

『金槐集』における自意識の徴表に関する 倫理思想史的考察—玉石混交と遺作表現

毛利豊史*

本論は、『金槐集』の和歌に顕現する自意識の特徴的な徴表に関する倫理思想史の立場（思想表現への内在的迫り）からの考察の試みである。論述においては、まず『金槐集』成立時の実朝の周辺状況を踏まえ、その時点での実朝の自意識の在り様について一瞥する。次にこの家集における自意識の特徴的な徴表を考察する。第一に、この家集の顕著な特徴として知られる緒歌の所謂玉石混交の何たるかについて検討し、諸歌全体が実朝の自意識の在り様の特異な徴表として現れている点を指摘する。第二に、実朝の内外の諸状況を勘案すればこの家集は自覚的な遺作として作られたものと考えられ、一首（「冬」部掉尾）に顕現し緒歌を包摂する自意識の遺作表現という特殊な徴表を検討する。以上『金槐集』における二点の徴表に関する検討により、実朝の自意識における思想表現の特有なる在り方の一端を考察する。

1. 和田合戦

建暦三年（1213）五月、頼朝挙兵以来の重臣であり幕府設立当初からの侍所別当であった和田義盛（1147～1213）が北条氏を打倒するため兵を挙げた。和田合戦である。以下、『金槐集』成立期の時代背景であるので、

*専修大学文学部兼任講師

周知されていることだが簡略に触れておくことにする¹。

日ごろ実朝は、老武将の義盛をよく信頼していたと言われる。義盛が上総国司の職を望んだ折り、実朝はそれを聞き入れようとし、結果は実現しなかったが、政子に相談するなど尽力している（頼朝の時代には源氏以外の御家人の国司就任は禁じられていたという先例のため。但し頼朝没後、北条氏は就任している）²。また義盛の孫朝盛は実朝の近習として仕え、実朝に深く信頼されていた。実朝はしばしば義盛邸に赴き、義盛からよく合戦の昔話などを聞いていたという。実朝と義盛とは互いに気脈が通い合った主従であったようである。

合戦の発端は次の事件である。建暦三年二月、信濃の御家人泉親衡が頼家の遺児千寿丸（和田合戦後出家して栄実と名乗る。翌年京都において和田の残党に擁立されるが、幕府方の襲撃を受け自刃。享年十四歳）を擁立して北条氏を打倒せんとする企てが露見した（泉親衡の乱）。その時義盛は領国の上総国伊北庄にいたが、鎌倉において、乱の企てに関係したとして義盛の子義直・義重、甥の胤長が捕えられた。

三月、鎌倉に戻った義盛は実朝に三名の赦免を嘆願した結果、義盛の多年の功績に免じて義直・義重は赦免されたが甥の胤長は赦免されなかった。翌日、義盛は一族九十八人を引き連れ、御所南庭に列座して胤長の赦免を願ったが北条義時の判断により認められなかった。大江広元が和田一族の面前で胤長を縄で縛り上げた姿にして引立て、一族に恥辱を与えた。

胤長は義時によって流罪（合戦後処刑）とされ、その鎌倉屋敷は和田一族に下げ渡された。だが四月、突然義時が屋敷を没収。重ね重ねの義時の挑発に義盛は挙兵を決意した。

「上（実朝）においては全く恨みを存せず。相州（義時）が所為傍若無人の間、子細を尋ね承らんがために発向すべきの由、近日若輩等ひそかにもつて群議せしむるか。義盛たびたびこれを諫むといへども、一切拘らず、すでに同心をなしをはんぬ。この

上の事は力及ばずと（建暦三年四月二十七日）³」

実朝が側近の宮内公氏を義盛のもとに遣わし真意を訪ねた後、同日中に再度行部丞忠季を派遣して争いを避けるように促した折の返事である。

五月二日、義盛ら和田一族は決起した。和田勢は鎌倉の広元邸・義時邸を襲った後（広元・義時は既に御所に入っていた）御所を囲んで攻め寄せ火が放たれた。実朝は御所が炎上する中、頼朝の墓所法華堂へ脱出した。攻防は激戦であったが、和田の本家三浦一族の幕府軍への寝返りなどもあって次第に和田勢は追い詰められ、由比ヶ浜に退却した。翌三日、横山党の援軍などで和田勢は盛り返した。各地から諸御家人の軍勢がなだれ込み、浜辺一帯は誰が敵か味方か分からず混乱状態となったが、広元が実朝の名の御教書を作り、使者を送りそれを軍勢に示したことにより、諸御家人は帰趨を明らかにし一斉に幕府軍についた。義盛の息子の朝比奈三郎義秀の伝説的活躍を初め、和田・横山勢は死力を尽くし果敢に戦ったが次第に数を減らしていった。

三日夕刻、義盛の息子義直が討ち取られた。

「年来鍾愛せしむるに依って義直に禄を願ふところなり。今においては合戦を励ますとも益無しと云々。声を揚げて悲哭し、東西に迷惑す（建暦三年五月三日）⁴」

「悲哭」「迷惑」の末、義盛は討ち取られた。その後他の息子たちも次々に討ち取られ、合戦は幕府軍の勝利によって終結し和田一族は滅んだ（一部残党は千葉方面に逃走）。

実朝は同年の十二月、義盛及び和田一族の為に仏事を執り行っている。

「將軍家寿福寺に御参、仏事を修せしめたまふ。これ左衛門の尉義盛以下の亡卒得脱の為と（建暦三年十二月三日）⁵」

その後同月末、供養の為に書写した『円覚経』を三浦義村に命じ、三浦の海に沈めている。

「將軍家、御自筆を染めて、日来圓覚経を書写せしめたまふ。今日供養の儀有り。導師は莊嚴房行勇（建曆三年十二月二十九日）⁶」

「昨日供養の経巻をもつて、左衛門尉義村に仰せて三浦に遣はし、海底に沈めらると云々。御夢想の告あるに依つてなり（建曆三年十二月三十日）⁷」

義盛たちの靈魂は実朝の「御夢想」に訪れていたのである。二年後であるが『吾妻鏡』に次のような記述がある。

「幕府において、にはかに仏事を行はしめたまふ。導師は行勇律師と云々。これ將軍家、去夜御夢想あり。義盛以下の亡卒御前に群参すと（建保三年十一月二十五日）⁸」

2. 実朝の自意識と現実世界の外部の实在

さて以前の拙稿で述べたことであるが、実朝においては日々自らの現存を根柢から脅かし死をもたらす何かを感じ得られている。それは北条氏の権力欲に切り結ばれる諸々の怨霊や、或は父祖からの血筋に宿る殺戮の罪業の累積とも考えられるものであり、総体としては現実世界の外部における不定なる何か、或は死をもたらす死そのものとしての何かとしか言えないものであり、实在として感得されるものである⁹。実朝は若年期からその实在が自らの心身を通過する足音を聞き続けており、自らの生を死からの謂わば余剰の如く捉えているのである。その实在の感得を介して、実朝は現実の世界やその外部（外部そのものや宗教観念によって彩られた世界）

において拠り所を見出せず、自己（現存の身体像を随伴し意識経験を統合する中心軸として論を進める）および事物や事象に対してその存立の空虚な在り様を感受し、その様を「あるにもあらずなきにもあら（後述）」がる「はかなき（同）」ものと表している¹⁰。

その何かの爪牙がこの合戦において親しい老臣義盛を葬り去ったわけなのである。治承四年（1180）の頼朝拳兵以来の古い有力御家人たちの多くは北条氏の欲望を核としたその實在に次々に滅ぼされ、義盛も同様に討ち果たされたのである。義盛は実朝の「はかなき」日常において気脈が通じ得た最後の有力御家人であった。強い信頼関係があったからこそ、結果的には敵対したものの合戦後に懇ろな弔いがなされているのである。実朝は義盛の死と一族の滅亡によって、何かの絶対的な力とその爪牙が次に向かうべき対象が誰であるのかを、改めてはっきりと確信した。

実朝は合戦直後の八月の深夜に得体の知れぬ「青女」や「光物」と出会っている。

「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。ただ月色蜚思心を傷ましむるばかりなり。御歌数首御独吟あり。丑の尅に及びて、夢のごとくにして青女一人前庭を奔り融る。しきりにこれを問はしめたまふといへども、つひにもつて名謁らず。しかるにやうやくに門外に至るの程、にはかに光物あり。すこぶる松明の光のごとし。宿直の者をもつて陰陽少允親職を召す。親職衣を倒にして奔参す。直に事の次第を仰せらる。よつて勘申して云はく、殊なる変にあらずと云々。然れども南庭において、招魂祭を行はる。今夜着したまふところの御衣を親職に賜ふ（建暦三年八月十八日）¹¹」

実朝の眼前に和田一族を滅ぼした不定なる何か「青女」や「光物」の姿を取って直接的に迫ったのである。

年末には『円覚経』を三浦の海に沈めている。経典を海に沈めるとは外

部の迫りに直接働きかけんとする営みである。ところでこれは実朝の外部への対し方を示す例の一つでもあり、ここで検討しておくことにする。

『円覚経』とは八世紀初頭に中国で撰述された所謂偽経の『大方広円覚修多羅了義経』のことである。内容を簡略に言えば、「円覚(覚相の円照)¹²」という仏の絶対知を獲得するために障碍となる一切の事物や事象の在り様を「幻」と規定し、その「幻」をそれとして知覚することこそが「幻」を離脱して「覚」に到ることであるとする。その「円覚」に到るには特別な方法や段階はなく一挙になされ(段階は方便とされる)、また「衆生本来成仏」として生きとし生けるものが「本来(可能態や潜在態ではなく現実態)」において絶対知を実現していると説く¹³。中国の華嚴思想や禅思想とも思想的連続性が指摘されており、日本においては空海、最澄、源信、栄西らに引用され、また天台本覚思想(衆生のありのままの現実がそのまま絶対知の現れであり、それとは別に求めるべき絶対知はなく修行も必要ないという院政期に起こった思想¹⁴)との関連も指摘されている¹⁵。

実朝が『円覚経』の「書写」を行っていたのは幕府の祈祷僧であり寿福寺の住職であった栄西(1141-1215)の影響によるものと思われる。もっとも実朝が『円覚経』の観念に強く依拠していたとは思われない。実朝は將軍在職時に公私に涉り頻繁に諸社寺参詣及び祭祀・法要の主宰、奉幣使派遣等を行っており、また神仏を巡る和歌も多いが、特定の宗教的立場や観念に固執した形跡は見られない。実朝は現実の内部や外部に相関する宗教緒観念については、認識の在り方において相対的に媒介することはあるが、それらは確実な拠り所たりえないと見做されており、固執されてはいないからである。

次のような和歌がある。

「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)¹⁶」

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（中観）」という仏の絶対知に関する観念を題とした歌であり、『円覚経』の表現を借りれば、「鏡」が「円覚」という絶対知であり、「世の中」という「影」が「幻」となろう¹⁷。「鏡」は絶対知であることにおいて現実の内外に相即する。実朝においてはその「鏡」の存在は「あれや」として確信されておらず（「や」は疑問を表す係助詞）、在り方は不定となる。「影」もまた「あるにもあらずなきにもあらず」ざるものとして不定であり空虚である。「世の中」の「影」には現世の自己像も、またその「影」を見る自意識の視座としての自己像も映っているよう。実朝はこうした現実世界の内外を巡る観念を介しながら、一切における拠り所なき不定な在り様を表しているのであり、その限り、『円覚経』の絶対知一元論（乃至は「中道観」）を含めた仏教観念の示す拠り所に対して、或は強く言えば内外に相関すべき宗教観念自体に対して全面的確信的に固執していないことは明らかである。

次に経典を海に沈めるという行為だが、これには著名な先例がある。崇徳院（1119-64）と平清盛（1118-81）である。

崇徳院は保元の乱に敗れ讃岐国に配流の後、五部大乘経（華嚴・大集・般若・法華・涅槃の五経）を書写し京都のしかるべき寺への納経を朝廷（後白河院）に願った。だが朝廷はこれを拒否。崇徳院は激怒し、この経を「三悪道に抛籠、其力を以、日本国の大魔縁となり、皇を取て民となし、民を皇となさん¹⁸」と言って舌を噛み切り、その血で経の奥に「願は、上梵天帝釈、下堅牢地神に至迄、此誓約に合力し給や¹⁹」と誓状を書き込み、讃岐国志度の沖の海底に沈めたという。崇徳院は死後怨霊となり、多くの災厄をもたらしたと言われる²⁰。

経典を海に沈めるというのは、山田雄司氏によれば、4～5cの中国において訳出された経典（『大方等大集経』『龍樹菩薩伝』）に、海中の龍王の住む龍宮には諸経典が安置されていると説かれており、その影響を受けて日本でも諸願成就のために五部大乘経を龍宮に納めんとした事例があるとされる（『とはずがたり』『地蔵堂草紙』）。また『溪嵐拾葉集』には、経巻が龍宮に納められる時に、この世が転覆し乱世が出現し仏法が減びるとされる、と指摘されている²¹。

また同氏によれば、怨霊と龍とは関わりが深いとされる。井上内親王（717-75）は、宝亀三年（772）、夫の光仁天皇を呪詛したとして皇后を廃され、翌四年難波内親王（光仁天皇の同母姉）を呪詛し殺害した嫌疑により幽閉、そのまま死去し、死後怨霊となって天変地異を引き起こしたと言われるが、幽閉中に「現身に龍に成（『愚管抄』巻七）」ったとされる。また『平家物語』では平家滅亡の後起こった大地震は「平家の怨霊にて世の失すべき由（下村本巻十二）」とされるが、『愚管抄』では「事モナノメナラズ龍王動トゾ申シ。平相国龍ニナリテフリタルト世ニハ申キ（巻五）」として平清盛が龍になって起こしたものとされており、また安徳天皇は「龍王の眷属（延慶本『平家物語』巻六）」になったとされ²²、また怨霊となり頼朝に祟っている（『北条九代記』）²³。何れも怨霊と龍とは融即し合う存在とされている。

ところで、清盛は経典を海に沈めた人物でもある。清盛は承安三年（1173）、摂津国の大輪田泊に人工島の竣工を始めた。

「かの島は、去んぬる^て応保元年二月上旬、築きはじめられたりけるが、同じき八月にはかに大風吹き、大波たちて、揺り失ひてき。同じく三年三月下旬に、阿波の民部成能を奉行にて、築かせられけるが、「人柱たつべし」などと、公卿僉議有りしかども、「それは罪業なり」とて、石の面に一切経を書きて築かれたりけるゆゑにこそ、「経の島」とは名づけられけれ（『平家物語』巻六）²⁴」

また『源平盛衰記』には、

「福原の経島築れたりし事、直人のわざとは覚えず。彼島をば、阿波民部大輔成良が承て、承安二年歳築初たりしを、次年南風忽に起て白浪頻にたたかば、打破られたりけるを、入道備此事を案じて、人力及難し、海竜王を可_レ奉_レ宥_レとて、白馬に白鞍を置、童を一人乗て、人柱をぞ被_レ入ける。其上又法施を手向可_レ奉_レとて、石面に一切経を書写して、其石を以て築たりけり。誠に竜神納受有けるにや、其後は恙なし。さてこそ此島をば経島とは名付たれ。上下往来の船の恐なく、国家の御宝、末代の規模也（『源平盛衰記』卷第二六）²⁵」

とあり、まさに「海竜王を可_レ奉_レ宥_レ」として經典（「石面に一切経を書写」）を海に沈めているのである。

以上をまとめれば、『円覚経』等の經典を海に沈めるという行為は、怨霊乃至は龍という観念によって示唆される外部そのものに対する現実世界からの働きかけであり、その内実は、外部そのものの異様な威力（人間に禍（崇徳院）福（清盛）をもたらすもの）を取り込む（禍福各々を取り込む）か或は抑え込むかの何れかの、人々の願望の働きかけに基づく営みである。

実朝の願望の内容は、直接的には和田一族の鎮魂である。実朝は崇徳院のように現実世界を乱すための威力を欲して外部に働きかけるのではなく、むしろ清盛のように「可_レ奉_レ宥_レ」として働きかけている。

「建暦元年七月、洪水天に浸り、土民愁嘆せむことを思ひて、ひとり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）」

歌意は「時によって度を過ぎれば民の嘆く処になる。八大龍王よ雨をお止め下さい」である。

この歌にあるように、実朝の外部（八大龍王）への働きかけは人々に対する威力を「可_レ奉_レ宥（清盛）」なのであり（場合によっては祈雨の祈禱を行っている（『吾妻鏡』建保二年五月二八日)), 乱世を願っているのではない。それはまた自らに関する死の回避の為に働きかけているのでもないのである。

『円覚経』の功德によって、和田一族の魂が怨霊となることなく「得脱（絶対知を得る）」に一挙に至ることを願ったのである。しかも和田一族を裏切った同族の三浦義村により「三浦に遣わし海底に沈め」させており、怨霊の意趣返しの回避を願ったものと思われる。「得脱」すべき者の顔立ちには和田義盛以下の一族の面々のみならず、この時点まで累々と屍を積み重ねてきた頼朝以来の御家人たちも、更には河内源氏の父祖たちによって殺害された数知れぬ人々もまた透けて見えていたであろう。

3. 玉石混交

実朝が『金槐集』を自撰し編んだのは、『円覚経』を沈めた十二月三十日の直前の同月十八日である。実朝は年少のころより和歌の制作に没頭し、十五歳で藤原定家より『新古今和歌集』を献じられて以降、同時代の代表歌人であるその定家に師事している（書簡のやり取りのみ）。二十二歳のこの年の十一月二十三日には定家より『万葉集』が献じられている。

『金槐集』の編纂の真意は何だったのか。これ以降の作品が総じてごく少数（明確に建暦三年以降と確認されるのは一首のみ（681）であり、確認不能だが内容的に晩年に詠んだものと推察されるものが二首（664・717）あるのみ。なお『金槐集』以外の実朝の和歌は九十四首あるが、以上の数

首を除いて作歌年代はすべて不明である²⁶)であることからみて、実朝は『金塊集』編纂によって自らの一切の和歌表現を完結させ終結させようとしたと考えられる。

ところで、五味文彦氏は『源実朝—歌と身体からの歴史学』において、『金塊集』を撰し編んだのは実朝自身ではなく師の定家ではないかと指摘している。二十二歳の年齢では早すぎるからということが主たる理由である²⁷。確かに当時の代表的歌人の中で最も若く自撰家集を編んだ九条良経においても三十二歳の時であり、定家五十五歳、西行六十歳（伝）ごろ等を考えれば異様である（全ての自撰家集を見たわけではないが、調べた限り実朝の年齢での制作は他に例はない）。しかし、だからと言ってこのことが自撰ではないという理由とはなり得ないだろう。むしろこの異様さこそ実朝の自意識の殆ど類を見ない活動の在り様と表現の天稟を証していると言ってよいのではないか。

なお、定家撰ではない他の理由を一つ挙げれば、もし定家撰ならば『金塊集』の所謂定家所伝本（定家が巻頭などを書き、他の大部分をその家人に書写させた古写本）の巻末にある「建暦三年十二月十八日」の記（定家筆）が理解できない。この記は有名な誤記として一般に知られるものであり、「建暦」の年号は「建暦三年十二月七日」に「建保」と改元されており、鎌倉には同月十五日（『吾妻鏡』）に通達が届いていたが、鎌倉で何らかの理由で改元に気付かず誤って記し、定家そのまま写したとされるものである。定家が編纂したならば、こうした誤りは有り得ないだろう。『明月記』「建暦三年十二月七日」条の冒頭部にははっきりと「改元」と記されているからである²⁸。ただ誤記の真相はまだ定説はないとされ謎は残るが²⁹、少なくとも定家撰はまず有り得ないと言ってよいのではないか。樋口芳麻呂氏・今関敏子氏は実朝自撰としており、論者もそれに従って論を進める³⁰。

さて、実朝の和歌表現の根本に接続する自意識の在り様については、第

2章冒頭で述べた拙稿によって詳述して来た処である。ここではごく簡略にまとめておくことにする。

実朝は、先述の如く、不定なる実在の迫りを日々経験している。そもその経験の契機は、若年期に身近に起こり続けた数々の凄惨な殺戮という刺戟である。その刺戟の触発及びそれに随伴する怨霊や罪業の報い等の緒観念を介し、またその天性の感受能力において、外部の死そのものとしての実在との決定的な出会いを経験したのである。この経験が具体的に何時なされたかは特定できないが、それは実朝において「驚くべき」(後述)ものとして示唆的に表されている。

その経験により、意識は現実の世界及び自己の何たるかを体験的に了解し且つ存立において即自的に安定した日常の己れ(対象及び自己)の在り様を逸脱する。経験が意識の持続的安定に動揺をもたらすのである。この動揺に由来する対象及び自己の在り方については前章で述べた如く「あるにもあらずなきにもあらず」などと表現されている。意識は、その動揺により自らの認識(対象把捉及びその能力)の限界に逢着し、現実世界及びその中の自己とを対象化するとともにそれらの外部に立脚する。この超越的な在り様を取った意識が自意識である。実朝の自意識はこの在り様としての自意識である。さて自意識は即自的在り様を対象として捉えるとともに、そもその己れであったその即自的在り様そのものを対自的に認識し且つその認識を介し己れへと還帰する。還帰するからこそ不安定な己れをそれとして認識できるのである。ところが実朝の自意識は瞞着することなく先鋭化し、還帰を円環的に繰返しながら実在との出会いの経験を重畳し即自及び対自としてのあるべき安定を逸脱し続ける。自意識は還帰と逸脱の謂わば螺旋的な反復において、対象及び自己像(及び経験の統合内容)の内外の回転に居合わせる。このような自意識は内(即自)外(対自)の何処にも抛り所を見出し得ず、出口なき絶望の感得に終始する。

このような絶望(出口のなさの感受)は現世での死(身体の死)によっ

て終結が見込まれることはない。死してなお自意識は存立し続け来世にまで絶望は存続し続ける。その来世の絶望は実朝においては「阿鼻地獄」の炎及びそれに包まれた自己像（転生した自己像）として認識されている。

「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)³¹」

歌意は「炎が虚空いっぱいになり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。

このような「阿鼻地獄」の「炎」に包まれた自己を対自化し且つ「阿鼻地獄」と現世との関わり（「罪業」による報い）を対自化する己れにとって、現世もまた「阿鼻地獄」と相即する「地獄」と見做される。自意識の絶望の在り様は来世の「地獄」と現世の「地獄」とを還帰しつつ往還する極限の孤絶として現れるのである。

そのような絶望する自意識の自己認識への対自表現としての「はかなき」表現が、実朝の和歌表現の枢要なのである。その表現においては、現実世界や来世の事物・事象や自己・他者像及びそれらを対自化する自意識の視座としての自己像などの諸対象は内実において抛り所なき「はかなき」「影」の様として表され、實在の経験を介した絶望が孤絶の悲しみの陰影を随伴した形で示唆されているのである。その實在そのものは「虚空」という空無として示唆されている。

さて、以上のような和歌表現としての『金槐集』六百六十三首の殆どは、実に同時代の『新古今集』に至るまでの古来からの作品を平凡に辿った模倣歌で埋め尽くされている。凡歌の何たるかは後述するとして、その中に実朝固有の自己認識の色調を持ち、また後世において傑作とされるものも含む三十首ばかりの秀歌（実朝固有の歌）がごく不規則にちりばめられて

いる（実朝固有歌と一般に傑作とされる歌は必ずしも同じではないが、この点は措く）。その点で『金槐集』は比類なき秀歌が任意に点在し後は凡歌の山としての所謂玉石混交の体をなしたものである。

この玉石混交の在り様自体は、実朝の自意識の一つの特徴として注目すべき点であり、述べてきた自意識の特異な傾向性を示すものと考えられる。この傾向性は直接的には『金槐集』全体を通じて姿を現してくるものであり、自意識の特有の徴表として検討する必要がある。なお『金槐集』の編纂の仕方は、勅撰集や同時代の家集の基本的な編纂形式を踏襲したものであり³²、編纂過程において何らかの特殊な表現意識が働いているとは考えられない。基本形式の単純な枠組みに作品全体が流し込まれているのである。従って、編纂における表現意識自体は、その多くの模倣歌が先行歌の内容を辿ったことと同様に先行する歌集の形式を辿ったものと見做して進める。

さて、その特徴であるが、全体において自己認識の在り様に関する質的統一性が全く見られないのである。或る一首の成立において、自己認識が明瞭に発露され自意識の働きが緊張し先鋭化する場合もあるが、また別の一首が成立する時には自己認識は殆ど発露されず自意識の働きは弛緩しており、両歌を含む作品全体において一貫した持続的緊張があるわけではないのである。例えば連作中に自意識による実朝固有の認識内容を示す一首があるかと思えば、その隣にごく平凡な本歌取りの模倣歌が並べられている場合などがしばしばあり、この場合両歌の間に自己認識の在り様に関わる質的統一性は見出し得ない。

例を挙げれば、『金槐集』「雑」の「老人、歳の暮れを憐れむ」の詞書がある四首の連作で、次の二首が順に並べられている。

「うち忘れはかなくてのみ過ぐしきぬあはれと思へ身につもる年（582）

あしびきの山より奥に宿もがな年の来まじき隠れ家にせむ（583）」

歌意は前歌が「老いて行く歳月をつい忘れて空しく過ごしてしまった。身に積もったその歳月よ私を憐れんでくれ」で、後歌が「山のさらに奥に住処を持ちたいものだ。年のやって来ない隠れ家にしたいと思う」である。

細かい点は措いて、前歌は実朝による老人仮託詠の秀作として知られる歌であり、極めて特徴的な自己認識における和歌史上ほぼ前例のない独創的内容の作である。それに対して後歌は『古今集』「雑下・読人しらず」の「み吉野の山のあなたに宿もがな世の憂き時の隠れ家にせむ」を本歌取りにして隠遁の願望を詠んだごく平均的な摸倣歌である。前歌は、老人としての自己像（極めて特異な自己認識だがこの検討は措く）が、自らの中の歳月に語りかけ、さらにその自己像が歳月の中の自己像と相互転換してゆく自意識の還帰運動が鋭く映し出されているのに対して、後歌はごく素朴な隠遁願望が本歌を介して単純に対自化されているにすぎず特有の自己認識が表されているわけではない。この二つの和歌に、詞書で示されたテーマの形式的共通性（歳を取ることへの憂い）以外に自己認識の在り様に関する質的統一性は見出し得ない。歌の巧拙ではなく、認識の準位が全く異なるのである。

さらに端的な例として、連作ではないが「冬」の部立における「冬の歌（同部には同一題歌群（歌）が七つありその六番目に位置する歌群）」と題された九作中に次のような歌がある。

「奥山の岩根に生ふる菅の根のねもころごろに降れる白雪（328）」

この歌の本歌は『万葉集』巻二十（4454）の橘諸兄の次の作である。

「高山の巖に生ふる菅の根のねもころごろに降りおく白雪」

本歌の『万葉集』の歌と実朝歌とは、初句と二句の一部と五句の一部、音にして計六音が異なっているだけである。実朝歌の歌意は「奥山の岩に生えている苔の根のように隅々まで隙間なく白雪が降り積もった」であり、実朝歌は本歌をそのまま反復的に辿っただけの極めて単純な摸倣歌である。自己認識の働きはごく弛緩しており自己像の影は見出せない。

ところが同じ「冬」部の掉尾は本論第4章で詳述する次の自己認識を巡る独創的秀歌、

「はかなくて今宵あけなばゆく年の思ひ出でもなき春にやははなむ (352)」

を含む「歳暮」と題された六首歌からなり、この中には、

「乳房吸ふまだいとけなき^{みどりこ}嬰兒とともに泣きぬる年の暮れかな (349)」

という特異な自己認識（泣く自己像でありこの検討も措く）を表す、これも和歌史上前例を見ない独創的な作（歌意は「乳房を吸うまだがんぜない乳児とともに泣いてしまった、この年末に」である）も存しており、その歌群の少し手前に上記の「奥山の」の作が配されているのである。

上の例で分かるように、実朝には緊張と弛緩の間で相互に振れ続ける自己意識の働きの揺らぎがあるのである。揺らぎは、自己還帰の円環運動が謂わば規則的になされるのではなく、不規則的になされている在り方と言ってよい。実朝はこの揺らぎを殊にコントロールすることもなく、それに即した状態に立脚して表現し配列しているのである（なおこの弛緩の在り様は瞞着とは異なる。弛緩は緊張へとその活動の謂わば圧力を上昇させるが、瞞着は先鋭化することなく圧力の低下の一途となるだろうからである。また秀歌の作成時期（不明も多い）はまちまちであり、揺らぎは特定時期に集中したものではない）。

自意識の外化としての表現は、揺らぎの任意の瞬間を切り取ったものである。しかも切り取った内容を各々において経験内容上の質的特権化をなしてはいない。従って、表現された和歌の全体は質的には玉石混交の集積となるのであり、全体として一定の質的統一はなく、また初めからそれが追求されているわけではないのである。言い換えれば、作品全体を質において統一的に構成せんとする架構的意志が根本的に存していないのである。自意識に即した表現は各々の瞬間に接合する在り方でなされ、玉石の各々の作品は各瞬間の意識内容を反映しており、実朝にとってその瞬間の言語化乃至はその言語化の努力こそが表現する意志的関心の全てであったと考えられる。家集編纂はその全瞬間の集積を先行形式への辿りを介してまとめ上げたものに他ならないのである。

経験内容上の質的非特権化の点について補足すれば、例えば、先述の如く実朝は死を巡る実在の「驚くべき」経験、つまり特権的经验をするのだが、その経験を「驚くべきにあらねども」とすぐさま打ち消している。

これも拙稿で以前論じた点だが改めて触れておく。和歌は次のものである。

「日ごろ病うすとも聞かざりし人、暁はかなくなりにけると聞きてよめる

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）³³」

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しかない夢のようなこの世ではないか」である。「日ごろ病」もない人が急死したと聞いて「驚くべきにあらず」（「驚く」の第一義は目が覚めるであるが、この場合は思いもよらないことに遭遇してびっくりするの意）と表している。この表現は「驚くべき」ことが全くないのではなく、それが起こった上でのその否定表現である。「はかなき夢の世」は「驚くべき」

ことによる意識の持続的安定の動揺への否定を介して認識された現実世界の在り様である。「驚くべき」こととは、この場合、知人の死を介して経験される死そのものの迫りが含意されている。その迫りの経験について「驚くべきにあらず」として「驚くべき」という特殊性が撥無されているわけなのである。

この点を言い換えれば、少なくとも論理上、特殊の否定としての一般、死の迫りという非日常の否定としての日常、動揺の否定としての安定ということであり、即ち、死を巡る特権的经验内容の実質的非特権化がなされているのである。もっとも、一般や日常、安定は通常の現実世界のそれではなく、死そのものの迫りの感受を介した絶望としての現世という「地獄」のそれであるという異様な直観が根柢にあるわけなのであるが。

さて、こうした表現から分かるように、自意識の接合する任意のどの瞬間も、内容的には自己認識の緊張と弛緩の揺らぎに即した個別的特徴を表しながら、経験内容の特殊性を際立たせる特権化が打ち消されているのである。

また実朝は、自らの和歌を、当時の和歌の価値基準に照らして価値的に特権化しているわけでもない。そもそも実朝からの要請により定家から送られた『近代秀歌』（承元三年1209）における和歌表現のルール（本歌取りの決まりごとなど）を全く無視しているのは周知の如くである。つまり、実朝は自らの和歌及びこの和歌集を価値的に特権化し、定家はじめ同時代の歌人たちに披瀝し、アピールする意図は全くないのである。しかもそのみならず、引用した老人詠や「冬」部の諸歌の質的統一性の無さが物語っているように実朝自身の内部で何らかの価値基準があったとも思われぬ。実朝は和歌的価値の追求に心血を注いだ当時の所謂専門歌人達とは全く異なる姿勢で和歌や和歌集を作成しているのである。

さて以上において、各々の作品に注目すれば、それらは実朝にとって、和歌の在り方で表現の世界に己れを投げ込む、その企投という点において

は、同一の性格を持ったものということになる。言い換えれば、どの和歌も各々が完結した謂わば価値上の絶対作品であり、その限りいずれも実朝にとっては同じ性格の存在なのである。肝要な点は、個々の絶対作品をそれとして企投する自意識の経験内容や価値の非特権化に特化した視座の在り様であり、この視座を内属させる自意識そのものが不安定且つ揺らぎの在り様のままで全く自律的に意志決定しているという点である。

このような玉石混交と自律について、小林秀雄は『無常といふ事』の「実朝」において次のように指摘している。

「金槐集が彼の幾歳までの作であろうと、この驚くほどの秀作を鑲めた雑然たる集成に、実朝という人間に本質的なある充実した無秩序を、ほくが感じ取るのを妨げない³⁴」

「ほくは、浪漫派の好む永遠の青春というようなものを言っているのではない。そのような要素は、実朝の秀歌には全くない。青年にさえなりたがらぬような、完全に自足した純潔な少年の心をほくは思うのである³⁵」

小林の言う「充実」や「自足」とは、「秀歌」も含む「無秩序」な玉石混交の各々を表す絶望した自意識が、そのまま自律的に活動していることを指していると考えてよいだろう。言い換えれば、玉石混交の質的非統一の在り様がそのまま実朝の自意識の実態であり、その実態が自律しているという指摘である。その在り方が「秀歌」においては「純潔な少年の心」、言い換えれば、誰かに習ったものや第三者的に方法化されたものを辿ったものではなく、生来の無垢なる様を呈し顕現するのである。それは「少年」の生来の在り方という点で、「秀歌」に限定されぬ実朝の自意識の根本の在り様と考えてよいだろう。

ところで、不安定な揺らぎは何故生じるのか。揺らぎに相応する死そのものの足音の遠近の理由は実朝にも分からなかったであろう。それは己れ

の鼓動が何故鼓動として存するかが分からないことと同様であると言ってよい。

それにしても何故企投するのか。この点については実朝のみならず和歌表現の生成の根源に関わる問題でもあり小論では扱いきれないが、実朝においてはさしあたり拠り所を持たない自意識が拠り所を見出すべく、己れの外化した経験内容を和歌の表現世界（和歌としての対自表現が構築され蓄積された言語世界）に繫縛するためだと考えておくことにする。自意識による自己認識の謂わば言葉による定位化である³⁶。

拠り所なき自意識は、その都度の絶対作品の定位化において一瞬の拠り所を得るのである。しかし自意識は不安定な在り方において次の瞬間繫縛から乖離し拠り所を失うのは必定である。実朝の自意識の特有の徴表としての玉石混交（個々別の和歌として定位されている点で謂わば水平的徴表と言えよう）は、自意識の働きの緊張と弛緩を介した上での絶対作品の企投とともに、繫縛と乖離の在り様もまた映し出しているのである。

4. 遺作表現

実朝の和歌表現は、和田合戦後の『金槐集』という自撰家集編纂の企図において（先行形式への辿りを介して）、改めてその玉石混交の全体がそれとして企投された。和歌表現の個々の完結の営みそのものがその企図において対自化され全体として完結せしめられたのである。しかもその完結の時点で和歌表現の営みそのものが終結したわけなのである。

このような表現全体の完結は、自意識における表現世界への企投の完了即ち終焉を意味している。これは表現世界への定位化の終結であり、自意識における拠り所への繫縛の企図の断念と言ってよい。このことは実朝に他の対自表現の形式や表現自体（自意識の自己表現）が存しない以上、不

安定且つ乖離したままの自意識に己れを主体的に帰一せしめることと同断であり、乖離する方向の時空上の在り方で言えば、外部の空無そのものへの超越的飛翔であり、内省における出会いの経験の重畳を踏まえれば、自らの内奥へと向かう超越的没入となる。また来世の「阿鼻地獄」の観念を介すれば、墮地獄であり、それは現存の生への訣別でもある³⁷。

実朝は現世の「地獄」の中で、己れの現存の存立に対して主体的に別れを告げたのである。別れを告げる自意識は程なく次の生の「地獄」の火焰の中でも回転を続けることになる。訣別自体は「地獄」から「地獄」に至る一つの階梯にしか過ぎない。その「地獄」の階梯をはっきりと自覚した自意識が自ら進んで離脱の一步を踏み下ろそうとしたのである。現世の「地獄」の爪牙に碎かれる直前に、自意識は自ら進んで己れの現存の存立から離脱し、階梯を一步踏み出し、次の生の「地獄」を透かし見させる死そのものの側へと自己を全的に投げ込もうとしたのである。そういう意味で、『金槐集』は現世から離脱して行く自意識によって主体的自覚的に纏め上げられた遺作に他ならない。なおこの進んで一步踏み出そうとする能動的な意志そのものが発露する理由についての検討は措くが、自己犠牲による怨霊への鎮魂という意味合いが透けて見える（第2章で引用した『源平盛衰記』には「童子」の「人柱」が描かれている）。また『円覚経』による弔いは、經典の功德を全面的に信じてはいないだろうが、自らへの弔いという意図もまた透けて見える。

遺作は現世から離脱して行く自意識が、離脱直前の現存における自意識自身に宛てて作成したものである。離脱して行く自意識が、自らの現存を巡る作品の思い出を対自的に反芻し現存の自意識に示したのである（『金槐集』を定家宛（後鳥羽院宛という説もある³⁸）に送り届けていることもあり、実朝の孤絶や自足は他者との応答可能性を撥無した所謂独我論的な様相のものではない）。

実朝は己れの死を巡る在り様や和歌の各々を特権化しなかったように、

己れの現世からの離脱を介して浮かび上がった自らの現存の表現全体もまた自らに対して特権化することはない。遺作としての完結は、「驚くべき」ことであるとともに「驚くべきにあら」ざることでもある訣別において、自意識の回転が回転自身を自己反照的に辿り直し、現存の表現の思い出全体の完結として、絶対作品の集積された群というもう一つの絶対作品としての自己表現を、現存の終末において企投し定位化を終結させたものである。

「驚くべき」ことであるとともに「驚くべきにあら」ざる訣別。そのような断念と絶望はおよそ一度きりの嘆息をもたらすであろう。遺作としての『金槐集』の編纂箇所の要点及びそれを介した作品全体にその嘆息の余韻が沁み透っている。余韻は底知れぬ深さの孤絶の悲しみの色調をおのずから示し出すのである。

さて、ここで遺作の編纂箇所のひとつを、四季の循環を完結させる処、即ち「冬」の終わりから「春」の始まりへの移行箇所、つまり「冬」の終わりと「春」の始まりからの配列が循環的に構成される箇所に即して一瞥することにする。

その完結箇所は、和歌表現の完結としての和歌集そのものを、内容の時間的経緯に沿ってそれとして完結させる区切りの箇所である。それはまた実朝においてはそもそも先行形式を辿った形式的編纂の箇所ではないにせよ、時間的経緯全体の完結としての作為によって打たれた区切りである点において、編纂の要点としての意義を持つ箇所と言える。ただ具体的には、「冬」の末尾の歌と「春」の冒頭歌との配列関係が形成される箇所だが、遺作形成という意味合いで言えば「冬」の末尾の歌によって完結の在り方が決定されると考えてよいであろう。その歌は、自意識における現存の終結の刻印としての遺作表現そのものの在り様を、徴表として直指しているのである（和歌及び家集全体の意味内容を暗示的に規定する徴表として謂わば垂直的徴表と言えよう）。

まず『金槐集』の冒頭には次の和歌が置かれている。

「正月一日よめる

けさ見れば山もかすみてひさかたの天の原より春は来にけり（1）」

「春」部の冒頭歌である。歌意は「今朝見ると、山に霞がかかっている。待っていた春が、空からやって来たのだ」である。

作品は、『新古今集』春上巻頭歌として著名な九条良経の和歌「み吉野は山もかすみて白雪のふりにし里に春はきにけり」などを模倣したものである。内容は年が改まり春が到来した在り様と感動とを、手本とした和歌の観念に随順して表したものであり、これ自体は実朝特有の自意識が強度に発露され描き込まれているものではなく、ごく平均的な模倣歌である。

ところが、この冒頭歌との時間的な対を構成する「冬」の末尾に配された和歌に注目すれば、現存の終結の刻印という遺作表現の徴表としての在り様が透けて見えるのであり、更にその和歌から冒頭の模倣歌への時間的転換において、四季全体にも、畢竟歌集全体にもまたその徴表の在り様の陰影が色濃く落ちていることに気付くのである。

「冬」部の最後の歌は前章で引用した次のものである。「歳暮」と題された六首の掉尾であり再掲する。

「はかなくて今宵あけなばゆく年の思ひ出でもなき春にやはなむ（352）」

歌意は「はかなく抛り所がないままに夜が明けてしまえば、去って行った年の思い出を何も留めない春に会うことになるだろうか」である。なお語句についての注意点として、「あはなむ」という語句の「なむ」は他者に対する願望を表す終助詞であるが、意味内容において「あひなむ」の「な

む」(推量の連語=完了の助動詞「ぬ」の未然形+推量の助動詞「む」)と同意に用いているとする樋口芳麻呂氏の解釈に従う³⁹。

歌の眼目は「思ひ出でもなき」である。この言葉には、様々な「行く年の思ひ出」があったにも拘らずそれらの「思ひ出」がなくなってしまった、という内容が含意されている。始めから「行く年の思ひ出」の存在が注目されないのならば、そもそも「思ひ出もなき」と否定的に表すことは出来ないからである。

様々な「行く年の思ひ出」は、「歳暮」から振り返ったその一年の内の「思ひ出」である。それは現実的には一年の内に表現され編纂された和歌の内容のそれのみならず、現存に関わる年内全ての「思ひ出」である。ところが私家集も含めた和歌集の表現世界における一年の歳月は、表現形式においては一回的な時間の経過として表されるのではなく、四季が循環する一年という一定の時間の完結として表されるものである⁴⁰。その意味で一年とは、形式上永遠に反復される一年という時間の総体としての一年となる。そうするとこの場合の「歳暮」の「行く年」の一年とは、一年という時間単位に回収される内容において、実朝の実人生の一年としての一回的なそれではなく、実人生における数多の一回的な一年一年の内容の累積した総体としての一年を指すことになる。そこで「行く年の思ひ出」とは、この家集成立時に措定された年末の視点から俯瞰可能な現存の数多の年の「思ひ出」ということになる。実朝はそのことを踏まえた上であるからこそ敢えてこの歌を配しているのである。以上をまとめれば、実人生の一回的不可逆的な一年一年の時間が和歌集の表現世界においては反復的可逆的なものとして形式上回収されているのであり、この家集における「歳暮」の「行く年」の「思ひ出」はその形式に回収された内容の累積の総体を指すのである。

「行く年の思ひ出」は、その一年の内の「思ひ出」ではなく、数多の年々の累積した総体としての「行く」べき「年」の「思ひ出」である。実朝の

場合、その「思ひ出」は、この和歌を「冬」部の末尾に配置した時点での総体としての「思ひ出」、即ち編纂した時点での生きられた現存の数多の年々を俯瞰したところに現れる「思ひ出」ということになる。俯瞰されるからこそ「思ひ出」は「思ひ出」になる。俯瞰を介して「思ひ出」の内実を対自化することで「思ひ出」はそれとして言及されるわけなのである。そしてまたこの「歳暮」の編纂の時点は、実人生上の「歳暮（十二月十八日）」とも重なるのであり、それはまた第3章で述べた如く、実人生そのものの終結点としての「歳暮」でもある。その点で俯瞰される現存の年々は、内容上実人生の全ての年々ということになる。

そこで、「思ひ出でもなき」とはそのような現世の現存全体の「思ひ出」が「はかなく」消え去ってしまう在り様を表している、ということになる（「も」は強調の係助詞）。

ところで、この「思ひ出もなき」という句だが、西行（1118-1190）の『山家集』下雑に、同じ言葉があるので一瞥しておきたい。

「大峯の深仙と申所にて月を見てよみける

深き山に澄みける月を見ざりせば思ひ出もなき我身ならまし⁴¹」

歌意は「深い山、ここ大峯の深仙の空にかかる澄んだ月を見なかったならば、何の思い出もないわが身であったことだろう」である。

西行もまた「思ひ出もなき我身」を捉える時、現存の総体としての様々な「思ひ出」が眼前に浮かんでいたと考えられる。総体が浮かび上がるからこそ「思ひ出」の全否定としての「思ひ出もなき」という表現が可能になるのである。

西行にとってその「思ひ出」とは、

「春ごとに花のさかりに逢ひ来つゝ思ひ出多き我身なりけり⁴²」

とされるような「花」に限定される「わが身」に切り結ばれる「多き」「思ひ出」等々を含むものである。なお歌意は「春が巡って来るたびに花の盛りに逢って来て、花にまつわる思い出の多いわが身であることだ」である。そのような「思ひ出」は、「大峯の深仙と申所にて月を見てよみける」時点で俯瞰される現世の現存の「思ひ出」の総体を構成する要素の一つである。

「思ひ出もなき我身」とはそのような「思ひ出」の総体が打ち消された様を表している。ただその打消しは「月を見ざりせば」という条件を踏まえたものであり、実際上は「月」を「見」ることによって現世の現存の「思ひ出」の総体が浮かび上がっているわけなのである。

この時の西行の意識の在り方を表現内容の時間的経緯に即して解すれば、まず「月」を見て、「月」に触発されて「思ひ出」の総体を捉え、次に「月」を「見」た経験を仮想的に否定することによって「思ひ出」の総体の現れを否定し、更にその次に「月」を「見」ることと「思ひ出」の総体との否定をもう一度否定するという動きとなっている。

このような「我身」に切り結ばれる意識の否定運動は、まさに自意識特有の在り方を示すものであり、実朝によく似ているのだが、この場合、否定運動の中で浮かび上がる「思ひ出」の総体は、「月」を「見」ることによってのみ顕わになる「思ひ出」であり、その点で「月」と無関係に自意識が単独で見た「思ひ出」ではない。

この「月」とは、当時の仏教観念を踏まえた表現として和歌や物語に多出し、西行においても多用されているものであり、仏の絶対知を象徴するものである。つまり「月」を「見」というのは、仏の絶対知に接し辿るという意味合いを持っているのであり、「月」を「見」てのみ顕わになる「思ひ出」の総体とは、絶対知への辿りを介してのみ捉えられる「思ひ出」

の総体ということになるのである⁴³。

ところで仏の絶対知への辿りを介してのみ捉えられる「思ひ出」の総体とは「我身」の現存のそれのみならず「罪業」やその報い（乃至はそれらを捉える視点）を含む現存に切り結ばれる過現未の経験即ち輪廻の一切のそれである。そもそも絶対知のそれたる所以は、全時空の一切の事物や事象を内部に取り込み尽くした認識そのことである。その認識への辿りにおいて過現未が「思ひ出」となるというのは、絶対知においては時間が円環として認識され一切の時間的対象が再認されるからである⁴⁴。まさに仏の絶対知は、「我身」の来し方行く末の一切を照らし出す処にあるのであり、西行は「深仙」の「月」に絶対知を重ね合わせ、「月」を「見」ることでその眼差しに身を寄せ、その眼差しを辿った処から「我身」の現存の「思ひ出」とそれを透かして「罪業」やその報いを含めた現存に切り結ばれる経験の総体を垣間見ているわけなのである。

西行は、隠遁者となって以降その生涯を通じて、「月」に象徴される仏の絶対知そのものを夢想し追求し続けた。西行にとって絶対知は、自意識の絶望を絶対的に救済へともたらすものと願われ信じられており、西行はその救済への強烈な願望の発露において、実際に仏教や修験道などの修行を行い、その中において絶対知に接した夢想（絶対知への辿り）を和歌に詠み続けているのである。この「思ひ出」の歌も、その夢想に基づく視点を介して詠まれたものに他ならない。

西行の「思ひ出」とはそのような眼差しの獲得によって始めて顕わになるものである。逆に言えば、その眼差しが獲得されなければ「思ひ出」が「思ひ出」にならないわけなのであり、西行はまさしく獲得された眼差しに立ち「思ひ出」を捉えながら、その眼差しを獲得しえず「思ひ出」を捉えられない場合の「思ひ出もなき我身」をも捉えているのである。言い換えれば、西行の「思ひ出」は「思ひ出」を捉えられない「思ひ出もなき我身」をも捉え含み込んだ「思ひ出」の総体ということになる。

以上の点で、西行の「思ひ出もなき」というのは、絶対知の夢想という前提において「思ひ出」の総体を捉えた状態であり且つその否定態として表されたものであり、その前提がないところではそのような認識や表現はそもそも成り立たないと言ってよい。

ところが実朝の「思ひ出もなき」とは、西行のような絶対知の夢想としての視点とは明らかに異なっている。あくまでもそれは仏教の観念とは直接関わりのないものであり、自意識が自意識に訣別するところで垣間見た、自意識の「思ひ出」がそれ自体として「はかな」く消えゆく在り様を先取的に表したものである。その場合の「思ひ出」とは直接的には輪廻のそれではなく「ゆく年」のそれとして、現存の全体としての生における「思ひ出」ではある。ところが実朝の現存は「罪業」及びその報いと切り結ばれているのが透見されているのであるから、「ゆく年」の「思ひ出」には西行同様過現未の経験が総体として透けて見えていると言ってよいだろう。

それにしても、絶対知の観念に依拠する姿勢を直接的に持たない処から西行の如き「思ひ出」の総体をそれとして捉える視点が現れ出るとは、およそ奇跡のような感をすら覚える。天稟と言う他ない無垢な自己認識の緊張の極北の眼差しの在り様と言ってよいであろうが、ただ何もない処からの視点の創出は考えられず、暗々裏に『円覚経』等における仏の絶対知の観念や或いは西行が踏まえたと思われる先行歌（「思ひ出もなくてや我身やみなまし姥捨山の月見ざりせば」『詞花集』雑上、済慶）の触発があったものと思われる（西行歌は当時家集の『山家集』所載のみであり『新古今和歌集』にも入集しておらず実朝は不見と思われる）。

現存の「思ひ出」が消え去ってしまうとは、「思ひ出」をそれとして「思ひ出」すべき当の現存の自意識が現世から完全に消え去ってしまうことを意味している。即ち、実朝歌は現世に訣別して行く自意識によって先取的に表された現存における定位化の終結の刻印、つまり遺作表現という徴表を直指する歌に他ならないのである。「歳暮」とはまた「今宵」とは、

現世の生の「歳暮」であり訣別の「今」の時を表しているのである。

「思ひ出でもなき春」とは、「今宵」の訣別の後に会おうべき次生の「地獄」の「春」である。次生の「地獄」の「春」は如何なる「春」なのか。実朝の作品からその形象を読み取ることが出来ない。むしろ「思ひ出でもなき春」という表現は、何らかの具体的な形象によっては跡付けることが出来ないものを、知覚や感覚によっては「思ひ」描き得ないものを示唆している。「春」の語によって新たなる季節の到来は予期され示されてはいるが、「春」の内実は不明である。「春」の内実を「思ひ」描くことが禁じられているからである。

次生の「地獄」の「春」は、自意識が垣間見た実在の内奥の「思ひ」描けなさ、あらゆる拠り所の措定が撥無されるその空無なる在り様を示唆していると言ってよい。第1章で触れた実在そのものとしての「虚空」の空無さである。そこには西行の如き絶対知の夢想や願望はない。

自意識は空無に触れて回折し、現存の「思ひ出」に向き合う。「思ひ出」は「はかなく」消えて行く現存を巡る一切の諸経験の各々の姿をくっきりと示し出す。消えて行くことが明瞭に透見されるからこそ「思ひ出」が名残として惜しまれるものとなり、固有の光彩を放つのである。各々の名残りの光彩は嘆息の余韻とともに空無に触れた処から溢れ出る限りない孤絶の悲しみの色調に染まる。色調は「阿鼻地獄」の「炎」を深く射影する彩色と重なるだろう（和田合戦時の御所の炎とも重なる）。その悲しみの色調を見守りつつ現存における定位化の終結の刻印が和歌表現として打たれ、且つ「歳暮」という歳月の果てに配置されたのである。

遺作としての『金槐集』はここで「歳暮」から現世の「春」の「正月一日」の冒頭歌に急転的に回帰し円環を閉ざし完結する。無垢な視座とともに回折した自意識は現実世界内部の自己に還帰するのだが、その還帰する在り方そのものが空無に触れた悲しみに包まれている。

冒頭の模倣歌は、紛れもなく凡庸な模倣歌のままに空無から浮かび上が

る。「天の原」は空無を、この世の「春」は「思ひ出もなき春」を示唆しながら現出し、名残の光彩を放ち始める。観念の凡庸な模倣歌が、模倣する現存の自己像を喚起し、その自己像に回帰する空無に触れた経験及び透見内容が、名残の固有な光彩として観念に反射し始めるのである。四季全体は反復を繰返し、時系列上の各瞬間毎の自己像を喚起し、各々の作品は反射を重ね、現存における定位化の終結の刻印としての徴表を分有して名残りの光彩を発散し続ける。発散する名残りの光彩はまた家集を企投する自己像を介して、四季の形式枠を越えて『金槐集』全体の玉石混交の個々の絶対作品全体を包摂して行くのである。

現世において生きられた「地獄」の歳月は、次生の「地獄」へと進んで墮ちてゆく自意識によって、墮ちながら見られた唯一度だけの名残りの光彩として捉えられ、絶対作品群の集合としての『金槐集』というもう一つの絶対作品として、遺作表現という表徴を全体において示す在り方で対自化され表現世界に企投されたのである。

尚、現存の終結の先取りの経験も、実朝にとっては特権化されざる一つの「思ひ出」でしかない。企投自体もまた一瞬の拠所を示すものとして「驚くべき」様を呈するものでありつつ、「驚くべきにあら」ざる一つの「思ひ出」として一瞥されるにすぎない。来世の「地獄」の中に、そして「地獄」の实在そのものとしての空無の彼方に、他の一切の「思ひ出」とともに「はかな」く消え去ってゆくことが直知されているのである。

尚また、実朝の現世での生はこの後その横死に到るまで約五年ほど続くことになる。だがそのような現世離脱の回避という縁もまた実朝にとっては「驚くべきにあら」ざる在り様に他ならなかったのである。

以上、『金槐集』の自意識に関する二つの徴表について検討したのだが、まず玉石混交としての徴表（水平的徴表）は、自意識の働きの緊張と弛緩の揺らぎとともに各々の和歌が絶対作品として企投されているという在り様を映し出すものであった。なおそれは自意識の拠り所への繫縛と乖離の

在り様もまた表していた。次にその遺作表現としての徴表（垂直的徴表）は、直接的には「冬」部の末尾の歌の表現内容に顕現しており、自意識自体の現世からの離脱の先取りを映し出しているものであった。さて、この二つの自意識の徴表（水平と垂直）が四季循環の編纂箇所を介して交差し折り重なることにより『金槐集』全体が絶対作品として定位された遺作という固有の姿をとって立ち現れることになるわけなのである。その姿は空無に触れた底知れぬ孤絶の悲しみの色調とともに、和歌という表現世界全体の中に、実朝の「思ひ出」の在り様を喚起しつつ屹立しているのである。

註

1. 「和田合戦」の記述については、山本幸司『頼朝の天下草創』講談社学術文庫2009、五味文彦『鎌倉と京』講談社学術文庫2014を参考にした。
2. 『吾妻鏡』承元三年（1209）五月十二日条。五味文彦他編『現代語訳 吾妻鏡7』吉川弘文館2009、p.120。
3. 永原慶二他訳註『全譯吾妻鏡 第三卷』新人物往来社1979。
- 4～8. 前註。
9. 実朝を巡る怨霊や罪業については、拙稿「源実朝試論—絶望としての自意識を巡って」専修人文論集99号2016、「実朝における「罪業」と「阿鼻地獄」」専修人文論集101号2017で論じた。参照されたい。
10. 前註の二論文で論じた。本章でも後述。
11. 註3。
12. 湯次了栄『円覚経の研究』1917（国会図書館デジタルコレクション）。
<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/943624>
13. 曹潤鏞「『円覚経』の成立と受容」印度学仏教学研究45-1、1996、同「円覚経解明の視点」インド哲学仏教学研究4、1996。
14. 末木文美士『日本仏教史』新潮文庫1996、p.157-190。
15. Web版新纂浄土宗大辞典2018。
16. 『金槐集』からの引用は、樋口芳麻呂訳註『金槐和歌集』新潮日本古典集成1981による。()内は同書の歌番号である。
17. この歌の細かい検討は註9の拙稿「源実朝試論」で行った。
18. 永積安明他校注『保元物語』岩波古典文学大系1961、p.181。
19. 前註。
20. 山田雄司『崇徳院怨霊の研究』思文閣出版2001、p.76-97。

21. 前註 p. 97-99。
22. 同上 p. 99-100。
23. 塚本哲三編『北条九代記』有朋堂文庫1929, p. 317。
24. 水原一校注『平家物語 中』新潮日本古典集成1980, p. 140。
25. 古谷知新校訂『源平盛衰記』国民文庫刊行会1910。
26. 註16, p. 260-262による。
27. 五味文彦『源実朝-歌と身体からの歴史学』角川選書2015, p. 13。
28. 『明月記 三』冷泉家時雨亭叢書58影印 朝日新聞社1998, p. 454。
29. 今関敏子『金槐和歌集の時空-定家所伝本の配列構成』和泉書院2000, p. 27。
30. 註16, p. 252-254, 前註 p. 28。
31. この歌は註9の拙稿「実朝における「罪業」と「阿鼻地獄」」で検討した。
32. 註29, p. 21, 註27, 13-14。
33. 註17。
34. 小林秀雄「実朝」(『無常という事』)角川文庫1983(初出『文学界』1943), p. 105。
35. 前註 p. 113。
36. 本論においては、実朝の表現において何故和歌の形式が使用されたのかに関する根本理由については触れなかった。また家集編纂についても編纂形式の摸倣と見倣したのだが、表現形式の踏襲や和歌も含めた摸倣表現(本歌取り等)は、自意識が他己の自意識を辿る在り様であり、そこには表現に関する必然的理由が存すると考えられる。そうすると、本章で触れた『万葉集』の単純な摸倣歌の作成なども、何らかの特有の理由を想定することが出来ると考えられる。論者は西行における他己の自意識への辿りについて、拙稿『西行の思想-自意識と絶対知』(専大出版局2008)で検討しており、改めて実朝に即して考察する必要がある、課題としたい。
37. 小林秀雄は、註34, p. 102において「歌人実朝の二十二歳の横死体」という表現でこの点を示唆している。
38. 註27, p. 27。
39. 註16, p. 105頭註。また「にや」の「や」は自己への疑問(岩波古語辞典)の係助詞であり、これから起こるべき「思ひ出もなき春」に己れが逢うことに関する不確定な認識内容を示している。不確定な認識内容が生ずるのは、後述の如く「思ひ出もなき春」が第2章冒頭でも述べた実在そのものとしての何かに相応するからに他ならない。
40. 三木雅博「『和漢朗詠集』の部立の構成に関する考察-主として『古今集』の構造との関連において」大阪市立大学文学史研究33, 1992などで論及されている。
41. 『山家集』「雑」1104(久保田淳監修『山家集・聞書集・残集』明治書院2003, p. 208)。
42. 『西行法師家集』14(『御裳濯河歌合』六番左)(同上 p. 389)。
43. 註36の拙稿で考察した。参照されたし。
44. 同上。