

源実朝試論

—絶望としての自意識をめぐって

毛利豊史*

本論は、独創的な和歌表現者として知られる源実朝の、その思想全体理解の為の端緒的考察の試みであり、倫理思想史の立場（思想への内在的辿り）に立脚し、その根本特徴である自意識の絶望的在り様の一端を考察するものである。考察に当たり、主に第1, 2章は『吾妻鏡』などの第三者による述作を、第3章は実朝の和歌を中心に踏まえた。

1. 死の近しさ

実朝（1192～1219）在世中の出来事を『吾妻鏡』などで一瞥すると、多い時には殆ど月替わり毎と言ってもよいほど、幕府内部において暗澹たる闘争と殺戮が繰り返される光景に接することができる。主に頼朝が死去した後の将軍家と北条氏、及び諸御家人との間の闘争であり、結束していた三者が複雑に捩れ絡み合いまた分裂し殺し合うその光景は陰惨を極めている。闘争は権力掌握を巡る北条氏を中軸とした各々の欲望や怨嗟に淵源しており、それら欲望や怨嗟の渦が他を飲み込み激突する処に出来している。その渦は根深い敵愾心や疑心暗鬼を生み出し、さらに各々の内部をも飲み込みながら運動を増幅激化させている。実朝は渦の間に漂う木の葉の如く闘争に与しないが、やがて容赦なく飲み込まれて行くのである。

さて、まず実朝の簡略な年譜を挙げておくことにする。この年譜を一瞥

*専修大学文学部兼任講師

すれば、実朝の生涯の時間がどのような政治闘争の凄惨な環境に曝されていたのかを概観出来るであろう（下線箇所は本論で言及する）。

<実朝年譜>

- 建久三年（1192/1歳） 7月12日 頼朝、征夷大將軍に任じられる。8月9日実朝生まれる。
- 建久四年（1193/2歳） 8月17日 頼朝、範頼（異母弟）を追放し殺害する。
- 正治元年（1199/8歳） 1月13日 頼朝死去。1月26日 頼家、家督を相続。10月28日 梶原景時弾劾される。
- 正治二年（1200/9歳） 1月20日 梶原一族、上洛途中駿河国にて討たれ滅亡。
- 建仁元年（1201/10歳） 1～5月 城一族による建仁の乱。
- 建仁二年（1202/11歳） 7月22日 頼家、征夷大將軍に任じられる。
- 建仁三年（1203/12歳） 5月25日 阿野全成^{ぜんじょう}謀反の罪で常陸国に配流後誅殺。7月16日 全成の子頼全誅殺。8月27日 頼家の家督が嫡男一幡と弟千幡（実朝）に譲渡される。9月2日比企能員^{ひきよしかず}の変。9月7日 頼家失脚、伊豆国修禪寺に追放される。同日付で実朝、征夷大將軍に任じられる。北条時政執権就任。
- 元久元年（1204/13歳） 7月18日 頼家、修禪寺にて殺害される（享年23歳）。
- 元久二年（1205/14歳） 6月22日 畠山重忠の乱。閏7月19日牧氏事件（実朝殺害未遂）。同日、時政伊豆に追放される。北条義時執権就任。
- 建永元年（1206/15歳） 10月20日 甥の善哉^{ぜんさい}（公暁）が実朝の猶子となる。
- 承元二年（1208/17歳） 2月3日 実朝、痘瘡を病む。29日平癒。
- 承元三年（1209/18歳） 7月5日 実朝、和歌二十首を住吉大社に奉納。
- 建保元年（1213/22歳） 5月2日 和田合戦。12月18日 実朝、『金槐和歌集』を編む。
- 建保二年（1214/23歳） 11月13日 和田の残党が京都にて頼家の息子の栄実を奉じて謀反を企てる。幕府方が襲撃、栄実は自害。
- 建保四年（1216/25歳） 6月15日 実朝、陳和卿と対面。9月24日 実朝、陳和卿に唐船を造るよう命じる。

建保五年（1217/26歳） 4月17日 唐船の進水（由比ヶ浜）は失敗。6月20日 公暁、鶴岡別当に補される。10月9日 実朝、内大臣に任じられる。12月2日 実朝、右大臣に任じられる。

建保七年（1219/28歳） 1月27日 実朝、右大臣拝賀のため鶴岡宮に参詣。実朝、同宮にて公暁により殺害される。公暁は同夜中に、三浦義村により誅殺される。同月28日 実朝室落飾。御家人百余名出家を遂げる。2月14日 実朝の政所が失火のため焼失。12月24日実朝旧邸（政子居住）焼失⁽¹⁾。

ここで、頼朝死去より頼家を経て実朝14歳の「牧氏事件」までの主たる闘争を略述しておくことにする（22歳の「和田合戦」を除けば、大半はこの年代迄に起こっている。「和田合戦」については措く⁽²⁾）。

- (一) 正治元年（1199/8歳）十月二五日から翌年1200一月二十日、梶原景時の変。
- (二) 建仁元年（1201/10歳）正月から五月、城氏一族による建仁の乱。
- (三) 建仁三年（1203/12歳）五月、阿野全成事件。
- (四) 同九月二日、比企能員の変。
- (五) 同九月七日、頼家失脚、伊豆に追放。
- (六) 元久元年（1204/13歳）七月一八日、頼家、修善寺にて暗殺される（享年23歳）。
- (七) 元久二年（1205/14歳）六月二十二日、畠山重忠の乱。
- (八) 同閏七月十九日、牧氏事件。祖父時政とその正妻牧の方は伊豆へ幽閉。

(一) の梶原景時の変は次のようであった。頼朝以来の重臣の梶原景時は二代頼家を支える乳母夫の一人であった。正治元年（1199）十月、北条政子の実妹阿波局（阿野全成室・実朝の乳母）は、景時が、御家人の結城朝光について、『この者は不忠である』として頼家に讒言した」と朝光に伝えた。朝光は三浦義村に相談。義村は66人の連署を集めて景時への弾劾文を作り、大江広元を介して頼家へ上奏した。頼家は景時を呼び釈明を求

めたが、景時は弁明せず、一族とともに所領の相模国一宮に退去した。翌正月、景時は上洛を企てたが、駿河国狐ヶ崎で在地の武士らによって討たれ、一族は滅亡した。一族33人の首が路上に懸けられたという。

慈円は『愚管抄』に、

「一ノ郎等ト思ヒタリシ梶原景時ガ、ヤガテメノトニテ有ケルヲ、イタク我バカリト思ヒテ、次ノ郎等ヲアナヅリケレバニヤ、ソレニウタヘラレテ景時ヲウタントシケレバ、景時國ヲ出テ京ノ方ヘノボリケル道ニテウタレニケリ⁽³⁾」

と記しており、失脚と滅亡は景時が他の「郎等ヲアナ（侮）ヅ」ったがため（讒言も度々という）だとされている。また『玉葉』（正治二年（1200）正月二日条）によれば、景時の讒言は武士たちが千幡（実朝の幼名。以下実朝に統一）を擁立して頼家を討とうとしている、というものだったと記され⁽⁴⁾、『保暦間記』には、景時の上洛は京にて新将軍（武田有義）を樹立して倒幕を目指したものとされている⁽⁵⁾。

その翌年起こった（二）の建仁の乱は、まず建仁元年（1201）正月二十三日、梶原与党であった越後の御家人城^{じょうながもち}長茂が軍兵を率いて上洛、京都守護邸を襲撃後仙洞御所へ押し入り土御門天皇に幕府追討の宣旨をもとめたが失敗、その後吉野に籠り幕府軍と戦って敗れる。次いで甥の城資盛^{すけもり}が四月二日越後にて反乱を起こし、五月初旬に幕府によって鎮圧される、という倒幕の一連の反乱である。

次の（三）阿野全成事件は、頼家による梶原の変の報復と言われている。

全成は頼朝の異母弟、義経の同母兄である。前出の阿波局の夫でありまた実朝の乳母夫であった。建仁三年（1203）五月、頼家は全成を謀反の疑いで捕縛した。翌日、政子に阿波局の引き渡しを要求したが、政子は拒絶。全成は常陸国に配流後誅殺され、その子頼全も京都で誅殺された。全成なきあと実朝の乳母夫は時政となった。

次に（四）の比企能員の変、およびそれと連動する（五）（六）の頼家の失脚と暗殺の経緯は以下のものであった。

全成事件と同年の七月、頼家は突然病に倒れ重篤になった。周囲の判断で、評定により、将軍家の家督継承の措置がとられた。日本国惣守護職および関東28カ国の地頭職が頼家の嫡男一幡（生母は比企氏の女）に、関西38カ国の地頭職が弟実朝に与えられることになった。その後その措置に不満を持った比企能員（一幡の外祖父）が、実朝とその外戚の北条氏を滅ぼそうと企て病床の頼家に承諾される。ところが両者の密談を政子が立ち聞きし、知らせを受けた時政は先手を打ち、九月二日、能員を自邸に呼び出し殺害。直後に比企一族は一幡とともに小御所に立て籠り、北条義時率いる幕府軍との死闘の末滅亡した。（四）の比企能員の変である。一族は屋敷に火を放ち、各々自害し、一幡も焼死した。わずか六歳であった。

同月五日、小康を得た頼家は事の次第を知り、仁田忠常と和田義盛に時政を討つよう密使を送るが、義盛は密使を殺害、これを時政に告げたため発覚、忠常は翌日義時により殺害された。頼家は七日に出家させられ、同月二十九日鎌倉追放、伊豆修禅寺に幽閉された。これが（五）の頼家失脚である。実朝の将軍就任（朝廷による補任）は頼家出家と同日の九月七日である。これ以降時政が実権を握ることになる。

（六）の頼家暗殺は翌年元久元年（1204）七月、北条氏の手兵によって頼家入浴中になされた。その折の様子は『愚管抄』によれば、

「修禅寺ニテ又頼家入道ヲバサシコロシテケリ、トミニエトリツメザリケレバ、頸ニヲツツケ、フグリヲ取りナドシテコロシテケリト聞コヘキ云々⁽⁶⁾」

激しく抵抗した頼家の首に紐を巻き付け、陰囊を掴んでようやく「サシコロシ」たという。享年23歳だった。

その翌年元久二年（1205）六月に（七）の畠山重忠の乱が起こっている。

時政の後妻である牧の方の娘婿平賀朝雅は、有力御家人の畠山重忠に謀反の意があると牧の方を介して時政に讒訴。時政は重忠追討を命じるとともに、鎌倉に兵乱が起こったと偽り重忠・重保父子を所領の武蔵国菅谷から呼び寄せた。鎌倉に先着した重保は謀反人として誅殺され、重忠も手勢とともに鎌倉に向かう途中、二俣川で追討軍に出会い、この時初めて重保の死と自らが謀反人とされ追討軍が出されたことを知るも敢えて退かず、激闘を繰り広げた末討死した。

その翌月に起こった（八）の牧氏事件というのは、次のようであった。

閏七月十九日、牧の方が実朝を廃して朝雅を新将軍に擁立せんと企てているという風聞が立った。それを聞いた政子は、すぐさま時政邸にいた実朝を義時邸に移した。時政は御家人を召集したが大半は応じず、かえって実朝を擁した義時の下に集まったため、企ては失敗に帰した。翌日時政・牧の方は出家後、伊豆の北条へ幽閉された。朝雅は翌月京都にて在京御家人により誅殺された。

さて、以下実朝への辿りを試みるが、以上のような暗澹たる闘争や殺戮事件に繰り返し接するたびに、十代前半の実朝は何を感じただろうか。父の死の後に続く、多くの御家人たちの死、叔父（乳母夫）の死、幼い従弟の死、兄の死、そして自分に迫る死、しかもそれらはいずれも北条氏という母方（乃至は乳母）の一族が深く関わった幕府内権力闘争による殺害なのである。闘争も殺害も権力剥奪に関する企図が見え隠れし、加えておよそ他者への敵愾心や疑心暗鬼の増幅激化をともなった紛糾の果てに起こった急転直下の出来事なのである。和歌表現者としての生来の鋭敏な感受性を持ち合わせた若年の実朝は、自らの運命に対する強い予感に心が染まったであろう。頼朝の血を引き、幕府という政治権力の、その中心部に座らされた自らにおいて、まず逃れようもなく到来するであろう悲劇的な死への悲しい予感である。ただその予感内容は22歳の時の和田合戦以後に、より具体的に感じられて来ると思われるのだが、予感そのものは十代前半に

既に深い影を落としていたと考えてよいだろう。『吾妻鏡』にはその年代に「痘瘡」等の病気にしばしば罹患し病床に就いた記載が多くみられるのは、そのことと無関係であるとは思われない。

ところで『吾妻鏡』には28歳の実朝が鶴岡宮で甥（頼家次男）の公暁によって殺害される当日のことが詳しく記されており、実朝は殺害による死を強く予感した上で、出立に際し次のような辞世の和歌を詠んでいる⁽⁷⁾。

「出でて去なばぬしなき宿となりぬとも軒端の梅よ春を忘るな（717）⁽⁸⁾」

広元は出立より前に「落涙禁じ難」くなり事前に分かっていたという。義時も前年の七月に、夢に「薬師十二神將の内」の「戌神」が現れ、鶴岡への「明年拝賀の日」において、將軍に「供奉せしめ給うこと莫れ」と告げたという⁽⁹⁾。しかも当日は直前に太刀持ち役を交代した源仲章が公暁により殺害されている。義時も事前に分かっていたのである。

もとより『吾妻鏡』の編纂者の立場は幕府執権の北条氏の権力を歴史的に正当化する意図を有する立場であり、歴史の所謂客観的叙述ではないことは周知のことであり、また和歌が実朝の真作か否かの点も問題にはなるが、実朝に近い『吾妻鏡』成立時代の人々にとって、実朝の殺害による死は広元や義時たちにも事前に了知され得ていた殆ど必然的な出来事として感得されていたのである。

その感得内容は、実朝に流れる源氏の血筋や政治権力における立ち位置の持つ特有の悲劇の意味合いが同時代の人々に理解されていたことを物語っているものであり、翻って、まさに実朝自身が必然性とその意味合いについて最も鋭く深く感知していたこともまた示唆している⁽¹⁰⁾。

さて十代前半に訪れた実朝の死の予感は、我々が日常において感ずる漠然とした自らの死への予測とは質的に異なっている。日常の予測においては、自らの死はいつとは知れぬ将来に先送りされており、その死に様も決

して明確ではない。しかし、実朝にとっての死は、ごく近い将来に到来すべきものであり、その死に様は明らかに殺害されるというものである。その死の近しさとは、死の瞬間への客観的な時間の短さというのではなく、意識におけるその迫りの現実感覚としての死そのものの近しさ、言い換えれば意識やその対象の持続的同一性が直接的に破碎される、その破碎する闇の主観への迫りの感覚である（死そのものの内実は意識にとって不明であり直接見ることは出来ない。だがそれは無いのではない。意識の対象的限定を越えてしかも有ることが了解される点において、闇という比喻を使う）。そして死そのものは身近な親族及びそれに繋がる誰かによって企てられ、かつまた直接的急迫的にもたらされることが諸事件の経緯の脈絡として予知されている。

強い言い方をすれば、十代前半以降の実朝にとって将来の生の可能性は殆ど閉ざされているのである。明日の生は僅かな偶然において巡ってくるに過ぎない。そうした意識にとって生きていることの実感とは、確実に死につつあることの、死そのものへと生が没入しつつあることの、その没入からの残滓としての実感に他ならないだろう。無論、実感の度合いは十代前半とその短い生涯の晩年とは異なってはいよう。だが実感の質自体は変わらぬものだ。度合いは晩年になるに従って増大の一途を辿るが、同質の実感そのものは若年においても反復的に実朝を襲い続けている。

実感に即せば、実朝にとって、生きていることとは死の偶然的回避として存立しているのである。むしろ生は死の偶然的回避といういわば死の側からみた死の余剰として付与されているのである。

死そのものはこの世のあらゆる光景が屹立する地平の、その地平線の向こう側から日々確実な闇の足音として実朝の心身の辺に到来し続けている。今日生き得るのはその足音が偶々心身の中心を通過しなかっただけに過ぎないのだ。

この足音をもたらしているものは、現実的具体的には誰であろうか。北

条氏は深く関わるが、三浦氏など御家人の強い関与があるのか、或は他の者（朝廷関係者など）なのか。無論、時節ごとに足音の主体は異なっている可能性もあるし、足音そのものの遠近もあつただろう。また殺害の実行犯は事実上は公暁だが、その背後の主犯的な主体を巡っては、歴史研究者によって見解が分かれており（北条氏を取る立場・角田文衛、安田元久他。三浦氏を取る立場・永井路子、石井進、上横手雅敬。北条三浦共謀説の立場・五味文彦。後鳥羽院を取る立場・谷昇。公暁単独犯の立場・山本幸司、坂井孝一など⁽¹¹⁾）、諸氏の綿密な研究にも拘らず、未だに定説はない。足音の遠近を含めた主体の異なりの可能性や、主体の特定し難い在り様、このことは逆に強く言えば、実朝に関わる誰もが主体であり得たとさえ言えるものである。だとすれば、時節ごとの政治状況の変化によって主犯の人物は異なつたとしても、主体という役割そのものは、諸々の関係者たちを収斂しながらあたかも一つの虚像の如きものとして存立し続けており、公暁は偶然最後に殺害を実行犯として成就した者、虚像の主体の一つの顔でしかなく他の人物たちはその顔の背後に隠れたのだと言えるのである。ただ、その主体が誰であるにせよ、実朝はその足音を紛れもなく聞き続けているのであり、その限り主体は虚像ではなく、まさしく実像（不定なる誰か）として感得されていたはずである。

その実像の核心部分には絶えず北条氏（時政・義時・政子など）の顔が見え隠れしている。頼朝の死没直後の梶原の変以降、幕府内部の殺戮や追討の事件の各々を因果系列で結べば、因果の背後に明らかな北条氏の権力掌握の企図が渦巻いているのは誰にも分かるであろう。

その北条氏の企図を核心として、そこに三浦氏を始めとする御家人や朝廷の思惑などが交差し、各々の欲望や怨嗟の表象が離合集散の綾を織りながら主体の内実を形成し、その内実が実像として殺害の意図に基づく挙動を顕わにさせて足音を立てているのである。

なお梶原の変では北条氏は絡んでないように見える。しかし、景時の讒

言を朝光に知らせた阿波局は政子の妹即ち時政の娘であり、実朝の乳母でもある。また景時一族が討たれた駿河は時政の守護国でもある。ここに北条氏の企図の一端が見えるだろう。すると、梶原の変に連動して起こった建仁の乱も、その企図が遠因となったと言ってもよいだろう⁽¹²⁾。

実朝は遅くともおよそ頼家が殺害された時点（13歳）で、実像をはっきりと直知し、それが殺戮的意図を有して自らの殺害へ向かうことを直感したと言ってよい。そしてその後の事件や戦闘の度毎に、その直感が間違っ
てはいなかったことをいよいよ確信したのに相違ないのである。

2. 怨霊

さて殺戮の意図そのものは、実朝あるいは人々にとってどの様なものとして感得されていたのか。

頼朝の死を巡って『北条九代記』は次のように記している。

「(建久) 九年十二月稲毛重成亡妻の追福の為、相模川の橋供養を営む。右大将頼朝御結縁の為に行向ひ、御帰の道にして八やまとがはら的原に掛りて、義経、行家が怨霊を見給ふ。稲村崎にして安徳天皇の御霊現形し給ふ。是を見奉りて忽に身心昏倒し、馬上より落ち給ふ。供奉の人々助起し参らせ、御館に入り給ひ、遂に御病に罹り、様々の御祈禱、医療手段を尽くすといへども、更に寸効なし。年既に暮れて、新玉の春を迎へ、正治元年正月十一日征夷大將軍正二位前大納言右大将源頼朝御病悩に依て出家し、同じき十三日遂に逝去し給ふ⁽¹³⁾」

こうした物語的な表現は、現代からすればいかにも非合理的な内容であって、その記述自体『北条九代記』の作者（未詳）の意図的脚色とも考えられ、確かに当時の人々は迷信を多少信じるにせよ、それをもって実際の経験内容を推し量っても無意味である、などということは決して言い得ない。

当時の人々にとって怨霊（乃至は靈魂）は実在として感得されていたのである。

頼朝から少し離れるが、例として有名な崇徳院の怨霊について挙げれば、

「追号ありて崇徳院とぞ申しける。かようになだめまいらせられけれども、御いきどおり散ぜざりけるにや、（略）清盛朝家をうらみ奉り、太上天皇を鳥羽の離宮をしこめ奉り（略）これたゞ事にあらず崇徳院の御たゞりとぞ申しける。（略）いく程なくて清盛公物ぐるはしくなり給ふ。是讃岐院（崇徳院）の御霊なりと⁽¹⁴⁾」

「（中宮徳子の）御悩のをりふしにあはせて、こはき御物怪どもあまたとり入りたてまつる。よりまし、明王の縛にかけて、霊あらはれたり。ことに、「讃岐の院の御霊」「宇治の悪左府の御憶念」（略）なんどぞ申しける⁽¹⁵⁾」

「上座なる金の鶏こそ崇徳院にて渡せ給へ（略）左の座こそ代々の帝王（略）次第の登位を逐て悪魔王の棟梁と成給ふ（略）其坐の次なる僧綱達こそ（略）同大魔王と成て爰に集り、天下を乱候べき評定にて有⁽¹⁶⁾」

などと表されている他、早良親王、菅原道真、平将門等々の怨霊に関する記述を挙げれば枚挙にいとまがない。

こうした怨霊に関する表現を非合理ということだけで無意味な迷妄として人々の経験内容から切り捨てることは出来ない。踏み込んでいえば、我々の合理的認識それ自体は人間の認識能力のごく一部である理性的意識に基づくものでしかなく、認識能力全体はこの理性的意識に限定できるものではない。当時の人々は、現代からすれば非合理としか言えないが、しかしはっきりとした或る実在をめぐる経験をしていたのであり、その表現が『北条九代記』などでは怨霊という観念によって表現されているのである。

その実在に関する経験について、『吾妻鏡』には実朝をめぐる次のよ

うな記述がある。

「子の尅，將軍家南面に出御。時に燈消え人定まり，悄然として音なし。(略)丑の尅に及び，夢の如くして青女一人前庭を奔り融る。頻りにこれを問はしめ給ふと雖も，遂に以て名調らず。而るに漸く門外に至るの程，俄に光物有り。頗る松明の光の如し。宿直の者を以て陰陽の少允親職ちかもとを召す。(略)南庭に於いて招魂祭を行はる⁽¹⁷⁾」

和田合戦後，実朝22歳の折りの記述である。実朝が遭遇した「青女」や「光物」はあくまでも「夢の如」きものなのであって，夢の中で見たものではない。『吾妻鏡』には実朝を含めて人々の夢に関する記述も多いが，その場合は「御夢」「夢」などと表され「夢の如」きものではない。

「光物」については『平家物語』に次のような表現もある。

「(重盛の)御身より燈籠の火の光の様なるもの出でて，ぱつと消ゆるがごとくして失せにけり。人あまた見たてまつりけれども，恐れてこれを申さず⁽¹⁸⁾」

「光物」は「人あまた見」るべきものであり，夢の中のものではないのである。

「青女」や「光物」は実朝が実際に出会い「夢の如」きものとはしか語られない或る實在に他ならない。その實在は，実朝においてもまた当時の人々においても，現実世界内の日常の経験とは異なる経験において，つまり日常経験の意識における物事の分節化可能性（合理的認識可能性）をはみ出した存在に関する経験において出会われている，また出会われるべきものであるからこそ「夢の如」きもの或いは「恐れてこれを申」さないものとして語られるのである。

その實在は実朝においては靈魂としての在り方をとって顕現している。

だからこそ、陰陽師の親職は「招魂祭」を執り行ったのである（なお「招魂祭」は生者の身体から遊離した靈魂を招き戻す陰陽道の祭祀である）。

ところで怨霊は何故また何のためにそれとして顕現するというのだろうか。慈円は『愚管抄』の中で次のように述べている。

「怨霊ト云ハ、センハタダ現世ナガラフカク意趣ヲムスピテカタキニトリテ、小家ヨリ天下ニモヲヨビテ、ソノカタキヲホリマロバカサントシテ、讒言ソラ事ヲツクリイダスニテ、世ノミダレ又人ノ損ズル事ハタダヲナジ事ナリ。顕ニソノムクヒヲハタサネバ冥ニナルバカリナリ⁽¹⁹⁾」

即ち、「ソノカタキ」を「ホリマロバカサン（穴を掘って転ばせよう）」として「ムクヒヲハタ」すために顕れるとされるのである。なお「讒言ソラ事」「世ノミダレ」もまた怨霊によるという処にも注目すべきである。

頼朝に戻れば、頼朝は落馬という現実的なまた合理的に理解可能な事故を原因として死んだのではなく、義経（異母弟）・行家（叔父）や安徳天皇の怨霊という非合理的な実在の働きかけによって「ムクヒヲハタ」され殺されたのである。なお『保暦間記』には頼朝の死は、「偏ニ平家其外多クノ人ヲ失ヒ或親族等ヲ亡セシ靈怨因果歴然ノ責ナリ⁽²⁰⁾」と記されている。

『北条九代記』や『保暦間記』の怨霊には頼朝によって殺害された者たちの怨嗟が深く宿っている。各々の怨嗟は個々の当事者の死によって容易に消え去ることはない。崇徳院の処の引用にも見えるように、怨嗟は死してなお「散ぜ」ず存続し人に「とり入り」かつ「天下を乱」すほどまでの増幅を遂げるのだ。各々の怨嗟はその増幅した冥い深みにおいて重なり合いながら、各々の相貌を留めた怨霊として現れる。怨嗟は当事者の死後において怨霊という靈魂の在り方をとって存続し続けるのである。その冥い深みのなかには、義経・行家・安徳天皇のみならず、頼朝によって無念のうちに葬り去られた他の兄弟（範頼）や同族の叔父（義広）や従弟（義仲）

及びその息子や家人・郎党たち、平家一門や奥州藤原氏、その他御家人(上総広常など)等々数知れぬ人々の思いや相貌もまた浸透し重ね合わさっているだろう。「カタキ」としての頼朝は死んだ当事者たちの「意趣」による「因果歴然の責」においてこの怨霊に遭遇し、怨嗟の冥い深さと、その怨嗟によってこの世にもたらされる死の一撃に打たれたのである。

さて実朝にとって死をもたらす主体の殺戮的意図は、頼朝を殺した怨霊の怨嗟に淵源するものとして感得されていたと考えてよい。頼朝を怨嗟によって殺したその怨霊が、諸々の相貌とともに、北条氏を核心的に介した実像に重なって頼家を殺しそして自らに必中の狙いを定めているのである。北条氏を巡る「讒言ソラ事」「世ノミダレ」の数々は殺戮的意図が怨霊の働きとしてなされていると実朝に直知されたであろう。

頼朝への怨嗟と北条氏とは接点がある。

『吾妻鏡』と密接な関係があることが指摘されている『曾我物語』は、曾我兄弟の怨霊を慰める物語とも言われている⁽²¹⁾。

有名な曾我兄弟の仇討は、建久四年(1193)五月の出来事である。その月に頼朝は富士の裾野において御家人たちと巻狩を実施した。狩には曾我兄弟の父の敵である工藤祐経も参加していた。五月二十八日夜、雷雨の中兄弟は祐経の寝所に押し入り、討ち果たす。その後兄弟は頼朝の館に向かうが、武士たちが駆けつけ斬り合いになる。二人は奮戦し十人斬りをするも兄十郎祐成が討たれる。その場を凌いだ弟の五郎時致^{ときむね}は頼朝の館に押し入り、頼朝を討とうとするが失敗し取り押さえられた。翌二十九日、五郎は頼朝の面前に引き出された後、斬首されたという。

その後『曾我物語』によれば、五郎の首を切った筑紫仲太という人物はすぐに郷里の筑紫に帰ったのだが、道中「五郎^{たたり}の祟」と言って毎夜苦しみ、帰り着いて七日後狂ったように悶え苦しんで死んだという⁽²²⁾。

また次のような話も描かれている。

兄弟の「曠悲執着」が怨霊となり、富士の裾野に残った。その怨念は凄

まじく、「十郎祐成」「五郎時致」と名乗る声や戦いの音が昼夜聞こえた。通り合わせた者で、音を聞くだけで忽ち死んだ者もいた。逃げ延びた者もまた、ある者は発狂し、兄弟の靈魂が乗り移ったように「苦悩はなれがたし」と言って嘆き苦しんだ。これを聞いた頼朝は、高僧に兄弟の霊を弔うことを依頼し、その靈魂を「勝名荒人宮」として祀った。それにより怨霊は「仏果を証」し、以来怪異はなくなったという。またその後その宮に敵討ちの祈願をすれば結果は「思ひのまま」になったともいう⁽²³⁾。

兄弟の「瞋恚執着」は父の敵である工藤祐経を討つことによっては充足しない。頼朝を討つことによって充足するのである。頼朝は兄弟の祖父伊東祐親を死に追いやった張本人である。頼朝は伊豆蛭ヶ小島の流人時代、監視役だった祐親の娘八重姫と恋仲になり、八重姫は千鶴丸を生んだが、祐親は平家を恐れて千鶴丸を川に沈めて殺害、頼朝殺害をも狙ったという。祐親は富士川の合戦後頼朝方に捕えられ自害し、その後一族は没落している。兄弟は祖父や一族の敵である頼朝を討ち果たし得ず無念の死を遂げたのである。その「瞋恚執着」が怨嗟となり怨霊となったのである。

この兄弟のうち五郎時致の烏帽子親が時政なのである。兄弟は時政の家に入りしその従者的な役割を果たしていたとされる⁽²⁴⁾。また富士の裾野一带は北条氏の所領であり、『曾我物語』によれば兄弟を祀った社はその地にあり、兄弟の怨霊は、北条氏が崇敬する「富士浅間の大菩薩」の「客人の宮」として、その所領である「富士の郡六十六郷」の「御霊神とな」っているという⁽²⁵⁾。

ところで「富士浅間の大菩薩」については『吾妻鏡』に次のような記載がある。

頼家が將軍であったころ、その命によって富士の人穴に這入った仁田忠常とその従者たちは、次のような怪奇な出来事に遭遇した。

洞内を進んで行くと大きな河が流れており、行く手が遮られた。松明をかざして河向うを見た瞬間、従者四人が忽ちのうちに死んだ。常忠は剣を

河に投げ入れて命拾いし帰参した。古老曰く「これ浅間大菩薩の御在所、往昔より以降敢へてその所を見ることを得ずと云々。今の次第尤も恐るべきかと云々」と⁽²⁶⁾。

「浅間大菩薩」とは人穴の奥において直接は「見ることを得」ない在り方をとって実在し、その所在に近付いてきた忠常一行に対しその従者四人を忽ちに死亡させる「恐るべき」働きを持った存在である。

曾我兄弟の怨霊は、頼朝の請じた高僧の祭祀によって鎮魂され「御霊神」へと転じたとされるが、その「御霊神」自体が、「浅間大菩薩」の「客人の宮」であり、その「恐るべき」ものに融即した存在なのである。

兄弟の怨嗟は、怨霊への祭祀を介して「浅間大菩薩」と融即した「御霊神」の威力、即ち「思ひのまま」に敵を討つ威力へと転じたが、それは「恐るべき」ものに即応した怨嗟の在り様を内包し、頼朝の没後においても、「浅間大菩薩」や曾我兄弟の「御霊神」を祀る北条氏にその企図を介して脈々と引き継がれた。まさにその北条氏によって、人穴よりの帰参から三か月後に忠常は殺害され（比企の変直後・本論 p.5, なお十郎を斬ったのは忠常である）、頼家は失脚し、翌年惨殺されたのである。

実朝にとって、日常経験の外部の怨霊、即ち曾我の「御霊神」や頼朝を殺した諸々の怨霊、その怨霊によって内側から隈取られた北条氏という実像の、その殺戮的意図の矛先をかわすことは出来ない。『吾妻鏡』に記された実朝の神仏参詣・御所での法要等の記録（二所詣等の公的参拝も含めた記録）、その回数の夥しさ（将軍就任後百余回）が、その怨霊の異様な実在感と殺戮的意図の不可避的在り様とを間接的に裏書きしていると言ってよい（なお北条氏には時政による江ノ島の蛇神感得（『太平記』5）などの怪異伝承もある）。

神仏は実朝に何を示しただろうか。『吾妻鏡』には実朝を巡る幾つかの奇瑞（建保二年（1214）六月の祈雨など）も見えるが、自身に関する何の救済の示現もない。実朝は参詣・法要の度ごとに神仏の加護なき最期の日

を繰返し思念しただろう（参詣・法要の意義については措く）。

和田合戦直前の建暦三年（1213）四月、政子は次のような夢を見た。

「甲冑の法師一人、尼御台所の去る夜の御夢中に入り、平泉寺陵廢殊に遺恨なり、且つは御子孫の運の為申せしむの由と。（略）三日は秀衡法師が帰泉の日なり。若しや彼の靈魂か。甲冑を着すの條不審有るの由、人々これを談ずと云々⁽²⁷⁾」

頼朝に滅ぼされ梟首された藤原泰衡の亡父であり、奥州藤原氏の最盛期を築いた秀衡の「靈魂」が政子の「夢中に入り」、平泉寺陵廢殊に遺恨あることと「御子孫の運」とを語ったという。不幸な「運」に見入る秀衡の「靈魂」の眼差に実朝は直ぐに反応する。翌日実朝は二人の従臣にこう語っている。

「御酒宴有り。時に山内左衛門の尉、筑後四郎兵衛の尉等屏中門の御を徘徊す。將軍家簾中より御覧じ、兩人を御前の縁に召して盃酒を給うの間、仰せられて曰く、二人共に命を殞すこと近きに在らんか。一人は御敵たるべし。一人は御所に候すべき者なりと云々。各々怖畏の氣有り⁽²⁸⁾」

この予言は間もなく的中し、和田合戦において、山内左衛門尉は和田側に付き、筑後四郎兵衛尉は幕府側として、ともに討死している（『吾妻鏡』21建暦三年五月六日）。矛先が身近に迫っているのを実朝は直知しているのである。そして「命を殞すこと近きに在」るのは紛れもなく自分自身でもあることも（実朝は二年半前にこの年の合戦の夢を見ている。『吾妻鏡』19承元四年（1210）十一月二十四日）。

なお和田合戦とは、この年の五月に起こった幕府を二分した戦乱であり、幕府侍所別当の和田義盛率いる和田一族と執権義時の幕府軍との衝突であり、二日間にわたって鎌倉市街地で激戦が繰り広げられた。結果は和田側

が破れ一族は滅びたが、そもそもこの合戦自体も義時の企図によって起こされたとされている。また、義盛は実朝が信頼した最後の有力御家人であったとされ、その一族の離反と滅亡が実朝の死への実感を明確な具体内容において決定づけたと考えられる。

怨霊の矛先をかわすことは出来ない。矛先は「因果歴然の責」として回避の手立てではない。頼朝も怨霊供養の為に社寺を建立するなどし（安徳天皇供養のための阿弥陀寺御影堂建立、奥州藤原氏一族供養のための永福寺建立、諸霊鎮魂の為に鶴岡宮の創建⁽²⁹⁾）、頼朝も将軍を退き出家したにも拘らず逃れ得なかったのである。矛先は「因果歴然」のそれとして、武士の権力の中心の座というよりむしろ、源氏の棟梁の血筋を背負った者に向けられている。矛先は、北条氏を核とした諸々の権力掌握の企図を貫通し吞却し血筋そのものに向かっているのである。

和田合戦の後、実朝は大江広元に次のように語っている。

「源氏の正統は此の時に縮まりをはんぬ。子孫敢えて之を相継ぐべからず⁽³⁰⁾」

「此の時」とは自分の「此の」代の時の意である。予感己れの死へのそれであるとともにその死によって「源氏」の「正統」という血筋そのものが断絶することへのそれである。この言は、実子がないという客観的状況判断ではない（この時点でまだ25歳であり、且つ頼家の息子も二名存命だった）。己れの死がまた「正統」の断絶でもあるとは、己れ一身の存在が怨嗟されるべき謂わば血筋の悪業（頼朝を含め歴代の悪業）の総体を担い宿していること、そして矛先は己れを討ち取ることによって「ムクヒヲハタ」し「瞋恚執着」の充足を全うすることが直知されているということである。逆に言えば、この直知内容に依る以外に、血筋そのものが断絶するなどどうして語れるだろうか。実朝は和田合戦において、明確なあり方でそれを見極めたのである。

実朝は北条氏の企図によって己れに極まる「正統」が「縮まりをは」ることに対して、本質的には何の現実的自己防衛も図っていない（北条氏及び特定の有力御家人の排除、警護の強化等片鱗もない）。生涯を通じて北条氏に対する断片的かつ表層的な抵抗は若干あるが、本質的には無抵抗のままその企図に飲み込まれてしまっている。若干の抵抗について言えば、政治に関して、歴史学や日本文学の研究者において近年よく言われるように実朝はそれに全く無頓着であったわけではなく、当初は北条氏（時政）主導ではあったものの、牧氏事件以降は段階を踏みながら徐々に実質的な主導権を取ろうと試み、それは表面上ある程度は成功していたようである⁽³¹⁾。ただこの点は内容的には時政に代わった義時が北条氏の権力集中に対する御家人たちの批判をかわすために敢えて実朝を前面に立てていたからだとも言われるものではある⁽³²⁾。いずれにせよ政治の主導も真面目に行い、多少成功しただろうが、実朝にはかえって己れの無力さ、企図に対するその無力さを証するものとして感じられていただろう（建保四、五年の渡宋計画については措く）。実朝は北条氏に対すると同様に自らの無力さに抵抗することもない。この本質的無防備こそ矛先を回避する手立てのなさ、その徹底的な断念を示唆していよう。矛先に貫かれる「此の時」は無媒介に是認されるのみなのである。そしてこの断念はまた、自らの血筋の悪業の総体を徹底的に背負い込んでしまった極めて鋭敏で無垢な実朝の意識の在り様を物語っているのである。

なお実朝において怨霊とは、現存内部に宿る血筋の悪業の総体が謂わば日常の現実世界外部の实在そのものを介して裏返された形をとったものにと見做してよいだろう。裏返された悪業の総体が北条氏の企図を核的に介して現れているのである。さしあたりそう考えておく。

さて実朝の回避不可能という実感は、この世での役割を捨てることの不可能さの実感でもあっただろう。血脈として受け継いだ悪業の運命的帰結をもたらす絶対的力の前に何の手立てもあり得ないのであるならば、この

世の衣装の交替はもはや無意味であっただろう。

もはやこの世に依るべき拠り所は何一つない。徹底的な断念は、拠り所を何処にも見出し得ない意識の在り様を示唆している。次章で改めて触れるが、その意識はこの世としての現実世界から孤絶しその世界に安定しうる繫留点を見出し得ないのである。矛先の標的たる己れの身体もまた確たる繫留点たり得ない。意識は畢竟その世界の外部に追いやられる。外部に出た意識は、自ら立脚する外部の地点にも安住することは出来ない。その地点そのものが不断に死に晒されているからである。意識は拠り所を求めて回折し外部の实在そのものの中にしばしば文芸や宗教の諸観念に彩られた夢想の世界を希求するが、夢想は現存が背負った悪業とその裏返されたあり方としての怨霊によって破碎される。意識は畢竟現実世界に還帰し孤絶を反芻しながらその滅びとしての身体の傍らに立ち尽くす。

意識は現実世界とその外部に立ちながら、現実世界とその外部との双方から、言い換えれば、現実世界の自己と外部の自己との両者から疎外され続けるのである。こういう自己から疎外され続ける意識は自意識と呼ばれる意識である⁽³³⁾。この自意識の自己疎外の在り方そのものは、拠り所を自らと現実世界及び外部の一切に持ち得ない点において絶望である。

3. 絶望的自意識の表現

ここで実朝の絶望としての自意識の在り様を和歌において見ることにする（実朝の和歌の殆どは22歳の和田合戦の年の十二月（九日『金槐和歌集』成立）以前に詠まれたものである）。

「無常を

かくてのみありてはかなき世の中を憂しとやいはむあはれとやいはむ（609）

現とも夢とも知らぬ世にしあればありとてありと頼むべき身か（610）」

『金槐和歌集』雑部の歌である（実朝の引用は以下同部）。歌意は前歌が「このように生きているだけで、ただはかない世の中を、つらいといってよいのか、悲しいといってよいのか」、後歌が「現実とも夢とも区別のつかぬこの世なので、生きているといっても本当にそれを頼みにできるのだろうか」である。

両歌とも現実世界と自己（身体としての自己像を核として有し、世界及び自己像という対象の何たるかを体験的に了解している意識の在り様として進める）との「無常」なる様、その「はかなき」様を詠んだものである。なお両歌とも『古今集』などに先行する和歌世界の作品や観念を模倣した、いわゆる本歌取りの観念歌であり、その点で一目だが実朝特有の色調を強く帯びたものではない。前歌は「世の中にいづらわが身のありてなしあはれとやいはむあな憂とやいはむ（『古今集』雑歌下・読み人知らず・943）⁽³⁴⁾」、後歌は「世の中は夢かうつつかうつつとも夢とも知らずありてなければ（『古今集』雑歌下・読み人知らず・942）⁽³⁵⁾」などの模倣歌である。ただ模倣の観念歌だが、この場合「無常」という題の触発によるものと思われるが、言葉の端に偽らざる自意識の在り様が透けて見える。

前歌の「世の中」とは実朝にとって、自らの立つ「ありて」ある現実世界である。その世界と自己とは「はかなき」もの、即ち拠り所なき在り様を呈している。その在り様を「憂し」と言うべきか「あはれ」と言うべきかと、実朝は逡巡する。逡巡は拠り所なき在り様を見る意識そのものの拠り所のなさを告げている。

言い換えれば、作品に即する限り、現実世界や自己を体験的に了解する意識の視点が明確な固定点を持っていないのである。

これに対して『古今集』の歌は、一目よく似ているが、視点が現実世界全体を捉える自己に明確に固定されている。『古今集』の歌は「世の中」と

いう現実世界内の「わが身」としての自己の「いづら（どこにも）」「ありてな」という拠り所なき様と、それを「あはれ」とか「あな憂」とかと言い取ろうとして逡巡する意識の拠り所なき様とを表しているのだが、その現実世界内の自己とそれを見る意識内容の両者を「世の中」全体を捉える視点から俯瞰しているのである。「世の中」は「ありてな」いものではなくそもそも「あり」が前提され、且つその上で「ありてな」い自己や逡巡を表している。その限り「世の中」全体と自己及び意識内容とを総体として捉える超越的な自己の視点が立てられており、しかもその視点はそれらを対象として俯瞰すべく明確に固定されているのである。

実朝の歌にはそのような固定した視点はない。「世の中」全体もその中の自己もまたそれを見る自己もただ「ありてはかな」いからである。

拠り所なき現実世界及びその中の自己の在り様を見る意識は、現実世界及びその中の自己の外部に立っている。現実世界と自己を対象として見ているからである。しかし現実世界と自己から全く切断されているのではない。意識は現実世界と自己を、そもそも拠り所がないものとして体験して在るからである。しかし意識は現実世界と自己の内部に充足しているのではない。意識は内部の拠り所のなさという自らの在り様の限界の経験を介して内部を対象として捉え、対象の外部に立つことにおいて内部を否定するのである。意識は内部の自己を否定し外部に立つ。しかし意識は、外部に拠り所を見出しているのでもない。内部の拠り所なき在り様を見る意識自身にも拠り所はないからである。意識は内部を対象として捉える外部の自己自身を、外部の拠り所のなさという限界の経験を介して対象として捉えたとともに、その拠り所なき外部への認識を介して外部の外部である内部に自己否定的に還帰する。

意識は、現実世界及びその中の自己を内部の対象として捉えながら対象から疎外され、疎外された外部の自己からも疎外され続ける異様に孤絶した自意識の様を呈している。

ところで「はかな」さも逡巡もそれ自体は本歌も含めた先行の和歌の観念を介して表されたものである。その限り、自意識は内部と外部を還帰的に循環しながら、内外及び循環それ自体も内容として含み持つ観念の世界に帰着し自足しているようにも見える。即ち実朝の自意識は拠り所のなきとしての「ありてな」という観念や、「わが身（自己）」が内外を循環すること自体を許容する観念世界に一旦拠り所を得ている様を呈してはいる。

だが注目すべき点は初句の「かくてのみ」である。この一句に、観念の充足を逸脱し、一切に拠り所を持ち得ない自意識の様が透けて見えるのだ。

まずこの「かくてのみ」の「かく」は何を指しているのか。題詠としての文脈上、直接的には後歌の「頼むべき身」を指していると解してよい。

後歌は、現実世界が「現」の現実とも「夢」の夢幻とも判然とせず、拠り所なき在り様を呈しているのであって、そこに「あり」と立脚しても「あり」と拠って立ち得ない自己の在り様を詠んだものである。

そうすると「かくてのみ」とは、拠り所なき在り様としてある現実世界において拠り所を持ち得ない自己、そのことにおいて「のみ」という内容になる。

「のみ」という限定としての強調は、自らが「ありとてあり」と「頼む」べからざる在り様として「かくてのみあ」る在り様が、他の在り様ではなくまさしく拠り所のないままに、「かく」として直に現前し屹立していることを示している。自意識は観念における自足を逸脱し、現実世界及びその中の自己の現前という出来事そのものを眼前に捉えているのである。

拠り所のない自己の現前は、自意識において「現とも夢とも」判じ得ない。現前は現実世界としてのこの「世」のものか外部の夢幻なのか、また「世」全体も現実か夢幻か、自意識はいずれにも繫留点を持ち得ない。裏返せば、自意識はどこにも繫留点を持ち得ないあり方で自己及び対象の内外の回転に居合わせ続ける謂わば旋風として「のみあり」てあるのである。

だが自意識は再び観念に帰着し自足する（表現内容的には観念への再帰

が事前に折り込まれている)。『古今集』の後歌（本歌）が介される所以である。後歌（本歌）の「世の中」は「夢かうつつか」判じ得ぬ「ありてな」いものだという認識は、前歌（本歌）の「世の中」全体の「あり」という前提を変転させた「無常」認識である。だがそれ自体「無常」への和歌の観念的認識であり、前歌（本歌）同様あくまでも超越的な自己の視点からの「無常」認識である。自意識はその認識の観念世界に一旦自足する様を呈しはする。だが自意識は観念を逸脱し、再び「かくてのみ」の現前そのものに戻ってくる。戻ってくるように和歌が詠まれているのである（本歌との決定的違いは「身」の「かくて」ある現前への接合にある）。

自意識は観念を謂わば否定的に介しながら現前に戻り続けているのである（自意識と本歌乃至は和歌観念との関係については改めて考察する必要があるが、本論では措く）。戻る度に内部にも外部にもまた観念にも自足しえず、何処にも繫留点を見出し得ない自己の在り様が対象の内外の回転とともに現前し続けるのである。

「大乘，中道観を作る歌

世の中は鏡に映る影にあれやあるにもあらずなきにもあらず（614）」

「大乘」の「中道観」という仏教の観念を題として詠んだものである。歌意は「現実世界は鏡に映る影なのだろうか、存在するのでもなく、しないのでもない」である。自意識の在り様が色濃く映じている歌である。

「中道観」とは中観とも呼ばれ、仏の絶対知は事物や事象の真相を固定的実体としてではなく縁起という関係性として認識している、と説く大乘仏教の中観派に由来する観念である。

なお実朝は栄西（寿福寺開山1141～1215）やその弟子の行勇（寿福寺二世1163～1241）とも日常的に交流し、また仏舍利や聖徳太子などへの関心

も強く、仏教観念を題とした和歌も幾つもあり、仏教の深い素養があったと推される。

「ありてはかなき世の中」の自己及び対象は「あるにもあらずなきにもあら」ざるものとして、抛り所なきものとして現前している。現前はまた「鏡に映る影」とも言い取られている。「鏡」とは仏教における仏の絶対知を喩えた観念である。つまり現前は「あるにもあらずなきにもあら」ざるものだが「鏡」という絶対知に「映る影」という輪郭を持った像（少なくともその映現）として眼前に現れている。

しかし現前は「鏡に映る影」として明確に認識されているのではない。現前は絶対知の観念によって解釈され、観念に対応すべく明確に認識されて存しているのではなく、その認識から逸脱したものとして現れている。「影にあれや」の「や」とは疑問を表す係助詞であり、「鏡に映る影」であると明確に断定しているのではなく判然としない認識を表している。そのような認識によって捉えられる謂わば移ろう「影」は観念を介した明確な認識から逸脱した何らかの心像の現前を示していると言ってよい。

「かくてのみありてはかなき」自意識は、和歌の観念のみならず、当時の宗教的抛り所であった仏教の観念にも帰着し尽すことはない。仏教の素養も、実朝の自意識を陶冶する受け皿たり得なかった。実朝自身そのことを殆ど期待してはいなかったと思われる。

「心のころをよめる

神といひ仏といふも世の中の人心のほかのものは (618)」

「心のころをよめる」とは「心」を主題として詠んだの意である。「神やまた仏と言われるものも世の中の人心のころ以外の別物であろうか否そうではない」という歌意である。文末の「かは」は反語である。

「神」は措くとして、人々の拠り所である「仏」の存在もまた「世の中の人の心」によって謂わば現出せしめられたものに他ならないという。つまり「仏」やその絶対知は、「世の中の人の心」とは独立したものではなく、「世の中の人の心」によって思い描かれ措定されたもの即ち仮構された観念だというのである。このような「神」「仏」理解は、唯識学の所謂唯心論的認識論などの影響があるものと思われるが、ここで注目すべきは、「神」「仏」の存在が観念として「ありてはかな」い「世の中の人の心」の内部に回収され、その点において確実な拠り所たり得るものではないという寒々とした述懐の在り様である（この点は神仏参詣において何の救済の示現もなかったことと一般である）。

「人心、常ならずといふことをよめる

とにかくにあなさだめなの世の中や喜ぶ者あれば侘ぶる者あり（620）

「世の中の人の心」が「常ならず」ということを詠んだ歌であり、歌意は、「いずれにせよ定めのない世の中だ、喜ぶ者がいる一方で思い悩む者がいる」である。

「世の中の人の心」は「常なら」ざるものとして「さだめな」く多様である。そのような「世の中の人の心」によって措定され仮構された「仏」はその内実において確実な拠り所たり得ることはない。絶対知の「鏡」は「世の中の人の心」によって思い描かれた外部の虚焦点に過ぎず、「世の中」の自己及び対象が「現とも夢とも知らぬ」ものであるとともにそれ自体「現とも夢とも知らぬ」ものでしかないのである。「鏡に映る影」はその虚焦点に「映る影」であり、実朝の眼前には、ただ旋風と移ろう「影」のごとき自己及び対象の心像の回転がある「のみ」なのである。

そのような自意識にとって自らの在り様をそれたらしめている最大の因

子としての死そのものはどのように捉えられているか。

「ひごろ病うすとも聞かざりし人、暁はかなくなりけると聞いてよめる

聞きてしも驚くべきにあらねどもはかなき夢の世にこそありけれ（612）」

歌意は「人の死を聞いても驚くにはあたらないが、それにしてもなんともはかない夢のようなこの世ではないか」である。

「驚く」とは、日常の出来事ならざるもの、つまり現実世界の在り様が謂わば裂け破れた状態において出会った何かを感得した心情を表すものである（古語の「驚く」の第一義は「はっと目が覚める」だが、この場合は「意外なことにびっくりする」という意）。元気であった知人の突然死は、我々にもそのような心情を呼び起こさせるだろう。出会うべき何かとは、外部の闇としての死そのものである。だが実朝は、突然死による外部の感得は「驚くべき」ではないという。「はかなき夢の世」において至極当然の出来事だからである。外部の闇の感得が当然であるとは、現実世界の日常そのものが非日常の裂け目の闇を色濃く映し出すような在り様と重なっているということである。突然死が当然の日常ならば、突然ならざる死もまたそうであろう。

ただ実朝にとって知人の突然死は「驚く」在り様として「聞」いたであろう。しかし直下に「驚くべきにあらねども」と見做すのだ。この点を踏まえて言えば、何よりも己れの死の到来は「驚くべき」闇の迫りとして感得したのであろう。しかしその感得をすぐさま「驚くべきにあら」ぬものと見做すのである。

実朝は怨霊や死そのものとしての闇の迫り、言い換えれば「驚くべき」死そのものの迫りを確かに鋭敏に感得している。だが、和歌においてその経験をことさら特権化させてはいない。少なくともその直接表現はみられ

ない。「驚くべき」ものが次の瞬間「驚くべきにあら」ざるものとして打ち捨てられるからである。第1章で先述した如く実朝にとって己れの死は己れの現存の近しさにおいてある。「驚くべき」ものが「驚くべき」ではないと見做される程の近しさにおいてある。非日常の裂け目に顕れる深く冥い闇の陰影が色濃く落ち続ける日常に立ち続けているのである。

そのような日常においては、己れの死は、外部の实在としての死そのものの側からの不可避的訪れとして捉えられていると言ってよい。そのことはまた己れの死が己れにとってもはや特権的な出来事ではなく死そのものの全体の不可避的動きとして見做されているということでもある。

实在としての死そのものは己れの死の様を漸次呑み込み、また他者の死の様も吞却しながら現実世界の日常の陰影としてせり上がり続けている。

自意識の旋風と「影」は吞却されつつある在り様の只中に抛り所なく屹立し続ける。実朝にとってその屹立する絶望もまたもはや「驚くべき」なものでもないのである。

絶望としての孤絶した自意識は、自らの死によってその絶望が終結すると見做しているのではない。霊魂がそうであったように意識は死を介してこの現実世界の外部に出離するのであり、そこにおいても自意識の存立の必然として絶望し続けている、と自ら見做すのである。

「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)」

「罪業」の「業」とは行為（身・口・意）を意味する仏教観念であり、行為の善悪（及び無記）に応じてその果報（受ける時期は現世・来世或いはその次の世）がもたらされるという因果応報の観念を随伴しているものである。実朝の実感する「罪業」や悪業の具体内容について、また実朝に

固有の異様に澄み切った歌の色調や悲しみについても措くことにするが、歌意は「炎が虚空いっぱいになり満ち満ちている阿鼻地獄。それ以外に死後の私が行き着くところはない、というものはかないものだ」である。なお「ゆくへもなし」には二通り解釈があり、一つは「そこにしか行きどころはない」という説（樋口芳麻呂⁽³⁶⁾ 他）ともう一つは「そこから逃れるすべもない」という説（渡部泰明⁽³⁷⁾ 他）とである。

「阿鼻地獄」とは無間地獄とも言い、源信によれば「罪業」甚だ深い人間がその「罪業」の「報い（源信）」によって次の生に墜ちるべき最下層の地獄（八層からなり、阿鼻地獄はその最下層）である⁽³⁸⁾。そこに墜ちた人間に救済の途は全くと言ってよいほどない。無間すなわち間断なき苦に永劫に亘って苛まされ続ける。実朝は死後においてそこ以外に、言い換えれば、救済なき絶望の地以外に自らの「ゆくへ」はないと詠む。

実朝の絶望はこの世の生において、さらに次の生においても決して終結することはない。自己疎外の責苦は終結しないばかりか、次の生において絶対的に極限化するのである。

実朝の自意識は還帰を繰り返す現実世界と外部のみならず、死後に生まれ変わるべき次の生においても絶望を脱却し得ないのである。

実朝は次の生の「阿鼻地獄」を垣間見る。「地獄」の観念を介し、なおその観念（乃至は諸々の夢幻）が破碎される処に現ずる実在そのものの異様な光景を直知する。次の生が「阿鼻地獄」のそれであるならば、現世の生はいかなる「地獄」のものなのか。

実朝は垣間見た「阿鼻地獄」の光景の中に現世の己れに近いもう一人の己れを見る。もう一人の己れにとって現世は「阿鼻地獄」に近いもう一つの「地獄」である。「ゆくへ」が「阿鼻地獄」にしかないとは、現世の己れが「地獄」そのものを回避し離脱しようとしても、もはや回避し離脱すべき「ゆくへ」がどこにもないということでもあるのだ。死は現世の「地獄」の外部のもう一つの心像としての「阿鼻地獄」の扉を開くばかり

なのである。このことはまた「阿鼻地獄」の己れにとっても、その「地獄」そのものを回避し離脱する「ゆくへ」がどこにもないということを自己反照的に映し出しているということでもある。

現実世界と外部と次の生へと回転する自意識の絶望を、実朝は何の抗いもなく回収する（歌の清澄な姿はこの無抵抗に由来する）。「罪業」とは背負い込んだ血筋の悪業の総体、裏返された怨霊の正体であるとともに、回収される自意識そのものの謂いに他ならない。その自意識そのものを回収しそれとして「罪業」を「思」う自意識の旋風は、回転するがままに現前する「影」なる心像を歌の世界に譲り渡すのだ。譲り渡すことそれ自体さえもが現世の「地獄」の中ではもはやいかに「はかな」きものであることが分かっていたとしても。

さて、実朝の絶望的自意識における自他への無抵抗なる在り様は何に基づくのか。この在り様は実在そのものや自己に対する謂わば独特の直観的認識と不可分の動きと考えられ、宗教への特有の対し方とも関わる。また実朝にとっての歌の世界（22歳で訣別するのだが）の意義は何か。これらの解明が次の考察課題である。

<註>

1. 『吾妻鏡』による。本文中の同書からの引用は、永原慶二他訳註『新版全譯吾妻鏡 第三卷』新人物往来社2011によった。なお引用文の表記は適宜改めた。
2. 『吾妻鏡』などによった。参考のため簡略な家系図を註の末尾に付した。
3. 岡見正雄他校注『愚管抄』「巻第六」日本古典文学大系 岩波書店1967, p. 301.
4. 高橋貞一『訓読 玉葉』「巻八」高科書店1990, p. 331.
5. 佐伯真一他編『校本 保暦間記』和泉書院1999, p. 73.
6. 註3, 同頁。
7. 『吾妻鏡』24建保七年（1219）正月廿七日に記載。
8. 実朝の和歌の引用は、樋口芳麻呂校注『金槐和歌集』新潮日本古典集成1981による。番号は同書の通し番号である。この歌は同書「実朝歌拾遺」に『吾妻鏡』より収録されたもの。
9. 『吾妻鏡』23建保六年（1218）七月九日に記載。

10. 小林秀雄は「実朝」（『無常ということ』角川文庫1983（『文学界』1942初出），p. 88～91）の中で、本人のみならず広元や義時たちも分かっていたし、さらに「吾妻鏡編者らにしても」実朝の「当時の歴史における象徴的意味、悲しく不気味な意味合いは（略）感得していたはずである」と指摘している。
11. 角田文衛『平家後抄 下』講談社学術文庫2000，p. 165，安田元久『北条義時』吉川弘文館1970，p. 169～72，永井路子『北条政子』文春文庫1990，p. 580～6，同『炎環』同上2012，p. 315～20，石井進『鎌倉幕府』日本の歴史7中央公論社1970，p. 313～4，上横手雅敬『源義経』平凡社2004，p. 196，五味文彦『吾妻鏡の方法』吉川弘文館1990，p. 162～4，谷昇『後鳥羽院政の展開と儀礼』思文閣出版 2010，p. 155～162，山本幸司『頼朝の天下草創』講談社学術文庫2009，p. 149～50，坂井孝一『源実朝』講談社選書2014，p. 255など。
12. 石井進『鎌倉武士の実像』平凡社2002，p. 213。なお前註の同氏『鎌倉幕府』p. 290によれば、全成事件も全成と時政が結んだ謀反が発端とされる。
13. 塚本哲三編『北条九代記』有朋堂文庫1929，p. 317。
14. 永積安明他校注『古活字本 保元物語 卷下』「新院御経沈めの事付けたり崩御の事」日本古典文学大系（『保元物語 平治物語』）岩波書店1964，p. 395。
15. 水原一校注『平家物語 上』「卷第三」新潮古典集成1979，p. 208。
16. 山下宏明校注『太平記 四』「卷第二十七」新潮古典集成1985，p. 232。
17. 『吾妻鏡』21建暦三年（1213）八月十八日。
18. 註15，同卷，p. 253。
19. 註3，「卷第七」，p. 339。
20. 元和・寛永年間『保暦間記』p. 51，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/2532209>。
21. 五味文彦『吾妻鏡の方法』吉川弘文館1990，p. 43～51。
22. 笹川祥生他編『真名本 曾我物語 2』「卷第九」平凡社（東洋文庫）1988，p. 219。
23. 市古貞次他校注『曾我物語』「卷十一」岩波書店1992，p. 405。
24. 註12，『鎌倉武士の実像』p. 202。
25. 註22，「卷第十」p. 280。
26. 『吾妻鏡』17建仁三年（1203）六月四日。
27. 『吾妻鏡』21建暦三年（建保元年1213）四月四日。
28. 前註，四月七日。
29. 山本幸司『頼朝の精神史』講談社選書1998，p. 238～9。
30. 『吾妻鏡』22建保四年（1216）九月二〇日。
31. 註21，p. 148。五味文彦『源実朝』角川選書2015，c. 4，6，10など。
32. 註12，『鎌倉武士の実像』p. 215。
33. 自意識（自己意識）とは、働きにおいて、対象を意識し、且つ対象を意識する自己を意識する意識のことである。この意識は本来対象及び自己に即自的に立脚し得ずそ

れらに自己の存在論的基盤を持ちえない。存在においてごく不安定な意識である。実朝の自意識はその先鋭化された在り様としてある。

34. 小沢正夫校注『古今和歌集』「雑歌下」日本古典文学全集 小学館1971, p. 353。
 35. 前註, p. 354。
 36. 註 8, p. 175 (615) 頭註。
 37. 渡部泰明『和歌の心と情景』放送大学教育振興会2010, p. 113。
 38. 石田瑞麿校注『往生要集』「卷上」日本思想大系 (『源信』) 岩波書店1972, p. 10～29。

〈家系図〉

