HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	戦争と鎮魂 ： 元軍戦死者怨霊追善碑をめぐって(下)
著者	テレングト，アイトル
引用	北海学園大学人文論集，32：A81-A103
発行日	2005-11-30

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

戦争と鎮魂

――元軍戦死者怨霊追善碑をめぐって――（下）

テレングト・アイトル

目次

1　はじめに――「蒙古の碑」
2　従来の「蒙古襲来」観
3　モンゴル帝国とその実態
4　第一次「蒙古襲来」と「大元大モンゴル国」
5　第二次「蒙古襲来」
6　「蒙古襲来」と無学祖元の来日
7　怨親平等・御霊供養
8　「蒙古の碑」の再発見
9　「大日本帝国」と「蒙古の碑」の再祭祀
10　結び――「蒙古の碑」の意味と象徴性

以下の本稿の目次は、前回三十一号（上）における掲載予定の目次とは違い、改訂を加えた。

6 「蒙古襲来」と無学祖元の来日

今まで歴史一般において、十三世紀フビライ・ハーンによる二回にわたっての日本攻略と、それに対する日本側の反撃・抵抗については、十把一絡げに「蒙古襲来」あるいは「異国」の来襲に備える「異国警固」と認識し、またそのように記述されてきた。しかし実際、その歴史的背景をみてみると、ことの端緒から第一回目と第二回目の攻略までの十五年間、フビライ・ハーンのモンゴル王朝内部と、それを取り囲む国際環境と、攻略対象の南宋には大きな変化があり、日本を取り囲む諸国は大きく変わっていたのである。つまり、フビライ・ハーンは最初、「大蒙古国皇帝」と名乗って、「日本国王」宛てに国書を送ったが、届いたのは一二六八年一月（作成されたのは一二六六年八月）である。それは日本鎌倉幕府と朝廷に与えた、フビライ・ハーンと蒙古、蒙古と南宋との関係、また日本と南宋との関係についての初めての公式の外交文書となる。それから、一二六八年から一二七四年の間、つまり第一次「蒙古襲来」までは、高麗王朝がモンゴルに服属し、南宋崩壊も時間の問題となり、時勢はどんどん変わっていた。ところが、日本側の対外的認識と見解は、一二六八年の国書の段階にとどまっており、その後の十何年間ほとんど変わらなかったといえる。強いて言えば、今日ですらその当時の歴史・外交についての認識は変わっていないところが多い。

事実、フビライは一二六六年日本と通交しようと構想して「日本国王」宛ての国書を作成したのち、四年後、一二七〇年高麗王朝を従属させ、その一年後の一二七一年「大蒙古国」を「大元大モンゴル国」と国名を変え、帝都を大都（北京）に決めた。さらにその二年後の一二七三年南宋を接収しはじめ、そしてその翌年一二七四年、フビライ・ハーンはいわゆる中国元朝の皇帝として軍を派遣して日本攻略をするのである。正確にいえば、「大蒙古国皇帝」が元朝の皇帝になったので、「蒙古襲来」は、すでに蒙古が襲来したのではなく、「元朝襲来」したことになる（「蒙古襲来」とは、当時歴史上名づけられ、当初からの共通の認識ではあるが）。実際、「蒙古襲来」とは単なる一二六八年の国書――「大蒙古国皇帝」から「日本国王」宛て――の認識と見解にとどまっていることの表れであろう。このような歴史事実に対する認識のずれは当初からあり、日中蒙の十三世紀中葉から末葉に対する歴史記述は、『元史』はいうまでもなく、現在ですらそれらのずれによって間違っているところが見られる。

実際、フビライは一二七四年、南宋接収作戦を全面的に展開

すると同時に、南宋接収作戦の陽動作戦いわゆる第一回目の日本遠征をもいっせいに仕掛けたのである。南宋崩壊目前にして、フビライは「不戦の思想」[1]を南宋前線の元朝モンゴル将士に徹底させた。長江中流の最大の要衝である鄂州（武漢）は全面降伏につれ、一二七六年正月杭州も無血開城した。つまり、南下する元軍は、当時、攻撃戦闘というよりも、組織化こそがねらい、旧南宋の行政・軍事組織が、元朝軍の行進とともに無傷のまま再編されていたという。一二七六年杭州無血開城の時点で南宋政権は、実質的に崩壊し、モンゴル元朝は南宋全土を掌握したことになる。そして杭州の無血開城とは、慶元（寧波）の平和接収をも意味するが、実際、杭州・寧波に進行していた「バヤン（将軍）以下のモンゴル軍は、降伏した南宋の軍人・地方官を現職のままにとどめ、城市・住民もそのままにした。要するに、ほとんどなにも変らなかったし、変えなかった」という。したがって、南宋と様々なレベルで密接な関係を保ってきた日本鎌倉幕府と仏教各派は、元朝が南宋の杭州や寧波へ進攻していたときでも、往来は自由であった。すなわち、南宋のモンゴル接収・支配とは、ある意味では、戦争はほとんどなく、むしろ緩やかな、経済・貿易を中心にして繁盛時代の始まりを意味していたともいえる。歴史上「モンゴル恐怖」と言われてきたことに対して、南宋の民は、いってみれば比較的クールに対応していたのである。

一方、一二七四年元朝軍による「蒙古襲来」後四年、一二七八年（弘安元年）七月、日本鎌倉幕府北条一族にとってきわめて重要な寺院建長寺の開山となる禅僧蘭渓道隆（一二一三～一二七八）は没する。執権北条時宗は傑出した禅僧を招くために、さっそく蘭渓の弟子無及徳詮・傑翁宗英の二僧を寧波に派遣し、無学祖元を迎えてくるのである。このとき杭州・寧波がフビライ・ハーンに接収されていた。この前後の経緯について、日本史一般における見解は、現在でさえしばしばこの蘭渓後継者の依頼のため「二人を宋に派遣し」[2]、「宋僧無学祖元」[3]を迎えた、とある。事実、南宋政権はこの時点で崩壊して消えて二年も経っていたのである。実際、執権北条時宗は、くしくも仇敵のフビライ・ハーン元朝の支配下に置かれていた――民間貿易・交流が自由で盛んだった――寧波へ二僧を派遣したのである。換言すればこれはつまり、日本鎌倉幕府は、元朝軍の第一次「蒙古襲来」の被害に見舞われた四年後、同じく元朝支配下の寧波仏教界へ公式に二人を派遣し、元朝の仏教界の傑出した僧を招請するために、自由に出入をしただけでなく、元朝の禅僧無学祖元を迎えることに成功したのである。こういった当時の歴史に

ついて、現在日本教科書までも誤認をしている。

しかし、こういった歴史的誤認（北条時宗が南宋へ二僧を派遣し、南宋禅僧無学祖元を迎えたと記述してきたこと）は、まさしく中国の「正統史観」の「王朝交代思想」に基づいて編纂されてきた、いわゆる南宋王朝は一二七九年二月王室の二人の子供死を以って滅亡したという時代区分に従って間違ってきたことであろうが、もし、南宋政権はいまだに南宋を支配しているのだという鎌倉幕府の当時の思い込みを、現在という時点においても忠実に記述すべきだということではなかったとするなら、その時代区分と、寧波への二僧派遣と、無学祖元の属する政権は、それが元朝か、それとも南宋か、その歴史記述ないし教科書は、再検討する必要があろう。

一二七八年、北条時宗の依頼状が寧波に届き、承諾した無学祖元は一二七九年五月天童山から日本に出立する。このとき実際、寧波は元朝の支配下に入ってすでに三年目に入り、南宋王朝が交替されたが、庶民の生活は依然として平穏でほとんど変らなかったという。もし変ったとしたら、当時、流通・通商を重んじる重商主義が奨励され、イラン系のムスリム商人を中心とする経済官僚が旧南宋の各地方末端まで流通経済機構を創出するようになっていた。すなわちムスリム商人勢力に委ねた「オルトク」[4]とよばれる共同出資の組織（総合商社）が構成され、大きな資本力と協同の活動によって、ありとあらゆる経済行為が行われはじめたのである。無学祖元の住む寧波から海運と運河が、当時世界最大の都市の杭州を通じ、北上すれば、通州をへて大都（北京）にリンクされていた。とくに海運における北洋の東には九州博多湾に通じ、モンゴル帝国全体にとって、それは環ユーラシア交通網の東端のターミナルとなったともいえる。当時、中国全土ないし南宋の伝統的な要所々々の通過税はすべて廃止され、交通・運輸、海運・運河・道路などが国家規模で整備され、物流と通交は自由だったという。しかも、モンゴル帝国の宗教に対して寛容だった伝統・政策は、南宋接収してからも徹底され、中国全体の各宗教・諸宗派ないし禅林・禅僧が、むしろ元朝支配下においては、もっと自由に発展したのである。

そういった海運・交通・宗教の自由を迎えた時代において、無学祖元は北条時宗の招請に応じて日本渡航をしたのである。そういう時勢に恩恵を受けた無学祖元について、歴史上、いわゆるモンゴル元軍から逃れて「亡国の僧」になったと記述されてきたが、それはとても考えられない。むしろ北条時宗と無学祖元は、共にモンゴル帝国の海上通運・貿易通行に恵まれ、本

場の禅宗が途絶えなく継承され、結果として建長寺から円覚寺へと発展するようになり、元朝の海運・交通・宗教の自由の享受者となったのではないかともいえよう。

事実、北条時宗派遣の二僧ばかりか、無学祖元の渡航のスムーズであった。無学祖元は一二七九年五月二十六日出立し、六月二日乗船して六月二十五日ごろ博多に着岸し、乗船期間たった二十三日間という順調な日程であった。当時の禅僧たちはそういった便利な海上通運をよく利用していただけでなく、民間をはじめ、鎌倉幕府までも、杭州港と通商・貿易を増やしていたのである。

しかし、一方、歴史上、無学祖元を「亡国の僧」として記述してきた伝記があり、そのなかよく引き合いに出されるのが「臨剣頌」[5]である。つまり無学祖元が元軍侵入してきた時にも、能仁寺で悠然として「臨剣頌」に歌われたように、どこにもいかなかったといい、その毅然とした態度が、元軍を畏怖させ、無学祖元が難を逃れたという。その「臨剣頌」という詩文を引用し、現代語訳をつけると以下のようになる。

次年〈丙子〉。元兵圧境。寺衆竄匿。師一榻兀坐。軍士以刃加頸。神色不小変。為説偈曰。乾坤無地卓孤筇。喜得人空法亦空。珍重大元三尺剣。電光影裏斬春風。士悔謝而却。

翌年〈一二七七年〉、元軍が国境を越え、寺の衆徒は四散して隠れた。無学祖元は一人で動かず坐していた。元軍に剣を首に突きつけられたが、無学祖元は顔色も変えなかった。その賛嘆にあたる教理の詩文曰く。乾坤は孤筇をたつ地もなく、喜んで人が空となり、また法も空となるのを得た。三尺の大元の剣を珍重して、電光の影には春風を斬る。元軍兵士は悔んで謝りながら退却した〈筆者訳〉。

ところが、実際、当時南宋進攻の先導部隊は、旧南宋呂文煥将軍を始めとする寝返りの精鋭部隊で、南宋の民間に厚く信頼され、寺院に侵入して禅僧を殺そうと脅迫したとはとても考えられない。事実、杭州や武漢の大都市の無血開城は、彼らによる功績が大きい。その先導部隊に従って進攻というより、むしろ行進していたのがバヤン（一二三六～一二九五）将軍の率いるモンゴル部隊で、しかも前述のフビライの「不戦の思想」が徹底されたので、南宋進攻において戦いはほとんどなかった。元軍は能仁寺に侵入して禅僧を殺すどころか、もはや「各都市

や住民は戦うことなくすすんで門をひらいて歓迎した」[6]というほどであった。もしも元軍が寺院に入り、禅僧に接触したことがあったとすれば、おそらく呂文煥将軍の漢族先導部隊が無学祖元を脅かしたというぐらいのことが起ったかもしれない。というのは「臨剣頌」に歌われたように、悔やんで謝って、かつ感服して身を引くぐらい、無学祖元とコミュニケートができて、かつ現地浙江訛りの中国語を解するモンゴル兵は、恐らく当時としては一人もいなかったはずである。つまり、無学祖元の「臨剣頌」とは、後から謳歌のために創造された賛辞や説教のための美談であって、そこに言及された元軍は、たとえ想像力を働かせても、せいぜい呂文煥将軍の率いる南宋軍だとしか想定できない。要するに、フビライ・ハーンの南下した元軍は、南宋という巨大な富を持つ国家をそのまま平和裏に接収したのである。そのなかで、宗教ないし禅林・禅僧にはマイナスの影響を及ぼすどころか、むしろ逆に、旧南宋だけでなく、中国全土の宗教が元朝時代には発展したのである。無学祖元にとっては勿論のこと、北条時宗の使者にとっても、元朝とは行き来の便利な時代を迎えたといえる。

しかし、日本全体にとってそれは違っていた。元朝の拡張と侵略は、日本史上初めての国難をもたらしたことであり、国をあげて対抗し、ありとあらゆる知恵・情報・力を結集して防衛体制を整えなければならなかった未曽有の出来事である。そういう意味で、元僧無学祖元の来日とは、北条時宗ないし鎌倉幕府にとって、精神的な支えであり、最新の情報の提供者であり、モンゴル元軍に対応する知恵袋で、相談者でもあった。

7　怨親平等・御霊供養

無学祖元は日本に上陸してから、最初、建長寺の住持として迎えられた。一二八一年第二次「蒙古襲来」(弘安の役)が過ぎると、「祖元は元寇も片づいたので時宗に対して帰国の希望をもらしはじめた」[7]という。その帰国の願望が無学祖元の「辞檀那求帰」という題の詩において記録されているが、そこに無学祖元の望郷の思いが存分に表現されている。

故国望絶碧天長。那更衰齢近夕陽。補報大朝心已畢。送帰太白了残生。[8]

それを現代語で訳すと、次のようになる。

故国の青空を絶するほど長く眺め、わが身僧はとして夕陽のように老衰の歳に近づいた。
貴国大朝廷の恩義を報いるのも適え、老僧を帰還させ残りの人生を送らせてもらいたい〈筆者訳〉。

しかし、その「故国」とは、すでに大元モンゴル国の支配下に陥り、蹂躙されていたはずである。本来ならば、「亡国の僧」無学祖元は辛うじて元兵に殺されかけた残酷な元朝支配のもとから逃れてきたのだから、「送帰」してもらいたいと頼むどころか、在留するのを願うのが筋道であろう。しかし、不思議にも無学祖元にとって、フビライ支配下の寧波は、今や晩年を過ごそうとする懐かしい故郷となってしまった。事実、その「故国」とは、今までの歴史記述とは違って、まさにいわゆる「野蛮なモンゴル」の支配下におかれながら、平和で繁盛していたのである（無学祖元の伝記からでも読み取ることができるが、十三世紀の大元モンゴル帝国の繁盛振りを当時誰もが享受しながら、明以来『元史』をはじめ、歴史上その盛世には口を噤むのが暗黙の了解で、そしてその異質で野蛮で残酷な政権として呪うのが今までの共通の歴史認識だった。モンゴル帝国とは、いわば呪われてきた自由で繁盛した国家であった）。

北条時宗は無学祖元が帰国の希望をもらしたことに驚き、蘭渓道隆在世のとき蘭渓のため新たな一寺を開山しようと造営しはじめた円覚寺がちょうど落成したので、一二八二年、無学祖元を開山始祖としてプレゼントした。ねらいは慰留するためである。それに「蒙古襲来」も片づいたので、御霊信仰に従い、北条時宗はさらに円覚寺の開山にあたって、「亡くなった日本や元の兵士など、敵味方両方の戦没者を追悼する」という悲願をも託したという。敵味方なく外国の戦没者の霊を平等に祭るという点において、恐らく円覚寺の創立は、近代を除き日本史上、最高の格式と最大規模のものといえよう。

実際、円覚寺とは建立の発案から落成まで、そしてその目的・主旨・祈願のすべてにわたって、北条時宗の思い願いが込められていた。無学祖元はそういったパトロン（檀那）北条時宗の意に従って開山を引き受け、その思い願いに沿って祈願し、供養を行なったのであろう。無学祖元の一二八二年十二月八日開山の記念説法の祈祷文の末尾には、そういった北条時宗の悲願が明白に記されている。原文引用を省き、現代語で訳すと、以下のようになる。

わが日本国を助け、堅固な妙高山のように、わが軍の勇

敢さは金剛力士のように、わが国が豊作で民の飢饉がないように、わが民が安楽して疾病がないように、わが国が永遠に続くように、……古代から前年までの、わが軍と敵軍が戦死し、溺死した衆生の魂が帰するところなくさまよい、ひたすら速くそれらを救うようここで祈願し、皆苦界を超えるよう祈願します。仏界・法界において差がなく、怨親悉く平等でありますように[9]〈筆者訳〉。

この開山祈祷文は無学祖元の「語録」の形で現在まで残っている。しかし、その祈祷する「わが日本国……」という自称の従属関係からわかるように、それは決して無学祖元が一禅僧として世間一般の衆生のために祈ったのではない。また一外国禅僧として異郷の日本国の安泰を祈った文でもない。それは明らかに檀那の北条時宗によって依頼された祈祷文を念誦しており、その「わが日本国……」といった祈願の主体は異邦人無学祖元ではなく、まさしく檀那の北条時宗である。つまり、無学祖元がここでは檀那北条時宗の代わりに祈祷していたのである。

その一方、円覚寺創立の目的とされる「敵味方なく怨親平等」に戦死者の霊を祀るという、日本従来固有の儀式には、無学祖元がそれほど馴染んでいなかったようである。それは日本と中国の文化習慣によるものかどうかは別として、無学祖元によって営まれた北条時宗他界後の忌日の法要における念誦文によって裏付けられている。その法要の念誦文において無学祖元は、北条時宗の生前を偲んで頌辞を贈り、「有十種不可思議[10]」と、十の不思議と思われる偉業を唱えた。その不思議な偉業の一つとは、いわゆる「造円覚寺以済幽魂[11]」（円覚寺を造って以って幽魂を救済する）ことであった。ここでの「幽魂」とは、いわゆる二回にわたる「蒙古襲来」と、それへの抵抗による日本側との両方の犠牲者の怨霊をさしており、その「済」とは、供養することである。当時、法要を営んだ異国元朝の無学祖元にとって、その敵味方なく怨親平等に犠牲者の怨霊を供養するというのは理解し難い「不可思議」なこととなったのであろう。したがって偉業として感服していたのではなかったであろうか。もちろん、故人となった檀那への賛辞としての、この文の誇張の部分を差し引いて読まなければならないが、しかしそれにしても、たとえ仏教の衆生平等という一般原理に従ってみても、敵の怨霊をここまで大々的に供養するとは、無学祖元にとっては、確かに不思議だったに違いない。

事実、無学祖元の祈祷文に言及した「怨親悉平等」とは、か

つて四〇〇年も前、高僧空海が『御遺告』においてすでに用いた言葉である。八世紀の時点で神仏習合は初期の段階にあたり、「怨親平等」を最初に空海が用いたのは、後の十三世紀一般に用いられる意味とは違っていた。例えば、

……親弟子等之内彼心性不調者更不可令授知。代々座主阿闍梨耶。若自門弟子。若同門之内相弟子。並諸門徒衆等之中。能者看定。以怨親平等観行可令預護。[12]

という訓誨があるが、それを意訳すれば、「自分の直系の弟子に心性の不調者がいれば、それに教授してはいけない。代々の指導の高僧の直下の弟子、同門の弟子、あるいは諸門徒のなかに見定めることができても、怨親平等に基づいて観行して預かり護らせる」ということになる。ここでの「怨親平等」とは、十三世紀の死生観や死後の救済の世界にかかわるのではなく、むしろ師弟関係のことにかかわっており、もっぱら門徒弟子に密教を伝授するのに「怨親平等」で扱うべきだという意味で使われていた。これは、明らかに十三世紀鎌倉時代の北条時宗が願っていた「戦闘による敵味方一切の人畜の犠牲者を供養する碑を建てるなど、敵味方一視同仁の意味」とは違って、仏教師弟伝授における平等を主張していたのである。つまり、元来、空海が『御遺告』において伝えたかった「怨親平等」の意味が、四百年を経て鎌倉時代になってくると、その意味が拡張され、変化・変容してしまったのである。

実際、八世紀から神祇と仏教が接近しはじめ、いわゆる神仏習合・神仏混淆の現象が見られる。その習合・混淆の現象は双方的であり、つまり「神祇思想は次第に影響を被ることになるが、そればかりでなく、仏教自体も性格を次第に変じてくるので、いわば仏教の日本化」[13]も進んだのである。そこで、元来の祟り除けや怨霊を鎮めるという恐怖から発展してきた神祇信仰や儀式が、仏教的原理の「平等」（人間が平等に救済されるべき）という概念によって解釈され、その代わり、仏教の師弟伝授における「怨親平等」の訓示が神祇信仰・儀式によって死後の霊の世界における平等として再解釈されるようになったのであろう。いわば神仏習合・混淆によって死生観において新たなる普遍的な意味合いを内包する「怨親平等」という概念を生み出したのであろう。例えば怨霊を宥め、御霊化するためには「御霊会」や「祇園御霊会」（九世紀）の祭祀が成立され、また八万四千塔供養の隆盛（十二世紀）による怨霊調伏・罪障消滅などの祭祀・法要も、その習合・混淆を物語っているのである。

このように仏教の諸原理が日本化して変容するとともに、神祇信仰も仏教化して変容していくのである。しかし、その具体的な融合と変容はどのように行われてきたかについては、別個の課題として新たに考えなければならない。

ところが、このように「怨霊追善」というきわめて日本的な古来の神祇信仰が仏教の「怨親平等」と融合し、仏教的な祭祀として変貌してきたところ、新たに十三世紀、北条時宗の意志に基づいて、元朝禅僧無学祖元によって営まれることになる。当然のことだが、無学祖元にとって、北条時宗の「怨親平等」に敵味方なく追善供養するのは「不可思議」な偉業の一つとなる。いうまでもなく、今日、日本のソト側からみても、誰もが不可思議に思うに違いない。

もちろん、円覚寺の開山において、このようにモンゴル元軍犠牲者の怨霊を供養するという日本的な祭祀が無学祖元によって営まれたことは、日本の神仏習合の「怨親平等」という追善祭祀が、初めて本場の名禅僧によってお墨付きをもらったことと同然であり、国際的な認可を得たことにもなったのであろう。

かくして日本史上最大の国難をもたらした宿敵、また無学祖元にとっても仇敵のモンゴルの怨霊が祭られることになる。そして元来、国内における敵味方なく怨親平等に怨霊が供養される祭祀は、今度外国の敵の怨霊をも内包するようになり、したがって「怨親平等」という死後の世界の平等は、被害側の日本と旧南宋の禅僧と元朝モンゴル帝国との現世の対立を超越することになる。元来の祟りや災いを除けるための信仰が、ここでは別の次元で受容され、揚棄され、普遍的な意味を具有するようになったといえよう。

当時日本国内では、円覚寺の開山祭祀は宗教上最大のイベントであったばかりか、幕府のお抱えの禅僧無学祖元によって営まれたので、その祭祀によって、禅林の慈悲深さと寛大さが改めて明証され、怨霊鎮魂という伝統と信仰もより尊ばれたことであろう。実際、九州各地をはじめ日本の東北各地までモンゴル兵士の犠牲者の塚・追善の塔・板碑などが数多く創られたのである。まさにその北条時宗の「偉業」を称え、無学祖元によって営まれた祭祀の名残であろうか、無学祖元の銘文といわれる板碑（「蒙古の碑」）は、現在も仙台に保存され、かつ祭られている。

しかし、なぜ東北仙台まで元朝の戦死者追善の塔・碑が創られたのか、どういう経緯で仙台地域に伝えられてきたのか。そういった追跡研究は別の機会に譲り、さしずめ、ここで注目したいのは、「蒙古の碑」それ自体が仙台に存在すること、たとえ

それが後代に創出されたとしても、北条時宗の意に従って無学祖元が営んだ円覚寺での元軍の戦死者追善供養と、その延長上に記された無学祖元の銘文が「追善の碑」という形で、現在も仙台に置かれ、われわれの前に存在するという事実である。というのも、何よりも板碑を造立して祭り、そしてそれらを保存してきた人々にとって、その板碑は信仰・精神生活においてかけがえのない記録であり、いわばその人々の心の表象であり、象徴とよぶべきものだからである。

8 「蒙古の碑」の再発見

本稿冒頭における「蒙古の碑」は現在、仙台市宮城野区燕沢二丁目善応寺の境内に鎮座している。仙台市史編纂調査分析委員伊藤信氏の調査[14]によると、「蒙古の碑」と呼ばれているものは仙台市内にほかにもいくつかあるが、知名度ではこの碑が群を抜いているという。この碑は享保八年（一七二三年）燕沢村民らの手で掘り出され、大乗妙典一字一石塔として再利用されてきたが、掘り出される際表面を削って新たな碑銘を彫りつけようとしたところ、揮毫を頼まれた松島瑞厳寺の天嶺和尚は、無学祖元の銘文だと判断し、それを押し止めた。その結果、銘文が判読し難い板碑として保存されることになった。その後この板碑は付近の槙島観音堂に移され、昭和十六年（一九四一年）、モンゴル自治政府主席徳王（徳穆楚克棟魯布・デムチュクドンロブ）が仙台を訪れる際に、さらに現在の善応寺の境内に移された。実際、この碑が「蒙古の碑」として広く知られるようになったのは宝暦八年（一七五八年）頃で、最初に注目して研究したのは塩竈神社の出である学者藤塚知明で、その成果は『燕沢碑考』（一七八三年）という和本で知ることができる。その刊本によると、「蒙古の碑」の銘文は次のように判読されている。

夫以人直宜従道
人正益挙教云刈
丘断匈砥弔亡魂
元前死次後殞矣

弘安第五年（玄黙敦牂）仲秋（二十日彼岸終）里末（清俊）謹拝[15]

板碑の種子としての梵字は「ラ」で、それが「大吉祥大名菩薩火天」[16]という意を表わしており、板碑の裏面には享保八年銘、

大乗妙典一字一石塔とある。[17]

仙台市史編纂委員大石直正（東北学院大学教授）によると、仙台市の板碑のなかで年代が判明できる最古のものは、一二七三年のものである。十三世紀の後半から十五世紀の前半まで、仙台市には板碑が多く造立されていた。その期間、とくに十三世紀の後半から十四世紀の中ごろまでの約一世紀の間に、板碑は集中的に造立されたという。[18]「蒙古の碑」の銘文の「弘安五年」（一二八二年）に従えば、この板碑は二回目の蒙古襲来（一二八一年）の翌年に造立されたことになる。

ところで、東北地域の板碑一般の造立の趣旨は、関東一帯のものと同じであるが、仙台における板碑も主として「死者の追善供養のためか、あらかじめ死後の冥福をいのっておく逆修供養のためかというのが、願文から知られる造立の趣旨である」[19]という。すなわち、当時、仙台と関東鎌倉一帯とは板碑の造立趣旨・目的において共有していた慣習があったのである。それにとどまらず、当時仙台と鎌倉とは直接かつ密接な政治的従属関係があったということについても、例えば、仙台青葉山に保存されてきた弘安一〇年（一二八八）の一基の板碑に関する考証からうかがえる。その板碑の碑文には「禅定比丘陸奥州主」とあるが、板碑それ自体は「陸奥州主」のために造立されたもので、七海雅人氏の「鎌倉幕府の陸奥国掌握過程」[20]という論文によると、その「陸奥州主」とは、弘安時代仙台地域「陸奥守」であった鎌倉幕府の安達泰盛を指しており、つまり、他界した「陸奥州主」安達泰盛を偲んで造立したのだという。実際、安達泰盛は一二八五年一一月一八日の「霜月騒動」で一族とともに殺されたが、その「陸奥州主」の板碑の日付から、安達泰盛の供養碑であることがうかがえる。この見解がどこまで実証できたか、ここで問うことはできないが、当時陸奥守であった安達泰盛の身に起ることが、直接管轄していた東北・仙台に反映されるのは当然のことであり、いわば安達泰盛の栄枯盛衰はそのまま仙台の部下・官僚の栄衰に影響を与えたのは疑問の余地のないことであろう。そして、鎌倉幕府政権の中心にいた安達泰盛と北条時宗との深い関係は、言うまでもないことで、若い北条時宗にとって安達泰盛は最も信頼できる長老であった。北条時宗にとって安達泰盛は心強いささえ手であり、岳父であり、嫡子貞時の外祖父であり、義理の叔父であると同時に父の母方の従兄弟にもあたるという。[21]鎌倉幕府執権との間にそうした親戚一族の関係をもつ安達泰盛が、「陸奥」仙台地域を管轄していたのだから、北条時宗と安達泰盛の栄衰は、ほとんどこの地域の運命を左右するぐらい大きな影響力をもっていたと推察され

る。

さらに、忘れてはならないのは、北条時宗の父時頼によって再興された東北随一の盛名をもつ禅寺、瑞巌寺のことである。瑞巌寺は、九世紀初期の創建から延福寺と称され天台宗に属していたが、鎌倉時代には臨済宗が興隆し、臨済宗建長寺派に属する円福寺（のち瑞巌円福寺、現通称瑞巌寺）と名を改める。北条時頼の招きで来日した蘭渓道隆は、まさにこの建長寺の開山となるが、一二七八年蘭渓道隆が他界すると、北条時宗は早速無学祖元をその後継者として招き、最初は建長寺住持として迎え、のち円覚寺の開山とした。このように蘭渓道隆から無学祖元まで相次いで招かれたのは、北条一族にとって信仰と精神的な支えの必要性からだけでなく、一族の禅寺である建長寺派の諸寺院の維持・発展も目指したものであり、円福寺にとってもきわめて重要な意義を持つことだった。したがって、無学祖元による円覚寺開山における「蒙古襲来」元軍戦死者の追善供養という一大祭祀は、円福寺（瑞巌寺）にとってはもちろんのこと、すでに追善供養の板碑を盛んに造立してきた陸奥地域全体にとっても、他人事ではなかった。そして時宗とともに臨済宗の祖元が住する円覚寺が行った、敵味方なく怨霊を追善する祭祀は、地域住民に自然に受容されてきた。こうした経緯を顧みれば、この地域において現在までもさまざまな形で蒙古襲来の戦死者のための遺跡が残っているのは、決して不思議なことではない。

一方、江戸時代に行われた「蒙古の碑」の銘文の解読に対して、明治時代の研究者らは疑問を投げかけるようになる。その疑いを晴らすため、大正九年（一九二〇）鈴木成氏は「燕沢碑弁疑」『増補燕沢碑考』において無学祖元の揮毫した草稿が鎌倉円覚寺に所蔵されていることを示し、その筆跡を紹介した上で、それまでの偽作説を論駁し、「蒙古の碑」の銘文は無学祖元の筆跡を模写したものだと論証を試みる。以来現在まで、「蒙古の碑」の銘文は無学祖元の字であろうと認められ、その論が根拠とされている。[22]

いずれにせよ、板碑それ自体が「蒙古の碑」として江戸時代に再発見された時点からすでに、その「怨親平等」という信仰・信心の意味は近代の諸イデオロギーに汚染されることなく明白に示されていた。すなわち、その時点から、この板碑はすでに日本の仇敵蒙古軍のために造立された追善供養碑だと繰り返し解読されてきたこと、そして丁重に保存され祭られてきたこと、しかもそれにあやかろうとする板碑や塚を増やしてきたこと、さらにその祭祀祭事が伝統として伝えられ、今まで営まれてき

たこと……、これらの諸々の祭祀行為それ自体は、すでに十分に敵の戦死者のための追善供養の信仰・信心・精神生活の重要性を立証してきたのである。そこで最も重要なのは、「蒙古の碑」にまつわるもろもろの営みそれ自体が、近代以前からすでに敵味方を超越し、普遍的な何かが求められており、日本がまだ近代に毒される以前の信仰・信心の原型がこの「蒙古の碑」によって象徴されているのである。

さらに、とりわけ強調したのは冒頭において言及し、「蒙古の碑」の傍に建つ、追善供養の「板碑式」の「献句碑」のことである。それは、何よりも雄弁に古来の敵味方なく「怨親平等」の精神が、この現代においてさえ尊ばれていることを物語っているのであろう。しかも、その現代版の供養「献句碑」は、奇しくもわれわれ同時代、一九七六年九月二十日に建てられたものである。古代から脈々と伝えられてきた日本人の内面世界が、この現代の同時代の人々の信仰・精神生活においてどのように受け継がれているか、この「献句碑」はそれを映し出す格好の鏡となろう。

ここで「板碑式」の「献句碑」といったのは、句碑の上部に死者の供養のための板碑と同じく種子として梵字「ラ」が彫られ、「大吉祥大名菩薩火天」を表示しているからである。献句碑には赤穂藩士四七名義士を思わせる、四七人の仙台の住民によって歌われた四七首の俳句が刻まれている。読んでみれば、どれもこれも叙情溢れる追善供養の歌であり、人間同士の愛が込められ、敵味方はおろか、「蒙古の碑」の真偽説すら超越され、現代の仙台住民の慎み深い心情を物語っているのである。

しかし、近現代思想・イデオロギー・倫理に随分と蝕まれてしまった現代世界において、この「献句碑」には、高度な管理社会における政治的・行政的ないし制度的な指導やジャーナリズムのアジテーションなどの痕跡すらなく、純粋に民間の人々によって自主的に建てられ、かつ祭祀が営まれたという事実は、驚くべきことである。「献句碑」そのものはまるで人間としての最後の死への蝶番だけは、決して譲らないと決意しているかのようで、四十七の俳句は、侵略にきた戦死者の供養を通じて、得も言われぬ彼方の何かへの信心を無言のうちにささやいているようでもある。

その俳句の幾首かを次に掲示させていただく（作者名・住所略）。

とつ国の碑も有難し蒙古乃碑

蒙古の碑日本の風温かし

山鳩のホロロほろろと碑を囲み
風と陽も永遠に蒙古の碑へ温む
とつ国へ甦らせる蒙古の碑
蒙古の碑自然を記歌す野鳥
ものふ情の蒙古の碑へ温い
元寇の戦史息づく蒙古の碑
人は慈悲一字一石蒙古の碑
蒙古の碑嵐が来ると疚くもの
いにしえ乃風なり此処に蒙古の碑
弘安乃無常の風を悼む蒙古の碑
南無蒙古敵も味方も無い祈り
松風に抱かれて眠る蒙古の碑
弘安の詩脈脈ふの蒙古の碑
徳王の足跡昭和乃蒙古の碑
朝夕乃鐘に蒙古の碑の離愁
永遠に語り継がれ蒙古の碑
みちのくの情にむせぶ蒙古の碑
郷愁乃念いかばかり蒙古の碑
人情か永遠に脈打つ蒙古の碑
蒙古の碑花咲き花散る

風雨に耐えて語らず蒙古の碑
恩讐の彼方に眠る蒙古の碑

これらの歌は読むだけで十分で、むしろ解釈を必要としないであろう。加害者の元朝兵の霊が被害者の末裔によって、くしくもこの現代イデオロギー・国家観・ナショナリズムに馴化された今日の世界のなかで、こんな形で敵味方なく怨親平等に、かつ丁重に祭祀され、記憶されているとは、だれが想像できようか。過去の歴史に遡って故人まで断罪しようという教育・観念に飼い馴らされてきた現代人にとって、これらの歌はどう理解すべきであろうか。「蒙古襲来」元朝兵戦死者の霊を祭り、未だに「恩讐の彼方に眠る」霊を偲ぶそれ自体は、沈黙裏にすでに近現代人の死生観の浅はかさを十分に嘲笑っているのであろうか。昨今の日中・日韓の歴史問題に囚われてきた現代人は、むしろまずこういった「怨親平等」の信心と、それを受け継いだ北条時宗と無学祖元ら祈りと、これらの俳句に込められている信仰心を傾聴すべきであろう（というのも、ここで祭られ、御霊化され、偲ばれているのは、ほかではなくまさに元朝の中国人・高麗人・モンゴル人らによる混合部隊の戦死者だからである）。

9　「大日本帝国」と「蒙古の碑」の再祭祀

ひるがえって十三世紀のこと、一二九四年フビライの死により元朝は急速に衰退し始め、最後に敗北して、文字通り敗れ果てて北上した。西アジア、中央アジアの諸モンゴル・ハーンの末裔もそれぞれの地域に同化されるようになり、世界帝国モンゴルは忽ち変容していく。フビライ・ハーンの末裔は明王朝と小競り合いを繰り返しながら、清王朝が勃興すると、満州貴族と血縁の親戚関係をもち、清を親戚の王朝だと認めるようになる。新王朝のもとで、モンゴルはとくに大規模な戦争がなく、ヨーロッパ列強の東漸の時代を迎えるのである。一方、日本は明治維新を通じ、わずか三十年間の間に、富国強兵を達成し、日清・日露両戦争で勝利を手に入れ、それに伴い、日本の大陸進出も本格化される。そして、日本が「蒙古襲来」張本人の直系、いわばフビライの末裔に接触したのは、六百年も過ぎての二十世紀初頭になる。それから一九四五年敗戦までの半世紀、日本は逆に「日本襲来」をしかけ、モンゴルの独立・自治・分裂など、そのほとんどの重大な歴史的選択に影響を与え、清朝、中華民国、ソ連とさまざまな外交的取引ないし戦争を繰り広げて、モンゴルと関わってその運命を左右してきた。

その動きの中、内モンゴル西部百霊廟で、一九三三年チンギス・ハーンの三十代目子孫の一人であるスニト右旗ジャサク和碩親王、徳王（徳穆楚克棟魯布・デムチュクドンロブ）は、西部モンゴルの「内蒙高度自治」をはかって、中華民国と一線を引いた政府を成立させた。日本関東軍が徳王と接触したのは一九三四年末のことで、交渉の末、三五年十月徳王は対日提携を正式に決定し、早速、同年十一月徳王は満州国の首都新京に行き、関東軍首脳から蒙古建国への軍事・経済援助の約束を受ける。一九三六年二月関東軍は西スニト旗で徳王を総裁とする蒙古軍政府を成立させる。

そして、関東軍の世話で一九三八年一〇月、徳王は第一回目の訪日を果たし、天皇に拝謁し、陸軍大臣板垣征四郎にモンゴルの独立建国を訴えた。しかし同意は得られず、一九三九年九月徳王は蒙古連合自治政府主席となり、不本意ながら首都を張家口に移転したが、自治政府のモンゴル民族色がますます薄くなる。

一九四一年二月十一日、日本建国記念日にあわせ、徳王は二回目の訪日をする。その際二月十六日仙台を訪れ、善応寺にある「蒙古の碑」を参拝する。「蒙古の碑」をみて感動し、「古道猶存」という銘文を揮毫し、記念に赤松を植えたのである。

その間、日本軍部から必要な軍事的な支援が得られないことを覚った徳王は、一方、モンゴル復興のため積極的に人材養成に取り組む。三〇年代後期から終戦まで日本に留学生を多く派遣した。戦前の日本におけるモンゴル留学生とは、ほとんどこの頃派遣されたもので、日本とモンゴルとの相互の文化ないし学問的なつながりも、この時期から本格化し始めたのである。

そういった教育を重んじる徳王は、実は、幼少から家庭教師がつけられ、モンゴル語・中国語、経・典・史・王室伝記など幅広く勉強し、中国古典に造詣深かった。当時の清王朝の俸給と、モンゴル先祖の栄光で生き延びてきた王族のなかで、群を抜いて高い教養の持ち主であった。十九歳ソニト右旗王に就任して二十四歳にシリンゴル盟盟長に就任するという、早くから期待され、貴族の代表となったのである。

しかし、本稿冒頭の「蒙古の碑」のため揮毫して残した徳王の銘文「古道猶存」を見ると、あのチンギス・ハーンの子孫だとはとても考えられない。というのも、そこに濃厚な中国の教養が滲み出ており、「古道猶存」の書体からといい、内容からといい、典型的な中国伝統文人の歴史観を表しており、それがまさしく中国の聖人・先人の践み行なった「古道」を意識した「洒落」といってよかろうか。徳王が「蒙古の碑」を参拝する当時、モンゴルの伝統的死生観をどれぐらい意識していたか、今や知る由もないが、少なくとも政治的戦略として、また中国的お墓参りの祭祀としては、参拝の意味が十分に充たされたとはいうものの、しかし、日本の敵味方なく「怨親平等」という「御霊信仰」の伝統的な祭祀と、モンゴル人自身の独特な死生観・葬祭とは、甚だ違和感のあるものだったはずだ。というのは、もし多少ともモンゴルの死生観を意識したとすれば、恐らくそれは「古道」ではなく、「天道」にすべきではなかったであろうか（確認できていないが、徳王はモンゴル語で「御霊永遠であれ」という意味の言葉を記したという）。

実際、徳王が日本で「蒙古襲来」元朝兵戦死者の御霊追善の碑を参拝し、内モンゴル独立のために奔走していたとき、彼の故郷のソニト旗辺りの草原の遊牧民は、未だに伝統的な「風葬・野葬」〈写真七・八〉に従って葬祭儀礼を営んでいたのである。写真の風景からわかるように、伝統的なモンゴル人は人間の現世の所為に不信感をもち、死後の霊魂の世界を信じ、死生観・葬祭儀礼において、この地上に何らかの印をつけること自体には、疑問をもっていたようである。というのは、モンゴル人はテンゲル（天の神）を信仰し、死後は別世界があると信じ、この地上に何らかの形で墓標を立てたりすることは、チンギス・

ハーンを始め、すべてのハーンを例にしてもわかるように、まず考えられないことだった。とくにハーン皇族の末裔としての徳王にとって、原点となるテンゲル（天の神）を意識すべく、日本の「御霊信仰」「怨親平等」の真意を理解できなかったことはともかく、先祖の神々と霊魂の信仰をもう少し念におくべきではなかったか。いずれにせよ、フビライの子孫が自ずと来て参拝したことそれ自体はすでに十分な意味があることだったと考えられよう。

実際「蒙古の碑」は、現在も丁重に祭られ、仙台市宮城野区の善応寺の境内に鎮座している。とき折その前に地元の人々ないし観光者がきて、加害や被害、侵略や愛国などとは関係なく、自然に合掌して礼拝をしているのだ。その礼拝の風景が過去から現在までつづき、そしてこれからも続くことを想像すると、それだけでも、自ずと現世の恩讐から解放され、一種の崇高なる念に駆られてしまう。まさしくそういった文化的風土や、信仰・精神的な土壌があってのことか、戦前モンゴルの徳王は、日本側の案内で「蒙古の碑」を参拝することができたのであろう。当時の日本とモンゴルと中国との間の近代国家の政治的・イデオロギー的対立・取引・策略はともかく、フビライ・ハーンの末裔として参拝できたこと自体は、暗黙のうちに「怨親平等」や「御霊信仰」の精神が発揚され、信仰のレベルにおいて敵味方なく御霊が別の次元で宥められ、鎮められたとも言えようか。少なくとも現代人の政治的な小細工が、ここでは超克され、無化されたに違いない。

10　結び――「蒙古の碑」の意味と象徴性

歴史はアイロニーに充ちている。「蒙古の碑」にまつわる信仰と歴史、そしてそれが含意する諸々の意味それ自体によって、今見て来た通り現代人が十分に嘲笑されている。そればかりか、われわれが頑なに守ってきた実証可能な現実世界と、浅はかなイデオロギー的な解釈でさえ、この御霊信仰によって一種の窮地に追い込まれているとも言えよう。そして「蒙古の碑」はその歴史的諸々の出来事を通じて、実証できない信仰の世界と実証できる現実世界の両方に対して、一種のパラドックスさえ呈示しているように感じる。

というのは、十三世紀のモンゴルはテンゲル(天の神)、霊魂を信じ、その「テンゲル（天の神)」のパワーで「世界連邦国」を運営し、そのシステム――通交・交易（いわば当時の世界システム・グローバリゼーション）を隅々まで広げようと、日本

まで侵攻してきたのである。そして、被害者となる日本は、犠牲となった加害者の多くの怨霊を丁重に弔い、荒れた魂を鎮めて、恩讐の彼方の世界へと送り出して、それを今までも信じてきたのだ。そこに人間の生死・恩讐・敵味方を越えた霊魂（もしあるとするならば）という普遍的・平等な世界があると信じられてきた。

そして、今度二十世紀、「大日本帝国」は、近現代の法則・原理に従い、「近代世界システム」を広げようと、アジアの各国まで侵攻してきた。そこに無数の犠牲者を出したが、しかしその怨霊をなだめることも、鎮めることもできずに、今日まできたと言えようか。被害者と加害者は未だに恩讐のまま、言い換えれば、犠牲者となった怨霊は、いまだに彼方の世界へ送り出していないとも言える。

一方、「蒙古の碑」は十三世紀に建立され、五百年の時を経てから、廃れて忘れられたかのようだったが、十八世紀再発見され、江戸の藤塚知明らによってその意義が明らかにされ、元朝も蒙古も「異国」・「異人」も構わず、怨霊供養の板碑である以上、丁重に扱い保存してきた。そこには何らの近代的イデオロギー・民族・敵味方の恩讐の観念は介在していなかったのである。そして「大日本帝国」の時期でさえ、たとえそれが政治的な意図があったとしても、モンゴルの徳王と共に参拝でき、その祭られた供養の板碑には、モンゴル人はもちろん、中国人、韓国人、女真（満州人）と、多民族の怨霊が鎮められていたはずである。すなわち怨霊が怨親平等に祭祀され、御霊として供養されたのである。さらに、現在、戦争反対というイデオロギーに徹底された戦後の時代に、日本はたとえ戦前の怨霊を供養するのに憚れることがあっても、四十七の供養の俳句を献じて、改めて八百年前、国難をもたらした讐敵の蒙・中・韓の戦死者の怨霊を宥めたのである。日本の信心・信仰の世界は、執拗に何かを主張し、示唆し、暗示しているといえよう。

事実、現在アメリカにおいても、過去の悲劇と暴力に関するメモリアル・記念行為が様々な形で継承されてきたのを再評価しようという動きがある。それについて研究をしてきたケネス・E・フットは、大規模な調査の上、今やメモリアル・記念行為において「聖別」、「選別」、「復旧」、「抹消」[23]という四つの傾向があるという。氏の提案では、記念物にまつわる諸々の対立する見方があって、その「乗り越え難い壁にもかかわらず、これらの対立的な解釈に直面する試み」[24]が必要で、「本来の矛盾を素直に認める方が、暴力や悲劇をありのままに直視できるかもしれない。そうすることで過去により公平に、また未来によ

り現実的に向き合うことができる」[25]と主張する。しかし、一方、エルサレムの聖地奪いあいについてはどのように向き合って再解釈すればよいか、恐らく途方に暮れるであろう。われわれ現代人の小細工は、過去の記憶を扱うにおいて役に立たないことが多々ある。ところが、信心・信仰の世界、あるいは怨親平等・御霊信仰において、それは、もはや不要な見解ではなかろうか。敵味方・恩讐がすでに超越され、怨霊が等しく扱われ、人々の中で解消され、理解されて御霊として受容されているといえようか。

以下、中国の慰霊の信仰に触れて結びとしたい。

十三世紀無学祖元が北条時宗の意を汲んで円覚寺の開山となり、その祈祷文には「怨親悉平等」とあり、敵味方なく怨霊を供養したと記録されている。しかし、それは中国史上、至って珍しいことに属し、元来中国の伝統的な思考様式に従うならば、白黒をつけて、敵のために慰霊をするどころか、墓石があったとしても掘起して破壊するのがその倫理に適っているのである。その伝統を受け継ぎ、近代において西洋の記念碑、英雄慰霊記念塔などと融合したところ、革命記念碑、英雄記念碑を建てるようになってきた。しかしそれも英霊があって、英霊を信仰して祭られたというより、むしろ明確な政治的・イデオロギー的な意味合いがあり、白黒がはっきり裁断された上で成立された大義名分や大原則を前提にして建てられた記念塔・紀念堂である。

しかし、昨年(二〇〇四年)、中国有史以来、始めて動物のために二〇〇四年慰霊碑を建てた。中国医学科学院動物研究所と、武漢大学はキャンパス内で、SARS治療実験の犠牲になった猿や兎などの霊を慰めるためだという(二〇〇四年十二月二九日『ネット新聞』)。新聞は、これをきわめて新鮮な出来事として扱い、かつ孔子は「仁者愛人」と教えたが、「仁者は動物を愛すべきだ」とは言わなかったはずだといって、現代西洋自然・動物保護という趣向を背景にした慰霊の祭祀には理解を示さなかった。結局、その新聞記者は、苦心してイギリス王室が軍犬のため慰霊碑を建てた例を上げて、それも結局人間のために貢献したから、動物の霊を鎮めるというもので、宗教的な信心よりもむしろ人間のために貢献をしたので、人間がそれを覚えているのだという、その慰霊碑は所詮人間同士の義理的なメッセージなのだとの解釈をつけている。(たしかに中国の伝統における「碑」について分類して、「墓碑、顕彰碑(牌坊)、記事碑、詩文碑」[26]などがあったとしても、霊を慰め、魂を鎮めるという信仰、あるいはそういった信仰の儀礼・装置・機能が軽視か無

視されてきたのも事実である）。しかし、今や突然、人間が動物と同類にして、その霊を共有しようとすると、新鮮なことになるはずで、無理なところがあるに違いない（逆に日本においては日常的なことであるが）。

また二〇〇四年七月ごろ中国各地方新聞には、旧満州撫順（現遼寧省撫順市）炭鉱にあった、日本人が炭鉱犠牲者のために建てた慰霊塔が発見されたという記事が掲載された。その慰霊塔は現在なくなり、その礎の上には公衆トイレが建っており、「万人坑」に因んで、その慰霊塔は「万人塔」とも言われてきたという。新聞記者のインタビューに答えた現地住民は、「それは日本侵略者が一九〇五年から一九四五年の四十年間、石炭を掘るために何十万の中国人を犠牲にし、そのために慰霊碑を建てたのは、実は、中国人を搾取し、人道的なまやかしものを建てて、皆を紛らわし、騙すためだった」という。しかし、記者は記事の最後に、多くの犠牲者の霊を祭っているからには、現在のような公衆トイレにしては不適切だという。

文化と信仰の違いを乗り越えるとは気が遠くなるような仕事だが、いずれにせよ現代の人々は「怨親平等」の信仰に傾聴すべきであり、故人、北条時宗と無学祖元に学ぶところが多い。

〈附記〉 本稿は文科省平成十六年度科学研究費補助金「基盤研究A(1)東北仏教の社会的機能と複合的性格に関する調査研究」（元代表者故池田英俊、現代表者大濱徹也〈課題番号１３３０１００２〉）の成果報告（二〇〇五年六月）の一部「怨親平等と戦争とモンゴル――元兵怨霊追善供養碑をめぐって――」を基礎としており、大濱徹也編『東北仏教の世界――社会的機能と複合的性格――』（有峰書店新社、二〇〇五年三月）に収録された稿に加筆、改訂を加えたものである。

なお、本稿のための調査研究において同研究グループ船岡誠先生に仏教関係資料紹介のご助力に謝意を表したい。

1 杉山正明著『クビライの挑戦――モンゴル海上帝国への道』朝日選書、一九九五年四月（一八一頁）。

2 梶山嘉則著「無学祖元らの来日」、佐藤和彦・樋口州男編『北条時宗のすべて』新人物往来社、二〇〇〇年一月（一七五頁）。

3 工藤敬一著『北条時宗とその時代』平凡社、二〇〇〇年一〇月（一一一頁）。

4 「オルトク」とは、トルク語で「仲間」「組合」を意味する。当時国際語であるペルシャ語では「オルターク」、漢字では

「斡脱」と書かれる。

5 「仏光国師語録巻第十」『大正新脩大蔵経』（第八〇巻・続諸宗部十一）大正新脩大蔵経刊行会、一九九二年（二四七頁）。

6 前掲書『クビライの挑戦――モンゴル海上帝国への道』（一八一頁）。

7 鎌倉市史編纂委員会『鎌倉市史・社寺編』吉川弘文館、一九七九年（三五七頁）。

8 同右書（三五七頁）。

9 前掲書「仏光国師語録巻第四」『大正新脩大蔵経』（第八〇巻・続諸宗部十一）、（一七四頁）。

10 同右書（一七五頁）。

11 同右書（一七五頁）。

12 空海撰「御遺告」（第一巻）『大正新脩大蔵教』（第七十七巻・続諸宗部八）大正新脩大蔵経刊行会、一九九二年（四一三頁）。

13 村山修一著『神仏習合思潮』（サーラ叢書6）平楽寺書店、一九五七年（四三頁）。

14 仙台市史編纂委員会『仙台市史』（特別編5・板碑）仙台市、一九九九年三月（一八八頁）。

15 同右書、伊藤信著「コラム・燕沢〈蒙古の碑〉」『仙台市史』（一八八頁）。

16 同右書（vii頁）。

17 同右書、伊藤信著「コラム・燕沢〈蒙古の碑〉」（一八七頁）。

18 同右書、大石直正著「仙台市の板碑」（四九四～四九五頁）。

19 同右書、大石直正著「仙台市の板碑」（四九六頁）。

20 同右書、大石直正著「仙台市の板碑」に言及（五〇四頁）。〈初出：七海雅人「鎌倉幕府の陸奥国掌握過程」、『羽下徳彦先生退官記念論集・中世の杜』平成九年三月〉。

21 村井章介著『北条時宗と蒙古襲来――時代・世界・個人を読む――』日本放送出版協会（NHKブックス）二〇〇一年一月（七四頁）。

22 前掲書、伊藤信著「コラム・燕沢〈蒙古の碑〉」『仙台市史』（一八八頁）。

23 ケネス・E・フット著、和田光弘ほか訳『記念碑の語るアメリカ――暴力と追悼の風景』名古屋大学出版会、二〇〇二年八月（七頁）。

24 同右書（二九八頁）。

25 同右書（三〇九頁）。

26 王暁葵著「二十世紀中国の記念碑文化――広州の革命記念碑を中心に――」、若尾祐司・羽賀祥二編『記録と記憶の比

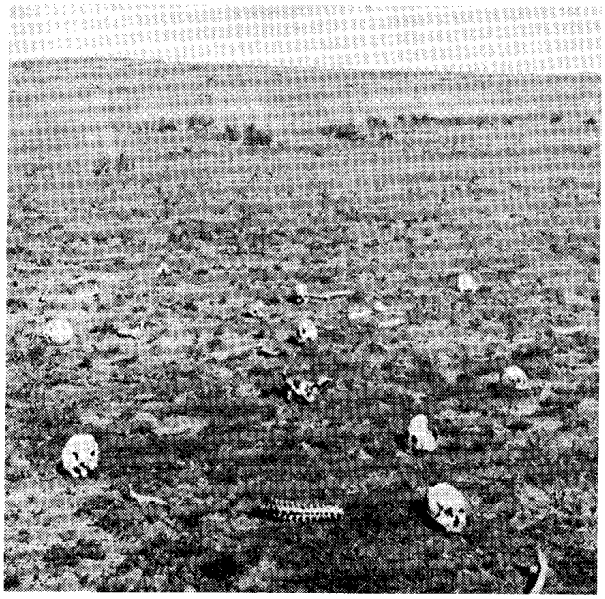

写真７・写真８　1950年代までに見られる草原の風葬・野葬の跡

較文化史――史誌・記念碑・郷土』名古屋大学出版会、二〇〇五年一月（二三四頁）。