

第三章 『寒山詩集』における人性と社会

——性三品説との関わりを念頭に置いて

第一節 序説

思い返してみると、筆者が『寒山詩集』に本格的関心を持つて始めてやや深く検討を加えたのは、第一章、第一節で述べたように、今から十七八年ほど前のことである。そのころ、筆者は論文「性三品説的形成与発展」【1】や、共著『中国思想史』【2】などを執筆して、この問題に取り組んでいた。筆者がこれに取り組んだ動機は、主に以下のような中国思想史展開の構想に触発され、かつこれに内面的普遍的な意味を見出したためである。――中唐の韓愈（七六八～八二四年）に至って理論的に最も完成の域に達した人間の本性の不平等観、つまり性三品説【3】が、その後、北宋の程頤（一〇三三～一一〇七年）や南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇年）の努力によって克服されていくのであるが、両者（韓愈の不平等観の性三品説↓程頤・朱熹の平等観の性善説）の中間に介在して、これを人間本性の平等観の方向に反転させる役割を果たしたのが、仏教（禪宗）や道教【4】の思想活動であることがすでに指摘されており、また必ずしも広くはないがいくらか学界・世間に知られていた。唐代における性三品説と仏教の仏性論・如来藏思想との関係については、田中利明「白居易―唐代思想研究にいかなる素材を提供するか」【5】が、白居易の思想史的研究の中ですでに先駆的な見解を発表していた。田中によれば、白居易が唐代中期までの性三品説の宿命論から救いを求めたのは、馬祖道一（七〇九～七八八年）の系統を主とする南宗禪・洪州宗の仏法であり、またそれとともに、白居易は系統の異なる宝誌和尚の、

衆生與仏無殊、大智不異於愚。何須向外求寶、身田自有明珠。（衆生と仏と殊なること無く、大智は愚に異ならず。何ぞ須く外に向かつて宝を求めん、身田に自ずから明珠有り。）

という「十四科の頌」（『景德伝灯録』巻二十九所収）などにも、心を惹かれた可能性がある。そして、その中の「大智は愚に異ならず」の内容は、性三品説の儒教経典的な根拠となった『論語』陽貨篇の、

子曰、「唯上知與下愚不移。」（子曰わく、「唯だ上知（上の知者）と下愚（下の愚者）とは移らず（変わらない）。（こ。）」と。）

を真つ向から否定するものであって、これこそが禪宗の心法に他ならない。以上のことを指摘した後、田中は、小川一乗『仏性思想』（京都文栄堂、一九八二年九月）や、服部正明「仏性論の一考察」（『仏教史学』第四巻第三号・第四号所載、仏教史学会、一九五五年八月）を引用・依拠して、『涅槃経』の有名な命題、「一切衆生、悉有佛性。」（一切の衆生に、悉く仏性有り。）を引用する。その上で、

このように一切の衆生が勿論生まれながらにして「仏性」を具有しているとする発想は、「人性三品説」の根底を、その内部から崩すことになります。なぜなら、「生得」の性によって上智・中人・下愚と区別することに「人性三品説」の依りどころがあり、この上に定命論が立っていたわけです。ところが、「生得」の仏性が上智から下愚に至るまで遍く平等に内在しているとすると、人間を三品に区分し、「上智と下愚とは移らず」とすること自体が矛盾して来るからです。仏性説の伝播は「人性三品説」にとって脅威とならざる

を得ません。

等々と、焦点になる諸問題を多角的に論じていた。この論文から刺激を受け、筆者は、唐代の禪文献の中に現れると予測される、人間本性（仏性・如来蔵）をめぐる新しい提唱や、特に従来の儒教主流派の性三品説への批判などを研究してみたいと考えて、『寒山詩集』などの実際の具体的諸文献に即して検討を開始した。そして、本書の冒頭（第一章、第一節）に述べたように、二〇一九年五月、同好の有志が集まって『寒山詩』の読書会を立ち上げ、また二〇二〇年四月からは、湯島聖堂斯文会（しぶんかい）の文化講座で『寒山詩』の勉強を続けることになったのであった。

そもそも人間の「性」に関する思想を概観するならば【6】、春秋・戦国時代の儒家（孔子【7】・孟子・荀子など）がすべての人間を生まれながらにして無差別・平等と見ていた。それに対して、前漢初期の『淮南子』泰族篇・修務篇、『韓詩外伝』卷五、『春秋繁露』実性篇・深察名号篇などは、上記の注【3】に記した四点の徴表、つまり、

第一は、あらゆる人の生得的な人性を上品・中品・下品の三等級に分けること。

第二は、人性に修養・学習を加える実践主体をただ聖人・君主だけとすること。

第三は、性三品説の根拠に儒教經典（特に『論語』）を挙げて権威づけを図ること。

第四は、性三品説に宿命論の性格を与えて、人性の変更不可能性を強調すること。

をそれぞれ各個に充実させつつ、少しずつ性三品説の形成に向かって進んでいった。すなわち、「性」を生まれながら上品（聖人）・中品（中民）・下品（小人）に分かれると見る新たな不平等観の形成である。これを本格的に唱えて思想の舞台の登場させたのは、前漢初期の董仲舒（紀元前一七六ごろ～一〇四年ごろ）の『春秋繁露』実性篇・深察名号篇が最も早いと思われる。その後の時代になると、後漢の班固（三十二～九十二年）『漢書』古今人表、同じく王充（二十七ごろ～一〇〇年ごろ）『論衡』率性篇・本性篇・非韓篇など、同じく王符（一〇〇ごろ～一七〇年ごろ）『潜夫論』述赦篇・德化篇、同じく荀悦（二四八～二〇九年）『申鑒』雜言下篇、また『前漢紀』高后紀の「荀悦曰」などに、一層発展した性三品説の姿形が残されている。

一方、目を転じて儒教の經典の、この時代以後の注釈を調べてみると、『論語』陽貨篇の「唯上知與下愚不移。」（唯だ上知と下愚とは移らず。）や、同じく雍也篇の、

子曰、「中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也。」

子曰わく、「中人（中程度の人）以上には以て上（上の世界）を語る可きなり（話してもよいが）、中人以下には以て上を語る可からざるなり（話してはならない）。」と。

の両者に対して、三国、魏の何晏（一九三ごろ～二四九年）『論語集解』は性三品説の立場に立つて注釈を施している。前者（陽貨篇）については、何晏は引用の形で、すでに前漢、武帝期の孔安国が性三品説の立場から注釈を加えていたと述べる（ただし、これは史実としては疑問があると思う）。後者（雍也篇）についても、何晏は、同時代の魏の王肅（二九五～二五六年）が性三品説の立場から注釈を加えていた事実を証言する。しかし、これらよりもさらに徹底して性三品説の立場で『論語』に注釈を加えたのは、梁の皇侃（四八八～五四五年）『論語義疏』であって、その雍也・季氏・陽貨などの諸篇の注釈で詳しく性三品説を展開している。皇侃『論語義疏』の諸思想を踏襲した北宋の邢昺（けいへい）（九三二～一〇一〇年）『論語正義』が同様の性三品説を述べることは言うまでもない。初唐に成った国定教科書、『五經正義』（六五三年成立）では、性三品説の經典上の根拠となる文献は、

さらに拡がって『尚書』堯典・多方の諸篇、『礼記』中庸・表記の諸篇などにも求められるようになる。このように、性三品説は、後漢より唐代に至るまでの間、時代が下れば下るほど上記の注【3】の四徴表が完備して、思想としての影響力がいよいよ重大になっていったのであるが、大体のところ、中唐になって理論として最も完成された最終段階に到達したと考えられる。そのことを示す思想文献が韓愈の論文「原性」に他ならない。――「原性」の内容・特徴についての詳細な分析は、後の補章に譲ることにして、ここでは、従来から注目されてきた、その重要な外貌だけをかいつまんで記しておく。以下のとおり。

性也者、與生俱生也。情也者、接於物而生也。性之品有三、而其所以爲性者五。情之品有三、而其所以爲情者七。曰、「何也。」曰、「性之品有上中下三。」上焉者、善焉而已矣。中焉者、可導而上下也。下焉者、惡焉而已矣。其所以爲性者五、曰仁、曰禮、曰信、曰義、曰智。上焉者之於五也、主於一而行於四。中焉者之於五也、一不少有焉、則少反焉、其於四也混。下焉者之於五也、反於一而悖於四。……曰、「然則性之上下者、其終不可移乎。」曰、「上之性、就学而愈明、下之性、畏威而寡罪。是故上者可教、而下者可制也。其品則孔子謂不移也。」曰、「今之言性者異於此、何也。」曰、「今之言者、雜佛老而言也。雜佛老而言也者、奚言而不異。」

性なる者は、生と俱に生ずるものなり。情なる者は、物に接して生ずるものなり。性の品に三有り、而して其の性爲る所以の者は五なり。情の品に三有り、而して其の情爲る所以の者は七なり。曰わく、「何ぞや。」と。曰わく、「性の品に上・中・下の三有り。」と。上なる者は、善なるのみ。中なる者は、導きて上下す可きものなり。下なる者は、惡なるのみ。其の性爲る所以の者は五なりとは、曰わく仁、曰わく礼、曰わく信、曰わく義、曰わく智なり。上なる者の五に於けるや、一を主として四を行う。中なる者の五に於けるや、一は少なからず有りて、則ち少なく反し、其の四に於けるや混ず。下なる者の五に於けるや、一に反して四に悖る。……曰わく、「然らば則ち性の上下なる者は、其れ終に移す可からざるか。」と。曰わく、「上の性は、学に就いて愈々明らかに、下の性は、威を畏れて罪寡なし。是の故に上なる者は教う可くして、下なる者は制す可きなり。其の品は則ち孔子移らずと謂えるなり。」と。曰わく、「今の性を言う者此に異なるは、何ぞや。」と。曰わく、「今の言う者は、仏老を雜えて言えはなり。仏老を雜えて言う者は、奚を言うとして異ならざらん。」と。

注

【1】本論文は、『新哲学』第六輯所収（中国語、劉岳兵訳、大象出版社、二〇〇六年八月）、一一三～一二四ページ。

【2】溝口雄三・池田知久・小島毅の共著、東京大学出版会、二〇〇七年九月出版。該書中の筆者の担当箇所は、第一章「秦漢帝国による天下統一」（二～八十四ページ）であり、また第一章中にも「性三品説の成立と展開」の項目が立てられている（三十六～四十二ページ）。

【3】中国における「性三品説」の成立と展開については、本書、最後の補章でより詳しく論ずることになる。ただし、性三品説について学界に十分な共通認識がまだ存在していないので、ここでは、本書に対する理解を助け議論の混乱を避けるために、理論的に最も完成した性三品説の徴表（メルクマール）をあらかじめ示しておく。それは以下の四点である。

第一点は、あらゆる人の生まれながらにして有する本性を、上品・中品・下品の三等級に分かれると認めること。

第二点は、自分の本性に修養・学習を加える実践主体をすべての人とはせず、ただ聖人・君主だけとするこ

と。

第三点は、性三品説の根拠として儒教の經典、特に『論語』の陽貨篇・雍也篇などを挙げて權威づけを図ること。

第四点は、性三品説に「氣」の理論に基づく宿命論の性格を与えて、人の本性が変更不可能であることを強調すること。

以上の四点の徴表は、一度にすべてが完備することによって、直ちに性三品説が成立したというわけではなく、時代の経過とともにそれぞれが少しずつ整うことによつて性三品説が完成に近づいていった。すなわち、性三品説が萌芽した前漢初期の『淮南子』泰族篇・修務篇、『韓詩外伝』卷五、『春秋繁露』実性篇・深察名号篇などでは、それぞれ未熟・素樸な段階であつたのが次第に少しずつ成熟・発展してゆき、ついに中唐の韓愈に至つてそのすべてが完成する最終段階に達したのである。

性三品説の成立と発展を考察する場合、以上の第一点だけでなく四点のすべてに満遍なく目を配つて議論を行う必要がある。この問題についての詳細は、拙論「性三品説的形成与展開——围绕人本性的平等和不等」（拙著『中国古代的哲学与人性』所収、台湾国立政治大学中国文学系編印、二〇二〇年四月、七十一―一二八ページ）、及び拙論「中国における性三品説の成立と展開——人間本性の平等と不平等をめぐって——」（『日本鍼灸史学会論文集 特別講演号二〇二二』所収（日本鍼灸史学会、二〇二二年八月、六十五―一〇五ページ）を参照。

【4】仏教（禪宗）の「性」における万人平等観は仏性論・如来藏思想であり、道教における「性」における万人平等観は、仏教の刺激を受けて起こつた道性論（至上の道を把えて仙人になりうる本性は万人に具わると唱える）である。これらの問題については、後の補章において議論する。

【5】『学大國文』第二十七号所載、大阪教育大学国語国文研究室、一九八四年三月、六十三―八十三ページ。

【6】中国において性三品説が、どのように成立したかについては、後の補章で詳論する。ここでは、行論の便宜のために「性」に関する思想を概観しておこうというのである。

【7】人間の「性」を歴史上始めて思想の問題として提起した春秋末期の孔子は、『論語』雍也篇・陽貨篇・季氏篇などに見えるように、すでに最初から性三品説を主張していたとする理解が、今日に至るまで依然として支持されている。しかしこれは誤り。筆者は、この問題について文献学と思想史の両方面から、やや詳しい見解を拙論『論語』公冶長・陽貨・雍也篇等に現れる性説を読む——漢唐間の性三品説との関わりにおいて——（『斯文』第一三三号所収、斯文会、二〇一八年九月）において発表した（三十七―五十七ページ）。なお、この件の詳細については、上引拙論「中国における性三品説の成立と展開」（日本鍼灸史学会版）の3「性三品説の成立と展開（前漢中期く唐・宋）」（八十三―九十六ページ）をも参照。

第二節 『寒山詩集』に現れた南宗禪・頓悟禪の「真如の性」

以上のように、本書の第二章において解明してきた、『寒山詩』の作者、三人の寒山子は、狭義の思想家というカテゴリーには入らず、まして（唐代まで人間の「性」について思索してきた）儒教の思想家ではない。それかあらぬか、『寒山詩集』の中には、人間という存在の平等・不平等、仏教・禪宗的には仏性や如来藏などという問題に真つ正面から切りこんで、焦点である性三品説を始めとする、「性」についての理論的諸課題に本格的に取り組んだ形跡は、ほとんど見当たらない。とは言うものの、十分な自己意識を経ないまま偶然の内に、性三品説に言及している場合がある。それらは寒山子の十分な反省をくぐつた思考ではないかもしれないけれども、かえつて寒山子の思考の一面の真実を赤裸々に表していると見なすことができるし、同時にまた唐という時代の

性三品説の率直な表現であると言うことが可能でもあろう。以下の第四章において、やや広角的な観点に立つて、そのような性三品説を取り上げて検討する予定である。

その本題に入る前に、本章では、二つの問題をあらかじめ議論しておきたいと考える。比喻を用いて表現するならば、性三品説を卒業した以後の詩と、ここに入學する以前の詩との検討、とでも言うことができるか。すなわち、一つは、性三品説をすでに克服・止揚してしまった後の、南宗禪・頓悟禪の精神を表した偈頌的な詩の存在であり、二つは、性三品説を問題にする以前の段階にあるが、やがて性三品説批判に転じうる諸契機を含む（という点で重視すべき）詩の存在である。この二つのタイプは、すべての寒山子・あらゆる『寒山詩』がこのとおりだと言うわけではないけれども、少なからぬ寒山子・多くの『寒山詩』がこうした性格を持つ傾向は感じ取ることができる。――前者が、ここにおいて（第二節）『寒山詩集』に現れた南宗禪・頓悟禪の『真如の性』として述べる詩であり、後者は第三節において『寒山詩集』に現れた貧窮を詠う詩」として検討する内容である。

第一項 外在的な所与としての「真如の性」

先の第二章の第三次編纂の『対寒山子詩』に多く現れる南宗禪・頓悟禪の心を表した偈頌的な詩の中には、それ以前の時代の人間の「性」の不平等観をすでに卒業してしまった後の「真如の性」「本真の性」の思想が表現される場合が少なくない。それらは、寒山子という唐代の anonymous な詩人が、春秋・戦国時代の儒家に始まる「性」に関するの諸思想が、前漢初期に至って性三品説に再組織され形成されていった歴史（思想史）を、上記の注【3】の四点の徴表などを一つ一つ再検討することを通じて、内在的根源的に脱構築した末にたどり着いた、そのような克服・止揚の「真如の性」「本真の性」という性格のものではない。その「真如の性」「本真の性」などは個性を有する寒山子という生きた人間の内在的で根源まで突きつめた「性」であると言うよりも、仏教（禪宗）教団内のできあいのテキストから借用してきた文言という感が強いのである。

たとえば、『寒山詩集』の〇九七「烝砂擬作飯」を見てみよう。ここには、

烝砂擬作飯、
臨渴始掘井。
用力磨碌碌（窶）、
那堪將作鏡。
佛說元平等、
摠有真如性。
但自審思量、
不用閑爭競。

砂を烝して（蒸し器に入れて蒸して）飯と作さんと擬し（としたり）、
渴きに臨んで（喉が渴いてから）始めて井を掘る（井戸を掘ったりする）。
用力磨碌碌（窶）、力を用いて（こめて）碌（窶）甌を磨くも（敷き瓦を磨いても）、
那ぞ將て鏡と作すに堪えん（どうしてそれを鏡にすることができようか）。
仏は説けり元と平等にして（仏陀は言う、人の本性はもととも平等であつて）、
摠て（すべての人々に）真如の性有り（真実の仏性が具わっているのだ）と。
但自（ひたすら）審らかに（よくよく）思量せん（内に省察しよう）、
閑らに（無意味に）争競するを用いず（外に争って求める必要はない）。

とある。本詩は、「砂を烝して飯と作さんと擬す」「渴きに臨んで始めて井を掘る」「力を用いて碌（窶）甌を磨くも、那ぞ將て鏡と作すに堪えん。」という三つの比喻を用いて、人々が自己の内面ではなく外面に仏となる道を求めて坐禅などの修業を行うやり方を批判して詠った詩である。三つの比喻の内、起聯第一句の「砂を烝して飯と作さんと擬す」は、古注本の釈虎円『首書』がつとに、『楞嚴經』卷一に、

諸修行人、不能得成無上菩提、乃至別成聲聞緣覺、及成外道諸天魔王及眷屬、皆由不知二種根本、錯亂修習。

猶如煮沙、欲成嘉饌、縱經塵劫、終不能得。

諸々の修行の人、無上の菩提と成るを得る能わず、乃至別して声聞縁覺と成り、及び外道諸天魔王及び眷屬と成るは、皆な二種の根本を知らず、錯乱して修習するに由る。猶お沙を煮て、嘉饌と成さんと欲するが如く、縦い塵劫を経るも、終に得る能わず。

とある文章を出典とすることを指摘し、続いて釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『素蹟』が、『楞嚴經』卷六に、

若不斷淫、修禪定者、如蒸砂石、欲其成飯、經百千劫、祇名熱砂。何以故。此非飯本砂石成故。

若し淫を断たずして、禪定を修むる者は、砂石を蒸して、其の飯と成さんことを欲するも、百千劫を経るも、祇だ熱砂と名づくるのみなるが如し。何を以ての故ぞや。此飯は本と砂石の成るに非ざるが故なり。

とある文章を出典とすることを指摘していた。これ以後の資料については、項楚『寒山詩注』【注釈】がいくつかを補足している【8】。

第二句の「渴きに臨んで始めて井を掘る」は、『墨子』公孟篇【9】や『說苑』雜言篇【10】などの古い文献に由来があるかもしれないが、寒山子がこれらから直接影響を受けたとは考えられまい。これは一種のことわざであり、さまざまな文献に頻繁に現れる。その裾野ははなはだ広いが、『墨子』や『說苑』などよりも唐代に近いところでは、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』の指摘する曹植「諫伐遼東表」の「夫渴而後穿井、飢而後殖種、可以圖遠、難以應卒也。」（夫れ渴きて後井を穿ち、飢えて後種を殖うるは、以て遠きを図る可きも、以て卒かに応ずること難きなり。）が重要である。また、仏教（禪宗）関係の文献としては、『祖堂集』卷十四の江西馬祖伝に「四十年来貪講經論、不得修行、如今更修行作什摩。臨渴掘井、有什摩交涉。」（四十年来貪り經論を講じて、修行するを得ず、如今更に修行せんとするも什摩をか作さん。渴きに臨んで井を掘るは、什摩の交涉か有らん。）などもあり、また、『緇門警訓』卷七「黃檗禪師」の「示衆」にも用例がある【11】。

頡聯第三句・第四句の「力を用いて碌（糞）甕を磨くも、那ぞ将て鏡と作すに堪えん。」は、南嶽懷讓（六七七～七四四年）が馬祖道一と始めて出会った時、「煉瓦を磨いても鏡にすることはできない」と言って道一を悟りに導いたという有名な故事に基づく。細かな点でそれぞれ若干の相異はあるが、『祖堂集』卷三・『宗鏡錄』卷九十七・『景德伝灯録』卷五などに記事が見える【12】。たとえば、最も古い『祖堂集』卷三には、以下のようにある。

馬和尚在一處坐、讓和尚將磚去面前石上磨。馬師問、「作什摩。」師曰、「磨磚作鏡。」馬師曰、「磨磚豈得成鏡。」師曰、「磨磚尚不成鏡、坐禪豈得成佛也。」馬師曰、「如何即是。」師曰、「如人駕車、車若不行、打車即是、打牛即是。」師又曰、「汝爲學坐禪、爲學坐佛。若學坐禪、禪非坐臥。若學坐佛、佛非定相。於法無住、不可取捨、何爲之乎。汝若坐佛、却是殺佛。若執坐相、非解脫理也。」

馬和尚 一處に在つて坐するに、讓和尚 磚（煉瓦）を將ち面前に去きて石上に磨けり。馬師問う、「什摩をか作す。」と。師曰わく、「磚を磨いて鏡と作す。」と。馬師曰わく、「磚を磨いて豈に鏡と成すを得んや。」と。師曰わく、「磚を磨いて尚お鏡と成さざれば、坐禪して豈に仏と成るを得んや。」と。馬師曰わく、「如何にすれば即ち是なる。」と。師曰わく、「如し人車を駕するに、車若し行かざれば、車を打つが即ち是なる

足間青草生、
頂上紅塵墮。
已見俗中人、
靈牀施酒果。

（私の）足間に青草生じ（足間から青草が生ずるほど長時間、打坐して）、
頂上（頭の上に）紅塵墮つ（赤い土埃が落ちるほど坐禅に集中してきた）。
已に見る（その結果）俗中の人の（俗人は私のことを死んだと思いこみ）、
靈牀に（靈座を設けて）酒果（お供物）を施すを（供え始めたのだった）。

とあつて、参照される【17】。そして、本詩（〇九七）第八句の「閑らに争競す」は、直前の第七句の「審らかに思量す」の反義語であり、なおかつ前半四句の「砂を悉して飯と作さんと擬し、渴きに臨んで始めて井を掘る。力を用いて碌（碌）輒（輒）を磨くも、那ぞ将て鏡と作すに堪えん。」を、一言に縮約した表現であろう。要するに、自己の内面に本来具わる真如の仏性を、内在的に体得しようとはせず、逆に、外面に仏となる道を求めて坐禅などを行う、外在的な修道の法を言う【18】。

ところで、本詩「悉砂擬作飯」（〇九七）及びこれと関係する南嶽懷讓と馬祖道一との故事は、入矢「寒山詩管窺」も検討している。その結果、

右に挙げたような諸例は、みな當時から禪家の間で有名な話柄となつたものを利用したのであつて、馬祖や嵩山は後世には南嶽系とされ、薬山や洞山は青原系とされるけれども、當時にあつてはこれら諸家の交渉は極めて密接であり、師承関係も互に入りまじつていたのが實情であつた。そのような環境のなかで、寒山の詩が右のような諸例をもつことは、極めて自然な現象であつたと言つてよいであろう。

とまとめている【19】。その後、より透徹した広い観点に立つて、本詩（〇九七）や関係する南嶽懷讓・馬祖道一の故事を研究したのが賈晋華『古典禅研究』である。賈晋華は、『古典禅研究』の第二章【20】と「附録三」【21】において南嶽懷讓・馬祖道一の故事を取り上げて検討している。第二章では、この故事を引用した後に、

このように高度に成熟した機縁問答が懷讓の時代に現れることはありえない。この説話の中の二つ断片が『宝林伝』懷讓伝の佚文中に見えるが、言葉が些か変化している。……懷讓の伝法偈は歴代の祖師が全て伝法偈を作っている『宝林伝』の特徴と一致する。従つて我々は、この故事の初出は『宝林伝』であると推測してよからう。

と結論づける。また「附録三」では、本詩を引用してその趣旨を解説した後に、

……砂を蒸して飯を作るといふ譬喩は『楞嚴經』に基づく。喉が渴いてから井戸を掘るといふ譬喩は、既に『素問』と『墨子』に見えており、よく知られた成語であつた。「用力磨碌輒、那堪将作鏡」の二句は南嶽懷讓が「磨輒不能成鏡」といふ機知に富んだ語で馬祖道一を悟りに導いたといふ故事を踏まえることに、多くの研究者が既に気づいており、またこの詩を寒山が初唐の人ではありえないことの証拠とする。しかしながら、本書第二章で述べたように、この故事は最も早いものとしては恐らく馬祖門下が貞元十七年（八〇一）に編纂した『宝林伝』に現れる。「悉砂擬作飯」の詩の作者は、『宝林伝』を読んだことがあるはずである。

と述べる。この問題には、『宝林伝』の成立の事情が絡んでおり、賈晋華は第七章で『宝林伝』の成立について詳細な研究を行っている【22】が、ここでは、『宝林伝』は馬祖門人の章敬懷暉の作であると唱えている。しかし、筆者にはこの説の可否を判断することはできない【23】。

賈晋華の『宝林伝』に対する拘りをもう少し穏やかに取ってもよいとするならば、本詩「烝砂擬作飯」(〇九七)が筆者の言う第三次編纂によつて採用された詩であることは間違いない、確実に、入矢の唱えるとおりに中唐以降の詩であり、賈晋華の説くとおりに晩唐以降の詩かもしれない。

ところで、寒山子にとり本詩において、最も根源的、最も現実的、それゆえ最も大きな問題を筆者の立場から指摘するならば、伝統的な(世俗の)「性」の思想、性三品説が、どのような内容のものであり、どのようにして形成され、どのような作用を人々や社会に發揮して、寒山子がそれをどのようにに評価するのか、等々の諸課題について、本節の冒頭に述べたように、本詩では全然触れるところがないことがある。

一例を挙げれば、本章の第一節に略述したように、性三品説の根拠に儒教經典、『論語』の孔子の言葉を挙げて權威づけを図るのは、中国の歴史上において、後漢の班固『漢書』古今人表、王符『潜夫論』德化篇、荀悦『申鑒』雜言下篇などに始まり、以後次第に増強されていった現象である。それ以前の前漢の董仲舒などの性三品説には、まだ『論語』の孔子の言葉による權威づけは見えない。性三品説に苦しめられた士大夫たちは、その後長い間、この孔子・『論語』という權威づけの仕掛けにも苦しめられたが、本詩(〇九七)では同じ問題について何ら批判的に検討して形跡もなく、「仏は説けり 元と平等にして、総て真如の性有りと。」と言い放つ。これこそ寒山子やその文言の引用元・徴証元の祖師たちが、事柄の本質に関してほとんど何も真面目に考えてこなかったことの端的な証ではなからうか。これではかつての「孔子曰わく」を「仏は説けり」に置き換えただけに過ぎまい【24】。寒山子はここにおいて、「仏が説く」か「仏が説かない」かに関わりなく、また「仏を信ず」るか「仏を信じない」かに関わりなく、広く人間・社会に開かれ人類に向かう自律的普遍的な立場に立つて有意義な見解を提示することもできたはずである。すなわち、人間の本性は本来的に平等であつて、すべての人々の内奥に真如の仏性が具わるのだ、と。しかしながら、実際を見てみるとここには、最根源的・最現実的・最大の活きた諸問題に対する取り組みが欠けている。本詩に欠けるだけでなく、その他にもこういう諸課題に触れる詩は少なはだ少ない。それであるから、寒山子がそれを克服・止揚した後の「真如の性」「本真の性」の思想を表現する場合があつたとしても、広く人間・社会に開かれ人類に向かつて有意義な解答を提示したことにはならない場合が多いのだ。言い換えれば、それは閉じた世界の仏書や禅籍からの引用、引用のまた引用、徴証、徴証のまた徴証でしかなく、仏徒・禅者の仲間内でしか通用しない手練れた内輪話に終わる恐れもまま露呈している。――『寒山詩集』の「真如の性」は、それ以前の人間の「性」の不平等観をすでに卒業してしまっているけれども、しかしいかにして卒業したかの具体的なプロセスはほとんど描かれていないのである。

また、『寒山詩集』の一六一「可貴天然物」に、

可貴天然物、 獨一無伴侶。 覓他不可見。 出入無門戶。 促之在方寸、 延之一切處。 你若不信受、 相逢不相遇。	貴ぶ可し(貴重である)天然の物(人々に天生に具わる仏性)、 唯一にして(唯一の存在であつて)伴侶無し(仲間はいない)。 他を覓むるも(それを探し求めようとしても)見る可からず、 出入するに(出たり入ったりする場合)門戸(出入り口)無し。 之を促むれば(縮めると)方寸(一寸四方の心)に在り、 之を延ばせば(拡げると)一切の処なり(宇宙に行きわたる)。 你(おまえが)若し信受せざれば(これを信じないならば)、 相い逢うも(逢つたとしても)相い遇わず(遇つてはいないのだ)。
--	---

とある。本詩におけるキーワード、起聯第一句の「天然の物」も、先に見た〇九七「烝砂擬作飯」の「真如の性」とほぼ同じものであり、すべての人々に本来的に具わる平等な仏性を指す。第二句の「獨一にして伴侶無し」については、『大般涅槃經』卷五に、

又解脱者、名爲寂靜、純一無二、如空野象、獨一無侶。解脱亦爾、獨一無二。獨一無二、卽眞解脱。眞解脱者、卽是如來。

又た解脱する者は、名づけて寂靜と爲し、純一無二にして、空野の象の如く、獨一にして侶無し。解脱も亦た爾り、獨一無二なり。獨一無二なれば、即ち眞の解脱なり。眞の解脱者は、即ち是如来なり。

とあり、『祖堂集』卷十九の香嚴和尚伝に、「只摩尋常、不用造作、獨脱現前、不帶伴侶。」（只だ尋常を摩すには、造作を用いず、獨り現前を脱して、伴侶を帶びず。）とあるのが参照される【25】。

頸聯第五句・第六句の「之を促むれば方寸に在り、之を延ばせば一切の処なり。」については、『景德伝灯録』卷三の菩提達磨章に、

波羅提卽說偈曰、……徧現俱該沙界、收攝在一微塵。識者知是佛性、不識者喚作精魂。

波羅提卽ち說偈して曰わく、……徧現すれば俱に沙界を該ね、收攝すれば一微塵に在り。識る者は是の仏性なるを知るも、識らざる者は喚びて精魂と作す。

とあり【26】、また『龐居士語錄』卷下に、「更無別路超生死、前佛後佛同一般。舒卽周流十方刹、斂時還在一毛端。」（更に別路の生死を超ゆるもの無く、前仏も後仏も同一の般なり。舒びれば即ち十方の刹に周流し、斂まる時は還つて一毛の端に在り。）とあるのが参照される【27】。その趣意は、この仏性が無限小でもあり、同時に無限大でもあり、根本的に大きさを持つ次元の存在ではないことを言う【28】。

また、尾聯第七句・第八句の「你若し信受せざれば、相い逢うも相い遇わず。」は、達磨大師が梁の武帝と会見した時、武帝が達磨を「信受し」ていなかったたので達磨に形の上では「相い逢った」が実は「相い遇わ」なかったのだ、とするエピソードに基づいている。梁の武帝の「達磨碑文」に、「嗟乎、見之不見、逢之不逢。今之古之、悔之恨之。」（ああ、之を見るも見えず、之に逢うも逢わず。今も古も、之を悔い之を恨む。）とある【29】のを参照。

本詩（一六一）は、後に五代末の『宗鏡録』卷九が「故寒山子云」を冠してそのまま引用しているが、ただし、領聯第三句・第四句の「他を覓むるも見える可からず、出入するに門戸無し。」の二句は引用していない【30】。思うに、この二句を欠くのはただ偶然のことに過ぎまい。このころまでに本詩（一六一）の地位は確立しており、したがって、上の〇九七「烝砂擬作飯」と同じような位置づけで取り扱って差し支えないと考えられる。また、『寒山詩集』一六二「余家有一窟」に、

余家有一窟、

窟中無一物。

淨潔空堂堂、

光華明日日。

蔬食養微軀、

布裘遮幻質。

任你千聖現、

我有天真佛。

余が家（身体の喩え）に一窟（一つの洞窟、心の喩え）有り、

窟中（心中）に一物も無し（一切の表象も作用もない空である）。

淨潔（さっぱりと清潔で）空しきこと堂堂たり（高く明らかであり）、

光華（光明は）明るきこと日日たり（太陽のように輝いている）。

蔬食もて（葷酒抜き的美食で）微軀（己の些細な身体）を養い、

布裘もて（粗末な布製の皮衣で）幻質（己の虚幻の身体）を遮う。

任你千聖（過去・現在・未来三世の千仏が眼前に）現るるも、

我に天真の仏（己の心に本来的に具足する自性・自仏）有り。

とある。本詩におけるキーワード、尾聯第八句の「天真の仏」も、先に見た〇九七の「真如の性」や一六一の「天然の物」とほぼ同じものであり、すべての人々に本来的に具わる平等な仏性を指す。

起聯第二句の「一物も無し」と第八句の「天真の仏」については、入矢『寒山』、注は、当時（中唐以降）の禅僧が、玄覺大師「永嘉証道歌」に「無明實性即佛性、幻化空身即法身。法身覺了無一物、本源自性天真佛。」（無明の実性は即ち仏性に、幻化の空身は即ち法身なり。法身を覺了すれば一物も無く、本源の自性は天真の仏なり。）とあるなどを好んで引用したと指摘する【31】が、この二句と本詩（二六二）の「窟中に一物も無し、……我に天真の仏有り。」との類似は明らかである。それゆえ、「一物も無し」とは、一物として執着しうるものがない、あらゆる事象がすべて空である、という趣意であろう【32】。「永嘉証道歌」に関する考証では相い前後して、胡適、宇井伯寿、ベルナル・フオール、聶清などの専門研究が現れたが、賈晋華『古典禅研究』は、それらを検討した結果、「永嘉証道歌」の本当の作者を馬祖道一の門人のはずとする【33】。

頤聯第三句・第四句の「浄潔空しきこと日日たり。」について、日本の古注本の内、釈虎円『首書』は「清浄にして空しく堂堂たり、光華日日より明らかなり。」と読み、釈交易『管解』は「清浄にして堂堂に空しく、光華日日に明らかなり。」と読み、白隱『闡提紀聞』は「清浄にして空しく堂堂たり、光華日日に明らかなり。」と読む。「浄潔」を作るのは正中本・高麗本であって、和刻本はこの系統なのであるが、「浄潔」と「清潔」の両者の意味はまったく同じ。綺麗さっぱりと一切ないの意。「空堂堂、明日日」は、空のあり方を堂堂という補語で補う構造、明のあり方を日日という補語で補う構造である。それゆえ、「空しきこと堂堂たり、明るきこと日日たり」と読むべきであろう【34】。

頤聯第五句・第六句の「微軀」の「軀」と「幻質」の「質」は、実際上は同じ意味であり、寒山子の身体を指す。遙かに第一句の「余が家」（我が身体の比喩）に呼応する表現と思われる。ただし「幻質」とするのは、我が身体は本当のところは実体を持たず、因縁によって成立する幻の存在である、という趣意である。『寒山詩集』の一九七「老病殘年百有餘」に「布裘擁質隨緣過」（布裘質を擁して縁に随って過ぐ）とあるのが、同じ意味の「質」として参照される【35】。

尾聯第七句の「千聖」は、過去・現在・未来の三劫の各千仏、合わせて三千仏を言う。また、第八句の「天真の仏」については、上述したとおりであるが、より具体的には、永嘉玄覺「証道歌」に、

無明實性即佛性、幻化空身即法身。法身覺了無一物、本源自性天真佛。（無明の実性は即ち仏性に、幻化の空身は即ち法身なり。法身を覺了すれば一物も無く、本源の自性にして天真の仏なり。）

とあるように、己の外部にあつて、人為や造作を加えて求めるものではなく、ちやうど反対に、己の内面に生得的に具わる仏であり、天然に具足する本源の自性である【36】。

加うるに、「天真の仏」を含む本詩の「語る一つの悟境」と「詩としての類型」については、入矢「寒山詩管窺」が具体的に詳細な検討を行っている【37】。それによれば、本詩の趣意は、

「唯だ一眞實のみ有る」ほかは一切むなし自己の心境を、がらりとして一物も留めぬ住まいになぞらえている。その「一眞實」はここでは「天真佛」として規定されているが、この詩はまさに「樂道歌」と呼ぶにふさわしい。この類の樂道歌がこの頃の禪僧によつて頻りに作られたことは、すでに述べた通りであるが、ここに一人、寒山の樂道歌と極めてよく似た詩を残した人がある。それは、やはり中唐のひと龐蘊である。

と前置きして【38】、『龐居士語録』巻中から本詩と同じ趣意の詩、

余爲田舎翁、
世上最貧窮。
家中無一物、
啟口說空空。

余 田舎の翁（私は貧しいなかおやじ）と為つて、
世上最も貧窮なり（貧乏であると同時に悟境にも達している）。
家中に一物も無く（貧窮の無一物と本来の無一物を兼ねて言う）、
口を啓けば空空と説く（口を開けば一切皆空の理を説く）。

を取り出しながら、これら両者の詩句が「一切空なる境地を無一物の貧窮な生活と對應せしめている」と抑える。その上で、寒山子・その詩と龐居士・その詩とを多角的に比較・対照しつつ、両者の「樂道歌」の「表現のしかたや修辭的な面」での近似性を指摘する。具体的な例としては、『寒山詩集』一六九「寒山有一宅」と『龐居士語録』「余家不奈煩」以下の詩、『寒山詩集』〇八二「我今有一櫛」と『龐居士語録』「我有一大衣」以下の詩及び「余有一寶劍」以下の詩、が同じ類型の樂道歌であることを指摘している【39】。大局的に把えるならば、彼らはみな中唐・晩唐の時代に、同じ仏教（禪宗）的な環境の中、馬祖道一系洪州禪の影響の下で活動しており、「天真の仏」を人々に本来的に具わっている自性と見て、それゆえ心を起こして修道してはならない、と唱えていたのであった。

第二項 仏教（禪宗）的偈頌としての「本真の性」

さらにまた、『寒山詩集』の一六八「世有多事人」に、

世有多事人、
廣學諸知見。
不識本真性、
與道轉懸遠。
若能明實相、
豈用陳虛願。
一念了自心、
開佛之知見。

世に多事の人有り（多くの仕事を行うことを好む者がいる）、
広く諸々の知見（色々の有益な知識・見解）を学ぶ。
本真の性（人々に本来具わる真実の心性）を識らざれば、
道（根本の仏道）と転た（ますます）懸遠す（かけ離れてしまう）。
若し能く実相（本性が空であるという真実の姿）を明らかにすれば、
豈に虚願（外に成仏を求める無意味な願い）を陳ぶるを用いんや。
一念して（一度の思いで）自心を了すれば（自性を見て取れば）、
仏の知見（仏の真実の悟りの智慧）を開かん（開かれるだろう）。

とある。本詩におけるキーワード、領聯第三句の「本真の性」も、先に見た〇九七の「真如の性」、一六一の「天然の物」、一六二の「天真の仏」とほぼ同じもので、すべての人々に本来的に具わる平等な仏性を指すに違いない。本詩（一六八）のコンテキストに即して見るならば、人間の「本真の性」とは、己に内在する「道」であり「実相」であり、結局のところ「如来蔵」つまり「仏性」のことである【40】。それは「世」人が「広く諸々の知見を学ぶ」ことに求めるのとは反対に、「一念し」て自身の「心性を了見する」ところにあるがゆえ、外に求める「虚願を陳べ」るまでもないものであった。

起聯第一句の「世に多事の人有り」については、古く『説苑』敬慎篇に「無多事、多事多患。」（多事なる無かれ、多事なれば多患なり。）という金人銘があった。また、『祖堂集』卷三の懶瓚和尚「樂道歌」に、「糧不畜一粒、逢飢但知●（上執下食）。世間多事人、相趁渾不及。」（糧は一粒も畜えず、飢に逢えば但だ●（上執下食）らうを知るのみ。世間多事の人、相い趁うも渾じ及ばず。）とあるのを参照【41】。第二句の「諸々の知見」

は、尾聯第八句の「仏の知見」の反義語。広く諸々の知見を学ぶことが無意味だという趣意である。『祖堂集』巻四の招提和尚伝に、

大寂云、「你來何求。」對曰、「求佛知見。」大寂曰、「佛無知見、知見乃魔界耳。」

大寂云わく、「你^{なんじ}來たつて何をか求めんとする。」と。對^{こた}えて曰わく、「仏の知見を求めんとす。」と。大寂曰わく、「仏に知見無く、知見は乃ち魔界なるのみ。」と。

とある。これは知識としての「仏の知見」を否定した例であつて、本詩（一六八）の「仏の知見」とはやや異なるが参照に価いしよう【42】。

頤聯第三句の「本真の性」は、己に本来具わる真実の心性である。注【40】所引の『宗鏡錄』巻四十四が、「本真の性」を「如来藏中の物」と同定しているのを参照。第三句・第四句の「本真の性を識らざれば、道と轉^{うた}た懸遠^{けんえん}す。」の趣旨は、第一句・第二句の「多事の人」の「諸々の知見」の追求が、己の外部にある有益な知見を、広く人為や造作を加えて求めようとするのに対して、異を唱えるところにある。——それでは、根本の仏道からかけ離れてしまい、己の内面に生得的に具わる仏性を見失うからである【43】。なお、第四句の「道と轉^{うた}た懸遠^{けんえん}す」は、『寒山詩集』一七三「自聞梁朝日」にも、「雖乃得如斯、有爲多患累。與道殊懸遠、拆西補東爾。」（乃ち斯^かくの如きを得^うと雖も、有爲^{かんらん}にして患累多し。道と殊^{こと}に懸遠^{けんえん}し、西を拆^さいて東を補うのみ。）とあつて、人為や造作を加えて仏道とかけ離れてしまうことについて言う。

頤聯第五句の「実相」は、真実ありのままの姿。僧肇『肇論』宗本義に「本無・實相・法性・性空・緣會、一義耳。」（本無・実相・法性・性空・緣會は、一義なるのみ。）とある。ここでは、己の内なる自性が空であるという真実の姿を言う。第六句の「虚願」は、己の内にある仏を把えようとせず、外に向かつて求めて成仏しようとする虚しい願いのこと【44】。

尾聯第七句の「一念」は、一度考えてみることに。「自心を了す」は、自分の本性に仏道が具わることを了知すること【45】。第八句の「仏の知見を開く」は、『妙法蓮華經』方便品に、

諸佛世尊、欲令衆生開佛知見、使得清淨故、出現於世。欲示衆生佛之知見故、出現於世。欲令衆生悟佛知見故、出現於世。欲令衆生入佛知見道故、出現於世。

諸仏・世尊は、衆生をして仏の知見を開いて、清淨なるを得しめんと欲するが故に、世に出現せり。衆生に仏の知見を示さんと欲するが故に、世に出現せり。衆生をして仏の知見を悟らしめんと欲するが故に、世に出現せり。衆生をして仏の知見の道に入らしめんと欲するが故に、世に出現せり。

とある文章を踏まえると思われる。これは古注本の、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』の指摘するところである【46】。

ところで、ここに示したような「本真の性」の思想は、従来の特に儒教の知識人が葛藤を抱き問題視してきた伝統的な古いタイプの「性」のあり方を、すでに克服・止揚してしまった後の新しい考え方であり、彼らの葛藤や問題視のプロセスを個性的に示す本音の資料とはなっていない。一言で言えば、洪州系の頓悟禪のステレオタイプ化した偈頌の一種に他ならない。本詩は、宋代の釈子昇・如祐編『禪門諸祖偈頌』巻一「龍牙和尚偈頌」の第九十二首・九十三首に、

西來意未明、
徒學諸知見。
不識本眞性、
契道卽懸遠。
若能明實相、
豈用陳知見。
一念了自心、
開佛諸知見。

西來の意（達磨が西からやって来た意味）未だ明らかならずして、
徒に諸々の知見（無意味に雑多な知識・見解）を学ぶ。
本眞の性（人々に本来具わる眞実の心性）を識らざれば、
道を契りて（道から切り離されて）即ち懸遠す（かけ離れる）。
若し能く実相（本性が空であるという眞実の姿）を明らかにすれば、
豈に知見（それ以外の知識・見解）を陳ぶるを用いんや。
一念して（一度の思いで）自心を了すれば（自性を見て取れば）、
仏の知見（仏の眞実の悟りの智慧）を開かん（開かれるだろう）。

とあつて、両首の偈頌が本詩に極めて近いことが確認される【47】。

本詩（一六八）と後の「寄語諸仁者」（二三九）の両詩を、宋代の釈子昇・如祐編『禪門諸祖偈頌』卷一が掲載して「龍牙の作る所なり」とすることは、日本古注本の釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』が指摘していた。——これは、龍牙和尚の作った偈頌を、寒山子が詩としたものなのだろうか、それとも逆に、寒山子の作った詩を、龍牙和尚が偈頌としたものなのだろうか。宋代の釈子昇・如祐は、両詩（一六八と二三九）とも「龍牙の作る所なり」と唱えていた。釈交易『管解』は、その是非については「未だ是なりや否やを知らず」と述べて判断を保留する。

大雑把に把えるならば、寒山子と龍牙和尚の以上の両詩（偈頌）は、中唐→唐末という同じ時代に、馬祖道一という同じ洪州系頓悟禅の強い影響の下で、同類の諸宗派という同じ環境の下で作られた作品なので、このように表現・趣意ともに（授受・出入が自由のために）極似しているのかもしれない。

さらに子細に検討してみると、本詩（一六八）では「龍牙和尚偈頌」の方が一六八「世有多事人」よりも「知見」に対する否定的な評価を強めており、また（二三九）では「龍牙和尚偈頌」の方が寒山詩「寄語諸仁者」（二三九）を偈頌として利用した感が濃厚のように感じられなくもない。それゆえ、「龍牙和尚偈頌」の成立が洪州系の中でも若干後れると見なす方向に傾きがちなものではあるが、しかしながら、客観的かつ公平に考えれば、やはり上述のように、複数の寒山子・『寒山詩』と仏教（禅宗）諸宗派の偈頌類は、相互に影響を受けあい与えあいながら形成されていった、と把えるべきものではなからうか。

さらにもう一首、その二三九「寄語諸仁者」に、

寄語諸仁者、
復以何爲懷。
達道見自性、
自性卽如來。
天真元具足、
修證轉差迴。
棄本卻逐末、
只守一場默。

語を諸々の仁者に寄す（多くの方々に一言申し上げたい）、
復た（さて）何を以てか懷いと為す（何を本懐としているのであろうか）。
道（仏道）に達して自性（己の本性）を見れば（見て取るならば）、
自性は即ち（己の本性がそのまま）如來（眞理に達した仏）なり。
天真（天然眞実の本性）は元と具足す（元來、完全に具わっており）、
修証すれば（道を修めて悟ろうとすれば）転た差迴す（食い違つてしまう）。
本（根本たる自性）を棄てて却つて末（末梢たる修証）を逐うは、
只守に一場の（はかない人の世の）默かしさ（痴愚）なるのみ。

とあるのを検討したい。本詩におけるキーワードである、頷聯第三句・第四句の「自性」と頸聯第五句の「天真」も、先に見た〇九七の「眞如の性」、一六一の「天然の物」、一六二の「天真の仏」、一六八の「本眞の性」、とほぼ同じものであつて、すべての人々に本来的に具わる平等な仏性を指すのであろう。本詩（二三九）では、あらゆる人々の「自性」はそのままで「如來」に他ならず、そのような「道」「本」である「天真」は自己の内面に

「元と具足する仏性であるから、外面の「末」を「修証する」必要はさらさらなく、「本を棄てて却つて」そのような「末を逐う」ことは、「只守に一場の懽かしさなるのみ」と強い口調で非難する。そして、これが馬祖道一の洪州禅の「本覚無修、天真具足」に直接由来することは明らかである【48】。

起聯第一句の「仁者」は、話し相手に対して敬意をこめた表現である。太田『寒山詩』、脚注が「○仁者。對手を尊敬して言ふ、有徳の人の意にあらず。諸の方々よと言ふ意。」とする（二六九ページ）のがよい。『維摩經』方便品に、「諸仁者、此可患厭、當樂佛身。所以者何、佛身者即法身也。」（諸々の仁者よ、これは患厭す可く、當に仏身を樂うべし。所以は何ぞや、仏身は即ち法身なればなり。）とあるのを参照【49】。

頤聯第三句の「道に達して自性を見れば」は、根本の道に到達して、人々が自己に生得的に具わる本性（仏性）を自覚するならば、という趣旨である。唐代の黄檗希運『伝心法要』の「達道識心」（道に達して心を識る）とほぼ同じ。『伝心法要』に、

身心自然、達道識心。達本源故、號爲沙門。沙門果者、息慮而成、不從學得。

身心は自然なり、道に達して心を識る。本源に達するが故に、号して沙門と爲す。沙門の果は、慮を息めて成り、学に従りては得ず。

とある。その内、「道に達す」の二字を、古注本の积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』はいずれも、「達道」という一つの名詞として訓んできた。その影響を受けて、若生『寒山詩講義』、经文（二〇五ページ）、积清潭『寒山詩新釈』、经文（一九二ページ）、渡邊『寒山詩講話』書店、一九三三年十一月）の经文・「訓読」、（三八九～三九〇ページ）、太田『寒山詩』、訓読（二六九ページ）などは、依然として「達道」を一名詞として訓んでいる。しかし、現代に入ると、動賓構造の「道に達す」と訓む正解する者が増えてくる。――入矢義高「寒山詩管窺」、訓読（一一七ページ）、延原『平訳 寒山詩』、和訳（二六六ページ）、入谷・松村『寒山詩』、訓読（三二八ページ）、久須本『寒山拾得（下）』、訓読（二〇二ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二二（六一五ページ）、などである。また、「自性を見る」は、人々が自己に本具する清浄な心性（つまり仏性）を、自己の内奥に了見すること。

さらにまた、第四句の「自性は即ち如来なり」は、自己の本性がそのまま本来的に如来（真理に達した仏）であつて、他に外に求める人為や修行を何も必要としないものである、ということ。黄檗希運『宛陵録』に、

即心是佛。上至諸佛、下至蠢動含靈、皆有佛性、同一心體。所以達摩從西天來、唯傳一心法、直指一切衆生本來是佛、不假修行。但如今識取自心、見自本性、更莫別求。

即心は仏なり。上は諸仏に至り、下は蠢動含靈に至るまで、皆な仏性有り、同一の心体なり。所以に達摩西天從り來たつて、唯だ一心法のみを伝え、一切衆生は本來は仏にして、修行に仮らざるを直指す。但だ如今自心を識取し、自らの本性を見て、更に別に求むること莫かれ。

とある【50】。

頤聯第五句の「天真は元と具足す」と第六句の「修証すれば転た差廻す」は、趣旨が正反対に対立する二句である。前者の「天真は元と具足す」の「天真」は、人々の天然自然で、人為的な努力を待つまでもなく存在する仏性を言い、それが「元と具足す」とは、人々に生得的本来的に具わっていることを言う。第五句の句意は、自己に天然に具わる仏性がそれだけで完全である、ということ。『伝心法要』に、

此道天真、本無名字。祇爲世人不識、迷在情中、所以諸佛出來、說破此事。恐汝諸人不了、權立道名。不可守名而生解。

此の道は天真にして、本と名字無し。祇だ世人識らずして、迷つて情中に在るが爲めに、所以に諸仏出来して、此の事を説破するのみ。汝ら諸人の了せざるを恐れて、權に道の名を立つ。名を守つて解を生ず可からず。

とある。また、後者の「修証すれば転た差廻す」の「修証」は、外に向かつて仏道を修めることと、外に向かつて仏法を証すること。『鎮州臨濟慧照禪師語録』に、

道流、諸方説有道可修、有法可證。爾説證何法、修何道。爾今用處欠少什麼物、修補何處。

道流よ、諸方の説には道の修む可き有り、法の証す可き有らん。爾の説は何の法をか証し、何の道をか修むる。爾今用うる處は什麼の物をか欠少し、何の處をか修補する。

とある。「転た差廻す」は、ますます（真実の道から）かけ離れてしまう、という意。第六句の趣旨は、人々の内面に本来的に具わっている仏性を内奥において把握しようとせず、逆に外部に向かつて修道し証法して求めようとするならば、それではますます（真実の道から）食い違つてしまう、ということ。『伝心法要』に、

此心卽是佛、佛卽是衆生。爲衆生時、此心不滅、爲諸佛時、此心不添。乃至六度萬行、河沙功德、本自具足、不假修添。遇緣卽施、緣息卽寂。若不決定信此是佛、而欲著相修行、以求功用、皆是妄想、與道相乖。

此の心卽ち是仏なり、仏卽ち是衆生なり。衆生爲るの時、此の心滅せず、諸仏爲るの時、此の心添さず。乃至六度萬行、河沙の功德も、本と自ずから具足し、修添を仮らず。縁に遇えば卽ち施し、縁息めば卽ち寂たり。若し決定して此は是仏なりと信ぜずして、相に著して修行し、以て功用を求めんと欲すれば、皆な是妄想にして、道と相い乖く。

とある【51】。

尾聯第七句の「本を棄てて却つて末を逐う」は、本詩（二三九）の場合、「本」である「自性」（自己の内面にある本来的に具足する仏性）を棄てて、「末」である「修証」（外部にある人爲的に造作した悟りの知見）を追い求めること。また、第八句中の「只守」という言葉は、項楚『寒山詩注』、【注釈】に調査・検討によれば、当時の副詞で「祇守」「只首」「只手」とも表記する。現代漢語の「實在」「誠然」の意であると言う【52】。ここでは、この新説に従いたい。「默かしきなり」は、大鼎宗允『索蹟』が「癡也」とするのがよいと思う。

ところで、本詩（二三九）についても、上に引いた『禪門諸祖偈頌』卷一「龍牙和尚偈頌」には、その第九十四首・九十五首として、

寄語諸仁者、語を諸々の仁者に寄す、
復以何爲懷。復た何を以てか懷いと爲す。
達道見自性、道に達して自性を見れば、

自性即如來。 自性は即ち如來なり。
天真元具足、 天真は元と具足す、
修證轉差迴。 修証すれば転た差迴す。
棄本卻逐末、 本を棄てて却つて末を逐うは、
祇守一場歎。 祇守に一場の歎かしさなるのみ。

とあつて、本詩と一〇〇パーセント同じ偈頌をそのまま載せている【53】。これは、龍牙和尚の作った偈頌を、寒山子が詩としたものののだろうか、それとも逆に、寒山子の作った詩を、龍牙和尚が偈頌としたものののだろうか。遠く時代の隔たった今日となつては、事実を確定することはなほだ困難であるが、少なくとも、『禪門諸祖偈頌』の編者である宋代の釈子昇・如祐は、前者の立場「龍牙の作る所なり」説を取った。また、日本の江戸時代の釈交易『管解』・白隱『蘭提紀聞』もこれに注目しつつ、特に釈交易『管解』はその是非について、「未だ是なりや否やを知らず」と述べて判断を保留していた。

寒山詩として内容に即して読んでみるならば、以上のような「見性成仏」の思想と表現も、やはり南宗系頓悟禪のステレオタイプ化した偈頌の一種であり、ここには寒山子独自の活きた個性的な見解はまったく感じられない。これに関して、項楚『寒山詩注』【注釈】は、『宗鏡錄』卷十九が「寒山詩云」を冠して本詩（二三九）と同じものを引用することを根拠として、本詩を寒山子の作であつて「龍牙の作る所なり」を否定する【54】が、事柄をあまりに単純化し過ぎているのではなからうか。

以上、本節に述べたことを簡略にまとめよう。ここに取り上げた五首の『寒山詩』によるならば、一切の衆生に「真如の性」「天真の仏」が本来的に具足するので、衆生はひたすら「一念して自心を了し」さえすればよく、それが取りまなおさず、悟りでありまた仏に他ならない。こうした洪州系頓悟禪の「見性成仏」の思想は、『寒山詩集』の中にまだいくつも存在している。これらの詩は、推測するに、第三次編纂の時に作られたり集められたりした作品であろう。

けれども、これらの詩は、広く中国に現実に存在して影響力を発揮している、これまでの伝統的な「性」の思想が、どういう具体的な内容・特徴を具えたものであるのか、また、それらはどのようなプロセスを経て形成されるに至ったのか、さらに、それらにはどのような具体的な問題が含まれるのか、等々の必要・不可欠の諸事項について、寒山子自身の生きた個性的な見解をまったく提起することがない。これらの詩にあるのは、ただ単に、それらをどのように改めるべきかという決まり切ったお仕着せの模範回答を、没個性的に提出するのみである。中国仏教や禪宗も、他の一般的な中国知識人と同様に、「性」というテーマについて葛藤を抱き問題を抱えてきた長い歴史があつたのであるが、『寒山詩集』中のこれらの詩は、南宗系頓悟禪のステレオタイプ化した偈頌の一種をただ繰り返すばかりである。それゆえ、本書ではこれらを詳論することは行わず、別の機会に委ねたいと思う。

注

【8】項楚『寒山詩注』【注釈】（二）は、顧況「行路難」の「炊砂作飯」（砂を炊いて飯と作す）、『古尊宿語録』卷十三「趙州真際禪師語録」卷上の「炊沙作飯」（沙を炊いて飯と作す）、黃庭堅「送王郎」の「炊沙作糜」（沙を炊いて糜と作す）等々を指摘する（二六三〜二六四ページ）。思うに、これらは、この前後の時代にしばしば口にされる成語であつた。

【9】『墨子』公孟篇は、入矢『寒山』注（一六三ページ）の指摘。

【10】『説苑』雜言篇は、項楚『寒山詩注』【注釈】（二二二〜二六四ページ）の指摘。

【11】項楚『寒山詩注』、【注釈】(二二、二六四ページ)。

【12】釈虎円『首書』・白隱『闡提紀聞』は『禪林類聚』の同じ話を引くが、『景德伝灯録』巻五の記事は、釈交易『管解』がすでに指摘していた。『祖堂集』巻三の記事については、入矢「寒山詩管窺」、「五」、一二一ページを参照。『宗鏡録』巻九十七については、賈晋華『古典禪研究』第二章、四十九ページ、注(54)を参照。

【13】なお、『拾得録』(四部叢刊本)の「集語」にも、「悉砂豈成飯、磨甑將作鏡。説食終不飽、直須著力行。」(砂を悉して豈に飯と成さんや、甑を磨いて將た鏡と作さんや。食を説くも終に飽かず、直ちに須く力行に著くべし。)という句があり、入矢「寒山詩管窺」、「五」がこれを指摘している(一二二ページ)。

【14】入矢『寒山』注、一六三ページ。その後、項楚『寒山詩注』、【注釈】(四)がこの説を若干補強している(二六五ページ)。

ちなみに、入矢『寒山』注は、「この句(「仏説の句」)を旧訓では『仏説は元と平等』と読むが、妥当でない。」と言って批判する(二六三ページ)。しかし、事実を調べてみると、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』は、「説」を動詞に取り、その目的語を次句の「真如性」までとした上で、「仏は元とより平等なり、総て真如の性有りと説きたまふ。」(釈虎円『首書』と正しく読み下している。その後、「仏説元と平等、総て真如の性有り。」と読み下す白隱『闡提紀聞』に至って、入矢の指摘する問題が発生したようである。白隱『闡提紀聞』の影響は、近代の若生『寒山詩講義』、訓読・講義(一一五～一二七ページ)、釈清潭『寒山詩新釈』、訓読・「句釈」(一一〇～一一一ページ)、渡邊『寒山詩講話』、「訓読」(二六九ページ)、太田『寒山詩』、訓読(七十八～七十九ページ)などにも及んでいる。

【15】項楚『寒山詩注』、【注釈】(五)、二六五ページ。慧能『壇經』の引用は、郭朋『壇經講釈』(中華書局、一九八三年九月)による(五十三及び五十八ページ)。項楚、【注釈】(五)はさらに『大般涅槃經』巻七や巻十を踏まえることをも、以下のように指摘する(二六五～二六六ページ)。すなわち、『大般涅槃經』巻七に「佛言、善男子、我者即是如來藏義。一切衆生、悉有佛性、即是我義。」(仏言う、善男子よ、我なる者は即ち是如來藏の義なり。一切衆生、悉く仏性有りと、即ち是我の義なり。)とあり、これは『宗鏡録』巻二十にも採用されている。また、『大般涅槃經』巻十・十五に「一切衆生、同一佛性、無有差別。」(一切衆生は、同一の仏性にして、差別有ること無し。)ともある、と。

ちなみに、第六句「総て真如の性有り」に関して、旧説の中で出色のものは、渡邊『寒山詩講話』、講話(二六九ページ)の以下の解釈ではなからうか。

由來、佛陀の所説は平等なものであつて、自・他・有情・非情、その他一切の萬物は悉く各々の裡に眞如佛性を具有して居るもので、此の一點に於ては佛陀や如來と變るところが無いのである。

【16】尾聯二句の解釈は、太田『寒山詩』脚注が、
○自ら審に思量。本來具有の自性眞如を内に思量徹見すべし。禪宗はこれを見性と稱す。閑に外に向つて馳求爭競すべからず、となり。

と解説し(七十九ページ)、延原『平訳 寒山詩』、註が、
自ら審かに思量す。本來具有の自性眞如を内觀し、徹見せよである。禪には見性という。徒らに、文字言語等の中に馳求爭競すべからずというわけ。

と解説する(七十九ページ)。これらの解釈が基本的に正しいと考えられる。項楚『寒山詩注』、【注釈】(六)は、「審思量…仔細思考。」とするのみ(二六六ページ)、「七」は「閑爭競…無謂的爭競。」とするのみ(二六六ページ)で、はなはだ表面的形式的な解釈である。

【17】また、二四五「昔日極貧苦」にも、

昔日極貧苦、 昔日(昔は)極めて貧苦にして(大變貧乏だったので)、

夜夜數他寶。
今日審思量、
自家須營造。
掘得一寶藏、
純是水精珠。
大有碧眼胡、
密擬買將去。
余即報渠言、
此珠無價數。
とある。その他、「審思量」に類似した「熟思量」（熟々思量す）という句が、『寒山詩集』の一一四「貧驢欠一尺」と一五一「是我有錢日」に見え、また「善思量」（善く思量す）という句が一六九「寒山有一宅」と二七七「又見出家兒」に見える。

【18】入矢「寒山」、注は、「閑らに争競す」は、「真如を自己のうちに内在的に発見するのでなく、外在するものとしてそれを外に追求することの無意味さをいう。」と解釈する（一六四ページ）。筆者もこれでよいと考える。

【19】入矢「寒山詩管窺」、「五」、一二二ページ。

【20】賈晋華『古典禅研究』第二章、四十九～五十一ページ。

【21】賈晋華『古典禅研究』附録三、五六三～五六四ページ。

【22】賈晋華『古典禅研究』第七章、二七三～二八四ページ。

【23】賈晋華のこの説は、六つの証拠を挙げて『宝林伝』の本当の編纂者を懐暉であると唱える。その主張は独創的で論旨明瞭ではあるけれども、『宝林伝』の内面世界への踏みこみが不十分で、単純かつ武断的に過ぎるのではないかと感ずる。一方、近年の日本の研究を調べてみると、齋藤智寛『中国禅宗史書の研究』（臨川書店、二〇二〇年十二月）が関連する諸問題を取り扱っている。その第一部「唐より北宋初に至る燈史の研究」、第四章『宝林伝』の宗教世界——「無修」と「因果」——（二一七～一四四ページ）、また第三部「禅宗史書とその周辺における諸問題」、第二章「悟れなかった人々——禅律双修者の祈りと救い——」（三三四～三八八ページ）、及び第三章「禅宗と仏舍利信仰——『宝林伝』摩拏羅章に見える阿育王塔説話を手掛りとして——」（三八九～四一五ページ）において、『宝林伝』をめぐる諸問題を内在的・外面的など多方面から論じているのである。そして、『宝林伝』の撰者を智炬とする旧来の説には格別異を立てず、智炬を禅律双修の僧であったと推定している。ちなみに、齋藤智寛は、賈晋華『古典禅研究（修訂版）』日本語版の監訳者であり、賈晋華の新説を熟知していたと思われる。

【24】船山徹『仏教漢語 語義解釈』（臨川書店、二〇二二年五月）、「仏説」は、漢訳仏教經典の題名に『仏説……経』というのがある事実について論じている（二七〇～二七五ページ）。船山は、この言葉の最も早い研究者である吉蔵（五四九～六二三年）において、「仏説」がサンスクリット原語・パーリ原語・チベット訳語ではなく吉蔵の擬似梵語に過ぎないと推定を下している（二七五ページ）。

【25】「天然の物」については、渡邊『寒山詩講話』講話（二九五ページ）が「天然の物・獨立底・天眞の性相とは各人がそれぞれ自身に具有して居る自性の謂ぢや。」とするのでよい。「独一にして伴侶無し」については、項楚『寒山詩注』【注釈】（二）は、さらに僧肇『宝蔵論』・『景德伝灯録』卷三十道吾和尚「楽道歌」・『宗鏡録』卷九十七所引吉州和尚章より、資料を拾っている（四二〇～四二二ページ）。

【26】第五句・第六句に関する『景德伝灯録』卷三菩提達磨章からの徴引は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』による。その後は、項楚『寒山詩注』【注釈】（二）（四）に若干の補足がある（四二二ページ）。

【27】第五句・第六句に関する『龐居士語録』巻下からの徴引は、釈交易『管解』に従う。

【28】西谷啓治『寒山詩』、この部分を、

促めれば方寸、延べれば一切處とか、獨一で伴侶なしとかいはれることも、畢竟はさういふ見性の場のことである。そしてその場合はまた信受の場、相遇の場でもある。

と解釈する（七十八ページ）。しかし、これは望文生義ではなからうか。

【29】「達磨碑文」の引用は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』による。その後、項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」が『景德伝灯録』巻三菩提達磨章より、王と達磨との仏性に関する問答を追加した（四二二ページ）。

【30】入矢『寒山詩管窺』、「五」、一一七ページ、及び項楚『寒山詩注』、四二二ページを参照。

【31】入矢『寒山』、注、一三二ページ。ただし、本詩（一六二）に密接に関係するものだけに限っても、以下の諸資料が複雑に絡みあう。すなわち、敦煌本『壇經』所載の六祖慧能の伝法偈に、

菩提本無樹、明鏡亦非臺。佛性常清淨、何處有塵埃。（菩提は本と樹無く、明鏡も亦た台に非ず。仏性は常に清淨にして、何の処にか塵埃有らん。）

とあり、ここには「無一物」の句がないが、『祖堂集』巻二の弘忍和尚伝所載の「伝法偈」に、
身非菩提樹、心鏡亦非臺。本來無一物、何處有塵埃。（身は菩提の樹に非ず、心鏡も亦た台に非ず。本来一物も無し、何の処にか塵埃有らん。）

とあり、また、本詩（一六二）の起聯第一句・第二句に「余家有一窟、窟中無一物。」（余が家に一窟有り、窟中に一物も無し。）とあるのを、『宗鏡録』巻三十一が「寒山子詩云」と冠して、「寒山有一窟、窟中無一物。」（寒山に一窟有り、窟中に一物も無し。）に作る。また、『寒山詩集』一六九「寒山有一宅」に、

寒山有一宅、宅中無闌隔。……其中一物無、免被人來借。（寒山に一宅有り、宅中に闌隔無し。……其中に一物も無く、人の来たつて借りらるるを免る。）

とあり、さらに『龐居士語録』巻中に、「家中無一物、啟口說空空。」（家中に一物も無く、口を啓けば空空と説く。）ともある、等々。

【32】項楚『寒山詩注』、【注釈】「一」を参照（四二三ページ）。なお、項楚はここで多くの「無一物」の資料を集めている。

【33】賈晋華『古典禅研究』、第七章、二八四〜三〇六ページ。特にその三〇〇〜三〇三ページを参照。ただし、宇井伯寿が「第三六祖の諸弟子」において論じた、玄覺大師と「証道歌」との関係づけの考証は、今日あらためて読み直してみると、主に胡適の（当時の）新説を批判するところに狙いがあり、賈晋華のように「証道歌」の内容分析にまで踏みこんでいない点は物足りなさがあるが、しかしその後の賈晋華の所説の基礎ともなっており、貴重な研究成果と認めなければならぬ（同『第二禅宗史研究』所収、岩波書店、一九六六年）の「三十二 玄覺（六六五〜七一三）（二六九〜二八一ページ）。宇井伯寿は次のように言う。

八四〇〜九〇一年の曹山の語録にも永嘉云として證道歌の一句を引用して居る。然らば、そこに、特別な事情の存するのではない以上は、七五〇〜八〇〇年の間にも、證道歌は玄覺の撰とせられて居たと見て差支ない理である。

【34】入矢『寒山』、注は、

○明日日 きりきりと明るいことであろう。……旧訓のように「日日に明らか」と読むことは不可能である。永明延寿（九〇四〜九七五年）の『宗鏡録』巻三十一に引かれたこの詩では、この句は『皎皎明如日』となっている。

と述べる（一三二ページ）。この説に従うべきである。入谷・松村『寒山詩』、訓読・和訳・注（二二七ページ）、久須本『寒山拾得（上）』、訓読・和訳・注（二六八〜二六九ページ）、西谷啓治『寒山詩』、訓読・解説（七十九〜八十一ページ）、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」（四二三〜四二四ページ）がこれに従っている。

【35】「幻質」の「質」と一九七「老病殘年百有餘」との関連については、入矢『寒山』、注を参照（一三一ページ）。また、「幻質」のさらに詳しい考証については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」を参照（四二四～四二五ページ）。

【36】永嘉玄覺「証道歌」を引用しての「天真の仏」の解釈については、入矢『寒山』、注を参照（一三一ページ）。また、「天真の仏」の一層詳細な資料の検討については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「七」（四二五～四二六ページ）を参照。

【37】入矢「寒山詩管窺」、「六」、一一四～一三五ページ。

【38】入矢「寒山詩管窺」、「六」、一二四ページ。

【39】入矢「寒山詩管窺」、「六」、一二四～一二七ページ。

【40】永明延壽『宗鏡錄』卷四十四を見ると、

方知窮子衣中寶、乃輪王髻裏珠。貧女室中金、是如來藏中物。何假高推極聖、自鄙下凡、一向外求、不能自省、枉功多劫、違背己靈、空滯行門、失本眞性。
方めて知る 窮子衣中の宝は、乃ち輪王の髻裏の珠なり。貧女室中の金は、是如來藏中の物なり。何の仮ありてか高く極聖を推し、自ら凡と鄙下して、一に外に向かつて求め、自ら省みる能わずして、功を多劫に枉げ、己の靈に違背して、空しく行門に滞り、本眞の性を失わんや。

とあって、「本眞の性」を「如來藏中の物」と同定している。項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」、四三七ページを参照。

【41】「多事の人」の考証については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」（四三六～四三七ページ）を参照。

【42】「知見」の考証については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」（四三七ページ）を参照。

【43】「本眞の性」と「道と転た懸遠す」の考証については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」と「四」（四三七～四三八ページ）を参照。

【44】「実相」と「虚願」の考証については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」と「六」（四三八ページ）を参照。

【45】「一念」と「自心を了す」については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」が若干の資料を集めて考証している（四三八～四三九ページ）。なお、「自心」は、正中本は「用心」に作る。

【46】「仏の知見を開く」のさらに詳細な資料の収集については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「八」（四三九ページ）を参照。

【47】賈晋華『古典禅研究』、「附録三」は、本詩（一六八）を引いた後、『不識本眞性、与道転懸遠』という二句は、上で引いた馬祖の言葉の『更若向外馳求、転疏転遠』という意味である。」としている（五六八ページ）。

【48】賈晋華『古典禅研究』、「附録三」は、本詩（二三九）を引いた上で、『広灯録』卷八における馬祖道一及び『景德伝灯録』卷二十八の圭峯宗密章などを引用して論旨を明確にしつつ、「上で引いた詩（本詩二三九）は明らかにこの洪州の宗旨を体现している。」と解説する（五六七～五六八ページ）。

【49】仏教文献中の「諸々の仁者」の用例については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」に若干の追求がある（六一五ページ）。

【50】第三句「道に達す」については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」は、「達道…這裏指徹悟佛道。」と述べた上で、『伝心法要』の例を挙げる（六一五ページ）。第四句の「自性を見る」「如来」の用例と意味については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」「三」に若干の追求がある（六一五～六一六ページ）。

【51】第五句の「天真は元と具足す」と第六句の「修証すれば転た差廻す」の内容・意味と、仏教（禅宗）文献における類似の用例については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「四」「五」にやや詳細な追求がある（六一六

（六一七ページ）。

【52】項楚『寒山詩注』、【注釈】（七）、六一八ページ。

【53】上述のとおり、前詩（一六八）と本詩（二三九）の両者を、子昇・如祐『禪門諸祖偈頌』卷一が掲載して「龍牙の作る所なり」としたことは、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』がともに指摘していた。釈交易『管解』は、その是非について「未だ是なりや否やを知らず」と述べて判断を保留した。しかし、白隱『闡提紀聞』はこのような保留を述べていないので、両詩（一六八と二三九）を「龍牙の作る所なり」と見なしていたかもしれない。

【54】項楚『寒山詩注』、「楚按」、六一八～六一九ページ。

第三節 『寒山詩集』に現れた貧窮を詠う詩

古来、日本の『寒山詩』の研究は、江戸時代の釈虎円『首書寒山詩』・連山交易『寒山子詩集管解』・白隠慧鶴『寒山詩闡提紀聞』・大鼎宗允『寒山詩索蹟』など以来、主として上の第二節の「南宗禪・頓悟禪の『真如の性』」において見たような、仏教（禪宗）的な詩偈を多く取り上げて検討・読解・注釈することによって、結果的に『寒山詩』研究の世界の最先端に立つことになったものであろう。これには、鎌倉中期～室町時代の禅林における学者・禅僧・武士などを担い手とする学問のあり方が、その歴史的社会的な前提あるいは背景として深く関係していることと思われる。

しかし、明治の近代となり、戦後の現代となった今日においては、『寒山詩』を研究する研究者と読む読者の歴史的社会的な前提・背景に大きな変化が起きている。それゆえ、われわれは以前と同じように『寒山詩』の中から仏教（禪宗）の説理詩・勸世詩だけを褒価して取り出した上で、それらを鑑賞し愛好し修業の糧にするというやり方では到底飽き足りないのである。

本章、第三節『寒山詩集』に現れた貧窮を詠う詩』では、上の第一節・第二節に述べたように、唐代の仏教（禪宗）と密接な関係を有する『寒山詩』の中に現れるであろう、従来の儒教主流派が唱えた性三品説という人間の「性」の不平等観に対する批判や、またそれに基づく人間の「性」（仏性・如来蔵）をめぐる新しい提唱など、を検討したいと考えている。そのためには、そもそも『寒山詩』中の詩を読む場合には、作者たる寒山子自身が、個性を有する生きた人間となっている者の詩でなければならぬし、またそれを検討する場合にも、そのような寒山子という人間の内在的で根源まで突きつめた「性」を詠う詩を取り上げる必要がある。それも可能であれば、寒山子の心の底から鳴り響いてくる声であることが望ましい。ただただ仏教（禪宗）教団のできあいのテキストから借用してきた文言、洪州系頓悟禪のステレオタイプ化した偈頌的な詩、決まり切ったお仕着せの模範回答の没個性的な繰り返しばかりを称揚することは、現代の仏者・禅徒にとっても大きな意味を持つことはない。

以下、本節においては、性三品説への批判的な関連という見通しの下に、『寒山詩集』の人性・社会に対する諸問題を取り上げることとする。それは、言い換えれば、性三品説という社会全体の秩序や構造に対する批判に結びつくことを予想しつつ、その前提の下に、個々の具体的な『寒山詩』の人性・社会に関する思想と表現を検討する、という試みである。人性・社会に関する『寒山詩』の思想・表現は、作者寒山子自身の心の底から鳴り響いてくる声である上に、量的にも相当に多いと言ってよい。しかもこの問題は、今日に至るまでほとんど研究されることのなかったテーマである。

より具体的には、第三章、第二節に上述した内容とは異なる、もう一つの側面として『寒山詩集』に現れた貧窮を詠う詩』を取り上げる。寒山子自身や同時代の人々の、貧困に苦しみ悩む様子を詠う作品を中心とす

るが、行論の便宜上、以下の三つの項目に分けて検討したい。すなわち、第一項「貧困を詠う」、第二項「無銭の貧困を詠う」、第三項「科挙の失敗と貧困を詠う」、である。

第一項 貧困を詠う

『寒山詩集』の中で貧困の嘆きを詠う詩は少なくない。まず、一般的に貧困の嘆きを詠う詩を見よう。たとえば、〇九九「躑躑諸貧士」に、

躑躑諸貧士、
飢寒成至極。
閑居好作詩、
札札用心力。
賤他言孰采、
勸君休歎息。
題安餬冤上、
乞狗也不喫。

躑躑たり（困苦のためによろつく）諸々の貧士（貧乏な士人たち）、
飢寒（飢えと寒さの苦しみ）は至極と成れり（頂点に達している）。
閑居して（官僚生活をやめ天台山に隠居して）詩を作るを好み、
札札として（きりきりと四苦八苦して）心力（気力）を用う。
他を賤しむ言（他者を難ずる詩）は孰か采わらん（だれも相手にしない）、
君に勧む（諸貧士に忠告するが）歎息する（不遇を嘆く）を休めよ。
題して（詩を書いて）餬冤（胡麻パン）の上に安けば（置くならば）、
狗に乞うるも（犬に与えても）也た（やはり）喫らわざらん。

とある。本詩は、『寒山詩集』中の代表的な貧困詩である。作詩者たる寒山子の社会的な身分は、庶民つまり農民ではなく「士」族である。彼は「諸々の貧士」の一人であり、「飢えと寒さ」の苦しみは「至極と成れり」と詠うが、この起聯の二句から、われわれは寒山子が己の貧困を詠うだけでなく、「諸々の貧士」を代弁してその「飢寒」ぶりを読者に訴えるという趣意【55】を読み取ることができよう。この「貧士」は、頷聯以下にあるように、「閑居して【56】詩を作るを好み、何かを成し遂げようとしている。何を成し遂げようとしているのかは不明であるが、その詩には「他を賤しむ言」【57】や「己の不遇への」歎息」が含まれると言う。それではどんな人からも相手にされることはない【58】し、犬に与えた場合、犬も食おうとはしない【59】、と自戒している。しかしながら、頷聯・尾聯の四句に、「他を賤しむ言は孰か采わらん、君に勧む歎息するを休めよ。題して餬冤の上に安けば、狗に乞うるも也た喫らわざらん。」の如く、己自身に対する戒めを詠いこんではいるけれども、寒山子の詩から「他を賤しむ言」「己の不遇への」歎息」が消え去ることはあるまい。なぜなら、これは頂点に達した飢えと寒さの苦しみの中で発せられた魂の声だからである。

また、一四八「二人好頭肚」に、

一人好頭肚、
六藝盡皆通。
南見驅歸北、
西逢趣向東。
長漂如汎萍、
不息似飛蓬。
問是何等色、
姓貧名曰窮。

一人の好き頭肚（頭と腹など身体の外見のよい、一人の官吏がいる）、
六芸（礼楽射御書数の六つの教養科目に）尽く皆な通ず。
南に見いては（人に会ったすぐ後に）駆けて（馬車で）北に帰り、
西に逢いては（人に会った後に）趣いて（追いかけて）東に向かう。
長（常）に漂うこと汎萍（水上に浮かぶ浮き草）の如く、
息わざること飛蓬（秋風に吹かれて転がる蓬）に似たり。
問うは何の等色ぞ（どういう種類の人物であろうか）、
姓は貧名は窮と曰う（その官吏の姓名は貧窮と言うのである）。

とある。本詩は『寒山詩集』中の別のタイプの代表的な貧困詩である。本詩もまた士人の「貧窮」を詠った詩であるが、本詩の中には、上文で見てきたような物質的な貧困を描く句は一つも現れない。言い換えれば、精神的な貧困を描くのが本詩の特徴なのである。尾聯の「問うは何の等色ぞ、姓は貧名は窮と曰う。」に直接結びつく描写としては、領聯・頸聯に「南に見いては駆けて北に帰り、西に逢いては趣いて東に向かう。長(常)に漂うこと汎萍の如く、息わざること飛蓬に似たり。」とある。このように、寒山子が定義する「貧窮」とは、優秀で有能な官吏であるかのように見えながらも、確固として自己の主体性を確立することもないままに、この世の中を浮き草・飛蓬の如く落ち着きなくさまよう、そうした精神的な貧困の生きざまのことであつた。これは恐らく作者がまだ家を出て天台山に隠棲する以前の、一官吏として活躍していた時代の作品であろう。

起聯第二句の「六芸尽く皆な通ず」は、『史記』孔子世家に「弟子蓋三千焉、身通六藝者七十有二人。」(弟子は蓋し三千、身の六芸に通ずる者は七十有二人なり。)とあり、孔子の弟子の優秀さを言う有名な文句を踏まえる。ここでは、第一句の「一人の好き頭肚」が、六芸の古典的教養をすべて身に付けた、非の打ちどころの優れた官吏であることを言う。

領聯第三句・第四句は、底本の四部叢刊本は見たとおりであるが、宮内庁本・四庫全書本は「南見趣向東、西見趣向東。」に作っており、そのために、本詩を合理的に読解する上で若干の混乱が生じている。まず、詩の措辞について言えば、同一の表現を繰り返す宮内庁本・四庫全書本の「南見趣向北、西見趣向東。」は拙く、正文としては底本の「南見驅歸北、西逢趣向東。」を採用すべきであろう。次に、「見」「逢」を二字ともに受身を現す助辞と理解して、この部分を「駆らる、趣わる」と読解することが、釈虎田『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』以来続いており、現代でも入矢『寒山』、訓読・和訳【60】、項楚『寒山詩注』、【注釈】【三】【61】などがこれを踏襲している。しかし、入谷・松村『寒山詩』、訓読・和訳・注【62】を参照して「見る」「逢う」という動詞と理解するのが適当である。詳しく述べれば、この一点非の打ちどころのない優れた官吏が、南方で人に会ったかと思うとたちまち北方に向かって馬車を走らせて帰り、また西方で人に逢ったかと思うとすぐに東方に向かって別人を追いかける、という意味となる。これをプラスの眼で見ると、一官吏として公務のために中国大陆を東西南北に駆け回って出張し、大いに活躍することに得意であるという趣きであるが、マイナスの眼で見ると、頸聯の第五句・第六句には、「長(常)に漂うこと汎萍の如く、息わざること飛蓬に似たり。」とある。寒山子がどちらの眼で自己を省察しているかは、言わずとも自ずから明らかであろう。

ところで、『礼記』檀弓上篇(前漢時代の成立)に孔子が自らのことを語った言葉として「孔子……曰、……今丘也東西南北之人也。」(孔子……曰わく、「……今丘や東西南北の人なり。')とあり、後漢の鄭玄は「東西南北、言居無常處也。」(東西南北とは、居るに常處無きを言うなり。)と注している。ここでは、鄭玄の「東西南北」に対する評価がマイナスであることは言うまでもないが、孔子の自己評価もまたマイナスであつたことにわれわれは注意しなければならない。このように、儒教の内部にあって、孔子を始めとする儒教的な教養を持った士人や官吏が、東西南北に駆け回って活躍する様相を必ずしもプラス眼で見ないことは、比較的早い時代(前漢時代)に提唱され徐々に確立されていったものである。少なくとも鄭玄の「居るに常處無きを言うなり」という注から、本詩頸聯の第五句・第六句「長(常)に漂うこと汎萍の如く、息わざること飛蓬に似たり。」に至る距離は、かなり近いと感ぜられる。

尾聯の第七句・第八句の「問うは何の等色ぞ、姓は貧名は窮と曰う。」の趣旨は、以上から推測するならば、一人の優秀・有能な官吏として東西南北に活躍している寒山子が、ある時ふと立ちどまり自省して発見した、己の没主体性についての自問と自答である。浮き草・飛蓬のような没主体的な生きざまの本質(の類型)を問う自問が、第七句の「問うは何の等色ぞ【63】」であり、寒山子の心の内奥に横たわる精神的な飢餓感を表現する自答のが第八句の「姓は貧名は窮と曰う」であろう。したがって、これは物質的な貧困ではなく精神的な貧困と見るべきであろう【64】。

また、一七四「吁嗟貧復病」に、

吁嗟貧復病、
爲人絕友親。
甕裏長無飯、
甌中屢生塵。
蓬庵不免雨、
漏榻劣容身。
莫怪今憔悴、
多愁定損人。

吁嗟（嘆く声、ああ）貧しくして復た（その上）病み（病気にかかり）、
人と為りて（成人して以来）友親（友人・肉親との関係）を絶てり。
甕裏（飯を盛る飯櫃の内）には長（常）に飯無く、
甌中（飯を蒸すこしきの中）には屢々（たびたび）塵生ず。
蓬庵（蓬でふいた庵）は雨を免れず（容赦なく雨漏りがする上に）、
漏榻（雨の漏るベッド）は劣かに（辛うじて）身を容るるのみ。
怪しむ莫かれ（不思議ではない）今憔悴する（やつれ衰えるの）を、
愁い多ければ（精神の悩みが多いために）定ず人を損なえばなり。

とある。本詩は、『寒山詩集』中の多くの貧困の詩が、主に物質的な貧困の嘆きを詠う詩であるのと軌を一にして、頷聯の第三句から頸聯の第六句までほぼ全面的に物質的な貧困を詠う。ただし、尾聯第七句・第八句ではそれらに加えて「愁い」に言及し、物質的な貧困の奥底に「愁い」という原因があることを指摘しつつ、こうした精神的な貧困をより重視すべきだという姿勢を示している。その意味で、本詩は上に挙げた中では、精神的な貧困を描く系列に入れた方がよいと考えられる。

起聯第一句の「貧しくして復た病む」は、釈虎田『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』などの指摘するように、『莊子』讓王篇に描かれた孔子の弟子 原憲（げんけん）についての有名な故事を踏まえる。その結論のところだけを示せば、以下のとおり。

子貢曰、「嘻、先生何病。」原憲應之曰、「憲聞之、『无財、謂之貧、學而不能行、謂之病。』今憲貧也、非病也。」

子貢曰わく、「嘻、先生何ぞ病める。」と。原憲之に応えて曰わく、「憲之を聞けり、『財无き、之を貧しと謂い、學んで行ふ能わざる、之を病むと謂う。』と。今憲は貧しきなり、病むに非ざるなり。」と。

寒山子がこれを下敷きにして詠っているとすれば、本詩の「貧しくして復た病む」は、財が無いだけでなく、その上、学んでもそれを行うことができていない状態を言う。とすれば、『莊子』讓王篇の「病む」が身体の病いではなく精神の病い（「愁い」）であるのを受けて、本詩の「病む」も主に身体の病いではなく精神の病い（「愁い」）を指すのかもしれない。しかし、ここでは、以下の頷聯・頸聯の第三句・第六句の詠いっぷりの具体性を重んじて、第一句の「病む」を、精神の病いをも含意しながら主に身体の病いを意味する、と理解しておきたい【65】。そして、この「病む」は、遙かに尾聯第七句・第八句の「怪しむ莫かれ今憔悴するは、愁い多ければ定ず人を損なえばなり」という、精神的な貧困をより重視すべきだという姿勢に連なっていくのである。

起聯第二句の「人と為りて友親を絶てり」は、周囲の友人・同僚や家庭の妻など、他の人々との人間関係の不和を原因として貧困に陥ったというのが、『寒山詩集』の中にしばしば現れる寒山子の自画像である。この点は、一一「少小帶經鋤」に「縁遭他輩責」（他輩の責むるに遭うに縁る）、一五八「昔時可可貧」に「作事不諧和、坐社頻腹痛。」（事を作しては諧和せず、社に坐すれば頻りに腹痛む。）のように現れるが、これらとほぼ同じ内容である。

頷聯第三句・第四句の「甕裏には長に飯無く、甌中には屢々塵生ず。」については、『後漢書』独行伝列（范冉伝）に、以下のような范冉の物語が描かれている。

范冉、字史雲。……桓帝時、以冉爲萊蕪長、遭母憂、不到官。後辟太尉府、以狷急不能從俗、常佩韋於朝。議者欲以爲侍御史、因遁身逃命於梁沛之間、徒行敝服、賣卜於市。……或寓息客廬、或依宿樹蔭。如此十餘年、乃結草室而居焉。所止單陋、有時糧粒盡、窮居自若、言貌無改。閭里歌之曰、「甌中生塵范史雲、釜中生魚范萊蕪。」

范冉は、字は史雲なり。……桓帝の時、冉を以て萊蕪の長と爲すも、母の憂いに遭いて、官に到らず。後太尉の府に辟せらるるも、狷急にして俗に従う能わざるを以て、常に韋を朝に佩ぶ。議する者以て侍御史と爲さんと欲すれば、因つて梁沛の間に遁身逃命し、徒行敝服して、市に卜を売れり。……或いは客廬に寓息し、或いは樹蔭に依宿す。此くの如くすること十余年、乃ち草室を結んで焉に居り。止まる所は單陋なり、時有りて糧粒の尽くる有るも、窮居すること自若たり、言貌は無改むること無し。閭里之を歌つて曰わく、「甌中に塵を生ず 范史雲、釜中に魚を生ず 范萊蕪。」と。

特に第四句は、この物語を踏まえて詠われていると考えられる【66】。

頸聯第六句の「漏榻」は、入矢『寒山』が「○漏榻 穴のあいた寝台のことか。」と注して（三十二ページ）以来、松原泰道『青春漂泊 寒山詩の世界をあるく』、「貧乏ぐらし」、和訳（七十四ページ）、久須本『寒山拾得〈下〉』、和訳・注（十四ページ）などがこれに従うが、適当とは思われない。第五句「蓬庵は雨を免れず」と第六句「漏榻は劣かに身を容るのみ」とは、類似の現象を並列して詠っており、それゆえ「漏榻」は、屋上から雨漏りのするベッドの意でなければならぬ。入谷・松村『寒山詩』注が「○漏榻Ⅱ雨漏りのするベッドの意か。」とした上で、杜甫詩を挙げている（二四二ページ）のがよいと思う。第六句の「劣かに身を容るのみ」は、項楚『寒山詩注』【注釈】「四」が言うとおり、「劣容身…僅能容身。」の意。辛うじて自分の一身を（ベッドに）入れることができるに過ぎない、ということ。項楚は、これと同じ「僅かに」「辛うじて」という意味の「劣」字の用例を、古典文献から多く搜集しており参考にすることができる（四六二〜四六三ページ）。

尾聯の第八句「愁い多ければ定ず人を損なえばなり」については、入矢『寒山』注が魏の曹植「雜詩」『文選』卷二十九所収の「沈憂令人老」（沈憂は人をして老いしむ）を踏まえるとし【67】、これを受けて入谷・松村『寒山詩』注もこの説を踏襲・拡大する【68】が、内容の吟味を伴わずに、ただ表面的な類似だけで古典文献の引用を指摘するのは、あまり意味がない。本詩のコンテキストに即して考えれば、第一句の「貧しさ」すなわち第三句く第六句の具体的な貧しさが、第一句の「病い」また第七句の「憔悴す」と第八句の「人を損なう」を生じたのであるが、これを精神的貧困・精神的病いを重視して概括したのが尾聯第八句であって、第八句の「愁い多し」は、第一句「復た病む」の精神的な悩みに相当する。そして、第八句の「定ず人を損なう」は、第一句の身体的な「病い」と第七句の「憔悴す」に相当しているのだ。

続いて、『寒山詩集』の物質的な貧困の嘆きを詠う詩にもどろう。一一六「**大有飢寒客**」に、

大有飢寒客、 生將獸魚殊。 長存磨石下、 時哭路邊隅。 累日空思飯、 經冬不識糲。 唯齎一束草、	大いに飢寒の客（飢えと寒さに大変苦しんでいるよそ者）有り、 生まれながら（その人の本性は）獸魚と殊なり（動物とは異なる）。 長（常）に磨石の下に存り（石臼の下を自分の住まいとして暮らし）、 時に路邊の隅に（路端の片隅で）哭す（己の不遇を大声で泣く）。 累日（毎日）空しく（手に入らない）飯を思い（想像するばかりで）、 冬を経るに（冬中）糲（暖かい胴着）を識らず（持っていない）。 唯だ一束の草（寝具として一束の藁）を齎え（携行し）、
--	--

并帶五升麩。

并せて五升の麩（食べ物として五升の麦かす）を帶ぶるのみ。

とある。本詩は、作者とは直接関係のない別の世界のことを「大いに飢寒の客有り、……。」と、客観的に詠うように見えるが、しかし、実際は天台山における一人の「客」（外来者）としての寒山子自身のことを、主体的に詠った詩である。その内容は、はなはだ単純・明快であって、ここには何の衒いも飾りもない。すなわち、動物の「獸魚と殊な」って人間として「生まれ」たものでありながら【69】、寒山子は人間のレベル以下の極貧に苦しんでいると訴える。その衣食住について見ると、衣は「冬を経るに襦を識らず」、食は「累日空しく飯を思い、……并せて五升の麩を帶ぶるのみ【70】」、住は「長（常）に磨石の下に存り、時に路辺の隅に哭す【71】。……唯だ一束の草を齎う。」である。

この内、尾聯第七句の「唯だ一束の草を齎う」については、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『素蹟』が『三輔決録』中の孫晨の故事を引用する（いずれも『蒙求』からの引用）。今日、『芸文類聚』卷三十五をひもとけば、『三輔決録』を出典として、

孫晨、字元公、家貧不仕。生居城中、織簣爲業。明詩書、爲郡功曹。冬月無被、有藁一束、暮臥中、旦收之。

孫晨、字は元公、家貧しきも仕えず。生まれながらにして城中に居り、簣を織るを業と爲す。詩書に明らかにして、郡の功曹と爲る。冬月も被無く、藁の一束有るのみ、暮には中に臥せ、旦には之を収む。

とある【72】。——これで「獸魚と殊な」る人間と認められるのか、という魂の叫び声ははっきりと聞こえてくるのではないか。

また、一五八「昔時可可貧」に、

昔時可可貧、 今朝最貧凍。 作事不諧和、 觸途成恹惚。 行泥屢脚屈、 坐社頻腹痛。 失却斑猫兒、 老鼠圍飯瓮。	昔時は可か（いくらか）貧しかりしも（貧しかったけれども）、 今朝は（今日では）最も貧凍なり（飢寒に苦しんでいる）。 事を作し（仕事を行う）ては諧和（周囲の人々と和合）せず、 途に触れては（どこに行っても）恹惚（困難な目）を成せり。 泥（泥道。困難な仕事の比喻）を行けば屢々脚屈し（曲がり）、 社に坐すれば（里の社祭の世話役を務めれば）頻りに腹痛む。 斑猫兒（三毛猫）を失却してより（いなくなつて以来）、 老鼠（ねずみ）飯瓮（飯櫃）を囲めり（囲むようになった）。
--	---

とある。本詩も、やはり貧困（飢えと凍え）の嘆きを詠う詩であるが、いくらか社会性を帯びている。寒山子がまだ家を出て天台山に隠棲する以前の、一般社会で生活していたころの作品ではなからうか。

起聯第一句・第二句の「昔時は可か貧しかりしも、今朝は最も貧凍なり。」は、以前にも貧しかったけれども、今日では一層「貧凍」（飢えと凍え）がひどいと詠う。これが本詩を貫く唯一のテーマであって、作者は尾聯までこのテーマで押し通している。第二句の「貧凍」という言葉は、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』あたりから始まり、『景德伝灯録』卷十一仰山章を引用して、「貧」が徹底するの意と解釈して現代の入矢『寒山』和訳【73】や入谷・松村『寒山詩』和訳【74】にまで影響を及ぼしているが、大した根拠がなく適当とは思われない。『寒山詩集』に多く現れる「飢寒」の意でよい。『梁書』昭明太子伝に「又出主衣綿帛、多作襦袴、冬月以施貧凍。」（又た主衣の綿帛を出だして、多く襦袴を作り、冬月には以て貧凍に施す。）とある。

頤聯・頸聯第三句と第六句の「事を作しては諧和せず、途に触れては倥傯を成せり。泥を行けば屢々脚屈し、社に坐すれば頻りに腹痛む。」は、寒山子が今日一層貧凍に陥っている原因・理由を詠った句である。これらの中で注目されるのは、第三句の「事を作しては諧和せず」と第六句の「社に坐すれば頻りに腹痛む」である。前者は、日常の仕事（官吏としての業務であろうか）を行う場合、周囲の同僚たちと和合できないというのであり、後者は、自分の住む里の社祭の世話役を輪番で担当する【75】場合、度々腹痛が起きて責任を全うできないというのである。そのために、第四句・第五句「途に触れては倥傯を成せり、泥を行けば屢々脚屈す」という散々な体たらくを見た自嘲しているが、他人との人間関係の不和を原因（遠因）として貧困に陥ったという寒山子の自画像は、『寒山詩集』の他の諸詩にも、一一「少小帶經鋤」に「緣遭他輩責」（他輩の責むるに遭うに縁る）、一七四「吁嗟貧復病」に「爲人絶友親」（人と為りて友親を絶てり）などのように現れ、本詩のこの部分と類似した内容である。

尾聯第七句・第八句の「斑猫兒を失却してより、老鼠飯瓮を囲めり。」は、首聯に呼応して貧困を詠っており、貧困家庭を単純に叙景したものとするのがよい。敢えて言えば、作者の己の欠点に対する自嘲と沈思が窺える句である。ちなみに、『拾得詩』拾一七「若解捉老鼠」に「若解捉老鼠、不在五白猫。若能悟理性、那由錦繡包。」（若し解く老鼠を捉うれば、五白の猫に在らず。若し能く理性を悟れば、那ぞ錦繡の包むに由らん。）という類似句があり、釈交易『管解』は、本詩（一五八）をこれに関係づけて解釈しようとするが、錯綜した複雑な解釈であるために意味の疎通に成功していない。また、白隠『闡提紀聞』の「評曰」は、斑猫兒を寒山子の内なる菩提心の比喩とし、老鼠を同じく煩惱の比喩とした上で、本来であれば菩提心が煩惱を呑みこむはずであるが、貧窮が原因で一切の煩惱が己の一身の集まった結果、ここに煩惱により菩提心の米櫃が偷まれると嘆く、と解釈している。これは比較的広く受け入れられた解釈のようである【76】。とは言うものの、そもそも本詩（一五八）において、斑猫兒を菩提心の比喩、老鼠を煩惱の比喩とするのが独断的であって、本詩の中に格別、根拠があるとは思えない【77】。さらにまた、入矢『寒山』、注は、斑猫兒を当時の社会において正義を行う取り締まり役の比喩、老鼠を庶民を食い物にする小悪党の比喩とし【78】、入谷・松村『寒山詩』、和訳もこれを踏襲する【79】が、しかしそもそも本詩には、入矢『寒山』と入谷・松村『寒山詩』の両書が強く示唆するような、自分を貧凍にしたのは政治が悪いからだとする議論はあまり感取されないのである。

また、〇三六「東家一老婆」に、

東家一老婆、 富來三五年。 昔日貧於我、 今煌我無錢。 渠煌我在後、 我煌渠在前。 相煌儻不止、 東邊復西邊。	東家（東隣の家）の一老婆（一人の老婆が）、 富み來たること（金持ちになって以来）三五年（数年経った）。 昔日は（昔は）我より貧しかりしも（私よりも貧しかったのに）、 今は（今では）我の錢無きを笑う（私に錢がないと言って笑う）。 渠（老婆）の我を笑うは後に在り（金持ちになった後のことである）、 我の渠（老婆）を笑うは前に在り（金持ちになる前のことだった）。 相い笑って（相手を笑って）儻し止まざれば（やめなければ）、 東辺（東隣の富家）は復た西辺（西隣の貧家）とならん。
--	--

とある。本詩もやはりまた、貧困を嘆く詩の一種と言って差し支えない。それまでの日常生活ではともに貧しかった寒山子「我」と「東家の一老婆」の二人ではあるが、たまたま老婆が多少の富を得たことによって顕著になった「無錢」をめぐる冷笑・蔑視をテーマにした詩である。唐代社会の日常生活において、人々の相互の争いあいの中の、その貧困を嘆く詩であるが、それと同時に、また『寒山詩集』中の貧困詩の一つの類型をなしているとも言えることができる。

前半起聯・領聯の四句は、内容・意味が明瞭であるから、特に解釈の必要はないであろう。後半頸聯・尾聯の四句は、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』以来、ほとんど注解がない。明治近代以降は、仏教（禪宗）的な思想で多少の牽強付会の説が行われた程度である【80】。また、現代の研究である入谷・松村『寒山詩』【81】や項楚『寒山詩注』【82】の解釈にしても、本詩のコンテキストに即して、内在的な内容を汲み取った上で生ずる、説得力をあまり感じることができない。

本詩の主人公は、言うまでもなく起聯第一句の「東家の一老婆」である。そのことは、尾聯第八句に「東家」を言い換えた「東辺」【83】が現れることによっても、確認することができよう。頸聯第五句の「渠の我を笑うは後に在り」は、「東家の一老婆」が寒山子を冷笑しているのは、彼女が金持ちになってから後のことだ、ということ。これは現在も進行中であり、寒山子は以下において主としてこれを問題視している。第六句の「我の渠を笑うは前に在り」は、寒山子が彼女を冷笑していたのは、彼女が金持ちになる前のことだった、ということ。これは過去の過ちであり、寒山子はこれを自己反省しているのである。

尾聯第七句・第八句の「相い笑って儼し止まざれば、東辺は復た西辺とならん。」は、第六句の寒山子がかつて相手を冷笑している内に、自ら貧しさに転落したという自己反省に基づいて、もしも相手の貧しさを冷笑することをやめないならば、その場合、彼女は「東辺」の金持ちから再びもとの「西辺」の貧者に戻ることになる、と忠告したのはなからうか【84】。

また、○四三「低眼鄒公妻」に、

低眼鄒公妻、
眼を低くする（伏し目がちに見る）鄒公（人名、未詳）の妻と、

邯鄲杜生母。
邯鄲（趙の都）の杜生（杜という姓の書生、未詳）の母と（あり）。

二人同老少、
二人老少を同じゅうし（二人の女性は年齢が同じであって、

一種好面首。
一種の（等しく）好き面首なり（同じように美しい容貌の持ち主である）。

昨日會客場、
きのうきやくじょう
昨日客場（客の集まる宴会場）に会せし（参加した）とき、

惡衣排在後。
あくいはいのち
惡衣にて（着衣が粗末だと言って）排されて後（末席）に在り。

只爲著破裙、
ただはくく
只だ破裙（破れたスカート）を著たるが（着ていた）為めに、

喫他殘木癰。
たのちのぼろう
他の残れる（余りの）木癰（揚げた餅）を喫らう（食べさせられた）。

とある。本詩には、今までの『寒山詩』とは異なつて「貧窮」や「無錢」などという言葉が現れない。しかし、詩の内容から判断すれば、これもまた貧困の嘆きを詠う詩であることは明らかである。その上、本詩は、上の○三六「東家一老婆」や下の五一「是我有錢日」・一二六「新穀尚未熟」などとともに、唐代社会の日常生活において人々の争いあいの中で嘆く貧困の詩という、一つの類型をなしている。

起聯第一句の「低眼」は、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」が「目光下視」とするのに従う（二一九ページ）。ここでは、鄒公の妻が伏し目がちに鄒公を見ることを言うのであろう。大鼎宗允『索賸』が「氏眼、蓋地名。」（氏眼は、蓋し地名ならん。）とするのは、取らない（項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」、一一九ページを参照）。第一句の「鄒公」と第二句の「杜生」は、未詳であるが、『戦国策』齊策一の鄒忌と同じく楚策一の杜赫のことかもしれない。

仮に「鄒公」が仮に鄒忌であるとすれば、彼は戦国時代、斉の相である。その妻との故事は、項楚が「或云」として紹介する【85】。本詩と関係がありそうな個所だけを選んで記すと、以下のとおり。

鄒忌脩八尺有余、身體昳麗。朝服衣冠窺鏡、謂其妻曰、「我孰與城北徐公美。」其妻曰、「君美甚。徐公何能及公也。」城北徐公、齊國美麗者也。忌不自信、……明日、徐公來。熟視之、自以爲不如。窺鏡而自視、又

弗如遠甚。暮、寢而思之曰、「吾妻之美我者、私我也。」

鄒忌は脩八尺有余、身体眇麗なり。朝服衣冠して鏡を窺い、其の妻に謂いて曰わく、「我城北の徐公の美しきに孰與ぞ。」と。其の妻曰わく、「君美しきこと甚だし。徐公何ぞ能く公に及ばんや。」と。城北の徐公は、齊国の美麗なる者なり。忌は自ら信ぜず、……明日、徐公来たる。之を熟視して、自ら如かずと以為えり。鏡を窺つて自ら視れば、又た如かざること遠く甚だし。暮に、寝て之を思いて曰わく、「吾が妻の我を美しとする者は、我を私するなり。」と。

これを参考にして考えれば、「眼を低くする」とは、鄒忌の美が徐公に及ばないことをありのままに視ず、視線を下げて鄒忌を「私（えこひいき）する」ことを言う、ことになると思う。

一方、「杜生」は、杜赫のことかもしれない。杜赫は、戦国時代、楚の人。『戦国策』東周策・斉策一・楚策一・楚策三・韓策一などに現れる。これらの内、斉策一では杜赫と鄒忌とが同一資料上に一緒に見え、また楚策一では杜赫は楚王に趙（邯鄲）を取るべきことを説いている。なお、本詩の「鄒公の妻」と「杜生の母」というテーマは、『戦国策』などに題材を取って創造された小説または演劇に基づいており、当時（唐代）、士大夫・庶民に歓迎され広く流布していたものと憶測される。

頷聯の「二人老少を同じゅうし、一種の好き面首なり。」は、二人の女性の同じ年齢で、同じように美しい顔形を描いた二句である。ところが、項楚『寒山詩注』【注釈】は、第三句の「同老少」（老少を同じゅうす）を、宮内庁本・四庫全書本が「同共老」（同じく共に老ゆ）に作るのを根拠に、これを二人とも年老いた現在の醜い様子を描くものとして、「二人同じく共に老いて、一種の好き面首ならんや。」のように、反語に読むべしと主張とする【86】。けれども、頷聯の第五句に「昨日客場に会せしとき」とあるのによれば、それ以前の起聯と頷聯の四句はすべて、かつてのことを描写した部分のはずである。それゆえ、項楚のこの読解は到底成立しえない、無理な主張であると思われる【87】。とすれば、後半の四句で、二人が「客場」において冷笑・蔑視されて差別的な取り扱いを受けたのは、ともに「悪衣」「破裙」を着ていたという貧困に原因があったのであって、年若い醜かったか否かという点は問題になっていないと考えるべきである【88】。

本詩の後半つまり頷聯・尾聯四句の趣意は、鄒公の妻と杜生の母の、二人の年齢も同じで、同じように美貌の女性が、昨日、とある宴会に参加したところ、着衣が粗末だからと言って、末席に追いやられ、破れたスカートをはいているという理由で、余りものの揚げ餅を食べさせられる羽目に陥った、ということ。そして、この後半にこそ本詩の思想の重点がある。——「悪衣」「破裙」という生活に基づく貧困に原因があるために、人々から冷笑・蔑視され差別的な取り扱いを受ける、という嘆きを詠うのである【89】。

また、一五一「是我有錢日」に、

是我有錢日、
恆爲汝貸將。
汝今既飽暖、
見我不分張。
須憶汝欲得、
似我今承望。
有無更代事、
勸汝熟思量。

是我が（ほかでもない私に）錢有りし日（金があったころは）、
恒に汝の爲めに（常におまえに）貸將せり（貸してやったものだ）。
汝（おまえは）今既に飽暖なるも（飽食・暖衣で足りているのに）、
我を見て分張せず（金を分けてくれようもしない）。
須く憶うべし（思い出す必要がある）汝の得んと欲せしは、
我が今承望するに（おまえに金を希望する気持ちと）似たるを。
有無（金があるか無いか）は更代の（交代しあっている）事なり、
汝に勸む熟々（よくよく）思量せん（内に思索する）ことを。

とある。本詩は、内容が単純・明瞭であり、特に解釈の必要もあるまい。とは言え、本詩の意味づけは、これを表面的に読んで、かつて作者たる寒山子「我」に「銭が有った」時、貧困な「汝」に貸してやったのに、今「汝」が富んで寒山子が貧困に悩んでいるこの時「汝」は銭を分与してくれない、と把えて、人情の軽薄を詠った詩と見るのが一般的である【90】。けれども、本詩は、より深く読んで、唐代社会の日常生活において、全体的に貧しい人々の相互の冷笑・蔑視という争いあいの中で、自他の貧困を嘆くという詩と理解するのがよい。それと同時に、上の〇三六「東家一老婆」・〇四三「低眼鄒公妻」や下の一二六「新穀尚未熟」などとともに、『寒山詩集』中の貧困詩の一つの類型をなしているとも見てよいであろう。

なお、頷聯第四句の「分張」については、項楚『寒山詩注』、『注釈』(三)は、「分張…分与、分攤。」とした上で、錢鍾書『管錐編』に基づいて考証を加えている(三八〇ページ)。また、尾聯第八句の「熟思量」(熟々思量す)については、本節第一項「外在的な所与としての「真如の性」の【16】【17】において、やや詳細な議論を行ったのを参照。ただし、本詩(一五二)では仏教(禪宗)な意味はほとんどないと考えられる。

さらにまた、一二六「新穀尚未熟」に、

新穀尚未熟、 舊穀今已無。 就貸一斗許、 門外立踟躕。 夫出教問婦、 婦出遣問夫。 慳惜不救乏、 財多爲累愚。	新穀(新米が) 尚(いま)未だ 熟(じやく)せざるに (まだ実らない内に)、 旧穀(古米が) 今(いま)已(い)に無し (食べて無くなつてしまった)。 就(ゆ)きて (富家に出かけてゆき) 一斗(いっとう)許(ばか)りを貸(か)らんとし (借りようとして)、 門外(私は富家の門外)に立ちて 踟躕(ちちゆう)す (ぐずぐずとためらつていた)。 夫(おつ)出(で)ては (亭主が門外に出てきて) 婦(つま)に問(と)わしめ (妻に聞いてくれと言ひ)、 婦(つま)出(で)ては (細君が出てくると) 夫(おつ)に問(と)わしむ (夫に聞いてほしいと言ふ)。 慳(けん)惜(せき)にして (彼らはけちん坊で) 乏(とほ)しき (貧困者) を救(す)わず、 財(さい)の多(おほ)きは愚(ろい)を累(るい)することを為(な)す (愚かしさを悪化させるものだ)。
--	---

とある。本詩も、これを表面的に読んで、吝嗇の資産家の心情と行動を非難する詩と把えるのが一般的である【91】が、それでは不十分。より広く大きく読んで、唐代社会の日常生活における、人々の相互の冷笑・蔑視という争いあいの中で、自他の貧困を嘆くという詩と理解すべきである。と同時に、以上に見てきた、〇三六「東家一老婆」・〇四三「低眼鄒公妻」・一五二「是我有錢日」などと同じく、『寒山詩集』中の貧困詩の一つの類型をなしているとも見てよいであろう。

起聯第一句・第二句の「新穀尚未だ 熟(じやく)せざるに、旧穀(きうこく)今(いま)已(い)に無し。」は、『論語』陽貨篇に「宰我問、……舊穀既没、新穀既升。」(宰我問う、……旧穀既に没(づ)きて、新穀既に升(のぼ)る。)とあるのを踏まえる(釈虎円『首書』による)が、作詩者(寒山子)は貧窮のために新旧の接続がうまく行っていないのである【92】。

尾聯第八句の「財の多きは愚(ろい)を累(るい)することを為す」は、すでに釈虎円『首書』が、『漢書』疏広伝に見える疏広の言葉「賢而多財、則損其志。愚而多財、則益其過。」(賢にして財多ければ、則ち其の志を損なう。愚にして財多ければ、則ち其の過ちを益す。)を典拠とすると指摘していた。その後、白隱『闡提紀聞』も『漢書』疏広伝だけを引用する。これに対して、釈交易『管解』は、『漢書』疏広伝に加えて、張協「詠史」(『文選』卷二十一所収)の「財多爲累愚」(財の多きは愚(ろい)を累(るい)することを為す)をも引用して典拠としている。第八句の「財多爲累愚」は、張協「詠史」の丸写しであり、李善注は「累、猶負也。累愚、爲愚者之累也。」(累は、猶お負のごときなり。愚を累すとは、愚者の累と為すなり。)とする。ここでは、これに従って読解して、財産が多いならば愚者の愚を増加させるの意とした。

第二項 無銭の貧困を詠う

『寒山詩集』の中には、より具体的に銭を持たない者の貧困の嘆きを詠う詩も相当に多い。これらを見ておくことにする。たとえば、一八五「笑我田舎児」に、

煌我田舎児、 頭頰底繫澁。 巾子未曾高、 腰帶長時急。 非是不及時、 無錢趣不及。 一日有錢財、 浮圖頂上立。	我を笑う（私のことを次のように言つて笑う）田舎児（田舎者めが）、 頭頰（顔つき）は底ぞ（何と）繫澁たる（どんよりしていることか）。 巾子（貴人の冠る頭巾）は未だ曾て高からず（少しも高くはないし）、 腰帶は長時に（いつも）急なりと（きつく締めている、と）。 是時に及ばざるに非ず（時代の流行に遅れているわけではない）、 錢無くして（銭がないので）趣い及ばざる（追いつけない）のみ。 一日（もしもある日）錢財有れば（財産ができた時には）、 浮圖（高い仏塔）の頂上に立たん（頂上の高みに立ってやるぞ）。
--	---

とある。本詩は、テーマを貧困の詩の中でも、銭のないことに特化して、それによる貧困の嘆きを詠う作品ある。全体は前半と後半の二つの部分から構成され、前半の二聯四句が、「我」つまり作者寒山子を批判する者の言葉、後半の二聯四句が、寒山子のそれに対する弁解の言葉、となっている。本詩は、このように構成が単純かつ明瞭であるので、詩意が非常に捉えやすい。これは本詩の長所と言えは長所である。その反面、批判者の批判（起聯・領聯の四句）が世俗的な問題に集中・偏向しており、そのため寒山子の弁解（頸聯・尾聯の四句）も世俗的な回答しか引き出していない。その結果、本詩における「無銭の貧困」は必ずしも深みのあるものとなっていない怨みがある。そのために、釈清潭『寒山詩新釈』、新釈（二七五ページ）や渡邊『寒山詩講話』、講話（三二七ページ）のように、「此篇も寒山の真偽が疑はしい」（渡邊の言葉）と言って批判する者もある。けれども、こうした必ずしも深みがあるとは言えない寒山子も、やはりまた本音の寒山子なのである。

起聯第一句の「田舎児」は、いなか者のこと。項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」が、「田舎児…莊稼漢、郷巴佬。」とした上で、若干の考証を加えている（四八〇ページ）。第二句の「繫澁」は、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」が「繫澁…朴駭。」とし、「朴拙貌也。」とする【93】のに従つておくが、現代漢語の「滯澁」「澁滯」に近い語義【94】と感ぜられる。

領聯第三句の「巾子」は、貴人の頭髮を包む装身具で、幘頭（頭巾の一種）の頂に突出して髻をはさむもの。朝廷内の貴人が巾子を着けることは隋代に始まったことなのである。『通典』礼典の「巾子」によれば、唐初（武徳年間（六一八～六二六年）の初年に、始めてこれを用いたが、それは「平頭小様の巾子」であった。天授二年（六九一年）、則天武后は内宴の際、群臣に「高頭の巾子」を賜わり、これを「武家諸王様」と呼んだ。また、景龍四年（七一〇年）、中宗も内宴の際、宰臣以下に「内様の巾子」を賜わったが、その様は高くて前に傾いており、中宗が藩に在る時冠つていたもので、当時の人々はこれを「英王蹈様」と呼んだ【95】。このように、大体のところ盛唐以来、宮中の貴人を始めとする士人の間で、たけの高い「巾子」を着けるのが、ファッションとして流行していたのである。これによるならば、寒山子は、明らかに官吏となつて宮仕えをした経験のある（恐らく地方出身の）士人である。そして、本詩の成立は初唐ではありえず、中唐までに成立した後、第二次編纂の時点で『寒山詩集』に収められた詩であろうと考えられる。また、第四句の「腰帶は長時に急なり」も、腰帶をゆつたりと締めるのが士人の些事に拘らない儒雅な態度であることは、言うまでもない。

起聯・領聯四句の「我を笑う田舎児、頭頰は底ぞ繫澁たる。巾子は未だ曾て高からず、腰帶は長時に急な

りと。」が、寒山子のことを田舎者のせいで容貌が遅鈍であり、服装が流行に追いつかずあか抜けないと批判するのに対して、頤聯第五句・第六句「是時に及ばざるに非ず、錢無くして趣い及ばざるのみ。」は、その原因は自分が時代遅れだからではなく、もっぱら錢がないので時代に追いつけないのだ、という弁解を述べて答えている。

尾聯第八句の「浮図」は、『魏書』釈老志に、

凡宮塔制度、猶依天竺舊狀而重構之、從一級至三・五・七・九。世人相承、謂之浮圖、或云佛圖。

凡そ宮塔制度は、猶お天竺の旧狀に依つて之を重構し、一級從り三・五・七・九に至る。世人相い承けて、之を浮圖と謂い、或いは仏圖と云う。

とある。インド式の塔を言い、時には七層・九層の高い仏塔もある。したがって、尾聯第七句・第八句の趣意は、もしも一旦金錢・財産があるようになった場合には、自分の服装は高い仏塔の頂上に立つ、つまり世界のトップ・レベルに立つこともできる、ということではなからうか【96】。

また、二二四「死生元有命」に、

死生元有命、 富貴本由天。 此是古人語、 吾今非謬傳。 聰明好短命、 癡騃却長年。 鈍物豐財寶、 醒醒漢無錢。	死生（人の寿命）は元と命有り（天命によって決まるもので）、 富貴（人の貧富）は本と天に由る（天意によって授かるものだ）。 此（以上の二句）は是古人の語にして（昔の人の言葉であって）、 吾今（これを）謬り伝うるに非ず（誤って伝えるわけではない）。 聰明（賢明な人）は好く（往々にして）短命に（若死にし）、 癡騃（愚鈍な者）は却つて長年なり（長生きする）。 鈍物（のろまやつ）は財宝豊かに（財宝をたくさん所有するが）、 醒醒の漢（聡明な男に）は錢無し（錢がない）。
--	---

とある。本詩は、人間の「死生」の問題と「富貴」（貧富と貴賤）の問題を詠う詩であるが、主に取り扱っているテーマは「財宝」や「錢」である。その意味で、本詩もまた「錢を持たない者の貧困の嘆きを詠う詩」と見ることができよう。本詩は前半と後半の二つの部分から構成されている。前半は、人間の「死生」と「富貴」に関する儒教のオーソドックス（正統的）な見解を述べて、これらの問題に悩む人々（自他）に対して努めて注意を促している。後半は、しかし、これに満足せず儒教オーソドクシーを捨てて、寒山子自身の本音を吐露することを通じて、「短命」「無錢」の苦しみを乗り越えようとしている。

起聯第一句・第二句の「死生は元と命有り、富貴は本と天に由る。」は、『論語』顔淵篇の、「子夏曰、『商聞之矣、『死生有命、富貴在天。』』（子夏曰わく、「商之を聞けり、『死生 命有り、富貴 天に在り。』と。」と。）を踏まえる句である。当時の士人で、この文言・意味・出典を知らない者はいなかったと思われる。

頤聯第三句・第四句の「此は是古人の語にして、吾今謬り伝うるに非ず。」の趣意は、以上の第一句・第二句の内容を、古来の儒教的正統に則った見解として、一応認める点にある。すなわち、人間の「死生」と「富貴」は天命によって決まる、ということ、このことは認めてもよからう、とほのめかすのである。けれども、もしもこれを認めるならば、実際の本音のところ、自己の「短命」「無錢」に苦しみ悩む寒山子は、儒教の建前どころで、天命を知らぬ自己、天命に逆らう者となってしまう、自己の分裂、自分自身のアイデンティティーの喪失を招かざるをえなくなるであらう。

そこで、後半の四句は、この「死生は元と命有り、富貴は本と天に由る。」の儒教オースドクシーを投げ捨てて【97】、面目を一新したところから再開する。そして、頸聯第五句・第六句の「聡明は好く短命に、癡騷は却って長年なり。」以下は一つのトーンで貫かれている【98】。それは、寿命の「短命」の者、富の「無銭」の者は聡明な人であり、逆に「長年」の者、「財宝豊か」の者は愚鈍なやつである、と同定する、寒山子自身の本音の吐露であった。このことを通じて、寒山子は自分が聡明な人であることに辛うじて誇り・自信を得て、「短命」「無銭」の苦しみ悩みを乗り越えようとしたのである。

また、一三二「丈夫莫守困」に、

丈夫莫守困、
無銭須經紀。
養得一牝牛、
生得五犢子。
犢子又生兒、
積數無窮已。
寄語陶朱公、
富與君相似。

丈夫（男子たる者は）困（こ）を守ることに莫かれ（貧困を守っていないはならない）、
錢（ぜ）無ければ須（すべ）く經紀（けい）すべし（経営・商売を図る必要がある）。
一の牝牛（しぎゅう）（一頭の母牛）を養い得れば（きちんと養うならば）、
五の犢子（ごのどくし）（五頭の仔牛）を生み得ん（生むことができるであろう）。
犢子（その仔牛）は又た（さらに）兒（こ）（孫牛）を生んで、
積數（せきすう）（掛けあわせた数）は窮（きゆう）已（い）無（な）からん（際限がないであろう）。
語（こと）を寄（よ）す（一言申し上げたい）陶朱公（とうしゆこう）（古の富豪の陶朱公よ）、
富（とみ）は君と相（あ）い似（に）たらん（あなたと同じ程度まで行くであろう）と。

とある。本詩もまた、テーマは貧困の詩であり錢のないことを詠う詩ではあるが、しかし、それを嘆くよりもむしろ貧困・無銭から脱出すべきことを詠う、かなり積極的な詩である。

作者寒山子の主張は、起聯第一句・第二句に「丈夫困を守ること莫かれ、錢無ければ須く經紀すべし。」のように描かれ、それがうまく行った場合の結果は、尾聯第七句・第八句に「語を寄す陶朱公、富は君と相い似たらんと。」のように描かれている。この内、第二句の「經紀」は、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』の指摘によれば、元代の陶宗儀『南村輟耕錄』卷十九「經紀」に、

今人以善能營生者爲經紀。唐滕王元嬰與蔣王皆好聚斂。太宗嘗賜諸王帛、勅曰、「滕叔蔣兄自能經紀、不須賜物。」韓昌黎作柳子厚墓誌云、「舅弟盧遵、又將經紀其家。」則自唐已有此言。

今人善く能く生を営む者を以て經紀と為す。唐の滕王元嬰と蔣王と皆な好く聚斂す。太宗嘗て諸に帛を賜うに、勅して曰わく、「滕叔・蔣兄は自ら能く經紀すれば、物を賜うを須いず。」と。韓昌黎柳子厚の墓誌を作りて云わく、「舅弟の盧遵、又た將に其の家を經紀せんとす。」と。則ち唐自ら已に此の言有り。

とあって、極めて単純・明瞭に金儲けの意に他ならない。第七句の「陶朱公」は、春秋末期の越の范蠡のことで、彼は会稽の恥をすすいだ後、姓名を改めて陶に行き朱公と称し、この地で商品の蓄積・売買などの事業を行い、十九年で巨万の富を築くことに成功したという（『史記』貨殖列伝）。

両者の中間にある領聯・頸聯の四句は、『孔叢子』陳士義篇の猗頓の故事を踏まえたものであることが、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』以来指摘されている。魯の窮士である猗頓が陶朱公のもとに出かけていき、富むための術を問うたところ、陶朱公は「子欲速富、當畜五牝。」（子速やかに富まんと欲すれば、当に五牝を畜うべし。）と答えた。猗頓はこれを十年間実行して大成功した、という物語である。

このように、本詩の趣旨と特徴は、極めて単純・明瞭であり、貧困・無銭を嘆くよりもむしろそこから脱け出

すことを詠う、その積極性にある。そのために、上引の釈虎円『首書』・釈交易『管解』などの日本の早い時期の古注本は、本詩が『史記』貨殖列伝や『孔叢子』陳士義篇の古典文献を踏まえる事実を指摘するに止めているが、その後、白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』以下に至るとこれに飽き足りず、本詩の解釈に各種の仏教（禪宗）的な諸思想を盛りこむようになっていく【99】。しかし、それらは何の根拠もない牽強附会の説に過ぎない。

また、一八四「精神殊爽爽」に、

精神殊爽爽、 形貌極堂堂。 能射穿七札、 讀書覽五行。 經眠虎頭枕、 昔坐象牙牀。 若無一〔阿〕堵物、 不啻冷如霜。	精神は（ある人の心の働きが）殊に爽爽たり（さわやかであり）、 形貌（風采・容貌）は極めて堂堂たり（威厳があつて立派である）。 能く射て七札を穿ち（弓を射て鎧の札七枚を射通すことができる）、 書を読めば五行を覽る（一度に五行ずつ目を通すことができる）。 經て（かつて）虎頭の枕（射殺した虎の頭を枕にして）に眠り、 昔象牙の牀（象牙のベッド）に坐る（坐ったこともあつた）。 若し一〔阿〕堵物、若し一〔阿〕堵物（これ、錢の俗語）無ければ、 啻に冷たきこと霜の如くのみならず（単に冷たさは霜どころではない）。
---	---

とある。本詩もまた広義の貧困の詩であり、それも「無錢」に特化した詩と言つて差し支えあるまい。本詩の中心的なテーマは、尾聯第七句・第八句の「若し阿堵物無ければ、啻に冷たきこと霜の如くのみならず。」であり、これは自分に「錢が無く」なる恐れ・不安を「霜」に降られるところではないと、端的に詠ったもの。その背景には、士人として錢が無いことを中心に、貧困の苦しみ悩みが横たわっている。いかに恵まれた精神と身体（起聯）があり、いかに鍛え上げた武芸と学問（領聯）があり、いかに勝ち取った武勲と功業（頸聯）があろうとも、自分にはそうしたことはどうでもよく、結局、最後には「阿堵物が無い」というギリギリの問題に行きつく、という状況が見えてくる。

起聯第一句・第二句の「精神は殊に爽爽たり、形貌は極めて堂堂たり。」は、本詩の主人公の主に少年期・青年期の、父母から受け取った精神と身体の澁刺としたありさまを叙述する。以下、各聯においては、年齢が高まるとともに人生経験の性質も異なると見ており、本詩の構成はよく練られたものになっている。

領聯第三句の「能く射て七札を穿つ」は、『春秋』左氏伝成公十六年の潘厓之党と養由基の故事を出典とする。すなわち、「潘厓之黨與養由基、蹲甲而射之、徹七札焉。」（潘厓の党と養由基と、甲を蹲めて之を射、七札を徹せり。）とあり【100】、杜預は「党は潘厓の子なり。蹲は聚なり。一発にして七札に達するは、其の能く堅きを陥るるを言う。」と注する。第四句の「書を読めば五行を覽る」は、『後漢書』応奉列伝に「奉少聰明。自爲童兒及長、凡所經履、莫不暗記。讀書五行並下。」（奉少なくて聡明なり。童兒為りしより長ずるに及ぶまで、凡そ經履する所は、暗記せざる莫し。書を読めば五行並びに下る。）とあるのなどを踏まえる【101】。領聯の二句は、主人公の主に青年期・成年期の、鍛錬した武芸と学問の優れたありさまを叙述する。

頸聯第五句の「經て虎頭の枕に眠る」は、『西京雜記』卷五の、「李廣與兄弟、共獵於冥山之北。見臥虎焉、射之、一矢即斃。斷其髑髏以爲枕、示服猛也。」（李広と兄弟と、共に冥山の北に獵す。臥虎を見て、之を射、一矢もて即ち斃せり。其の髑髏を断ちて以て枕と為すは、猛を服するを示すなり。）などを下敷きにする【102】。第六句の「昔象牙の牀に坐る」は、『戦国策』齊策三に現れる、戦国末期の孟嘗君が楚王から（価い千金の）「象床」（象牙の牀）を献呈されようとした故事を踏まえる【103】、とするのがよいと思う。頸聯の二句は、主人公の主に中年期・熟年期の、勝ち得た武勲と功業の秀でたありさまの描写である。

尾聯第七句の「阿堵物」は「これ」という意味、六朝以来の俗語で「錢」を指す。その最も有名な使用例は、

晋の王衍が「銭」をいう言葉を口にすることを嫌って「阿堵物」と言った、という故事である。『世説新語』規箴篇に見える【104】。

本項の最後に、一八七「客難寒山子」を取り上げよう。貧困を詠う詩の極めつきがこれである。

客難寒山子、
君詩無道理。
吾觀乎古人、
貧賤不爲恥。
應之以此言、
談何疏闊矣。
願君似今日、
錢是急事爾。

客（ある人が）寒山子（作者）を難するに（非難することには）、
君の詩は道理無し（哲学的道德的な道や理に合致していない）。
吾（その客が）古人（古代の孔孟や老莊）を觀るに（觀てみても）、
貧賤（貧困と低い身分）を恥と為さず（恥とは考えなかった、と）。
之に應じて（寒山子が答えて）此の言を笑う（以上の四句を笑って、答えた）、
談すること（議論の仕方が）何ぞ疏闊なる（何たる大雑把なことか）。
願わくは君（どうか客よ）今日の似きは（現代のような状況下では）、
錢をこそ是急事（緊急に重要な事）とせんのみ（考えてほしい）と。

本詩の詩意は、単純・明瞭そのものである。特に本節、第一項の「貧困を詠う」、及び第二項の「無銭の貧困を詠う」を上から順次読み進んでくると、本詩（一八七）の内容・意味は何の疑問もなく容易に理解することができる。本詩全体の構成は、前半四句と後半四句の二つの部分である。それも「客難ず」と「之に應ず」のように、一〇〇パーセント誤解の余地なく、その部分の話者がそれぞれ「客」（前半）と「寒山子」であると明示されている。

その前半は、論難者である客が、古代以来、重要な伝統を形作ってきた儒教の孔孟、道家の老莊などの知識人たちがいずれも、経済的欠乏の「貧」と社会的劣位の「賤」にあることを「恥」と見て嫌うことはなかったのに、寒山子が物質的世界の「貧賤」の苦しみを詠うのには、哲学的道德的な「道理」に欠けると言って非難する。その後半は、回答者である寒山子が、以上の四句の論難者の談じた内容すべてを、現代の状況への緊張を欠いた大雑把な対応であると笑い飛ばして、現況下の課題としては人々に「銭が無い」ことこそ緊要事と考えるべきことを、論難者に提唱している。

この構成に対する理解は、古注本である釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がどのように扱えたかは、不明【105】。ところが、近代・現代に入ると、たとえば、釈清潭『寒山詩新釈』は、第一句・第二句を客の難言、第三句・第六句を寒山子の応言、第七句・第八句を客の難言とし（一七〇ページ）、太田『寒山詩』もこれに追隨する【106】。また、渡邊『寒山詩講話』は、第一句・第二句を客の難言、第三句・第四句を寒山子の応言、第五句・第八句を客の難言とし、後に延原『平訳 寒山詩』がこれを支持した【107】。また、入矢『寒山』は、第一句・第二句を客の難言、第三句・第四句を寒山子の応言、第五句・第六句を客の難言、第七句・第八句を寒山子の応言とし【108】、これには久須本『寒山拾得（下）』も追隨している。——以上の諸説は、いずれも支離滅裂な誤解に陥っているが、その主な問題点は以下の四点にある。

第一に、本詩には全体構成を明示する言葉が、第一句「客難ず」と第五句「之に應ず」のように、はっきりとただ二つ存在する。したがって、当然これに従って読解しなければならない。この種のことは、中国古典詩を読解する上での初歩中の初歩に属する。

第二に、中国伝統文化史上の常識人たる「客」は、寒山子に哲学的道德的な「道理」を求める反面、「貧賤」などの物質的世界を超越することを求めている。この点は極めてオーソドックス（正統的）な考え方であり、われわれも十分に理解してかかる必要がある。

第三に、第三句「古人」と第七句「今日」とが対比される中で、本詩の寒山子は、古代の貧賤觀と現代の

貧賤観とが大きく様変わりしたことを訴えている。われわれは新たな眼をもつてこの点に対しても理解を向
けなければならない。

第四に、貧賤・無銭の問題に正面から向きあつて、それに苦しみ悩む寒山子の姿は、従来の中国伝統文化
史上の儒教・道家・仏教（禪宗）の先入観・偏見にとらわれている限り、いつまで経っても正しい理解に達
することはできないと思われる。

幸いなことに、最近になって、本詩の構成についてだけは辛うじて正解するものが現れた。入谷・松村『寒山
詩』である。本書は、前半部分を客の難言、後半部分を寒山子の応言とするが、松原泰道『青春漂泊 寒山詩の
世界をあるく』もこれを継承している【109】。

（付）貧富の問題を越える

『寒山詩集』に現れる、寒山子自身や同時代の人々の、貧困に苦しむありさまを詠う詩は、大略、以上のとお
り。しかしながら、『寒山詩集』には、これらと同時に、貧富貴賤の問題に拘泥せずこれを超越しようとする詩
もかなり存在する。ここでは、貧賤であることを苦とせず名利を得ることに拘るまいとする作品をいくつか取り
あげておく。たとえば、〇三七「富兒多鞅掌」に、

富兒多鞅掌、
富兒（金持ちの人々）は鞅掌多く（雑多な職務が多すぎるために）、
触事難祗承。
事に触れて（何事にも）祗承し難し（人に対して謹んで応ずることはしない）。
倉米已赫赤、
倉米（倉の貯蔵米は）已に赫赤たるも（もう腐って真っ赤に変色しているのに）、
不貸人斗升。
人に（他人に）斗升を貸さず（一斗一升の米すら貸そうとしないのだ）。
轉懷鉤距意、
転た（ますます）鉤距の意（計算高く損得を勘定しようとする心）を懷いて、
買絹先揀綾。
絹を買うに先ず綾を揀ぶ（最初に高価な綾を選んで値段を調査した）。
若至臨終日、
若し（もしその金持ちが）臨終の日に至れば（臨終の日を迎えた場合は）、
吊客有蒼蠅。
吊客に（弔問客としては）蒼蠅有らんのみ（蒼蠅が来るだけであらう）。

とある。本詩は、当代（唐代）における金持ちの人柄の悪さを具体的かつ詳細に詠いあげるが、こうした単純な
タイプの詩は『寒山詩集』には多くは現れず、例外的と見なすことのできる作品である。その思想的背景に、老
荘の道家、道教（神仙）、仏教（禪宗）、儒教・経学などを特に持っておらず、ごく普通の士人または一般的な庶
民の生活感情を基礎にしているように感じられる。当代の「富兒」の所行に対する単純・直截な嫌悪や批判を意
味するのは無論であるけれども、それだけでなく同時に、作者が「富」つまり貧富貴賤の問題を相対化してこれ
を乗り越えていこうとするきつかけとなった、と見なすべきものと思われる。

起聯第一句の「鞅掌」は、煩瑣な職務が多すぎるあまり、外貌・容儀を整える暇がない様子を言う。『毛詩』
小雅、北山篇に「或王事鞅掌」（或いは王事鞅掌なり）とあり、毛伝は「鞅掌、失容也。」（鞅掌は、容を失うな
り。）とし、孔穎達疏は、

傳以鞅掌爲煩勞之狀、故云「失容」、言事煩鞅掌然、不暇爲容儀也。今俗語以職煩爲鞅掌、其言出於此傳也。

伝は鞅掌を以て煩勞の状と為す、故に「容を失う」と云う、事煩にして鞅掌然たり、容儀を為すに暇ざ

るを言うなり。今俗語に職煩を以て執掌と為すは、其の言此の伝に出ずるなり。

とする【110】。第二句の「祇承」は、敬い承けるの意、他人に対して謹んで対応すること。『尚書』大禹謨篇に「文命敷于四海、祇承于帝。」（文命四海に敷き、帝に祇承す。）とあるのが、最古の用例である（ただし、これは偽古文『尚書』【111】）。

頡聯第三句の「赫赤」は、入谷・松村『寒山詩』の言うように、「米が腐敗して真赤に変色すること」【112】。日本語のいわゆる黄変米であろうか。また、第四句の「人に斗升を貸さず」に関しては、日本の古注本が同じの典拠を指摘して以来、それが通説となっている。すなわち、『後漢書』王符列伝にある王符『潜夫論』貴忠篇の、以下の文章である【113】。

夫竊位之人、天奪其鑒。雖有明察之資、仁義之志、一旦富貴、則背親捐舊、喪其本心、疏骨肉而親便辟、薄知友而厚犬馬、寧見朽貫千萬、而不忍貸人一錢、情知積粟腐倉、而不忍貸人一斗、骨肉怨望於家、細人謗讟於道。前人以敗、後爭襲之、誠可傷也。

夫れ位を窃むの人は、天其の鑑を奪う。明察の資、仁義の志有りと雖も、一旦富貴なれば、則ち親に背き旧を捐て、其の本心を喪い、骨肉を疏んじて便辟に親しみ、知友を薄んじて犬馬に厚くし、寧ろ朽貫千萬を見れども、人に一錢を貸すに忍びず、情栗を積み倉に腐るを知れども、人に一斗を貸すに忍びず、骨肉は家に怨望し、細人は道に謗讟す。前人は以て敗れ、後争つて之を襲うも、誠に傷む可きなり。

頡聯第五句の「鉤距」は、あれこれと物価を比較・対照することを通じて、勘定高く利益を追い求めようとする心であるが、『漢書』趙広漢伝の故事を踏まえる。そこには、

廣漢……尤善爲鉤距、以得事情。鉤距者、設欲知馬賈（價）、則先問狗、已問羊、又問牛、然後及馬、參伍其賈（價）、以類相準、則知馬之貴賤不失實矣。

広漢は……尤も善く鉤距を為し、以て事情を得たり。鉤距なる者は、設し馬の賈（價）いを知らんと欲すれば、則ち先ず狗を問い、已に羊を問いて、又た牛を問い、然る後に馬に及んで、其の賈（價）いを参伍し、類を以て相い準えれば、則ち馬の貴賤を知るは実を失わざらん。

とある【114】。こうした「多智・計較を鉤距と曰う」【115】なのであろう。第六句の「絹を買うに先ず綾を揀ぶ」は、項楚『寒山詩注』の言うとおり、「鉤距」の方法の一つ。綾が高価な絹の一種であるので、まずその値段がいくらか探りを入れて確かめた後、次に絹の買い入れに取りかかる、という趣旨であろう【116】。尾聯第七句・第八句の「若し臨終の日に至れば、吊客に蒼蠅有らんのみ。」は、もしも彼が臨終を迎える日には、哀悼の意を示す弔いの客はだれもおらず、ただ蒼蠅が臭気を求めてやって来るだけであろう、ということ。ところで、本詩の両句は、密接に関連する句が『寒山詩集』の〇〇八「莊子説送終」に、「莊子説送終、天地爲棺槨……死將餒青蠅、吊不勞白鶴。」（莊子送終を説きて、天地を棺槨と為す。……死すれば將に青蠅を餒わんとす、吊うに白鶴を勞わさず。）とある。〇〇八「莊子説送終」の二句は、『三国志』呉志、虞翻伝所引の裴注『虞翻別伝』に、

翻放棄南方、云「自恨疏節、骨體不媚、犯上獲罪、當長歿海隅、生無可與語、死以青蠅爲弔客、使天下一人知己者、足以不恨。」

翻南方に放棄せられて、云わく「自ら疏節を恨み、骨体は媚びざるも、上を犯して罪を獲たれば、当に長く海隅に没して、生きては与に語る可き無く、死しては青蠅を以て弔客と為して、天下に一人の己を知る者をして、以て恨みざるを足らしむべし。」と。

とあり【117】、また、『晋書』陶侃列伝に、

(陶)侃爲江夏太守、……後以母憂去職。嘗有二客來弔、不哭而退、化爲雙鶴、冲天而去、時人異之。

(陶)侃江夏の太守と為り、……後母の憂いを以て職を去る。嘗て二客有り来たり弔し、哭せずして退き、化して雙鶴と為り、天に沖つて去れり、時人之を異しむ。

とあるのを指して、典拠として詠ったもの【118】。この詩(〇〇八)に現れている、人間の死や葬儀についての寒山子の思想は、『莊子』と同じように洒脱・超俗であるがそれよりも一層ラディカルであって、自分の死後、死体は「烏鵲」「螻蟻」(『莊子』列禦寇篇)や「青蠅」に食べさせても構わない、と詠うだけでなく、「白鶴」がわざわざ弔問に来てくれるには及ばないと唱えて、道教・神仙思想による「昇天」「昇仙」をも否定している。

これに引き替え、本詩(〇三七)の尾聯二句の死生観や葬儀に関する思想は、同じテーマ(死)を論じて同じ素材(弔客・蒼蠅)を取り扱いながらも、道教(養生)・神仙思想や、まして『莊子』の洒脱・超俗に遠く及ばない。ただ単純に、当代(唐代)の「富兒」の所行の悪さに腹を立てて、その臨終の日のかくあれかし、と罵倒して詠った感が強いのである(第一次編纂の作品)。けれども、このような「富兒」に対する単純な嫌悪や批判は、やがて寒山子の脳裏において熟成されて貧富貴賤の問題を相対化してこれを乗り越えていこうとするきつかけとなった、と見なすべきではなからうか。ちなみに、『寒山詩集』の中には、本詩(〇三七)に類似して、道家(老莊)、道教(神仙)、仏教(禪宗)、儒教などの思想的背景を特に持たず、ごく普通の士人や一般庶民の生活感情を基礎にしつつ、貧富貴賤の問題を相対化してこれを乗り越える姿勢を示すタイプの詩が他にも存在する。金持ちの死後周囲の冷たい処遇を詠う一四〇「城北仲家翁」、富豪石齊奴の奢侈と没落の故事を詠う二五〇「傳語諸公子」などである。

次に、〇七一「快哉混沌身」に、

快哉混沌身、
不飯復不尿。
遭得誰鑽鑿、
因茲立九竅。
朝朝爲衣食、
歲歲愁租調。
千箇爭一錢、
聚頭亡命叫。

快きかな混沌(目耳口鼻の器官を持たない根源的な実在)の身は、
飯らわず(飯も食わず)復た(また)尿せず(小便もしない)。
誰の鑽鑿する(誰に竅を開けられるという目)に遭い得たるか(逢ったのか)、
茲に因つて(それで)九竅を立つ(人類は目耳口鼻二陰の九竅ができたのだ)。
朝朝(毎日)衣食の爲めにし(衣食を得るために働かなければならず)、
歳歳(毎年)租調(唐代前期の田租と絹税)を愁う(悩まなければならぬ)。
千箇(千人の人々が)一錢を争い(わずかに一錢の金を得ようと争いあい)、
頭を聚めて(頭を集めて)亡命せんと叫ぶ(夜逃げししないと叫んでいる)。

とある。本詩は、全体的に言うならば、主として『莊子』応帝王篇に見える、極めて有名な「混沌」(渾沌)の物語を思想的な根拠にして、一錢を争うことを越えようと詠った詩である。

本詩前半の第一句と第四句「快こころよきかな混沌こんとんの身は、飯くらわず復た尿にようせず。誰だれの鑽鑿さんさくするに遭あい得たるか、茲これに因よつて九きゆう竅きやうを立つ。」は、このように『莊子』応帝王篇を引用し根拠とするが、元の物語の内容と意義に若干変更を加えている。元の物語の内容と意義では、「混沌」に開けられた目耳口鼻の「七竅」が認識と欲望の器官であった【119】のに対して、本詩の新たな内容と意義は、「混沌」に開けられた目耳口鼻二陰の「九竅」が主に欲望の器官に変更されたことである。そのために、本詩の欲望批判の個所には仏教的な色彩が加味された。前半四句の趣旨は、目耳口鼻二陰の器官（九つの竅）を持たない究極の根源的な実在である「混沌」は、真に快適な存在であって、飯を食わず小便を放つこともなかったが、一体、だれにその器官（九つの竅）を開けられるという目に逢ったのであるうか【120】、こうして、人類は目耳口鼻二陰の器官（九つの竅）を持つようになったのである、ということ。

本詩後半の第五句と第八句「朝ちやう衣食ちやうの爲ためにし、歳歳租調さいさいそちやうを愁うれう。千箇一錢せんこを争いい、頭こうを聚あつめて亡命ぼうめいせんと叫ぶ。」は、人類は目耳口鼻二陰（九竅）の欲望を持つているがゆえに、毎日衣食のために働き、毎年租税のことで悩み、一錢のはした金を千人で争って取りあい、親族みんなで頭を寄せ集めて（こうなつては）夜逃げしかないと怒鳴りあっている、という趣旨。

頸聯第六句の「租調そちやう」は、唐代初期に均田制とともに行われた、租・庸・調の税制を指すのであろう。「租」は田租であり、「調」は絹・綿などの土地の産物で納める戸税であった。このことに関しては、釈虎円『首書・釈交易』「管解」・白隱『闡提紀聞』に基本的な説明がある。尾聯第七句の「千箇一錢せんこいせんを争いい」については、「千箇」は、千人の意。「一錢を争う」は、曹植の樂府歌『太平御覽』卷八三六所載）に「巢許蔑四海、商賈争一錢。」（巢そう（父）許きよ（由）は四海しかいを蔑さげすみ、商賈しょうこは一錢を争う。）とあるのを踏まえる【121】。第八句の「頭を聚めて」は、項楚『寒山詩注』の言うように、「聚頭・聚集。」の意【122】。家族・親族があつまること。

第八句の「亡命ぼうめい」は、『史記』張耳列伝に「張耳者、大梁人也。其少時、及魏公子毋忌爲客。張耳嘗亡命游外黃。」（張耳なる者は、大梁の人なり。其の少き時、魏の公子毋忌の客と爲るに及ぶ。張耳嘗て亡命して外黄に遊ぶ。）とあり、『史記索隱』によれば、晉灼は、「命者、名也。謂脱名籍而逃。」（命なる者は、名なり。名籍を脱して逃がるるを謂う。）とし、崔浩は、「亡、無也。命、名也。逃匿則削除名籍、故以逃爲亡命。」（亡は、無なり。命は、名なり。逃がれ匿るれば則ち名籍を削除す、故に逃がるるを以て亡命と爲す。）とする【123】。本句の「亡命」の解釈については、入矢『寒山』が「○亡命 命がけで。俗語。」と注して以来、入谷・松村『寒山詩』、久須本『寒山拾得へ上』、項楚『寒山詩注』がこれに従う【124】。しかしながら、筆者は、唐代の租・庸・調の税制による苛斂誅求に苦しめられる庶民の生活感情を詠った作品としてこれを読めば、入矢解などの「命がけで」は抽象的で曖昧に過ぎ内容に乏しく、「亡命」つまり「名籍」を捨てて一家（一族）で他の土地に夜逃げをする、という旧注の解釈の方がリアティーがあると思う【125】。

大局的にながめるならば、本詩は、本項「付」貧富の問題を越える」の中では珍しいタイプの作品であって、『莊子』応帝王篇の思想的背景としながら、「一錢を争う」愚かしさを相対化している。ただし、その『莊子』の思想もかなりの程度仏教化されており、後の取りあげる大多数のタイプに接近している。また、一四六「有樂且須樂」に、

有樂且須樂、	樂しき有れば且 しか く（取りあえず）須 すべ く樂しむべし（樂しむがよい）、
時哉不可失。	時なるかな（これは絶好の機会だ）失う可からず（取り逃がしてはならない）。
雖云一百年、	いづゞやくねんといふと雖も（人の寿命は最大限生きて百年と言うけれども）、
豈滿三萬日。	あに三万日に満 み たんや（とても三万日一杯を生きてはできないのだ）。
寄世是須臾、	世に寄 よ すること（人が世に生きているのは）是須臾 これしゆゆ なり（ほんのわずかの間だ）、
論錢莫啾啾。	錢 ぜに を論じて（錢の話で）啾 しゅう 啾 しゅう たること（騒がしく言い立てるさま）莫 な かれ。

孝經末後章、
委曲陳情畢。
(儒教の經典である) 孝經末後(『孝經』の最後)の章は、
委曲に(詳しく)情を陳べ畢われり(人の為すべき事柄を述べ尽くしている)。

とある。本詩は、全体的に見るならば、主として『尚書』泰誓篇(第二句の「時なるかな失う可からず」と『孝經』第十八章(第七句の「孝經末後の章」)、すなわち儒教を思想的な背景として、錢金を論じてやかましく騒ぎ立てることを越えようと詠う詩である。しかしながら、本項「付」貧富の問題を越える」の中で本詩が珍しいタイプの作品であるのは、貧富の問題を相対化しようとする時、作者寒山子が儒教の倫理思想・政治思想を根拠としている点にある。

起聯第一句の「樂しみ有れば且く須く樂しむべし」は、項楚『寒山詩注』が、『列子』楊朱篇を引いて「有樂且須樂…按這類及時行樂的思想。」のように、個人の「美厚・声色」の満足を求める、いわゆる享樂主義・快樂主義を詠うものと解釈し、楊惲「報孫會宗書」(『文選』卷四十一所収)に「人生行樂耳、須富貴何時。」(人生は行樂のみなり、富貴を須つも何の時ぞ)、杜秋娘『金縷衣』に「勸君莫惜金縷衣、勸君莫取少年時。好花堪折直須折、莫待無花空折枝。」(君に勸む金縷衣を惜しむ莫かれ、君に勸む少年の時を惜しむ莫かれ。好花は折るに堪うれば直ちに須く折るべし、花無く空しく枝を折るを待つ莫かれ)、羅隱『自遣』に「今朝有酒今朝醉、明日愁來明日愁。」(今朝酒有れば今朝酔い、明日愁い來たれば明日愁えん。)とあるのなどを引用する【126】。また、項楚に先んじて、入谷・松村『寒山詩』は、「古詩十九首」之十五(『文選』卷二十九所収)に「晝短苦夜長、何不秉燭遊。爲樂當及時、何能待來茲。愚者愛惜費、但爲後世嗤。」(晝は短くして夜の長きに苦しみ、何ぞ燭を秉つて遊ばざる。樂しみを為すは時に及ぶべし、何ぞ能く來たる茲を待たん。愚者は費えを愛惜し、但だ後世の嗤いと爲る。)を引用する【127】。

確かに、「古詩十九首」などが盛行した六朝時代には、第一句はこのような意味であつたかもしれない。しかし、本詩においては、起聯第二句に「時なるかな失う可からず」という、『尚書』泰誓篇を典故とする表現が用いられ、その上また、尾聯第七句に「孝經末後の章」が肯定的に言及されてもいるので、第一句の「樂しみ」も六朝時代のような己の「美厚・声色」を満足させる享樂主義・快樂主義を内容とするものと解釈するのは、適當ではない。一例を挙げてみれば、『孟子』尽心上篇の、「父母俱存、兄弟無故、一樂也。仰不愧於天、俯不忤於人、二樂也。得天下英才、而教育之、三樂也。」(父母俱に存し、兄弟故無きは、一樂なり。仰いで天に愧じず、俯して人に忤じざるは、二樂なり。得天下の英才を得て、之を教育するは、三樂なり。)などの文章を念頭に置くのがよからう。すなわち、この「樂しみ」は、主として儒教的な「道の樂しみ」であり、その倫理的な「樂しみ」、またその延長線上にある政治的な「樂しみ」ではなからうか。ちなみに、項楚『寒山詩注』は、陶淵明「雜詩十首」之一の「得歡當作樂、斗酒聚比鄰。」(歡びを得れば當に樂しみを作すべく、斗酒もて比鄰を聚めん。)をも上引の諸例に加える【128】が、陶淵明詩の思想性はそれらの享樂主義・快樂主義とは異なるので注意が必要である。

第二句の「時なるかな失う可からず」は、『尚書』周書、泰誓篇(偽古文)に見える句【129】。惡逆無道なる殷の紂王を、周の武王が民(人)と天の意を体して征伐しようとする際の、キーフレーズである。その大意は、民(人)が殷の紂王を亡ぼしたいと欲し、天がそれに従う、この絶好の時というもの(殷周革命の機会)を、決して失ってはならないと、武王は周の師衆に呼びかけた、ということ。本詩における本句が、本来具わっていたとおりの政治的軍事的な意味を保存していることはないであろうが、しかし、少なくとも儒教の倫理的な意味を持つてゐることは認めてよいと思われる。それゆえ、本句の趣旨は、近年の通説が説くような、個人の人生における享樂・快樂のチャンス逃してはならない、というような安逸・懦弱を勧めるものではなくして、たとえば儒教的な道の修業などに当たって、大切な一刻一刻を把えて失わず有意義に生きていこうと提案したものではなからうか。

領聯第三句・第四句の「二百年と云うと雖も、豈に三万日に満たんや。」の大意は、人間の寿命は最大限生きて百年とは言いが、実際にはとても三万日一杯も生きることができない、ということ。項楚『寒山詩注』の言うように、「二百年」は、「一百年…人壽之大限。」「三萬日」は、「三萬日…按百年之壽、大約折合三萬六千日、略云三萬日。」の意【130】。ただし、旧来の解釈を調べてみると、第三句・第四句を、人生はどのように「一百年」「三万日」にも満たない短い時なのだから、人はそれぞれ寸暇を惜しんで酒食・快樂を楽しむがよい、という方向で解釈するものが大多数である。たとえば、李白「襄陽歌」の「百年三萬六千日、一日須傾三百杯。」（百年三万六千日、一日に須く三百杯を傾くべし。）は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』が引用して両句の解釈に適用したが、現代の諸研究もこれらを襲い同じ意味づけの下で引用する【131】。六朝時代以来の安逸・懦弱な享樂主義・快樂主義の先入観に誤られた誤解ではなからうか。ところが、『抱朴子内篇』勤求篇に、

然求而不得者有矣、未有不求而得者也。……淩暑飈飛、暫少忽老、迅速之甚、論之無物、百年之壽、三萬餘日耳。」

然れども求めて得られざる者有るも、未だ求めずして得らるる者有らざるなり。……淩暑は飈飛し、暫少は忽ち老ゆ。迅速の甚だしきは、之を論うるに物無し。百年の壽きも、三万余日のみ。

とあるのによれば、同じ六朝時代であっても、人生は同じく「百年」「三万余日」の短い時に過ぎないと認めながらも【132】、『抱朴子内篇』の作者葛洪は、時を無駄にせずに不老長寿の仙道を「求めて得よう」と勤めよ、と唱えていたのである。

頸聯第五句の「世に寄す」は、人がこの世に生を受けること。それをあたかも宿を借りて生きるに似ていると見なして、「世に寄す」と言う。「古詩十九首」之三李善注の引く『尸子』（『文選』卷二十九所引）に、「老萊子曰、人生於天地之間、寄也。」（老萊子曰わく、人天地の間に生ずるは、寄するなり。）とあるのが最古の例であろうか。第五句全体の「世に寄することは須臾なり」の大意も、「古詩十九首」之四（『文選』卷二十九所引）に「人生寄一世、奄忽若飈塵。」（人生まれて一世に寄せ、奄忽として飈塵の若し。）とあり、之十三（『文選』卷二十九所引）に「人生忽如寄、壽無金石固。」（人生忽ちなること寄するが如く、壽きも金石の固きもの無し。）とあるのとほぼ同じ【133】。

第六句の「錢を論ず」は、金のことを話題にするの意。「啾啾たり」は、騒がしく言い立てること、またその音声。入矢『寒山』及び項楚『寒山詩注』【134】の搜集した用例によれば、稗海本『搜神記』卷七に「又聞厲聲啾啾及相打毆擊之聲、良久方靜。」（又た厲声の啾啾たる及び相い打ち毆擊するの声を聞くも、良や久しくして方めて静かなり。）、敦煌本『茶酒論』に「阿你酒能昏亂、喫了多饒啾啾。」（阿你酒能く昏亂す、喫了すること多ければ饒だ啾啾たり。）、敦煌本『茶酒論』卷六「十二時」に「莫言遇夜得心閒、算錢徹曙猶啾啾。」（言う莫かれ夜に遇えば心の閒（閑）かなるを得んと、錢を算えて曙を徹するまで猶お啾啾たり。）などである。

第五句・第六句の趣旨は、人間がこの世に生を受けている時間は、ほんのわずかな間でしかないのだから、錢金のことではガタガタ騒がしく言い立てるのはやめにして、一瞬一瞬を大切にしつつ有意義に生きていこうではないか、ということ。

尾聯第七句・第八句の「孝經末後の章は、委曲に情を陳べ畢われり。」は、『孝經』最後の章「喪親章第十八」が、詳細に、親の生前と死後における、人の子として為すべき事柄を述べ尽くしている、という趣旨である。これについて、入矢『寒山』は、

○孝経の句 「孝経」の最後の章は「喪親章」、親をなくした子の悲しみの深さを述べている。しかしここは必ずしも親の死のことに限定せず、一般に死の悲しみの痛ましさを喪親を以て代表させたと見てよい。

と注し【135】、その後、入谷・松村『寒山詩』、久須本『寒山拾得（上）』、項楚『寒山詩注』なども入矢解を踏襲する【136】。しかし、入矢解などはいずれも不適當。

第一に、確かに入矢解の言うように、「孝経」の最後の章は……、親をなくした子の悲しみ」を述べてはいる。だが、その亡き親への「哀戚の情」をも含めて、「喪親章」は最後に、第十八章全体を総括して「生事愛敬、死事哀戚、生民之本盡矣、死生之義備矣、孝子之事親終矣。」（親が生くれば事うるに愛敬もてし、（親が）死すれば事うるに哀戚もてして、生民の本は尽くされ、死生の義は備わり、孝子の親に事うるは終わる。）とまとめている。――親の生前も死後も子が「孝」（愛敬や哀戚）をもって仕えることによって、始めて「生民」（人類）としての根本が尽くされるであり、さらに「死生」の重要な意義が完備するのでもあり、そしてここに「孝」を行う子の親に仕える道も完成するのである、と。入矢解の「親をなくした子の悲しみ」というのは、『孝経』喪親章の一部分に該当するに過ぎない【137】。

第二に、第七句・第八句の「孝経最後の章は、委曲に情を陳べ畢われり。」は、『孝経』喪親章の中でも、主として上引の「生事愛敬、死事哀戚、生民之本盡矣、死生之義備矣、孝子之事親終矣。」（生くれば事うるに愛敬もてし、死すれば事うるに哀戚もてして、生民の本は尽くされ、死生の義は備わり、孝子の親に事うるは終わる。）を指して言うのではなからうか。なぜなら、同章の唱道する内容の全体像がここに総括的集約的に表現されているからである。そこでは、親が生きている時には愛敬をもつて親に仕え、親が死んだ後には哀戚をもつて親に仕えるのが、子の行うべき事柄のすべてとされているが、その前半の、親が生きている時の愛敬（の孝道）の実践は、本詩（一四六）の第二句・第五句などにおける人の生きていることの重視と、相当に整合的であると捉えて差し支えない。その後半の、親が死んだ後の哀戚（の孝道）の実践は、入矢解などはひたすら感情的情緒的に理解して「哀戚の情」を尽くすことだけに限定してしまったけれども、『孝経』喪親章の本当のところは、「哀戚の情」だけでなく、三年の喪、棺槨・衣衾の服、簠簋の陳、擗踊・哭泣の哀、宅兆の措、宗廟の祭祀など、種々さまざまな喪礼を執り行うべしと唱道している。このことを、第八句は「委曲に情を陳べ畢われり」と詠ったに違いあるまい。

第三に、第八句の「情」は、入矢解などは感情の意、具体的には、子の親の死に対する悲哀の感情・情緒、と解釈する。しかし、そうではなく、事実・実情の意。具体的には、親の生前も死後も子の人として為すべき事柄という意味である。「情を陳ぶ」という句は、『楚辞』「九章」惜往日篇に「願陳情以白行兮、得罪過之不意。」（情を陳べて以て行いを白らかにせんと願うも、罪過を得んとは之意わざりき。）という例が見える。これも、事実を陳述することであつて、心情を吐露するの意ではなからう。なお、入矢解などが本詩第八句を「人の死の悲しみがつぶさに述べつくされている」と和訳してその「情」を感情と解釈するのには、その先蹤があつた。日本古注本の釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』である。これらの書が、すでに『孝経』喪親章の「服美不安、聞樂不樂、食旨不甘。此哀戚之情也。」（美を服するも安からず、樂を聞くも樂しまず、旨きを食らうも甘からず。此哀戚の情なり。）を引用して、本詩第八句の「委曲に情を陳べ畢われり」に充てていた。しかし、冷静に考えてみるに、特に釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』の場合、わずかに「美を服するも安からず、樂を聞くも樂しまず、旨きを食らうも甘からず。」の三箇条を挙げる程度で、そもそも「人の死の悲しみがつぶさに述べつくされている」と見なしうるのであろうか。第八句の「委曲に情を陳べ畢われり」に最も適わしい『孝経』喪親章中の文句は、すでに「第二に」において指摘したとおり、主として「生くれば事うるに愛敬もてし、死すれば事うるに哀戚もてして、生民の本は尽くされ、死生の義は備わり、孝子の親に事うるは終わる。」であろう。それゆえ、われわれは「情」の意味を改め、第七句・第八句の解釈を改め、本詩全体の趣意を把えなおさなければ

ばならない。

本詩全体の趣意は、大略、以下のとおり。——もし倫理的・政治的な「道の楽しみ」がある場合には、取りあえずそれを楽しむがよい、それは絶好の機会であって、決して失ってはならないものだから。人間の寿命は百年とは言うけれども、とても三万日一杯も生きられはしない。人がこの世に宿を借りて生きるほんのわずかの間なのだ、銭金（ぜにかね）のことで騒がしく言い立てるなどはやめて一瞬一瞬を有意義に生きていこうではないか。『孝経』最後の章を見ると、詳細にわたって、親の生前と死後における、人の子として為すべき事柄を述べ尽くしている。ちなみに、『寒山詩集』の中に儒教の思想性の濃厚な詩が他にも含まれている。たとえば、〇二四「快撈三翼舟」、〇二六「有鳥五色彪」などがある。

『寒山詩集』に比較的多く現れる、典型的なタイプの貧富貴賤の超越に関する詩が、以下に示す〇五七「田舎多桑園」である。

田舎多桑園、 牛犢滿廐轍。 肯信有因果、 頑皮早晚裂。 眼看消磨盡、 當頭各自活。 紙袴瓦作棍、 到頭凍餓殺。	田舎（自分の田舎）に桑園多く（桑畑をたくさん持っており）、 牛犢（親牛・仔牛）は廐轍（畜舎）に満つ（満ちあふれている）。 肯（あ）えて因果有るを信ぜんや（因果応報の理があることを信じようとしてもしないが）、 頑皮（その頑迷固陋さは）早晚（いつ）か裂けん（いつになったら解けるのだろうか）。 眼（ま）のあたりに（見る見る内に）消磨（しょうま）し尽くすを看（み）（財産を消耗し尽くして）、 當頭（とうとう）（自分だけで）各々（おのおの）自ら活（い）く（それぞれ生計を立てなければならぬ）。 紙（は）の袴（かま）に（紙製の袴を穿き）瓦（あさめ）を棍（こん）と作（な）し（麻のぼろ布でさるまたを作り）、 到頭（とうとう）（挙げ句の果ては）凍餓（とうが）して殺（し）す（凍死したり餓死したりする）。
--	---

本詩は、上に見た金持ち批判の詩（〇三七）などとは異なっており、金持ちの阿漕（あこぎ）な生活ぶりを批判的に画くのは、ただ前半の起聯第一句・第二句の二句だけであり、後半の頸聯・尾聯第五句・第八句の四句は、彼らが必然的に没落・死亡していくありさまを、冷静かつ客観的に詠っている。そして、両者の中間にある頷聯第三句・第四句の二句、特に第三句の「因果」という言葉が、本詩の思想的背景を明示するキーワードである。この仏教の因果応報思想を除いて、本詩の中に、作者寒山子をして貧富貴賤の問題に関して、このように冷静かつ客観的な態度を取ることを可能にした、その思想的背景が他にありうるであろうか。作者は、頷聯第三句の「因果有るを信ずる」ことのない金持ちが、因果応報の理に逆らって悪因を積み重ねた結果、悪果の報いを受けるに至ったのは当然である、と見なしている。それゆえ、ここでは、仏教の思想的影響の下、貧富貴賤の問題は、これを相対化して超越していこうとする姿勢が強化されている（第三次編纂の作品）。

起聯第一句・第二句の「田舎に桑園多く、牛犢は廐轍に満つ。」の大意は、金持ちは田舎に多くの桑畑を所有しており、その畜舎や道路の轍のあたりには親牛・仔牛で満ちあふれている、ということ。「廐轍」は、項楚『寒山詩注』が、「廐轍…『廐』即畜園、『轍』即道路。」と注釈するが、「轍」の意味がこのままでは通じない【138】。

頷聯第三句の「肯（あ）えて因果有るを信ぜんや」は、金持ちが「因果」応報の理があることを信じようともせず、悪因を積み重ねた結果、悪果の報いを受けるに至る様子を詠う。『仏説無量寿経』巻下に、

如是世人、不信作善得善、爲道得道、不信人死更生、惠施得福、善惡之事、都不信之、謂之不然、終無有是。

是（か）くの如（ごと）き世人は、善（な）を作（な）せば善（え）を得、道（みち）を為（な）せば道（みち）を得るを信ぜず、人死（ひとし）してのち更生（こうせい）し、恵み施せば福を得るを信ぜず、善惡（ぜんあく）の事は、都（すべ）て之（これ）を信ぜず、之（これ）を然らずと謂（い）いて、終（つい）に是（こ）れ有（あ）ること無し。

とあるのなどが、因果応報の仏理のあることを信じようとし「世人」の代表的な例であり【139】、本詩はこの種の仏典を踏まえて書かれていると考えられる。

第四句の「頑皮早晚か裂けん」は、因果応報の仏理に対して愚昧無知な金持ちの、頑迷固陋な面の皮がいつになつたら開けて通ずるようになるであろうか、ということ。『寒山詩集』二四三「上人心猛利」の「下士鈍暗癡、頑皮最難裂」。(下士は鈍暗にして癡なり、頑皮最も裂き難し。)と同じ意味である【140】。その基礎にある考え方は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』に従うならば、『大智度論』卷一の、「譬如牛皮、未柔不可屈折。無信人亦如是。譬如牛皮、已柔隨用可作。有信人亦如是。」(譬えば牛皮の如し、未だ柔らかならざれば屈折す可からず。信無き人も亦た是くの如し。譬えば牛皮の如し、已に柔らかなれば用に随つて作す可し。信有る人も亦た是くの如し。)であるという【141】。

頸聯第五句・第六句の「眼のあたりに消磨し尽くすを看、當頭各々自ら活く。」以下は、金持ちの悪因果の理による応報に陥った結果、見る見る内に田舎の桑畑や家畜などの蓄財を消耗し尽くしてしまい、没落と凍餓による死亡に逢着せざるをえないありさまを詠う。「當頭」は、項楚『寒山詩注』に従って「當頭…分頭、這裏是說家庭瓦解、家人分散。」の意とした【142】。

尾聯第七句の「紙の袴」は、金持ちが貧窮に転落して布の袴が無く、代わりに紙製の袴を穿いていること【143】。「瓦を棍と作し」の「瓦」については、従来の諸説は屋根瓦と解釈してき、近年の項楚『寒山詩注』も「屋瓦」との意する【144】けれども、本詩の前後の諸句と調和せず意味もほとんど疎通しない。筆者は、大鼎宗允『索蹟』が、『毛詩』小雅、斯干篇の「乃生女子、載寢之地、載衣之褐、載弄之瓦。」(乃ち女子を生めば、載ち之を地に寝かせ、載ち之に褐を衣せ、載ち之に瓦を弄ばしむ。)の、「瓦」に由来する言葉としたのがよい、と思う。その毛伝には「褐、裸衣也。瓦、紡塼也。」(褐は、裸衣なり。瓦は、紡塼なり。)とあり、「瓦」は、糸巻きである。大鼎宗允『索蹟』の頭注は、「黄氏注」を引きつつ「今湖州俗婦人皆以麻線爲業、人各一瓦覆膝而索麻線於其上。」(今湖州の俗は婦人皆な麻線を以て業と爲し、人各々一瓦もて膝を覆いて麻線を其の上に索む。)と述べる。「瓦」は、ここでは麻のぼろ糸の糸巻き、「瓦を棍と作す」は、それからぼろ布の「棍」(褌、ふんどし)を編み出すこと、ではなからうか。ちなみに、大鼎宗允『索蹟』は、尾聯の二句について、

求活如煎、檻樓袴褌、糟糠不給。紙袴薄布、謂易破壊。瓦作褌、至賤疎布也。

活くるを求むるも煎らるるが如く、檻樓の袴褌のみにして、糟糠も給らず。紙の袴と薄き布は、破壊し易きを謂う。瓦を褌と作すは、至賤の疎布なり。

とパラフレーズしている。

本詩(〇五七)と同じように、因果応報・三界輪廻・浮生無常等々の仏教の諸思想を、思想的背景・理論的根拠・精神的支柱として、現実社会の貧富貴賤や名利の問題を相対化してこれを持ち越えていこうとする詩は、他にもまだ相当数存在する。ここでは、題目だけを掲げておく。たとえば、〇四一「生前大愚癡」、〇七二「啼哭緣何事」、〇八五「多少般數人」、〇八六「貪人好聚財」、一一二「變化計無窮」、一四〇「城北仲家翁」、一六九「寒山有一宅」、一七二「我見世間人」、一九七「老病殘年百有餘」、二三三「我見凡愚人」、二八九「我住在村郷」などがあり、『拾得詩』では、拾四二「余住無方所」、拾二五「銀星釘稱衡」、拾五二「水浸泥彈丸」、拾五三「人生浮世中」、拾佚四「身貧未是貧」などがある。これらはいずれも、晩唐の曹山本寂の手になる第三次編纂時に採用された作品であろうと考えられる。

第三項 科挙の失敗と貧困を詠う

科挙は、前代の隋に始まる官吏登用のための試験制度であるが、唐代に至って本格化した。それゆえ、官吏となつて身を起こそうとする若い士人は、ほとんど例外なくこの数科目の資格試験に合格することを目指した。試験結果による官吏登用というその公平性・公開性が、多くの若い有意の人々を引きつけたためである。しかし同時に、それを上回る多くの不合格の失敗者をも生み出した。それだけに、失敗者あるいは十分に成功しなかった者は、数多くの悲劇を演ずることになって、著名な唐詩にも詠われているわけである。寒山子は、科挙の失敗を原因とし官吏として不成功であることに伴い、貧困を苦しみ悩む作品の中で、これを以下のように自他の問題として心の奥底から嘆きつつ詠っている。

たとえば、一二〇「簡是何措大」に、

簡是何措大、
簡（これ）は何たる措大ぞ（何という貧困な書生であろうか）、
時來省南院。
時に來たつて南院を（管轄する礼部の南院で）省う（可否を尋ねた）。
年可三十餘、
年は（貧困な書生の年齢は）可ば三十余り（およそ三十歳過ぎであろうか）、
曾經四五選。
曾經（今までに）四五たび選したり（四五回科挙の試験を受けてきた）。
囊裏無青蚨、
囊裏（財布の中）に青蚨（錢が）無く、
篋中有黃絹（卷）。
篋中（背負う笈の中）に黄絹（卷）（書物）有り。
行到食店前、
行きて食店（飯屋）の前に到るも（通りかかつて）、
不敢暫廻面。
敢えて暫くも面を廻らさず（顔を飯屋の方へ向けようとししない）。

とある。本詩は、科挙に連続、四五年間失敗して、そのために貧困に陥っている学生の苦しい胸の内を詠う。作者寒山子がこの学生の貧困を自分の問題と抱えていることは、言うまでもあるまい。

起聯第一句の「措大」は、貧乏書生の呼称であるが、その語源には諸説あつてどれが正しいかは未詳。参考までに、唐の李匡乂『資暇集』卷下「措大」の項を引いておく。

代稱士流爲措大、言其峭醋而冠四民之首。一説衣冠儼然、黎庶望之、有不可犯之色、犯必有驗、比於醋而更驗、故謂之焉。或云、往有士人、貧居新鄭之郊、以驢負醋、巡邑而賣、復落魄不調、邑人指其醋馱而號之。新鄭多衣冠所居、因總被斯號。亦云、鄭有醋溝、士流多居其州、溝之東尤多甲族。以甲乙敘之、故曰醋大。愚以爲四説皆非也。醋宜作措、止言其能舉措大事而已。

代々士流を称して措大と為すは、其の峭醋にして四民の首に冠たるを言うなり。一説に衣冠儼然として、黎庶之を望み、犯す可からざるの色有り、犯せば必ず驗し有りて、醋に比べて更に驗しあり、故に之を謂う。或いは云わく、往え士人有り、貧しくして新鄭の郊に居り、驢を以て醋を負い、邑を巡りて売るも、復た落魄して調わず、邑人其の醋馱を指して之を号す。新鄭は多く衣冠の居る所なり、因つて総て斯く号せらる。亦た云わく、鄭に醋溝有り、士流多く其の州に居り、溝の東に尤も甲族多し。甲乙を以て之を叙べ、故に醋大と曰う。愚以為えらく四説は皆な非なり。醋は宜しく措に作るべし、止だ其の能く大事を挙措するを言うのみ。

日本の古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』は、「措大」を解釈して李匡乂の「其の能く大

事を挙措するを言うのみ」の意とする【145】が、本詩の趣旨にうまく合わないと思う。李匡乂の引用する四説の中では、第三説の「或いは云わく、往え士人有り、貧しくして新鄭の郊に居り、驢を以て醋を負い、邑を巡りて売るも、復た落魄して調わず、邑人其の醋馱を指して之を号す。……」あたりが、関係が最も深いようである。

第二句の「時に来たつて南院を省う」は、この貧乏書生が科挙の結果を、科挙を管轄する部局である札部の南院に出向いて尋ねた、ということ。「南院」は、項楚『寒山詩注』【注釈】の説くとおり「南院…即札部南院、唐代科挙考試放榜之处。」である。これに關係する考証も項楚に従った【146】。

頸聯第五句の「青蛭」は、錢の別称。本来は蟬に似た南方の虫の名。晋の干宝『搜神記』卷十三に見える話から、広く錢の意で流布するようになったものである【147】。第六句の「絹」の字は、「卷」の誤り。底本（四部叢刊本）は「絹」に作るが、宮内庁本・高麗本・四庫全書本は「卷」に作るので、これに従って改めた。「黄卷」は、書籍を指す【148】。ここでは、科挙の受験に必要な書物を言う。

本詩の趣旨は、上述のとおり明瞭で誤解の余地はない。ところが、近代以降でも、たとえば、渡邊『寒山詩講話』、講話は、「嘗て孔子が三十歳にして立つと言はれた年齢に達しながら、進士の試験を受ける毎に落第ばかりして居つて、懷中は無一文、……」のように、困窮学生を非難する詩と意味づけ、また延原『平沢 寒山詩』は「詩は氣骨のありげな謎めいた措大の姿を半ばやゆする調子でうたっている。」などのように、困窮学生を揶揄する作品と意味づけている【149】。こうした先入観・偏見に基づく解釈が『寒山詩』の真の姿をゆがめてきただけでなく、唐代仏教（禪宗）の真相をもゆがめてきたことを、読者におかれては注意されたい。

また、一一三「書判全非弱」に、

書判全非弱、	書判（試験答案）	全く弱れるに非ず（劣っていたのではないのに）、
嫌身不得官。	身の（自分が）官を得ざるを嫌う（官職を得られないのを不審に思う）。	
銓曹被拗折、	銓曹（官吏選考を掌る部署の役人）に拗折せられ（痛めつけられ）、	
洗垢覓瘡癥。	垢を洗つて（欠点をほじくつて）瘡癥を覓めらる（傷痕を調べられた）。	
必也關天命、	必ずや（きつと）天命に関わらんも（天命で決まることなのではあるうが）、	
今冬更試看。	今冬（今年冬）更に（もう一度）試み看よ（受験してみたまえ）。	
盲兒射雀目、	盲兒（盲人が弓矢で）雀の目を射るに（射抜こうとする場合）、	
偶中亦非難。	偶々（時には）中たる（射当てるの）も亦た難き（困難）に非ず。	

とある。本詩は、科挙に失敗して落胆している学生の立場に立つて、今冬の科挙に再挑戦を目指すようにと励ます作品である。

起聯第一句の「書判」は、唐代の科挙制度上の用語。『新唐書』選舉志下に、

凡擇人之法有四。一曰身、體貌豐偉。二曰言、言辭辯正。三曰書、楷法精美。四曰判、文理優長。

凡そ人を択ぶ法に四有り。一に曰わく身、體貌豐偉なるなり。二に曰わく言、言辭弁正なるなり。三に曰わく書、楷法精美なるなり。四に曰わく判、文理優長なるなり。

とある。その三番目の「書、楷法精美なり。」と、四番目の「判、文理優長なり。」の選考基準を指す【150】。第二句の「身の官を得ざるを嫌う」の「身」は、この学生自身を指す。項楚『寒山詩注』が、上に引用した科挙制度上の選考基準の一番目の「身、體貌豐偉なり。」だとする【151】のは、うがち過ぎた解釈であって取

らない。

頤聯第三句の「銓曹」は、入矢『寒山』が、「○銓曹 官吏の銓衡を掌る官署。吏部を指す。」と注するのに従う【152】。第四句の「垢を洗って瘡癥を算めらる」は、重箱の隅をつついてあら探しをするの意。『後漢書』文苑列伝（趙壹伝）の「刺世疾邪賦」（世の疾邪を刺る賦）に、「所好則鑽皮出其毛羽、所惡則洗垢求其癰疽。」（好む所は則ち皮を鑽いて其の毛羽を出だし、惡む所は則ち垢を洗って其の癰疽を求む。）とあるのに基づく【153】。

頤聯第五句の「必ずや天命に關わらんも」は、この貧困学生が合格するか落第するかは、きつと「天命」によって決まることではあるが、という趣旨。「必也」の二字を、項楚『寒山詩注』、『注釈』は、「如果」（もしも）という「仮説の辞」とする【154】が、その正反対の意味である。

そもそもこの部分の根底に置かれているのは、本節、第二項「無銭の貧困を詠う」の二二四「死生元有命」で引用した、『論語』顔淵篇の「死生 命有り、富貴 天に在り。」という句である。この句は当時の士人で知らない者はいなかったと思われる。寒山子は、この伝統思想を通じて、人の死生がどうなるかは言うに及ばず、科擧の合否とその後の富貴・貧賤がどうなるかについては、「天命」により決められていると観念していたはずである。その「天命」の必然性を、ここでは「必ずや」と言ったのであろう。このように、第五句で科擧の合否・富貴が「天命」によると認めるにもかかわらず、寒山子は第六句で貧困学生を励まして「今冬更に試み看よ」と勧めている【155】。これは一体、なぜであろうか。その答えは尾聯第七句・第八句にある。

尾聯第七句の「盲児雀の目を射る」については、まったく同じ話は古典文献に見いだせないようである（釈交易『管解』を参照）が、参考となる資料としては、『帝王世紀』（『文選』卷三十一の鮑照「擬古」が引く）に、

帝羿有窮氏與吳賀北遊、賀使羿射雀。羿曰、「生之乎、殺之乎。」賀曰、「射其左目。」羿引弓射之、誤中右目。羿抑首而媿、終身不忘。故羿之善射、至今稱之。

帝羿有窮氏 吳賀と北に遊び、賀 羿をして雀を射しむ。羿曰わく、「之を生かさなか、之を殺さんか。」と。賀曰わく、「其の左目を射よ。」と。羿弓を引いて之を射、誤って右目に中てたり。羿首を抑えて媿じ、終身忘れず。故に羿の善射は、今に至るまで之を称す。

とある【156】。盲人が雀の目を射るというのは、極めて難しいことの喩えとなる。それにもかかわらず、第八句の「偶々たるも亦た難きに非ず」のように、寒山子がこの貧困学生を励ますのは、圧倒的な「天命」（身動きのとれない宿命論に傾く）の必然性の支配の中で、ほんのわずかな合格の可能性しかないにしても、科擧という人為（人間の努力）を通じたその打開の可能性に期待したためではなからうか。筆者は、ここに唐代思想史の重要なテーマが、たまたま顔を出していると読み取る者である【157】。ちなみに、第八句の「中」は、射術の「雀の目」に当てる「中」の意味と、射策（科擧の別称）の合格の「中」の意味を掛けて使われている（釈交易『管解』。盲人が雀の目を射中てるのが極めて難しいように、この学生が科擧に射中するの極めて難しいのだ。それゆえ、大局から見て、本詩に認められる、「天命」に対する人為のこのささやかな異議申し立ても、以後の見通しは、前途多難であると予想しなければなるまい。

また、〇三三「聞道愁難遣」に、

聞道愁難遣、	聞道らく（聞くところでは）
斯言謂不眞。	愁いは遣り難し（愁いは追い払うに）と、
昨朝曾趣卻、	斯の言（私はこの言葉）を 真ならずと謂えり（本当ではないと思っていた）。
	昨朝曾て（一度は）趣い却けしも（愁いを追い払ったのに）、

今日又纏身。
月盡愁難盡、
年新愁更新。
誰知席帽下、
元是昔愁人。

今日又た（さらに）身に纏わる（愁いがまわりついて身から離れない）。
月尽くるも（一ヶ月が終わっても）愁いは尽き（終わること）難く、
年新たにして（年が改まると）愁いも更に（一層）新たなり。
誰か知らん（意外にも）席帽の下（科挙受験生のかぶる帽子の下の顔が）、
元々は昔愁の人（科挙受験の愁いを持っている人）ならんとは。

とある。本詩は、前半と後半の二つの部分から成る【158】。前半部分は、「愁い」に関して作者寒山子の一般的な思いを詠っており、起聯第一句の「聞道らく愁いは遣り難しと」などについては、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」が、曹植「釈愁」を始めとする諸資料を紹介するなど、若干の考証を行って参考にすることが出来る（九十〜九十一ページ）。それらは六朝以来の文化的伝統となっていた「愁い」の再現と考えて差し支えあるまい。後半部分は重点を「席帽の下」の「昔愁の人」に置いて詠っているものと思われる。

本詩全体で最も難解な個所が、最後の尾聯第七句・第八句の二句である。この内、「席帽」は、宋代の高承『事物起源』巻三の『蓆帽』が、『実録』を引いて、

本羌人首服、以羊毛爲之、謂之氈帽、即今氈笠也、秦漢競服之。故以故蓆爲骨而輓之、謂之蓆帽。女人戴者、四緣垂下網子以自蔽、今世俗或然。

本と羌人の首服にして、羊毛を以て之を爲り、之を氈帽と謂う、即ち今の氈笠なり、秦漢競つて之を服す。故と故蓆を以て骨と爲して之を輓め、之を蓆帽と謂う。女人の戴く者は、四縁に網子を垂下して以て自ら蔽う、今の世俗も或いは然らん。」と。

とする【159】。これなどによれば、「席帽」は「蓆帽」とも書き、元は羌人（中国西部のチベット系遊牧民）が頭にかぶるもので、羊毛を材料にして作るフェルトの日除け用帽子である。中国には秦漢の古代から入ってきて唐宋以降も盛行した。

「席帽」をかぶることが許される人は、宋明以降では一定の身分のある官吏であった【160】が、この風習はすでに唐末から始まっていたようである。『太平広記』をひもとくと、巻一八二「張嘉猷」には、宝応元年（七六二年）明州司馬となった張嘉猷が「席帽」をかぶっている（永泰元年つまり七六五年のこと、出典は『広異記』）。また、巻一八二「盧象」には、黄巢の乱（八七五〜八八四年）前後のことであるが、主罰録事の崔沆が権臣の盧象（盧攜の一党）の犯罪を糾弾した判決文の中に「深く席帽を撓す」（深く官吏の職責を傷つけた）とある。「張嘉猷」は怪奇譚であるので信ずるに足りないが、「盧象」は表現・内容ともにリアリティーがあつて十分に信ずることが出来る。けれども、唐代では、一般的に科挙の受験生のかぶりものとされていたと思われる。たとえば、宋代の呉处厚『青箱雜記』巻二に、

異字仲權、邵武人、以「蜃樓」「土鼓」「周處斬蛟」三賦馳名。累舉不第、爲鄉人所侮曰、「李秀才應舉、空去空回。知席帽甚時得離身。」異亦不較。至是乃遺鄉人詩曰、「當年蹤跡困泥塵、不意乘時亦化鱗。爲報鄉閭親戚道、如今席帽已離身。」蓋國初猶襲唐風、士子皆曳袍重戴、出則以席帽自隨。

異字は仲權、邵武の人なり、「蜃樓」・「土鼓」・「周處斬蛟」の三賦を以て名を馳す。挙を累ぬるも第せず、郷人の侮る所と爲つて曰わく、「李秀才は挙に応ずるも、空しく去き空しく回る。席帽甚時か身を離るを得るを知らんや。」と。異も亦た較わず。是に至り乃ち郷人に詩を遺つて曰わく、「当年の蹤跡泥塵に困

しみ、時に乗じて亦た化麟するを意わざりき。ために報じて郷閭の親戚に道わん、如今席帽已に身を離れたり。」と。蓋し国初は猶お唐風を襲い、士子は皆な袍を曳き戴を重ね、出ずるには則ち席帽を以て自ら随えり。

とある。これは宋初の資料ではあるが、文中に「蓋し国初は猶お唐風を襲う」とあるように、「唐風」では科挙に応募して受験生でいる内は「席帽」をかぶり、合格して官吏になるとそれを「身から離す」ことになっていたのである。また、中唐の詩人盧仝の詩「走筆追王内丘」に、「忽然夫子不語、帶蓆帽、騎驢去。余對醪醑不能斟、君且來、余之瞻望心悠哉。」（忽然として夫子語らず、蓆帽を帯び、驢に騎つて去れり。余醪醑に對し斟む能わず、君且く來たれ、余の瞻望して心悠なるかな。）と詠う句がある。項楚『寒山詩注』は、詩中の「蓆帽を帯び、驢に騎つて去る。」という句は、科挙に落第して帰郷した、の意と注釈する【161】。

以上を参照して解釈すれば、尾聯二句の大意は、科挙に応募してエリート・コースに乗ろうとしているこの若者の席帽の下にあるものが、元々、長年落第に苦しむ「愁い」を積み重ねてきた人の顔であったとは、思いもよらぬことだ、ということ。

ところで、項楚は、宋代以降の禅の語録などが、本詩尾聯の二句「誰か知らん席帽の下、元々は昔愁の人ならんとは。」をしばしば引用することを指摘している。たとえば、『大慧普覺禪師語録』卷四、『虚堂和尚語録』卷二、『景德伝灯録』卷十八福州長生山皎然禪師章、『古尊宿語録』卷二十六「舒州法華山拳和尚語要」、『続古尊宿語要』卷一「翠巖真禪師語」である【162】。これらの内、最後の「翠巖真禪師語」を取り上げてみると、「世界闊一尺、古鏡闊一尺。不信道、誰知席帽下、元是昔愁人。」（世界は闊さ一尺なり、古鏡も闊さ一尺なり。道を信ぜざれば、誰か知らん席帽の下、元々は昔愁の人ならんとは。）とする。すなわち、道（仏教（禅宗）の道）を信じないために、このようなエリート官吏予備軍も「昔愁」（積年の愁い）から免れられないのだ、と断じているわけである。逆に言えば、「翠巖真禪師語」は、仏教（禅宗）の道を信するならば、そもそも元々の「愁い」から解放されることになるはずだ、という「仏道」の勧めを行っているのである。それゆえ、このような解釈方法によれば、本詩（〇三三）全体の趣旨もこれに対応して、人生の「愁い」（つまり煩惱）を根本的に解決してくれる仏教（禅宗）的な作品として読みこもうということになる。「翠巖真禪師語」だけでなく他の語録もみな、頭に「寒山子曰」や「寒山詩曰」を冠することなく、この二句「誰か知らん席帽の下、元々は昔愁の人ならんとは。」を引用している【163】。とは言うものの、これらは後代（五代に始まる）になって本詩を仏教（禅宗）化（つまり仏教（禅宗）の意味を付与）したものであって、そもそも本詩には人生の「愁い」（煩惱）を根本的に解決してくれる教えとしての仏教（禅宗）的要素などは含まれていなかった、と把えるべきであろう。

また、一一一「少小帶經鋤」に、

少小帶經鋤、 本將兄共居。 緣遭他輩責、 剩被自妻疎。 拋絕紅塵境、 常遊好閱書。 誰能借斗水、 活取轍中魚。	少小より經を帯びて（若いころから儒教經典を携えて）鋤し（農作業をし）、 本と兄（元々、宗族制下の兄）と共に居り（一緒に暮らしていた）。 他輩（他の連中）の責むるに遭うに縁り（非難を被ったために）、 剩え（その上）自妻に疎んぜらる（妻から離縁されるに至った）。 紅塵の境（官界などの汚れた俗世間）を拋絶して（投げ捨てて）、 常に遊んで（俗世間を超越して）書（老荘の書）を閲むを好み、 誰か能く斗水（わずか一斗の水）を借して（わたしに貸して）、 轍中の魚（轍の鮒）を活取するものぞ（活かしてくれないか）。
--	---

とある。本詩は、起聯第一句・第二句の「少小より經を帯びて鋤し、本と兄と共に居り。」において、寒山子

の貧しい青年時代、儒教の「経を帯びて」学習に励みながらも、同時に畑仕事にも従事しなければならなかったことを詠う。

両句は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』などが、『三国志』魏志、常林伝に見える常林の故事を踏まえるとする。また、項楚『寒山詩注』は、それ以外に、『漢書』兒寛伝の兒寛の例、虞溥「江表伝」の張紘の例（『太平御覧』卷六一一所引）【164】、『顔氏家訓』勉学篇などをも引用する。ところで、入矢『寒山』は、「経を帯びて鋤し」を「学問ずきで、百姓をしながら書物を手から離さなかった」と訳して【165】、一般的な「学問好き」のレベルで解釈するが、適当とは思われない。なぜなら、貧しい青年時代に一方で「経を帯びて」読書を絶やさず、他方で「鋤し」て生活を維持した兒寛・常林・張紘・顔之推、等々は、その結果、社会的に高い地位を得て世に認められるに至った。その後、唐代においては、「経を帯びて鋤す」という句は、貧苦の中、耕読に励んで将来の立身出世を期する、という成語とも成っている。したがって、「経を帯びて」は、ここでは、科挙の合格を目指す一所懸命の学問的努力を指し、それを放棄したのが頸聯第五句・第六句の「紅塵の境を抛絶して、常に遊んで書を読むを好み」であることと把えることができよう【166】。

寒山子の人生における歯車が狂った原因は、頸聯第三句・第四句に「他輩の責むるに遭うに縁り、剩え自妻に疏んぜらる。」とあるように、他人との人間関係及び妻との不和にある。「自妻に疏んぜらる」については、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』が『漢書』朱買臣伝の朱買臣の故事を引用し、項楚『寒山詩注』が、それ以外に『戦国策』秦策一の蘇秦の故事を引用する【167】。ただし、本詩に描かれているのは、それらの故事を踏まえた寒山子自身の体験ではなからうか。本詩において寒山子が向かう方向は、それらの故事において蘇秦・朱買臣が向かった方向（蘇秦も朱買臣も妻に背かれて発憤する）とは真逆だからである。

頸聯の第五句「紅塵の境」は、入矢『寒山』は「俗世間」と注する【168】が、その内容が抽象的で不明瞭。本詩のコンテキストに即して推測するならば、前半四句のすべてを指して、具体的には「経を帯びて鋤す」「兄共に居り」「他輩の責む」「自妻の疏んず」、要約すれば唐代の社会・国家（「経を帯びて鋤す、他輩の責む」と家庭・家族（「兄共に居り、自妻の疏んず」）の全体を言う、ということになる。これらを「紅塵」にまみれ汚らわしいと見て「抛絶し」たのだ。この「紅塵の境」を放擲することは、一つには、家庭・家族と親しみあう和合を否定することを内容とする。それゆえ、寒山子（複数の寒山子の内の一人）はこの時点で、家を出て天台山に隠棲しはじめた可能性があるのではなからうか【169】。二つには、唐代の科挙を基礎に置いた官僚制度の中で、立身出世していくことを放棄することを内容とする。これに伴って寒山子の貧困がますます強まり深まったことは、想像するに難くない。

頸聯の第六句「常に遊ぶ」は、入矢『寒山』は「放浪の生活にあつて」と訳し、入谷・松村『寒山詩』は「いづもどこかを旅しつつ」と訳す【170】。しかし、第五句から考えれば、家を出て天台山に行くことを指意する句であろう。もしくは少なくとも『莊子』的な「方外」に遊ぶという意味のはずである。そして、「書を読むを好む」の「書」とは、入矢『寒山』や入谷・松村『寒山詩』の言うような一般的な書物であるはずはなく、尾聯二句の「誰か能く斗水を借して、轍中の魚を活取するものぞ」が、『莊子』外物篇から取られていることを念頭に置いてみれば分かるとおり、主として老莊の書、まま仏典・禅籍が混じるのかもしれない。

尾聯の二句は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』や白隱『闡提紀聞』などが例外なく指摘するとおり、『莊子』外物篇の、莊周が貧しさに堪えかねて監河侯に粟（金）を借りに往ったという有名な故事に基づく。この二句の読解を通じて、以下のことを知りうるであろう。すなわち、第一に、莊周つまり寒山子の貧困は、明日の生命を知りえぬほど切迫するところまで来ていたこと。第二に、そこで監河侯つまり上位者に向かって、わずかでも粟（金）を貸してほしいと無心していること。第三に、こうした懇願は、第五句「紅塵の境を抛絶す」という寒山子の立場と矛盾するものであること。ただし、われわれ現代の読者としては、ここに矛盾を見出して抉剔するよりも、むしろなりふり構っていられぬ寒山子の貧困ぶりを見出すべきではないかと思う。

(付) 官吏として道を越える

『寒山詩集』中の、科擧の失敗を原因とし官吏として不成功であることに伴って、貧困を苦しみ悩む詩は、大略、以上のとおりである。しかしながら、『寒山詩集』には、それと同時に、科擧や官吏の問題に拘泥せずこれを超越しようとする作品も多少は存在する。ここでは、官吏としての失敗を苦とせず名利を得ることに拘るまい、官吏への道を乗り越えようとする作品をいくつか取りあげておく。たとえば、〇三八「余曾昔觀聰明士」に、

余曾昔觀聰明士、
博達英靈無比倫。
一選嘉名喧宇宙、
五言詩句越諸人。
爲官治化超先輩、
直爲無能繼後塵。
忽然富貴貪財色、
瓦解冰消不可陳。

余曾昔（私は以前）聰明の士を觀るに（聰明な人士を知っていたが）、
博達・英靈にして（学識は広く才能は傑出して）比倫（匹敵する者）無し。
一たび選ばれて（科擧に合格して）嘉名（令名）宇宙（四方）に喧しく、
五言の詩句（五言詩を作らせた）は諸人を越ゆ（他の人々を越えていた）。
官と爲りて（官僚として勤めると）治化（治績は）先輩を越え（凌駕し）、
直だ（全然）能く後塵を繼ぐもの無しと爲す（彼の後を繼げる者がいない）。
忽然として（にわかに）富貴となり財色を貪り（財貨・女色を貪って）、
瓦解冰消して（跡形なく崩壊して）陳ぶ可からず（話にならなくなった）。

とある。本詩は、『寒山詩集』に現れる、官吏となつて立身出世することに拘泥せず、これを相対化しようとする詩の中でも代表的なものである。作者寒山子の趣意は、官吏となり富貴の身分にのしあがることを一般的理論的に批判する点にあるわけではなく、こうした立身出世が経験的な事実として財貨・女色などの貪欲に転落がちであることを批判する点にある。ただし、本詩の背景には、すでに仏教の貪欲（煩惱の一つ）批判が置かれているように感じられる。

本詩は、内容上、起聯第一句と頸聯第六句の六句と尾聯二句との二つ部分から成る。前半は明るく輝かしい内容の六句である。主人公が極めて聡明な人士であり、学識・才能は彼に匹敵する者がなく、科擧に合格して令名も四方にとどろきわたり、官僚としての職位を得た後は治績も上げて、その後塵を拝してこれを継承しうる者がいないことを嘆かしめる者であつた様子を詠う。後半は反転して、暗く苦痛な内容の二句となる。主人公が突然、富貴の身分にのしあがつて財貨・女色を貪つたために、前半の人生で築きあげた一切合切が跡形なく崩壊して、お話にもならない状態に陥ってしまった、と詠っている。

起聯第二句の「博達・英靈」は、項楚『寒山詩注』に従つて、『博達』謂博學多識、綜練事理。……『英靈』謂才能傑出。」とする【171】。頤聯第三句・第四句の「一たび選ばれて嘉名宇宙に喧しく、五言の詩句は諸人に越ゆ。」については、入谷・松村『寒山詩』が、

〇「一選」二句は唐代において科擧試験により比較的下層から官僚として出世できるようになった状態を反映していると見られる。唐代の科擧の課題では五言詩に大きなウェイトが置かれていた。

と注する【172】。

頤聯第六句の「直だ能く後塵を繼ぐもの無しと爲す」については、入谷・松村『寒山詩』は、「〇「直爲」の句はこの句、読みがたい。」とした上で、若干の説を述べている。しかし、これは格別、読みがたい句ではなく、「直だ（まったく）能く後塵を繼ぐもの無しと爲す（その後塵を拝してこれを継承することのできる者がいない

のだ。」という、彼の官僚としての抜群の能力を賛美した強調表現である【173】。尾聯第七句の「忽然として」は、突然として、の意。項楚『寒山詩注』は「忽然…倘若、如果。」とするが、適当ではあるまい【174】。ちなみに、(天子の寵愛を受けるなどして) 高位高官の登るといふ幸運に恵まれたけれども、その富貴もたちまちの内に失われてしまった者のことを詠う一三七「董郎年少時」とか、生前、富貴の身分であった者の古墳を訪ねて見るに、その人が高位高官であったことを示す「簪」や「笏」はすでに奪い去られているありさまを嘆く一四三「我行經古墳」とか、国の大臣を勤め高額の俸禄を食んで富貴を極めた者が、榮譽を貪り恥を知らなかったために、突然死んで地獄に落ちることを詠う、仏教の立場に立った二四二「常(嘗)聞國大臣」とか、寒山に隱棲する拾得が自分の少年時代を顧みて、書法と剣術を学ぶ壮士として「朱紱」【175】(朱い前垂れを身にまとう官吏)を志したのは滑稽なことだったと自嘲した拾二六「少年學書劍」とか、にも本詩と共通・類似する性格を認めることができよう。

また、一二七「大有好笑事」に、

大有好笑事、

(世の中には) 大いに好笑すべき(おかしい) 事有り、

略陳三五箇。

略ぼ三五箇を陳べん(以下に、その内の三つ四つほどを述べてみよう)。

張公富奢華、

張公(縦横家の張儀)は富みて奢華たり(豪奢な暮らしをしたが)、

孟子貧轆軻。

孟子(儒家の孟軻)は貧しくして轆軻(事がうまく運ばないさま)たり。

只取侏儒飽、

只だ侏儒の(こびとの芸人だけに) 飽くを取りて(十分な俸給を与えて)、

不憐方朔餓。

方朔(有能な官吏の東方朔)の餓うる(薄給で餓死するの)を憐れまず。

巴歌唱者多、

巴歌(戦国時代、楚の都で流行していた通俗歌曲)は唱する者多きも、

白雪無人和。

白雪(戦国時代、楚の国で歌われて高雅な歌曲)は人の和するもの無し。

とある。本詩は、起聯の第一句・第二句で「大いに好笑すべき事有り、略ぼ三五箇を陳べん。」と前置きした後、領聯第三句・第四句の「張公」と「孟子」のペア、頸聯第五句・第六句の「侏儒」と「方朔」のペア、尾聯第七句・第八句の「巴歌」と「白雪」のペア、の三つを取りあげて、現実の社会全体の各ペアに対する評価が混乱して、正常から逸脱したものとなっており、作者寒山子の理想とする本来の姿形とは、真逆にかけ離れたものであることを指摘する。筆者が重視したいのは、これらの中の、第三句・第四句の「張公」「孟子」において詠う貧富、及び第五句・第六句の「侏儒」「方朔」において詠う飽餓、一言で言えば、士大夫階層の貴賤貧富の問題である。作者は、ここでは、当代の社会を全体的客観的にかつ冷静に見回しながら、これを混乱状態にあると認めるので、その中で士大夫が官吏として立身出世していく道にはほとんど価値がないと見なしているのである。

領聯第三句の「張公」は、

戦国時代の合従連衡策の一方の雄である、縦横家の張儀を指す【176】。その張

儀が戦国時代に政治・軍事・外交の方面において連衡策で大活躍したことは周知のとおりである(魏相や秦相となつたこともある)が、『史記』張儀列伝の「太史公曰」は、「要之、此兩人眞傾危之士哉。」(之を要するに、此の兩人(蘇秦と張儀)は眞に傾危の士なるかな。)のように、彼を単なる危険人物としてしか認めていない。

第四句の「孟子」は、戦国時代の儒家の思想家、孟軻のこと。『史記』孟子荀卿列伝に、

孟軻、騷人也。受業子思之門人。道既通、游事齊宣王、宣王不能用。適梁、梁惠王不果所言、則見以爲迂遠而闕於事情。當是之時、……天下方務於合従連衡、以攻伐爲賢。而孟軻乃述唐虞三代之德、是以所如者不合。

孟軻は、騶人なり。業を子思の門人に受く。道既に通じ、斉の宣王に游事するも、宣王は用うることを能わず。梁に適くも、梁の恵王は言う所を果たさず、則ち見て迂遠にして事情に闇しと以為えり。是の時に当たつて、……天下方に合従連衡に務め、攻伐を以て賢れりと為す。而れども孟軻は乃ち唐・虞・三代の徳を述べれば、是を以て如く所の者合わず。

とあるように、彼は時代社会の価値観とまったく波長が合っていないかった。「軻軻たり」は、車の行きなやむさま。転じて、事が思うように運ばないさま。『正字通』に「軻軻、車行不利。故人失志亦曰軻軻。楚辭作坳軻、別作坎坳、義同。」（軻軻は、車の行くこと利ならざるなり。故に人志を失うも亦た軻軻と曰う。『楚辭』は坳軻に作り、別に坎坳に作るも、義同じ。）とある【177】。実際の用例では、『楚辭』東方朔「七諫」怨世篇に「年既已過太半兮、然坳軻而留滯。」（年は既已に太半を過ぎたり、然れども坳軻として留滯す。）とあり、王逸注は「坳軻、不遇也。言己年已過五十、而坳軻沈滯、卒無所逢遇也。坳、一作軻、一作軻。」（坳軻は、不遇なり。己の年已に五十を過ぎたり、而れども坳軻として沈滯して、卒に逢遇する所無きを言うなり。坳は、一に軻に作り、一に軻に作る。）とする。また、「古詩十九首」之四（『文選』卷二十九所収）に「無爲守窮賤、軻軻長（常）苦辛。」（無爲にして窮賤を守り、軻軻として長（常）に苦辛す。）とあり、李善注は「楚辭曰、年既過太半、然軻軻不遇也。軻與軻同。」（『楚辭』に曰わく、「年既に太半を過ぎるも、然れども軻軻として不遇なり。」と。軻は軻と同じ。）とする【178】。

「孟子」と「軻軻たり」との関係については、入谷・松村『寒山詩』が、

孟子は家が貧乏で「軻軻」としていたがゆえに、その名は軻、名と関連させてつけられる字は子車、また子輿であつたという説が、唐の張守節（八世紀）や、時代は下るが宋の王応麟（一二三―一九六）に見られる。

と唱える【179】。張守節『史記正義』の件はともかくとして、王応麟『困学紀聞』卷八「孟子」は、

孟子字未聞。孔叢子云、子車（注一子居）。居貧坎軻、故名軻字子居、亦稱字子輿。……疑皆附會。

孟子の字は未だ聞かず。『孔叢子』に云わく、「子車（注は一に子居に作る。）は貧しきに居りて坎軻たり、故に名は軻字は子居なり、亦た字は子輿とも称す。」と。……疑うらくは皆な付会ならん。

と述べており、実際には入谷・松村『寒山詩』とは真逆の見解を唱えていた【180】。ここでは、孟子の字の問題には立ち入らず、その名の軻（物事がうまく運ばないさま）の意味が、本詩第四句の「貧しくして軻軻たり」において注目・利用されたことを抑えればよいと考える。

以上から、領聯第三句・第四句の「張公は富みて奢華たり、孟子は貧しくして軻軻たり。」の趣旨は、大体のところ、以下のとおり。戦国時代、縦横家の張儀が、連衡策を成功させて魏相や秦相などを得て富貴の身分に昇り、豪奢な暮らしを極めたが、それに引き替え、儒家の孟子は、唐・虞・三代の徳を述べるばかりで時代状況に疎いと思なされて、貧乏で志を得ないまま不遇に終わつた。このように、貴賤貧富の問題は、常識人のまともな判断とは食い違う場合（第一句の「大いに好笑すべき事有り」）が多いので、それゆえ、実際の貴賤貧富に関しては、当代社会の全体的客観的なあり方を冷静に把握した上で、それに拘泥しない、という態度を堅持することになる。ところで、この孟子について、司馬遷は、異例にも「太史公曰」を『史記』孟子荀卿列伝の巻頭に置いて、以下のように述べていた。

余讀孟子書、至梁惠王問「何以利吾國」、未嘗不廢書而歎也。曰、嗟乎、利誠亂之始也。夫子罕言利者、常防其原也。故曰、「放於利而行、多怨。」自天子至於庶人、好利之弊何以異哉。

余孟子の書を読むに、梁の恵王の「何を以てか吾が国を利せんとする」と問うに至り、未だ嘗て書を廢して歎ぜずんばあらざるなり。曰わく、嗟乎、利は誠に乱の始めなり。夫子の罕に利を言う者は、常に其の原を防ぎしなり。故に曰わく、「利に放りて行えば、怨み多し。」と。天子自り庶人に至るまで、利を好むの弊は何を以て異ならんや。

これは言うまでもなく、『孟子』冒頭の梁惠王上篇の首章に由来する発言である。ここに引いた「利は誠に乱の始めなり。」や「利に放りて行えば、怨み多し。」(『論語』里仁篇)という、司馬遷の「利」に対する倫理的政治的な見方は、完全に本詩(一二七)と一致するものではないかもしれない。しかし、その「利」を「名利」つまり貴賤貧富の問題にまで拡大して考えることが許されるところならば、老莊思想や仏教(禪宗)に傾く本詩(一二七)と、『孟子』梁惠王上篇や司馬遷「太史公曰」との間を隔てる思想的な距離は、意外に近いのではなからうか。

頸聯第五句・第六句の「只だ侏儒の飽くを取りて、方朔の餓うるを憐れまず。」については、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がいずれも指摘するように、東方朔が前漢の武帝に向かつて訴えた言葉(『漢書』東方朔伝)、

朱儒長三尺餘、奉一囊粟、錢二百四十。臣朔長九尺餘、亦奉一囊粟、錢二百四十。朱儒飽欲死、臣朔飢欲死。臣言可用、幸異其禮。不可用、罷之、無令但索長安米。

朱儒は長三尺余りにして、一囊の粟と、錢二百四十とを奉わる。臣朔は長九尺余りなるも、亦た一囊の粟と、錢二百四十とを奉わる。朱儒は飽きて死せんと欲し、臣朔は飢えて死せんと欲す。臣の言用う可くんば、幸いにして其の礼を異にせよ。用う可からざれば、之を罷めて、但だ長安の米を索くさしむること無かれ。

に基づいている。二句の大意は、侏儒は、こびとのことで、中国古代の宮廷において滑稽を演ずる倡優であるが、武帝は、朝廷や国用に無益な彼らには「飽く」まで食わせる十分な俸禄を与える。一方、東方朔は能弁によつて即位の当初から仕えた臣下であるが、武帝は、この有能な官吏に十分な俸禄を与えず、薄給のために「餓え」て死ぬのも憐れまない、ということ。世の中には、侏儒と東方朔の場合のように、官吏に与えられる俸禄の多寡のアンバランスという「大いに好笑すべき事が有」る。それゆえ、俸禄の多寡、つまり貧富貴賤に関しては、当代社会の全体的客観的なあり方を冷静に把握した上で、それに拘泥しないという態度を堅持し、この問題を乗り越えるのがよい、という趣旨であろう【181】。

尾聯第七句・第八句の「巴歌」と「白雪」については、宋玉『對楚王問』(『文選』卷四十五所収)に、

客有歌於郢中者、其始曰「下里巴人」、國中屬而和者數千人。其爲「陽阿薤露」、國中屬而和者數百人。其爲「陽春白雪」、國中屬而和者不過數十人。……是其曲彌高其和彌寡。

客に郢中に歌う者有り、其の始めを「下里巴人」と曰い、國中の属いて和する者は數千人なり。其の「陽阿薤露」を為すや、國中の属いて和する者は數百人なり。其の「陽春白雪」を為すや、國中の属いて和する者は數十人に過ぎず。……是其の曲弥々高ければ其の和するもの弥々寡なし。

とある。古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』が指摘するように、本詩（一二七）はこの文章を踏まえており、後者の「下里巴人」が本詩の「巴歌」、後者の「陽春白雪」が本詩の「白雪」に相当する【182】に違いない。二句の趣旨は、歌曲は内容が通俗であっても唱う者は多く、高雅であっても唱う者はいない、という事実に基づいて、世の人々の歌曲の価値に関する考え方という側面から、第一句の「大いに好笑すべき事有る」例を、もう一つ追加して、以上の「張公」と「孟子」、「侏儒」と「方朔」の本詩の議論に対する、作者の趣旨の補強を行うことであると思われる。

ちなみに、○五八「我見百十狗」も一見すると、以上の諸詩と無関係のようであるが、しかし、本詩（○五八）の典拠とする文献が『戦国策』秦策三であることを知れば、士大夫が「富貴を欲する」ことの無意味さを、人間社会の全体的客観的なあり方を冷静に把握した上で、「富貴」に拘らずその問題を乗り越えるべしという趣旨は、以上の諸詩と共通しているように感じられる。

注

【55】『寒山詩集』の中には、寒山子自身の詩作について論ずる詩が相当に多く、本節の「貧窮を詠う詩」に關しても同様である。それゆえ、本詩のように「飢寒」の「貧士」が「詩を作るを好む」と詠う場合、「貧士」たちの「飢寒」ぶりを代表してそれを読者に訴えるという趣意があると感じられる。なお、「蹢躅たり」は、木華『海賦』（『文選』卷十二所収）に「蹢躅」という語があり、その注は「蹢躅、失（失）勢之貌。」（蹢躅は、勢いを失うの貌なり。）とする（釈交易『管解』）。また、『礼部韻』は「失道、不遂其志也。」（道を失って、其の志を遂げざるなり。）とする（釈虎円『首書』による）。

【56】「閑居」は、入矢『寒山』、注が「官に仕えず家にいること」と解釈する（二十九ページ）のを参照した。「札札」は、白隱『闡提紀聞』は、『字彙』に「札札、乙甲切、音鴨、車輶也。」（札札は、乙甲の切、音は鴨、車の輶ずるなり。）とあるのを引くが、音義ともに異なるようである。ここでは項楚『寒山詩注』、【注釈】【三】が、「札札・通『輶』・『乙乙』、難出之貌、這裏形容文思艱澁。」とした上で、若干の例を挙げるのに従った。

【57】「賤他言」の「他」の字については、底本の四部叢刊本は「他」字に作る。これによれば「他を賤しむ言」となる。宮内庁本・高麗本・四庫全書本は「人」字に作るが、その場合も「人を賤しむ言」と解釈すべきである。入矢『寒山』が「賤人の言」と訓読し「貧乏人」と和訳し（二十九ページ）、入谷・松村『寒山詩』も同じ訓み方で「しようもない者」と訳す（二三九ページ）が、「賤人」と「貧人」とは中国社会において根本的に異なる概念であるから、両者を混同することがあってはならない。ちなみに、この句を「賤人の言」と訓むのは、古注本の江戸時代の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『素蹟』から始まって、近代を経て現代の延原『平訳 寒山詩』、訓読・和訳（八十ページ）、久須本『寒山拾得（上）』、訓読・和訳（二八一ページ）などに至るまで、ほとんど例外がない。

【58】「采」は、かかずらう、相手にするの意。項楚『寒山詩注』、【注釈】【四】が「采…同『採』・『採』・『睬』・理睬。」とする（二七〇ページ）のがよい。入矢『寒山』は「採と同じ」と注して「取り上げる」と訳す（二十九ページ）が、不適當。

【59】「乞狗」は、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』は、いずれも「狗に乞う」と読んでいた。その後、近代に入っても、これを継承する解釈ばかりであったと言ってよい。これに対して入矢『寒山』が異を唱え、「こじき犬」と訳して（二十九～三十ページ）以来、その影響を受けて、入谷・松村『寒山詩』、訓読・和訳（二三九～一四〇ページ）、久須本『寒山拾得（上）』、和訳・注（一八一～一八二ページ）などがこれに従った。しかし不適當。項楚『寒山詩注』、【注釈】【六】が説くように、「乞」は去声で読む場合は「与える」という意味である。

【60】入矢『寒山』、訓読・和訳、三十～三十一ページ。その他、古注本以来、「見」「逢」を受身の助辞とする見解の影響を受けた解釈としては、若生『寒山詩講義』、経文・訓読（一五五ページ）、釈清潭『寒山詩新釈』、経文（一五五ページ）、渡邊『寒山詩講話』、経文・〔訓読〕（二六四～二六五ページ）、太田『寒山詩』、脚注（一三三ページ）、延原『平訳 寒山詩』、註（二二～一一三ページ）、松原泰道『青春漂泊 寒山詩の世界をあるく』、「姓は貧・名は窮」（一七三ページ）、久須本『寒山拾得（上）』、訓読・和訳（二五一～二五二ページ）、などがある。

【61】項楚『寒山詩注』、本詩（一四八）、【注釈】（三三）、三七三ページ。また、項楚の「聞道愁難遣」（〇三三）の【注釈】（三三）（九十一～九十二ページ）を参照。

【62】入谷・松村『寒山詩』、訓読・和訳・注、二二〇～二二二ページ。

【63】「何等色」は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』以来、「何等の色」と読んでおり、現代に至るまでこれが踏襲されており、例外がないようである。しかし、項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」の唱えるように、「何の等色」と読み「等色」は「種類」の意とするのがよい。項楚は、そのような「等色」の用例を古典文献からいくつか集めている（三七四ページ）。

【64】筆者がここに言う「精神的な飢餓感」のその先に、寒山子における仏教（禅宗）の必然的な定立を見ようとする解釈が、当然のことながら存在する。たとえば、渡邊『寒山詩講話』、講話、二六五～二六七ページ。しかし、『寒山詩』は狭い仏教（禅宗）の観点からのみ翫賞すべきではなく、寒山子の当時有していたより広い可能性を追求したいと考える者である。

【65】第一句の「貧しくして復た病む」については、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』などが『莊子』讓王篇を踏まえることを指摘することは、すでに上述した。その内、釈交易『管解』は、さらに『事文類聚別集』巻二十九の顔延年「庭誥」に次のようにあるのを引く。

諺曰、富則盛、貧則病矣。貧之爲病也、不唯形色粗麤、或亦神心沮廢。豈但交友疏棄、必有家人誣讓。

諺に曰わく、富めば則ち盛んに、貧しければ則ち病む。貧の病い為るや、唯だ形色の粗麤なるのみならず、或いは亦た神心も沮廢す。豈に但だ交友疏棄するのみならんや、必ず家人も誣讓すること有り。

本詩（一七四）の第二句「人と為りて友親を絶てり」の内容を考慮するならば、寒山子はむしろ顔延年「庭誥」を踏まえていると言えるのではなからうか。

【66】頤聯の第四句を理解するために『後漢書』独行伝列（范冉伝）を引用したのは、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索賸』に由来するが、釈虎円『首書』が最も詳細である。その後、現代に至るまでこれを継承している。なお、項楚『寒山詩注』、【注釈】（三三）に若干の補足がある（四六二ページ）。

【67】入矢『寒山』、注、三十二ページ。

【68】入谷・松村『寒山詩』、注、二四二ページ。

【69】起聯第二句の「生まれながら獣魚と殊なり」は、入谷・松村『寒山詩』は「その男は生来、獣や魚の肉とは縁がないのだ。」と訳す（一六八ページ）が、誤訳である。つとに釈虎円『首書』・釈交易『管解』が指摘していたことであるが、『孔子家語』執轡篇の言うとおり、人間は万物の霊長であるという趣旨。古注本の解釈がおかしくなるのは、白隠『闡提紀聞』が「生は獣魚の殊に将ふ」と訓みはじめてからのことで、その悪しき影響は、若生『寒山詩講義』、訓読・講義（一三二ページ）にも及んだ。この悪影響から脱したのは、釈清潭『寒山詩新釈』、【句釈】（一三〇ページ）が始めてであるらしく、その後は、渡邊『寒山詩講話』、【訓読】・和訳（一九九ページ）、久須本『寒山拾得（上）』、訓読・和訳（二二〇ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二二）（三〇五～三〇六ページ）などが、釈虎円『首書』・釈交易『管解』の正解にもどっている。

【70】尾聯第八句の「麤」は、大鼎宗允『索賸』が「麤、麦皮也。」（麤は、麦の皮なり。）とするのでよい。

項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」によれば、『説文解字』麥部に「麩、小麦屑皮也。」（麩は、小麦の屑皮なり。）とあり、本詩（一一六）に「并帶五升麩」と詠うのは、貧しくして食糧がないために、麦麩をもつて飢えを充たすことを言う趣旨である（三〇七ページ）。

【71】領聯第三句・第四句の「長（常）に磨石の下に存り、時に路邊の隅に哭す。」は、貧しいために定住の住居がなく、常に石臼の下をねぐらとするが、そればかりか、時には路傍の片隅で寝泊まりすることもある、ということ。第三句の趣旨は、項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」も同じように解釈しており、若干の考証を行つて（三〇六ページ）有益である。第四句の趣旨については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「四」は、『論衡』逢遇篇を引用した上で、「寒山詩『時哭路邊隅』言不遇之悲也。」とする（三〇六ページ）が、そうではあるまい。ちなみに、尾聯第七句の「一束の草」も、寝るための道具としてのそれであり、住居に関わることである（後文を参照）。

【72】第七句の「唯だ一束の草を齎う」を含んだ、主人公の極貧ぶりの内容は、本文に記したとおり、孫晨の故事を踏まえているには違いない。しかしながら、これらは単に古典文献を引用して作品を飾り立てる文学的な修辭に終わるものではない。それどころか、直接、寒山子の身の上に起こつて、その生を苦しめている実事と捉えなければならぬ。その意味において、第一句の「大いに飢寒の客有り」は、寒山子自身を指している（久須本『寒山拾得（上）』、解説、二二一ページを参照）。

【73】入矢『寒山』、和訳、八十三ページ。

【74】入谷・松村『寒山詩』、和訳、二二五ページ。

【75】「社に坐す」は、入谷・松村『寒山詩』、注の「月決めて社の世話役をする『月直』（月当番）に当たること」に従つた（二二五ページ）。項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」は、「坐社…出席社日宴会。」として長い考証を加えているが、「坐社」という語の用例を一つも挙げていない（三九八～三九九ページ）。

【76】ほぼ同じ方向で解釈する者としては、たとえば、渡邊『寒山詩講話』、講話（二八七ページ）、太田『寒山詩』脚注（二二〇ページ）、延原『平訳 寒山詩』、和訳・註（二一九ページ）、及び久須本『寒山拾得（上）』、解説（二六六ページ）などがある。

【77】ちなみに、『寒山詩集』の二六九「寄語食肉漢」の第七句に「老鼠入飯瓮、雖飽難出頭。」（老鼠 飯瓮に入れば、飽くと雖も出頭し難し。）とある。この句の「老鼠」であれば、詩趣の上から判断して、煩惱の比喻とすることに全然問題はないと考えられる。ただし、これは曹山本寂による第三次編纂の時に収集された詩である。

【78】入矢『寒山』、和訳、三十三ページ。

【79】入谷・松村『寒山詩』、和訳、二二五ページ。

【80】たとえば、渡邊『寒山詩講話』、講話は、白隠『闡提紀聞』の「評曰」を引いて、「その真趣旨は、人生も亦露の如く電の如く、瞬時にして消散して了ふ果敢ないものだ」と云ふことを詠じたものぢや。」とし（六十八ページ）、また久須本『寒山拾得（上）』、解説も、白隠禪師を引いて、「この詩にも無常觀が現れている。東笑西笑して物の多寡などを論ずることは、人生のくだらぬ戯れで、いつかは笑う者も笑われる者も共にその跡を絶ってしまうのだ。」としている（二〇一ページ）。

【81】入谷・松村『寒山詩』は、第五句・第六句を「渠は我れの後に在るを笑い、我れは渠の前に在るをわらう。」と訓み下し、「彼女は私がおくれを取ったことを笑い、私は彼女が先に立ったことを笑う。」と和訳する（六十四～六十五ページ）。しかし、特に第六句の意味が疎通せず、適当とは思われない。

【82】項楚『寒山詩注』、「楚按」（九十九～一〇〇ページ）は、本詩（〇三六）と『王梵志詩』の二九三「吾家昔富有」とを直接対読すべしとするが、両者の間に相当の相異があるので、『王梵志詩』、「吾家昔富有」（二九三）がそのまま役にたつわけではない。

【83】項楚『寒山詩注』、【注釈】(三)は、「東辺」は富のシンボル、「西辺」は貧のシンボルとするが、これに従う(九十九ページ)。

【84】第七句・第八句の大意は、釈清潭『寒山詩新釈』、「句釈」が、「この句の意味は相互に笑の前後を争ふなんぞは、無益の穿義であると結を取る」(四十九ページ)とするのでよく、延原『平訳 寒山詩』、和訳(四十一ページ)、項楚『寒山詩注』、【注釈】(三)(九十九ページ)もこれに近い。この部分に「無常観」や仏教(禪宗)的な理屈を牽強付会する必要はない。

【85】項楚『寒山詩注』、【注釈】(一)、一一九ページ。

【86】項楚『寒山詩注』、【注釈】(二)・(三)、一一九～一二〇ページ。

【87】『寒山詩集』の中に、女性の若いころの美貌がやがて老醜に変わることを指摘して、このことをもって注意をうながす(また時には仏道への帰依を勧める)詩は、相当に多い。たとえば、〇一三「玉堂掛珠簾」、〇一四「城中蛾眉女」、〇四二「瓊瓊盧家女」、〇六二「羣女戲夕陽」、一六八「儂家暫下山」、二九四「花上黃鸝子」、三〇〇「君看葉裏花」、等々。しかし、項楚が本詩において解釈・主張するように、この変化の故に人々から冷笑・蔑視されることを詠う詩は、まったく存在していない。

【88】大鼎宗允『索蹟』はこの前後を、「世所謂美好、則飾而已矣。容色老少無異、爲一裾所下視、在於末座而喫餘殘。」(世の所謂ゆる美好は、則ち飾りなるのみ。容色・老少は異なる無きも、一裾の爲めに下視せられて、末座に在って余残を喫らう。)と解釈する。項楚よりも正確な点があり、十分に参照することができる。なお、「惡衣」は、項楚『寒山詩注』、【注釈】(四)が、「惡衣…粗劣之衣。」とするとおりであり、その考証も参照される(一二〇ページ)。「殘木癒」は、残りものの揚げパン。項楚『寒山詩注』、【注釈】(五)に、若干の考証がある(一二〇ページ)。

【89】この「惡衣」に関して、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』は、『大智度論』卷十四に鬬賓三藏比丘の修道の故事を引用して解釈するが、これを現実生活上の生々しい、貧困の問題として受け止めない傾向が感じられる。(注【88】所引の大鼎宗允『索蹟』も同様。)言い換えれば、寒山子の本来の意図に比べて、抽象化・類型化した物質的世界のことと見過ぎているように感じられるのである。

ちなみに、本詩(〇四三)と同工異曲の作品が『寒山詩集』の一〇四「富兒會高堂」にある。

富兒會高堂、
富兒(金持ちが) 高堂(高く築いた大座敷)に会し(集まり)、
華燈何煒煌。
華灯(色とりどりの灯火) 何ぞ煒煌たる(光りきらめくさま)。

此時無燭者、
此時時燭無き者(貧困のため、灯火を持たずに仕事をする者が)、
心願處其傍。
心に其の傍らに(灯火の近くに) 処らんと(居たいと) 願えり。
不意遭排遣、
意わざりき(思いもよらず) 排遣に遭い(金持ちから排除され)、
還歸暗處藏。
還た暗處(暗い場所)に帰って蔵れん(身を藏さねばならぬ)とは。
益人明詎損、
人(人数)を益すも明るさは詎ぞ損せん(決して減りはしないのに)、
頓訝惜餘光。
頓に訝る余光を惜しむ(余りの光を惜しんで貧者を排除すること)を。

本詩の出典は、『列女伝』卷六辯通伝の「齊女徐吾」である(釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』による)。「燭の無い」貧困の女性が、金持ちから排除されて差別的な取り扱いを受ける、という嘆きを詠う詩である。その他の考証や注解は、一切省略に従う。

【90】たとえば、若生『寒山詩講義』、講義(二五七ページ)、釈清潭『寒山詩新釈』、新釈(二五七ページ)、渡邊『寒山詩講話』、講話(二七一～二七四ページ)、松原泰道『青春漂泊 寒山詩の世界をあるく』、「世の中はかわりばんこである」(二二八～二三二ページ)、久須本『寒山拾得(上)』、解説(二五六ページ)、等々。

【91】たとえば、釈清潭『寒山詩新釈』、「句釈」(一四〇ページ)、渡邊『寒山詩講話』、講話(二一五～二一六ページ)、及び久須本『寒山拾得(上)』、和訳・解説(二一七～二一八ページ)、等々。

【92】項楚『寒山詩注』、【注釈】「一」は、「新穀しんこく尚なほ未いまだ熟じやくせざるに、旧穀きゆうこく今いま已いに無し。」について、「謂青黄不接之時也。」として、若干の考証を加えている（三二九ページ）。

【93】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」、四八一ページ。

【94】たとえば、三聯書店『漢語大詞典』などを参照。ここでは、顔つきがどんよりと鈍いさま。

【95】項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」、四八一ページ。なお、『新唐書』車服志をも参照。

【96】第八句の解釈には、項楚『寒山詩注』、【注釈】「八」を参照した（四八二ページ）。

【97】『寒山詩集』の二五四「二儀既開闢」は、

二儀既開闢、二儀にぎ（天と地が）既に開闢かいびやくして（二つに分かれて以来）、

人乃居其中。

人は乃すなわち（かくして）其の中に居り（中間にいることとなった）。

迷汝即吐霧、

汝なんじを（天がおまえを）迷わすには即すなわち霧を吐き（霧を起こすし）、

醒汝即吹風。

汝なんじを醒さます（目覚めさせる）には即すなわち風を吹く（風を吹かせる）。

惜汝即富貴、

汝なんじを惜いとしまんとすれば（可愛がろうとする時には）即すなわち富貴ふうきにし、

奪汝即貧窮。

汝なんじより奪うばわんとすれば（減らそうとする時には）即すなわち貧窮ひんきやうにす。

碌碌羣漢子、

碌碌たる（世人の後に従うだけの）群漢子（多くの男ども）よ、

萬事由天公。

萬事（この世のすべて）は天公（天帝）に由る（によって決まるのだ）。

という内容である。「二儀既開闢」（二五四）の、「二儀」つまり天地が「汝」という「人」を「富貴」や「貧窮」にするという思想は、本詩（二二四）の第一句・第二句「死生は元と命有り、富貴は本と天に由る。」とまったく同じ（注【98】を参照）。また、「二儀既開闢」（二五四）の第八句「万事は天公に由る」も、伝統的な儒教のオーソドックスな見解の繰り返しである。そして、この「天命」思想は、春秋・戦国・秦漢以後の儒教だけが主張した思想ではなく、また戦国以後の老荘などの道家もほぼ同じ思想を唱えるようになっていた。早い時期の『寒山詩集』（主に第一次編纂または第二次編纂にかかるもの）には、この「二儀既開闢」（二五四）のように、「富貴」「貧賤」の問題に関して「天命」思想を唱える詩が、寒山子の作として収められている。これは、春秋・戦国・隋・初唐の長い儒教・老荘の伝統であったから、寒山子としては特に違和感はなく、自然にそれに従ったまでであろう。ところが、後の時期（第二次編纂または第三次編纂にかかるもの）になると、本詩（二二四）のように、同じ「富貴」「貧賤」の問題に関して、寒山子は「天命」思想を投げ捨ててしまうことを提唱する。その根本的な原因・理由は、自分の「短命」「無銭」の苦しみ悩みを、この「天命」思想で解決できないというリアリズムにあるが、それだけでなく、六朝以来、宿命論への傾斜を強めてきた「天命」思想を嫌う傾向が、寒山子の胸中に生じていたためではないか、と考えられる。（ちなみに、一九二「昨見河邊樹」の「霜凋萎疏葉、波衝枯朽根。生處當如此、何用怨乾坤。」（霜は萎い疏そせる葉を凋しぼませ、波は枯朽こきゆうせる根を衝つく。生くる処ところに此この如ごとくなるべし、何ぞ乾坤を怨むを用いん。）にも、本詩とほぼ同じ趣旨がこめられており、それが「天命」思想への批判に他ならない。）このことと関連して、「二儀既開闢」（二五四）を寒山子の作ではなく、「無頼杜撰の賤人」の偽作であると疑った者がいる。白隠『闡提紀聞』である。その後も、大鼎宗允『索蹟』が本詩の頭注で白隠を厳しく批判するなど、種々の議論が生じている。

ちなみに、第七句の「碌碌」という語は、釈虎円『首書』が頭注で指摘するように、『史記』平原君列伝の毛遂の言葉に、「公等録録、所謂因人成事者也。」（公等は録録として、所謂ゆる人に因って事を成す者なり。）とある「録録」の仮借字である。『史記索隱』は、「音禄なり。按ずるに、録は、借字なるのみ。又た『説文』に云わく、『録録は、随従の貌なり。』と。」とする。これによって解釈すれば、「碌碌」とは、群漢子が「人に因って事を成す」、つまり世人（または上位者）に随従して仕事を行うさま、である。そして、「碌碌」を含む第七句の以上のような解釈は、次の第八句「万事は天公に由る」によって、整合的で円満な落着を見て終わる。

——「人に因る」のでは不可であって「天公に由る」べきである、と。入矢『寒山』が「○碌碌 ころころと

した石くれの形容。」と注し（八十六ページ）、入谷・松村『寒山詩』、和訳（三四八ページ）や久須本『寒山拾得（下）』、注（一三二ページ）などがこれを踏襲したり、また、項楚『寒山詩注』、【注釈】「四」が「碌碌…劳苦貌。」とする（六七二ページ）のは、いずれも不適當。

【98】筆者は、頸聯第五句の「聡明は好く短命なり」は、『論語』雍也篇・先進篇に登場する孔子の弟子で、短命であった顔回を指す可能性があると考える。雍也篇には、「孔子對曰、『有顔回者、好學。……不幸短命死矣。』（孔子對えて曰わく、「顔回なる者有り、學を好めり。……不幸短命にして死せり。」と。）とある（先進篇もほぼ同文）。梁の皇侃（四八八～五四五年）『論語義疏』雍也篇の当該章は、これを「天命」思想によって解釈するが、寒山子は本詩の第五句において、顔回が「短命」であったのは「天命」によるのではなく、それよりも彼が「聡明」だったからだという意味づけている、ことは明らかである。ちなみに、北宋の邢昺（九三二～一〇一〇年）『論語正義』は雍也篇・先進篇ともに「天命」思想の解釈を取っていない。

【99】たとえば、若生『寒山詩講義』、講義（一四二～一四三ページ）、渡邊『寒山詩講話』、講話（二二六～二二八ページ）、及び久須本『寒山拾得（上）』、解説（二二一ページ）、など。

【100】この出典は、つとに古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘していた。なお、項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」に、若干の考証がある（四七七～四七八ページ）。

【101】これらの出典も、すでに釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘している。なお、釈交易『管解』は応奉の「書を読めば」五行並びに下る」の例だけでなく、『事類別集』卷一所載の北齊の邢邵の「（方めて経史を尋ねて）五行俱に下る」の例をも挙げている。さらに、項楚『寒山詩注』【注釈】「四」は、「五行俱に下る」の例を古典文献から拾っている。

【102】これらの出典も上の諸【注】と同様で、すでに釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘しており、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』は『祖庭事苑』卷三にある詳細な故事を引用・言及している。

【103】この出典についても、すでに釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が触れている。

【104】この王衍の故事についても、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘している。その後は、項楚『寒山詩注』、【注釈】「七」が、資料の補遺を行っている（四七九ページ）。

【105】中国現代の項楚『寒山詩注』も、本詩（一八七）の構成に関する見解をまったく述べておらず、遺憾なことに不明のままである。

【106】釈清潭『寒山詩新釈』、新釈（二七〇ページ）、及び太田『寒山詩』、訓読・脚注（一四二ページ）。

【107】渡邊『寒山詩講話』、【訓読】・講話（三二九～三三〇ページ）、及び延原『平訳 寒山詩』、訓読・和訳（一四〇～一四一ページ）。

【108】入矢『寒山』、訓読・注・和訳（七十～七十二ページ）。入矢は、第七句・第八句を、そこでわたしは言ってやった、どうかあなたは相変わらず今みたいに、なにごとく金かねが緊要とお考えになるがよろうと。

と和訳した後に、

そのような人には、わたしの詩は分りようもないのだ。

のように、その趣意を追加・補足している。寒山子の無銭の嘆きを理解できないだけでなく、それを詠う詩を非難する側に立って解釈する。これでは従来の偏見を持って『寒山詩』に対していた仏者・禅徒と、あまり相異のない、狭小な世界に陥ってしまうのではなからうか（入矢『寒山』、和訳、七十二ページ）。久須本『寒山拾得（下）』、訓読・和訳・注・解説も、客の難言と寒山子の応言との構成は、入矢『寒山』に追隨する（三十四～三十五ページ）が、それだけでなく第七句・第八句の趣意についても入矢『寒山』を模倣している（三十五ページ）。

【109】入谷・松村『寒山詩』、訓読・和訳・注（二五九～二六一ページ）、及び松原泰道『青春漂泊 寒山詩

の世界をあるく」、「隠れた金言」、訓読・和訳（二五六～二五八ページ）。

【110】「鞅掌」の解釈において、『毛詩』小雅、北山篇などを引用して考証するのは、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』に始まる。その後、入谷・松村『寒山詩』、注（六十六ページ）は「なりふりかまわず金もうけに忙しい姿を形容するのである」としたが、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）が「鞅掌…事務繁忙。」とする（二〇〇ページ）のに従う。

【111】『尚書』大禹謨篇の「祗承」の用例は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘する。項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）がこれを引用しないのは、偽古文を嫌ったためであろうが、他に新たな用例を収集して考証を加えている（二〇一ページ）。

【112】「赫赤」については、入谷・松村『寒山詩』、注（六十六ページ）。なお、項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）にもすぐれた考証がある（二〇一ページ）。

【113】「人に斗升を貸さず」の典拠として、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』は、いずれも『後漢書』王符列伝のこの文章を指摘・引用する。

【114】「鉤距」の典拠として『漢書』趙広漢伝を指摘・引用するのは、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』いずれも同じ。

【115】「多智・計較、日鉤距。」は、釈虎円『首書』・白隠『闡提紀聞』に見える言葉。出典は未詳。

【116】項楚『寒山詩注』、【注釈】（五）、一〇四ページ、及び入谷・松村『寒山詩』、和訳、六十五ページを参照。

【117】『三国志』虞翻伝の虞翻の「青蠅の弔客」という言葉は、〇〇八「莊子説送終」の注釈の中で、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘・引用している。

【118】『晋書』陶侃列伝の「二客弔來」が「雙鶴」だったという故事は、〇〇八「莊子説送終」の注釈中で、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘・引用している。

【119】拙著『莊子』（上）全訳注（二〇一四年）、応帝王 第七、【注釈】、五一七ページを参照。なお、清代の陸樹芝『莊子雪』、応帝王第七、注に「按、渾沌喻未漓之天真、七竅喻七情、七情開而天真喪失矣。」（按ずるに、渾沌は未だ漓からざるの天真を喻え、七竅は七情を喻う。七情開けば天真喪わる。）とある。

【120】『莊子』応帝王篇では、南海之帝儵と北海之帝忽の二人が共同で、中央之帝混沌のために「七竅」（二陰を除く）を開けたという物語になっている。

【121】曹植の樂府歌の徵引は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が行っており、その後項楚『寒山詩注』、

【注釈】（三）による若干の補足がある（一九四ページ）。

【122】「聚頭」の意味については、項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、一九四ページを参照。

【123】「亡命」の語義の解明に、『史記』張耳列伝・その諸注、あるいは『漢書』張耳伝・その顔師古注を引用するのは、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』である。なお、『史記』張耳列伝と『漢書』張耳伝との間に内容の相異はない。

【124】入矢『寒山』、注、一八六ページ、入谷・松村『寒山詩』、注、一〇八～一〇九ページ、久須本『寒山拾得（上）』、注、一四七ページ、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、一九四ページ。

【125】日本の近代以降の解釈の中では、若生『寒山詩講義』、講義が、「亡命」を「夜遁」と解釈してる（九十四ページ）。

【126】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、三六七～三六八ページ。

【127】入谷・松村『寒山詩』、注、二〇八ページ。なお、「古詩十九首」之十五は、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）も引用する。これらの嚆矢をなすものは、釈交易『管解』であった。

【128】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、三六七ページ。

【129】『尚書』周書、泰誓篇に「時哉弗可失」の句があることは、釈交易『管解』が指摘・引用している。近年の研究の中で、入矢『寒山』注、八十三～八十四ページ及び久須本『寒山拾得（上）』注、二四九ページは、「泰誓」篇を「泰誓」篇に誤る。この誤りの源は白隱『闡提紀聞』に胚胎しているらしい。入谷・松村『寒山詩』注、二〇八ページ及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、三六八ページは、正しく「泰誓」篇に作るが、後二者も享樂・快樂の時を失うべからず、という解釈である。

【130】項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）、三六八ページ及び【注釈】（四）、三六八～三六九ページ。

【131】入矢『寒山』注、八十四ページ、入谷・松村『寒山詩』注、二〇八ページ、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、三六八ページ。

【132】本詩第三句・第四句の「一百年」「三万日」という言葉を用いて、人生が短いことを述べる文章は、戦国時代以来の中国古典に多く現れる。項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）・（四）が、そのような文章例を豊富に列挙している（三六八～三六九ページ）。『抱朴子内篇』勸求篇も項楚の引用した資料である。しかし、項楚はこれらの「一百年」「三万日」の相互に異なる意味づけを分析していない。

【133】第五句の「世に寄^よすることは須臾^{これしゆゆ}なり」の微引については、入谷・松村『寒山詩』注、二〇八ページ及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（五）、三六九～三七〇ページを参照した。

【134】入矢『寒山』注、八十四ページ、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（六）、三七〇ページ。

【135】入矢『寒山』注、八十四ページ。

【136】入谷・松村『寒山詩』注、二〇八ページ、久須本『寒山拾得（上）』和訳、二四九ページ、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（七）、三七〇ページ。

【137】なお、上引のように、入矢が「ここは必ずしも親の死のことに限定せず、一般に死の悲しみの痛ましさを喪親を以て代表させたとしてよい。」とするのも、『孝経』という經典の性質から言って、到底成り立ちえない主張であると思われる（『孝経』第十八章の引用文を参照）。

【138】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、一五四ページ。

【139】『仏説無量寿経』卷下の引用は、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）による（一五四～一五五ページ）。

【140】本詩（〇五七）の第四句の解釈する上で、二四三「上人心猛利」の「頑皮最難裂」の句を参照すべしと唱えたのは、釈交易『管解』である。また、釈交易『管解』は、玄覺大師「永嘉証道歌」の「深嗟懵懂頑皮粗」（深く懵懂^{ぼうちう}たる頑皮^{がんぴ}の粗^{ひも}を嗟^{なげ}く）をも引用する。

【141】第四句の「頑皮」など関する若干の補足的考証を、項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）が行っている（一五五ページ）。

【142】「当頭」の考証については、項楚『寒山詩注』、【注釈】（五）、一五六ページ。

【143】項楚『寒山詩注』、【注釈】（六）（一五六ページ）を参照。

【144】項楚『寒山詩注』、【注釈】（六）、一五六～一五七ページ。

【145】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）は、古典文献中から「措大」の用例を多く集めており（三一四～三一六ページ）、参照に価する。

【146】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、三一六～三一七ページ。項楚の引く『太平広記』卷一七八「放榜」によれば、元和六年（八一年）にある事件が起こったために、それ以後、正しい結果を求めて受験生が礼部南院に出向くようになったというこらし。とするならば、本詩は元和六年（八一年）以後の、第二次編纂に係る作品ということになる。なお、釈清潭『寒山詩新釈』、【句釈】（一三四ページ）及び渡邊『寒山詩講話』講話（二〇六ページ）は、「南院」を寒山（天台山）の寺と誤解している。

【147】「青蛭」については、つとに古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』が『搜神記』を引用して論いていた。また、項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）によれば、この話は『淮南万畢術』（前漢の淮

南王劉安に仮託した書」が初出である(三一七ページ)。

【148】「黄卷」については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」の優れた考証がある(三一七～三二八ページ)。古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』は、「黄絹」のままで曹操と楊脩の故事(『世說新語』捷悟篇)によって解釈している。その後、渡邊『寒山詩講話』、講話(二〇六ページ)、太田『寒山詩』、脚注、(九十四ページ)、延原『平訳 寒山詩』、註(九十四ページ)も、これを踏襲した。しかしこれは無理な解釈であって、「黄絹」では通じがたい。

【149】渡邊『寒山詩講話』、講話(二〇六～二〇七ページ)、及び延原『平訳 寒山詩』、註(九十四ページ)。【150】「書判」については、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が、典拠を異にするものの唐代の選挙制度の用語であることを指摘している。本文では、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」に従って、『新唐書』選挙志下を引用した(二九八ページ)。

【151】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」、二九八ページ。

【152】入矢『寒山』、注、九十六ページ。項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」に若干の資料補遺がある(二九九ページ)。

【153】第四句の「垢を洗って瘡癥を覓めらる」が『後漢書』趙壹伝を典拠にすることは、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がすでに指摘している。その後、項楚『寒山詩注』、【注釈】「四」にさらなる探求がある(二九九ページ)。

【154】項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」、二九九ページ。尾聯第七句・第八句の「盲兒雀の目を射るに、偶々中たるも亦た難きに非ず。」を読んでみると、寒山子は、この学生が今冬の科挙において合格する可能性はほとんどない、と見ている。可能性がほとんどないのが「天命」であり、しかしゼロではないのが(偶然ではなく)人為(的な努力の結果)なのである。

【155】ちなみに、『新唐書』選挙志下によれば、唐代の科挙は冬期に行われるのが例であったという。項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」、三〇〇ページ。

【156】第七句の参照資料として『帝王世紀』を挙げるのは、釈交易『管解』だけでなく、白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』も同じ。

【157】第七句・第八句の趣旨については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「七」は「寒山子云『盲兒射雀目』、則命中可能性之微弱、亦可知矣。」とし、「八」は「偶中…碰巧命中、這裏比喻選事獲捷。」とする(三〇〇ページ)。表面上の表現はともかくとして、項楚は、「盲兒雀の目を射る」可能性をゼロと見積もり、貧困学生が科挙に合格する可能性をゼロと見積もっているのである。その背景には、項楚の第五句「天命」に対する誤解がある。古注本の釈交易『管解』は、

此篇意謂、身言書判、非弱者有不得官。譬之羿不能中也。又身言書判、非強者有時得官。比之盲偶能中也。豈非關天命耶。

此の篇の意は謂えらく、身・言・書・判の、弱者に非ざるも官を得ざること有り。之を譬うれば羿も中つる能わざることなり。又た身・言・書・判の、強者に非ざるも時に官を得ること有り。之を比うれば盲も偶々能く中つることなり。豈に天命に関わるに非ざらんや。

のように意味づけており、「天命」思想から脱する可能性を少しは増加させたとと言えるかもしれない。

筆者の考えは、すでに本文において何度か述べてとおりであるが、ここで唐代思想史上重要と思われるな点を繰り返しておく。『寒山詩集』の次の三詩を並べてみよう。二五四「二儀既開闢」の「二儀既に開闢して、人は乃ち其の中に居り。碌碌たる群漢子よ、万事は天公に由る。」、本詩一二三「書判全非弱」の「必ずや天命に関わらんも、今冬更に試み看よ。盲兒雀の目を射るに、偶々中たるも亦た難きに非ず。」、及び二三四「死生元有命」の「死生は元と命有り、富貴は本と天に由る。……鈍物は財宝豊かに、醒醒の漢は錢無し。」であ

る。これらはいずれも「天公・天命」が「万事・科擧の可否・死生・富貴」などを決定していると見る「天命」思想を詠っている。すなわち、「二儀既開闢」（二五四）は、従来の伝統的な儒教のオーソドックス（正統的）な見解を繰り返して、これを一〇〇パーセントそのまま墨守しているけれども、しかし本詩「書判全非弱」（二一三）になると、圧倒的に科擧の可否や貧富を支配する「天命」の中に「人為」（人間の努力）の可能性を信ずる萌芽がわずかに芽吹きはじめ、「死生元有命」（二二四）では、自分の「短命」「無銭」の苦しみ悩みを、この「天命」思想では解決できないというリアリズムに立脚しつつ「天命」を投げ捨ててしまうことを提唱する。——「天命」と「人為」とを関係づける新たな理論の構築が必要となる思想史が、今まさに進行中なのであった。

【158】こうした構成は、『寒山詩集』中では比較的多く見られるものである。しかし、前半の第三句に「明朝」、第四句に「今日」、後半の第五句に「月」、第六句に「年」という言葉が意識的に配置されて、前半の伝統的古典的な「愁い」の世界と後半の現実的現代的な「愁い」の社会とが、バラバラな問題に分裂しないよう工夫されているように感じられる。

【159】「席帽」「蓆帽」の出典が『事物起源』にあることは、すでに釈虎円『首書』・釈交易『管解』が指摘している。

【160】この件については、項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）（九十二ページ）を参照。

【161】項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、九十三ページ。なお、本詩（〇三三）のこの個所の分析は、資料の方面で項楚に多くを負っている。

【162】項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）の後の解説、九十三～九十四ページ。

【163】ちなみに、白隠『闡提紀聞』、「評曰」は、本詩の「愁い」を、「菩薩」の衆生を利他・済度しようとする「大慈悲」のことだと解釈する。この点では、本文に挙げた中国の諸語録とは外貌は異なるが、しかし、本来そうした内容を持たない本詩を、無理に仏教（禪宗）化してしまう点では違いない。その後、若生『寒山詩講義』、講義（五十二～五十三ページ）、渡邊『寒山詩講話』、講話（六十三～六十四ページ）、などが白隠『闡提紀聞』を襲っている。

【164】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、二九二ページ。ただし、張紘の例を調べてみると、『三国志』呉志、張紘伝に張紘が「経を帯びて鋤し」たことは、現れない。

【165】入矢『寒山』、和訳（二十八ページ）。その影響は、入谷・松村『寒山詩』、和訳・注（一五六～一五七ページ）、松原『青春漂泊 寒山詩の世界をあらく』、「轍の中の魚」（三十一～三十五ページ）、久須本『寒山拾得（上）』、和訳・注・解説（一九八～一九九ページ）などにも及んでいる。

【166】ちなみに、第一句・第二句の「少小わきより経けいを帯びて鋤たがやし、本もと兄あにと共に居おり。」を、大鼎宗允『索蹟』は、「書を帯びて鋤くは志は出身に在り、兄弟和合して以て其の業を助く。」と注している。

【167】項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）、二九三ページ。なお、項楚は、本【注釈】（三）において本詩（一一）の趣旨を、富貴・貧賤の変遷に伴う人情の（仏教的な）無常観を詠ったものと誤解している（二九三ページ）ので、読者におかれては注意されたい。

【168】入矢『寒山』、注、二十八ページ。入谷・松村『寒山詩』、和訳・注（一五六～一五七ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）（二九三ページ）も大同小異である。

【169】『寒山詩集』には一三〇「鳥弄情不堪」のように、寒山子が始めて家を出て天台山（寒山）に隠棲した時のことを思い出して詠う詩もあり、また、一三四「昨夜夢還家」のように、久しぶりに故郷の家に帰って機織り中の妻と再会する夢を見る自分を描く詩もあり、さらに、〇四九「一向寒山坐」のように、寒山に隠棲して以来、三十年ぶりに肉親・友人を訪ねてみると大半は亡くなったことを嘆く詩もある。これらは、寒山子と家庭・家族との関係を示す重要な資料の一部分であるが、十分参考にするに価する。

【170】入矢『寒山』、和訳（二十八ページ）、及び入谷・松村『寒山詩』、和訳（一五六ページ）。

【171】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、一〇五〜一〇六ページ。

【172】入谷・松村『寒山詩』、注、六十七〜六十八ページ。なお、第三句については項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、一〇六ページを参照。また、第四句については項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）、一〇六〜一〇七ページを参照。

【173】第六句については、項楚『寒山詩注』、【注釈】（五）に若干の考証がある（一〇七ページ）。

【174】項楚『寒山詩注』、【注釈】（六）、一〇七ページ。

【175】『拾得詩』拾二六「少年學書劍」の尾聯第七句の「朱紱」は、底本は「未聘」に作る。項楚『寒山詩注』、【注釈】（六）は、「未聘」のままで意味を通じさせようとするが、うまく通じない（八八〇ページ）。宮内庁本・正中本・高麗本・四庫全書本が「朱紱」に作るのに従って、改めるのがよいと思う。

【176】「張公」が『史記』張儀列伝の「張儀」であると同定したのは、釈虎円『首書』である。その後は、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）がこれを襲っている（三三一ページ）。この説に従うべきである。釈交易『管解』以降になると、『史記』貨殖列伝に見える、「漿を売る」張氏や「馬医」の張里に充てる見解（白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』など）が増えてくるが、「張公」という尊称から判断して、当然「張儀」でなければならぬ。

【177】「轆軻」の意味の考証に使用した『正字通』は明代の書であるが、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』は『字彙』によってほぼ同じ結論に達していた。また、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）（三三一ページ）を参照。

【178】「古詩十九首」之四の「轆軻」と李善注は、すでに釈交易『管解』が引用していた。

【179】入谷・松村『寒山詩』、注、一七七ページ。なお、入谷・松村『寒山詩』、注の紹介したものと類似する説を、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が『廣韻』の注を引いて唱えていた。

【180】ちなみに、焦循『孟子正義』巻一「孟子題辭」も、王応麟『困学紀聞』の見方を正確に復元しているが、入谷・松村『寒山詩』とは正反対の見解である。

【181】侏儒と東方朔の俸禄をめぐる官吏の「飽飢」の話柄が、唐代の一時期に詩のテーマになっていたことについては、項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）（三三二ページ）を参照。

【182】第七句と第八句の「巴歌」と「白雪」については、項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）にさらに若干の考証の追加がある（三三二〜三三三ページ）。

第四節 『寒山詩集』に現れた社会批判の詩

本章の第三節では、『寒山詩集』に現れた貧窮を詠う詩を取り上げて、第一項「貧困を詠う」、第二項「無銭の貧困を詠う」、第三項「科挙の失敗と貧困を詠う」、の三項目を検討してきた。これらの検討では、性三品説という社会全体の秩序や構造に対する批判に結びつくことを予想しつつその前提の下に、寒山子自身や当時の人々の個人的内面的な貧困の嘆きというテーマに特化して、若干の問題を取り上げてきた。

以下、本節の『寒山詩集』に現れた社会批判の詩においては、寒山子の直接当代（唐代）の「社会に対する不満を詠う詩」を取り上げよう。寒山子自身の個人的内面的な貧困の嘆きにいくらか距離を置きつつ、社会的客観的な状況への不満をやや高い立場から詠う作品を中心とする。行論の便宜上、以下の四つの項目に分けて検討する。すなわち、第一項は「賢者の不遇を嘆く」、第二項は「社会への不満を訴える」、第三項「国家・社会の改革を唱える」、第四項は「適材適所を求める」、である。

第一項 賢者の不遇を嘆く

『寒山詩集』の中には、賢者の不遇を詠う詩が少なくない。ここで賢者と言うのは、一般的に士人の身分で、能力・才能のある者、学問のある者、知識人などを広く指すのであるが、寒山子は自分を含め彼らに対して、個人的内面的な同情の心を抱きつつ、彼らの身世の社会的客観的な側面を重視して、その不遇を嘆いて詠っている。そして多くの場合、不遇の嘆きの果てにあるのは、結局のところ、諦めと慰めであるけれども、しかしそれらはまだ後の仏教（禅宗）的ステレオタイプに落着する地点に収まっていらないように感じられる。

たとえば、『寒山詩集』の〇八〇「徒勞説三史」に、

徒勞説三史、 浪自看五經。 泊老檢黃籍、 依前住白丁。 筮遭連蹇卦、 生主虛危星。 不及河邊樹、 年年一度青。	徒勞らに（無駄に）三史（三つの歴史書）を説き（解説し）、 浪自りに（意味もなく）五經（五つの儒教經典）を看る（読んでいる）。 老に泊ぶまで（老年に至るまで）黄籍を檢べ（役場で戸籍調査を担当して）、 依前として（相い変わらず）白丁（官職のない平民）に住まる。 筮しては（易で占うと）連蹇の卦（往くも来るも苦難の卦）に遭い、 生きては虚危の星に主らる（死喪の星に運命を握られている）。 （こんな小役人人生では）及ばず河辺の樹の（川辺の柳の木が）、 年年一度青きには（毎年一度青い芽を吹くのに及びもつかない）。
--	---

とある。本詩は、下級官吏の苦しみを詠う詩である。

起聯第一句・第二句の「徒勞らに三史を説き、浪自りに五經を看る。」は、この官吏に相当程度の学問的な素養が具わることを示している。「三史」は、三種の歴史書、『史記』『漢書』『後漢書』のこと。「五經」は、儒教の五種の經典、唐代では『易経』『書経』『詩経』『礼記』『春秋（左氏伝）』のこと。ただし、それらがこの官吏の日常生活に活かされていないので、「徒勞らに説き」「浪自りに看る」と言う。

領聯第三句・第四句の「老に泊ぶまで黄籍を檢べ、依前として白丁に住まる。」は、この官吏が老年に至るまでこつこつと役所で勤め上げるが、しかし今日に至るまで一向にうだつの上がらない状態を詠う。「黄籍」は、戸籍帳簿のこと。虫食いを防ぐために黄色の紙を使用したところから、この名称がある【1】。この官吏は、役所の平常業務として戸籍帳簿の点検を行ってきて、老年に至るまでまじめに勤め上げたというのが、第三句の大意である。「白丁」は、官位のない庶民のこと（大鼎宗允『索蹟』。第四句の「住」は、入谷・松村『寒山詩』に従って「とどまる」と読む。一句の意味は、相い変わらず無位無官の庶民に止まっている、ということ【2】。ただし、この官吏の実際は、最初から「三史・五經」の素養を有する士人であるから、この表現は、意識的に自らを貶めて己の不遇を強調したに過ぎないのではなからうか。

頸聯第五句・第六句の「筮しては連蹇の卦に遭い、生きては虚危の星に主らる。」は、この官吏の以上のような不遇（特に領聯の生きざま）を、具体的には筮竹を用いた易占いと、二十八宿による星占いをもつて、人間の力ではどうにも動かしがたい運命として意味づけるもの。「連蹇の卦」は、『周易』蹇卦の六四の爻辞に「往くも蹇しき、来たるも連しむ。」とあり（王弼注・孔穎達疏）、所用で出かける時も艱難辛苦し、返ってくる時も艱難辛苦する、という意味である【3】。「虚危の星に主らる」は、虚も危も星宿の名である【4】。『晋書』天文志下は、

虛二星、冢宰之官也。主北方邑居廟堂祭祀祝禱事、又主死喪哭泣。危三星、主天府天市架屋、餘同虛占。墳墓四星、屬危之下、主死喪哭泣、爲墳墓也。

虚の二星は、冢宰ちやうさいの官なり。北方の邑居・廟堂・祭祀・祝禱の事を主り、又た死喪・哭泣こつきゆうを主る。危の三星は、天府・天市・架屋を主り、余は虚の占いに同じ。墳墓ふんぼの四星は、危の下に属して、死喪・哭泣を主り、墳墓おさを爲むるなり。

とする【5】。まさに人間の墓場と死喪・哭泣などの運命を支配する星に他ならない。こうしてみると、寒山子さんさんしは、この官吏が一生涯まじめに勤めた末、結局不遇に終わるのも、易占いと星占いの向こう側にある暗黒の運命の力によると考えていたのであろうか。

また、〇二九「六極常嬰困」に、

六極常嬰困、 九維徒自論。 有才遺草澤、 無藝閉蓬門。 日上巖猶暗、 煙消谷裏昏。 其中長者子、 箇箇總無棍。	六極 りくきやく 『尚書』洪範篇、六種の災難が）常に（身に）嬰い困 まじ しむるも、 九維 きゆうい 『尚書』洪範篇、九種の大綱を人々は）徒自 いたず らに（無駄に）論ず。 才有 さい （才能の持ち主）は草沢に遺 す てられ（民間に棄てられて暮らし）、 芸無 げい き（働きのない者）は蓬門 ほうもん を閉ざす（貧家に門を閉ざして落魄する）。 日上 のぼ るも（日が昇っても私の住まうあたりの）巖 いわ （岩の蔭）は猶 な お暗く、 煙 けむり （雲霧）は消ゆるも谷の裏（私の住む谷間に）は昏 くら し（光がささない）。 其中 そのちゆう （こうした村落の中）に長者（徳の高い人）の子（が）いるが、 箇箇 ここ に（どれもこれも）総 す べて棍 こん （さるまた）無し（貧しいのだ）。
--	--

とある。本詩は、主として才能のある士人の不遇を嘆く詩である。

起聯第一句・第二句「六極常に嬰い困しむるも、九維徒自らに論ず。」は、この「才有る」士人が、かつては『尚書』（つまり『書経』）洪範篇にある記述に基づいて、自らは「六極」（六種の天与の災難）に苦しむ身でありながらも、しかし、そのことは脇に置いて天下・万民の平安のために、「九維」（九種の人倫の規範）という理想を議論していた姿を詠う。けれども、この議論は効果がなかったたので「徒自らに」と言うのである。

「九維」は、『尚書』洪範篇に、天が禹に天下を統治するための「洪範九疇」（偉大なる規範の九種）を与えたとある、その「九疇」を言うのであろう【6】。「九疇」とは、ここでは項目だけを記すことにするが、第一「五行」、第二「五事」、第三「八政」、第四「五紀」、第五「皇極」、第六「三徳」、第七「稽疑」、第八「庶徴」、第九「五福と六極」である。「六極」とは、以上の「九疇」の第九「五福と六極」にある「六極」のこと。本来の意味づけは、天が人の悪を懲らしめるために降す六種の災難であって、具体的には、洪範篇の末尾に、第一「凶・短（短命）・折（夭折）」、第二「疾」、第三「憂」、第四「貧」、第五「悪（醜悪）」、第六「弱」であると規定されている。ただし、本詩においては、天が人の懲悪のために災難を降すという古代以来の意味づけは、ほとんど感じられない。

領聯第三句・第四句の「才有るは草沢に遺てられ、芸無きは蓬門を閉ざす。」は、才能のある士人も官途から追いやられて民間に不遇をかこち、役に立たない士人は蓬門を閉ざして極貧に甘んずることを言う。第三句の「才有るは草沢に遺てらる」は、左思「詠史八首」之七（『文選』卷二十一所収）に「何世無奇才、遺之在草澤。」（何れの世に奇才無からん、之を遺てて草沢に在り。）とあるのに基づく【7】。その「草沢に遺てらる」とは、官界から追われて在野の人となること【8】。

第四句の「芸」は、古来「六芸」（礼・楽・射・御・書・数）を指意し、第三句の「才」とほぼ同義である【9】。

ただし、『寒山詩集』を調べてみると、一〇八「施家有兩兒」に、「施家有兩兒、以藝干齊楚。」（施家に兩兒有り、芸を以て齊・楚に干む。）という句があり、「芸」の実際の内容は、施家の一児が「学」、一児が「兵」であるが、これらの「芸」はそれぞれ齊と楚の両国への仕官に直結していた。このように、唐代において「芸」はやや実践的現実的な内容をもって把えられていたかもしれない。

「蓬門を閉ざす」については、皇甫謐『高士伝』に、

張仲蔚者、平陵人也。與同郡魏景卿、俱修道德、隱身不仕。明天官、博物、善屬文、好詩賦。常居窮、素所處、蓬蒿沒人、閉門養性、不治榮名。時人莫識、唯劉龔知之。

張仲蔚は、平陵の人なり。同郡の魏景卿と、俱に道德を修め、身を隠して仕えず。天官に明るく、物に博く、善く文を属り、詩賦を好む。常に窮に居り、素より処る所は、蓬蒿にして人没く、門を閉ざして性を養い、榮名を治めず。時人識る莫く、唯だ劉龔のみ之を知れり。

とある【10】のが参照される。けれども、本詩（〇二九）第三句・第四句が詠っているのは、『高士伝』張仲蔚の場合のような隠遁の生活ではないことに注意しなければならない。「才芸」の有無に関わりなしに不遇に陥らざるをえない士人の嘆きを詠うのである。

頸聯第五句・第六句の「日上るも巖は猶お暗く、煙は消ゆるも谷の裏は昏し。」は、この官途から追いやられて在野に不遇をかこつ士人の、日常暮らす「草沢・蓬門」周辺の自然を描いた実景描写であろうか。それとも、日が上つても一向に光りはささず、あたりは暗闇に閉ざされたままだ、という比喩的象徴的な含意であろうか。いずれにしても、これは、寒山子の天台山における隠遁・隠棲と直接関係はない。

尾聯第七句・第八句の「其の中に長者の子、箇箇に総べて棍無し。」は、この不遇の士人の住む村落一帯（「其の中」に有徳者（「長者」）が住んでおり、その子供たちもすべて「棍無し」のように、彼ら一族は極貧にあえていっているが、この有徳者も元来「才芸」のある士人であった。そのことを思うとまことに嘆かわしい、という趣旨であろう。「長者」は、徳の高い人への尊称。仏教でも使用するが、中国伝統文化でも使用する言葉であり、ここは中国古来の意味である【11】。この二句の表現と故事は、『桓階別伝』（『太平御覧』卷四八五）に、

階貧儉、文帝嘗幸其第、見諸子無褌、文帝搏手笑曰、「長者子無褌。」乃抱與同乘。是日拜二子爲郎、使黃門齎衣三十囊賜曰、「卿兒能趣、可以褌矣。」

階は貧儉なり、（魏の）文帝嘗て幸の第に幸して、諸子の褌無きを見、文帝手を搏って笑って曰わく、「長者の子に褌無し。」と。乃ち抱きて与に同乗す。是の日二子を拝して郎と爲し、黃門をして衣三十囊の賜を齎らしめて曰わく、「卿の兒は能く趣る、以て褌す可し。」と。

とあるのに基づいている【12】。

また、一二九「雍容美少年」に、

雍容美少年、
博覽諸經史。
盡號曰先生、
皆稱爲學士。

雍容たる（ここに一人の、ゆつたりとして雅びな）美少年（容貌の優れた若者）、
諸々の經史（さまざまな儒教經典や歴史書）を博覽す（広く目を通して）。
尽く（人々はだれしも）号して（呼び名を付けて）先生と曰い、
皆な称して學士と爲す（尊称を使って學士さまと呼んでいた）。

未能得官職、
不解秉耒耜。
冬披破布衫、
蓋是書誤己。

未だ官職（正式の官吏の職位）を得る能わず（に就職できず）、
耒耜（鋤）を秉る（野良仕事をする）ことを解くせず（ができない）。
冬に破れし布衫（単衣の麻の上着）を披る（着ているの）は、
蓋し（思うに）是書（書物が）己（己の身の振り方）を誤れり（誤ったのだ）。

とある。本詩もまた、能力のある士人の不遇を嘆く詩である。上文で見てきたように、〇八〇「徒勞説三史」が主人公に「三史」「五経」の学識のあることを詠い、〇二九「六極常嬰困」が主人公が『尚書』洪範篇の「九維」を論ずることを詠っていたのに類似して、本詩でも、主人公は「諸々の経史を博覧し」（起聯の第一句）てきた、有能な士人であり優秀な賢者である。これらは同じタイプの詩と見なすことができる。

起聯第一句の「雍容たる美少年」については、『史記』司馬相如列伝に、「相如之臨邛、從車騎、雍容閑雅甚都。」（相如臨邛に之くに、車騎を從え、雍容閑雅にして甚だ都びなり。）という用例がある【13】。また、入谷・松村『寒山詩』によれば、「六朝時代には、容貌の優れていることが出世の条件であった。」と言う【14】。

頷聯第三句の「先生」は、項楚『寒山詩注』の言うように、学問のある者に対する尊称。『孟子』告子下篇の趙岐注に、「學士年長者、故謂之先生。」（學士年長者なり、故に之を先生と謂う。）とある【15】。第四句の「學士」は、入矢『寒山』が、

官名としては宮中の翰林院に在って詔勅の起草などを掌った学士のことであるが、ここでは學者に対する尊称として用いたもの。

とする【16】のでよいと思う。

後半の頸聯・尾聯の四句は、この優れた士人がいまだに官職に就くことができず、そうかと言って畑仕事をやる能力もなく、冬の最中、単衣の破れた上着を身にまとって苦しんでいる現況と、作者寒山子が推測してその「書が己を誤った」ことにある原因を詠う部分である。第八句の「書」とは、第二句の「経史」を受けて言う。儒教經典の五経や『史記』『漢書』『後漢書』などの史書を指すが、実際には、さらに広く当時の学問一般を言うと考えるべきであろう。ところで、その学問も、結局は科擧の応試などを含む「官職を得る」ことを目指すものであったから、本詩におけるこの士人の不遇の嘆きは、書物や学問に没入したところから生ずる、身の振り方の誤りだけに解消しきれない、より広範囲の社会的問題に連なる可能性が存在している、と捉えなければならぬ。第八句の趣旨については、入矢『寒山』が、「杜甫の『韋左丞に贈り奉る二十二韻』の詩に、『（衲袴は餓死せず）儒冠多く身を誤る』という句がある。」と述べて、本詩（一二九）と杜甫詩との共通点を示唆し、後に項楚『寒山詩注』も入矢『寒山』を踏襲する【17】。また、入谷・松村『寒山詩』は、王維「偶然作其五」の、「客舍有儒生、昂藏出鄒魯。讀書三十年、腰下無尺組。被服聖人教、一生自窮苦。」（客舍に儒生有り、昂藏として鄒魯より出ず。書を読むこと三十年、腰下に尺の組無し。聖人の教えを被服するも、一生自ら窮苦す。）を引用して、「（王維は）知識人の不遇を詠じており、寒山詩の幾つかの詩と構想を共通にする。」と説く【18】。

また、三〇二「出生三十年」に、

出生三十年、
當「嘗」遊千萬里。
行江青草合、
入塞紅塵起。

（今日から振り返って見れば、私は）出生してより三十年、
當「嘗」て遊ぶ（公務で旅をする）こと千万里（幾千万里）。
江に行けば（川を舟で行けば）青草合まり（青草の密集で難儀し）、
塞（辺境の城塞）に入れば紅塵（夷狄との戦闘で砂塵が）起これり。

鍊藥空求仙、
讀書兼詠史。

今日歸寒山、

枕流兼洗耳。

藥（不老不死の藥）を鍊^ねって空しく（無駄に）仙（仙人の道）を求め、
書を読んで兼^かねて史^しを詠^{えい}ぜり（歴史に題材を取る詩を作ったりもした）。

今日（こんにち）（さまざまな遍歴を経た今は）寒山に帰^きして（落ち着いて）、

流れに枕^{まくら}し（清流を枕にし）兼^かねて耳を洗わん（身心を清めたいものだ）。

とある。本詩は、寒山子が出生以来、三十年の半生を振り返ってみた後、現在の寒山での隠棲に帰着したことを詠った詩である。そういう意味では、はなはだ興味を引かれるテーマであるけれども、しかし『寒山詩集』の作者寒山子はただ一人ではなく、何人かいる寒山子の一人の経歴であるらしく、これを寒山子の履歴書の唯一の決定版とするわけにはいかないと思われる。ここでは便宜上、本詩の主人公を寒山子の一人としておく。

全体の構成は、起聯第一句の「三十年」が、『論語』為政篇の「三十而立」（三十にして立つ）を踏まえており、尾聯第七句・第八句が「而立」（而立して立つ）の内容に相当する。それゆえ、この段階の寒山子は、当面の終着点である寒山での隠棲の開始をも、伝統的な儒教的教養の範囲内で考えていた、ということになるのかもしれない。

より具体的な構成に基づいて考えれば、本詩の描く寒山子の経歴は以下のとおり。すなわち、第一に、起聯・領聯特に第二句・第四句の「當^{かつ}（嘗）て遊ぶこと千万里。江^{こう}に行けば青草^{あつ}合まり、塞^{さい}に入れば紅塵^{こうじん}起これり。」では、官吏となつて多くの地方に公務の旅行を行い、さまざまな困難な場所にも出かけて懸命に働いた。大略、儒教的な経歴である。第二に、頸聯第五句の「藥を鍊^ねって空しく仙を求む」では、仙薬を鍊成して道教の修行を行い、不老不死の仙人になろうとした。道教的・神仙的な経歴である。第三に、第六句の「書を読んで兼^かねて史^しを詠^{えい}ぜり」では、『老子』『莊子』などの道家を含む）書物を読み、また（歴史に題材を取って現実を批判する）詠史詩を作った。道家的・文明批判的な経歴である。第四に、尾聯第七句・第八句の「今日寒山に帰^きして、流れに枕^{まくら}し兼^かねて耳を洗わん。」では、現在、当面の終着点たる寒山に隠棲して修道を始めようとしている。仏教（禪宗）的な経歴の開始となる。

起聯第二句の「當^{かつ}（嘗）て遊ぶこと千万里」は、寒山子が出生以来の三十年間、官吏となつて公務で旅した距離を大げさに述べたもの。「遊ぶ」の具体的な内容は、領聯第三句・第四句に「江^{こう}に行く」「塞^{さい}に入る」のように描かれており、頸聯第五句・第六句の「藥を鍊^ねって仙を求む」「書を読んで史を詠ず」とともに、尾聯の特に第八句「流れに枕し兼ねて耳を洗わん」に至つて、寒山子の身心を汚した過去の経歴としてトータルに否定・排除されている。とすれば、この「遊ぶ」を、入谷・松村『寒山詩』や久須本『寒山拾得（上）』が「放浪する」と解釈し【19】、入矢『寒山』が「旅して歩く」と解釈する【20】のは適當ではあるまい。したがって、この時点で寒山子は、すでに儒教的学識を試みる科挙に合格して官吏に採用されており、それゆえ命を受けて公務旅行に出張したものと把えるべきである。——この詩もまた、一面では賢者・知識人の嘆きの作品なのである。

領聯第三句・第四句の「江^{こう}に行けば青草^{あつ}合まり、塞^{さい}（辺境の城塞）に入れば紅塵^{こうじん}起これり。」は、第一句の「當^{かつ}（嘗）て遊ぶこと千万里」を一層具体化して述べて、その旅行で経験した艱難辛苦を詠ったものである。「青草合まり」は、梁の簡文帝の「怨歌行」に「苔生履處歿、草合行人疏。」（苔生じて履^ふむ処^{ところ}没^なし、草^{あつ}合まりて行く人^ま疏^{まれ}なり。）とあるのが、沼地を歩んで難儀をする様子の描写としていくらか参考になる【21】。「塞に入る」は、夷狄と戦っている辺境の最前線、要塞（城塞）に所用のため入っていくこと。「紅塵起こる」は、夷狄との戦闘の紅の砂塵が巻き起こるの意。前漢の匈奴対策に当たった李陵の逸詩に「紅塵蔽天地、白日何冥冥。」（紅塵天地を蔽^{おほ}う、白日何ぞ冥^{めい}冥^{めい}たる。）とある【22】。

頸聯第五句の「藥を鍊^ねって空しく仙を求む」は、前半の官吏として生き方を捨てて方向を転換し、不老不死の仙人になるための藥（仙薬）を鍊^ねりそれを服用するなど、仙人になる修業をして神仙の道、道教の道を歩もうとしたことを指す。「空しく」という副詞を使ったのは、以上の努力が無意味であったことを含意しているが、ま

たそれは、次の第六句「書を読んで兼ねて史を詠ぜり」に対しても、係る処置であろうと思われる。

第六句の「書を読んで兼ねて史を詠ず」は、上句の神仙の道、道教の道にも不満を抱くに至った寒山子が、次に時点で向かうとした道家的文明批判者の道を描いた句と考えられる。この「書を読む」は、一般的に広く読書することではありえず、また、特に儒教経典を読むことでもない。そういうことであれば、すでに本詩の前半においてひとまず解決できているからである。推測するに、主として『老子』『莊子』などの道家的諸書を指しているのではなからうか。「史を詠ず」は、六朝時代に盛行した、歴史上の人物や事件に題材を取って詩を作ること。たとえば、張協「詠史詩」の李善注（の一説）に「協見朝廷、貪祿位者衆、故詠此詩以刺之。」（協朝廷の、祿位を貪る者衆きを見て、故に此の詩を詠いて以て之を刺る。）とあるのを参照。『寒山詩集』中の詩で言え、本章、第三節、第一項「貧困を詠う」において引用した、〇九九「贈隱諸貧士」の、「閑居して詩を作るを好み、札札として心力を用う。他を賤しむ言は孰か采わらん、君に勧む歎息するを休めよ。」の「詩を作る」が、ここの「史を詠ず」にやや近いニュアンスを持っている。

尾聯第七句の「今日寒山に帰す」は、以上の最後に描いた第六句の道家的道、文明批判者の道をも、結局は否定・止揚して、ついに「今日」寒山に隱棲するに至ったという到達点を示そうとする句である。言い換えれば、「今日」の段階に立った寒山子から見、第一句から第六句までのそのさまざまな経歴は、すべて無意味な経歴としてトータルに否定・止揚されているわけである。第八句の「流れに枕し兼ねて耳を洗う」は、晋の孫楚の故事を下敷きにしている。——孫楚が若いころ隱遁しようとして王済に向かつて「石を枕とし流れに漱ぐ」と言うべきところを、うつかり「石に漱ぎ流れを枕とせん」と言い間違えた。その誤りを問いただされると、孫楚は「流れを枕とするのは耳を洗うため、石に漱ぐのは齒をみがくためだ。」と言い逃れたという『世説新語』排調篇【23】。また、「耳を洗う」は、『莊子』逍遙遊篇の成玄英疏【24】に、古代の隱者許由が天子の堯から帝位を譲ろうと言われ、穢れた話を聞いたとして「耳を洗つ」という話がある。こうして、いよいよ寒山における身心の穢れを清める隱遁の生活が始まったのであった。

第二項 社会への不満を訴える

次に取り上げるのは、社会への不満を訴える詩である。『寒山詩集』には、全体的として「社会への不満を訴える詩」として括ることのできる課題の詩であるにしても、第一に、当代国家・社会の一般的な諸問題に対して、大所高所からあれこれの建設的な提言を述べる詩も少数ながらある。それらについては、本項では取りあげず、次項に紹介したい。第二に、当代国家・社会の特に公的な（官吏）生活において、賢者が不遇に陥る不正・不公平なに対して不同意や不満を表明している詩がある。

ここでは、「社会への不満を訴える詩」とは言っても、国家・社会に対する不満を一般的普遍的に訴えて建設的な提言を述べる詩（第一）を取り上げようというのではない。賢者（能力のある者、学問のある者、知識人など）が不遇に陥る不正・不公平な社会のあり方に対して、不同意や不満を表明している詩を取り上げようというのである。実際に『寒山詩集』の中に、そのような詩が少なくない。

たとえば、『寒山詩集』の〇一〇「天生百尺樹」に、

天生百尺樹、	天（自然に）百尺の樹を生じ（高さ百尺もの大木が生長した）、
翦作長條木。	翦（き）って（伐採して）長条の木と作さん（丈の長い材木にできよう）。
可惜棟梁材、	惜（お）しむ可（べ）し（惜しいことに）棟梁の材（棟木や梁になる逸材であるが）、
抛之在幽谷。	之（これ）を抛（な）げ（て）て（投げ捨てて）幽谷に在り（暗い谷間に置かれている）。

年多心尚勁、
日久皮漸禿。
識者取將來、
猶堪柱馬屋。

（この木は）年多くして心は尚お勁きも（まだ強いけれども）、
日久しくして（年月を経て）皮は漸く禿げたり（次第に剥けた）。
識る者（もしこれを知る者）取り將ち来たれば（取り出していけば）、
猶お（まだ）馬屋を柱うるに堪えん（馬小屋を支える柱に使える）。

とある。本詩は、賢者が不遇に陥っている不公平な社会のあり方に対して、不満を表明している代表的な作品、と見ることができよう。

このように見てよいことについては、入矢『寒山』と入谷・松村『寒山詩』が、晋の左思「詠史八首」の其二に、

鬱鬱澗底松、離離山上苗。以彼徑寸莖、蔭此百尺條。世胄躡高位、英俊沈下僚。地勢使之然、由來非一朝。

鬱鬱たる澗底の松、離離たる山上の苗。彼の徑寸の莖を以て、此の百尺の条を蔭う。世胄は高位を躡み、英俊は下僚に沈む。地勢之をして然らしむ、由來は一朝に非ず。

とある詩（『文選』卷二十一所収）を引用して、『寒山詩』がその比喩を踏まえると指摘している【25】のが参考になる。すなわち、名門貴族出身の「世胄」はいかに無能であろうとも、容易に「高位」のポストにのし上がるが、そのありさまは、山上の若苗が、そのわずかな莖でもって、高さ百尺もの大松を蔽うのに似ている。一方、寒門士族出身の「英俊」はいかに有能であれ、「下僚」の地位に甘んじなければならぬが、そのありさまは、谷間に鬱蒼と茂る松、それも高さ百尺もの大枝を持つ松に似ている、と言うのである。以上から、本詩を「社会への不満を訴える詩」と捉えることに、筆者は問題はないと考える。ただし、寒山子が訴えたい社会に対する不満足や不満は、上に見てきた晋の左思「詠史八首」が描くような、六朝時代の階級制度の中から出てくる社会矛盾と同じものではないようである。ここでは、この点については深入りせず、賢者が不遇に陥る不公平な社会への不満を詠う詩として追求したい。

起聯第一句・第二句の「天百尺の樹を生じ、剪つて長条の木と作さん。」は、「百尺の樹」に比喩を取って、優秀な人材が民間に存在することを訴える。頤聯第三句・第四句の「惜しむ可し棟梁の材、之を抛って幽谷に在り。」は、惜しいことに、貴重な「棟梁の材」であるにもかかわらず、官吏に挙用されることもなく深い谷間に捨て去られている、と詠う。「棟梁の材」は、直接は、この樹が家屋の棟木や梁に用いられる立派な材であることを指すが、また、比喩として国家の重任を担いうる有能な人物の意味でもある【26】。一例を挙げれば、『三国志』魏書、高柔伝に「今公輔之臣、皆國之棟梁、民所具瞻。」（今公輔の臣は、皆な国の棟梁にして、民の具に瞻ぐ所なり。）などと用いる。

頤聯第五句・第六句の「年多くして心は尚お勁きも、日久しくして皮は漸く禿げたり。」は、この優秀な人材も年齢を積み重ねて精神はなお強いが、身体の外表面は次第に衰えてきたことを嘆いている。ちなみに、第五句の「心は尚お勁し」については、古注本の釈交「管解」・白隱『闡提紀聞』が『周易』説卦伝を引いて「其於木也、爲堅多心。」（其の木に於けるや、堅くして心多しと為す。）の意味であると指摘していた。

尾聯第七句・第八句の「識る者取り將ち来たれば、猶お馬屋を柱うるに堪えん。」は、もしこの人材のことを知る者（上位者）がいて、挙用するならば、彼は政治上、ある程度の役割を演ずることも不可能ではない、という趣旨である。「馬屋の柱」という譬喩は、「家屋の棟梁」に対して言う。後者は国家の重任を担う、柱石・重鎮のことであるから、前者は政治上、中小の持ち場でそれなりの役割を果たす官吏、という含意ではなからうか【27】。

また、〇五九「極目兮長望」に、

極目兮長望、
白雲四茫茫。
鵓鵒飽腹腰、
鸞鳳飢彷徨。
駿馬放石磧、
蹇驢能至堂。
天高不可問、
鷓鴣在滄浪。

目を極めて（視線を無限に伸ばして）長望すれば（見はるかせば）、
白雲は四も（四方至るところ）に茫茫たり（濛濛と立ちこめる）。
鵓鵒（梟や鴉）は飽きて（飽食して）腹腰（肥満・懦弱）たり、
鸞鳳（おおとり）は飢えて彷徨す（当てもなくさまよっている）。
駿馬（速足の名馬）は石磧（辺境の砂漠）に放（追放）たるるも、
蹇驢（びつこの驢馬）は能く堂に至る（正殿に上ることが出来る）。
天は高くして（天はあまりに高いためこの不条理を）問う可からず。
鷓鴣（小鳥）は滄浪（清濁する川）に在り（にあつて生きてゆく）。

とある。本詩もまた、やはり社会への不満を訴える詩である。詩趣は、比較的明瞭であるが、最後の尾聯第八句に至つて実際の解釈は諸説混乱している。

起聯第一句・第二句の「目を極めて長望すれば、白雲は四もに茫茫たり。」については、「目を極む」が、宋玉「招魂」に「目極千里兮、傷春心。」（目は千里を極めて、春心を傷ましむ。）とあり、傷心を抱いて視るさま。「長望す」が、劉向「九歎」離世に「征夫勞於周行兮、處婦憤而長望。」（征夫は周行に勞れて、処婦は憤つて長望す。）とあり、世の不正を憤つて長望すること。「茫茫たり」が、嚴忌「哀時命」に「霧露濛濛其晨降兮、雲依斐而承宇。……怊怳茫而無歸兮、悵遠望此曠野。」（霧露は濛濛として其れ晨に降り、雲は依斐として宇を承く。……怊怳みは茫茫として帰するところ無く、悵みて此の曠野を遠望す。）とある【28】。ここでは、白雲が四方に立ちこめて、眺望が全然きかないさま。以上の二句の趣旨は、国家・社会の全体を見わたしてみようとしても、あたかも白雲が四方至るところに立ちこめているかのようで、どういう現況になっているのか視界がまったく不良好だ、ということ。

領聯第三句・第四句の「鵓鵒は飽きて腹腰たり、鸞鳳は飢えて彷徨す。」は、無徳・無能な者が富貴な地位を占めて暖衣飽食をむさぼっているのに対して、有徳・優秀な者は貧賤な身分に苦しんで荒野をさまよっている、という当代社会の描写である。「鵓鵒」は、「鵓鵒」に同じで、ふくろう・からす。『莊子』齊物論篇に「鵓鵒者鼠」（鵓鵒は鼠を耆む）とある。ここでは、無徳・無能な高位者の比喩であらう。「腹腰」は、肥満のために懦弱で動作が緩慢なさま。「腹腰」の語義については、項楚『寒山詩注』に若干の追求がある【29】。「鸞鳳」は、おおとり。有徳・有能な在野の賢者に比喩であらう。賈誼「惜誓」に「已矣哉、獨不見夫鸞鳳之高翔兮、乃集大皇之壑（野）」（已んぬるかな、独り夫の鸞鳳の高翔するを見ずや、乃ち大皇の壑（野）に集まる）。とある。また、「彷徨す」は、さまよふの意。ここでは、官吏として定職を得ることができず、当てもなくあちらこちらをさまよふこと。劉向「九歎」憂苦篇に「外彷徨而遊覽兮、内惻隱而含哀。」（外に彷徨して遊覽し、内に惻隱して哀しみを含む。）とある【30】。

頸聯第五句・第六句の「駿馬は石磧に放たるるも、蹇驢は能く堂に至る。」の趣旨も、領聯二句の趣旨にほぼ同じ。優秀な才能の持ち主が、使い走りの胥吏として辺境の砂漠に追いやられる一方で、能力のない愚か者が、都長安の朝廷において高位高官となり昇殿を許されさえる、というのである。「石磧」は、辺境の砂漠の地【31】。古典文献に見える「石磧」については、項楚『寒山詩注』に若干の検討がある【32】。「蹇驢」は、びつこの驢馬、ここでは無能者の比喩。東方朔「七諫」諷諫篇に「直士隱而避匿兮、讒諛登乎明堂。……駕蹇驢而無策兮、又何路之能極。」（直士は隠れて避匿し、讒諛は明堂に登る。……蹇驢に駕して策無く、又た何の路か之能く極めんや。）とある。本詩の第六句が、東方朔「七諫」のこの部分を下敷きにして書いていることは明瞭である。「能く堂に至る」は、正殿に上ることが出来る、高位高官となつて宮中に参内することが可能、ということ。

東方朔「七諫」諫諍篇の「明堂に登る」とほぼ一致する【33】。

尾聯第七句の「天は高くして問う可からず」は、王逸『楚辭章句』の「天問章句序」に「天問者、屈原之所作也。何不言問天。天尊不可問、故曰天問也。」（天問なる者は、屈原の作る所なり。何ぞ天を問うと言わざる。天は尊くして問う可からず、故に天に問うと曰うなり。）とあるを踏まえたもの。一句の大意は、世の不正・不公平を天に向かつて問い正したいが、天はあまりに尊高だからこれを問うこともできない、ということ。この「天」は、当代の国家・社会を主宰する上帝としての天のことであるが、しかし同時に、現実の唐王朝を支配する天子を暗に指していると考えられる。

第八句の「鷦鷯」は、みそさざい・ほととぎすの小鳥。普通一般の士人の比喩である。本句に関しては、正しい経文をどのように作るべきか、またそれをどのように解釈すべきかについて、以下のような問題が発生して混乱した状態に陥っている。問題は三つある。第一に、二字の文字は、底本・宮内庁本・正中本・釈交『管解』などは「鷦鷯」に作り、四庫全書本・釈虎円『首書』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『素贖』などは「鷦鷯」に作る。テキスト上からも内容上からも、底本に従って「鷦鷯」に作るのが正しい。

第二に、文字を「鷦鷯」（みそさざい）に作って解釈する説によれば、本詩（〇五九）が典拠とする古典の文章は、『莊子』逍遙遊篇の「鷦鷯巢於深林、不過一枝。偃鼠飲河、不過滿腹。」（鷦鷯は深林に巣うも、一枝に過ぎず。偃鼠は河に飲むも、腹を満たすに過ぎず。）や、左思「詠史八首」の「飲河期滿腹、貴足不願餘。巢林棲一枝、可爲達土模。」（河に飲みて腹を満たすを期し、足を貴んで余るを願わず。林に巣つて一枝に棲み、達土の模と爲る可し。）などである【34】。しかしながら、引用された『莊子』や左思のこの主張の内容は、衣食住などの欲望追求は己の身のほどで満足すべし、高望みをしてはならない、とする「知足安分」（足を知って分に安んず）思想がその中核をなしている。この主張によって、本詩（〇五九）を解釈するならば、本詩は旧態依然たるステレオタイプ化した『寒山詩』に対する誤解を、もう一度繰り返すだけで終わることになる。それのみならず、この『莊子』や左思の主張の内容は、第八句の「鷦鷯は滄浪に在り」の比喩の趣旨とも一致せず、乖離してしまうのである。

第三に、「滄浪」は、川の名。清んだり濁ったりするこの世の中を比喩する。その典拠は、『楚辭』漁父篇の「滄浪之水清兮、可以濯我纓、滄浪之水濁兮、可以濯我足。」（滄浪の水清めば、以て我が纓を濯う可く、滄浪の濁れば、以て我が足を濯う可し。）であろう。それが清んだり濁ったりする性質を有して点をわれわれは見逃してはなるまい。その趣旨は、王逸注が「喻世昭明、沐浴升朝廷也。……喻世昏闇、宜隱遯也。」（世昭明なれば、沐浴して朝廷に升るを喻らかにするなり。……世昏闇なれば、宜しく隱遯すべきを喻らかにするなり。）と注している。「滄浪の水」の比喩は、入矢『寒山』が説くような、「ささやかな現在の生活に満ち足りていることという」【35】ことなどではない。また、項楚『寒山詩注』が「滄浪…泛言江海。」とする【36】のも不適當。普通一般の士人がその中に身を置いて生きていかざるをえない（「在り」）国家・社会であり、それが清んでいる場合は冠の纓を洗って仕官するが、濁った場合には足でも洗って致仕する、という意味のはずである。

また、〇二四「快撈三翼舟」に、

快撈三翼舟、 善乘千里馬。 莫能造我家、 謂言最幽野。 巖岫深嶂中、 雲雷竟日下。 自非孔丘公、	快やかに（たとえ快速で）三翼の舟（船足の速い輕舟）を撈ぎ（漕ぎ）、 善く千里の馬（一日千里を走る駿馬）に乗る（乗ったとしても）。 能く我が家に造る（田舎住まいの我が家にたどり着ける者は）莫く、 謂言えらく（思うにこの田舎は）最も幽野なり（奥深い郊外である）と。 巖岫（巖々の織りなす洞穴）深嶂（深く重なる峰々）の中、 雲雷（雲霧と雷電）は竟日（一日中）下る（降りてくる）。 孔丘公（孔子さま）に非ざる自りは（でもない限りは）、
--	---

無能相救者。

能く相い救う者（この不遇な私を救うことができる者は）無し（いない）。

とある。本詩は、もし寒山子が作者であるとしても、彼が天台山に隠棲した後の作品ではなく、それ以前の作品であり、賢者として辺鄙な片田舎に住んで、己の不遇を含む社会の救済を訴える詩と捉えるべきではなからうか。もしくは、天台山（寒山）に住む数ある寒山子の内の一人が本詩を作って、そのような主人公（賢者）の訴えを代弁して詠った詩であるに違いない。

起聯第一句・第二句「快やかに三翼の舟を撈ぎ、善く千里の馬に乗る。」は、どんなに速力の出る「舟・馬」に乗って、主人公の「家」を目指そうとしても、という詠い出しである。それと同時に、頷聯第三句・第四句で、誰一人主人公の「家」に到達できる者がいないこと、を言うための修辭である。「三翼の舟」については、西晋の張協「七命」に「爾乃浮三翼、戲中沚。」（爾乃ち三翼を浮かべて、中沚に戯る。）とあり（『文選』卷三十五所収）【37】、その李善注は『越絶書』の『伍子胥水戰兵法内經』に出るとして、「大翼一艘、長十丈。中翼一艘、長九丈六尺。小翼一艘、長九丈。」（大翼は一艘、長さ十丈なり。中翼は一艘、長九丈六尺なり。小翼は一艘、長さ九丈なり。）と述べている【38】。ここでは、（第二句の「千里の馬」と並列になっているので）軽捷の舟のことであろう【39】。

頷聯第三句・第四句の「能く我が家に造る莫く、謂言えらく最も幽野なりと。」については、主人公である「我」を賢者と捉えて、その住む「家」が「野」にあるところから、古注本の积虎庖『首書』・积交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『素蹟』は、これが『論語』先進篇の、

子曰、「先進於禮樂、野人也。後進於禮樂、君子也。如用之、則吾從先進。」

子曰わく、「先進の礼樂に於けるや、野人なり。後進の礼樂に於けるや、君子なり。如し之を用うれば、則ち吾は先進に従わん。」と。

に基づくことを解明した【40】。それによれば、だれもたどり着けない辺鄙な片田舎に住む主人公「我」は、最も奥深い郊外の「幽野」の住人であるが、それは『論語』先進篇において孔子が「礼樂」を行う際に「従わん」と称えた「野人」に他ならない。主人公は、『論語』先進篇や儒教全般を根拠にしながら、そのような先進の賢者が辺鄙な片田舎で不遇をかこっている現状を社会に向かって訴えかける。そして、これが本詩の中心テーマである。——理想的なあるべき国家・社会の姿は、『尚書』大禹謨篇も言うとおりの「野無遺賢」（野に遺賢無し）【41】である。

頷聯第五句・第六句の「巖岫深、嶂の中、雲雷は竟日下る。」は、コンテクスト上では頷聯を受けて、「我が家」周辺の「最も幽野」な自然環境を描写したものである。隠棲した後の天台山（寒山）の風景の描写とする見解が多い【42】けれども、それは誤り。内容上では頷聯で見たように、主人公は先進・野人の賢者として不遇のまま終わることに満足しておらず、その不公正な社会のあり方に対して不満を表明しているからである。それゆえ、彼が天台山に赴くのはさらに後のことと考えなければならない。

尾聯第七句の「孔丘公に非ざる自りは、能く相い救う者無し。」は、以上に触れた私の不遇と国家・社会の不公正に対して、あの孔子さまのような偉大な方を除けば、到底救い出すことのできる者はいないだろう、という趣旨。「孔丘公」は、孔子の姓名（本名）に「公」を加えた尊称で、孔子をさらに崇敬して言う言葉と考えられる。そしてまた、この「孔丘公」は、上の諸聯、特に頷聯が『論語』先進篇に基づくことに呼応した表現である。『論語』先進篇の中で、孔子は「礼樂」を行う際に先進の野人を「従わん」と言って高く評価していたのであった。「孔丘公」が孔子を指すことは、最近に至るまで定説になっていたが、近年これに反対する者が現れた。項

楚『寒山詩注』である。項楚は錢學烈『寒山詩校注』（広東高等教育出版社、一九九一年十月）の新説に追従しつつ、「孔丘公」は道教の伝説的な道士「浮丘公」の誤りだとして、若干の考証を加えている。しかし、彼らの新説によるならば、先進の賢者が在野に埋もれたまま不遇をかこっており、そのことはまた国家・社会の不正でもあるという本詩の中心テーマは、一〇〇パーセント消えてしまうことになる。このような重要な詩意の変更に關して、項楚は一切何の説明も行っていない【43】。——胡説八道の解釈と評して差し支えあるまい。

第八句の「能く相い救う者無し」は、直接的な意味は、こうして在野に埋もれつつ不遇を訴える賢者を救うことができる者はいない、ということ【44】。間接的には、また国家・社会の不正・不公平を救って世直しすることができる者はいない、ということでもある。聖人孔子が当代に再び現れる可能性のありえない状況の中で、寒山子が、在野の賢者の不遇と社会の不正を訴えるのには、わずかも遠い将来に期待するところがあつたのではなからうか。

また、〇〇七「一爲書劍客」に、

一爲書劍客、
二遇聖明君。
東守文不賞、
西征武不勲。
學文兼學武、
學武兼學文。
今日既老矣、
餘何（生）不足云。

（私は）一たび書劍の客（書・劍で成功を求める書生）と爲つて、
二たび聖明の君（天子）に遇えり（めぐり遇つて仕えた）。
東に守となるも（東国で長官に任ぜられたが、その当時）文は賞せられず、
西に征するも（西域に出征したが、当時）武は勲せられず（叙勲されなかった）。
（こうして）文（学問）を学び兼ねて（また）武（武芸）を学び、
武（武芸）を学び兼ねて（また）文（学問）を学べり。
今日（このようにして私は今や）既に老いたり（年老いてしまった）、
余何（生）不足云（これからの余生）は云うに足らず（残り少ない）。

とある。本詩もまた、賢者の社会への不満を訴える詩である【45】。主人公寒山は国家・社会の中で「書・劍」をもつて成功を競う士人としてその生涯を開始して以来、二度にわたつて英明なる天子にめぐり遇い仕官することができたという幸運にめぐまれながらも、東国で文官として治績を挙げても恩賞に恵まれず、西域に武官として出征しても勲功を認められず、これではならじと「文・武」両道を一所懸命に学んできた、極めてまじめな官吏の一人である。そのような主人公が年老いた「今日」に至つて、これからの余生がほとんど残っていない、という晩年の重苦しい胸の内を詠つて、賢人の遇されない社会について不同意を表明している作品である。

起聯第一句の「一たび書劍の客と爲る」については、「書劍の客」は、読書と擊劍にいそしむのが古代の成功を求める士人の態度であり、それ以来「書と劍」が彼ら象徴するシンボリックな表現となった。『史記』項羽本紀に、

項籍少時、學書不成、去學劍、又不成。項梁怒之。籍曰、「書足以記名姓而已。劍一人敵、不足學、學萬人敵。」

項籍少き時、書を学んで成らず、去つて劍を学ぶも、又た成らず。項梁之を怒る。籍曰わく、「書は以て名姓を記すに足るのみ。劍は一人の敵にして、学ぶに足らず、万人の敵を学ばん。」と。

とある【46】。また、参照すべき資料として中唐の許渾「送嶺南盧判官罷職歸華陰山居」に、「十年書劍任飄蓬」（十年書劍もて飄蓬に任ず）の句がある【47】。

第二句の「二たび聖明の君に遇えり」については、『漢武故事』（『文選』卷十五の張衡「思玄賦」の李善注所

引)に見える顔驪の物語などが基礎に置かれている【48】。その物語とは、前漢の武帝が侍従の詰所に行つてみると、眉も髪も白くなっている顔驪を見かけた。武帝は、ご老体はいつ侍従になったのか、何とも年老いていることか、と問いかける。これに對えて、顔驪は、

臣文帝時爲郎、文帝好文而臣好武。至景帝好美而臣貌醜。陛下即位好少而臣已老。是以三世不遇、故老於郎署。

臣は文帝の時郎と為るも、文帝は文を好んで臣は武を好めり。景帝に至つて美を好めども臣の貌は醜し。陛下即位して少きを好めども臣は已に老いたり。是を以て三世不遇なり、故に郎署に老いたり。

と述べた。武帝はこれを聞いて感じ入り会稽の尉に転出させた、とある。ただし、事情によつて価値観の転換・齟齬したものが顔驪の場合は、(一)文帝「文と武」、(二)景帝「美と醜」、(三)武帝「少と老」の三種類であつたのにたいして、本詩(〇〇七)の場合は、「文と武」の一種類だけ、などを始めとして両者の間にある相異点も無視することはできない。それゆえ、本詩が一〇〇パーセント顔驪の物語に依拠して作られたと見なすことはできない。項楚『寒山詩注』が、顔驪の物語の「文帝・景帝・武帝」に合わせて底本の「二遇」を「三遇」に改めるのは、行き過ぎではなからうか【49】。ちなみに、後漢末の劉楨「贈從弟三首」が、「何時當來儀、將須聖明君。」(何の時に當に來儀すべき、將に聖明の君を須たんとするか。)と詠う【50】のによれば、神聖な鳳凰がこの世に降臨するのは、聖明の君が受命して天子の位に即く時である。主人公寒山は二度もその君にめぐり遇うことができたとしているが、われわれはこの点に本詩(〇〇七)の主人公のプライドを感じ取る必要があると思われる。——賢者としての誇りであらうか。

頤聯第三句・第四句の「東に守となるも文は賞せられず、西に征するも武は勲せられず。」については、『漢書』尹翁歸伝に、

會田延年爲河東太守、行縣至平陽、悉召故吏五六十人、延年親臨見、令有文者東、有武者西。閱數十人、次到翁歸、獨伏不肯起、對曰、「翁歸文武兼備、唯所施設。」

会々田延年河東の太守と為り、県に行きて平陽に至り、悉く故吏五六十人を召す。延年親しく臨見し、文有る者をして東せしめ、武有る者をして西せしむ。数十人を閲て、次に翁歸に到るも、独り肯えて起たず、對えて曰わく、「翁歸は文武兼ね備えたり、唯だ施設するところのままなり。」と。

とある【51】ように、「文」があるだけの官吏では不十分、「武」があるだけの官吏でも不十分、士人は「文武兼備」でなければならぬ、とする風潮が古くからすでに存在していた。頤聯第五句・第六句の「文を学び兼ねて武を学び、武を学び兼ねて文を学べり。」という、文字どおり繰り返しの文武両道の懸命の修業は、ここから来ていると思われる。

尾聯第七句・第八句の「今日既に老いたり、余何(生)は云うに足らず。」は、すでに年老いてしまった今日、これからの余生は言うに足るほどの残りの年月はなく、それゆえ、上の第五句・第六句のような文武両道の修業はもうこれ以上続けられまい、という趣旨である【52】。ところで、入矢『寒山』は、第八句を「その余生はもはやお話にもならぬものだ」と和訳する【53】が、これでは本句がどういう内容・意味であるのか曖昧と言わざるをえない。それだけでなく、このことが本詩全体の趣旨の解釈と連動・波及していき、結局、本詩全体で寒山子は何を言いたいのか、曖昧となつてしまつてゐる。

また、一二二「浪造凌霄閣」に、

浪造凌霄閣、
虚登百尺楼。
養生仍天命、
誘讀詎封侯。
不用從黃口、
何須默白頭。
未能端似箭、
且莫曲如鉤。

(今日まで私は) 浪りに(無意味に) 凌霄閣(雲をしのぐ高殿) に造り、
虚しく(無駄に) 百尺楼(丈の高い高殿) に登れり(登ったことがある)。
生を養わんとするも(不死を求めたが) 仍お(やはり) 命を夭し(若死にし)、
読む(学問)を誘う(勧めて) も詎ぞ侯に封ぜられん(諸侯にはなれない)。
黄口(黄色い嘴の若者)に従うを用いず(従ってはならないし)、
何ぞ白頭(白髪頭の老人)を駄うを須いん(嫌う必要があるうか)。
未だ端しきこと箭に似る(真直ぐさが矢に似る) 能わざるも、
且く曲がること鉤の如くなる(曲がり具合が鉤に似る) 莫からん。

とある。本詩もまた、主人公寒山子の官吏としての生き方の難しさについて、その苦しみ・悩みを社会の人々に訴える作品である。

起聯第一句・第二句の「浪りに凌霄閣に造り、虚しく百尺楼に登れり。」は、主人公がこれまでの人生で経験してきたが、しかし失敗に帰した【54】二つの道の描写である。前者は、道教・神仙の、出世間的な道の追求であり、第三句の「生を養わんとするも仍お命を夭す」がその結末であった。後者は、儒教の、世間的な道の追求であり、第四句の「読むを誘うも詎ぞ侯に封ぜられん」が一応の結末ではあるが、しかしこの道は、本詩後半の第五句・第八句に至っても依然として完全には放棄されていないようである。

「凌霄閣」は、大空をしのぐ高殿の意。魏の明帝が洛陽の東に建てた「凌霄觀」または「凌霄台」が「凌霄閣」と称されることがあったのは事実かもしれない【55】が、第一句の用法は固有名詞ではなく、天空をしのいで遠くこの世間から超脱して出ていく先にある、道教・神仙的な世界のシンボルであろう。『後漢書』仲長統列伝に「如是、則可以凌霄漢、出宇宙之外矣。豈羨夫入帝王之門哉。」(是くの如くなれば、則ち以て霄漢を陵ぎ、宇宙の外に出ず可し。豈に夫の帝王の門に入るを羨まんや。)、『抱朴子内篇』極言篇に「凌霄之高、非一簣之積。」(凌霄の高きは、一簣の積むに非ず。)、同じく『抱朴子外篇』崇教篇に「登凌霄之華觀、闢雲際之綺窓。」(凌霄の華觀に登り、雲際の綺窓を闢く。)とある【56】。

第二句の「百尺楼」も、天に向かって構えた高殿であるが、同じように固有名詞ではあるまい。この世間の内に止まりつつこの世の位階秩序の中で高くそびえる、という儒教的な世界のシンボルではなからうか。「百尺楼」という言葉の古典文献における初出は、『三国志』魏志・陳登伝において劉備が許汜に向かって言った「如小人、欲臥百尺楼上、臥君於地、何但上下床之間邪。」(如し小人(劉備を指す)なれば、百尺楼の上に臥して、君を地に臥せしめんと欲す、何ぞ但だに上下の床の間のみならんや。)という文章にあった【57】。この文章では、「百尺楼」にすでに高位高官という含意が感じられる。また、陶淵明「擬古九首」其四に、「迢迢百尺樓、分明望四荒。……榮華誠足貴、亦復可憐傷。」(迢迢たり百尺楼、分明に四荒を望む。……榮華は誠に貴ぶに足るも、亦た復た憐傷す可し。)とある。陶淵明の高々とそびえ立つ「百尺楼」も、一旦はこの世の「榮華」と結びつけられたものであった。

領聯第三句・第四句の「生を養わんとするも仍お命を夭し、読むを誘うも詎ぞ侯に封ぜられん。」は、上述のように、第三句が第一句を、第四句が第二句をそれぞれ受けて詠う。「生を養わんとす」は道教・神仙の不老不死を目指す修業を言い、「仍お命を夭す」は結局それに失敗して夭折してしまうこと。「読むを誘う」は、儒教經典の読書を勧められて、それに一所懸命に励むこと。もちろん官吏としての立身出世のためである。「詎ぞ侯に封ぜられん」は、たとえそんな努力を行ったとしても、成功して諸侯に封ぜられることなどあるはずがない、という意味である。

頸聯第五句・第六句の「黄口に從うを用いず、何ぞ白頭を馱うを須いん。」は、主人公の士人・官吏としてあり方を言う句であって、人としての一般的な生き方を言うのではあるまい。その大意は、士人・官吏の勤め方としては、経験不足の小人の態度に従ってはならない、むしろ経験豊富な老人の姿勢を大切にすべきだ、ということである。第五句の「黄口に從うを用いず」は、漢の劉向『説苑』敬慎篇に、

孔子見羅者、其所得者皆黄口也。孔子曰、「黄口盡得、大爵獨不得、何也。」羅者對曰、「黄口從大爵者不得、大爵從黄口者可得。」孔子顧謂弟子曰、「君子慎所從、不得其人則有羅網之患。」

孔子羅する者を見るに、其の得る所の者は皆な黄口なり。孔子曰わく、「黄口は尽く得らるるも、大爵は独り得られず、何ぞや。」と。羅する者對えて曰わく、「黄口の大爵に従う者は得られず、大爵の黄口に從う者は得可し。」と。孔子顧みて弟子に謂いて曰わく、「君子は從う所を慎む、其の人を得ざれば則ち羅網の患い有り。」と。

とある文章を利用したもの。『説苑』敬慎篇の内容は、君子は自分が從う相手を慎重に選ぶべきであって、相手を誤れば法律の網に係る恐れもある、という趣旨である。それを利用した本句は、黄色い嘴の小雀（小人）に従うてはならず、大雀（大人）にこそ從うべきである、という意味になる【58】。より具体的な事例については、以下を参照。

第六句の「何ぞ白頭を馱うを須いん」は、具体的には、（その一部分を）〇〇七「一爲書劍客」で引用した張衡「思玄賦」〔『文選』卷十五所収〕に、

尉尠眉而郎潛兮、逮三葉而遭武。董弱冠而司袞兮、設王隧而弗處。

尉（顔駟を指す）は眉尠くして郎潛み、三葉に逮んで武に遭えり。董（董賢のこと）は弱冠にして袞を司り、王隧を設くるも処らず。

とある。その前半は、前漢の文帝・景帝・武帝と三代にわたって「郎」（侍從）官を勤め、すっかり年老いて「眉尠く髮皓く」（李善注）なった顔駟のことを詠うが、本詩（一二三）の本句と大体のところ趣きが一致すると思われる。その後半は、先の第五句「黄口に從うを用いず」の具体例を求めれば、この前漢末の董賢が二十二歳で三公に榮進し、まもなく哀帝の崩御とともに自殺した事例とやはり方向がほぼ一致するのではなからうか【59】。

尾聯第七句・第八句の「未だ端しきこと箭に似る能わざるも、且く曲がること鉤の如くなる莫からん。」は、矢のように真っ直ぐな生き方はできないにしても、せめて鉤針のような曲がった生き方はしたくないものだ、ということ。『後漢書』五行志一に「順帝之末、京都童謡曰、『直如弦、死道邊。曲如鉤、反封侯。』（順帝の末に、京都童謡して曰わく、「直きこと弦の如きは、道邊に死す。曲ること鉤の如きは、反つて侯に封ぜらる。」と。）とある【60】。両句は、このような高位高官への世論を十分に踏まえて書かれていることは明らかである。ただし、より根本にさかのぼるならば、第七句の「端しきこと箭に似る」は、『論語』衛靈公篇の「子曰、『直哉史魚、邦有道如矢、邦無道如矢。』（子曰わく、「直きかな史魚、邦に道有るにも矢の如くし、邦に道無きにも矢の如くす。」と。）に由来する【61】のであろう。——儒教の中でも剛直な道と言えようか。

それに対して、第八句の「曲がること鉤の如し」は、より根本にさかのぼるならば、『老子』第二十二章の「曲則全」（曲がれば則ち全し）に由来すると筆者は考える。すなわち、己を曲げることによって身を全うする、さ

らには、表面上、己の志を屈することを通じて自らの生命を保全する、という全生保身の思想である【62】。これは『老子』を媒介にして道教に連なつてゆく思想であるが、それだけでなく儒教その他にも重大な影響を及ぼしたものである。そういうわけであるから、寒山子は本句において「曲がること鉤の如し」に対して明確に反対することを通じて、道教のいわゆる「曲全」の思想をも明確に拒否したのであった。

また、一二四「富貴疏親聚」に、

富貴疏親聚、 只爲多錢米。 貧賤骨肉離、 非關少兄弟。 急須歸去來、 招賢閣未啟。 浪行朱雀街、 踏破皮鞋底。	富貴なれば（金持ちで高い身分の時は）疏親（疎遠者と近親者）も聚まる、 只だ錢米多き（錢と米が沢山ある）が為めなり（からに過ぎない）。 貧賤（貧困で低い身分になると）骨肉も（肉親でさえも）離る、 兄弟少なきに（兄弟が少なく）関するに非ず（のためではない）。 急ぎ須く歸り去り来くべし（急いで故郷に歸つてゆくべきだ）、 招賢閣（賢者を招く高殿）は未だ啓かれず（まだ開かれていない）。 浪りに（無駄に）朱雀街（都長安の大街）に行き（官職を求めて歩き）、 皮鞋（革靴）の底を踏み破れり（踏み破ったが成果はなかった）。
--	---

とある。本詩もまた、賢者としての生き方の難しさについての苦しみ・悩みを社会の人々に訴える作品である。全体は前半と後半の二つの部分から構成されている。前半の二聯四句は、当代社会の「只だ錢米が多い」だけの理由で離合・集散する拝金主義の世相を、痛烈な批判をこめて活写する。——「富貴」であれば疏親に無関係に人々が集まり（第一句・第二句）、「貧賤」であれば肉親でさえ離れ去ってしまう（第三句・第四句）、と詠うのである。こうした救いようのない社会的基盤の上に立脚して、後半の二聯四句は、（主人公のような）賢者を招くという招賢閣が、今日まで開かれたことはないもので、さつさと故郷に引きこもってしまうのがよいと諦め（第五句・第六句）、かつて都長安の朱雀街を官職を求めて歩き回ったこともあったが、ただ革靴の底を踏み破っただけで、何の成果も得られなかったと嘆く（第七句・第八句）。

前半について述べれば、第一句「富貴なれば疏親も聚まる」以下の四句は、晋の曹攄「感旧詩」〔『文選』卷二十九所収〕に「富貴他人合、貧賤親戚離。」（富貴なれば他人も合まり、貧賤なれば親戚も離る。）とあり【63】、その李善注は『鵲冠子』を引いて、「家富疏族聚、居貧兄弟離。」（家富めば疏族も聚まり、居貧しければ兄弟も離る。）と言う。本詩（一二四）においては、主人公（寒山子）が富貴になり貧賤になるに連れて、その度ごとに変わる周囲の人々の姿形が、ひたすら拝金主義たることを示す当代社会の世相を描いたものであるが、ただしこの部分は、主として都市に住む士人階層を念頭に置いて述べているのではなからうか。

後半に眼を移すと、頸聯第五句の「歸り去り来く」は、あらためて断るまでもなく、陶淵明「歸去來兮辞」（帰去來の辞）を直接模倣した表現であり、役人生活をやめて田舎に歸り、陶淵明のように田園で自由に暮らす、という含意である。そのための理由・根拠を述べたのが、第六句と尾聯の二句である。第六句の「招賢閣は未だ啓かれず」は、賢者を招くために建てられたという招賢閣は、今日までまだ開かれた例がないし、また今後も開かれる望みがないので、主人公のような賢者が将来しかるべき地位に挙用される見こみはない、という趣旨。「招賢閣」については、『漢書』公孫弘伝に「於是起客館、開東閣以延賢人、與參謀議。」（是に於いて客館を起て、東閣を開いて以て賢人を延き、与に謀議に参ぜしむ。）とある【64】のが、実在した最古の例であるらしい。また、梁の劉孝儀「行過康王故第苑」の詩に「入梁逢故苑、度薛見餘宮。尚識招賢閣、猶懷愛士風。」（梁に入りて故苑に逢い、薛に渡つて余宮を見る。尚お識れり招賢閣の、猶お士を愛するの風を懷くを。）とも詠われている【65】。

尾聯第七句・第八句の「浪りに朱雀街に行き、皮鞋の底を踏み破れり。」は、第五句「急ぎ須く歸り去り来く

べし」のように、田舎に引きこもってしまった方がましな、もう一つの理由・根拠を述べた句であろう。主人公はかつて都長安の朱雀大街を、つてを頼りに官職を求めて歩き回ったことがあったけれども、ただ何日何十歩いても革靴の底を踏み破っただけで、何の成果も得られなかったと述懐している。「朱雀街」は、皇城の中央南の朱雀門より出て（道幅約一四七メートル）、長安城を南北に走る目抜き通りで、長さ約五キロメートルを超える沿線には重要な諸官庁や高官たちの邸宅が建ち並んでいた【66】。第七句の「浪りに行く」について、項楚『寒山詩注』は、「浪行…漫無目的地行走。」と解釈する【67】が、そういう意味ではない。『寒山詩集』に今までにしばしば登場してきたように、「浪りに」は、無益に、無意味に、という意味の副詞であり、以下の行為が失敗に帰したことを表す表現である。ここでは、主人公の、かつて都長安の朱雀大街を歩き回って行った求職活動も、ただ革靴の底を踏み破っただけで失敗に終わったと嘆いているのだ。

また、一一四「貧驢欠一尺」に、

貧驢欠一尺、	貧驢（貧乏な驢馬）は一尺（一尺の富）を欠き（不足であり）、
富狗剩三寸。	富狗（裕福な犬）は三寸（三寸の富）を剩す（余っているものだ）。
若分貧不平、	若し貧しき（貧乏人）に分つ（与える）こと不平（不公平）なれば、
中半富與困。	富める（富裕者）と困しめる（困窮者）とに中半す（分かれる）。
始取驢飽足、	始めより驢の（貧乏人を）飽足を取れば（十分に満足させるならば）、
卻令狗飢頓。	却って狗（富裕者）をして飢頓せしむ（飢え苦しませることになる）。
爲汝熟思量、	汝（驢や狗）の為に熟々（よくよく）思量すれば（内省してみると）、
令我也愁悶。	我をして也た（私もまた）愁悶せしむ（憂い苦しみに沈むのだ）。

とある。本詩は、富（すべての価値の源。物質的な富だけでなく、地位・身分、職業・職位などをも含む）が社会の構成員の間に公平に配分されることが、極めて難しい問題であることを詠う作品であろう。本詩のテーマに關しては、最も早く釈交易『管解』が、江戸時代に次のように意味づけた。

此篇意謂焉有二尺食、中分之、而一尺與驢、一尺與狗。狗富而飽、故喫七寸而餘三寸。驢貧而飢、故喫了一尺、而且言一尺不足。若二尺共與驢、則又無七寸之可喫、而令狗飢頓也。我不能奈之何也已矣。

此篇の意は謂えらく焉二尺の食有り、之を中分して、一尺を驢に与え、一尺を狗に与う。狗は富みて飽く、故に七寸を喫らいて三寸を余す。驢は貧しくて飢う、故に一尺を喫らいたりて、且一尺足らずと言う。若し二尺共に驢に与うれば、則ち又た七寸の喫らう可きもの無くして、狗をして飢頓せしむるなり。我之を奈何ともすること能わざるのみなるかな。

この解釈は、白隠『闡提紀聞』も「或説」と冠しつつ引用して支持したので、明治の近代以降にも若生『寒山詩講義』【68】、渡邊『寒山詩講話』【69】などを経て盛行した。その後、現代に入ると、入谷・松村『寒山詩』は「機械的な平等主義にたいする批判を表わしているようである」と解釈し【70】、久須本『寒山拾得（上）』は「差別なき平等は悪平等であり、平等なき差別は悪差別と言わなければならない」と解説し【71】、項楚『寒山詩注』は「此首大旨、在言絶对平均主義之行不通。」と解釈する【72】。これらは大略同じ方向の解釈であって、その源は釈交易『管解』にあるが、寒山子の生きた唐代初期に「機械的な平等主義」「絶对平均主義」が現実の問題になっていたとは信じられず、本詩において適当な理解とは思われない。筆者としては、今までに取り上げてきた、〇一〇「天生百尺樹」・〇五九「極目兮長望」・〇二四「快撈三翼舟」のような、社会に対して賢者

の不遇を訴える詩とはやや趣きを異にするが、それらと内容が密接に関係する作品として取り上げたい。

起聯第一句・第二句の「貧驢は一尺を欠き、富狗は三寸を剩す。」の趣旨は、この社会は二つの階層——「貧驢」と「富狗」——から成るが、その両者について定義的な説明を施したものであろう。「貧驢」は、社会の貧賤の者で、庶民、被支配者階層を比喩的に指し、「富狗」は、富貴の者で、士大夫、支配者階層を比喩的に指す。以下、頸聯第五句・第六句の「驢」「狗」も同じ。第一句「貧驢は一尺を欠く」は、社会の貧賤者とは、一尺の（という大きな）富を欠いた人々、深刻な貧困者を言うのであり、第二句「富狗は三寸を剩す」は、富貴者とは、三寸の（というわずかな）富を余分に持つ人々、さほどでもない富裕者を言うのだ、という定義的な説明である。領聯第三句・第四句の「若し貧しきに分つこと不平なれば、富めると困しめるとに中半す。」は、政治の取り組みべき一つの課題としては、（起聯第一句の）貧賤者に対して救済政策を実施することが考えられるが、もしこれを誤って不公平なやり方で実施するならば、その場合は、貧賤者の中にさらに富裕者と困窮者とがそれぞれ半々出現することになり、はなはだ混乱した結果がもたらされてしまう、ということ。「貧しきに分つ」は、『春秋』左氏伝昭公十四年に「分貧、振窮。」（貧しきに分かち、窮するを振う。）という句があり、杜預は「分は与なり。振は救なり。」と注している【73】。

頸聯第五句・第六句の「始めより驢の飽足を取れば、却つて狗をして飢頓せしむ。」は、政治の取り組みべきもう一つの課題としては、最初から貧賤者に富を十分に与えるという優遇政策を実施することも考えられようが、その場合は、逆に富裕者を飢えと苦しみ陥らせることになってしまい、不都合な結果に終わるであろう、ということ。

尾聯第七句・第八句の「汝の爲めに熟々思量すれば、我をして也た愁悶せしむ。」は、富が貧賤者（庶民）と富貴者（士大夫）の間で公平に配分されることは、至極難題であつて、そのことを人々（庶民と士大夫の対立を超えた全人類）のために思索しようとする、私の方もまた心が憂い苦しみに沈むのだ、という趣旨である。「汝」は、貶義的な代名詞。この言葉を用いるのは相手が動物だからで、本詩中に現れる「貧驢」と「富狗」の両者を指す。ここには、庶民と士大夫の対立を超えた全人類の公平な立場に立つて、この難題を思索しようという姿勢が示されていると言えよう。

第三項 国家・社会の改革を唱える

次に取り上げたいのは、上述した第一の場合である。当代国家・社会に対する不満を一般的普遍的に訴えて建設的な提言を述べる詩を取り上げよう。『寒山詩集』の中には、国家・社会の一般的な諸問題に対して、大所高所からあれこれの建設的な提言を述べる詩も、数は決して多くはないけれども存在している。

たとえば、『寒山詩集』の二二五「國以人爲本」に、

國以人爲本、 猶如樹因地。 地厚樹扶疏、 地薄樹憔悴。 不得露其根、 枝枯子先墜。 決陂以取魚、 是取一期利。	国は人を以て本と為す（国家は人民をもつて根本としている）、 猶お樹の地に因るが如し（あたかも樹木が土地の肥瘠によるようなものだ）。 地厚ければ（土地が肥えていれば）樹扶疏たり（樹木の枝葉が繁茂するさま）、 地薄ければ（土地が瘠せていれば）樹憔悴す（樹木も痩せ衰えてしまう）。 其の根を（樹木の根元を）露わにするを得ず（土地から露出させてはならない）、 （そうすれば）枝枯れて子先ず墜つ（枝が枯れて果実が先ず落ちてしまう）。 陂を決して（池の堤防を切り開いて）以て魚を取るは（魚を取り尽くすのは）、 是一期の利を取るのみ（これはその場限りの利を求めるにすぎないのだ）。
--	--

とある。本詩は、『寒山詩集』には珍しく、大所高所からする堂堂たる国家論の提唱である。その主な内容は、起聯第一句・第二句の「国は人を以て本と為す、猶お樹の地に因るが如し。」に尽くされている。

起聯第一句の「国は人を以て本と為す」は、『尚書』五子之歌篇に、「民惟邦本、本固邦寧。」（民は惟れ邦の本なり、本固ければ邦寧し。）とあるのを踏まえる【74】。その趣旨は、『尚書』孔安国伝が「言人君當固民以安國。」（人君当に民を固めて以て国を安んずべきを言う。）と解釈したので、よいと考える。第二句の「猶お樹の地に因るが如し」については、大鼎宗允『索賸』が「地喻人、樹爲國。」（地は人を喻え、樹は国と為す。）とする注釈を付けている。この解釈（地に関する詩語はすべて人民の譬喩、樹に関する詩語はすべて国家の譬喩とする解釈）は、本詩を通じて最初（第二句）から最後（第八句）まで一貫して適用することができるようである。領聯第三句の「扶疏たり」は、陶淵明「讀山海經詩」（『文選』卷三十所収）に「孟夏草木長、繞屋樹扶疏。」（孟夏に草木長じ、屋を繞つて樹扶疏たり。）とある。釈虎円『首書』・白隱『闡提紀聞』は、「扶疏、謂枝葉四布兒。」（扶疏は、枝葉の四布する兒を謂う。）とする注を引用する【75】。第三句・第四句の趣旨は、土地が肥えていれば樹木は枝葉が繁茂し、土地が瘠せていれば樹木も瘦せ衰えるように、人民が豊かで安定して暮らしていれば国家も繁栄していくが、人民が貧しく不安の中で過ぐすようでは国家は衰退してしまう、ということ。

頸聯第五句・第六句の「其の根を露わにするを得ず、枝枯れて子先ず墜つ。」については、表面上の意味は自明であり、特にここで解釈する必要もあるまい。その趣旨は、上述の「地は人を喻え、樹は国と為す。」の譬喩原則に従って解釈するのがよいと考える。すなわち、一体であるべき国家と人民を分離して国家の根元（王朝権力者の実態など）を人々の眼に露出させてしまつてはならない。そんなことをすれば、国家の地方の邦国・郡国（「枝」）が次第に縮小・衰微していき、国家が統治の上で勝ち取つてきた諸成果（「子」）がまず無に帰してしまふからである、ということ。

尾聯第七句・第八句の「陂を決して以て魚を取るは、是一期の利を取るのみ。」も、第六句までと同じく譬喩と理解であつて、事実描写と理解すべきではない。第七句の「陂を決して以て魚を取る」は、日本語では「掻い掘り」「換え堀り」と言う。池の堤防を切り開いてすべての水を外に出し、池中の魚をすべて取り尽くす漁法。この漁法を行った場合、次の年は魚がまったく取れないことは、項楚『寒山詩注』が『呂氏春秋』義賞篇を引用して論じている【76】とおりの。それゆえ、第八句で「是一期の利を取るのみ」と詠うのである。第七句・第八句の趣旨も、上述の「地は人を喻え、樹は国と為す。」の譬喩原則に従って解釈することができよう。「陂を決して以て魚を取る」のは、土地を損なう漁法であり、人民の生活を損なつて「陂を決して」収奪する（「以て魚を取る」統治の方法を譬喩する。それゆえ、作者寒山子は「是一期の利を取るのみ」、換言すれば、「詐偽の道、長術に非ず」など（『呂氏春秋』義賞篇の言葉）としてこれを避けるべきだと唱える。その含意は、この統治方法を行うことで人民の生活が損なわれ、窮極的には樹木（この二句には登場しないが）に充たる国家は衰亡に向かう恐れがある、というのではなからうか【77】。

また、二三「我在村中住」に、

我在村中住、	我（寒山子が）村中に在つて住むに（田舎の村に住んでいたころの話だが）、
衆推無比方。	衆の（村の民衆が）推すこと比方無し（私を代表団の第一位に推薦した）。
昨日到城下、	昨日（陳情のために）城下に到れば（村の代表として城内にやつてくると）、
卻被狗形相。	却つて（何と）狗（城内の下つ端役人）に形相せらる（詳しく調査尋問された）。
或嫌袴太窄、	或いは（ある役人は）袴の太だ窄きを嫌い（袴が細すぎて規則違反だと言ひ）、
或説衫少長。	或いは（ある役人は）衫の少しく長きを説う（上着がやや長すぎると言つた）。
擲卻鷄子眼、	鷄子の眼を擲却すれば（このような鷄子の眼を縫いあわせてしまふならば）、

雀兒舞堂堂。

雀兒すずめ（庶民）は舞うこと堂堂たらん（後顧の憂いなく空を舞うことができるよう）。

とある。本詩は、「我」つまり作者寒山子のかつての体験を通して、国家の末端に位置する「城下」（都城）の下つ端役人「狗」「鷓子」どもの、傲岸不遜な態度を改めるべし、そうすれば「雀兒すずめ」の如き下級士族や庶民はもとと堂堂と生きていくことができるのに、と提唱した詩である。

起聯第一句の「我村中そんちゆうに在つて住むに」によれば、この時、作者寒山子のかつては「城下」（都市）に住んでいなかったことになる。庶民でないとすれば下級士族の身分であろうか。第二句の「衆の推すこと比方ひほう無し」は、（作者の住んでいる）村の民衆が私を第一位・最高位に推薦した、ということ。「比方」は、入矢『寒山』の言うように、「くらべもの」でよい【78】。何のために第一位・最高位に推されたのかは、起聯の二句からは分からないが、頷聯の二句において彼は「城下に到り」、「狗」（木つ端役人）と渡りあつており、本詩の後半においてさらに詳細に事実や心境を詠っているところから、「村」や「衆」のことに關してこれらを管轄する「城下」（都城）に、首席となり陳情団を率いて陳情に趣いたのであろう。

頷聯第三句の「昨日城下さくへつじよまかに到れば」は、現在、寒山に住んでいる作者が、文字通り「きのう」都城の内に趣いたと言うのではない。「昨日」は、作者が村中に住んでいたころ（第一句）のある一日、という意味の文学的修辭である。第四句の「狗」は、項楚『寒山詩注』の指摘するとおり、「詈人之語」（人を罵るの語）である【79】が、ここでは、（作者が陳情に趣いた先の）都城の役所の木つ端役人を侮蔑的に指す。入矢『寒山』・久須本『寒山拾得（下）』は実際の犬と考えている【80】が、不適當。なお、尾聯第七句の「鷓子たか」もこの「狗」と同じく都城の下つ端役人などを指す言葉であろう。「形相けいそうす」は、（陳情にやつてきた代表者たちの）姿・形や人相・風体などを仔細に觀察・尋問すること。入矢『寒山』が「○形相 目をつける。注意する。唐代の俗語。」とする【81】のは、適當ではあるまい。項楚『寒山詩注』は、「形相…打量、上下觀察。」と規定して、その使用例を多く引用している【82】。

頸聯第五句・第六句の「或いは袴はかまの太はなはだ窄せまきを嫌い、或いは衫さんの少しく長きを説いう。」は、第三句の「却かえつて狗いぬに形相けいそうせらる」の内容を、二点ばかり具体的に詠つて紹介した句であろう。都城の役所に趣いて陳情する場合、陳情人の服裝が規則によつて定まっていたので、その規則に照らして寒山子の実際に着ていた「袴・衫」の太細・長短などにクレームを付けたのではなからうか。「或いは…を嫌い、或いは…を説いう。」は、ある役人は…と難癖を付け、またある役人は…と文句を言った、ということ。第六句の「衫さんの少しく長き」については、項楚『寒山詩注』は、「衫少長…按唐人認爲衫少長爲潦倒之相。」として、『太平広記』卷二〇八『購蘭亭序』に「又衣黃衫、極寬長潦倒、得山東書生之體。」（又た黄衫を衣、極めて寬長・潦倒にして、山東書生の体を得たり。）とあるのを引く【83】。長衫は唐代士大夫の流行服であるが、役人はこれをだらしのない服裝、と見なして嫌つたのである。

尾聯第七句の「鷓子たか」は、太田『寒山詩』が「○鷓子。はしだか、鷹の一種にして能く雀を捉ふ。」とする【84】のに従う。第四句の「狗」と同じ趣向の比喻で、「雀兒」のような庶民を監視・威嚇する下つ端役人などを指す。「擥れんきやく却す」は、縫いあわせるの意。項楚『寒山詩注』が「擥…縫合。」とした上で、その使用例を古典文献からいくつか集めており有益である【85】。本句の趣旨は、鷓子たかのような眼つきのうるさい下つ端役人どもの眼を縫いあわせてしまふならば、ということ。第八句の「雀兒」は、鷓子たかに常に狙われている小鳥。寒山子や村衆のような、下級士族や庶民を譬喩している。「舞うこと堂堂たらん」は、雀兒が公然と空を飛行できるようになるだろう、つまり、下級士族や庶民が後顧の憂いなく人生を堂堂と行きていけるようになるだろう【86】、という趣旨である。

さらに一一七「赫赫誰た々肆」も、上の二二三「我在村中住」と共通・類似する点があり、一種の國家論の詩として参照することができよう。

赫赫誰荃肆、
其酒甚濃厚。
可憐高幡幟、
極目平升斗。
何意訝不售、
其家多猛狗。
童子欲來沽、
狗齧便是走。

赫赫たる（盛大に構えているの）は誰が荃肆ぞ（誰の酒屋であろうか）、
其の酒（その酒屋で売る酒）は甚だ濃厚なり（非常に濃厚な美酒である）。
憐れむ可し（可愛らしくも）幡幟を高くし（旗のぼりを高々と掲げて）、
目を極めて（眼力を尽くして）升斗を平らかにす（升目の公正を期していた）。
何の意ぞと售れざるを訝るに（どうして酒が売れないのかと不審に考えると）、
其の家に（その酒屋では）猛狗多し（多くの猛犬を飼っていたのだ）。
童子来たりて（使いの子供がやって来て）沽わんと欲するも（買おうとしても）、
狗齧めば（犬が咬みつくので）便ち是走る（子供はたちまち逃げ帰るのだ）。

本詩の表面的な意味は、特に難解なところはないが、一通りの注解を施しておく。前半、起聯・領聯第一句、第四句の「赫赫たるは誰が荃肆ぞ、其の酒は甚だ濃厚なり。憐れむ可し幡幟を高くし、目を極めて升斗を平らかにす。」は、一軒の酒屋があり、そこでは美酒を売り、旗のぼりも高く掲げて、酒を売る時の升目も公平を期していたことを詠う。

起聯第一句の「赫赫たり」は、釈虎円『首書』・大鼎宗允『索蹟』に従って「盛兒。」（盛んの兒なり。）の意【87】。「荃肆」は、項楚『寒山詩注』の述べるとおり、「荃肆…酒店。『荃』同『墟』、酒店中安置酒甕の土台。」であろう【88】。

領聯第三句の「憐れむ可し幡幟を高くし」の「幡幟」は、旗のぼり。項楚『寒山詩注』が「幡幟…古代酒店懸幡幟以爲標誌、亦稱酒旗・酒帘。」（幡幟…古代の酒店は幡幟を懸けて以て標誌と爲し、亦た酒旗・酒帘と称す。）の解説した上で、多くの用例を挙げている【89】。第四句の「目を極めて」は、（店員が）眼の力を尽くして、の意。「升斗を平らかにす」は、売る酒の分量が升目（升斗）に正確に合致する（平らかにす）ように量っていた、ということ。

後半、頸聯・尾聯第五句、第八句の「何の意ぞと售れざるを訝るに、其の家に猛狗多し。童子来たりて沽わんと欲するも、狗齧めば便ち是走る。」は、こんな具合のよい酒屋なのにどうして酒が売れないのかと不審に考えてみると、酒屋では多くの猛犬を飼っており、使い走りの子供がやって来て酒を買おうとしても、犬が咬みつき子供はたちまち逃げ帰ってしまうのだ、という大意。

頸聯第五句の「何の意ぞ」は、どうして、なぜ、の意。項楚『寒山詩注』が「何意…何事、爲何。」とするのに従う【90】。入谷・松村『寒山詩』及び久須本『寒山拾得へ上』が「何ぞ意わん」と訓読するのは、適当とは思われない【91】。第六句「猛狗」、第八句「狗」と第二句「童子」との関係は、一見すると、上の二三「我在村中住」の第四句「狗」、第七句「鷄子」と第八句「雀兒」との関係とまったく同じように見えるけれども、しかし実際には完全に同じではない。なぜならば、「我在村中住」の「狗・鷄子」は下級役人、「雀兒」は庶民であるのに対して、本詩（一一七）の「猛狗」は大臣、「童子」は有道の士であって、それぞれ身分の上下に差異があるゆえであるが、このことは何よりも本詩に根拠とする古典文献があるためである。

古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がこぞって指摘していたように、『韓非子』外儲說右上篇に、

宋人有酤酒者。升概甚平、遇客甚謹、爲酒甚美、縣幟甚高著。然不售、酒酸。怪其故、問其所知閭長者楊倩。倩曰、「汝狗猛耶。」曰、「狗猛、則酒何故而不售。」曰、「人畏焉。或令孺子懷錢挈壺甕而往酤、而狗迓而齧之。此酒所以酸而不售也。」夫國亦有狗。有道之士懷其術、而欲以明萬乘之主、大臣爲猛狗迎而齧之。此人主之所以蔽脅、而有道之士所以不用也。

宋人に酒を酤る者有り。升概甚だ平らかに、客を遇すること甚だ謹み、酒を為ること甚だ美に、幟を縣く
ること甚だ高著なり。然れども售れず、酒酸す。其の故を怪しみ、其の知る所の閭の長者楊倩に問う。倩
曰わく、「汝の狗は猛きか。」と。曰わく、「狗猛ければ、則ち酒何の故にして售れざる。」と。曰わく、「人焉
を畏るればなり。或いは孺子をして錢を懷ろにし壺嚮を挈げて往きて酤わしむるに、狗逐えて之を齧む。此
酒の酸して售れざる所以なり。」と。夫れ国にも亦た狗有り。有道の士其の術を懷いて、以て万乗の主に明
らかにせんと欲するに、大臣猛狗と為りて迎えて之を齧む。此人主の蔽脅せらるる所以にして、有道の士
の用いられざる所以なり。

とある【92】。それであるから、本詩（一一七）の趣旨は、『韓非子』外儲説右上篇と同じく誤った国家のあり
方を改革すべきことを詠う点にある、と把握しなければならない。すなわち、『韓非子』外儲説右上篇を下敷きに
した上で、「万乗の主」の下に「大臣」という「猛狗」があり、それが邪魔立てするために「有道の士」が採用
されない弊害を改革して、あるべき政治の正しい姿を取り戻すべきだと唱えているのである。

第四項 適材適所を求める

『寒山詩集』中には、国家・社会の全体的な見地に立脚して、賢者と不肖者のそれぞれに能力に応じた持ち場
を与えるべきだと求める思想、それを詠った詩が存在する。数量はそれほど多くはないが、「適材適所を求める
詩」として検討してみたい。また、併わせて、これと関係のあると思われる「知足安分」（足るを知って分に安
んずる）思想、それを詠う詩をも検討しておく。

『寒山詩集』の〇四五「夫物有所用」に、

夫物有所用、 用之各有宜。 用之若失所、 一缺復一虧。 圓鑿而方柄、 悲哉空爾爲。 驂騑將捕鼠、 不及跛猫兒。	夫れ物には（一体、どんな物にも）用うる所有り（使い道があり）、 之を用うるに（使用する場合には）各々（それぞれ）宜しき（適切さが）有り。 之を用いて（物を使用して）若し所（使い道）を失えば（間違えるならば）、 一は缺け（一物が壊れ）復た一も虧く（他の一物も損なわれる）。 鑿を円にして（丸い穴に）柄を方にする（四角の柄を差しこむこと）は、 悲しいかな空爾として（無意味な）為すのみ（使い方に過ぎない）。 驂騑（一日千里を走る駿馬）は將に鼠を捕らえんとするも、 跛たる（足の不自由な）猫兒に及ばず（猫にはかなわない）。
--	---

とある。本詩は、『寒山詩集』中の人材登用に関する問題で、適材適所を訴える典型的な作品である。作者寒山
子によれば、一体、「物」つまり人々には、それぞれに適わしい「用うる所」（どこに用いるのかという持ち場）、
及び「各々宜しき」ところ（どのように用いるかという適切さ）が具わっている。国家・社会の全体的な見地に
立つて、これらを本来のままに実現すべきだと詠ったのが、本詩に他ならない。

起聯第一句・第二句の「夫れ物には用うる所有り、之を用うるに各々宜しき有り。」については、「物」つまり
人々のそれぞれの適性・能力には、それを「用うる所」（どこに用いるかという持ち場Ⅱ外界）があると同時に、
また、それぞれの適性・能力にはそれを用いる際の「各々宜しき」使い方（どのように用いるかという適切さⅡ
内面）、この両者がともに具わるという意味である。以下の諸句は、この外内の両者を受けて詠っている。たと

えば、第三句の「之を用いて若し所を失えば」は外界について、第四句の「一は缺け復た一も虧く」は外界と内面の両者について、第五句の「鑿を円にして柄を方にす」も外界と内面の両者について、それぞれ述べる。これらに關しては、項楚『寒山詩注』の解釈を参照【93】。

頤聯第三句・第四句の「之を用いて若し所を失えば、一は缺け復た一も虧く。」は、起聯第一句・第二句を受けて、「用いる所」の使い道（外）と「各々宜しき」使い方（内）とを誤るならば、一（外）もまた他の一（内）もともに損なわれる、という意味である。第三句が第一句（外）を受けるだけで第二句（内）を踏まえていないのは、後者を省略したに過ぎない。第四句の「一は缺く」は、第一句を受けて「用いる所」の外を壊し、「復た一も虧く」は、さらに第二句を受けて「各々宜しき」内をも損なう、ということ。

頤聯第五句の「鑿を円にして柄を方にす」は、『楚辞』宋玉の九辯篇に「圓鑿而方柄兮、吾固知其錯銛而難入。」（鑿を円にして柄を方にすれば、吾固より其の錯銛して入り難きを知る。）とあり【94】、また『史記』孟子列伝に「持方柄欲内圓鑿、其能入乎。」（方柄を持ちて円鑿に内れんと欲すれば、其れ能く入らんか。）とあり、その『史記索隱』に「方柄は筍也、圓鑿は孔也。謂工人斲木、以方筍而内之圓孔、不可入也。」（方柄は是筍なり、円鑿は是孔なり。工人木を斲るに、方筍を以て之を円孔に入れんとすれば、入る可からざるを謂うなり。）とある【95】のなどを基礎にしているのであろう。第六句の「悲しいかな空爾として為すのみ」は、魏の王粲「詠史詩」に「秦穆殺三良、惜哉空爾爲。」（秦穆 三良を殺すは、惜しいかな空爾として為すのみ。）とある【96】のなどを踏まえる。第五句・第六句の大意は、人材を登用する上で「用いる所」の使い道（外）を壊し、「各々宜しき」使い方（内）をも損なってしまうのでは、悲しいことに、それはまったく無意味な行いに過ぎない、ということ。

尾聯第七句・第八句の「驊騮は將に鼠を捕らえんとするも、跛たる猫兎に及ばず。」は、同類の思想表現の早い例では『莊子』秋水篇の「騏驥驊騮、一日而馳千里、捕鼠不如狸狌。言殊性也。」（騏驥と驊騮は、一日にして千里を馳するも、鼠を捕らうるは狸狌に如かず。性を殊にするを言うなり。）などがやや原型に近く、それ以後も類似の思想表現は相当数、世に現れている【97】。しかし実際のところ、当時の寒山子は、『東方朔伝』〔太平御覽〕卷八九七所引の「騏驥綠耳蜚鴻華騮、天下良馬也。將以捕鼠於深宮之中、曾不如跛猫。」（騏驥・綠耳・蜚鴻・華騮は、天下の良馬なり。將に以て鼠を深宮の中に捕らえんとすれば、曾て跛たる猫に如かず。）あたりを見ていたものと思われる【98】。これは、鼠を捕まえるには驊騮の駿馬もびつこの猫にはかなわないとするのであるが、かといつて驊騮の才能を否定しているわけでないことはもちろんだ。——人材登用においては、両者をほどよく認めるべしとともに肯定的に唱える、適材適所の思想に他ならない。

また、二九三「鹿生深林中」に、

鹿生深林中、 飲水而食草。 伸脚樹下眠、 可憐無煩縻。 繫之在華堂、 餽膳極肥好。 終日不肯嘗、 形容轉枯槁。	（本来の自然の状態では）鹿は深林の中に生まれ、 水を飲んで草を食らう（という素朴な暮らしを満喫している）。 脚を伸ばして樹下に眠れば（このような天性のままの自由な生き方は）、 可憐にして（可愛らしい上に）煩惱無し（心に何の苦悩もない）。 （ところが）之を繫いで（鹿を繫いで）華堂に在らしめ（美しい屋敷に置き）、 餽膳（与えるご馳走を）極めて肥好ならしむ（非常に美味なものにした）。 （すると）終日（鹿は一日中）肯えて嘗めず（食べようとせず）、 形容（身体は）転た（どんどん）枯槁せり（やつれていくのだった）。
--	---

とある。本詩は、作者寒山子が何を重点的に唱えようとしているのか、なかなか判断の着き難い詩である。たとえば、少なくとも以下のような解釈の可能性が考えられる。

一、人間はもって生まれた本来性のままに、自然で素朴な生き方を追求すべきであると提唱している。
二、金銭の誘惑や国家のしがらみに対抗して、自由を確保することが何よりも重要だと提唱している。
三、衣食住などの欲望充足は己の身のほどで満足した方がよいとする、「知足安分」の思想を唱えている。
四、人それぞれの能力・適性に応じた持ち場が与えられるべきだとする、適材適所の思想を唱えている。
これらの「一」・「四」は、一つ一つが相互に微妙に異なっており、混同することができないものではない。しかもどれ一つを取っても『老子』『莊子』などの古典に典拠を持っていて、本詩において十分成立することが可能な提唱であろうと感ぜられる。判断に迷う中で、ここでは、行論の都合上、「四」に従って議論を進めることとする。

全体は前半と後半の二つの部分から構成されている。前半の四句は、鹿が深林という自然の中に生まれ、水を飲み草を食って素朴に暮らし、天性のままに自由な生き方を楽しんで何の「煩惱」もない、というプラスの状況をおおらかに詠う。後半の四句は、それに引き替え、鹿は都市の貴人の美麗な屋敷に繋がれ、美味を尽くした料理を与えられるが、一日中食べようとせず、身体は見る見るやつれていく、というマイナスの状況を窮屈に詠う。作者が前半と後半とを対立させていることは明らかである。しかしながら、それでは寒山子は、単純・全面的に前半の生き方を肯定して、後半の生き方を否定するのであるか。恐らくそうではあるまい。本詩においては、後半の都市の貴人のあるべき生き方に関して格別の言及がないのであるから、筆者はこの種の単純な判断は保留すべきであろうと考える。

本詩全体の発想に関しては、魏の嵇康「與山巨源絶交書」(『文選』卷四十三所収)に、

禽鹿少見馴育、則服從教制。長而見羈、則狂顧頓纓、赴蹈湯火。雖飾以金鑣、饗以嘉肴、逾思長林、而志在豐草也。

禽鹿は少くして馴育せらるれば、則ち教制に服従す。長じて羈がるれば、則ち狂顧して纓を頓り、赴いて湯火をも蹈む。飾るに金鑣を以てし、饗するに嘉肴を以てすと雖も、逾々長林を思つて、志は豊草に在るなり。

とある一節に基づく【99】かもしれない。また、本詩の趣旨について、釈虎円『首書』・釈交易『管解』が何も発言しない中で、白隠『闡提紀聞』はその「評曰」において、「此詩述人生不擇其居、則不得安其心。」(此の詩は人生其の居を択ばざれば、則ち其の心を安んずるを得ざるを述べ。)と意味づけた【100】。この白隠禪師の解釈を尊重しつつアレンジして、狭く「居」だけの問題にするのを改めて人間の生き方全般の問題にまで拡大し、その上、個人の「安心」の問題から国家・社会のあり方の問題にまで客観化するならば、本詩の趣旨は、上文で本詩の重点を「四」にあるとしたこととほぼ一致するのではなからうか。

より具体的には、本詩の趣旨は前半の鹿の場合にある。すなわち、自然の中に生まれ、素朴に暮らし、天性のままに自由な生き方を満喫しているが、このプラス状況は、人々がそれぞれの能力・適性に応じてそれぞれの持ち場を与えられた、国家・社会全体のあり方の一環として、実現した場合なのであろう。一言で言えば、適材適所の思想ということになる。後半の鹿は、その正反対である。作者には、都市に住む貴人の美麗な屋敷や、美味を尽くした料理を、一概に否定しようという考えはなく、この新たな持ち場が、たまたま鹿の能力・適性に合致していなかったゆえのマイナス状況なのではなからうか【101】。

以上の二九三「鹿生深林中」と表面上似ている点はあるが、作者の意味づけの異なる詩がある。〇一二「鸚鵡宅西國」である。議論が本筋から少し離れるけれども、ここで触れておく。

鸚鵡宅西國、鸚鵡は西國（鸚鵡という鳥は隴山の西の地）を宅（棲息地）とし、
虞羅捕得歸。虞羅もて（狩人の網で）捕え得て（捕まえて）帰る（中原に持ち帰った）。
美人朝夕弄、美人（屋敷の美女が）朝夕に（朝な夕なに）弄び（愛玩して）、
出入在庭幃。出入して庭幃（婦人部屋）に在り（奥方の部屋にも出入りした）。
賜以金籠貯、賜わって（鸚鵡に与えて）金籠を以て貯え（金の籠で大事に養うが）、
局哉損羽衣。局されるかな（閉じこめるために）羽衣を損なえり（羽毛を剪つて短くした）。
不如鴻與鶴、如かず（及ばない）鴻と鶴との（自由なおおとりと鶴とが）、
鵠鴈入雲飛。鵠鴈として（吹き上げる風に乗って）雲に入つて飛ぶに。

本詩は、鸚鵡が後漢から六朝にかけて、特に賦のテーマとして好んで詠われたのを下敷きとする【102】。
たとえば、後漢の禰衡「鸚鵡賦」に、

惟西域之靈鳥兮、挺自然之奇姿。體金精之妙質兮、合火德之明輝。……於是羨芳聲之遠暢、偉靈表之可嘉。
命虞人於隴坻、詔伯益於流沙。跨崑崙而播弋、冠雲霓而張羅。雖綱維之備設、終一目之所加。……爾迺窮窮
委命、離羣喪侶。……閉以雕籠、翦其翅羽。

惟れ西域の靈鳥にして、自然の奇姿を挺す。金精の妙質を体し、火徳の明輝を合む。……是に於いて芳声の
遠暢を羨み、靈表の嘉ぶ可きを偉す。虞人に隴坻に命じて、伯益に流沙に詔す。崑崙を跨いで、弋を播
し、雲霓に冠して羅を張る。綱維を之備設すと雖も、終に一目の加うる所なり。……爾は迺ち窮に帰
し命を委ね、群を離れ侶を喪う。……閉さるるに雕籠を以てして、其の翅羽を剪らる。

とある『文選』卷十三所収【103】。賦中のあちこちに本詩の典拠となる言葉が見えている。

起聯第一句の「西國」は、禰衡「鸚鵡賦」に現れる「西域」と同じ意味であるが、実際には隴山の西の地域、隴右、
隴坻のこと【104】。第二句の「虞羅」は、虞人の網羅という意味であり、上引の禰衡「鸚鵡賦」に現れてい
た【105】。虞人は、『尚書』舜典に「帝曰、……『益、汝作朕虞。』（帝曰わく、……『益よ、汝朕が虞と作
れ。』と。）、孔安国伝に「虞、掌山澤之官。」（虞は、山沢を掌るの官なり。）とある。魏の曹植の「鸚鵡賦」に
も「遇旅人之嚴網、殊六翮而無遺、身挂滯於重縲、孤雌鳴而獨歸。」（旅人の嚴網に遇い、六翮を殊にして遺る無
し、身は重縲に挂滯せられて、孤雌鳴きて独り帰る。）とあって、その「旅人」が本詩の「虞」に相当する。以
上の第一句・第二句は、鸚鵡が西域に生まれながら、狩人の網に罹って中原に連れてこられたことを詠う。

領聯第三句・第四句の「美人朝夕に弄び、出入して庭幃に在り。」は、起聯二句の、西域の棲息地から中原
の屋敷に連れてこられた鸚鵡の扱われ方を詠うもの。——美女たちに朝な夕なに可愛がられて、奥方の閨房にさ
え出入りすることができた、と。

頸聯第五句の「賜わって金籠を以て貯う」は、鸚鵡が金の籠を与えられてその中で飼われる、という趣旨。
晋の成公綏「鸚鵡賦」に「小禽也、以其能言解意、故爲人所愛、盛之以金籠、升之以殿堂。可謂珍之矣、蓋乃未
得鳥之性也。」（小禽や、其の能く言い意を解するを以て、故に人の愛する所と爲り、之を盛るに金籠を以てし、
之を升ぼすに殿堂を以てす。之を珍ずと謂う可きも、蓋し乃ち未だ鳥の性を得ざるなり。）とある『太平御覽』
卷七六四所引。本句の「賜わる」は、鸚鵡が飼い主から「金籠」で大切に飼うことを、与えられるのであって、
飼い主が天子や王から「金籠」を下賜されるのではない。後者の解釈は（本詩の）比喻と（作者の）思想とを混
同したものであり、延原『平訳 寒山詩』、和訳（二十五ページ）、入谷・松村『寒山詩』、和訳（三十七ページ）、
久須本『寒山拾得（上）』、和訳（六十九ページ）などがこの混同に陥っている。

第六句の「肩されるかな羽衣を損なえり」は、上引の禰衡「鸚鵡賦」に「閉さるるに雕籠を以てして、其の翹羽を剪る。」として現れていた。以上の第五句・第六句の大意は、鸚鵡が飼い主から「金籠」の中で大切に飼うことを「賜わつ」たが、それとともに閉じこめるために羽毛を剪られてしまった、ということ【106】。尾聯第七句の「鴻と鶴と」は、古典文献では多くの場合「鴻鵠」と言う【107】。ここでは、「鴻鵠」と同じ鳥として考えておく。「鴻鵠」は、古典文献に見える例が多いが、『史記』留侯世家に、前漢の高祖の詠った「鴻鵠歌」がある。

鴻鵠高飛、一舉千里。羽翮已就、横絶四海。横絶四海、當可奈何。雖有矰繳、尚安所施。

鴻鵠高く飛んで、一たび挙がれば千里す。羽翮已に就り、四海を横絶す。四海を横絶すれば、当に奈何にす可き。矰繳有りと雖も、尚お施す所有らんや。

この「鴻鵠」あたりが、規模壮大で高く遠くまで飛翔し、四海（この世）を超越して人々の規制を受けず、自由で伸びやかな表象の比較的早い例として、本詩（〇一二）に影響を与えているかもしれない。また、『晋書』隱逸列伝には、「孟公明至山、（郭）瑀指翔鴻以示之曰、『此鳥也、安可籠哉。』（孟）公明山に至り、（郭）瑀翔鴻を指して以て之に示して曰わく、『此の鳥や、安んぞ籠にす可けんや。』と。」という例もある。第八句の「飄颻として雲に入つて飛ぶ」は、『莊子』逍遙遊篇に、

有鳥焉、其名爲鵬。背若泰山、翼若垂天之雲。搏扶搖、羊角而上者九萬里、絶雲氣、負青天、然後圖南、且適南冥也。

鳥有り、其の名を鵬と為す。背は泰山の若く、翼は垂天の雲の若し。扶搖に搏ち、羊角して上ること九万里、雲氣を絶ち、青天を負い、然る後南を図り、且に南冥に適かんとするなり。

とあるのが、何と言つても根底にある典拠であるに違いない。以上の第七句・第八句は、鸚鵡が、ペットとして屋敷で美女たちや奥方に愛玩されたり、羽毛を剪られて金の籠の中で大切に飼われたりすることは、おおとりと鶴とが大自然の中で、荒々しく吹き上げてくる風に乗り、雲に入つて高く遠くまで飛んでいき、人々の規制を受けず自由で伸びやかであるのに及びもつかない、という趣旨である。

このように、見てくると、本詩（〇一二）の鸚鵡は、二九三「鹿生深林中」の鹿と表面上はよく似ているけれども、作者の意味賦与の点では異なっている。本詩（〇一二）は、「適材適所を求める詩」のカテゴリーには入らず、二九三「鹿生深林中」の冒頭に掲げた、その趣旨の四分類の「一」もしくは「二」に相当する作品のように思われる。すなわち、「二」の、人間の本来性のままの、自然で素朴な生き方の追求の提唱、もしくは「二」の、金銭・国家の圧力に対抗して、自由を確保することの提唱ではなからうか。

さてここで、議論を脱線から元の本筋に戻すことにしたい。次は、「適材適所を求める詩」の項に入れておくが、それとはやや性質を異にして、「知足安分」の思想を詠う詩を取り上げる。両者の間に内面的な関係があると思われるためである。

たとえば、〇〇五「琴書須自隨」に、

琴書須自隨、
琴書（琴と書物こそ）は須く自ら随うべく（身の回りに従える必要があり）、

祿位用何爲。
投輦從賢婦、
巾車有孝兒。
風吹曝麥地、
水溢沃魚池。
常念鷦鷯鳥、
安身在一枝。

祿位（俸禄と地位などは）用て何をか為さん（何の役に立つであろうか）。
輦を投じて（迎えの輦車を捨てて）賢婦（賢い妻の諫言）に従い、
車に巾するに（粗末な車に乗るには）孝兒有り（孝行息子が手伝う）。
風は麦を曝すの地を吹き（地に干した麦は風が吹き飛ばすにまかせ）、
水は魚を沃せし池に溢る（池で養う魚は水が溢れるのにまかせ）。
（私は）常に念う鷦鷯の鳥（みそさざいという鳥の生き方として）、
身を安んずる（身を安全に保つに）は一枝に在り（一枝が最善なのだ）。

とある。本詩は、『寒山詩集』の中では数少ない「知足安分」の思想を詠った詩である。

一般的に言って、「知足安分」思想の特徴は、「適材適所」思想と同様に、国家・社会の全体を見ようとする視点があるにはあるが、それに向かって適応してゆく姿勢を持っていることである。「知足安分」思想と「適材適所」思想との相異点は、前者が、あくまで個人の主体的なあり方を独自に追求し、その延長線上に（個人の集積としての）国家・社会の全体を構想する場合があるのに対して、後者は、始めから個人のあり方を、国家・社会全体の仕組みの中に位置づけて、国家・社会の一員としての個人を意味づける場合が多い。本詩の「知足安分」は、国家・社会のしがらみに対してはこれを度外に見て、あくまで個人の主体的な生き方を追求しようとした詩である。

起聯第一句の「琴書」は、古くから隠逸者の愛好する持ち物となっていた。たとえば、後漢の王逸「九思」の傷時篇に「且從容兮自慰、玩琴書兮遊戲。」（且に従容として自ら慰めて、琴書を玩んで遊戲せんとす。）とあり、また『晋書』隱逸列伝の戴逵伝に「伏見譙國戴逵希心俗表、不嬰世務、棲遲衡門、與琴書爲友。」（伏して見るに譙國の戴逵は心を俗表に希い、世務に嬰わされず、衡門に棲遅して、琴書と友と爲る。）などであり、さらに陶淵明「始作鎮軍參軍經曲阿詩」に「弱齡寄事外、委懷在琴書。被褐欣自得、屢空常晏如。」（弱齡より事外に寄せ、懷いを委めるは琴と書に在り。褐を被て欣んで自得し、屢々空しきも常に晏如たり。）とある。第二句の「祿位」は、俸給と地位、言い換えれば「富貴」のこと。以上の二三の引用からも知られるように、「琴書」を愛する隠逸者は同時に「祿位」を拒否もしくは無視することが多かったのである。

起聯第一句と頷聯第三句の「琴書」は、須く自ら随うべく、祿位用て何をか為さん。輦を投じて賢婦に従い、「について」は、これに直接影響を与えたと思われる資料がある。『列女伝』賢明伝の「楚於陵妻」である。すなわち、楚王が於陵子終の賢者であることを聞き、相の位と百鎰の金をもって招聘しようとしたが、於陵子終の妻がを諫めて、

夫子織屨以爲食、非與物無治也。左琴右書、樂亦在其中矣。夫結駟連騎、所安不過容膝。食方丈於前、所甘不過一肉。今以容膝之安、一肉之味、而懷楚國之憂、其可乎。亂世多害、妾恐先生之不保命也。

夫子は屨を織つて以て食を為して、物と治むること無きに非ざるなり。琴を左にし書を右にして、楽しみ亦た其の中に在り。夫れ結駟連騎は、安んずる所膝を容るるに過ぎず。食の前に方丈なるは、甘しとする所一肉に過ぎず。今膝を容るるの安きと、一肉の味とを以てして、楚國の憂いを懷くは、其れ可ならんや。乱世は害多し、妾は先生の命を保たざるを恐るるなり。

と述べた。これ聞いて子終は招聘を断ったという故事である【108】。第三句の「賢婦」は、無論、於陵子終の妻を指す。第三句の「投」は、棄てる、擲げうつの意【109】。「輦」は、天子または貴人の乗る車。左思「呉都賦」に「都輦殷而四奥來暨」（都輦殷んにして四奥來暨す）の句があり（『文選』卷五所収）、その李善注に「輦、

王者所乗。故京邑之地、通曰輦焉。」(輦は、王者の乗る所なり。故に京邑の地は、通じて輦と曰う。)とある。「輦を投ず」は、『列女伝』『楚於陵妻』の故事では、「結駟連騎」を断つたことに相当し、本詩第二句の「禄位」の拒否または無視と共通する思想表現の一つである【110】。

第四句の「車に巾するに孝兒有り」は、陶淵明の故事が典拠である。すなわち、『南史』隱逸列伝の陶潜伝によれば【111】、江州刺史の王弘はかねてより陶淵明と近づきになりたいと思うも果たせなかったが、陶淵明が廬山に行くことを聞きおよぶや、その途中で自分の友人に酒を持たせ待ち構えて宴席でもてなそうとした。その時、陶淵明は「潜有脚疾、使一門生二兒舉籃輦」(潜には脚疾有り、一門生と二兒とをして籃輦を挙げしめ)て、江州に至った、という。文章中の陶淵明の乗った「籃輦」(山駕籠)が本詩の「車」に相当し、「二兒」が本詩の「孝兒有り」に相当する。「車に巾す」は、車に幌を架けるなどして車に乗る準備をする(駕車)こと【112】。

頸聯第五句の「風は麦を曝すの地を吹き」は、後漢の高鳳の故事に基づく。すなわち、『後漢書』逸民列伝の高鳳伝によれば、家は代々農業を家業としていたが、高鳳は若くして書生となり、昼夜読書に精励してやめなかった。ある日、妻が庭に麦を曝しておいて田に行き、鶏に食べられないようにと高鳳に番を頼んだ。その時、暴雨となったが、高鳳は鶏追いの竿を持ったまま読書に耽り、溢れる雨水が麦を流したことに気づかなかった。妻が帰宅していぶかり訊ねて、高鳳は始めて気が付いたのであった。その後、ついに大学者となったが、年老いてからは官吏となるのに応ぜず、財産をすべて兄の子に譲って、隱棲し魚釣りをして身を終えた、という【113】。第六句の「水は魚を沃せし池に溢る」は、范蠡の故事を踏まえている。范蠡は、春秋時代末期、越王勾践に仕えて会稽の恥をそそぎ勾践を五霸の一人にした後、斉国を経て、陶地にわたり陶朱公という大富豪になったという伝説がある(『史記』越王勾践世家)が、そのころのエピソードであろう。晋の張協「七命八首」に「范公之鱗、出自九溪」(范公の鱗は、九溪自り出ず)、その李善注に、

陶朱公『養魚經』曰、「威王聘朱公、問之曰、『公家累億金、何術乎。』朱公曰、『夫爲生之法五、水畜第一。所謂水畜者、魚池也。以六畝地爲池、池中有九洲、即求懷子鯉魚、以二月上旬庚日内池中。養鯉者、鯉不相食、易長又貴也。』」

陶朱公『養魚經』に曰わく、「威王朱公を聘し、之に問うて曰わく、『公家億金を累めるに、何の術かある。』朱公曰わく、『夫れ生を爲すの法に五あり、水畜は第一なり。所謂ゆる水畜なる者は、魚池なり。六畝の地を以て池と爲し、池中に九洲有り、即ち子を懷く鯉魚を求めて、二月上旬の庚日を以て池中に内る。鯉を養う者は、鯉をして相い食らわしめざれば、長じ易く又た貴きなり。』」と。

とある。范蠡が魚を養って楽しんだのは、晩年、隱退した後のこととするのであろうか【114】。

尾聯第七句・第八句の「常に念う鵜鵜の鳥、身を安んずるは一枝に在り」は、『莊子』逍遙遊篇に見える、隱者許由の故事に由来したものの【115】。古代の聖天子堯が有徳者・隱者の許由に天子の位を譲りたいと願い出た。許由は、「鵜鵜巢於深林、不過一枝。偃鼠飲河、不過滿腹。歸休乎、君。予無所用天下爲。」(鵜鵜は深林に巢うも、一枝に過ぎず。偃鼠は河に飲むも、腹を満たすに過ぎず。帰休せよや、君。予天下を用いて爲す所無し。)と応えて断つた、という話である。

以上、本詩は、第一句から第八句まで、内容は種々さまざまであるけれども、そこに鳴り響くトーンには一貫したものである。すなわち、隱者・逸民にとつて、於陵子終の場合のように(第一句・第三句)、国家から与えられる「禄位」(つまり富貴)は命を失う原因であり、それよりも「琴書」の世界に遊ぶことの方がましだ、と唱える。陶淵明の場合のように(第四句)、権力者に近づこうとせず孝行息子たちの担ぐ「籃輦」(山駕籠)で

つつましく山登りするところに楽しみがある、と詠う。高鳳の場合のように（第五句）、後に大学者となり晩年に隠棲する人物が、若いころ農事の最中に読書に耽り、風が麦を吹き飛ばしたことも気づかないほど熱中した事に注目し、范蠡の場合のように（第六句）、さまざまな歴史的な大事件を経験した後も、晩年は隠退して養魚池に魚を飼い、その生産にいそしんだ物語に注目する。許由の場合のように（第七句・第八句）、堯から天子の位を譲られようとしても、天子の位の実際は、欲望の充足であり「一枝」の衣食住だけで十分だ、としてそれを拒否する。

このように、国家から与えられる「禄位」（つまり金銭と地位）、権力者の接近、天子の讓位などを、すべて個人の人間としてあり方を疎外するものと把えて、それらを基本的に拒否または無視しようとする。その対極に置かれているのが、琴書の楽しみと生命の保全、孝児たちとの一家の団欒、学問への熱中と隠棲、隠退後の養魚の楽しみ、社会の中でのつつましい暮らし、等々である。後者は、それぞれの個人の自主的主体的な生き方を作者寒山子が独自に描いたものであり、前者が古い伝統的な価値観に立脚しているのとは異なつて、寒山子が新たに提唱するに至った価値観に立脚しており、これこそが見るべき「知足安分」の思想に他ならない。そして、この「知足安分」する個人の集積のもう一つ上に、新しいレベルの国家・社会の全体構想が現れる可能性もあるのではないかと、筆者は考える。

また、一〇九「止宿鴛鴦鳥」に、

止宿鴛鴦鳥、
一雄兼一雌。
銜花相共食、
刷羽每相隨。
戲入煙霄裏、
宿歸沙岸湄。
自憐生處樂、
不奪鳳凰池。

止宿す（木に止まって休んでいる）鴛鴦（おしどり）の鳥、
一雄と一雌と（二羽の雄と一羽の雌だ）。
花を銜んで（ついでに）相い共に（一緒に）食み（食べ）、
羽を刷って（羽根を整えて）毎に（いつも）相い随う（連れ添う）。
戯れては（遊び戯れては）煙霄の裏（霞のかかる空の中）に入り、
宿つては（宿で眠るには）沙岸の渚（砂浜の水際）に帰る。
自ら生處（自由に生きる住処）の楽しみを憐れんで（大切に）、
鳳凰の池を奪わず（鳳凰の住む高貴な池を横取りしようとはしない）。

とある。本詩も、「知足安分」の思想を詠う詩である。

起聯第一句「頸聯第六句の「止宿す鴛鴦の鳥、一雄と一雌と。花を銜んで相い共に食み、羽を刷って毎に相い随う。戯れては煙霄の裏に入り、宿つては沙岸の渚に帰る。」は、雄雌一对の鴛鴦についての実景描写である。「鴛鴦」が雌雄ペアをなす仲のよい鳥であることは、『毛詩』小雅、鴛鴦篇の毛伝・鄭箋の指摘以来、広く知られていることである【116】。「鴛鴦」でもって比喻されているのは、やはり上文の〇〇五「琴書須自隨」で見た「鷓鴣」（『莊子』逍遙遊篇に由来）のような、国家・社会の中でつつましく生きる一組の夫婦なのであるか。

尾聯の第七句「自ら生處の楽しみを憐れんで」については、『新五代史』梁臣伝「寇彦卿伝」に唐の昭宗が長安を追われて洛陽に行こうとした時、その左右に俚言を引いて「紇干山頭凍死雀、何不飛去生處樂。」（紇干山頭に雀凍死す、何ぞ飛び去きて生處に楽しまざる。）と言ったという話がある【117】。これを参照すれば、「生處」とは、伸びやかに生きられる住処、自由自在に暮らせる境界、という意味であろう【118】。

第八句の「鳳凰の池を奪わず」は、表面の意味は、鳳凰の住む高貴な池をうばい取ろうとはしない、ということ。しかし、これに裏面の比喩的な意味を読み取ることが、早くから行われていた。たとえば、『晋書』荀勗列伝に、

久之、以勗守尚書令。勗久在中書、專管機事。及失之、甚罔罔悵悵。或有賀之者、勗曰、「奪我鳳皇池、諸君賀我邪。」

之を久しくして、勗を以て尚書令に守たらしむ。勗は久しく中書に在り、機事を專管す。之を失うに及んで、甚だ罔罔悵悵たり。或いは之を賀する者有り、勗曰わく、「我を鳳皇の池より奪つて、諸君は我を賀するか。」と。

とある【119】。「鳳皇池」は、禁苑の中の池の名で、そばに中書省があったので転じて中書省を指す。中書省は土地が皇宮の枢近にあり、天子の寵愛も多く受けて、高官としての地位固めもできるので「鳳皇池」と呼ばれたという『通典』「職官」三「中書省」。この荀勗の言葉は、エリート・コースの中書監の地位から尚書令に配置換えになった後に発したものである。

本詩（一〇九）の第八句に対しても、こうした政治的な意味賦与が行われてきたし、また、それが正しい解釈であろうと思われる。すなわち、社会の中でつましく生きる一組の夫婦の願うところは、ただ自ら自由自在に生きられ住処の楽しみを大切にするだけであって、身のほどをわきまえず、分不相応に、天子の寵愛を受け国家の中枢に位置して大活躍する高位高官の諸域にある、さまざまな利得權益を横取りするつもりなどはない、ということであろう。——本詩もまた、「知足安分」の作品と見て差し支えあるまい。

注

【1】「黄籍」については、項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」が、『唐会要』卷八十五「籍帳」を用いて行った考証など（二二〇～二二二ページ）を参照。これに先立つて、入矢『寒山』、注にも『資治通鑑』卷一三五の「斉紀」に基づく独自の追求があつて、参照するに価いする（九十五ページ）。

【2】入谷・松村『寒山詩』、訓読・和訳・注（一一七～一一八ページ）を参照。なお、項楚『寒山詩注』、【校勘】は、底本が正しく「住」の字に作るのを、宮内庁本・正中本・高麗本・四庫全書本が「注」字に作るのにより、「注」字に改めて（二一九～二二〇ページ）、その上で解釈を施している【注釈】「四」、二二二ページ）。しかし、これは適当ではあるまい。

【3】第五句の「筮しては連蹇の卦に遭う」が、往復ともに艱難辛苦の『周易』蹇卦という「悪卦」に基づくことについては、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』に指摘がある。

【4】第六句の「虚危の星」については、釈虎円『首書』・白隱『闡提紀聞』が『春秋』左氏伝などを引用して「悪星」とであると述べ、釈交易『管解』は『史記』天官書を引用して同様のことを指摘していた。

【5】『晋書』天文志下からの引用は、項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」による（二二二ページ）。なお、第六句の「主る」の意味を、入矢『寒山』、注は『主どる』とは、その星まわりに当たっていること。」と説明する（九十五ページ）が、不正確。

【6】第二句の「九維」を『尚書』洪範篇の「九疇」に相当するであろうと推測したのは、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』である。これらの諸注は、当然、第一句の「六極」も、『尚書』洪範篇の「九疇」中に含まれる「六極」に同じと見ている。

【7】第三句の「才有るは草沢に遺てらる」が左思「詠史八首」を踏まえることは、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』の指摘である。

【8】項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」（八十二～八十三ページ）を参照。

【9】『論語』雍也篇に「曰、『求也藝、於從政乎何有。』」（曰わく、「求や芸なり、政に従うに於いて何か有らん。」と。）とあるが、その孔安国注が「芸、謂多才芸。」（芸は、才芸多きを謂う。）とするのを参照。

【10】第四句「蓬門を閉ざす」の粉本としての『高士伝』張仲蔚伝の指摘は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』による。大鼎宗允『索蹟』は、第四句に「憤世云、『選挙不審、有野遺才、埋歿草澤。』（世を憤って云わく、「選挙審らかならざれば、野の遺才有り、草沢に埋没す。」と。）のように注するが、第四句を第三句と同じ趣旨で解釈しており、正しい意味づけではなからうか。ちなみに、「蓬門を閉ざす」の解釈については、本書、第二章、第三節、第五項「寒山詩集」中の道教詩と仏教詩の比較」の注【199】においても「六極常嬰困」（〇二九）を引用して触れたので、それを参照されたい。

【11】この点は項楚『寒山詩注』、【注釈】【六】が指摘する（八十三ページ）。

【12】これは、項楚『寒山詩注』、【注釈】【七】の指摘である（八十三～八十四ページ）。一方、白隠『闡提紀聞』は、『法華経』譬喩品の中の話を引用しつつそれに基づいて解釈し、本詩（〇二九）を仏教（禅宗）化する。近代では太田『寒山詩』、脚注（三十六ページ）がこれを踏襲している。また、入谷・松村『寒山詩』、注（五十七ページ）や、久須本『寒山拾得へ上』、注（九十ページ）は、『法華経』信解品の中の話を引用して、それを本詩の根拠に置いて仏教（禅宗）的方向で解釈しようとする。しかしながら、後者（白隠禅師以下）は本来、何の関係もない両者を強引に結合して仏教（禅宗）化した牽強附会説に過ぎない。

【13】『史記』司馬相如列伝の「雍容」の例は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が指摘している。

【14】入谷・松村『寒山詩』、注（一八〇ページ）。

【15】項楚『寒山詩注』、【注釈】【二】（三三五ページ）。

【16】入矢『寒山』、注（九十三ページ）。なお、入谷・松村『寒山詩』、注（一八〇ページ）をも参照。

【17】入矢『寒山』、注（九十四ページ）、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】【五】（三三六ページ）。ただし、杜甫「奉贈韋左丞二十二韻」には、「纨绔（貴族）と「儒冠」との間の処遇の不平等に対する不満が詠われているが、本詩（一二九）にはそうした問題は提起されていないようであり、両者を一律に見ることはできないと思われる。

【18】入谷・松村『寒山詩』、注（一八〇ページ）。なお、王維「偶然作其五」の解釈については、入谷仙介『王維研究』（創文社、一九七六年三月）、三一～三二八ページを参照。

【19】入谷・松村『寒山詩』、和訳（一八四ページ）、及び久須本『寒山拾得へ上』、解説（二二五ページ）。松原『青春漂泊 寒山詩の世界をあるく』、「放浪」、（三十八～四十三ページ）は、この「放浪」の面を一層拡大・強調している。

【20】入矢『寒山』、和訳（四十一ページ）。また、延原『平訳 寒山詩』は、「遊歴する」と和訳している（二一～三二ページ）。ところで、第二句の「遊び」が仮に入矢や入谷・松村などが解釈したような内容・意味であるならば、第七句・第八句に至って仏教（禅宗）的な立場から格別、否定・止揚されることはないのではなからうか。

【21】項楚『寒山詩注』、【注釈】【二】は、「青草合」の用例を、古典文献から若干集めている（七七～七七八ページ）。

【22】李陵の逸詩は、班固「西都賦」の李善注が引用する（『文選』卷一所収）。入谷・松村『寒山詩』、注（一八四ページ）をも参照。

【23】「漱石枕流」の故事は、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が指摘している。

【24】『莊子』の疏は、初唐の有力な道教重玄派の理論家である成玄英の作であり、当時、相当に広い範囲で流布していたものと考えられる。

【25】入矢『寒山』、注、一六〇ページ、及び入谷・松村『寒山詩』、注、三十四ページ。

【26】入矢『寒山』、注（一六〇ページ）、久須本『寒山拾得へ上』、注（六十六ページ）。また、項楚『寒山詩注』、【注釈】【二】（四十一ページ）をも参照。

【27】項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」は、尾聯の二句の本づくところを、南朝、宋の劉敬叔『異苑』卷七の「陌南酸棗樹、名爲六奇木。遣人以伐取、載還柱馬屋。」（陌南の酸棗の樹、名づけて六奇木と爲す。人を遣わして以て伐取し、載せ還つて馬屋を柱えしむ。）にある、と唱えている（四十一ページ）。しかし、「馬屋を柱う」が何の比喩であるかを説明していないので、この注釈もあまり役に立たない。

【28】本詩は、入谷・松村『寒山詩』、注の指摘するように、『楚辞』に範を取った表現が相当多い。ここに引用した資料は、入谷・松村の指摘に従ったものである（九十四ページ）。

【29】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」（二六〇ページ）を参照。より古く日本古注本の釈虎円『首書』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』に、『文選』李善注に基づく考証がある。

【30】領聯二句の『楚辞』から引用した資料は、入谷・松村『寒山詩』、注の指摘に従ったものである（九十四ページ）。

【31】大鼎宗允『索蹟』は、「石磧」に注を付けて「虜中沙漠也。謂賢才放逐四夷。」（虜中の沙漠なり。賢才の四夷に放逐せらるるを謂う。）としていた。

【32】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」、一六〇ページ。

【33】この個所の「明堂」について、後漢の王逸は「明堂、布政之宮也。言忠直之士隱身避世、讒諛之人反登明堂而爲政也。」（明堂は、布政の宮なり。忠直の士身を隠し世を避け、讒諛の人反つて明堂に登つて政を爲すを言うなり。）と注している。

【34】『莊子』逍遙遊篇や左思「詠史八首」が典拠であると唱えるのは、釈交易『管解』、渡邊『寒山詩講話』、講話、（二〇〇～二〇一ページ）、太田『寒山詩』、脚注（五十五ページ）、入矢『寒山』、注（六十九ページ）、延原『平訳 寒山詩』、註（五十五ページ）、久須本『寒山拾得へ上』、注（二二二ページ）、入谷・松村『寒山詩』の〇〇五「琴書須自隨」、注（二十六～二十七ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」（二六一～二六二ページ）等々、枚挙するに遑がない。

【35】入矢『寒山』、注、六十九ページ。この解釈は、旧態依然たるステレオタイプの代表と評してよい。

【36】項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」、一六一～一六二ページ。

【37】「三翼」が、『文選』卷三十五所収の張協「七命」の「爾乃浮三翼、戲中沚。」（爾乃三翼を浮かべて、中沚に戯る。）を踏まえることについては、すでに釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘する。

【38】「三翼の舟」は、『文選』李善注が『伍子胥水戰兵法内經』を引用して考証していることは、すでに古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘している。

【39】入谷・松村『寒山詩』、注（五十一ページ）、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」（七十一～七十二ページ）を参照。

【40】本詩の特に第四句「謂言えらく最も幽野なり」と、及び第七句・第八句「孔丘公に非ざる自りは、能く相救う者無し。」が『論語』先進篇に基づくことは、指摘されたとおりであって間違いない。ただし、大鼎宗允『索蹟』は『論語』先進篇の内容に沿って本詩を（野人こそが先進であると）解釈し、釈虎円『首書』と白隠『闡提紀聞』は宋代の程子（伊川）の「文」と「質」とのバランスを取る考えによつて解釈し、釈交易『管解』は（孔子を除いて）野人の先進たる「我」を救い出せない儒教に重大な欠陥があるとして疑問を呈するなど、すでに古注本の内にも諸説にバラツキが生まれている。

【41】『尚書』大禹謨篇の引用句は、釈交易『管解』の指摘である。

【42】たとえば、太田『寒山詩』、脚注（三十二ページ）、延原『平訳 寒山詩』、和訳・註（三十二ページ）、入谷・松村『寒山詩』、注（五十一ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」（七十二～七十四ページ）など。ちなみに、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が、いずれも天台山（寒山）

の風景の描写と見ていないことを参照。

【43】項楚『寒山詩注』、【注釈】「六」、七十二〜七十四ページ。

【44】第八句「能く相い救う者無し」の意味を正しく理解しない解釈が少なくない。たとえば、太田『寒山詩』脚注は「孔子のみよく寒山と相語るべしとの意。」と解釈し（三十二ページ）、延原『平訳 寒山詩』註も「孔子のほかよく寒山と相語る者なしの意。」と解釈する（三十二ページ）。入谷・松村『寒山詩』、注も、「孔丘は孔子の本名。ここは作者自身を孔子に比しているとも、自分は孔子でないから世を救う能力はないとも、両方の方向に解しうる。後者の方がややおだやかであるう。」と唱える（五十一ページ）。本詩の理解として（両方ともに）誤りである。

【45】以下の議論は、本詩の主人公を、複数存在する寒山子の内の一人であると思ひなして、先に進めることにしたい。

【46】『史記』項羽本紀のこの箇所は、当時の士人が「書と剣を学ぶ」習慣のあったことを示す格好の資料である。この資料の指摘は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が行っている。

【47】「書剣」のこの資料は、釈交易『管解』の指摘である。その他、入谷・松村『寒山詩』、注（三十ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」にも若干の「書剣」資料の収集がある（三十五〜三十六ページ）。

【48】顔駟^{がんし}の物語は、釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が指摘している。なお、張衡「思玄賦」には、「尉彪眉而郎潜兮、逮三葉而遘武。」（尉^い（顔駟を指す）は眉^{まゆ}彪^{ひょう}くして郎潜^{ひそ}み、三葉^{さんよう}に逮^{およ}んで武に遘^あえり。）とあり、これが李善注の元となった本文である。

【49】項楚『寒山詩注』、【注釈】「三」、三十五〜三十六ページ。なお、底本と同じように「二遇」に作るテキストは正中本・全唐詩本である。一方、「三遇」に作るテキストは宮内庁本・高麗本・四庫全書本である。さらに日本の古注本を見てみると、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』などはいずれも「二遇」に作っている。

【50】劉楨「贈從弟」という資料の存在は、釈交易『管解』の指摘による。劉楨詩の下には、李善注があり、『尚書』曰、「鳳凰來儀。」孔安國曰、「聖人受命則鳳凰至。」（『尚書』に曰わく、「鳳凰來儀す。」と。孔安國曰わく、「聖人受命すれば、則ち鳳凰至る。」と。）とする。

【51】「文武兼備」に関して、『漢書』尹翁歸伝という資料を参照すべきことは、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』の指摘による。

【52】第七句・第八句に対して大鼎宗允『索蹟』は、「既求不得、艱苦幾年。年既老矣、假令遂志、無受之年、而況不得志乎。」（既に求むれども得ず、艱苦^{かんく}すること幾年^{いくとせ}ぞ。年既に老いたり、仮令^{たとひ}志を遂ぐるも、之を受くるの年無からん、而るを況^{いは}んや志を得ざるをや。）と注釈している。これが最も明晰・判明な解釈である。

【53】入矢「寒山」、和訳（九十九ページ）。入谷・松村『寒山詩』、和訳（二十九ページ）、及び久須本『寒山拾得（上）』、和訳（六十一ページ）もこれを踏襲する。

【54】第一句の「浪」と第二句の「虚」は、主人公のこれまでの経験が成果を挙げえなかったこと、失敗したことを表現する言葉（副詞）であり、『寒山詩集』にしばしば現れる措辞である。項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」が『浪』即徒然之義、與下句『虚』字同義對舉。」とする（三二二ページ）のは、誤りではないがあまりに表面的ではなからうか。

【55】魏の明帝が「凌雲觀」を建てたことは、白隠『闡提紀聞』が指摘する。また、唐の太宗が貞觀年間に功臣二十四人の像を「凌煙閣」に画かせたことも、白隠『闡提紀聞』が指摘している。

【56】『抱朴子内篇』極言篇及び『抱朴子外篇』崇教篇の引用は、項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」に従った。項楚は、「凌霄閣」謂極高之樓閣、「凌霄」形容極高。」とする（三二二ページ）。ただし、これは道教・神仙思想の世界のシンボルである（後述）。

【57】「百尺楼」の語が『三国志』魏志、陳登伝に見えることについては、釈虎円『管解』が指摘する。ちなみに、大鼎宗允『索蹟』は、第一句・第二句の両句をともに神仙道を述べた句として解釈していた。すなわち、修仙道者、自古造高閣、以待神仙、而未見有驗者。故曰、「浪虛」。

仙道を修むる者は、古自り高閣を造つて、以て神仙に侍れども、未だ驗し有る者を見ず。故に曰わく、「浪なり虚なり」と。

である。この解説では、第一句・第二句と第四句との呼応関係をうまく処理できないけれども、しかしそれはわずかな瑕疵に過ぎず、現代の諸研究よりも本詩の全体の構成を深く掘り当てたことは、驚異的である。

【58】第五句の「黄口に従うを用いず」は、後の『孔子家語』六本篇にも『説苑』敬慎篇をさらに詳しく敷衍した文章が存在する。しかし『孔子家語』六本篇は、「黄口が食を食する」つまり「利を食する」ために、網に係って捕まるとする別の論点をも加えており、本詩（一二二）の趣旨とは密合しない。本文で見たとおり、『説苑』敬慎篇は「君子は従う所を慎む」を論じており、それは本詩の「黄口に従う」の非に直接関わって、その趣旨と密合するので、本詩が利用した文章は『説苑』敬慎篇に他なるまい。ちなみに、古注本の釈虎円『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』はただ『孔子家語』六本篇だけを引用する。その後は、若生『寒山詩講義』講義（一三六ページ）、釈清潭『寒山詩新釈』（句釈）（一三七ページ）、太田『寒山詩』脚注（九五〇～九六六ページ）、項楚『寒山詩注』、【注釈】（五）（三二二ページ）などが、これを襲って『孔子家語』六本篇だけを引用している。

【59】ここで、筆者の推測を述べるならば、本詩（一二二）が、第五句「黄口に従うを用いず」の若い小者と、第六句「何ぞ白頭を馱うを須いん」の年老いた長者とを前後に並べるのは、張衡「思玄賦」が、年老いた顔驕の「吉」事と二十二歳の董賢の「凶」事とを、順序を逆転させた上で前後に並べた事例を、意識的に踏まえた措置であるに違いない。

【60】引用したこの資料の存在は、古注本の釈虎円『首書』・釈虎円『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が、すでに指摘している。

【61】本句を『論語』衛霊公篇と関連づけて解釈したのは、釈虎円『首書』・釈虎円『管解』・白隠『闡提紀聞』である。

【62】池田知久『老子 全訳注』（講談社学術文庫、二〇一九年一月）、第二十二章（七十三～七十六ページ）を参照。

【63】前半の第一句・第二句が、曹攄「感旧詩」を踏まえるとする指摘は、古注本の釈虎円『首書』・釈虎円『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がすでに行っている。中でも釈虎円『管解』は、さらに『鵲冠子』や『戦国策』秦策一をも引用して本詩に対する理解を補強している。その後は、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）にも若干の資料補遺と考証がある（三二五ページ）。

【64】前漢の公孫弘が招賢閣を建てたことについては、釈虎円『首書』は道義的な観点から異議を唱えるが、釈虎円『管解』は事実として認めている。項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）にやや詳しい考証がある（三二六ページ）。

【65】梁の劉孝儀「行過康王故第苑」詩は、入谷・松村『寒山詩』注（一七三ページ）の指摘による。

【66】徐松撰・愛宕元訳注『唐兩京城坊攷』（平凡社、「東洋文庫」、一九九四年四月）。特にその巻二（六十五～八十七ページ）、及び巻四（二二九～二四一ページ）を参照。該書は、諸官庁や高官たちの邸宅にも簡単に触れている。

【67】項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、三二六ページ。

【68】若生『寒山詩講義』、講義、一三二ページ。

【69】渡邊『寒山詩講話』、講話は、「この詩は、平等と差別の理を説いたものぢや。」と説き起こした上で、

然るに時人は、利己的な差別のみに傾いて、平等と云ふ、平等本來の理義を埋却して、やれ社会主義ぢやの、それ共產主義ぢやのと呼號して憚らないのである。社会主義・共產主義いづれも結構ではあるが、彼等は徒らに平等の一點張りに幻惑せられて、其處に個々人の力を蔑して居る。

と唱える（一九六～一九七ページ）。

【70】入谷・松村『寒山詩』、注、一六一ページ。

【71】久須本『寒山拾得〈上〉』、解説、二〇三ページ。

【72】項楚『寒山詩注』、「楚按」、三〇一～三〇二ページ。項楚のこの解釈は、釈交易『管解』に触発されたものである。

【73】本詩第三句が、『春秋』左氏伝昭公十四年、及び杜預注を踏まえるとする指摘は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』に従った。

【74】本句が『尚書』五子之歌篇を下敷きにすることは、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』がすでに指摘している。なお、入谷・松村『寒山詩』の注するとおり、「唐代には、第二代皇帝太宗李世民的諱を避けて、民を人と言いかえる習慣があった。」（三〇〇ページ）。

【75】「扶疏」の用例と意味については、入谷・松村『寒山詩』、注、三〇〇ページ、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】二二、五七三ページにも若干の補遺がある。

【76】項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、五七三～五七四ページ。なお、『呂氏春秋』義賞篇は、第七句・第八句の「陂を決して以て魚を取るは、是一期の利を取るのみ。」のようなやり方を、「詐偽之道」（詐偽の道）、「非長術也」（長術に非ざるなり）、「一時之務」（一時の務め）などと呼んでいる。

【77】本詩の要旨について、久須本『寒山拾得〈下〉』、八十三ページは、「この詩は、根本と枝末の相異について述べている。」と提示する。この誤解のゆえに、最後の二句についても、

終りの二句は、重税を課して民を苦悩させては、国家の隆盛は期し得られないので、あたかも堤を決して魚を捕り尽くすと同じであるとしているものといえる。

などとする、断章取義の珍奇な解釈の開陳で終わっている（八十三ページ）。また、項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）は、尾聯の二句を筆者が本文で述べたと同じような政治思想の譬喩として解釈しつつ、そのコンテクストの中に『呂氏春秋』義賞篇の引用を位置づける（五七三～五七四ページ）。しかし、最後の「楚按」に至って、本詩を譬喩であるとする考えを捨ててしまい、（尾聯の二句だけでなく上の諸句をも含めてすべて）事実描写と解釈している（五七四ページ）。

【78】入矢『寒山』、注、三十四ページ。その後、項楚『寒山詩注』、【注釈】（一）は、「無比方…無可比擬、形容極佳。」として、「無比方」の用例を多く集めており（五六八～五六九）、一層有益である。

【79】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、五六九ページ。

【80】入矢『寒山』、和訳、三十四ページ、及び久須本『寒山拾得〈下〉』、和訳・注、八十ページ。

【81】入矢『寒山』、注、三十四ページ。入谷・松村『寒山詩』、和訳、二九八ページ、久須本『寒山拾得〈下〉』、和訳、八十ページもほぼ入矢に同じ。

【82】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、五六九～五七〇ページ。

【83】項楚『寒山詩注』、【注釈】（三）、五七〇ページ。

【84】太田悌蔵『寒山詩』、脚注、一五七ページ。

【85】項楚『寒山詩注』、【注釈】（四）、五七〇ページ。なお、「却」は、後退を表す方向補語である。入矢『寒山』、注、三十四ページが「却是強辭」とするのは、不適當。

【86】「堂堂」の語義については、項楚『寒山詩注』、【注釈】（五）に若干の追求がある（五七〇ページ）。

【87】「赫赫たり」については、その後、項楚『寒山詩注』、【注釈】（一）に若干の考証がある（三〇七ページ）。

【88】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二、三〇七〜三〇八ページ。『世說新語』傷逝篇に、「經黃公酒壚下過」(黄公の酒壚下を経て過ぎ)という句があるが、韋昭『漢書注』は、「壚、酒肆也。以土爲壚、四邊高似壚也。」(壚は、酒肆なり。土を以て壚と爲し、四邊高くして壚に似たるなり。)としている(項楚『寒山詩注』、【注釈】「二、三〇八ページ所引」。釈虎円『首書』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が「釜、酒瓶也。」とするのは、現代にまで受け継がれている説であるが、不正確ではなからうか。

【89】項楚『寒山詩注』、【注釈】「三、三〇八〜三〇九ページ」。

【90】項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」は、本文に引用した如く説明した後、「何意」の用例を古典文献から収集している(三〇九ページ)。

【91】入谷・松村『寒山詩』、訓読、一六三ページ、及び久須本『寒山拾得(上)』、訓読、二〇五ページ。

【92】『韓非子』外儲說右上篇のこの物語は、その後、『晏子春秋』問上篇・『韓詩外伝』卷七・『說苑』政理篇にも採用されていた。小野沢精一『韓非子』下(全釈漢文大系、集英社、一九七八年十月)、三八三ページを参照。

【93】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二、一二五ページ。項楚が第四句の「二は缺く」と「一も虧く」とを意味上区別するのは、このような趣旨であろう。

【94】『楚辭』宋玉の九辯篇の資料は、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』の指摘に従った。

【95】『史記』孟子列伝及びその『史記索隱』の資料は、釈虎円『首書』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘している。

【96】この徴証は、釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』によったものである。『文選』卷二十一所収。その李善注は鄭玄の『礼記』注を引いて、「爾、語助也。」とする。また、項楚『寒山詩注』、【注釈】「四」は、他の「空爾爲」の用例を唐詩の中から見出している(一二五ページ)が、実際にはさらに多くの用例が存在する。「爲」の字も動詞ではなく語末の助辞で、この三字で一語の副詞あるいは形容詞とするのがよいかもしれない。ここでは、通説に従って「空爾として爲す」と読むことにする。

【97】項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」は、本詩第七句・第八句の趣旨に合致する「騏驥驂騑」の用例を集めており、参照することができる(一二五〜一二六ページ)。

【98】項楚『寒山詩注』、【注釈】「五」、一二五ページ。

【99】入谷・松村『寒山詩』、注の指摘である(三九二ページ)。項楚『寒山詩注』、「楚按」がさらに若干の資料を加えている(七六四〜七六五ページ)。

【100】その後、若生『寒山詩講義』、講義(二二七ページ)、渡邊『寒山詩講話』、講話(四八六ページ)、久須本『寒山拾得(下)』、要旨(一七六ページ)などが、この意味づけを踏襲している。

【101】項楚『寒山詩注』、「楚按」の引く蕭穎士「仰答韋司業垂訪五首」も、草を食い水を飲んで伸びやかに暮らす鹿と、都会の高堂に連れてこられて不如意な鹿とを対比的に取りあげて、「物各有所好、違之傷自然。」(物には各々好む所有り、之に違えば自然を傷つく。)と詠っている(七六五ページ)。

【102】このことは入谷・松村『寒山詩』、注の指摘である(三十七ページ)。

【103】本詩(〇一二)の基礎なる資料としての禰衡「鸚鵡賦」の存在は、釈虎円『首書』・釈交易『管解』の指摘による。

【104】「西国」を若生『寒山詩講義』、講義が「天然」と解釈し(二六六ページ)、渡邊『寒山詩講話』、講話(三十一ページ)や、久須本『寒山拾得(上)』、和訳がこれを踏襲する(六十九ページ)。しかし、これは誤り。隴山の鸚鵡は、唐詩にもしばしば詠われるテーマである。

【105】項楚『寒山詩注』、【注釈】「二」は、「虞羅…即虞人和羅氏。」とする(四十四ページ)が、そうではあるまい。禰衡「鸚鵡賦」に「命虞人於隴坻、……冠雲霓而張羅。」とある点を重視すべきであり(古注本の

积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』以来の定説)、項楚の考証には無理があると感じられる。
【106】項楚『寒山詩注』、【注釈】〔四〕が「扃哉損羽衣…謂羽衣被金籠損壞。」とする(四十五ページ)のは、禰衡「鸚鵡賦」の内容を無視して本詩(〇一二)表面をなぞっただけの解釈であって、不適當。

【107】この点は、入谷・松村『寒山詩』注の説(三十八ページ)に従う。

【108】本詩の源に『列女伝』の「楚於陵妻」の故事があるという指摘は、つとに古注本の积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が行っている。

【109】「投」の意味は、积虎円『首書』と白隠『闡提紀聞』が『韻会』を引いて「棄也、擲也。」とするのに従う。

【110】入谷・松村『寒山詩』注は、「輦を投ず」の解釈を誤ったために、第三句の句意が不明・混乱している(二十五～二十六)。後に項楚『寒山詩注』、【注釈】〔二〕がこれを修正した(二十六～二十七ページ)。

【111】陶淵明のエピソードは、『晋書』隱逸列伝の陶潜伝の方がやや詳しい。これらの資料については、古注本の积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がいずれも指摘している。

【112】「車に巾す」の解釈は、項楚『寒山詩注』、【注釈】〔三〕の説に従った(二十七ページ)。

【113】『後漢書』逸民列伝(高鳳伝)は、古注本の积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が指摘する。高鳳の「名儒と為つてから以後の逸民ぶりについても、积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が『蒙求』などを引いて論及している。

【114】引用した張協「七命」の李善注とほぼ同じ内容の資料を、积交易『管解』が指摘している(『事文類聚後集』卷三十四)。また、白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』は別の范蠡に関する資料を挙げるが、その典拠を『呉越春秋』としている。

【115】『莊子』逍遙遊篇に見える、許由が堯に向かって述べた言葉については、积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』がいずれも指摘している。

【116】この件に関しては、項楚『寒山詩注』、【注釈】〔二〕に詳しい考証がある(二八八ページ)。

【117】『新五代史』寇彦卿伝の「生处楽」の資料は、积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』が指摘している。

【118】なお、項楚『寒山詩注』、【注釈】〔六〕は、「生處樂」という項目を立てて考証を行い、新たな資料を発掘・収集して有益である(二八九ページ)。

【119】『晋書』荀勗列伝の「奪我鳳皇池」の句は、古注本の积虎円『首書』・积交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『索蹟』が、いずれも本詩(二〇九)の源として指摘している。