

〔研究論文〕

日本中世の禅林における囲碁の「文雅」化

——「四皓・橘中」伝説の変容をめぐって

桑 浩 哲

本稿では、「四皓・橘中」^{しこう きつちゆう}伝説の日本における変容をめぐって、五山漢文学に注目し、中世の五山僧による日本特有な新しいイメージが囲碁に付与（則ち「文雅」化）された過程を明らかにしてみたい。

「四皓・橘中」伝説は中国でも多岐にわたり、宋元まで既に多様な変容を遂げたが、概ね「四皓囲碁」「四叟象戯（将棋）」^{しろうぎ}「四皓橘中」という三つの系統に分けられる。五山僧はこの三つの系統を受け入れたものの、「仙隠」の代わりに「高隠」の側面を重んじる。

更に、五山僧は「仏をもって仙を釈す」という立場から仏教の理論を用いて「四皓・橘中」伝説を解釈し、新たな意味を与えて変容した。五山僧にとっては、「仙隠」や「高隠」よりも、仏法の奥義と囲碁の理論が通じていること（則ち「碁隠」）が重要である。つまり、囲碁に没頭するのは森羅万象の奥義を体得することになる。これは日本特有な囲碁「文雅」化のアプローチと考えられる。

キーワード：五山文学、囲碁、四皓囲碁、橘中伝説、碁禅

はじめに

日本の囲碁史において、近世、つまり江戸時代は重要な発展を遂げた時期である。本因坊家などの家元の系譜となるプロ棋士が現れ、将軍の前で腕を振る「御城碁」^{おしろ碁}は年中行事として定着し、四大家が「御城碁」の優勝を目指して、心を砕くほど棋技を磨いてきた。その結果、囲碁は技術的に大いに発展した。近代化以降、日本の囲碁は優位に立ち、20世紀後半まで世界一の地位を保持していた。こ

の発展史は誇らしいものであり、特筆に値する。そのため、研究で注目されるのは圧倒的に江戸時代以降に集中している。その一方で、史料の制約という問題もあるが、中世における囲碁はほとんど注目されることがなかった。^[1]

しかし、江戸時代のプロ棋士は突如現れたわけではない。その前身は中世の「碁打ち」である。また、江戸時代に多くの強い棋士が出現するためには、それ以前の時代において囲碁が普及しており、碁打ちの水準が全体的に向上している必要がある。したがって、中世の囲碁の発展も見落としてはならない重要な時期と考えられるのである。

中世の囲碁の文化史、社会史、普及史の研究を大きく進展させたのは増川宏一氏である。増川氏の研究は遊戯史全般にわたっており、囲碁についても多くの論稿がある。^[2]中世の囲碁に関する彼の主張は次の三点にまとめられる。

- (1) 中世の囲碁は他のゲームと同様に「賭」が行われていた。身分によって貴族（公家）、僧侶、商人、武士の間で賭物は異なるものの、賭けること自体は一般的であった。
- (2) 中世において賭（博奕）は、必ずしもマイナスのイメージではなかった。囲碁は娯楽であると同時に教養とも見られていた。
- (3) 囲碁の普及が進むにつれて、中世において囲碁や将棋を生業とする「遊芸師」（碁打ち・将棋指し）が登場した。これが江戸時代のプロ棋士の原点となる。

増川氏は公家や僧侶の日記などを主要な資料として使用し、この指摘は信頼性が高いと言える。(2)で囲碁が「教養とも見なされていた」というのは、当時の人々にとって囲碁が単なる賭け事をするためだけの野卑な遊びではなく、風雅な遊びというイメージを持っていたということである。あらゆる娯楽が自然に風雅な遊びへと発展するわけではない。ある娯楽が「教養」と見なされるようになるまでには、風雅な遊びというイメージを伴う「文雅」化の過程が必要である。

「文雅」化というのは、ある娯楽に精神性（倫理的、知的、宗教的な意味あい）が与えられた評価のことである。^[3] 囲碁の歴史を遡ると、中国では最初から囲碁が教養とはされていなかった。例えば、『論語』には「一日中何もしないでいるよりは、囲碁でもしていた方がよい」との言葉が見える。^[4]それが漢代頃から長い時間をかけて囲碁は文雅化、すなわち風流な遊びとイメージされるに至った。中国歴代の士人たちは、囲碁に対してさまざまな逸話や理論を用いて文雅化していった。^[5]そして宋代以降、囲碁は「琴棋書画」の一つとして定着していったのである。

一方、6世紀頃に日本に伝わった囲碁は、既に「文雅」化されたものであった。日本の貴族や僧侶にとって、囲碁は娯楽でありながら同時に風雅な教養でもあった。日本中世の囲碁を大きく発展させたのは僧侶たちであるが、増川氏は「たぶ

ん、僧侶達は中国の知識人の教養とされている「琴碁書画」の考えに大きく影響されていたのであろう。」^[6]と推測している。つまり中国で風雅とされた囲碁を、日本人もそのまま風雅なものとして受け入れたと言うのである。しかし、日本における囲碁の見方は中国の影響によるものだけではなく、日本独自の「文雅」化というものも起こっていたと思われる。日本中世の囲碁を発展させた五山僧たちは宋元文人の囲碁文化をただ踏襲しただけではなく、自分たちの感性によって独特な文雅化をおこなっていたのではないだろうか。本稿ではその一つとして、「四皓・橘中」伝説に注目してみたい。

「四皓・橘中」伝説とは、「四皓囲碁」、「橘中楽」とその融合した「四皓橘中」の三つの説話である。「四皓囲碁」は、漢の高祖の時代（在位前202-前195）、世を逃れて商山に隠棲した四人の老人（四皓）が囲碁を打っていたという話であり、「橘中楽」は橘（蜜柑）の中に仙人である四人の老人（四叟^{しそ}）がおり、そこで象棋（将棋）を楽しんでいたという話である。この二つの話はもともと独立した別々の話である。「四皓囲碁」の「四皓」は高潔な士が山林に隠棲する「高隠」と見られ、囲碁を打っている。一方、「橘中楽」の「四叟」は仙人が仙境である橘の中に隠棲する「仙隠」と見られ、将棋を打っていた。しかし高潔な士の隠棲と仙人の隠棲、囲碁と将棋、それぞれ異なる話であったものが融合し、四皓が橘の中で囲碁を打っていたという「四皓橘中」が生み出された。以後、「橘中楽」伝説は、現在まで囲碁の典故と見なされ、「四皓囲碁」の出典となっている。

日本における「四皓・橘中」伝説の受容に注目した研究もある。樹下文隆氏は、「四皓・橘中」伝説が鎌倉時代の日本に伝わり、「仙譚」として室町時代に広がり、特に五山文学で主に取り上げられたと言う。樹下氏はまた、伝説の中での「象戯」（将棋）から「囲碁」への変化にも注目し、説明を試みている。^[7]

また、中本大氏は、樹下氏の研究を踏まえ、五山文学における「橘中楽」伝説の受容についてより詳しい分析を行っている。氏の文献調査は網羅的であり、時間的な整理も行い、室町後期即ち応永・永享期（1394-1441）以降が「橘中楽」を主題とした作品の創作のピークであったことを指摘している。^[8]

これらはそれぞれ優れた指摘であるが、深く考察していないこともある。一つは「四皓・橘中」伝説に見える「仙隠」と「高隠」を区別していない点である。異質な属性である両者について、五山僧たちがどちらを重視したのかは不明である。いま一つは、五山僧たちが「四皓・橘中」伝説の主題を通して、日本独自の新たな風雅なイメージを構築しようとしたことが見落とされていることである。五山僧たちは風雅という中国のイメージをただ踏襲しただけでなく、囲碁の「文雅」化に新たな道を開く努力をしていたと考えられる。

そこで、本稿では、日本中世の囲碁に関する意識を考察するため、五山文学における「四皓・橘中」伝説の主題の変容を検討してみたい。

一、五山文学における説話の受容——三つの系統

中世において囲碁のイメージを形成した主な担い手は五山僧である。西尾賢龍氏が指摘したように^[9]、五山僧は中世の知識層であり、国書を起草し、外交使節を務め、幕府の文臣に似ており、官僚ではないが、その務めた文化的職能と能力は中国の士大夫に匹敵するものであった。そのため、五山僧は仏教学のほかに儒学、琴棋書画など一連の文化教養、すなわち雅文化を備える必要があった。囲碁はまさに文人的教養の一環であった。

増川氏^[10]によれば、五山僧は中世の囲碁の発展において主に二つの貢献をした。一つ目は寺社（奈良の興福寺や京都の鹿苑寺など）を中心に囲碁の大会を開催したことである。この大会に社会の各階層の人々が参加し、囲碁の普及を促進した。二つ目は、棋力が高い、いわば「碁打ち」と呼ばれる僧侶が登場したことである。中世の「碁打ち」は基本的に僧侶階級から生まれ、特に時宗や日蓮宗（後の本因坊の由緒）から出てきたもので、これが江戸時代のプロ棋士の萌芽となった。要するに、僧侶階層は中世の囲碁の「普及」と「上達」の担い手であった。

五山僧たちが囲碁にどのようなイメージを抱いたか、あるいはどのようなイメージを形成しようとしたか。増川氏は主に「日記」資料を用い、その「記述」から貴族や僧侶たちの囲碁生活の実態を明らかにした。しかし、囲碁の「文雅」化、囲碁にどのようなイメージを付与したかということについては、日記の記述だけではうかがえないところがある。そのため、本稿では五山僧の漢詩文に注目していきたい。

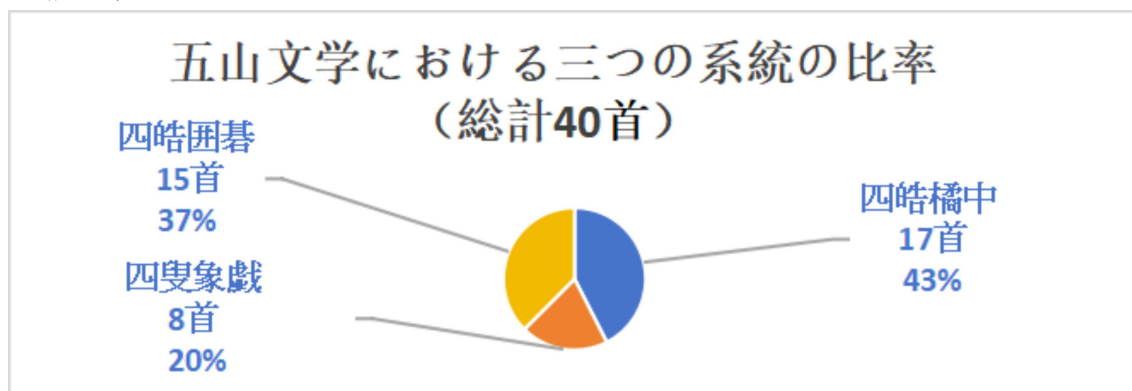
五山文学は中国の文学から大きな影響を受けたが、受容していく過程で大きな変容が起きた。囲碁に関しても同様である。管見の限り、囲碁のことを詠んだ五山派の人々の漢詩・偈・文の総数は100首余りである。その中で「四皓・橘中」伝説を主題とするものは33作品あり、重要な主題となっている。一方、中国宋元の士大夫が囲碁について詠んだ漢詩は1600首を超えているが、「四皓・橘中」伝説を主題としたものはわずか60首で、比率からすれば約三十分の一にすぎない。このことから、「四皓・橘中」伝説について、中国の士大夫はあまり関心を抱かなかったようであるが、五山僧はかなりの興味を持っていたテーマであることがうかがえる。

「四皓・橘中」伝説のテーマをさらに詳細に見るならば、ここには大きく三つの系統がある。それは「四皓囲碁」「四叟奕戯」「四皓橘中」の三つである。先に、中国における「四皓囲碁」と「橘中楽」は独立した主題であったものが、後に両者が融合し「四皓橘中」が生まれたと指摘した。「四皓囲碁」は高隠である四皓が商山に隠棲して囲碁を打つ話。「四叟奕戯」は「橘中楽」をふまえた話で

あり、四人の仙人（四叟）が橘（蜜柑）の中で囲碁を打っていたという話。「四皓橘中」は本来高隠であるはずの四皓が仙人のように橘（蜜柑）の中で囲碁を打っていたという話である。

日本と中国における三つの系統の比率を表にしたものが（図1）、（図2）である。

（図1）



（図2）



数字から見ると、五山文学では「四皓橘中」系統の詩文の割合が非常に高く、また「四皓圍碁」系統の割合も増加している。一方、「仙隠」を代表する「四叟奕戯」系統の割合は、宋元の人々よりも明らかに少ない。以下、これら三つの系統についてそれぞれ検討したい。

1. 四皓圍碁系統

中国文学では、四皓圍碁系統の詩作は基本的に題画詩が多い。詩と絵は密接な関係があり、五山文学も同様で、四皓圍碁系統の13首の詩のうち12首が題画詩となる。

日本に現存する絵画の中には「四皓図」が少なくないが、「四皓圍碁図」は見

られない。しかし、「四皓囲碁図」がかつて存在しなかったわけではない。それは五山文学の中には「四皓囲碁」と題する詩作があるからである。たとえば惟肖得巖いしやうとくがんの「四皓圍碁図」には「2人の老人は手を袖にして見学し、もう2人の老人は囲碁をうつ／漢の太子が帝位を継承できるかどうかに関心はなかった／ひとたび張良によって囲碁を打つ生活が壊されたが／再び人里離れた天涯の地で、囲碁を打つ音が竹林に響きわたった」^[11]とあり、横川景三おうせんけいさんの「四皓圍碁図 為讚州府君」には「2人の老人は囲碁をうち2人の老人はのんびり見学／彼らの千丈もの長い白髪は青々とした山で輝く／漢の四百年の天下も／彼らにとっては春風のなかで一子を打つのに過ぎない」^[12]と書かれている。詩文の内容から見ると、絵の構図は宋元の「四皓囲碁図」と一致している。他に、画題には「囲碁」の言葉が含まれていなくても、絵画そのものに囲碁が描かれている場合もある。^[13]

以上より、五山文学の四皓囲碁系統の作品は、宋元の伝統を継承していると言える。

2. 四叟奕戯系統

この系統の詩文は全部で8首（篇）あり、三系統の中で最も少なく、宋元文学とは対照的である。例えば、東沼周巖とうしやうしゅうがんの「安室 医師之軸」には「広く巨大な邸宅も（唐の淳于禁が夢に遊んだ）大槐宮のように儂い／自宅で安らかに過ごす楽しみは、橘中の仙人たちにも劣らない／仏壇で背中に日を浴びながら眠り続け、正午になろうとしていた／はっと夢から目覚めると、牡丹の香りとともに心地よい風がただよっていた」^[14]とあり、心華元棣しんげげんていの「重用前韵寄道元」の第5・6句には「権勢や利益などは槐下に見た南柯太守の夢に過ぎない／心身が安らかなこの楽しさは、橘中の仙人にも劣らない」^[15]と書かれている。内容的には宋元文学と同様、仙隠へのあこがれを表現している。

一方、この系統の特徴としては「囲碁一象戯（将棋）」の置き換えが行われていることである。8つの詩文だけを見ると、作品の主題が囲碁か象戯（将棋）かは判断できないが、引用原典と比較すると、いくつかの手がかりが得られる。

例えば、彦龍周興げんりゅうしゅうこうの「皓隱齋説」には次のように記す。

昔、巴（重慶）の人がある庭園で大きな橘みの実を収穫した。その実を割ったところ、中には2人の老人が入っていた。「橘中の楽しみは、商山にも劣らない。ただし、根が深くはるほどこの樹木が大きくなり、簡単に実がとれないほど固い果梗でないのが恨めしい。」と言って、水を地に注いで、二匹の白龍となって去って行った。そのため、丹溪先生は橘のことを「皓隱」と名付けられた。……橘に隠れるというのは、橘の中に隠れているのではなく、囲碁に没頭するということである。^[16]

中本大氏は、詳細な比較を通して五山文学に最も影響を与えた流布本は元代の

『韻府群玉』や『聯珠詩格』などの書であることを明らかにした。^[17]他の文献には見られない『韻府群玉』の「橘中楽」記述の特徴は「水を地に注いで」という改変が見られることである。「皓隱齋説」には「水を地に注いで（以水噴地）」と書かれているから、確かに『韻府群玉』系統を参照していた。^[18]

いくつかの特徴から「皓隱齋説」は『韻府群玉』系統の書を参照したと言えるが、『韻府群玉』系統にある「相対象戯」に関する内容は「皓隱齋説」には見当たらない。これは単なる遺漏の問題ではなかろう。後文に引用された典拠はすべて囲碁の故事となっている^[19]。四叟奕戯（橘中楽）は既に囲碁の伝説と見なされているのであり、囲碁の話に将棋が紛れ込むという矛盾を避けるため、「相対象戯」の句を引用しなかったと考えられる。

このほか、「囲碁」と「象戯」の記述が混在する文献が存在する。際立った例としては、萬里集九の「ばんりしゅうきゅう 囲碁軸贊詩序（詩見第三）」である。序には「『はきよう 続夷堅志』に次のようにある。巴邛（四川、重慶のあたり）に住んでいたある人（姓は伝わらない）の家に橘の樹があった。霜が降りてから、橘の実をすべて収穫したが、二つだけお盆のような巨大な実が残っていた。巴の人はそのまま（使用人に）もぎ取らせるところ、巨大な実ではあるがその重さは普通の橘と同じであった。割ってみたところ、どちらの実にも2人の老人が入っていた。老人たちはいずれもヒゲも眉も真っ白で、肌はみずみずしく、双方将棋を打っていた。」^[20]と書かれている。内容として「将棋（象戯）」と書いてあるのに、題名には「囲碁」と見える。筆者（萬里集九）は囲碁の話を書いたつもりでありながら、引用した文章には原典そのままに「将棋（象戯）」の語を残している。このことから、五山僧のイメージにおいては、将棋（象戯）が囲碁に置き換えられていることがわかる。この現象は、囲碁「文雅」化の本質が客観的な知識によるものではなく、主観的な価値の付与に近いことを物語っていると見える。

そう考えると、五山僧の四叟奕戯系統の詩作については、「橘中」が囲碁を指す可能性が非常に高いことになる。

3. 四皓橘中系統

五山文学では、この系統の作品が最も多く、16首（篇）を占めている。宋元文学では、商山四皓と橘中四皓は「仙隱」によって統合された。五山文学でも、これら二つのイメージの融合が見られる。先に引用した「ばんりしゅうきゅう 囲碁軸贊詩序（詩見第三）」や「皓隱齋説」にも、四叟と四皓の置き換えが見られる。^[21]

四叟を四皓と同一視した上で、萬里集九はさらに次のような連想をしている。

神仙の遊び場はさまざまな場所に存在しているが、肉眼では窺い知ることはいできない。『（夷堅）続志』に載っている橘中の四老人とは、しやうがん 商顔の四老人（商山の四皓）であろう。そして王先生とは王質のことではなかろうか。そ

れならば^{ぼくわほ}穆和甫（祝穆）が言う石橋の下の二人の童子も商顔の老人が姿を変えたものである。昔、張子房（張良）は名声を確立した後、辟穀して神仙の修練に努め、^{せきしようし}赤松子から教えを受け、三国時代には大玄童子と名乗った。このことから見ると、石橋の下の二人の童子は商顔の四人の老人であり、また司馬氏の天下に現れたことも疑う余地がない。^[22]

先に述べたように、宋元の詩文には「四皓囲碁」と「橘中楽」伝説と一緒に採り上げられることがある。このとき「橘中楽」伝説の将棋（象戯）は囲碁に置き換えられているが、この二つの物語自体は独立しており、本来内容には関連性がない。萬里集九は大胆に推察している。一、「橘中楽」伝説の中で約束を破って来なかった「王先生」は王質である^[23]。二、伝説の「二仙童」と橘中の四叟はすべて四皓が変身した、同一人物である。この推測は想像力が豊かで、中国文学には見られない考え方であるが、根拠はない。

萬里集九は四皓橘中の話から神仙に想像を馳せたが、五山文学全体で見るとこれは少数派である。この系統の他の詩文では、四皓の仙人のイメージは目立たない。例えば、^{てんいんりゆうたく}天隠龍澤の「四皓」には「天下にはいったい誰がこの四老人に及ぶというのか。秦を避け漢を離れたのは、高潔さ故である。雨降る商山のなか、昼間に碁声が響きわたる。（四老人は碁に夢中になるあまり）年の暮を迎えたのに、巴橋に帰ることを忘れている。」^[24]とあり彦龍周興の「扇面四睡 又 盧橘、杜鵑」では「漢の四皓は皇太子を輔け、その体制が盤石になると、再び橘中に帰って隠居したと言う。」^[25]と書かれている。^[26] 四皓橘中でイメージされるのは高潔な士の隱棲（高隱）であって、仙人の隱棲（仙隱）ではないのである。これは四皓橘中を仙隱の話と解釈した宋元文学との大きな違いであり、五山文学の特徴を示していると言える。

中国の文人にとって、「高隱」と「仙隱」はともに「隱棲」であるが、前者は儒家が推奨する道徳的な人格であり、後者は道家の神仙文化であり、元々明確な区別があり、融合し難い。但し、道教の神仙文化は中国において深く浸透している。南北朝より「高隱」の四皓イメージ自体も神仙化されてきた。^[27] 故に、宋元文学に「四皓囲碁」と「橘中楽」伝説が仙人のイメージに統合されたことはあまり違和感がない。

一方、五山文学が道教文化を受容する程度はそれほど大きくなく、「仙隱」よりも四皓の「高隱」のイメージの方が受け入れやすい。彦龍周興の「扇面代桃源」には「又た清流のそばに生える松の枯木のもとではないところで、二人は碁を打ち、一人は隅に座って観戦している。四皓の中の三皓がここにいるから、もう一人は商山に残っているに違いない。この扇面の絵の構図はとても巧みに感じられる。」^[28]と述べており、「商山の高隱」は四皓のイメージに最も相応しいという判断を明確に表わしている。以下ではさらに、節を改めてこの傾向の深層的な原

因について探討したい。

二、仏を以て仙を釈す——囲碁文雅化の新たな方向性

五山の詩僧たちは、四皓の隠遁的な人格を憧れとしており、これが四皓を詩に詠もうとすることの主な動機となっている。しかし、「隠逸」は五山僧が追求する最高の価値ではない。五山僧による「橘中楽」伝説の最大の発展は、仏教観念により、解釈を新たにしたことにある。

中国文学では「橘中楽」伝説を仏教用語で解説した例はめったにないが、五山文学に影響を与えた可能性があるのは蘇軾の「洞庭春色賦」である。

橘中の楽しみは、商山に劣らないと聞いている。どうして霜が降る中でも食べずに、四老人はその中で遊戯しているのであろうか。（彼らは）この世の儂さを悟っている。千里もの広大なものを一つの小さな斑文に隠し、棗の葉を掲げるには余裕あるが、（世界を）芥子に納めるということは、なんと難しいことか。優れた王の達観に適い、世を逃れたいというおmoiをこの世界に寄せている。^[29]

五山文学にも蘇軾は影響を与えており^[30]、特に四皓橘中と「芥子須弥」説を結びつけているのは、蘇軾の「洞庭春色賦」に由来していると考えられる。たとえば、理論的に採り入れていったのは仲芳圓伊（1353-1413、臨済宗大覚派）の「橘隠説」である。（段落表記は筆者が付けたもの）

〔一〕東山の首座^{しゆそ}、天隠がある日やってきて謁見して、「靈泉という老人が以前、部屋に「橘隠」と名付けた。その意味を理解していないので、どうか慈悲深い心で、教え示してください」と言った。そして語り始めた。「昔、巴邛の地に橘園があった……（筆者注：この後、原典では『玄怪録』の話全文引用するが、本稿では省略）後に伝承され、それを橘仙と呼んでいる。人々はこれを不思議なこととし、変幻自在なことであると思った。しかし、私が観察したところ、まったく驚くべきことはない。塵のような微細な土粒から、さまざまな差異のある世界が生まれ、広範で多様な境地が存在し、「広」と「狭」が調和している。すべてそれは仏性が体現したものであり、一つの毛穴の中に幾千もの物が収まっている。芥子は小さくない。故に須弥山^{しゆみせん}を納めるとい説が生まれたのである。世界は大きくはない。故に粟の粒を隠すとい説が生まれたのである。あるいはスモモの実に堂々たる樓閣が現れたり、蓮華の上に淨妙（日本）の国土が建てられる。その中で神通力は奇妙で広範で豪華であり、自然に如幻三昧^{にょげんさんまい}のような状態から現れる。それは一切の営為を必要としないのである。

〔二〕あの橘中の老人は、仙貨を賭けて遊び、龍の腹肉をご馳走にして楽し

んでいる。微小で極めて粗末なもので笑うべきかもしれないが、それもまた仙境の本来の姿であり、妖怪の患いを引き起こして、子供に感銘を与えるためのものではない。一翁が命じたことは、私が四つの宝土を得ることで、それはあらゆるものに広く存在させる。聖者たちはお互いを主とし、友とし、蕩々としている者はそれを知らない。一翁の意図は必ずそれを指し示しているに違いない。それが橘に隠れるという意味なのであろう。さまざまな神仙たちと比べることはできない。それで巴橘に言及したのである。ただし、それもまた遊びである。」天隠は起き上がって一礼し、「師の議論の広さと博識さは確かである。それを橘隠説として書かせてください」と言った。そしてこれを書き始めたのである。^[31]

第一段は仏教の宇宙論でなぜ四皓が橘中に居られるのかを説明している。いわゆる「自然に如幻三昧のような状態から現れる」である。知識的な解答はこれで終わりであるが、なぜ霊泉一翁が天隠の部屋に「橘隠」という名前をつけたのかという問題もある。神仙の輩を貶め、仏教の優位性を堅持する一方で、「橘隠」の名に正当な理由を見い出そうとする仲芳圓伊の答えは非常に味わい深い。故になんとか四浄土と「聖者たちはお互いを主とし」と解釈したが、やはり「さまざまな神仙たちと比べることはできない」と神仙文化を軽蔑し、霊泉一翁が「橘隠」と名付けたことをただの遊びと見なしている。

前述した萬里集九の仙人物語の發揮と比較すると、五山僧の中では仙人文化に対する態度がかなり異なっていることがわかる。仲芳圓伊のように直接神仙を貶めるのは珍しくないが、このような仏教的立場があるからこそ、「仏を以て仙を積す」の動機が生じるものと考えられる。

「仏を以て仙を積す」の代表的なものとして、^{おうせんけいさん}横川景三（1429-1493）^[32]の「仙遊字説」がある。内容は大きく三つに分けられる。前半は物語の背景を紹介する。龜阜（天龍寺）に「橘」を諱とする少年がいた。著者（横川景三）はその少年に「仙遊」という字をつけたところ、少年から自分の諱（橘）と字（仙遊）について解説を求められた。それが「橘中楽」伝説をふまえたものであることを解説したのである。

中盤では次のように論じて、神仙と仏教を一緒に論じる「合論仙仏」の立場を表明している。

漢の劉向は『列仙伝』を著してこのように言った。「私は書物を調べたところ、黄帝から現在まで、仙道を会得した者は149人いたが、そのうちの74人は仏経を学んでいた。」^[33]

劉向の『列仙伝』は神仙について最初にまとめた書として知られるが、その劉向が道を得て仙人になった者の半分が仏教経典を読んでいたと言うのである。こ

れを論拠に、仙人が仏教経典を読むことは一般的であるとする。最後の部分では、仏は「竺土大仙」とも呼ばれ、法力は橘中四叟の流よりもはるかに強いと述べていく。

悟りを開かれたお釈迦様は鷲峰（わしのみね りょうじゆせん 靈鷲山）より世に出られ、竺土大仙（天竺国の大仙）の別名を持つ。大乘も小乗も、法輪を説き、本門も迹門も寿量を保つ。塵々刹々として、何十億にも身を分かち。四老人や一丈夫を遥かに超えるものである。仏様はなんと偉大なことか。

正覚国師（むそうそせき 夢窓疏石）は、亀阜山（天龍寺）を開き、胸中には五千冊以上の巻物が、眼中には千七百の規範が広がっていた。大仙の法輪を説き、大仙の寿量を保ち、仙人となり、これ以上ないほど素晴らしい人物であった。（正覚国師は）まるで神仙の中の人である。風塵の中に表れ、日々何日も過ごす。鬚毛を落とし、衣を整え、三条の椽の下で禅を参じ、道を学んだ。正覚国師が世に出ると、大寺を取り仕切り、前後の正覚の道を唱え、自分を成長させてくれた師の徳や父の恩に報いた。いわゆる「ほこんちようこう 補袞調羹」（王を正し、世の中を調和させる）を行ない、正法輪を説き、権力にとらわれることはなかった...^[34]

そして、本朝の夢窓疏石(1275-1351)^[35]も功德無量で、「神仙」と呼ぶにふさわしい人物であったとされる。以上のように、横川景三は神仙を軽蔑することなく、まずは「合論仙仏」、すなわち神仙と仏は同じであると論じる。得道の高僧もまた仙人と比べられるとした上で、さらに仏の優位性を説いていく。神仙も優れた者であるが、それ以上に仏教者は優れた存在であると主張するのである。横川景三が亀阜（天龍寺）の少年に「仙遊」と字をつけたのは、夢窓国師を手本にして仏の勉強をし、「師の徳に報い、父の恩に報い」るように励ますためであった。

横川景三の論法は穏やかではあるが、「橘中楽」伝説の仙人文化から見た場合、その神秘性は抜き取られ、仏教の宇宙論に置き換えられている。「合論仙仏」といっても、実際には「仏を以て仙を釈す」と言える。

そして、「橘中」の神仙文化が置き換えられた上で、さらに仏教的な視点から「橘中楽」伝説を読解されることにもなる。彦龍周興(1458-1491)^[36]の「皓隱齋説」は、「皓隱」に対してはっきりとした解説を行い、五山文学の中で最も理論的な深みがある。

「皓隱齋説」の文章は四つの部分に分けられ、「皓隱」に対する三つの解釈を表している。第一段落は意雲老人^[37]の見解である。

意雲老人は、泉南に庵をつくって暮らし、自ら「可竹」と号し、また寢室に「皓隱」という扁額をかかっていた。（ある時）おもむろに私に語った。「昔、

巴園の人が大橋を収穫し、これを剖いてみると、二人の老人がいた。彼らは「橋中の楽しみは、商山に劣らぬ。ただし、深い根と強固な根莖が得られないことが恨めしい」と言って、水を地に注いで、二つの白龍となって去った。そのため、丹溪先生は橋を皓隠と名付けられた。それには理由があるのである。私は黄綺園、綺裏季、夏黄公、東園公（四皓）を「隠遁」と見なさない。橋中に隠れると言うが、橋自体に隠れるのではなく、碁に隠れるのである。敵手知音がいたならば、碁盤を引き、碁石を打って、灯花が夜に散り、谷鳥が昼に驚き、老いが近づくことも忘れてしまう。橋中の楽しみは、商山の楽しみに劣らない。商山の楽しみは、私たちの皓隠を上回るものではない。」^[38]

意雲老人は皓隠の本質を「橋に隠れるのではなく、碁に隠れるのである」と考えている。具体的には、美しい景色の中で棋友との対局を楽しみ、それは「老いが近づくことも忘れる」ほど没頭するものであるという。

第二段落は著者彦龍周興の文献考証の一節である。類似の物語が「橋中」だけでなく「竹中」にもあることを説明して、主人はまた「可竹」と号しているのだから、「皓隠」の扁額は竹中伝説によるべきだという。この段落は「皓隠」に対する理解を深めるものではなく、他の文献紹介にとどまる。

第三段落は穎子^{えいし}^[39]の発言であり、「皓隠」に対する第二の解釈である。穎子は次のように論じる。

碁は聖人が子供に教えるためのものである。四皓の後、才能ある者は世に出ていない。（囲碁で）典午（晋）の謝安石が薔薇の庭で賭け、天水（宋）の王安石が梅花の詩で賭けをした。それは当時の美談である。林徴君ができないことの二つ、蘇長公（蘇軾）が人に及ばないことの三つ、その中に碁が含まれている。碁はこのように難しく、まして碁に隠れることはなお一層難しい。隠れる、隠れるとは、「巴橋」を言うか、「鄜竹」を言うか、「商山の六百里の青」を言うか。私から見ると、支那・天竺・倭国の三国には、碁隠がある。我が大日本国には凝露台があり、その周りに手譚池があり、池のほとりに玉碁子がある。冬は暖かく、夏は涼しい。かつて王子が玉碁子と玉碁局を持って、大唐の天子に献上した。天子は碁待詔に命じ、王子と対局させた。それが私たちの国が碁の霊地であり、碁も私たちの国の貴重な産物ということである。月氏国の十八尊者は、五天を一面の碁盤とし、真論を白、俗諦を黒とした。十八界の中で角を奪い、先をあらそっている。悟っていない者は斧の柄が腐ってしまったのを知らず、既に登地した者は桃花五や北斗七を持ちながら待っている。^[40]

穎子はまず意雲老人の見解を繰り返し、場所が重要なのではなく、ポイントは「碁」にあることを説明する。意雲老人は皓隠を「碁」と言ったが、理想的な対局環境はやはり文人式の山林の美しい景色であり、時空的にはまた制限がある。

一方、月氏国の尊者たちは棋具を必要とせず、五天を碁盤に見立て、真論を白、俗諦を黒とし、十八界の至る所で対局を行う。これは「碁隠」が時空の制約を超えていることになる。

最後の第四段落は理論の最上位層である。第二の解釈では、囲碁は時空の制限を超えるとするが、それでも碁の中に限定されている。最も高位の碁隠は、碁と宇宙が通じていると悟ることにある。彦龍周興は次のように論じて「皓隠齋説」を結ぶ。

しかしながら、私の理解もまだ浅く、五十歩百歩に過ぎない。天が円いのは、私の碁石なのであろうか。地が四角いのは、私の碁盤なのであろうか。広大なこの世界は、私が碁隠すべきところなのであろうか。森羅万象は、私の碁隠の手段なのであろうか。五千四十八のあらゆる仏典、風花雪月などのあらゆる自然は、私のただ一卷の碁経なのであろうか。……後に浮山の録公（法遠、961-1067）が「今韓愈」と呼ばれる歐陽脩（1007-1072）に対して、鼓を敲いて上座に座り、十九路の碁盤について、思いのままに操り、生かすも殺すも自分次第ということを様々に語り尽くし、余すところがなかった。もし九原（死後の世界）から死者をよみがえらせることができるならば、私は録公に従って、皓隠の話聞いてみたい。そこで、私は席を立てて穎子に礼を述べた。「私の碁は、林君・蘇公と同じ類いであり、私の碁の理解は高閣に置いて隠すべきである。どうかあなたの言葉を記して、説とさせていただきますい。」^[41]

つまり、天地自体が碁の如きものであり、森羅萬象は「碁隠の具」であり、どこにいても「碁隠」はでき、その理に通じると、徹底的な自由に達すると考えている。禅僧の浮山法遠が欧陽脩に語った説法の故事は、「以棋喻禅」（囲碁によって禅を理解する）の最も重要な出典でもある。つまり、この段階に至ると、法遠の説法と同じように、「余分なものはない」と考えているのである。そのため、最後に彦龍周興も穎子の解釈を認めている。

「碁隠」の三段階論から見ると、「橘中楽」と「四皓囲碁」はただ第一段階にしか至っていない。蘇軾の「芥子須弥」説は空間の相対性を理解しており、かろうじて第二段階に達していると言える。第三段階は、仏法に精通している人だけが到達できるものである。碁隠（皓隠）はこれによって全く新しい仏教の意味が付与されたと言える。

おわりに

「橘中楽」伝説はもともと囲碁とは関係がなく、将棋（象棋）の話であった。しかし、囲碁は次第に将棋と「橘中楽」伝説を「共有」し、更に将棋が囲碁に置

き換えられるようになった。結果として、現在では一般的に「橘中楽」は囲碁の故事と見なされている。これは囲碁に風雅なイメージを与える「文雅」化の一端である。

「橘中楽」の文雅化の過程は、宋元文学と五山文学の両方に見られるが、その経路と最終的な到達点は異なる。中国では「橘中楽」は「四皓囲碁」との融合により、「象戯一囲碁」と「四叟一四皓」という二つに置き換えられ、新たな「四皓橘中（囲碁）」系統の説話を生み出した。同時に、元々独立していた二つの系統も消えることなく伝えられていった。

一方、「四皓囲碁」「四叟奕戯」「四皓橘中」という三つの系統は、五山文学にも受け継がれたが、その受容は宋元文学と同じではない。仙隠を代表する「橘中楽」系統を採りあげることが、宋元文学よりもとても少なかった。これは日本において道教の神仙文化の影響が強くないためであると考えられる。高隠である四皓について、中国では「仙隠」のイメージも融合していったが、神仙文化の影響が限定的である日本ではむしろ「高隠」のイメージのままであったと言える。

さらに五山僧は、「四皓・橘中」伝説に対して、仏教の理論を用いて新たな解釈を加えていった。これが囲碁に風流なイメージを定着させることにもつながるが、この解釈の仕方は日本独自と言える。「四皓・橘中」伝説について、中国では基本的に仏教の言説は使用されなかった。しかし、仲芳圓伊「橘隠説」や彦龍周興「皓隠斎説」では、五山僧たちが「仏を以て仙を釈す」という立場から「四皓・橘中」伝説を解釈し、新たな意味を与えて変容した。管見の限り、五山僧以前の日本の知識人には、囲碁についてのこれほどの理論的な論説は存在しなかった。特に彦龍周興の「皓隠斎説」は、「碁隠」の考察を通して、囲碁が天地と通じていることを論じていく。「四皓・橘中」伝説はまだ碁隠の初期段階であり、その次には場所や時間などの制約を超えて囲碁に没頭するという段階がある。さらにそれを越えた最高の段階としては、天地そのものが囲碁のようであると述べる。森羅万象、あらゆるものが囲碁の道具であり、仏法に通じた者であれば、どこにしようとも囲碁に没頭することができる。つまり、仏法の奥義と囲碁の理論は通じており、禅僧が囲碁に没頭するのは森羅万象の奥義を体得することになる。囲碁の「文雅」化という観点から見れば、これは日本の知識人が初めて主体的に囲碁を「文雅」化しようとした最初の試みであり、中国とは異なる道を切り開いたものとなったと考えられる。

そして、「四皓・橘中」伝説以外に、五山僧たちは囲碁を如何に捉えたか、一貫して「仏を以て仙を釈す」の立場で囲碁に仏理を付与したかは、今後の課題である。また「四皓・橘中」伝説自体は江戸時代に至って、更に変容して発展したかという問題も別稿に譲りたい。

注

- [1] 囲碁の研究が江戸時代以降を中心としていることについて、増川宏一氏は「長期にわたって、本因坊家などの家元の系譜をつらねた記述が、あたかも「囲碁史」のようにみなされていた。とりわけ、中世における囲碁の紹介は皆無に等しく、芸能史の研究にも記されることがなかった。」と指摘する。増川宏一『碁』（法政大学出版局、1987）p. 335 参照。
- [2] 増川宏一氏には、前掲『碁』の他に、『遊芸師の誕生：碁打ち・将棋指しの中世史』（平凡社、1987）、『賭博の日本史』（平凡社、1989）、『碁打ち・将棋指しの誕生』（平凡社、1995）の著がある。
- [3] 現在、「文雅」という言葉は「文学に巧みで風流なこと」（『日本国語大辞典』小学館）のイメージが強いが、元々「文」と「雅」との意味は似ており、両方とも「礼楽教化」（文）によって「徳を正す」（雅）ことを指している。つまり文＝徳＝雅、教養の理想を表している。李天道『中国美学雅俗精神』（中国書籍出版社、2018）第三章「文雅」を参照。しかし、単に「雅」（化）と言うと、「政治の正統」の意味合いが強いため、本稿では囲碁に付与された教養（精神育成）の役割に注目して、「文」と「雅」を合わせて「文雅」と用いる。
- [4] 『論語』陽貨第十七に「飽食終日、無所用心、難矣哉。不有博弈者乎、爲之猶賢乎已。」とある。この「博弈」が何を指すかについてはいくつかの解釈があるが、前漢の揚雄は『方言』巻五に「囲碁謂之弈。自關而東、齊魯之間、皆謂之弈」と述べており（『四部叢刊』景印宋刊本、台湾商務印書館、p. 21）、「弈（奕）」は囲碁の別称という認識が漢代から学者たちに共有されていたと言える。
- [5] 何雲波は囲碁の文雅化について、儒教、道教、禅宗、兵法、『易』など、多様なアプローチをまとめている。『中国圍棋思想史』（湖南人民出版社、2016）参照。
- [6] 増川宏一『碁』（法政大学出版局、1987）p. 112。
- [7] 樹下文隆「信光の能『巴園』について」、『文学史研究』27、1986年12月刊参照。樹下氏は囲碁が古来から「陰陽」という宇宙論的な意味を持っており、仙人のイメージとより一致するため、囲碁が徐々に象戯（将棋）に取って代わられたと考えている。また、『夷堅続志』におけるこの伝説の題目「四叟弈棋」の「弈棋」という言葉から、この置き換えが中国でもすでに完成していたと推測している。
- [8] 中本大「本国禅林における橘中楽説話の受容について—『竹林抄』所収宗砌句を端倪に」、『中世文学』1991年 36巻 pp. 104～116。
- [9] 西尾賢龍『中世の日中交流と禅宗』（吉川弘文館、1989）参照。特に第八章「外交官と禅僧」が参考になる。
- [10] 増川宏一『碁』（法政大学出版局、1987）の第二章「僧侶の愛好」や『遊芸師の誕生：碁打ち・将棋指しの中世史』（平凡社、1987）の第六章「遊芸の認知」・第八章「今後の課題」など参照。

- [11] 兩髯袖手兩髯碁、不管漢儲安與危、一被留侯壞全局、子聲宜竹又天涯。（惟肖得巖『東京海集(句)』、『五山文学新集』卷二、東京大学出版会、p.987）
- [12] 二老圍碁二老閑、千莖白髮照青山、漢儲四百年天下、一局春風按指閒。（横川景三『庵京新集』、『五山文学新集』卷一、東京大学出版会、p.708）
- [13] 例えば萬里集九の「四皓圖 三人ハ當局、一人高枕」には「局有三翁枕一翁、安閑莫道避英雄、商顔書暗雨餘翠、吹入子房帷幄中。」（萬里集九『梅花無盡藏』、『五山文学新集』卷六、東京大学出版会、p.670）とあり、「画軸 四皓」には「指底敲殘局未終、鶴書漸出五雲紅、子聲散作戚妃淚、花隱春樓簾幕東。」（萬里集九『梅花無盡藏』、『五山文学新集』卷六、東京大学出版会、p.777）とあり、希世靈彦の「四皓圖 惟有三人」にも「四老惟三少一人、對碁品坐髯如銀、就中獨採紫芝去、探遍商山雨後春。」（希世靈彦『村庵藁』上、『五山文学新集』卷二、東京大学出版会、p.248）とある。宋元の「四皓図」にも同じ状況が見られる。
- [14] 萬間廣廈大槐宮、此樂何曾減橘中、曝背龕前日將午、心王夢覺牡丹風。（東沼周巖『流水集』三、『五山文学新集』卷三、東京大学出版会、p.361）
- [15] 勢利不牽槐下夢、安閑何讓橘中仙。（心華元棣『心華詩藁』、『五山文学新集』別卷二、東京大学出版会、p.492）
- [16] 昔巴邛人收大橘、剖之有二叟、對碁曰、橘中之樂、不減商山、但恨不得深根固蒂尔。以水噴地、爲二白龍而去。故丹溪先生名橘爲皓隱……隱於橘也、非以橘而隱者、隱於碁也……。（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p.1113。）
- [17] 中本大前掲論文。
- [18] 彦龍周興は直接に『韻府群玉』を引用したほか、他の五山僧の作品から間接的に引用した可能性もある。そのため、ここでは『『韻府群玉』系統』という表現を使用した。なお、「皓隱齋説」には「橘中の楽しみは、商山にも劣らない（橘中之樂、不減商山）」の言葉があるので、『韻府群玉』以外の原典も参照していた。
- [19] 彦龍周興「皓隱齋説」は、次に以下のような囲碁の典拠を挙げている。「夫碁者聖人之所以教子也、四皓之後、能者不世出矣、典午謝安石、賭薔薇之墅、天水王安石、賭梅花之詩、一時美談也、林徵君之二不能、蘇長公之三不如人、碁居其一焉。」（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p.1113。）
- [20] 夷堅續志云、巴邛人、不記姓、有橘、霜後悉收。餘二大橘、如三四斗盎也、巴人即令拳摘、輕重亦如常橘。割開、每橘有二老叟、鬚眉皤然、肌體紅明、皆相對象戲。（萬里集九『梅花無盡藏』七、『五山文学新集』卷六、東京大学出版会、p.975。）
- [21] 「皓隱齋説」では、明確に四皓をふまえた「皓隱」の表現が見える。「圍碁畫軸（序見第七）」には「西安仙有橘園楸、一局未終年年流、暮鳥山閑觸蠻外、斧柯欄色露吹秋。」（萬里集九『梅花無盡藏』三、『五山文学新集』卷六、東京大学出版会、p.787。）とある。「西安」は西安府にある商山を指しており、「橘中樂」伝説の舞台である巴邛を指しているのではない。巴邛の四叟と商山の四皓が置き換えられているのである。

- [22] 余謂、神仙之戲場、在々處々、而肉眼不窺之也。續志所載橘中之四叟、二橘、二人、並四、廼商顏之四老人、而王先生豈非指王質邪、然則穆和甫所謂石橋山下之二童、亦商老人所化也。昔張子房、功成名遂之後、避穀鍊精、得赤松子之訣、至三國之時、自號大玄童子。由是觀之、則石橋之二童子、爲商顏之四老人、而又出司馬氏之宇內矣、非可孤疑。（萬里集九『梅花無盡藏』七、『五山文学新集』卷六、東京大学出版会、p. 975。）
- [23] 晋、衢州の人。「爛柯」伝説の主人公。木を伐ろうとして山に入り、二人の童子が碁を打つのを観て、帰ることを忘れた。気づくと、斧の柄は爛れるに至った。後に「爛柯」は囲碁の別称となる。
- [24] 天下誰如此四翁、避秦辭漢有高風、碁聲晝靜商山雨、歲晚忘歸巴橘中。（天隱龍澤『默雲藁』、『五山文学新集』卷五、東京大学出版会、p. 1180。）
- [25] 漢四皓輔儲君、而隱橘中、羽翼已成矣。（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p. 1094。）
- [26] このほか、東沼周巖「扇面 四皓」には「一寸巴橘、萬仞商山。眞隱僞隱、剃髮詩斑。」（東沼周巖『流水集』三、『五山文学新集』卷三、東京大学出版会、p. 416）とあり、希世靈彦「四皓圍碁圖」には「紫芝曄曄足充飧、身隱橘中天地寬、一爲漢儲成羽翼、敲殘松下石碁盤。」（希世靈彦『村庵藁』中、『五山文学新集』卷二、東京大学出版会、p. 306）とある。
- [27] 詳しい過程は、魏敏『商山四皓本事及接受研究』（西北大学、2015）を参照。
- [28] 枯松流水之間、而碁者二人、隅坐觀者一人、三皓在此、留在商山者、必一皓也。使人思而得之、繪事之妙也。（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p. 1124。）
- [29] 吾聞橘中之樂、不減商山。豈霜餘之不食、而四老人者遊戲於其間。悟此世之泡幻、藏千里於一斑、擧棗葉之有餘、納芥子其何艱、宜賢王之達觀、寄逸想於人寰。（『蘇軾全集校注』文集一、河北人民出版社、2010、p. 52）
- [30] 例えば東沼周巖の「橘中四皓」には「四皓一橘、芥子須彌、劈破了也、誰得其皮。」と書かれている。（東沼周巖『流水集』三、『五山文学新集』卷三、東京大学出版会、p. 418。）
- [31] 〔一〕東山首座天隱一日來謁曰、靈泉一翁嘗以橘隱扁仆陋室、未省其義、願賜慈諭。因告曰、昔巴邛人有橘園……後來相傳、喚作橘仙矣。吁宜矣世人以爲神異、以爲變怪。然而以予觀之、甚無足怪者。塵毛利土、種種差別境界。洪纖舛錯、寬狹脗合、皆是遮那性體。一毛孔中玄塵寓物耳。芥子匪小、是以納須彌之說有焉。世界匪大、是以藏粟粒之說有焉。或向李子中示現莊嚴樓閣、或於蓮華上、建立淨妙國土。其間神通奇妙、廣博宏麗、自然從如幻三昧而呈露、非有用一毫之營爲也。〔二〕彼橘中之叟、賭仙貨以爲戲、喫龍脯以爲驂。雖至微極陋之可咲、而亦仙家故態。非好騁妖患、以傾感童駭者。然則一翁所命、我得之四種寶土、遍在物々上。凡聖交參互爲主伴、而蕩々者不知焉。翁意必也指之。以爲橘隱之義者乎。區區神仙、未可同日而語之。而借言於巴橘何也。蓋亦戲焉耳。天隱起揖曰、我師之辯博誠有之哉。請寫以爲橘隱說。於是乎書。（仲芳圓伊『漫室稿』、『五

山文学全集』卷三、東京大学出版会、p.2537)。

- [32] 臨濟宗の僧。播磨（兵庫県）の人。相国寺、南禅寺の住持。八代将軍足利義政との交流が深く、外交や文芸の顧問となる。『小補集』、『補庵京華集』等がある。
- [33] 漢劉向著列仙傳曰、吾披檢藏書、自黃帝已下、得仙道者一百四十九人、其七十四人、乃見佛經。（横川景三『拾遺』、『五山文学新集』卷一、東京大学出版会、p.903。）
- [34] 抑正覺世尊、出世驚峰、是謂竺土大仙。大乘小乘、以轉法輪、本門迹門、以保壽量。塵々刹々、百億分身。過於四老人一丈夫也遠矣。大矣哉仙。吾正覺國師、開山龜阜、胸蟠五千餘卷、眼空千七百則、轉大仙法輪、保大仙壽量、仙乎々々、盡美。公神仙中人、風塵表物、日何日也。落其鬢方其衣、三条椽下、參禅學道。當其出也、至視篆大方、唱前後正覺之道、以酬師惠、以報父恩。所謂補袞調羹、轉正法輪、不不（衍カ）營世家而已……（横川景三『拾遺』、『五山文学新集』卷一、東京大学出版会、p.903。）
- [35] 臨濟宗の僧。伊勢（三重県）の人。後醍醐天皇や足利尊氏らの帰依を受け、甲斐（山梨県）の恵林寺や京都の臨川寺・天龍寺を創建。門下を「夢窓派」と言い、五山文学の中心をなした。
- [36] 臨濟宗夢窓派の禅僧。萬里集九・横川景三などの学僧に指導をうけた。足利義政が没すると、鹿苑院侍衣として葬礼の事に当たった。五山文学に最後の光明を放った逸材。
- [37] 意雲老人は、「後土御門帝の世、囲碁の良手」とある。（林元美、林裕校注『爛柯堂棋話一昔の碁打ちの物語』1、東洋文庫、1987、p.96）
- [38] 意雲老人、菴居泉南、自號可竹、又以皓隱扁寢。從容謂余曰、昔巴園人收大橘、剖之有二叟。對曰、橘中之樂、不減商山、但恨不得深根固蒂尔。以水噴地、爲二白龍而去。故丹溪先生名橘爲皓隱、有以哉。我非以角黃綺園而隱者、隱于橘也。非以橘而隱者、隱于某也。有敵手知音、則引盤敲子、燈花夜落、谷鳥昼驚、忘老之將至、所謂橘中之樂、不減商山。商山之樂、豈有加我皓隱哉。（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p.1113。）
- [39] 毛穎子の略。「毛穎子」は人名ではなく、毛筆の別称。例えば、「倒用三尺竹篋子。拈作一管毛穎子。」（義堂周信『空華集』、『五山文学全集』卷二、p.1751）であり、「定交毛穎子、結怨孔方兄。」（宋末元初・呉龍翰「感興」其四）である。『蠡測集』には「穎トハ毛穎子筆ソ」と記述している。毛筆を擬人化し、毛筆と対談しながら議論を進めるという論法となる。
- [40] 穎子進曰、主客言皆隘矣。夫某者聖人之所以教子也。四皓之後、能者不世出矣。典午謝安石賭薔薇之墅、天水王安石賭梅花之詩、一時美談也。林徽君之二不能、蘇長公之三不如人、某居其一焉。某之難也如此矣、况隱于某者乎。而隱云々々、巴橘云乎哉、鄜竹云乎哉、商於六百里之青云乎哉。自吾視之、支竺倭三國、一某隱也。我大日本國、有凝露臺、臺上有手譚池、池上有玉某子、冬則暖、夏則冷。嘗有王子、以玉某子玉某局、奉大唐天子。天子令待詔與王子對某。是我國實某之靈區、而某亦我國之異產也。彼月氏國十八尊者、以五天爲一面某盤、眞論爲白、俗諦爲黑、十八界内、奪角爭先。未證果者、

不知斧柯爛焉。已登地者、以桃花五北斗七、待之焉耳。（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p.1114。）

[41] 雖然、吾言猶隘矣、五十步而咲百步也。天之圓者、吾碁子也耶。地之方者、吾碁局也耶。大千沙界、吾碁隱也耶。森羅万象、吾碁隱之具也耶。五千四八、風花雪月、吾一卷碁經也耶。……後浮山錄公、對今韓愈、搥鼓上堂、十九路頭、擒縱殺活、橫說豎說、无餘蘊矣。九原可作、吾從錄公、聞皓隱之說矣。於是乎、余避席謝穎子曰、余之於碁、林君・蘇公之流亞也、束閣卷懷、可也。請記子言、以爲說。（彦龍周興『半陶文集』三、『五山文学新集』卷四、東京大学出版会、p.1114。）

（そう こうてつ／Sang Haozhe・修士課程）