

## 第四章 『寒山詩集』に現れた性三品説——人間本性の不平等から平等の萌芽へ

### 第一節 『寒山詩集』に現れた性三品説

第三章『寒山詩集』における人性と社会」、第一節「序説」においてすでに述べたように、作者寒山子が当面していた唐代初期の人間本性についての説は、前漢初期の『淮南子』、『韓詩外伝』巻五、『春秋繁露』あたりから始まり、梁の皇侃『論語義疏』を経て、初唐に成った『五経正義』に至るまでの間、おおむね性三品説に収斂していた。

これに対して、第二章において説明してきた、『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かった。それかあらぬか、『寒山詩集』中には、人間という存在の平等・不平等、仏教・禅宗的には仏性や如来蔵などに真つ正面から切りこんで、問題の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でいる形跡は、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もある。それらは寒山子の十分な反省をくぐった思考ではないけれども、かえって寒山子の思考の一面の真実を赤裸々に表していると思ふことができるし、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ふことが可能であろう。

そもそも「性」の思想は、明確な老荘思想・道教や仏教（禅宗）を除けば、（たとえば、春秋末期～前漢初期の儒教などにとって）諸思想の最も深いところに位置づけられる思想であり、それゆえ諸思想の構造の中で、極めて重要な意義を持つ。以下においては、やや広角的な観点に立って、そのような性三品説を取り上げて検討したいと思う。

#### 『寒山詩集』の一四一「下愚讀我詩」に、

下愚讀我詩、  
不解卻啗誦。  
中庸讀我詩、  
思量云甚要。  
上賢讀我詩、  
把著滿面笑。  
楊脩見幼婦、  
一覽便知妙。

下愚（下等の愚か者が）我が詩を読めば（私の詩を読んだ場合は）、  
解せずして（理解できず）却つて啗い誦む（逆につまらぬ詩とあざ笑う）。  
中庸（中等の人物が）我が詩を読めば（私の詩を読んだ場合は）、  
思量して（よく考えて）甚だ要なりと云う（非常に要点を得ていると言う）。  
上賢（上等の賢人が）我が詩を読めば（私の詩を読んだ場合は）、  
把著して（詩を持ったまま）満面に笑う（満面に笑みをたたえて喜ぶ）。  
楊脩（楊脩が曹操に従つて）幼婦を見しとき（曹娥碑の「幼婦」を見た時）、  
一覽して（楊脩は一目で二字が）便ち妙と知れり（「妙」の字だと分かった）。

とある。これは「我が詩を読む」三種類の人——下愚と中庸と上賢と——の態度（主に理解力）について、それらの間の相異を詠ったものである。

本詩全体の解釈、とりわけその態度（主に理解力）が三種類の「下愚・中庸・上賢」に分かれる人間類型の理解を、古注本の积虎円『首書』・积交易『管解』・白隱『闡提紀聞』は『老子』第四十一章にあると見なした。その影響を被ったために、近代・現代の日本における本詩の解釈は、はなはだ混乱した状況に陥っている。

『老子』（王弼本）第四十一章には、「上士聞道、勤而行之。中士聞道、若存若亡（無）。下士聞道、大笑之。不笑、不足以爲道。」（上士は道を聞けば、勤めて之を行ふ。中士は道を聞けば、存するが若く亡（無）きが若

し。下士は道を聞けば、大いに之を笑う。笑わざれば、以て道と爲すに足らず。」とあるが、釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』は本詩はこれをモデルにしていると唱える。その影響下、明治時代以降の解釈も、若生国栄『寒山詩講義』、講義(一五二ページ)、釈清潭『寒山詩新釈』、新釈(二五一ページ)【1】、太田悌蔵『寒山詩』、脚注(二〇八ページ)、延原大川『平訳 寒山詩』、註(二〇七ページ)、入矢義高『寒山』、注(一九五ページ)、入谷仙介・松村昂『寒山詩』、注(二〇一ページ)、久須本文雄『寒山拾得(上)』、注(二四三ページ)【2】などが、『老子』第四十一章に基づくとか、共通・類似するとか唱えてきた【3】。しかし、これは誤解である。

第一に、『老子』の「道」の議論の相手は「士」の階層であり、「上士・中士・下士」のように「士」だけを対象に議論を行う。『老子』第四十一章の後半部分は、老子とつて最も重要な「道・徳」の内容を、以下のように主として「上士」に向かって議論している。

故建言有之、「明道若昧、進道若退、夷道若類。上德若谷、大白若辱(卷)、廣徳若不足。建徳若偷、質眞若渝、大方無隅。大器晩成、大音希聲、大象無形。」道隱無名。夫唯道、善貸且成。

故に建言に之有り、「明道は昧きが若く、進道は退くが若く、夷道は類(類)の若し。上徳は谷の若く、大白は辱(卷)れたるが若く、広徳は足らざるが若し。建徳は偷なるが若く、質眞は渝わるが如く、大方は隅無し。大器は晩く成り、大音は声希く、大象は形無し。」と。道は隠れて名無し。夫れ唯だ道は、善く貸して且つ成す。

文章は極めて難解である上にやや長大でもあり【4】、老子は始めから「下士」や「庶民」階層を眼中に置いていなかったと見てよい。それに引き替え、本詩(一四一)の読者は、上層から下層までのあらゆる階層の人々であり、作者寒山子は「下愚・中庸・上賢」のように全ての人間を相手にして議論をしているのだ。

第二に、『老子』第四十一章が議論するのは「上士・中士・下士」が「道を聞く」、その聞き方である。一方、本詩が詠うのは「下愚・中庸・上賢」が「我が詩を読む」、その読み方である。両者の取り扱うテーマは截然として異なっており、これを同一視することは無理な話である。

『老子』第四十一章の「道を聞く」は、通行諸本がいずれもみな「聞道」に作り、老子などの得道者が「道」について語るのを「上士・中士・下士」が「聞く」という意味である。「聞道(道を聞く)」という言葉は、『老子』全体としてもここ以外には現れず、希な表現であると言いうる。恐らく唯一の例外は、馬王堆帛書『老子』乙本第四十八章に「聞道者日云(損)」「(道を聞く者は日に云(損)す)とある場合であろうか。馬王堆『老子』乙本第四十八章の「道を聞く」に相当する部分は、馬王堆帛書『老子』甲本は残欠【5】、郭店楚簡『老子』乙本第四十八章は「爲道」(道を為む)に作る【6】。それに対して、通行諸本(王弼本など)第四十八章はほとんど「爲道」(道を為む)に作るの、第四十八章の「道を聞く」は、老子の唱える「道を為む」、つまり道を修める、道を実践するという意味と、ほぼ同じと考えられる。

思うに、本詩(一四一)の「我が詩を読む」は、『老子』第四十一章の極めて難解な「道を聞く」と同定することは到底不可能であり、寒山子の「詩」の内容がこの「道」なのだと思ふことも乱暴な議論と言わざるを得ない。今まで見てきたとおり、寒山詩は、確かに「道」を詠うこともあるにはあるけれども、その関心・内容はあちこちさまざまな方面に向かっており、一点(たとえば、『老子』の「道」だけ)に集中していることはないからである。

本詩(一四一)の「我が詩を読む」を除外して考えても、『寒山詩集』の実際において、寒山子が自分の詩を

論ずることが、好んで取りあげる詩作のテーマ（あるいはジャンル）となっている。たとえば、〇〇一「凡讀我詩者」の「凡讀我詩者、心中須護淨。」（凡そ我が詩を読む者は、心中須く護淨すべし。）のように、寒山詩を読む場合、心中を清浄に保つ必要があるとか、一八七「客難寒山子」の「客難寒山子、君詩無道理。」（客寒山子を難ずるに、君の詩は道理無し。）のように、寒山詩には道理がないと非難する人もいるとか、二七一「五言五百篇」の「若能會我詩、眞是如來母。」（若し能く我が詩を会すれば、眞に是如來の母なり。）のように、もし寒山詩を理解できれば、それが眞に般若の智慧に他ならないとか、二八八「有箇王秀才」の「有箇王秀才、笑我詩多失。」（箇りの王秀才有り、我が詩に失多きを笑う。）のように、王秀才という人に、寒山詩は欠点が多いことを笑われたとか、三〇五「有人笑我詩」の「有人笑我詩、我詩合典雅。」（人有り我が詩を笑うも、我が詩は典雅に合す。）のように、ある人から寒山詩が古典の趣向に合致していないと笑われたが、そんなことはないと反論したとか等々が、寒山子が好んで取りあげる詩作のテーマ（ジャンル）となっているのである。

第三に、そもそも『老子』は、一書中に「性」という言葉を一度たりとも使用していないし、「性」の思想を述べたことがなく、まして性三品説などを考えたことすらない。また「上士・中士・下士」とは言っているが「士」階層に対する深い分析があるわけではない。

一方、本詩（一四一）の「下愚・中庸・上賢」の三語（の連称）は、疑いもなく性三品説の専門用語であり、これには出典や修辭の指摘だけでは済まされない、より大きな問題が孕まれている。「下愚」は、近年の研究では、入谷・松村『寒山詩』、久須本『寒山拾得〈上〉』及び項楚『寒山詩注』が指摘するとおり、『論語』陽貨篇の「子曰、『唯上知與下愚不移。』（子曰わく、『唯だ上知と下愚とは移らず。』と。）という孔子の言葉の中に見える【7】。しかしながら、「上知・中庸・下愚」というセット・フレーズを利用して、『論語』中の文句を性三品説を権威づける經典的根拠とするようになるのは、春秋末期の孔子に関するリアル・タイムの歴史的事実ではなく、大分後の後漢時代に始まることである、と考える必要がある【8】。

「中庸」については、入矢『寒山』は「賢と愚の中くらしいの人物」と注し、その後の入谷・松村『寒山詩』、久須本『寒山拾得〈上〉』もほぼ同じ【9】。その後に来る項楚『寒山詩注』は、これらよりも一歩前進したことは上述したとおりである【10】が、しかしまだその性三品説的な含意を理解しているようには思えない。たとえば、項楚『寒山詩注』の引用した『後漢書』楊終列伝に、

上智與下愚、謂之不移。中庸之流、要在教化。（上智と下愚とは、之を移らずと謂う。中庸の流は、要は教化に在るのみ。）

とあるのは、孤立した用例ではない。王符『潜夫論』徳化篇に、

聖帝明王、皆敦徳化而薄威刑。徳者所以修己也、威者所以治人也。上智與下愚之民少、而中庸之民多。中民之生世也、猶鑠金之在鑪也。從篤〈範〉變化、惟治所爲、方圓薄厚、隨鎔制爾。

聖帝・明王は、皆な徳化を敦くして威刑を薄くす。徳なる者は己を修むる所以なり、威なる者は人を治むる所以なり。上智と下愚の民は少なくして、中庸の民は多し。中民の世に生ずるは、猶お金を鑠すこと（鑪に在るがごときなり。篤〈範〉に従いて変化し、惟だ治の爲す所のままに、方圓薄厚、鎔に隨いて制せらるるのみ。）

と説く。これは『論語』陽貨篇に基づいた性三品説に他ならない。ここでは、「上智」は上品の性の人つまり「聖

帝・明王」であり、「下愚」は下品の性の民であり、「中庸」「中民」は中品の性の民であって、「聖帝・明王」による「中庸」「中民」の性の教化をテーマとして論じているのだ。ちなみに、「下愚」は「移らざ」るものとして、最初から教化の対象外に置かれて相手にされていない。

以上を念頭に置いて考えるならば、読者が「寒山詩」を読もうという時、彼が「下愚」（下品の性）の民である場合は、どうにもならないので作者は放置するしかないけれども、「中庸」（中品の性）の民である場合は、寒山子は彼に後天的な努力である「思量」の上の理解を要求するし、さらに「上賢」（上品の性）の人である場合は、寒山詩を「把著」したままでの即時の理解を期待している。こうして、本詩を書いた時点での読者論というテーマ（あるいはジャンル）において、寒山子は前漢・後漢以来の長い間、主に儒教が担い士大夫階層にとって伝統となっていた、不平等な性三品説の観点に立つてあらゆる人間を見ていた、と把えなければならぬ。

第四に、本詩の尾聯第七句・第八句に「楊脩見幼婦、一覽便知妙。」（楊脩幼婦を見しとき、一覽して便ち妙と知れり）とある。この二句には典拠があり、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、いずれも一二〇「箇是何措大」において、典拠として『世説新語』捷悟篇中の曹操と楊脩の故事を挙げていた。ただし、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』などは一二〇「箇是何措大」の「黄絹〈卷〉」を「黄絹」と同一視した上で立論しており、意味が疎通しがたい【11】。しかしながら、本詩（一四一）の典拠は、間違いなく『世説新語』捷悟篇の魏武（曹操）と楊脩との故事にある。

魏武嘗過曹娥碑下、楊脩從、碑背上見題作「黄絹幼婦、外孫擯白」八字。魏武謂脩曰、「解不。」答曰、「解。」魏武曰、「卿未可言、待我思之。」行三十里、魏武乃曰、「吾已得。」令脩別記所知。脩曰、「黄絹、色絲也、於字爲絕。幼婦、少女也、於字爲妙。外孫、女子也、於字爲好。擯白、受辛也、於字爲辭。所謂『絕妙好辭』也。」魏武亦記之、與脩同、乃歎曰、「我才不及卿、乃覺三十里。」

魏武嘗過曹娥碑の下を過り、楊脩從い、碑背の上に題して「黄絹幼婦、外孫擯白」の八字を作るを見る。魏武嘗に謂いて曰わく、「解するや不や。」と。答えて曰わく、「解す。」と。魏武曰わく、「卿未だ言う可からず、我の之を思うを待て。」と。行くこと三十里にして、魏武乃ち曰わく、「吾已に得たり。」と。脩をして別に知る所を記さしむ。脩曰わく、「黄絹は、色絲なり、字に於いて絶と為す。幼婦は、少女なり、字に於いて妙と為す。外孫は、女子なり、字に於いて好と為す。擯白は、辛を受くるなり、字に於いて辭と為す。所謂ゆる『絶妙なる好辭』なり。」と。魏武も亦た之を記し、脩と同じ、乃ち歎じて曰わく、「我が才の卿に及ばざること、乃ち三十里なるを覺れり。」と。

これを簡単にパラフレーズすれば、——曹操がかつて楊脩を伴って曹娥碑の下を通った時、碑の背面に「黄絹幼婦、外孫擯白」の八字が記してあった。その意味を楊脩は直ちに分かったが、曹操は行きながら考えて三十里ほどで分かった。その意味とは「黄絹は色のある絲だから、絶という字。幼婦は少女だから、妙という字。外孫は女の子だから、好という字。擯白は辛を受けるものだから、辭（辭）という字。まとめれば、『絶妙なる好辭』という句になる。」（ここにおいて曹操は「我が才の卿に及ばざること、乃ち三十里なるを覺れり。」と歎じたという。

以上に基づいて考えるならば、本詩の「上賢」（上品）に当たる者は、尾聯の直ちにその場で分かった楊脩であり、「中庸」（中品）に当たる者は、三十里行く間に「思量し」て分かった曹操ということになる。「下愚」（下品）に当たる者は、魏武と楊脩との故事には画かれていない。この性三品説は、文学的才能や古典的教養の有

無にウエートをかけた狭い意味の「性」であり、曹操の言葉に出てくる「才」の思想ではなかるうか。まさしく六朝貴族社会の中で抱懐・維持されるに適わしい人間観であったと感じられる。そうだとすれば、本詩は『寒山詩』としては比較的早い時期の作品であり、第一次編纂の産物と把えるのが適当ではなかるうか。

## 第二節 性三品説に対する不満と批判

ところが、『寒山詩集』〇二五「智者君抛我」には、

智者君抛我、 智者（上等の智者）よ君 我を抛ち（君たちは我々を投げ捨てて相手にせず）、  
愚者我抛君。 愚者（下等の愚者）よ我 君を抛つ（我々も君たちを投げ捨てて相手にしない）。  
非愚亦非智、 愚に非ず亦た智に非ざるものも（愚者でもなく智者でもない中等の人物も）、  
從此斷相聞。 此に従りて（このために）相聞を断たん（相互の往来を断ち切ることになる）。  
入夜歌明月、 夜に入りて明月に歌い（こうして、私は夜に入って明月に向かつて歌を歌い）、  
侵晨舞白雲。 晨を侵して（朝早くから）白雲に舞う（白雲の中で舞い踊るしかないのだ）。  
焉能拱手、 焉んぞ能く口手を拱きて（何とか口と手を沈黙・無為に押さえこんで）、  
端座鬢紛紛。 端坐して鬢の紛紛たらん（鬢毛が乱れるままに、参禅にふけりたいものだ）。

とある。

本詩は、これを解釈する上で参考になる注釈書がほとんど存在しない。日本の古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隱『闡提紀聞』・大鼎宗允『素蹟』を始めとして、それ以後の研究書も役に立たない場合が多いことは、後述のとおりである。

本詩の起聯・頷聯第一句と第四句の前半部分「智者よ君 我を抛ち、愚者よ我 君を抛つ。愚に非ず亦た智に非ざるものも、此に従りて相聞を断たん。」の大枠は、すべての人間を「智者」「愚者」「愚に非ず亦た智に非ざるもの」の三種類に分けて論じている。——その関係は、「智者が我を抛つ」「我が君（愚者）を抛つ」「非愚亦非智のものが相聞を断つ」であるが、ここに現れる「我」「君」「非愚亦非智愚のもの」は特定の人物（たとえば、作者寒山子など）を指しているのではなく、一般的に現れる社会的階層的な呼称を表現したものと考えられる。これらについては、先行するモデルの詩があつて本詩はそれを利用して書かれているので、まずそのモデルを参照するのが便利である。ここでは二例を挙げる。例の一は、陳（南朝）の沈炯「獨酌謠」（『樂府詩集』卷八十七所収）である。

獨酌謠、獨酌謠、 独り酌みて謠い、独り酌みて謠い（独り酒を酌んでかつ独り歌を詠い）、  
獨酌獨長謠。 独り酌みて独り長く謠う（独り酒を酌んでまた長く歌を詠う）。

智者不我顧、 智者（上等の智者）は我を顧みず（私を振り返ってみることもないが）、  
愚夫余不要。 愚夫（下等の愚者）は余要めず（私は求めて相手にしたくもないのだ）。

不愚復不智、 愚ならず復た智ならざるもの（愚者でも智者でもない中等の人物の場合）は、  
誰當余見招。 誰か当に余に招かるべき（誰が私に招かれるに適わしいであろうか）。

所以成獨酌、 所以に（こうして私は）独り酌むことを成し（独り酒を酌まざるをえず）、  
一酌一傾瓢。 一たび酌みて一たび瓢を傾く（酒を酌んで飲み干してはまた瓢を傾けていく）。  
生涯本漫漫、 生涯は本と漫漫たり（人間の一生というものは本来、雑然たるものであるが）、

神理暫超超。

神理は暫く超超たり（酒を酌む一瞬は、しばし神理の域に超越するのだ）。

例の二は、初唐の盧照鄰「贈益府羣官」である。

不息惡木枝、  
不飲盜泉水。  
常思稻梁遇、  
願棲梧桐樹。  
智者不我邀、  
愚夫余不顧。  
所以我獨立、  
耿耿歲云暮。

惡木の枝に息わず（鳳凰のように、みにくい木の枝に休息しようとはせず）、  
盜泉の水を飲まず（渴しても盜泉の水を飲もうとはせず、廉潔に生きてきた）。  
常に稻梁に遇わんと思ふも（常に衣食の資にめぐり遇うことを求めてきたが）、  
梧桐の樹に棲まんと願う（高貴な梧桐の樹を住処としたいと願ってきたのだ）。  
智者（上等の智者）は我を邀えず（私を迎えようという姿勢もないが）、  
愚夫（下等の愚者）は余顧みず（私の方から振り返ってみる気もしない）。  
所以に（こういうわけで）我獨立し（私は一人孤立してしまつて）、  
耿耿として（不安に苦しみながら）歲云暮る（年がここに暮れていく）。

以上の二例を中心にして、他の資料をも加えて考察するならば、以下の諸点を解明することができるであろう。

第一に、本詩（〇二五）の「愚に非ず亦た智に非ざるもの」については、入矢『寒山』、入谷・松村『寒山詩』、及び久須本『寒山拾得（上）』が作者寒山子自身のことを言うとして解釈するが、これは適当でない【12】。この句は沈炯「獨酌謠」中の「愚ならず復た智ならざるもの」とまつたく同じ意味であり、「余」とは異なり「余に招かれるはずのない」人々を指す。盧照鄰「贈益府羣官」中に同様の句がないのは、修辭上、特に書くまでもないものと見なされて省略されたのであろうが、このこともこの句が寒山子を指す言葉ではないことを証している。それゆえ、寒山子は沈炯・盧照鄰と同じように「智者」にも属せず「愚者」にも属せず「非愚亦非智」にも属しない、それら上層・中層・下層の人々という一般社会から「相聞（往来）を断つて「独立せ」（盧照鄰の場合）ざるをえなくなった人間なのである。

第二に、本詩の前半部分の大枠がすべての人間を「智者」「愚者」「愚に非ず亦た智に非ざるもの」の三種類に分けるのは、言うまでもなく性三品説である【13】。これは、『論語』陽貨篇・雍也篇の言葉を利用して進められた典型的な、かつだれの目にも誤解の余地のない、後漢以降の性三品説とは異なつて、手慣れた表現を取っているために分かりにくいという難点がある。そこで、本詩と時代の近い中唐、白居易（七七二〜八四六年）が三十五歳のころ（八〇六年）書いたとされる「牧宰考課」（『白氏策林』二所収）を見ておくことにしよう。

臣聞、賢者爲善、不待勸矣。何哉、性不忍爲惡耳。愚者爲不善、雖勸而不遷也。何哉、性不能爲善耳。賢愚之間、謂之中人。中人之心、可上可下、勸之則遷於善、捨之則陷於惡。故曰、「懲勸之廢也、推中人而墜於小人之域、懲勸之行也、引中人而納諸君子之塗。」是知勸沮之道、不可一日無也。

臣聞く、賢者の善を為すは、勸むるを待たず。何ぞや、性悪を為すに忍びざればのみ。愚者の不善を為すは、勸むと雖も遷らざるなり。何ぞや、性善を為す能わざればのみ。賢愚の間は、之を中人と謂う。中人の心は、上す可く下す可し、之を勸むれば則ち善に遷り、之を捨つれば則ち悪に陥る。故に曰わく、「懲勸の廢せらるるや、中人を推して小人の域に墜とし、懲勸の行わるるや、中人を引きて諸を君子の塗に納る。」と。是に知る勸沮の道は、一日も無かる可からざるなり。

この文章は白居易が制挙に応ずる受験勉強中に書いた模擬答案であり、そのために当局の意を迎える模範的な性三品説となっている【14】。それゆえ、内容も表現も当代のスタンダードで、白居易らしい注目に値する特徴はない。そして、本詩（〇二五）の「智者・愚者・非愚亦非智」は、沈炯の「智者・愚夫・不愚復不智」、盧照鄰の「智者・愚夫」、白居易の「賢者・愚者・中人」と比較してみると、「非愚亦非智」の部分以外はほとんど相異がない。とすれば、「非愚亦非智」も主観的に寒山子の「わたし」を指すのではなく、客観的に社会全体のスケールから見た「中人」を指すはずである【15】。

第三に、本詩の前半の叙述は、性三品説に対する不満または批判を表明している、それも性三品説の内面に踏みこんだ内在的な不満・批判である。そもそも、本詩にある「智者（上品の性の人）が我を抛つ」といった行為は、儒教から見ても仏教（禅宗）から見ても好ましいことであるはずがない。また、「我が愚者（下品の性の者）を抛つ」という行為もまったく同じであって、儒者・仏徒いづれにとっても為すべからざる行いである。「非愚亦非智」の「中人」（中品の性の者）については「我が中人に対して相聞（往来）を断つ」ことになるという意味であろうが、こうした行為も上の「智者」「愚者」の場合と同じで、為してはならない行いである。そして、ここから帰結してくるものは、この当代社会の中であらゆる人間が相互の繋がりを見失って、「孤立」・孤立・孤独にならざるをえない状況である（後述）。このように、本詩の前半は、当代社会を構成する性三品説という仕組みのために、人間は「智者・愚者・非愚亦非智」が有機的な社会の中で、またそれぞれの中でバラバラに分裂して、社会的な繋がりが断ち切られるに至ったことを不満・批判をこめて述べている。こうした性三品説への不満・批判の眼差しは、沈炯や盧照鄰にはあまり強くは感取することができないものであり、またこれ以外の性三品説批判の歴史の中にも現れたことがなく、本詩（〇二五）によって中国史上ほとんど初めて成されたものと言つてよい。

これらの行為に対する表現について見ると、沈炯が「智者は我を顧みず」と詠い、盧照鄰が「智者は我を邀えず」と詠っていたのに対して、本詩では「智者は君我を抛つ」のように、「智者」の我への抑圧的な態度が時代とともに強まっている。また、沈炯が「愚夫は余要めず」、盧照鄰が「愚夫は余顧みず」と詠っていたのに対して、本詩では「愚者は我君を抛つ」のように、我の「愚者」への軽蔑的な態度が時代とともに強まっている。社会の紐帯を失ったバラバラな分裂、その中で個人の孤立感と疎外感、その背景を成す性三品説への不満・批判は、ここにおいてその強度を増しつつあったと評して差し支えあるまい。なお、これらの表現は、人間の社会の全体構成に関する原理論の叙述とともに、その中に現れる準理論的なものであって、中国史上に絶えず現れる、上位の士大夫階層の暴虐極まりない圧政や下位の庶民階層の愚昧な反逆への抑圧などを写實的に描いたものとは、基本的に異なっている。こういうわけで、以上の表現に注目するならば、本詩の寒山子は、当代社会における三種類の人間の構成、すなわち性三品説にもはや満足・無批判でいることはできなかったのである。

第四に、上述のとおり、本詩の前半では性三品説の存在が、その結果として当代社会をバラバラに分裂させていることを描いていた。ここから帰結してくるものは、あらゆる人間が社会的な繋がりを断ち切られて、「孤立」・孤立・孤独となる姿形である。本詩の後半に至って、寒山子が天台山における明月と白雲の中で、坐禅三昧に耽りたいという願いを詠うのも、上引の沈炯「獨酌詠」が後半で「所以に独り酌むことを成し、一たび酌みて一たび瓢を傾く。生涯は本と漫漫たり、神理は暫く超超たり。」と詠い、盧照鄰「贈益府羣官」が後半で「所以に我独立し、耿耿として歳云に暮る。」と詠うのも、それぞれのバラバラな社会の描写から必然的に出てくる結論ではなからうか。

本詩の後半の趣旨は、当代社会を構成する上層・中層・下層のあらゆる人間が、性三品説という儒教理論の拘束のゆえに、人間的社会的な紐帯を失い相互にバラバラに分裂して生きていかざるをえない状況を描く前半を受けて、作者寒山子の場合、天台山における明月と白雲の中で、俗事には口と手を拱いたまま何らの発言や行

動を行わず、老いに至るまでひたすら坐禅三昧に耽りたいという願いを詠うことである。——まさしく、「独立」・孤立・孤独な個人の姿形である。しかしながら、入矢『寒山』を始めとする現代日本の通説は、前半の性三品説の内容・意義をほとんど理解しておらず【16】、それゆえ後半の解釈もそれが原因となって誤解するものが多い。ここでは、頸聯・尾聯についても若干の解明を行っておく。

頸聯第五句・第六句の「夜に入りて明月に歌い、晨を侵して白雲に舞う。」の二句を、入矢『寒山』、入谷・松村『寒山詩』及び久須本『寒山拾得へ上』は、尾聯第七句の「口手を住む」または「口手を拱く」に照応する（歌が口、舞いが手）と見なす【17】が、不適當。なぜなら、『寒山詩集』の中に、寒山子が天台山における自らの歌や舞いに、入矢『寒山』が唱えるような特殊な意義を与えた例は他にないからである（後述の項楚『寒山詩注』、【注釈】【四】を参照）。また、『寒山詩集』の中に現れる「住」の字は、そのほとんどが「住む」の意であり、「住む」の意で使用されている例は非常に少ないからである。

尾聯第七句の「焉んぞ能く……」は、何とか……したいものだ、という願望を表す句法であり、『寒山詩集』にしばしば用いられている。一〇二「**偃息深林下**」の「焉能同汎灑、極目波上鳧。」（焉んぞ能く同に汎灑して、目を波上の鳧に極めん。）が、同じ句法として既出【18】。入矢『寒山』、入谷・松村『寒山詩』、久須本『寒山拾得へ上』は、これを反語の句法と誤解したために、本詩後半の趣旨を誤読している【19】。

「口手を拱きて」は、項楚『寒山詩注』、【注釈】【四】が、「拱口手…按古人交疊雙手以表恭敬、稱爲『拱手』。」とした上で、『礼記』曲礼上篇を引用し、かつ「此云『拱口手』者、因『拱手』而連類及口、謂拱手而沈黙無言、猶云『拱黙』、表示恭慎之貌。」と唱える（七十五ページ）。これに従って、寒山子が世俗的な（倫理的・政治的な）事柄については発言を慎んで沈黙を守り、行動を控えて無為に徹すること、を意味するのであると考える。第八句の「端坐」については、入矢『寒山』は、

端然と静坐する。ありきたりの隠者のやり方。もしこれを坐禅観行の意に取るならば、この二句は南宗禅の立場から北宗禅を批判したものと解されようし、また道に達した人の自由な享受の境地、いわゆる遊戯三昧のたのしさを歌おうとするものとも解されよう。

と注する【20】。入矢が尾聯「焉んぞ能く……」を反語の句法と取ったために、「端坐」についても「ありきたりの隠者のやり方。もしこれを坐禅観行の意に取るならば、この二句は南宗禅の立場から北宗禅を批判したものと解されよう」とするのであるが、これを願望の句法と取るならば「端坐」については入矢の後半の「道に達した人の自由な享受の境地、いわゆる遊戯三昧のたのしさを歌おうとするものとも解されよう。」が、生きてくるのではなからうか。ただし、与えられて条件の範囲の中ではあるけれども。ちなみに、『寒山詩集』において、「端坐」を否定する例は、ただ一つ、二三二「**如許多寶貝**」の「端坐」のように存在するが、これは晩唐の曹山本寂の第三次編纂の例外的な取り扱い方と見なすべきものである。『寒山詩集』中の「端坐」とほぼ同じ意味の「靜坐」は、二三二「**心高如山嶽**」、二七九「**巖前獨靜坐**」、拾五三「**雲林最幽棲**」に現れるが、これらの「靜坐」はいずれもプラス評価で用いられている。

以上の四点から考えるならば、本詩（〇二五）は、『寒山詩集』において性三品説に不満・批判を提起した中で最も深刻なものと評価することができよう。間もなく儒教の理論家李翱（七七二〜八四一年）が『復性書』が、「性」におけるすべての人間の平等を唱えるようになるが、本詩の示した性三品説に対する深刻な不満・批判は、そのための基盤の一つとなった可能性もあるかもしれないと思う。

次に、一四九「**他賢君即受**」に、

他賢君即受、  
不賢君莫與。  
君賢他見容、  
不賢他亦拒。  
嘉善矜不能、  
仁徒方得所。  
勸逐子張言、  
抛卻卜商語。

他賢なれば（相手が賢者であれば）君即ち受けよ（君はすぐに受け入れよ）、  
賢ならざれば（賢者でなければ）君与する莫かれ（味方としてはならない、と）。  
君賢なれば他に容れられ（しかし、君が賢者であれば相手に包容され）、  
賢ならざれば他も亦た拒む（賢者でなければ相手もまた拒絶する）。  
善を嘉みして不能を矜れめば（むしろ、善者をほめ無能者をいたわるならば）、  
仁の徒（仁者）は方に所を得ん（正しい居場所を得るだろう、とする説もある）。  
子張の言を逐うを勸む（私は、後者の子張の言葉に従うことを勧めたい）、  
卜商の語を抛却せよ（前者の卜商子張の言葉は投げ捨てよう）。

とある。

本詩は、全体が『論語』子張篇の以下の文章を下敷きにしていることが明らかである【21】。

子夏之門人問交於子張。子張曰、「子夏云何。」對曰、「子夏曰、『可者與之、其不可者拒之。』」子張曰、「異乎吾所聞。君子尊賢而容衆、嘉善而矜不能。我之大賢與、於人何所不容。我之不賢與、人將拒我。如之何其拒人也。」

子夏の門人 交わりを子張に問う。子張曰わく、「子夏は何とか云える。」と。對えて曰わく、「子夏曰わく、『可なる者は之に与し、其の不可なる者は之を拒まん。』と。子張曰わく、「吾が聞く所に異なる。君子は賢を尊んで衆を容れ、善を嘉みして不能を矜れむ。我の大賢ならんか、人に於いて何の容れざる所ぞ。我の不賢ならんか、人將に我を拒まん」とす。之を如何ぞ其れ人を拒まんや。」と。

本詩起聯第一句・第二句の「他賢なれば君即ち受けよ、賢ならざれば君与する莫かれ。」は、『論語』子張篇の「子夏曰わく、『可なる者は之に与し、其の不可なる者は之を拒まん。』と。」を直接踏まえる。本詩頷聯第三句・第四句の「君賢なれば他に容れられ、賢ならざれば他も亦た拒む。」は、『論語』子張篇の「子張曰わく、『我の大賢ならんか、人に於いて何の容れざる所ぞ。我の不賢ならんか、人將に我を拒まん」とす。之を如何ぞ其れ人を拒まんや。』と。」を直接踏まえる。本詩頸聯第五句・第六句の「善を嘉みして不能を矜れめば、仁の徒は方に所を得ん。」は、『論語』子張篇の「子張曰わく、『……君子は賢を尊んで衆を容れ、善を嘉みして不能を矜れむ。』と。」を大略踏まえている。こうしてみると、本詩の構成は、第一句・第二句の二句が『論語』子張篇の卜商子夏の説の紹介、第三句・第六句の四句が同じく子張の説の紹介であり、最後の第七句・第八句が作者寒山子の両者に対する是非の判断（子張を是とし子夏を非とする）となっている。

本詩（一四九）の趣旨に関しては、『論語』子張篇の該章の影響を受けて、人々（君子）の交友論であると解釈するものが、現代に至っても少なくない【22】。けれども、『論語』子張篇の該章については、皇侃『論語義疏』は「苞氏曰、『交友當如子夏、汎交當如子張。』」（苞氏曰わく、「交友は当に子夏の如くなるべく、汎交は当に子張の如くなるべし。」と。）のように述べており、子張説にも子夏説にも成立の根拠を認めている【23】。本詩が作られた唐代初期に、以上のような子夏説などを支持する者も存在していたと思われるが、それらを一切放擲して、ただ子張説だけを強力に推奨するのは、筆者には、寒山子の関心事が、人々（君子）の交友論だけにあったのではないことを示しているように感じられる。

一つには、本詩第一句・第二句の「他賢なれば君即ち受けよ、賢ならざれば君与する莫かれ。」の元となった、『論語』子張篇の「可なる者は之に与し、其の不可なる者は之を拒まん。」は、交友論における人々の性格や行為の「可・不可」に言及したものであった。それを本詩が「賢・不賢」に改めたのは、子夏説の中に、唐代初期

までの性説（性三品説）の動向を読み取って、変更不可能な宿命論的な香りのする「賢・不賢」を使用しつつ、上品や中・下品の「性」を持つ人々に対する正統儒教の倫理的な対処の方法を描いたものと考えられる。また、第三句・第四句の「君賢なれば他に容れられ、賢ならざれば他も亦た拒む。」の元になった、『論語』子張篇の「我の大賢ならんか、人に於いて何の容れざる所ぞ。我の不賢ならんか、人將に我を拒まんとす。」について言えば、そもそも『論語』子張篇に性説（性三品説）は含まれておらず、その「大賢・不賢」は、先秦儒家のごく普通の倫理的な用語である。それゆえ、寒山子がこれらに基づいて「君賢なれば他に容れられ、賢ならざれば他も亦た拒む。」としたのは、単に字句の調整を行っただけ（「大賢↓賢」）のように見えるが実はそうではなく、上述の第一句・第二句の用語法に統一することで、「他」と「君」の主客を転倒した上に、上品や中下・品の「性」を持つ人々に対する正統儒教の倫理的な対処の方法に、一まず譲歩したものではなからうか。言い換えれば、第三句と第六句の四句から成る子張説の寒山子による評価の中では、第三句・第四句は第一句・第二句と同様、「賢・不賢」という宿命論的な「性」に基づき、正統儒教の倫理的な対処の方法を描いた古い部分であろうと思われる。

二つには、それに引き替え、あらゆる人間を「賢・不賢」という宿命論的な「性」に基づいた眼差しで見ないことを提唱するのが、頸聯第五句・第六句の「善を嘉みして不能を矜れめば、仁の徒は方に所を得ん。」である。第五句の「善を嘉みして不能を矜れめば」は、元の『論語』子張篇の「善を嘉みして不能を矜れむ。」と表現は同じであるが、実際は異なる。『論語』の一般的な倫理の意味であるのに対して、本詩（一四九）では、宿命論的な「性」に基づいた「賢・不賢」という視点をここでは一旦脇に置いて、「善」の性格を持ち「善」の行為を行う者をこそ好しとしてほめ、それができない者はいたわるべきだと詠うのである。第一句と第四句を受けてまとめて言えば、「賢であるか」「賢でないか」が問題なのではなく、「善であるか」「善が」できないか」が問題であり、またそれを「受けるか」「拒むか」よりもそれを「嘉するか」「矜れむか」が重要なのだと訴えていることになる【24】。ここにおいて、我々は、唐代初期までの、あらゆる人間を「賢・不賢」という宿命論的な「性」に基づいた眼差しで見えてきた性説（性三品説）に対する不信感と、それに代わって、倫理的な「善」を行う者をほめ、それができない者をいたわるという新しい人間観、が生まれ育ちつつあることを感ずるものである。また、第六句の「仁の徒は方に所を得ん」は、本詩の元である『論語』子張篇には存在しない一句である。従来の研究は、いずれもこれを子張の言葉とはしていない【25】。そうではあるが、筆者は、寒山子が『論語』中の子張の提唱の言外の意を汲み取って、補った部分であると考えたい。この句について、入谷・松村『寒山詩』は、「人間愛に目ざめる者の立場だ。」と和訳し、また久須本『寒山拾得へ上』は、「これこそ仁者としての立場を得たことになる。」と和訳し【26】、さらに項楚『寒山詩注』は、【注釈】「二」において、

仁徒方得所…「仁徒」即仁者、有德行之人。「得所」謂得其宜。此句言以上數句所論結交之道、方爲仁者恰當的交友之道也。

と注釈する【27】。しかしながら、この「仁」は、対をなす本詩の第五句の「善」とほぼ同じ意味・意義を担っており、人々の行う新しい徳目としての倫理的な意味・意義を持つものではなからうか。『論語』などの古来の儒教の「仁」を踏まえていることは無論ではあるけれども、項楚が示唆するように、それよりも一層広い「徳行有るの人」という意味であるに違いない。すなわち、「仁の徒」とは、「善」つまり「徳行」を行って各種各様のレベルの達している人々を、倫理的な観点に立って言う。それが「方に所を得ん」とは、「善」「仁」を行う人々がその達した各種各様のレベルに応じて、当代社会の中でそれぞれに適わしいポスト、落ち着くべき居場所を得るであろう、という趣旨と考えられる。ちなみに、「得所」（所を得）という表現は、『寒山詩集』の一〇八「施家有兩兒」に「文武各自備、託身爲得所。」（文武各々自ずから備わり、身を託するに所を得たりと為

す。)という句があり、本詩(一四九)とほぼ同じ意味で使用されている。上引の入谷・松村、久須本、項楚の和訳・注釈などは、この点において適当ではあるまい。

要約すれば、本詩は、『論語』子張篇を下敷きにしているために該章の趣旨の影響を受けて、人々(君子)の交友論として解釈するものが、現代に至るまで少なくなかった。しかし、実際には交友論としての性質はほとんどない。ここに現れているのは、それまでの変更不可能な宿命論的な性説(性三品説)に親和的な「賢・不賢」を否定(第一句・第二句、子夏の場合)または軽視して(第三句・第四句、子張の場合)、それに代わって、倫理的な「善」「仁」を行う者をほめ、それができない者いたわるという新しい人間観である(第五句、子張の場合)。そして、後者は、当代社会を構成するすべての人々が、「賢者」「不賢者」をも例外とせず、「善」「仁」の徳行を行ってその達した各種各様のレベルに応じて、当代社会の中でそれぞれに適わしい、落ち着くべき居場所を得る(第六句、子張の場合)、という新しい社会構想につながっている。——結局のところ、本詩は、直接的にはないけれども間接的に、性三品説を批判した詩であって、上述の〇二五「智者君抛我」などの趣旨を内面的に深化させたものと言えるのではなからうか。

### 第三節 性三品説の転折

そうは言うものの、『寒山詩集』において見る限り、寒山子の性三品説に対するさらに深い検討は、上述の第四章、第二節「性三品説に対する不満と批判」以上には最早認めることができない。また、第四章、第一節『寒山詩集』に現れた性三品説の冒頭で述べたとおり、『寒山詩集』中には、人間という存在の平等、仏教(禪宗)には仏性や如来蔵などに真つ正面から切りこんで、問題の焦点た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。

まったくその逆を行く、性三品説(批判)の形骸化、性三品説(批判)の転折を示す詩句が存在する。『寒山詩集』二四三「上人心猛利」の、

上人心猛利、 一聞便知妙。 中流心清淨、 審思云甚要。 下士鈍暗癡、 頑皮最難裂。 直得血淋頭、 始知自摧滅。 看取開眼賊、 鬧市集人決。 死屍棄如塵、 此時向誰說。 男兒大丈夫、 一刀兩段截。 人面禽獸心、 造作何時歇。	上人(上品の性の賢人)は心猛利にして(心が勇猛な上に鋭利で)、 一たび聞けば(一度話を聞いただけで)便ち妙を知る(すぐに道理を悟る)。 中流(中品の性の中人)は心清淨にして(心が汚染されておらず)、 審思して(よく考えて)甚だ要なりと云う(非常に要点を得ていると言う)。 下士(下品の性の愚人)は鈍暗にして癡なり(鈍い上に愚昧であり)、 頑皮(頑迷な外皮は)最も裂け難し(まったく引き裂けるものではない)。 直だ血の頭より淋るを得て(血が頭から流れおちるほどになったところで)、 始めて自ら摧滅するを知る(やっと自分が滅亡することを悟るのだ)。 看取せよ(見るがよい)開眼の賊(眼を見開いた賊が)、 鬧市に人を集めて決せらるるを(市場の人の集まる前で処刑されるのを)。 死屍(死体)は棄てられて塵の如く(ゴミのようにうち捨てられるが)、 此の時誰に向かつて説かん(この時だれに対して自分を言い訳できよう)。 男兒大丈夫(一人前の男子、立派な大の男が)、 一刀にて兩段に截らる(一刀兩段で真つ二つに斬られるのだ)。 (だが)人面にして禽獸の心(人の顔をして禽獸の心を持つ下士の連中は)、 造作何れの時か歇まん(その悪業をいつになったら止めるのであろうか)。
--	--

である。

本詩は、全体が前半八句と後半八句の二つの部分から構成されている。ここでは、主として前半八句のみを取り扱い、後半八句については考察を省略する。

本詩第一句・第三句・第五句の「上人・中流・下土」に関しては、近年の解釈を調べてみると、入谷・松村『寒山詩』は、「上の部の人」「中流の人」「下の部の者」と和訳して、特に仏教（禪宗）的な意味を付与していない【28】。これに対して、久須本『寒山拾得〈下〉』は、「すぐれた上根の人」「中根の普通一般人」「下根の劣った人」と和訳して、三者に仏教（禪宗）的な意味を与えており【29】、さらに項楚『寒山詩注』は、特に「上人」について、【注釈】「一」で、「上人・佛教對智慧・戒行過人者の尊稱。」とした上で、詳細な解釈を加えている【30】。しかしながら、「上人・中流・下土」は、本来、性三品説の用語「上知・中人・下愚」のアレンジであるはずである。

つとに古注本の釈交易『管解』が指摘していたように、本詩は、第四章、第一節『寒山詩集』に現れた性三品説」で検討した一四一「下愚讀我詩」に類似しており、それを模倣していることが明らかである。たとえば、本詩の第一句・第二句の、

上人心猛利、一聞便知妙。」（上人は心猛利にして、一たび聞けば便ち妙を知る。）

は、「下愚讀我詩」（一四一）の第五句と第八句の、

上賢讀我詩、把著滿面笑。楊脩見幼婦、一覽便知妙。

上賢我が詩を読めば、把著して滿面に笑う。楊脩幼婦を見しとき、一覽して便ち妙と知れり。

に類似しており、それを模倣していることは、否定すべくもない【31】。また、本詩の第三句・第四句の、

中流心清淨、審思云甚要。」（中流は心清淨にして、審思して甚だ要なりと云う。）

は、「下愚讀我詩」（一四一）の第三句・第四句の、

中庸讀我詩、思量云甚要。」（中庸我が詩を読めば、思量して甚だ要なりと云う。）

に類似しており、それを下敷きに行っていることも、やはり疑問の余地がない。したがって、本詩（二四三）の「上人・中流・下土」は、もともと「下愚讀我詩」（一四一）と同じように性三品説の枠組みに由来する用語であり、それを受け継ぐ「上知・中人・下愚」のアレンジと見なすべきであろう。

ただし、本詩の作者が、原詩「下愚讀我詩」（一四一）に含まれる性三品説の内容や問題性を深く正確に把握しており、それに対して本章、第二節「性三品説に対する不満と批判」で検討したような、不満・批判を覚えていたか否かについては、大いに疑問とせざるをえない。――筆者の見るところ、性三品説への不満・批判は、すでにピークを越えて形式だけのものに形骸化してしまっており、また仏教的禪宗的な「上根・中根・下根」（久須本説）の方向に転折しつつあるようである。

本詩（二四三）の表現上・形式面に関説すれば、一つには、第二句の「一聞便知妙」（一たび聞けば便ち妙を知る）においては、原詩「下愚讀我詩」（二四一）に含まれていた、曹操と楊脩の故事に由来する「妙」の趣旨を忘れて、もしくは取り違えてしまっている。原詩では本来、曹操碑文の「絶妙好辞」の「妙」という文字の意味であつたところを、ここでは一般的な「妙」なる行為・文化・価値の意味に取り違えてしまったのである。それゆえ、すでに本章、第一節『寒山詩集』に現れた性三品説で論じたとおり、『世説新語』捷悟篇の末尾で、曹操が、

魏武……乃歎曰、「我才不及卿、乃覺三十里。」（魏武……乃ち歎じて曰わく、「我が才の卿に及ばざること、乃ち三十里なるを覺れり。」と。）

と歎じた事実には本来、「絶妙好辞」の文字を直ちに分かつた楊脩は「上賢」（上品）の「才」（性）を有する者であり、三十里行く間に「思量し」て分かつた曹操は「中庸」（中品）の「才」（性）を有する者でしかない、という重要な思想が含まれていたと思われる。ところが、下敷きにした「下愚讀我詩」（二四一）の「妙」の意味・趣旨を忘れたか、または取り違えたかした本詩（二四三）の「妙」は、六朝時代の文学的才能や古典的教養の「才」（性）の一種の世界を完全に忘れてしまったのだ。

二つには、本詩において、三品の等級の人々を「上人」「中流」「下士」と言つて、「上知」「中人」（または「中庸」「下愚」と言わないのは、後者のような誤解の余地のない性三品説の用語を使用することを避けたためと考えられる。そして、それは「上知」「中人」「下愚」が前漢・後漢・唐初の長い期間、主に儒教によつて担われてきた問題的な人間観であつたことを承知した上で、その有するきつい差別性を嫌つてマイルドな表現に改めたのではなからうか【32】。けれども、通俗的な勸戒の方便であるゆえやむをえないにしても、あらゆる人々の「心」を差別して「上人・中流・下士」と三品に立てるのは、すでに仏教・禅宗の新たな時代を迎えていた『寒山詩集』としては、あまりに人間に関する深い洞察に欠けた守旧的な処置と言えないであろうか。後半の内容から判断するならば、本詩は仏教の通俗的教理による勸戒の詩と見なすことができ、主として第三次編纂の『寒山詩集』に相当するものである。

本詩（二四三）の思想上・内容面に関説すれば、以下のとおり。上の「下愚讀我詩」（二四一）では、寒山子自らの思想として人間を「下愚・中庸・上賢」に分ける性三品説の枠組みを設けつつ、彼らが「我が詩を読む」読み方の相異について、簡潔な詩句の中にも鮮やかな表現を与えていた。ところが、本詩（二四三）では、人間を「上人・中流・下士」の三品に分けてはいるが、後半（第九句以下）では「上人・中流」についての思想上・内容面の言及は一切なく、もっぱら「下士」についてのみ詠うという構成になっている。そうだとすれば、本詩においては、性三品説が実際に担う意味ははなはだ乏しく、ただ衆生を「鈍暗にして癡な」る「下士」として貶めるためだけにあることにある。冒頭の「上人は心猛利にして、一たび聞けば便ち妙を知る。中流は心清淨にして、審思して甚だ要なりと云う。」の四句は、なくても差し支えない、いやむしろない方が論理が通つてよい、とさえ感じられる。——性三品説（批判）の形骸化、性三品説（批判）の転折である。

本詩（二四三）の作られた晩唐の当時、南宗系頓悟禅の「自性如来、天真具足」の新風はぼつぼつ中国全土に流布し始めており、すでに寒山子も天台山の寒巖においてその影響を受けていたと推測される。他方、両漢・唐代の長い期間（特に六朝時代）、主に儒教が担い士大夫階層にとって伝統となつてきた性三品説——この新しい平等的自性説と古い差別的性三品説とは、本来、相互に矛盾関係に立ち両立しえないはずがあるが——に対しては、寒山子は本章、第二節「性三品説に対する不満と批判」で検討したように、不満・批判を抱く者であつた。しかしながら、寒山子は頭ごなしに旧説を否定・拒否することはせず、両者を通俗的な仏教・禅宗の立場から

曖昧のままに同居させてしまう。そして、このことを端的に示すのがまさに本詩（二四三）なのであった。

#### 第四節 結語

上に見た「智者君抛我」（〇二五）の場合、寒山子の人間社会に対する不満・批判は、これが寒山子をして仏教・禅宗に向かわしめた重要な原因ではあるかもしれないが、しかし必ずしも徹底したレベルに達していないように感じられる。言い換えれば、人間や社会に対して全面的に否定・拒否の態度を取るには至っておらず、どこかしらは是認・許容するところがあるように感じられるのである。もしも寒山子の唐代社会に対する不満・批判が徹底したレベルのものであったとすれば、性三品説の用語は使用しないとか、あるいは「性」の平等性を打ち出すとか、等々の他の試みが行われてしかるべきであった。しかし、それらの試みは行われなかったのだ。一言で言えば、性三品説下の唐代社会の対する寒山子の態度は、不満・批判と是認・許容が相い矛盾するアンビバレントな心境を示している。

このことは、寒山子（三次の編纂の三人の作者）がいずれもプロの仏徒・禅者ではなくて、あくまで居士に止まったことと深い関係がある現象のように思われる。たとえば、第二章、第一節、第二項「道倫を慕う」で検討した、二二一「時人見寒山」に、

時人見寒山、  
各謂是風顛。  
貌不起人目、  
身唯布裘纏。  
我語他不會、  
他語我不言。  
爲報往來者、  
可來向寒山。

時人（同じ時代の人々は）寒山（作者寒山子）を見て、  
各々（それぞれ）是風顛なりと（氣違いだ）謂う（決めつける）。  
貌（顔つき）は人の目を起こさず（他人の注目を引かないし）、  
身は唯だ布裘（布製のジャンパー）を纏う（身に着けている）のみ。  
我が（私の）語（話の内容）は他（彼らは）会せず（理解できず）、  
他の（彼らの）語（話の内容）は我（私は）言わず（口にしない）。  
爲めに往來する者に報ぜん（道を行き來する人々に知らせたい）、  
來たつて寒山（寒巖）に向かう可し（向かって來るがよい）と。

とある。

本詩は、寒山子にとって修道上の友人である「道倫」、つまり、ともに手を携えて道を探求する同志を、より積極的により広範囲に求めようとして読者に訴える詩である。ここでは、寒山子は天台山におけるプロの僧侶たちとの相互理解はあきらめつつ、孤独の中に一般社会人とのコミュニケーションを図ろうと努めている。

また、同じく第二項「道倫を慕う」で検討した、二二九「自〈目〉見天台頂」にも、

自〈目〉見天台頂、  
孤高出衆羣。  
風搖松竹韻、  
目〈月〉觀海潮頻。  
下望山青際、  
談玄有白雲。  
野情便山水、  
本志慕道倫。

自〈目〉のあたりに天台の頂（天台山の頂上）を見るに、  
孤高にして（ただ独り高く）衆群を出ず（群峰を抜き出ている）。  
風揺るがすとき（風に揺るがされて）松竹韻（松竹が音を響かせ）、  
目〈月〉觀るるとき（明月が上ると）海潮頻りなり。  
下（下方）に山青の際（青い山のはて）を望んで（眺めながら）、  
玄（深い真理）を談ずるに白雲有り（白雲を相手として語っている）。  
野情（山野に同化した心）は山水を便とするも（都合がよいけれども）、  
本志（私の本心）は道倫（一緒に修道する友）を慕う（恋うている）。

とある。

本詩では、寒山子は天台山の「山水」を楽しむだけでは飽き足りず、「道倫を慕う」という「本志」を抱いている心中を吐露している。第八句の「道倫」について、項楚『寒山詩注』【注釈】「六」は、「指僧侶」と解釈する（五八四ページ）がそうではあるまい。この「道倫」は第七句の「山水」に対しており、人である点が重要なのである。「道」（仏教・禅宗だけに限定されない、「道」を語りあえる友人、という意味でなければならない）。

結局のところ、寒山子は性三品説下の当時（唐代）の人間社会に対して、一方では、不満・批判を抱きながらも全面的な否定・拒否までには至らず、他方では、是認・許容の心情をもってそれとの繋がり期待するところもあった。

「俗」を批判しながらも「聖」に没入したというわけではなく、そうかといって、「聖」に異議を立てつつ「俗」を無視することもなかった。こうした中途半端で曖昧なところが寒山子の真の立ち位置なのではないであろうか。これを好意的に把えるならば、「聖俗」を越えたその向こうにある真実の世界に近づくようにして、こうした相い矛盾する複雑な態度を取っている点にこそ、『寒山詩』の世界の大きな魅力があるのではないかと感じられる。

注

【1】ちなみに、渡邊海旭『寒山詩講話』講話（二五三～二五四ページ）も、この中に加えて差し支えないと思われる。ただし、渡邊は「上士」という言葉を使用するが、本詩を『老子』第四十一章に基づくとは明言していない。

【2】久須本『寒山拾得へ上』、注（二四三ページ）は、

◎下愚・中庸・上賢——『老子道德経』第四十一章にある上士・中士・下士に類している。『論語』陽貨篇には、「唯だ上知と下愚とは移らず」とある。中庸は賢と愚の中位にある人、または尋常の人をいう。

のように注解している。

【3】現代中国の『寒山詩集』研究の代表作である項楚『寒山詩注』を見てみると、その【注釈】「一」においては「下愚」を、【注釈】「三」においては「中庸」を、【注釈】「五」においては「上賢」をそれぞれ検討・考証する（三五七～三五八ページ）。いずれにおいても『老子』第四十一章に基づくとは述べておらず、その意味では主に日本の古い通説の誤りを訂正したと評価することができる。また、【注釈】「二」では、「下愚」極愚蠢之人。」とした上で、『論語』陽貨篇の「子曰、『唯上知與下愚不移。』」（子曰わく、「唯だ上知と下愚とは移らず。」と。）を引用している。全体として一歩前進した解釈と認めることができよう。しかしながら、本詩の人間本性への眼差しが、前漢半ばく唐代という前代の、性三品説という不平等（差別的）な人間観によるものであることについての理解は、ここには見出すことができない。

【4】『老子』第四十一章の本来の文章や意味がどういうものであったについては、拙著『老子』その思想を読み尽くす』（講談社、二〇一七年）、第1章『老子』の哲学」、一四一～一四二ページ、及び注（23）（24）を参照。

【5】馬王堆『老子』第四十八章の甲本と乙本とのテキスト上の異同、及び第四十八章の内容・意味については、拙著『老子』（東方書店、「馬王堆出土文献訳注叢書」、二〇〇六年七月）第四十八章（四十～四十三ページ）を参照。

【6】郭店楚簡『老子』第四十八章のテキストの実際、及びそれに関係するさまざまな考証については、拙著

『郭店楚簡老子の新研究』（汲古書院、二〇一一年八月）第四十八章上段（二四二～二四六ページ）を参照。

【7】「下愚」と「上賢」が『論語』陽貨篇に由来することについては、入谷・松村『寒山詩』注（二〇一ページ）、久須本『寒山拾得（上）』注（二四三ページ）、及び項楚『寒山詩注』、【注釈】（一）（三五七～三五八ページ）を参照。ただし、彼らは「下愚」「上賢」という言葉の出典を指摘するだけで、これらに含まれる性三品説の内容やそれをめぐって展開した儒家の思想史を議論しようという姿勢が欠けている。言うまでもなく、本詩（一四一）は、すべてそれらを踏まえて詠われているのである。

【8】拙論「中国における性三品説の成立と展開」（上引）の1『性』の思想の発生」の「孔子」（六十五～六十六ページ）、及び拙論『論語』公冶長・陽貨・雍也篇等に現れる性説を読む』（『斯文』第一三三三号、斯文会、二〇一八年九月、四十二～四十三ページ）を参照。

【9】入矢『寒山』注、一九五ページ、入谷・松村『寒山詩』和訳・注、二〇一ページ、及び久須本『寒山拾得（上）』、和訳・注、二四三ページ。

【10】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）は、「中庸」の項で、『後漢書』楊終列伝に「上智與下愚、謂之不移。中庸之流、要在教化。」（上智と下愚とは、之を移らずと謂う。中庸の流は、要は教化に在るのみ。）とあるのを引用する（三五八ページ）など、さらに一步史実に近づいている。

【11】第三章、第三節、第三項「科挙の失敗と貧困を詠う」の【148】を参照。

【12】入矢『寒山』注と和訳、七十五ページ、入谷・松村『寒山詩』和訳、五十二ページ、及び久須本『寒山拾得（上）』、和訳、八十五ページ。

【13】入矢『寒山』は、前半部分を、

世の智者よ、君たちはわたしをうち捨てる。世の愚者よ、わたしは君たちをうち捨てる。わたしは愚者でもなければ、智者でもない、そのどちらにも属しない人間だ。もうこれからは君たちとの関わりを、わたしは断絶する。

と和訳し（七十五ページ）、入谷・松村『寒山詩』、和訳もこれに追随し（五十二ページ）、また久須本『寒山拾得（上）』、和訳もこれに追随している（八十五ページ）。これらの和訳の最大の問題は、本詩（〇二五）が性三品説を背景にした当代社会のあり方に不満・批判を呈していることについて、何らの注意も払ってところにある。

【14】既引の田中利明「白居易——唐代思想研究にいかなる素材を提供するか——」（『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）を参照（六十三～八十三ページ）。なお、田中の説は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』（中村印刷出版部、一九六〇年）に依拠している。

【15】本詩（〇二五）の領聯第四句の「非愚亦非智、從此斷相聞。」は、「我」と「非愚亦非智」（中人）とは、この事情により往来が断ち切られてしまう、という意味である。この二句を解釈する上で参考になるのは、沈炯「獨酌謠」の「不愚復不智、誰當余見招。」である。本詩の前半によれば、主体としての「我」は、社会を構成する「智者」とも「愚者」とも「非愚亦非智」とも、スムーズな関係が一切築けないことになるが、その「我」のポジションが「智者」「愚者」「非愚亦非智」のどれに当たるかについては本詩中に何の言及もない。どれに当たっても恐らく結果は同じであって、当代社会はバラバラに分裂してしまうという趣旨なのであろう。

【16】入矢『寒山』などが本詩（〇二五）に内包される性三品説を理解していないことに関しては、入矢『寒山』注・和訳、七十五ページ、入谷・松村『寒山詩』、和訳、五十二ページ、及び久須本『寒山拾得（上）』、和訳・注、八十五ページを参照。ちなみに、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）は、筆者と同じように本詩の前提として、沈炯「獨酌謠」と盧照鄰「贈益府羣官」とがあったことを指摘するが、やはり入矢『寒山』など

と同様、本詩（〇二五）に内包される性三品説を理解していない（七十四〜七十五ページ）。

【17】入矢『寒山』注は、「〇住口手 口と手のはたらきを停止する。すなわち歌い且つ舞うことをやめる。住を拱とするテキストもあるが、取らない。」（七十五ページ）とする。テキストの問題としては、底本の四部叢刊本や五山本は「拱」に作り、宮内庁本は「住」に作る。入谷・松村『寒山詩』、和訳（五十二ページ）、久須本『寒山拾得へ上』、和訳・注（八十五ページ）も入矢『寒山』に従っている。

【18】第二章、第二項「道倫を慕う」（二十七〜二十八ページ）、及び注【58】を参照。

【19】入矢『寒山』、和訳、七十五ページ、入谷・松村『寒山詩』、和訳、五十二ページ、及び久須本『寒山拾得へ上』、和訳、八十五ページ。ちなみに、これらに先立つ若生国栄『寒山詩講義』、講義（四十三ページ）、釈清潭『寒山詩新釈』、「句釈」（四十ページ）、渡邊『寒山詩講話』、講話（五十一ページ）、延原『平訳 寒山詩』、和訳（三十三ページ）なども、「焉んぞ能く……」を反語の句法と誤解している。

【20】入矢『寒山』注、七十五ページ。

【21】この件については、古注本の釈虎円『首書』・釈交易『管解』・白隠『闡提紀聞』・大鼎宗允『素蹟』以来、現代の研究に至るまで指摘しないものはない。

【22】たとえば、入谷・松村『寒山詩』、和訳・注、二二二〜二二三ページ、久須本『寒山拾得へ上』、和訳・注、二五三〜二五四ページ、項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、三七六〜三七七ページなど。

【23】皇侃『論語義疏』の「苞氏曰、『交友當如子夏、汎交當如子張。』」に関する、「唐以前古注」の徴引と考証については、鄭樹徳『論語集釈』（中華書局、一九九〇年八月）巻三十八、子張、一三〇四ページを参照。

【24】『論語』子張篇の該章は「君子尊賢而容衆、嘉善而矜不能。」（君子は賢を尊んで衆を容れ、善を嘉みして不能を矜れむ。）に作る。『論語』では、「賢」と「善」は、並列する同じ価値の、一般的な倫理的な徳目であるが、本詩（一四九）ではそうではない。それゆえ、寒山子は『論語』の「君子尊賢而容衆」を削ってしまった、本詩において再現・解釈しなかったのであろう。

【25】唯一の例外が延原『平訳 寒山詩』、和訳、一一三ページであって、延原は「仁徒方得所」までの四句を子張の言葉としている。

【26】入谷・松村『寒山詩』、和訳、二二二ページ、及び久須本『寒山拾得へ上』、和訳、二五三ページ。

【27】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、三七七ページ。

【28】入谷・松村『寒山詩』、和訳、三二四ページ。

【29】久須本『寒山拾得へ下』、和訳、一〇八ページ。さらに久須本は、注においても「◎上人―上根のもの」とする（一〇九ページ）。

【30】項楚『寒山詩注』、【注釈】（二）、六二九〜六三〇ページ。「中流」と「下士」については、項楚の解釈は強い仏教（禪宗）色を出してはいないけれども、やはり仏教（禪宗）的な用語と理解しているようである。【注釈】（二）（四）、六三〇〜六三一ページ）。

【31】入谷・松村『寒山詩』は、この点を十分に理解した上で、本詩の第二句を「私の歌を一たび聞けばその妙処をすぐ悟る」と和訳している（三二四ページ）。

【32】ちなみに、後に五代末の永明延壽（九〇四〜九七五）『宗鏡録』卷二十三は、「下愚讀我詩」（一四一）についてであるが、引用・解釈して、「下愚」を「下士」に改め、「上賢」を「上上人」「上士」に改めている（項楚『寒山詩注』、三五九ページ所引）。しかし、人間の本性をいかに把握するかを真つ正面から論ぜず、そういう根本問題を抜きにして、相い変わらず人間を任意に三分しておきながら、ただ性三品説の用語を嫌ってなし崩し的にマイルドなものに改めたとしても、実際のところ禪の思想に何の変革も起こることはないのである。