

熊谷直実の来迎観念

——『法然上人行状絵図』と『迎接曼荼羅由来記』を中心にして

中 村 生 雄

はじめに

『法然上人行状絵図』の卷二十七は、法然教団内部に伝承された蓮生熊谷直実関係の記録を載せることに宛てられている。そこでは、「幕下將軍」頼朝への遺恨が誘因となって発心した直実が、聖覚法印を仲介にして法然門に入った経緯から始まって、彼の直情径行ぶりを示すいくつかのエピソードを配しながら、最期のセンチメンタルな予告往生にいたるまでの彼の後半生が描かれる。一の谷の合戦で年若い公達敦盛を心ならずも手にかけて剛直の関東武者のその後の姿として、『法然上人行状絵図』が描く直実の劇的な最期はまことにふさわしい。その往生は承元元年（一一〇七）九月四日、所は武蔵国熊谷郷であったとい^①う。

39
ところで、周知のように『吾妻鏡』には、鶴岡八幡宮放生会の流鏝馬神事のさい、命じられた的立役に不服を申し立てて所領を削られ、果ては叔父久下直光との所領裁判の席を蹴って出家逐電する直

実の姿が記録にとどめられている。そして彼の最期については、京都東山の草庵において、父の予告往生の報を聞いて鎌倉から駆けつけた小次郎直家をはじめとして、多数の道俗に見守られながら見事に往生の素懷を遂げるさまが描かれている。その日時は承元二年（一一〇八）九月十四日であった。

このように、熊谷直実という並みはずれて振幅の大きな人生を生きたらしい一個の人物をめぐっては、虚実とりまぜて多くのことが語り伝えられてきたわけだが、なかでも、法然教団内に伝えられてきたと思われる念仏者直実の事蹟と、鎌倉幕府が蒐集した御家人直実の記録とのあいだで、彼の歿年とその往生の地にかんして重大な相違が見られることが、直実を論ずる場合の大きなつまずきの石となってきた。

もっとも、現在では史家のみならず多くの研究者が、史実として『吾妻鏡』の側に軍配をあげている。ところが、『法然上人行状絵図』をはじめとする法然伝関係所載の異説にたいして、積極的に反証が提示されたいうえで『吾妻鏡』の説が支持されているわけでも

なさそうだ。実状は、勢力を拡張しつつあった法然浄土教団の一流派が、神秘化と荘嚴化をほどこしてつくりあげた祖師伝の一節と、多様な資料を蒐集して編纂記述された史書とは、その信頼度の差は歴然としているという、両資料にたいする漠とした先入主にしたがって前者の説が選びとられていくにすぎない。しかし、後述のように『吾妻鏡』の直実関係記事にも不審の点がないわけではなく、全幅の信頼を置きかねるとするならば、ひとまずは旧来の判定から自由になって、発心から往生にまでいたる直実の後半生を再構成し、そのうえで彼の入告された死の詩と真実にできるかぎり接近してみたいというのが、さしあたっての小論の目的である。

もちろん、後伏見上皇の発願によって制作されたとされる浩瀚な四十八巻の『法然上人行状絵図』には、法然教団内で優勢な地盤を確保しつつあった鎮西派がみずからの正統性を明示するという編纂意図が含まれていたことが指摘されている。したがって、ここに収められた直実伝のなかに、そのような党派的な見解が混入しているとは言えない。だが、小論ではそうした浄土教団諸流内部の抗争や確執について穿鑿する余裕も準備もない。ただ、熊谷直実という異色の念仏者の発心と往生にまつわる多様な伝承を可能なかぎり整理して、直実に独自の来迎観念とそれにたいする時人の驚歎と共鳴のさまを多少なりとも明らかにしてみたいと思うまでである。

一

全四十八巻に及ぶ『法然上人行状絵図』のうち、熊谷直実小伝と

も言うべき巻二十七は、内容的に五段に分けることができる。

まず最初が法然門への帰参の経緯と彼の剛直さにまつわる逸話で、たびたびの合戦で多くの殺生を余儀なくされたであろう直実が、後生を助かるためには手足を切り捨てるほどの難事をなさねばならぬであろうと覚悟を決めて法然の庵室を訪れたのに、法然からは、「罪の軽重をいはず、たゞ念仏だにも申せば往生するなり」と聞かされて嬉し泣きに泣いたこと、さらにそののち、法然の伴をして九条兼実邸に推参したとき、法然が兼実に説く談義の聲が縁に控える直実の耳まで届かないのを口惜しく思い、「極楽にはかゝる差別はあるまじきものを」と、声高に叫んだことが語られる。

次いで第二段では、上品上生の往生をひたすら望む直実が、鳥羽にある阿弥陀仏に願をかけ、その願いどおりに往生が叶う示現の夢を見たことが述べられる。

第三段では、阿字観や迎接曼荼羅礼拝などの余行は仏の本願ではなく、たゆみない念仏のみが大切だと諭し、あわせて年老いた母親への孝養を督励する法然の直実宛て消息が、つづいて第四段では、直実往生をめぐって世間に喧伝されている風評について、九条兼実が法然に真偽を問い合せた手紙とその返書、また夢の告げを得たからと言って慢心することがあってはならぬと訓戒する直実宛て法然の書簡が引かれる。ただしこの書簡は、証空の直実宛て消息を法然のそれと誤認して載せられていることが明らかにしている。

そしてこの巻の最後の第五段で、直実の華々しい予告往生の一部始終が紹介されるといふしくみである。

「建永元年八月に、蓮生は明年二月八日、往生すべし、申ところ

もし不審あらん人は、きたりて見べきよし、武蔵国村岡の市に札を立させけり。つたへきくともがら、遠近をわかず、熊谷が宿所へ群集する事、いく千万といふ事をしらず。すでに其日になりければ、蓮生未明に沐浴して、礼盤にのぼりて高声念仏、体をせむる事、たとへをとるにもなし。諸人目をすますところに、しばらくありて念仏をとどめ、目をひらきて今日の往生を延引せり、来九月四日、かならず本意を遂べし、その日来臨あるべしと申ければ、群集の輩あざけりをなしてかへりぬ。妻子眷属、面みなきわざなりと歎ければ、弥陀如来の御告によりて、来九月をちぎるところなり、またくわたくしのはからひにあらずとぞ申ける⁽²⁾」

当時の貴賤みなことごとくを驚かせた直実の往生には、それに先行して失敗の事実があり、そのことで直実本人のみならず妻子眷属までがいたく面目を損じたことがまず明らかになる。雲集する見物人に取り巻かれ、来迎の奇瑞を今や遅しと待ち構える好奇の視線にさらされながら泰然と死を迎えようとするのは、やはり、いくたの合戦で勇名をはせた武者直実ならではの心意気であったし、そこに、戦場での功名心にも似た大向うの喝采を期待する気持がまじっていたとしても異とするに足りないだろう。ところが直実は、みずからしつらえた晴れの舞台からいともあっさり降りてしまい、群集の嘲りを買うことになる。しかし、妻子眷属の落胆をよそに、当の本人は再度の往生を予告し、今回の延引はすべて阿弥陀仏からの告げによるもので、死をまえにして怖気づいたりしたためでは決してないというのである。

ところで、彼が最初に予告往生を宣言した建永元年（一二〇六）とは、法然教団の行く末に容易ならぬ暗雲が垂れ込めた年でもあった。すなわち、前年の元久二年九月には、解脱房貞慶によって起草された「興福寺奏状」が専修念仏の停止を求めて院庁に提出されている。その奏状は、法然教団が旧来の顕密仏教の秩序を否定して新宗を立て、他宗を誹謗し、神祇に背いて国土を乱す罪状を九カ条にわたって数え立て、法然およびその門弟にたいして厳格な処断が下されるよう要求していた。この要求にたいする院庁の判断がどのようなものであったかは不明だが、翌元久三年（四月に建永と改元）の二月になると事態は新しい局面を迎えることになる。すなわち、法本房行空と安楽房遵西の二人の門弟の召喚が院の御教書によって指令されたのである。

興福寺衆徒が告発するところでは、行空は一念往生義を立て、遵西は専修を称えて余教を毀破したというのがおのの罪状であった。蔵人頭三条長兼の日記である『三長記』によれば、長兼はこの御教書を受けて摂政九条良経や解脱房貞慶らと折衝を繰り返し、事態の解決に奔走している。ちなみに、長兼は貞慶と従兄弟の間柄であったが、念仏者にはむしろ同情的で、このような事件を処理しなければならなくなった身の不運を、先世の罪業のしからしむるところかと歎いている。しかしながら、南都側の圧力は執拗をきわめたらしく、彼の奔走も奏功せず、ついに法然みずから法本房行空を破門するのやむなきにいたったのである。⁽³⁾そしてさらに、法然じしんの身にも危険が迫ったためか、その七月、法然は吉水の草庵を出て小松殿に移ったらしい。⁽⁴⁾そこはもと小松大臣重盛の邸で、九条兼実

の月輪殿の隣であったから、法然の身辺を危ぶんだ兼実が呼びよせ、それとなく警固の目を光らせたのであろう。いずれにせよ、『法然上人行状絵図』が直実の予告往生宣言の日時として記す建永元年八月は、師法然の身にふりかからんとする法難の兆しが動かしがたいものになりつつあった時期にあたっていたわけだ。

しかし、上に引いた『法然上人行状絵図』の記述から明らかなように、直実はそのころ坂東にいたことになっている。武蔵の熊谷郷にあった直実には、師法然のまわりに迫っていた不穏な事態など知るべくもなかったと言いたげである。しかし『吾妻鏡』が記す直実往生の地は、人も知るように東山の麓の草庵であった。直実終焉の場所にかんして両書は重大なくいちがいを示している。このことは、同じ両書が往生の日時をほぼ一年ばかり相違させていることにも増して、はるかに奇妙な事実である。都でも坂東でもともに喧伝されたはずの直実の往生の、その日時のみならず場所までもが、これほど大きく異なっているのは不思議なことだ。しかも、鎌倉で編纂された『吾妻鏡』が都での出来事だとし、都で書かれた『法然上人行状絵図』は舞台を東国にとっている。また『法然上人行状絵図』以外の浄土教団内部の伝承も直実往生の地を坂東とすることでも足並みを揃えており、異伝は存在しない。勘ぐってみれば、そこには、直実の往生を、実見談としてではなく、遠い異郷からの伝聞のかたちで記そうとする意思が働いているようにも思えてくる。

あとで詳細を検討するように、直実の往生についてはすでに数年前から衝撃的な風聞が都鄙を駆けめぐっていた。そして、その風聞は時を追ってますます誇張の度を高め、さらに幻想的な色彩さえ帯

びていくことになった。それら直実往生譚の生成の経緯を辿ってみると、現実の念仏者直実の生理的な死は、もはや同時代の誰にとっても関心の対象からははずれていたように思われてくる。『法然上人行状絵図』と『吾妻鏡』がともに、彼の往生の地を遠隔の地においているのは、直実の死をそのような異郷の物語として語ろうとする時代の意思のなせるわざかもしれない。

話をもとに戻せば、いずれにせよ、往生の時日を高札まで立てて世間に吹聴し、物見高い人士を呼び寄せるといふ、或る種興行的な演出を含んで企図された直実の目論見は、なんらかの事情によって齟齬を来たした。その事情がどのようなものであったかは推し測るべくもないが、先に述べたように、予告往生を公にした建永元年八月が法然教団にとって穏やかならぬ時日であったこととならんで、予告の当日である翌建永二年二月八日が、またしても法然教団にとって特別な日であったことを、たんなる偶然だと見過ごしていいものかどうか。

というのは、前年の夏以来、小康をたもっていたかに見えた専修念仏庄迫の動きが、この二月になって思わぬきっかけから急展開することになったからである。そのような動きは、兼実の家司として九条邸に出入りする藤原定家の耳には、早くも一月下旬には届いていた。『明月記』で定家が、「専修念仏の輩、停止の事、重ねて宣下すべしと云々、去る比、聊か事有りし故に云々。其の事、已に軽く非ず、又、子細を知らず、染筆に及ばず」と記しているように、再び強権が発動されそうな気配がただよってきていたのである。住蓮・安楽らの念仏者を死罪に処し、法然・親鸞らを配流した建永の法

難の、酸鼻を極めた最終場面の幕開きであった。

『法然上人行状絵図』卷三十三は、その顛末を次のように書いている。

「かくて南都北嶺の訴訟次第にとどまり、専修念仏の興行無為にすぐるところに、翌年建永元年十二月九日、後鳥羽院、熊野山の臨幸ありき。そのころ上人の門徒、住蓮安楽等のともがら、東山鹿谷にして別時念仏をはじめ、六時礼讃をつとむ。さだまれるふし拍子なく、をの／＼哀歎悲喜の音曲をなすさま、めづらしくたうとかりければ、聴衆おほくあつまりて、発心する人もあまたきこえしなかに、御所の御留守の女房出家の事ありける程に、還幸ののち、あしさまに讒し申人やありけん。おほきに逆鱗ありて、翌年建永二年二月九日、住蓮安楽を庭上にめされて、罪科せらるゝ（以下略）」

法然教団を崩壊の危機に陥れた弾圧のきつかけが、南都北嶺の旧体制から発せられた異端排撃のためでもなく、治安維持に名を藉りた新思想への容喙でもなく、院の女房と念仏僧とのスキャンダルにあったことは、多芸多才と放縦乱脈が同居した後鳥羽の個性から推してみれば怪しむに足りない。後鳥羽院のためにしばしば祈禱を行ない、院との連繫のもとに仏法興隆をはかった慈円は、この醜聞を「院ノ小御所ノ女房、仁和寺ノ御室ノ御母マジリニコロヲ信ジテ、ミソカニ安楽ナド云物ヨビヨセテ、コノヤウ説カセテ聴カントシケレバ、又具シテ行向フドウレイ（＝同輩）タチ出キナンドシテ、夜サヘ留メナドスル事出キタリケリ」と、より詳細に報じているし、また『法然聖人絵（弘願本）』になると、「小御所の女房達つれ／＼

をなぐさめんために、聖人の御弟子蔵人入道安楽房は、日本第一の美僧なりければ、これをめしよせて礼讃をさせて、そのまぎれに燈明をけして是をとらへ、種々の不思議の事どもありけり」と、後鳥羽の留守をねらって院の女房たちが仕掛けた情痴事件の様相が強調されてくる。美男・美声の念仏僧と色恋に長けた女房たちとのあいだに何があったかは藪の中に隠されているが、激昂した後鳥羽の怒りが無惨な犠牲者を生むことになる。二月九日条の『明月記』はそれを、「近日只、一向専修の沙汰、搦め取られ拷問さると云々、筆端の及ぶ所に非ず」と書いて、酷たらしい拷問がなされたことを隠す気配はない。近日はもっぱら専修念仏者への沙汰で明け暮れていたというのだから、彼らの逮捕・尋問は少なくともこの数日のあいだつづけられていたことになる。⁽⁷⁾ おそらく二月九日は、住蓮・安楽らが頸を刎ねられた日であり、さらに同月中に法然・親鸞らに配流の宣旨が下された。⁽⁸⁾

このような情況のなかで、直実が往生を予告していた二月八日がやってきた。もしもそのとき彼が都にいたとしたなら、念仏者を取り巻く不穏な空気のまったただなかで、刺激的な往生のセレモニーなどやれるはずがない。

一一

浄土教団内の記録によるかぎり、直実の予告往生は建永元年八月に宣言され、翌二年二月八日の当日になって急遽延期された。このとき直実の往生を見物するために集まった人びとは、武蔵・相模・

甲斐・信濃・越後・上野の各国にわたっていた。⁽⁹⁾ 予告の高札が立てられたのが熊谷に近い村岡の市庭であったから、むろん往生のためにしつらえた舞台は熊谷郷の直実屋敷ということになる。そうであれば、前月来、遙か彼方の都で法然教団に襲いかかりつつあった変事が直実の予定を狂わすことなどありえないというのが、法然伝作者の考えであつたらう。おそらく彼ら伝記作者は、直実の往生延引と住蓮・安樂の悲劇とがたったの一日ちがいで踵を接して起こったのも、その現場が坂東と都に隔てられているのであつてみれば決して不自然ではないと考えたのである。そのかぎりでは、法然伝の記述に矛盾はない。では、『吾妻鏡』の記録に何らかの作為が込められているのか。あるいは、直実往生の真相に迫る第三の資料が存在するののか。

決定的な回答はもとより望むべくもないが、とりあえずここでは、先の引用のつづきである『法然上人行状絵図』巻二十七の最終部分、すなわち直実往生の大団円の様子を確認しておきたい。直実往生譚の秘密を解く鍵がもしあるとするなら、それはやはり、彼の往生の描写のなかに隠されているにちがいないからである。

「さる程に、光陰程なくうつりて、春夏もすぎにけり。八月のすえにいさゝかなやむ事ありけるが、九月一日、そらに音楽をきゝてのち、更に苦痛なく、身心安樂なり。四日の後夜に沐浴して、やうやく臨終の用意をなす。諸人また群集する事、さかりなる市のごとし。すでに巳刻にいたるに、上人弥陀来迎の三尊、化仏菩薩の形像を、一鋪に図絵せられて、秘蔵し給けるを、蓮生洛陽より、武州へ下けるとき、給はりたりけるを懸たてまつりて、端坐

合掌し、高声念仏熾盛にして、念仏とともに息とどまるとき口よりひかりをはなつ、ながさ五六寸ばかりなり。紫雲鬘として音楽髣髴たり、異香芬郁し、大地震動す。奇瑞連綿として五日の卯時にいたる。翌日子刻に入棺のとき、又異香音楽等の瑞さきのごとし、卯時にいたりて、紫雲にしよりきたりて、家の上にとどまる事、一時あまりありて、西をさしてさりぬ。これらの瑞相等、遺言にまかせて、聖覚法印のもとへ、しるしをくりけり。往生の靈異すこぶる比類まれなる事になん侍ければ、まことに上品上生の往生、うたがひなしとぞ申あひける」

二月八日のさいの失態とは対照的に、今度はじつに自然に往生を遂げたようだ。礼盤に昇つて高声念仏を責めに責めるほどの気力も体力も、もはや残つてはいなかったのだから。予告の三日まえから来迎の前兆である音楽が虚空に響き、紫雲、異香、大地鳴動の形のごとき奇瑞が臨終をはさんで前後六日間つづく。そして、この往生の仔細は都の聖覚法印のもとに報告されたという。すでに法然は讃岐の配流地にあつたから、さしあたり聖覚が仲介役を果たしたのか。というよりも、法然のみならず主だった弟子たちが処々に流され、ほとんど壊滅状態にあつたと考えられる専修念仏組織が、安居院を拠点として天台浄土教と専修念仏とのあいだの媒介役を果たしてきたらしい聖覚によって、辛うじて連繫を保つていた⁽¹⁰⁾という事情であつたかもしれない。法然が「聖覚法印わが心をしれり」と言つて格別に信頼をおいていた聖覚は、高名な唱導説経僧という表の顔とは別に、専修念仏思想の類い稀な啓蒙家にしてかつ或る種隠然たる組織者の役割をも果たしたらしく見える。しかし、このとき直実の妻子

眷属らが彼の最期の様を聖覚のもとに知らせた意味は、都に残っている法然教団の関係者への通常の死亡報告にとどまるものではなかった。先まわりして言うておくなら、この報告には、直実の往生が彼が生前から抱きつづけた念願どおりの「上品上生」の往生であったことを、碩学の聖覚に判定し証明してもらおうという重要な目的があったはずである。そして、もう一つ記憶にとどめておかねばならないのは、直実の往生の日時が九月四日であったことである。この日付が秘めている意味も、のちに見るように、決して単純なものではなかったのである。

さて、この最後の段でもっとも注目に値するのは、彼の臨終の場に懸けられたという来迎図のことである。それは、「上人（＝法然）弥陀来迎の三尊、化仏菩薩の形像を、一鋪に図絵せられ」たものであった。『法然上人行状絵図』が描くところによれば、このとき端坐合掌する直実の右手すぐ前に——直実は西方に向かって坐しているはずだから——南に向けて一幅の来迎図が掲げられている。経机と柱の陰になっているため、その全容を確かめることはできないが、左上方には浄土の宮殿が描かれ、右手下方に山並みが配され、そのあいだを引接に向かう阿弥陀の聖衆が埋めている。来迎図の大きさは傍らに坐す助音の僧とほぼ同じであるから、三尺前後のものであるろう。

当時の一般的な浄土願生者の常として、臨終の場に来迎図が掲げられるのは一向に不思議ではない。しかしながら、余行を徹底的に排し、もっぱら口称の念仏のみが勧められた法然門の教義に沿って言うなら、そこに微妙な問題が生じるであろうことは想像に難くない。

い。しかもその来迎図が、ほかならぬ法然自筆のそれであったと言うにいたってはなおさらである。だが、上品上生の往生だけを熱望した直実の臨終行儀には、この来迎図を欠くことはできなかった。

ひろく知られているように、世人を驚かせた直実の上品上生往生の願いは、末世の念仏者のあいだにあつては不遜で驕慢な望みであった。愚癡と罪業にとりひしがれている者としての自己への痛切な思い、そのような末世劣機の自覚こそが弥陀の救いにふさわしいとするのが、急速に時代の常識となりつつあった。だが、法然門にあつて直実は、言わばそうした退行的な往生観にたいして終始異を唱えていたように見える。法然の直実宛て書簡の行文のあいだから、そのような直実の楽天的な率直さを危惧している師の苦衷がまざまざと伝わってくるようだ。『法然上人行状絵図』巻二十七の第三段・第四段に収められている法然の書状も、その例外ではない。そして、法然が一方では手を焼き、また一方では称讃する直実の人並みはずれた信念の由来するところは、直実みずから立てた上品上生往生の誓願と、その誓願を証する夢告にほかならなかったのである。

『法然上人行状絵図』巻二十七の第二段が記すところによれば、元久元年（一二〇四）五月十三日、直実は鳥羽にある上品上生の来迎の阿弥陀仏の御前で、上品上生の往生のみを願ひ、下八品の往生は望まずとの誓願を起こした。その理由は、天台の釈によると、往生のち再び此の世に還つて有縁の衆生を救いとるのは上品上生の往生者のみ可能だとされ、下八品の往生ではそれができないためであるという。

下八品の往生 われすてゝしかもねがはず

かの国土にいたりをはて すなはちかへり来事あたはざればなり(以下略)

このような偈文をしたため、その文を直実(ちかみ)は阿弥陀(あみだ)仏への祈請(きんせい)の結文として捧げたのであろう。当時、神仏(かみぶつ)への誓願(ちかみ)のさいにはこのような結文が参籠(さんろう)中の主尊(しゅそん)に捧呈(ほうてい)されたらしい。参籠(さんろう)者が神仏(かみぶつ)に捧げた願(ねが)の成否(せいはい)は、外界(がいがい)から閉ざされた堂内(どうない)での一心不乱(いっしんぶらん)の意識集中(いしよくしゅうじゅう)の結果、参籠(さんろう)明けの晝闇(ひるぐれ)のなかで夢告(むつこ)のかたちで回答(こたへ)されるのが通例(つうれい)であった。このときも、「蓮生(れんせい)がおこして候願成就(こうがんじょうじゆ)すべくは、疑まじからん御示現(ごしげん)たべ」と求める直実(ちかみ)の期待(きたい)にたいし、阿弥陀(あみだ)仏からの答えが夢(む)で示された。おそらく十日間(じゅうにちかん)を期(き)して参籠(さんろう)を開始(かいし)したためであろうか、その示現(しげん)の夢(む)は同月(どうげつ)二十二日(にじゅうににち)に見られたという。

あまりによく知られている夢(む)であるが、その夢(む)で直実(ちかみ)は、金色(こんじき)に輝(かが)き、枝(えだ)もなく延びる一本(いっぽん)の蓮花(れんげ)の上に、余人(よりのひと)をまじえずただ一人(ひとり)端坐(たんざ)しえたのである。蓮花(れんげ)のまわりを取り巻く十人(じゅうにん)ばかりの者(もの)たちが、上品(じゆんぴん)上生(じやうせい)を願(ねが)っても叶(かな)えられない凡庸(ぼんよう)な念仏(ねんぶつ)者を指(さ)しているのは言うまでもない。参籠(さんろう)行(ぎやう)が一種(いっしゆ)の擬死(ぎし)再生(さいせい)の儀礼(ぎれい)であることは疑(うたが)う余地(よち)がないが、このときの直実(ちかみ)の夢告(むつこ)ほどに、再生(さいせい)のイメージを明快(めいけい)に示している夢(む)もめずらしい。単純(たんじゆん)と言(い)えばこのうえないほど単純(たんじゆん)なこの夢(む)が、直実(ちかみ)のその後の人生(じんせい)に動(うご)かしたい方向(かうきやう)を与えることになる。上品(じゆんぴん)上生(じやうせい)の往生(おうせい)が決定(けつてい)した直実(ちかみ)の生(せい)は、もはや濁世(じやくせい)に呻吟(しゆいん)する一入道(いちにゅうだう)の生(せい)ではなく、阿弥陀(あみだ)仏(ぶつ)の無量(むりやう)の光明(くわうみやう)と無限(むげん)の生命(せいめい)に包(か)まれた生(せい)となった。したがって、此(こ)の世(よ)の生(せい)の終焉(しゆうえん)である「死(し)」とは、決定(けつてい)往生(おうせい)した直実(ちかみ)にとっては、そのような無量(むりやう)の光明(くわうみやう)と無限(むげん)

の生命(せいめい)をよりいっそう確実に所有(しゆいう)するための跳躍板(しやうやくばん)にはかならないのであった。しかも直実(ちかみ)の場合(ばあひ)、そのような無量(むりやう)の光明(くわうみやう)と無限(むげん)の生命(せいめい)を授けられたという(人救い)の自覚(じかく)が、のちに見る(みる)ように、彼(かれ)じしんが阿弥陀(あみだ)聖衆(せいじゆう)として現世(げんせい)に(人再生)してくることへの期待(きたい)と深く結びついていたところに特徴(とくごう)があつたのである。

おそらくこの夢告(むつこ)ののち、直実(ちかみ)はみずからの一刻(いっせき)も早い往生(おうせい)を待望(たいぼう)し、それを妻子(しよし)眷属(くわんじゆく)のみならず、ひろく世間(よかん)に告げ(つ)したのであろう。『法然(はつぜん)上人行状(じやうじやう)絵図(えず)』巻(まき)二十七(にじゅうしち)の第三段(だいさんだん)に引(ひ)かれてはいる法然(はつぜん)消息(しょうそく)の末尾(まへび)で、法然(はつぜん)が、孝養(かうやう)の行(ぎやう)は阿弥陀(あみだ)仏(ぶつ)の本願(ほんがん)ではないが、しかし八十九歳(はつじゅうきゅうさい)にもなつて直実(ちかみ)ひとり(ひとり)を頼(たの)みとしている老母(らうぼ)に先立(さきだ)つて悲(かな)しませるようなことがあつてはならないと言(い)つて、諄々(しんしん)と諭(ご)しているところを見ると、やはり直実(ちかみ)が寸時(すんじ)も早い往生(おうせい)をと逸(え)る気持(きもち)を抑(おさ)えられ(られ)ずにいたことがわかる。こうして、みずからが待望(たいぼう)する往生(おうせい)は、かぎりなく自死(じし)に近づ(か)づいていく。

五月(ごご)二十二日(にじゅうににち)からほぼ一月(いっげつ)たったのちにも、彼は同様の夢(む)を見た。

三

ところで、前項(ぜんぎやう)で見(み)てきた直実(ちかみ)の発願(はつがん)および夢告(むつこ)譚(だん)を『法然(はつぜん)上人行状(じやうじやう)絵図(えず)』巻(まき)二十七(にじゅうしち)は、「蓮生(れんせい)自筆(じひつ)の夢(む)の記(き)に云(い)く」として、原文(げんぶん)からの再録(さいろく)というかたちで記(き)している。直実(ちかみ)の夢記(むつこ)がみな和字(わじ)で読(よ)みにくいから、引用(いんぎよう)にあたっては少しばかり漢字(かんじ)に改(か)めた(か)と註記(しゆき)しているほどだから、伝記作者(でんきさくしや)が「直実(ちかみ)自筆(じひつ)夢記(むつこ)」を實見(じつけん)しているこ

とは信じてよい。『法然上人伝記（九巻伝）』と『法然上人伝（十巻伝）』の直実伝がいずれもこの段を載せていないのとは比べると、「直実自筆夢記」を閲読できた『法然上人行状絵図』制作者の資料蒐集力は並々ならぬものだったことに思いいたる。そして、その夢記がどのような経緯をたどった結果か、「熊谷直実自筆誓願状」として嵯峨清涼寺に伝来していることがわかり、去る一九六五年、法然・証空の直実宛て書簡、ならびに「迎接曼荼羅」（正副）二幅と『迎接曼荼羅由来記』とともに重要文化財に指定されたことも、ひろく知られている。この一連の清涼寺蔵文書と曼荼羅図が、『法然上人行状絵図』の直実伝執筆の基本資料になっていたことがわかっただけでも少なからぬ驚きであるが、それだけでなく、さらに直実と法然との関係を考えるうえで不可欠であると思われる迎接曼荼羅図の遺品が、その由来書とセットになって伝来されてきたことにも注目せざるをえない。

47

そこでまず「熊谷直実自筆誓願状」と『法然上人行状絵図』巻二十七の引用とを対照させてみると、前半部と後半部の接続部分が互いに異なった文でつながられていることに気づく。前半部分、すなわち直実が元久元年五月十三日に鳥羽の阿弥陀仏の前で願を起し、みずからの往生が疑いない旨を『観無量寿経』や善導の釈を引いていささか強引に主張している段落と、後半部分、すなわち善導も恵心僧都も夢の告げによって『観経疏』と『往生要集』をあらわしたように、直実のみずからの上品上生往生をたびたび夢に見、とくにこの五月二十二日には蓮花の上に一人端坐する夢を見たことを述べる段落とのつなぎの文に相違があるのである。

まず『法然上人行状絵図』では、そこに「下八品の往生われすて、しかもねがはず」云々の、先に引いた偈文を載せ、次いで、このとき直実の歳が六十七であったことを述べ、「已上取詮」と割字していったん引用を中断したうえで、右の和文体の偈文を隆寛律師が漢文体に改めたものを紹介し、再び「蓮生自筆の夢の記」の引用に戻っている。一方「熊谷直実自筆誓願状」によれば、その接続部分は、「よことニけんさいニみをかみてことしハ十一年ニなる又うたかハす」⁽¹²⁾となっている。細かい穿鑿はさておき、この部分で両者がともに直実の年齢もしくは信仰歴にかかわる記述を挿入していることが興味を引く。しかし、「熊谷直実自筆誓願状」が記す「十一年」が、直実が「上品上生往生」を切望するようになってからの年数なのか、それともたんに「後生」を期して法然のもとに参じてからの年数であるのかは、必ずしも明瞭でない表現のために、判定はできない。

そもそも、直実の専修念仏帰入の日時については記録がない。『吾妻鏡』が、久下権守直光との境相論で苦境に追いこまれた直実が、頼朝の面前で訴訟文書などを放りだして逐電したと記すのが建久三年（一一九二）十一月のことだから、鎌倉を出奔して都に向かった直実が管根走湯山の専光坊などに短慮を戒められていったんは熊谷に戻ったもの⁽¹⁴⁾、宿願の上洛を果し聖覚の勧めで吉水の法然を尋ねたのは、早くても建久四年のことであろう。ということは、元久元年（一一〇四）の十一年前を建久四年（一一九三）と見ても、あるいは翌五年のことと見ても、どちらも彼の法然門帰入の年と考えるに無理はないことになる。もっとも、赤松俊秀氏が言うよう

に、『熊谷家文書』所収の「熊谷蓮生讓状」ではすでに建久二年三月時点で直実は「地頭僧蓮生」と名乗っているから、出家の時期がそれ以前に遡る可能性も否定できない。とはいうものの赤松氏のよりに、そこからただちに『吾妻鏡』建久三年の直実出家逐電の記事を、編者の想像上の産物だと断定するのは早計だろう。なぜならば、当時の武士の出家というものを厳密に考えるのは危険であつて、実状は半僧半俗の聖などと同じように、妻子を持ち、所領の管理も怠らず、事あれば戦場に赴くことさえ辞さないというのが一般であつたからだ。⁽¹⁶⁾ そう考えれば、建久二年の「地頭僧蓮生」の名乗りと、建久三年の出家逐電とが必ずしも抵触するわけではなからう。

いずれにせよ、元久元年の十一年前から法然門に入つて「上品上生」の往生に特別の関心を抱きつづけてきたという「熊谷直実自筆誓願状」の記す内容に不審の点はない。であるとすれば、その部分にわざわざ別種の記事を嵌め込んだ『法然上人行状絵図』の意図が何であつたかが問題であるが、今はそれも不明としか答えようがない。⁽¹⁷⁾ 元久元年の直実が六十七歳になつていたという『法然上人行状絵図』の挿入記事から逆算すれば、彼の生年は保延四年(一一三三)ということにはなる。しかし、直実の生年や年齢については確たる記録が見当らず、法然伝関係記事も『吾妻鏡』も、直実の歿年齢を記さないことでは奇妙に一致しているのだから、ここで『法然上人行状絵図』が直実の年齢にかんして積極的に異説を主張しているのだとも思われない。ちなみに現在、一般に直実の歿年齢については『熊谷系図』⁽¹⁸⁾の六十八を採り、歿年を『吾妻鏡』の承元二年(一一二

〇八)として、逆算して永治元年(一一四一)生れとすることが多い。が、享年・歿年ともに決め手を欠く以上、この問題に深入りしても得るところはないということに変わりはない。むしろ、法然伝関係記事と『吾妻鏡』が直実往生について少なからぬ関心をもつて記録しているながら、歿年齢をあえて記そうとしないことのほうに意味を認めるべきだろう。そのことはおそらく、先に述べたような、直実の往生を一種の「異郷」物語と見なそうとする傾向と無関係ではないと思われる。

結局は、やはり直実の往生をめぐる経緯がもう少し明らかにならないかぎり、『法然上人行状絵図』の不可解な叙述——意図的な改竄であれ、意図せざる錯誤であれ——の意味も隠されたまままだ言うほかない。それよりも今は、直実の上品上生往生誓願の周辺のな事実注意到を払っておくことのほうが大切だ。なぜなら、「熊谷直実自筆誓願状」にも書かれていることだが、「上品上生にむまるべしといふ夢たび／＼見たり。そばの人もみて告たり」というように、夢告は一度だけのものでも、直実だけに見られたものでもなかったからであり、しかもそのような夢告がほかならぬ法然にもあらわれ、その法然が夢で見た直実往生の情景を曼茶羅に描き、当の直実に授けたという話が、同じ清涼寺文書の『迎接曼茶羅由来記』に記されているからである。

直実が早くから迎接曼茶羅に異様な関心をもっていたことは、疑うことができない。写本しか遺されていないので信憑性に問題がないわけではないが、出家後まもない建久六年の年記をもつ「熊谷蓮生置文」⁽¹⁹⁾に、すでに「上人御自筆」の迎接曼茶羅のことが記されて

いるほどだ。また、直実サイドの記録だけでなく、師の法然もそれに言及している。たとえば『法然上人行状絵図』巻二十七の第三段では、五月二日の日付をもつ直実宛て法然消息——清涼寺蔵の「源空自筆消息」とほとんど同文である——⁽²⁰⁾が引かれているのであるが、内容から判断すると、その手紙は親への孝養や阿字観などの諸善もしくは余行が往生のために有効であるかどうかを問い質した手紙への返事となっている。そこで法然は、持戒・誦経などの余行が阿弥陀仏の本願にかなうものではないことを説き、「たゞ念仏を、三万もしくは五万もしくは六万、一心に申させおはしませ候はむぞ、決定往生のをこなひにては候」と、多念を勧め、「こと(一異)善根は、念仏のいとまあらばの事に候」と書いている。このように法然は、自説どおり余行の意味を積極的には認めようとしない姿勢を決してくずさない。ところが、直実が聞いてきた余行の一つとして迎接曼茶羅のことがあったらしく、それについて法然は「迎接の曼茶羅は大切におはしまし候」と答えている。阿字の行などについては「とてもかくても候なん」と軽くあしらっている法然の口ぶりと比較してみると、これは、法然が迎接曼茶羅を日夜拝して阿弥陀聖衆の来迎のさまを深く観じることを、咎めるどころか推奨しているとさえ思われる答え方だ。専修念仏の提唱者である法然が、このように臨終来迎の観念に寛容な態度をとるのは、私見によれば、法然じしんが体験した夢中での善導との邂逅——いわゆる「二祖対面」——という事実から強く影響を受けているためであるが、そのことは別のところで論じる予定であるのでここではふれない。

さて、清涼寺伝来の「迎接曼茶羅」が直実の上品上生往生の誓願

と密接なかかわりをもっていることは、それに付属している『迎接曼茶羅由来記』を一読するだけで明らかである。それによると、一向称名に邁進する念仏者熊谷入道の風聞は諸方に拡がっていたにちがいない、あるとき鎌倉・筑紫・京などに住む人が、同じ夜ひとしく直実が上品上生の往生を遂げるという夢の告げを受け、それを法然と直実のもとに言い送った。さらにそののちも、諸国から直実往生の夢告を受けたという知らせは数限りなく直実のもとに届けられた。これを知った法然は、驚くとともに、このことが直実に驕慢の心を生じさせることを畏れ、今後はどんな瑞相があっても注進には及ばずと申し渡す。それが八月の末のことであったが、月が変つてすぐの九月五日の夜には、今度は法然じしんが直実往生の夢を見るにいたつたのである。

「極楽の東門を開き、観音勢至を先として、無数の仏菩薩、廿五の菩薩、舞楽を整へて、光明天に「かがやきひかり」、熊谷の入道の家へさして、(中略)紫雲家の上へ懸り、花降り異香薫じて、上品に大往生遂げぬ。観音蓮台に載せて、悦の管絃ありて、引接し給ふと御覽せられて、その様を詳しく、上人御自筆に絵に遊ばされて、これを本尊としていよく念仏申べしとて、熊谷の入道の許へ送らる。入道いよく他事を忘れて一向に念仏す。そののち五年をへてのち九月五日、この曼茶羅の気色に少しも違わず、庭の草木、木すゑの色、初紅葉、秋の草にいたるまで、いさゝかもたがう事「なし」。この本尊を懸け参らせて、西に向い端坐合掌して、念仏幾千万と申事もなく久しく申て、息と念仏ともこと切れぬ」⁽²¹⁾

夢が未来の出来事をまえもって告知するものであるという信仰は、人類の歴史とともに古い。しかも、その夢が複数の人間によって同時に見られたとなれば、その信憑性は飛躍的に高まるだろう。⁽²²⁾

直実の場合は、みずから「上品上生にむまるべしといふ夢たびく見たり」というだけでなく、「そばの人もみて告たり」（熊谷直実自筆誓願状）⁽²³⁾と云っているから、『迎接曼荼羅由来記』の記事と符合している。もちろん『迎接曼荼羅由来記』の表現には誇張があるし、法然までが同じ夢を見たというのは信じがたい。だが、同じ清涼寺蔵の法然・証空の自筆消息がひとしく直実往生の夢告について話題にし、称讃のことばを贈ったり、あるいは慢心を諷めるなどしているのは、直実往生にかんする夢がまったく根も葉もない作り話ではなかったことを示しているはずである。こう言ってよければ、この時期直実の上品上生往生は、ひとり法然教団内のみならず広く社会的な関心事にまでなっていたのであり、そのセンセーショナルな波紋が鎌倉から筑紫にまで及んでいたのだと考えられよう。

関東の名だたるつわものであった直実は、事もあろうに頼朝臨席の法廷から席を蹴って出奔し、世間の恰好の話題となった。それが今度は一転して、法然門の念仏者として奇抜にも上品上生往生の願を立て、しかもそれが叶うと吹聴するにいたっては、誰もが驚かぬわけにはいかないだろう。多くはなかば呆れはて、かといって好奇と羨望の気持をも抑えきれずに、日ましに昂じていく風聞によって異様な興味を注いだにちがいない。そうした一種のマス・ヒステリーの匂いが、一連の直実往生をめぐる話の背後からは立ち昇っている。『迎接曼荼羅由来記』が記す同時同夢現象は、彼岸への望みを

時代の英雄に託して共有しようとする或る種の社会病理の産物にほかなるまい。

四

『迎接曼荼羅由来記』に示されたような直実の上品往生にたいする世間の関心には、いささか異常なものがあつた。その異常さは、一方では出家入道したのちにも関東武士特有の功名心のままに大言壮語する直実の気質に由来していたが、さらに一方では、直実の奇瑞にあやかることで末法濁世からの束の間の解放を信じようとする者たちの心事にもとづいていた。もちろんこの文書は「迎接曼荼羅」の来歴を解説する役目を負っているから、そのような背景について語ろうとはしない。むしろここで巧みに試みられているのは、法然と直実という一組の師弟間に生じた鮮やかな役割転倒劇である。いったんは直実の軽拳を戒める思慮にみちた師として登場する法然が、ほどなくみずからも夢告を得ることによって、直実の往生を証言し讃歎する者に転ずるといふしくみである。だが、法然は最後までそのような傍役に甘んじているわけではない。なぜなら、法然が実見し図絵した直実往生の曼荼羅図が寸分たがわず現実のものとなることで、浄土への通曉者法然——それはふつう法然勢至菩薩化身説として定型化されている——の本領も十分に発揮されたことになるからである。法然は直実往生の完璧な予見者だったというわけである。

ところでこの『迎接曼荼羅由来記』が描き出す直実往生の臨場感

あふれる状景は、ものの見事に「迎接曼荼羅」上に再現されているという。上下二段に大きく分けられた構図のうち、上段には極楽浄土における来迎衆が、下段には娑婆世界に来迎する聖衆がそれぞれ異時同図的に描かれるという、きわめてめずらしい作例であり、しかも往生者が来迎衆を待ちうける草庵の前庭には、木々の梢、初紅葉、秋の草など『迎接曼荼羅由来記』どおりの状景が描き込まれている。さらに注目すべきことに、来迎衆をめぐっておびただしい数の化仏菩薩群が描かれ、その一角に小楼閣が描き加えられているのは、本図が経説どおり上品上生往生者にたいする来迎の様子を描いていることを示す⁽²³⁾という。

『迎接曼荼羅由来記』の文言が「迎接曼荼羅」の細部に符合することは、それが「由来記」の役割を負っている以上すこしも不思議ではない。たとえば、この場の風景が秋のそれであって、そのことが法然が夢告を得た日であり、また直実がその五年後に往生した日でもあるとされる九月五日とうまく対応しているからといって、驚くにはあたらないわけだ。なぜなら、この「迎接曼荼羅」がきわめて実用的な意図をもって制作されたのは疑いのないところで、ここに描かれた直実往生の衆知の話題を材料に、多くの人びとに向けて来迎時の瑞相のあれこれが具象的に絵解きされ、そのために必要な念仏の行が唱導されたはずだからである。剝落と褪色のはげしい正本を補うべく副本が制作されているという事実が、何よりも雄弁にその事情を物語っているだろう。またそのとき、この『迎接曼荼羅由来記』テキストが語る直実と法然のドラマに、説法者の巧妙で即興的な脚色が付されていったらうことも想像に難くない。

専門家の判定によると、この「迎接曼荼羅」の制作時期は、立像であらわされた来迎衆の姿、貴族的好尚にかなって引目鉤鼻で描かれた仏菩薩の相好、金銀泥の隈取り手法などから、承久三年(一二二二)頃から宝治元年(一二四七)までのあいだに収まるとい⁽²⁴⁾う。一方、奥書のない『迎接曼荼羅由来記』のほうは、その筆致から見て鎌倉時代後期を降らないとされる⁽²⁵⁾。ということは、両作品ともに直実・法然の在世時代にまで遡ることが否定されることはもちろん、制作の時期も多少前後する可能性が強く、その場合は曼荼羅図の制作が先行したらしいということである。そのような事実から、たとえば浜田隆氏は、直実往生の報告を受けた聖覚ないしその周辺で彼の予告往生についての説話化がほどこされ、その往生の新鮮な記憶が失われない聖覚の生前あるいは歿後間もない時期に、直実が意図していた上品上生の来迎という特異な画面構成にしたがって本図が制作されたのであろうとする。さらに、これを直実が臨終のさいに懸けた法然自筆の曼荼羅図⁽²⁶⁾だとする話のほうは、後代の説教師の作為によるものと断定する。氏は『迎接曼荼羅由来記』の成立を、その筆蹟から見ても鎌倉末から南北朝にまで下るものと判断しているためであろう、曼荼羅図の制作とその由来譚の成立とを意識的に切り離して考えようとしている。

しかし、直実が生前早い時期から迎接曼荼羅にたいしては異様な熱心さでそれを拝していたことを疑うことはできない。先にふれた「熊谷蓮生置文」を信用するとすれば、その日付である建久六年は法然門帰入のち間もないころであり、したがって直実が法然から迎接曼荼羅を授けられたのは、入門早々の時期にまで遡る。しかも

その迎接曼荼羅は「上人御自筆」であつたという。また法然の書簡のいくつからは、彼が弟子の申し出に應じて善導の御影を下付していたことが認められるから、直実が法然に迎接曼荼羅を所望し、それが望みどおり下賜された——もちろん法然自筆ではありえないにしても——と想像することは決して不自然ではない。先に引いた法然自筆消息で「迎接の曼荼羅は大切に扱はしめし候」と述べる彼の口調は、その曼荼羅を与えたのがほかならぬ法然その人だつたといふことを暗示してはいないだろうか。それはともかく、直実じしん、あるときみずから拝するために法然の御影を描いたといふほどだから、礼拝像を所持し身近かに懸けて日夜拝することへの執心には相当のものがあつたと思われる。法然じしんの御影であれ、あるいは法然下賜の曼荼羅であれ、当時は、師の認可のもとに弟子に授けられる図像や聖典には特別の聖性が内在していると信じられたのであつて、直実愛蔵の迎接曼荼羅もまさにそのような呪性を秘めた礼拝対象だつたはずである。そうであつたからこそこの迎接曼荼羅は、元徳三年（一一三三）の「熊谷直勝譲状」⁽³⁰⁾や文禄二年（一一五九）の「熊谷信直書状」⁽³¹⁾のなかで、子々孫々にわたつて相伝されるべき家宝として入念に奉仕するよう敕命されるにいたるのである。

こうして、出家後ほどないころから始まつた直実の迎接曼荼羅礼拝は、やがて彼に、来迎引接の享受者にとどまるだけでなく、ひるがえつて、みずから来迎引接の聖衆そのものに化そうとする熾烈な欲求を生じさせたのではなからうか。元久元年の鳥羽での誓願が、下八品往生にたいする決然たる拒否の意志で貫かれてゐること、さらにその「自筆誓願状」に記されている「一切の有縁のともがら、

即ち立ち還りて迎えん」とか、「善導又天台、この事を見る者は上品上生に生まる。又衆生の苦を抜くことを得」といふことばを見るとき、直実の願いが「上品上生に生まる」ことよりも、むしろ「衆生の苦を抜く」ためにこの娑婆世界に「立ち還」ることのほうに重心を移動させていることに気づかざるをえないからである。「自筆誓願状」の「夜毎に現在に身を嚙みて今年は十一年になる」といふ言句が示唆している辛苦にみちた十一年間の信仰の歩みとは、迎接曼荼羅に描かれている来迎衆のなかに自分じしんの像を重ね合わせるうとする直実独自の再生願望が、次第に動かしがたいものになつていく過程だつたように思われる。

たとえ「上人御自筆」ではなかつたにしても、師の法然から下賜された迎接曼荼羅にたいする直実の尋常ならざる執心は、直実に熱い再生への意志を醸成させた。したがつて、迎接曼荼羅に向けられる直実の熱意と、上品上生往生にたいする彼の宿望とは一体不二のものとなつていった。みずから「自筆誓願状」に書き記しているように、彼は上品上生の往生者のみが再び現世に立ち戻つて有縁の者を救いとることができるといふことを、天台の釈によつて堅く信じていたからである。直実が迎接曼荼羅の来迎衆を熟視するまなざしには、直実を迎えとるために娑婆世界に降つてくる仏菩薩の姿にかさねて、すでに一人の聖衆と化して再び彼岸から此土へと歩をすすめている自分じしんの姿が映つていたにちがいない。そのような、此の世への再度の還来を切望したからこそ、時人には理不尽だと見なされた上品上生往生のみを直実が乞ひ願ひ、下八品の往生を棄ててかえりみなかつたのだ。建久年間から元久元年までの彼の念仏者

としての足どりは、おおよそこのようなものではなかったかと想像される。

そして元久元年五月の鳥羽参籠によって、直実の再生への強固な願いが一挙に満たされるのである。蓮の花の上にただ一人昇りえたという、まぎれもない上品上生往生の示現を得た直実——それは同時に、来迎の聖衆の一員として再び此岸に還帰する資格をもった再生者直実でもある——は、関東武者の一番槍の名乗りよろしく、みずから手にした往生の約束を声をかぎりに触れまわった⁽³²⁾。そして、この宿望が果されたのは、みずからの勇猛な信仰心もさることながら、おそらくそれにもまして、かつて法然から賜わり日夜押しつけてきた迎接曼荼羅の功德によるところだと確信したはずである。今や直実は、その迎接曼荼羅を拝する者でありながら、いつの日かは阿弥陀聖衆の一メンバーとして此土に復活することを約束された者でもあることの至福を、愛蔵の曼荼羅に向かって感謝したに相違ない。こうして、直実にたいする上品上生往生の示現と、彼が日頃礼拝を欠かすことのなかった法然下賜の迎接曼荼羅とは、決して切り離すことのできないものとして語り伝えられるだろう。そしてその伝承はつねに、紫雲に乗って来迎する聖衆らの莊嚴華麗な夢幻世界のイメージによってあざやかに彩られていくことになる。だとすれば、浜田氏が言う説教師の作為は、決して後代の恣意的な捏造などではなく、ほかならぬ直実じしんの特異な再生願望のうちに深く根ざしていたと言っていられる。

さて、清涼寺所蔵の「迎接曼荼羅」とその『由来記』が意味するところはあらまし以上に尽きるように思うが、そのほかに見過ごし

にできない点がないわけではない。その一つがここに記されている九月五日という直実往生の日付である。不思議なことにこの『迎接曼荼羅由来記』には年次の表記がまったくなく、法然が夢告を受けた九月五日のちょうど五年のちの同月同日が、夢告の情景にたがわぬ直実の往生の日でもあったという奇しき一致を語ることに意が注がれている。そして、その日付が「迎接曼荼羅」の秋景と合致するのは言うまでもないとして、さらにそれが『法然上人行状絵図』以下の法然伝が一致して伝える直実往生の日付である九月四日と、わずかに一日だけずれているのも気になる⁽³³⁾。もともと『法然上人行状絵図』では、直実の臨終時の奇瑞はすでに九月一日からあらわれはじめ、四日にいたって沐浴して臨終の用意をととのえ、法然より賜わった迎接曼荼羅を懸け、念仏とともに息をとどめた⁽³⁴⁾とあるが、一方では紫雲や異香の瑞相は明くる五日の卯刻までつづいていたと記されている。そしてさらに、入棺後の翌六日の卯刻に再び紫雲が西方よりあらわれたとする。したがって『迎接曼荼羅由来記』が九月五日のこととして述べる来迎の情景は、『法然上人行状絵図』が言う臨終の明くる日の情景だと解すれば辻褄が合わないわけではない。いずれにせよこの『迎接曼荼羅由来記』の九月五日往生説が、法然教団内部に伝えられてきた九月四日予告往生伝承と密接なかかわりをもち、それを前提として構想されていることは疑えない。

あるいは、次のように言うこともできそうだ。すなわち、『迎接曼荼羅由来記』が「迎接曼荼羅」にことよせて強調しようとしているのは、直実の予告往生が、じつは半年前の直実じしんによる予告

にもとづくのではなく、五年前の法然の予告——夢による直実往生の予見——に源を発しているのだという理解である。ということとは、実際には直実の往生時には配流の地にあつて、世間の耳目をとどろかせた彼の往生にかんして何ら積極的な役割を果しえなかつた法然が、じつは直実の往生をその五年前に早くも予見していたと述べることで、あらためて法然の人知を超えた能力を讃歎することであつた。『迎接曼荼羅由来記』のうちに説教師の作為を認めるとするなら、その作為とは、そのような予見者法然という新しい法然像の提出にこそあつたと言わねばなるまい。

おわりに

熊谷直実は、法然門下の異端児の地位をついに脱することはできなかつた。たしかに『本朝祖師伝記絵詞』では、「関東には熊谷入道、鎮西には聖光等、教門に入しより他宗をのぞかざるともがら」と、直実の専修念仏者としての徹底度が、浄土宗二祖聖光房弁長のそれと並んで称讃されている。しかし、勇猛で熱狂的な信仰心では誰にもひけをとらなかつた直実ではあつたが、所詮彼の資質は一介の念仏者のそれであつて、布教者組織者のそれではなかつた。あるいはそのことを、彼が浄土往生を徹頭徹尾、自己一身の後生の問題として捉えていたからだと言うこともできよう。しかも上に見てきたように、彼の望む後生とは、阿弥陀聖衆の来迎を己れの此土への△再生▽願望に読みかかるといふ独自の理解にもとづいた後生であつた。そのような直実の来世観あるいは生命観の背後には、もはや

京畿では失われてしまつた東国特有の土俗的で辺境的な觀念が揺曳していたのかもしれない。むしろそこにこそ、直実が一個の英雄として世に迎えられた原因もあつたし、またその称讃が孤立したままに終わった所以もあつたと考えられる。法然が彼に与えたとされる「坂東の阿みだほとけ」という名(『法然上人行状絵図』)には、そうした辺境人直実への畏れにも似た感情が込められている。

言い換えれば、直実が迎接曼荼羅の莊嚴なる幻想世界をとおして思い描いていたものは、おそらく法然や聖覚ら正統的な仏教の素養を身につけた者のそれとは似ても似つかぬものだったように思う。

『法然上人行状絵図』をはじめとする法然伝作者にとつて、直実の到達した念仏者としての境地は到底了解しえないものだったらしい。もつともそれは後世の伝記作者に限つたことではない。直実の立つている場所は法然じしんの理解をも超えていたのである。

たとえば『法然上人行状絵図』の卷二十七第四段で、直実往生にかんして「不思議の奇瑞等、ひとつにあらざるよし、天下にあまねくかたらひうたふ事」が事実かどうかを問う九条兼実にたいし、法然の答えはまことに煮えきらない。曰く、「かの入道のまいらする状正文を給て、一見を加へんとおもふ。(中略)事の次第殆たぐひすくなし、正しく往生をとげたらんには超過畢ぬ、貴べし信べし」という具合で、正面からの論評を巧妙に回避している。「坂東の阿みだほとけ」という、敬して遠ざけるおもむきのある命名は、このような法然じしんの困惑のあらわれではなからうか。

ところで、数多くの法然伝のなかで、直実にたいしての法然や証空の困惑を包み隠さず記しているのは『法然上人行状絵図』だけで

ある。それは先にも一言したような、鎮西派が保有している幅広い資料蒐集力によるだけではなからう。むしろそこには、前引の『本朝祖師伝記絵詞』の場合のような、直実と聖光とを法然門を代表する二つの極点と見なそうとする考えが影響しているらしく思える。つまり、坂東と筑紫という両辺境からこそ法然浄土教の真の継承者が出現したという、言わば中央にたいする辺境優位論である。筑紫を根拠地としながら都の浄土教団を掌握しようとする鎮西派にとって、坂東の念仏者直実が都の僧俗を顔色なからしめる図は、なかなか快いものだったのだろう。

このように想像をめぐらしていると、すべての法然伝がひとしく直実の往生地を東国に設定している真の理由は、もしかすると、辺境にたいして中央が抱く無形の畏れ——鎮西派の立場から言えば、辺境が中央にたいして与える無形の脅威——とでもいうべきものにもとづいていたのではないかと思われてくる。もとよりこのような象徴論的な言いかたが「史実」のまえでは無力なことは明らかだが、直実終焉の地について——かりに『吾妻鏡』の説を前提にして考えるとすれば——、それを都から東国へと読みかえた法然伝作者の動機の一つは、そのような象徴論的解釈によって了解可能となるはずである。

さらにまた、法然伝が記す直実往生の年時が『吾妻鏡』よりも一年繰り上がって承元元年九月となっているのも、同じ理由にもとづくと見なすことができる。すなわち、法然伝が直実往生の時日とする承元元年九月には、法然は讃岐の配所にあった。それゆえ直実往生の詳報は都の聖覚の許に送られても不思議ではなかったのである。

ところが、『吾妻鏡』が記すとおりの承元二年九月が彼の往生の日であったとするなら、このとき法然はすでに赦免されて摂津の勝尾寺まで戻っていたのであるから、直実の訃報が勝尾寺に届けられないとすれば不自然きわまりない。したがって、もしも前述のように、『法然上人行状絵図』をはじめとする法然伝作者に、中央と辺境との差異のシンボリズムにしたがって法然と直実の関係を描き出そうとする意図があったとするなら、直実の歿年は法然の配流中でなければならなかったし、その終焉の地も、都とは対極にある辺境坂東でなければならなかったのである。

所期の目的がどこまで果せたかまことに心もとないが、すでに与えられた紙数も超過しているのでここで筆を置くほかない。しかし、これまで考えてきた熊谷直実の個性にみちた浄土信仰・来迎観念についてはさらにいっそう立ち入った吟味を加える必要があるのは言うまでもないことで、そのための手掛りとなる資料として、小論ではふれることのできなかつた直実の他の夢記や奇瑞記⁽³⁴⁾が遺されている。また直実⁽³⁶⁾にかんしてはこのほか、高野山新別所二十四蓮社友の一人とされる彼の事蹟や、粟生光明寺および西山派祖証空との関係、さらには彼と同じ法号を名乗ることになる宇都宮蓮生とのかわりなど、気がかりなくつかの論点が残っている。すべて他日を期すことにしたい。

註

(1) 直実の予告往生について記すのは、『法然上人行状絵図』巻二十七のほか『法然上人伝記(九卷伝)』巻四下「熊谷入道往生事」、『法然

上人伝(十巻伝)』巻二「熊谷入道発心事」である。ただし両書ともに、『法然上人行状絵図』の第一段と第五段に相当する部分だけしか載せていないから、直実小伝としてはやはり『法然上人行状絵図』巻二十七がもっとも完備したものとなっている。

ところで、小論がさしあたって意図しているところからは離れるが、ここにあげた三種の直実小伝のうち『法然上人行状絵図』だけが採っていない話題がある。それは、直実が初めて法然の坊を訪れたとき、手足を切るだけでなく生命まで捨てなければ後生は助からないと言われた場合にそなえて彼が携えていった刀が、いったんは法然に預けられたものの、のちに法然から津戸(つのと)三郎に授けられて、津戸がこれを生涯秘蔵していたという話である。津戸三郎が守は直実と並び称される法然門下の関東武者であって、その最期は直実の予告往生などくらべものにならないくらい凄絶な自刃往生を遂げたと言われる猛者なのだが、その最期の切腹に用いた刀こそ、直実がみずから生命を絶つために持参した件の刀ではなかったであろうかというのが、『法然上人伝記』の推測である(巻九下「津戸入道往生事」。何故このようなことが気になるのかと言えば、津戸三郎という人物は、法然門での先達であり武士としての盛名でも比肩すべくもない熊谷直実にたいして、終始ライバル意識を燃やしつづけた人ではなかったかと推測されるからである。この刀の一件のほかにも熊谷と津戸を結びつけるエピソードはいくつか伝えられているが、それらはすべて法然が津戸に宛てた手紙のうちに記されたものであって、熊谷宛て書簡には津戸に言及することがないから、おそらく津戸が一方的に自分と熊谷との関係を強調して法然にあれこれ言い送ったように推測される。それは、あるとき法然門内で、熊谷や津戸のような無智の者にはもっぱら念仏を勧めるけれども、有智の者にはかならずしもそうではないという冷笑的な噂がささやかれたことがあり、それに憤慨した津戸が法然に事の実否を問いただし、法然がそのような噂を「きわめたるひが事」だと答えたこと(「津戸の三郎へつかはす御返事(九月十八日付)」

『昭和重修法然上人全集』消息篇)、武蔵国の専修念仏者が三十余人にも及んでいることを、法然が津戸と熊谷の力によると称讃していること(「津戸三郎へつかはす御返事(九月二十八日付)」、同上)、熊谷入道の文はこちらに取り寄せて直す必要があるもので、そのうえで手紙を出そうと法然が津戸に言っていること(同書簡、同上)、津戸が法然の御影を所望したとき、法然は、熊谷が画いた自分の影があったがそれは似ていないから捨ててしまったので、そのかわりに善導和尚の御影を拝むべきであると伝えていること(「津戸三郎へつかはす御返事(其四)」、同上)などであるが、ここからは、津戸宛てに書状をしたためるさいに、津戸が熊谷にたいして持つ微妙な感情を慮り、津戸の自尊心を傷つけまいと配慮している法然の筆づかいが伝わってくるように思われる。八十一歳で自刃して往生した津戸三郎が、法然を介して手にした熊谷直実の刀のみずからの生命を絶つたという伝えの背後には、おそらく、津戸が生涯持ちつづけた熊谷への傾倒とコンプレックスのないあわされた感情がはたらいているだろう。

そのような津戸三郎と熊谷直実との間柄を下敷きにしたのである。のちに『為盛発心集』(『統群書類従』二八輯下)という奇妙な書物が書かれることになった。そこでは、無類の大悪人「角戸(つのと)三郎為盛」が、熊谷直実らの切なる勧めによって法然のもとに聴聞に訪れ、極楽往生についての初歩的な疑問を問いただしてゆき、最後に感きわまつた三郎が高声念仏とともに腹を切り裂き、みずから五臓を掴み出して壮絶な往生を遂げたとされている。『法然上人行状絵図』巻二十八が記す津戸の割腹往生譚が、ここでは法然の面前でのそれにあざとく脚色しなおされている。おそらくこれは、関東での浄土教布教の過程で生じた談義僧あたりの翻案になるものだろうが、いずれにせよそこには、津戸と熊谷のかかわりのみならず、ひろく法然門内での鎌倉御家人の動きの一端が暗示されている。熊谷直実が日本全土に勇名をさせたヒーローだったとすれば、津戸三郎は終始その熊谷の後塵を拝する結果となって、ついに坂東でのローカルなヒーローに

とどまったと言えるかもしれない。

(2) 『法然上人行状絵図』の引用は、井川定慶編『法然上人伝全集』による。以下、その他の法然伝の引用もすべて同書による。

(3) 『三長記』元久三年二月三十日条。

(4) 『法然聖人絵(弘願本)』による。翌年二月に法然が讃岐に配流されるとき、護送にあたる官人が「小松谷の御房」にやって来ている(『法然上人行状絵図』巻三十三)から、法然はその後もしきつづき小松殿にとどまっていたと思われる。

(5) 『明月記』建永二年正月二十四日条。

(6) 『愚管抄』巻六。引用は日本古典文学大系本によるが、一部、仮名づかいを改めた。

(7) 前撰政関白九条兼実を檀越とする法然のもとには、拘引された住蓮・安楽らにたいする糾問についての情報がある程度届いていたにちがいない。『明月記』二月十日条に、兼実が専修念仏者救済に動いていることが記されているところから見ても、九条家と法然教団とのあいだの緊密な関係は一貫していたと考えられるからである。もともと、兼実の子の撰政良経が前年三月に頓死し、そののち撰関職が九条家のライバル近衛家実に移っていた建永二年二月の時点では、兼実の尽力にも限界があったに相違ない。そのような自分の非力を果敢ななか、法然の流罪を見送ってのち間もなく四月に、兼実は「法然ノ事ナドナゲキテ」(『愚管抄』)逝くことになる。享年五十九であった。

(8) このとき死罪ならびに流罪に処された者の正確な名前・処刑日時・配流地などは、必ずしも明確ではない。『歎異抄』末尾の「流罪記録」や『拾遺古徳伝』七によれば、死罪は住蓮房・安楽房のほか、善紳房西意・性願房の計四名、流罪は法然・親鸞のほか、浄聞房・禅光房澄西・好覚房・法本房行空・成覚房幸西・善恵房の計八名であった。

『法然上人行状絵図』は六条河原で「法事讚」を誦して昂然と頸を刎ねられた安楽の勇姿を伝えるが、住蓮については、『拾遺古徳伝』が近江国馬淵で誅されたと記すのみである。なお、善恵房は証空の房名

であるが、このとき証空は、久我通親の猶子であるという俗縁の故であろう、配流を免れて無動寺前大僧正(慈円か)のもとに預けられたらしい(『拾遺古徳伝』)。

(9) 『法然上人伝記(九巻伝)』および『法然上人伝(十巻伝)』による。

(10) 『法然上人行状絵図』巻十七。

(11) 古田武彦『親鸞思想——その史料批判』第一篇第一章参照。親鸞が京都六角堂に百日間の参籠を企て、救世観音の御前に「聖徳太子の文」を捧げて示現にあずかったのは、直実の鳥羽参籠のわずか三年前のことであった。親鸞がこのときの夢告にしたがって吉水の法然門に参入したこと、またその法然門内、あるとき往生のための要因として信と行のいずれが重要かという議論があったさい、直実と親鸞のみが信を重しとしたという逸話(『親鸞伝絵』)などから想像すると、およそ好対照な人生を歩むことになる二人のうちにも、資質的には意外に共通するものがあつたことがわかる。

(12) 引用は、赤松俊秀「熊谷直実の上品上生往生立願について」(『続鎌倉仏教の研究』所収)に載せられている翻刻によつた。氏はそれに「夜毎に現在に身を噛みて、今年は十一年になる。又疑はず」の漢字を当てている。

(13) 『吾妻鏡』建久三年十一月二十五日条。

(14) 『吾妻鏡』建久三年十二月十一日条、同二十九日条。

(15) 註12の赤松氏論文参照。なお「熊谷蓮生護状」は『大日本古文書』家わけ第十四、『熊谷家文書』(埼玉県立図書館編)などに収録。

(16) 五来重『高野聖』参照。

(17) 清涼寺蔵「熊谷直実自筆誓願状」は四枚の紙を継ぎ合せたもので、端裏書と末尾に裏書があるが、問題の接合部分は第三紙の後半部に書かれていて、継目をわたったりはしていない(中野玄三『来迎図の美術』所載の写真版参照)。したがって、『法然上人行状絵図』制作時にこの自筆誓願状が参看されたとするなら、そこに別種の記事が挿入されたのはきわめて作爲的な意志にもとづくもので、文書の錯簡などに

由来するものではないことがわかる。

ところが水原一氏の報告(『大東急文庫蔵「熊谷蓮生自筆状」』『軍記と語り物』四)によると、大東急文庫に熊谷直実自筆と認められる二種の残欠文から成る巻子があって、そのうち氏が「誓願状」と仮称されているものが、上述の『法然上人行状絵図』の挿入記事とほとんど同文であることに気づかされる。もし清涼寺蔵の「誓願状」と大東急文庫蔵の「誓願状」がともに直実自筆であることに誤りがなければ、直実はみずからの上品上生往生の発願について何種類かの文書を書き遺したことになる。『法然上人行状絵図』編者が見た「誓願状」のほうの一部が断簡として大東急文庫に伝来してきたことになる。またそうであるとすると、元久元年に直実が六十七歳だったことから、彼の生年が確定することになる。

(18) 『続群書類従』六輯上。

(19) 『大日本古文書』家わけ第十四によると、この置文の原本は室町書代のものだという。

(20) この五月二日付の法然消息は『拾遺語燈録』巻下(『大正大藏經』八三卷)にも収められていて、そこには「御自筆也」の註記が加えられている。したがって清涼寺蔵の法然消息の存在は、鎌倉末のころにはよく知られていたであろう。

(21) 『迎接曼荼羅由来記』の引用は、註12の赤松氏論文所載の翻刻によったが、仮名を漢字に改め、仮名づかいも適宜改めた。

(22) 二人同夢、三人同夢などについては、西郷信綱「夢を信じた人々」(『古代人と夢』所収) 参照。

(23) これら「迎接曼荼羅」の表現については、浜田隆「清涼寺蔵『迎接曼荼羅図』考」(『国華』一〇二四)、同「浄土教絵画にみる日本の美——早来迎図をめぐって」(『大系仏教と日本人』5・目崎徳衛編『無常と美』所収) 参照。

(24) 中野玄三『来迎図の美術』各個解説の項。浜田隆氏も、本図が熊谷直実生前の承元二年以前に遡ることはないという(前註参照)。

(25) 註12の赤松氏論文。

(26) 註23の浜田隆「清涼寺蔵『迎接曼荼羅図』考」。

(27) 伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』第五章第二節、参照。

(28) 『法然上人伝記(九巻伝)』巻九下「津戸入道往生事」。

(29) 拙稿「聖典と肖像の伝授——親鸞の『選択付属』をめぐる(仏法)の意味」(『日本文学』三五巻四号) 参照。

(30) 『大日本古文書』家わけ第十四。

(31) 『大日本古文書』家わけ第十四。

(32) 周知のように水原一氏は、延慶本『平家物語』の熊谷説話が直実中心の一元描写によっていることを指摘し、そこから、合戦を機縁に出家して念仏行者となった直実が、自身の経験した合戦談を法談的に語った可能性を論じている(『平家物語の形成』)。また出家後、鎌倉に立ち寄った直実は「穢土を厭離し、浄土を欣求する旨趣を申し」、「兵法の用意、干戈の故実等を談ずるほどであった(『吾妻鏡』建久六年八月十日条)。このような直実の談義僧ぶりは、元久元年以降においては、もっぱら自分じしんの上品上生往生を題材にすることで、いっそうその一途さを強めていったと思われる。

(33) 『本朝祖師伝記絵詞(筑後本)』巻二。

(34) 註12の赤松氏論文に「熊谷直実自筆夢記」として紹介されている清涼寺蔵文書。そこには、元久三年十月一日に直実の見た夢が記されているが、これについて近藤喜博氏は、もともと「熊谷直実自筆誓願状」の後半部に書かれていた元久元年五月二十二日、六月二十三日の夢とこの元久三年十月の夢とのあいだにも直実の夢記が存在している、それが何らかの事情で脱落したのではないかと推定している(『法然上人の書状と熊谷蓮生坊——清涼寺文書を中心に』『月刊文化財』一九六五年十月号)。

(35) 註17の水原氏論文に「奇瑞記」として紹介されている大東急文庫蔵文書。

(36) 『新別所由来記』および『高野春秋』。