

幻の渡宋計画—実朝と陳和卿

毛利豊史*

鎌倉幕府将軍の源実朝が建保四年（1216）に渡宋計画を立て造船を命じたのだが、翌年四月の進水式で船が動かずこの計画が失敗に終わった事はよく知られている。この計画の真意を理解することは実朝解明の要所だが、諸説はあるものの思想的検討は殆どなされていない。また火付け役の宋人陳和卿を山師とする説が流布しているが、人物像の検討は凡そなされていない。本論は倫理思想史の立場に立脚し、計画を巡る実朝の思想の検討とともに和卿の人物像の再検討を行う。まず和卿が反世俗的な仏教建築家である点を指摘し、その上でこの計画は実朝の心底の宗教思想的関心が和卿に触発されて先鋭化し、立案・準備された点について言及する。以上の検討を通じて計画の真意を思想的在り様に即して考察する¹。

1. 仏教建築家としての陳和卿

建保四年（1216）六月、陳和卿という宋人が鎌倉を訪れ、実朝への面会を申し込んだ。実朝はそれを許可し、両人は会う事になるが、その出会いは実朝の短い晩年を彩る一つの意味深い出来事を出来させる事になる。

陳和卿（生没年不詳）とは、治承年間（1177-81）に我が国に渡来し、船が破損し帰国できないでいた処を、寿永元年（1182）に東大寺大勧進職の俊乗坊重源（1121～1206）に招かれ、治承四年（1180）十二月の平重衡

*専修大学文学部兼任講師

による南都焼討によって消失した東大寺の再建事業に「惣大工」²として携わった人物である³。元暦元年（1184）五月迄大仏鑄造に携わり、文治元年（1185）八月の大仏開眼供養の後、翌年から大仏殿造営の為に重源らと周防国に下って巨木の採取に当たり、建久元年（1190）十月、大仏殿上棟を成し遂げている（建久六年（1195）落慶供養）。

『吾妻鏡』には、鎌倉来訪当日の事が記されている。

「陳和卿参着す。これ東大寺の大仏を造れる宋人なり。彼の寺供養の日、右大將家結縁し給ふの次いでに、対面を遂げらるべきの由頻りに以て命ぜらるると雖も、和卿云く、貴客は多く人命を断たしめ給うの間、罪業これ重し。値遇し奉る事その憚り有り」と云々。仍って遂に謁し申さず。而るに当將軍に於いては、権化の再誕なり。恩顔を拝せんが為に参上を企てるの由、これを申す⁴」

和卿は幕府に無縁ではなかった。引用文にあるように、建久六年(1195)三月の大仏殿落慶供養の折り、参列した頼朝は「大仏を造」った和卿を招いている（この時点迄の和卿の仕事は、破損した頭・面・両手の鑄造とそれらの胴体への接合、背面の修理及び鍍金という大仏の修造⁵及び大仏殿建築）。和卿は、その招きを固辞するのだが、その時のやり取りは『吾妻鏡』建久六年三月十三日条にやや詳しく記されている。

「將軍家大仏殿に御参。爰に陳和卿は宋朝の來客として、和州の巧匠に応ず。凡そその盧遮那仏の修飾を拝するに、殆ど毘首羯摩の再誕と謂ひつべし。誠に直なる人にあらざるか。仍って將軍、重源上人を以て中使と爲し、値遇結縁の為に和卿を招かしめ給うの処、国敵対治の時、多く人命を断ち、罪業深重なり。謁に及ばざるの由、固辞再三す。將軍感涙を抑へ、奥州征伐の時着し給う所の甲冑、並びに鞍馬三疋、金銀等を以て贈らる。和卿賜る甲冑を、造営の釘料として伽藍に施入す。鞍一口を止め、手搔會十列の移鞍として、同じくこれを寄進す。その外

の龍蹄以下、領納に能はず。悉く、以てこれを返し献ると⁶。」

和卿はかつて頼朝との間に奇体な物語を出来せしめていたのである。

ところで陳和卿は如何なる人物だったのか、この文からその特徴の一端が透けて見える。和卿の造形的力量は「毘び首しゅ羯かつ摩まの再誕」とされる。

「毘首羯摩」とは、天竺における工芸・建築を司る神である。『今昔物語集』巻六「鳩摩羅焰、仏を盗み奉りて震旦に伝へたる語第五」には、ブツダ在世中に優う墳でんのう王う（橋賞弥国）が仏像をこの神に造ってもらったという説話がある。この仏像はブツダ入滅後「世挙て恭敬供養」され尊ばれ⁷、後には中国を経て日本に伝来し京の清凉寺に安置されたと伝承される⁸。

和卿はその天竺の神の「再誕」とされる異様な力量を持ち、「誠に直なる（普通の）人にあらざる」者として感得されている（実際には、和卿は工人達の謂わば技術コンサルタント、重源はプロモーターとされる⁹）。

その和卿を頼朝は「結縁」の為に重源を「中使」として招いたが、和卿は固辞する。理由が「国敵対治の時、多く人命を断ち、罪業深重」だからである。和卿は頼朝の「罪惡」を直指し、招きを断ったのである。

頼朝は、時の実質上の最高実力者であり、また東大寺再建の最大の外護者であった。その招きを、しかも重源を介したそれを断るとするのは、和卿が利害関係等世俗的な事柄に殆ど関心を示していない、否むしろ積極的に拒否している事を意味する。現にこの時、固辞に感じ入った頼朝（「感涙」は和卿の直指が頼朝の心底に届いた事を物語る）より贈られた「甲冑」と「鞍」の一つを和卿は直ぐに東大寺に寄進し、残りは頼朝に「返し」ている。また和卿は東大寺再建の功績によって朝廷・幕府から数か所の所領を贈与されているが、その全てもまた東大寺に寄進している¹⁰。

和卿の関心は、世俗的事柄ではなく、仏の絶対知に向かっていると言ってよい。ところで、和卿の仏教への知や信の内実について文字資料では、仏教者だった点は、『類聚世要抄』の「東大寺唐人入道和空」の「入道（隠

通者)」から¹¹、また後述の如く、『吾妻鏡』から禅家の儀礼を弁えている事が分かる。

和卿による東大寺再建は（重源主導にせよ）、仏の絶対知を辿り形象化する営みである。その形象化に資する為に、贈与された財物や所領を寄進しているのである。それ以外の寄進の理由はないだろう。和卿は寄進の徹底において形象化を極限の精度に推し進めんとしており、その営みを介して、仏の絶対知そのものに近付き居合わせようとしていると言ってよい。和卿の造形的力量の異様さは、この絶対知への辿りを介した絶対知へ向かう営み、謂わば絶対知と己れとの間に張られた緊張力の異様な強さから来ていると考え得る。その緊張力がまた頼朝の「罪惡」を直指する力でもあり、招きを断り贈物を返却したのは、結縁によって緊張力の強度が損なわれる事を怖れた為だと考えてよい。

和卿による絶対知の形象化の事績は大仏等の仏像制作は暫く措き¹²、大仏様ようと言われる東大寺大仏殿（1567年に焼失）等の建築物の様相に端的に現れている（現存する大仏様の建造物は東大寺南大門（1199）と（播磨国）浄土寺浄土堂（1197）の二例であり、これらから大仏殿の様相もまた類推し得るとされる¹³）。なお大仏様による建築は日本史上、重源が大勧進職であった期間（1181～1206）のみという、極めて特異なものとされる¹⁴。

その建築の発想の根幹は、浄土寺浄土堂の金銅製五輪塔の造形（「三角五輪塔」と称され、同時代迄の作例全てが重源による（和卿作として進める）。なお文字資料には醍醐寺の義範（1023～88）使用の例がある¹⁵）に顕著に見出されるとされる。

建築家の磯崎新氏は次のように述べている。

「大日如来を表現するために、立方体、球、三角錐、半球、楕円体を五輪として、これを下から積み上げる。（略）普通は（略）建造物としての塔が連想できるようにつくられる。

浄土堂伝来の五輪塔を見たときに受ける異和感は、建造物への連想が断ち切られ、たんに純粹立体にされたブロックが積み上げられた印象を与えるためだろう。（略）普通は（略）ピラミッド状にして方形屋根をおもわせるようになっている。だが、ここでは大日の五輪思想に忠実に、正四面体のまんまである。正四面体の底面も斜面と同じく三角形である¹⁶」

このような「大日如来」の「表現」としての五輪塔の造形を、磯崎氏は「純粹形態」あるいは「幾何学的形態」の「積層」と呼んでいる¹⁷。

大仏殿等の大仏様の建築物は、建築上の発想においては五輪塔同様であり、その「建造物への連想が断ち切られ¹⁸」た「純粹形態へのデザインのラディカリズム¹⁹」において、「純粹幾何学的形態という（略）観念的な図式化²⁰」の遂行によって造形され、「建築的表象として具体的に架構し、劇的な空間を表現する事に成功した²¹」ものなのである。具体的には天井がなく、虹梁・円柱等による「純粹形態」の架構構造が直接露呈する。

磯崎氏によれば、こうした「表現」自体は、我が国では空海によって唐より伝来された東寺の「両界曼荼羅」の「純粹幾何学へ還元された図式」に基づく構図に先行例を見出す事が出来るとされる²²。

ではその「曼荼羅」の「純粹幾何学的」な「図式」とは何か。空海は『秘密曼荼羅十住心論』及び『請来目録』において「曼荼羅」についてこう述べている。

「秘密莊嚴住心とは、すなわちこれ究竟じて自心の源底を覚知し、実の如く自身の数量を証悟す。いはゆる胎藏海会の曼荼羅と、金剛界会の曼荼羅となり（「秘密莊嚴心第十」）²³」

「密藏深玄にして翰墨に載せ難し。更に図像を仮りて悟らざるに開示す（略）経疏に秘略にして、これを図像に載せたり（『請来目録』）²⁴」

「秘密莊嚴住心」とは大日如来の絶対知を指す語である。仏の絶対知は自己の心の「源底」と身体の「数量」つまり心身の質と量の何たるかを絶対的に認識し尽している。その絶対知の在り様を「図像に載せ」たものが「曼荼羅」であり、絶対知自体は「図像を仮り」て「開示」するのである。

つまり、「曼荼羅」の「純粹幾何学」的構図を祖型とした謂わばその相似形としての大仏様建築の「純粹幾何学的形態」の造形は、まさしく仏の絶対知を「仮り」る事、言い換えればその観念を辿る事を介して絶対知そのものを開示せしめるべく形作られたものに他ならないのである。磯崎氏的に言えば「曼荼羅」や「三角五輪塔」という「大日如来」についての「表現」を基礎として構築されたものなのである。

大仏殿に限れば、大仏様の建築造形のみならず、内部には「両界堂二字」という施設が設けられていたという。これは、大仏の石座の東西に設けられ、東西方向から大仏の横顔を礼拝する施設である。東側の「金剛界堂」からは大仏の東側面を金剛界曼荼羅に見立て、また西側の「胎藏界堂」からは大仏の西側面を胎藏界曼荼羅に見立てて礼拝する。この密教儀礼は建久七年（1196）から別当勝賢により開始されているが、その発案は重源とされる²⁵。その案を施設建築として具体化したのは和卿を措いて他はない。

「両界堂二字」は、大仏殿全体における「純粹幾何学的形態」としての造形に基礎的な祖型として内在する「曼荼羅」の「純粹幾何学」的構図を、大仏を介する事によって外在化された心像として辿る施設に他ならないと言ってよい。

そうすると、大仏殿は、絶対知を「開示」する「曼荼羅」の図像を祖型とした「純粹幾何学」的構図を表す大仏様建築によって「形態」として架構され、且つその「曼荼羅」の図像を対象として辿る事を予め織り込んだ施設、つまり絶対知の「開示」を対自化する施設を内包した建築空間が構成されているわけなのである。

大仏を中心に言い換えれば、絶対知の「開示」を対自的に、つまり自己

反照的にもたらず建築物としての大仏殿の内部空間に荘厳されて、大仏即ち毘盧遮那仏（大日如来相等の仏（密教））が坐しているのである。ブツダの心身の象徴的在り様を擬した如来の立体造形が、絶対知の自己反照的な「開示」を回収する異様に巨大な主体的形象として現出せしめられている。この大仏の造像もまさに和卿によるのである。

大仏と大仏殿との関わりにおいて、両者相互の反照と回収が出来し、そこに大日如来が自己（建築的形態・主体的形象）を現出させながら現出における祖形としての「開示」を介して自己（絶対知そのもの）へと還帰する自己内還帰が形成され、絶対知の在り様が証されるわけなのである。

以上の如く、和卿による建築と造像は、まさに絶対知を対自的に辿り形象化する営みに他ならず、その営みにおいて和卿は絶対知そのものの「開示」に近付き居合わせようとしているわけなのである。

2. 実朝の宗教的資質

そのような人物がなぜ実朝との面会を申し込んで来たのか。和卿は言う「当將軍に於いては、権化の再誕なり。恩顔（尊顔）を拝せんが為に参上を企てるの由」なのだ。

「権化の再誕」とは、本願寺三世覚如の『報恩講私記』によれば「祖師聖人（親鸞）は直也人じきなるとにましまさず匪、すなわち是権化の再誕なり。已に弥陀如来の応現と称し、また曇鸞和尚の後身とも号す²⁶」とされているように、仏の「応現（化身）」または高僧である「曇鸞」の「後身（生まれ変わり）」を表す言葉である。また「曇鸞」は、親鸞の『正信偈』では「本師曇鸞梁天子 常向鸞処菩薩礼²⁷」とされる如く、菩薩の化身とされた中国の高僧である。つまり「再誕」に力点を置いて解釈すれば「権化の再誕」とは、仏・菩薩の化身としての高僧の生まれ変わりという事になる。

和卿が頼朝によって「毘首羯摩の再誕」であり「直なる人にあらざる」

者と感得されたように、和卿は実朝を「直也人に匪」ざるべき「権化の再誕」と感得したのである。

和卿が実朝をそのように感得したのは、おそらく重源経由で知っただろう將軍家祈祷僧の榮西や弟子の行勇、渡宋僧の俊苧しゅんじょう（政子らが帰依）等から実朝の宗教的な資質や力能を伝え聞いており、その在り様を確信した為であろう。

ここで実朝の宗教的資質や力能について簡単に見て置く。実朝には不可思議な宗教的出来事が様々出来している。

その一つが建保二年（1214）六月三日の「祈雨」の「祈祷」である。

その日、実朝は榮西を呼び、仏法に則り「祈雨」を行った結果、翌々日に雨が降ったという²⁸。この事を、周囲は「皇極天皇」の「祈祷」と「同じきもの」という驚嘆の念において感得している²⁹。

この「祈雨」に先立つ建暦元年（1211）、実朝は次の和歌を詠んでいる。

「建暦元年七月、洪水天に漫り、土民愁嘆せむ事を思ひて、一人本尊に向かひたてまつり、いささか祈念を致して曰く

時により過ぐれば民の嘆きなり八大龍王雨やめたまへ（619）³⁰」

歌意は「時により、度が過ぎれば民衆の嘆きになる。八大竜王よ雨をお止め下さい」である。この場合は「祈雨」とは逆の止雨の「祈念」であり、雨水を司る「龍王」への「祈祷」である。

この建暦元年七月の「洪水」については、『吾妻鏡』（及び他の文献）には記述はないが、同月十五日、実朝は榮西と会っている³¹。「龍王」への祈止雨を話したのであろう。建保二年に戻れば、「祈雨」もまた「龍王」への「祈祷」であろう。榮西は実朝の「祈雨」による奇瑞を感得し、建暦元年の「祈念」を踏まえ、実朝には「龍王」と交渉し「祈祷」を叶え得る宗

教的力能がある事を認知したと思われる。

「龍王」と交渉し「祈雨」を叶えた先人は、空海がよく知られており、『今昔物語集』巻第十四「弘法大師、請雨経の法を修して雨を降らせたる語第四十一」によれば、「天下旱魃」した折り、空海の修法によって「龍王」が呼び出され、雨が降り旱魃は止んだという³²。

顕密両教に通じ、また自身も文治元年（1185）に「祈雨」を成功させ「葉上」の号を後鳥羽天皇より下賜された栄西は、実朝を空海に比すべき力能ある者と認めていたのではないかと推される。

また実朝には予知能力があったという。

承元四年（1210）十一月二四日、駿河国の馬鳴大明神が同月二一日に小兒に憑依し酉年の合戦を託宣したと鎌倉に伝えられたが、実朝は同二一日に同内容の夢告を得ていたという³³。この託宣・夢告は実現し、三年後の酉年に和田合戦が起こっている。また建暦三年（1213）四月七日には、実朝は偶々見掛けた二人の武士に近々両者は敵味方に分かれ討死するだろうと予言し、その通りに一か月後の和田合戦で両者は死亡している³⁴。

さて『紀伊統風土記』に、次の様な記載がある。

「建仁の開山葉上の僧正（栄西）の夢に、実朝公は玄奘三蔵の再誕なりと云々³⁵」

実朝を仏の化身とされる「玄奘」³⁶の「再誕」として「夢」中で観たという栄西の言葉が伝わっている。

栄西は重源と強い縁がある。重源三度目の入宋時、仁安三年（1177）に両者は出会いともに天台山及び阿育王山に登りまたともに帰朝している。その後東大寺再建事業等で交流し、重源没後栄西は二代目の東大寺大勧進職に就いている（三代目は行勇）³⁷。

和卿は栄西等を通じ、実朝が「玄奘」等仏・菩薩の化身とされる高僧の「再誕」である事を事前に直感していたものと思われる。

ではなぜ和卿は実朝に会おうとしたのか。もとより、通説の実朝に取り入ろうとした山師根性によるもの等はある得ない。この説は、上田秋声(『茶痕醉言』³⁸)の論評や、太宰治³⁹、堀田善衛⁴⁰の小説等によって流布したと思われるが、山師ならば、贈物・所領の寄進・返却について説明がつかない。ただ和卿は所領寄進後も、一部はその経営に関与しており、東大寺の僧侶から、材木盗用等の罪人として訴えられ、元久三年(1206)に朝廷より「宋人陳和卿濫妨停止下文」が出され、所領経営や東大寺再建事業から追放されており、この事が山師説を補強するとは言えよう。だが、この点は新井孝重氏によって東大寺側による策略として論じられており肯首すべき指摘である⁴¹。また1206年に追放されて1216年に権力に取り入りに来た、というのも不自然である。

和卿は絶対知へと近づき居合わせる為に「権化の再誕」としての実朝に会おうとしたのである。また榮西等から促されていた可能性もあると思われる(榮西は面会前年に死去)。

和田合戦(建暦三年(1213))後の実朝は、来世の「地獄」をはっきりと覚知し、自ら進んで来世の側に堕ちてゆこうとしている。

「地獄」の覚知に関して次のような和歌がある。

「罪業を思ふ歌

炎のみ虚空に満てる阿鼻地獄ゆくへもなしといふもはかなし (615)⁴²

歌意は「炎だけが虚空に充滿している阿鼻地獄。そこ以外に己れの行く先がない、というものはかないものだ」である。この和歌が和田合戦後に詠まれたという確証はないが、「罪業」に基づく死後の在り様が合戦後に確認され、「地獄」に進んで己れを投げ込もうとした事は疑い得ない。同年末に成立した『金槐集』は遺作表現の意図で編まれていると考えられる

からである⁴³。

周囲はそうした実朝の心中に無関心だったとは思われない。

栄西が和田合戦の翌年の建保二年（1214）二月に実朝に献上した「茶徳を誉むる所の書」（『喫茶養生記』上巻）第一「五臓和合門」は「尊勝陀羅尼破地獄法秘鈔に云く」から始まる⁴⁴。この「秘鈔」の存否は確認されておらず⁴⁵、また同章は茶の薬効を説いているのみだが、それがかく書き始められた処に注目すべきである。栄西は実朝の心中の「地獄」を察しているのである。栄西は「地獄」の覚知が心身の不調に由来すると見たのであろう。その為に茶で心身を強健にせしめ、絶対知の働きを感受せしめ「破地獄」をなさしめるべくこの書を献上したのである。

また平成十年（1998）に称名寺光明院で発見された木造「大威徳明王坐像」の納入文書の奥書には、建保四年（1216）十一月に実朝付き女房の大式局が発願し仏師の運慶（？～1224）が造像した事が記されている⁴⁶。

「大威徳明王」とは五大明王の一尊であり、阿弥陀仏の化身と言われる。梵名はヤマーンタカと言い「死の神ヤマ（閻魔）を倒す者」を原義とし、その為「降閻魔尊」とも言われるものである。即ち、「地獄」の主である「閻魔」をも「降」す明王なのである⁴⁷。

大式局もまた実朝の「地獄」を察し、「地獄」を克服し守護せしめるべく明王像を運慶に発注したものと思われる。

和卿は、栄西等からの依頼もあり、実朝が「地獄」を克服すべき「権化の再誕」である事を実朝自身に知らしめんとしたのではないか。栄西達は「毘首羯磨の再誕」の和卿を介せば、「再誕」の呼応において劇的な効果が生じると考えたのではないか。「権化の再誕」についての実朝の自覚は翻って和卿自身の絶対知への近接をより補完するものでもあったであろう。

3. 医王山阿育王寺

和卿の面会の申し込みは直ぐに許可され、一週間後の六月十五日に両者は会っている。その出会いにおいて奇異な出来事が起こった。

「和卿を御所に召して御対面有り。和卿三反拝し奉り、頗る涕泣す。將軍家その礼を憚り給ふの処、和卿申して云く、貴客は昔宋朝医王山の長老たり。時に吾その門弟に列すと云々。この事、去ぬる建暦元年六月三日丑の刻、將軍家御寝の際、高僧一人御夢の中に入りて、この趣を告げ奉る。而して御夢想の事、敢へて以て御詞に出されざるの処、六箇年に及びて、忽ちに以て和卿が申状に符合す。仍つて御信仰のほか他事無しと⁴⁸」

「三反拝」は三拝とも言い、禪家において門人による師僧に対する礼拝儀礼の一つであり、教えを乞う時や教えの説示後等に三度の礼拝を行うものである⁴⁹。和卿は実朝に対して「三反拝」を行い、「頗る涕泣」した。なぜかといえば、実朝が前世の「昔」において宋の医王山阿育王寺の「長老（住持）」であり、その時自分はその門弟であったからだというのである（「昔宋朝医王山」の意を今の「宋朝医王山」のその「昔」と解する）。

和卿にとって実朝はまさしく高僧の「再誕」であった。さらに前世において実朝と和卿とは師弟であったのである。

ところで、「長老」とは誰なのか。和卿の語からは特定出来ないが、「地獄」の絡みまた前世の師弟の謂いから推察すれば、阿育王寺の礎を築いたとされる竺慧達（生没年不詳、東晋の寧康年間（373～375）ころの人）ではないだろうか。

『高僧伝』卷第十三によれば、竺慧達は俗名劉薩荷^{りゅうさつか}と言ひ、并州（山西省）の人である。狩猟好きの若者であったが、三十一歳の時突如として仮死状態となり、数日後蘇生し「地獄」における苦の報いをつぶさに見たと

いう。その「地獄」で出会った沙門が自分は前世の師であると言い、薩荷を出家させた上、仏舎利を埋納した阿育王の塔や王が造った像を探させ礼拝せしめ、過去世の罪を懺悔させた。薩荷は蘇生後直ちに出家し慧達と名を改め礼拝・懺悔を第一に心掛けた。慧達は中国各地で阿育王の塔像を礼拝し、また埋もれていた塔像を発見した。塔像は慧達の礼拝によって光を放つ等の靈異を示したという⁵⁰。

なお『冥祥記』によれば、慧達を「地獄」で導いたのは觀世音菩薩であり、菩薩は慧達に対し、礼拝・懺悔によって墮「地獄」の果報を免れると説いたとされている⁵¹。

その慧達が発見した鄞県（寧波市）の阿育王塔が医王山阿育王寺の礎となったという⁵²。

和卿は実朝を墮「地獄」を免れるべき慧達に重ね合わせ、師僧と慧達の師弟関係を実朝と自分の前世の關係に重ね合わせ、さらに師僧と觀世音菩薩とを重ね合わせて、菩薩の化身である師僧としての慧達（和卿の師）の「再誕」たる実朝に出会ったのである。さらに和卿の礼拝儀礼は、まさに慧達が仏舎利に礼拝した在り様を辿ったものであり、また禪家の形式として、仏・菩薩・師僧～慧達・実朝～己れ（和卿）の關係を仏法がひとえに伝わってゆく所謂相伝としての師資相承の在り様をなすものとして示したと言えよう⁵³。

実朝は、和卿に対して驚くべき言をもって答えた。建暦元年（1211）六月三日に夢中に高僧が現れ、実朝がその「長老」である「趣（趣旨）」の事を語ったというのである。その事は六年間口に出してないのに和卿の言と「符号」しており、それによって和卿を「信仰（信賴・尊敬）のほか他事無し」であると。

建暦元年六月三日について、『吾妻鏡』は前日の出来事と関連させ次の様に記している。

「六月二日壬午 陰る。申の刻、將軍家俄に御不例。頗る御火急の気有り(略)。

六月三日癸未 晴る。寅の刻、御不例御減す。御夢想の告げ嚴重と(略)⁵⁴」

六月二日に実朝は突如体調を崩し重篤となったが、翌三日には回復し、「嚴重」なる「夢想の告げ」を聞いたという。和卿に語った夢中の高僧の言とは、まさにこれである。高僧とは、「長老」である「趣を告げ」る点において和卿と重なり、また慧達に対する師僧でもある。実朝は、慧達が仮死状態で経験した如く夢中の「地獄」と師僧と自ら(慧達)の礼拝を見たのであり、眼前の和卿の礼拝においてかつての師僧と自分(慧達)との、また自分(慧達)と和卿との相伝を感得したのである(相伝においては仏法が正確に伝授される為師弟の役割交換が成り立つ⁵⁵)。

もっともその相伝の在り様もまた、実朝にとっては現世と「地獄」の間を回転する自意識の見るはかないひと時の光景でしかないのであるが、ただこの時実朝は、回転の行方に一つの悲願の実現を見たのである⁵⁶。後述するが、悲願は来世の墮「地獄」という不可避的在り方をとる事によってのみ叶う事が望まれる、謂わば絶望と背中合わせに寄り添うものである。それは相伝認識とともに「御詞に出されざる」ものとして秘匿されていたのだが、和卿に接して、ふいにその一端が心中に迸ったのである。

4. 仏舍利信仰

実朝は悲願の実現に一步近付く。この年の十一月二十四日、実朝は宋の阿育王寺に参詣すべく、和卿に「唐船」の建造を命じた(裏から言えば参詣を目指すのは何事かの願いがある為である)。

「將軍家、先生(前世)の御住所医王山を拝し給はんが為に、渡唐せしめたまふべきの由、思し食し立つに依って、唐船を修造すべきの由、宋人和卿に仰す。ま

た扈従の人六十余輩を定めらる。朝光これを奉行す。相州・奥州頻りに以てこれを諫め申さると雖も、御許容に能はず、造船の沙汰に及ぶと⁵⁷」

「医王山を拜」するという、その礼拝の対象は阿育王塔の仏舍利である。

ところで、仏舍利とは元来ブツダの遺骨であり、仏滅直後から在俗信者間で現世・来世利益の功德への信仰が発生している⁵⁸。また阿育王寺の基礎の阿育王塔とは、天竺のアショーカ王（前268～232在位）が作った仏塔や像であり、『阿育王伝』によれば、王は遺骨を分配した八つの舍利塔のうち七塔を開き仏舍利を得た後、新たに八万四千の仏塔を建ててそれを各々に分配したという⁵⁹。その塔像の一部は中国にも存在したと信じられており⁶⁰、阿育王寺の塔はまさに慧達によって長年の荒廃の中から発見されたものなのである。

また仏舍利信仰は日本でも古く（『日本書紀』敏達十三年条）、実朝の時代も諸寺に祀られ、後白河院・頼朝・九条兼実らの権力者達は自ら仏舍利を護持し崇敬していた。文治元年（1185）の大仏開眼供養の折には諸方より寄進の仏舍利は総数八十粒に及び、大仏の体内に納められている⁶¹。

実朝自身、建暦二年（1212）、栄西より仏舍利三粒を譲り受けており（『吾妻鏡』建暦二年六月二十日条）、また円覚寺舍利殿の仏舍利は、実朝が宋より請来したと伝えられている⁶²。

また阿育王寺と日本との関係は、鑑真による阿育王塔様の塔請来⁶³以来、重源の参詣⁶⁴と材木寄進⁶⁵、栄西⁶⁶、道元⁶⁷、雪舟⁶⁸の参詣等が知られる。

ところで実朝当時、仏舍利には独特の意義付けがなされていた。以下、中村一基氏の説を参考にして述べる⁶⁹。

まず、仏舍利は王法と結び付き、国土の豊饒や衰危の時には、それに感応して粒数の増減による予兆を現すものとされる。つまり歴史の転変をその数量において予見し映し出すもの、言い換えれば、転変の時間変化を予見的に回収し空間的数量へと転換させて生動するものと見做されていた。

さらに王権（天皇）を守護するものとされていた。

また仏舎利は、ブツダの遺骨の意味は薄れ、生身のブツダそのものと見做されてもいた。

〔生身仏与舎利功德同（金胎房覚禪『覚禪抄』）〕

なおこの文の「生身仏」とはブツダその人を指すが、教理上（真言）その「功德」は、大日如来の絶対知の働き的一端の化現と見做されている。

また当時の真言密教においては仏舎利は大日如来の絶対知の顕現としての如意宝珠と同体とも見做されるようになっていた。

以上まとめれば、実朝の時代、仏舎利はその働きにおいては、現世の出来事への予見に即して王権を守護し、その守護を介して現世に利益をもたらすものとされるとともに、大日如来の絶対知の働きを顕現させ、それにより尽一切の時空（密厳国土）を浄福し莊嚴する利益をもたらすものであり、その具象的性格においては、「生身仏」の在り様を感受させて生動するもの、またその図像的形象は如意宝珠（上部円錐・下部球体）と見做されていた、という事になる。

さて実朝にとって、阿育王寺に参詣し仏舎利を礼拝する事は如何なる意味があったのか。

『平家物語』巻第三「金渡し 医師問答」には、自らの死を直感した平重盛による阿育王寺への寄進の話が出てくる。

「大臣は天性滅罪生善の心ざし深うおはしければ、未来の事をなげいて、「（略）子孫あひつづきてとぶらはん事もありがたし。他国にいかなる善根をもして、後世とぶらはればや」とて（略）船頭を召して（略）「三千両をば宋朝へわたして、一千両をば育王山の僧に引き、二千両をば帝へ参らせて（略）わが後世を弔はせ

よ」とぞのたまひける⁷⁰」

「滅罪生善の心ざし深」かった重盛は「未来」を嘆き、後世を「子孫あひつづきてとぶらはん事もありがた」いと思ひ「後世とぶらはればや」と阿育王寺への寄進の善根を積んだというのである。

実朝は重盛の如く「子孫繁栄⁷¹」や来世救済の為に阿育王寺の仏舎利禮拜に向かおうとしたのではない。実朝には「子孫繁栄」も来世救済も望まれてはいないのだ。

実朝は和田合戦の後、大江広元に子孫について次のように述べている。

「源氏の正統この時に縮まりをはんぬ。子孫敢へてこれを相継ぐべからず⁷²」

また来世については、第2章で挙げた「罪業」の「地獄」歌（615）がある。源氏の血脈は絶たれ、来世の墮地獄が直視されているのである⁷³。

実朝が禮拜に向かおうとした理由は、「先生」の地において、前世の己れに会おうとした為である。前世の己れと出会い、禮拜を介して己れの在り様を辿り、源氏の「子孫」が断絶し「地獄」に墮ちる自らの「罪業」の総体に直に触れんとしたのである。そしてその事に付随して一つの思いがあったのである。

5. 実朝の前世と聖徳太子

第2章で引用した『紀伊統風土記』に次の様な記載がある。

「実朝、一夕夢むらく、わが前世は宋の温州雁蕩山、夙因ありて、その功力を以て日本の將軍となる。覚めて後、詠歌あり。

世も知らじわれもえ知らず唐国のいはくら山に薪樵りしを

(略) 実朝宋朝において前因は、唯一ならず⁷⁴⁾

歌意は「世の人も知らず自分もよく思い出せない、中国の岩倉山の寺で薪を伐採しながら仏道を行っていたことを」である。

実朝の「前因（前世の因縁）は、唯一なら」ざるものであるという。ここで実朝は前世を「温州雁蕩山（浙江省）」の「寺⁷⁵⁾」（西安大慈恩寺（玄奘の拠点）の「大雁塔」の誤伝とも⁷⁶⁾）の僧と見做している。また「薪樵りし」は菩薩の化身とされる禅家の六祖慧能が出家前薪売りをしていた故事を想起させる⁷⁷⁾。

また、『正統院仏牙舍利略記』によれば、実朝は夢中に宋の「能仁寺（南宋の臨安）」において、その「開山」の「南山道宣（南山律宗の祖）」の「再誕」であると告げられ、鶴岡八幡宮の良真僧都はその侍者の生れ変りだと示されたという。この事は同内容の夢を良真もまた栄西も見たとされる⁷⁸⁾。

実朝にとっての前世の己れは「世も知らじわれもえ知ら」ざるものである。その限り、自らを慧達として特定していたわけではない。であるから、和卿の言と「夢想の告げ」が一致したからといって、前世に対して始めから具体的内実を伴う確信を持っていたわけではないのである。

ただ、だからといって前世の己れの存在が撥無されているわけではない。前世の己れは「世も知らじわれもえ知ら」ざる或る誰かとして、謂わば具体的な個人として明確に特定しえないが確かに現存していた或る誰かとして存していたのである。その現存の感得があるからこそ、前世の己れについて「世も知らじわれもえ知ら」ざるにもかかわらず「唐国のいはくら山に薪樵りし」と表しているのである。つまり特定し得ない或る誰かが、実朝を巡る諸条件に感応して特定の個人像をとって実朝の「夢」中に顕現したのである。その誰かこそ、前世の己れの正体なのである。

その誰かは、また栄西や良真や和卿においても玄奘及び南山や慧達という個人の像をとって顕現してはいたのである。栄西達はその誰かという前世の闇の一端を実朝から感じ取っていたであろう。ただ彼らは高僧の物語等に暗々裏にせよ立脚する事によって、その誰かを特定したと考え得る。

実朝は和卿との出会いにおいて、その誰かの相貌の具体的輪郭を身近に感得し、そこに誰かと出会うべき予感を持ちえた。実朝における誰かの現存の感得と和卿における絶対知への緊張力が交差し、輪郭が彫琢されたのである。

ところで、実朝自身が中国の高僧を前世の己れとして感得する事は何に由来するのか。

直接的には栄西等からの影響もあるだろうが、当時前世が中国の高僧として崇敬されていた人物として聖徳太子がよく知られており、また実朝には太子への共感が強く見られる処から、中国の高僧の感得の一端は、この共感に起因するものと思われる。

平安中期に成立以降、中心的な太子伝として流布し、太子信仰の根本テキストとなった『聖徳太子伝暦』（以下『伝暦』）によれば、太子は百済より来朝した日羅（「敏達十二年条」⁷⁹）や阿佐王子（「推古五年条」⁸⁰）と対面した折り、各々から「救世観音大菩薩」の化身として拝され、各々に対し「われ兄昔、漢に在りし時、彼は弟子たり」⁸¹「此は是れ昔身に我が弟子たり」⁸²と語っている。また「臣の先身、漢土に修行せしとき、所持する経は、今衡山に在り」と、前世で護持していた經典テキスト（『法華経』）が中国の衡山にあるというので小野妹子を派遣し取りに行かせるが（「推古十五年条」⁸³）、失敗に終わると、自ら夢殿で「三昧定」に入り、「魂」を飛翔させて当該テキストを「将来」したという（「推古十六年条」⁸⁴）。

この太子の前世としての衡山の僧とは、中国天台の二祖南岳慧思として広く見做されている。光定の『傳述一心戒文』（9c前半）によれば、最澄は「聖徳太子は、即ちこれ南岳慧思大師の後身なり」と賛嘆したとされ⁸⁵、

その他太子の「南岳禪師後身説」として流布している。

太子は、実朝当時において「救世観音」の化身(親鸞『皇太子聖徳奉讃』⁸⁶⁾)であり、重ねて南岳の「再誕」とされていたのである。

実朝の太子への関わりは、承元四年(1210)十月、「聖徳太子の十七箇條の憲法、(略)法隆寺に納め置かるる所の重宝等の記」を「日来」知りたがっており、大江広元が探し求め実朝に見せたという⁸⁷⁾。そして翌月、持仏堂で「日来の御願」の「聖徳太子の御影、南無仏(太子二歳像)」の供養を行っている⁸⁸⁾。また建暦二年(1212)六月には持仏堂で「聖徳太子聖霊会(命日の法要)」を行っている⁸⁹⁾。

こうした太子崇敬に関して、小林直樹氏は、頼朝による崇敬を踏まえた為政者としての太子への関心を指摘している。なお同氏は仏舎利信仰や渡宋計画自体も、為政者としての関心に基づくものだとし、仏舎利は王権の象徴という説を踏まえて、渡宋計画は仏舎利の所有により將軍の地位を確立しようとしたものと指摘している⁹⁰⁾。

なお一寸付言すれば、渡宋計画の真意については、旧来様々の説がある。主には樋口芳麻呂氏に代表される現実逃避説であり⁹¹⁾、近年は上述の小林氏や坂井孝一氏が政治判断説を唱えている。坂井氏によれば親裁強化の為の謂わば政治的パフォーマンスとする⁹²⁾。

ただ現実逃避ならば、具体的な渡宋計画や造船を推し進めた積極的理由が不明であり、また小林説ならば、重盛の如く代理人に依り取り寄せれば済む事であり、自ら一切を擲って渡宋するというリスクは背負わないだろう。また政治的パフォーマンスならば実朝の宗教的関心を問わない論議に終始する事になろう⁹³⁾。

この点はさておき、実朝が中国の高僧に前世を重ねる在り様は、小林氏も指摘する如く、太子への深い関心に基づいているものと思われる。

ところで、実朝においては、前世の在り方のみならず、未来予知、外国人による礼拝、子孫存続への忌避(血筋の滅亡)、死期の予知(暗殺当日

の辞世）等々とその人生の節目が太子の事跡（『伝歴』）とごく近似している。この点は『吾妻鏡』作者の意図（実朝の聖化）かも知れないが、そもそも実朝自身に太子に近親感を持つ傾向が強く存したと考えられる。

この太子への関心、即ち太子への対自的迫りは、太子における「罪業」感と現世からの積極的離脱としての自死への実朝の深い共感が根本にあると考え得る。

『伝歴』によれば、太子は衡山の僧として五回生まれ変わり、捨身による自死を繰り返した後、仏法流通の誓願によって日本の王家に生まれてきたという⁹⁴。太子は晩年（四七歳）、より仏法を広める為「身命を捨て、微家に託生」せんとし墓を造り、歎じて妃にこう語っている。「遙かに過去を憶ひ、因果を相校ふるに、吾れ未だ賽ひ了へず、禍ひ子孫に及ばん。子孫続かざらん事は、豈大なる咎と云んや。」と⁹⁵。「過去」の「因果」を「校」えて「賽ひ了へず」というのは、如何にしても「賽ひ了へ」ざる過去世の「罪業」を観取しているという事である。その「罪業」の「因果」ゆえに「禍」が「子孫」に及ぶのであり、その為に「子孫」の存続は忌避されるのである。太子はそういう「罪業」感を有しながら、「身命を捨て」る。即ち推古二九年二月（五十歳）、妃に向かい「吾れ今夕遷化すべし。子も共に去るべし」と言い、同床し遷化した（太子は死後に衆生救済の為五百回生死を繰り返す事を「誓願」している⁹⁶）⁹⁷。この遷化について梅原猛氏は「太子の死は自殺であり、心中である」と解している⁹⁸。そして『伝歴』は太子の死後、蘇我入鹿によって山背大兄王達「太子の子孫（略）は罪なきに害せられたまふ」事を記し⁹⁹、最後に入鹿ら蘇我氏の滅亡を描き、「太子が平生の歎たる因果の禍報は此に於いて知れぬ」としている¹⁰⁰。

まさに「救世観音」の化身であり南岳の再誕とされる太子においても自らの「罪業」を「賽ひ了へ」る事は出来ないものであり、その事が子孫の死滅や自らの出身でもある蘇我氏の滅亡として歴史上に実現し人々に「知」られる事になったのである。

実朝の関心はこの太子の「罪業」と「禍」についての「歎」きと「身命を捨て」る在り様に向かっている。太子は実朝によく似た「罪業」認識や自死への志向を有し、現世に絶望した人間である。実朝は太子に自らの相似形を見出していると言ってよい。

実朝は太子を辿り、「罪業」を観取する太子の視点を借りながら自らの「罪業」を観る。実朝の「罪業」への関与は、前掲した「罪業を思ふ」歌の如く自意識が逢着した「罪業」を背負った己れの内実の感覚への把握の営みとして出来している。なお「罪業」とは前世及び現世における血筋からの規定を含む因果総体としての己れの内実を形成するものである¹⁰¹。前世の己れの正体としての誰かはその内実に起点として重なっている。前世への関与はその起点への遡及である¹⁰²。その遡及の経緯において、太子の前世譚や栄西の再誕の説示等が媒介となり、中国の高僧としての自己像の核が形成され、そこに和卿との出会いが作用し前世の自己像が具体的輪郭を持ち、直接会おうとしたわけである。

6. 「懺悔」と墮「地獄」

阿育王寺の仏舎利に如何なる接し方を目指していたのか。仏舎利の形象である如意宝珠を巡って次のような歌がある。

「功德を得る歌

大日の種子より出でて三昧耶行さまやぎやうまた尊形となる (617)¹⁰³」

歌意は、「大日如来の種子であるほんじ鑱字（如来を表す梵字）から出て（如来が）三昧耶形となって顕現し、三昧耶形がまた如意宝珠の尊い姿となるのだ」である。「種子」は渡部泰明氏の説に従い密教において仏を象徴す

る梵字の意と取る¹⁰⁴。「三昧耶形」とは諸仏の持ち物であり、それらが諸仏各々の働きを象徴するとされる。大日如来の「三昧耶形」は宝塔乃至は五輪塔である。「尊形」としての図像的形象は先述の如く如意宝珠であり、「さまやぎやうまた尊形となる」とは宝塔・五輪塔が如意宝珠となるという意になる。

内容的には、仏（種子）が「三昧耶形」の塔として顕現し、その塔が如意宝珠に変容し、如意宝珠は仏を喚起し、その仏がまた塔として顕現する、という絶対知の自己還帰運動を表したものである。絶対知が象徴（塔）を出来させ、それを介して自己（如意宝珠の形象）を現し、現れた自己を介して主体や働きを実現し、自己（種子）へと還帰する在り様である。歌の姿は、絶対知の自己還帰運動を自己求心的な円環として表しているものである。なお「三昧耶形」の顕現は、密教における「道場観」という観法において説かれているという¹⁰⁵。こうした表現を見れば、あくまでも論理の形式の上だが、和卿との親和性がよく理解できるだろう。

さて実朝は、仏舎利を拝せんとする時、以上の様な象徴を伴う観念的な絶対知の還帰運動に直接参与し絶対知の「功德（働き）を得」（詞書）て己れの正体を見極めんとしたのだろうか。

『金槐集』のこの和歌の直前に次の様な歌がある。

「懺悔の歌

塔を組み堂をつくるも人の嘆き懺悔にまさる功德やはある（616）¹⁰⁶]

歌意は、「塔を組んだり御堂を建立したりするのも功德（善行）には違いないだろうが、自らの罪業を嘆き、懺悔する事以上の善行があるだろうか」である。

前歌との関連で言えば、「塔」は「三昧耶形」としての宝塔や五輪塔を

示唆しており、「堂」は仏舎利（乃至は仏舎利を納入した五輪塔）や如意宝珠を安置する御堂を示唆している。だとすれば、塔・堂の建立とは、結縁した者にとっては、「三昧耶形」や如意宝珠を介して仏の絶対知を辿る営みという事になる。仏の絶対知を辿り、絶対知に近付き居合わせ、その「功德（働き）を得」んとする善行の営みである。まさに重源・和卿がなした善行である。

その善行にもまして、「懺悔」こそが最も優れた善行ではないかと詠まれている。その限り、実朝にとって塔・堂建立及び象徴や形象を介した辿りよりむしろ「懺悔」をこそ目指す志向を持っていたと考え得る。「懺悔」は慧達の在り方であり、慧達の如く仏舎利を拝する志向があったわけである。なお、この点は重源・和卿と決定的には反立しない。詳述は措くが、実朝は和歌や宗教の対象への価値認識に関しては多様な傾向が強く、一つの対象や立場を特権化せず、折々の眼前の関心事にのめり込む事が暫々ある。そこで渡宋計画時においては和卿の触発による慧達との呼応で「懺悔」の志向が際立ち仏舎利礼拝に臨んだと考えておく¹⁰⁷。

阿育王寺の仏舎利は、観念を喚起する絶対知の象徴として見做されているのではない。渡航し接せんとする以上、直接の身体的感受をもたらすものと思念されている。生動する「生身」の仏の在り様である。その仏に触れ、謂わば仏の眼差しや体温や呼吸に連なり共鳴し、己れの起点としての前世において仏に親和した己れ（「権化」）と出会い、出会いの感覚を介して「罪業」を背負った己れの内実を具体として対自化しようとしたのである（「権化」とは前世において絶対知を極限の近しさで辿った在り様としておく）。謂わば絶対知を「純粹幾何学」的ではなく具体的な視覚として辿ろうとしたのである。仏の視点の観念としての虚焦点を実なる焦点として辿るのである¹⁰⁸。

「懺悔」とは「罪業」を対自化し直視して仏・菩薩の眼前で告白し悔いる事である。「懺悔」において、「生身」の仏とともに己れの内実を対自化

し見極め、仏とともに仏・菩薩の眼前にそれを顕わにするのである。「生身」の仏の働きや利益は、その「懺悔」を促すものとして現れ出る。

それは実朝にとって、「地獄」からの離脱をもたらす善行ではない。離脱の為の如何なる善行もその「功德」も期待されてはいない。「懺悔」は、「罪業」を見極め前世や現世さらに可能的な来世の己れと出会う事である。その事は、「罪業」を対自化しながら、前世や現世の己れの思い出とともに来世の己れとして「地獄」に堕ちてゆく事である。ではそれは何を旨とした如何なる願いなのか。

仏を辿った対自化を介して「罪業」の一切を背負い込み、完結し尽くすという願いである。その事は、己れや先祖達血筋の「罪業」の悪因と果報の受苦を改めて背負い直すという事でもある¹⁰⁹。それはまた、太子が「子孫」への「禍」を回避せしめた如く、「罪業」に基づく「禍」（或いは怨霊の祟り等¹¹⁰）を「子孫」或は縁において切り結ばれるべき他の人々に及ぼさないという切なる願いでもある。

「生身」の仏や前世の己れ及び太子や慧達等（相伝）の思い出が重なり、それらが「地獄」の光景に重なる。それら一切は回転する孤絶した自意識の内的風景の断片の一つ一つであるとともに、数多くの人々がその受苦や「禍」等から救出される夢の片々を映し出す。その夢は「罪業」における絶望と背中合わせの悲願である。絶望の裏側に寄り添う悲願、現世の誰にも共感されぬ孤絶の極限において多くの人々を救済するという人々から深く隠された悲願である。実朝の「懺悔」を介した阿育王寺仏舎利礼拝は、この悲願の実現を目指す限りにおいてのみ意義を持つのである。

阿育王寺仏舎利礼拝の意図とは、実朝にとって、「懺悔」の礼拝儀礼を介した「地獄」の再認であり、それは直接「地獄」に堕ちる事、即ち「罪業」を引き受けて臨終に至る事を思い定めた在り様に他ならない。選抜した「扈從の人（親衛隊）六十余輩」は臨終の在り様を外部から護る近臣達であったろう。本論で度々触れた「源氏の正統この時に縮まりをはんぬ。

子孫敢へてこれを相継ぐべからず」の言は、「唐船」の「修造」を命じる直前の九月二十日である。

「相州（義時）・奥州（時房）頻りに以てこれを諫め」たという。まさに幕府の執権義時達に実朝の心中等は図りようもなく、ましてや前章の小林説の如く、將軍権力に関わる意図とも解され兼ねないものであるとすれば、義時達がそうしたスタンドプレーを阻止するのは至極当然である。なお、歴史家の所説として、実朝將軍の時代、朝廷の後鳥羽院専制の貴族政治と幕府の執権義時による武士の政治とは利害関係において対立しており、両者の緊張は実朝（後鳥羽院と実朝の室とはいとこ）によって緩和されていたとされ¹¹¹、そこに渡宋まして王権の象徴である仏舎利の請来という事にでもなれば、朝幕関係は政治的に大混乱となるのは必至である。

だが実朝は、彼らの制止を「御許容に能わ」ずと、全く聞き入れる事はなく「造船の沙汰に及」んだ。

翌年（1217）四月十七日、唐船は完成し、進水の仕儀となった。

「宋人和卿唐船を造畢す。今日數百輩の疋夫を諸御家人に召し、彼の船を由比の浦に浮べんと擬す。即ち御出有り。右京兆監臨し給ふ。信濃守行光今日の行事たり。和卿の訓説に随ひ、諸人筋力を尽してこれを曳くこと、午の刻より申の斜めに至る。然れどもこの所の躰たらく、唐船出入すべきの海浦に非ざるの間、浮び出づるに能はず。仍って還御。彼の船は徒に砂頭に朽ち損ずと¹¹²」

実朝臨席のもとで行われた進水式は、無残にも失敗に終わった。唐船は「午の刻（正午頃）より申の斜め（午後四時頃）に至る」まで「數百輩の疋夫」が「諸人筋力を尽してこれを曳く」にもかかわらず「浮び出づるに能は」なかったのである。

和卿は、造船もよく成した。むしろ造船が専門だったとも言われる¹¹³。

天竺の工芸・建築の神の「再誕」とまで言わしめた力量を持つ和卿に、

造船や進水に関する失敗はありえない。義時達によって計画的に阻止されたのだと見做してよいであろう。

なお『正統院仏牙舍利略記』によれば、浸水の失敗は「諸官工をして船を作るも動かさざるの謀を聚議す」とあり、周囲の「謀」という説は比較的早い時期からあったようである¹¹⁴。

小林秀雄は「実朝（『無常といふ事』）」のなかで、次の和歌を引き、「歌はこの日に詠まれたような気がしてならぬ。事実ではないのであるが」と述べている¹¹⁵。

「山の端に日の入るを見てよめる

くれなるの千入のまふり山の端に日の入るとき空にぞありける（633）¹¹⁶」

歌意は、「紅花の汁で幾度も染め抜き振り出した紅の色、今まさに山の尾根に夕日が沈み、空はその真紅に染まるのだ」である。

「この日」は和田合戦の年の『金槐集』作成から四年後であり、この和歌がこの時に詠まれたというのは無論「事実ではない」。だが、実朝の「地獄」を踏まえれば、小林の言うように「この日」の心情は既にこの歌によって先取りされているように思える。

「くれなる」の「空」とは「ほのほのみ」が満ちた「阿鼻地獄」の「虚空」を喚起する。「ほのほ」の色は「千入」という数え切れぬ程繰り返して染めた異様な濃度の紅色をしている。その異様さを実朝は凝視し続けている。だからこそ「千入」という言葉が選ばれているのである。なぜそれ程までに凝視し続けるのか。来世の「地獄」の己れ、そしてそれに連なる前世からの「罪業」としての己れの内実を見極めようとするからである。

「生身」の仏や前世の己れとの出会いと儀礼は叶わない。墮「地獄」に関わる願いも叶えられない。「塔」や「堂」の建立も、まして「懺悔」も

全うされる事はない。その絶望の異様な深さ、裏側に隠された悲願が完膚なきまでに粉々に砕かれた闇の深さは、遺書としての『金槐集』を纏めた時、既に決定的な在り様として予感されていたのである。

この日、実朝は改めてその絶望の深さに包まれている。もはや阿育王寺仏舎利の所在から遠く隔たり、改めて孤絶の絶対的在り様を直知している。直知し、己れ固有の眼差しで「千入」の「地獄」の「ほのほ」と「虚空」とを凝視し続けるのである。

その後の和卿の消息は、資料に全く登場しない。そもそも和卿は実朝の心底を最もよく理解しており、実朝もまた和卿によって己れの正体の所在や願いの何たるかを明瞭に対自化したとも言える。しかし両者の出会いと渡宋計画は、幕府内部では政治的混乱の火種以外の何物でもなかった。当日以降の消息が不明なのは、その日のうちに中止計画の留めとして義時達によって殺害され葬り去られた為だからであろう。

頼朝の菩提の為に政子によって創建された高野山禅定院は、実朝の死後その菩提の為に金剛三昧院と改称され行勇が開山となるのだが、歴代住持の事績を記した『金剛三昧院住持次第』の行勇の記録のなかに、陳和卿の息子の「妙観坊」という人物が首座となったという記事があるという¹¹⁷。

実朝の思いの真相は周囲の仏教者達にも分からなかったであろう。しかし実朝と和卿の呼応が、辿るべき在り方の差異は措いて、絶対知への希求の意図に彩られていた事は汲み取っていたはずである。和卿の意図は、実朝の死後その息子に受け継がれたのであり、行勇達仏教者は受け継がれるべき和卿の思いの何たるかをよく知っていたものと思われる。

以上、実朝の渡宋計画について、仏教建築家であった陳和卿との出会いを中心に、仏舎利信仰や聖徳太子への辿りを背景に踏まえ、その真意の思想として、阿育王寺仏舎利礼拝を介した墮地獄による他者救済が目指されていた点を考察した。実朝の思想考察についての次なる課題は渡宋失敗後の最晩年の異様な昇進志向と虚無主義的絶望感の関係の検討であり、今回

考察した宗教的関心を踏まえて検討する必要がある。

註

1. 倫理思想史の立場とは、思想表現に内在し対自的に辿る立場である。拙稿『西行の思想』専修大学出版会（2007）を参照されたし。方法論は、佐藤正英『日本の思想とは何か—現存の倫理学』筑摩書房（2014）に詳しい。
2. 「大日本史料第四編ノ九重源歿条ノ建久八年六月一五日」『鎌倉遺文』（東京大学史料編纂所フルテキストデータベース）
<http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/shipscontroller>。
3. 陳和卿の事績については、断りがない限り、岡崎讓治「宋人大工陳和卿伝」『美術史』30美術史学会 p.53-66（1958）によった。
4. 『吾妻鏡』建保四年六月八日条。『吾妻鏡』からの引用は、永原慶二他訳註『全譯吾妻鏡』新人物往来社（1979）によった。表記は適宜改めた。なお本論の引用文中の（ ）内は論者による。
5. 小原仁「東大寺の復興と勸進—国家の大業」中尾堯編『旅の勸進聖 重源』吉川弘文館 p.89-92（2004）。
6. 『吾妻鏡』建久六年三月十三日条。
7. 池上殉一編『今昔物語集 天竺・震旦部』岩波文庫 p.267（2001）。
8. 山田昭全他校注『宝物集』岩波新日本古典文学大系（『宝物集・閑居友他』）p.11-14（1993）。
9. 磯崎新『建築における「日本的なもの」』新潮社 p.235（2003）。
10. 註3，p.57。新井孝重「大仏再建期東大寺経済の構造—重源上人の経済外的活動との関連で」『鎌倉遺文研究1 鎌倉時代の政治と経済』鎌倉遺文研究会 p.369（1999）。
11. 横内裕人『『類聚世要抄』に見える鎌倉期興福寺再建—運慶・陳和卿の新史料』『仏教芸術』291仏教芸術学会 p.21-2（2007）。
12. 前註同頁で和卿は「興福寺東金堂後戸釈迦如来像」を鑄造したとされる。
13. 註9，p.220-1。同書p.219-20で、重源と陳和卿の二人三脚が指摘されている。
14. 前註p.195。
15. 内藤栄「三角五輪塔の起源と安祥寺毘盧遮那五輪卒塔婆」『美術史論集』8神戸大学美術史研究会 p.1-23（2008）。
16. 註9，p.196～7。
17. 前註p.197。
18. 同前同頁。
19. 同前p.195。
20. 同前p.196。
21. 同前p.195。

22. 同前 p. 204。
23. 『秘密曼荼羅十住心論』（『弘法大師空海全集』 筑摩書房 p. 668（1983）。
24. 『請求目録』（『日本の仏典 2 空海』） 筑摩書房 p. 491（1988）。
25. 藤井恵介「俊乘房重源と建築様式—新たな造形と技術 1」（註 5 前掲書 p. 134-5）。
26. 『報恩講私記』（国会図書館デジタルコレクション）
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/822458>（p. 19）
27. 「正信念仏偈」（『教行信証』 国文学研究資料館・新日本古典籍総合データベース）
http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0026-51806&IMG（p. 114-115）。
28. 『吾妻鏡』 建保二年六月三日条。
29. 前註，六月五日条。
30. 樋口芳麻呂校注『金槐和歌集』新潮社日本古典集成 p. 176（1981）。() 内は歌番号。
31. 『吾妻鏡』 建暦元年七月十五日条。
32. 今野達他校注『今昔物語集』 1 小学館日本古典文学全集593-595（1971）。
33. 『吾妻鏡』 承元四年十一月二四日条。
34. 前註，建暦三年四月七日条。
35. 註30，p. 224。同書は天保十年（1839）成立。
36. 敦煌の壁画（9～12c ごろ）の「寶勝如来」の化身は玄奘という伝承がある（秋山光和「敦煌画「虎をつれた行脚僧」をめぐる考察—ペリオ将来絹絵二遺例の紹介を中心—to」『美術研究』 238 東京文化財研究所 p. 12-15（1965））。
37. 小林剛『俊乘坊重源の研究』有隣堂 p. 9（1971）。緒方啓介「仏像と仏舎利塔の造形—新たな造形と技術 2」（註 5 前掲書） p. 138-139。両論は兄弟説（『紀氏系図』）も紹介。
38. 上田秋成『茶瘦醉言』（『上田秋成全集』 第九卷） 上智大学文学部木越研究室
https://docs.google.com/document/pub?id=14jqVwBqTG-y_jgXzdrLPN99SSZUYMU26EikgEfr6Ycw（五四）。
39. 太宰治『右大臣実朝』新潮文庫 p. 180-181（2008 初出 1943）。
40. 堀田善衛『定家明月記私抄 続編』ちくま学芸文庫 p. 80（1996）。註30の樋口氏（前掲書 p. 232）や門屋光昭氏（「源実朝の聖徳太子信仰」盛岡大学紀要 14p. 21（1995））らは和卿を荒唐無稽と示唆指摘している。
41. 註10 新井論文，p. 369～371。
42. 註30，p. 175。この和歌の解釈は，拙稿「実朝における「罪業」と「阿鼻地獄」」『専修人文論集』 101（2017）で詳述した。参照されたし。
43. 拙稿『『金槐集』における自意識の徴表に関する倫理思想的考察—玉石混交と遺作表現』『専修人文論集』 専修大学学会 103（2018）で論じた。
44. 古田紹欽訳注『喫茶養生記』講談社学術文庫 p. 12（2000）。
45. 前註 p. 35（注釈 9）。諸辞典類にもその名は見えない。なお「尊勝陀羅尼」自体に

- は「能く一切の罪業等の障を除き、能く一切の穢悪道の苦を破す（『仏頂尊勝陀羅尼經』）」功德があるとされる。
46. 『美術界年史』記事番号：04861（2007） 国立文化財機構 東京文化財研究所。
47. 関根俊一編『仏尊の事典』学習研究社 p.129（1997）。なお石田瑞麿『日本人と地獄』講談社学術文庫 p.104（2013）によれば、「閻魔」等の「十王信仰」の成立はわが国11c後半とされる。
48. 『吾妻鏡』建保四年六月十五日条。
49. 寺田透他校注『道元 下』「正法眼藏第四九陀羅尼」岩波日本思想大系 p.89（1972）。
50. 吉川忠夫他訳『高僧伝』4 岩波文庫 p.257-267（2010）。
51. 『冥祥記』中国古典文学大系60平凡社 p.331（1975）。
52. 『仏祖統紀』卷第三十六（大正新脩大藏経テキストデータベース）
<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>（No.2035）など。なお阿育王寺の宗旨は5c当初は仏舎利信仰，7c南山律宗，宋代の11c以降禅宗である。
53. 禅家の初祖達磨が二祖慧可に伝法時，慧可が三拝した故事がある（註49『道元 上』「正法眼藏第三八葛藤」p.425-431（1970）他）。
54. 『吾妻鏡』建曆元年六月二，三日条。
55. 註49『道元 上』「正法眼藏第三八葛藤」p.428-429において，道元は「回互不回互」という表現で，役割の交換と不交換との相即を説いている。
56. 実朝の自意識が，世界（他界も含む）の何処にも拠り所を持たず，対自化を繰り返し回転し続ける不安定な存在性格を持っていることについては，拙稿「源実朝試論—絶望としての自意識をめぐって」『専修人文論集』99（2016）他で論じた。
57. 『吾妻鏡』建保四年十一月二十四日条。
58. この点については，拙稿「仏陀の呪的力能と物象—古代インドの仏舎利・仏塔・仏像信仰をめぐって」『専修人文論集』88（2011）で論及した。
59. 『阿育王伝』卷一（大正新脩大藏経テキストデータベース）
<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>（No.2042）。
60. 註50，p.258～9（註）5。
61. 中尾堯「重源の生涯」（註5前掲書）p.35。『南無阿弥陀仏作善集』p.2（東京大学史料編纂所蔵史料目録データベース）。
<https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/view/idata/300/3016/53/00000011?m=all&n=20>
62. 『仏牙舍利記』群書類従443同完成会 p.633-634（1960）。
63. 『唐大和上東征伝』（大正新脩大藏経テキストデータベース）
<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php>（No.2089）。
64. 『古事談』「第三僧行」（浅見和彦他編『新注古事談』笠間書院 p.199（2010））など。また『玉葉』「寿永二年正月二四日条」（国立国会図書館デジタルコレクション）
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/772050>（301-302）

には、重源が阿育王塔の「神変」を二度感得したと記されている。

65. 註61『南無阿弥陀仏作善集』p.11。
66. 『興禅護国論』「序」(大正新脩大藏経テキストデータベース)
<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/satdb2015.php> (No. 2543)。
67. 註49『道元 上』「正法眼蔵第三仏性」p.61。
68. 島尾新「私的雪舟像」『没後500年特別展雪舟』毎日新聞社 p.219 (2002), 同「金山寺・育王山寺作品解説」p.268。
69. 中村一基「日本〈仏舍利〉信仰史」『岩手語文』11岩手大学教育学部 p.1-9 (2006)。
70. 水原一校注『平家物語上』新潮日本古典集成 p.260-262 (1979)。
71. 前註 p.252。
72. 『吾妻鏡』建保四年九月二十日条。
73. 前註の文の解釈は、註43及び56の拙稿で行った。
74. 註30, p.224-5。
75. 前註の頭註4によれば「雁蕩山」の「靈巖寺」とされる。
76. 小林直樹「実朝伝説と聖徳太子—『吾妻鏡』における源実朝像の背景」『文学史研究』大阪市立大学 p.126 (註9) (2007)。
77. 『六祖壇経』(花園大学国際禅学研究所禅籍データベース)
http://iriz.hanazono.ac.jp/frame/data_f00d3_t2007.html (337a16-17)。
78. 『正統院仏牙舍利略記』(瑞溪周鳳『善隣国宝記』に引載)(国文学研究資料館新日本古典籍総合データベース)
http://base1.nijl.ac.jp/iview/Frame.jsp?DB_ID=G0003917KTM&C_CODE=0099-046508&IMG (p.36-39)。
79. 『聖徳太子伝暦』大日本仏教全書112仏書刊行会 p.12 (1912)。表記は適宜改めた。
80. 前註 p.22。
81. 同前 p.12。
82. 同前 p.22。
83. 同前 p.25。
84. 同前 p.28。
85. 『伝述一心戒文』伝教大師全集別巻 p.198 (1911) (国会図書館デジタルコレクション)
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/819611/96?tocOpened=1> (p.112)。
86. 『皇太子聖徳奉讃』(大正新脩大藏経テキストデータベース)
http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-sat2.php?mode=detail&useid=2653_,83,0672&nonum=1&kaeri= (No. 2653)
87. 『吾妻鏡』承元四年十月十五日条。
88. 前註, 同年十一月二十二日条。
89. 同前, 建暦二年六月二十二日条。

90. 註76, p.119-122。
91. 註30「解説」p.232。山本幸司『頼朝の天下草創』講談社学術文庫 p.144 (2009) には、現実逃避としての「あの世」への「道行き」とする。
92. 坂井孝一『承久の乱』中公新書 p.90-91 (2018)。
93. 実朝は絶望を根柢に有しながら、諸経験を特権化しない(註43拙稿)。また、政事には誠実である。従って、政事と渡宋計画の矛盾する両者は同居し、各々に誠実に対したと考えられる。その意味で、両者は内容上連動せず、また連結させる必要もない。
94. 註79, p.32。
95. 前註 p.33。
96. 同前同頁。
97. 同前 p.36。
98. 梅原猛「死の聖化『聖徳太子伝暦』〈抄〉」『史話 日本の古代』5 作品社 p.161 (2003)。
99. 註73, p.39。
100. 前註 p.42。
101. 註42の拙稿で検討した。
102. 自意識が自己発生の初源に遡及する傾向を持つことは註1の拙稿で論じた。
103. 註30, p.175-176。
104. 渡辺泰明「將軍実朝の和歌」『和歌の心と情景』放送大学教育振興会 p.114 (2010)。
105. 前註同頁。
106. 註30, p.175。
107. 註93を踏まえれば、「懺悔」は絶対視されない。この表現時にかく直感されたのであり、次の617の和歌では道場観が尊ばれる。
108. この営み自体も或る種の観念の営みである点は措く。
109. 註43及び56の拙稿で論じた。
110. 前註と同じ。
111. 五味文彦『鎌倉と京』講談社学術文庫 p.221-231 (2014)。
112. 『吾妻鏡』建保五年四月十七日条。
113. 伊藤ていじ『重源』新潮社 p.406 (1994)。
114. 註72 (p.37)。『正統院仏牙舍利略記』を引載した『善隣国宝記』の作者瑞溪周鳳は室町後期の相国寺の僧 (1391-1473)。
115. 小林秀雄「実朝」『無常という事』角川文庫 p.93 (1983/初出『文学界』1943)。
116. 註30, p.180。
117. 註76, p.119。