巻、岩波書店、二〇〇〇年)、一七二頁)。
- (一〇) 儒者の境遇については渡辺浩「儒学史の異同の一解釈」・「儒者・讀書人・両班」(前掲『東アジアの王権と思想』)に詳しい。
- (一一) 中島棕隠『太平新曲』の「嘲木葉儒者」は、このような儒者の「世渡」と「内証」とを活写している(日野龍夫・高橋圭一(編)『太平楽府他―江戸狂詩の世界』(東洋文庫五三八、平凡社、一九九一年)、一〇〇〜一〇四頁)。
- (一二) 尾崎鳩居『鳩居語』(関義一郎(編)『続統日本儒林叢書』、東洋図書刊行会、一九三六年)、六頁。
- (一三) 前掲『逢原記聞』、一七二頁。
- (一四) 魏氏明楽については、坂田進一「魏氏明楽―江戸文人音楽の中の一ひと・ふね・ころろ」(中国書店、二〇〇九年)、中尾友香梨「江戸文人と明清楽」(汲古書院、二〇一〇年)参照。
- (一五) 「礼義の事の委細なるは堯舜の代に始めて立られしなれば、其聖作にて善なるへきを夏は夏の世の礼、殷は殷の代の礼、周は周の代の礼と損益して、当世に用ひ玉ひしにて察し玉へ。唐土にて唐の古を師とするなれば、漢代も唐宋も皆古礼の通に為すへき事なれども、如何に唐にても古法は後世の人情に合兼る故、皆其法を損益して当世に行るゝやふにと礼楽は制作し用ひ行ぬ。我邦の朝廷の礼義は唐典を写させられしと云へとも、堂上の事は須臾さし置き、武家一統の御代となりては武家の礼義と云ふもの出来て、諸侯大夫士庶人までも其風俗に従ひ行けは、今其法に従すしては、国法に叛く罪人たるへし。況や下として其法を改め制すへき理なし」(『漫筆』)。
- (一六) 荻生徂徠『大平策』(前掲『荻生徂徠』)、四五九頁。
- (一七) 同書、四七五頁。
- (一八) 荻生徂徠『政談』(辻達也(校注)『政談』、岩波文庫、岩波書店、一

- 九八七年)、九〇頁及び九九〜一〇〇頁。
- (三九) 山縣周南『周南先生為学初問』(井上哲次郎・蟹江義丸(編)『日本倫理彙編』第六卷、育成会、一九〇八年)、三四三〜三四四頁。
- (四〇) 同書、三四五〜三四七頁。
- (四一) ちなみに、仁徳天皇のついでには「開国の君」ではないが、禹を思わせる治水事業と「民の竈はにぎはひにけり」で知られる仁政から「聖人」の例に挙げられたのである。徂徠は、漢字を導入した仁徳天皇は「其文之祖乎(其れ文の祖か)」と述べ、都を「中州」に定めたことと、その「揖譲之美、慈儉之徳(揖譲の美、慈儉の徳)」とを称讃する(荻生徂徠『忍尊帖』三ウ、甘雨亭叢書、早稲田大学図書館蔵)。ただし、江南が稀観の『忍尊帖』を参看できたかは不明である。
- (四二) 荻生徂徠『辨名』道1・2(前掲『荻生徂徠』、二二〇、二二一頁。
- (四三) 田中江南『江南陳言』(神宮文庫蔵)。
- (四四) 成島錦江(述授)『道解』(『芙蓉楼玉屑』所収、久保田啓一「川越市立図書館蔵『芙蓉玉屑』(下)―翻刻と解題」(『日本文学研究』第二十八号、梅光学院大学、一九九一年)、一〇〇頁。
- (四五) 同書、一〇二頁。
- (四六) 「我日本の国法も皆周礼の遺法、唐典の礼式に仍て制し玉へども、時制に随て亦損益あり。是亦其御代の国家の礼儀也。礼儀は上より立玉ふ道なれば、下として改め制すへき様なし。今の御代にても王庭の事は暫く置、嚴重の朝礼の外は上下を礼服と定させ玉ふ。法儀なれば君子者と云へども、私の礼には皆上下を以て礼服とし行ひ玉ふ。其所則礼義也」。「我国の宮室は我国の礼に従て作りし、宮室なれば、王庭の事は暫し置、其宮室に準じて制し玉へる、我国の礼に従て、跪坐して投壺せねはならぬ也」(『説』「損益投壺儀節説」)。
- (四七) 荻生徂徠『訳文筌蹄』「題言十則」(巻首、十二才〜十二ウ、(戸川芳郎・神田信夫(編)『荻生徂徠全集』第二巻、みすず書房、一九七四年)。
- (四八) 太宰春臺「磨光韻鏡序」(同『春臺先生紫芝園後稿』巻四、十四ウ〜十六ウ(小島康敬(編集・解説)『春臺先生紫芝園稿』、近世儒家文集集成第六巻、ベリカン社、一九八六年)。
- (四九) 無相文雄『三音正譌』巻上、十一ウ〜十二才(宝暦二年刊、東京大学総合図書館蔵)。「唐音」の「矯正」については湯沢質幸「文雄における韻鏡と唐音」(『筑波学院大学紀要』第五集、筑波学院大学、二〇一〇年)参照。
- (五〇) 列樹棠「六朝詩選俗訓附言」(田中江南(訓訳)・都留春雄・釜谷武志(校注)『六朝詩選俗訓』、東洋文庫六六六、平凡社、二〇〇〇年)、三九六頁。
- (五一) 「不佞又管見有りて領宮礼楽書に從て、近比唐宋の古楽を述て以て投壺の和容とす。其詳なる事は領宮礼楽書疏に之を辯す」(『説』「投壺須明楽和容之説」)。
- (五二) 荻生徂徠『辨名』礼2(前掲『荻生徂徠』、二二〇頁)及び高山大毅「高揚と不遇―徂徠学の核心」(『大航海』第六十七号、新書館、二〇〇八年)参照。
- (五三) 瀧鶴臺「朝鮮南秋月・成龍淵・元玄川 稟問教條附」(『鶴臺遺稿』巻十、十四才、安永七年刊、東京大学総合図書館蔵)。
- (五四) 江南には、「甚大酒放蕩ニテ、女形ノ狂言ナド上手ナリト云リ」という話が伝わる(前掲『逢原記聞』、一七二頁)。彼が悪しき遊興の排撃を本望に望んでいたか疑問視する向きもあるかもしれない。確かに江南がどこまで真剣であったかは不明である。しかし、田中菊輔『投壺指南』(明和七年刊、国会図書館蔵、菊輔は江南の子)巻末の「嗣出目錄」に『投壺説』の名が見えるように、彼の議論は公刊を予定したものであった。よって、少なくとも外面は自己の議論通りに振る舞うことを彼は強いられたはずであり、それを是認していたに違いない。また、都賀大陸『投壺今格』のように投壺の式法の解説に終始すること

も可能であった。あえて江南がそのような選択肢を採らなかったのは、自己の議論に一定の自負があったからであろう。

- (四) 荻生徂徠『徂徠先生答問書』上、二二〇―二二ウ（島田虔次（編）『荻生徂徠全集』第一巻、みすず書房、一九七三年）。
- (四) 朱熹『論語集注』（朱熹（撰）・徐德明（校点）、上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇一年）、二二三頁。
- (四) 荻生徂徠『論語微』壬、十七ウ―十八ウ（小川環樹（編）『荻生徂徠全集』第四巻、みすず書房、一九七八年）。
- (四) 『徂徠先生答問書』下、九才。
- (四) 荻生徂徠『大学解』（今中寛司・奈良本辰也（編）『荻生徂徠全集』第二巻、河出書房新社、一九七八年）、六二五―六二六頁。
- (五) 荻生徂徠（著）『孟子識』（同書）、六六四頁。
- (五) 前掲『政談』、四八頁。
- (五) 江南が「秘書」であった『政談』を読んでいたかは不明である。ただ江南は当時未刊であった『経子史要覧』の説を、『唐後詩絶句解国字解』（安永六年刊、家藏）の注（巻一、一ウ―二ウ）で「断章取義」を説明する際に用いている。江南は未刊の徂徠の著作の入手に努めていたのではなからうか。『政談』は宝暦年間に、その存在が知られるようになっていた（前掲『政談』辻達也「解説」）。
- (五) 留守居役の「遊興」については、服藤弘司『大名留守居役の研究 幕藩体制の法と権力Ⅲ』（創文社、一九八四年）、六六七―七一六頁に詳しい。
- (五) 西山松之助『家元の研究』（西山松之助著作集第一巻、吉川弘文館、一九八二年）、守屋毅「家元制度―その形成をめぐって―」（『国立民族学博物館研究報告』四、国立民族学博物館、一九八〇年）。
- (五) 前掲『家元の研究』、三九頁。
- (五) 前掲『投壺指南』、十五ウ―二十一才。

(五七) 「不佞門人にて他の指南も可仕候者は、教紀十九則の内十則以上の習相済、傑手階獲人職と申て四第以上の者にてなくては指南免許は不仕候て、其節は格別に神文仕、印可も可差違約束に御座候」（『説』「上某君書」）。

(五八) 列樹栄「投壺指南序」（前掲『投壺指南』）。

(五九) とはいえ江南の投壺の流行が短期間に終わったのは、火災に遭い、江戸を離れたことで、弟子や後継者の育成が十分に行えなかったからではなからうか。

(六〇) 前掲の渡辺浩「儒学史の異同の一解釈」・「儒者・読書人・両班」及び守屋毅『元禄文化 遊芸・悪所・芝居』（講談社学術文庫、講談社、二〇一一年）参照。

(六一) 田中江南「御文庫興隆愚案」（前掲掛川論文、二五頁）。

(六二) 同書、同頁。

(六三) 同書、二六頁。

(六四) 前掲『元禄文化 遊芸・悪所・芝居』参照。

(六五) 「年々文華大に開け、三尺の童子も詩書を誦し、嬰孩も礼儀を先とす」（『説』「君子者宜為投壺説」）。

(六六) 立原翠軒「祭江南先生文」（同『此君堂文集』第四冊、国会図書館蔵）。

*引用文には句読点を適宜補った。シンポジウムでの報告に対する質問及び教示に深く感謝したい。本稿は科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による成果の一部である。

執筆者紹介(5)

● 新田 元規(あらた もとのり)

- ・一九七七年生、東京大学大学院人文社会系研究科単位取得退学
- ・東京大学非常勤職員

・「唐宋より清初に至る禘祫解釈史」(『中国哲学研究』第二〇号、二〇〇四年)。

● 田中 有紀(たなか ゆうき)

- ・一九八二年生、東京大学大学院人文社会系研究科修士課程修了
- ・東京大学大学院人文社会系研究科博士課程、日本学術振興会特別研究員(DC2)、中央学院大学非常勤講師

・「北宋雅楽における八音の思想——北宋樂器論と陳暘『樂書』、大晟樂——」(『中国哲学研究』第二三三号、二〇〇八年)。「近代中国における国学と伝統音楽—王光祈と比較音楽学」(UTCPブックレット5『中国伝統文化が現代中国で果たす役割』二〇〇八年)。「朱載堉の黄鍾論「同律度量衡」——累黍の法と九進法、十進法の並存——」(『中国哲学研究』第二五号、二〇一一年)。