

チャールズ・ファイデルスン Jr 著

## 象徴主義とアメリカ文学(四)

村上清敏・山岸康司・青山義孝 共訳

## 第四章 メルヴィルへ——エマソンのさまざまな異形

ああ、汝、捕えどころのない人間よ！  
H・ジェイムズ・Sr.のR・W・エマソンに宛てた書簡

エマソンとメルヴィルの二人はアメリカ象徴主義運動の両極をなす人物であった。ホイットマンの詩作の形式は、自分の理論にもつと忠実で、その欠陥を余り気にしないでいれば、エマソンも用いたと思われるようなものだった。ホーソンとポウはメルヴィルの周辺を旋回しているが、それは、メルヴィル同様この二人も「超絶主義、神話、神託めいたたわごと」などすべてに對する敵意を誇示するのをおこなとしており、さらに、いずれの場合も、表面に現われた敵意は好悪の念のないまじった姿のほんの一面にすぎなかった、という二つの理由からであった。前章でその概略を述べた複合的な伝統の特徴がどういふ形で結実しているかをさぐるとすれば、ホイットマンは純粹な典型にすぎるし、ホーソンとポウは、自分では氣

づかぬほど深くかわつてはいたが、あまりにも中心から外れていく。エマソンとメルヴィルこそが両極であった。

この両極の間でこの二人は象徴主義的視点から生じる可能性のすべてを探り尽したのである。エマソンが新たな可能性のたかまりを象徴したのに対し、メルヴィルは懷疑への後退を象徴していた。エマソンが理論家兼唱導者であったのに対し、メルヴィルは実際に創作をものする詩人であった。エマソンが象徴主義の一元的な面である全面的な意味での詩的融合を具体的に示したのに対し、メルヴィルは逆説の世界に住み、象徴的想像力の要求を満たすのは並大抵ではないことを知っていた。だが、どちらも真に独立した代表者ではなく、二人の方法は互いに補足し合うもので、互いに相手を必要とした。今日われわれに語りかけてくるメルヴィルの口調はエマソンとは違うが、二人とも共通の基盤に立っている。この基盤は、また、われわれ自身の感受性とも共通する基盤でもある。エマソンが明らかにした包括的な観念をメルヴィルは前提としていた。だから、もしメルヴィルを現代人と感じるのであれば、好むと好まざるとにか

かわらず、エマソンもその仲間に入れなければならない。

エマソンは、「象徴を知覚」することで「事物の詩的構成」と「精神と物質の根本的な関係」の双方を見ることができるようになり、さらに、この同じ知覚によって普通「詩的表現の機構全体」が産み出されると述べるのだが、このとき彼は詩と象徴主義を、象徴主義と知覚形態を同一視し、さらに、象徴的知覚と、まずは、現実世界における象徴的構造を見抜く力を、ついで、自然と精神の間の象徴的関係を見抜く力を同一視しているのである。この周知の宗教的な思想家、自己信頼の予言者は、また、認識の問題の影響を強く受けた文学理論家でもあり、意識的に採り上げた視点をもって創作する芸術家でもあった。彼にとっては、理論と実践の双方に於いて、「想像力とは洞察であり」<sup>4</sup>「詩的洞察とは「事物の象徴的性質を知覚することであり、」<sup>5</sup>さらに、詩的構造、すなわちこの洞察の形式が与えられるのは詩人が「もはや雪を雪と見ず、馬を馬と見ず、ただそこに現われている内的事実としてそれらを見たり名づけたりする」ときなのである。

十分重きを置いてみれば、この繰り返し現われるテーマはエマソンの営為の内容と方法を明らかにしてくれる。彼の営為の究極的な目的は思想の転換をもたらすことであり、そうすることが、文学を正当化し奨励することになると考えたのであるが、同時に、また一方で、伝統的な形而上学と認識論に対する一つの矯正手段として詩的見地を提示したのである。彼の思想の重大な転換点を「自然」の一節にみることができるが、そこではカントのことばがほとんどそのまま繰り返されてはいるものの、新しいパースペクティブの中

で用いられているのである。エマソンはロッキ的な人間を「感覚的人間」と呼び「感覚的な人間は思想を事物に順応させる」と述べている。カントのきまり文句をエマソンがいい換えると詩人の方が「事物を自分の思想に順応させる」ということになってしまふ。詩人は象徴的な洞察によって物質的な自然に「自己の存在を刻印する」のだが、それは「彼が事物を」自分の感情の「象徴として用いる」からである。エマソンが思い描いているのは観念論と経験論の昔からの対立ではなくて象徴主義の規範と論理の規範のより一般的な相違である。合理主義の伝統は、どのようなものであれ、詩的方法に所を譲り、またその恩恵に浴すはずだが、プラトンの対話についても彼が語っているように、この詩的方法とは「演繹法に基づくものでも、ソクラテスの推論の傑作に基づくものでも、またいかなる命題に基づくものでもなく、」<sup>6</sup>「あらゆる事実を連続した演壇に登らせて……あらゆる事実に潜む成長の芽を明るみに出すこと」に存する。こうして「あらゆることばが自然の指数となり」<sup>7</sup>「われわれが見つめるものすべてが」別の意味、秘められた意味を帯びてくるのである。この重層的な意味からなる世界は完全に現実の世界に即したものである。「成長は有機的である。精神は自らが知覚したものを創り出したりはしない。目がバラの花を創ったりはしないのと同じだ。」<sup>8</sup>というのは、もし「事物の詩的構成」があらゆる事物がもつ多義性の中に明示されているのであれば、「精神と物質の根本的な関係」が、精神と物質双方が機能を果たす有機的経験の中にたち現われることになるからである。

こうしたエマソン流の格言は哲学としては彼が全力を傾けて論駁

しようとした「素朴な二元論がもつ難題」よりもさらに素朴であり、さらに多くの難題を招来することもしばしばである。彼の理論が重要性をもつのは主として文学的目論見としてであって、彼の著作も文学として生き残っている。それにもかかわらず、彼の文学の理論と実践は哲学的諸問題の制約を受け、それが彼を象徴主義へと赴かせた。美の認識に新しい威光を与えながら、「諸芸術」ではなく芸術そのものを力説したのである。彼のテーマは詩をこととする詩人ではなく人間であった。芸術とは「人間と自然の創作に外ならなかった」<sup>10</sup>のである。文学形式に対しては実験的な姿勢をとることを説きながら、彼自身の詩やエッセイの「球状」構造は未発達のままであり、己れの抽象的で一元論的な夢をそのまま確認したというにすぎない。したがってわれわれがエマソン流の象徴主義からうとましい感じを受けるのもそれなりに理由があることで、彼自身、文学的象徴がもつ特有の可能性を活かすことにはさして関心を示していないのである。彼の哲学がまともに影響を及ぼせば自律的な詩の言語という意味を取り戻すことによって文学を新たな方向に導くことになったはずなのだが、彼自身の関心はむしろ自分の努力の別の面、すなわち詩的方法の観点から哲学を方向づけようとするこの方にあつた。彼にとつては「二重の……四重の……百重の、いや、それよりもさらに多様な意味」<sup>12</sup>の認識も、基本的には文学的問題を提示するのではなく、当時の合理主義が陥っていたジレンマに対する答えを示唆するものだった。

その結果、エマソンは、メルヴィルのように近代象徴主義の最も刺激的な性質、すなわち、逆説の中で対立し合う意味の間の緊張や

論理的な逆説とその文学的な解決の間の緊張を利用しようなどということは考えもしなかった。この性質そのものが彼のアプローチに内在してはいたのだが、彼は調和の方に関心があつた。そして彼の愛すべきではあるが大きな欠点はあまりにも単純に詩的調和の力を信賴してしまつたことである。もちろん、エマソンは重層的な意味を意識してはいながら、さまざまな不調和の領域に住まざるをえなかつたのである。

わたしは改善を好む。……わたしはまた自然の均一性も好む。……しかし、わたしにはこの二つの主張を調和させる力がない。わたしは個人の聖性を認める。……わたしはまた都市の恩恵も認める。……しかし、わたしにはこの二つの対立するものを調和させる力がないのだ。<sup>13</sup>

しかしながら、逆説を最大限利用しようとはしないで、エマソンは、大抵そそくさと超絶的な統一へと立ち返つていった。彼の思索の中では大霊がいつでも登場できるよう備えている。詩においては彼は比喩的融合に対するどんな抵抗ものともしないようにみえる。次のような信念に安住していたからである。あらゆる変化を通して

無数の環からなる不思議な鎖が  
隣環をはるかかなたの環に結ぶ。<sup>14</sup>

「梵天」のような詩はエマソンの象徴主義の限界を内容、方法の両

面で例証している。遠くと近く、影と陽光の流れるような調和、すなわち、殺害者と殺害行為と被殺害者とが完全に一体となる世界を主張するのがテーマであるのと全く同様に、この詩の技法は、どんなイメージでもよろしい、文学的統一性というものはこの上なく理路整然とした象徴的秩序などなくとも存在しうる、といった安易な前提に基づいている。<sup>15</sup>

それはそれでよいと大目にみれば、後には随分印象深いものが残る。現代批評がコールリッジを頼むのは、彼はわれわれの方向を指していたのであり、何かロマン主義の限界の彼方のものを追い求めていたのだと考へてのことである。エマソンはコールリッジほどの知識も定義能力も持ちあわせてはいなかったが、また別の面から現代の様式の起源を照らしだしている。彼の作品は一つなぎの独白のようなもので、そこで象徴主義の誕生が何度も繰り返し演じられている。彼は卵の殻を破るところからはるか先まで進んだわけではないが、新たな感受性が今まさに生まれ出んとする様をごく細部に至るまで例証している。エマソンの欠点は文学的意図が欠けていたことだが、美点は誠実さであった。言葉に出来ない「一」にあれほどまで夢中になりながらも、彼は多様性を伝える忠実な報告者であった。「調和を信じる者と発見する者、わたしは今なおこの二人を見つめている」<sup>16</sup>と彼は書いている。彼の営為の本質をなすドラマは彼の精神が繰り広げる無意識のドラマである。<sup>17</sup>すなわち、彼の世界を構成する要素がとめどなく融合、分離を繰り返しながら入り出て「円の一部」を描いていく。それが彼のエッセイの独特な構造である。<sup>18</sup>この象徴的な方法のほのかな輪郭が象徴主義の概念に対

応して、それが、過去の圧力と現在の必要とから彼の頁の上へ姿を現わしてくる。<sup>19</sup>それは物質と精神が「絶えず一方に傾いてはまた平衡をとり戻す」様を率直に描く彼の記述に現われてくるが、その物質と精神が「歩道の縁石の上で押しあっている二人の少年」<sup>20</sup>のように自分の要求を彼につきつけてくる。象徴的なリアリティに対するエマソンの洞察力は観念同士の基本的な衝突の中から獲得されたのである。彼の思想のもつれを辿ることが、象徴主義とは何かを探る一つの道である。

「矛盾」の科でエマソンはしばしば非難されるが、実はこの矛盾が彼の力の源だった。彼に対する非難を最近の批評家がこうまとめている。

当初からみられたエマソンの矛盾を概略すれば……こんな具合になる。彼の目には時に世界が独立して物質的に存在し、精神に彩られ解釈されているように見えたかと思えば、またある時は完全に他に依存する観念的なものに見える仕末である。彼にはきっぱり腹を決める度胸がなかったのだ。<sup>21</sup>

しかしこのように述べたのでは彼がかかえていた問題もそれを解決した方法もともに見失ってしまうことになる。気まぐれな心変わりからある時は絶対的な精神を熱烈に支持し、また別の時になると独立して存在する自然を認めたりはしたが、この心変わりには、実は、彼も述べている通り「結局は気まぐれよりはいくらかまし」<sup>22</sup>なもの

だったのである。というのは、この両極端が暗黙のうちに第三の見解の制約を受けており、しかも両者がこの新しい見解の一部となっていたのである。彼が柵にまたがったまま態度を決めかねている裏には、この柵こそが自分の問題なのだという気持ちで働いていた。彼の態度はどっちつかずというよりは実験的なものであった。当時の知的環境を受け入れることと、進んで破壊的な要素に没入しようという気持ちの双方に基づいていたのである。主観的な観念論へ行きつくにせよ科学的な物質概念に行きつくにせよ、これまでのところ近代哲学は破壊的であった、という点に関してはエマソンは確信を抱いていた。考える自我の抽象化——「われわれが存在しているという発見」——は当然のことながら「目が見る対象ではなく目そのものの研究」に陥ってしまった。そして認識の内容よりも方法へ向けられたこの関心が結局は「機能の喪失という報いを受ける」ことになったのである。<sup>24</sup>ギリシア人にとって世界は単に「美の……現われであった」のに、現代人はさまざまな認識論で身動きもならずますますこうした直接の知覚能力を失ってしまい「懐疑が、悲しいかな／視覚を表わしているのだ。」<sup>25</sup>その一方で、純粹に物質的な自然の客体化は目の研究さへ不適切なものにしてしまった。詩が心の中で口ごもり、心は事物からなる「現実」世界と価値の世界をはっきりと区分してしまった。

古代人は、おそらく、自然のもつ倫理的な意味を物の中に見出し、物とその表現とを分けようなどと後で考えたり努めたりはしなかつただろう。……しかし科学が不朽の、さらには永遠の自然

という感を手に入れ、またそういう感を与えるようになってからというものの……山は、裸で盲目の化学の法則に左右される石ころの山に変わってしまった、物にそなわっていた詩的意味合いは俗物のものになってしまつてそういう意味合いを思い起こす努力を教養人がしている仕末である。そんなわけで詩人がそうした意味合いをおおざると口にするに聴く側は笑みを浮かべてしまふ。<sup>26</sup>

エマソンは思想史の諸段階をさかのぼることが出来るなどとは思つていなかった。二元論のさまざまな結果を前にして、反対の側へ出られるまでとくと考えようとしたのである。彼には「解決せねばならない問題」は「正に生理学者や自然科学者が触れるのを怠つている問題」であることがわかつていた。したがって解決は外からの命令ではなくて既成の体系を吟味し再定義することによってなされなければならなかった。

例えば『自然』の出発点であり、またたえず立ち返っていく公式とは、子供じみていても思えるほど一切の新奇な含みを避けようとするものである。

哲学的に考えれば宇宙は自然と魂から成っている。それ故、厳密にいえば、われわれとは違うものすべて、哲学が非我として区別しているものすべて、つまり、自然と芸術、すべての他人とわたし自身の肉体はこの自然という名のもとに位置づけられねばならない。<sup>28</sup>

しかし、この説明にみられる単純な二元論が、実は、たえず移り変

わる態度の指標となる一種の基準点の役割を果たす。そしてこの推移の中でエマソンは言葉の表わす意味全体を変えていく。ありふれた分裂の背後にまた別の概念がちらつき、これが一八三九年の日記のある記載で表面化している。

もしヘッジが考えるようにわたしが重大な事実を見落したままで魂の絶対法則を申し立てているのなら、そしてもし、彼が述べていると思われる通りに世界が二元論ではなく、すなわち、双極性の統一体ではなく、二つのもの、我と非我であるならば、そんな世界にあるのは異質で未知のものということになり、われわれが深い本能的な希望にもえて信じ賛美してきたものはすべて美しき夢にすぎないということになる。<sup>29</sup>

よく調べれば、自然と魂の対立は自然科学者が明示できなかった未解決の問題——「事物と思想の関係」<sup>30</sup>——へと向かい、ひとつの解答を暗示していることになるが、この答は実際には問題の再解釈に他ならなかった。「双極性の統一体」という理論は伝統的な体系を内側から切り崩しながら変容させていった。「二元論」そのものの意味が変化したのである。文学の新しい基盤が体系の残骸の中から姿を現わす。別のところでエマソンが述べているように、古い体系の中では「詩は餓えてまやかしのものになってしまった」<sup>31</sup>。相違の中から執拗に頭をもたげる未分化のリアリテイを表わすためにエマソンが好んで用いたことは「思想と事物の結婚」<sup>32</sup>は、コールリッジとワーズワースからの借用である。真の洞察の瞬間には「見る行為と見ら

れるもの、見る者と光景、主体と客体は一つになる。<sup>33</sup>」この概念がもつ焦点を堅持することが困難なことは明らかである。「双極性の統一体」をどう表現してみたところで、それは自らが否定する相違そのものを前提としているように思えるからである。エマソンは何度も計算を試みたが、その都度ゼロから始めた。というのは、自分でははっきりと自覚していたのだが、彼は過去二世紀の知的習慣に逆行していたのであり、「二重の意識」が出現する度に結局はその二つの世界が崩壊してしまっ、そこには「和解しようという気配など……微塵も」みられなかったからである。<sup>34</sup>

こういう具合になった原因としては、彼のまじめな性格のほかには彼の企ての本質そのものを挙げることができる。多様性を統一性に還元したいというエマソンの押えがたい願望は彼が書いた各ページに如実に現われているが、同一性に肩入れする彼の議論には多様性の含みがどうしても入りこんでしまっ。彼は有機的な認識を合理的な用語で定義しようとし、特に、古代人のものの見方を描くのに、そういう見方を抑えこもうとしてあみ出された近代の用語を用いて描こうとする。したがって必然的に彼はおそらく自分で考えていたよりも誠実に語ったのである。彼が象徴がもつ一元的な力を復権させることができたのは言語の中だけだったが、その言語は、彼が袂を分かった合理的世界の制約を強く受けていたのである。少しでも先へ進むには自己懂着という逆説的方法による以外なかった。このようにして彼は環境の力によって、まさにホワイトヘッドが用いた意味そのままの「具体的事実」の要求を記述したのである。ホワイトヘッドなら未熟な抽象から生じる「ゆがんだ二元論」の代りにでも

しそのような逆説的な「対立物の統合」<sup>35</sup>が、エマソンの精神の中における「同一性と相違性」<sup>36</sup>との相互作用にはつきりと現われている。そしてエマソンの「かくれんぼ、盲人の思想遊び」<sup>37</sup>から次第に産み出されてくるこの理論はホワイトヘッドの理論の自由な翻案ともとれる。エマソンが「知的認識」と称したものは「人間と、親しく交る対象である事物とをきつぱりと分かっ」<sup>38</sup>てしまふのだが、これは、ホワイトヘッドがきつぱりと退ける近代哲学の抽象的特質と同類のものである。エマソンが「愛情」<sup>39</sup>と称したものの、すなわち、精神的なものと物質的なものが同一でありながらも理論的には区別可能であるという存在形態は、ホワイトヘッドの「实在の契機」と生き写しである。そこでは過去のあらゆる二元論が贖われて自分の持ち場についている。エマソンの考察の焦点であり、彼の方法の理論的根拠となっているのは現存する实在という概念である。主体も客体もその实在の単なる抽象にすぎないのだが、この实在を定義するには逆説的にそうした抽象的な用語に頼る以外ない。彼が絶対的統一性と表現しようとしたものは多様の中の統一として姿を現わす。「あらゆる事實は一方で感覚に、また一方で道徳とむすびついている」<sup>40</sup>。事実こそがアーチのくさびとなる要石であり仮言点であつて、そこで「魂が自然の中へ流れ込み」<sup>41</sup>自然が魂の中へ流れ込んでいく。そういう事実を通して「未解明の、解明不能の驚異」<sup>42</sup>たるリアリティの相が入ってくるが、それは定義しがたい、絶対的存在でありながら、その内部においては古い範疇が相対的なものとなっている。

「事実」を別の意味に用いて、エマソンは自分が言いたい知覚は「事実を分類する思考と、思考を促す事実の断え間ない反応」<sup>43</sup>であ

ると述べている。彼の独創性はこうした反対方向の動きが通過する通路を拠点にしようとする点にある。ここでも、この立場はきわめて現代的な戦略を思い起こさせる。それは、観念論と唯物論が当然自分の方が優れていると考えているその優先権を骨抜きにしようとするもので、そうするために「認識の関係は精神が外界の対象の中に入り込むか、あるいは、外界の対象が精神の中に入り込むかであり、どちらでもお好きなよう表現されたい」<sup>44</sup>と主張するといった戦略である。これによって「具体的な事実」は認識の行為へと移される。対立する実体からなる体系全体が、実体から事象へと力点が移行することによって置き去りにされてしまう。そしてデカルト形而上学の中で手におえなかつたことがらはすべて認識の理論を必要とするという特質を持つていたが、この認識の理論が自らの存在理由をなくしてしまふ方向に向けて新たに方向づけし直されることになる。もしエマソンが悲しくも「目が見る対象ではなく目そのものの研究」<sup>45</sup>を受け入れたとしても、それは見る者から見る行為に研究の焦点を移すために外ならない。そして見る行為から見られる物へ戻つていって、それを知覚の事象の一コマとして復帰させるのである。「透明の眼球」になるとは無であるということであり、すべてを見るということだった。同時に、「このように物を見ると自然の中へ入る」<sup>46</sup>。すべてのものがあの外側の独立した変則的な場所から意識の中へ入り込んでくる。エマソンが名付けた通りそれは観念論であらう。しかし、重大な違いがあることも確かである。彼にとつて重要だったものは精神そのものというよりは「精神の習慣的な状態——見るという行為」<sup>48</sup>であった。エマソンは「主観的」ということばの……致

命的なまでの曖昧さ」に悩まされ迷ってしまうことがしばしばあったが、彼の成果の全体は観念と事物について次のような方法で語ることであった。つまり、観念と物双方を前提とし予期する洞察の過程を損なうことのない方法である。彼自身のことばによれば、

彼は感覚的な事実を拒みはしない。断じてしない。しかしそれだけを見て事足りりとしているのではない。この机、この椅子、そしてこの部屋の壁が存在することを否定しないで、それらのものをつづれ織の裏側、向こうの端とみて、ひとつひとつが、自分と密接にかかわっている精神的な事実の帰結、乃至は完結だと考える。<sup>50</sup>

精神が物に入り込み、物が精神に入り込むにつれて、形状が断え間なく変化するという条件つきであれば、このつづれ織という洞察の領域がエマソンの世界であるといえよう。それは「主体であることそのものが問題となり、自然がその答えとなる」領域であり、そこでは「汝自身を知れ」と「自然を学べ」という二つの格言が一つになる。<sup>50</sup>

これは単にこうつけ加えることにすぎない。つまり認識の方法、すなわち過程、方法、形式とは、認識の内容、すなわち観念と物との双極的統合と同一のものである。「具体的な事実」の逆説的融合はまた構造と内容の調和でもある。われわれは常にこれら二つを区別してかかるので、両者は同様に逆説的ではあるけれども、さらに根本的に統合されているともいえる。なぜなら、精神と物質には一様

に形式が漲っているからである。

自然の中には精神に並行した調和があり、それが精神の中の調和と呼応してその効力を発揮させる。方式を与えるこの精神はその試みにおいて抵抗に出会うことはない。ばらばらのレンガを使って均整のとれた構造を作ろうとすると、レンガの方からびつたりと合ってくれる。後に続くこの意匠は同様の意匠が前にもあったことを知って嬉々とする。人間が物を一列に並べるだけではなくて物の方から一列に並んでくれるのだ。<sup>53</sup>

ここでなによりも問題となっているのは主体と客体とに対しての形式の位置ではなく、主体客体双方にみられる形成過程との関連における主体と客体の位置である。「自然は人間の想像力と同じ方式で機能する」<sup>54</sup>ので、方法が一種の生成としての自律性を帯びることになり、この生成に自然と想像力が参与するのである。エマソンはこうした論法の中に観念と表現と対象の一致へ立ち返る最も確かな道を見出した。そして「古代人は」この一致を何の苦勞もせず享受したのだが、これがなくなったばかりに精神は「異質で……未知の」世界にとり残されてしまった。彼が友人のヘッジへの返答を装って問いかけてるように「これらの物は混沌としてもいなければ、疎遠でもなく、ひとつの方則を具えており、それはまた人間の精神の方則でもある、という認識を欠いた分類など一体何になろう」というのがその理由である。知覚の両極を見つめることは「物質と精神を結びつける類推」<sup>56</sup>を発見することであったが、この類推とは、自然



のすべてのものを「観察者である人間に固有の特性の表現」とし、「人間の魂の」あらゆる「通路」あらゆる「思想の影」に「自然の中の」予め定められていた「象徴」を付与する、共通の構造の<sup>57</sup>ことである。リアリティは精神的実体でも物質的実体でもなく、現われ出る形式であり、もしその位置をどうしても定めなければならぬとすれば、それは知覚の行為と発言の行為にあつた。

建設的な知性は思想、文章、詩、計画、意匠、体系を産み出す。

これは精神の誕生であり、思想と自然の結婚である。……これは世界への真理の到来であり、こうして今初めて思想の形式が宇宙へにわかになその姿を現わす……<sup>58</sup>

この一節はアーバンがまともな象徴主義の理論には遍く存在するとしている「観念論的最少値」<sup>59</sup>に執着したもののように思われるかも知れないが、エマソンが強調しようとしているのは象徴的構造そのものであり、観念論の諸前提などはまるで違う。彼の関心が向けられているのは、カッシーラー流に言えば、「象徴的動物」として人間であつて「理性的動物」<sup>60</sup>としての人間ではない。真理の到来は言語の成長であり、その中で人間は自然を発見することによって自己を認識する。

このようにわれわれは人間の中に潜む無定形のもの形式、広大なものの凝縮を崇拜しなければならぬ。……世界創造の歴史も古い神話もあらゆる子供の経験の中で繰り返されている。子供

は特殊な混沌の中へ投げ込まれた悪魔、乃至は神であり、そこで万物を無秩序から秩序へ至らしめようと懸命に努力している。個々の魂が同様の状況にあるが、それは、魂とは世界を自己に特有の言語に移しかえようとする力のことだからである。絵や彫刻や舞踊に移しかえるのでないとすれば、もちろん、商売、芸術、科学、生活様式、会話、性格、影響といったものに移しかえるからである。<sup>61</sup>

人間のことがこんな具合に現実を根本的な象徴主義としてみる際の洞察の原型であつたことは明らかだが、それは、象徴的宇宙の一つの形態であるにすぎず、ある意味では、きわめて特徴のないものであつた。それだけをとり出せば、ことばはエマソンの實在論的傾向、すなわち彼の「いつも現実と名称をとり換えようとする努力」にまけずにもちこたえることができた。それには気まぐれな一面があつたが、その一面とは十八世紀の唯名論にある種の信を置き、またしばしばエマソン自身を「事物の系列からはなれてことばの系列の中にとらえられている」<sup>63</sup>という絶望感のとりこにもした一面である。しかしエマソンが彼の「言語」観を一般化しようとした目的は、正しくことばと事物双方に対する合理主義の索引力を相殺することであつた。人間の行動すべてを「互いに置き換えることのできることば」<sup>64</sup>として描くということは、現実とことばの双方を創造行為という面から描くことによつて定義し直すことに他ならなかつた。エマソンはこう言っている。「ことばは」「行為でもある」「ちようと」「行為が一種のことばである」ように。<sup>65</sup>意味はいかなる形態をとろうと

も、「躍動する肉体の姿と動きと素振り」のようなものであって、ここでは、精神的なものと物質的なものが融合して、双方が純全たる活動の中へ沈潜して「沈黙の微妙なとらえがたい言語」が<sup>66</sup>できあがる。意味は「内容ではなく方法である」<sup>67</sup>。あるいはむしろ、様式を経た実体であって、存在を生成の中でとらえなおすようなものであるが、これをイエイツは栗の木とダンサーとダンスのイメージで表わしている。<sup>68</sup>

エマソンは理論を扱っていたが、彼の企てはすべて精神の状態に起源を発している。彼は合理主義を無意味なものにする言語上の事実を経験していた。

記憶装置にさまざまな印象が植えつけられている。そうとは気づかなかつたのだが、同様に人生を通じて学んだ一連の自然のイメージ全体が諸君の記憶に残っている。もつとも気づいてはおるまいが。そしてわくわくするような情熱がその暗い部屋に光を当て、能動的な力がまたたく間にそのつかの間の思考のことばとして似合いのイメージを捉える。<sup>69</sup>

このように感情と観念として同時に経験されたことばを任意の記号の地位まで引きずりおろすことはできなかった。言語という「われわれすべてが手を貸して建設するまことに見事な都市」は、建設者よりも偉大であり、独自の知恵とでもいべきものを要求した。

ことばひとつひとつが自然の作品に似ており、千年も昔に決定

されていて変更は不可能である。われわれが相談したり議論したりして意味をかくかくしかじかのものに決めても、その意味はわれわれにはおかまいなしに前のまま変わりはない。ことばはことばを使ったり定義したりする者すべてを打ち負かしてしまい、彼らの子供との関係も彼らの父親との関係と同じままである。<sup>70</sup>

意味はことばのもつ不変の可能性であった。われわれが意味の変化と称しているものは知覚する精神と客観的な世界の変化に他ならなかった。

比較解剖学という偉大なことばが今や無意識の子宮から飛び出してきた。わたしはこれらの新しい関心のひとつひとつに対して自分の心の中で小部屋の鍵が開くのを感じる。わたしがどこへ出かけようと、関連した対象がわたしの感覚に押し寄せてくる。そこでわたしは振り返って探ってみて、関心を覚えるまではその同じものがわたしの目にどう映っていたのだろうかと考えてみるのである。<sup>71</sup>

こうした言語心理学的な文章は新しい思考様式が辿った軌跡であり、実際、詩的表現を要求もしたし、また十分に意を伝えるには、新しい詩の様式による以外なかった。エマソンが形而上学的理論として表わそうと努力し、また表現が曖昧であったがために却ってうまく表現出来たのは、象徴的経験を再生する能力であったが、そういう能力は、言語に固有な力を感じとる特殊な能力に基づいていた。

こうしたパースペクティブがあつてエマソンは自己表現と印象、精神の能力としての言語と自然の潜在能力としての言語の間を行きつ戻りつしている。彼にとつて「見る者は語る者であり」<sup>72</sup>「客観的形体をとることのできないものは思想ではない」<sup>73</sup>。ことばは「わたしのありのままの姿とわたしの考えを……押しとどめようと努力してみても」<sup>74</sup>伝えてしまふのである。その一方で「自然は言語であり、われわれが学ぶ新しい事実はことごとく新しいことばである」<sup>75</sup>。自然は意味の關係の網であり、それ故、著者が同時に読者となる。ここでもエマソンは「精神」と「自由」を呼び起こすことが両者の關係を解きほぐす見解を述べるためには必要であると考へるが、「精神」と「自然」それぞれについて述べるにしても真理全体が關係してくる。すなわち、言語は自己表現であると同時に印象であり、また、ことばは基本的には先入観や外の対象に言及するのではなく「語られなければならないことばに」言及する、という見解である。<sup>76</sup> こうして古い境界標識がエマソンの風景の中に再び設置されることになる。「自然」の「言語」についての章は「自然が思想の伝達手段となる」「三つの段階」を設けているが、この章の前提となつてゐる観点からみると、「自然」「伝達手段」「思想」ということばのそれぞれが他の二つに新たな含みを持たせてゐる。エマソンは「自然の事実を表わす記号」としてのことばから始める。しかし、「特定の自然の事実は特定の精神の事実を表わす象徴であり」「自然は精神の象徴である」と語る段になると、彼が最初に命題とした際の意味での自然の事実はもはや存在せず、道具としての記号は自律的象徴となり、精神は単に象徴として事実の意味を表わすものになつてしまふ。<sup>77</sup>

この立場は奇妙にも堂々めぐりのようなものである。というのはこの立場は結果として詩の理論を伴うと同時にそれを前提ともしてゐる。エマソンが自分の新しい言語感覚は詩的方法の再発見であり、「名付け親、及至は言語製作者」はまさに詩人である、と考へたのは正しい。彼が言語一般について語つたことは、詩語についてはさらにびつたりとあてはまるはずである。詩語は詩人の思想を表現するが、「もう一つの全く同じものとして、全く新しい様式で」表現する。一方で同時にその表現は「事物そのものが解放された時に手にする新しい型」のものである。<sup>79</sup> ちょうどエマソンが関心を抱いた類の知覚が、結局は言語という形をとつた直感であつたように、本来意味のある言語が本質的には詩語であつた。

詩人が物に名前をつけるのは彼がそれを見るからである。あるいは、ほかの誰よりも一步近よるからである。この表現、及至は名付け行為は芸術ではなく、第二の自然である。葉が木から芽ぶくように第一の自然から生まれ出るのだ。<sup>80</sup>

その一方で、エマソンがゆつくりとくつろげたのは、哲学と文学、科学と芸術が同様に象徴的になる段階であつた。そして彼は詩がことばの本質をなすという自分の感じを正当化するために、すべての真のことばは詩的創造であると概括した。彼は先人に逆ねじをくわせ、意識的な文学上の象徴主義の基盤を築くために、すべての人間が、ロックでさえも、潜在的には詩人なのだ、と想定してかかつた。彼は「形而上哲学の進歩」は実は「対立するメタファーを漸進的に

導入すること」に他ならないとのめかした。

かくしてプラトン主義者は長い間にわたって、精神は暗い部屋であり、そこへさまざまな観念が影のように塗りつけられる、という認識に鼻を高くしていた。その後、精神は一枚の白い紙でその上にありとあらゆる文字を書きつけることができる、ということとを学ぶと、人々は先の説を幼稚だといってばかにした。<sup>81</sup>

この概括を支えるものは「持続する思考の形式としては詩が散文よりも先だった」<sup>82</sup>という明白な事実であった。言語はすべて明らかに「詩の化石で……さまざまにイメージや言葉のあやからできていたのだが、このイメージやあやは今では二番煎になり果て、われわれにその詩的起源を思い出させなくなってもう久しい。」<sup>83</sup>そして合理的なことばの客観性は普遍的な詩の異形であり、歪曲である、ということになる。人間は基本的には「外側からただ傍観者として」語る人間と「内側から……事実に関与し、通じている者として語る」人間<sup>84</sup>、エマソン好みのいい方をすれば、「事柄について語る」人間と「事柄そのものを語る」人間<sup>85</sup>に区分されていた。この点が文学における徹底的な象徴主義的方法の承認となつてはいるばかりか、近代の伝統の合理的正統思想に対して同等の重みを持つものとなつてはいるのである。エマソンは詩の言語の中に新しい哲学上の立脚点、合理主義者を危うい立場に立たせる立脚点を見出し、同時に言語がもつ根本的な詩的特質を繰り返し主張することで詩の言語に新しい地位を与えることにもなった。世界を「二つのもの……自我と非我」と

感じただために詩は「美しき夢」になつてしまった。振り返つて世界を詩と感ずることで夢そのものが象徴的構造としての「詩的真理と完全性」を帯びることになった。「わたしがみる夢がわたしなのではない。それは自然でもないし、非我でもない。その両方である。夢には同時に主観的でもあり客観的でもある二重の意識が具わっている。」<sup>86</sup>

正に総称としての象徴主義にこのように頼ることによつてエマソンは詩という芸術特有の問題を回避することができた。「あらゆるものが詩になる」<sup>87</sup>高みを強調することで象徴主義的な視点を確立していくにつれて、彼は詩的創造の実践上の条件から遠のいてしまった。もつともこの条件の要求するところによれば象徴は見出されるのではなく創り出されるべきものである。<sup>88</sup>彼にとつては「詩人の表現、あるいは名付け」は「芸術ではなく第二の自然」であつた。「第一の」自然である物質界がある程度の芸術を詩人に強要することになるかもしれないとは考えずに、エマソンは「第二の」自然が「第一の」自然から自動的に「葉が木から」芽ぶくように産まれ出るものと考えた。そして彼はさらに進んでその順序は逆にすべきだと主張することもできたし、また実際そう主張した。つまり、名付けという詩人の統一をめざす行為が、実際には分割を生じがちな言語に優先する、というわけである。結局はそれでも「同時に主観的でも客観的でもある二重の意識」のもとにとり残される破目になりはしたが。エマソンが自分の目標を達成しえたとはいつても、この二重の意識を統合されるべき二元性としてではなく統合されたものとして何とか表わすことができた、という程度にすぎない。詩的創造には「意志が混入し、自然発生的な状態をある程度抑え……きびしく取捨選

扱するということ」<sup>89</sup>が含まれることを認める覚悟ができていた一方で、実は、彼の理論は詩人に決定を下す余地を与えなかった。<sup>90</sup>「知覚が作り出す」という意味でだけ詩人は作り出す者だったのである。与えられた「ことば」はむしろ文学そのものであつて文学の素材ではなかつた。このようなことばそのものが要求するよりも強固な象徴的構造を作り出す必要などどこにもなかつた。

エマソンの著作で妙なものは、無視しようとした問題が再び頭をもたげてつきまとい、彼の営為に豊かな肌理と内容を付与する経緯である。方法に関する目に余るほどの一貫性の欠如とどうしても自分の理論から排除できなかった逆説、この二つは、彼自身が文学の創作に直面し、具体的な事実ひとつひとつに對する種々雑多な要求に遭遇した結果産まれたものである。さらにもっと重要なものは、彼の視点、あるいは、その視点が例証するような考え方がもたらす生産的な効果である。つまり彼の達者な概括が哲学上の答えとして意図されていながら、新たな問題を文学的精神に伝えることになつてしまふその経緯である。彼が世界を二つのものとして語つたのは単にいかによればその世界が一つになりうるかを示唆するためであつたのに、彼はそれによつて変わることをなくれつきとして現存する二元性を認めることになつた。詩語を發する度にそれが克服されるからである。エマソンは統一体の双極性を強調することになるような著述様式に道をつけた。そこでは「行為という行為、思想という思想、原因という原因がごとく双極的であり、行為の中には反作用が含まれている。もしわたしが打てば打ち返され、追いかければ追われる」<sup>92</sup>彼はメルヴィルのための土台を築いた。そしてメルヴィルは

喜んで「芸術家が素材に形式を与えながら知識を手に入れる」過程の両義性を受け入れた。メルヴィルが、前提とか結論としてではなく直感として、新しい経験のさまざまな可能性を孕んでいることをエマソンは暗示していた。

エマソンにメルヴィルよりもさらに直に師事したソローは師の理論と方法にさらに忠実であつた。ソローは、知覚する者とその対象、思考とことばと対象は知覚し言葉にする瞬間にあつては一つのものである、というエマソンの見解を抱き、これに基づいて行動した。彼の特徴をよく示す形式はエマソンの場合同様、日誌という偶然的秩序であり、自律的につらなつた一連の夢想のような出来事であつた。彼の理論は科学者の独立した精神や純粹な対象物とは相容れない「魂と自然の結婚」<sup>94</sup>から出發している。

思うに科学者は次のような誤りを犯しており、多くの人もこれに連座している。またあなたに関係あるものとしてではなく、あなたには何の影響も及ぼさないものとして、あなたをふるいたたせる現象を冷静に注視すべきだと思ふ。重要な事実とはこの現象がわたしに及ぼす影響のことである。科学者はまさに自分が下した虹の定義以外にはわたしには見る権利がないと考えている。しかしわたしには自分の真理の洞察が覚めた時の思考なのか記憶に残つた夢なのかとか、それを見たのは明るいところだったのか暗いところだったのかなどということはどうでもいい。その洞察の

内容、つまり、真理だけがわたしと関係がある。虹などはきれいに説明しきれぬものだと考へるような哲学者は物そのものを見ない。こうしたものに関しては、(科学者が扱ふ)ものそのものはわたしとは何の関係もないことは判っている。関心の的はわたしもの(すなわち対象)の中間のどこかにある。<sup>95</sup>

当時の「意識的な時代」の病に対するソローの解毒剤は「無意識」、ヴィジョンそのもの、「語り手が自分のことばから姿を消すこと」であった。<sup>96</sup> 言語とは陳述ではなく不意の発声であるはずだった。「本質的には諸君の本当に詩的な文は子羊の鳴き声のように自由奔放なものだ。」<sup>97</sup> そして実際彼はこの特質の幾分かを身につけていた。彼の会話はエマソンが記していたように「つづけさまに現在という瞬間を文に作りあげる行為」<sup>98</sup> だった。彼の日誌は「真理の洞察」を日々記録した、一種の連続した物語であるが、自伝というよりは純然たる談話であり、いつも「次回へ続く」ものである。

ソローの「関心の的」は理論面実践面ともに絶対的な知覚の統一性であつて究極的には、自分でも述べている通り、その精神的条件や物理的条件には無関心だったので、大まかにいえばエマソンの理論をエマソンの精神で受けついたのである。さらにエマソン自身が信念を守れなかったとするとソローははるかにまじだった。語り手が語り手としての姿を現わさないような言語形態を唱導し達成しようとはしたが、経験し発言するという行為は常にもっと複雑なものであることを見抜いていた。

わたしは自分のことを一個の人間として、いわば思考と感情の場として知っているにすぎず、ある二重性に気付いている。そしてこの二重性のおかげでわたしは自分に対して他人に対するように距離を保つことができる。自分の経験がいかに強烈であろうとわたしには自分の一部が存在して批判しているのが判る。それは、いわば、わたしの一部ではなくて傍観者であり、経験を共にするのではなく、じつと注視している。そしてそれはあなたでないようにわたしでもない。<sup>99</sup>

エマソンもほぼ同じことをいっている。「詩や文がわれわれに自己を見つめさせる。わたしが存在し、その存在を見つめる。しかも同時にだ。」<sup>100</sup> ソローの日誌は、広義に言えば、一つの声、一つのヴィジョンとして存在しているにすぎないが、何ものにも影響されない「わたし」という語り手兼傍観者がぎっしりつまつていて、それが本当の「わたし」である無意識の経験を傍観している。彼は独立した対象に関しては同様の方法をとる。ちょうどエマソンが最終的には否定することになる外的自然との関連で象徴的なりアリティを位置づけているように、ソローも自分のヴィジョンとことばを異質世界を永遠に征服するものとしてしか表現することができない。彼にとつては「散歩はすべて一種の十字軍であり……出かけていってこの聖地を異教徒の手から取り戻すことである。」彼は自分の旅が「漫歩」(「聖地への」旅を彼がもじったことば)であればと願つてはいるものの、無意識の行動たるべきもの、即ちアリティの純然たる到来は「科学者」の勝手知つたる領域で「科学者」と遭遇しよう

とする試みの意図的な計画となつている。<sup>101</sup> 科学振興協会から自分の仕事についてアンケートに答えるよう依頼を受けて、「おそらくわたしは科学者の誰にも劣ることなく自然と身近に接し、生まれつき大抵の科学者と同様にすぐれた観察者であるはずなのに、わたしと自然との関係を偽りなく語れば科学者連中のあざけりを買うだけとは？」<sup>102</sup>「いかにもばかげた話よ」としみじみと述懐している。この敵愾心が彼を動かしている。彼の文章は、あからさまなこともあれば、暗にそれを感じさせることもあるが、いつも好戦的で、論敵の憶説に心静かに目をつぶることなどまずない。もつとも、明らかに目をつぶりたいと願つてはいたろうが。さらに、ソローはエマソンの方法を実践しようとして、象徴主義のプログラムには必ず含まれてい

たのであろう。彼も知つての通り、彼の日誌は晩年のものになる程素人自然研究者の日誌になつていった。<sup>103</sup>「かつてわたしは自然の本質的な部分であつたのに今では自然を見つめる者である。」<sup>104</sup>絶対の相対性を認めることは純客観的な方法への第一歩であり、この方法は「科学者を石ころに変えてしまふ。」<sup>105</sup>しかし別のとらえ方をすると彼の相対主義は全く違う意味合いを帯びてくる。ソローが知覚の絶対性が結局は相対的なものであることを表向きに認めるときには、実は知覚の相対性こそ絶対なのだと言張しようとしていたので。合理主義の二元的内容を完全に排除することはできなかったが、それらに従属的な地位を与えようと、本当の出発点はそれらの関係にあると逆説的な主張を行なつた。したがつて彼のアプローチは考えられる限りの関係についての実験となつた。

ときにはわたしはものを正面から見るとはならず、ちらつとみたり横から見たくなる。……遠りすがりにちらつと見たものがわたしの思想に長い間つきまとい離れないという事実は測りしれないほど示唆に富んでいる。わたしは正面から見てあれこれ調べてみたいとは思わない。というのは、本当にわたしに関わりのあるものはそこにあるのではなくてわたしとそれとの関係の中にあることはわかつているからである。そこにあるものというのは反射面にすぎないのだ。<sup>106</sup>

エマソンはかつて「目に対する対象の角度が意味をなす」と述べた。<sup>107</sup>ソローは、あえて「自然をまともにもみようとする」科学者を論駁し

ようとして目の角度を変えて「横目で」みようとした。<sup>107</sup> 科学の目的というものはせいぜい「知的な光」<sup>108</sup>をあらゆる方向へ反射させるのに都合の良い場所というにすぎず、科学的な態度も「精神と目を向ける」<sup>109</sup>様々な角度のひとつにすぎなかった。しかし真理の領域にはあらゆる角度、ありうるすべての関係が充ちている。そして科学はこの可能性に自分勝手なとどめをさすために関係のない一切のものを切り離してしまった。<sup>110</sup> 詩的洞察は池に映った山のようなもので、外の視点から手が届きそうにみえても実際には池と山の関係の中にだけ存在している。詩と自然主義の違いは関係の中に存在するものと実体の違いのようなものである。「何かもつと多くのものが実体の中以上に映った像の中にみられる」<sup>111</sup>。さらに、もつと多くのものが知覚よりも描写を通してみえるはずだった。科学的な言語は表面の測定より成っていた。

このようにある意味では君は新しいものは何も手に入れていない。というのは、機械的に見ている対象はすべて目に機械的に銀板写真で写し出されているのであるが、その対象を知覚し鑑賞することから生じてくる本当の描写は、それ自身が新たな事実なのであって、銀板写真で写し出されるような類いのもものでは決してなく、その植物がもつ最高の特質——人間との関係——を示しているのだ。それは、その植物がもっているかもしれない、いや今日そう考えられているような単なる薬学上の性質よりはるかに重要な特質である。<sup>112</sup>

実体に対する関係の優越性を強調しながら実はソローは創造的なことばとは何かを定義しようとしていた。詩が表現するものは認識する者でもなければ認識される側でもなく、その両者の関係であり、これが認識というものであった。あるものに「最高に詩的な」名称を与えるのは「その対象ときわめて密接なつながりをもつ生活をしていて昔からよく知っている」人である、と彼は述べている。<sup>113</sup> 逆に、「名前を知ることによってその対象をさらにはつきり認識して知ることができる。」一度名前がつけば「あの岸辺は……それまでよりもうまく描写できるようになり詩的にさえる。」<sup>114</sup> こうした明瞭な陳述の方がことばに対する動物の咆哮のような大げさな嘆願よりよほど深いところをついている。ソローが主張して譲らなかつたのは、彼の「主張や発言」は「考えもしないのにいきなり完成品として」頭に浮かんできたものであり、彼自身と自然の元来の相関的な特質を具現している、ということである。こうした表現が自然に出てくるから、口あたりがよくなくなっているというわけではない。「多くの韻文が詩になりそこねているのは、まさに決定的という段階で書かれたのではないからだ。……奇跡の力があつて初めて詩は書かれる。」<sup>117</sup> しかし詩人の仕事とは、いわば、ある瞬間を目指して、つまり、あらゆる努力が無駄になり「感覚がことばを追いこして飲みこんでしまい」<sup>118</sup> 「自分の思想がどうなるか」<sup>119</sup> だけでなく、「自分の文体がどうなるかを決める役が人間のものでなくなってしまう」瞬間を目指して骨を折ることである。この瞬間は人間と自然を結ぶ絆であり、そのどちらよりも偉大なものである。さらに個としての人間よりも偉大である。意味とは本来社会的なものであるからだ。「普通は講師が講演



の中で一番うまく話せる箇所は聴衆が一番上手に聞いてくれる箇所である。<sup>120</sup> カーライルについてのソローのエッセイに繰り返しあらわれるテーマは「暴君の如き容赦のない意味」<sup>121</sup>であるが、これはカーライルの方法の結果というよりは方法そのものであって、ある意味では、著作が意味をなす前に理解されてしかるべきものである。ことばが生まれるとはこの絶対的な意味に与ることであって、先験的に定義することも帰納的にレッテルを貼って分類することもない。真のことばが人間と自然にとって真であるのは、両者が結びつくことによってことばを作り出すときでさえ、ことばが両者に先んじているからである。

ソローはエマソン同様観念論的一元論へと引きよせられていった。彼が言うには「わたしの思想は世界の意味の一部である。だからわたしは世界の一部を象徴として用いて自分の思想を表現する」<sup>122</sup>意味は「世界霊」の別名であった。しかし、もっと重要で、おそらくはソローの方がエマソンよりはっきりと打ち出しているものは絵の裏側であるが、そこでは彼らの理論の目指すところはことばを絶対的な観念論のために用立てることではなく、むしろ言語の相対性を事実の中でも最も絶対的なものとして、また、相対立する絶対性のすべてを解決するものとして確立することであった。言語に関するものの論文をみても現に存在し真の意味で普遍的な言語、あらゆるものの中に、またいたるところに存在し、朝と夕べを満たしているそれと言いたい意味が忘れ去られている<sup>123</sup>と不満をもちますときのソローの独創性は、正に、言語が「存在し」<sup>123</sup>またリアリティが「意味」と同義であるというこの仮定にある。もちろんこの普遍

的な象徴主義を指摘する際に、もう一方の極端に走って人間の言語を見落とすことも可能であった。ソローは意味は「言い表わしがたい」ものだという。そして彼によれば「現在の諸言語とそれが表現するすべてが忘れ去られる」<sup>124</sup>ときが訪れるということである。しかし人間のことばを「現存する言語」と同一視したり、「砂鉄が磁石の下へ整然と集まるように象徴もほとんど自然に秩序だつてことばと文章を形作っていく」<sup>125</sup>と言明したりするときの、彼の考えはかなり核心をついたものとなっている。彼にとっては自然の象徴と人間のことばは単に類似しているだけではない。「対象が言語化されるに当って象徴と化するのである。詳しい知識と深い経験が「ことばを産み出す。同時にこのことばは自然の事実と共鳴することによって意味をもつようになる。ムスタケキド川は「決して曲がりくねつて流れてはいない。同様に、ミアンデル川は決して一直線に流れることはない」<sup>126</sup>。普遍的言語についての理論全体が逆説的な関係にあることばの相対性と絶対性を表現する一方法であった。またこれをソローは「照応」という見出しをつけて表現している。「人間に対する自然の完全な照応」<sup>127</sup>を語ることは「何か関連以上のもの」<sup>128</sup>を主張すること、つまり、物がことばとして詩人を動かすのであり、その言語的關係は絶対である<sup>129</sup>と述べることに他ならなかった。

実はこの形而上的偏向がソローのさらに突飛な陳述をひき出すのだが、もしこの偏向がなければ彼のそうした陳述は全くの虚勢にすぎなくなる。「われわれはナイアガラに匹敵するほどの滝をどこかに秘めている」<sup>130</sup>というときの彼の口調はいかにも大げさだが、そのことばのひとつひとつの背後にきちんと彼は控えている。鍵は「滝」

の究極的な状態ということになるが、その滝はわれわれが「いわゆる知識を追い払い」「全き理解を身につけて初めて真に存在することになる。ソローは認識と行為を同一視している。「支流が本流をみつける法則や小鳥が渡りを遂行する本能と、人間が船を操って世界を周る知識を一体誰が区別しよう」と彼は問う。もし認識が行為の一種であれば、古い意味での認識は本質的に間違っていることになり、「自分がそこにいることを知っている人にそこになさいと命じたり、どこへ行くのか知っている人にそこへ行きなさいと命じたりは出来ない」からである。したがってこの滝は「比喩的な」意味をもつ「文字通りの」事実なのではないことになる。というのは、ソローはこの伝統的な区別が入り込む余地を残してはいない。滝は自然と思想双方の、肉体と精神双方を表わす根本的に象徴的な事実なのである。ソローが、自分の「関心の」と称し、それ故主体と客体の中間点と称したものは、もっと明確に意味的と定義できる。「関心を引くということ」は彼にとつては「意義深いということ」である。彼はこのアプローチを思想と物の関係にだけでなく、これに対応する精神と肉体の関係にも適用する。「詩人なら君は肉体が考えたんですとも言うでしょう」と書くが、まさにわたしはそう言う。<sup>135</sup>彼にそう言えるのは精神的なものと同体的なものを「生命」の機能とみなすようになったからである。そして次にはその生命を詩語と同一と考えることになる。「わたしという人間の全人格をもって知覚するものはどんなものであれ」「すべて記録してくれと命じる。するとそれが詩になる。わたしが五感のすべてを動員してきいた音、そういう音が重大な意義をもつ」と彼は断言している。<sup>137</sup>

意味の実体は最終的には「神話的な」ものとなる。ソローの企ての要点は次の二つの文に現われている。「わたしは事実が意味をもち、神話になったり神話的になるよう事実を述べてみたい。精神が知覚した事実、肉体が考えた思想、こうしたものをわたしは扱う。」<sup>138</sup>神話とは言語上の事実を、すなわち、精神と物、魂と肉体がどこまでも一体になろうと努めているような事実を、また科学的な客観性ともロマン主義的なエゴイズムとも同じように異なるような事実を総括的に表わすことばである。

寸分たがわずに述べられた事実は常識の領域からとり出され、神話的、乃至普遍的な意味を身につける。それを語ってそれと手を切ることだ。それを表現する際己れを表現してはならない。科学の目で見てはならない。そんなものは不毛だ。若々しい詩の目で見てもならない。これも不毛だ。<sup>138</sup>

神話は有機的な原理であった。ソローは、師匠のエマソンのように、認識、言語、人間、宇宙といったものを、機械的なことばから有機的なことばへ移しかえた。彼は詩的理解の活発な過程を知識の基準とみなし、そういう有機的な認識をリアリティそのものと同じものと考えた。奇妙なことだが、このように詩を拡大していくことは作品としての詩を矮小化することに他ならなかった。もつとも一般的な形態をとると、有機体の概念は文学の必要性をまったくなくしてしまった。

わたしの人生はわたしが書いたはずの詩だった

しかし、わたしはそれを生き且つ口に出すということは出来なかった。<sup>140</sup>

「アレゴリカルな」人生を達成してみると、そこでは出来事が「神話や神話の中の一節に似て」<sup>141</sup>いるので、文学的な作品の選り抜かれたことばでただしく表現されるようなものは何もかもすでに出来事から生じる自発的な言語の中で前もって知っていたように思われたのである。

しかし有機的な世界は、文学の放棄をもたらしたものの、理想的な詩の巨大なイメージに他ならなかった。この問題に関してはエマソンの方がソローよりも手際が良い。

みたまえ、それぞれが創造の中心となるよう、すべてのものがいかにうまく組みたてられているかを。君は、すべてのもの、すべての時代がその影響力を集中する点とか焦点のようなものだ。過去のものでも君に影響を及ぼさないものなどありはしない。彼方のものでも何らかの手段によって君のところへ到達しないものなどありはしない。表面の砂の一粒一粒が定点で、その周りをすべてが回っていると考えられよう。それほど一粒一粒が全体と密接につながり、またまるでその一粒だけのためであるかのように偽りなく回っている。<sup>142</sup>

エマソンは一種の実存的な詩を描いている。それは、ある意味では

見劣りする詩をすべて無関係なものとしながらも、同時に創作に携わる芸術家に一つの理論的根拠を提供してくれる。それは芸術家に構造のパターンを与えるだけでなく、地位と機能をも与える。というのは、象徴的な焦点からなる世界を見ることが出来る人間は、

その人自身が普遍的な詩の中の要素——すべてのもの、すべての時代がその影響力を集中する点とか焦点<sup>143</sup>」であるからである。詩的な人間、見者が構造原理の一例となり、それが彼の洞察力にいきわたる。その洞察力の力添えがあるからこそ彼は普遍的な有機体の中で独特の位置を占めることができる。洞察力を行使することが存在の一式である。「そうなることがそう知ることの唯一の入口である」<sup>143</sup>。しかし人間が独特であるのは、洞察力の行使が正に構造全体の生成となり、また別の見地からみれば人類がその構造の一部となっている、という点である。<sup>144</sup>「万物が世界の中心たりうるのであり、人間はその中心の中心である。」「彼はあらゆる存在の中心に置かれており、関係の光が他のあらゆる存在から彼のところへ射してくる。そして人間をこうしたもの抜きで理解することも、こうしたものを人間抜きで理解することもできない。」<sup>145</sup>人間がある点からみれば宇宙の構造の一機能でありながら、完全無比な存在であるのは、関係のある世界全体が彼を通して流れ出てくるからである。彼は「関係の束、根の瘤であり、その花とその果実が世界である。」<sup>146</sup>もし有機的な宇宙が彼の成長する土壌であれば、同時に、それは彼の成長の所産でもある。人間の詩的行為の前提であると同時に被造物でもあるのだ。

この論法は正直なところ堂々廻りである。結局、これも逆説であるという点では、人間と自然、主体と客体、認識する者とされるも

のを完全に区別しないまま世界を公式化しようとしたエマソンの他の試みとさしたる違いはない。それでもやはり、これは問題全体を別の談話の領域に移行させるという役割は果たしており、この新しい領域では古い先入観がそれほど足手まといにはならない。人間はこの理論によれば必ずしも相容れない物質を扱う精神ではない。逆に人間はこの分裂が終熄する地点から出発する。というのは人間は「物質と精神が出会い結ばれる地点」と定義されているからである。有機的原理は完全な人間の概念にかかっている。この人間が中心に存在してあらゆる生成の媒体にならなければ、世界は崩壊して合理主義の両極に分裂してしまう。「人間は自分が必要欠くべからざる行為者であることを知るべきだ。自然の二つの貧乏な部分の間をつなぐ環が欠けており、彼が放り出されて大きな口をあけている窮地にかかる橋となり、そうでもしなければ結びつきようのない二つの事実の仲介者となったのである。」<sup>148</sup>こう考えると人間と宇宙は合理のカテゴリーを超越したものとなる。「精神」と「物質」を語り続けはしてもエマソンの基本的な体系は実際にはこの二つの反意語に依拠しているのではなく、有機的な創造とその環境の相互依存に關わっている。

両者は融合し、人間の姿はばやけて揺れ動いている。最初は思想と思想の対象との外的關係とみえていたものが、一つの活動に転じ、「性行為、栄養分、懐妊、出産、成長」に今まで以上に似かよったものになる。精神の概念が有機的機能の概念に所を譲ってしまう。

知的精神は、どこまでもあらゆる自然の事物と時間と關係を

保っていくが、ある決定的な地点に達すると一つの巨大な心臓になり、血液が遠い事物の血管にまで流れていき、またそこから心臓へと戻ってくる。<sup>150</sup>

エマソンがもつと因襲的なことばを使うときでも、その古いことばは彼の新しい仮定によって意味がひねられ変形されている。彼が喚び出す「精神」は精神的実体ではなく、一種の行為である。すなわち「考えるとは行うことだ。」<sup>151</sup>精神は感知、認識といった分割可能なものではなく、一つの過程として立ち現われてくるもので、そこでは「感知も認識も一つになっている。」<sup>152</sup>そしてこの機能的面からの定義さえ最終的には適切とはいえない。「どうみても行為が本質的な点なのではなく、詩人にも行為者にも關係のない何か中間的な特性がそれであり、これをわれわれはリアリティと呼ぶ。……意味を表わすのは行為でも思索でもなく、その双方に共通の中間的な実体である。」<sup>153</sup>詩と行為に共通のものでありながら詩人にも行為者にも關わりのないものこそが意味をもたらすのである。人間は思考においても行為においても「報告をする機能」にすぎない。宇宙とは「報告される可能性」のことである。<sup>154</sup>その報告そのもの、詩や芸術作品や体系の中で、人間の機能と全宇宙の可能性の双方が現実のものとなるのである。

こうして、エマソンは詩人に役割を与えようとして、人間と宇宙をみる影もなく変えてしまった。合理的な世界観とのつながりを一切振りほどこうとして彼が想像した世界には、象徴的他には何も存在しない。われわれ自身、彼の見方からすれば、「象徴であり」「象

微の中に宿っている。」<sup>155</sup> 詩的イメージは己れが作り出す宇宙と同じであるばかりか、己れを現実化してくれる人間とも同一である。「言葉のあやがもつ価値は聴き手が一つになることである。そして実際自然・自体巨大な言葉のあやであり、ひとつひとつの自然物すべてが言葉のあやである。」<sup>156</sup> エマソンは結局「わたしの意味する」と「それが意味する」の同一性を主張しているのである。彼は詩人の「意味する」行為や詩人自身と、事物の「意味」には区別はないと主張する。彼によれば「人間は方法であり、漸進的な配列法であり、選択の原理である。」<sup>157</sup> 象徴化することが人間の機能であるが、象徴化することとは象徴になることであり、その象徴が瞬間的な鑄型になっていて、その中へ「世界が溶けた蠟のように注ぎ込まれる。」<sup>158</sup> こうした見方をすると、詩の根本的に象徴的な地位とは、その詩が表わす象徴的な構造を別の面からみたものにすぎなくなる。エマソンが論理を思うまま気楽に扱う様をどう思おうと、彼の理論からすれば彼は文学の理由と内容を同じように自信をもって、しかも同時に語ることができる。それはこの二つの問題を方法という一つの問題として扱かう理論だからである。理由と内容に対するエマソンの答えはいつも方法であった。彼は絶えず形式の領域に立ち返る。そこでは「これがあれに、あれが次のものに、次のものがまた次のものに関連している、あらゆるものが関連してくる」<sup>159</sup> し、またそこでは人間性の目的と本質がその領域の構造であり、構成員であるため、「人間が分類に見出す喜びが人間の『運命』の第一の指標となる。」<sup>160</sup> われわれが観念から事物へ移行しようと、ひとつの事物から別の事物へ移行しようと、個々の「思考」と「対象」に対し構成原理が優位にあることに

かわりはない。

思考から事実へ、またひとつの事実から別の事実へと連なっていく蜘蛛の糸ほどわたしが価値を認めるものはないということも自分でもよく判っている。それは連なっていくながらそれまでは意味のなかった二つの経験を価値のある体裁のよいものに仕立て、別個に観察したものすべてを見事な巣へと織りあげていく。<sup>161</sup>

有機体説の真の含意であり、その上、合理主義の諸前提を完全に切り崩してしまうことになるはずの唯一の体系とは、形式の世界であった。この徹底的な形式主義は静的な個をことごとく抹殺してしまつたからである。この世界には形式を押しつけられるような実体もなければ、思考する主体も遊離した思考の対象もなかった。代りに扱われるのは意味の蜘蛛の巣であり、そこでは象徴——思考、ことば、乃至事物、また、認識するものもしくは認識されるもの——が、瞬間的に中心となつて、その周りに全体ができあがり、それから今度はその全体から効力を託されるという具合だった。

自然の変貌が目に見えるのはこの点をおいてほかにない。つまり、われわれの言語の中には、自然を強調することによって、自然であるわれわれを象徴できないことばは一つとしてないという点である。世界は「ダンス」であり、「ロザリオ」であり、「奔流」であり、小舟であり、「霧」であり、「蜘蛛の罟」である。世界は君の望み通りのものなのだ。そしてメタファーが持続し、想

像力に鋭い喜びを与えるようになる。光よりも速やかに世界は君が名づけたものに姿を変え、あらゆるものがこの新しい気まぐれな分類のもとで然るべき居場所を見出す。<sup>162</sup>

意味の領域は、その束の間の中心によって間断なく定義し直されるものであり、芸術作品の環境であると同時に内容でもあった。ある次元では、芸術作品はそれ自体普遍的形態の象徴であり、源泉であり、また所産でもあった。「芸術作品は世界の抽象、乃至縮図である。」<sup>163</sup>また別の次元では、芸術作品はあらゆる象徴が充滿する空間であった。宇宙そのものが最終的に拘束されない限り、その意味が拘束されることはなかったからである。

これがエマソンの理論の中心であり、基本条件であって欠点も可能性もともにここから出てくる。自力本願で自律的な象徴が自発的に踊る様を描こうとして彼は詩の「内的」構造と「外的」関係の違いを無くしてしまい、制御や評価や規制の手段を何一つ残さなかった。その一方、彼の基本的な動機が芸術的無責任を助長することではないのは明らかである。彼は創造の心理学的事実を説明しようとしたのだが、別の方法をとったのでは彼には「観察者と対象との同一性」<sup>164</sup>を言い張ってその事実を暗示することしかできなかっただろう。詩人が自分の現実観を抱いたり、「知性に見たいように見せて」<sup>165</sup>おいたり「指示ではなく刺激」<sup>166</sup>を受けたりするのは経験の問題である。これが詩的態度の特異性であって、ひとつの独特な世界を前提としているようである。その世界がどんな世界なのかは、こうした楽しみが形成過程として生じてくるという更なる事実が暗示している。

実際、その世界は、主体と客体という理性の属性である二つの要素が、つねに形成過程にあるためにそれらを応用できない状態と定義できよう。ウイジョンの成長は正しく見る者と見られるものの成長である。「人は同じ対象を二度見ることはできない。自分が大きくなるとともにその対象も新たな相を獲得するからだ。」<sup>167</sup>エマソンの理論はこの詩的心理学を形而上的に記述したものである。つまり詩を形成する本質を説明するために考案した形式の世界である。

したがって彼の理論が存在論的に正しいかどうかを問題にしてもほとんど意味がない。意味のある問はこの説がどこへ行き着くのかということである。エマソンは象徴主義作家の指定弁護人である。彼の理論は片よってはいるが、程度の差こそあれすべての作家が設ける仮定を打ち立てている。そして正にこの片よりのおかげで、文学の特異性に対する象徴主義者の強迫観念に対応するものとなっている。エマソンが考案した形而上的構造は、「どうしてもあらゆるものを他のすべてのものと自分自身と関連させてみてしまふ」<sup>168</sup>人間の姿を取りまいていて、簡単に修辞上の用語に表現し直すことができず。「自然の中には自然の意味全体を伝えない事実はない」と断言し、「事物の全体系がすべての部分に現われている」<sup>169</sup>と断定するとき、彼は提喩の定義をしている。「経験は一体となる」<sup>170</sup>といい、自然は「同時にあるものであり、また別のものである」というとき、彼はメタファーを説明している。実際、象徴的な世界の自己実現とは「修辞」乃至「談話の構築」<sup>173</sup>である。

修辞の家には論理のモルタルは使われていない。エマソンは別の漆喰を想定しているが、これはことばの配列を通して力を發揮し、

そうすることで「すべての石に価値を……与える」<sup>174</sup>ものである。彼が求める詩は

一つ一つはほとんど価値もなくすぐにすたれてしまふような行や文を、並置したり相互に作用させあつたりするだけで世界を感動させる詩である。この技術が「文章構成法」と名付けられているのは正しい。そしてこの文章配列法は構成部分の効果を複合的なものにしてきた。……思想が共鳴してさらに多くの思想が生まれ、個々の要素を人為的に結びつけると、既得のものとは別の新しい凝集力を身につける。本島は多くの小島から、国家は多くの国民から、詩は多くの思想から成つており、その一つ一つが、今度は詩人の天空を覆い、詩人の太陽となり神となつたのだ。<sup>175</sup>

最後の一文が示唆しているように、ある部分と別の部分との修辭的結合は、それぞれの部分と全体との固有の關係を前提としていると同時に、それを可能にもする。並置は根本にある連続性を暗示する一つの方法であるが、実はこの連続性があるからこそ、他の要素に照らして、各要素が完全に新しい定義づけをされることになる。したがって（あるいは、なぜならば）各要素が全体を語る一手段である。あるいは、別のいい方をすれば、修辭の構造は有限の要素からはできていないことになる。修辭に与えられているものは論理的な項、「制約された事実」<sup>176</sup>ではなく象徴である。この象徴は、実は、「自分が発する光が焦点を結ぶ点」<sup>177</sup>に置かれるとほとんど大きくなくなっていく球体なのだ。このようにみると、どう表現しようとする自由だが、

「知性の名詞」あるいは「自然の事実」はことごとく「二重の、いや三重の、いや百重の用法と意味」をもつようになる。<sup>178</sup>（これは意識の中ではつきり認識されていなくても現に存在している。「自分のことばが話した時意識していた以上の意味をもつことに気づくことがある。そしてそのことばを今度は別の意味で使ってみてうれしくなるものだ。」<sup>179</sup>）芸術とはその習性として象徴に全力を傾注するものであるが、その象徴のひとつひとつが「一方からみた絶対者」<sup>180</sup>なのだ。

たまたま出くわした物や思想やことばを目いっぱいふくらませて、それを当座世界の代理としてしまふ氣質の人がいる。芸術家、演説家、社会の指導者などがそれである。分離し、さらに分離することで拡大する力が演説家や詩人の手にかかった時の修辭の本質である。この修辭、もしくは、ある物の瞬間的な高みを固定する力……は芸術家はその対象をいかに深く洞察しているにかにかつている。……物はすべて中心を成す自然に根を張っており、当然のことながら世界を表わすものとしてわれわれの目の前に置かれていくからだ。<sup>181</sup>

したがって、いわば、文学作品の「部分部分」がどのようにして一貫したものになつているかは、実は、問題ではない。文学的なことばは、本来、コンテクストを含むと同時にそのコンテクストに含まれてもいる訳であるから、論理的実在という意味での「部分」ではない。提喻とは全体がその多くの面の一つによって提示される原理

であって、それ故“synecdoche”[「他のものを借用すること」ということばが存在する。メタファーとは「世界が君が名付けたものとなり」、その全体が存在することになるような原理である。エマソンが書き留めているように「詩は名前のほんの小さな変化の中に芽生えてくるようだ。」<sup>182</sup>というのには、こうして意味の分離と拡大、意味の派生と意味付けが結びつき始め、同時に修辭の構成単位と修辭の全体が出来あがるからである。完成された詩は、作品全体が、またそれを構成する各々の言葉が、一種の前進、絶えざる変容を続けているのである。

「どうして戯曲や叙述詩やソネットや二巻ものの小説を書かねばならないのだろう。服を着たり、考えたりするのと同じようにいろいろな書き方をしても構わないではないか。」<sup>183</sup>「ひとつのことばが……万の顔を持つ」<sup>184</sup>ような言語の象徴主義的理想を述べながら、エマソンが提起しているのは、形式から脱れることではなくて、文学的なことばがもつ特有の形式的資源を開拓することである。<sup>185</sup>しかしエマソンが抱いていた詩の理論は、ひとつひとつの詩作品を無視したものであった。メタファーと提喩の増殖作用を抑える手段を講じていないからである。彼のいう詩作品は、重層的な意味という原理だけに頼っていて非現実的である。彼自身そんな詩が存在すると信じていることができたのは、彼がいつも、前提さえととのえば詩作品の「世界」から現実の世界へ自由にすべり込んでいくことができたからに他ならない。ひとつひとつのケースをとってみても、正にそれが個別的であるという理由から、彼の説に忠実に生きようとすれば、どうしても彼が経験したはずの難局にぶつかってしまう。そこ

では「何かを肯定しようとする」とことばに邪魔が入る。他のものすべてを認める必要はないのか。それでやがてことばはとりとめもない大雑把で莫然としたものになり、単なる類語反覆に墮してしまう。<sup>186</sup>極端なまでに形式主義的な文学理論は、実際には、文学的無秩序をもたらした。エマソンはこう言いたかったところだろう。「われわれの教育は象徴と婉曲によつて」が、「それにも順序がある。幽霊の中にも一定の階層があつて位の上下がある。」<sup>187</sup>ところが、彼の理論のどこを捜しても彼にこれだけのことを言う権利があるとは思えない。彼は不変性の概念を破壊してしまつていて、それとともに階級制度の概念も破壊してしまつた。彼の詩人は「神とか彼の宇宙を蛾やぶよの形で表象しては万軍の主のような大きな喜びを味わつている。」<sup>188</sup>本来「詩的な」素材という觀念に対する攻撃としては、この考えはある程度効を奏してはいる。この考えには現代美学の根本テーマが含まれている。つまり、芸術作品は形式という手段によつて価値基準を定めるのであつて、外界の基準などに依存しはしない、というテーマである。しかしエマソンは外界の概念自体用いないで済まそうとする。彼はさらに進んでこう主張する。「真理を語る者は、印象をひとつひとつ忠実に報告しようとするならば、自分の思想全体の均衡とか調和に関する氣づかいなどまるで忘れてしまふかも知れない。」<sup>189</sup>こんな風に言われると詩は価値の基準を設けることはできない。完全に流動的で形を変えながら次から次へと移動していくからである。象徴主義的な作品はこれほど完全に不確定ではない。既成の区分をなくしてもう一度秩序づけようと苦心するからだ。合理世界とこの固有の結びつきがあるから詩に焦点が具わる。完全に



詩的な宇宙を提示するとき、エマソンは形式の変化をくい止めるブレイキを捨ててしまっている。

それ故、概して、エマソンが象徴主義的な文学の前提条件を定義する際のやり方は、あらゆる文学を實踐不能にしてしまうやり方である。ソローが芸術の生命よりも生活の技術を究極的にとつたのも、純粹に象徴主義的な理論が根本的には實踐不能であることのひとつの現われにすぎない。この理論は純粹な経験の真相と形態を忠実に再現する文学の創造を目指しているが、最終的には文学でなく経験で満足する外ないのだ。エマソンを賞賛したマシュー・アーノルドのことばは修正してこう読んでもよからう。「彼は象徴の中で生きようとする者の友人であり助力者である。」しかし彼は友人ではあったが、その助力は疑わしいものだった。メルヴィルが気づいていた通りである。片手で差し出したものをもう一方の手で取り上げるのだ。

この関連で興味を引く人物はホラース・ブッシュネル（一八〇二—一八七六）である。牧師であり神学者でもあった彼は一八四九年にニュー・イングランド中を一つの言語理論で苛立たせた。この年、彼の「言語の本質に関する序論——思想並びに精神との関連から」<sup>191</sup>が、すでに大変な反響を呼んでいた三つの説教<sup>192</sup>の序として刊行された。ブッシュネルは各方面からの攻撃を受けて、やむなくハートフォード組合教会聖職者中央協会で弁明することとなった。その弁明は一八五一年に刊行されたが、それには彼の理論を詳細に展開さ

せた「言語と教義」<sup>193</sup>と題する論文が含まれていた。

ブッシュネルの理論の最重要点は、エマソンの場合とは異なり、言語の形而上的な地位にはなかった。ただし、問題を解決したり述べたりしようとするればどうしても多くの正しくエマソン流の哲学に訴えざるをえなかった。彼は元々はこの問題を個人的な難題の形でありあげた。「わたしは言語を知らなかった。だから、たまたまある考えが浮んでもそれを表現する手だてがなかった。実際のところ、問題はそこから先へ進んで言語をいかにしてどこで身につけるかだった。」<sup>194</sup>最終的には彼も気づくことになったが、これはニュー・イングランドの宗教界の不毛な論争が巻き起こした、さらに普遍的な問題の一面であった。どちらの場合にも欠けていたものは言語の機能について正しい認識である。ブッシュネルが目指したのは、言語の論理的形態と詩的形態を区別し、双方の機能を定義し、詩的方法が優れていることを証明することであった。<sup>195</sup>

彼の主張は、ニュー・イングランドの神学は一般的な言語学的方法を知らないがために、論理的方法に重きをおきすぎている、ということであった。「見うけるところ、事実を知らないニュー・イングランドの神学上の方法は本質的に合理主義となつてゐる。……宗教を理論的に論証出来るという可能性が、ことばでは否定されながらも、依然として暗黙のうちに想定されている。……一定形式に表現された教義は全く適切なものと考えられて疑問の目が向けられたことはない。そうした教義を確立するために自然の悟性が扱う自然の論理に関しても疑問の目は向けられたことがない。」<sup>196</sup>この欠点はプロテスタンティズム特有のものである。プロテスタンティズムは常

に「真理の本質そのもの、正直正銘の真理の実体……と考えられる一定形式に表現された教義の強固なきずなの中で、またこのきずなによって、組織されて」きた。このような半盲の合理主義の皮肉な終末が教義の多様化である。どれもこれもこれが論理的究極性を主張し、また正にそのために衰退の運命にあった。

不確かな記憶に残っているだけでも一体いくつのいわゆる新しい神学体系がニュー・イングランドで生まれたことだろう。プロテスタント世界が際限のない細分化に見舞われているのだとわれわれはこぼす。……われわれはこれは時代の風潮が悪いせいだと考えているが、実のところは、体系づける能力そのものがそもそも欠落しているためだ。純粹な教義の体系化には、当然その本質からいって、限界の法則が具わっているはずである。……したがって、真理はたったの一つでありながら、数多くの神学が存在し、しかも、そのいずれもが小さな有限の宇宙である、ということになっ<sup>197</sup>ている。

この窮地を脱する唯一の方法は、違った前提から出発することであつたが、それを彼はことばの私的な探求を進める中で定義し始めたのである。

わたしは物質的なイメージに基づいてつくられた言語がどうして二層式のものとなり、なぜ使用範囲が二通りある一揃いの道具なのかを発見した。一方の使用範疇では、言語は定義通りのもの

で、その物質の数多くの派生物、また諸事実を指すのだが、もう一方の使用範疇では、うまく表象できるものすべての象徴、多層的な象徴であつて、とても辞書で捉えることはできない。……このように、文章を書くということは、かなりの程度まで、辞書にあたることなくことばを作る作業になっている。……ことばの二番目の意味、三番目の意味、さらには三十番目の意味は——物質的な一番目の意味は別として——最高天に属しており、預言者にも見られる通り、靈感を呼びますものとして与えられている。もちろんそうしたことばは誠実に——その性質にしたがつて、それに逆うことなく用いなければならぬ。海に出る時と同じように、そうしたことばという船に乗る術を身につけ、靈感の風がおれば、滑り出すのだ。<sup>198</sup>

ブッシュネルは言語の科学的な、論理的な、機械論的な、あるいは抽象的な理想の代りに美的な、象徴的な、有機的な、あるいは文学的な理想を採りあげるだろう。論理の下や周囲に横たわっている意味の巨大な塊は、誤りや混乱の原因ではなくて、われわれの大半の知識の手段であるといいたいのである。理論的なことばは言語の通則ではなく特例であり、それ以上のものになろうとすれば、うまく機能しなくなる。

通則は、彼もいう通り、「象徴、多層的な象徴」である。ブッシュネルはこのことばを「形」とか「形式」というごく一般的な意味にとっている。彼は言語には物質的領域と知的領域という二つの「領域」があると想定する。物質的領域では名前は外界の物の単なる記

号としての作用を果たす。外界が絶対的に実在していようといまいと——ブッシュネルもこうした問題は提起してはいないが——われわれは普通のことばで表示される物からなる共通の世界に住んでいる。動物できえこのような「もの」の単純な象徴<sup>199</sup>は見分けるようになるだろう。しかし「知的領域」では、「もの」の名前が思想の象徴として使われており、<sup>200</sup>ことばとその対象が一緒になって象徴としての機能を果たし始める。ブッシュネルによると、ことばが「思想と精神的真理の伝達手段」<sup>201</sup>となる時に生じるのが形成の過程である。言語の中では、思想と真理の本質的な無定形性は形式の諸条件に従<sup>202</sup>がう。彼は「形式要素の遍在」を「神の信仰」[“faith in God”]ということばで説明している。

前置詞ははつきりした形式を具えた語であり、もし意識の中をつぶさに探ってみれば、われわれの思考は、表現される段になると、完全にこの小さな前置詞に支配されて、形式の中に浸りきっていることがわかるだろう。<sup>203</sup>

この意味で知的言語はすべて象徴的である。「事実、考えるとは思想をその形態によって扱うことに他ならない。」<sup>204</sup>理性の言語と詩の言語は同じように象徴的である。二つとも知識の世界のさまざまなパターンを組成するからである。ところでこうしたパターンの基盤は何であろう。真理の「無定形性」に言及するとき、ブッシュネルは形式が普遍的に潜在していることをいっているようである。彼は「ロゴス」あるいは言語の原理を仮定するが、それは外界にも精神の中

にも本来具わっているものだ。<sup>205</sup>何らかの方法で——「どのような方法かは判らないが」——ロゴスは人間のことばの中に姿を現わす。「森羅万象の外的文法が魂の内的文法に呼応してその伝達手段となる。」<sup>207</sup>われわれの知る通り、言語のパターンは神によって万物に「刻み込まれ」「授けられた」もので、われわれは「言語の実体」を口にするのを許される。<sup>208</sup>

ブッシュネルの議論は有機体説を間接的に述べたものである。彼がこの問題にもっと直接的にアプローチして「言語を人間の所産」とみなすときには、神から授かった形式が人間の経験の領域に存在することになる。この形式は、人生そのものが形式の行列であるというのと同じ意味で比喩的であり、人生の有機的構造の性質をもちあわせている。あらゆる言語は「奥底に、意味とか含意の何らかの風味をもっているが、それはその言語を用いた過去の世代全てから受けつがれたものだ」<sup>210</sup>とブッシュネルは述べている。この総括的なパターン乃至体系が、個々の発話行為すべてを制約している。同じく、あらゆる哲学においても、「意味の雰囲気」が個々のことばを包んでいる。

思想なり教義なりの体系にはことごとく形式要素が具わっていて、使われていることばすべてを融合し、一部自らの性質をそれらのことばにしみ込ませたり、押しつけたりしている。生命体の形成力がその生命体独特の化学作用を食物に押しつけ、独特な形の成長と組成を果たし、維持するよう要求する際に食物が形の上で変化を被るのと同様である。<sup>211</sup>

究極的には、人間ひとりひとりが独自の談話領域をもち、それが「意味のあらゆる比率やことばの相関的な力」に影響を及ぼし、本という本が有機的調和を備えており、その中では全体が各部分を表わすよう企まれている。

生命は有機的なものである。そしてもし彼の作品に生命があるとすれば、それは彼が使う名詞や動詞のどれかではなく、彼の創作の有機的な全体の中に見出せるはずだ。したがって、明らかに、彼をある意味で全体として理解した上で初めて、個々のパラグラフや文章から彼の言わんとする意味の全体が汲みとれる。<sup>213</sup>

論理的な理論と詩的な比喩の違いのさらに奥に、ある原理が存在しており、両者ともに比喩としてその原理に従って構成要素全体の配置を前提として、その中へ入り込む。

ブッシュネルも十分承知していたことだが、これは詩は言語の規範である、と述べているにすぎない。ここを立脚点にして、彼は、ニュー・イングランドの合理主義に照準を合わせ攻撃を加えると同時に、独自の新しいエルサレムを垣間見た。彼にとっては、論理は工夫、知的手段である。純粹な論理家は、「公式によってたり公式を手段としたりすることではなく、公式に基づいて論ずる。公式がそろえば目を閉じてしまふ項の中身を調べたりはしない。代数と同じだ。」<sup>214</sup>しかし、明らかに、この方法の価値は「前提条件を考えたり確めた方りする洞察力の」第一の「力」<sup>215</sup>に依存している。論理家が独特の方

法を追求する際に「すべての名辞や構成を絶えず洞察」<sup>216</sup>することを怠ると、必然的に彼は真理から遠のくことになる。信条を作り上げていく「潜在的な比喩の要素」を確と見据えている限り彼は詩人に近づく。したがって独断家の誤りは程度の問題である。独断家はいとも軽はずみに自分のことばの比喩的な性質を全く無視し、それがまるで言語の「定義通りの領域」に属してでもいるかのようによびてしまう。<sup>218</sup> 意味論に関しては初心者なので、文学ばかりではなくいかなる散漫な思想の中でも、ことばは「真理に対してまるで違う関係、形式もしくは象徴の関係にある」<sup>219</sup>ことに気づかない。その結果苦々しい論争を招くことになるのだが、この論争はさまざまな教義を事実についての互いに相容れない記述としてではなく、一つの特性のさまざまな形としてみれば、直ちに止むことになるものである。「われわれの神学上の問題や論争の大半の原因は、各宗派が……本質的には同じ真理が矛盾し合う衣を絡うこともある、ということを見抜けないことだ。」<sup>220</sup>

これを見抜くことができ、この認識に従って行動することができることが、ブッシュネルの誇りであった。

どんな信条のもとでも、わたしは、強制されているとか圧迫されているとかという意識にはまるで苦しんだりはずせずに、自分が出会う数多くの信条を進んで受け入れようとしてきた。というのは、真理の形式と内部の無定形性とがむすびつく点まで下りてきた思想の深遠な化学作用を受けると、そうした信条は直ちに柔軟になつて、互いに自由に入入りするようになるので、さし出された

ものをすべて受け入れても何ら差し支えがなくなるからである。<sup>221</sup>

「真理の形式と内部の無定形性とがむすびつく点」に焦点を合わせることでブッシュネルは建設的な目論見の核心に達する。彼のテーマは「宗教は詩と本質的に深くむすびついている」というものだが、さらに興味深く重要なのは、このむすびつきを見出す根拠である。彼は宗教の教義を詩の書き換えと同類のものと考えている。この教義は論理の形式にはめ込まれるのであるから、当然不完全なものである。そしてその論理の形式は「無機物の原子論的關係」に従っている。<sup>222</sup>同時にこの教義が「公式」であり、したがって究極的には象徴的なものであるからには、自分を生み出した母体から出た他のさまざまな異形と調和することも可能である。

悲劇の内容を独断的に記述しても、同じやり方でイエス・キリストの生死の等価物を示そうとすることほど、ひどく哲学そのものを侵害することにはなるまい。われわれが示すことのできる唯一の等価物は生そのものの描写である。しかしながら、この問題について一言述べてみるもおかしくはあるまい。すなわち、われわれの話の内容が適切なものであるなどと思いがらない限りは悲劇に関する理論的見解も提示できよう。ただ、その理論が悲劇であるという訳ではないのだが。<sup>224</sup>

では、教義も書き換えも不適切な翻訳でしかない宗教の事実、詩の事実とは一体何か。それは「生命のある、柔軟な構造上完璧な全

体」<sup>225</sup>とすぐにわかるのだが、定義するとなると重層的な意味としか言えない。あらゆる形式を超越しているという意味では無定形であり、差し出された比喻をすべて受け入れるのであるから完全無欠の形式ということにもなる。ブッシュネルは、このようにして、詩的認識と詩的逆説という二重の原理に達した。詩的(そして宗教的)意識が行き着く先は、意味という意味が「中心へ向って真理の総体へと引き寄せられていき、一つになる」<sup>226</sup>状態である。しかし、発生的に考えると、詩的かつ宗教的事実の認識は「矛盾を無くすのではなく、矛盾を矛盾たらしめておくことによって」<sup>227</sup>なしとげられるものである。詩は涅槃であると同時に戦闘状態でもある。

こういう訳で……ことばや比喻を複合的にし、そうして問題を逆の側面、もしくは数多くの側面から提示することが必要であろう。このようにして、形式同士が戦い、相殺するように、ことばの不十分な点がすべて埋めつくされ、矛盾が排除され、精神が純粹に精神的な真理を深く正確に理解するようになる。したがってわれわれが真理の本当に均整のとれた見解に最も接近するのは、真理が逆説の形で差し出されるときである。つまり、矛盾のさ中で、ということであり、二つ、もしくはそれ以上の言い回しがあつて、これを言い回し通りにとれば、互いに矛盾し合うような場合だ。……そこで、どうもがいてもことばに表わしようのない思想や、つかんだかと思えば消えてしまう思想を表現する際、詩人はしばしば矛盾していたり、幾分逆説めいたりした表現を使う、ということになる。そのいい例がコールリッジで、彼はこう述べ

ている。

「遙かな海の静まりかえったささやきが

沈黙を語る。」<sup>228</sup>

ブッシュネルの文学観には際立った現代性がある。この理論は「対立合う比喩、逆説、矛盾した描写」に素直に依存しているからである。彼も、エマソンのように、逆説の「矛盾」が最終的に「排除される」「純粹に精神的な真理」へとすぐに飛躍してしまう傾きがあるが、彼が提示する言語観では、言語が象徴的調和という目標に達するには純然たる対立という試練をくぐり抜けなければならぬ。ブッシュネルはエマソン流の理論をある状況において試したのだが、それは「意見の無限の増大……さまざま誤り、さまざま宗派、さまざま争い」<sup>230</sup>が最も現実的なものとなる状況であった。エマソンは知覚とことばからなる未分化の完全体を強調したのだが、彼は、ある意味で、これに対して当然の平衡鐘を提示したのである。ところが、別の意味では——彼がエマソンをほめかけたこともないし、確かにまた追隨者であるという意識も持っていなかったといふことをしばし念頭においた上での話だが——ブッシュネルはエマソンのヴィジョンの豊饒性を明かした、ともいえよう。逆説の言語を思いつくことができたのは、エマソンの世界に生き、理想的調和という蜃気楼を見据えていたからである。この目標とのつながりがあったからこそ、彼個人の難題ばかりでなく、ニュー・イングラント宗教界の細分化がまた意味を持つようになった。有機的知識という理想を授けていたので、ブッシュネルの「何も……表現に役立た

なかった」初期のジレンマは、「海へ出る時のように」ことばという「船に乗る」術を身につけなければならぬ芸術家の日常の苦闘の典型となった。有機的形式という理想があったので、論理的矛盾が絶えず繰り返され、象徴的調和を求め止むことなき努力の契機となり要因となった。エマソンの不十分な点はブッシュネルの改訂によってかなり明らかに、いや目立つようにさえなった。真理の「無定性」を語ることは、形式を余り追求しすぎると形式の否定になりかねないという、驚くべき秘密を暴露することであった。しかしエマソンはこういう状況で大成功を収めた。その理論的根拠は彼を多くの理論の霧に迷い込ませはしたが、同時に文学的精神に形と方向を与えるものでもあった。

文学的でないとすれば彼自身さしたる存在価値がなかったからである。メルヴィルが『エッセイ集』を読んで下線を引いた箇所は、詩人は「きわめて不快な事実をいともたやすく仕末する」とエマソンが言いきっているところであり、メルヴィルは余白に「その通りだろう。この意味では、E氏は大詩人だ」と書き留めている。確かにここでは、魅力のない靈感論者が「額にしわをよせて」「鮫のような悪魔の口」に覆をかけようと夢中になっている。それでも、メルヴィルも認めているように、エマソンは「思想の真珠を求めると、真珠採り」であった。<sup>231</sup>普通海面に浮上するとき、深海の戦いをうまく言い繕うような未熟な結論を携えていたとしても、永遠に潜水を繰り返すその姿そのものに、別のより重要な意味があったのだ。説教と

みえたものが実は一種の実地訓練であり、精神の鍛錬であった。彼は大詩人でもすぐれた詩人でもなかったが、教条主義者というよりはやはり詩人であった。理論を媒体にした芸術家——つまり弁証家——だったのであり、その理論は説教のテーマとみる方が、ある体系の構成要素とみるよりも的を得ている。彼は究極的にはいかなる教義にも忠誠を誓わず、ただ理論が理論として常に歪めてしまう具体的な思考の過程にのみ忠誠を誓った。

「弁証法」とは自分の準詩的方法を指す独自の用語である。

天文学という星の学問があり、数学という量の学問があり、化学という質の学問があるように諸学の学問がある。これを弁証法と呼ぼう。これは偽物と本物を見分ける知性であり、類似と相違の観察に基づいている。判断するとは、あるものにそれに伴う概念をむすびつけることだからだ。<sup>233</sup>

弁証法は詩の自律的な地位を主張する。これは、ものと概念の合一によって作り出される領域で作用し、外界に対する照応よりも、むしろ内的に一貫性に基づいて「偽物と本物を見分ける」地位である。<sup>234</sup> それは一組の理論ではなくて一つの過程——「長い論理」——であり、「命題として姿を現わし、別個の価値をもつ瞬間に、価値のないものになってしまう。」<sup>235</sup> 弁証法の独特の形式は象徴的構造によく似ている。

思想の中で一歩進むごとに、外見上は相容れない二十もの事実

が、一つの法則の色々な別の表現として融和するようになる……思想の中で一歩後退すれば、矛盾した意見が一つの原理の両極端であることがわかり調和してくる。われわれは遠くまで後退してさらに高いヴィジョンを締め出してしまおうわけにはいかないのだ。<sup>236</sup>

弁証法の位階においては、それぞれの一般法則は「やがて姿をみせるさらに一般的な法則の特殊な事実にすぎない。」<sup>237</sup>

エマソンの五十年にわたる独白自体が、彼の述べたジャンルのさいたる例である。彼の観念は、自分でも指摘しているように、球体に描かれた巨大な同心円のようなものであり、「相互に翻訳可能」なものである。<sup>238</sup> あべこべに、彼の主要な問題は自分が公言した方法であった。彼は表現行為からひどくかけ離れていた訳ではなかったし、自分でもこのことは知っていた。彼の手にかかる、「世界霊」といったことは、形而上学の用語としてどんな意味をもつていようとも、「われわれが到達しうる最終的な普遍化を表わす名称」ということになる。神は言語における「代数X」<sup>240</sup>であり、「未知で分析不能の残滓」<sup>241</sup>を表わすが、この残滓は記録されたことば全体を含むものであり、またその中に含まれてもいる。もし詩人が「吟遊詩人」であり、詩的創造が「意志が普遍の力に屈服すること」<sup>242</sup>であるならば、この「受容の態度」<sup>243</sup>は意味のもてなしに似ており、象徴主義者と弁証家は、このもてなしによって現存する現実世界を広げる。理論の上でも実践の上でも、エマソンは文学の基盤である具体的な認識に、すなわち、全体に対する意識に執着した。この全体は部分を予期し、部分の中に内在していながらしかもそれを超越し、それ故、

間断ない再定義によつて認識されるものであり、さらに、身近な存在として与えられているものである。彼はこれらの原理を分離し、分離することですらに有益なものにした。

もちろん彼は余りにも単純化してしまつてゐる。メルヴィルが非難した手軽な楽天主義はエマソン個人の域を超えてゐる。それはエマソンが自分の基本的な問いを持ち出す際の方法に固有のものである。「矛盾のない宇宙を考えることはできないものか」という問いである。複雑な具体的事実の中で研究し、彼の理論もその複雑さに関連したものでありながら、彼自身はこの複雑さにはそれほど敏感ではなかつた。この複雑さを「形而上学者が見つけ出す矛盾の世界が」自然の眞の形態ではないということの証拠とみなしたからだ。<sup>245</sup>矛盾が証明してゐると思われれるのは、「普遍性は、妨害のため一次的形式をとることができず、あらゆる側面の二次的形式の中に現われる。……自然は人間一人一人の心の経験の中で、全容を維持し、完全な姿を現わしてゐる」ということではなかつた。彼は対立は単なる現象などではないという考えに抗し、いつも多様性の価値について心を励ます考察をする準備を整えていた。

測量技師はあちこち歩き回つて測定地点になりそうな場所をいくつも捜し、そうすることによつて後で山の位置を知る。哲学者も、同じようなやり方で、当該の問題をさまざま側面から見ることができるよう多くの点を選び、そこから得られた多くの近似値の結果を斟酌して、やつと眞実を正確に表現することができ<sup>247</sup>る。

エマソンには、思考とことばと対象が潜在的に分離したものであることが悲劇的なジレンマだとは、どうしても考えられなかつた。これはメルヴィルの発見したことである。この上なく懐疑的な場合でも、エマソンは気楽であつた。

人々には、ことばが事物に近づき、事實を表現し、ことばが事實になると思われた。後になるとことばは事實を暗示するにすぎないことがわかる。それは事物を思い起こさせ、注意をかきたてる骨のおれる遠回りなやり方である。だが、次のことが徐々に判つてきた。……多弁がわれわれの宗教であり哲学である、ということである。<sup>248</sup>

彼は言語という言葉が、「ことばが少なくなり、ついには気高い沈黙になる」ように消失する様を心穏やかに予見している。認識によるのでなければ不可知論によつて眞理の完全性が保たれることになる。

彼がさらにわれわれを引きつけるのは、自分には矛盾のない宇宙を考へることなどできず、したがつて自己矛盾してゐる、と悲しもうに告白するときである。早くも主の晩餐についての説教の時点で、彼は思考とことばと対象をさらに無条件にむすびつける陳述を修正せざるをえなかつた。「われわれは自分の思想や感情を象徴的な振舞いで表現することには慣れてゐない。……パンを食べることとキリストの教えを愛し、その教えを固めることはまるで違ふのだ。」<sup>250</sup>こうして象徴が崩れてしまうことが、重大な事實を必ずしもた易く美化



できない世界のきびしい現実のひとつだった。象徴的な理想は永遠に達成しえないものだった。「というのには言語自体が若くて未発達だからだ。天上では、言語は……『事物と一体』となるのであろう。しかし、今現在では、記録を拒むものが多い。おそらく半分以上がそうだ。口にされない部分があらゆる談話の最高の部分なのである。」<sup>251</sup> エマソンは「形式を否認するほど愚かではなかった」<sup>252</sup>が、自分の形式主義が、扱いにくい対象と想像力の生み出す奇想の数々の間の狭い道を歩んでいるということには不承不承だが気づいていた。彼は、マーガレット・フラワーが「真の意味」など何もない「人を眩惑させる神話」を作りあげたといつて批判した。<sup>253</sup> その上形式そのものが当てにならないかった。主の晚餐についての説教のテーマは化石化であるが、それはあらゆる形式が創造的な力から静的な記号に退化する時には、どうしても避けることのできない現象である。<sup>254</sup> 創造的な象徴にさえ「固有の欠陥」があるが、それは「言語が大げさにしゃべって自己矛盾として存在するようになるからである。<sup>255</sup> どうもがいても「一つの事実を強調すれば、どうしても別の事実を誤り伝えていくようにみえてしまう。」<sup>256</sup> したがって「公式を保てるただ一つの方法は、自分自身にうそをつくことだ。」<sup>257</sup> それと同時に言語には舌足らずなところがあつて、これもまた同じ結果をもたらす。「自分の考えている考えがわたしを他のあらゆる考えから締め出してしまふ。普遍的な意味を伝達させようと思つていた象徴を片寄つているとして拒否してしまふ。」<sup>258</sup> われわれは意に反し、偏狭なのである。

派閥がなければ派閥が生まれることはあるまい。……何かをあ

る派閥が大げさに言つたり無視したりすると、人間は傷つけられたいように感じて、逆の立場に立つて大げさに言つてしまふ。……われわれの派閥はどれも極端な陳述なのであり、したがつて矛盾や譴責を免れないのである。<sup>259</sup>

譲歩したために彼は実状を暴露されてしまった。彼が「二次的」とみなしていた矛盾からなる世界が、メルヴィルの経験の一次的な事実となった。エマソンの功績が価値を持ちつづけるのは、その視点が片寄つてはいながらも対極にある視点をも含んでいたからである。自分の視点を理論にまで高めようとしたときに彼が作り出したものは貧弱な思想ではあつたが、今日彼を有名にしているのはその思想のおかげである。しかし、自分の弁証法に忠実である限りにおいては、彼自身「あらゆる側面」に身を任ねているのであり、彼の営為は矢の先のようにアンチテーゼに向けられたものであつた。<sup>260</sup> メルヴィルが不承不承もらした称賛のことは——「奴らには言いたいことを言わせておけ、彼は偉人だ。」<sup>261</sup> はこの「永遠の探求者」<sup>262</sup> にふさわしい報いであつた。この探求者は自らの結論を越えていったのであり、また、良かれ悪しかれ、「捕えどころのない人間」のままであつた。

註  
第四章

- 1 F. O. Matthiessen, *The James Family* (New York, 1947), p. 43 からの孫引<sup>40</sup>。
- 2 Melville, Letter to Evert Duyckinck (March 3, 1849), in *Representative Selections*, ed. Willard Thorp (New York, 1938), p. 371.
- 3 Emerson, *Works* (Fireside ed.; Boston and New York, 1909), IV, 137.
- 4 Emerson, *Journals*, ed. E. W. Emerson and W. E. Forbes (Boston and New York, 1909-14), III, 525-26.
- 5 *Works*, VIII, 31.
- 6 *Journals*, VIII, 521.
- 7 *Works*, I, 56-57.
- 8 *Ibid.*, IV, 79-80. Emerson の理性に基づく観察と判断から有機的行為への移行は、彼の夢の記録が物語っている (*Journals*, V, 485) ——「わたしは夢を見た。自分は広大なエーテルの中を意のままに漂いながら、この世界も程ないところを漂っているのが見える。ところが世界はりんごの大きさに縮小している。すると天使がそれをとってわたしに手渡し、『君はこれを食べなければなりません』と言った。そこでわたしは世界を食べた。」倫理的含意に留意された。
- 9 K. O. Bertling, *Emerson und die Bildungsstade New Englands* (Breslau, 1911), p. 7.
- 10 *Works*, II, 338.
- 11 *Journals*, VIII, 230.
- 12 *Works*, III, 10.
- 13 *Journals*, VIII, 86.
- 14 *Works*, I, 7.
- 15 *Ibid.*, IX, 170-71.
- 16 *Journals*, IV, 248.
- 17 *Journals*, IV, 435-36 を参照のこと ——「理性の博物史を書くこと。消すことのできないう二元論を評価すること……。それだけでなく『統一』の探究が精神の必然であること、われわれは三元性、錯綜に抵抗するつもりはないうことを示し、『意志』はこの問題に関しては意味をなさないうことを示すこと。」また (IV, 60-61) ——「哲学者が年々から年中来る日も来る日も熱中している遊戯は、自分の行く手を塞ぐ石ころを一つ一つとちがらが上り下りちがらが下かと云々することである。……頭を尻尾と称するのは哲学では、有限と無限、可視と不可視、相対と絶対、仮象と永遠、その他諸々の美辞を用いる。」
- 18 *Works*, XI, 11.
- 19 *Ibid.*, IV, 46.
- 20 *Ibid.*, II, 94; IV, 52 を参照のこと。 *Journals*, VI, 61 へ Emerson は次のように論評している ——「不思議にも経験と観念という天体の見事な双子、カストル星とポルクス星は瞬く間に場所を交替する。一方が昇る瞬間に他方は沈むのである。」
- 21 S. G. Brown, "Emerson's Platonism," *New England Quarterly*, XVII (1945), 336.
- 22 *Works*, II, 53.
- 23 *Ibid.*, III, 76.
- 24 *Ibid.*, XI, 11.
- 25 *Journals*, III, 477.
- 26 *Ibid.*, p. 558.
- 27 *Works*, I, 71.
- 28 *Ibid.*, p. 10.
- 29 *Journals*, V, 206. (傍点著者)。しばしば「観念論者」と名のりながら Emerson は経験論者同様、観念論も「魂と世界の永遠の区別」 (*Works*, I, 67) に始まり、そこへ行き着くものと見ていた。「……この理論は」彼が言ったには「自然をわたしから遠ざけ、われわれが自然との間に認めている血

- 族関係の原因を説いてくれない。」この意味で、彼は観念論、経験論双方を乗り越えようとしていたといえる。*Journals*, III, 255を参照のこと——あなたがたが万物は物質なりといおうと、万物は精神なりといおうと、そんなことはどうでもいい。現在、同一哲学への傾向が見られることは明らかである。この観点から見れば、「物質の存在を八方向を反して論駁しようとしても何にもならない」(*Ibid.*, IV, 32; VI, 141を参照のこと)ように思われる。物質を受け入れて乗り越える方がもっと重要なことになった。さらに *Ibid.*, VII, 78を参照のこと、ここで彼は「現代」の傾向を「ギリシア」「自然主義と「キリスト教」観念論の結果として生じた傾向として描くのである。
- 30 *Works*, I, 71.
- 31 *Ibid.*, p. 67.
- 32 *Journals*, III, 519. *Works*, VII, 67; *Journals*, VII, 78を参照のこと。これは Coleridge の “Dejection” 頌歌と “Prospectus” to Wordsworth’s *Excursion*, II, 62-71 の基調をなすイメージである。
- 33 *Works*, II, 253.
- 34 *Ibid.*, I, 333. III, 78を参照のこと——結婚は（精神界と称される世界では不可能であるが、それはあらゆる主体とあらゆる客体の不均衡が原因となってくる。
- 35 A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (Cambridge, 1933), pp. 226-27.
- 36 *Works*, IV, 49 ——「しかし精神の活動の間に——」の同一性乃至同一性（*同一性*）を認識することは事物間の相違を認めることである。同一性で相違の両者を受け入れずに語ったり考えたりすることは不可能である。」
- 37 *Journals*, IX, 176.
- 38 *Works*, II, 41.
- 39 *Ibid.* 節全体が引用に値する。「『精神と事物との』隔りを認める知性がその性質を帯び、知的認識というこの事実は、語り合う対象である事物と人間とをきつぱりと区分する。感情は主体と客体を融合させ、知性は分離させる。良かれ悪しかれ、われわれは自分の熟考の対象からわが身を切り離す。
- 40 悲しむが悲しみそのものではない。愛するが愛ではない。」
- 41 *Works*, IV, 143. 彼は次のように続ける——「思考の遊戯はこういふ二つの面のいずれかの外観に基づいてもう一方の面を見出すことである……。」
- 42 *Journals*, IV, 473.
- 43 *Works*, II, 15 ——「存在とは未解決の解き難い不思議である。内と外、精神と自然との二様のつながりの中の存在……。われわれが何者で自然とは何なのかという二つに對する一つの答えは、われわれの中へと流れ込む生命の中にある。」
- 44 *Journals*, III, 519.
- 45 R. M. Eaton, *Symbolism and Truth* (Cambridge, Mass., 1925), p. 288. *Works*, II, 11.
- 46 *Ibid.*, I, 16. II, 304を参照のこと——「精神の」視覚は目の視覚のようなものであるが、認識の対象と一体となつてゐる。」
- 47 *Ibid.*, I, 312.
- 48 *Journals*, IV, 249.
- 49 *Works*, II, 181 (傍点原文)。「重大な点は」Emerson によれば (p. 182) 「文章構成の……意図すなわち、われわれを自然へ向かわせるか著者の人格へ向かわせるか」である。*Journals*, V, 287を参照のこと——「自然は事実と思想を混ぜ合わせて詩人から詩を呼びやめますのだが、われわれの哲学〔すなわち現代の哲学〕は両性を具有しており、経験の助けを借りずに自分で詩を生み出して行くだろう。」
- 50 *Works*, I, 312.
- 51 *Journals*, X, 469 (傍点原文)。
- 52 *Works*, I, 88. *Young Emerson Speaks: Unpublished Discourses on Many Subjects*, ed. A. C. McGiffert, Jr. (Boston, 1938), p. 5 の「初期の一節を参照のこと」といいますのも、人間としての世界の関係の根源もしくは萌芽とは、まさにわれわれが欠乏状態にありながらその欠乏を満たすものが手の届く範囲内にある、ということであり……われわれがすばらしい能力

を持っていてその能力を発揮すべき対象が間近にある」ということだからです……。」

53 *Works*, III, 18. 次を参照のこと。III, 220 (「唯名論者との有名な論争においては、実在論者の方が理屈が通っていた」), I, 39 (「精神と物質の関係は詩人ごときが空想するものではなく、神の意志の中にあるものであり、だからして、万人が自由に知りうるものである。姿を見せるか見せないかだ」), *Journals*, III, 383 (「各自に本当に自分に見えるパターンに沿って進ませよう。そうすればみなこうした管みと己れの管みとの対応を見せるようになる」)。

54 *Journals*, III, 9.  
55 *Works*, I, 87. I, 60 を参照のこと——「……固そんな物質の塊に思考がしみ込んで溶解させてしまった……このか弱い人間が人を啓発する魂をもつて広大な自然の中へ浸透していき、調和した自然の中で自らを認識した。すなわち、自然の法則を把握した。」(傍点著者。)

56 *Works*, I, 42.  
57 *Journals*, III, 163, 226. *Unpublished Discourses*, p. 44 を参照のこと。  
58 *Works*, II, 312. II, 27 を参照のこと——「己れを空しくして見てみるとすべてが己れの精神状態と調和している。そしてさらに思考を重ね、その事実あるいは一連の事実が属している真理へと入り込んでいくにつれて、すべてのものが理解できるようになる。」

「こ」から「創造」と「発見」のあいまい性が生じる (I, 91)——「能動的な魂は絶対の真理を見る。いや創り出す。」さぶに (I, 79)——「自然は静止しているのではなく流動している。精神が自然を変え、創造し、創造する」(傍点著者)。「このあいまい性は Emerson が形式自体の出現に専念していることから生じてくる。それ故彼は次のように述べる (I, 20)——「万物の組成がこのようなものであり、人間の目の造形力がこのようなものである。空、山、木、生き物といった一次的な形態はそのままで喜びを与えてくれる……。」(傍点著者)。

形式がもつ動的な性質が Emerson の概念の重要な側面である。*Journals*, V, 349-50 を参照のこと——「わたしは人と争うようなことはしないが、それは人が世界の形式や法やしきたりをごくわずかしか理解できないからである。仮に彼が思慮深く熱心であろうと、知覚の力によらない限りそのようなことはできない。彼は魂が創造主であることを知ると、即座にあなたの方が今當んでいる仕事を軽視する。というのは、そんなものが無くなってしまえば魂はいとも簡単にさらに多くを為しうる」ということが判っているからである……。」同様 (I, *Works*, II, 78) 「新しい精神はことごとく新しい範疇である。」また (III, 37) 「想像力の属性は流動であって……凍結ではない。詩人は色や形を見るだけではなくその意味を読みとった。しかもこの意味に安んじることなく、正にこの対象を自分の新たな思想を具現するものに仕立てるのである。」

59 W. M. Urban, *Language and Reality* (London, 1939), p. 375.

60 Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven, 1944), p. 26. Emerson の言説——すなわち本章の目的——を考慮に入れて初めてこの強勢が際立ってくる。しかし、一八三六年連続講演の準備として彼が整理した諸原理の要約 (*Journals*, IV, 118-29) 及び同年の別の要約 (IV, 33) を見られた。

61 *Works*, I, 196. I, 89 を参照のこと——「最初の時代の学者は自分の中に周囲の世界を受け入れ、それについて熟考し、彼の精神で新たに脚色し、再びそれを口の上らせる。それは彼の中に入って人生となり、真実となって彼から出ていったのである。」また (*Journals*, III, 395) 「見事な散文や韻文を書く人は……無限の世界へ向けて乗り出し、混沌と太古の夜へ通じる道を開き、その後を激しい創造的な喜びの如き感じを味わいながら彼のことばに耳を傾ける者たちが続く。」歴史的には、原始人の単なる「はいといえ」が名詞になり動詞になり副詞になったのである」(*Works*, III, 34)

62 *Journals*, IV, 459.

63 *Ibid.*, III, 491.

64 *Ibid.*, VII, 313.

- 65 Works, III, 14.
- 66 *Ibid.*, VI, 163.
- 67 *Ibid.*
- 68 W. B. Yeats, "Among School Children."
- 69 Works, II, 311. I, 36を参照のこと。「イメージャリーは自然発生的なものである。経験と時の精神の活動の混合である。これが完全なる創造である。」Emersonの特徴は「彼が」とは思考、「ことばと事物の区別を消去しようとする」とはまったく同様。「ことばと視覚的イメージの区別をしない点である（彼自身明らかに視覚型人間であった）」。
- 70 *Journals*, VIII, 100. *Journals*, VIII, 17とX, 466の「ことばの知恵」についての論評と次の一節（Works, VIII, 25）を参照のこと。「この力はイメージに内在する。この力は自然に内在するからである。それはかくの如く影響力をもつ。この力は、かくの如く在るからである……。イメージの選択はイメージのもつ力と同じように気まぐれなものではない。選択は運命に従わなければならない。」
- 71 *Journals*, IV, 358-59. 象徴的な言語やイメージの説明的な機能についての論評に關しては Works, II, 22, 136-37; III, 229; *Journals*, III, 408; IV, 276; IX, 272-73を見よ。
- 72 Works, I, 133.
- 73 *Ibid.*, X, 38.
- 74 *Ibid.*, VI, 216. *Journals*, VI, 132を参照のこと。
- 75 *Journals*, III, 227. IV, 133とX, 236を参照のこと。
- 76 *Ibid.*, IV, 33. Works, III, 231を参照のこと。「われわれが知っている人と物のすべつが同じであり、目には見えない多くのものがある。世界は充滿している。」
- 77 Works, I, 31. *Unpublished Discourses*, pp. 60-61の彼の経歴の初期（一八一九年）の言語礼讃と *Journals* (VI, 84-85)の次の一節を参照のこと。後者では「表現」が非個性的であると同時に非具象的なものとして扱われている
- 78 Works, III, 26.
- 79 *Ibid.*, p. 28. I, 14を参照のこと。「地平線の内側に財産があるのだが、それを手にするものは、そのすべての部分を統合できる目的、持ち主、すなわち詩人を描いて他にない」（傍点著者）。より一般的なところでは（I, 34）「見える物と人間の思考の基本的調和……があるために、野蛮人は、必要なもの以外もっていないのだが、表象でことばをかわす。歴史を遡るにつれて言語は次第に絵画的になり、幼年期にはまったたくの詩になる。もしくは、あらゆる精神的事実が自然の象徴によって表わされる。」さらに（VIII, 69）「人の生活が真理と一体化するのに比例して、その人の思考は自然の法則の流れと一致し、その結果、彼は言わんとするところを自然の象徴で容易に表現したり、恍惚とした、あるいは、詩的なことばを使えるようになる。」
- 80 *Ibid.*, III, 26.
- 81 *Journals*, I, 348-49.
- 82 *Ibid.*, III, 492.
- 83 Works, III, 26.
- 84 *Ibid.*, II, 269（傍点原文）。
- 85 *Journals*, VIII, 126 (1850). *Journals*, II, 422 (1831)とIV, 277 (1837)を参照のこと。この語句は Schelling に由来する。これは「今もなお何よりも重要な知的区分である」と Emerson は述べている。 *Unpublished Discourses*, pp. 92-93の一節（一八一〇年）はこの相違を言語に応用しており、この相違が Hooker と Edwards が理性的判断と直接認識の間に設けた区分と近い関係

にあることを示している。

Emerson は、では物との統合は絶えず消失してはまた新たに確立されるものとみていた (*Journals*, IV, 146)——「新しいことはただが事物と正確に合致する……。しかし絵画や彫刻の場合と同様に、新しい事物と新しい名称においても人は人間に具わっている造形的性質を棄てず。」

- 86 *Works*, X, 13, VII, 47 を参照のこと——「夢の中でわれわれは真の詩人になる。夢の自律性かすべてのイメージの自律性を証したのである。「われわれは現われ出る亡霊を空想の産物と呼ぶが、この亡霊どもは暴徒のように振舞う。指揮官田掛けて銃を放つ……」(X, 13)。また「彼らはわれわれのではなく己れの性質に従って語る——彼らがわれわれに語りかけ、われわれは驚いて彼らの語に耳を傾けるのである」(VII, 47)。

- 87 *Ibid.*, VIII, 44, *Journals*, VIII, 321 を参照のこと。  
 その上、彼は悲劇の観念をも排除した。彼はこれに気づいており、こう指摘している。「文学における悲劇の……唯一の基礎」は「残忍な運命及至宿命への信仰、自然と事件の秩序は人間には適合しない法則によって支配されており、人間もまたその法則に適合しないのだ」という信念……である (*Works*, III, 262ff.)。純粹に美的なアプローチをする程度にまで、彼は悪とは単に欠知の状態をいうのであって絶対的なものではない」というよく知られた見解 (*ibid.*, I, 123, III, 80 を参照のこと) へ近づいていき、不調和な世界に強いられた倫理的葛藤を軽視せざるをえなくなったのである。
- 89 *Ibid.*, II, 313.  
 彼は理性的「選択」と「人間の行動全体」を区別した (*ibid.*, p. 133)。しかし後者は詩人が「詩人の劣った性質には強烈すぎる普遍性質」(II, 37) から「援助を受けられるようにする」(VII, 50) 過程であり、その普遍的な性質が「彼の手を借りて」(II, 37) 書くのであった。

- 91 *Journals*, VIII, 321.  
 92 *Works*, X, 13-14.  
 93 *Journals*, VIII, 563.

- 94 Thoreau, *Writings* (Walden ed.; Boston, 1906), VIII, 413——「ほとんどの人の知性には不毛である。彼らは子を孕ませることもなければ孕むこともない。魂と自然の結婚こそが知性を実り豊かなものにし、想像力を生み出す。」
- 95 *Ibid.*, XVII, 164-65 (傍点原文)。  
 96 *Ibid.*, IX, 236.

- 97 *Ibid.*, XVII, 386. 彼の「飼育慣習を捨てて、自由で奔放な思考」弁論を参照のこと (VII, 97)。  
 98 Emerson, *Journals*, VI, 515.  
 99 *Writings*, X, 291, XVII, 155 を参照のこと。この彼は「われわれは、実態、三重にはなすじつが裏表がある」ことを例証している。

- 100 Emerson, *Journals*, IV, 180.  
 101 *Writings*, V, 205-6.  
 102 *Ibid.*, XI, 4.  
 103 *Ibid.*, IX, 378.  
 104 *Ibid.*, IX, 45.  
 105 *Ibid.*, XVII, 164.  
 106 Emerson, *Journals*, V, 461. *Works*, III, 9 を参照のこと——「見る角度を持たぬ人生なんて何だ。」

- 107 *Writings*, XI, 45.  
 108 *Ibid.*, XV, 466.  
 109 *Ibid.*, XVII, 285, XVII, 153 を参照のこと。  
 見る角度を強調するこの Thoreau は主観主義に陥ることを回避している。「広く広義に言えば、われわれは自分が求めている世界だけを見出す」(*Writings*, XV, 466) とか、「美は空にあるのではなく、それを見る目の中にある」(XVII, 367-68) とまづいふと、彼は相関的な現実を絶えず更新していく移動点を定義しているのである。この現実には複合的なものであって、客観的なものでもなければ同様に「主観的」なものでもない。ただし Thoreau はこの主観的という用語を使って自分の方法を表現してい

るのではあるが。Ⅱ, 203を参照のこと——「時々わたしの哲学が夢見たことでもないことが生じる。現実世界の果ては遠く、まだまだ考察を重ねなければならぬ。広く厚く堅い壁に見えていたものが、不意に薄いひたのあるたれ幕であることがわかる。現実世界の境界はわれわれの想像力の柔軟性と同一ように固定したものでなければ堅いものでもない。」

111 *Ibid.*, XVI, 96-97, XVII, 156-57を参照のこと——「ものを映す精神【考える精神】だけが映像【思想】を見る。」

112 *Ibid.*, XV, 172.

113 *Ibid.*, XX, 118, 117-20ページの二節全体を参照のこと。

114 *Ibid.*, XIII, 56.

115 *Ibid.*, XVII, 137.

116 *Ibid.*, XIX, 238——「思索家が実らせる果実は文章——陳述及至意見である。彼はあることがらを真実だと確信しようとする」(傍点原文)。

117 *Ibid.*, I, 350.

118 *Ibid.*, XV, 58.

119 *Ibid.*, IV, 320.

120 *Ibid.*, XIII, 9.

121 *Ibid.*, IV, 327. Thoreau は Carlyle における様式と内容の結合に感銘を受け、「結局それだけのものがこの古い方法で表現されたことか」(p. 326)と驚嘆している。年長者には Carlyle が解らない一方で多くの若者にはこれらの著作がきわめて明快であることに留意して、彼は「ただ読むだけでは、心構えがいかに立派でも十分ではない。君がこれらの書物を自分で書き上げる必要がある」(p. 322)。彼の場合も二つの大きな文体上の問題に気づいていた。形式は革新的でなければならぬ(Ⅱ, 100)——「自分の表現が思うように突飛なものになっていないのか——尋常の洞察と信仰の狭い境界を出ることなく、自分で確信している言理にふさわしいものになってはいないのか。これだけが不安である。」そして形式は内容の中に姿を消さなければならぬ(Ⅱ, 86)——「いかなるものも意義深いように

いかなることもはも意義深いものでなければならぬ……。内容こそがすべてで「様式としての」様式は完全に無であるような文体。」

122 *Ibid.*, X, 410. Ⅱ, 131-32を参照のこと——「このような偽装やその他の方便はそれぞれ皆われわれのいう単なる一寸の虫の本能ではなく、むしろわれわれが分ち合っている宇宙の精神がひとつひとつの物に目論まれてきたのだ」ということを思い起こさせてくれる。」

123 *Ibid.*, VII, 386-87.

124 *Ibid.*

125 *Ibid.*, Ⅱ, 133.

126 *Ibid.*, XIII, 390, 389 ページを参照のこと——「文字を学ぶことと読み書きができることについて語りたまえ。もちろん、文字の根源は物である。自然の事物や自然現象はわれわれの思想や感情を表現する根源的な象徴乃至類型である……」(傍点原文)。さらに、(XVI, 190-91)——「ここでわたしはこの四十年間、さらばうまく自分を表現できるようにこれらの分野の言語を学んできた」(傍点筆者)。

Thoreau は象徴的構造についてはほとんど語っていないが、ある一節に彼がメタファーが言語の相関的地位の構造上の側面であるということを理解していた様子がうかがえる。修辭とはことばの比喩的本質の再生である(XIX, 145)——「倫理的真理を表現する際にかかるといかなる言語の場合でも精神の世界的象徴となっている物理的事実に近似していることを賞賛するのと同じで、結局は自然物を表現する際には、元来確かに自然に由来してはいたが、(修辭となって)その第一義の意味から倫理的意味へと変ったことばが用いられていた方が、すなわち、その物が擬人化されていた方が、都合がよい」(傍点原文)。

127 *Ibid.*, XVI, 127, X, 126を参照のこと——「五感を周囲の世界に働かせながら、われわれは自分の肉体的革命とそれに対応する倫理的革命とを読みとる。」

128 *Ibid.*, VIII, 155.

129 *Ibid.*, XI, 359——「すべて自然の事物は言語として詩人に影響を及ぼすのではないのか。詩人が花なり他の物を見て美しいと感じたり影響を受けたりするのは、それが彼の思想の象徴であるからであり、ほんやりと感じたり知覚したりするものが完成して何か別の有機体になるからである。わたしの眺める対象がわたしの気分と符合する。」

130 *Ibid.*, VIII, 155, VIII, 300を参照のこと。

131 *Ibid.*, XVII, 371 (傍点原文)。

132 *Ibid.*, III, 278 (傍点原文)。

133 *Ibid.*, IX, 123 (傍点原文)。Helen Thoreau宛の書簡(VI, 25-26)を参照のこと。この書簡で彼は経験主義的認識理論は静的で分析的であり、「想像力と記憶を、婦人の書き物機のインキ壺や封緘紙などのようにそれぞれ別のところに静かにしまいこんでしまふ……」と攻撃している。彼独自の理論はあらゆる間接的な理解に対するきわめて個人的な怒りの中から生まれてきた。VII, 61を参照のこと——「それを信じてもよいが、決してアダムのような静かで自由な生活を送っている訳ではなく、目に見えない思索の網に包まれているのだ。われわれの進歩はこのような一つの思索から次の思索への進歩でしかなく、それが進歩でないことに気付くのはほんの時たまでしかない。しばらくの間、この脇芝居はやめにして、照合したり推測したりせずじただ感嘆していたいものだ。」

134 *Ibid.*, III, 236-37, XVII, 372を参照のこと——ここで彼は理性的認識と全的理解の違いと、活字、インキ、紙等の観点からみた文章分析と意味の理解の違いとを比較している。

135 *Ibid.*, XIX, 69-70。

136 *Ibid.*, X, 174を参照のこと——「自然を報告するのは観察者たることを意識して出掛ける人ではなく生命が漲る人である。このような人に対して自然は駆け寄って自らを語る。充ち足りた心に対しては自然は比喩も同然である。」

137 *Ibid.*, VIII, 442, XI, 135を参照のこと。

138 *Ibid.*, IX, 99, VIII, 152を参照のこと——「古典と現代作品とを問わず、文学のどこを探せばわたしが知る自然をうまく説明したものが見出せるのか判らない。神話があらゆるものの中でこれに一番近い。」

139 *Ibid.*, IX, 85-86。

140 *Ibid.*, I, 365, Thoreau はただ単に生活のために書く時間がないと言っているのではない。彼が言わんとする「言辞」が通常の意味での言辞を締め出してしまつと言っているのである。彼は個人を象徴的行為にすつかり屈服させたために「前者が後者に隷属することになった——真の詩とは民衆が読む詩のことではない。紙には印刷されず、生まれると同時に詩人の生活の中で定型化される詩というものが常に存在する。それは仕事を通じて成長した詩人の姿である。観念がいかにして石やキャンバスや紙に表現されるかが問題なのではなく、芸術家の生活の中でどこまでその観念が形式と表現を獲得するかが問題なのである。」(傍点原文)。

141 *Ibid.*, XI, 203, IX, 438を参照のこと——「わたしが安らかに満足していられるのは……その日の出来事が神話的な性格を帯び、きわめてささいな事柄が象徴的なものとなる時である。」

142 *Young Emerson Speaks*, p. 207. *Works*, VI, 40を参照のこと——「……すべての生物の根がどこまで張っているか観察してみたまえ、あるいは、できればの話だが、つなかりをたぐる糸がなくなる地点を探してみたまえ。われわれの生命は全体が調和し、はるか遠くまでつながっているのである。」

143 *Works*, II, 298 (傍点原文)。逆の言語を参照のこと(III, 9)——「知っている分だけ、われわれは存在する。」

144 彼の思想の他の面でもよくみられることだが、(こ)でもEmersonは「免を迫る決意を固めた。彼は「存在」の意味を有機的發展(理性的認識の反意語)から不変の本質へと変化させることがある。*Works*, II, 116を参照のこと——「この流れゆく状況の大海原の下に……真の「存在」の根源的な深淵が横たわっている。本質及至神は関係とか部分とかではなく、全体なのだ。」(II, 297)——「田環が永遠に生まれ続ける間はこれを永遠に生み続



- ける者がいる。「しかし他の場所で、しかもさらに彼らしいのだが、彼は究極の「存在者」を「生成を具えた者」として扱ひ、全体を移ろいゆく関係の体系として扱っており、その結果、人間と神との隔りがなくなつてしまつた。「人間は水の流れであつてその源は隠れて見えぬ」で始まる有名な一節では、水源の問題は「あの奔はる川」を思い描くことですぐさま脇へ追いやられる。人間が「神の本質」になるためには人間と神の双方を過程の中へと移行させなければならぬ。「普遍的存在」の流れがわたしの中を駆けめぐる」(I, 16)。かくして本質あるいは人格神としての神は人間の思考を投影したもののようにならぬが、これが過程としての神とまつたく同じものなのである。次を参照のこと——*Journals*, III, 537(「人間の精神は神の法則という光線を一つの焦点に集めるレンズのようなもので、この焦点を神の人格とするのだ」)、そして IV, 55(「有神論は存在するはずであり、神の名もまた存在するはずである。というのは、相対的なものを絶対的なものから流れ出るものと理解するのは人間の精神の必然だからであり、われわれはいつでも絶対的なものに名称をつけようとするからである」)。  
Works, I, 33.
- 145  
*Ibid.*, II, 39. 次を参照のこと——*Journals*, IV, 78(「神は君の内に在ます。その内なる神、もしくは自我が君を通して世界を創造し、君に似た有機体を創り出す」) Works, I, 67(「……神はわれわれの周りに自然を築くのではなく、われわれを通して自然を生み出す……」) Works, I, 15(「……人間の才能とは当の人間を創りながらまた創り終えていない力の継続を言ふ」)。  
*Journals*, IV, 78. Works, VI, 27を参照のこと——「人間とは……莫大な拮抗現象であり、宇宙の両極を引きすり込んだ世界である……」(ここではその両極が並んで……まさにその人間の目と頭脳の中で仲良く駒を進めている。)  
Works, I, 197-98. くれが *Representative Men* における「representative」(「代表的」)と云ふことばの基本的な意味である。Works, IV, 14を参照のこと——「人間は……代表である。第一に物の代表であり、次いで観念の代表である。」
- 148
- 147
- 146
- 152  
Works, II, 303. 次を参照のこと——I, 77(「祈りもまた真理の探究——魂が未発見の無限世界に突入することではないか。心から祈つて何も学ばない人などいなう」) II, 254(「……人間の魂とは一器官ではなく、あらゆる器官を活発に活動させるものである……」) II, 264(「……見る力とは行なう意志から切り離されたものではない。洞察とは服従から生ずるもので、服従はまた喜びに満ちた知覚から生ずる」) III, 12(「……知る者」) 行なう者」『語る者……』の三者はそれぞれ他の二者の力を内に秘め、自分の力を表に現わしている」)。  
*Journals*, VII, 81-82. *Journals*, III, 416-17で人間の「才能」あるいは本性、あるいは性向)について語りながら Emerson は次のように述べている。「彼の性格がこのように定まつたのは彼の本性内の何か真実なるもののおかげである。この何かが彼の『観念』と呼ばれている。……これを明示することができるのは行為だけである。純粹な行為の総体に及ばぬものにはこれを明確に示すことはできない。できるにしても似たものを作る位が関の山であらう。」
- 153
- 151  
Works, II, 154. *Journals*, IX, 88を参照のこと——「わたしは Burke や Pindar の知的活動のエネルギーと動きに感服するが、これと同じものをフットボールに熱中している少年にも見る。」さらに Works, I, 10を参照のこと——「人それぞれの状態はその人が行う探究に対する象形文字で書かれた一つの答えである。まずそれを人生という形で演じ、その後でそれが真理であることを知る。」
- 150
- 149  
*Ibid.*, III, 25.  
*Journals*, IV, 107. 次を参照のこと——Works, VI, 42-43(「人が出来事を起こし出来事が人を作る。出来事とは君の姿の写しである。君の皮膚同様、君にぴったりなのだ」) そして II, 266(「……われわれを自然の秘密の中へと運んでいく存在の潮流を受け入れながら、「われわれは」働きつづけ生きてつづけて「いかねばならない」。そしてまつたく無意識に、前進する魂が自力で新しい状態を創り上げ、問いと答えが一体となつているのである」)。  
Works, II, 154. *Journals*, IX, 88を参照のこと——「わたしは Burke や Pindar の知的活動のエネルギーと動きに感服するが、これと同じものをフットボールに熱中している少年にも見る。」さらに Works, I, 10を参照のこと——「人それぞれの状態はその人が行う探究に対する象形文字で書かれた一つの答えである。まずそれを人生という形で演じ、その後でそれが真理であることを知る。」

- 154 *Works*, IV, 251. IV, 250 を参照のこと——「自然の中ではこの自己登記「環境への自己記録」は絶えず行なわれ、その語りが封印の跡である。それは事実を越えることもなければ下まわることもない。しかし自然は上昇しようと努力し、人間の場合には報告は封印の跡以上のものである。それは原物の新しいより洗練された姿である。記録は生きている、その記録の対象が生きているように。」
- 155 *Ibid.*, III, 24.
- 156 *Ibid.*, VIII, 20. I, 38 を参照のこと——「世界は象徴的なものである。品詞はメタファーであるが、それは自然全体が人間の精神のメタファーであるからである。倫理的性質の法則は鏡を狭んで顔をつき合すように物質の法則に対応する。」
- 157 *Ibid.*, II, 136-37.
- 158 *Ibid.*, I, 316. Ⅱの「わたし」は静止した主体ではなく「わたしと呼ばれる思考」である。Ⅱ, 21 を参照のこと——「ある画家がわたしに、木を描こうと思つたらある意味で木にならなければならない」と語つた。」
- 159 *Ibid.*, I, 191.
- 160 *Journals*, IV, 33.
- 161 *Ibid.*, VIII, 504. *Works*, III, 36 を参照のこと——「洞察はその対象を吸収する。洞察とはそれだけを見るのではなく、それぞれの対象を正しい関連の中で見る——あるいはすべてを神の中に見る——ことであるという言い方は、このことを確言し例証する別の方法にすぎないのではないか。」
- 162 *Journals*, VI, 18. 逆(Ⅲ, 291)——「……科学的事実の莫大な蓄積が足手まといになるのではないかと恐れる必要はない。科学的事実は増大するのと同じ速度で分解して一つの公式になり、それが世界を小境に入れて運んでくれるからである。……そしてこの時点であらゆる人間の精神は自分の結論のもたらした結果を凝縮した公式となる。」ち(Ⅲ, 23)——「新」の関係とはすべて新「こと」はである。」
- 163 *Works*, I, 29.
- 164 *Ibid.*, IV, 16-17——「解釈の可能性は観察する側とされる側の一致に存する。」Ⅱ, 154 を参照のこと——「豊かな精神は太陽と睡眠にあり、これが自然である。」(傍点筆者)。
- 165 *Ibid.*, II, 306. 節全体を参照のこと——「われわれは何を考へようかと決めたりはしない。ただ五感を解放し、できる限りの障害を事実から取り除き、知性を働かせて見る。自然の思想を制御することなどほとんどない。われわれは観念の囚人なのだ。」
- 166 *Ibid.*, I, 126.
- 167 *Ibid.*, p. 204. *Journals*, III, 201 を参照のこと——「すべて行為はその主体を新たな状況に置く。」
- 168 *Journals*, IV, 33.
- 169 *Works*, III, 22.
- 170 *Ibid.*, II, 95.
- 171 *Ibid.*, VIII, 261.
- 172 *Ibid.*, III, 225 (傍点原文)。Ⅷ, 29 を参照のこと。ここで彼は「換喩、すなわち *metonymy* のものに……同じ意味をみてとること」に言及している。
- 173 *Journals*, IV, 336. X, 361 を参照のこと——「会話や文章はすべて修辭法である。」Emerson は一八二四年には早くも自分なりに修辭法の地位を定義している (*Journals*, I, 313)——「われわれの存在全体との関連で考えると、例の思考習慣の方が「客観的」認識よりも秀れている——というのがわたしの修辭法に対する本来の立場である。」これよりもっと早い時期である一八二二年の一節 (I, 105) で彼は「両者とも明らかに言語の操作である」という限りにおいて「詩的表現は……代数に似ているようだ——」ともに言語を道具にしてもっぱらこれに頼り、しかも少しも抽象的な用い方をしないと記している。
- 174 *Ibid.*, X, 219.
- 175 *Ibid.*, III, 478-79. Ⅲの節は「算盤勘定では説明できない……憂鬱気をつくり出す力」を組織的に表現しようとする Emerson の試みである。それは「実

際には「うまく嗅ぎつけ」はするが「自分の理論には組み入れる場所もなく、名前もなし」(Works, III, 219)力である。Thoreau, *Writings*, I, 350を参照のこと——「詩人の表現は分析できるものではない。詩人の文はひとつのつたてであり、その音節もまたつたてなのだ」そして Mallarmé, "Avant-Dire au *Traité du verbe de René Ghil*" (1886) in *Œuvres complètes* (Paris, 1945), p. 858——「幾多の話よりなる……詩全体が新しいことにはなる……」

176 *Journals*, VIII, 501.

177 *Ibid.*, III, 373.

178 *Works*, VI, 288, III, 10を参照のこと。

179 *Journals*, IV, 337, II, 402を参照のこと。

180 *Works*, I, 50, *Journals*, III, 408-9を参照のこと——「……思想はすべて自然の一面であり、<sup>440</sup>その内に世界全体を有している。」

181 *Works*, II, 330-31, III, 26を参照のこと——「ひとつひとつのことはだが最初は天才の業であったが、しかしそれは、初めて口にした者とそれを耳にした者に対して世界を象徴していたので、広く流布するようになったのである。」<sup>441</sup> (II, 328)——「われわれがあらゆる精神活動に見出すが、それ自身創造的衝動であるあの要約と選択とは一体何か。創造的衝動であるというのは、それが単純な象徴でより広い意味を伝えるよう教えるあの高次の光の入口となるからである」(傍点筆者)。

182 *Journals*, VIII, 296, Emerson は次のように続ける——「詩では蛇を虫と呼ぶ」(442) *Antony and Cleopatra* 第五幕第二場への言及)。

183 *Journals*, V, 233-34.

184 *Ibid.*, VI, 139.

185 「人間は建築」(*Ibid.*, X, 192)美は構成する(II, 401; III, 298)。Emerson は「事物はただ列挙するだけで……目録以上のものとなり——対称的な絵となろう……何年もの間記憶に留めていた文章の意味が初めて解った時のように」(III, 484)と信じたかった。さらに詳しくいえば、彼はアメリカの

芸術には「形式がない」とみていた(VII, 286-87)。根元的な形式主義を推し進めることで彼は「詩の質を低下させ」装飾的なものにしてしまう「外面的な形式主義を取り除こうとした」(Works, V, 242)。かくして彼は「人々にとってそれぞれが時代の標章であり神託であるような新しいイメージと象徴から成る贈り物になり、人々を己れに同化させて宗教を神話と化し、己れの屬性を時代に授ける」ような詩、「世界を味わい、世界を語り、再び世界を思想の中に構築していく詩……」を要求した(Works, VIII, 65)。

186 *Journals*, V, 84, Swedenborg の思想体系に関する批判を参照のこと

(Works, IV, 28)——「……には個人がいらない……。巨大な媒介の鎖があつて、中心から両極端に伸びており、あらゆる活動から自由と性格をことごとく奪っている……。彼のタイプはすべて数少ない同じ物を指す。彼の表象はすべて同じことを話す。」

187 *Works*, VI, 301.

188 *Journals*, VI, 18, 「あらゆるものに深い意味がある」(II, 478)と「この概念は、いかなるものでも他の何かを表わしうるといふことを意味するようになっていた」(Works, II, 35)——「わたしは自分の思想をあらゆる生物、あらゆる事実の名称を用いることで象徴させることができる。というのはどの生物も動作主もしくは受動者であるから。」もつと適切には(Works, IV, 117)——「自然の中ではひとつひとつの象徴が無数の役割を演じる。ちやうど物質の粒子が順に組織全体を循環していくように。中心が同じであるためにどの象徴も真の实在の性質と色合いのすべてを連続と表わすことができる。」(Works, I, 49; *Journals*, IV, 21を参照のこと)。

189 *Works*, III, 175でEmerson は何か「不変の尺度」とつたものが「つた」状況下でも考えられるという自分の論点に自ら解答を与えている。「あの同一性がわれわれすべてを一体化し、われわれのきまつた尺度の大きな差を無くしてしまふ。」同様に(III, 22)彼は事件や出来事に設ける高低の差とか誠実と下劣の違いといったものは、自然が象徴として用いられるときに消滅する」と述べている。

- 189 *Journals*, V, 326-27, V, 385, 392-93 を参照のこと。Emerson の倫理的問題もこれに対応するものであった。彼は執筆活動を開始したばかりの頃に自分は「反律法主義に用心」しなければならぬと考えた(*Journals*, IV, 449, *Works*, II, 73 を参照のこと)。一方で「意識の法則」(*Works*, II, 73) に訴えようとして失敗したので、また一方でそれをどなりちらそうとした(*Works*, II, 2)。「『しかしこれらの衝動は天上からのものではなく、地獄からのものよ。』わたしの答えは『そのよ。』には思えな。しかしわたしは悪魔の子なら、悪魔の生活から始まる。』」
- 190 Matthew Arnold, "Emerson," *Discourses in America* (London, 1896), p. 179.
- 191 Horace Bushnell, *God in Christ: Three Discourses, .....with a preliminary Dissertation on Language* (Hartford, 1849), pp. 9-117.
- 192 Bushnell の「*神聖な言語の論争*」(1849) *Life and Letters of Horace Bushnell*, ed. M. B. Cheney (New York, 1880), pp. 211-61 特: pp. 214-16 を見よ。
- 193 Horace Bushnell, *Christ in Theology: Being the Answer of the Author .....for the Doctrines of the Book Entitled "God in Christ"* (Hartford, 1851), pp. 15-89. 後の説明は "Our Gospel a Gift to the Imagination," *Hours at Home*, X (1869-70), 159-72.
- 194 *Life and Letters*, p. 208.
- 195 Bushnell は自分の探究の正確な範囲を定めるのに多少骨が折れた。彼は自分の主な目的は「言語をその意味の点から語る」と、あるいは思想と精神的真理の媒介として「たはの力と能力について語る」とである」と述べている(*God in Christ*, p. 12)。このように彼は現実には言語哲学というよりは意味論の研究者であった。自分の意味論に関する理論を正当化するには哲学的な問題をとり上げなければならぬと思っはいたが、彼の研究の焦点は「たはの真の応用性」(*Ibid.*, p. 45) であった。彼は思想史全体を「たはと象徴の意味の漸進的な培養」(*Christ in Theology*, p. 63) と
- 199 *God in Christ*, pp. 92-93.
- 197 *Christ in Theology*, pp. 70-72.
- 198 *Life and Letters*, p. 209. 傍点原文。
- 199 *God in Christ*, p. 24.
- 200 *Ibid.*
- 201 *Ibid.*, pp. 12-13.
- 202 *Ibid.*, p. 43。「一方に形式があり、他方に混沌がある。前者は後者を表わすの『たは』と『たは』の片割れである……。」
- 203 *Christ in Theology*, p. 40. *God in Christ*, p. 50 を参照のこと。
- 204 *Christ in Theology*, p. 50.
- 205 *God in Christ*, p. 51 を参照のこと。「人間の言語の中で形式のないようなもの……存在しない。」Bushnell は「魂は象徴や言語による表象を用いずに、直接魂に提示される真理を有したり、直接真理を直観することができ」(*Ibid.*, p. 15) と認めている。しかし彼はこのようなことは非本質的なことだとみなすようであった。
- 206 *God in Christ*, pp. 21-22。「外界にロゴスがあつて双方の理法や内的理由に対応しているとき初めて、双方がどんな思想や精神状態全般に関しても相互に理解し合える。もっと身近な表現をすると、物事には大いなる類比があつてそれがその物事を思想の記号や表象という形に、さらには、たはの基盤や原型に仕立て上げる。われわれの肉体構造とわれわれが住む感覚世界は、'実際、たは'から成り立っていて、われわれの思想と内面の状態を表象している……。」
- 207 *Ibid.*, pp. 43-28.
- 208 *Ibid.*, p. 102. Bushnell の言語の形而上学的状況についての説明は完全に首尾一貫している訳ではない。形式を現実を写すものとして扱おうと願いなから、神学的偏見の影響を受けて心ならずも精神と自然と真理を余りにも密着させすぎってしまった。彼のロゴス理論は結合力をもつが、他の用語の

- 「類比」は分裂せざる傾向にある。F. A. Rauch の *Psychology* を前にして彼は Rauch は「この上の理性と性質の「同一性」を考えている」と異議を唱へてゐる (*God in Christ*, pp. 37-38)。
- 209 *God in Christ*, p. 18, p. 17 を参照のこと——「……これらの異なった言語はすべてそれだけの数の民族が自由に進化させたものである。ただし次のような意味ではこれらはすべて神からのものである——神は人間すべてに自己主張乃至表現の自由な力をいくらか授けたが、これは明らかに言語能力であり、ある意味では言語そのものである。」
- 210 *Ibid.*, p. 84.
- 211 *Christ in Theology*, p. 46.
- 212 *Ibid.*, pp. 46-47.
- 213 *God in Christ*, p. 85, p. 64 を参照のこと——「われわれは身体全体を生きた自然として眺め、各々の機能が生ききており、各々の繊維が活動しているのを見て、あらゆる部分が、最小のものも含めて、相互の条件として存在し、活動していることを知る。」Bushnell は「有機的である……宗教上の真理は実質真理ではない」(*Christ in Theology*, p. 69) と述べてゐる。
- 214 *God in Christ*, p. 59. Bushnell は「心が顔に描かれ現われてゐるとした単純な表出」と「単なる論理的計算の公式」(*Christ in Theology*, pp. 15-16) を「「ことばが」われわれの中に作り出すこととなる……印象」と「ことばについてわれわれが作り出す……科学的説明の理論」(*God in Christ*, p. 91) を「意識の単純な決定」と「善悪の議論」(*Ibid.*, p. 63) を「論理のメスの前に差し出された死体のような真理にかかり、きり」になることと「生きた表現の中でわれわれの前に置かれた真理に身を任すこと」(*Christ in Theology*, p. 32) (傍点原文) を対比してゐる。
- 215 *God in Christ*, p. 58. 「それらの前提は結論を、むしろはさくらかそれを越えるものを含んでゐる……」からである。
- 216 *Ibid.*, pp. 60-61.
- 217 *Ibid.*, p. 80.
- 218 *Christ in Theology*, p. 81 を参照のこと——「われわれはひとつの象徴、あるいは象徴群を他の象徴の上位に位置付け、真正正銘の真理とみなされる前者の低位の体系に後者を貶めてしまう危険に常に曝されてゐる……。」こうした場合には「最初は真であつたものが……そうではなくなつてしまふ——それも、いかにも逆説めくが、同意されることによってである」(*God in Christ*, p. 80)。象徴が記号へと変化したのである。
- 219 *Christ in Theology*, p. 16——「われわれはそれらを見張つていなければならぬ……。」同様に「ことばは「一つの精神から別の精神へ、普通言われるように、思想を文字通り運んだり伝えたりはしない。ことばは別の人の精神の前に提示されたヒント及至はイメージであつて、彼に同じ思想を作り出したリ再生産させるためのものである……。」(*God in Christ*, pp. 45-46)。
- 220 Bushnell は「思想の尺度を決定するような定義の不可能性」についで語っている (*Ibid.*, p. 57)。というのは、ことばとは「定着した辞書的意味」を持ちはするが「すべての人にとって己れの人生経験、理論、精神的葛藤といったものが作り上げてきたもの……」だからである (*Ibid.*, pp. 47-48)。
- 221 *Ibid.*, p. 49. *Christ in Theology*, p. 85 を参照のこと——「かくして思想史において永遠の変化が特筆されることになる。思想史は意識の真実を扱いはながら、教義をどれ一つとして確固たる不動のものに仕立て上げることは出来なかつたし、これからも出来ないであらう。その理由は明らかに、いかなる形式も一つの事実と深くむすびついてはいないために、いくつかの利点を持ち合わせず、何等かの思弁体系をよりうまく適合させることもないようなものがその代りに考え出されることはない、ということである。」
- 222 *God in Christ*, p. 82.
- 223 *Ibid.*, pp. 74-75. *Christ in Theology*, p. 87 を参照のこと——「……思索の形態に属するどのようなものよりも生々とした適確な真理の媒体がある。単純な表現の媒体がそれである。発話の詩的形式の方が、最高の形式をとつた神学よりも、われわれの内部に燃えている宗教の炎に近いし、意識をよりよ

く啓示するものであり……真理をよりよく、より適切に啓示するものである。」

224 223 *God in Christ*, p. 62.

224 223 "A Discourse on the Atonement" (*God in Christ*, p. 204), *Christ in Theology*, p. 33 を参照のこと——「われわれにとっての大きな問題とは、受肉した子の生と死に含まれるだけの表現によってしか神には遂行しえない贖罪のもくろみ全体をわずか十語よりなる神学の教義乃至条項に詰めこむことができない」ということである。まるでリア王の悲劇的迫力のすゝてをエドガーのわけのわからない台詞のどれかに凝縮できなくて、勸忍袋の緒が切れ、その詩のことはと着想の貧しさをけなすやうなものだ。」

理性と詩と真理の関係についての Bushnell の言説にはあまりないところがあることに注意すべきである。論理的認識と美的認識を対比させるときに、彼は(結局)真理に対して論理は非本質的なものであり、詩は本質的なものであるという立場をとる。その一方で彼はしばしば「類比」の理論に訴える。それによれば、ことばはすべて、真理に対しては非本質的である。たとえば——*God in Christ*, p. 48——「ことばは実際には形をもたないものに形を与える。」しかしこれは彼の有機体説全体の傾向とは相容れないものである。「ロクス」概念と「類比」概念の間での彼の動揺を参照のこと。

225 *God in Christ*, p. 73. Bushnell が「精神科学においては、研究者は……辞書のことばを十か二十か四十位使つて本当の人間を作ることが可能かどうか確めようとしているにすぎない」が、「真の人間を作るただ一つの道は辞書全体をつぎひむことである……」。詩人は、したがって、真の形而上学者であり、完全な人間科学があるとすればそれは詩人こそがもたらすはずだ」と主張している節全体を参照のこと。

226 *Ibid.*, p. 71.

227 *Ibid.*

228 *Ibid.*, pp. 55-56 (傍点筆者)。

229 *Ibid.*, p. 62. Bushnell は「機械的全体とは対照的に、有機的全体の働きは

「時に少々神秘的で……病的でひねくれたものになることがあり、まるで生が死を引き入れて所有をめぐる争いが内部で起っているかのように」なると明言している (*Ibid.*, p. 73)。<sup>5</sup> 彼が作家の真理を求めるとは「彼が敵意を増して、意地の悪い見解を示し、われわれをその場を連れて回って色々な地点からみるとどうみえるかを示してくれるかも知れない」からにすぎない (*Ibid.*, p. 67)。<sup>5</sup>

230 *Ibid.*, p. 40.

231 Emerson, *Works*, III, 23. William Braswell, "Melville as a Critic of Emerson," *American Literature*, IX (1937:38), 324.

232 Melville, Letter to Evert Duyckinck (March 3, 1849), in *Representative Selections*, p. 372.

233 Emerson, *Works*, IV, 62.

234 「文化」についての Emerson の定義 (*Works*, IV, 271; VI, 132) とキリストの方法についての説明を参照のこと——「キリストの教えはたつたてきわめて顕著なことは、彼が何一つ論理的に説明しようとはしていないことである。彼は何ものをも議論によつて説明してはいない。」Emerson はさらにつづける (*Unpublished Discourses*, p. 91)——「彼はただこうだと言つただけである……彼の断言のどれをとつても、事実やうなのかどうかは別として、あらゆる人間の意識にそのまま訴えかけてくる。」このような方法から「自らの論理に則つた、事実を絶えず既知のものとしていく自然な分類」が生じてくる (*Journals*, III, 294. II, 94 を参照のこと)。Cousin の折衷主義は表面的には Emerson のものに似てはいるが「機械的」(*Works*, I, 166)である。弁証法とは「精神内部の」有機的「過程」である (*Journals*, II, 446)——「事実」を精神の中で……飼ひならせ。急いで無理矢理配列してはならない。そのうち自然に秩序立ってくるのが判る。そしてそれらの事実が帯びてくる秩序は神聖である。それは神の構築したものなのだ。」

235 *Works*, II, 307. Emerson はしばしばこの過程としての論理と命題としての論理の対照に戻つて行つた。前者は「沈黙の方法」(II, 307)、「無言の論理」

- (*Journals*, VI, 79) であり、「人間化されている」(*Works*, III, 12)。この対照は「真理を招来する際に側にいて真理が彼の精神の中へ入ってゆくさまをともに楽しむよう招いてくれる」思想家と、ただ単に「結果を示してくれる」だけの思想家との間のものである(*Works*, I, 269, I, 136と*Journals*, V, 92を参照のこと。)
- 246 *Works*, II, 287.
- 247 *Ibid.*, 284. Emerson は次のようにつづける——「……日はすくなくそれに慣れる。この日は日とそれはひとつの原因から生じた結果であるからだ……」VI, 303を参照のこと——「……昨日は決定事項であった思想が、それぞれ今日はさらに一般化されてゆく。」
- 238 *Ibid.*, III, 11. *Journals*, II, 478; VIII, 230. *Journals*, III, 489を参照のこと。
- 239 *Journals*, V, 5. Emerson は次のようにつづける——「……そしてもちろんその意味は昨日と今日とは違う。」*Works*, III, 75を参照のこと——「……われわれはこの普遍概念に神の名を与え、そのするごとくわれわれは行き着く所まで行ってしまったと告白する。」*Journals*, III, 235——「神はいつ、つまり、われわれの知る精神にいつて言はうる最高のこと。」
- 240 *Journals*, VIII, 4.
- 241 *Works*, II, 286, II, 131 (「最終的な分析はどうしてもできない」)及びX, 32 (「……あなたのあらゆる説明の背後には広大で強力で生命にあふれ、無尽蔵で崇高な自然が控えているのだが、あなたにはそれを説明することができない」)を参照のこと。
- 242 *Works*, I, 203.
- 243 *Ibid.*, II, 252.
- 244 *Journals*, IV, 249.
- 245 *Ibid.*, VI, 122-23. *Works*, II, 126を参照のこと。
- 246 *Works*, III, 231 (傍点原文)。 *Journals*, VIII, 536を参照のこと——「……思想は少なぐ形式は多い。貧乏の『統一』の杉大な語彙、あるいは多色の衣。」それゆえに(II, 478, VI, 99-100を参照のこと)「全く正反対の結論を抱いて
- いる人と完全に意見が一致するには、ただあなたの言語を彼の言語に翻訳すればよい。」「分離する力」が「修辭の本質」であるとしながら(*Works*, III, 330)彼は「反復の原理」に強い印象を受けていた(*Journals*, IX, 443, IX, 285を参照のこと)。同様に(*Journals*, VIII, 251-52)彼は歴史を「消えゆくペトリ」であり、「何千回、何百万回となぐり繰り返す」ものと考へていた。
- 247 *Journals*, II, 523.
- 248 *Ibid.*, VI, 274-75.
- 249 *Ibid.*, VI, 275. *Works*, II, 319を参照のこと。
- 250 *Works*, XI, 23-24.
- 251 *Journals*, III, 492. 別の箇所(IV, 495)でEmersonは次のようにつけ加えてくる——「ああ詩人よ、汝は遙かにすぐれた詩人になれるものを。あの誰か口に出して言えぬものを、さういふにできた。」IV, 266を参照のこと。
- Emerson の「天」(Sampson Reed よりの借用)への言及の意図は次の一節(III, 236)に明らかである——「悟性」は「一方では、さうだ、さう『理性』(すなわち直観)に耳を貸し、また一方では、違つてさう五感に耳を貸し、己れは中間の立場をとつてさうなるだろうと断言する。天とは悟性のレベルで『理性』の『観念』を投射したものである。」天とは彼自身の懐疑論への譲歩であった。III, 488を参照のこと。
- 252 *Works*, XI, 25.
- 253 R. W. Emerson et al., *Memoirs of Margaret Fuller Ossoli* (Boston, 1852), I, 268, 279-80.
- 254 Emerson はキリスト教の展開全体を「われわれを形式的宗教から救い出した魂の養成に幸福を求めるよう教える」努力とみなした(*Works*, XI, 26-27)。*Works*, II, 15, 56, 78-79 の同様の見解を参照のこと。普通は「象徴はすべて流動的なものであり、あらゆる言語は媒介となる中間的なものである」が、象徴には「こわはつて硬直」しすぎる傾向があり(III, 37-38)その結果「真理そのものがゆがめられてしまひ、いわば偽りと化してしまふ」

象徴主義とアメリカ文学(四) (村上清敏・山岸康司・青山義孝)

(*Journals*, IV, 380)。

この点に関しては Swedenborg を Emerson は好んでいけにえにした。というのとは Swedenborg の「照応」の原理は、Emerson の象徴主義理論とは違って静的な意味の存在を仮定するからである。*Journals*, VIII, 63-64——「わたしを知りたいのはわたしの行為の意味である……。これは一種の象徴的表現である。聖書の教書は正にアレゴリーであるとする Swedenborg の空想はもっと限定されたものである……。」

255 *Works*, I, 190.

256 *Ibid.*, II, 42.

257 *Ibid.*, III, 233.

258 *Journals*, VI, 56-57.

259 *Ibid.*, IV, 135-36.

260 最後の例として次の一節をとり上げよう。ここでは戸惑いが再確認によってかわれているが、この確認こそ正に彼をこの難局へと導いてきた当のものである (*Ibid.*, V, 135-36)——「できれば喜んでこの語彙の問題を解いてみたい。それは、何か危険で大きな浅瀬のように、丈の高い帆船、立派な魂を待ち伏せており、そこで帆船は浸水し座礁してしまう。日常生活では人はみな動詞の意のままになっている……。[しかし] 神が語るときには、その時の場に神が存在し、世界に声を轟かせ、光、自然、時間、人間を今の時の思いの只中から追放し、それから新しい時代が始まり、全てが新たに創造される。これは永遠で無限の神故のことに違いない。」

261 Melville, Letter to Evert Duyckinck (February 24, 1849), in *Representative Selections*, p. 371.

262 Emerson, *Works*, II, 296-97——「……読者にはわたしが一介の実験者にすぎないことを思い起して戴きたい……。わたしはあらゆるものを混乱させる……。わたしは単に実験しているのであって、『過去』を背負わない永遠の探求者なのです。」