

山口大学大学院東アジア研究科

博士論文

近世の民衆文化における関羽像の受容

令和7年3月

王 紫玉

目次

序章	1
一、研究の背景と問題提起	1
二、研究の目的・意義と研究方法	7
三、本論文の構成	10
第一章 中世禅林における関羽像の受容の考察 —『五山文学全集』を中心に—	13
一、はじめに	13
二、正史『三国志』における関羽像	16
三、仲方圓伊の詩文における関羽像	24
(一) 日本の『三国志』受容状況	24
(二) 仲方圓伊の拈香文	25
(三) 仲方圓伊における関羽像の受容	27
四、景徐周麟の詩文における関羽像	31
(一) 景徐周麟の真賛における関羽故事	31
(二) 景徐周麟における関羽像の受容	32
(三) 『五山文学全集』における関羽像の受容	35
五、伽藍神としての関羽像	35
(一) 中世禅林における伽藍神としての関羽像	36
(二) 『五山文学全集』における関わり	38
六、おわりに	42
第二章 黄檗宗が伝えた関羽像の受容について —彫刻を中心に—	44
一、はじめに	44
二、范道生による関羽の彫刻像	46
(一) 長崎の興福寺における関帝倚像の特徴と淵源	47

(二) 関帝倚像に示された民衆意識	49
(三) 京都の萬福寺における華光菩薩像	53
三、日本人仏師による関羽の彫刻像	55
(一) 京都の萬福寺における華光菩薩像から派生した仏像	55
(二) 清水隆慶による関羽立像	58
四、おわりに	61
第三章 近世の浄瑠璃における関羽像の受容について —『諸葛孔明鼎軍談』を中 心に—	63
一、はじめに	63
二、『諸葛孔明鼎軍談』の梗概と関羽の登場シーン	66
(一) 『諸葛孔明鼎軍談』の梗概	66
(二) 関羽の登場シーン	69
三、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽の背景と外見的特徴	70
四、『諸葛孔明鼎軍談』の第二幕における関羽像の受容	73
五、『諸葛孔明鼎軍談』の第三幕における関羽像の受容	76
(一) 関羽の個人的な魅力	76
(二) 仏教との関わり	79
六、おわりに	82
第四章 江戸時代の川柳における関羽像の受容について	84
一、はじめに	84
二、研究対象とする江戸時代の川柳集	86
三、関羽の外見的特徴の受容	88
(一) 中国における関羽の外見的特徴	88
(二) 江戸川柳における関羽の外見的特徴の受容	90
四、武将としての関羽像の受容	93
(一) 勇武で知略がある武将像	93

(二) 忠義な武将像	95
(三) 儒学者でもある武将像	97
五、伽藍神としての関羽像の受容	100
(一) 伽藍神としての関羽像	100
(二) 江戸川柳における伽藍神としての関羽像の受容	101
六、おわりに	103
終章	105
参考文献	113

序 章

一、研究の背景と問題提起

関羽は、中国の三国時代における蜀漢の重要な武将であり、その歴史的、文化的、宗教的な重要性は非常に高い。中国史においては、関羽は劉備に仕え蜀漢を支えた中心人物であり、特にその勇武と忠義は三国時代の中でも際立ち、歴史的に重要な存在とされている。文化的には、多くの歴史的文献や文学作品で高く評価されており、特に『三国志演義』において「義絶（義の極み）」の人物像として描かれ、理想的な英雄像として後世の文学作品や芸術に影響を及ぼしている。宗教的には、関羽は道教の関聖帝君、仏教の伽藍神として神格化され、儒教においては孔子と並ぶ「武聖」として崇拜され、儒・仏・道の三教にわたって重要な存在として位置づけられている。このように、関羽は中国の歴史的な文脈を超えて、文化的、宗教的な領域においても重要な地位を占めている。

関羽に関する記録は、西晋時代の陳寿が編纂した正史『三国志』にまで遡ることができる。正史『三国志』の関羽伝には、関羽の生涯や、劉備・張飛との厚い情誼が描かれており、「百万軍中取顔良」や「曹操を別れて先主劉備に身を投じる」、「七軍を水で沈めて天下を震わす」など、関羽の勇武と忠義を示す事跡が記されている。また、「骨を削って毒を取り除く」や「馬超との比較」といった、関羽の意志や性格を反映した逸話も含まれている。その後、南朝宋の裴松之が注釈を加えることで、関羽に儒学者としての側面も補足され、関羽の人物像がさらに豊かなものとなっていった。南北朝時代の史書において、関羽は引き続き勇武な武将として記述され、張飛と共に言及されることが多い。この段階では、関羽は主に歴史的英雄として認識されていた。

実在の人物である関羽が神として信仰されるようになったのは唐代に遡る。井上

によれば、唐代の 782 年に、関羽は武成王従祀の古今名将六十四人に加えられ、蜀前將軍漢壽亭侯として初めて官祭の対象となるという¹。一方、湖北省当陽県の玉泉寺では伽藍神として祀られ、中国における寺觀伽藍神の濫觴となった²。宋代になると、国難に際して関羽は護国武神とされ、「忠恵・義勇・武安と追封されて侯から公・王に進展」し、北宋の 1108 年に「武安王」と封じられ、さらに南宋の 1187 年に「壯繆義勇武安英濟王」へと昇進した。その結果、儒教と仏教の両面での祭祀が盛んに行われるようになり、挙国的な崇拜を受ける存在となった。また、北宋末期に玉泉寺内の顕烈廟が官祭廟化され、関羽の単独祭祀が広まったという³。元代になると、仏教を篤く尊信する世祖クビライの影響で関羽の伽藍神としての地位が強化され、道教的尊崇も台頭し、解州関聖廟と顕烈廟は道仏二教の二大代表となり、関羽信仰が各地に普及したという⁴。また、軍神関羽の信仰はモンゴル貴族にも広まっていったと指摘されている⁵。明代に至ると、儒教的な中央官祭祠廟である白馬廟が創設される一方、道教的財神廟としての月城廟が隆昌し、1614 年に「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊関聖帝君」という帝号が授与され、関羽信仰は最盛期を迎えた⁶。しかも、この信仰は軍事行動・軍隊を媒介に版図外へも広まったとされている⁷。清代には、白馬廟を中心に関帝廟の祭祀体系が整備され、月城廟を基盤とする財神的信仰が民俗的に広がった。さらに歴朝による封号追加で、関羽は「忠義神武靈祐仁勇威顕護国保民精誠綏靖翊賛宣徳関聖大帝」と称され、その神格が一層高められたということである⁸。

¹ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（一）」、『史林』第 26 卷第 1 号、1941、p. 46

² 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（一）」、『史林』第 26 卷第 1 号、1941、p. 49

³ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第 26 卷第 2 号、1941、pp. 245-247

⁴ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第 26 卷第 2 号、1941、pp. 249-251

⁵ 宮紀子、『モンゴル時代の出版文化』、名古屋：名古屋大学出版会、2006、pp. 158

⁶ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第 26 卷第 2 号、1941、pp. 253-262

⁷ 太田出、『関羽と靈異伝説：清朝期のユーラシア世界と帝国版図』、名古屋：名古屋大学出版会、2019

⁸ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第 26 卷第 2 号、1941、pp. 264-275

こうして、関羽信仰は唐代における武将の神格化を基盤とし、宋代の護国武神としての昇格、元代の道仏二教における代表的信仰、明代の帝号授与による最盛期、そして清代の民俗的信仰と国家的祭祀の融合を経て、多面的に発展した。

さらに、文学的な側面から見ると、隋唐時代の関羽像は基本的には南北朝時代と同様に、勇武を象徴する武将として詩文や碑文で用いられていた。一方、宋元時代になると、史書や民衆文化においては、関羽の忠義がより強調されるようになり、義を重んじ、勇武でありながら、他の武将とは異なる儒雅さも備えた人物として描かれるようになった。そして、小説『三国志演義』、特に毛宗崗本の『三国志演義』の普及により、関羽の「義絶」の人物像は広く受容され、社会に深く定着した。この小説では、関羽が忠義と勇武の象徴として描かれるとともに、その神格化の過程も描写されており、これにより関羽信仰の宗教的な基盤が一層強化された⁹。

このように、中国の歴史と文化における重要な人物として、関羽の人物像は、歴史、文学、宗教など、さまざまな分野に広く存在している。関羽像に関する研究は既に多く行われており、歴史的記録や文芸作品、民間伝承、宗教的崇拝など、複数の観点から論じられている。

例えば、李福清は、膨大な関羽に関する文献を整理して分析し、民間に伝わる関羽の肖像画を考証した。さらに、中国および海外の関羽伝説を収集し、関羽の肖像画や版画について詳細な考察を行った¹⁰。劉海燕は、関羽の人物像が中国の社会で歴史から文学に、さらに宗教へと取り込まれ、特定の象徴的意味と複雑な内包を持つ文化的シンボルとして形成される過程を分析し、関羽がどのようにして人から神へと変わったのかを明らかにしている¹¹。王麗娟は、元明時代の民間物語における関羽像を分析し、文人による物語で描かれる忠義や勇武の象徴としての関羽像とは異なり、民間物語では、関羽の欠点や、より人間的な側面が描かれていることを指

⁹ 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的演变史論」、博士論文、福建師範大学、2002

¹⁰ 李福清(B. L. Riftingin)、『関公伝説与三国演義』、漢忠文化事業公司、1997

¹¹ 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的伝播与接受」、『南開学報（哲学社会科学版）』2006年第1期、2006、pp. 74-79

摘している。また、こうした違いが生じた要因についても考察している¹²。劉麗文は、元雜劇における複雑で矛盾した関羽像、すなわち、臆病で事を避ける平凡な人物像と、義に厚い英雄像を分析し、少なくとも元代の劇中では、神聖で完全無欠な関羽像はまだ確立されていなかったことを指摘している¹³。尹恒は、図像学の観点から、明清時代の宮廷画と文人画における関羽像を深く考察し、その発展と変遷の背後にある政治的背景および文化的意義を解説している¹⁴。王敏・曹巍は、唐宋時代の文献を対象に、この時期における関羽崇拜の発展および関羽像の変遷について考察している¹⁵。王菡薇は、関羽の図像を形成期（三国時代から宋代）、発展期（元代）、成熟期（明清時代）の三つの段階に分け、元の時代に建安虞氏より刊行された『新刊全相三国志平話』における関羽の図像を中心に、元代の著作における関羽の人物像を分析している¹⁶。

また、関羽像は日本においても研究者の注目を集めている。例えば、井上以智爲は関羽信仰の歴史過程を「唐代創草期」「宋元発展期」「明代最盛期」「清代整頓期」の四期に分かって、関羽信仰の歴史的な変遷を分析している¹⁷。宮紀子は『三国志』関連の資料を選んで紹介し、全相平話を生んだモンゴル時代の文化、歴史背景について検討し、関羽信仰とモンゴル朝廷との関係を明らかにしている¹⁸。太田出は関羽信仰という漢民族に由来する宗教から、中国近世の王朝国家と宗教との関わりを

¹² 王麗娟、「元明民間叙事本文中関羽的另類形象」、『陝西師範大学学报(哲学社会科学版)』2007年第3期、2007、pp. 62-67

¹³ 劉麗文、「論元雜劇中関羽形象的矛盾及其成因」、『芸術百家』2014年第3期、2014、pp. 145-149+126

¹⁴ 尹恒、「明清絵画中的関羽形象鑑考——兼論明清時期関羽形象的發展衍変」、『中華文化論壇』2013年第2期、2013、pp. 96-103

¹⁵ 王敏・曹巍、「唐宋時期的関羽崇拜与文人筆下的関羽形象」、『齊齊哈爾大学学报(哲学科学版)』2019年第1期、2019、pp. 107-110

¹⁶ 王菡薇、「元代关羽図像的發展」、『江蘇社会科学』2018年第1期、2018、pp. 219-228

¹⁷ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷(一)」、『史林』第26巻第1号、1941、pp. 41-51

井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷(二、完)」、『史林』第26巻第2号、1941、pp. 242-275

¹⁸ 宮紀子、『モンゴル時代の出版文化』、名古屋:名古屋大学出版会、2006

検討している¹⁹。伊藤晋太郎は関帝文献について研究を行っている。関帝文献の儒教寄りという特徴を明らかにした上で、史実に近づけようとするものと、理想とする関帝像を補強するものとに大別できると指摘している²⁰。仙石知子は毛宗崗本の小説『三国志演義』における関羽の「義」について研究し、毛宗崗本において最も重視される関羽の義は「利他の義」であると指摘している。また、それは関帝信仰において、関帝が自らを犠牲にして人を救う「利他の義」を強く保持していたためであると論じている²¹。二階堂善弘は関帝信仰と周倉に関して考察し、もともと漢初の人物であった周昌が、武安王の配下神として固定したが、歴史物語においてはその名がそのまま使用されず、発音の似た「周倉」という人物が創作されたと推察している²²。ここ数十年の関羽像に関する論文を概観すると、主に中国の文学、演劇、宗教、美術作品における関羽像に集中し、豊富な研究成果を収めている。

一方、近世日本における関羽像と関帝信仰の受容に注目したものもある。一般的に、上述した関羽の人物像と関帝信仰は、明末清初に渡日した華商、僧侶、ならびに明の遺臣によって日本に伝えられたとされている。特に、小説『三国志演義』が日本でも受容されるにつれ、関羽は『三国志演義』に登場する人物として知られ、様々な庶民文芸に登場し、一世を風靡した人物となってきた。明末清初の関帝信仰を考慮に入れると、当時日本に伝えられた関羽像は、中国における儒・仏・道の三教にまたがる多面的な神格、すなわち武神、仏教と道教の伽藍神、財神としての要素を含んでいたと考えられる。では、このような中国の民衆に重要視されている関羽の人物像と関帝信仰は、近世の日本に伝えられ、近世の民衆に受容されるなかで、変容することはなかったのか、そうだとしたらいかに変容していったのであろうか。

先行研究においては、長尾直茂が江戸時代の漢詩文と絵画に登場する関羽像につ

¹⁹ 太田出、『関羽と霊異伝説：清朝期のユーラシア世界と帝国版図』、名古屋：名古屋大学出版会、2019

²⁰ 伊藤晋太郎、『「関帝文献」の研究』、汲古書院、2018

²¹ 仙石知子、『毛宗崗批評『三国志演義』の研究』、汲古書院、2018

²² 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』、2014、pp. 71-85

いて考察し、黄檗僧が日本に持ち込んだ関羽の肖像画や彫刻像、そして彼らが書いた関帝賛は、江戸時代の関羽像の流布に重要な役割を果たしたと述べている²³。梁蘊嫻は、近世の歌舞伎における関羽像の受容について考察し、小説『三国志演義』における関羽像が歌舞伎の作中人物たる関羽に完全に反映されていないと指摘している。そして、関羽の「義」に厚い性格や欠点が前景化されていないが、関羽の外見やその武勇が大いに活用されており、さらに鍾馗と似たような性質の神とみなされていると論じている²⁴。川添裕は江戸時代の見世物籠細工における関羽像について考察し、関羽をはじめとする三国志人物が江戸時代の庶民文芸において流行していたことを論じている²⁵。また、陳莉莉は江戸初期の関帝信仰について考察している。当時日本の厳しい鎖国政策により、各地に居留していた華僑が長崎に集中したので、初期の華僑社会が形成され、関帝信仰も華僑文化の一つとして定着されたと述べている²⁶。施錡は芸術史の角度から日本に伝えられた関羽絵画と関羽彫刻を考察し、17世紀に中国から伝来した関羽像がある程度日本人の絵師にコピーされたと述べている²⁷。

しかし、以上のことからわかるように、近世日本における関羽像の受容に関する研究は主に知識人層や華僑社会に焦点を当てたものが多い。もっとも庶民層における関羽像の受容について扱うものもあり、川添裕は籠細工の関羽像に言及しているが、江戸庶民がみる異国の形象を論じる際に、三国志の登場人物の流行を一例として挙げている程度で、関羽像の受容のあり方については具体的な分析を行っていない

²³ 長尾直茂、「江戸時代の漢詩文に見る関羽像——『三国志演義』との関連に於いて」、『日本中国学会報=Bulletin of Sinological Society of Japan』、1999、pp. 223-239

長尾直茂、「江戸時代の絵画における関羽像の確立」、『漢文学解釋與研究』/漢文学研究会編、1999、pp. 101-136

²⁴ 梁蘊嫻、「歌舞伎の世界における関羽の受容」、『比較文学・文化論集』巻 28、2011、pp. 1-10

²⁵ 川添裕、「江戸庶民がみる異国/自国の形象」、『国立民族学博物館調査報告』、2012、pp. 123-139

²⁶ 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジア文化研究科院生論集』第 10 号、2020、pp. 209-225

²⁷ 施錡、「17 世紀関帝図像東伝日本研究」、『芸術探索』、2022、pp. 6-21

い。確かに、梁蘊嫻のように歌舞伎の世界における関羽像の受容を概観したものもあるが、他の民衆文化における関羽像の受容に関する考察は見られない。

このように、従来の研究では、近世の庶民層における関羽像の受容については、まだ十分に解明されていない。庶民層において、関羽の人物像がどのように捉えられていたかを解明することは、近世日本における関羽像の受容史において重要な課題である。ゆえに、それについてはさらなる考察が必要である。

二、研究の目的・意義と研究方法

このような先行研究の不足を補うため、近世の庶民層における関羽像の受容のあり方を明らかにすることを目的とする。これにより、近世日本における関羽像の受容の新たな側面を明らかにすることが期待される。本研究におけるキーワードとして、「関羽像」とは、三国時代における蜀漢の武将関羽に関する人物像、神格像、さらにはそれらを基盤として形成されたイメージを指す。具体的には、正史『三国志』やその注釈書に基づく歴史的な武将としての関羽像、小説『三国志演義』や元雑劇、民間物語などの文学作品を通じて描かれた、文学的な英雄像としての関羽像、儒・仏・道の三教において神格化され、武神や伽藍神などとして崇拝された関羽像という三つの側面から捉える。また、本研究における「受容」とは、特定の人物像や概念が異なる文化圏に適応し、再解釈される過程を指す。本論文では、これらの定義に基づき、近世の庶民層における関羽像の受容のあり方を考察する。

従来の研究において、近世日本における関羽像は、知識人層においては元々正史に基づいていたが、次第に小説『三国志演義』における関羽像を受容するようになり、庶民層においては、小説『三国志演義』の登場人物として知られていたとされている。上田望によれば、当時「唐話学習熱を背景に、1) 唐話を学び、その学習過程で『三国演義』を原文で読む 2) 唐話は学ばないが、『三国演義』は原文で読む 3) 唐話学習熱、白話小説熱、中国ブームに触発され、翻訳された『通俗三国志』

やダイジェスト本を読む 4) 原文や翻訳本は読まないが、歌舞伎や人形劇、講談などで三国の物語を楽しむ、という受容の諸相があったはず」だということである。そして、「1) と 2) は」、「刊本または写本の『三国演義』を手に入れ原文で読もうというのであるから、この読者層は漢学者、僧侶、通事、上流の武士など漢文リテラシーを有する一部の階層に限られてくる。そういう意味では、受容層の拡大において 3) や 4) の挿図つきダイジェスト本、翻案物、歌舞伎、人形芝居、浮世絵などが果たした役割は非常に大きいと言えるであろう」と述べている²⁸。つまり、江戸時代に生きた庶民は、ほとんど庶民文芸を通じて小説『三国志演義』を受容していたと言える。

したがって、近世日本の庶民層における関羽像の受容のようすを明らかにするためには、まず近世の庶民文芸からアプローチする必要がある。本研究における民衆文化とは、上流階級や知識人の文化とは異なり、一般庶民で共有され、発展してきた文化を指す。

近世の庶民文芸においては、翻訳本の『通俗三国志』や各種のダイジェスト本のほか、三国志の物語を題材にした作品が数多く存在している。しかし、その中で実際に関羽の人物像が登場する例は多くない。先行研究においては、上田望は江戸時代の三国志を題材とした絵本を考察し、その中における関羽像を分析している²⁹。また、梁蘊嫻は歌舞伎における関羽像の受容について論じている³⁰。本研究では、これまで十分に検討されていない浄瑠璃作品や江戸川柳における関羽像の受容に焦点を当てたい。具体的には、江戸時代に刊行された関羽が登場している浄瑠璃の作品や江戸川柳を収集し、そこにおける関羽像を分析して、当時の庶民層における関羽像の受容のあり方を考察したい。

²⁸ 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）－翻訳と挿図を中心に－」、『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp. 1-40

²⁹ 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）－翻訳と挿図を中心に－」、『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp. 1-40

³⁰ 梁蘊嫻、「歌舞伎の世界における関羽の受容」、『比較文学・文化論集』巻 28、2011、pp. 1-10

また、江戸時代に生きた庶民は、ほとんど三国の物語を題材にした庶民文芸を通じて関羽像を受容していたとされているが、江戸初期に渡日した黄檗僧に伝えられた、仏門を守る伽藍神としての関羽像を無視できない。陳莉莉によれば、当時関帝信仰が華僑を中心とした長崎における唐寺に限られ、一般の日本商人や民衆には知られていなかったことを明らかにしている³¹。しかし、黄檗宗は江戸日本の社会に広まっていくとともに、同時にもたらされた中国文化も当時の日本に幅広く影響を与えることになる。伽藍神としての関羽像も当時の民衆に受容されていた可能性が高い。したがって、本研究は黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻と、それ以後日本人仏師が製作した彫刻における関羽像を研究対象とする。黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻における関羽像と、その後日本人仏師が製作した彫刻における関羽像とを比較することによって、黄檗宗に伝えられた彫刻像における関羽像の受容を明らかにしたい。

さらに、関羽像が受容された基盤を知るには、それ以前の時期における受容の様相を考察する必要があると思われる。それを探るために、中世の知識人層である禅僧に目を向けた。なぜなら、禅僧は当時漢籍受容の主体とされるからである。例えば、堀川貴司は「五山における漢籍受容—注釈を中心として—」において、日本における漢籍受容の主体について「新しい受容の主体として、五山禅林の禅僧が登場する（鎌倉中期以降）」と述べた³²。関羽像の受容は漢籍の受容と密接に関係しているので、もし当時関羽像が日本で受容されていたとすれば、禅僧は最も可能性のある受容主体だったはずである。したがって、本研究では、近世日本の関羽像が受容された基盤を明らかにするために、中世禅林の文献に描かれた関羽像について考察したい。

³¹ 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジア文化研究科院生論集』第10号、2020、pp. 209-225

³² 堀川貴司、「五山における漢籍受容—注釈を中心として—」、『中国：社会と文化』第24号、2009、pp. 211-223

三、本論文の構成

本論文は、関羽像が近世の庶民に受容されたプロセスに基づき、近世日本の関羽像が受容された基盤、黄檗宗が伝えた関羽像の受容、また近世の民衆文化に現れた関羽像を考察することで、近世の民衆文化における関羽像の受容のあり方を分析し、日本における関羽像の受容史に関する研究に寄与するものである。

第一章では、中世における五山禅僧の漢文学作品を編集した『五山文学全集』を研究対象に、中世禅林における関羽像の受容を分析する。源流とされる正史『三国志』における関羽像は、性格の欠陥もあるが、主として勇武で忠義な優れた武将として表現されている。裴松之の注釈はこのような関羽像を一層豊富にし、儒学者としてのイメージを加えた。中国における関羽像は『三国志』以降変容してきたとされている。三国時代の優れた武将だけでなく、忠義の代表人物と宗教信仰の守護神などのイメージも加わってきたのである。つまり、武将としての関羽像並びに伽藍神としての関羽像である。本章では、『五山文学全集』に関羽故事の痕跡を探り、そのテキストを分析することによって、武将としての関羽像並びに伽藍神としての関羽像は中世禅林にどのように受容されたかを考察し、近世日本の関羽像が受容された基盤を明らかにする。

第二章では、江戸初期に黄檗宗が伝えた関羽像の受容について検討する。先行研究において、近世以前日本の知識人層に受容された関羽像は非常に少ないとされる。第一章では、近世日本の関羽像が受容された基盤として、中世禅林における関羽像の受容を分析した。では、このような関羽像は、江戸初期に黄檗僧が渡日した後、いかに変容したのであろうか。黄檗宗に伝えられた、伽藍神としての関羽像は近世の民衆に受容されたのであろうか。もし受容されたとすれば、どのように受容されたのだろうか。本章では、従来あまり検討されていない江戸初期から中期にかけての関羽の彫刻像に焦点を当て、黄檗宗の仏師范道生が製作した関羽像、並びに日本人仏師松雲元慶と清水隆慶が製作した彫刻像を考察する。黄檗宗の仏師が渡日後製

作した彫刻における関羽像と、その後日本人仏師が製作した彫刻における関羽像とを比較することによって、黄檗宗に伝えられた関羽像を分析し、その受容のされ方を検討する。

第三章と第四章では、小説『三国志演義』が近世日本に伝来した後、近世の庶民文芸に受容された関羽像を検討する。具体的に言えば、武将としての関羽像並びに伽藍神としての関羽像が、近世の庶民文芸にいかにか受容されたかを考察する。

第三章では、江戸中期の浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』を研究対象とする。近世の浄瑠璃作品には、関羽のイメージを取り入れて他の人物を造形する応用があるが、関羽そのものに対する描写は少ない。当時の関羽像の受容をある程度反映しているとも言えるが、近世の浄瑠璃における関羽像の受容の研究としては、不十分だと思われる。先行研究によれば、日本の浄瑠璃において、小説『三国志演義』のストーリーを全編にわたって貫いているのは『諸葛孔明鼎軍談』だけである。したがって、関羽を直接描いた近世の浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像を分析することで、当時の関羽像の受容をうかがえるであろう。『諸葛孔明鼎軍談』に受容された関羽像はいかなるものだろうか、また、関羽像の受容のされ方は当時の民衆のどのような意識を表しているのだろうか。これらの問題の解明が、近世日本における関羽像の受容に関する研究には必要であると思われる。そこで、本章では『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像を分析することによって、いかなる関羽像が受容されたかを明らかにしたい。そして、その様相から当時の民衆意識を考察したい。

第四章では、江戸中期から後期にかけての川柳を研究対象とする。川柳は、江戸中期頃から流行した、前句付けから独立した十七字の短詩であり、人情や世態、風俗を鋭くとらえた表現が特徴で、滑稽や風刺、機知に富む点はその特色とされている。先行研究では、江戸時代の川柳を通じて庶民の生活や漢文化の摂取などを研究することがあるが、関羽像の受容に関する研究はまだ見られない。しかし、江戸時代に流行した庶民文芸の一つとして、川柳に受容された関羽像に対する研究は、近世の庶民文化における関羽像の受容に関する研究においては、不可欠な一環である。

江戸時代の川柳における関羽像の受容に対する研究が必要である。そこで、本章は江戸時代の川柳集『誹風柳多留』と『誹風柳多留拾遺』を中心に、そこにおける関羽に関わる句を分析することによって、江戸時代の川柳における関羽像を考察し、当時の庶民に受容された関羽像を探りたい。

このようにして、中世から江戸初期・中期、そして江戸中期から後期にかけての関羽像の受容を反映し、かつこれまで十分に研究されていない文学作品や庶民文芸を時間順に取り上げ、研究対象とする。これにより、近世の民衆文化における関羽像の受容のあり方を明らかにし、近世における関羽像の受容史に新たな側面を提示することを目指す。

第一章 中世禅林における関羽像の受容の考察

— 『五山文学全集』を中心に —

一、はじめに

関羽は中国の伝統文化において注目されている三国時代の蜀の武将であり、勇武忠義の名で歴史に残っている。文学においても、関羽は中国の古代の多くの作品に登場し、特に毛宗崗本の小説『三国志演義』における「義絶」（義の極み）の人物像が知られている。そして、儒・仏・道の三教から崇拝され、仏教の伽藍神¹、道教の関聖帝君として、儒教においては文聖の孔子に比肩して武聖と呼ばれている。さらに、様々な職種から守護神として崇められてもいる。中国で最も広く知られている神だと言っても過言ではない。

このような関羽の人物像と関帝信仰は、明末清初、渡日した華商、僧侶、明の遺臣によって日本に伝わったとされている。特に、小説『三国志演義』が日本でも受容されるにつれ、関羽は『三国志演義』に登場する人物として知られ、様々な庶民娯楽に登場することで、一世を風靡した人物となってきた。こうして、中国民衆に重要視されている関羽の人物像は、近世日本に伝えられ、近世の文化と融合し、再生された。

関羽像に関する研究は歴史学、文学、宗教学、社会学などの各分野に関連しており、さまざまな研究者から注目されてきた。例えば、中国において、劉海燕²は関羽の人物像が中国の社会で歴史から文学に入り、さらに宗教に入る過程を分析して

¹ 伽藍神とは、寺院を守護する神である。

² 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的伝播与接受」、『南开学報（哲学社会科学版）』2006年第1期、2006、pp. 74-79

いる。王麗娟³、劉麗文⁴は元雜劇における関羽像を考察している。尹恒⁵、張春蓉⁶、王菡薇⁷などは絵画における関羽像について分析している。一方、日本においては、伊藤晋太郎⁸は関帝文献について研究を行っている。関帝文献の儒教寄りという特徴を明らかにした上で、史実に近づけようとするものと、理想とする関帝像を補強するものとに大別できると指摘している。仙石知子⁹は毛宗崗本の『三国志演義』における関羽の「義」について研究している。二階堂善弘¹⁰は関帝信仰と周倉について考察している。ここ十数年の関羽像に関する論文を概観すると、主に文学、演劇、宗教、美術作品における関羽像について、豊富な研究成果を収めている。

そして、日本における関羽像の受容に関する研究も見られるようになった。例えば、川添裕¹¹は江戸時代の見世物籠細工における関羽像を考察している。長尾直茂¹²は江戸時代の漢詩文と絵画に登場する関羽像について考察している。黄檗僧が日本に持ち込んだ関羽の肖像画や彫刻像、そして彼らが書いた関帝賛は、江戸時代の関羽像の流布に重要な役割を果たしたと述べている。また、陳莉莉¹³は江戸初期の関帝信仰について考察している。当時日本の厳しい鎖国政策により、各地に居留し

³ 王麗娟、「元明民間叙事文本中関羽的另類形象」、『陝西師範大学学報(哲学社会科学版)』2007年第3期、2007、pp. 62-67

⁴ 劉麗文、「論元雜劇中関羽形象的矛盾及其成因」、『芸術百家』2014年第3期、2014、pp. 145-149+126

⁵ 尹恒、「明清絵画中的関羽形象鑑考——兼論明清時期関羽形象的發展衍變」、『中華文化論壇』2013年第2期、2013、pp. 96-103

⁶ 張春蓉、「図像学視野下明代水陸画中的関羽形象」、『裝飾』2015年第12期、2015、pp. 92-95

⁷ 王菡薇、「元代関羽図像的發展」、『江蘇社会科学』2018年第1期、2018、pp. 219-228

⁸ 伊藤晋太郎、『「関帝文献」の研究』、汲古書院、2018

⁹ 仙石知子、『毛宗崗批評『三国志演義』の研究』、汲古書院、2018

¹⁰ 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』巻47、2014、pp. 71-85

¹¹ 川添裕、「江戸庶民がみる異国/自国の形象」、『国立民族学博物館調査報告』巻104、2012、pp. 123-139

¹² 長尾直茂、「江戸時代の漢詩文に見る関羽像——『三国志演義』との関連に於いて」、『日本中國学会報=Bulletin of Sinological Society of Japan』通号51、1999、pp. 223-239

長尾直茂、「江戸時代の絵画における関羽像の確立」、『漢文学解釋与研究』第二輯、1999、pp. 101-136

¹³ 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジア文化研究科院生論集』巻10、2020、pp. 209-225

ていた華僑が長崎に集中したので、初期の華僑社会が形成され、関帝信仰も華僑文化の一つとして定着したと述べている。

ただし、以上のことからわかるように、今までの研究はだいたい近世に集中している。従来の研究においては、近世日本における関羽像は、庶民層においては三国志の登場人物として知られていたし、知識人層においても元々は正史に基づいていたが、次第に小説『三国志演義』における関羽像を受容するようになったとされている。また、信仰としては江戸初期まで長崎における華僑に限られていたことが明らかにされている。関羽像は近世に関帝信仰とともに日本に伝来したと考えられているため、近世以前の関羽像の受容はあまり注目されていない。

しかし、近世日本の関羽像が受容された基盤を知るには、それ以前の受容の様相を考察する必要がある。それを探るために、中世の知識人層である禅僧に目を向けた。なぜなら、禅僧は当時漢籍受容の主体とされるからである。例えば、堀川貴司¹⁴は「五山における漢籍受容—注釈を中心として—」において、日本における漢籍受容の主体について「新しい受容の主体として、五山禅林の禅僧が登場する（鎌倉中期以降）」と述べている。関羽像の受容は漢籍の受容と密接に関係しているので、もし当時関羽像が日本で受容されていたとすれば、禅僧は最も可能性のある受容主体だったはずである。

一方、中世禅林における関羽像に関する研究は、前述の長尾直茂¹⁵と田中尚子¹⁶による考察しかない。

長尾直茂は中世禅林における関羽の故事「百万軍中取顔良」の受容と関羽が用いた大刀をめぐる考察し、近世以前に受容された関羽像を検証している。そして、

¹⁴ 堀川貴司、「五山における漢籍受容—注釈を中心として—」、『中国：社会と文化』第24号、2009、pp. 211-223

¹⁵ 長尾直茂、「中世禅林における関羽故事の受容——「百万軍中取顔良」故事と関羽所用の大刀をめぐる一考察」、『漢文学解釈と研究』第五輯、2002、pp. 29-64

¹⁶ 田中尚子、「関羽顕聖譚の受容——『碧山日録』を端緒として」、『国語と国文学/東京大学国語国文学会』通号 982、2005、pp. 40-52

中世禅林における関羽故事「百万軍中取顔良」の登場は主に渡来僧の上堂¹⁷法語に見られるとしている。日本人僧の受容として、渡来僧に師事する規庵祖円、渡来僧の弟子である夢窓疎石に師事する空谷明応の語録における関羽が顔良を斬ることに関する用例を二つ挙げている。

また、田中尚子は五山禅僧である太極の日記『碧山日録』を端緒に、室町期における関羽顕聖譚の受容を考察し、これらの顕聖譚が作り出された背景を検討している。その結果、上述の顕聖譚の典拠はまだ不明だと述べているが、関羽普庵邂逅譚に関羽と普庵を結び付けるのは、二人とも伽藍神として祀られている類似性に基づいている可能性がある、また、関羽が大元皇帝フビライの戦場で助力したという顕聖譚は、関羽の武神としての側面を語るためのものかもしれないと述べている。

これによって、中世禅林においてすでに関羽像の受容があるとわかるが、関羽像の受容についての分析が未だ不足していると思われる。

以上のことから、中世禅林における関羽像の受容に関する研究の必要がわかる。そもそも、「百万軍中取顔良」以外の関羽故事があるのか。また、受容されたのはいかなる関羽像であろうか。さらに、受容された関羽像は当時の禅僧のどのような意識を表していたのであろうか。これらの問題を明らかにすることは、日本における関羽像の受容史に関する研究においては、不可欠な一環であると思われる。

そこで、本稿は日本中世における五山禅僧の漢文学作品を編集した『五山文学全集』を研究対象に、中世禅林における関羽像の受容を分析する。

二、正史『三国志』における関羽像

中世禅林における関羽像の受容を解明する前に、まず源流とされる正史『三国志』

¹⁷ 上堂とは「禅宗で、長老や住持が法堂にのぼって法を説くこと」。(参照：『日本国語大辞典 [縮刷版]』第五巻、日本大辞典刊行会編、東京：小学館、1979.10～1981.4、p.1278)

¹⁸における関羽像を明らかにする必要がある。

前述の長尾直茂が考察対象とした関羽故事「百万軍中取顔良」も、正史『三国志』の関羽伝に記載されている。それは関羽が一騎で敵軍の中へ分け入り、顔良を刺し殺し、その首を持ち帰ったという故事である。代表的な関羽故事であるとされている。関羽伝は西晋の陳寿が書いた『三国志』に最初に見られる。その後、南朝の宋の裴松之が『三国志』に注釈をつけ、関羽伝の内容を補充した。このように、『三国志』における関羽に関する描写は後世の関羽像の源流とされているため、『三国志』における関羽像を解明する必要がある。

まず、「百万軍中取顔良」に関する原文を見ておきたい。原文は以下の通りである。

羽望見良麾盖、策马刺良於萬衆之中、斬其首還、紹諸將莫能當者、遂解白馬圍。曹公即表封羽為漢壽亭侯。¹⁹（日本語訳：関羽は顔良の旗印と車蓋を遠くから眺めると、馬にむちを入れて（突進し）顔良を大軍の中で刺殺し、その首を斬って戻った。袁紹の諸将は（関羽に）当たれる者がなかった。こうして白馬の包囲を解いた。曹公は直ちに上表して、関羽を封じて漢壽亭侯とした。²⁰）

文中の「白馬」とは、官渡の戦いにおける白馬の戦いの戦場を指す。官渡の戦いは、後漢末期の200年に官渡において、曹操と袁紹との間で行われた少数で多数に勝った有名な戦いである。袁紹は曹操よりはるかに多くの軍隊を持っていたが、曹操に負けた。関羽が登場したのは、この官渡の戦いの前哨戦と言われる白馬の戦いである。当時曹操の捕虜となった関羽は、客将として、馬を駆って袁紹の名将である顔良のそばに突進した。そして、一人の力で万人もの敵軍の中で顔良を刺し殺し、

¹⁸（晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊

¹⁹ 注18書、p.939

²⁰ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、pp.244-245

その首級を取って帰った。しかし、袁紹軍の諸将領は関羽を止めることができなかつた。

このように関羽が名将顔良の首を取ったことは袁紹軍の士気に大いに影響した。「百万軍中取顔良」は後の官渡の戦いの勝利の基礎を築いたといえる。関羽の勇武と知略はこの戦いで余すところなく表現された。敵軍の力が極めて優位にある不利な情勢の下で、あえて一人で敵軍に飛び込んだのは勇武である。敵軍に侵入した後、名将の顔良を刺し殺し、斬首して退くことに成功したのは知略である。すなわち、「百万軍中取顔良」という故事は、関羽の勇武と知略を描き、勇武な武将としての関羽像を示した典型的なものである。

また、『三国志』は史書として客観的かつ簡潔に描かれているため、戦場での具体的な描写が少ない。そこで、「百万軍中取顔良」という故事が特に際立って、後に多くの関羽関連の文学作品に題材として登場している。

華雲松²¹によれば、宋代以降関羽の題材が演劇の舞台に登場し、さまざまな演目に現れた。特に元代になると、雑劇に大量の関羽劇の演目が現れた。『刺顔良』というような史実を題材にした劇によって、関羽が勇武で戦いにたけているイメージが表現された。

こうして、「百万軍中取顔良」という故事は史書『三国志』に登場しているだけでなく、雑劇などの民衆文芸によって民間に広く伝播されている。したがって、それが中世禅林において関羽の代表的な故事として登場するのも想像に難くない。それも長尾直茂が考察の対象としている理由であろう。

では、正史『三国志』において、ほかに典型的な関羽の事跡があるのであろうか。『三国志』には関羽伝以外にも関羽に関する記述はあるが、ほとんど関羽伝で記述されたことの補足であり、新たな事跡は見出せない。また、関羽伝の裴注にも関羽の事跡はあるが、真偽の見分けがつかず、裴松之に否定されたことも多い。そのた

²¹ 華雲松、「関公戯研究」、博士論文、遼寧大学、2017

め、本稿では主に関羽伝を分析の対象とする。『三国志』の関羽伝は、関羽の生涯及び劉備、関羽と張飛の三人の厚い情誼に関する記述のほか、主に以下のいくつかの事例に言及した。

1、白馬の戦いで顔良の首を取ったこと、すなわち「百万軍中取顔良」の故事。

2、顔良の首を取って曹操に恩返しをした後、曹操を別れて先主劉備に身を投じたこと。原文は以下の通りである。

及羽殺顔良、曹公知其必去、重加賞賜。羽盡封其所賜、拜書告辭、而奔先主於袁軍。²²（日本語訳：関羽が顔良を殺すと、曹公は関羽が必ず去ることを思い、重く恩賞を加えた。関羽は曹公から下賜されたものに封をして、書簡をたてまつり、暇を告げて、劉備のいる袁紹の軍にかけつけた。²³）

3、馬超が降参した後、関羽は手紙を書いて諸葛亮に「超人才可誰比類（日本語訳：馬超の人才が誰と比較できるか²⁴）」と尋ね、諸葛亮は「猶未及髯之絶倫逸羣也（日本語訳：まだ髯（関羽）の絶倫逸群であることには及ばない²⁵）」と言って関羽を称賛したこと。原文は以下の通りである。

羽聞馬超来降、舊非故人、羽書與諸葛亮、問超人才可誰比類。亮知羽護前、乃答之曰：「孟起兼資文武、雄烈過人、一世之傑、黥、彭之徒、當與益德并驅爭先、猶未及髯之絶倫逸羣也。」羽美鬚髯、故亮謂之髯。羽省書大悦、以示賓客。

²⁶（日本語訳：関羽は馬超が（劉備に）来降したことを聞き、もともと知り合

²² 注 18 書、p. 940

²³ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第 6 冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、pp. 244-245

²⁴ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第 6 冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

²⁵ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第 6 冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

²⁶ 注 18 書、p. 940

いではなかったもので、関羽は書簡を諸葛亮に与え、馬超の人才が誰と比較できるかを尋ねた。諸葛亮は関羽が先（の自分の地位）を守ろうとしていることを知り、そこでこれに答えて、「孟起（馬超）は資質は文武を兼ね備え、雄烈さは人に過ぎ、一代の英傑で、黥布や彭越の仲間であり、益徳（張飛）と並んで馬を馳せ先陣を争うほどの人物ではあるが、まだ髯（関羽）の絶倫逸群であることには及ばない」と言った。関羽は美しい鬚髯があり、このため諸葛亮は関羽を髯と行ったのである。関羽は書簡を見てたいへん悦び、それを賓客に示した。²⁷⁾

4、骨を削って毒を取り除く時も笑っていること。原文は以下の通りである。

羽嘗為流矢所中、貫其左臂、後創雖愈、每至陰雨、骨常疼痛、醫曰：「矢鏃有毒、毒入于骨、當破臂作創、刮骨去毒、然後此患乃除耳。」羽便伸臂令醫劈之。時羽適請諸將飲食相對、臂血流離、盈於盤器、而羽割炙引酒、言笑自若。²⁸⁾

（日本語訳：関羽はかつて流矢に当たり、その左肘を貫通された。のちに傷は癒えたが、曇りや雨の日のたびに、骨はいつも疼き痛んだ。医者が、「矢の鏃に毒が塗ってあり、毒が骨に入っております。肘を切り裂き傷口を作り、骨を削って毒を取り、そののちにこの痛みはようやく除くことができます」と言った。関羽は直ちに肘を伸ばし医者に切り裂かせた。このとき関羽はたまたま諸將を招き、飲食して応対していた。肘の血が流れ落ち、盤に満ちたが、関羽は炙（あぶり肉）を切り分け酒を引きよせて、談笑すること泰然自若としていた。²⁹⁾

²⁷⁾ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

²⁸⁾ 注 18 書、p. 941

²⁹⁾ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 250

5、樊城で曹操の部下である曹仁を攻撃し、于禁に率いられた援軍を撃破して七軍を水に沈めた。曹操の武将龐徳を斬首し、その威勢は天下を震わすこと。原文は以下の通りである。

二十四年、先主為漢中王、拜羽為前將軍、假節鉞。是歲、羽率衆攻曹仁於樊。曹公遣于禁助仁。秋、大霖雨、漢水汎溢、禁所督七軍皆沒。禁降羽、羽又斬將軍龐徳。梁郟、陸渾群盜或遙受羽印號、為之支黨、羽威震華夏。曹公議徙許都以避其銳³⁰（日本語訳：（建安）二十四年、先主は漢中王となると、関羽を拜命して前將軍とし、節鉞³¹を与えた。この歳、関羽は兵を率いて曹仁を樊城に攻めた。曹公は于禁を派遣して曹仁を助けさせた。秋、たいへんな長雨が降り、漢水が氾濫して、于禁が統括する七軍はすべて水没した。于禁は関羽に降服し、関羽はまた將軍の龐徳を斬った。梁県（河南省汝州市の西）・郟県（河南省郟県）・陸渾県（河南省嵩県の北東）などの群盜のうちには、遥かに関羽から印綬や称号を受けて、関羽の支党となるものがあった。（こうして）関羽の威勢は華夏（中原）を震わせた。曹公は許都を遷都して関羽の鋭鋒を避けることを議した。³²）

6、娘を孫権の息子と結婚させることを拒否し、孫権を怒らせ、そして部下を軽視して部下に恨みを持たせ、禍根を残すこと。原文は以下の通りである。

先是、權遣使為子索羽女、羽罵辱其使、不許婚、權大怒。又南郡太守麋芳在江陵、將軍傅士仁屯公安、素皆嫌羽自輕己。羽之出軍、芳、仁供給軍資、不悉相

³⁰ 注 18 書、p. 941

³¹ 古代出兵征討の際、天子が大將に授けた威信を示す信物である。

³² 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第 6 冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 250

救。羽言「還當治之」、芳、仁咸懷懼不安。於是權陰誘芳、仁、芳、仁使人迎權。³³（日本語訳：これよりさき、孫権は使者を派遣して子のために関羽の娘を求めた。関羽は罵ってその使者を辱め、婚姻を許さなかった。孫権は大いに怒った。また南郡太守の麋芳は江陵にあり、將軍の士仁は公安に駐屯していたが、かねてからともに関羽が自己を軽んじることを嫌っていた。関羽が軍を出してから、麋芳と士仁は軍資を供給したが、すべてをあげて協力することはなかった。関羽が帰った後には二人を裁くべしと言っていたので、麋芳と士仁は共に恐れて安心できなかった。ここにおいて孫権は秘かに麋芳と士仁を誘い、麋芳と士仁は人をやって孫権軍を迎えさせた。³⁴）

これらの中、事例 1、3、5 においては、関羽の戦績の描写と諸葛亮の評価によって関羽の勇武と知略が表現される。

特に事例 3 は正史『三国志』の関羽伝に描かれた重要な関羽事跡である。関羽は樊城で曹操の部下である曹仁を攻撃し、于禁に率いられた援軍を撃破して七軍を水に沈めた。そして曹操の武将龐徳を斬首し、その威勢は天下を震わしたという。

「百万軍中取顔良」と同じく、関羽の勇武と知略を表す代表的な事跡である。

さらに、「曹公議徙許都以避其銳」という記述がある。それは曹操が関羽の勢いを避けるために遷都すると提案したことを意味する。武将としての関羽への最高の称賛と言えるであろう。なぜなら、当時三国の中で最も実力があるとされた魏の君主が、ある武将のために遷都しようとしたからである。関羽の実力の強さがうかがえる。同時に、「羽威震華夏」の真実性も実証された。こうした背景から、「関羽威震華夏」は「百万軍中取顔良」の故事と同様に、関羽の勇武と知略を表現したと言えよう。

³³ 注 18 書、p. 941

³⁴ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第 6 冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、pp. 250-251

事例 2 においては、関羽の忠実が表現される。関羽は曹操に降伏した後、曹操に厚遇された。しかし、旧主劉備の行方が分かり次第、旧主の実力は曹操にはるかに及ばないものの、曹操を離れて旧主に身を寄せた。すなわち、関羽の旧主への忠実が表現されている。そして、関羽が曹操を去る前、その恩に報うために、顔良を斬って、白馬の戦いで敵軍を撃退した。つまり、厚遇を受けた恩人への義が表現されている。

また、事例 4 によって、関羽が勇武で忠実だけでなく、意志も強く、痛みに耐える真の英雄であることが示されている。

上述の事例はいずれも関羽についての肯定的記述である。しかしながら、関羽伝には関羽の性格的欠陥も隠さず描かれている。事例 6 によって示されているように、関羽は完璧な人ではなく、彼の頑固と傲慢が悲劇を招いたとされる。また、事例 3 においても関羽が少し勝ち気であることが示されている。

このように、正史『三国志』における関羽の記述は非常に客観的である。関羽は勇武で知略にたけており、忠義で意志が強く、そして性格の欠陥もある武将とされている。しかし、記述の大部分では、優れた武将としての関羽像が示されている。

なお、『三国志』の関羽伝における裴松之の注釈も関羽の関連情報に言及している。例えば、「江表伝曰、羽好左氏伝、諷誦略皆上口³⁵」。それは関羽が『春秋左氏伝』を愛読し、暗記できるほど熟知していたという意味である。『春秋左氏伝』は孔子の弟子左丘明の著と伝えられている。孔子の編纂と伝えられる歴史書『春秋』の代表的な注釈書であり、特に当時の戦争に関する記載は詳細である。したがって、当時の武将に愛読されていたとされる。また、『春秋』は孔子の思想が隠されているとされるため、儒学の経典とされている³⁶。すなわち、関羽が『春秋左氏伝』を愛読していることは、彼の儒学者としての面を表していると言える。このように、

³⁵ 注 18 書、p. 942

³⁶ 王崇任、「関公崇拜与『春秋』大義」、『运城学院学报』2022 年第 5 期、2022、pp. 1-7

裴松之の注釈は関羽像に儒学者のイメージを加えている。

以上のことから、正史『三国志』における関羽像は性格の欠陥もあるが、主として優れた武将として表現されている。そのことは二つの面で表現されている。一つは彼の勇武と知略である。代表的な事跡としては、「百万軍中取顔良」、「七軍を水で沈めて天下を震わすこと」などが挙げられる。もう一つは彼の忠義である。具体的に言えば、主君劉備への忠実と恩人曹操への義である。裴松之の注釈はこのような関羽像を一層豊富にし、儒学者としてのイメージを加えた。

三、仲方圓伊の詩文における関羽像

さて、正史『三国志』における関羽像は中世禅林にいかなる影響を与えたのであろうか。中世禅林における『三国志』の関羽像の受容を考察する前に、まず日本の『三国志』受容状況を見ておきたい。

(一) 日本の『三国志』受容状況

日本の平安時代の漢籍流入状況を記録した『日本国見在書目録』³⁷によると、平安時代に流入した漢籍にはすでに陳寿著裴松之注の史書『三国志』、そして『後漢書』、『晋書』など他に三国の歴史に言及した史書があった。すなわち、すでに正史『三国志』の舶来が確認できる。

日本の三国志享受については、田中尚子³⁸が『三国志享受史論考』で『太平記』以前の三国志享受を論述し、平安時代の『和漢朗詠集』、『世俗諺文』における例を挙げて、「史書や漢詩などを典拠としてその教養、風流面を取り込んだ」「三国志享受の初期段階の様相」を把握している。そして、前述のように、中世禅僧が書いた

³⁷ 藤原佐世撰、『日本国見在書目録』、東京：古典保存会、1925

³⁸ 田中尚子、『三国志享受史論考』、汲古書院、2007

『碧山日録』に記述された関羽顕聖譚に反映された関羽像の受容について考察している。

また、長尾直茂³⁹も関羽故事と諸葛孔明像を切り口に中世禅林の三国志受容を論述している。五山禅僧が三国志の受容に大きな役割を果たし、彼らの語録と漢詩には多くの三国志関連内容が取り込まれていると述べている。氏の考察から、中世禅林にはすでに『三国志』における関羽故事の受容があったことがわかる。ただし用例が二つだけ挙げられたことから見れば、中世禅林における関羽に関する言及は非常に少ないこともうかがえる。長尾直茂が「百万軍中取顔良」の故事を考察の対象にしたのは、当時の禅僧語録にある関羽に言及したわずかな二例が、この故事に関連していたからであろう。

ところが、正史『三国志』で取り上げられた関羽故事は他にもいくつかの事例がある。また、中国における関羽像は『三国志』以降変容してきたとされている。三国時代の優れた武将だけでなく、忠義の代表人物と宗教信仰の守護神などのイメージも加わってきたのである。では、そのような関羽像は中世禅林において受容されていたのであろうか。特に、武将としての関羽像以外のイメージがあったのであろうか。

この点を確認するために、長尾直茂が取り上げた用例の補足として、五山禅僧の漢文学作品を編集した『五山文学全集』⁴⁰に関羽故事の痕跡を探った。そこで、次節では仲方圓伊の詩文を見ておきたい。

(二) 仲方圓伊の拈香文

³⁹ 長尾直茂、「中世禅林における関羽故事の受容——「百万軍中取顔良」故事と関羽所用の大刀をめぐる一考察」、『漢文学解釈と研究』第五輯、2002、pp. 29-64

長尾直茂、「中世禅林における諸葛孔明像」、『漢文学解釈と研究』第六輯、2003、pp. 41-74

⁴⁰ 上村観光編、『五山文学全集』、帝国教育会出版部、1935-1936、第一卷第二卷第三卷第四卷第五卷

仲方圓伊（1354-1413）は、臨濟宗禅僧、長州の人である。『延宝伝燈録』⁴¹によれば、仲方圓伊は臨濟宗大覚派に属し、南嶺子越の法嗣である。『五山文学小史』⁴²によれば、仲方は八歳で筑前博多の聖福寺に南嶺和尚に師事し、西大寺の高湛に戒律を学び、その後、建仁寺、南禅寺の住持をつとめた。彼は四六文作法について『伊仲芳四六之文』⁴³という著書があるので、漢文に相当学識のある僧侶と思われる。

『五山文学全集』第三卷における仲方圓伊の詩文集「懶室漫稿」を見ると、「徳翁居士焼香 一色信傳」⁴⁴という拈香文がある。この拈香文は「拈香 陞座」という章に収録されている。拈香とは拈香文のことで、禅僧が拈香した後で死者に哀悼の意を表して朗読した文章である。陞座とは禅宗で師僧が説法の時、高座などに上ることである。原文は以下の通りである。

娑婆世界。南瞻部州大日本国某州某寺。寄住比丘圓伊。伏遇慈雲寺殿徳翁大居士小祥忌辰。欽焚此寶香。供養三寶勝位。奉爲大居士。莊嚴報地。以少伸追悼之忱。共惟某人。將門英胄。国朝元臣。氣壓萬夫。力舉千鈞。馬上定乾坤之英略。關羽諸葛未足爲先烈。幄中決雌雄之長策。韓信留侯亦須欄後塵。（拙訳：娑婆世界の南瞻部州の大日本国の某州某寺。寄住する比丘圓伊は、慈雲寺殿徳翁大居士一周忌の法事に出くわした。丁寧な香を焚き、三寶⁴⁵を供養した。大居士と授け、報地⁴⁶を莊嚴した。それによって追悼の意を表し、大居士を思った。大居士は將門の出身で、本朝の重臣である。勢いは万夫を圧倒し、力は千

⁴¹ 卍元師蛮、『延宝伝燈録』、延宝六序、宝永三刊、『国書総目録』所収

延宝伝燈録は臨濟宗師蛮撰。「嗣法の系統、行状、法語、詩文等を掲げたるを以て、禪宗教義の一斑、風儀の大體を窺ふに足る」とされる。（参照：『望月仏教大辞典』第一卷、京都：世界聖典刊行協会、1954.5-1957.3、p.318）

⁴² 上村觀光、『五山文学小史』、裳華房、1906

⁴³ 仲方圓伊、『伊仲芳四六之文』、円光寺旧蔵

⁴⁴ 注40書第三卷、pp.654-655

⁴⁵ 三寶とは、三種の宝の意。「仏と、仏の教えを説いた經典と、その教えをひろめる僧。仏法僧。また、仏の教え、仏法をさす」。（参照：『日本国語大辞典 [縮刷版]』第五卷、日本大辞典刊行会編、東京：小学館、1979.10-1981.4、p.308）

⁴⁶ 報地とは、仏土である。（参照：『禅学大辞典』下巻、東京：大修館書店、1978）

鈞を持ち上げるほど大きい。馬に乗れば乾坤を定める英略がある。関羽と諸葛亮も先烈として十分ではない。帷幄の中で戦略を決める。韓信と留侯（張良）も後塵を拝しなければならない。）

題名から見ると、「徳翁居士焼香 一色信傳」は徳翁居士という人を哀悼するために書かれた拈香文であり、主に徳翁居士の生涯と功績を讃えているものである。徳翁居士は一色範光という人物で、別名一色信伝とも呼ばれ、日本の南北朝時代の武将、守護大名、一色氏の5代当主であり、しかも將軍足利義詮、義満の信任を受けて重用された人だった。この拈香文は徳翁居士の小祥、すなわち一周忌（1389年）の法事に書かれたものである。

この拈香文において関羽に言及したのは、「關羽諸葛未足為先烈」という文である。それは、関羽や諸葛でさえこの人の模範になるには十分ではないという意味である。そして、続いて「韓信留侯亦須穰後塵」と書かれている。それは韓信と留侯（張良）も徳翁居士に及ばないという意味である。言い換えれば、仲方圓伊はこの拈香文において四人の歴史上の人物——関羽、諸葛亮、韓信、張良を挙げて徳翁居士の勇武と知略を表現した。すなわち、著者仲方圓伊にとってはこの四人の優秀さが抜きん出ているのである。

では、この四人は如何なる人物であろうか。諸葛亮は関羽と同時期の三国時代の有名な謀臣である。韓信と張良は前漢初年の人物である。韓信は兵法に精通し、軍事的才能を備え、後代の人に「兵仙」、「戦神」と崇められている。張良は有名な謀臣であり、歴史学者の司馬遷にも称賛された。明らかに著者は歴史上の人物の中で、諸葛亮と張良は戦略を練った謀臣の中で最も優秀であり、関羽と韓信は兵を率いて戦った名将の中で最も優秀だと考えていた。要するに、仲方圓伊の詩文における関羽像は最上級の武将と言える。

（三）仲方圓伊における関羽像の受容

既述のように、仲方圓伊は渡来僧の蘭溪道隆とゆかりが深い。したがって、彼が中国の歴史上の人物を用いて拈香文を書いたことも理解に難くない。以上のことから、仲方圓伊における正史『三国志』の受容を垣間見ることができる。

第一節で述べたように、正史『三国志』における関羽は、優れた武将として主に二つの面で描かれている。一つは勇武と知略であり、一つは忠義である。しかし、仲方圓伊の詩文において言及されたのは関羽の勇武と知略だけで、忠義に言及されていなかった。すなわち、正史『三国志』における関羽像は仲方圓伊に部分的に受容された。

ところでここで注意すべきことは、正史『三国志』以外に三国に関する文芸がたくさんあることである。特に小説『三国志演義』は人気を呼んでいた。では、仲方圓伊は小説『三国志演義』に触れた可能性はあるのであろうか。

周知のように、羅貫中本の『三国志演義』は、『三国志平話』など三国故事に関する宋元の話本、そして、雑劇、民間の逸話をもとに、史書『三国志』及び裴松之の注釈を参照する通俗小説とされている。そして、その成書は14世紀後半とされ、現存最古の刊行物である嘉靖本（1522年）が登場するまでは写本として伝えられていた⁴⁷。一方、仲方圓伊がこの拈香文を書いたのは1389年で、中国では明朝初年に当たる。したがって、仲方圓伊が羅貫中本の『三国志演義』に触れた可能性がある。

また、羅貫中本の『三国志演義』における関羽像を見ておこう。中にある関羽故事は主に『三国志平話』に由来するとされている。加えて、関羽の勇武な名将像をさらに強調するために、「桃園結義」、「過五関斬六将」などの関羽故事は創作が多い。そして、この小説における関羽の最も際立った特徴は義である。梁蘊嫻⁴⁸が述

⁴⁷ 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的演变史論」、博士論文、福建師範大学、2002

⁴⁸ 梁蘊嫻、「江戸文学における『三国志演義』の受容：「義」概念及び挿絵の世界を中心に」、博士論文、東京大学、2010

べたように、この小説は三国人物の義を描いている。この義は、主君が無道な行為をした際に、臣下が主従関係を解消できるという「君臣義合」の儒教的な主従観を前提とした「大義」と、平等な信頼関係に基づいた「義気」であると述べられている。言い換えれば、君主の善し悪しに関わらず、臣下が無条件に仕えるという意味での「忠義」とは異なっている。要するに、義は羅貫中本の『三国志演義』が伝えた価値観であり、『三国志演義』における関羽像の特徴でもあると言える。

しかし、仲方圓伊の拈香文から見ると、関羽は歴史上の優れた武将として言及されるだけで、彼の義については記述されていない。小説『三国志演義』を読んだことがあるなら関羽の義を無視することはできないはずである。ということは、小説『三国志演義』は中世禅林で受容されていない可能性が高いと推測される。したがって、関羽の義は中世禅林では勇武を超えて注目されるものではなかったと言えよう。

さらに、関羽の具体的な事跡が記述されていないことも注目される。そこから見ると、仲方圓伊の詩文における関羽像は、中国の唐の時代に知識人層が詩文や碑文に取り込んだ関羽像と似ている。王敏・曹巍⁴⁹によれば、唐の時代の武将はよく関羽を自分に喩え、文人もしばしば詩文や碑文に関羽を用いて人の勇武を表現した。ここで例として当時の「左武侯將軍龐某碑序一首」⁵⁰という碑序における関羽に言及した文を挙げよう。

雖復関羽有国士之風、祭遵懷儒者之操、無以加也（拙訳：関羽には一国の中で最も傑出した人材としての風格があっても、祭遵（人名）には儒者の節操があっても、かなわない）

⁴⁹ 王敏・曹巍、「唐宋时期的関羽崇拜与文人筆下的関羽形象」、齊齊哈爾大学学报（哲学科学版）2019年第1期、2019、pp. 107-110

⁵⁰ 許敬宗奉勅編、『文館詞林：影弘仁本』、東京：古典研究会、1969、pp. 156-160

碑序は一般的に墓碑に書かれた死者の生涯と功績を記述した文章である。題名の「左武侯將軍龐某碑序一首」からわかるように、左武侯將軍龐將軍の生涯と功績を記述した碑序である。上述した関羽に言及した文は、関羽には一国の中で最も傑出した人材としての風格があり、祭遵には儒者の節操があったとしても、龐將軍にはかなわないという意味である。すなわち、最上級の武将である関羽と祭遵を用いて、この碑序に記された龐將軍の優秀さを際立たせるのである。

そして、「唐故壯武將軍守右驍衛將軍上柱国河南元府君墓誌銘并序」⁵¹という墓誌銘にも関羽に言及した。原文は以下の通りである。

絶關羽之奇功、三軍変色。（拙訳：関羽の殊勲を超え、三軍の顔色を変えた。）

これも関羽を用いて記された唐の元武壽という將軍を讃えた碑文である。同じようなことは唐の時代の「唐故山南東道節度押衙光祿大夫檢校太子賓客前行鄧州長史兼侍御史弘農県開國男楊公墓誌銘」⁵²という墓誌銘における「時人方之張飛、關羽（拙訳：当時の人は彼を張飛と関羽にたとえた）」からもうかがえる。

このように、仲方圓伊の拈香文に現れた関羽像は、中国の唐の時代の知識人層が書いた碑文における関羽像とよく似ている。すなわち、関羽の具体的な事跡には注目せず、詩文や碑文の中で武将を讃える時に、関羽を代表的な人物として、言い換えれば、最上級の武将の象徴として使っただけだった。

また、三国人物の引用において、仲方圓伊は魏や呉の武将、謀士ではなく、蜀の関羽や諸葛亮を用いたことも注目される。周知のように、正史『三国志』は曹魏を正統としている。しかし、南宋の朱子から蜀正統論を唱え始めた。朱子学が後に官学になったため、蜀正統論も定着した⁵³。仲方圓伊が蜀の武将と謀士を引用したの

⁵¹ 胡戟・荣新江、『大唐西市博物館藏墓誌（上）』、北京大学出版社、2012、七八元武壽墓誌（六七〇）、pp. 172-174

⁵² 『民国拓唐楊孝直墓志拓本』、浙江省博物館所藏

⁵³ 注8参照

は、中国の知識人層において特に重視されていた正統論は、中世禅林における儒学の受容に伴い、中世禅林にも影響を与えたからであろう。

総じて言えば、仲方圓伊の拈香文に現れた関羽像は、トップクラスの武将ではあるが、その勇武に注目しただけで、義には注目していなかった。また、中国の唐の時代の碑文における関羽像に似ており、具体的な事跡には言及せず、最上級の武将の象徴として使っていたのである。

では以降、詩文において関羽に言及した禅僧がいるのであろうか。『五山文学全集』を調べたが、仲方圓伊以降詩文に関羽に言及したのは、管見の限りでは、景徐周麟が挙げられるばかりである。

四、景徐周麟の詩文における関羽像

景徐周麟（1440-1518）は臨済宗夢窓派の僧である。五歳にして相国寺の用堂中材に師事し、のちに嗣法した⁵⁴。詩文に秀で、学僧として知られている景徐周麟は、仲方圓伊の生きた時代よりほぼ一世紀後の人ということになる。

（一）景徐周麟の真贊における関羽故事

景徐周麟の詩文集「翰林胡蘆集」を見ると、「真贊」という巻に収録されている「關戸部盛貞公壽像贊」⁵⁵という贊がある。原文は以下の通りである。

…**關羽威震華夏**、三分国衆所服、葛龍出乗風雲、八陣圖人焉瘦、玉帛外学禮、惟幄中運籌、屬于令嗣、授以嘉猷、保家堪並曹植、生子當如仲謀…（拙訳：…
関羽の威勢は天下を震わし、三国の民衆が信服する。諸葛亮が風雲に乗じ、そ

⁵⁴ 『日本大百科全書』8、東京：小学館、1984-1994

⁵⁵ 注 40 書第四卷、p. 562

の八陣図で敵軍の意図を暴く。玉器と絹布以外のもので礼を学び、帷幄の中で作戦を立てる。息子に託して、国を治める計画を授ける。家を保つことなら曹植と並び称され、子供を生すならば孫権のようなものであるべきである…)

「真賛」は真讚とも書かれ、肖像に対する讚語のことを意味する⁵⁶。文章の内容から見ると、この壽像賛は平盛貞について説明するものである。前述の拈香文と同様に、壽像賛の内容はほとんど描かれた人物の称赞である。文中に關羽に言及した「關羽威震華夏」は、明らかに前述の正史『三国志』の關羽伝に基づいたものである。

景徐周麟が賛で「關羽威震華夏」に言及したのは、まず中世禅林において「百万軍中取顔良」以外の關羽故事の受容があったことを示している。そして、真賛における「關羽威震華夏、三分国衆所服」から、その威勢が三国を震わせるほどの勇武を誇る武将であるという關羽像がうかがえる。しかしながら、仲方圓伊と同様に、景徐周麟は關羽の忠義については言及しなかった。

では、景徐周麟の真賛で勇武とは異なる道徳的な面を称赞している文があるのだろうか。この真賛をよく見ると、中には「大樹將軍謙退相似」という文がある。それは彼（平盛貞）の謙虚さが大樹將軍馮異に似ているという意味である。すなわち、景徐周麟は平盛貞については、道徳面を考慮している。しかし、關羽はただ勇武の代表とし、その忠義には言及していない。このように、關羽の道徳面は中世禅林においてまだ注目されていなかったことがわかる。この点から言えば、景徐周麟と仲方圓伊は關羽像に対する認識で一致している。

(二) 景徐周麟における關羽像の受容

⁵⁶ 王麗萍、「入宋僧の影像と真讚—旅行記『參天台五台山記』を史料として」、『国際日本文学研究集會會議録』巻号 24、2001、pp. 123-132

以上のことは、中世禅林において「百万軍中取顔良」以外の関羽故事の受容のみならず、正史『三国志』の関羽伝の受容があることも意味する。前述の仲方圓伊が拈香文において、ただ関羽を歴史上の人物として言及していた。一方、景徐周麟は『三国志』の関羽伝を意識した上で、関羽に言及したのである。

なお、景徐周麟の真賛においては、他にも正史『三国志』の受容をうかがえる。例えば、諸葛亮の「八陣図」という記述は『三国志』の諸葛亮伝に由来している。また、「生子當如仲謀」という記述は『三国志』の裴松之の注釈に由来している。原文は以下の通りである。

『三国志・呉書・呉主伝』：十八年正月、曹公攻濡須、權與相拒月餘。曹公望權軍、歎其齊肅、乃退。⁵⁷（日本語訳：（建安）十八（二一三）年正月、曹公は濡須を攻め、孫権は互いに防ぎ合って一ヵ月余り経った。曹公は孫権の軍を望見すると、その整然さに感嘆して、退却した。⁵⁸）

裴松之注：…權行五六里、迴還作鼓吹。公見舟船器仗軍伍整肅、喟然嘆曰：「生子當如孫仲謀，劉景升兒子若豚犬耳！」⁵⁹（日本語訳：…孫権は軍中を五・六里ほど巡回すると、船を引き返して軍樂を演奏させた。曹公は（孫権の）船団・武器・隊伍が整然としているさまを見て、ため息をつき、「子を生むなら孫仲謀のような者がよい。劉景升（劉表）の子など豚や犬のようなものだ」と言った。⁶⁰）

⁵⁷（晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第5冊、p. 1118

⁵⁸ 参照：『呉書』（『全訳三国志』第7冊）、渡辺義浩・高橋康浩編、東京：汲古書院、2022、p. 91

⁵⁹ 注57書、p. 1119

⁶⁰ 参照：『呉書』（『全訳三国志』第7冊）、渡辺義浩・高橋康浩編、東京：汲古書院、2022、p. 91

景徐周麟が文章で『三国志』にある典拠を使っていることは、彼が史書『三国志』に詳しいことを示している。景徐周麟がこの真賛を書いた時期は不明であるが、彼の生没年（1440-1518）から見ると、この文章を書いた時は、仲方圓伊が「徳翁居士焼香 一色信伝」を書いた 1389 年より七十年後以上のことであるとわかる。仲方圓伊は文章の中で関羽の名前にだけ言及していたのに対して、景徐周麟は史書『三国志』における具体的な関羽故事に言及している。拈香文にしる、真賛にしる、読者の知識を考えた上で書くものだと思われる。そこからすれば、史書『三国志』が中世禅林において一層普及していったことが示されているであろう。

また、仲方圓伊と景徐周麟の文章に関羽と一緒に登場した諸葛亮にも注意しておきたい。前述したように、中国の詩文や碑文において、関羽に類比することで人物を讃えることもある。しかし、関羽と一緒に現れるのはほとんど張飛である。例えば、上述した墓誌銘における「時人方之張飛、關羽」がある。また劉海燕⁶¹によれば、「漢将小衛霍、蜀将凌関張（拙訳：漢代の名将である衛青と霍去病を超え、蜀の名将である関羽と張飛に勝る）」など張飛と一緒に現れた詩文もたくさんある。一方、『五山文学全集』に登場した関羽は、二カ所だけあり、ともに諸葛亮と抱き合わせて叙述されている。『五山文学全集』を調べてみたが、まだ張飛に言及した詩文は発見できていない。

長尾直茂⁶²が論じた中世禅林の関羽故事「百万軍中取顔良」が受容された軌跡を考察すると、「百万軍中取顔良」が中世禅林に登場した時間はだいたい中国の宋、元、明の時代に当たることがわかる。その時期、中国における関羽像はかなり豊富で、関羽を題材とする庶民文芸が大量に出現したが、関羽像はすでに史書『三国志』の記述に限られていなかった。たとえば、元雑劇『関雲長大破蚩尤』において、関羽は悪神蚩尤を退治する神格化された英雄として描かれている。また、小説『三国

⁶¹ 劉海燕、「歴代詩歌中的関羽形象及其物化意象」、『福建師範大学学報(哲学社会科学版)』2003年第4期、2003、pp. 56-63

⁶² 注 15 参照

志演義』において、関羽は忠義の象徴として理想化され、「義絶」として描かれている⁶³。しかし、中世禅林において関羽像は武将としてしか描かれていなかった。それは、中世禅林に大量の漢籍が流入したものの、関羽に関するテキストは禅僧においては限られた形でしか受容されなかったことを示している。

(三)『五山文学全集』における関羽像の受容

以上、長尾直茂が論じた「百万軍中取顔良」以外、今まで検討されていない『五山文学全集』における関羽に言及した詩文を二つ考察した。

まず、『五山文学全集』に登場した関羽の描写はとても少ないが、「百万軍中取顔良」以外の関羽故事があることがわかる。近世以前にある程度の関羽像受容が存在していたことを裏付ける。

そして、この二つの詩文における関羽の登場はいずれも関羽本人を紹介するためではなく、関羽に類比することによって人物の勇武を表現したものである。このことは中国唐代の碑文における関羽像に似ており、中世禅林における武将としての関羽像が受容されたことを示している。ただし、勇武だけが示されており、関羽の忠義に関する記述は見られていない。武将以外の関羽像は受容されていない。

こうした関羽像の受容は、関羽という人物が中世禅僧の注目をあまり集めていなかったことを示している。武将の代表人物として中世の禅僧に認識されていたが、その認識にはまだ限界があると言える。

五、伽藍神としての関羽像

既述のように、『五山文学全集』における関羽像はすべて武将として挙げられて

⁶³ 注 47 参照

いる。ところが、中世禅林には伽藍神の姿として実は出てきていた。そのため、『五山文学全集』には直接に伽藍神として現れなかったこととの関わりを探りたい。

(一) 中世禅林における伽藍神としての関羽像

『禅林象器箋』に記載された中世の渡来僧清拙正澄（1274-1339）が書いた「関大王賛」⁶⁴には武将以外の関羽像があるので、その賛を俎上にあげることから始めたい。

蜀帝熊虎之将、義勇武安之王、受智者大師戒法、護普庵古仏道場。暗唾叱吒、皎日无光。語其威則吳朝魏国不敢仰視、語其猛則獨入百万軍中又取顔良。敬之者霸、夢之者昌。此蓋是手提百二十斤力、摧鋒破関。関大將軍、号曰雲長者焉。

この「関大王賛」では冒頭、関羽の複数の属性、すなわち、勇武な武将、統治者に尊ばれる国家祭祀の対象、仏教の伽藍神であることが述べられている。まず、「蜀帝熊虎之将」とは、関羽と張飛が劉備の「熊虎の将」と呼ばれるという意味であり、蜀の勇武な武将であることを説明している。そして、「義勇武安之王」は宋徽宗に封じられた封号で、関羽の国家祭祀で重視されていた地位を説明するものである。さらに、「受智者大師戒法」とは、関羽が智者大師、すなわち智顛から戒を授かり、仏教の弟子になることを説明し、関羽が仏教の弟子であることを明らかにしている。

「護普庵古仏道場」の句にある普庵は、中国南宋の臨済宗の僧である。彼は『華嚴経』で悟りを得、種々の靈驗を現したとされ、除災や海上安全の神として祀られ

⁶⁴ 道忠編、村田無道校、『禅林象器箋』、貝葉書院、明 42. 4、第五類靈像門関帝、pp. 161-162

たとされている。田中尚子⁶⁵によれば、日本人僧太極の日記『碧山日録』⁶⁶には関羽と普庵の関係の記録がある。原文は以下の通り（寛正二年二月一日条）である。

趙関見寄一帖并普庵之印像、其帖曰、此印板、入唐者儲之、非此方刊、故印之以寄公、祝有護法之驗云、像傍有關大王、持長刀、其貌甚壯異也

その意味は、趙関から普庵の印像がある帖をもらったが、その帖に書いてあることによると、この印板は入唐者が保管していたもので、日本にあるものではないので、印して送ってきたということである。

注意したいのは、関大王（関羽）が護法として普庵の隣にいることである。そして、『碧山日録』には以下のような記載がある。弟子に普庵と関羽の二人の関係を聞かれた太極は、このように述べた。関羽は宋の乾道年間（1165～1172）江西慈化寺の普庵の前で顕聖し、普庵の教えを聞いて八万火首・十万金剛を率いて普庵に従い、普庵の死後はその意志を継いで寺内を守り、仏教の伽藍神となった。すなわち、田中尚子の論述によると、関羽は普庵の死後、普庵の仏教伽藍神の身分を受け継ぎ、寺院を守り続けたということである。そこで、「護普庵古仏道場」は関羽が仏教の伽藍神であることを説明した。

清拙正澄がこの「関大王賛」を書いた時期は不明である。ただ、清拙は1326年に来日し、浄智寺、円覚寺、建仁寺、南禅寺などの住職を務めてきたことから、清拙が認識した関羽像はある程度日本の禅僧に影響を与えたと思われる。上述の『碧山日録』から分かるように、寛正二年（1461年）にはすでに伽藍神としての関羽の記録がある。

そのため、次節では『五山文学全集』における関羽像に何らか伽藍神との関わり

⁶⁵ 注16参照

⁶⁶ 「室町中期に出た東福寺派の禅僧雲泉太極（一四二一～？）の日記。五卷。一四五九～六三年までと、一四六五～六八年までとが伝存」。（参照：『日本大百科全書』21、東京：小学館、1984-1994、p. 3）

がないのかどうかを探りたい。

(二)『五山文学全集』における関わり

『五山文学全集』における中世禅僧の詩文を対象に、伽藍神としての関羽像の受容を探ってみたが、残念ながら、管見の限りでは直接に関連する記述はない。しかし、『五山文学全集』においてすでに伽藍神に関する描写があるので、中世禅僧に受容された伽藍神が見られる。そこから関羽との関連がうかがえるかもしれない。

まず、義堂周信の詩文を見ておく。義堂周信（1325-1388）、『五山文学小史』⁶⁷によると、彼は十七歳にして上京して夢窓疎石の弟子となり、建仁寺と南禅寺の住職を務め、幼い頃から詩文に優れている。義堂の語録は「空華集」に収録されており、中には次のような仏教の伽藍神に関する文がある。

護法當如雲居安樂。舍地須念南嶽帝君。⁶⁸

この文にある「雲居安樂」とは雲居山の伽藍神安樂公を指す。「護法當如雲居安樂」とは、護法は雲居安樂のようにすべきだということである。「雲居安樂」については、前述の『禅林象器箋』にも記述がある。『禅林象器箋』第五類靈像門⁶⁹の伽藍神の項には、以下のように記されている。

繼燈錄雲居即菴慈覺禪師章云。師始登雲居時。先一夕。宿瑤田庄。夢伽藍安樂公。謂曰。汝與此山。祇有一粥緣。云云。後數年。蜀士有宦達於朝者。與師親。故以雲居虛席。請師補其處。師欣然承命。將復徵往夢。竟至瑤田庄而寂。（拙

⁶⁷ 注 42 参照

⁶⁸ 注 40 書第二卷、p. 1020

⁶⁹ 道忠編、村田無道校、『禅林象器箋』、貝葉書院、明 42. 4、第五類靈像門伽藍神、p. 143

訳：繼燈録雲居即菴慈覺禪師章に曰く、師が雲居山に登る前夜、瑤田庄に宿り、夢に伽藍安樂公を見た。安樂公曰く、「汝とこの山にはただ粥一つの縁がある」と。数年後、蜀土に朝に官途に就く者がいて、師と親しかったので、師に雲居の住持をしてもらいたいと頼んだ。すると、師は喜んで引き受け、「過去に見た夢が今度は効かない」と師が思っていたが、その師が瑤田庄に着いた後なんと遷化した。）

この記述は伽藍神という禅語の説明として、『禅林象器箋』の伽藍神の項に登場している。簡単に言えば、雲居伽藍神の顕聖の故事である。では、伽藍神としての「雲居安樂」は中世の禅僧によく知られていたのであろうか。他の仏教典籍に雲居山の伽藍神に言及した記述は見当たらないので、この伽藍神の受容はほとんどないと思われる。夢窓疎石の弟子である義堂周信は漢籍の受容度はさぞかし高いだろうが、あまり著名ではない雲居山の伽藍神も知ってはいなかっただろう。

なお、雲居伽藍神の顕聖の故事にある雲居即庵慈覺禪師に関して見ておく。『繼燈録』⁷⁰によると、彼は臨濟宗南岳下十九世、臥龍先禪師（すなわち破庵祖先）の法嗣である。即庵慈覺はそれほど有名な禅僧ではないが、彼と同じく破庵祖先の法嗣となる無準師範が注目された。無準師範（1179-1249）は南宋の有名な高僧であり、日本の京都東福寺⁷¹の開山祖師円爾弁円（1202-1280）もその弟子である。すなわち、日本の禅宗に深い影響を与えた高僧である。そう考えると、即庵慈覺禪師は無準師範の同門として、百年後の義堂周信に知られていた可能性が高い。

また興味深いのは、前述の長尾直茂⁷²によれば、義堂周信と同じく夢窓疎石に師事した空谷明応がその語録に、関羽が顔良を斬ったことに言及していたことである。

⁷⁰ （明）积元賢輯、『繼燈録』、商務印書出版社、1923-1925

『繼燈録』は六巻で明の永覚元賢著。「曹洞・臨濟二宗に主眼を置き、曹洞宗は青原下十六世以後四一人、臨濟宗は南岳下十八世以後二一六人、その他七人、計二六四人の伝録」。（参照：『禅学大辞典』上巻、東京：大修館書店、1978、p. 262）

⁷¹ 東福寺は臨濟宗東福寺派の大本山である。（参照：『日本大百科全書』16、東京：小学館、1984-1994、p. 775）

⁷² 注 15 参照

義堂周信と同じく夢窓疎石に師事する空谷明応は語録に關羽が顔良を斬ったことに言及していたと述べている。けれども、義堂周信が關羽に言及した詩文は発見されていない。これも、やはり關羽が中世禪林において、あまり注目されていなかったことを示している。

このように、義堂周信は漢籍を涉猟し、一般には知られていない「雲居安樂」も詩文に使った。しかし、彼が詩文で例に挙げた伽藍神は關羽ではなく、雲居安樂であった。言い換えれば、義堂周信は伽藍神に言及した時、關羽より一般に知られていない「雲居安樂」を思い出した。つまり、伽藍神としての關羽は中世禪林でほとんど受容されていなかったと考えられる。

そして、同じく詩文で伽藍神に言及したのは岐陽方秀である。岐陽方秀（1361-1424）は讃岐の人であり、幼い頃から祖父に儒学を学び、後に靈源性浚の門人となり、鎌倉、周防の諸寺を巡り、南部仏教にも学んだ。そして、東福寺、天龍寺、南禅寺などの住職を務め、詩文学芸に名が高かった⁷³。では、岐陽方秀の詩文に言及した伽藍神を見てみよう。

山左腋有廟。祀菅丞相。名曰菅公廟。爲伽藍神。⁷⁴（拙訳：山の左側に廟がある。菅丞相を祭っている。菅公廟という。（菅丞相を）伽藍神とする。）

岐陽方秀が文中に言及した廟は不明だが、菅丞相を伽藍神とすることは確認できる。菅丞相、すなわち菅原道真是日本の平安時代の政治家、文人、学者として名が高い。従二位に叙してまもなく、政権と学派の争いのなかで讒言によって左遷され、悲劇の一生を終えた。日本の伝説では、菅原道真是死後怨霊となり、後に神格化されて天神として信仰された⁷⁵。

⁷³ 『日本大百科全書』6、東京：小学館、1984-1994

⁷⁴ 注 40 書第三卷、p.1023

⁷⁵ 『日本大百科全書』12、東京：小学館、1984-1994

ここで注意しておきたいのは、上述の菅原道真の怨霊から天神への神格化は関羽にかなり似ていることである。

林玲、黄景春⁷⁶の論述によれば、関羽が荊州で遭難した後、荊州ではちょうど疫病が流行しているため、地元の住民は疫病への恐怖から、関羽の戦死を疫病と結びつけ、疫病は関羽が悪霊に化けて祟った結果だと考えていた。住民が最初に関羽を祭ったのは、関羽の怨霊が地元を害しないように祈るためだったのかもしれない。

そして、凍国棟⁷⁷は論文で関羽信仰の形成について論じている。関羽は次第に城隍神に似た地元の守り神に変化し、地元の住民は関羽を城隍神に似た地元の守り神とするようになったと述べた。すなわち、関羽は当地の守り神であり、この土地の盛衰を守っているということである。仏教が地元で信者を拡大するために、関羽を仏教と結びつけ、仏教の護法神としている可能性も凍国棟が論じている。

以上のことから、隋の時代に関羽はすでに地方の守護神として信仰されており、このような地元を守る城隍神のような関羽像は、次第に外来宗教である仏教に導入された。そして、仏教の護法神としての関羽像が形成され、唐の史料の中で正式に仏教の護法神となった。一方、関羽の神格化に極めて似ている菅原道真も、関羽と同様に怨霊から守護神へと転換した。

では、岐陽方秀の詩文における廟は、なぜ菅原道真を伽藍神としたのか。菅原道真の神格化が伽藍神である関羽に似ていることを知っていたから、菅原道真を伽藍神としたのであろうか。管見の限りでは、これ以外、伽藍神としての菅原道真の記録は中世禅僧の語録、詩文において発見されていない。すなわち、当時菅原道真は伽藍神として一般的に考えられていなかったと推測される。菅原道真が伽藍神になったのが偶然だったのか、それとも、関羽と関連があったのかは確認できない。ただし、中世禅林において関羽と似た経歴の人物を伽藍神としたことがあることを確

⁷⁶ 林玲・黄景春、「从関羽到関索：関三郎信仰的生成与转变」、『广西民族大学学报（哲学社会科学版）』第44卷第2期、2022、pp. 94-100+105

⁷⁷ 凍国棟、「略論唐宋間関羽信仰的初步形成及其特点—以董徒所撰《荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記》為例」、『唐史論叢』、2008、pp. 258-271

認できる。

以上のように、『五山文学全集』における伽藍神としての関羽像の受容を考察した。中世の禅林で関羽は伽藍神として受容されておらず、むしろ他の人物が伽藍神として受容されていることがわかった。また、関羽と似た経歴を持つ人物を伽藍神とする現象があるものの、関羽と関連があるのかはまだ明らかになっていない。

六、おわりに

関羽は中国で最も広く知られている神であり、関羽像の海外受容に関する研究は学界の関心を集めている。日本の関羽像受容史の不可欠な一環として、近世以前の関羽像受容は非常に重要である。しかし、既存の関連研究は非常に限られており、それだけでは近世以前の関羽像を解明することはできない。本稿は近世以前の関羽像の受容を明らかにするために、中世の知識人層である禅僧に目を向けた。そして五山禅僧の漢文学作品を編集した『五山文学全集』を中心に、中世禅林における関羽像の受容を分析し、以下のことを明らかにした。

第一、今までの研究では「百万軍中取顔良」しか取りあげてこなかったが、新たに『五山文学全集』の中に関羽という名前と「関羽威震華夏」という故事を見出すことができた。

第二、中世禅林の詩文における関羽像と中国唐代の碑文における関羽像が似ていることを発見できた。

第三、その描かれ方には、勇武な武将としてのものではあるが、忠義についてはほとんど見られないという特徴があった。

なお、伽藍神としての関羽像は見出すことはできなかった。関羽は中世禅林において伽藍神として受容されておらず、関羽と似た経歴を持つ人物が伽藍神とされていたことを発見した。

これらの分析から明らかになったのは、中世日本の知識人層に受容されていた関

羽像が、主に中国の史書『三国志』に基づいているという点である。ただし、『三国志』における関羽像は、中国の伝統的な英雄像に基づく勇武忠義の人物像が強調されているが、日本においては、その忠義よりも、むしろ戦場での勇武や功績をもつ武将としての側面が強調されていた。また、関羽が伽藍神として中世日本で広く知られていなかったことから、その宗教的な神格化の側面は日本の宗教体系に取り込まれることがなく、むしろその現実的な価値を持つ英雄的な側面が、当時の日本民衆の価値観に適応していたと考えられる。

第二章 黄檗宗が伝えた関羽像の受容について —彫刻を中心に—

一、はじめに

関羽の人物像と関帝信仰は明末清初に渡日した華商、僧侶および明代の遺臣によって日本に伝えられたとされている。ここでいう僧侶とは、一般に黄檗僧を指す。周知の通り、日本の黄檗宗の創始者は隠元隆琦である。隠元が渡日するまで、長崎の三大唐寺は、航海安全の祈願や華僑の祖先の供養を主な任務としていた¹。しかし、「渡来者の数が増えるにつれ、彼らの抱える問題は複雑多様となり」、「さらに徳が高く、かつ日本にも影響力をもつ人物が求められることと」²なった。そこで、重なる招請に応じた隠元は、1654年に弟子たちと各種の職人たちを連れ、日本の長崎に到着した。それに伴い、明末清初の諸文化も日本にもたらされた。黄檗宗は江戸日本の社会に広まっていくとともに、もたらされた中国文化も当時の日本に幅広く影響を与えることになる³。

中でも関羽は、黄檗僧が信仰する仏門を守る伽藍神として、その彫刻像や肖像画などが伝えられてきた。先行研究において、近世以前日本の知識人層に受容された関羽像は非常に少ないとされる。長尾直茂⁴と田中尚子⁵が中世禅林における関羽像について研究し、著者も第一章で『五山文学全集』を対象にそこにおける関羽像の受容について検討している⁶。総じて言えば、規庵祖円と空谷明応の語録、そして

¹ 錦織亮介、『黄檗禅林の絵画』、東京：中央公論美術出版、2006

² 注1書 pp. 289-290

³ 注1と同じ

⁴ 長尾直茂、「中世禅林における関羽故事の受容——「百万軍中取顔良」故事と関羽所用の大刀をめぐる一考察」、『漢文学解釈と研究』第五輯、2002、pp. 29-64

⁵ 田中尚子、「関羽顕聖譚の受容——『碧山日録』を端緒として」、「国語と国文学/東京大学国語国文学会通号 982、2005、pp. 40-52

⁶ 王紫玉、「中世禅林における関羽像の受容の考察——『五山文学全集』を中心に—」、

『五山文学全集』には、勇武な武将としての関羽像が描かれ、『碧山日録』には、仏教の伽藍神としての関羽像が言及された。ただし、勇武な武将としての受容がほとんどであり、伽藍神としては『碧山日録』にのみ登場しており、他では言及されていない。

では、このような関羽像は、江戸初期に黄檗僧が渡日した後、いかに変容したのであろうか。すでに陳莉莉は江戸初期の関帝信仰を考察し、当時関帝信仰が華僑を中心とした長崎における唐寺に限られ、一般の日本商人や民衆には知られていなかったことを明らかにしている⁷。確かに、中国から来た見慣れない神を信仰するのは簡単なことではなく、神としての関羽像が受容されるのに長い時間が必要だったと思われる。また、氏は長崎の唐三寺に安置されている関羽の彫刻像を考察し、各唐寺の関羽はいずれも主神⁸ではなく、媽祖や観世音⁹の配神¹⁰として祀られ、周倉と関平¹¹が付き添っていると指摘している¹²。しかし、氏はこれらの関羽の彫刻像の外形的特徴、またその受容を具体的に分析していない。長崎が黄檗宗の僧侶が日本で最初に上陸した場所であることを考慮に入れると、黄檗宗の仏師がここに残した関帝像についてさらに考察する必要がある。

また、長尾直茂は江戸時代の絵画における関羽像の淵源とその確立について考察している¹³。氏は黄檗僧の伝えた関羽像、唐絵の伝えた関羽像、版画の伝えた関羽

『東アジア研究』第22号、2024、pp. 69-85

⁷ 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジア文化研究科院生論集：journal of the Graduate School of East Asian Cultures』第10号、2020、pp. 209-225

⁸ 主神とは、常設されている主な祭祀対象である。

⁹ 媽祖は伝説の海上運航を司る女神であり、中国沿海各地の漁民や航海者から海上の守護神として崇められている。観世音は仏教の菩薩の一尊であり、仏教では観世音を大慈大悲の菩薩と考えている。

¹⁰ 配神とは、主神以外の祭祀対象である。

¹¹ 周倉は三国物語に登場する架空の人物で、関羽に付き従いその部将となり、関羽の死後に殉死することとなった。関平は関羽の息子で、正史『三国志』によれば、関羽と共に殺されたということである。関羽が神として崇められた後、周倉と関平は常に従神として関羽のそばに登場する。

¹² 注7と同じ

¹³ 長尾直茂、「江戸時代の絵画における関羽像の確立」、『漢文学解釈と研究』第二輯、1999、pp. 101-136

像、朝鮮における関羽像の四つの項から、日本における関羽像の淵源を検討している。それらの中、黄檗僧の伝えた関羽像として、黄檗宗の職人たちが日本で製作した絵画作品を二つ紹介した。そして、日本の関羽像の淵源を黄檗僧によって齎された「関羽像」や舶載品として齎された明清の肉筆の関羽像と、「繡像」や年画などの版画の関羽像に大別したうえで、日本における関羽像は概ね中国のそれに倣うものであり、日本的な意匠を持って描かれた作品は少なく、さらに小説『三国志演義』の影響下にあることを意図的に示す作品が多いと指摘している。しかし、氏は絵画における関羽像についてのみ検討し、黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻像における関羽像とその受容については分析していない。

さらに、施錡は芸術史の角度から日本に伝えられた関羽絵画と関羽彫刻を考察している¹⁴。氏は17世紀に中国から伝来した関羽像がある程度日本人の絵師にコピーされたと述べているが、その変容などさらなる検討はしていない。

このように、黄檗宗が伝えた関羽像についての研究はあるが、黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻像とその受容についての研究は不十分と言える。そこで、本稿は黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻と、それ以後日本人仏師が製作した彫刻における関羽像を研究対象とする。黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻における関羽像と、その後日本人仏師が製作した彫刻における関羽像とを比較することによって、黄檗宗に伝えられた彫刻像における関羽像の受容を明らかにしたい。

二、范道生による関羽の彫刻像

江戸前期に来日した仏師范道生（1637-1670）は、中国の福建省出身であり、渡日後に長崎の福濟寺、興福寺で造仏し、さらに京都の黄檗山萬福寺に移動して造像し、黄檗宗の仏師における代表的な人物とされている¹⁵。村松哲文は、范道生によ

¹⁴ 施錡、「17世紀関帝図像東伝日本研究」、『芸術探索』、2022、pp. 6-21

¹⁵ 『范道生：明国からやって来た奇才仏師：没後350年記念：九州国立博物館文化交流

る造仏活動は従来の日本にはない、数々の仏像様式を表現したので、松雲元慶のような范道生の仏像に傾倒した日本人仏師もいると述べている¹⁶。したがって、范道生の造像は当時の日本人仏師にある程度受け継がれ、日本人仏師の創作に影響を与えたことは想像に難くない。そこで、黄檗僧が伝えた関羽の彫刻像の代表として、范道生の作例を取り上げたい。

(一) 長崎の興福寺における関帝倚像の特徴と淵源

まず、長崎の興福寺における関帝倚像を取り上げる。

この関帝倚像は木造漆箔造りであり、范道生が 1663 年に製作したとされている。本像（像高 165 センチ）は興福寺の媽祖堂の左方仏壇上に安置され、左に関平立像、右に周倉立像を従えている。そして、「幘頭冠をかぶり、龍袍を着け、袖内で組んだ両手を右腰に引き寄せ、左足を前に投げ出して圈椅に腰掛ける。額や頬が隆起し、目は切れ長で、口髭、顎鬚、頬髯を長く伸ばすなど関帝の容貌の特徴を備えている」とされている¹⁷。

では、いわゆる「関帝の容貌の特徴」はどんな特徴であろうか。長尾直茂によれば、明末清初によく見られた関羽像は、巾幘を被って戦袍を纏うという服装であり、悠然と五すじの美髯を持し、反対の手で帯を掴んでいる姿態であり、そして切れ長の「丹鳳の眼」という容貌である¹⁸という。

上述したことと対照すると、長崎の興福寺における関帝倚像に確かに明末清初の関羽像の典型的な特徴がある。

まず、口髭、顎鬚、頬髯を長く伸ばしている。右の頬髯が現在欠失している¹⁹が、

展：特集展示/九州国立博物館編集]、[太宰府]：九州国立博物館、2021

¹⁶ 村松哲文、「隠元禪師来日以降の造仏活動」、『国際禅研究』巻 9、2022、pp. 361-377

¹⁷ 注 15 書 p. 12

¹⁸ 注 13 と同じ

¹⁹ 注 17 と同じ

もともと口髭、顎鬚、頬髯など五筋の美髯があったと推測できる。関羽の美髯については、正史『三国志』と小説『三国志演義』においても描写されている。正史『三国志』の関羽伝においては、諸葛亮が関羽を称賛するとき、「犹未及髯之絶倫逸群也²⁰（日本語訳：まだ髯（関羽）の絶倫逸群であることには及ばない²¹）」と書く。諸葛亮は関羽を髯と呼ぶのは、「羽美鬚髯²²（日本語訳：関羽は美しい鬚髯がある²³）」だからである。また、小説『三国志演義』においても、「身長九尺三寸、髯長一尺八寸」²⁴という文があり、関羽の髯の長さについて述べている。

次に、その目である。関羽の目は、小説『三国志演義』において「丹鳳眼、臥蚕眉²⁵（日本語訳：切れ長の目、太く濃い眉²⁶）」と描かれている。正史『三国志』においては描かれていないが、小説『三国志演義』の影響力が強くなるにつれて、「丹鳳眼、臥蚕眉」というイメージは人々の心に浸透し、関羽の典型的特徴になった。興福寺における関帝倚像の目は切れ長で目尻を上げているので、明らかに「丹鳳眼」である。

そして、容貌の特徴ではないが、脇侍として関平と周倉がいることもよく見られる関羽彫刻や絵画における組み合わせである。二階堂善弘によれば、明に刊行された『三教搜神大全』の「義勇武安王」の挿絵ではすでに関羽・関平・周倉という組み合わせになっているということである²⁷。

このように、興福寺における関帝倚像は明末清初の関羽像の特徴がそろっている。

²⁰（晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊、p. 940

²¹ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

²² 注20と同じ

²³ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

²⁴ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 5

²⁵ 注24と同じ

²⁶ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 3

²⁷ 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』第47輯、2014、pp. 71-85

ただし、小説『三国志演義』において、「面如重棗、唇若抹朱²⁸（日本語訳：顔色はくすべた棗の如く、唇は朱をぬったよう²⁹）」「見云長青巾緑袍、坐于船上³⁰（日本語訳：雲長は、青の頭巾に緑の袍という出立で船上に坐り³¹）」という描写もある。「面如重棗」と「青巾緑袍」も関羽像の典型的な特徴であるが、この彫刻像には表れていない。また、龍袍を着けていることも注意すべきである。それは関羽が帝王であることを示し、長尾直茂が述べた戦袍を纏う³²という服装と異なっている。

要するに、長崎の興福寺における関帝倚像は正史『三国志』と小説『三国志演義』に描かれた関羽の外見的特徴を示している同時に、帝王という地位を示している。

（二）関帝倚像に示された民衆意識

上述のように、范道生は関羽の帝王としての地位を示すために、関帝倚像の服装を龍袍と表現した。この点から中国の民衆意識の変化がうかがえる。

前述の先行研究においては、禅僧をはじめとする中世の知識人層に受容された関羽像が、主として三国時代の武将であると述べている。それに対して、同時期の中国における関羽像は、すでに人から神へ、武将から帝王への転換を遂げていた。中国の歴代王朝において、皇帝が特定の神霊や歴史上の人物に対して封号を賜与し、公式な祭祀対象としてその地位を確立する。そして、爵位を授与することで、その地位をさらに昇格させる³³。三国以来壮繆侯であった関羽は護国武神と認められ、北宋末期から南宋初期に到る二十余年の間で、「忠恵・義勇・武安と追封されて侯

²⁸ 注 24 と同じ

²⁹ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第 8-9 卷）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 3

³⁰ 羅貫中、『三国志通俗演義（下）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 635

³¹ 参照：『三国志演義（下）』（中国古典文学全集第 8-9 卷）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 43

³² 注 13 と同じ

³³ 李向平・姚明輝「以圣化神：徳位信仰的秩序与心態度—王権敕封祠神中的双重神圣特征」、『學術月刊』第 53 卷、2021、pp. 99-107

から公・王に進展」し、北宋の 1108 年に「武安王」と封じられ、さらに南宋の 1187 年に「壯繆義勇武安英濟王」へと昇進し、明代の 1614 年に「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊関聖帝君」という帝号までを授与されることとなった³⁴。

関羽像の転換の例として、まず現存する最古の関羽画像を取り上げたい。李福清の考察によれば、1909 年に黒城の古寺で発見された、「義勇武安王□（位と推定されている）」と題されている、金代の山西平陽徐家印の版画である³⁵。製作期間は関羽が宋徽宗に「義勇武安王」と追封された 1123 年以降であると推測される。

この版画にある関羽は、周りを兵士に囲まれ、五筋の長いひげが風になびき、武将の勢いが溢れているとされている³⁶。つまり、「義勇武安王」と呼称されるが、やはり武将として描かれている。この点から、武将は当時関羽の最も重要な属性とされたことがうかがえる。

次に、李福清の論述で 1606 年以降の作品と推定された、紙馬作品「勅封三界護国民王仏関聖帝君」³⁷を取り上げたい。紙馬とは、神を祭る際に焼く、神仏の像を描いた色紙である。すなわち、この「勅封三界護国民王仏関聖帝君」は関羽の神像が描かれた色紙である。

李福清によれば、「義勇武安王□」と比べると、「勅封三界護国民王仏関聖帝君」における関羽像はかなり変化している。関羽は龍袍を着け、頭に冠をかぶり、帝王の姿として描かれている。そして、耳が特に長く、仏像の耳に似ている。また、関羽の頭光と、背景にある如意雲は、その神格を強調している³⁸。これらの変化から、「勅封三界護国民王仏関聖帝君」は武将の勢いを強調する代わりに、荘厳な神格を際立たせていることがわかる。すなわち、当時の関羽についてより重視されていた

³⁴ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（一）」、『史林』第 26 卷第 1 号、1941、pp. 41-51

井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第 26 卷第 2 号、1941、pp. 242-275

³⁵ 李福清(B. L. Riftin)、『関公伝説与三国演義』、漢忠文化事業公司、1997 「義勇武安王□」の図は同書の 46 頁に掲載されている。

³⁶ 注 35 書 p. 95

³⁷ 「勅封三界護国民王仏関聖帝君」は注 35 書の 109 頁に掲載されている。

³⁸ 注 35 書 pp. 107-108

のは、関帝としての神格像だった。

このように、金代の武将として描かれた版画「義勇武安王□」から、1606年以降の作品とされる紙馬作品「勅封三界護国民王仏関聖帝君」まで、関羽画像の変化は民衆の関羽に対する認識の変化を示し、神格化された関羽の社会的地位の上昇も示している。

また興福寺の関帝倚像を見てみよう。「袖内で組んだ両手を右腰に引き寄せ、左足を前に投げ出して圈椅に腰掛ける」³⁹という姿勢からすると、全体的にリラックスした感じがする。そして、関羽は前方を直視するのではなく、目を下に向け、少し閉じている。関帝倚像の高さ165センチを考慮すると、衆生を俯瞰して人を哀れむ神格像である。このような神格像は「勅封三界護国民王仏関聖帝君」にかなり似ており、「義勇武安王□」における武将像とは対照的と言えるであろう。また、「額や頬が隆起し」⁴⁰、柔らかな顔つきをしている。総じて言えば、興福寺の関帝倚像も、武将としての関羽像は強調されておらず、神格化された関帝のイメージが際立っている。

しかし、最初に仏教と関わった記述では、関羽は武将の神霊として登場している。伊藤晋太郎はそれについて論述している⁴¹。現存する関羽の神力を記した最古の史料である、唐代の文人董徒の「荆南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記」によれば、隋の時代に智顛禅師は武将関羽の神霊と出会い、関羽の神力で玉泉寺を建てた。その後、関羽は次第に伽藍神として仏教の神の体系に組み入れられていく。すなわち、帝王の身分とは関係ないということである。

また、関羽の爵位⁴²がいかにかに帝王になったのかについて、伊藤晋太郎は以下のようにも論述している。最初は「壯繆侯」であるが、1108年に宋徽宗に「武安王」と封じられ、明代になると、さらに「三界伏魔大帝神威遠震天尊関聖帝君」に封じ

³⁹ 注15書 p.12

⁴⁰ 注15書 p.12

⁴¹ 伊藤晋太郎、『「関帝文献」の研究』、汲古書院、2018

⁴² 爵位は、中国古代において貴族の身分を示す位である。

られた。このように、「侯」から「王」を経て、遂に「帝」位にまでのぼりつめ、時代が進むにつれてより高い爵位が授けられ、「関帝」と尊称されるようになったという⁴³。つまり、帝王としての関羽像は皇帝の追封⁴⁴から来ているのである。

そもそも関帝というのは皇帝に追贈された封号であり、仏教とは関係がないはずである。そこからすれば、黄檗宗における関羽の彫刻像は勇武の武将と表現されたほうが合理的である。しかし、関羽は黄檗宗の寺院においても帝王と表現されている。それは当時の中国民衆の関帝信仰の混乱と関係があると思われる。確かに、関羽は本来武将の神霊として仏教の神の体系に組み込まれ、仏教の伽藍神となった。しかし、中唐に起源する玉泉寺の伽藍神廟が北宋末期に「顕烈」という廟額が賜与され、官廟的色彩を帯びるようになったが、さらに南宋の 1187 年関羽への「英済王」勅封の告文は顕烈廟に宛てたもので同廟に保管された点から、顕烈廟の官祭廟化が推測される⁴⁵。つまり、関羽は玉泉寺の伽藍神廟で護国武神として官祭されると同時に、仏教における伽藍神としても祭祀され、その結果として儒教と仏教の両面で同時に崇拜される存在となったのである。皇帝による関羽に対する加封⁴⁶で、護国武神としての関羽は民間における地位が高くなり、さらに明代の 1614 年に「三界伏魔大帝神威遠鎮天尊関聖帝君」という帝号を授与され、関帝という呼称が深く浸透していった。注意すべき点は、帝号を授与されたのは、当時道教的財神の私廟として隆昌している月城廟である。このことから、当時の中国民衆が抱いていた関羽信仰が非常に複雑であり、儒教の武神としての関羽、仏教や道教の伽藍神としての関羽、そして道教の財神としての関羽といった、多様な側面を反映していることがうかがえる。黄檗宗における関羽の神像が帝王として表現されたのは、その

⁴³ 注 41 と同じ

⁴⁴ 追封とは、死後に爵位を与えることである。

⁴⁵ 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（一）」、『史林』第 26 卷第 1 号、1941、pp. 41-51

井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第 26 卷第 2 号、1941、pp. 242-275

⁴⁶ 加封とは、既に爵位を持つ人に対して、さらに高い爵位を与えることを指す。

多面的な信仰を反映しているだけでなく、当時の民衆意識が仏教に与えた影響を示しているといえよう。

(三) 京都の萬福寺における華光菩薩像

京都の萬福寺の伽藍堂に安置された華光菩薩像は、范道生が造像したとされている⁴⁷。関羽像ではないが、長い間日本人に関羽像とされてきた。それは無著道忠の『禪林象器箋』における関帝項にも言及されている。原文は以下の通りである。

忠曰。日本黄檗山伽藍堂神、三目。問之則云。關帝也。關帝見智者時。未始言三目。未知唐人何據矣。⁴⁸

『禪林象器箋』は江戸中期の禅宗用語辞典である。原文の意味は、無著道忠が日本の黄檗山萬福寺の伽藍堂で、三眼の神像を見てそれについて尋ねたところ、関帝だと言われたという。それは無著道忠に非常に疑問を感じさせた。なぜなら、関帝が智者大師に出会った時は三眼であるとは記載されておらず、唐人が何を根拠にしているのか分からなかったからである。明らかにここで言及した三眼の神像は、前述した京都の萬福寺の伽藍堂に安置された華光菩薩像である。

現在では華光菩薩像であることが判明しているが、『禪林象器箋』の記載から、当時の日本人は関帝像と認識しており、華光菩薩像であることは全く知らなかった。広く渉獵している無著道忠も、唐人が何を根拠に三眼の関帝像を作ったのか、疑問に思っただけで、それを否定したわけではない。したがって、当時の日本人仏師は華光菩薩像を関羽像として受容した可能性が高い。加えて、京都の萬福寺は日本の

⁴⁷ 浅見龍介、「禅宗の彫刻」、『日本の美術』No. 507、東京：至文堂、2008

⁴⁸ 道忠編、村田無道校、『禪林象器箋』、貝葉書院、明 42. 4、第五類靈像門関帝項、p. 162

黄檗宗の大本山の寺院であり、その影響力は非常に強い。すなわち、この関羽像と誤解された華光菩薩像は、影響範囲も非常に広く、長崎の興福寺における関帝倚像の影響力よりも大きいとさえ言える。そのため、黄檗宗に伝えられた関羽像を論じる際には、それを見落とすことはできない。

この華光菩薩像は、鬚がなく、目が三つあり、そして、顔つきが柔らかく、龍袍を着け、帝王として表現されている⁴⁹。確かに興福寺の関帝倚像とは、龍袍を着けて穏やかな表情をしている共通点がある。華光菩薩は別名華光大帝とも呼ばれ、龍袍を着けることも合理的である。しかし、関帝について詳しくなく、そして、華光菩薩を全く知らない当時の日本人にとっては、関帝像だと認定する理由になるのであろう。また、柔らかな顔つきや穏やかな雰囲気も、興福寺の関帝倚像とかなり似ており、神像の荘重さが表現されている。

しかし、明末清初の関羽像と比べると、明確な違いもある。まず、関羽像の典型的な特徴である美髯が欠けている。次に、三眼がある。この二点だけでは、関羽像と結びつけるのは難しい。にもかかわらず、この華光菩薩像は関羽と誤解され、「現在でも一部にそういった認識が残っている」⁵⁰。

その誤解は中世禅林における関羽像の受容と関係があると思われる。前述の先行研究⁵¹では、黄檗宗が日本に伝来する前、伽藍神としての関羽は当時の禅僧にあまり受容されていないとされている。また、村松哲文によれば、黄檗僧が来日するまで、日本の曹洞宗や臨済宗の寺院には関帝像はなかったという⁵²。つまり、范道生が関帝倚像と華光菩薩像を造像する前には、日本の禅林には神像としての関羽像の受容はほとんどなかった。范道生は新しい関羽のイメージをもたらしたと言える。

さて、興福寺の関帝倚像と萬福寺の華光菩薩像の後、日本人仏師はいかに関羽を

⁴⁹ 石滄金・李彦佚、「海外華人華光大帝信仰探析」、『宗教学研究』2023年第1期、2023、pp. 205-214

⁵⁰ 二階堂善弘、「華光大帝の変容」、『東アジア文化交渉研究』東アジア文化研究科開設記念号、2012、pp. 173-180

⁵¹ 注4、5、6参照

⁵² 注16と同じ

認識して関羽の彫刻像を製作したのであろうか、そして、黄檗宗に伝えられた関羽像はいかに受容されたのであろうか。次節では日本人仏師が造像した関羽像を取り上げて検討したい。

三、日本人仏師による関羽の彫刻像

(一) 京都の萬福寺における華光菩薩像から派生した仏像

黄檗宗の仏像様式が日本人仏師に与えた影響は限られていても、明末清初の仏像様式の一部は日本人仏師に受け継がれた。上述したように、范道生が渡日した後、彼の仏像に魅了された日本人仏師が現れた。松雲元慶（1648-1710）もその一人である。

田辺三郎助によれば、東京世田谷の豪徳寺仏殿に安置されている釈迦・阿弥陀・弥勒の三世仏像、達磨大師像と大権修利菩薩像はいずれも「洛陽仏工祥雲」、すなわち松雲元慶の作例である⁵³。特に注意したいのは、田辺三郎助が、松雲元慶が萬福寺の伽藍神関帝像を念頭に置いて大権修利菩薩像を造像したとも言及していることである。

田辺三郎助が言及した関帝像は、明らかに前述の萬福寺の華光菩薩像である。後に華光菩薩像だと判明したが、当時の日本人の大部分はそれを関帝像だと思っていた。この華光菩薩像は、当時の僧侶や仏師などにとっては関帝像であった。したがって、その影響を受けて製作された大権修利菩薩像からは、当時の日本人仏師の関羽像の受容がうかがえるはずである。

東京世田谷の豪徳寺仏殿に安置された大権修利菩薩像は三眼であり、華光大帝像であるとされている⁵⁴。しかし、無著道忠の『禅林象器箋』の大権修利菩薩項を調

⁵³ 田辺三郎助、「江戸時代の彫刻」、『日本の美術』No. 506、東京：至文堂、2008

⁵⁴ 二階堂善弘、『アジアの民間信仰と文化交渉』、関西大学出版部、2012

べてみると、大権修利菩薩の外形的特徴は完全に違うものである。原文は以下の通りである。

忠曰。右手加額。為遠望勢像。⁵⁵

大権修利菩薩が右手を額の前に置き、遠くを眺めるようにしているという意味である。よく見られる大権修利菩薩像の外形的特徴として、同時期の大権修利菩薩像にも表れている。例えば、神奈川の寿福寺における大権修利像も片手を差し上げている⁵⁶。つまり、華光菩薩の特徴は三眼であることに対して、大権修利菩薩の特徴は右手を額の前に置いて遠望状にしており、完全に異なっている。しかし、松雲元慶は豪徳寺仏殿に安置された大権修利菩薩像を造像する際、従来の同名神像を参考にせず、范道生が造像した、関帝像と間違えられた華光菩薩像を参照した。

それは大権修利菩薩が関羽と同じく、仏教の伽藍神であるからと思われる。大権修利菩薩が伽藍神であることは、無著道忠の『禅林象器箋』の伽藍神項にも記載されている。原文は以下の通りである。

鎌倉建長寺。伽藍神五軀相竝。張大帝、大権修利、掌簿判官、感応使者、招宝七郎。⁵⁷

鎌倉の建長寺では、張大帝、大権修利、掌簿判官、感応使者、招宝七郎という五軀の伽藍神が並んでいるという意味である。建長寺は 1253 年に建てられ、日本で最初の本格的禅宗寺院であるとされる。つまり、中世の頃から、大権修利菩薩はす

⁵⁵ 道忠編、村田無道校、『禅林象器箋』、貝葉書院、明 42. 4、第五類靈像門大権修利菩薩項、p. 146

⁵⁶ 注 54 と同じ

⁵⁷ 道忠編、村田無道校、『禅林象器箋』、貝葉書院、明 42. 4、第五類靈像門伽藍神項、p. 143

でに禅宗では伽藍神として尊ばれていた。

なお、松雲元慶が同時に豪徳寺で達磨大師像を製作したことも注意しておきたい。施錫によれば、17世紀には黄檗宗で関帝を達磨大師像とともに伽藍神としているイメージが形成されていた⁵⁸。例えば、黄檗宗の絵師楊津の「関帝聖君像」と、絵師馬言が描いた「隻履達磨像」は対幅の形で現れ、両絵とも渡日した黄檗僧木庵性瑫（1611-1684）によって賛を題された。おそらく松雲元慶が、大権修利菩薩像と達磨大師像を製作することを告げられたとき、頭の中で思いついたのは、上記のような関帝と達磨大師の伽藍神の組み合わせだったのであろう。したがって、彼は萬福寺における関帝像（実は華光菩薩像）を参照してこの大権修利菩薩像を造像したのである。

関羽像、華光菩薩像、大権修利菩薩像は、それぞれ異なる外形的特徴を持っており、外形が紛らわしいとは考えにくい。何か共通点があるとすれば、みな仏教の伽藍神像ということである。松雲元慶は萬福寺における華光菩薩像を関帝像と誤解して、伽藍神＝関羽というイメージを受け入れ、そこで、同じく伽藍神である大権修利菩薩の神像を作るにあたり、関帝像だと思っていた萬福寺における華光菩薩像を参照した可能性が高い。

そこからすれば、当時の日本人仏師は、伽藍神に対する理解が限られているため、異なる伽藍神を見分けることができなかった。松雲元慶は、当時の黄檗様式の仏像に傾倒し、それを受け継いだ日本人仏師の代表人物だと言える。このように黄檗僧と深い交流を持つ松雲元慶でさえ、関羽、華光菩薩と大権修利菩薩を見分けることができなかったのだから、庶民は言うまでもない。庶民には、字が読めないものが多く、書物から関羽像を受容することもできなかった。そのため、仏師の誤解で間違った関羽像を受け入れてしまうことも想像できる。ただし、黄檗宗の伽藍神としての関羽像は、松雲元慶のような日本人仏師の心に入り込んでいることは確認でき

⁵⁸ 注 14 と同じ

る。そして、次第に庶民層に浸透していったことも想像に難くない。

(二) 清水隆慶による関羽立像

松雲元慶以外に、日本人仏師である清水隆慶をこの節で取り上げたい。

清水隆慶（1659-1732）は、江戸時代前期・中期の仏師である。田辺三郎助によれば、清水隆慶は最初宝山湛海に従ってその造仏を助け、後に世俗の彫刻という分野で知られているということである。そして、田辺三郎助は清水隆慶が 1730 年に完成させた、高さが約 30 センチの関羽立像についても述べている⁵⁹。

特に注目したいのは、関羽立像の「左の手足を前方に向けたポーズ」⁶⁰である。左の手足を前に向け、今にも走りそうな姿勢であり、非常に躍動感がある。管見の限りでは、それ以前に、日本でこのような姿をした関羽彫刻は発見できない。ただし、中世禅宗の寺院における伽藍神像を調べてみると、その姿勢とよく似ている神像があることがわかる。まず、建長寺における、日本の伽藍神像の中で最古の像とされる五軀のうち、「脚を大きく前後に開いて歩行する姿」⁶¹をした立像がある。

『禅林象器箋』の記述から判断すれば、感応使者の神像である可能性が高い。そして、京都の東福寺の伽藍神像のうちも、二軀の「走る姿」⁶²の像がある。それらが感応使者なのか、監齋使者なのかはまだ明らかになっていないが、伽藍神であることは確認できる。この二軀の神像は京都の東福寺に安置されているので、京都出身の仏師である清水隆慶は見ていたであろう。つまり、彼は関羽立像を造像する際に、東福寺の伽藍神像を念頭に置いていた可能性が高い。

清水隆慶が関羽立像を製作する際に伽藍神像の姿勢を参考にしたことから、彼は関羽が伽藍神であると知っていたと推測できる。なぜ中世に日本に伝えられた他の

⁵⁹ 注 53 書 p. 71

⁶⁰ 注 53 書 p. 71

⁶¹ 注 47 書 p. 64

⁶² 注 47 書 p. 66

伽藍神の神像ではなく、走る姿の伽藍神像を参考にしたのかは不明だが、関羽に対する認識は非常に限られていることは確認できる。それは清水隆慶による関羽立像の他の表現にも見られる。

まず、長い髭がない。正史『三国志』においても、小説『三国志演義』や当時中国の庶民文芸においても、関羽の美髯はその象徴的な特徴である。しかし、この関羽立像では表現されていない。次に、武将姿で表現されているが、背後にある武器は、関羽の象徴的な武器である青龍偃月刀ではなく、普通の槍である。

このことより、清水隆慶は関羽が武将であることを知っていたと推測される。上田望によれば、1700年以前に、少なくとも五種類の『三国志演義』の刊本が日本に伝わってきており、早くも江戸前期においてほぼ完訳と言っていい文山の『通俗三国志』が誕生したということである⁶³。つまり、清水隆慶は小説『三国志演義』に触れた可能性が高い。

ところが上田によれば、刊本または写本の『三国志演義』を手に入れて原文で読む読者層は漢学者、僧侶、通事、上流の武士など漢文リテラシーを有する一部の階層に限られていたという。当時の庶民は三国故事に触れることができたが、原文で読むことはほとんどなかった。庶民は一般的に翻訳書『通俗三国志』やダイジェスト本、あるいは他の関連する庶民文芸を通じて、三国故事を受容していたということである⁶⁴。

確かに、日本に伝来した小説『三国志演義』の各版本には挿絵が付載されたものがあり、すでに明末清初によく見られた関羽像が入っている⁶⁵。しかし、『通俗三国志』は文字だけが翻訳されたため、読者は文字を通じて関羽の姿を想像するしかなかった。その後、図版付きのダイジェスト本が登場したものの、かなり早いものである赤本『三国志』は1721年に刊行され、挿図も5、6葉程度であり、他の刊年

⁶³ 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）—翻訳と挿図を中心に—」、『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp. 1-40

⁶⁴ 注 63 と同じ

⁶⁵ 注 13 と同じ

があるダイジェスト本は 1760 年以降のものということである⁶⁶。

以上の研究に従えば、清水隆慶が関羽立像を製作する際、関羽の外見的特徴や象徴的な武器である青龍偃月刀の姿をまだ知らなかったはずである。当時の絵師や仏師は関羽像を自分の理解に基づいて製作したことが多かったと考えられる。

1721 年刊行の『画筌』⁶⁷に描かれた関羽像もそれを裏付ける。長尾直茂によれば、日本初の画学書と位置付けられる『画筌』にある関羽像は、明末清初によく見られた関羽像とはかなり異なり、甲冑に身を固め、一見毘沙門天のようだということがある⁶⁸。毘沙門天は仏教の四天王の一つであり、関羽を仏教の伽藍神として捉えたためだと考えられる。また、甲冑に身を固めていることも、武将としての関羽像が受容されたことを示している。つまり、絵師は伽藍神や武将としての関羽像を受容してはいたが、関羽の外見や武器を描く際には、自分の独自の理解に基づいていた。

『画筌』に描かれた関羽像にしても、清水隆慶が製作した関羽立像にしても、伽藍神と武将としての関羽像が庶民層に浸透して受け入れられつつありはするが、明末清初の関羽像の外見的特徴がまだ一般に広く知られていなかったことを示しているといえよう。

もう一つ注目すべき点は、この関羽立像は関帝の地位を全く示していないことである。上述したが、黄檗僧が渡日する前に、関羽はすでに中国では関帝として仏教に尊ばれており、寺院に安置されている関羽像も、関帝の形で存在するものが多い。また、黄檗宗の仏師が渡日後製作した関羽像もそうだったものが多い。しかし、清水隆慶はこの立像を製作するにあたり、関羽の帝王的地位を表現しようとはしなかった。これは、帝王としての関羽像が彼に受け入れられていないことを示している。

総じて言えば、江戸前期・中期の日本人仏師の関羽像の受容には混乱があったのである。先行研究では、中世において伽藍神としての関羽像の受容はほとんどなか

⁶⁶ 注 63 と同じ

⁶⁷ 林守篤編画、『画筌』、(大坂):伊丹屋新兵衛、1721

⁶⁸ 注 13 と同じ

ったと述べている。しかし、黄檗僧が渡日した後、日本人仏師は伽藍神としての関羽像を受け入れたものの、禅宗の複雑な伽藍神の体系を見分けることができず、関羽と、前述の張大帝、大権修利菩薩、掌簿判官、感応使者、招宝七郎などとの違いを意識できなかった。

なお、これらの日本人仏師は二つのタイプに大別される。一つは松雲元慶を代表とし、黄檗僧と深いゆかりを持つ日本人仏師である。彼らは黄檗僧の関羽像（ここでは萬福寺の華光菩薩像を指す）をそのまま用いて関羽像やその他の伽藍神像を造像した。もう一つは清水隆慶に代表される日本人仏師である。彼らは黄檗様式の影響を受けたのかもしれないが、松雲元慶ほどではない。関羽の彫刻像を製作する際、黄檗宗の仏師に造像された関羽像の影響をほとんど受けず、むしろ自分の関羽に対する理解に基づき、中世禅宗の他の伽藍神像を参照して関羽の彫刻像を製作した。

四、おわりに

本稿は、従来あまり検討されていない江戸初期から中期にかけての関羽の彫刻像に焦点を当て、黄檗宗の仏師が渡日後製作した彫刻における関羽像と、その後日本人仏師が製作した彫刻における関羽像とを比較することによって、黄檗宗に伝えられた関羽像を分析し、その受容のされ方を検討した。

まず、江戸初期渡日した黄檗宗の仏師が造像した関羽像を分析した。長崎の興福寺における関帝倚像は正史『三国志』と小説『三国志演義』に描かれた関羽の外見的特徴を示し、皇帝から帝王に封じられた崇高な地位を表している。それは、帝王としての関羽像を重要視する庶民意識が仏像製作にも及んだことを示している。一方で、京都の萬福寺における、関羽像と誤解された華光菩薩像は、江戸初期の日本人の関羽に対する理解が不足していたこと、また、関羽の伽藍神としてのイメージが当時日本の黄檗宗に浸透していたことを示している。

次に、日本人仏師が製作した関羽の彫刻像を分析することを通して、黄檗宗の仏

師が製作した関羽像の受容を検討した。禅宗の伽藍神体系は複雑で、しかも中世には伽藍神としての関羽像の受容がほとんどなかったため、当時の日本人仏師はそれぞれの伽藍神の違いを見分けることができなかった。黄檗僧と深いゆかりがある日本人仏師は、黄檗宗の仏師が伝えた関羽像をそのまま用いて、関羽の神像や他の伽藍神像を造像した。それに対して、黄檗様式の影響をあまり受けていない日本人仏師は、黄檗宗の仏師が伝えた関羽像をほとんど受容せず、自分の関羽に対する理解に基づき、江戸時代以前の禅宗における他の伽藍神像を参照して関羽像を製作することが多かったといえる。

これらの分析から明らかになるのは、当時の日本の民衆が関羽を仏教の伽藍神として受容していたものの、その受容は単に伝来した関羽像の再現に留まらず、多様な表現がなされていたという点である。当時の民衆による関羽像への理解は、黄檗宗を通じて伝えられた中国由来の宗教的要素だけでなく、日本固有の信仰を反映した日本人仏師による独自の再解釈が混在していたと推察される。

第三章 近世の浄瑠璃における関羽像の受容について —『諸葛孔明鼎軍談』を中心に—

一、はじめに

黄檗宗の伝来に伴い、明末清初の諸文化が日本にもたらされた。その中には、黄檗宗における伽藍神としての関羽像や、関帝としての関羽像が含まれていた。第二章で明らかにしたように、これらの関羽像が受け入れられた範囲は非常に限られており、主に黄檗宗や他の禅宗の僧侶、そして関連する仏師や絵師などにとどまっていた。その後、湖南文山訳の小説『三国志演義』の和訳本『通俗三国志』や、その影響を受けた庶民文芸が、関羽の人物像を庶民層に浸透させた役割を果たした。上田望によれば、小説『三国志演義』が和訳されたとはいえ、文字が読めない庶民にとっては三国故事を直接楽しむことは難しかったと指摘されている¹。庶民と三国故事をつなぐ役割を担ったのは、庶民文芸である。関羽の人物像もまた、三国故事に基づく庶民文芸を通じて広く受容された。

本研究では、近世における小説『三国志演義』の影響を受けた数多くの庶民文芸中でも、特に浄瑠璃に注目する。なぜなら、浄瑠璃は「江戸時代初期から庶民の間で広く流行し」、「江戸後期に至るまで庶民の絶大たる人気を博し」²、そして、「歌舞伎に比して濃厚な物語性を持つ」³とされているからである。さらに、三国故事を「意図的に劇中に活用した脚色」が行われ、近世の庶民層における三国故事の受容の一端を知る手がかりとなる。

¹ 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）—翻訳と挿図を中心に—」、『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』（9）、2006、pp. 1-40

² 井上泰山、「日本人と『三国志演義』：江戸時代を中心として」、『関西大学中国文学会紀要』第29巻、2008、pp. 19-38

³ 鳥居フミ子、「中国的素材の日本演劇化——『三国志演義』と浄瑠璃」、『東京女子大学比較文化研究所紀要/東京女子大学比較文化研究所[編]』通号59、1998、pp. 17-29

先行研究では、近世の浄瑠璃における『三国志演義』の受容に関する研究がいくつか見られる。例えば、鳥居フミ子は、元禄時代に入ると、江戸の土佐浄瑠璃と大坂の近松浄瑠璃に、『三国志演義』を意識した脚色が登場したが、両者の『三国志演義』の撰取態度には対照的な特徴があると述べている⁴。江戸の土佐浄瑠璃は『三国志演義』の当代化の面白さを狙っているのに対し、大坂の近松浄瑠璃は『三国志演義』の世界を趣向として有機的に組み込んだと指摘している。

また、近松の浄瑠璃作品における『三国志演義』の利用例について、朴麗玉は先行研究に基づいて、『本朝三国志』、『信州川中島合戦』と『唐船嘶今国性爺』における用例を取り上げ、近松による『三国志演義』の利用の経緯とその特徴を明らかにしている⁵。

あるいは、梁蘊嫻、楊静、李簡は浄瑠璃『諸葛孔明鼎軍談』における『三国志演義』の受容に焦点を当てている。梁蘊嫻は『三国志演義』の大きなテーマである「義」が『諸葛孔明鼎軍談』においては「忠義」に置き換えられ、浄瑠璃でよく使われる身替わりの趣向も親子の愛情を強調するために採用されていることを指摘している⁶。楊静・李簡は、三国故事を十分に利用すると同時に、女性の登場人物を加え、その犠牲によって浄瑠璃でよく見られる悲劇的な場面を構成したと述べている⁷。

しかし、これらの研究は三国故事全体の受容に焦点を当てており、関羽像そのものの受容に注目したものはほとんど見られない。確かに、先行研究においては、近世の浄瑠璃に関羽のイメージが取り入れられていると指摘される。例えば、鳥居フミ子は、土佐浄瑠璃の『通俗傾城三国志』における山三と伴作が水魚の交わりを結

⁴ 注3と同じ

⁵ 朴麗玉、「近松の浄瑠璃作品と「三国志演義」」、『国語国文/京都大学文学部国語学国文学研究室編』第76巻第3号(通号871)、2007、pp.1-26

⁶ 梁蘊嫻、「『諸葛孔明鼎軍談』における『三国志演義』の受容とその変容——「義」から「忠義」へ」、『比較文学研究=Studies of comparative literature/東大比較文学會編』(通号83)、2004、pp.54-73

⁷ 楊静・李簡、「試論元祖竹田出雲《諸葛孔明鼎軍談》对《三国演義》的接受」、『内蒙古師範大学学報(哲学社会科学版)』第39巻第3期、2010、pp.51-62

ぶことは、『三国志演義』の劉備・関羽・張飛の三人が桃園に兄弟の義を結んだこと
の応用と述べている⁸。また、朴麗玉は、近松が『唐船嘶今国性爺』の主人公一
貴を造形するのに、「赤い顔」や「長い髯」など『三国志演義』における関羽像を
用いたと指摘している。さらに、一貴の身替りである欧陽鉄が奮闘し生け取られる
場面は、『三国志演義』における関羽の最期を踏まえたものであると述べている⁹。

しかしながら、これらの応用は、いずれも他の人物を造形する際に関羽像を用い
たものであり、関羽そのものに対する描写ではない。当時の関羽像の受容をある程
度反映しているとも言えるが、近世の浄瑠璃における関羽像の受容の研究としては、
不十分だと思われる。

そこで、関羽を主要人物として描いた近世の浄瑠璃作品である『諸葛孔明鼎軍談』
に注目したい。梁蘊嫻の論述によれば、土佐浄瑠璃や近松浄瑠璃が『三国志演義』
の「人物や筋を一部分趣向として利用する」のに対して、『諸葛孔明鼎軍談』は
『三国志演義』を「主筋に据えつつ、作り変えている」¹⁰。つまり、脚色されては
いるが、主筋や登場人物は『三国志演義』を参照しており、関羽は主要人物として
登場している。そして、楊静・李簡も、日本の浄瑠璃においては、小説『三国志演
義』のストーリーを全編にわたって貫いているのは『諸葛孔明鼎軍談』だけである
と指摘している¹¹。

このように、『諸葛孔明鼎軍談』は、近世の浄瑠璃における関羽像の受容を考察
するうえで非常に重要な研究対象といえる。『諸葛孔明鼎軍談』においては、どの
ような関羽像が受容されていたのか、またその受容のされ方が当時の民衆の意識を
どのように反映しているのかを明らかにする必要がある。これらの問題を解明する
ことは、近世日本における関羽像の受容に関する研究には不可欠であると考えられ
る。

⁸ 注3と同じ

⁹ 注5と同じ

¹⁰ 注6と同じ

¹¹ 注7と同じ

そこで本稿では、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像を分析することによって、近世の庶民層において関羽像がどのように受容されたのかを明らかにしたい。そして、その受容の様相を通じて、当時の民衆意識を考察することを目指す。

二、『諸葛孔明鼎軍談』の梗概と関羽の登場シーン

『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像を分析する前に、まずこの作品の梗概と関羽が登場したシーンを見ておく。

(一)『諸葛孔明鼎軍談』の梗概

『諸葛孔明鼎軍談』は初代竹田出雲の作品で、1724年に大阪竹本座で初演された。劉備と曹操が、自分が献上した黄巾の賊張角の首の真偽をめぐって争う場面から、魏蜀呉三国が鼎立する場面までの物語を描いた。各幕の梗概は以下のとおりである。

①初段

黄巾の乱の後、劉備と曹操の双方が黄巾の賊將張角の首を皇帝に献上し、首の真偽をめぐって紛争を引き起こす。大常卿蹇碩は曹操に支持し、劉備が功名をむさぼることを叱責する。光禄大夫陳蕃が調停し、劉備と曹操の双方に封賞が与えられる。曹操は都督に封じられ、魏の国と恩賞を受ける。劉備は昇殿を許され、下邳城を与えられる。皇帝は皇后を非常に寵愛しており、蹇碩は、皇后の父陳蕃が娘の威勢を利用するのではないかと心配している。そこで、蹇碩は皇帝に讒言し、劉備と皇后の私通を誣告する。皇帝は讒言を信じ、劉備のふりをして皇后の寝室に忍び込んで、貞女の心を示そうとする皇后に誤殺される。皇后の父陳蕃、皇后は皆死ぬ。蹇碩は機に乗じて玉璽を奪って曹操に託す。曹操が玉璽を受け取り、位を継ぐ。曹操は劉備を臣下にしたいと、劉備と主従関係の誓いの盃を交わそうとする。劉備は臆病者を

装って逃げ出すが、夏侯惇はその計略を見破り、追討しようとする。張飛が飛び込んで来て、蹇碩を殺し、玉璽を奪って劉備に従う。

②第二

関羽と関良は兄弟二人で劉備の夫人甘夫人と幼主を守り、下邳城で曹操の軍隊に囲まれる。弟の関良は城外を出て戦うことを提案するが、関羽は反対する。そして、関羽の旧友である文遠が来て、降伏を勧める。理由は劉備、関羽と張飛の「死するとも同日」という誓、および甘夫人と幼主の安全である。最終的に関羽は、曹操への降伏ではなく、甘夫人と幼主が上客として遇されること、また劉備の行方が判明した時点で必ず従うという条件付きで開城に同意する。その後、関羽は開城し、降伏に反対する弟の関良を涙ながらに殺害する。次の場面は邯鄲城である。城内に住んでいる姉妹、鎧を売る姉の金糸蓮と鎧を売る妹の玉芙蓉は、夫はそれぞれ司馬仲達と諸葛孔明である。その後、仲達は曹操の臣下、孔明は劉備の臣下となる。

③第三

劉備の行方を知った関羽は、直ちに甘夫人と幼主を連れて立ち去る。曹操は約束を守るふりをして関羽に錦の袍を贈り、見送ると見せかけて、実は殺害しようと企んでいる。関羽の進路には東嶺関、沂水関、瑩陽関の三つの関所があるが、曹操は関羽に割符を渡していない。そのため、関羽は甘夫人と幼主を伴い、関所を強行突破することを余儀なくされる。東嶺関では、関羽は関所の大将孔秀を斬り、無事に通過する。その後、かつて劉備に助けられた胡班玲の妻と養女に出会う。父の代わりに劉備への恩返しを果たし、また父が瑩陽関の奉公人としての忠義を全うするため、養女の蘭奢は甘夫人の身代わりとなることを甘受し、自らが殺されることを決意する。そこで、関羽は甘夫人を胡班玲の妻に託し、蘭奢と幼主を連れて、沂水関の孟垣を斬り、瑩陽関に到達する。関羽は錦の袍を割符として通行しようとする。瑩陽関の守将である王植は関羽一行を城内に迎え入れるが、錦の袍の中に関羽を殺せよという曹操の密令を発見する。王植は胡班玲に酒宴の後に甘夫人を殺すよう命じる。胡班玲が手を下そうとした際、甘夫人が養女の蘭奢に扮していることに気

付き、その理由を問いただした後、関羽たちを逃がすことを決意する。すると、王植が現れ、甘夫人を殺そうとする。しかし、王植は甘夫人が自分の捨てた実の娘であることに気付く。王植は心を痛めながらも、娘の意志を尊重し、自らの手で実行するしかない。その時、王植の妻である酔楊妣が現れ、継子の蘭奢を救うため、甘夫人の身代わりとなって自ら命を絶つ。これにより、関羽たちは無事に瑩陽関を突破することができる。

④第四

孔明の妻である玉芙蓉は幼主を連れて劉備に会見するが、劉備は息子を投げつける。それは息子が原因で大将関羽を失いかけたためである。続いて、話題は司馬徽に移る。司馬徽は金糸蓮と玉芙蓉の父であり、彼の文徳は蕭何にも匹敵するものである。そのため、曹操と劉備の双方が彼を招聘しようとする。曹操は使者を派遣し、司馬徽に様々な宝物を贈るが、司馬徽はそれに応じない。金糸蓮が父を訪ね、曹操に仕えるよう説得するが、司馬徽は依然として応じない。その時、孔明に離縁された玉芙蓉も帰ってくる。司馬徽は孔明がこのような行動をとったのは、自分と完全に縁を切るためであり、自分が娘婿に依存することを望まないためだと理解する。そこで、司馬徽は劉備に仕えることを約束する。父の意図を理解した金糸蓮も、夫の司馬仲達と離縁することを決意する。これにより、姉妹の間に争いが生じ、刃を交える事態となる。二人の娘の争いを止めるため、司馬徽は生害しようとする。その時、仲達と曹操、孔明と劉備がやってくる。司馬徽は自分の目を掘って、夫婦を祝福する記念品として、二人の娘にそれぞれ贈る。これにより、紛争を終わらせる。

⑤第五

曹操と玄德は国境の五丈原で対峙する。両軍が渡り合う時、呉の孫堅は甘夫人一行を連れて和解を促しに来て、同意しなければ敵になると言う。すると、孔明は玉璽の入った錦の箱を持って、夏の禹王の鼎の三本足が智仁勇の三徳を代表する物語を語る。それを聞いて、三大将は怒りを静める。最後に、玄德は昭烈皇帝、曹操は武徳皇帝、孫堅は武烈皇帝と称し、天下を三分する。

(二) 関羽の登場シーン

以上のように、関羽は主に第二幕と第三幕に登場することがわかる。初段、第四幕と第五幕にも関羽はたまに登場するが、主要人物ではない。例えば、初段では「左右の翼と頼む関羽は国にあり」¹²と関羽に言及するだけである。そのため、ここでは主に第二幕と第三幕における関羽の登場シーンについて説明する。

第二幕における関羽に関する主なストーリーは、下邳城で甘夫人と幼主を守る関羽が、曹操の軍隊に囲まれ、降伏を勧めに来た文遠に説得されて開城を決めることである。関羽が曹操に降伏したことについては、正史『三国志』の関羽伝に「曹公禽羽以婦、拜為偏將軍」¹³という記述がある。しかし、関羽が文遠に降伏を勧められるプロットは基本的に小説『三国志演義』の「張遼義説関雲長」¹⁴に基づいている。ただし、いくつかの創作がある。まず、小説『三国志演義』では劉備の二人の夫人であるが、『諸葛孔明鼎軍談』では関羽が守るのは甘夫人と幼主である。次に、文遠が降伏を勧めに来るタイミングである。小説では関羽が城を出て交戦して土山に囲まれた後で、『諸葛孔明鼎軍談』では関羽が下邳城に囲まれた後である。また、『諸葛孔明鼎軍談』では関羽の弟である関良という人物が創作された。

そして、第三幕における関羽に関する主なストーリーは、関羽が劉備の行方を知り、甘夫人と幼主を連れて三関を突破し、劉備に身を投じることである。正史『三国志』には、「羽尽封其所賜、拜書告辞、而奔先主于袁軍」¹⁵という記載があり、関羽が劉備に身を投じる様子が描かれているが、関所を突破することは主に小説『三国志演義』の「関雲長千里独行」と「関雲長五関斬将」¹⁶から改編されたものである。ただし、『諸葛孔明鼎軍談』では、小説『三国志演義』における五つの関

¹² 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 764

¹³ (晋) 陳寿撰、(宋) 裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊、p. 940

¹⁴ 羅貫中、『三国志通俗演義(上)』、上海：上海古籍出版社、1980、pp. 239-243

¹⁵ (晋) 陳寿撰、(宋) 裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊、p. 940

¹⁶ 羅貫中、『三国志通俗演義(上)』、上海：上海古籍出版社、1980、pp. 259-269

所が三つの関所に変更され、そして、途中で遭遇する胡班（滎陽関の太守王植の部下）の両親が、胡班玲（滎陽関の太守王植の部下）の妻園氏と養女蘭奢に変更され、さらに王植の妻酔楊妣という人物が創作された。また、小説では、胡班がもともと関羽に敬意を抱いており、さらに父親からの書信を見たことで、関羽を逃がすことを決意する。しかし『諸葛孔明鼎軍談』では、胡班玲が関羽を逃がすのは、養女の蘭奢（王植の実の娘である）が甘夫人の身代わりとなったからである。そして、最後に関羽が脱出できるのは、王植の妻が継子の蘭奢の身代わりとして、甘夫人の身代わりになることを甘受したからである。

このように、『諸葛孔明鼎軍談』に描かれる関羽に関するストーリーは、初代竹田出雲による創作が含まれるものの、基本的に小説『三国志演義』に基づいている。小説『三国志演義』における関羽故事は主に『三国志平話』に由来するとされ、関羽の勇武な武将像を強調するために「桃園結義」や「過五関斬六将」などの創作が加えられたと考えられる¹⁷。上述した「張遼義説関雲長」と「関雲長千里独行」、「関雲長五関斬将」は、小説『三国志演義』において、それぞれ関羽の忠義と勇武を表現している。

では、こうした関羽像は『諸葛孔明鼎軍談』においてどのように受容されたのであろうか。次節では、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像を具体的に分析する。

三、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽の背景と外見的特徴

『諸葛孔明鼎軍談』において関羽に初めて言及されるのは、初段である。劉備が危険に遭遇した際、「左右の翼と頼む関羽は国にあり、張飛は折節に有り合ず」¹⁸と思案すると記載されている。関羽は張飛と一緒に、劉備の左右の翼として位置付けられている。初段においては、関羽はまだ登場していないが、すでに劉備にとつ

¹⁷ 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的演變史論」、博士論文、福建師範大学、2002

¹⁸ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 764

て非常に重要な大将であることが示されている。では、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽の背景と外見はいかに表現されているのであろうか。

まず、第二幕における関羽の紹介を見てみよう。

茲に河東解良の生れ關羽、字は雲長と云者有り、其性髯を愛し、秋風來たれば、袋に包んで楽しむ故、美髯公とも名に高き、天下無双の勇士¹⁹

この記述では、関羽の出身地が河東解良であること、またその字が雲長であることが示されている。さらに、関羽が天下無双の勇士であるとされる。この描写は小説『三国志演義』における記述と一致している。

また、関羽が「美髯公」と呼ばれることも小説『三国志演義』に見られる。原文は以下の通りである。

帝見關公一紗錦袋垂於胸次、帝問之。關公奏曰「臣髯頗長、丞相賜囊貯之。」

帝令当殿披扠、過於其腹。帝曰「真美髯公也！」因此朝廷呼為「美髯公」也。

²⁰（日本語訳：帝は関公が錦の袋を胸に垂らしているのをお目にとめられてご下問あったので、関公は、「臣の髯がすこぶる長いため、貯えおくよう丞相より袋を頂戴致したものにございます」と奏上した。帝がその場で袋をはずすよう仰せられれば、その髯は下腹にとどくほどであったので、「まこと的美髯公じゃの」と仰せられたが、これより人呼んで美髯公と言うようになった。²¹）

なお、関羽が髯を愛し、袋で髯を包むことについては、小説『三国志演義』にも描かれている。原文は以下の通りである。

¹⁹ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 766

²⁰ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 244

²¹ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、pp. 177-178

操問曰「雲長髯有数乎？」公曰「約数百根。每秋月約退三五根。冬月多以皂紗裹之、恐其断也。如接見賓客、則旋解之。」²²（日本語訳：曹操が、「雲長、お許の髯はどれくらいあるかの」「およそ数百本はございましょうか。毎年秋になると三本五本と抜けますので、冬は紗の袋で、切れぬよう包んでおりますが、人に会うときには、はずすのでございます」²³）

正史『三国志』にも「羽美鬚髯²⁴（日本語訳：関羽は美しい鬚髯がある²⁵）」という記述があるものの、関羽が袋で髯を包むことには言及していない。つまり、第二幕における関羽の紹介は、小説『三国志演義』に基づいていると言える。

では、小説『三国志演義』に描かれた関羽のその他の特徴は、『諸葛孔明鼎軍談』に受容されたのであろうか。第三幕には「其身は名に合ふ名馬赤兔馬に跨り、追手掛らば打ち散らさんと、青龍刀の鋒横へ」²⁶、「青龍刀を追取り延べ」²⁷、「關羽青龍刀を携へ、客舎の戸障子垣も壁も踏破り躍出で」²⁸などという記述がある。これらで言及された「赤兔馬」、「青龍刀」は、いずれも小説『三国志演義』における関羽の特徴的な愛馬と武器である。ただし、小説『三国志演義』においては、「丹鳳眼、臥蚕眉（日本語訳：切れ長の目、太く濃い眉²⁹）」、「面如重棗、唇若抹朱（日本語訳：顔色はくすべた棗の如く、唇は朱をぬったよう³⁰）」などという描写もあるが、『諸葛孔明鼎軍談』には見られない。

²² 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 244

²³ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 177

²⁴ （晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊、p. 940

²⁵ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

²⁶ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 777

²⁷ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 788

²⁸ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 796

²⁹ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 3

³⁰ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 3

要するに、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽の背景描写は小説『三国志演義』に完全に基づいているものの、関羽の外見的特徴については、部分的に受け入れていたことになる。

四、『諸葛孔明鼎軍談』の第二幕における関羽像の受容

上述したが、『諸葛孔明鼎軍談』においては、関羽は劉備の左右の翼のように重要な大将、天下無双の勇士として登場している。では、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽は具体的にどんな武将として描かれているのであろうか。本稿では、関羽は主に登場する第二幕と第三幕を分析の対象とし、それらの場面における関羽像を考察する。

まず、第二幕を取り上げたい。

第二幕の冒頭には、「齒は堅うしてさきに損じ、舌は柔かにして長く全し」³¹という表現がある。それは中国の有名なことわざに由来し、似たような表現は小説『水滸伝』にも見られる。硬すぎるものは往々にして損害を受けやすく、柔軟なものは環境によりよく適応し、傷害を避けることができるという意味である。この表現は、困難や危機に直面した際、強硬な態度により衝突を招くのではなく、我慢して柔をもって剛を制す態度をとるべきであることを示している。この表現は第二幕で描かれる関羽像も示唆していると思われる。

第二幕においては、関羽は下邳城で甘夫人と幼主を守るが、曹操の百万の軍隊に包囲される。また、城を守る兵力が弱く、水源も切断される。そのような中、関羽の弟関良が出城して戦うことを申し出る。注目すべきは、正史『三国志』と小説『三国志演義』には関羽の弟に関する記述が一切なく、この人物は新たに創作されているということである³²。

³¹ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 766

³² 注3と同じ

では、初代竹田出雲はなぜ関良という人物を創作したのであろうか。

城を守る兵力が弱い中、関良は城を出て戦うことを提案する。そして、関羽の旧友文遠が降伏を勧めに来た時、文遠を殺そうとする。さらに、文遠に説得された関羽を極力阻止し、最後に関羽に殺される。関良が硬すぎて殺されることは、第二幕の冒頭で描かれた「歯は堅うしてさきに損じ、舌は柔かにして長く全し」という表現における「歯」に対応していると解釈できる。

一方、関羽は「舌」に対応している。

まず、関良が出城して戦おうと提案した際、関羽はその提案が無謀だと判断し、関良の好きな囲碁の戦略を用いて比喻し、城内の兵糧と用水の状況を冷静に分析し、守城して時機を待って包囲を突破することが良策だと伝える。原文は以下の通りである。

関羽笑って、俺忽俺忽、汝平生碁を好めば、其道はよくしりつらん、碁のならにひ勝んと打つな負まじと打べしとの教、小藝なれど軍慮の肝要、切つて出るは勝んと打つ碁、身を全ふし城を守るは、負じと打つ碁に等し、兵糧は澤山、用水とても四五日は足んぬべし、其内には雨も降らん、寄手の隙を窺ひ、一方を打破らんは何の子細、脚ふんぞらし睡眠せよと、ちつとも痺まぬ氣色なり³³

つまり、関羽は困難に直面した際、弟のように強硬な態度をとるのではなく、冷静に時勢を見て我慢して、時機を待って包囲を突破することを選ぶ。

そして、文遠の勧降に対する関羽と関良の反応も「舌」と「歯」の対比に対応しているといえる。関羽は、文遠が降伏を勧めに来たことを知った際には怒っており、死ぬ覚悟を示す。原文は以下の通り。

云はせも果てず大に怒り、ムゝ扱は降參を勧めん爲めな、我此期に逼ると雖ど

³³ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 767

も、死を見ること原に歸るが如し、臆病至極の寄手の軍兵、五萬も十萬も打殺し、城を枕に討死と³⁴

しかし、文遠が挙げた三つの降伏を勧める理由を聞き、関羽はその考えに道理があると納得する。その理由とは、第一に、関羽は劉備と張飛と同日に死ぬと誓っているため、先に命を絶つことは誓いに反するということである。第二に、関羽が死ねば、幼主と甘夫人も確実に命を落とすことになるという現実である。第三に、無謀な勇気を示して徒死することは不義になることである。関羽は「御辺我罪を握って降参を勧める、理の当る所余儀なし」³⁵と言い、文遠の提案を認める。

一方、文遠の勧降を聞いた後、関良は「汝が主の曹操は、匹夫の逆賊、劉玄德は漢の正統、尊きを捨て賤きに隨はんや、緩怠至極の友呼はり、舌切割かん」³⁶と激しく非難する。

このように、関羽と関良の反応は対照的である。関羽は最初怒り、死をも辞さない姿勢を示すものの、最終的には文遠の提案を受け入れるに至る。この変化は、関羽が意見を受け入れ、柔軟に対応できる武将であることを示している。

また注意すべき点は、文遠の勧降を認めた後の関羽の行動である。関羽は開城の条件として、開城が曹操に対する降伏ではないこと、甘夫人と幼主が礼儀正しく遇されること、劉備の行方を知った後、すぐ劉備のところへ行けることを提示し、曹操の同意を得て開城を決断する。甘夫人からこの決断に対して非難された際、関羽は涙を流しながら、「關羽が不忠は御親子長久の爲め」³⁷と述べる。

甘夫人母子を保全するために、関羽は不忠の非難を甘んじて受け入れる。そして、降伏を受け入れることができない関良を、痛みをこらえて自ら殺す。これはまた、第二幕の冒頭で述べた「齒は堅うしてさきに損じ、舌は柔かにして長く全し」とい

³⁴ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、pp. 768-769

³⁵ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 769

³⁶ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 769

³⁷ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 770

う表現に応じている。

総じて、第二幕のストーリーは、小説『三国志演義』の「張遼義説関雲長」に基づいているが、『三国志演義』の「張遼義説関雲長」が主に関羽の忠義を表現しているのに対し、『諸葛孔明鼎軍談』の第二幕では、柔軟に対応できる関羽像が強調されている。このような関羽の人物像を際立たせるために、初代竹田出雲は関良という人物を創作したと考えられる。関良と関羽は、一方は剛であり、一方は柔である対比をなし、「歯は堅くしてきに損じ、舌は柔かにして長く全し」という表現における「歯」と「舌」に対応しているといえる。

五、『諸葛孔明鼎軍談』の第三幕における関羽像の受容

前述のように、第三幕で描かれるのは関羽が劉備の行方を知り、甘夫人と幼主を連れて三関を突破し、劉備に身を投じたことである。このストーリーは小説『三国志演義』の「関雲長千里独行」と「関雲長五関斬将」に基づいており、そこで描かれる関羽は、忠義と勇武の象徴として表現されている。では、このような関羽像は、『諸葛孔明鼎軍談』の第三幕において、どのように受容されたのであろうか。次に、この点について考察していきたい。

(一) 関羽の個人的な魅力

『諸葛孔明鼎軍談』においては、小説『三国志演義』における五つの関所が三つに変更され、関所を突破する過程にも変更がある。関羽一行が突破するのは東嶺関、沂水関、瑩陽関という三つである。

まず、ここで注意しておきたいのは、第三幕で東嶺関を突破した後の脚色である。

東嶺関では、関羽が守将孔秀を撃ち殺し、無事に突破する展開は、小説『三国志演義』のストーリーとほぼ一致している。しかし、その後、夫人を守るために、関

羽が夫人を先行させ、夫人、幼主と離れ離れになる。この展開以降は、小説『三国志演義』とは一致しなくなる。関羽は夫人と幼主を探しているうちに、瑩陽関の守将の部下である胡班玲の妻園氏に出会い、夫人も幼主も園氏の家にいることを知る。その後、園氏と養女の蘭奢は、夫人と幼主が、夫の胡班玲の恩人である劉備の妻と子であることを知る。そのため、養女の蘭奢は甘夫人の身代わりになり、父の代わりに劉備に恩返しをすることを決心する。同時に、甘夫人として父の手に落ちることで、父が瑩陽関の守将の部下としての役割を果たすことも成し遂げる。最後に、蘭奢は瑩陽関守将王植の実の娘であるため、王植の妻酔楊妣は蘭奢の代わりに、甘夫人の身代わりとして自殺する。関羽らは無事に瑩陽関を突破することができる。

劉備が胡班玲に恩を持っていることについての原文は以下の通りである。

朝廷に奏聞せしに、貪欲邪義のつかみ面、大常卿に支へられ、偽者として追回され、生甲斐も無き身の恥辱、已に最期と極めしに、劉玄德公我夫を制し給ひ、卞和が玉も磨手なければ光なし、時を待てとの金言、愚人百千の毀より、智者一人の御褒美を、面目として死を止まり、今日妻子の安穩も、皆玄德の大恩³⁸

一方、小説『三国志演義』では、関羽は東嶺関に行く前に胡華の家に宿泊する。胡華は瑩陽関の太守である王植の部下、胡班の父である。胡華は関羽を敬服しているため、胡班への手紙を書いて関羽に持たせる。この手紙は、関羽が瑩陽関を無事に通過するうえで重要な役割を果たすものとして描かれている。原文は以下の通りである。

老人曰：「莫非斬顔良、文丑的関公否？」公曰：「便是。」老人大喜、便請入荘。関公曰：「車上有夫人。」老人喚妻女出請。甘、糜二夫人下車上草堂、関公叉手立於二夫人之側。老人請公座、公曰：「嫂嫂在上、安敢就坐。」……遂教妻女於

³⁸ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 783

草堂上相待二夫人……公問姓名、老人曰：「吾姓胡、名華、恒帝朝時為議郎、致仕回郷。今有小儿胡班、見在滎陽太守王植下為从事。將軍必由那里經過、就付書与小儿相会。」³⁹（日本語訳：「すると顔良・文醜を討取られた関公でおわしますか」「左様」老人は大いに喜んで、内に請じ入れた。関公が、「車の中にまだ二人のご夫人がおいでなのじゃ」と言うと、老人は妻女を迎えにやらせた。二人の夫人が草堂に来ると、関公は拱手してその傍ら立った。老人が関公に坐るようすすめると、関公が、「嫂上がおられるのに、それはできません」と言ったので…妻女に二人の夫人をもてなさせ…関公が老人の姓名を尋ねると、老人が言った。「わたくしは姓を胡、名を華と申します。恒帝の御時には議郎となったこともありますが、その後職を辞してこうして郷里に引っこんでおります。いま息子の胡班と申すのが、滎陽の太守王植殿の許で従事をいたしておりますが、將軍が必ずあのあたりをお通りになるはずですので、息子に手紙をこつづかっていただけないでしょうか」⁴⁰）

以上から分かるように、小説『三国志演義』では胡華が関羽を助けるのは、関羽が顔良、文丑を斬った勇武を敬服し、天下の義士であることを敬慕するからである。また、小説『三国志演義』における関羽の人格的魅力は、胡華が彼を敬うことにとどまらず、胡班が滎陽関で初めて関羽を見た際の描写にも表れている。原文は以下の通りである。

胡班往観、見云長左手綽髯、凭几於灯下看書。班見了、大惊曰：「真天人也！」

⁴¹（日本語訳：近づいてみれば、雲長が左手で髯をしごきながら、灯りの下で机にもたれて書物を読んでいる。その姿に、胡班思わず、「ああ、聞きしにま

³⁹ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 262

⁴⁰ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 189

⁴¹ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 267

さるお方だ」と嘆声をあげた。⁴²⁾

初めて関羽を見た胡班は、関羽が「天人」だ、つまり、とても魅力的だと驚く。そして、関羽が本を読んでいる描写には、儒学者のイメージも表現されている。さらに、胡班は父の手紙を見て、「險些誤害忠良⁴³⁾（日本語訳：危く忠義の人を殺すところだった⁴⁴⁾）」と感嘆し、関羽を放す。言わば、関羽が滎陽関を突破するのは、完全にその個人的な魅力によるものである。

ところが、これらは『諸葛孔明鼎軍談』には全く表れていない。『諸葛孔明鼎軍談』では、胡班玲の妻と養女が関羽を助けるのは、劉備が胡班玲の恩人だからである。明らかに、『諸葛孔明鼎軍談』では、劉備の声望を意識的に高め、関羽の個人的な魅力を下げている。

(二) 仏教との関わり

さらに、『諸葛孔明鼎軍談』における沂水関でのストーリーの脚色に注意しておきたい。

小説『三国志演義』においては、関羽は沂水関で守将卞喜に出会い、卞喜は関羽を通過させるふりをするが、実際には鎮国寺に兵を潜ませて待ち伏せしている。鎮国寺の普浄長老は関羽と同郷であるため、このことを関羽に知らせる。そのおかげで、関羽は無事に通過できる。この普浄長老は後の章「玉泉山関公顯聖」にも登場している。関羽は死後、怨霊が玉泉山で現れ、普浄長老の点化を得て、普浄長老を師とする。それ以来、関羽は度々靈驗を示す。村民はその恩徳に感じ、山頂で廟を建てて祭る。そして、『伝燈録』の記述を引用し、関羽が仏寺の伽藍神となったこ

⁴²⁾ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 192

⁴³⁾ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 267

⁴⁴⁾ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 192

とを記述している。

つまり、小説『三国志演義』においては、普浄長老という人物は関羽が仏教の伽藍神になる鍵といえる。普浄長老は鎮国寺で同郷として関羽を助けたことがあるため、関羽の怨霊が玉泉山に現れた時、その教えを受け入れ、普浄と師弟の契りを結び、さらには仏教の伽藍神となるまでになる。

しかし、『諸葛孔明鼎軍談』では、関羽が沂水関を突破する描写は非常に短い。沂水関の太守孟坦は現れてすぐに関羽に斬殺され、伏兵も関羽に一敗される。原文は以下の通りである。

鐵槌を投付けたり、關羽身を避け、鉾の背にて打開らき、何奴ならば推參と、
てうど睨めば睨め返へし、我こそ沂水關の大守孟坦よ、汝妄に東嶺關を打破り、
大將孔秀を切つたるよしの注進、此ぞ汝が墓所と飛んで蒐るを、青龍刀を追取
り延べ、肩より腰かけ眞二つ、船底より數多の伏勢躍出で、躍り出るを取つて
は投げ／＼、沖に抓んでざんぶと投込み、づどんと打込み

このストーリーでは、沂水関の太守は孟坦とあるが、表記されている仮名「もうたん」から見ると、小説『三国志演義』の「関雲長五関斬将」の洛陽関で登場する孟坦のはずである。小説においては、孟坦は洛陽の太守韓福の部下である。関羽が洛陽を通過しようとした時、孟坦は韓福に献策する。自分が関羽と戦うふりをして、関羽を誘って追わせ、そして、韓福が関羽を矢で射殺しようとする策である。しかし、関羽は赤兎馬に乗ってすぐに孟坦に追いつき、孟坦は関羽に斬られる。それに対して、『諸葛孔明鼎軍談』では、孟坦は沂水関の太守となり、関羽に直接殺されると変更されている。

『諸葛孔明鼎軍談』での脚色も関羽の勇武を表現しているが、小説『三国志演義』の沂水関の記述に比べて、太守卞喜が孟坦に変更されるだけでなく、鎮国寺の待ち伏せも削除される。関羽と仏教を結びつけた普浄長老も登場していない。言い換え

れば、関羽と仏教の関連は削除されている。

では、なぜこのように変更されているのであろうか。それは当時の民衆に受容された三国故事と関係があると思われる。上田望によれば、17世紀に、少なくとも五種類の『三国志演義』の刊本が日本に伝わってきており、江戸前期においてほぼ完訳と言っていい文山の『通俗三国志』が誕生したということである。しかし、刊本または写本の『三国志演義』を手に入れて原文で読む読者層は漢学者、僧侶、通事、上流の武士など漢文リテラシーを有する一部の階層に限られていたという。当時の庶民は三国故事に触れることができたが、原文で読むことはほとんどなかった。庶民は一般的に翻訳書『通俗三国志』やダイジェスト本、あるいは他の関連する庶民文芸を通じて、三国故事を受容していたということである⁴⁵。

『通俗三国志』には、「玉泉山関羽顕神」という章もあるが、関羽が仏寺の伽藍神になったことに関する記述は削除されている。つまり、翻訳書『通俗三国志』では、関羽の顕神に関するストーリーは翻訳されているが、関羽が仏寺の伽藍神になったことについては描かれていない。この部分が削除されたのは、伽藍神としての関羽像が当時の民衆にあまり受容されていなかった可能性があると考えられる。また、『通俗三国志』における関羽と仏教の関係が省略された結果として、その後の『諸葛孔明鼎軍談』などの三国故事に関連する庶民文芸においても、関羽と仏教の関わりが見られないと推測される。

注目すべき点は、『諸葛孔明鼎軍談』において、「鐘馗大臣の様なる、關羽も髯の露涙」⁴⁶という表現があり、関羽が鐘馗に例えられていることである。梁蘊嫻によれば、近世の歌舞伎においても関羽が鐘馗と似たような性質の神とみなされているという⁴⁷。これにより、関羽が庶民文芸において、仏教の伽藍神としてではなく、鐘馗のような伏魔神として受容された可能性が高いことが示唆される。

総じて言えば、第三幕では、小説『三国志演義』で描かれた関羽の個人的な魅力

⁴⁵ 注1と同じ

⁴⁶ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 785

⁴⁷ 注6と同じ

が弱まり、また、小説『三国志演義』における関羽と仏教の関わりも削除されている。この変更は、当時の民衆における三国物語の受容のあり方と関係があると思われる。小説『三国志演義』を基に翻訳書『通俗三国志』が成立したが、中国で広く受容されていた、個人的な魅力に満ちた関羽像や仏教に関連する関羽像は、近世日本の庶民層には必ずしも受け入れられなかったと推測される。

六、おわりに

『諸葛孔明鼎軍談』は、主要な筋書きと登場人物が小説『三国志演義』に基づいており、関羽が主要人物として登場する唯一の浄瑠璃作品である。『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像の受容は、近世の庶民文化における関羽像の受容を分析する上で、無視できないものである。しかし、既存の研究では、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像の受容について具体的に分析したものはほとんど見られない。そこで、本稿では『諸葛孔明鼎軍談』に即して、近世の浄瑠璃における関羽像の受容を考察し、以下の点を明らかにした。

まず、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽の背景についての描写は完全に小説『三国志演義』に基づいているが、関羽の外見的特徴については、部分的に受容されている。関羽は主に第二幕と第三幕に登場し、そのストーリーは基本的に小説『三国志演義』に取材されているが、初代竹田出雲による創作が加わっている。

次に、第二幕のストーリーは小説『三国志演義』の「張遼義説関雲長」に基づいているが、関羽の忠義に重点を置く代わりに、関良という人物を創作することによって、「齒」と「舌」のような剛と柔の対比を形成し、関羽が柔軟に対応できる武将であることを示している。この点において、近世日本の民衆の独特な英雄観が反映されているといえる。

また、中国で広く崇拝されている個人的な魅力に満ちた関羽像や、仏教の伽藍神としての関羽像は、当時の日本では民衆に広く受け入れられていなかったため、小

説『三国志演義』で描かれた関羽の個人的な魅力、そして関羽と仏教との関わりに関する描写は、第三幕では削除されている。

浄瑠璃の庶民文芸としての娯楽性を考慮に入れると、三国物語は人気を博していたが、関羽は宗教的な側面よりも、物語のキャラクターとして民衆に認識されていたことが示唆される。つまり、武将としての関羽像が、仏教的な伽藍神としての関羽像よりも、民衆の共感を強く得ていたのである。

総じて、『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像の受容は、近世日本の民衆が外来の宗教要素をそのまま受け入れるのではなく、柔軟に自らの文化背景に取り込む傾向があったことを示しており、近世日本における関羽像の受容史に新たな視点を提供しているといえよう。

第四章 江戸時代の川柳における関羽像の受容について

一、はじめに

小説『三国志演義』の日本語訳本『通俗三国志』の誕生とその流行に伴い、絵本、浄瑠璃、洒落本など、様々な庶民文芸において、三国故事に関連する作品が続々と登場してきた。三国故事における重要な人物として、関羽も庶民文芸に登場し始めた。

例えば、1724年に大坂の竹本座で初演された浄瑠璃の作品『諸葛孔明鼎軍談』においては、小説『三国志演義』の「張遼義説関雲長」、「関雲長千里独行」と「関雲長五関斬将」のストーリーに基づいて、関羽の武将像が表現されている。また、歌舞伎の世界においては、1737年に二代目市川団十郎が出演した江戸河原崎座の『関月仁景清』で、関羽の人物像を荒事に融合させ、それによって登場人物の勇武を描き出している¹。では、このような三国ブームの中で、庶民はいかに関羽像を受容していたのであろうか。

そのことを明らかにするために、本稿では江戸時代に隆盛していた川柳に目を向けた。なぜなら、絵本や浄瑠璃などの庶民文芸においては、庶民は基本的に読者や観客であるのに対して、川柳においては、庶民は読者だけでなく、作者でもあるからである。

川柳は、江戸中期頃から流行し、前句付けから付句のみが独立した十七字の短詩であり、人情・風俗、人生の弱点、世態の欠陥などをうがち、簡潔・滑稽・機知・諷刺・奇警などを特色とするとされている²。仁枝忠によれば、川柳は俳諧に比し

¹ 梁蘊嫻、「歌舞伎の世界における関羽の受容」、『比較文学・文化論集』巻28、2011、pp.1-10

² 新村出編、『広辞苑第六版』、東京：岩波書店、2008、p.1611

て規則や制約がなく、誰しも容易に思うところ欲するところを言い得るために、多くの人たちに愛好されているということである。そして、川柳は江戸時代の町人の生活を吐露し、当時の風俗を研究する上で甚だ重要な資料となっていると述べている³。そのため、川柳における関羽に関する記述は、当時の庶民がいかに関羽の人物像を認識していたかを反映していると思われる。つまり、江戸時代の川柳における関羽に関する記述を考察することによって、当時の庶民に受容された関羽像を垣間見ることができる。

従来の江戸川柳に関する研究では、川柳を当時の庶民生活の記録として用いて、江戸庶民の生活を考察することが多い。例えば、坂本信太郎は川柳から見た江戸の商店を考察している⁴。林道義は江戸時代における囲碁川柳を分類して解説している⁵。古作登は川柳に詠まれた将棋と囲碁について考察している⁶。

一方、川柳における漢文化の摂取に注目する研究者もいる。例えば、仁枝忠は川柳においていかに漢文学が摂取せられたかを考察している⁷。氏は川柳の作家は無名の庶民が多いが、漢詩文の影響が多く見られ、江戸時代には漢学が教養の基礎を形成していたと指摘している。また、若林力は江戸川柳では中国の故事や人物を詠んだ詠史川柳が多くあることに注目し、中国に関する詠史川柳の一部を紹介して解説している⁸。その中では、関羽を対象とした川柳も取り上げられている。しかし、氏は関羽に関する川柳をいくつか取り上げで紹介しただけで、当時の庶民に受容さ

³ 仁枝忠、「川柳の摂取した漢文学(一)―史記・蒙求―」、『津山工業高専紀要』第18号、1980、pp. 152-192

⁴ 坂本信太郎、「川柳から見た江戸の商店―越後屋呉服店を中心として―」、『早稲田商学=The Waseda commercial review』276号、1978、pp. 1-50

⁵ 林道義、「江戸囲碁川柳の研究」、『東京女子大学紀要論集』巻46、1995、pp. 1-36

⁶ 古作登、「江戸時代の文芸・美術における将棋の影響―川柳や浮世絵に描かれた将棋の意味とその役割―」、『大阪商業大学アミューズメント産業研究所紀要』22号、2020、pp. 61-73

古作登、「江戸時代後期から幕末にかけての文芸・美術における囲碁の影響―川柳や狂歌などの文芸作品や浮世絵・伝統芸能における囲碁の役割についての一考察―」、『大阪商業大学アミューズメント産業研究所紀要』23号、2021、pp. 37-49

⁷ 仁枝忠、「川柳の摂取した漢文学(一)―史記・蒙求―」、『津山工業高専紀要』第18号、1980、pp. 152-192

仁枝忠、「川柳の摂取した漢文学(二)」、『津山工業高等専門学校紀要』第19号、1981、pp. 107-174

⁸ 若林力、『江戸川柳で愉しむ中国の故事』、大修館書店、2005

れた関羽像については分析していない。

このように、先行研究では、江戸時代の川柳を通じて庶民の生活や漢文化の摂取などを研究することがあるが、関羽像の受容に関する研究はまだ見られない。しかし、川柳に受容された関羽像に対する研究は、近世の庶民文化における関羽像の受容に関する研究において、不可欠な一環であり、それについての研究が必要である。

そこで、本稿は江戸時代の川柳を研究対象として、そこにおける関羽に関わる句を分析することによって、江戸時代の川柳における関羽像を考察し、当時の庶民に受容された関羽像を探りたい。

二、研究対象とする江戸時代の川柳集

あらかじめ本稿で研究対象とする江戸時代の川柳集について見ておきたい。

川柳は、上述の通り前句付けに由来している。前句付けとは、七・七の前句に五・七・五の付け句を付ける俳諧の一種である。元禄期に入ると、この前句付けは一般庶民の間に大いに流行していたとされている⁹。後に五・七・五の付け句が独立するようになったが、この独立した付け句が雑俳の一つとして確立する契機となったのは、付け句を集めた川柳集『誹風柳多留』である。

『誹風柳多留』は 167 冊あり、初編が 1765 年に刊行された。川柳という文学形式の創始的な作品として、後世の川柳創作に深い影響を与え、江戸時代の庶民文化を考察する上では、重要な資料とされている。初編から第二十四編前半までは初代柄井川柳、以下五世まで代々の撰集であり、「川柳評万句合」の中から前句を省いても意味の通じる句を選び集めたものである¹⁰。

上述の初代柄井川柳（1718-1790）は、江戸中期を代表する前句付けの点者であり、その選評は江戸の人々に大いに迎えられ、他の選者たちを圧倒する名声を得て

⁹ 新村出編、『広辞苑第六版』、東京：岩波書店、2008、p. 2627

¹⁰ 日本大辞典刊行会編、『日本国語大辞典（縮刷版）』第八巻、東京：小学館、1991、p. 844

いた。これにより、彼の撰句を「川柳点」、のちには単に「川柳」と称したということである¹¹。川柳という呼称も彼の名前に由来しているので、言うまでもなく、初代柄井川柳は江戸時代において最も人気のある点者であり、彼の選句は代表的な江戸川柳と言える存在である。そのため、柄井川柳の選句は当時の読者の認識に最も一致しており、広く共感を引き起こしたと考えられる。仮にそうでなければ、彼の選句は最も人気のある選句にはならず、そもそも『誹風柳多留』の刊行も成立しなかったであろう。言い換えれば、柄井川柳の選句集は、江戸時代における庶民の意識を反映しているものと考えられる。

周知の通り、『誹風柳多留』の初編から第二十四編までは高く評価されている。『誹風柳多留』は二十四編まで見ればよい、その以下の編を読む必要はないとまで主張する人さえいる¹²。しかし、『川柳雑俳集』の解説でも述べているように、第三十編、第三十一編、第七十編などには柄井川柳の選句をたくさん追録してあるのみならず、化政代以後の句はすべて駄句狂句ばかりではない¹³。そして、第二十五編以下の編も当時の庶民層で最も人気がある川柳集であったため、そこから当時の庶民意識を読み取ることができると考えられる。したがって、近世日本における関羽像の受容を考察する上では、第二十五編以下の編も、無視できない重要な資料であるといえよう。そこで、本稿では『誹風柳多留』の初編から第二十四編までだけでなく、第二十五編以下の編における関羽に関わる句も研究範囲に入れることとする。

また、本稿では川柳集『誹風柳多留拾遺』も研究対象として取り上げたい。

『誹風柳多留拾遺』は『誹風柳多留』の中に載せ洩らした柄井川柳の選句よりさらに抜録したものである。『川柳雑俳集』によれば、此書は最初『古今前句集』と題して1796年に刊行されたが、後に1801年に『誹風柳多留拾遺』と改題して刊行

¹¹ 新村出編、『広辞苑第六版』、東京：岩波書店、2008、p. 593

¹² 日本名著全集刊行会編、『川柳雑俳集』、東京：日本名著全集刊行会、1927

¹³ 日本名著全集刊行会編、『川柳雑俳集』、東京：日本名著全集刊行会、1927

された¹⁴。『誹風柳多留拾遺』は『誹風柳多留』の拾遺集として、前作には入らなかった川柳作品を多く収録している。前作を補足したため、江戸時代の庶民層における関羽像の受容を考察する上では、より多くの素材を提供している。

そこで、本稿では上述した江戸時代の川柳集『誹風柳多留』と『誹風柳多留拾遺』を中心に、関羽に関わる句を探って分析し、江戸川柳における関羽像の受容について考察したい。

三、関羽の外見的特徴の受容

まず、江戸時代の川柳における関羽の外見的な特徴の受容について検討したい。そのために受容の源流である中国における関羽の外見的な特徴を明らかにする必要がある。

(一) 中国における関羽の外見的特徴

中国における関羽の外見的な特徴は主に正史『三国志』と小説『三国志演義』における描写に由来している。

正史『三国志』の関羽伝においては、関羽の外見についての記述は非常に少なく、ただ「羽美鬚髯¹⁵（日本語訳：関羽は美しい鬚髯がある¹⁶）」と関羽のひげを記述しているだけである。しかし小説『三国志演義』においては、関羽のひげに関する記述がより詳細になり、「髯長一尺八寸」¹⁷と、関羽の髯の長さについて記述されている。なお、関羽が髯を愛し、袋で髯を包むことについては、小説『三国志演義』にも描かれている。原文は以下の通りである。

¹⁴ 日本名著全集刊行会編、『川柳雑俳集』、東京：日本名著全集刊行会、1927

¹⁵ （晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊、p. 940

¹⁶ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 247

¹⁷ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 5

操問曰「雲長髯有数乎？」公曰「約数百根。每秋月約退三五根。冬月多以皂紗裹之、恐其断也。如接見賓客、則旋解之。」¹⁸（日本語訳：曹操が、「雲長、お許の髯はどれくらいあるかの」「およそ数百本はございましょうか。毎年秋になると三本五本と抜けますので、冬は紗の袋で、切れぬよう包んでおりますが、人に会うときには、はずすのでございます」¹⁹）

ひげのほか、小説『三国志演義』においては関羽の身長、顔立ち、服装についても描かれている。身長については、「身長九尺三寸」²⁰と描かれている。そして、顔については、「面如重棗、唇若抹朱、丹鳳眼、臥蚕眉²¹（日本語訳：顔色はくすべた棗の如く、唇は朱をぬったよう、切れ長の目、太くて濃い眉²²）」と描かれている。関羽の服装についても「青巾緑袍²³（日本語訳：青の頭巾に緑の袍²⁴）」と記述されている。また、小説『三国志演義』においては関羽の武器「青龍偃月刀」と乗馬「赤兔馬」について描写されている。例えば、「関羽造八十二斤青龍偃月刀、又名「冷艶鋸」²⁵（日本語訳：関羽は重さ八十二斤、名付けて「冷艶鋸」なる青龍偃月刀を造らせ）²⁶」や「公上赤兔馬、手提青龍刀²⁷（日本語訳：関公は赤兔馬にまたがって手には青龍刀をひっさげ²⁸）」などの描写がある。しかし、これらの記述はいずれも正史『三国志』には見られない。

¹⁸ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 244

¹⁹ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 177

²⁰ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 5

²¹ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 5

²² 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 3

²³ 羅貫中、『三国志通俗演義（下）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 635

²⁴ 参照：『三国志演義（下）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 43

²⁵ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 5

²⁶ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 4

²⁷ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 247

²⁸ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 186

総じて言えば、正史『三国志』の関羽伝においては、関羽の外見に関する記述は極めて少なく、その特徴としてひげのみが簡潔に言及されている。一方で、小説『三国志演義』はより詳細かつ劇的に関羽の外見を描写しており、長いひげ、赤い顔、丹鳳眼、臥蚕眉、青巾緑袍などの特徴が強調されている。また、赤兔馬に騎乗し、手には青龍偃月刀を引っ提げる英雄的な姿として描かれていることも特徴である。

(二) 江戸川柳における関羽の外見的特徴の受容

さて、このような関羽の外見的な特徴は、江戸時代の川柳においてどのように描写されたのであろうか。関羽の外見的な特徴に関する川柳を取り上げたい。

まずは「雲長と宗祇和漢の髭をしみ」²⁹である。

雲長は関羽の字である。この句は、関羽と宗祇は、中国と日本における髭を惜しむ人という意味である。上述したが、小説『三国志演義』においては、関羽がひげを大切にすることが記述されている。一方、先行研究においては、豊かにたくわえられた白い顎髭は宗祇像の特徴である³⁰と述べている。つまり、宗祇もひげを大切にすると考えられる。以上のことから、この川柳の作者は関羽の髭が長いことだけでなく、関羽がひげを大切にしていることさえ知っており、さらに、日本の宗祇と同列に論じていることがわかる。

小説『三国志演義』が日本に伝わってから、三国故事は湖南文山訳の『通俗三国志』及び三国故事に関連する庶民文芸を通じて庶民層に浸透した。1724年に大坂の竹本座で初演された浄瑠璃の作品『諸葛孔明鼎軍談』の第二幕においても、関羽がひげを愛し、袋で髭を包むことについては描かれている。原文は以下の通りである。

²⁹ 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 470

³⁰ 志賀太郎、「ボストン美術館蔵伝宗祇像の像主考：伝来と像容」、『美術史論集』6、2006、pp. 47-64

茲に河東解良の生れ關羽、字は雲長と云者有り、其性髯を愛し、秋風來たれば、袋に包んで楽しむ故、美髯公とも名に高き、天下無双の勇士³¹

この川柳は『誹風柳多留』の第二十六編に収められているが、1796年に刊行された。このことから、日本語訳本『通俗三国志』を通じて、浄瑠璃『諸葛孔明鼎軍談』のような関連する庶民文芸を通じて、小説『三国志演義』に描かれたひげが長く、そしてひげを大切にしている關羽像は、すでに庶民に受容されていたことがわかる。

次は「千切に掛けにくかつた青龍刀」³²である。

この句は『誹風柳多留』の第二十八編に収められ、1799年に刊行された。關羽については明らかに言及していないが、ここで述べている青龍刀は明らかに關羽の武器である青龍偃月刀である。それは前述した關羽を主な登場人物とした浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』によっても証明できる。『諸葛孔明鼎軍談』においても關羽が武器「青龍刀」で戦うことが描かれている。原文は以下の通りである。

其身は名に合ふ名馬赤兎馬に跨り、追手掛らば打ち散らさんと、青龍刀の鋒横へ³³

そこからすれば、關羽の象徴的な武器である青龍刀が当時の日本に浸透し、庶民の受容によって川柳に使われていた。では、青龍刀と同様に關羽の特徴とされる名馬赤兎馬は、江戸時代の川柳に受容されていたのであろうか。ここで1832年刊行された『誹風柳多留』の第百十九編に収められた「赤兎馬の尻に雲長が苦笑い」³⁴

³¹ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 766

³² 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 512

³³ 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898、p. 777

³⁴ 岡田甫校訂『誹風柳多留全集』新装版第九卷、東京：三省堂、1999、p. 149

である。この句はとてもユーモラスで、当時の庶民に関羽の乗馬赤兎馬が受容されていたことも示している。

また、1808年に刊行された『誹風柳多留』の第四十一編に収められた「桃園で関羽一人が呑んだやう」³⁵を取り上げたい。この句は劉備、関羽と張飛の桃園結義に関する川柳で、桃園では関羽だけが酒を飲んだようだという意味である。小説『三国志演義』には、劉・関・張が義兄弟の約を結んだ後、桃園で痛飲したと書かれている。しかし、三人とも痛飲したのに、なぜこの川柳では関羽だけが酒を飲んだようだと書かれているのであろうか。それは関羽の「面如重棗」の赤い顔の特徴を知っていたからであろう。もともと赤い顔の関羽は、酒を飲むと顔がとりわけ赤くなるので、彼だけが飲んでいるように見えるのである。

以上のことからわかるように、江戸時代の川柳には関羽の外見的特徴の受容を見出せる。具体的に言えば、関羽が大切にしている長いひげ、赤い顔、武器青龍刀と乗馬赤兎馬である。明らかに、これらの外見的特徴は小説『三国志演義』に由来している。そして、これらの特徴は、赤い顔を除けば、同時代の浄瑠璃作品である『諸葛孔明鼎軍談』にも見られる。しかし、管見の限り、本稿の研究対象となった川柳集には、丹鳳眼、臥蚕眉、青巾緑袍など、関羽の他の外見的な特徴に言及している川柳は発見できない。

それは、当時の庶民が三国故事を受容する経路と密接に関係している。江戸川柳に描かれた関羽の外見的特徴は、1724年に初演された浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』に描かれた関羽の外形的特徴とほぼ一致している。庶民に受容された関羽像は『諸葛孔明鼎軍談』のような庶民文芸に由来している可能性が高いことを示している。同時期の他の庶民文芸でも同様の状況が見られる。例えば、先行研究によれば、1760年に刊行された黒本『通俗三国志』では、挿絵における関羽の人物像はやや和風であり、容貌と服装にはおおむね明清画の特徴を備わっているが、目と巾幘は

³⁵ 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 721

やや異なると述べている³⁶。このように、小説『三国志演義』に描かれた丹鳳眼、臥蚕眉と青巾緑袍など関羽の外見的特徴は、三国故事に関する庶民文芸にほとんど受け入れられていない。したがって、川柳にも関連する句は見られなかったであろう。

四、武将としての関羽像の受容

正史『三国志』においても、小説『三国志演義』においても、関羽は優れた武将として描かれている。

先行研究によれば、正史『三国志』における関羽像は性格の欠陥もあるが、主として優れた武将として表現されている。そして、彼の勇武と知略、およびに忠義という二つの面で表現されている。勇武と知略を表す代表的な事跡としては、「百万軍中取顔良」、「七軍を水で沈めて天下を震わすこと」などが挙げられる。忠義については、主君劉備への忠実と恩人曹操への義が描かれている。また、裴松之の注釈によって、儒学者としてのイメージを加えたということである³⁷。一方、小説『三国志演義』においては、関羽の勇武な名将像をさらに強調するために、「桃園結義」、「千里独行」、「五関斬将」などの創作が多いとされている。

では、こうした武将像は、江戸時代の川柳でどのように受け入れられたのであろうか。

(一) 勇武で知略がある武将像

まず、江戸川柳における勇武で知略がある武将としての関羽像を見てみよう。

³⁶ 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）—翻訳と挿図を中心に—」、『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp. 1-40

³⁷ 王紫玉、「中世禅林における関羽像の受容の考察—『五山文学全集』を中心に—」、『東アジア研究』第22号、2024、pp. 69-85

関羽の勇武と知略が描かれている川柳として、ここで 1807 年刊行された『誹風柳多留』の第三十六編に収録されている「五關はやぶり五百では門の番」³⁸、1828 年に刊行された『誹風柳多留』の第百五編に収録されている「千里独行猛虎威の寿亭公」³⁹と『誹風柳多留拾遺』の六編に収録されている「關五つ越して關羽はとげをぬき」⁴⁰を取り上げたい。

これらの句はそれぞれ「千里独行」、「五關斬将」という関羽故事に言及している。前述したが、正史『三国志』においては「百万軍中取顔良」、「七軍を水で沈めて天下を震わすこと」などの関羽故事を描いて関羽の勇武を表現しているが、小説『三国志演義』においては「桃園結義」、「千里独行」、「五關斬将」などの創作を加えて勇武な関羽像を際立たせている。つまり、これらの川柳は小説『三国志演義』における関羽故事に由来している。特に注目したいのは、同時代の浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』においても、同じく「千里独行」、「五關斬将」という関羽故事が脚色されていることである。

このことから、「千里独行」、「五關斬将」という関羽故事が、近世の庶民層において関羽の勇武と謀略を表す典型的な故事として広く受容されていたと推測できる。一方、正史『三国志』に描かれた「百万軍中取顔良」、「七軍を水で沈めて天下を震わすこと」などの関羽故事は、管見のかぎり、研究対象とした江戸時代の川柳集では発見されていない。

そして、側面から関羽の勇武と知略を描く川柳もある。例えば、1798 年に刊行された『誹風柳多留』の第二十七編に収録されている「合戦のときは周倉手明きなり」⁴¹とは合戦のとき、関羽があまりにも勇武であるため、従者としての周倉は仕事がなく手があいているという意味である。

ここで注意すべきことは、周倉は歴史上実在した人物ではなく、小説『三国志演

³⁸ 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 637

³⁹ 岡田甫校訂『誹風柳多留全集』新装版第八巻、東京：三省堂、1999、p. 133

⁴⁰ 日本名著全集刊行会編、『川柳雑俳集』、東京：日本名著全集刊行会、1927、p. 814

⁴¹ 日本名著全集刊行会編、『川柳雑俳集』、東京：日本名著全集刊行会、1927、p. 491

義』に登場する架空の人物であることだ。脇役としての周倉は小説に登場する回数は少ない。しかし、関羽の左右に追随し、最後に関羽のために殉死したため、関羽が神として崇拝された後、関羽の従属神となった。先行研究によれば、明朝刊行の『三教搜神大全』の挿絵にはすでに関羽・関平・周倉の組み合わせになっているということである⁴²。つまり、周倉は関羽の部将として広く認知されていると考えられる。上述の川柳における周倉も、関羽の関係者として登場することは明らかである。

このように、小説『三国志演義』における関羽の武将像が当時の庶民層において比較的深く受容されており、関連人物としての周倉まで受容されていた。

(二) 忠義な武将像

次に、江戸川柳における忠義な武将としての関羽像を見てみよう。

関羽の忠義が描かれている江戸川柳はかなり少なく、管見のかぎりでは、研究対象となる川柳集において、ただ 1778 年に刊行された『誹風柳多留』の第十三編に収録されている「金銀を置いて桂馬を關羽とり」が取り上げられる。

この句は関羽が曹操を別れて先主劉備に身を投じたことに由来している。それについては、正史『三国志』においても小説『三国志演義』においても記述されている。正史『三国志』における関連記述は以下の通りである。

及羽殺顔良、曹公知其必去、重加賞賜。羽盡封其所賜、拜書告辭、而奔先主於袁軍。⁴³（日本語訳：関羽が顔良を殺すと、曹公は関羽が必ず去ることを思い、重く恩賞を加えた。関羽は曹公から下賜されたものに封をして、書簡をたてま

⁴² 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』第 47 輯、2014、pp. 71-85

⁴³ (晋) 陳寿撰、(宋) 裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第 4 冊、p. 940

つり、暇を告げて、劉備のいる袁紹の軍にかけつけた。⁴⁴⁾

また、小説『三国志演義』における関連記述は以下の通りである。

公遂将累次所賜金帛、一一封記、懸寿亭侯印於庫中⁴⁵⁾（日本語訳：数度にわたって贈られた金銀をいちいち封じて庫におさめ、漢寿亭侯の印を部屋に残して⁴⁶⁾

これらの記述は、上述の川柳「金銀を置いて桂馬を關羽とり」の「金銀を置いて」に指している。すなわち、關羽が曹操から賜った金銀財宝を封印して立ち去ったことを指している。正史『三国志』によれば、曹操に降伏した關羽は厚遇されたが、旧主劉備の行方が分かり次第、曹操を離れて旧主に身を寄せた。曹操は実力が劉備にはるかに勝り、さらに關羽に賜物を重ねたが、忠義な關羽は動揺せず、すぐに劉備に向かった。一方、小説『三国志演義』においては、關羽が官印を懸けたという細かい描写が加わっており、金銀や官位に動じない關羽の忠義がより鮮明に表現されている。正史『三国志』においても、小説『三国志演義』においても、それは關羽の忠義を表現する典型的な事跡である。

しかし、「桂馬をとり」については、正史『三国志』には関連する記述がない。それに対して、小説『三国志演義』においては、關羽が曹操から賜った美女や金帛には関心を示さなかったが、劉備に早く会えることに役立つ日進千里の赤兔馬を喜んで受け取ったことが描かれている。それによって、關羽の旧主劉備への忠誠が示されている。原文は以下の通りである。

⁴⁴⁾ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、pp. 244-245

⁴⁵⁾ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 257

⁴⁶⁾ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 186

関公拝謝。操怒曰：「吾累賜美女金帛、未嘗下拜；今吾賜馬、喜而再拜、何賤人而貴畜耶？」公曰：「吾知此馬日行千里、今幸得之、若知兄長下落、雖有千里、可一日而見面也。」⁴⁷（日本語訳：関公は繰り返し礼を述べると、曹操は怒って、「これまでたびたび美しい女や金帛などを差上げたが、一度も礼を言ってくれたことがなかったのに、馬を差上げたらこうも喜んで礼を言うとは、どうして人を軽んじて馬を重んじるのか」「それがしこの馬が日に千里を走ることを存じおります。今日幸いにもこれが手に入りし上は、いったん兄者の行方がわかりました時に、たとえ千里の距離があっても、一日にて対面することがかないましよう」⁴⁸）

そして、1724年初演された浄瑠璃の作品『諸葛孔明鼎軍談』においても、関連する描写がある。第三幕において、曹操は関羽の機嫌を取るために、黄金や白銀を贈り、さらに美女を与えようとするが、関羽はこれに全く動じず、劉備の行方を知らず直ちに甘夫人と幼主を連れて立ち去るという筋書きが展開されている。しかし、第三幕では赤兔馬に言及しているが、赤兔馬が曹操から贈られたことについては言及していないことである。

また前述の川柳「金銀を置いて桂馬を關羽とり」を見てみよう。この句で言及している桂馬とは、将棋の駒の名であり、赤兔馬を指すかどうかは確認ではない。しかし、確認できるのは、小説『三国志演義』に由来している金銀を置いて馬をとる関羽故事が江戸時代の川柳に受容されたことである。つまり、忠義の武将としての関羽像はすでに庶民に受容されていた。

（三）儒学者でもある武将像

⁴⁷ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 244

⁴⁸ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、p. 178

では、上述の勇武で知謀があり、そして忠義に厚い武将像の他に、江戸時代の川柳には儒学者としての関羽像が受け入れられたのであろうか。

ここで、1789年に刊行された『誹風柳多留』の第二十三編に収録されている「馬の耳にかぜしうそうに春秋」⁴⁹、1808年に刊行された『誹風柳多留』の第四十一編に収録されている「春秋を周倉よほど聞覚え」⁵⁰、1824年に刊行された『誹風柳多留』の第八十一編に収録されている「春秋を夏冬ともに関羽よみ」⁵¹を取り上げたい。

これらの川柳は、いずれも「春秋」に言及しており、関羽が「春秋」を愛読していたことを描いている。ここにおける「春秋」は孔子の編纂と伝えられる歴史書『春秋』を指している。『春秋』は孔子の思想が隠されているとされるため、儒学の経典とされている。関羽が『春秋』を愛読していることについては、正史『三国志』の関羽伝における裴松之の注釈には、関連記述がある。原文は以下の通りである。

羽好左氏伝、諷誦略皆上口⁵²（日本語訳：関羽は『春秋左氏伝』を好み、暗唱してほぼ口にすることができた⁵³）

ここでいう「左氏伝」は『春秋左氏伝』を指し、孔子の弟子である左丘明が著したと伝えられており、『春秋』の代表的な注釈書である。そして、『春秋左氏伝』には当時の戦争について詳しく記されているため、当時の武将に愛読されていたとされている。裴松之の注釈には、関羽が暗記できるほど『春秋左氏伝』を愛読していたことに言及され、関羽の儒学者としての一面が示されている。

⁴⁹ 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 431

⁵⁰ 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 723

⁵¹ 岡田甫校訂『誹風柳多留全集』新装版第六巻、東京：三省堂、1999、p. 211

⁵² （晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959、第4冊、p. 942

⁵³ 参照：『蜀書』（『全訳三国志』第6冊）、渡辺義浩・仙石知子編、東京：汲古書院、2019、p. 252

注意しておきたいのは、正史『三国志』の裴松之の注釈に言及されているのは『春秋』の注釈書「左氏伝」であることである。しかし、上述の川柳に言及されているのは「春秋」である。ただし、小説『三国志演義』においては、関羽が『春秋』を熟読していたという記述がある。原文は以下である。

操曰：「五関斬将之時、還能記否？古之人、大丈夫処事必以信義為重。將軍深明『春秋』、豈不知庾公之斯追子濯孺子者乎？」⁵⁴（日本語訳：「貴殿が、五箇所の関にて守将を斬られた時の事を、まだ覚えておいででござるか。大丈夫たる者は信義を重んずるもの。『春秋』のご造詣深い貴殿のことゆえ、庾公之斯が子濯孺子を追った時のことをご存じでござろうが」⁵⁵)

上述の原文では、曹操は関羽が『春秋』に通じていることに言及した。これこそ、江戸川柳における関羽が『春秋』を愛読していたことの由来であろう。

また上述の「春秋」に言及した三つの川柳を見てみよう。「馬の耳にかぜしうそに春秋」とは、馬の耳には風の音が聞こえ、周倉の耳には『春秋』が聞こえるという意味である。「春秋を周倉よほど聞覚え」とは、関羽が『春秋』を読みすぎて、身近な従者である周倉も聞いて覚えたという意味である。この二つの句は直接関羽に言及していないが、周倉という人物を用いて側面から関羽の『春秋』への愛好を示している。そして、「春秋を夏冬ともに関羽よみ」は、関羽が春夏秋冬とも手放せないほど『春秋』を愛読していたことを直接的に記述しているものである。

直接的に記述しても間接的に記述しても、これらの川柳は関羽が『春秋』を愛読していたことを描写しており、関羽は勇武で忠義がある武将だけでなく、儒教の経典を熟読している儒学者であることを示している。つまり、儒学者としての関羽像が江戸時代の庶民に受容されていたことを示している。そして、言及されたのが

⁵⁴ 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980、p. 487

⁵⁵ 参照：『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第8-9巻）、羅貫中著、立間祥介訳、東京：平凡社、1958-1959、pp. 349-350

「左氏伝」ではなく「春秋」であることも、周倉という架空の人物が登場していることも、江戸川柳に受容された関羽像が正史『三国志』ではなく小説『三国志演義』に由来していることを説明している。

総じて言えば、江戸時代の川柳においては、勇武で知略にたけている武将像、忠義な武将像、儒学者としてのイメージなど、優れた武将としての関羽像が比較的全面的に受け入れられている。そして、これらの関羽像はほとんど小説『三国志演義』に由来していると推測される。

五、伽藍神としての関羽像の受容

正史『三国志』においては、関羽は主に優れた武将として描かれており、神として崇拝されていたことは記載されていない。『三国志』以降、関羽は各時期の史書や文人の作品、民間文芸に登場し、関羽の人物像も変容していった。小説『三国志演義』においては、すでに関羽が仏教の伽藍神になったという記載がある。では、このような伽藍神としての関羽像は、江戸の川柳に受容されていたのであろうか。

江戸の川柳に受容された伽藍神としての関羽像を分析する前に、まず小説『三国志演義』に描かれている伽藍神としての関羽像を見てみよう。

(一) 伽藍神としての関羽像

小説『三国志演義』の「玉泉山関公顕聖」という章では、関羽は死後、怨霊が玉泉山に現れたが、禪師である普浄の点化を得て、普浄を師としたことが描かれている。つまり、関羽が仏教の弟子となった。そして、関羽がそれ以来常に顕聖するため、村民はその恩徳を感謝し、山頂で寺を建てて祭ることも描かれている。また、『伝灯録』の記述を引用し、関羽が仏寺の伽藍神になったことを描いている。

現存する関羽の神力を記した最古の史料は、唐代の文人董挺の「荊南節度使江陵

尹裴公重修玉泉関廟記」である。それによれば、隋の時代に智顛禅師は武将関羽の神霊と出会い、関羽の神力で玉泉寺を建てたということである。その後、関羽は次第に仏教の護法者として様々な仏教の文献にあらわれるようになった。例えば、宋僧曇照の『智者大師別伝注』と志磐の『仏祖統記』には、智顛禅師が神関羽の神力で寺を建て、関羽に菩薩戒を授けたことが記されている⁵⁶。このように、関羽は次第に伽藍神として仏教に組み入れられていった。

先行研究によれば、黄檗僧の渡日に伴い、仏教の伽藍神としての関羽像は、彫刻像や肖像画とともに日本に伝えられてきた⁵⁷。しかし、その受容の範囲は非常に限られ、ただ黄檗宗や他の禅宗の僧侶及びその関係者に限られているということである。では、小説『三国志演義』の和訳本『通俗三国志』が刊行された後、中に描かれた伽藍神としての関羽像は庶民層に浸透していたのであろうか。

(二) 江戸川柳における伽藍神としての関羽像の受容

ここで 1805 年に刊行された『誹風柳多留』の第三十一編に収録された「むねわりに布袋和尚と關羽すみ」⁵⁸を取り上げたい。

「むねわりに布袋和尚と關羽すみ」とは、布袋和尚と関羽は一棟の家に住むという意味である。ここで言及された布袋和尚は、中国五代の後梁頃の高僧で、常に身の回りのもの一切をつめた布袋を持ち歩いていたことから、布袋和尚と呼ばれている。中国では、布袋和尚が弥勒菩薩の化身だという伝説がある。一方、日本では、室町時代頃から布袋和尚は七福神の一人として信仰の対象となり、特に江戸時代以後、縁起物として盛んに絵画や彫刻に作られたとされている⁵⁹。このことから、布

⁵⁶ 凍国棟、「略論唐宋間関羽信仰的初步形成及其特点—以董徒所撰《荆南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記》為例」、『唐史論叢』、2008、pp. 258-271

⁵⁷ 王紫玉、「黄檗宗が伝えた関羽像の受容について—彫刻を中心に—」、『比較文化研究』第 156 号、2024

⁵⁸ 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913、p. 564

⁵⁹ 鄭麗芸、「「布袋図」における中日詩書画表現の一考察」、『言語文化研究』第 19 卷、1999、pp. 91-102

袋和尚は日本の庶民にもよく知られている中国に由来する仏教の神であると言える。川柳においては、関羽が布袋和尚と同列に論じられている点は、関羽が布袋和尚と同様に、中国から伝来した仏教の神として受容されていたことを示唆する。しかし、この川柳における仏教の神としての関羽が、寺院を守護する伽藍神として捉えられたのか、それとも他の機能を持つ神として捉えられたのかは必ずしも明らかではない。

では、この川柳に登場した関羽は仏教の伽藍神として捉えられていた可能性があるのだろうか。

前述したが、伽藍神としての関羽像は最初、黄檗宗の渡来に伴い日本に伝えられた。1654年に隠元隆琦が弟子たちや各種の職人たちを連れ、日本の長崎に到着した。それに伴い、関羽は黄檗僧が信仰する仏門を守る伽藍神として、その彫刻像や肖像画も日本に伝えられた。そして、黄檗宗の仏師が渡日した後も仏像を製作したが、その中でも范道生が製作した仏像が最も影響力が大きかった。たとえば、長崎の興福寺における関帝倚像、黄檗宗の大本山である京都の萬福寺における関帝像と誤解されてきた華光菩薩像がある。

特に注意しておきたいのは、萬福寺の天王堂には、范道生が1663年に製作した弥勒菩薩（布袋和尚）坐像も置かれており、伽藍堂には関帝像と誤解されてきた華光菩薩像が置かれていることである。この川柳に描かれている布袋和尚と関羽が一棟に住んでいることは、京都の萬福寺を指しているのかどうかは確認できないが、黄檗宗の寺院を指している可能性が高い。つまり、この川柳の作者は関羽を仏教の伽藍神として認識していた可能性が高いと考えられる。

また、点者が選句する時に、必ず読者が納得できるかどうかを考慮に入れると思われる。そのため、この川柳が『誹風柳多留』に選ばれたということは、その内容が読者、すなわち当時の庶民層に受け入れられることを示しているといえよう。

以上のことからわかるように、仏教の伽藍神としての関羽像が、すでに江戸の川柳に受容されていた可能性が示唆される。また、このような関羽像は、江戸時代の

庶民層にも広く受容されていたと推測される。

六、おわりに

江戸の川柳は当時の庶民の生活を記録している貴重な資料であり、近世の庶民文化における関羽像の受容を考察する際に見逃せない資料でもある。しかし、先行研究では江戸の川柳を研究対象とした関羽像受容の考察はまだ見られない。そのため、本稿では江戸時代の代表的な川柳集『誹風柳多留』と『誹風柳多留拾遺』を中心に、1778年に刊行された川柳集から登場した関羽像を分析し、以下のことを明らかにした。

まず、江戸の川柳における関羽の外見的特徴の受容を考察した。江戸時代の川柳において、長いひげ、赤い顔、武器青龍刀と乗馬赤兎馬など関羽の外見的特徴の受容が示されている句を発見した。そして、これらの外見的特徴は小説『三国志演義』に由来していることを明らかにした。ただし、本稿の研究対象となった川柳集には、丹鳳眼、臥蚕眉、青巾緑袍など、関羽の他の外見的な特徴に言及している川柳は発見できない。さらに、同時期の他の庶民文芸でも同様の状況が見られる。

次に、正史『三国志』と小説『三国志演義』における関羽の武将像を手がかりに、江戸の川柳における武将としての関羽像の受容を分析した。江戸時代の川柳では、勇武で謀略のある武将像、忠義の武将像、儒学者としての姿など、優れた武将としての関羽像が比較的全面的に受け入れられてきた。そして、川柳における関羽故事はほとんどが小説『三国志演義』で加えられた創作であることや、周倉という小説『三国志演義』に登場する架空の人物の頻出であることは、これらの関羽像は小説『三国志演義』に由来していることを示している。

また、仏教の伽藍神としての関羽像の受容について考察した。江戸川柳において関羽を神として言及した句は少ないが、関羽と仏教の菩薩である布袋和尚を同列に論じている句を発見した。仏教の伽藍神としての関羽像が江戸時代の庶民に受容さ

れていた可能性が高いことを示している。

総じて言えば、18世紀末には庶民文芸を通じて、小説『三国志演義』に描かれた関羽像が庶民に広く受容されていたことは確かである。小説『三国志演義』は史書『三国志』とは異なり、物語としての側面が強く、登場人物の英雄性が理想化されている。そのため、関羽の忠義や英雄性が強調され、庶民が共感しやすい英雄像として描かれていた。江戸川柳における関羽像が小説『三国志演義』に由来するということは、娯楽性が重視された形で関羽が受容されていたことを示している。川柳は庶民の文学であるので、そこに登場する関羽像が、物語のキャラクターとしての特徴が強調され、歴史的事実よりも庶民の共感や娯楽に適した姿が描かれていたと考えられる。

ただし、絵本の挿絵などで関羽がやや和風化した人物像として描かれていたためか、小説『三国志演義』に描かれた丹鳳眼、臥蚕眉と青巾緑袍といった外見的特徴は、あまり受け入れられていなかった。小説『三国志演義』で描かれた関羽の外見的特徴は、日本の庶民文化において、親しみやすい形へと変容し、日本独自の英雄像に重ねられていた可能性がある。それは、近世の庶民層における関羽像が中国そのままではなく、当時の庶民の生活や価値観に合わせて再解釈されていたことを示している。こうして、関羽は中国の信仰対象や英雄像がそのまま日本に受け入れられたわけではなく、日本の庶民にとってより親しみやすく、現実感のあるキャラクターとして再解釈され、再構築されていたと言えるであろう。

終章

序章で述べたように、従来の先行研究においては、近世日本における関羽像の受容に関する問題点として、知識人層や華僑社会を主な対象とした関羽像や関帝信仰に関する研究が中心であり、庶民層における関羽像の受容については十分に論じられてこなかった点が指摘されている。近世の庶民層における関羽像の受容過程については、まだ解明の余地が残されていると言える。

本研究は、これまでの研究の不足点を補うことを目的として、近世日本における民衆文化に焦点を当て、庶民が関羽像をどのように受容していたかを解明することを目指した。そのため、関羽像が近世の庶民に受容されていったプロセスを踏まえ、近世日本の関羽像が受容された基盤や、従来あまり検討されてこなかった彫刻像、浄瑠璃、江戸の川柳といった民衆文化の中で展開された多様な関羽像に着目し、その受容過程を具体的に分析した。特に、知識人層における関羽像の理解とは異なり、庶民層の視点から捉えられた関羽像は、庶民の生活や価値観に合わせて再解釈されていたことが明らかとなった。

以下に、各章の結論を概説する。

第一章では、近世以前の関羽像の受容を解明するために、中世日本の知識人層である禅僧の文学作品に注目した。五山禅僧の漢文学作品を編集した『五山文学全集』を研究対象に、中世禅林における関羽像の受容について分析を行った。これまでの研究では「百万軍中取顔良」という関羽故事が代表例として取り上げられてきたが、本研究では『五山文学全集』の中に「関羽威震華夏」という新たな関羽故事があることを見出し、関羽に関する多様な記述の存在を確認した。また、中世禅林における関羽像と、中国唐代の碑文に記された関羽像との共通点についても考察し、両者の間に類似した特徴が見られることを発見した。その中で、関羽は勇武な武将として描かれる一方、忠義に関する言及は極めて少ない点が特徴的であることが判明し

た。加えて、仏教の伽藍神としての関羽像については、『五山文学全集』においては見出されなかった。中世禅林においては、関羽は仏教の伽藍神として受容されておらず、代わりに関羽と似た経歴を持つ別の人物が伽藍神として崇拝されていたことが新たに明らかとなった。

これらの分析からうかがえるのは、中世の禅僧たちが、関羽を忠義の象徴や伽藍神としてではなく、むしろ勇武な武将としての側面を強く意識して受容していた点である。中世禅林においては、関羽の忠義に基づく道徳的な側面や、伽藍神としての宗教的な神格化の側面よりも、勇武な武将としての英雄像がより重視されていたと考えられる。このことは、当時の知識人層の意識においても、関羽が道徳的規範の象徴や信仰の対象として捉えられたのではなく、現実的な価値を持つ英雄として受容されていた可能性を示唆する。

第二章では、江戸初期から中期にかけての関羽の彫刻像に焦点を当て、黄檗宗の仏師によって日本に伝えられた関羽像がどのように受容されていたかを明らかにした。江戸初期に日本に渡来した仏師が製作した長崎・興福寺の関帝倚像は正史『三国志』や小説『三国志演義』に描かれた関羽の外見的特徴を備え、関羽の皇帝によって帝王に封じられた崇高な地位を示している。このことから、帝王としての関羽像が庶民に重要視され、その価値観が仏像の制作にも反映されたと考えられる。京都・萬福寺における華光菩薩像については関羽像と誤解されることがあり、江戸初期の日本において、関羽に関する理解が十分ではなかったことが示されている。また、関羽が仏教の伽藍神としての側面が日本の黄檗宗において強く意識されて受容されていたことも明らかになった。

さらに、日本人仏師が製作した関羽の彫刻像を分析することで、黄檗宗の仏師が伝えた関羽像が日本国内でどのように受容されていたかを考察した。近世日本では伽藍神としての関羽像が受容されていたが、禅宗の伽藍神の体系が複雑であるため、当時の日本人仏師が伽藍神の違いを見分けることは困難であったと推測される。黄檗宗と密接な関係を持つ日本人仏師は、黄檗宗の仏師が伝えた関羽像をそのまま用

いて、関羽像や他の伽藍神像を制作していた。一方、黄檗様式の影響をあまり受けていなかった日本人仏師は、独自の関羽像に対する理解に基づき、江戸時代以前の禅宗における他の伽藍神像を参考にして関羽像を制作していたことが明らかになった。

これらの分析からうかがえる民衆意識としては、庶民の間で帝王や仏教の伽藍神としての宗教的な側面を受容しながらも、その受容のあり方は多様であった点が挙げられる。関羽像に対する理解には、黄檗宗を通して伝えられた中国由来の宗教的要素と、日本人仏師による独自の再解釈が混在していた。このことは、庶民が関羽を外国由来の対象としてだけでなく、日本の固有の信仰に合わせて多様な存在として受容していたことを示している。したがって、当時の民衆は、黄檗宗の仏師によって伝えられた関羽像に縛られることなく、柔軟に受容していたことが反映されていたと言える。

第三章では、江戸中期に初演された浄瑠璃『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像の受容について詳細に検討し、当時の庶民文化における関羽像の受容のされ方を明らかにした。本章では、小説『三国志演義』における勇武で忠義の武将としての側面を踏襲しつつも、日本の庶民文化において物語性や娯楽性が重視された結果、独自の解釈や脚色がなされていた点を浮き彫りにした。特に、その外見や性格に関する表現に関しては、部分的に受容と創作が行われていたことが確認された。また、『諸葛孔明鼎軍談』では、柔軟な対応を重視する人間的な要素が強調されており、江戸中期の庶民が持つ独自の英雄観が反映されている。

物語のキャラクターとしての関羽像が際立つ一方、仏教の伽藍神としての側面は、日本の庶民文化において重視されていなかったことが明らかとなった。また、当時の歌舞伎と同様に、鍾馗と似たような存在として描かれていた。すなわち、当時の日本において、関羽は仏教の伽藍神としてよりも、魔を祓う鍾馗と同様の機能を持つ、実用的な信仰対象として認識されていた。その背景には、魔を祓う存在として庶民にとって身近で親しまれた神であったことが影響していると考えられる。

第四章では、江戸時代の川柳における関羽像の受容を分析し、当時の庶民文化においてどのように関羽が捉えられていたかを明らかにした。川柳集『誹風柳多留』および『誹風柳多留拾遺』を中心に調査を行った結果、関羽の外見的特徴や武将像、さらには仏教の伽藍神としての信仰が、庶民の間で多様に受容されていたことが確認された。

長いひげや赤い顔、青龍刀、赤兎馬など、小説『三国志演義』で描かれる関羽の外見的な特徴が広く受け入れられた一方で、丹鳳眼、臥蚕眉、青巾緑袍などの一部の特徴は今回の調査対象である川柳集や同時期の庶民文芸には見られなかった。これは、日本の庶民文化において、関羽がすでにやや和風化されたキャラクターとして登場していたため、その外見的特徴が小説『三国志演義』における描写そのままではなく、庶民にとって親しまれやすい形へと変容していた可能性を示している。また、江戸時代の川柳では、関羽の忠義や勇武に加え、儒学者としての側面も取り上げられ、英雄像が多面的に表現されていたこともわかる。こうした関羽像は、小説『三国志演義』における物語の創作部分が色濃く反映されており、周倉のような架空の人物が頻繁に登場する点からも、小説『三国志演義』の影響が大きかったことが示されている。さらに、江戸時代の川柳で関羽と布袋和尚とを同列に論じる句が確認されたことは、仏教の伽藍神としての関羽像が江戸前期に日本に伝来した後、その影響力が一貫して強かったとは言えないが、やはり日本の庶民層に受容されていた可能性を示唆している。

以上のように、江戸の川柳では、物語のキャラクターとしての娯楽性が強調され、歴史的事実よりも、庶民の娯楽や価値観に適合する形で描かれていたことが明らかである。また、小説『三国志演義』で描かれる外見的な特徴の一部しか受け入れられなかった背景には、庶民の独自の英雄像に合わせて関羽像が変容していたことが考えられる。

以上を通して本稿が明らかにしたのは、近世日本の民衆文化における関羽像の多様な受容と変容のプロセスである。

まず、中世の禅僧たちの文学作品においては、関羽像の受容が史書『三国志』に基づいていることが見られ、その描写は主に勇武な武将としての側面が強調されている。関羽の英雄性は強く受容されている一方で、道徳的や宗教的な側面はほとんど注目されておらず、あまり取り上げられていない点が特徴的である。この時期の関羽像の受容は、知識人層にほぼ限られており、中国の知識人たちと同様に、勇武の象徴として詩文で用いられる傾向が強かった。したがって、関羽が道徳的な規範の象徴や信仰の対象とみなされるといよりは、むしろその実際の功績に裏付けられた英雄としての側面が強調されて受容されていた可能性が考えられる。

一方、江戸時代に入ると、関羽像の受容は知識人層から庶民層へと拡大し、仏師による彫刻像、浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』、さらには江戸川柳といった多様な民衆文化の中で、再解釈されて展開されていった。

黄檗宗が日本に伝えた関羽像の受容を通して、江戸前期から中期にかけての関羽像の特徴を把握した。江戸前期から中期にかけての関羽像は、日本の固有の禅宗的な要素と混ざり合い、仏教の伽藍神としての側面が強く意識されていた一方で、日本人仏師の独自の解釈によって多様な表現が行われていたことが明らかとなった。小説『三国志演義』の日本語訳本である『通俗三国志』は文字のみが翻訳されたため、読者は文字情報に頼って関羽の姿を想像するしかなかった。そのため、明末清初の関羽像の外見的特徴や、象徴的な武器である青龍偃月刀の姿が一般に広く知られていなかった。したがって、江戸前期から中期にかけての日本人仏師が関羽像を受容する際には一定の混乱が生じ、彼らは各自の解釈に基づいて関羽像を製作することが多かったのである。

また、江戸中期の浄瑠璃作品『諸葛孔明鼎軍談』における関羽像を分析することで、江戸中期の関羽像の特徴を考察した。江戸中期においては、関羽像が小説『三国志演義』における勇武で忠義の英雄像を引き継ぎながらも、物語性や娯楽性が強調され、日本の庶民文化に適応した形で描かれていたことが明らかになった。柔軟な対応を重視する人間的な要素や、魔を祓う鍾馗と似たような存在としての側面が

強調されていた点が、当時の庶民の英雄観や信仰と深く結びついていると考えられる。

さらに、江戸後期の庶民に受容された関羽像を、江戸川柳を通して垣間見ることができる。川柳においては、小説『三国志演義』の物語性に由来する関羽像が多く詠まれており、その表現には娯楽性を重視する庶民文化の特性が反映されていると考えられる。加えて、関羽がすでに挿絵などで和風化されたキャラクターとして描かれていたため、小説『三国志演義』に基づく関羽の顔立ちや服装などの外見的特徴が、江戸時代の川柳にはあまり反映されていなかった。この背景には、江戸前期から中期にかけて、明末清初に伝えられた関羽像の外見的特徴が、当時の一般庶民の間で広く知られていなかったことが影響していると考えられる。当時の絵師たちは日本の英雄像や庶民の価値観に合わせて、関羽の外見を再構築していたと考えられる。その後、小説『三国志演義』が日本で普及するにつれて、中国由来の関羽の外見的特徴も絵とかで伝えられてきたが、その顔立ちや服装といった特徴は庶民にとって親しみにくく、必ずしも広く受容されていたわけではなかったと推察される。このことは、江戸時代の庶民が、物語の登場人物としての関羽像を、視覚的にも自分たちにとってわかりやすく、親しみやすい形に適応させていたことを示している。

総じて言えば、近世以前における関羽像の受容は、主に史書『三国志』に基づいており、しかもその範囲はほぼ知識人層に限られていた。ここでは、関羽は勇武な武将としての英雄像が強調され、道徳的や宗教的な側面についての言及はほとんど見られなかった。江戸前期に至ると、黄檗宗の渡来によって庶民に受容されていた関羽像は宗教的な側面を持つようになり、関帝としての信仰や仏教の伽藍神としての受容が日本に広まった。ただし、この時期の関羽像は、日本固有の禅宗的な要素と交わりながらも、外見的特徴については庶民に広く受容されていなかった。むしろ、日本の絵師たちが独自の理解をもとに描いた関羽の外見が、庶民に受け入れられていたと考えられる。江戸中期になると、関羽像は物語性や娯楽性を重視する庶

民文化に適応し、小説『三国志演義』に登場するキャラクターとして受容される傾向が顕著になった。この時期には、庶民の持つ英雄像や信仰に合わせるために、関羽の人間的な側面や魔を祓う機能などが強調されて描かれるようになっていた。江戸後期には、庶民層によって関羽像が物語性や娯楽性の側面から全面的に受容されていたものの、一部の外見的特徴は依然として完全に受け入れられていなかった。

このように、近世の庶民層に受容された関羽像は、中世の史書『三国志』に基づく歴史的な英雄像から、次第に物語性や娯楽性を強調する小説『三国志演義』のキャラクター像へと変容していった。そして、それはただ単に受け入れられたわけではなく、日本の伝統や近世庶民の生活に合わせて再解釈され、より親しみやすく、現実的な価値を持つ存在として認識されていたと言える。

要するに、元々の中国の正史『三国志』や小説『三国志演義』に描かれた関羽像が、江戸時代の日本庶民によって自分たちがわかるように作り替えられて独自の解釈で受容されていたことが、各章を通して明らかになった。ただし、本研究で明らかにされたのは、関羽像が中国と少し異なる形で近世日本に受容されていたことであるが、そのことからさらに当時の庶民のどういうふうな民衆意識の特質を読み取るかということは、今回十分に論述できなかつた。しかし、断片的ではあるが、本研究の結果からいくつかの見通しを示すことは可能である。すなわち、関羽像は物語性や娯楽性を重視する庶民文化に適応して再解釈され、特に日本の伝統や近世庶民の生活に合わせた現実的な価値を持つ英雄像として描かれていた可能性がある。今後の課題としては、こうした関羽像の独自の受容過程から、当時の日本の民衆意識の特質を、より深めて検討していきたいことが挙げられる。

本研究は考察を通じて、こうした関羽像の受容における多様な側面を明らかにすることで、近世における関羽像の受容史に新たな視点を提示した。これは、外来文化が日本の民衆文化の中で多様に受容し、再構築されていく過程を考察する上で重要な意義を持つものである。また、民衆文化における外来の人物像の受容のされ方や、近世日本の民衆意識を考察する一助となった。

今後の研究では、小説『三国志演義』における他の登場人物が近世日本においてどのように受容され、再解釈されたかについてのさらなる解明が必要であり、それによって、近世日本における外来文化の受容とそこにかがえる民衆意識をより広い視野から探究していくことが期待される。

参考文献

序章

- 伊藤晋太郎、『「関帝文献」の研究』、汲古書院、2018
- 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（一）」、『史林』第26巻第1号、1941、pp. 41-51
- 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第26巻第2号、1941、pp. 242-275
- 井上泰山、「日本人と『三国志演義』：江戸時代を中心として」、『関西大学中国文学会紀要』第29巻、2008、pp. 19-38
- 尹恒、「明清絵画中的関羽形象鑑考——兼論明清時期関羽形象的發展衍変」、『中華文化論壇』2013年第2期、2013、pp. 96-103
- 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）—翻訳と挿図を中心に—」、『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp. 1-40
- 王菡薇、「元代关羽図像的發展」、『江蘇社会科学』2018年第1期、2018、pp. 219-228
- 王麗娟、「元明民間叙事文本中関羽的另類形象」、『陝西師範大学学报(哲学社会科学版)』2007年第3期、2007、pp. 62-67
- 王敏・曹巍、「唐宋時期的関羽崇拜与文人筆下的関羽形象」、『齊齊哈爾大学学报(哲学科学版)』2019年第1期、2019、pp. 107-110
- 太田出、『関羽と靈異伝説：清朝期のユーラシア世界と帝国版図』、名古屋：名古屋大学出版会、2019
- 川添裕、「江戸庶民がみる異国/自国の形象」、『国立民族学博物館調査報告』、2012、pp. 123-139
- 施錡、「17世紀関帝図像東伝日本研究」、『芸術探索』、2022、pp. 6-21

- 仙石知子、『毛宗崗批評『三国志演義』の研究』、汲古書院、2018
- (晋) 陳寿撰、(宋) 裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959
- 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジア文化研究科院生論集』第10号、2020、pp.209-225
- 陳莉莉、「京都大興寺関帝像について」、『東アジア文化交渉研究=Journal of East Asian cultural interaction studies』14、2021、pp.435-447
- 凍国棟、「略論唐宋間関羽信仰的初步形成及其特点——以董徒所撰《荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記》為例」、『唐史論叢』、2008、pp.258-271
- 長尾直茂、「江戸時代の漢詩文に見る関羽像——『三国志演義』との関連に於いて」、『日本中國學會報=Bulletin of Sinological Society of Japan』、1999、pp.223-239
- 長尾直茂、「江戸時代の絵画における関羽像の確立」、『漢文学解釋與研究/漢文学研究会編』、1999、pp.101-136
- 中川諭、「江戸時代後半における『三国志演義』の受容—洒落本『讃極史』を題材にして」、『集刊東洋学』第71巻、1994、pp.76-84
- 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』、2014、pp.71-85
- 堀川貴司、「五山における漢籍受容—注釈を中心として—」、『中国：社会と文化』第24号、2009、pp.211-223
- 松井洋子、「近世日本の対外関係と世界観」、弘末雅士・吉澤誠一郎編『岩波講座世界歴史12 東アジアと東南アジアの近世 15～18世紀』、2022、pp.269-288
- 宮紀子、『モンゴル時代の出版文化』、名古屋：名古屋大学出版会、2006
- 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980
- 羅貫中、『三国志通俗演義（下）』、上海：上海古籍出版社、1980
- 李福清(B. L. Riftin)、『関公伝説与三国演義』、漢忠文化事業公司、1997
- 李福清(B. L. Riftin)著李明濱編、『古典小説与伝説：李福清漢学論集』、北京：中華

書局、2003

- 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的演变史論」、博士論文、福建師範大学、2002
- 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的伝播与接受」、『南開学報（哲学社会科学版）』2006年第1期、2006、pp. 74-79
- 劉麗文、「論元雜劇中関羽形象的矛盾及其成因」、『芸術百家』2014年第3期、2014、pp. 145-149+126
- 梁蘊嫻、「歌舞伎の世界における関羽の受容」、『比較文学・文化論集』巻28、2011、pp. 1-10

第一章

- 伊藤晋太郎、『「関帝文献」の研究』、汲古書院、2018
- 尹恒、「明清絵画中的関羽形象鑑考——兼論明清時期関羽形象的發展衍变」、『中華文化論壇』2013年第2期、2013、pp. 96-103
- 上村觀光、『五山文学小史』、裳華房、1906
- 上村觀光編、『五山文学全集』、帝国教育会出版部、1935-1936
- 王崇任、「関公崇拜与『春秋』大義」、『運城学院学報』2022年第5期、2022、pp. 1-7
- 王菡薇、「元代関羽図像的發展」、『江蘇社会科学』2018年第1期、2018、pp. 219-228
- 王敏・曹巍、「唐宋時期的関羽崇拜与文人筆下的関羽形象」、『齊齊哈爾大学学報（哲学科学版）』2019年第1期、2019、pp. 107-110
- 王麗萍、「入宋僧の影像と真讚—旅行記『參天台五台山記』を史料として」、『国際日本文学研究集会会議録』巻号24、2001、pp. 123-132
- 王麗娟、「元明民間叙事文本中関羽的另類形象」、『陝西師範大学学報（哲学社会科学版）』2007年第3期、2007、pp. 62-67
- 川添裕、「江戸庶民がみる異国/自国の形象」、『国立民族学博物館調査報告』巻

104、2012、pp.123-139

- 華雲松、「関公戯研究」、博士論文、遼寧大学、2017
- 許敬宗奉勅編、『文館詞林：影弘仁本』、東京：古典研究会、1969、pp.156-160
- 胡戟・荣新江、『大唐西市博物館藏墓誌（上）』、北京大学出版社、2012
- （明）积元賢輯、『継燈録』、商務印書出版社、1923-1925
- 仙石知子、『毛宗崗批評『三国志演義』の研究』、汲古書院、2018
- 『禅学大辞典』、東京：大修館書店、1978
- 田中尚子、「関羽顕聖譚の受容——『碧山日録』を端緒として」、『国語と国文学/東京大学国語国文学会』通号 982、2005、pp.40-52
- 田中尚子、『三国志享受史論考』、汲古書院、2007
- 仲方圓伊、『伊仲芳四六之文』、円光寺旧蔵
- 張春蓉、「図像学視野下明代水陸画中の関羽形象」、『装飾』2015年第12期、2015、pp.92-95
- （晋）陳寿撰、（宋）裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959
- 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジア文化研究科院生論集』卷10、2020、pp.209-225
- 凍国棟、「略論唐宋間関羽信仰的初步形成及其特点——以董徒所撰《荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記》為例」、『唐史論叢』、2008、pp.258-271
- 道忠編、村田無道校、『禅林象器箋』、貝葉書院、明42.4
- 長尾直茂、「江戸時代の漢詩文に見る関羽像——『三国志演義』との関連に於いて」、『日本中國學會報=Bulletin of Sinological Society of Japan』通号51、1999、pp.223-239
- 長尾直茂、「江戸時代の絵画における関羽像の確立」、『漢文学解釋与研究』第二輯、1999、pp.101-136
- 長尾直茂、「中世禅林における諸葛孔明像」、『漢文学解釈与研究』第六輯、2003、pp.41-74

- 長尾直茂、「中世禅林における関羽故事の受容——「百万軍中取顔良」故事と関羽所用の大刀をめぐる一考察」、『漢文学解釈と研究』第五輯、2002、pp. 29-64
- 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』巻 47、2014、pp. 71-85
- 『日本大百科全書』、東京：小学館、1984-1994
- 日本大辞典刊行会編、『日本国語大辞典 [縮刷版]』、東京：小学館、1979. 10-1981. 4
- 劉海燕、「歴代詩歌中的関羽形象及其物化意象」、『福建師範大学学報（哲学社会科学版）』2003年第4期、2003、pp. 56-63
- 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的演变史論」、博士論文、福建師範大学、2002
- 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的伝播与接受」、『南开学報（哲学社会科学版）』2006年第1期、2006、pp. 74-79
- 劉麗文、「論元雜劇中関羽形象的矛盾及其成因」、『芸術百家』2014年第3期、2014、pp. 145-149+126
- 梁蘊嫻、「江戸文学における『三国志演義』の受容：「義」概念及び挿絵の世界を中心に」、博士論文、東京大学、2010
- 林玲・黄景春、「从関羽到関索：関三郎信仰的生成与転変」、『广西民族大学学報（哲学社会科学版）』第44卷第2期、2022、pp. 94-100+105
- 藤原佐世撰、『日本國見在書目録』、東京：古典保存会、1925
- 『望月仏教大辞典』第一巻、京都：世界聖典刊行協会、1954. 5-1957. 3
- 堀川貴司、「五山における漢籍受容—注釈を中心として—」、『中国：社会と文化』第24号、2009、pp. 211-223
- 卍元師蛮、『延宝伝燈録』、延宝六序、宝永三刊、『国書総目録』所収

第二章

- 浅見龍介、「禅宗の彫刻」、『日本の美術』No. 507、東京：至文堂、2008

- 伊藤晋太郎、『「関帝文献」の研究』、汲古書院、2018
- 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（一）」、『史林』第26巻第1号、1941、
pp. 41-51
- 井上以智爲、「関羽祠廟の由來並に変遷（二、完）」、『史林』第26巻第2号、1941、
pp. 242-275
- 上田望、「日本における『三国演義』の受容（前篇）—翻訳と挿図を中心に—」、
『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』（9）、2006、pp. 1-40
- 王紫玉、「中世禅林における関羽像の受容の考察—『五山文学全集』を中心に—」、
『東アジア研究』第22号、2024、pp. 69-85
- 太田出、『関羽と霊異伝説：清朝期のユーラシア世界と帝国版図』、名古屋：名古屋
大学出版会、2019
- 木村得玄、「黄檗宗あれこれ」、『春秋』第588巻、2017、pp. 1-4
- 施錡、「17世紀関帝図像東伝日本研究」、『芸術探索』、2022、pp. 6-21
- 石滄金・李彦佚、「海外華人華光大帝信仰探析」、『宗教学研究』2023年第1期、
2023、pp. 205-214
- 田中尚子、「関羽顕聖譚の受容——『碧山日録』を端緒として」、『国語と国文学/
東京大学国語国文学会』通号982、2005、pp. 40-52
- 田辺三郎助、「江戸時代の彫刻」、『日本の美術』No. 506、東京：至文堂、2008
- (晋) 陳寿撰、(宋) 裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959
- 陳莉莉、「江戸初期における長崎唐三寺の建立と関帝信仰」、『文化交渉：東アジ
ア文化研究科院生論集：journal of the Graduate School of East Asian
Cultures』第10号、2020、pp. 209-225
- 道忠編、村田無道校、『禅林象器箋』、貝葉書院、明42.4
- 長尾直茂、「江戸時代の絵画における関羽像の確立」、『漢文学解釈と研究』第二
輯、1999、pp. 101-136
- 長尾直茂、「中世禅林における関羽故事の受容——「百万軍中取顔良」故事と関

- 羽所用の大刀をめぐる一考察」、『漢文学解釈と研究』第五輯、2002、pp. 29-64
- 二階堂善弘、「華光大帝の変容」、『東アジア文化交渉研究 東アジア文化研究科開設記念号』、2012、pp. 173-180
 - 二階堂善弘、『アジアの民間信仰と文化交渉』、関西大学出版部、2012
 - 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』巻 47、2014、pp. 71-85
 - 錦織亮介、『黄檗禅林の絵画』、東京：中央公論美術出版、2006
 - 林守篤編画、『画筌』、(大坂):伊丹屋新兵衛、1721
 - 『范道生：明国からやって来た奇才仏師：没後 350 年記念:九州国立博物館文化交流展:特集展示/九州国立博物館編集』、[太宰府]:九州国立博物館、2021
 - 村松哲文、「隠元禅師来日以降の造仏活動」、『国際禅研究』巻 9、2022、pp. 361-377
 - 山下絵美、「木造深山正虎坐像一車僧の伝承と清水隆慶研究の現状一」、『京都市文化財保護課研究紀要』第 2 号、2019、pp. 41-60
 - 羅貫中、『三国志通俗演義 (上)』、上海：上海古籍出版社、1980
 - 羅貫中、『三国志通俗演義 (下)』、上海：上海古籍出版社、1980
 - 李向平・姚明輝「以圣化神：徳位信仰的秩序与心態度—王権敕封祠神中的双重神圣特征」、『学術月刊』第 53 巻、2021、pp. 99-107
 - 李福清(B. L. Riftin)、『関公伝説与三国演義』、漢忠文化事業公司、1997
 - 渡辺義浩・仙石知子編、『蜀書』(『全訳三国志』第 6 冊)、東京:汲古書院、2019
 - 渡辺義浩・高橋康浩編、『呉書』(『全訳三国志』第 7 冊)、東京:汲古書院、2022

第三章

- 井上泰山、「日本人と『三国志演義』:江戸時代を中心として」、『関西大学中国文学会紀要』第 29 巻、2008、pp. 19-38
- 上田望、「日本における『三国演義』の受容 (前篇) —翻訳と挿図を中心に—」、

『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp.1-40

- 齊藤千恵、「二代目市川団十郎追善草双紙『七廻五関破』について——描かれた荒事、「暫」「関羽」「押戻」「不動」のことなど」、『藝能史研究=History of the performing arts』(185)、2009、pp.1-17
- (晋) 陳寿撰、(宋) 裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959
- 鳥居フミ子、「中国的素材の日本演劇化——『三国志演義』と浄瑠璃」、『東京女子大学比較文化研究所紀要/東京女子大学比較文化研究所[編]』通号 59、1998、pp.17-29
- 朴麗玉、「近松の浄瑠璃作品と「三国志演義」」、『国語国文/京都大学文学部国語学国文学研究室編』第76巻第3号(通号 871)、2007、pp.1-26
- 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898
- 楊静・李簡、「試論元祖竹田出雲《諸葛孔明鼎軍談》对《三国演義》的接受」、『內蒙古師範大学学报(哲学社会科学版)』第39巻第3期、2010、pp.51-62
- 羅貫中、『三国志通俗演義(上)』、上海：上海古籍出版社、1980
- 羅貫中、『三国志通俗演義(下)』、上海：上海古籍出版社、1980
- 羅貫中著、立間祥介訳、『三国志演義(上)』(中国古典文学全集第8-9巻)、東京：平凡社、1958-1959
- 羅貫中著、立間祥介訳、『三国志演義(下)』(中国古典文学全集第8-9巻)、東京：平凡社、1958-1959
- 劉海燕、「関羽形象与関羽崇拜的演变史論」、博士論文、福建師範大学、2002
- 梁蘊嫻、「『諸葛孔明鼎軍談』における『三国志演義』の受容とその変容——「義」から「忠義」へ」、『比較文學研究=Studies of comparative literature/東大比較文学会』編(通号 83)、2004、pp.54-73

第四章

- 上田望、「日本における『三国演義』の受容(前篇)——翻訳と挿図を中心に——」、

『金沢大学中国語学中国文学教室紀要』(9)、2006、pp. 1-40

- 岡田甫校訂『誹風柳多留全集』新装版、東京:三省堂、1999
- 王紫玉、「中世禅林における関羽像の受容の考察—『五山文学全集』を中心に—」、『東アジア研究』第22号、2024、pp. 69-85
- 王紫玉、「黄檗宗が伝えた関羽像の受容について—彫刻を中心に—」、『比較文化研究』第156号、2024
- 国民文庫刊行会編、『川柳集』、国民文庫刊行会、1913
- 古作登、「江戸時代の文芸・美術における将棋の影響—川柳や浮世絵に描かれた将棋の意味とその役割—」、『大阪商業大学アミューズメント産業研究所紀要』22号、2020、pp. 61-73
- 古作登、「江戸時代後期から幕末にかけての文芸・美術における囲碁の影響—川柳や狂歌などの文芸作品や浮世絵・伝統芸能における囲碁の役割についての一考察—」、『大阪商業大学アミューズメント産業研究所紀要』23号、2021、pp. 37-49
- 坂本信太郎、「川柳から見た江戸の商店—越後屋呉服店を中心として—」、『早稲田商学=The Waseda commercial review』276号、1978、pp. 1-50
- 志賀太郎、「ボストン美術館蔵伝宗祇像の像主考:伝来と像容」、『美術史論』6、2006、pp. 47-64
- 新村出編、『広辞苑第六版』、東京:岩波書店、2008
- (晋)陳寿撰、(宋)裴松之注、陳乃乾校、『三国志』、中華書局出版、1959
- 鄭麗芸、「「布袋図」における中日詩書画表現の一考察」、『言語文化研究』第19巻、1999、pp. 91-102
- 凍国棟、「略論唐宋間関羽信仰的初步形成及其特点—以董徒所撰《荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉関廟記》為例」、『唐史論叢』、2008、pp. 258-271
- 二階堂善弘、「関帝信仰と周倉」、『関西大学東西学術研究所紀要』第47輯、2014、pp. 71-85
- 仁枝忠、「川柳の撰取した漢文学(一)—史記・蒙求—」、『津山工業高専紀要』

第 18 号、1980、pp. 152-192

- 仁枝忠、「川柳の撰取した漢文学（二）」、『津山工業高等専門学校紀要』第 19 号、1981、pp. 107-174
- 日本大辞典刊行会編、『日本国語大辞典（縮刷版）』第八卷、東京：小学館、1991
- 日本名著全集刊行会編、『川柳雑俳集』、東京：日本名著全集刊行会、1927
- 林道義、「江戸囲碁川柳の研究」、『東京女子大学紀要論集』巻 46、1995、pp. 1-36
- 水谷不倒生校訂『竹田出雲浄瑠璃集』、博文館、1898
- 羅貫中、『三国志通俗演義（上）』、上海：上海古籍出版社、1980
- 羅貫中、『三国志通俗演義（下）』、上海：上海古籍出版社、1980
- 羅貫中著、立間祥介訳、『三国志演義（上）』（中国古典文学全集第 8-9 巻）、東京：平凡社、1958-1959
- 羅貫中著、立間祥介訳、『三国志演義（下）』（中国古典文学全集第 8-9 巻）、東京：平凡社、1958-1959
- 梁蘊嫻、「歌舞伎の世界における関羽の受容」、『比較文学・文化論集』巻 28、2011、pp. 1-10
- 若林力、『江戸川柳で愉しむ中国の故事』、大修館書店、2005