

ZhiYi 智顛 and GuanYu 關羽 in Fozutongji 仏祖統紀

—Discussion on the Formation of

Yuquanshan Guangong Xiansheng 玉泉山關公顯聖—

Yasuo Fukuyama

In Sanguoyanyi 三國演義, the addition of other characters makes GuanYu 關羽's image much clearer in Yuquanshan Guangong Xiansheng 玉泉山關公顯聖. However, from the perspective of GuanYu's character and human theory, there are still many topics to be discussed on this matter. This story has discussed the dramatic influence exerted by Fozutongji 仏祖統紀 on Yuquanshan Guangong Xiansheng. Fozutongji was written by Zhipan 志磐 in NanSong Xianchun Wunian 南宋咸淳五年 (C.E. 1269). Description on GuanYu and ZhiYi 智顛 is outlined in Chapter 6 of Sizu Tiantaizhizhe Zhiyi 四祖天台智者智顛. In C.E. 592 ZhiYi met with GuanYu and his son, and they soon became teacher and student. The temple gained its reputation from GuanYu's refuge and commandment, and this mysterious narrative may have somehow impacted on Yuquanshan Guangong Xiansheng. Despite the fact that one of the earliest stories of ZhiYi and GuanYu is narrated in Jingnan Jiedushi Jianglingyin Peigong Chongxiu Yuquan Guanmiaoji 荆南節度使江陵尹裴公重修玉泉關廟記 written by DongTing 董挺 in C.E. 802, Fozutongji uses tales of ZhiYi and GuanYu in Song Yuanfeng Sinian Chongjian Guanjiangjun Miaoji 宋元豐四年重建關將軍廟記 written by ZhangShangying 張商英 C.E. 1081 as reference, along with some amendments.

『仏祖統紀』における智顛と関羽

— 「玉泉山関公顕聖」の形成をめぐる —

福 山 泰 男

はじめに

「玉泉山関公顕聖」¹⁾は、小川環樹がつとに指摘するように仏教信仰の影響が唯一見られる点で、『三国志演義』の中で特異な位置を占めている²⁾。呉の孫権に討たれた関羽の「英魂」は玉泉山に至り、山上の老僧普静（嘉靖本では普浄）にその怨みを訴える。しかし、普静は、これまで殺めた人々の怨念を知れと関羽を教誡する。関羽はそこで「頓悟」し、その後、地元民にしばしば靈験をもたらす。すなわち、関羽が「聖を顕す」という一幕である。だが、その後のくぐり、関羽が自分を謀殺した呂蒙にとりつき孫権を罵倒して呂蒙を悶死させる。このような『三国志演義』における関羽の描写、すなわち悔悟・発心さらには「顕聖」する一方、怨霊となり復讐するという多面的な人間像はいかにしてもたらされたのか。

小論は、南宋、咸淳5年（1269）に成る志磐撰『仏祖統紀』に注目し、同書が「玉泉山関公顕聖」の形成に大きく作用したと考える。天台宗の正統・師承を記述する『仏祖統紀』は、正史の体裁・方法に則る体系的叙述方法により、仏教史のみならず思想史・政治社会史の史料としても評価される³⁾。関羽と智顛のかかわりを述べるのは、『仏祖統紀』巻6「東土九祖紀」、巻39「法運通塞志」、巻53「歴代会要志」である。とりわけ、巻6「四祖天台智者智顛」開皇12年（592）12月の条に描かれる、智顛が玉泉山で関羽父子に出会い師弟の契りを結ぶ場面、関羽が発心・受戒し寺院を創建して「遠近の敬仰を受けた」との

神秘的な記述は、「玉泉山関公顕聖」の描出に少なからぬ影響を及ぼしている。

しかし、『仏祖統紀』の智顓と関羽をめぐるこの伝承記録は、後述するように、北宋、神宗時の張商英（1043～1121）による「宋元豊四年重建関將軍廟記」（1081）を下敷きにし修改を加えたものと考えられる。また従前から論及されるように、現存最古の伝承記録は、唐、徳宗の貞元18年（802）に記された董挺「荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記」である。小論は、董挺の記述について再考し、『仏祖統紀』の智顓・関羽伝承がどう成立したか検討を加える。最後に、明、嘉靖本（弘治本）『三国志通俗演義』の神秀と関羽をめぐる記載の経緯、智顓・関羽の玉泉山伝承における変容の跡について卑見を述べたい。

1 『仏祖統紀』巻6の智顓と関羽

『仏祖統紀』巻6「四祖天台智者智顓」開皇12年（592）12月の条を以下に引用する⁴⁾。句読、改行、会話文のカギ括弧は筆者による。志磐による原注は墨付きカギ括弧で示す。

十二月。師至荊州、旋郷答地、将建福庭。乃於当陽玉泉山【此地在隋通為荊州。朱梁時分、置荊門軍。】創立精舍、及重修十住寺。道俗稟戒聽講者、至五千余人。初至当陽望沮漳山色堆藍。欲卜清溪以為道場。意嫌迫隘遂上金龍。池北百余步有一大木。婆娑偃蓋、中虚如菴。乃於其処趺坐入定。一日天地晦冥風雨号怒。妖怪殊形倏忽千变。有巨蟒長十余丈、張口内向、陰魔列陳、砲矢如雨。經一七日了無懼色。師関之曰、「汝所為者生死衆業、貪著余福、不自悲悔。」言訖象妖俱滅。

其夕雲開月明。見二人威儀如王長者。美髯而豐厚、少者冠帽而秀發。前致敬曰、「予即関羽。漢末紛乱九州瓜裂。曹操不仁、孫權自保。予義臣蜀漢。期復帝室、時事相違、有志不遂。死有余烈。故王此山。大德聖師何枉神足。」師曰、「欲於此地建立道場、以報生身之德耳。」神曰、「願哀関我愚特垂摂受。此去一舍、山如覆船。其土深厚。弟子当与子平【蜀先主拜羽前將軍、率衆攻曹仁不克。孫權依拠江陵、羽因遁走。吳馬忠獲羽及其子平、於章郷斬之。唐書、羽生侍中興。其裔孫播相徳宗。】建寺化供護持仏法。

願師安禪、七日以須其成。」

師既出定。見湫潭千丈化為平陸。棟宇煥麗、巧奪人目。神運鬼工其速若是。師領衆入居、晝夜演法。一日神白師曰、「弟子今日獲聞出世間法。願洗心易念、求受戒永為菩提之本。」師即秉鑑授以五戒。於是神之威德昭布千里、遠近瞻禱莫不肅敬。【智者上玉泉因。必応表聞神異。故晋王答書有云、「当陽建寺、既事出神心、理生望表。即当具奏嘉号。」章安撰別伝、略不及閔王事、殊所未曉。若謂之無⁵⁾所聞知、則章安親在玉泉聽講矣。謂之不語神怪、則華頂安禪、強軟二魔必言之矣。矧夫閔氏事迹逮今神応。豈於當時有所遺逸邪。今拋玉泉碑以補其闕、用彰吾祖之聖徳若此。至若別伝叙事之際、尚多浮辭。今並刪略、務存簡実。至他所未録者、今並收載。覽者宜知。】

以下に書き下し文を掲げる⁶⁾。

十二月、師は荊州に至り、郷に^{かえ}旋りて地に答え、将に福庭を建てんとす。乃ち当陽の玉泉山【此の地隋に在りて通じて荊州と為す。朱梁の時分に、荊門軍を置く。】に於いて精舎を創立し、重ねて十住寺を修するに及ぶ。道俗戒を^う稟け講を聴く者、五千余人に至る。初め当陽に至り沮漳を望むるに山色藍を堆む。清溪をトし以て道場と為さんと欲す。意は迫隘^{あい}を嫌いて遂に金龍に上る。池の北百余歩に一大木有り。娑婆として^{えん}偃蓋し、中は虚にして^{いおり}菴の如し。乃ち其の処に於て^{じょう}趺坐し入定す。一日天地晦冥し風雨号怒す。妖怪の殊形、^{しゆく}倏忽として千変す。巨蟒有り長十余丈、口を張り内に向かい、陰魔列なり^{なら}陳び、砲矢雨の如し。一七日を経て了に^{つひ}懼るる色無し。師之を^{あわ}閔れみて曰く、「汝の為す所は生死の衆業、余福に^{とんじやく}貪著し、自ら悲悔せず」と。言^{おわ}い^{しじょう}訖りて象妖俱に滅す。

其の夕べ雲開き月明らかなり。二人を見るに威儀は王長者の如し。美髯にして豊厚、少者は冠帽して秀^{すす}發なり。前みて敬を致して曰く、「予は即ち閔羽なり。漢末紛乱し九州瓜裂す。曹操不仁にして、孫権自ら保つ。予は蜀漢に義臣たり。帝室を復せんと期するに、時事は相違ひ、志有りて遂げず。死して余烈有り。故に此の山に王たり。大徳の聖師何ぞ神足を^ま枉ぐ

る」と。師曰く、「此の地に道場を建立し、以て生身の徳に報せんと欲するのみ」と。神曰く、「願わくは我が愚を哀闋し特に撰受を垂れよ。此れより去ること一舍、山は船を覆えすが如し。其の土深厚なり。弟子当に子平【蜀の先主羽を前將軍に拜し、衆を率いて曹仁を攻めしむるも克たず。孫権江陵に依拠し、羽因りて遁走す。呉の馬忠羽及び其の子平を獲えて、章郷に於いて之を斬る。唐書に、羽は侍中興を生み、其の裔孫播は徳宗に相たり、と。】と寺を建て化供して仏法を護持すべし。願わくは師安禪し、七日にして以て其の成るを須て」と。

師既に出定し、湫潭千文化して平隄と為るを見る。棟宇は煥麗、巧は人目を奪う。神は鬼工を運らし其の速きこと是の若し。師は衆を領して入居し、昼夜法を演ぶ。一日神は師に白して曰く、「弟子今日出世間の法を聞くことを獲たり。願わくは心を洗い念を易え、求めて戒を受け永く菩提の本と為さん」と。師即ち鑪を乗り授くるに五戒を以てす。是に於いて神の威徳昭らかに千里に布き、遠近瞻禱して肅敬せざること莫し。【智者玉泉図を上る。必ず応に神異を表聞すべし。故に晋王の答書に云う有り、「当陽に寺を建つこと、既に事は神心に出で、理は望表に生ず。即ち当に具さに嘉号を奏すべし」と。章安の別伝を撰するに、略して関王の事に及ばざるは、殊に未だ曉らかならざる所なり。若し之を聞知する所無しと謂えば、則ち章安親しく玉泉に在りて聴講す。之を神怪を語らずと謂えば、則ち華頂に安禪し、強軟の二魔は必ず之を言う。矧んや夫れ関氏の事迹は今に逮びて神応ず。豈に当時に於いて遺逸する所有らんや。今玉泉碑に拠り以て其の闕を補い、用って吾が祖の聖徳を彰らかにせんこと此くの若し。別伝叙事の際の若きに至りては、尚浮辞多し。今並びに刪略し、簡実を存するに務む。他の未だ録せざる所の者に至りては、今並びに収載す。覽る者宜しく知るべし。】

智顓は当陽・玉泉山より東南方向に離れた荊州の華容に生まれる。「郷に旋り」とはその意味であろう。関羽は『三国志』蜀書、関羽伝によれば、当陽の北西に位置する臨沮で斬られ、同呉書、孫桓伝の注に引く韋昭撰『呉書』で

は華容で討たれたと記される。上に引いた志磐の注では、当陽により近い章郷（同呉書、呉主伝に基づく）で死したと述べる。智顛と関羽の関係は、荊州が生誕と死没の故地となるが、それ以外両者をつなぐ因縁は見いだせない。ただし『三国志』の知識はむろんのこと、仮に地元荊州に関羽の言い伝えがあったとすれば、それらが幼少より智顛の脳裏に蓄積していたとも想像しうる。

しかしいずれにせよ、『仏祖統紀』に描かれる関羽との出会いは、玉泉寺創建にかかわる智顛内心の表現であり現実の記録ではない。しかも、後述するように、それは開皇12年当時の智顛における内面・思想の表現ではなく、後の伝承・附会である可能性が高い。では両者の関係を神秘的に物語る『仏祖統紀』にどのような意義が見いだせるのか。まず引用部分の叙述の特徴を検討し、さらにその思想的背景を探ってみたい。

はじめに、智顛が玉泉山に入山し「精舎を創立し」たこと、聴聞・受戒者の盛況が述べられる。その後は、玉泉寺創建の縁起にあたる部分で、不可思議な描写が続く。最初、大木に「趺坐入定^{じょう}」した智顛は七日間、様々な妖魔や巨大な^{おろち}に襲われるが、「汝の為す所は生死の衆業、余福に^{とんじやく}貪著し、自ら悲悔せず」と教誡すると「象妖俱に滅^{しょう}」した。「其の夕べ雲開き月明らか」な中、忽然と関羽親子が出現する。父は「王長者の如く」美丈夫、子は「秀発」と述べる詩的な描写の後、智顛と関羽の対話に続く。「死して余烈有る」すなわち死後なお余毒・怨念を抱く関羽は、玉泉山の「王たる」ことを自ら明かす。さらに智顛を「大徳の聖師」と仰ぎたいと述べる。そして、智顛は「此の地に道場を建立」する意志に関羽に表す。関羽はそれを受け、寺院建立の発願・供養を申し出る。七日で建てた「棟宇は^{かん}煥麗」すなわち輝く美しさで「人目を奪」った。「師は衆を領して入居し、昼夜法を演ぶ。」との記述の後、「出世間の法を聞くことを獲た」関羽は「心を洗い念を^か易え」発心・受戒する。この条は、「是に於いて^{ここ}神の威徳昭らかに千里に^し布き、遠近^{せんとう}瞻^し持して^し肅敬せざること莫し。」と結ばれる。後述するように、関羽の悔悟・発心、「神の威徳昭らか」との場面展開は『三国志演義』の現存最古の刊本・嘉靖本（弘治本）に影響を及ぼしているであろう。

しかし、『仏祖統紀』における智顛と関羽は、叙述において理解しにくい部分がある。智顛は陰魔の襲来に打ち勝ち降魔する。続く関羽登場の場面がやや唐突である。死してなお余毒を抱き玉泉山の支配者となったと語る関羽が、ただちに智顛に向かい「大徳の聖師」「我が愚を哀閔し特に摂受を垂れよ。」と述べるのは、それにいたる内心の変化が説明されず飛躍がある。

『仏祖統紀』における智顛・関羽の叙述の特徴、その成立過程、思想的背景は何か、さらに考察を進めたい。志磐は、上記引用部分（最後の墨付き括弧内）で智顛の伝記に関羽の記述を取り込む理由を述べている。要点は、『仏祖統紀』の翌開皇13年5月の条に、智顛が玉泉図を奏聞し、晋王（後の場帝）の答書に「当陽に寺を建つこと、既に事は神心に出で、理は望表に生ず。」とあるが、「神心」は関羽のことを表すと志磐は説く⁷⁾。さらに「別伝」に関羽の記載がないのは不明であり、灌頂は智顛の直弟子でありながら関羽にかかわる「神怪を語ら」ないのは、「華頂に安禅し、強軟の二魔は、必ず之を言う。」ことと矛盾すると述べる。これは、太建8年（576）、39歳の智顛が天台に入り、華頂の峰で「魑魅千丈」「父母師僧」の「強軟の二魔」に襲われながら「一神僧」から「一実諦」を授かるという「神怪」にふれる場面で、『隋天台智者大師別伝』に記載されている。

しかし、『隋天台智者大師別伝』や『国清百録』等、当時の文献に智顛内証の表現であれ、玉泉寺創建という重大事における関羽とのかかわりについて記録がないのは不自然であろう。さらに、「矧んや夫れ関氏の事迹は今に逮びて神応ず。豈に当時に於いて遺逸する所有あらんや。」と述べるのは、志磐当時、すでに関羽の神格が一般的であったことを逆に物語っている。だとすれば、『仏祖統紀』における智顛・関羽説話は、「神」関羽の地位が確立する過程で形成されていった伝承と考えるのが穏当ではないだろうか。事実、玉泉寺創建に関羽がかかわったという神秘的物語は、中唐・貞元18年（802）の董徒による記述以前に現存する文献がないのである。

志磐は、上記の注において、関羽について記載がない「章安の別伝」に対し、「玉泉碑に拠り以て其の闕を補う」と述べるが、問題がある。志磐は智顛

の伝記を撰するにあたり、「百録、別伝、高僧伝、三部疏記、南北史、玉泉碑、国清碑諸文、及び閔王祠堂記に雑出す⁸⁾」と注記する。「玉泉碑」「閔王祠堂記」については、『仏祖統紀』巻49「名文光教志」にそれぞれ「皇甫毘」「張商英」の撰と記している⁹⁾。したがって、引用部で志磐が依拠したと記す「玉泉碑」は皇甫毘撰のそれと同定しうる。しかしながら、現存の皇甫毘「玉泉寺碑」に智顛と閔羽にまつわる記載はない¹⁰⁾。だとすれば、「玉泉碑」は亡佚した別のテキストか、あるいは志磐の誤記かのいずれかになるが、後者の可能性が高い。さらに検討してみよう。

張商英「閔王祠堂記」は、現存する「宋元豊四年重建閔將軍廟記」(1081)のことであろう。しかもそれを読むと、『仏祖統紀』の上記引用部は同書と類似する叙述・語句が目立つ。したがって、志磐は、「玉泉碑」ではなく張商英の「宋元豊四年重建閔將軍廟記」を参照し、引用・変改したと考えるほかない。『仏祖統紀』の編集において出典を明示しその祖述に努める志磐であるが、原史料そのままではなく叙述上必要な修訂を施したのであろう¹¹⁾。

次節では、志磐・張商英の記述を比較し、その関係について考察したい。

2 志磐『仏祖統紀』と張商英「宋元豊四年重建閔將軍廟記」の関係

張商英「宋元豊四年重建閔將軍廟記」(1081)は、『北京図書館古籍珍本叢刊』14、史部・伝記類に収載される、清、錢謙益輯『重編義勇武安王集』において閲覧しうる。錢謙益の同輯本、および同叢刊所載の明、顧問輯『義勇武安王集』は、元、胡琦編『閔王事蹟』を増補したテキストである¹²⁾。顧問・錢謙益の上記両書は、智顛・閔羽・玉泉山にまつわる諸伝承を収録する。その中から、本節では『仏祖統紀』形成に直接かかわる張商英の記述を取り上げたい。

以下、行論に必要な部分・語句のみ引用する¹³⁾。

道出陳隋間。有大法師名曰智顛。一時円証諸仏法門、得大惣持。弁説無礙、敷演三品、摩訶止観。是三非一、是一非三、即一是三、三是一。隨衆生根而説邪。後至自天台止於玉泉、宴坐林間一心湛寂。此山先有大力鬼神、与其眷属怙恃憑拠。以神通力故法行業、即見種種可怖畏。……

道は陳隋の間に出づ。大法師有り名を智顛と曰う。一時に諸仏の法門を円証し、大惣持を得たり。弁説無礙、三品、摩訶止観を敷演す。是れ三にして一に非ず、是れ一にして三に非ず。即ち一は是れ三、三は是れ一。衆生の根に随いて説かんか。後天台自り至りて玉泉に止まり、林間に宴坐し一心に湛寂す。此の山先に大力の鬼神有り。其の眷属と怙恃し憑拠す。神通力を以ての故に行業に法れば、即ち種種の怖畏すべきを見す。……

北宋の張商英（1043～1121）は、宰相を経た新法党の政治家であり、仏教学者でもあった。智顛の思想や関連伝承にも詳しくあつたであろう。冒頭、『摩訶止観』にふれ、智顛が玉泉山に入り趺坐するまでを述べる。そして、「大力の鬼神」がその眷属とともに既に「此の山」を支配し、「神通力」によって「種種の怖畏すべきを見す」と述べる。後の省略部分は、具体的に「虎豹」「蛇蟒」「鬼魅」「陰兵」とその恐ろしい異形が描かれる。

その後の文を以下に引いてみたい。興味をひくのは、『仏祖統紀』と同じ語句（下線部）及び類似表現（波線部）である。

妖形醜質、剡然千變。法師愍言、「汝何為者。生死於劫。貪著余福、不自悲悔。」作是語已、音迹消絶。願然丈夫、鼓髯而出。「我乃関羽。生於漢末、值世紛乱。九州瓜裂、曹操不仁、孫權自保。処臣蜀主、同復帝室、精誠激発、洞貫金石。死有余烈、故主此山。」惟殺是嗜、惟腥是食。諦観法師、具足殊勝。我從昔來、本未聞見。今我神力、變見已尽。而師安足、曾不省視。汪洋如海、匪我能測。大悲我師、哀愍我愚、方便摂受。願捨此山、作師道場。……」

妖形醜質、剡然として千變す。法師愍れみて言う、「汝は何をか為す者か。生死は劫に於いてす。余福に貪著し、自ら悲悔せず」と。是の語を作し已り、音迹は消絶す。願然たる丈夫、髯を鼓かして出づ。「我は乃ち関羽なり。漢末に生まれ、世の紛乱に値う。九州瓜裂し、曹操不仁にして、孫權自ら保つ。処して蜀主に臣たり。同に帝室を復せんと、精誠激発し、金石を洞貫す。死して余烈有り、故に此の山に主たり。惟れ殺を是れ嗜み、惟れ腥を是れ食す。諦観の法師、具足殊に勝る。我昔より來、本未だ

聞見せず。今我が神力、変じて已に尽くるを見る。而して師の安足、曾て省視せず。汪洋として海の如し。我の能く測るに匪ず。大悲の我が師、我が愚を哀愍し、方便摂受せよ。願わくは此の山に捨きて、師の道場を作らんことを。……」

この部分は、剡然すなわち鋭く変化する怪異・醜悪な悪鬼に対し、智顛が憐憫しつつ、永遠の生死において「余福」に執着するまま「悲悔」することもないのかと論ず。その途端、長髯の凜然たる「丈夫」 関羽が登場する。「此の山先に大力の鬼神有り」という前段の記述・文脈とのつながりから、この段の「死して余烈有り、故に此の山に主たり。」という関羽の発言は、「世の紛乱に値」って後、怨讐を抱き続け「此の山」を支配する「鬼神」となったことを、自ら明かしている。張商英の文は『仏祖統紀』と異なり、「鬼神」関羽の醜怪さを描くが、その後のくだりでは一転して、回心し智顛を「大悲の我師」と仰ぐ関羽の姿に変わる。怪異な魔神から仏弟子関羽への劇的な展開である。そして、玉泉山に「師の道場を作らん」と発願する。略した後文では、我が「愛子」とともに「永く仏法を護らん」と「発心」、それを受け智顛は「授くるに五戒を以て」したと記される。その後の省略部分は、『仏祖統紀』と同じく建造した堂宇が「煥麗」「巧は人目を奪い」、玉泉寺造立の「因縁を以て」、関羽が「千里の内外」から祀られることとなったと述べる。

以上、叙述の展開・表現の類似性と同一語句から見て、志磐は、張商英の記述を採用・参照し修改の手を加えて『仏祖統紀』の智顛と関羽のくだりを書き上げたと考えてほぼ間違いないであろう。だとすれば、先述した『仏祖統紀』における智顛・関羽の出会いの描写に見受けられた、場面の唐突な展開・飛躍は、張商英の文章を併読することによってその間隙を埋めることが可能になる。『仏祖統紀』において、「趺坐入定」した智顛を襲う様々な陰魔は、じつは「此の山に王たる」関羽の「神通力」の現れであった、と言外に読みとることができよう。智顛が降魔した後、忽然と関羽親子が登場するという描写は、張商英の文章を併せ見ることでその唐突な場面展開が理解できる。「願わくは我が愚を哀愍し」という『仏祖統紀』の関羽の台詞は、「余福に貪著し、自ら悲

悔せず。」と智顛に教誡され回心する「鬼神」関羽の姿があつてはじめて意味連関をもつと言えよう。怨念を抱えた「大力の鬼神」が悔悟・発心し仏法の師弟の道を歩み始め、さらに寺院を寄進する。この変革のドラマが、『仏祖統紀』の基づく本来の関羽像であった。

ではなぜ『仏祖統紀』において、この一連の展開、ドラマ性のある表現に省略・修訂が施されたのか。2点から論及したい。(1)『仏祖統紀』が下敷きとした「宋元豊四年重建関將軍廟記」の関羽像は、上記のように眷属とともに醜悪・怪異な姿を示す。その醜怪な表現は引用部のみならず、省略部分の「偈賛」においても繰り返し描かれる。しかし、志磐はその荒ぶる関羽像を削った。そもそも、張商英は関羽廟の復興を趣旨として関羽の伝承を記した。しかし、張商英が北宋、元豊四年(1081)に著述した頃に比べ、南宋末、咸淳5年(1269)に志磐が『仏祖統紀』を撰した当時は、関羽の公的国家的神格化が進んでいた¹⁴⁾。国家の守護神になるとともに、その「鬼神」伝承はタブーとされ削ぎ落とされていったのであろう。(2)張商英の文は関羽を主体とし、その荒誕な姿、悔悟・発心・変革・救済のドラマを描くことが主眼であった。一方志磐は、あくまでも智顛における関羽との内的感応・神秘的体験を書き記した。志磐は智顛伝に整序ある叙述を図り、神異を示しつつ変改の手を加え、雅馴な関羽像を描出したと言えよう。

次節では、『仏祖統紀』における関羽像の形成の軌跡を、董挺の資料により補足したい。

3 董挺「荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記」の意義・問題点

関羽の神力による玉泉寺建立の伝承を記す現存最古の資料、董挺「荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記(荊南の節度使、江陵の尹、裴公、玉泉の関廟を重修するの記)」について、その問題点と意義について些か検討したい。胡琦編『関王事蹟』(『義勇武安王集』『重編義勇武安王集』)に収録されるが文字に誤りがあり、『全唐文』より引用する¹⁵⁾。智顛と関羽の伝承は以下である。

玉泉寺覆船山東、去当陽三十里。暈障迴擁、飛泉迤邐。信途人之浄界、

域中之絶景也。寺西北三百歩、有蜀將軍都督荊州事関公遺廟存焉。將軍姓関名羽、河東解梁人。公族功績詳於国史。先是陳光大中、智顛禪師者至自天台、宴座喬木之下。夜分忽与神遇。云、「願捨此地為僧坊。請師出山以觀其用。」指期之夕、前壑震動、風号雷虩。前劈巨嶺、下堙澄潭。良材叢木周匝其上、輪奐之用則無乏焉。惟將軍当三国之時、負万人之敵。孟德且避其鋒、孔明謂之絶倫。其於殉義感恩死生一致。斬良擒禁此其效也。嗚呼、生為英賢、歿為神靈。所寄此山之下、邦之興廢歲之豊荒於是乎。繫昔、陸法和仮神以虞任約、梁宣帝資神拒王琳。聆其故實安可誣也。……貞元十八年記。

玉泉寺は覆船山の東、当陽を去ること三十里。暈障迴かに^{はる}ふさぎ、飛泉^{つらな}廻り^{めぐ}通る。信に途人の浄界、域中の絶景なり。寺の西北三百歩に、蜀の將軍荊州の事に都督たる関公の遺廟存する有り。將軍姓は関名は羽、河東解梁の人なり。公族の功績国史に詳らかなり。先に是れ陳の光大中、智顛禪師は天台自り至り、喬木の下に宴座す。夜分忽として神と遇う。云う、「願わくは此の地に^お捨て^{しめ}て僧坊と為さん。師山を出で以て其の用を觀んことを請う。」と。期を指すの夕べ、前壑震動し、風号び雷虩く。前に巨嶺を^き劈き、下に澄潭を^{ふさ}埋ぐ。良材叢木其の上を^{めぐ}周り匝り、輪奐^{かん}の用は則ち乏しき無し。惟れ將軍三国の時に当り、万人の敵を負う。孟德且つ其の鋒を避け、孔明之を絶倫と謂う。其れ義に殉じ恩に感ずるに於いて死生一致す。良を斬り禁を^{とら}擒うるは此れ其の效なり。嗚呼、生きては英賢と為り、歿しては神靈と為る。寄する所は此の山の下、邦の興廢歲の豊荒是に於いてせんか。昔に^{つな}繫ぐれば、陸法和神に^{おそ}仮りて以て任約を^{おそ}虞れしめ、梁の宣帝神に^{たよ}資りて王琳を拒む。其の故實を^き聆かば安んぞ^し誣うるべけんや。……貞元十八年記す。

冒頭部は、唐、徳宗、貞元18年（802）に、董徒がこの文章を記した当時、玉泉寺にすでに関羽の遺廟があったことを述べる。題および引用文以下の省略部分は、遺廟が荒廃したため修復した事を示している。智顛・関羽の接点について記す「先に是れ陳の光大中、智顛禪師は天台自り至り、喬木の下に宴座す。」

以下の部分は比較的短い。「夜分忽として神と遇う。云う」以下は関羽が僧坊を建立することを智顛に発願する場面である。予告した期限通り、土地を切り開いて造立された堂宇は、「輪奐^{かん}」すなわち廣大壮麗であった。

しかし、『仏祖統紀』に見られた智顛と関羽が師弟の契りを結ぶ経緯が描かれていない点は注意すべきである。また、張商英「宋元豊四年重建関將軍廟記」と志磐『仏祖統紀』を併せ読むことによって浮かび上がる、両者の劇的な邂逅は記されていない。智顛が彈呵・訓戒し、それによって怨念を孕む鬼神・関羽が発心・受戒、さらに「顕聖」という伝承は董徒の当時まだ存在していなかったのであろう。

さらに、董徒の文章は客観的記述に問題がある。まず、「陳の光大中、智顛禪師は天台自り至り」は誤りで、灌頂の『隋天台智者大師別伝』等諸伝によれば、智顛が玉泉寺に入山したのは開皇12年である¹⁶⁾。さらに「陸法和神に仮りて以て任約を虞れしめ」とあるが、侯景の乱で任約が梁の湘東王を江陵に攻めた時、陸法和が神力に頼り陰兵を率いて任約を討ったという記述は、『北史』『北齊書』『仏祖統紀』に見える。しかし、その後の「梁の宣帝神に資りて王琳を拒む」という史実は見当たらず、しかも「梁の宣帝」は存在しない。「陳の宣帝」の誤りであろう。『陳書』宣帝紀に「王琳を斬り、首を京師に伝う」という記述はあるが、「神に資りて王琳を拒む」に相当する史料がない。王琳について言えば、智顛は出家時にその世話になっており、父の旧友でもあった¹⁷⁾。関羽を「故実」の「王琳を拒む」「神」に類比しつつ、智顛・関羽伝承を記すのは適切ではない。董徒は智顛の伝記や史実を充分把握していなかったと思われる。

さらに、董徒は陸法和の記録、すなわちその土地に靈驗を現す土俗神・守護神があり、陰兵が戦において働きを示すという「故実」を引いて関羽に擬える。そのことは、董徒の当時、関羽の神力が地域的・限定的であったことを意味している。董徒の文は「荆南の従事¹⁸⁾」という属官の立場からして、地方行政に関する文書の色合いが濃い。しかも、上述したように資料精度にやや問題がある。著述の趣旨は、荊州における玉泉寺の縁起を伝聞・伝承にもとづいて

記録することにあつたと言えよう。井上以智為は、中唐期の玉泉寺における関羽祭祀について「私廟」と述べている¹⁹⁾。本節は、井上の論及に加え、さらに別の観点から関羽の神格が中唐期において玉泉山周辺・荊州方面に限られるであろうことを些か検証した。

附言すれば、中唐以後、玉泉寺創建における関羽の伝承が記されるのは天台宗の権威づけのためと見なされることがある²⁰⁾。しかしそのような推断はやや一面的であろう。なぜならば、関羽に対する神観念は上述のように当初一般性を有せず地域に限られていた。天台宗に関羽を位置づけ優越性を示すという意図は、その神格にまだ広がりがなく土俗的性質が濃い時点では考えにくい。また、天台思想は「五時八教」によって他の権威に俟つことなく、理論的・体系的に自宗・法華経を宣揚している。ただし、『仏祖統紀』が撰述された当時は、国家神として関羽の権威化が進んでいた。志磐が智顛伝に関羽の伝承を取り込む背景にそのような時代状況を見る視点も欠かせまい。

4 嘉靖本「玉泉山関公顕聖」の形成

董挺「荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記」は、上述のように幾つかの問題点を孕むが、張商英・志磐による関羽伝承の土台の一つと言えよう。『仏祖統紀』における関羽像の形成は、中唐期に董挺が、地域の「故実」として「神靈」関羽の玉泉寺建造とその靈驗伝承を、地方行政に関する文書として残したことに始まる。その後、北宋後期、張商英により玉泉寺に伝わる「鬼神」関羽像が新たに示された。南宋末、志磐は、張商英の記述を踏まえつつその醜怪な描写を削り、国家による神格化が進む中、悔悟・発心する雅馴な関羽の姿を智顛伝に取り込んだ。さらに、張商英が依拠したであろう残存しない荒誕な関羽像の口承・記録も想像しうる。

『三国志演義』「玉泉山関公顕聖」の関羽像はどのようにもたらされたのか。普浄（普静）の教戒により悔悟・発心する一方、自らを謀殺した呂蒙を呪い殺す多重的人間像は、人物・場面の表現は異なるが『仏祖統紀』の下敷きとなる張商英の描く「鬼神」関羽の姿に通底する。要するに、董挺・張商英・志磐に

よる関羽の描写、その間隙を埋める亡佚した伝聞・伝承、それらが「玉泉山関公顕聖」の形成につながったと考えられる。

『三国志演義』の出版は、明、嘉靖本（弘治本）『三国志通俗演義』から始まるが、同刊本及び李卓吾本『李卓吾先生批評三国志』では、「玉泉山関公顕聖」の場面に、神秀が玉泉山で関羽に会い「本寺の伽藍と為」したという記載が附されている。「後に伝灯録記して云う」以下の文は、毛宗崗本『三国演義』では削除される。この挿話は、仮託説を含め先行研究でしばしば取り上げられるが、小論はその問題点について次の2点から補足したい。

(1) 神秀と関羽の邂逅伝承は、嘉靖本・李卓吾本の記載以外資料がない。さらに従前指摘されるように、嘉靖本に引かれる「伝灯録」を現存の『景德伝灯録』と見ても如上の記述がない。(2) 嘉靖本の神秀に関する附載は、要するに文学テキストであり客観的史料たりえない。

以下、嘉靖本『三国志通俗演義』から必要部分のみ引用する²¹⁾。

後伝灯録記云。…法名神秀。…後雲遊至玉泉山。坐於怪樹之下、見一大蟒、風簇而至。神秀端然不動。…問郷人、「此何廟宇。」郷人答曰、「乃三分時、関公顕聖之祠也。」神秀拆毀其祠、忽然陰雲四合、見関公提刀躍馬於雲霧之中往來馳驟。神秀仰面問之。公具言前時。…

後に伝灯録記して云う。…法名は神秀。…後に雲遊して玉泉山に至る。怪樹の下に坐し、一大蟒、風の簇りて至るを見る。神秀端然として動ぜず。…郷人に問う、「此れ何なる廟宇か」と。郷人答えて曰く、「乃ち三分の時、関公顕聖の祠なり」と。神秀其の祠を拆き毀てば、忽然として陰雲四合し、関公の提刀し馬を雲霧の中に躍らせ往來馳驟するを見る。神秀面を仰ぎて之に問う。公具さに前時を言う。…

神秀は、智顛の創建した玉泉寺に居していた北宗禪の祖²²⁾であり、『景德伝灯録』の他、『宋高僧伝』『仏祖統紀』等に伝記が記載される。

上述(1)について言えば、井上以智為は、明、弘治本（嘉靖本）が「神秀と関羽との関係を『後伝灯録』から引用²³⁾」と述べるが、『後伝灯録』なる書は存在しない。また、すでに指摘されているように、『景德伝灯録』に神秀に

かわる「伝灯録記して云う」以下の記事は見えない²⁴⁾。さらに、『景德伝灯録』以外の『伝灯録』は現存しない。また、他の伝記資料にも嘉靖本所引「伝灯録」と同様の記載は見当たらない。例えば、胡琦編『関王事蹟』は元朝に伝わる関羽の記録・説話等を網羅した書であるが、玉泉山に在り高名な神秀にかかわる記述が見えないのは疑問である。胡琦は儒教思想の側から『関王事蹟』を編集しており、関羽関連の智顛伝承は収載し北宗禅の神秀説話を意図的に排除するという可能性はない。

以上、嘉靖本所収の「伝灯録」は仮託・偽撰としうることを、新たな観点を含め些か検証した。

上記(2)に関して言えば、架空の世界を本領とする小説に引かれる文献は、その真偽が問われよう²⁵⁾。嘉靖本に附記された「伝灯録」は、『三国志演義』の読者に対し事の顛末を補説した創作と考えるのが妥当であろう。「伝灯録」の「郷人答えて曰く、乃ち三分の時、関公顯聖の祠なり、と。」という記述は、「玉泉山関公顯聖」の本文を史実のように見立てた上での後日談になっている。

要するに、表現に類同性がありかつ小説内の記述である点から見て、「伝灯録」における神秀と関羽の邂逅という記載は、『仏祖統紀』「宋元豊四年重建関將軍廟記」他、智顛・関羽・玉泉山をつなぐ伝承を参照し作為的に改竄したのであろう²⁶⁾。

結 び

国家により神格化される関羽は、それとは別に、「玉泉山関公顯聖」という文学テキストに連なる多面的な人間像の継承・形成の跡が見いだせる。小論で取り上げた『仏祖統紀』とその関連資料における智顛と関羽の精彩な描写、神秘的・物語的表現には文学性が認められよう。同時にそれらは、智顛との師弟の契りによる関羽の救済と変革のドラマでもある。そこには宗教と文学の交錯があり、小論は些末ながらその一端を垣間見た。『三国志演義』に描かれる他の関羽像、さらに演劇・小説等、諸様式において変容していく姿。それら関羽

の新たな人間論は今後の課題としたい。

注

- 1) 『三国志演義』の通行本、毛宗崗本『三国演義』（上海古籍出版社、1989）第77回「玉泉山関公顕聖 洛陽城曹操感神」の前半にあたる一場面。995～1000頁。
- 2) 小川環樹は『三国志演義』の背景にある宗教性に注目した。『中国小説史の研究』（岩波書店、1968）第1章「『三国演義』の発展のあと」及び附考1「『三国演義』における仏教と道教」は、『三国志平話』における仏教思想の跡が『三国志演義』ではほぼ見られなくなったと説く。また、『三国志演義』は儒教化へ向かう一方、「道教的思想は全篇にみなぎっている」（25頁）と述べる。11～27頁。
- 3) 『仏祖統紀』の性質については、陳垣『中国仏教史概論』（中華書局、1962）巻5、121～129頁参照。高雄義堅『宋代仏教史の研究』（百華苑、1975）諸章参照。
- 4) 『大正新修大藏経』（大正一切経刊行会、1927）2035『仏祖統紀』巻6「東土九祖紀三之一」、183頁中・下段。
- 5) 原文は「無」の字を欠くが、意を取って補う。
- 6) 原文の訓読は、佐藤満雄訳『国訳一切経和漢撰述部』（大東出版社、1939初版、1979改訂）史伝部二『仏祖統紀』巻6（153・154頁）を参照しうが、小論の書き下し文は読みを異にする部分がある。
- 7) この解釈は、晋王「答書」の本意とは別に志磐自身が一貫して関羽を「神」と見ていることを意味する。「智者禪師…感関王父子神力、開基造寺、乞授五戒。」（注4前掲書、巻39「法運通塞志」、360頁中段）、「智者禪師…感関王役神兵造寺。」（同巻53「歴代会要志」、464頁上段）という記載も同様であろう。
- 8) 注4前掲書、巻6、186頁上段。
- 9) 注4前掲書、巻49、438頁上段。また、巻1「仏祖統紀通例」釈引文にも「玉泉碑」「関王祠堂記」が記される。132頁上段。
- 10) 皇甫崑「玉泉寺碑」は、志磐の記す書名に「寺」が加わるが同じ碑文であろう。同書は、明、梅鼎祚輯『釈文紀』巻40に収録される。『四庫全書』（上海古籍出版社、1987）集部、総集類、1401冊、578～580頁、2葉右～7葉右。
- 11) 注4前掲書、巻1「仏祖統紀通例」息衆疑は、「此書之作、或因旧文以刪修、或集諸文以補足。」と記す。131頁中段。
- 12) 宮紀子「モンゴル朝廷と『三国志』」（『日本中国学会報』第53集、2001）は、明、顧問輯『義勇武安王集』及び、清、錢謙益輯『重編義勇武安王集』が、胡琦編『関王事蹟』を受け継ぎ、さらに元末から明代の記事を付け加えていることを説明している。しかし、宮が述べるように『関王事蹟』は「閲覧が容易でない」。171頁。注13後掲『北京図書館古籍珍本叢刊』所収の上記、顧問・錢謙益輯本「序」に、至元元年（1335）胡琦「新編関王事蹟序」が掲載される。352・366頁。
- 13) 『北京図書館古籍珍本叢刊』14、史部・伝記類所収、『重編義勇武安王集』（書目

- 文献出版社、1987-[1994] 卷8、404・405頁。
- 14) 井上以智為「関羽祠廟の由来並びに変遷(二、完)」(『史林』第26巻第2号、1941) 246頁参照。渡邊義浩『関羽 神になった「三国志」の英雄』(筑摩書房、2011) 諸章参照。
 - 15) 『全唐文』(上海古籍出版社、1990) 卷684、3102頁中・下段。
 - 16) 井上以智為注14前掲書(一)(同巻第1号、同年)で、井上は玉泉寺の「創建期について異説のあったことが窺われる。」と論じるが、董挺の智顛に対する理解不足に過ぎまい。50頁。
 - 17) 智顛と王琳の関係を記すのは、注4前掲書2050『隋天台智者大師別伝』、191頁下段。
 - 18) 注15前掲書、同頁。また『新唐書』(中華書局、1975) 卷60、芸文四、丁部集録、別集類は「董挺武陵集、卷七、挺字庶中、元和荆南從事。」と記載する。1606頁。
 - 19) 注16前掲書は、関羽の「私廟造営の嚆矢」と説く。48頁。
 - 20) 伊藤晋太郎『関帝文献の研究』(汲古書院、2018) 8・49頁。田中尚子『三国志享受史論考』(汲古書院、2007) 125頁。
 - 21) 嘉靖本(弘治本)『三国志通俗演義』(新文豊出版、1979) 巻16「玉泉山関公顕聖」、640・641頁、21葉左～22葉左。明刊本、李卓吾本『李卓吾先生批評三国志』(米沢市立図書館蔵) 第77回「玉泉山関公顕聖 洛陽城曹操感神」前半部、第14冊5葉左・6葉右。上記該当部分は、いずれも全体を本文より一文字下げる注記の形式で記される。ただし、上記李卓吾本は嘉靖本の引用文と一部文字が異なる。
 - 22) 天台教学における玉泉寺の系統、神秀を祖とした北宗禅については、田村晃祐「天台・日蓮宗と中国天台」(日中文化交流史叢書[4]『宗教』〈大修館書店、1996〉) 139～142頁参照。
 - 23) 注14前掲書、258頁。そもそも「後伝灯録記」は「後に伝灯録記して」と訓読すればよい。「後に云々」と「後」を副詞として読むのは、引用部分に「後に雲遊」、引用文直後にも「後に宋朝崇寧年間」「後に累代加報」とあり問題ない。
 - 24) 上野隆三「湖北省三国関係遺跡」(『中国文学報』第40冊、1989) は、神秀に関する引用文について、「『伝灯録』、すなわち『景德伝灯録』(大蔵経2076)にも『後伝灯録』(大蔵経2077)にも見当たらない。」と述べる。182頁。しかし『景德伝灯録』については正しい指摘だが、『後伝灯録』は『続伝灯録』の誤記である。田中尚子注20前掲書は、「『景德伝灯録』、『続伝灯録』を見るに、神秀と関羽の邂逅は記されていない。」と記す。128頁。だがそもそも『続伝灯録』は、北宋初期から南宋末の禅宗史であり、神秀の伝記掲載はありえない。
 - 25) 上野隆三注24前掲書は、例として弘治本における詩人の作品引用は、捏造・仮託である事が多く、「そういう場合たいてい毛本では削られている。」と説く。182頁。
 - 26) 小川環樹注2前掲書は、「神秀の伝説はおそらく天台宗おとろえ禅宗がさかんに

なったのちに起こったものであろう。」と説く。25頁。しかし、文学テキストとしての「神秀の伝説」は台禪の抗争・興亡を窺う客観資料になりえまい。