

正統性はいかに造られたか —— 蘇州における袁枚の社会的威信の伸展 ——

王 標

要 旨

本論は、清朝中期、蘇州における文化的正統性と文化的中心地としての地位という側面から、袁枚が蘇州で行った文化的活動を考察する。まず『袁枚全集』から袁枚の蘇州での活動記録を取りあげ、交遊者を分類して、袁枚の蘇州での交遊ネットワークを明らかにする。

ついで、袁枚は諸「同」関係に基づく社会的ネットワークを利用して「正統」との衝突を調和し、自らの文化的統合性を維持し社会的危機を回避するために、道德臭芬々たる蘇州の老練な詩人たちや官界の人物と文化的パフォーマンスを共演した事実を詳述する。袁枚が「個性・自由」の旗印の下で蘇州で行った様々な文化的パフォーマンスは、「性霊派」の文壇での影響力を拡大させることになった。その結果、「性霊派」成員中の蘇州籍弟子、特に女弟子が人数上で首位を占めたという事実を明らかにする。そして道学的習気の強かった蘇州の詩壇で反道学的な袁枚が成功を収め得たのは、様々な文化的パフォーマンスを通して、元来は歌楼酒館・園林画舫などの世俗に属する「私的言説」を社会化することにより、また、一般知識人の「えせ道学」に対する批判を通して朱子学を標榜する「道学先生」と真正面から「言説権力」をめぐる闘争することによって得られたものであったと結論づける。

さらに袁枚は、彼の社会的ネットワーク、とりわけネットワーク内の尹継善・莊有恭・奇豊額のような高級官僚の身上に具現している国家権力に由来する社会的威信を通して文化的正統性を獲得し、やがて清代中期詩壇の新しいリーダーとなったことを明らかにしている。

キーワード：袁枚、蘇州、ネットワーク、正統性、象徴闘争

(2004年10月6日論文受理, 2004年12月3日採録決定 『都市文化研究』編集委員会)

一 はじめに

拙論「都市型知識人社会の形態」¹⁾の中で、筆者は「文学場」と「学術場」という二つの知的空間を主な考察対象として、蘇州・揚州・南京という三つの清代江南地域の中心都市を舞台にして当時の知識人がいかに文化資本及び権力

言説をめぐる、継承と革新、模倣と創造等の文化的パフォーマンスを演じたかを詳細に分析した。しかし都市型知識人が都市社会構造の中で、いかにしてさまざまな社会的紐帯を含む人的ネットワークを広げていったか、いかにして流動的危機的競争社会²⁾状況の中で有効的に各種の資本³⁾を利用して知識人「共同体」を再構

成することによって新たな文化を創造したのか、等の問題を考察しようとするれば、いずれの都市についても精密な事例研究をする必要がある。

十八世紀のエピキュリアンの才子袁枚（1716～1797）は中国帝政晩期の都市型知識人を研究するための絶好の事例である。袁枚は33歳の若さで官界から引退し、南京の随園に隠居した。悠々自適の50年間、時には随園に住み、時には南京・蘇州・杭州・揚州の間を旅し、友人を訪ねて「雅集」（文学芸術の集いを催すこと）したり、花柳の巷で遊興したり、妾を物色したりした。彼が訪問した都市はそれぞれ異なる文化的作用を彼に与えた。諸都市をめぐる旅は、彼の多感な文学的感性と生活態度に作用し、彼の言説に独特の〈意義〉と〈象徴〉を付与した。縉紳階級の伝統的な地租収入は彼の主要な収入源ではなく、売文行為や高利貸し資本に投資することによって、彼の贅沢三昧の都市生活は安定し維持されたのである⁴⁾。

袁枚の『小倉山房詩集』は年代順に編集されているので、詩集を通じて袁枚一生の活動を大体つかむことが出来る。『小倉山房詩集』の中には蘇州で書いたと判読出来る詩は合計245首ある。蘇州は袁枚がほとんど毎年訪ねる都市であり、詩に表現されている季節から見れば、彼が蘇州に滞在した時間は普通1～3ヶ月間、ある年には一年中何度も往復することもあった。もし南京が袁枚とその「性霊説」の発信地であると言うならば、蘇州は袁枚の交遊ネットワークの中でどのように位置づけられるのだろうか。言い換えれば、袁枚が蘇州で行った文化的活動を考察する必要性は具体的にどこにあるのか。まず清代中期の蘇州と袁枚の蘇州での社会関係の構造を見てみよう。

二 清代中期における蘇州文化の性格

今までの文化史研究は、明清時代の江南（特に蘇州）の文化的中心地位の成因を述べる時、すべてそれを明清時代の江南都市経済の繁栄に帰着させる。この前提は間違いではないが、明清を同時に論ずることが分析の曖昧さをもたら

していると筆者は考える。明代と清代の歴史的環境はむしろ異なるし、知識人たちの文化的価値観も大いに違う。

本稿は、時間的に「天崩地解」の時代といわれる明末清初と清末との中間に位置する十八世紀すなわち清代中期に焦点をあわせたい。明末清初と比べ、この時期に知識人のありようが大きく変化したことは多くの研究が明らかにしている⁵⁾。それにもかかわらず、明末清初期と清代中期との知識人の意識のありようの具体的変化については、いまだ明確になったとはいい難い。たとえば、明末に成熟した蘇州文化が王朝政府に対してとった距離感や対抗意識など、蘇州の野党的性格をどこまで評価することができるのか。こうした点についてわれわれの学問的認識は曖昧なままである。

蘇州は経済のまちであった。中国南北経済の大動脈である大運河が蘇州を通過していたので、自然条件に恵まれた江南地方で産出される多様な物資は流通のターミナルとしての蘇州に集中した。蘇州の本格的な繁栄は、南宋時代（1127～1279）にはじまり、その経済力が都の臨安（杭州）と肩を並べた。当時「天に天堂あり、地に蘇杭あり」という諺があったほどである。蘇州は何回も王朝交替の戦乱の打撃を受けたが、宋から元、明、特に明末から、絹と木綿織物工業が蘇州の主要産業となり、全国規模の生産地として経済都市蘇州はさらなる発展の段階を迎え、そして清へと発展を続けて行った。

豊富な経済力をベースにして、蘇州の都市文化も共に栄えて、学校（官学としての県学・府学や私学としての書院・私塾など）・蔵書楼・園林・会館公所などの立派な文化装置を整備し⁶⁾、科挙——それは中国知識人の社会的地位を制度的に保証するものであった——及第する者の数が全国をリードし、官界に絶えず人材を供給した。宮崎市定は名論文「明代蘇松地方の士大夫と民衆」において、「蘇州人は一般に宦情に恬淡であった」故に、「万暦の後半二十年間には、蘇州人で内閣に入って大学士となる者が現れていない」と述べ、明代の蘇州文化の特質を「市隠」文化と称し、「蘇州の文化は郷宦によって啓発されず、むしろ市隠によって推進させられたのである」と述べている⁷⁾。「市隠」というのは、

科挙に依らず、あるいは官途についたことがあっても、それをやめて仕官せず、郷里で讀書三昧、芸術三昧に耽って閑静な生涯を送ろうとしたもののことである。蘇州の文化力を初めて政治面で発揮したのが、明末の復社である。当時、科挙に応じるための文章（八股文）の選評活動を中心として文人結社が江南各地に叢生したが、なかでも蘇州太倉の張溥（1602～1641）を領袖とする復社は組織を広げていく過程で、文学結社から政治結社へと変貌した。復社同人は多くの科挙合格者を出し、張溥は蘇州に郷居しながら「遙かに朝柄を握り」（明史・張溥伝）、「江南小天子」と呼ばれた。張溥と復社の政治運動は蘇州の明初以来の王朝政府との対立の延長線上に位置づけられ、蘇州文化に反抗的性格を与えた⁸⁾。

しかし、反権力運動を推進する集団自身はともすれば権力の信奉者であることが多い。明朝が滅びる直前に起きた復社の政治運動を通して、蘇州の知識人は「市隱」から脱皮し国家権力への強い関心を示すようになった。その背景には知識人の価値観の変化があったと考えられる。この変化は清朝支配下にも引き継がれた。上述した万暦の後半二十年間には蘇州人で内閣に入って大学士となる者が現れていないことは対照的に、清朝には蘇州出身の内閣大学士が12名で、都市別（満州八旗以外）ランキング中で第1位となった⁹⁾。この時期の知識人の意識では、科挙及第だけが立身出世の方途であり、たとえ何度も落第して受験を諦め幕友や家庭教師の地位に甘んじなければならなくなっても、『儒林外史』第十五回の馬二先生のように、科挙及第至上主義を熱っぽく語るのであった¹⁰⁾。彼らが政治世界に関心を寄せる本音は「経世済民」ではなく、やはり「陞官発財」である。稲田清一は「清代江南の世相と土風」に清代中期の蘇州人陳祖范が書いた「風俗総論」を引用して、この時期の知識人がうちに閉じこもり、科挙に専念し、地域社会への関心を失ってしまったと指摘している¹¹⁾。

蘇州の知識人たちのそうした変化の背景に、清朝当局の知識人弾圧政策の反映を見出すことは容易であるが、また一方で、知識人の存在意義の国家権力への吸収・昇華として理解されう

るであろう。明末清初に見られた儒教的秩序の混乱を経て、清朝の満州政権は自己の政権を強固にするため、多くの理学（朱子学）官僚を重用し、積極的に道德秩序再建を図った¹²⁾。また、明代中期以降、都市化・商業化の潮流を背景として展開された蘇州社会の宗族形成運動の中で、宗族が名門の家系を永続させようとするれば、科挙及第に必須の儒教（朱子学）知識を一族の子弟に身につけさせて、官僚となることを目指さなければならない¹³⁾。ベンジャミン・A. エルマンが『経学、政治と宗族：中華帝国晩期の常州今文学派』でも示唆しているように、清代において、常州の莊氏宗族が家学としての伝統的儒学（朱子学）という文化資本を元手にして、多くの宗族成員を科挙に及第させて官界に送り出し、地域で有していた一族の学術的声望を国家の政治権力に転化したのである¹⁴⁾。

さて、清朝中期、蘇州における文化的正統性¹⁵⁾は主に詩壇の「格調派」と考証学の「呉派」の中において顕現化されていた。前者は清朝の国家文化政策に収斂されて〈文学場〉での正統性を得る一方、後者は朱子学に対抗して儒学經典の再解釈を行い〈學術場〉における絶対的権威性を獲得した。

「格調派」の影響力が拡大して行く過程を分析するならば、清代中期における蘇州文化の正統性が特定の歴史的環境の中で、政治的権力と様々な文化資本との相互作用によっていかに確立されて行ったかを、はっきりと見ることができる。「格調派」のリーダーの沈徳潜（1673～1769）、字は確士、帰愚と号し、長洲県の人。乾隆四年（1739）、67歳で進士に及第した。乾隆帝の知遇を受けたため、十年ならずして内閣学士兼礼部侍郎にまで出世した。沈徳潜の詩論は詩教の「溫柔敦厚」の伝統を継承し、詩の「載道」（文学を道徳的教化のための手段とする）機能を強調し、盛唐に学ぶことを提唱し、正統的詩風を唱えたので、乾隆帝の詩学思想の代弁者としての正統的権威を得た。乾隆十五年（1750）、蘇州の紫陽書院院長を務めた沈徳潜は、当時紫陽書院在学中の王鳴盛・王昶・錢大昕・曹仁虎・黄文蓮・趙文哲・呉泰來などの七人（呉中七子）の詩を集め、『江左七子詩選』を刊行した。「呉中七子」の多くは著名な「呉派」

学者であった。沈徳潜と「呉中七子」を代表とした蘇州詩壇の主な特徴は「道学気」（道徳的気風）・「唐を尊び，宋を抑え」・「学問知識を重視する」ことなどである。青木正児は杭州人と蘇州人の性格を比較し，「世に蘇州人は＜獣＞（阿呆）と謂はれ，沈徳潜の格調説にも善い意味での阿呆らしさが有り，杭州人は＜空＞と謂はれ，諺に＜杭州風，会撮空，好和歹，立一宗＞（杭州風は，能く空虚を撮み，好かれ悪しかれ一派を立てる）と曰い，袁枚の性霊説も善い意味での空論であり，＜好かれ悪しかれ一派を立てる＞ものである」と述べている¹⁶⁾。青木正児のいわゆる「獣」は，正に「道学気」或いは「頭巾気」（やぼったさ）を指して言ったものであろう。

「呉派」は，また「蘇州考証学派」と呼ばれ，清代考証学派の中で戴震の「皖派」と伯仲する正統的学術流派の一である。代表人物は惠棟である。惠棟（1697～1758），字は定字或いは松崖，小紅豆先生と称し，元和の人。梁啓超によれば，「正統派は，考証のために考証し，経学のために経学を研究した。正統派の中核は，皖（安徽）と呉（江蘇）にある。呉派を開いたのは惠棟であり，皖派を開いたのは戴震である。惠棟は，父の惠士奇に学び，弟子には江声，余蕭客がいる。王鳴盛，錢大昕，汪中，劉台拱，江藩らは，いずれもその流をくむものである。「弟子では，沈彤，江声，余蕭客がもっとも有名である。余蕭客の弟子江藩は，『漢学師承記』を著わしたが，惠棟を斯学の正統に推している。じつは惠棟は，一代の学術を完全には代表しえないのであって，門戸と壁壘が，かれによってきざかれたにすぎないのである」¹⁷⁾と述べている。「正統」とは，実は一つの「門戸」（派閥）であり，象徴資本¹⁸⁾であり，この「門戸」によって何らかの利益を得られるのであった。錢大昕は惠棟との付き合いを思い出すときに，「弱冠の時，私は泮環巷に先生を訪ねて，長時間にわたって経書の意味を論議し，先生から私が古学を語れるものだと言われて頂いた。瞬く間に四十余年間を過ぎ，柱に掛けている対聯はまだ残っているが，先生の模範は日一日遠く消え去って行く」と述べている¹⁹⁾。ここの「対聯」は，すなわち江藩が『国朝宋学淵源記』に言及した惠

棟の父親惠士奇の手書き「六経は服（虔）・鄭（玄）を尊び，百行は（二）程・朱（子）に法る」という有名な対聯である²⁰⁾。この二句は実は伝統的思想世界における二つの基本的な原則を象徴している。前者は学術の世界の中で古代の権威を尊ぶことを暗示し，後者は宋代以来の伝統的な中国社会の規範と秩序との基礎としての朱子学的倫理観を維持することを表す。考証学の遠祖としての漢代経学と国家哲学としての程朱（朱子学）哲学は，いずれもその時代の「権威」であり，これらも錢大昕が惠棟から見いだした「典型」（＝権力資源）であった。

三 袁枚の蘇州における人的ネットワーク

袁枚の蘇州での社会的威信を分析するために，まず『小倉山房詩文集』，『随園詩話』と『小倉山房尺牘』から袁枚の蘇州での活動記録を取りあげ，ついで「士大夫日常ネットワークのモデル」²¹⁾によって交遊者を分類して，袁枚の蘇州での交遊ネットワークの性格を明らかにしたい。

袁枚は蘇州で同宗と姻戚関係という二つの特殊な社会関係を持っていた。妻関蔣氏は，蘇州の有名な大宗族である。袁枚は進士同年の蔣元葵を通じて，同族の蔣誦先と知り合い，長女の成姑を蔣誦先の息子蔣維怡に嫁がせて，蔣氏宗族と姻戚関係を結んだ。しかし半年後，蔣維怡は病気で亡くなり，成姑も鬱々として三年後に亡くなった。『随園詩話』の中には娘を蔣に嫁がせた悔やみの意が溢れている。

平江袁氏も蘇州の有名な大宗族である。江藩『国朝漢学師承記』によれば，袁廷標・袁廷椿兄弟は「明朝の袁氏六俊の子孫であり，蘇州における望族である。資産があつて，楓橋に庭園を作り，その庭園には泉と築山の景勝がある。（中略）袁枚と王昶は蘇州を訪ねる時に，常に彼の家泊まった」²²⁾。『小倉山房詩集』卷二十七（1781年）「蘇州に遊び五律を六首得た」に「吾が宗族には賢者がおり，古楓橋に居を定めている」とある²³⁾。また，卷二十八（1782年）「舟を楓橋に回し沙斗初布衣を哭す」に「私は

表「蘇州における交遊ネットワーク」

1) 諸「同」関係						
①学縁関係：						
A. 進士同年						
名前	字	号	原籍	学位	袁枚との関係	出典
沈德潜	確士	歸愚	江蘇長洲	進士	袁枚の博学鴻詞科・郷試・進士同年。	2/3, 2/17
蔣元葵			江蘇元和	進士	進士同年。袁枚は長女を蔣元葵同族の蔣維怡に嫁がせて、蔣氏宗族と姻戚関係までに発展した。	4/5/52
莊有恭	容可	滋圃	広東番禺	進士	1751～1756江蘇巡撫、1762～1765両江総督、後に刑部尚書になった。袁枚の重要な後援者の一人である。	2/14, 2/15, 2/17, 2/18, 5/1
孔伝珂		南溪	山東曲阜	進士	?～1776蘇州府知事、1776～1778江蘇布政使。	2/29, 3/7/72
錢琦	相人	璵沙	浙江仁和	進士	県学時代の学友。?～1763常鎮道、江安糧道、1763～1765江蘇按察使。	2/26, 2/28
B. 師門座主						
楊繩武	文叔		江蘇吳県		かつて杭州の万松書院長を務めた。袁枚は彼に師事した。	2/35
蔣溥	質甫		江蘇常熟		袁枚の会試の座主である。袁枚は『随園食單』で彼の豆腐料理を絶賛している。	3/13/79, 4/4/62, 5/6
C. 乾隆元年博学鴻詞科同徴友						
沈德潜						
薛雪	生白	一瓢	江蘇吳県		沈德潜の同門、著名な平民詩人・医者である。袁枚は持病の下痢に罹ったため、よく蘇州に薛雪を訪ねて行った。	2/14, 2/19, 3/5/7
②宗族関係：						
袁廷標		漁洲	江蘇蘇州		上塘閘徳橋西の平江袁氏も蘇州の有名な大宗族である。多くの蘇州の名士たちと付き合い合っている。袁枚との付き合いは同宗関係より、むしろ名士の交遊関係である。	3/7/6, 『国朝漢学師承記』
袁廷樛	又愷		江蘇蘇州			
③姻戚関係：						
蔣誦先			江蘇元和		妻関蔣氏。	3/12/23
2) 袁枚の後ろ盾：蘇州の官僚（諸「同」関係以外）						
奇豊額	麗川		満州正白旗		1788～1792江蘇布政使、1792～1795江蘇巡撫を務めた。	2/34, 5/8
楊魁	西峰				1776～1780江蘇巡撫。	1/25
胡季堂	升夫	雲坡	河南光山		江蘇按察使。袁枚が蘇州に来た時、必ず招待した。	3/11/13
楊燦	鏡村	質亭	福建紹武	挙人	上元県知事・蘇州府知事を歴任した。袁枚はたびたび江蘇巡撫楊魁に楊燦の才能を称賛していた。	2/31, 2/32, 4/49
邵大業	厚庵		浙江会稽		蘇州府知事。	2/19, 3/7/32
汪穀	心農	稼門	安徽桐城		蘇州府知事。汪穀の二人の妾王碧珠と朱意珠は共に袁枚の女弟子である。	2/35, 4/3/38
曾日琇			江西南昌		上元県知事・蘇州管糧同知を歴任する。	2/34
唐仲冕	六祝	陶山	湖南善化		呉江県知事を務め、かつて高値で『袁枚全集』を求めた。	4/9/13
竜鐸	震升	雨樵	順天宛平	挙人	呉江県知事。袁枚は杭州の墓参りに行く途中、必ず彼の官庁に寄った。	3/14/93
田文竜	涵齋		順天大興		長洲県知事。かつて袁枚に頼んで父親田玉の墓志銘と詩集の序文を書いてもらった。	4/8/54
魏濬川					呉県知事。	1/7

[注] 1. 出典欄の数字は、それぞれ書名／巻数／(条)を表す。書名の中、1は『小倉山房詩集』、2は『小倉山房文集』、3は『随園詩話』、4は『随園詩話補遺』、5は『小倉山房尺牘』を表す。
2. この表には、蘇州出身の弟子は含まれていない。

楓橋を通過するたびに、必ず同族の漁洲（袁廷標）の家に招待された」とある²⁴⁾。しかし、文献資料に限りがあるので、袁枚が蘇州袁氏と同宗関係を結んだ経緯ははっきりしない。袁廷標は乾隆五十年（1785）に亡くなり、袁枚と蘇州袁氏とはそれ以上の深い関係に発展していかなかったようである。

袁枚と蘇州袁氏ならびに蘇州蔣氏との関係から見れば、袁枚には宗族の勢力を通じて自分の社会基盤を強化しようとする考えは比較的希薄であった。では袁枚は蘇州にて社会的威信を獲得すべく、どのようにして交遊ネットワークの人々の連帯感を生み出し、どう維持させたのだろうか。次に袁枚が蘇州で行った文化的活動を分析してみよう。

四 蘇州での文化的活動

袁枚は生涯を通じていわゆる「正統」を蔑視した。もし社会学の視座から袁枚を考察すれば、彼の詩学及び生活様式は、その時代の正統性規範性にとってある意味で「逸脱行為」であろう。例えば、袁枚を蛇蝎の如く忌み嫌った章学誠は袁枚の「逸脱行為」を「非聖無法」と罵倒している。袁枚の「非聖無法」の言行とは、儒教倫理をしばしば批判する以外に、またみずからの詩文の中で清朝国書としての満州族文字を、大胆にも道教の「符籙」（魔よけ）・「天書」（神仙のお筆先、意味不明な文字）・「蝌蚪文」（上古時代の文字）などで比喩することにより、かつて庶吉士散館（卒業試験）時の満州語試験不合格のため、地方の県知事に追いやられたことに対する強い不満を晴らそうとしている。こうした

「逸脱行為」は彼に絶え間ない面倒を背負い込ませた。不謹慎が地方の大官たちから警告され、何度も南京から追放されるという噂が立つほど、袁枚はしばしば社会的文化的危機状況に陥った。

また、袁枚の「性霊説」が当時の文壇の正統と対立して行った様子を見てみよう。すでに蘇州文化ないし清代文学の正統性を体現している格調派詩人沈徳潜について触れた。錢詠は『履園叢話』巻八で袁枚を沈徳潜と較べ、「沈徳潜と袁枚との詩論は水と火の如く相違し、沈は格律（フォーム）を専ら講じ、袁は性霊を主張したので、沈の唐・明・国朝三種の別裁集が出版されてから詩を作る者が日々少なくなり、袁の『随園詩話』が出版されてから詩を作る者が日々多くなった」と誇張して述べている。すなわち格律を説くこと厳しく求めれば、詩を学ぶ者は難色を覚え、性霊に任せて作れと教えれば入り易いからである。袁枚が優遊している南京の別荘随園には遊人引きも切らず、上は大官から下は商人婦人に至るまで寄って来るという有り様で、その名は天下に満ちて民衆詩の大家として親しまれたわけである²⁵⁾。沈徳潜が乾隆帝の詩学思想の代弁者であったことから、彼が代表している文化的正統性は自明であろう。かつて満州語試験に不合格で地方の県知事として任命された袁枚は、まだ乾隆帝の御下問に与えることはできなかった（彼の満州族高官の人脈をもってすれば、乾隆帝が彼の名を知る可能性は十分あり得る。ただ満州族のアイデンティティーを強調していた乾隆帝²⁶⁾にすれば、満州語試験の不合格者の袁枚を受け入れるわけにはいなかった）。彼の非正統性も自明である。上述の『小倉山房詩文集』、『随園詩話』と『小倉山房尺牘』から袁枚の蘇州での活動記録を取りあげて復元した袁枚の蘇州における交遊ネットワーク（表「蘇州における交遊ネットワーク」参照）からみれば、袁枚の蘇州での交遊圏も政治的な要素がわりに濃厚である。『小倉山房詩集』中に出現した唱和相手の多くは蘇州に在職する官吏たちである。袁枚が江蘇巡撫・蘇州府知事・呉江県知事・長洲県知事などの地方官たちとの交遊関係を通して官辺筋（＝正統的合法的）の支持を得たことが、正統からの逸脱の危機の中で彼が

悠々と対処し得たもうひとつの手段であったことは看過できない。袁枚は様々な文化的活動を通して、交遊ネットワークを大々的に展開するなかで、その社会的地位を安定させる権力の支持を獲得し、蘇州における社会的威信の伸展を果たしたことがわかる。

『小倉山房尺牘』巻一には何通かの両江総督尹継善宛の書簡を収録している。その中から尹継善との親しい個人関係が窺える。袁枚は尹継善を介して、尹の息子たち（慶桂・慶霖・慶蘭）とも密接なつながりを保った。乾隆三十年（1765）二月、慶桂（樹齋）と慶霖（雨林）は蘇州を通り、袁枚は蘇州の富家唐静涵（？～1776）の私邸棣華書屋を借りて妓女を招いて慶桂・慶霖兄弟を招待し、「一時都知・録事（妓女）の見目よいものが雲の如く集まった」²⁷⁾。慶桂は後に兵部尚書・盛京將軍などの要員となり、慶霖も青州副都統となっている²⁸⁾。

乾隆三十年の「棣華書屋」で演じた風流韻事は、袁枚と慶桂・慶霖兄弟との間の最も素晴らしい思い出であり、両者の親密な関係を表現する一つのシンボルである。後に袁枚は、慶桂・慶霖兄弟にこの共有する記憶を絶え間なく喚起させることによって、この満州族高官名門との関係を尹継善の死後にも保ち続けた。袁枚はそのシンボリックな表現を通していかにして共有する記憶を慶桂・慶霖兄弟の心中に絶え間なく喚起させたのか。

『小倉山房詩集』巻三十「大司馬慶樹齋の手書及び貂冠等の物に接し、詩を賦して報謝す」に「随園紅雪軒、唐氏棣華屋」と「棣華書屋」に言及している²⁹⁾。また、乾隆三十三年（1768）、袁枚は慶桂が威遠大將軍に昇進したことを聞き、詩を書いて祝った³⁰⁾。袁枚は詩の中で蘇州の横塘での風流の故事をまた持ち出し、さらにもし異民族の美人たちを捕虜にしたら、当年の棣華書屋のように共に享受しよう、と冗談まじりの口吻で語っている。弟の慶霖宛の詩も同様である。『詩集』巻三十二「青州都統慶雨林世講唐詩を集めて寄せらるを見、且く和章を索めて甚だ厳し」には「老い去かば応に嫌うべし金甲の重、分飛せば記すべし玉人の啼」とあり、後に「呉門故事」と自注している。袁枚は繰り返して特定の場所を暗示する詩句を通して相手の

情欲に関する記憶を喚起して、親密な共感を求めようとした。「棣華書屋」で演じた風流韻事は、袁枚の詩の中で慶桂・慶霖兄弟との親密な関係を表現する最も効果のある出典（＝シンボル）であった。勿論、象徴あるいは意味のシステムを創出するだけでは十分ではない。それらはまた「一般的な合意」を得なければならないのである。すなわち、仮想の共同体内で正統性をアピールするためには、新しい象徴がその共同体の人々の共通知識³¹⁾であるということ個人個人が知っており、かつ他の誰もが当然知っているということを周知させなければならない。

袁枚は唱和という文学的行為を生かして、互いが共有している記憶を強調し、繰り返して連帯感をアピールし、またその連帯感を社会に伝達することで、予期していた効果を上げたと言えるであろう。彼らの社会的連帯感は下に挙げる出来事に対する世間の反応の中に反映されている。乾隆三十一年（1766）、慶桂が吏部侍郎に昇進した際、袁枚は慶桂に一通の手紙を送り、「更に嗤うべきは、江東士大夫の閣下の為に称歡せずして、転じて山人に向かいて賀喜し、鶏を呼び鳳を祝い、事太だ因る無し。然らば亦た師門の世誼を想見し、其の休戚相関すること、竟に是くの如きなり」と述べている³²⁾。

袁枚は何憚ることなく風流の場を通して交友関係の一体化を強化しようとした結果、その人柄にはとかくの批判があった。弟子李憲喬すら「財を好むを諱まず、色を好むを辞せず」（「小倉山房詩集序」）という評判があったほどである。確かに遊興と妾を物色することは袁枚が頻繁に蘇州を訪ねる一つ大きな目的である。ただ、遊里にいる普通の妓女たちは袁枚の好みに合わなかったため、彼はしばしば友人宛の書簡中に失望の気持ちを吐露している。「惟だ是れ竹西歌吹の場なるのみ、人才絶えて少なし」（揚州）といい³³⁾、「近日秦淮画舫の游、楽少なく苦多し」（南京）といい³⁴⁾、「呉宮の花草、半ば虚名に属し、席を接ぎ杯を銜むも、了に当意無し」（蘇州）と言った³⁵⁾。しかし風流というものはすでに袁枚の象徴となっていたので、止めようにも止められなかったのであった。好みに合わないという理由で、彼はある時期妓席（客の接

待をする妓女がいる宴会）に出席することを断ったが、友人たちは彼が「道学」に身をくまますのではないかと思った。しかし本物の「道学先生」である朱珪から袁枚の不謹慎を責める書簡が来たとき、袁枚は返書で「普段の放縦を追想すると、東山（謝安）が妓女を連れて遊んだような記憶もはつきり残っていないし、元則（元禎）が可愛がった崔鶯鶯のような女に一度とて手を出したこともなかった。天地は私のいうことを証明してくれる。内心やましいところがないからこそ、言葉を選ばなかった。風流を自任し、実態以上に大げさに言い、他人が知らないことだけを恐れることは、私の過ちだ」と弁解している³⁶⁾。

なぜ袁枚は「実態以上に大げさに言い、他人が知らないことだけを恐れる」という行為を行ったのか。彼が宣伝に努めた情欲肯定の人生哲学は「性霊説」にとって最も重要な理論基礎であったからである。袁枚の人生哲学・処世哲学については本田濟氏「袁随園の哲学」に精彩な叙述がある³⁷⁾。本田濟氏が指摘しているように、袁枚の人欲肯定の考え方は戴震『孟子字義疏証』にも見られ、「情を肯定する立場は戴震のみならず、清朝の学者一般にあるが、袁枚はその生活の全部でもってそれを主張したといつてよい」³⁸⁾。「情」が袁枚の生活の全部だからこそ、彼は自分の風流韻事について「実態以上に大げさに言う」べきであり、大勢の友人を招いて風流韻事を演じ、人が知らないことを恐れたのである。同様に、風流をもって自任することは袁枚が「廣大教主」（文化界の教祖）³⁹⁾の地位を維持する象徴的コミュニケーションである。明清時代の遊里妓館は知識人たちの遊びの場であるとともに、文芸が創作され享受される重要な場所の一つである。明代中期の代表的な蘇州文化人である唐寅もみずから「江南第一風流才子」という印を作って、奇行に満ちた生活を送った。唐寅の奇行の物語は蘇州でよほど好まれたと見え、後に芝居にもなり、また今日でも人気演目になっている⁴⁰⁾。妓館での風流韻事は都市型知識人の一種のパフォーマンスである。

それだけではなく、風流生活を維持することはまた袁枚が自分の生命力を確認する一つの手段である。風流を忌み憚らない袁枚にとって、

「性」（セックス）に興味がなくなることは生命力の衰退の証明であった。元気を失って衰老してしまうのは風流の最大の敵であり、詩人の最大の不幸でもあった。

袁枚は生命力が衰退した晩年に三度の女弟子の集いを計画した。『随園詩話補遺』巻一に拠れば、乾隆五十五年（1790）春、袁枚は墓参りのため杭州に帰った時、四川按察使孫嘉樂の寶石山荘に泊まった。孫氏の二人の娘孫雲鳳・孫雲鶴は袁枚を師とし、さらに十三人の女流詩人を集めて袁枚に教えを乞うた。これは第一回湖樓詩会である。また『随園詩話補遺』巻五に拠ると、乾隆五十七年（1792）、袁枚は孫嘉樂との約束に応じて再び天台山に遊んだ後、再び孫氏の寶石山荘で女弟子七人を集めて詩会を行い、参会者の中には杭州府知事明保の二人の妾がいた。これは第二回湖樓詩会であり、婁東の尤詔・海陽の汪恭は「十三女弟子湖樓請業図」を描いた⁴¹⁾。袁枚はおそらく第二回湖樓詩会の後、杭州から南京へ戻る途中に蘇州を通過して、蔣氏の繡谷園にて蘇州の女弟子たちと詩会を行ったのであろう。

『続同人集』に収められている女弟子が書いた「繡谷園に集いて随園先生の金陵に還るを送る」という同じ詩題の詩から見れば、季節は大体旧暦五月の端午節ごろである。この年袁枚は七十七歳、残された時間が少ないことがわかっている。彼は杭州から南京に戻る途中次々と故人を訪ねた。「杭州より起身し蘇州・毗陵・京口に到り、過ぐる所の故人の家に輒ち一宿を留む」の中では「諸公問うと休めよれ重来の期、此の事茫茫として我が主に非ず」と詠嘆している⁴²⁾。この考えに基づいて、袁枚は杭州の湖樓詩会を真似して蘇州においても女弟子を中心とする雅集を行おうとした。

場所は蔣氏の繡谷園である。園の主人元兵部尚書蔣晴崖は盛大なもてなしをした。雅集の連絡は女流文学社団「清溪吟社」⁴³⁾のメンバーの江珠に任せ、彼女の閩秀交遊ネットワークを通して蘇州の女流詩人に招待状を出した⁴⁴⁾。当初取り決めた参会者の人数は13人であるが⁴⁵⁾、しかし諸詩から見れば、張滋蘭、江珠、尤澹仙、金逸ら4人は様々な理由で袁枚が企画した「繡谷園詩会」に欠席し⁴⁶⁾、実際の出席者はただ金

逸が述べていた通り、事前に出席を承諾していた9人だけであった可能性が高い。その中には他の4名の同題詩作者の顧琨・金兌・周澧蘭・何玉仙を含んでいる。『随園女弟子詩選』には、金逸の同じ内容の詩を収めている。その詩題は「随園先生呉門に來たりて女弟子を繡閣に招集するも、余病に困りて未だ曾て会に赴かず、率に二律を賦して先生に呈す」とあり、それは恐らく元々の詩題であろう。『続同人集』にはすべての詩題が「繡谷園に集いて随園先生の金陵に還るを送る」になって、すべての作者がその場にいるように見えるが、実は今回の雅集は「参会者不在」が多い雅集である。なぜ誤解されやすい同じ詩題になったのか。それは袁枚が意識的に編集したからであるかもしれない。

袁枚が蘇州で行った様々な文化的活動は「個性・自由」の旗印の下で、「性霊派」の文壇での影響力を拡大させることになった。その結果、「性霊派」成員中の蘇州籍弟子が人数上で首位を占めた。女弟子の人数の府別ランキングでも、蘇州府が22名で第一位である⁴⁷⁾。袁枚の女弟子は主に蘇杭地区に集中し（杭州籍女弟子人数は19名）⁴⁸⁾、彼女らの入門の期間は殆ど袁枚の晩年であった（杭州の二回の湖樓詩会と蘇州の繡谷園詩会に関わった）。

袁枚が女弟子を受け入れる際の基準を緩和したのは、「俗に女子は宜しく詩を為るべからずと称し」という世俗の通念に反駁するためである。18世紀末に起こった「随園女弟子現象」は、袁枚の他の風流韻事と同じように一つの文化的パフォーマンスにすぎない。袁枚はあちこち尋春（買春）したり妾を物色したりして、力の限りを尽くして才女と美女を捜したが、自分の家庭を治める時にはかえって保守的であった。趙翼はかつて袁枚と一緒に船に乗って随園に帰り着いた時、袁枚の妾が意外にも窓寄りに座っていた。「子才（袁枚）は客が覗き見することを防ごうとする気持ちが旺盛であった」ので、趙翼は詩を作って彼を嘲笑した⁴⁹⁾。これによっても、袁枚が多くの学者の指摘しているような現代的な婦女解放を唱える思想をもっていなかったことがわかる。女性の才学を推尊することは反伝統的な意義があるが、その本意はただ「風流」としてのある種の文化的パフォーマンスにすぎ

なかった。

袁枚が幅広く女弟子を受け入れて『随園詩話』に大量の女流詩人の詩句を採録するやり方は後世の人の批判を浴びた。梁章鉅は『随園詩話』に採録された詩句が「達官に非ざれば即ち閨媛、大意は風流を標榜するに在り、頗る観るに足る無し」と述べた⁵⁰⁾。封建礼教の観念が依然として厳しい時代に、とりわけ蘇州という道学的習気が強い地方において、袁枚が女流詩人を訪ねて弟子とし、旧来とは異なった師弟関係を築くことが決して容易にやれることではない。実際には、袁枚は『随園詩話』の中で女流詩人たちが紛々として門下に入ってくることを自慢している一方で、『丹徒県志』には袁枚との面会を断った女子王瓊のことを記している。

(王瓊)は幼い頃から詩ができ、兄の王豫と同じように有名であった。十五歳で「掃徑」という詩を書き、その中には「我正有心呼婢掃，那知風過為吹開」という詩句があった。袁枚はそれを『随園詩話』に採録し、また、わざわざ王豫の家に行き王瓊を訪ねたが、王瓊はそれが礼儀に背いていると考え、結局、面会を許さなかった⁵¹⁾。王瓊の行為は当時の知識人社会における正統的観念の強さを示している。王瓊の兄王豫(一百八十三卷『江蘇詩徵』の編纂者)も道学的習気の多い人物であり、彼は「巾幗中の人、風を吟じ月を弄するの語多くして尚ぶに足らざるなり」といい⁵²⁾、女性の詩文創作に反対した。

王瓊の態度は「縞衣出見」(喪中に白装束で顔を出す)の席佩蘭と明らかに違った(『随園詩話補遺』卷八・一一條)。席佩蘭の出身は道学的習気が一層強い蘇州であり、青木正児は「道学的習気の有ることで、是れが或は当時呉派即ち蘇州一帯の詩壇の風気ではなかつたらうかと思はれる」と指摘し⁵³⁾、蘇州の風気はもっと保守的であったにもかかわらず、かえって最も多くの女弟子がいたのである。ではなぜ蘇州の詩壇は特に道学的習気が強かったのか。またなぜ反道学の袁枚が蘇州で演じた文化的パフォーマンスが成功に終わったのか。

五 道学批判の象徴闘争

なぜ蘇州の詩壇は道学的習気が強かったのか。ここで「道学」と正統との関係を説明してみよう。道学的習気は蘇州だけが特に強かったわけではない。葛兆光は十七世紀中葉から十八世紀末までの中国全体の知識と思想界の状態を検討する時に、たとえ当時が考証学の最盛期であったとしても、実際には依然として朱子学に覆われた時代であったと考えている。

読書人は幼少から学校の課程の中で朱子学を教材として暗記し、成人以降では理学の著作を科挙試験の基礎とした。朱子学の知識と思想を覚えなければまず出仕する可能性はなく、さらに社会の公共および官辺筋の場全体では、人々の習慣的表現言語も理学のものであった。この見た目には荘嚴・高遠・真面目な言語が流行の言説となると、この言説を使わなければ身分階層・価値判断と文明の理想を表現することができず、また普遍的観念を有する社会の中で認められることもできなかつたのである⁵⁴⁾。

葛氏は清代知識人社会の思想的状態を「言説の分裂」という言い方を用いて表現している。その時代には、知識人がそれぞれの場所で三つの異なる「言説」——それぞれは「社会的言説」(政治的イデオロギー的)・「学術的言説」(考証学的)・「私的言説」(文学的感性的)——を用いると考えた⁵⁵⁾。

ただ歌楼酒館・園林画舫などの俗世界で「私的言説」を用いて平穩無事な生活だけに満足している普通の文人(知識人)と違って、先に詳しく述べた袁枚が蘇州で様々な文化的パフォーマンスを演じる全ての<意味>は、このもともと「私的」範疇に属する言説を「社会的言説」に変えようとしたことにあるのである。蘇州出身の女弟子の人数が男弟子の人数を上回ったという結果は「私的言説」を社会化したことの記号論的意義での成功を示している。また、彼の成功は蘇州で朱子学を主張する「道学先生」と正面から「言説権力」をめぐる闘争によって得たものであった。

蘇州は袁枚がほとんど毎年訪ねる都市であ

り、詩に表現されている季節から見れば、彼が蘇州に滞在した時間は普通1～3ヶ月間、ある年には一年中何回も往復した。しかし、1757年から60年まで四年間の間に袁枚が蘇州で行った活動の跡を完全に見つけることができない。当時の蘇州官吏の人事異動を参照すると、一つの興味深い現象に気付く。袁枚の進士同年の江蘇巡撫莊有恭が乾隆二十一年(1756)離任し、1758年～1762年、陳宏謀が江蘇巡撫に就任する。陳宏謀は、字は汝咨、榕門と号し、広西臨桂の人である。彼は乾隆期においては稀な厳格な朱子学者である。すなわち、陳宏謀が江蘇巡撫を務めた期間、例年のごとく蘇州を訪ねる袁枚の活動はほとんど中止している。これは陳宏謀の世事に迂遠なりゴリズムの道学的習気に関わるものであろう。陳宏謀のリゴリズムについて、一例を挙げて見てみよう。陳は江蘇巡撫を務めたときに風俗を正しくするために婦女が外遊することを厳禁した⁵⁶⁾。婦女が公の場所で顔を出すのを厳禁し、たとえ閨房に居ても簾を垂れて座るべきだと規定した陳宏謀は、袁枚の風流放縦の生活に対して見逃すわけにはいかないであろう。なおさら名門閨秀を訪ね師弟の名義で堂々と雅集唱和することは言うまでもない。

陳宏謀と袁枚の二人は気が合わなかった。『小倉山房文集』巻十五には一通の陳宏謀宛の書簡がある。袁枚は陳の保甲制度を推進する新政策に反対し、その政策が「張死法以束生人」（杓子定規を設けて生きている人間を束縛する）のであり、名目は大衆の便宜を図っているが、実は時宜や地域に適しない、大衆に迷惑をかける行動であると痛烈な批判を与えた⁵⁷⁾。また、『小倉山房尺牘』巻二「江蘇撫軍陳榕門先生に与える」には「大凡理学の説、第一流人物の必ず争う所為るも、而るに往往にして之に入ること深からざれば、則ち流弊必ず多く、反って豪傑の士の建立転た盛んなるに如かず。所謂く苟も熟せずと為さば萑稗に如かず」とは是なり」と述べている。知識人の「えせ道学」の傾向に対する批判はいささかの遠慮もなかった。

蘇州の薛雪（一瓢）は袁枚にとって同徴友・医者・詩人であるだけでなく、袁枚は薛雪のところで健康管理をしてもらった。その上、薛雪を通して在地ベテラン詩人と唱和して文化的

威信を獲得したのであった⁵⁸⁾。実は薛雪もまた袁枚の文章中だけから想見できないもう一つの顔をもっていた。すなわち彼はまた朱子学者でもあった。「一瓢」という号からにも「一瓢の飲、一筆の食にして陋巷に居り、回や其の楽を改めず」の顔回を手本にしている薛雪の姿が見えるのではないか。儒教は彼の精神的帰結である。しかし、理学（朱子学）はまさに袁枚が一貫して反対するものである。袁枚は薛雪の死後に彼の墓志銘を書く機会を利用して、薛雪が理学に足を向けたことに不満をもらしている。

おそらく1775年ごろ、薛雪は九十何歳の高齢で世を去った。袁枚はこの名医の生涯を書き残しておこうと思い、自ら薛雪の孫薛寿魚に墓志銘を書こうと提案した。しかし、袁枚は薛寿魚から行状(墓誌銘を書くための素材)を受け取って狼狽した。そこには薛雪が医生であった事実が一字も記されていなかったのである。その理由は「恥づるに医名を以てす、故に之を諱む」であった。かえって晩年に名士としての江蘇巡撫陳宏謀と講学をし、語録を編集した経歴が記されていた。袁枚は大いに怒って手紙をおくって薛寿魚を責めた。袁枚は薛雪が何よりも病を治し人を救う医者であり、でたらめの講学をする朱子学者ではないのに、孫の薛寿魚は朱子学者の陳宏謀（文恭と諡す）と講学したという事実を利用して祖父を朱子学者として後世に名を伝えようとしたことは、「布衣、相公を挟みて以て自尊する」ことであり、その行為は甚だしく卑しいと批判した。しかも、たとえ薛雪が「衰年無俚して、此の附会有り」であったとしても、薛寿魚が控え目に祖父の医者としての事実を叙述した後に「牽連して之（講学の事実）を書し、尽くは其の由りて来たる所を没すべからず」と袁枚は薛寿魚に助言したのである⁵⁹⁾。

同じことが他にもある。二十年後、蘇州のもう一人の名医徐靈胎が世を去った。袁枚はまた彼の伝記を作ろうと思ったが、しかし、徐靈胎の息子徐熾から受け取った節略にも、「奇難大症、活人方法」（難病と救命方法）に関する事実が一字も記されていなかったため、袁枚はまた徐熾を責める手紙をおくって、「君の祖父の伝記を作る場合、医者としての本分を根本にし、治水や音楽などの業績は付録として、主客を転

倒しない。そしてはじめて私の文を伝えることができ、さらに君の祖父をも伝えることができる」と述べている⁶⁰⁾。さらに薛雪の墓誌銘のことをまた持ち出して、朱子学にこじつけられた薛雪のように徐靈胎が「これから朽ちて伝えられなくなる」ことがないように、徐熾に「伝記を構想し筆を振るうために、(徐靈胎が)一生の危機と困難に直面している人を助けた事例を少し思い出して書き留めて私に送ってほしい」と要請している⁶¹⁾。結果、徐熾は袁枚の言うことを聞き入れたのであろう。『小倉山房文集』巻三十四には「徐靈胎先生伝」が堂々と礼部侍郎の伝記と共に並んでいる。

葛兆光が指摘しているように、清代にあって「社会の公的および官辺筋の場全体では、人々の習慣的表現言語も理学のものであり」、朱子学が「社会的言説」になったのはこの学説が続いて正統的な倫理道德の規範として、国家の「象徴暴力」の根拠として、国家の支持を得たからである⁶²⁾。しかし、筆者は袁枚の薛寿魚宛と徐熾宛の書簡の激しい剣幕の中に一種の権威を感じる。袁枚は山林に隠退した詩人であり、致仕する以前もただ七品の県知事に過ぎなかった。その袁枚の「象徴暴力」が依存してその効力を十分発揮して得ているものは、もちろん彼の社会的ネットワークであり、とりわけネットワーク内の尹繼善・莊有恭・奇豊額のような高級官僚の身に付着している間接的な国家権力ではなからうか。その「象徴暴力」を通して、袁枚は何を獲得したかったのか。また、何を獲得したのか。

六 結 論

以上の論述に基づき、文化的正統性と社会的威信との関連性を簡単にまとめてみよう。文化的正統性は、主に社会的意味賦与や規範あるいは美的・儀式的実践などのイデオロギー的支配を正当化するところに具体的に表れるが、しかし、われわれの人間社会は、互いに重なり合う複合的な＜社会的権力＞のネットワーク群によって構成される社会的空間であるからして、文化的正統性を追求する知識人集団は、イデオ

ロギー的満足を追う人々によって組織される単純な特定の社会的関係ではない。このネットワークにおいては、人々の動機や目標の追求はさまざま——イデオロギー的・政治的・経済的——であるかもしれない。ただ共通の文化的手段を利用して、それぞれの目標を達成するために、このイデオロギー的・政治的・経済的相互行為のネットワークを創り出したのである。すなわち、知識人の社会的威信はイデオロギー的・政治的・経済的相互作用する諸＜力＞関係に基づいて決定されるのである。

従来の袁枚と性霊派文学研究は、「個性」と「真情」の文学観がもたらした社会的影響を強調しすぎるあまり、袁枚が交遊ネットワークを通じて政治と経済権力を振るったことを無視してきた。しかし、遊里妓館での風流、反伝統的言説、等の不謹慎な行為を行った袁枚に、もし強固な政治基盤の保証がなければ、筆禍事件が多発していたこの時代に法の網を免れたとはとうてい想像できない。前述した薛雪が江蘇巡撫陳宏謀と講学を行ったということもおそらく政治上の便宜を求めたためであったろう。

袁枚が文化的活動を通して、優雅な隠居生活を十分に維持できる物質的家産を獲得した以外に、彼が狙ったのは文壇の正統的地位である。では袁枚は正統性を獲得したか。答えはイエスである。乾隆期の後半から満州族の貴族の福康安・和琳などが紛々として自ら甘んじて随園の門下に入った。袁枚の弟子孫原湘は「吳中詩教三変説」を掲げて言う。

蘇州の詩風は五十年この方およそ三回変化した。乾隆三十年(1765)以前は、帰愚宗伯(沈徳潜)が詩壇の盟主となり、その詩は格律(フォルム)を専ら重んじ、清麗温雅の風格を表現し、唐朝の「大暦十才子」に近い作を多く書いた。小倉山房(袁枚)が出て専らに性霊を主張し、より巧みに世俗の情を表現したり名理を述べたりしてからは、蘇州詩壇の風格は一変した。蘭泉司寇(王昶)に至ると、堂々たる大作をもって後進を指導して、詩壇の風格はまた一変した⁶³⁾。

清代中期の蘇州詩壇は、基本的に沈徳潜と袁枚の亡くなる年を転換点として三期に分けられ

た。沈・袁・王三人の影響力から見れば、この「三変説」は清代中期の江南詩壇さらに全国の詩壇にも適用できるであろう。姚鼐の弟子郭頻伽も「国朝の詩、乾隆三十年以来、風会一変す」と言った⁶⁴。乾隆三十年以降、「風会」（時代の文学的風潮）を一変させたのはただ袁枚の「性靈派」しかなかった。北方にはまた翁方綱の「肌理派」が存在していたが、影響力と成果から見ても「性靈派」と比肩できない。

新たに「正宗」や「法統」を立てれば、必ず新たな反正統的な勢力を招くこととなる。袁枚の没後に、沈徳潜の弟子で「吳中七子」の一人の王昶（蘭泉）は、袁枚の故郷杭州で懸命になって正統的詩学の権威としての沈徳潜との自己同一性を追い求め、新たに文化的権威を打ち立てようとし、極力袁枚を排斥し、袁枚を「太丘の道広く、賈郎蠢夫と論ずる無く互相に酬唱す」と皮肉り、また『小倉山房詩集』の中のいわゆる「淫哇・蕪雜・織佻」の作品を勝手に削除した⁶⁵。王昶は隠退した後に、故郷の青浦で「三柳漁荘」を造園し、「三柳漁荘図」の画賛詩を求める応酬唱和によって四方の文人と交際し、江南文壇の新しいリーダーとなった。江藩『漢学師承記』「王蘭泉先生」には、

袁枚が詩をもって江蘇・浙江一帯に名を博すと、彼に従う人々がアヒルや蟻のようにぞろぞろと大勢で集まってきた。それ故に、後に先生は袁枚を痛烈に批判し、隠然たる敵手となり、袁枚を軽清魔（軽薄な魔王）に擬えた。先生は風雅を提唱し、三唐（盛唐・中唐・晩唐）の詩を模範として尊び、江蘇・浙江にいる李赤の類から、吏胥の子供や行商人に至るまで、詩韻を用い平仄を合わせることのできるものはみなその門下に入った⁶⁶。

とある。袁枚の没後、王昶のような格調派の旧正統派勢力が捲土重来しただけではなく、「性靈派」の内部も分裂瓦解し、多くの「随園弟子」は続々と師を裏切り去って行った。そして「性靈説」にも再び非難の矛先が向けられ、「悪道」「邪説」と見なされていかねばならなかった。

注

1. 拙論「都市型知識人社会の形態——清代中期の蘇州・揚州・南京を中心に——」, 大阪市立大学大学院文学研究科都市文化研究センター『都市文化研究』2号, 2003年9月。
2. 「流動的危機的競争社会」のもとでの宗族, 「同門」・「同僚」「同年」などの柔軟且つ広範な人脈, などについて, はじめて基本的で包括的な視角を提示したのは岸本美緒の研究である。岸本美緒『明清交替と江南社会』, 東京大学出版会, 1999年。同「ソシアビリテ論の射程は東方に届くか」(二宮宏之編『結びあうかたち ソシアビリテ論の射程』, 山川出版社, 1995年)。
3. 現在, 社会学・経済学・政治学などの学問分野では, 従来の資本概念とは異なった様々な資本概念, 例えば「人的資本」「文化資本」「象徴資本」「科学資本」などが使われている。これらの資本概念は, ともに人間の観念的産物という非物理的エレメントを資本とみている。具体的にいえば, 主として教育によって伝達される知的獲得物が資本と見なされている(原田達『知と権力の社会学』, 世界思想社, 1994年, 41-2頁)。本稿では, 知的産物としての「資本」という意味で用いているが, これはブルデューの資本概念に近い。
4. 『随園老人遺囑』には「因之総算田産及生息銀, 幾及三万。田産万金余, 銀二万, 現交親友汪芝圃・方參甫諸君生息」とある。また, 『袁枚全集』中の程晋芳兄弟(揚州の塩商人家族)に宛てた書簡には, 何回も「子母錢」(高利貸)に言及している。
5. 例えば, 重田徳は「郷紳支配の成立と構造」(『清代社会経済史研究』, 岩波書店, 1975年)に清代中期の郷紳支配が国家権力に吸収され, 体制的に止揚されたと述べている。稲田清一「清代江南の世相と士風」(小野和子編『明末清初の社会と文化』, 京都大学人文科学研究所, 1996年)は, この時期の江南(蘇松地区)郷紳たちが地域社会への関心を失ってしまったと指摘している。
6. 拙論「都市型知識人社会の形態——清代中期の蘇州・揚州・南京を中心に——」, 宮崎市

- 定「蘇州と揚州」『宮崎市定全集』13『明清』、岩波書店、1992年。
7. 宮崎市定「明代蘇松地方の士大夫と民衆」(『宮崎市定全集』13『明清』に収録)。
 8. 中砂明德『江南 中国文雅の源流』、講談社、2002年、13頁。宮崎市定前掲書、「張溥とその時代」、参照。
 9. 『清史稿』卷一百七十四「大学士年表一」と卷一百七十五「大学士年表二」より統計。
 10. 山口久和氏「中國における近代的學問知の成立」、『日本中國學會報』第五十集、1998年。
 11. 稲田清一前掲論文。
 12. 丸山真男が示唆しているように、「けだしここに朱子学の性格とされた如きオプティミズムは安定せる社会に相応した精神態度であり逆に社会の安定化へ機能する。疾風怒濤時代ともいふべき戦国状勢——あらゆる無統制と混乱が、しかし同時にあらゆる生活分野における活動と発展がそこに見られた——を一転して、漸く固定した秩序と人心の上に成立した近世封建社会において、かうした静的オプティミズムは普遍的な精神態度となるべき充分の素地があった」。丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1998年新装第10刷、29-30頁。
 13. 井上徹氏『中国の宗族と国家の礼制』、研文出版、2000年。氏が「小島毅氏の批判に答える——拙著『中国の宗族と国家の礼制』の書評を読んで——」(歴史学研究会編集『歴史学研究』、2002年1号、青木書店)に示唆しているように、「原理的には、この宗法体制のもとで親族の子弟を教育し、科挙官僚制に人材を代々送り出せば、世襲的に官界との関係を存続しうるような名門の家系が実現される。こうした宗法主義の秩序構想は、清代に至るまで、士大夫の間に受け継がれた」。
 14. Benjamin A. Elman: *Classicism, Politics, and Kinship: The Chang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, Published by University of California Press, 1990, pp. xxxiii, 24, 53-59, 67, 99-100.
 15. 本論で使う正統性 (legitimacy) という概念は、普通に「正当性」と訳される。『岩波哲学・思想事典』(岩波書店、1998年、920頁)によれば、正当性は「支配権力が、正統な支配者の系譜の継承者 (正統性 [Orthodoxy]) であるとか、現行の法を遵守して設立されて
- いる (合法性 [Legality]) ということをつねに意味するわけでもない。(中略) 要するに、正当性という概念は、秩序や支配者の側にもっぱら帰属されうるような属性ではなく、秩序や支配とそれに対する成員の承認という相互関係の特性を表示する」。しかし、袁枚の場合、彼は生涯を通じていわゆる「正統」(Orthodoxy) を蔑視しながら、江蘇巡撫などの地方官たちとの交遊関係を通して官辺筋 (=正統合法的) の支持を得て、「正統」との衝突を調和し、みずからの文化的統合性を維持し社会的危機を回避した。それ故に、本論では特に“legitimacy”が有している含意を「正統性」という言葉で用いる。
16. 青木正児『清代文学評論史』第六章「格調・性靈両詩説の対立」、『青木正児全集』第一巻、春秋社、1969年、482頁。
 17. 梁啓超著／小野和子訳注『清代學術概論——中国のルネッサンス』、平凡社、1974年、10頁、84頁。
 18. 象徴資本、ブルデューの概念に基づく。すなわち、象徴機能を巧みに利用して、普通は自分の置かれているよりも上の存在状態に結びついた自己表象を相手に押しつけ、またその自己表象を正統的・客観的表象とするような同意と承認を相手から確実に引き出し、所有者の志向と卓越性を確認できるもろもろの財である。象徴闘争は、「支配階級のさまざまな集団が社会闘争の正統的な闘争目標と闘争手段の定義を相手に押しつけようとしてたがいに対決する闘争の、一側面にすぎない。あるいは正統的な支配原理の定義をめぐる闘争の、と言ってもよいだろう。つまり経済資本か、学歴資本か、それとも社会資本かといったことで、これらはいずれも社会的権力であり、個々の有効性は文字通りに象徴的な有効性によって、すなわち集団的信仰に承認され委任されることで得られる権威によって、倍加されうる」。ブルデュー『ディスタンクシオン—社会的判断力批判 (I)』、石井洋二郎訳、藤原書店、1994年、376-393頁、参照。
 19. 「予弱冠時、謁先生於泮環巷、与論經義、更僕不倦、謬以余為可道古者。匆匆四十余年、楹書猶在、典型日遠」。漆永祥『乾嘉考証学研究』(中国社会科学出版社、1997年)より引用。
 20. 江藩『宋学渊源記』卷上には「近今漢学昌明、遍于寰宇、有一知半解者、无不痛詆宋学。

- 然本朝為漢学者，始于元和惠氏，紅豆山房半農人手書楹帖云，〈六経尊服鄭，百行法程朱〉，不以為非，且以為法，為漢学者背其師承何哉」とある。
21. 平田茂樹氏「宋代朋党形成の契機について」（宋代史研究会研究報告第六集『宋代社会のネットワーク』，汲古書院，1998年）で提示された「〈同〉を紐帯にするネットワーク」のモデルを参照。
 22. 「袁上舍廷椿，字又愷，一字寿階，吳県人也，明六俊之後，為吳下望族。饒於資，築小園於楓江，有水石之勝。（中略）袁大令枚，王蘭泉先生往来吳下，皆主其家」。
 23. 「遊蘇州得五律六首」，「吾宗有賢者，卜宅古楓橋」。
 24. 「回舟楓橋哭沙斗初布衣」，「余每過楓橋，家漁洲必招過從」。
 25. 『青木正児全集』第一卷『清代文学評論史』，春秋社，1969年，473頁。
 26. 乾隆帝はしばしば満州族の臣下に満州語や騎馬などの満州族の根本を忘れてはならないように教えた。『清稗類鈔』帝徳類「高宗不忘本」条。
 27. 『隨園詩話』巻四・五八条，「丙戌年，慶樹齋・雨林兩公子過蘇州。余招飲唐氏棣華書屋，一時都知・録事佳者雲集，三人各有所属」。
 28. 都統，満州語の名前は固山額真であり，地方の八旗駐防軍の軍政大権を切り回している。青州副都統の階級は正二品である。
 29. 「接大司馬慶樹齋手書及貂冠等物，賦詩報謝」。
 30. 『小倉山房詩集』巻二十一「聞樹齋侍郎領威遠大將軍印鎮守北路，寄詩奉懷」には「新詩敕勒軍中曲，旧夢横塘水上雲。倘奪焉支好顔色，江南兒女要平分」とある。
 31. まるで早口言葉のようだが，マイケル・S-Y. チウ氏は『儀式は何の役に立つか』（安田雪訳，新曜社，2003年，11頁）には「集団の中で，ある事象あるいは事実について，皆がそれを知っており，皆がそれについて知っていることを皆が知っていることを皆が知っている……場合に，それを共通知識という」と定義する。
 32. 『小倉山房尺牘』巻三「寄慶樹齋少宰」。
 33. 『小倉山房尺牘』巻三「寄謝未堂司寇」。
 34. 『小倉山房尺牘』巻六「辞妓席札」。
 35. 『小倉山房尺牘』巻四「与蘇州孔南溪太守」。
 36. 『小倉山房尺牘』巻九「答朱石君尚書」に「追溯平時跡弛弛，東山所挾，記憶難清。元則所憐，絲毫無染。皇天後土，実聞此言。惟其無所愧於心，是以無所忤於口，風流自賞，言過其实，惟恐人不知，是則枚之過也」とある。
 37. 本田濟『東洋思想研究』第2部第4篇の6「袁隨園の哲学」，創文社，1987年。
 38. 本田濟前掲書，569-570頁。
 39. 錢鍾書のことばである。『談芸錄』，中華書局，1984年，205頁。
 40. 大木康『明末のはぐれ知識人——馮夢龍と蘇州文化——』，講談社，1995年，41-43頁。
 41. 拙論「湖樓詩会考——袁枚晩年の文化的パフォーマンス——」（大阪市立大学大学院文学研究科『人文論叢』第32号，2004年3月）を参照。
 42. 『小倉山房詩集』巻三十四「從杭州起身到蘇松，毗陵，京口，所過故人家輒留一宿」，「諸公休問重来期，此事茫茫非我主」。
 43. 蘇州の「清溪吟社」（また「林屋十子吟社」と呼ばれる）は乾嘉時代の著名な閩秀詩社で，張允滋（字は滋蘭，清溪と号し）の提案で結成された詩社である。中心メンバーは張允滋・江珠・沈纒・尤澹仙・張芬・陸瑛・李薇・席蕙文・朱宗淑・沈持玉の十人であり，「吳中十子」と呼ばれ，『吳中女士詩鈔』を刊行した。
 44. 『続同人集』「集繡谷園送隨園先生還金陵」，「召諸名媛，珠為使者」（江珠）。
 45. 「金織織女士墓志銘」には金逸の臨終の遺言が記されている。「死するに臨んで，竹士（夫陳基，字は竹士）に語けて曰く，吾先生と一見すれば，己に千秋に足る。惘惘として悲しむ所の者は，吾聞けり，先生来たれば即ち門状を具へ，十三女都講を招き蔣園に詩会を作し，画諾する者己に九人なるも，而るに吾竟に筆を執ること諸弟子の先と為すを得ず，此れ一の憾みなり」とある。袁枚は意識的に杭州の「湖樓詩会」の参会者人数を真似たようであり，十三名の招待者のリストを列記して招待状を出した。その中の9名からすでに出席の承諾を得たようである。
 46. 『続同人集』「集繡谷園送隨園先生還金陵」に「欲赴吟壇恐不勝」「路遥無由望才光」（張滋蘭）や，「有意加青眼，無縁侍絳帷。思厠弟子之列，適咯血未果」（江珠）や，「未具束修親餞別，可憐空唱柳枝詞」（尤澹仙）や，「未得追隨女都講，春愁偏欲惱吳儂」（金逸）など

の詩句がある。

47. 内訳は蘇州13名（金逸・金兌・江碧珠・沈纒・王碧珠・朱意珠・尤澹仙・何玉仙・周澗蘭・張允滋・顧琨・陶慶余・宋静娟）であり、呉江5名（嚴蕊珠・汪玉軫・吳瓊仙・袁淑芳・王蕙芳）であり、常熟4名（席佩蘭・婦懋儀・屈秉筠・趙同曜）である。
48. 杭州女弟子のリストは拙論「湖樓詩会考——袁枚晩年の文化的パフォーマンス——」を参照。
49. 趙翼『甌北集』卷二十五「与子才泛舟歸其家，正倚湖樓，子才大有防客窺伺之意，詩以調之」。
50. 梁章鉅『退庵隨筆』卷二十「学詩一」。更に「頭巾氣」のあった章学誠も同様の怒りを覚えている。章学誠『文史通義』内篇五「詩話」「書坊刻詩話後」「婦学」「婦学篇書後」を参照。
51. 「幼即能詩，与兄齐名。年十五賦掃徑詩，有我正有心呼婢掃，那知風過為吹開之句。太史袁枚採入『隨園詩話』，且特過豫訪瓊，瓊以為非礼，竟不之見」。嚴迪昌『清詩史』（浙江古籍出版社，2002年）797頁より引用。
52. 嚴迪昌前掲書，793頁。
53. 青木正兒前掲書，495頁。
54. 葛兆光『中国思想史』第二卷『七世紀至十九世紀中国的知識，思想与信仰』，復旦大学出版社，2000年，535頁。
55. 葛兆光前掲書，519頁。
56. 『清朝經世文編』卷六十八，陳宏謀「風俗条約」に「婦女处深閨，坐則垂簾，出必擁面。所以別嫌疑，杜窺伺也。何乃習於遊蕩。少婦艷粧，出頭露面，絶無顧忌。或兜轎游山，或灯夕走月，甚至寺廟游觀，燒香作会，跪聽講經，僧房道院，談笑自如。（中略）深為風俗之玷」とある。
57. 『小倉山房文集』卷十五「上陳撫軍弁保甲狀」。
58. 袁枚は持病の下痢があったため，毎年秋には必ず病気の発作が起き，「每逢秋到病經旬」と常にため息をもらしている。とりわけ乾隆十四年の冬，「謁三医而莫救兮，疑季梁之将死」という非常に危険な状態だったが，薛雪が治療するときれいに回復し，生死の境から脱出できた（『小倉山房文集』卷十四「祭薛一瓢文」）。乾隆十六年（1751），袁枚は薛雪が

蘇州で催した「水南園詩会」に参加した。『隨園詩話』卷三・五九条には，「乾隆辛未，予吳門に在り。五月十四日，薛一瓢水南園に招宴す。座中，葉定湖長楊，虞東皋景星，許竹素廷鏢，李客山果，汪山樵俊，俞賦拙来求，皆な科目の耆英にして，最も少き者も亦た花甲を過ぐるも，惟だ余才かに三十六歳にして，此の会に遇するを得たり。是の夕大いに雨ふるも，未だ到らざる者は沈歸愚宗伯・謝淞洲徵士のみ」とある。

59. 『小倉山房文集』卷十九「与薛寿魚書」。
60. 『小倉山房尺牘』卷十「寄徐榆村」には「為尊公作伝，当以医為本主，而将治水，審音諸事附及之，使賓不奪主位，然後可以伝吾文，並伝尊公也」とある。
61. 『小倉山房尺牘』卷十「寄徐榆村」。
62. ブルデューは国家について次のような定義を与えている。すなわち「国家とは，一定の領土とこれに対応する人口の総体に対して，物理的および象徴的暴力を正統に行使する権利の独占を首尾よく請求することのできる何かである」。また，ブルデューの定式化によれば，「象徴的暴力」とは「さまざまな意味を押しつけ，しかも自らの力の根底にある力関係をおおい隠すことで，それらの意味を正統であるとして押しつけるにいたる力（pouvoir）」。
- ブルデュー『再生産』，宮島喬訳，藤原書店，1994年，16頁。
63. 孫原湘『天真閣集』「籟鳴詩草序」，「吳中詩教五十年来凡三變：乾隆三十年以前，歸愚宗伯主盟壇坫，其詩專尚格律，取清麗温雅，近大曆十子者為多。自小倉山房出而專主性靈，以能道俗情，善言名理為勝，而風格一變矣。至蘭泉司寇，以冠冕堂皇之作倡率後進，而風格又一變矣」。
64. 『靈芬館詩話』卷八「国朝之詩，自乾隆三十年以来，風会一變」。
65. 王昶『湖海詩伝』卷七「袁枚」。
66. 「後先生因袁大令枚以詩鳴江浙間，從游者若鶩若蟻，乃痛詆簡齋，隱然樹敵，比之輕清魔。提唱風雅，以三唐為宗，而江浙李赤者流，以至吏胥之子，負販之人，能用韻不失黏者，皆在門下」。李赤，唐の人。詩を善くし，李白に類するを以て，自ら李赤と号す。後に，厠鬼の惑はす所となって死す（柳宗元『柳河東集』卷十七「李赤伝」）。

Establishment of Legitimacy : How Could Yuan Mei 袁枚 Acquire Social Prestige in Su Zhou 蘇州 ?

Biao WANG

In this article, the author intends to observe Yuan Mei's cultural campaign in terms of cultural legitimacy and centrality in Su Zhou during the middle period of the Qing Dynasty.

First, the author examines his close associations with many friends written in *The complete Works of Yuan Mei* 袁枚全集 and classifies his friends into different categories, upon which the author produces an overview of Yuan Mei's network in Su Zhou.

Secondly, the author describes in detail how Yuan Mei smoothed the contradiction between his school and "Legitimacy" based on the various social relationships and by utilizing his social network. To avoid a social crisis caused by his "deviant behaviors", Yuan Mei committed to various cultural movements involving many local experienced poets and officers from the Su Zhou government. Under the flag of "personality" and "freedom", Yuan Mei's tried to expand "the Xingling School" 性靈派 and his influence among poetical circles through various cultural campaigns.

Yuan Mei's school focused on anti-moralism, nevertheless he made a great success in the Su Zhou poetical circle characterized by moralistic styles. Contributed to by his social network, especially by the social prestige rooted in the authority of high-level officers in the net, Yuan Mei could establish the legitimacy of his school and simultaneously became the neo-leader in poetical circles during the middle period of the Qing Dynasty.

Keywords : Yuan Mei, Su Zhou, network, Legitimacy, symbolic struggle