

『紅樓夢』第六十三回所引 范成大「重九日行營壽藏之地」にみられる莊子の死生觀

王 竹

抄録

曹雪芹は『紅樓夢』第六十三回において、范成大「重九日行營壽藏之地」詩を高く評価する場面を描くことで、莊子の世界を称賛しようとした。曹雪芹はこの詩を通じて莊子の人生觀を『紅樓夢』に取り込み、読者に示したのである。この范成大的詩は莊子の死生觀に共感する王梵志の「無題」詩二首を踏まえて詠まれた詩であり、王梵志「道情詩」も莊子の世界を謳歌する詩であった。『紅樓夢』第一回・第五回の詩詞まさに莊子の世界への憧れを詠んでおり、曹雪芹は自らの人生觀——長寿や富貴を追求する無意味さと、立身出世に翻弄される虚しさを吐露していた。曹雪芹は『紅樓夢』の中で一貫して莊子の世界を謳歌しようとしていたのである。

はじめに

『紅樓夢』を中国文学・哲学の研究対象として世に問うたのは、王国維（1877～1927）の『紅樓夢評論』である。王国維は『紅樓夢』と歴代の小説との大きな違いを看破し、はじめて『紅樓夢』を悲劇の中の悲劇と位置づけ、作者、及び作品の歴史的背景に注目して研究すべきだと主張した。その後、王国維の研究を継承した胡適（1891～1962）は『紅樓夢考証』を発表し、紅樓夢の作者が曹雪芹であること、そして『紅樓夢』が曹雪芹の自叙伝にほかならない点を論証して「新紅学」を提唱した。その後多くの専門研究者によって研究が進められ、『紅樓夢』は単なる小説ではなく、中国文化の研究対象として世界に認められるようになり、これまで多くの研究成果が陸續と発表されてきた。

ところで、『紅樓夢』研究は、版本の比較研究を主とする版本学、脂硯齋の評論を中心に研究する脂学、失われた八十一回以後を探求する探逸学、曹雪芹および曹氏一族を研究する曹学の四ジャンルに分類されて久しいが、思想面に関する研究は他に比してあまり進捗していない。

1980年、アメリカのウィスコンシン大学で開催された第一回国際紅学会において、俞平伯（1900～1990）は次のように発言している。

《红楼梦》可从历史、政治、社会各个角度来看，但它本身属于艺术的范畴，毕竟是小

说；论它的思想性，又有关哲学。这应是主要的，而过去似乎说得较少。……《红楼梦》行世以来，说者纷纷，称为‘红学’，而其核心仍缺乏明辨，亦未得到正确的评价。今后似应多从文、哲两方加以探讨。¹

『紅樓夢』は歴史、政治、社会、それぞれの角度から研究することができますが、元々は勿論文芸の範疇にあり、あくまでも小説です。しかし、その思想性を論ずるとすれば、それは哲学の領域に及ぶものです。これは重要であるはずなのに、過去の研究はこの方面にあまり触れてこなかったようです。……『紅樓夢』が世に問われてから、諸説紛々としており、それを「紅学」と称するものの、その核心は今なお明らかではありませんし、未だ正確な評価も得られていません。今後、文学と哲学の両面から研究が進められるべきでしょう。

俞平伯が指摘するように、これまで「紅学」の学者たちは『紅樓夢』の思想面への探求をあまり重視しなかった。しかし、『紅樓夢』の思想研究は全く無いというわけではない。例えば、『紅樓夢』を資本主義や民主主義の芽生えを示唆する作品であると論じた馮其庸『論紅樓夢思想』、仏道や周易、神仙思想から論じた梅新林『红楼梦哲学精神——石头的生命循环与悲剧指归』²などがあり、思想研究は少しずつ進んでいる。

『紅樓夢』に見える様々な思想のなかでも、核心とも言えるのは莊子の思想である。管見の限り、曹雪芹と莊子、『紅樓夢』と『莊子』との関連性に着目した研究は僅かである。³例えば早期の論考には「曹雪芹与庄子」(1981年の『紅樓夢学刊』所収)⁴があり、簡潔な内容ではあるが、『紅樓夢』所引の『莊子』を説明している。また、近年出版された張健華『红楼梦与庄子』⁵は、曹雪芹と莊子の比較研究、曹雪芹に見られる莊子思想の継承と発展、そして『紅樓夢』と『莊子』の文学手法・文章構造の類似点などについて幅広く論じ、『紅樓夢』の思想研究史に足跡を残す研究成果である。しかし、今もって小説の成立過程や作者の生涯、版本の考証や続作をめぐる研究が主流を占め、『紅樓夢』の思想に言及するもの、とりわけ脂評⁶と一体化して莊子との深い関係を分析した論考は中国でも少なく、日本では皆無に等しい。

『紅樓夢』八十回の中で、『莊子』の一文、あるいは一語を引いて話を展開し、『莊子』を想起させる場面は数十箇所以上存在する。更に、『莊子』を直接引用していないものの、明らかに作者が『莊子』を意識して書いていると察せられる場面は数多くある。むろん、『莊子』以外の書物——例えば『左伝』や『論語』、あるいは『唐代伝奇』や『西廂記』など、古典を典拠とする場面は少なくとも二百箇所以上ある。すべての出典や引用は曹雪芹が選んだものであり、文学的な表現や登場人物の考えや心境を表現するために用いられたり、物語を展開させるために使用されたりするなど豊富かつ多様であるが、やはり『莊

子』を典故とする場面が一番多い。

『紅樓夢』全編において莊子の思想が反映されている場面は、必ずしも『莊子』本文を直接は引用していない。また、莊子の言辞を常に用いているとも限らない。本稿でとりあげる第六十三回の場面も直接の引用ではない。尼僧の妙玉に范成大の詩を絶賛させることで、曹雪芹の莊子への共感を代弁させているのである。そこで、本稿では曹雪芹は范成大の詩を通して『莊子』をどのように語っているか、それによって何を言い伝えようとしたかを検証する。

第一節 范成大「重九日行營壽藏之地」詩と『莊子』

本稿でとりあげるのは以下の場面である。

岫烟聽了寶玉這話，且只顧用眼上下細細打量了半日，方笑道：『怪道俗語說的「聞名不如見面」，又怪不得妙玉竟下這帖子給妳，又怪不得上年竟給妳那些梅花。既連他這樣，少不得我告訴妳原故。他常說：「古人中自漢晉五代唐宋以來皆無好詩，只有兩句好，說道：「縱有千年鐵門檻，終須一個土饅頭。」所以他自稱「檻外之人」。又常贊文是莊子的好，故又或稱爲「畸人」。他若帖子上是自稱「畸人」的，妳就還他個「世人」。畸人者，他自稱是畸零之人；妳謙自己乃世中擾擾之人，他便喜了。如今他自稱「檻外之人」，是自謂蹈於鐵檻之外了；故妳如今只下「檻內人」，便合了他的心了。』⁷

岫烟は宝玉の話をしきくと、じっと宝玉を見あげ見おろしてから笑顔で『『百聞は一見に如かず』と俗に申しますが、まったくそのとおりですわね。妙玉さんがこんな書状をあなたに送られたのももっともですし、去年梅の花をあなたにあげた（第五十回前出）のもうなずけますわ。妙玉さんがこんなことをなさったのなら、あなたにわけを話してさしあげなければなりませんわね。あの方はいつも申していらっしゃるんですよ。『漢、晋、五代、唐、宋以来、古人の作った詩にいい詩はないが、ただ二句だけいいのがある。それはくたとえ千年の鉄の門檻ありとて、ついには一つの土饅頭』ですって。それだから自分を『檻外の人』と称しておられるのですわ。また『文章は<莊子>が一番いい』と誉めていらして、それで『畸人』とも号していられます。あの方がもし書状に『畸人』と号されていれば、あなたは『世人』という号で返事をお出しになればいいのです。『畸人』とはあの方が自ら孤独な変人だといっているのですから、あなたは謙虚になさって、世俗にわずらわされる人間だとすれば、あの方はお喜びでしょう。でも今あの方は『檻外の人』と称したのは、これは自ら『鉄の門檻』の外に超越していることを意味しているのでしょう。それゆえあなたは『檻内の人』と書けば、あの方のお心にかなうでしょう』⁸

宝玉の誕生日当日、大観園内にある籠翠庵の住民——美しい尼君である妙玉は、宝玉へ一通の書き付けを送った。そこには、「檻外の人、妙玉、謹んで遥かにご誕辰を祝賀申しあげます」と書いてあった。それを見た宝玉は、すぐに返事を書こうとして、「早く紙を持ってきてくれ」と命じた。だが、妙玉が自ら「檻外の人」と号したのに対し、宝玉はどのような号をつけて返事をしたらふさわしいかわからない。そこで、黛玉に聞こうと思いつき、妙玉の書き付けを袖に入れ、黛玉のところへ向かった。ところが、その途中岫烟と出会い、妙玉の書き付けを岫烟に見せて、どのような号を使って返事をしたらいいかと相談する。

これは『紅樓夢』の中で妙玉が登場する有名な場面の一つである。曹雪芹はここで妙玉の口を借りて妙玉の号「檻外の人」を、その典故である范成大の詩「重九日行宮壽藏之地」の二句「縦有千年鐵門限／終須一箇土饅頭」を引用して絶賛しているが、これは第二十一回で宝玉の手を借りる形で『莊子』「胠篋篇」を書き続けさせた宝玉の心の内を吐露したことと、その手法は共通している。曹雪芹は第二十一回で「胠篋篇」の一文を直接引用した上で、主人公の宝玉が「胠篋篇」を書き続けるという設定で物語を展開させた。「胠篋篇」の文体・表現法を用い、その内容を踏襲したことからは、曹雪芹がいかに『莊子』を好んだか、「胠篋篇」の内容に共感しているのかということがわかる。⁹すなわち、どちらの場面も、曹雪芹が登場人物の言動を借りて自らの真意を表現している。

しかし、これまでこの詩の二句の存在は知られていても、詩の全容や背景が詳しく考察されることはなかった。¹⁰曹雪芹が妙玉の描写を通じて范成大の詩を引いた意図を知るには、「重九日行宮壽藏之地」の全容を知る必要がある。詩の全容は以下のようである。

家山隨處可行楸	家山 隨処に楸を行る可く
荷鍤攜壺似醉劉	鍤を荷い壺を携え 醉劉に似たり
縦有千年鐵門限	縦い千年の鉄門限有るも
終須一箇土饅頭	終に一個の土饅頭を須むるのみ
三輪世界猶灰劫	三輪世界は猶お灰劫のごとく
四大形骸強首丘	四大形骸 首丘を強む
螻蟻烏鳶何厚薄	螻蟻烏鳶 何ぞ厚薄あらん
臨風拊掌菊花秋 ¹¹	風に臨みて掌を拊てば 菊花の秋

「重九日行宮壽藏之地」は九月九日重陽の節句に、范成大が壽藏（存命中に建てておく墓）を見たときの思いを詠った詩である。この詩の大意は次のようである。

九月九日、故郷の山はどこでも墓を作れる。酒と鍤を持って行き、劉伶のように酔っ払

う。富貴の象徴である鉄の門限も、いかに堅剛であろうと必ず消滅し、土饅頭と化す。この世界では人間が最終的に燃えかすのようなものになる。人間は肉体が故郷に埋められることを求めるが、死んでしまえば肉体が蟻に食べられようが、カラスに食べられようが同じこと。今こうして生きているうちに、秋の風に撫でられ、菊の花を愛でながら菊花酒¹²を飲もう。

「重九日行宮壽藏之地」の引用からは、『紅樓夢』の「檻外の人」が単にこの詩を踏まえての命名された号であることだけでなく、『莊子』を典故とした詩の全体が重要で、莊子の世界を色濃く下敷きになっていることがわかる。

范成大は、「家山隨處可行楸／荷鍾攜壺似醉劉」と、人は遅かれ早かれ死ぬのだから、生きているうちに劉伶（221～300）のように酒を楽しもうと、自らの意を吐露した。竹林の七賢のひとりである劉伶は、莊子の世界に憧れ、莊子の生き方を理想とした人物である。范成大は自らを劉伶に喩え、莊子の世界に理想的な生き方を求めている。

次の二句、妙玉の号の由来となった「縦有千年鐵門限／終須一箇土饅頭」の「鉄門限」とは、隋の書家・智永禪師が、揮毫を求める者が穴を穿つのを防ぐために、鉄の薄板を用いて門限を包んだのに始まるといわれる。曹雪芹は引用する際に、范成大の原詩の「鉄門限」を「鉄門檻」に書き換えたようである。これは『紅樓夢』に登場する「鉄檻寺」を仄めかすために、あえて「鉄門檻」に変えたものと考えられるが、いずれにせよ「鉄門檻」は「鉄門限」から生まれた語であり、その意味も同一である。¹³

さて、この鉄門檻には二つの意味があると考えられる。一つは、金銭、権力、富貴の象徴である。富貴な家ほど門檻は高く堅牢である。しかし、どれほど高く堅牢な鉄の門檻であっても、永遠に存在し続けることは不可能である。富貴な者も死からは逃げられない。死んでしまえば頑丈な檻の外へ運ばれて荒れ地に埋められてしまう。鉄門檻のもう一つの意味は、生死の境目である。千年の鉄門檻は千年の寿命を意味するが、いかに寿命を延ばそうとも、人は死から逃れられない。門檻の内は普通の世俗の生活、欲望も罪悪も氾濫している場所であるが、そこから一步外へ踏み出せば別世界となる。それは死後の世界であり、すべての美醜や善悪も命とともに消滅する。すなわち「檻外の人」とは、富貴を浮き雲のように考え、死を恐れず、俗世間を見限った人である。妙玉はこの詩の意味に興味を感じ、「漢、晋、五代、唐、宋以来、古人の作った詩にいい詩はないが、ただ二句だけいいのがある」と語り、「檻外の人」と号したのである。

また、詩の第七句「螻蟻烏鳶何厚薄」は、『莊子』の「列禦寇篇」にみえる莊子の臨終のエピソードを下敷きになっている。¹⁴ 臨終の時、弟子たちは莊子を手厚く葬りたいと思っていたが、莊子はこう言った。「人は死んでしまえば、手厚く葬られても、そのまま土に葬られても、いずれ肉体は腐り、カラスに食べられなければ、地中で虫に食べられるだ

け。だから、手厚く葬る必要がない」と。これは荘子の死生観であり、最後まで自然と一体になることを求めたのである。

このように、范成大の詩に表現された思想はまさに『莊子』の世界に基づいたものであった。荘子が目指した「万物斉同」の世界では、蟻も鳥も、人間と変わらなく、差異の奥にある同一性に注目する。「鉄門檻」の中の世界は様々な差別や対立が存在する現実世界である。彼我・美醜・生死・善悪等々、人が有する主観が争いを引き起こす。しかし、荘子に言わせれば、すべての対立差別は相対的な形にすぎない。「檻」の外は万物斉同の世界、そこは真実絶対の世界であり、人間の知恵は役に立たず、偏見も執着も、さらには人という立場さえも消え失せ、生と死の区別も消滅する、と考える。

以上のように、『莊子』を典故として精神の自由と魂の安らぎを求める范成大の詩の境地は、曹雪芹に受け継がれた。范成大の詩は『莊子』を典故として世間の常識に縛られない真に自由な生き方を求めるものであった。それゆえ、曹雪芹が妙玉に范成大の詩句を引用させたことは、自身の人生観の根幹が『莊子』にあることを宣言したものと考えられる。曹雪芹がこの詩に最高の評価を与えたのは、「縦有千年鐵門限／終須一箇土饅頭」の二句が誰しも平等であることを指し示しているからであろう。それは妙玉の言葉を借り、特に荘子の文章を評価する「文章は荘子が一番いい」という作者の本心と重なり、『紅樓夢』の根底に横たわる思想となっている。

第二節 王梵志「無題」詩二首及び「道情詩」と『莊子』

ところで、「漢、晋、五代、唐、宋以来、古人の作った詩にいい詩はないが、ただ二句だけいいのがある（古人中自漢晉五代唐宋以來皆無好詩，只有兩句好）」と絶賛された范成大の詩句「縦有千年鐵門限／終須一箇土饅頭」について、錢鐘書（1910～1998）は、唐の王梵志¹⁵の二首の詩に基づくものという。

例如他的『重九日行營壽藏之地』說：『縦有千年鐵門限，終須一箇土饅頭』；這兩句曾爲『紅樓夢』第六十三回稱引的詩就是搬運王梵志的兩首詩而作成的。而且『鐵門限』那首詩經陳師道和曹組分別在詩詞裏採用過，『土饅頭』那首詩經黃庭堅稱讚過。¹⁶

たとえば、彼の「重九の日に壽藏の地〔生前に立てる墓の用地〕を行營す〔捜して手に入れた〕」詩では、

縦有千年鉄門限 縦い千年の鉄門限〔千年もつような立派な鉄製の門〕有りとも
終須一個土饅頭 終いに一箇の土饅頭〔土を盛り上げて作った墓〕を須うるのみ
とっている。かつて『紅樓夢』第六三回において引用されたことのあるこの二句は、唐・王梵志の二首の詩を用いて作られたものである。しかも、王梵志の「鉄門

限」の詩は、陳師道と曹組¹⁷がそれぞれ詩と詞の中で典故として用いており、「土饅頭」の詩は、黄庭堅¹⁸に称賛されている。¹⁹

銭鐘書の指摘する「王梵志の二首の詩」は、『全唐詩補逸』巻第二²⁰に「無題」詩二首として収録されている。

世無百年人，	世 百年の人無きも
強作千年調。	強いて千年の調べを作さんとす
打鐵作門限，	鉄を打ちて門限を作るとも
鬼見拍手笑。	鬼は見て手を拍ちて笑う

城外土饅頭，	城外の土饅頭
餡草在城裏。	餡草 城里に在り
一人喫一箇，	ひとり 一個を喫い
莫嫌沒滋味。 ²¹	嫌う莫かれ滋味没きを

それぞれの詩の大意は次のようである。

上の詩は、「百歳まで生きる人はほとんどいないのに、千年後のことを算段する。鉄を打って、堅固な敷居を作っても、幽霊はその鉄門をみて、その無意味さに手をたたきながら笑うだろう」というもの、下の詩は、「城外の荒れ地には土饅頭（土葬の墓）があり、饅頭の中身は城内に住んでいる。ひとりにひとつずつ土饅頭があるのだから、土饅頭の良し悪しをあれこれ言う必要がない。なぜなら、人は死んでしまえばみんな同じなのだから」というものである。

このように、范成大「重九日行宮寿藏之地」を出典とし、『紅樓夢』に記された「土饅頭」と「鉄門限」という二つの語は王梵志の二首の詩を典故としていた。さらに、『紅樓夢』全編に登場する「鉄檻寺」と「饅頭庵」も、それぞれ「鉄門限」、「土饅頭」に由来することは明らかだろう。²²

ところで、曹雪芹が范成大の詩を愛読したことは分かるが、²³『紅樓夢』中に王梵志の詩を直接引用する箇所は見当たらない。『紅樓夢』には王梵志の詩を収録する書物が引かれており、曹雪芹は王梵志の詩を知っていたかもしれないが、²⁴この点については確証がない。しかしながら、范成大の詩の典故となった王梵志の詩と莊子の思想との関連性を考察することで、曹雪芹の人生観の淵源をより詳しく明らかにすることができるだろう。

王梵志の人物像は詳らかではないが、これらの詩から、王梵志の死生観を窺うことがで

きる。すなわち、王梵志が詩を通して「人は死ねば無に帰すのに、俗人は地位や財力、長寿を求む。人は死によって皆同一のものと化すゆえ、そのような欲求は全く無意味だ」という意識を世俗の者に伝えようとする。

さらに、詩の最後の二句——「人一個を喫い／嫌う莫かれ滋味没きを」では、生者には死後のことはわからないのだから、土饅頭の良し悪しをあれこれ言う必要がないと言い、生活に悩み苦しんでいる人たちに、「思い煩うな」と忠告するのである。

ところで、王梵志のもう一つの詩「道情詩」²⁵には、より一層鮮明にその死生観が描かれている。

我昔未生時	我れ昔し未だ生まれざりし時
冥冥無所知	冥冥として知る所無し
天公強生我	天公 強いて我れを生み
生我復何爲	我れを生みて復た何をか為さん
無衣使我寒	衣無ければ 我れをして寒からしめ
無食使我飢	食無ければ 我れをして飢えしむ
還爾天公我	爾天公に我れを還さん
還我未生時 ²⁶	我れを還せ 未だ生まれざりし時に

この詩の大意は次のようである。

私がまだ生まれる前、すべては闇で何も分からなかった。天は無理に私を生んたが、私を生んで天は何をさせたいのか。この世では衣がなければ寒くなり、食事がなければ飢える。天よ、あなたに私を返すから、私を生まれる前に戻してほしい。

王梵志によれば、「生」は自分の意志で得たものではなく、「寒」や「飢」という苦しみの世界にほかならない。現世では衣服や食べ物がなければ飢えて凍えるが、「未だ生まれざりし時」は寒さも飢えも心配する必要がない世界である。凍え、飢えがある生の世界が、人に苦痛を与えるだけである。死の世界、あるいは生まれる前の世界は、必ずしも苦しみの世界とは限らない。現世の苦しみを感ずることのない世界は幸せである。このように王梵志はこの詩を通して残酷な現実世界を突きつける一方、人間の苦しみや悩みを一笑に付そうとした。

この王梵志の描く生前の世界は、『莊子』至楽篇にみえる莊子と髑髏との対話を想起させる。莊子が旅をしていた時、すっかり肉の取れた髑髏が目にとまった。莊子は髑髏に、なぜ死んだのかを聞いた。その夜、莊子は髑髏を枕にして寝ている夢を見た。

夜半髑髏見夢曰、子之談者似辯士、視子所言、皆生人之累也、死則无此矣。子欲聞死之説乎、莊子曰、然、髑髏曰、死无君於上、无臣於下、亦无四時之事、從然以天地爲春秋、雖南面王樂、不能過也、莊子不信曰、吾使司命復生子形、爲子骨肉肌膚、反子父母妻子閭里知識、子欲之乎、髑髏深曠蹙曰、吾安能棄南面王樂、而復爲人間之勞乎。

夜半、髑髏夢に見われて曰わく、子の談は弁士に似たり。子の言う所を視れば、皆な生人の累なり。死すれば則ち此れなし。子、死の説びを聞かんと欲するかと。莊子曰わく、然りと。髑髏曰わく、死すれば上に君なく下に臣なし。亦た四時の事なし。從然として天地を以て春秋と爲す。南面の王の楽しみと雖も、過ぐる能わざるなりと。莊子信ぜずして曰わく、吾れ司命をして復た子の形を生じ、子の骨肉肌膚を爲り、子の父母妻子と閭里の知識に反さしめば、子、これを欲するかと。髑髏深く曠蹙して曰わく、吾れ安くんぞ能く南面の王の楽しみを棄てて、復た人間の勞を爲さんやと。

大意は次のとおりである。髑髏は生きている人間どもの苦しみと死後の喜びとを莊子に告げる。その死後の喜びは「南面の王の楽しみ」でさえ及ばない。髑髏の言を信ずることができない莊子は、髑髏を蘇らせてあげようという。しかし、髑髏は人間の苦勞を再び繰り返したくないと言って、莊子の申し出を拒否する。

王梵志「道情詩」中の「衣無ければ 我れをして寒からしめ」は、『莊子』中の「復た人間の勞を爲さんやと」と同じく生きる苦しみを述べる。また、「道情詩」中の「冥冥として知る所無し」は『莊子』中の「死すれば上に君なく下に臣なし」と同じくどちらも生を受ける前の世界、あるいは死後の世界における愉樂を示している。

王梵志も莊子も、死後の喜びを語ることによって死を勧めているのではない。現実社会で悩み苦しむ人間の愚かさを諷刺し、その苦しさから解放されべきことを述べている。王梵志が「我を未だ生まれざりし時に還せ」と結ぶのは、髑髏が莊子の申し出を断って、死後の世界にとどまりたいと言ったのと同様である。すなわち、王梵志の詩が「生」の苦しみから逃れたいと謳い、生まれる前に戻りたいと叫ぶのに対して、莊子は死後の楽しみを積極的に説くことによって、生きる人間の悩み、苦しみを浮き彫りにしている。片や心からの絶叫であり、片や嘲笑を含んだ諷刺であるが、「生」の苦痛と「生」ではない状態の幸福を語る点は同じである。

このように見ると、生きている現実を苦しみと捉え、生前あるいは死後を愉樂と見る点で、王梵志と莊子の考え方は酷似している。確かに王梵志にはいわゆる「仏教詩」が多いが、²⁷ 項楚も「王梵志はよく仏教詩人だといわれるが、その精髓はまさしく世俗社会の現実を反映して批判精神を表出し、人間社会の本質を喝破するところである」と指摘するよ

うに、²⁸ 社会の底辺に生きる人間の生き様を赤裸々に描き、現実社会の問題を直視してありのままに詩にする王梵志の姿勢は、人間の善悪・死生・美醜などを描き出し、社会の問題や人間の弱点を容赦なく暴露する『莊子』の世界と通底している。

王梵志の詩は莊子の思想を語り、范成大の詩は王梵志の詩に依拠している。両者に共通するのは、人間の生と死を見抜いている点である。曹雪芹は「重九日行宮寿藏之地」を引用することで、実質的には王梵志の詩に反映された莊子の死生観を『紅樓夢』に表現したと言えるだろう。すなわち、王梵志の死生観を見ることで、第六十三回当該場面がいかにか『莊子』の死生観に共感しているかが浮彫りになるのである。

第三節 曹雪芹の人生観

ところで、第六十三回の場面以外にも²⁹、莊子や王梵志の死生観に共感しているところとして、先ず第一回の詞「好了歌解注」がある。

陋室空堂，當年笏滿床。衰草枯楊，曾爲歌舞場。蛛絲兒結滿雕梁，綠紗今又糊在蓬窗上。說什麼脂正濃，粉正香，如何兩鬢又成霜。昨日黃土隴頭送白骨，今宵紅燈帳底臥鴛鴦。金滿箱，銀滿箱，展眼乞丐人皆謗。正嘆他人命不長，那知自己歸來喪。訓有方，保不定日後作強梁。擇膏粱，誰承望流落在煙花巷。因嫌紗帽小，致使鎖枷扛，昨憐破襖寒，今嫌紫蟒長。亂烘烘妳方唱罷我登場，反認他鄉是故鄉。甚荒唐，到頭來都是爲他人作嫁衣裳。³⁰

いぶせき部屋 人けなき広間も
むかしは役人の住家なりし
草萎え 楊枯るとも
彫刻を施せる梁に 蜘蛛の糸むすび
緑の紗 いまや蓬の窓にへばりつく
かつては歌舞の巷なりし
脂粉凝らして 何かせん
鬢に霜おく 今にして
昨日は野辺に白骨を送りたるに
今宵紅燈のもとに 鴛鴦の契り
黄金白銀 庫に満たちも
一瞬にして乞食となれば人謗る
他人の命のはかなきを嘆けども
わが身の死期を露知らず

訓育よろしきを得た者も
無頼にならぬ保証なし
富貴をえらんで嫁ぐとも
紅燈の巷に落ちもこそすれ
立身出世をあせるゆえ
手枷首枷 はめられる
他人の不遇を憐れむも
高位に在れば満ち足るか
むちゃくちゃだ さあ君唱え 我踊る
結局は住めば都ということよ
何が荒唐
とどのつまりは 縁の下での力持ち³¹

この大意を取れば、どれほど贅を尽くした豪邸もいずれ「いぶせき部屋」となり、優雅に暮らす住民は乞食となるほかない。誰それが若くして死んだなどと嘆いている人も、自分の死期が目の前に迫っていることすら知らない。良家の子女も遊女となり、あるいは「立身出世」をしたと喜んでいる者も、実は「手枷首枷」を「はめられ」ているに過ぎない。人生はあたかも一幕の芝居だ、というものである。

曹雪芹は犀利な筆致で登場人物の運命を暗示し、『紅樓夢』全編にわたる賈氏一族の盛衰を描くことによって、当時の家庭の栄枯や官界の浮き沈み、人生の無常を赤裸々に描き出すことに成功した。すなわち、曹雪芹はこの箇所を通して、栄光に輝いた後は必ず落ちぶれるように、生のすぐ傍には死が隣り合わせになるという人生観を語っている。

曹雪芹の人生観が語られた箇所はこれだけでなく、第五回の詩詞「飛ぶ鳥それぞれに林に帰る（飛鳥各投林）」にもみえる。

爲官的、家業凋零；富貴的、金銀散盡；有恩的、死裏逃生；無情的、分明報應。欠命的、命已還；欠淚的、淚已盡。冤冤相報實非輕，分離聚合皆前定。欲知命短問前生，老來富貴也真僥幸。看破的、遁入空門；癡迷的、枉送了性命。好一似食盡鳥投林，落了片白茫茫大地真乾淨。³²

官にありしは 家運衰え、
富貴なりしは 金銀散じ、
恩をかけしは 命拾い、
情知らずは 天罰観面、

命かりしは 命を返し
涙借りしは 涙を涸らす。
敵同士は 思う存分 報いあい、
会うも別れも 前世の定め。
短命のわけも 前世ゆえ、
老後の幸も みな僥倖。
悟りし者は 仏に入り、
迷える者は 死に果てぬ
餌尽きて 鳥は林に帰りゆく、
残るは白き 大地のみ！³³

名門の家も最後はすべて凋落して、登場人物は誰ひとりとして幸せな人生を全うすることができない。どれほど豪邸に人が賑わっていても、ひとたび没落すると、それまで集っていた鳥たちも一斉に森林に帰り去る。特に、最後の一句「残るは白き 大地のみ！（落了片白茫茫大地真乾淨）」は、人がどれほど富貴や地位を手に入れようとも、最後は茫々たる大地のように何も残さず死を迎えるだけだ、と訴えるものであり、『紅樓夢』を代表する名句として今も人口に膾炙している。

以上の二首の詞と同じ意味を持っている詩句こそ、范成大の「縦有千年鐵門限／終須一箇土饅頭」であり、王梵志の「世無百年人／強作千年調」であろう。曹雪芹は「好了歌解注」と「飛鳥各投林」二首の詞を通して、人間いずれ必ず死を迎えるのだから、財産や功名などは何の役にも立たない虚しいものである、だからこそ富や地位を手に入れることに執着すべきではないと、自らの思いの丈を綴った。

生あるものは必ず死を迎える。人間もまたいつか必ず土饅頭に入る。繁栄があれば衰退もあるのは世の必定である。富貴や地位、長寿は永遠ではない。それなのに、人間は自らの死を受け入れられず、富貴ばかりを求め、それがいかに虚しく愚かなことであるか考えようとしな。曹雪芹は第六十三回に范成大の詩を引くことで、結果として荘子の思想と、これを引き継いだ王梵志の人生観を暗示し、人は貴賤や貧富にかかわらず必ず無の世界（死の世界）に入る現実を冷静に受け止め、欲望を抑え、悩みを捨てて「檻外の人」になることで救われるということを示した。これこそ荘子を淵源として王梵志、范成大、曹雪芹三者が共有する人生観——人間社会の束縛から自らを解放し、そして絶対的な精神の自由を求め続けるという人生観であろう。

おわりに

『紅樓夢』第一回には、曹雪芹自ら心の内を吐露していると考えられる一首の詩がある。

満紙荒唐言，一把辛酸淚。
 都云作者癡，誰解其中味。³⁴
 紙をうずめて でたらめばかり
 辛いなみだも あるものを
 みんな作者を 痴という
 ほんとの味も 知らないくせに³⁵

——読者は私のこの作品を荒唐無稽で「でたらめばかり」としか思うかもしれない。そして、私のことを「痴」だといって笑うかもしれない。しかし、それは私がどれほど心血を注いできたかを知らないからだ。どうか中身を味わって理解してもらいたい。——『紅樓夢』の真意が読者に理解されないのではないかと危惧する曹雪芹が、本作品に良き理解者が現れることを切望している心境を詠んだ一首である。

本稿でとりあげた第六十三回所引范成大「重九日行宮壽藏之地」の場面には、『莊子』を直接は引用していない。しかしながら、この場面からは、范成大の詩を高く評価するという設定によって、曹雪芹が莊子の世界を称賛しようとしたことが垣間見られる。そして、范成大の詩が、莊子の死生観によった王梵志の「無題」詩二首を踏まえて詠まれた詩であり、また王梵志「道情詩」も莊子の世界を謳歌する詩であった。さらに、第一回・第五回の詞が、范成大や王梵志と同じように莊子の世界への憧れを詠み、自らの人生観——長寿や富貴を追求する無意味さや、立身出世に翻弄される虚しさを吐露する点からも、曹雪芹が作品中で一貫して莊子の世界を謳歌しようとするその気概が看取できる。

王梵志は莊子の死生観に共感し、范成大は王梵志の詩を借りて莊子に共感した。曹雪芹は「縦有千年鐵門限／終須一箇土饅頭」を引用することで、范成大の詩を通じて王梵志の詩、さらには莊子へと遡り、間接的に莊子の人生観に対して推頌の意を表したと考えられる。本稿で挙げた「好了歌解注」と「飛鳥各投林」の二首をはじめ、『紅樓夢』全編に王梵志詩の世界を想起させる箇所が散見され、そして人間を縛り付ける伝統的な觀念に反対する莊子の世界が多数みられる。³⁶ このことから、王梵志に共感する范成大の詩を称える第六十三回の当該場面も、曹雪芹が莊子の世界を取り込んで『紅樓夢』に自らの人生観を描こうとしたものであることは明らかであろう。

『紅樓夢』が書かれた清の時代は、「文字の獄」という言論統制・思想弾圧に苦しめられた、暗黒の時代であった。曹雪芹は小説の全篇を通じて、儒教的封建社会に束縛される哀

れな人間の姿を暴き出す一方で、自我を尊び、自己感情を重んじ、自由や平等を切望する人々の生きざまを描いた。貧富・正庶・主従・男女などの理不尽な差別や現実社会を描きながら、自由と平等が得られない封建社会に叛逆の意を示そうとしていたのである。その叛逆になくてはならない哲学が『莊子』にはあった。そして、儒教の呪縛から解放してくれる境地——儒家的価値観を打ち壊す絶対的自由を追求し、それを『莊子』の世界に求めた。莊子の価値観や人生観に共感した曹雪芹は、登場人物の言動に莊子の思想を描きこみ、儒家思想と正反対の考え方を称揚して、封建社会に彷徨う人々に対し桎梏から逃れよ、と叫びをあげたのである。

しかし、曹雪芹は儒家に対するアンチテーゼを開陳するためだけに『莊子』の世界を描き出したのではない。清王朝によって抑圧された社会の中にあって、さまざまな思考や価値観が容認され、人間的感情が尊重され、喜怒哀楽が率直に表現でき、自由な言論が許される世の中を望みながら、莊子の発想や価値観、そして人間観を随所に取り込みつつ、人間本位の社会を希求し、自由と平等を謳歌する新たな哲学世界を構築しようとする曹雪芹が編んだ作品、それが『紅樓夢』であった。この点こそ、曹雪芹が「都云作者癡，誰解其中味」という詩を『紅樓夢』の冒頭に示し、『紅樓夢』の「其中味」を理解してほしいと結んだ真の意味ではなからうか。

注

1. 梅新林『紅樓夢哲学精神——石头的生命循环与悲剧指归』（学林出版社、1995年）pp.5
2. 同上。
3. 「文本研究既有缺憾，过去这些年对庄子与曹雪芹及庄子与《紅樓夢》的关联研究同样是比较鲜见的」张建华『紅樓夢与庄子』の「引言」（吉林大学出版社、2011年）pp.3
4. 陶白「曹雪芹与庄子」（『紅樓夢学刊』所収 中国藝術研究院、1981年）第1期 pp.79～102
5. 注3参照。
6. 脂評とは、脂硯齋が曹雪芹の『紅樓夢』創作と寄り添いながら、写本に記した評論である。脂評の研究の一方で、当然のことながら、脂硯齋とはどういう人物であろうかという問題も持ち上がった。脂硯齋に関しては今も多くの謎が残ったままである。諸説あるが、曹雪芹の知己とするのが筆者の考えである。拙稿「『紅樓夢』研究における脂評の位置づけ——甲戌本と庚辰本にみえる脂評を中心に」（大阪大学中国学会

- 『中国研究集刊』・第 57 号、2013 年 12 月) 参照。
7. 『紅樓夢』下 (人民文学出版社、2008 年) pp.876。本稿では『紅樓夢』の原文はこれを用いる。本書は 1953 年初版、1957 年校注、1959 年校注第二版、1964 年校注第三版まで繁体字であったが、1974 年第四版から簡体字になった。そして、1982 年には紅学研究者が集結して校注を増補し第五版を完成させた。本稿で用いる 2008 年版は、1994 年と 2007 年に最新の研究成果を取り込んで 1982 年版を全面的に修正・校訂したものである。ただし、原文引用字体にあたり、繁体字版『紅樓夢八十回校本』(人民文学出版社、1958 年)・紅樓夢古抄本叢刊『脂硯齋重評石頭記庚辰本』1～4 (人民文学出版社、2010 年) を合わせて参照し、原則として底本の簡体字を繁体字に改めた。
 8. 飯塚朗訳『紅樓夢』Ⅱ (集英社、1980 年) pp.314。本稿では飯塚訳を用いるが、松枝茂夫訳 (岩波書店、1990 年)・伊藤漱平訳 (平凡社、1994 年)・井波陵一訳『新訳紅樓夢』(岩波書店、2013～2014 年) も参照した。
 9. 拙稿「『紅樓夢』第二十一回『莊子』胠篋篇続作の意味するもの」(桃山学院大学総合研究所『人間文化研究』・第 3 号、2015 年 10 月) 参照。
 10. 伊藤訳では「原文『縦有千年鉄門限 終須一個土饅頭』。宋の范成大の七絶『重九日行宮寿藏之地』の詩の第三、四句」と注する。井波訳は「『鉄門檻』とは『鉄門限』のこと。……『鉄檻寺』と『饅頭庵』の組み合わせ (第十五回) もこの詩句を意識している」(前掲『新訳紅樓夢』五 pp.62) と注をしている。
 11. 『范石湖集』(上海古籍出版社、2010 年) pp.390
 12. 原文は「菊花秋」。『西京雜記』卷第三に、「九月九日、茱萸を佩び、蓬餌を食らい、菊華酒を飲めば、人をして長寿ならしむ。菊華の舒く時、並びに莖・葉を採り、黍・米を雜えて之を釀し、來年九月九日に至りて始めて熟し、就ち焉れを飲む。故に之れを菊華酒と謂う (九月九日、佩茱萸、食蓬餌、飲菊華酒、令人長寿。菊華舒時、並採莖葉雜黍米釀之、至來年九月九日始熟、就飲焉。故謂之菊華酒)」とあり、また、陶淵明も「九日閑居」の序で「余れ間居して重九の名を愛す。秋菊、園に盈つるも、而れども醪を持するに由靡く、空しく九華を服して、懷いを言に寄す (余間居愛重九之名、秋菊盈園、而持醪靡由、空服九華、寄懷於言)」というように、重陽の節句に菊花酒を飲む習慣は古い。「重九日行宮寿藏之地」は重陽の節句の詩であるから、ここでは「菊花」を「菊花酒」と解した。
 13. 前掲『紅樓夢』(1982 年版) 第十五回に、「鉄檻寺」と「饅頭庵」について以下のよ
うな注釈がある。「鉄檻寺、馒头庵——檻：門檻，比喻生死界限。唐代王梵志詩：“世
无百年人，強作千年調；打鉄作門限（檻），鬼見拍手笑。”或云又喻富貴。据《消暑閑

- 记》：明万历年间，凡家中有大厅者，即加门槛税，故俗称富贵人家叫“门槛人家”。馒头：喻坟墓。王梵志诗：“城外土馒头，馅草在城里；一人吃一个，莫嫌没滋味。”又，宋代范成大，《重九日行营寿藏之地》诗：“纵有千年铁门限，终须一个土馒头。”铁槛寺和馒头庵之名或由此而来」 pp.203
14. 「莊子將死、弟子欲厚葬之、莊子曰、吾以天地爲棺槨、以日月爲連璧、星辰爲珠璣、萬物爲齋送、吾葬具豈不備邪、何以加此、弟子曰、吾恐烏鳶之食夫子也、莊子曰、在上爲烏鳶食、在下爲螻蟻食、奪彼與此、何其偏也。」金谷治訳注『莊子』第四冊（岩波書店、2006年）pp.194。本稿の『莊子』原文と訓読はすべて同書による。
 15. 王梵志の経歴は不明であるが、隋あるいは唐の時代の僧人として想定される説がある。
 16. 『宋詩選註』（人民文學出版社、1989年）pp.195
 17. 陳師道「臥疾絶句」には「一生也作千年調」、曹組「相思会」には「人無百年人、剛作千年調。待把門関鉄鑄、鬼見失笑」とある。
 18. 黄庭堅が王梵志のこの詩を言及したことは、『冷齋夜話』卷十「読伝燈録」にみえる。
 19. 宋代詩文研究会訳注『宋詩選註』三（平凡社、2004年）pp.201
 20. 『日本国見在書目録』には『王梵志詩』二巻がみえるが、王梵志の詩は『全唐詩』に収録されず、所引の王梵志の詩は『全唐詩補逸』巻第二にみえる。『全唐詩増訂本』（中華書局、1999年）所収『全唐詩補逸』pp.10392。
 21. 項楚校注『王梵志詩校注』下（上海古籍出版社、2010年）pp.644 本書は敦煌写本に発見された残本などによって編まれたもので、三百九十首が収録されている。
 22. 注13参照。
 23. 『紅樓夢』第十七回にも、「更妙，更妙！此處若懸匾待題，則田舎家風一洗盡矣。立此一碣，又覺生色許多，非范石湖田家之詠不足以盡其妙（やあ、いよいよもって味がある。ここに額などかければ、田舎家風が台無しだ。一つ石柱を立てたんで、ひときわ趣を加えたようですな。范石湖の田家の詠でなければ、とてもその妙は尽くされせんな）」と、范成大的詩に言及した上で称賛している。ここには詩題もなければ詩句の引用もないが、「范石湖田家之詠」は容易に「四時田園雜興」などの田園詩を想起させ、曹雪芹が范成大的詩を愛読していたことを伺わせるに充分である。
 24. 王梵志「世無百年人」一首は、唐・范攄『雲谿友議』や宋・費袞『梁谿漫志』、元末明初の陶宗儀『説郛』などに収録されているように、唐以降、文人の間に広く伝わっており、今もその一句「世無百年人」は「人間は百年まで生きられない」を意味する諺として流布しているほどであるため（前掲『王梵志詩校注』下 pp.644～645）、曹雪芹が「世無百年人」一首を知っていたと考えて不思議はない。さらに、『紅樓夢』

第七十八回に『説郛』を典故とする箇所があり（『紅樓夢大辞典』文化艺术出版社、1990年 pp.632）、曹雪芹は王梵志の詩を収録している『説郛』を読んだ形跡があることから、王梵志「世無百年人」一首を知らなかったとは考え難い。また、「城外土饅頭」一首は、宋の詩僧惠洪『冷齋夜話』に収録されており（前掲『王梵志詩校注』下） pp.649）、その『冷齋夜話』からの出典が『紅樓夢』では少なくとも三箇所があることから、曹雪芹は『冷齋夜話』を熟読した上で、同じく『冷齋夜話』に載せられている王梵志「城外土饅頭」を読んだことがあるかもしれない。

25. 「道情」とは、唐から宋にかけて道士や僧侶が歌った歌謡の一形式。王梵志の「道情詩」も自ら題した詩題ではなく、唐の釋皎然がその著『詩式』にこれを収録して「道情詩」と題し今に至っている。この詩もまた陶宗儀『説郛』に収録されており、曹雪芹は読んだ可能性が十分あると考えられる。
26. 前掲『王梵志詩校注』下 pp.624
27. 辰巳正明『王梵志詩集注釈——敦煌出土の仏教詩を読む』（笠間書院、2015年）は前掲『王梵志詩校注』を底本とした訳注で、氏は「真剣にこの世に生きる人や、生死を考える人々には、宗教性を超えたゴスペルの書であり、時代を超えた精神の癒しの内容が満ちている」と、王梵志の詩は仏教の宗教性を超えた精神の解放を謳うものだと指摘している。
28. 「雖然王梵志常常被說成是佛教詩人，可是王梵志詩的精華恰恰是那些世俗作品。……王梵志詩表現出反映現實的強烈自覺意識與批判精神。……王梵志詩却不但捕捉了廣泛的社會矛盾，而且總是直接了當地把事實揭示了出來，一語道破問題的實質。」（前掲『王梵志詩校注』上） pp.23～24
29. 本稿で取り上げた場面のほか、『紅樓夢』全編に王梵志詩の世界を彷彿とさせる場面や詩詞は散見される。『紅樓夢』と王梵志詩の比較研究は今後の課題にしたい。
30. 『紅樓夢』上 pp.18
31. 『紅樓夢』I pp.22～23
32. 『紅樓夢』上 pp.86
33. 『紅樓夢』I pp.72
34. 『紅樓夢』上 pp.7
35. 『紅樓夢』I pp.14
36. 「王梵志詩歌和《好了歌》都含有一定的老庄思想成分，同时具有鲜明的反传统的倾向」『中国古代小说戏剧研究丛刊』所収王志鵬「从《好了歌》看王梵志诗歌的文化意蕴及历史传统」。（敦煌研究院民族宗教文化研究所、2013年第1期） pp.184

参考文献

【日本】（五十音順）

- 飯塚朗訳『紅樓夢』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ（集英社、1980年）
市川安司・遠藤哲夫『莊子』下（明治書院、1967年）
市川安司・遠藤哲夫『老子・莊子』上（明治書院、1966年）
伊藤漱平訳『紅樓夢』上・中・下（平凡社、1994年〔初版は1973年〕）
伊藤漱平『伊藤漱平著作集』全五冊（汲古書院、2005～2008年）
井波陵一訳『新訳紅樓夢』一～七（岩波書店、2013～2014年）
入矢義高「王梵志について（上・下）」（中国文学会『中国文学報』3〔1955年10月、pp.50～60〕；4〔1956年4月、pp.19～56〕）
笠原伸二「『莊子』に現はれた死生観（上・中・下）」（立命館大学人文学会『立命館文學』114〔1954年11月、pp.692～716〕；122〔1955年7月、pp.525～548〕；125〔1955年10月、pp.769～788〕）
金谷治訳注『莊子』第一冊～第四冊（岩波書店、2006年）
串田久治『無用の用——中国古典から今を読み解く』（研文出版、2008年）
宋代詩文研究会訳注『宋詩選注』（平凡社、2004年）
辰巳正明『王梵志詩集注釈——敦煌出土の仏教詩を読む』（笠間書院、2015年）
館野正美『老莊の思想を読む』（大修館書店、2007年）
増田渉編『清末・五四前夜集』（平凡社、1963年）

【中国】（アルファベット順）

- 邓遂夫校訂『脂硯齋重評石頭記甲戌校本』（作家出版社、2004年）
邓遂夫校訂『脂硯齋重評石頭記庚辰校本』一～四（作家出版社、2010年）
冯其庸『論紅樓夢思想』（黑龙江教育出版社、2002年）
冯其庸、李希凡主編『紅樓夢大辭典』（文化艺术出版社、1990年）
富壽蓀編『范石湖集』（上海古籍出版社、2010年）
『紅樓夢八十回校本』（人民文学出版社、1958年）
紅樓夢古抄本叢刊《脂硯齋重評石頭記庚辰本》1～4（人民文学出版社、2010年）
『紅樓夢』上・下（人民文学出版社、2008年〔初版は1982年〕）
胡適『胡適紅樓夢研究論述全編』（上海古籍出版社、1988年）
『冷齋夜話・風月堂詩話・環溪詩話』（中華書局、1988年）
流沙河『庄子現代版増訂本』（上海古籍出版社、2000年）

- 刘梦溪『红楼梦与百年中国』（中央编译出版社、2005年）
柳诒徵『中国文化史』（东方出版中心、1996年）
梅新林『红楼梦哲学精神——石头的生命循环与悲剧指归』（学林出版社、1995年）
钱钟书选注『宋诗选注』（人民文学出版社、1989年）
『全唐诗补逸』（『全唐诗增订本』中华书局、1999年）
『石湖居士詩集』（四部叢刊・上海商務印書館縮印愛汝堂刊本）
孙玉明『日本红学史稿』（北京图书馆出版社、2006年）
項楚校注『王梵志詩校注』（上海古籍出版社、2010年）
俞晓红『王国维〈红楼梦评论〉笺说』（中華書局、2004年）
张建华『红楼梦与庄子』（吉林大学出版社、2011年）
中国艺术研究院红楼梦研究所『红楼梦研究稀见资料汇编』（人民文学出版社、2006年）
周汝昌『红楼梦新证』增订本上・中・下（中华书局、2012年）