

エマソンの「透明な」自然と環大西洋思想の還流

成田 雅彦

はじめに

一八三六年に発表されたラルフ・ウォルドー・エマソンの『自然論』が、当初の評判こそ芳しくなかったものの、やがてその重要性が注目されて超絶主義運動のバイブル、さらには、アメリカ・ロマン主義の代表的な著作と見なされるようになったことは周知の事実である。この時代、自然詩人ウィリアム・ワーズワースや、独自の自然哲学を展開したフリードリヒ・シェリングなどドイツの観念論哲学を引くまでもなく、自然はロマン主義の中心的なテーマであり、自然を謳うことが、人間を抑圧する都市文明や形骸化された宗教を刷新する意味を帯びるようになっていた。十九世紀初めのアメリカにおいても事情は似ていたが、特にアメリカは、その初めからヨーロッパの文明社会と自らを対比させて自然を特権化する傾向があったから、ペリー・ミラーの言ったように元来「自然の国家」という自画像に固執してきたと言ってよい。ミラーによれば、ヨーロッパのロマン主義者にとって自然はあくまでも文明社会に住む個人や芸術家を救済し、再生する領域であったのに対して、アメリカでは自然は、国家そのものを危機から救い出す神の領域であった。自然こそは、個人の魂のみならず、新しい国家が道徳的墮落へと落ちていくのを食い止める基盤と見なされたのである (Miller 203)。

エマソン達、超絶主義者も基本的にはそうしたアメリカ国家の基盤として自然を見るという系譜に属している。エマソンは、ハーヴァード大学時代、ウィリアム・パーレイなど十八世紀の自然神学者の著作を教科書に、自然から神の存在を読み取る自然学を学んだ世代に属している (Robinson 71)。ただ、私たちは、エマソンの『自然論』に出会った時に当惑を感じるのも事実である。ここにはもちろん自然が語られている。だが、同時に、我々はこの著作からアメリカの大地を彩る豊穡な緑の自然を想起することは難しい。ここにあるのは、一人の人間が自然の世界の中に溶解した時の恍惚感であり、それはエマソンの言葉を使えば「自己[ME]」と「非自己[NOT ME]」との神秘的出会いの記録というべきものである (Emerson, *Nature* 8)。自然の中で「透明な眼球」になる「私」は肉体を消失してしまうが、同時にここでは自然もまた透明な存在となって消失してしまう。特に後半にかけては、モノとしての自然は脇に追いやられて声を封じられ、もっぱら物質的自然の消失した後の精神の姿が語られる。とすれば、エマソンにとって自然とは何だったのだろうか。なぜエマソンは生命を持った生態系としての自然ではなく、このような透明な自然を描かなければならなかったのであろう。それはアメリカ思想

史、また文学史の中でいかなる意味を持つのか。そうした問題が、問われなければならない。この小論では、そうした問題を当時の環大西洋の知のコミュニティという文脈の中で新たに考えてみたい。エマソンの『自然論』の背景には、当時の大西洋を跨いで渦巻く思想の大還流があり、そうした環大西洋の思想交流を念頭に置かなければ、その自然が「透明」になってしまうことの意味は分からないからである。

1. イデオロギーとしての物質的自然

まず前置きとして、エマソンの『自然論』の特異性を明らかにするために、この作品の有名な一節と、ヘンリー・デヴィッド・ソローのこれまた有名な『メインの森』（一八六四年）の一節を並べてみよう。いわゆる「透明な眼球」の一節と、ソローがメイン州クタドゥーン山中で野生のままの、まさにモノとしての剥き出しの自然に出会うところである。

薄明の曇り空の下、何もない共有地の雪だまりの中を横切っていくと、特別な幸運が思いの中に浮かんでくることなく、私は完全な心の高揚を享受できた。私は怖いくらいに嬉しい。森の中でも、人はまるで蛇が殻を脱ぎ捨てるように年齢を脱ぎ捨て、人生のどの時期にあるにしても、常に子供になる。この神の植^{プランテーション}林地の中には、ある端正さと神聖さが行き渡り、四季を通じて祝祭の装いがなされ、そこにいる客は千年経ってもその場において飽きることはない。森で私たちは理性と信仰とに立ち返る。そこにいると私は、人生においては自然が修復できないようなものは何も、どんな不名誉も、どんな災いも（私に目を残してくれるなら）けっして自分には起こらないと感じる。むき出しの大地に立ち、頭を快活な大気に浸し、無限の空間の中にもたげていると、すべてあさましい自己意識は消えてしまう。私は透明な眼球になる。私は無であり、私にはすべてが見える。普遍的存在者の流れが私を通して還流し、私は神の本質的部分となる。最も親しい友人の名前もその時には疎遠に、そして付随的なものに響く。兄弟であること、知人であること、主人、あるいは下僕であること、そんなことは取るに足らないこと、また、どうでもいいことだ。私は、形式の中に閉じ込めてはおけない、無限の美を愛するものだ。人の手の入らない原野の中に、私は通りや村にあるよりもっと何か心にかなう、自分の心が先天的に知っているようなものを見る。静謐な自然の風景の中に、そして、とくに遠くの地平線の中に、人は何か自分の本性と同じように美しいものを見る（*Nature* 10）。

ここには舞台としての自然は確かにある。雪の残る共有地、そして、四季を通じて艶やかに装

いを変える森——その中に立つことの高揚と歓喜が描かれている。自然の中で人が子どもになるというワーズワース的ロマン主義も踏襲されている。しかし、ここに提示されている自然は、旧世界のロマン主義者が描いた自然とは大きく異なっている。この歓喜の中で神の一部を体現し、「透明な眼球」になるという「私」の視線は自然を見てはいない。それは明らかに具体的な物質的自然よりもその背後に流れる精神に注がれ、普遍的存在者から奔流のように押し寄せる力の潮流に我が身が貫かれていることに満たされた思いを感じている。一言で言えば、ここではモノとしての自然は主役の地位を与えられたかと思うと同時に忘却されていると言っていい。しかも、事物としての自然の否定は、単に事物に対する精神の優位というだけではすまされない。それは、自然そのものだけではなく、人間の社会、さらには歴史とも微妙に絡んでいく問題として論じられているからである。

ここでは「透明な自然」、その黙殺された自然の物質性と歩調を合わせるように、現実社会とそこでの人間関係も無化されている。友人や、兄弟との絆は取るに足らないものとエマソンは言う。その後続く「植林地」^{プランテーション}、また、「主人、あるいは下僕」という言葉は、この時代のアメリカ社会の悪夢たる南部奴隷制を微妙に想起させて興味深い、それが自然の空間と重ねられることでいわば毒を抜かれたように提示されている。『自然論』は自然だけを描いた作品ではない。エマソンの自然は、生命体としての物質性、さらには、そのモノの世界の延長線上に連なる社会的現実、そうしたものの声が根本的に封じられている世界なのであり、それは何よりもそうした表面的現実の向こう側——人間存在と社会の始原に遡る空間として想定されているのである。

一方、エマソンの弟子であり、その影響を強く受けて作家となったソーローは、初期こそエマソン同様、自然を精神化する性向も見られるが、後期になるとモノとしての自然そのものの声に耳を澄ますという性向が強くなっていく。以下の一節はその典型であろう。

山のこちら側を下ってくる時、おそらく私はもっとも完全に、これは原始の、飼いならされていない、そして永遠に飼いならすことのできない自然、まあ他に何と呼んでもいいのだが、そういうものだということが解った。ここの自然は美しくも野蛮で恐ろしい何ものかであった。私は畏れを持って、自分の踏みしめている地面を見、神々が何を創ったのかを見るために、その作品の形や造りや素材を見た。これは、私たちが聞いたことのある、混沌と一つの夜から作られたあの地球であった。(中略)それは巨大で恐ろしいモノであって、私たちが耳にするような、また(人が)上を歩いたり、そこに埋められたりする母なる自然ではなかった——いや、そこに(人が)骨を置くなどというのは厚かましすぎてとてもできない。それは、必然と運命の家であった。(中略)私は自分の肉体を畏れて立ち尽くす。私が繋ぎ留

められているこの物質が私にはとても異質なものになってしまった。私は、精神や亡霊を恐れない。私はその一つだから。私の肉体はそれらを恐れているのかもしれないが。だが、私は肉体を怖れ、それに会おうと震える。私を所有しているこの巨人は何なのだ？ その神秘を語れ！ 私たちの自然の中での生を考えろ！ 日々、物質を突き付けられ、それと触れ合うこと——岩や、木々や、頬に受ける風を！ この確固たる地球！ 事実の世界！ 常識！ 接触せよ！ 接触せよ！ 私たちは誰なのだ？ 私たちはどこにいるのだ？ (Thoreau, *Main Woods* 645-46)

ここに提示されているのは、モノとしての自然、物質的自然の圧倒的な存在感と異質性である。それは、人間の意志とは無関係に存在しているものであり、「必然と運命」という独自の論理に従って生きる「他者」、宇宙的生命体に他ならない。ソローはその自然の物質性を恐ろしいと告白し、その異境世界の延長線上にある自らの肉体を恐怖している。精神と肉体は、お互いを怖れ合う、まったく異質の存在として規定されているのだ。物質的自然は、人間だの、精神だのを意に介さずに独自の時間を刻み続ける。そうした恐るべき物質の巨大な固まりたる世界に「接触する」ことで自分の存在の謎と立ち位置を探ろうとすること——ソローが志向しているのはそうした自然観と書いていいだろう。

エマソンとソローはどちらも超絶主義思想の代表的人物のはずで、ソローは若い頃、エマソンに心酔するあまり話し方までエマソンそっくりになったと言われる。ソローがエマソン思想の大きな影響下にあったことは否定できない。ただ、こと自然観に関する限りは、これほどの相違はないほどに違っている。はじめは、その自然観にしてもエマソンに対する純粋な心酔があった。ソローは、エマソンの文学世界では人は詩人になり、人間と自然が調和すると日記に書いた (*Journal* 2: 224)。しかし後年の一八四三年、エマソンが四十歳、ソローが二十六歳の頃から二人の関係はだんだんと疎遠になり (Moore 251)、特にソローは日記にエマソンへの反感を書きつけるまでになる。エマソンの文章を読んでも、自分がすでに二十回も考えたことだと書き (*Journal* 3: 135)、一方のエマソンもソローの戦闘的な頑固さに腹立たしい思いを持つようになる (*Heart* 263)。二人の自然に関するこの思想的溝を見る限り、さもありなんという気がする。

この二人の自然観を際立たせるのは、モノとしての自然に対する両極端の対応である。エマソンは、自然を賛美する哲学者として知られ、実際自然愛好家でもあった。しかし、エマソンは生きたモノとしての自然の声を聞かない人でもあった。象徴的な一例として植樹のエピソードがある。エマソンは子供の誕生日記念に植物を植えることを常としていたものの、その熱意にもかかわらず植物は必ず衰れな結果に終わってしまい、コンコードの植物協会はこんなにい

い苗から何故と不思議がったという (Richardson 98)。エマソンの家庭農園の世話ももっぱらソローが請け負っていた。よく言われるように、エマソンは観念としての自然愛好者であり、ソローは自然そのものを熟知し、物質という具体的手探りを通じてしか思考をしなかった人であったということであろう。

しかし、興味深いことに、「透明な眼球」であるエマソンは、まるで失われた肉体を求めるようにソローを求め続けた。ムーアの指摘するように、エマソンの精神はソローという手を通して現実世界に触れることを求めたかのようだ (Moore 256)。そして、これは、エマソンが実は自然の物質性、モノとしての世界というものを無視するどころか、その謎に深く捉えられていたということをも示唆するものだ。実際、ヨーロッパでパリの植物園から運命的な啓示を得て「博物学者になろう」と日記に記したエマソンは (Heart 75)、帰国後、しばらくは自然に科学的な接近を試みようとした時期があった。しかし、一八三四年五月の「博物学者」と題する講演からは、科学的自然観に疑問を呈するようになり、詩人として自然を見る方向に変わっていくとロビンソンは指摘している (Robinson 84)。つまり、エマソンは、この年、モノとしての自然と関わることに一応の終止符を打ち、詩人として観念としての自然に向かっていくのである。そうしたエマソンがソローを求め続けたのは、いわば現実の根を失って宙に浮かんだ精神が、着地すべき肉体を求めてさまよう光景にも似ている。そして、この精神と物質性が離反しつつも複雑に引き合う様は、この二人の個人的関係を越えて、時代のアメリカ精神を如実に映し出している。新世界では、物質と精神とが修復不可能なまでに離反している。それは、精神と物質とが絡み合おうにもその方法が未だ分からないということでもあるだろう。そもそも、その新たな結びつき方を見出すということが、アメリカという新文明の礎を形成することに他ならないからである。エマソンとソローは、このアメリカの中核にある問題と格闘していたといつてよい。

このようにモノとしての自然が、ソローにとってはもちろん、それを拒絶するエマソンにとっても大きな意味を占めていたことは疑いがない。モノとしての、生態系としての自然に対する関心は、このソローを中心にやがてジョン・ミューアなどに引き継がれて、現代の環境思想においても中心的な位置を占めるようになっていく。ソローにとっては思考することがモノという実体と直に関わることを意味していた。自然という物質の異質性の中にこそ、いまだ人類が知らない知恵が隠されていると信じたのである。だが、エマソンにとって、モノとしての自然はその生態としての重要性以上に、まず認識論の問題として重要視されるべきものであった。物質的自然は、重要性がないゆえに無視されたのではない。この時期——それは、アメリカという概念そのものが形成される時代と言ってもいいのだが——むしろ、その物質性を乗り越えること自体が、大きな意味を持っていたのである。それは、モノとしての自然というものが、

十九世紀のアメリカ、いや、十八世紀末からこの時代までのヨーロッパを含んだ大西洋文化圏の中では、それまで思想界を支配していた経験論的世界観や認識論と深く結びついた問題だったからである。モノの物質性に拘泥することが、必然的に因習的な社会制度やヨーロッパの伝統的文化や人間関係のあり方に人間を結びつけることを、この時代の鋭敏な思想家たちは感じ取っていた。エマソンもその例外ではなかったのである。

十八世紀の末からロマン主義の時代にかけて、欧米の思想的大問題の一つは、いかに、この経験論的世界観を克服するかという問題であった。エマソンの自然観の中核には明らかにこの問題がある。文学作品の世界に閉じ込められ、「アメリカ」文学というように国家的ナショナリズムの枠内で文学作品を眺めていると、時に大切なものを見失う。しかし、例えばエマソンやソローを大きなトランスアトランティックな文脈の中に置くと、まったく別物に見えてくる。そしてエマソンの『自然論』こそは、まさにそうした文脈を要求するものであり、それを念頭に置いてみると、『自然論』というのは、当時、環大西洋世界全体における知のコミュニティーの中心的課題と正面から格闘した作品であることが見えてくる。それは、イギリス経験論的世界観を脱却しようとする大きな動きの中の、アメリカにおける独創的営みだったのである。というのは、他でもない。経験論的思考を抜け出すことは、エマソンにとって新しい宗教的刷新、さらには前述のように、新しいアメリカという概念を確立することと密接な関係があったからに他ならない。

II. コールリッジ、ドイツ観念論、変容する「理性」

『自然論』執筆前のエマソンは、いわば人生立て直しの状態にあった。兄ウィリアムズを通じて知ったドイツ高等批評によってキリスト教信仰を根本から問い直すことになり、最愛の妻を結核で失い、やがて教会儀式に対する疑念からボストン第二教会の牧師職を辞することになる。ユニテリアン派の主導する宗教状況も閉塞感に苛まれていた。おさらいをしておくと、アメリカのユニテリアン派は十八世紀末以来力を増し、アメリカの伝統的宗教であるカルヴィニズムの暗い人間観を打ち破り、人間の理性と善性に対する信頼を説いて十九世紀の初めには確固たるニューイングランドの中心的宗教となった。ハーヴァード大学神学部の主流派もユニテリアンで固められていく。しかし、経験論的世界観に基づくその理性崇拜が極まるあまり、人々は宗教的感情から切り離され、若い牧師たちの間にもその宗教の正当性について疑問が生じてくる。一八二〇年代からウィリアム・エラリー・チャニングが、そしてのちにはエマソンがその硬直化した宗教体制に内部から反対の声を上げていく背景には、こうした状況があったのだ。エマソンは一八二六年九月二十三日、叔母メアリー・ムーディへの手紙で次のように言っている。

現代の哲学が、その強い反動によって、感情に対して強い関心を持つようになったというのは本当ではないでしょうか。キュウリのように冷たい、むき出しの理性のみが以前は許容されるものでしたが、人々はその骸骨に嫌気がさし、内面に目を向けて、理性の妹たる恥ずかしがり、輝かしく、常に変化する感情の手にそれを引き渡すようになったのです。(中略)それが何であれ、私たち自身を歴史的な観点から見——そういうことを現在私たちはやっているのですが——神と私たちの間に時間を介在させて見ることは誤りであるということ、また宇宙の存在のあらゆる瞬間を新たな創造として説明する方が適切だということ、そしてまたすべてのものは、あらゆる瞬間に神から出てそれを見る者の精神に対して示される啓示であると説明すること——そういうことこそが、現代哲学の持つ感覚の一つなのです。

(*Selected Letters* 78)

ここでエマソンは、現代の哲学の中に新しい潮流を読み取っている。これまでは「キュウリのように冷たい」むき出しの理性に耐えてきたのだが、人々はその骸骨に辟易して、その妹たる感情に頼るようになってきているのだ、ということ。そして、これが大切なのだが、これまでのように人間を「歴史的」に見ることを現代哲学は誤りだと考えているというのである。マルクスの史的唯物論を持ち出すまでもなく、「歴史的」に見る、あるいは、「神と私たちの間に時間を介在させる」というのは、一言で言えば、人間をモノとしての世界の住人と見る見方と密接に関連している。それは、現在の瞬間を過去の具体的事実やモノ、未来の具体的希望との連関で見るということであり、これは言うまでもなく人間の五感が物質的世界からの印象によって観念を得るとする経験論哲学に裏打ちされた見方であろう。

この時代、ニューイングランド文化の隅々にまで経験論を基盤にした人間の五感や悟性の支配——合理的ではあっても乾いた機械的理性の支配——が浸透していた。それは、前述のように宗教の生命を著しく低下させていた。こうした状況を象徴するのが会衆派のモーゼス・スチュワートとユニテリアンのアンドリュー・ノートンとの一八一九年の聖書解釈をめぐる論争である。ノートンは、聖書の言葉は専門的の神学者がその知性と理性を総動員してこそ正しく理解されると説いた。いわば理性絶対主義である。一方、スチュワートは人間の不完全な理性のみに依存した聖書解釈こそが問題だとした (*Gura, American* 36-37)。スチュワートは伝統的会衆派の立場から、人間の感情を理性の呪縛から救い出そうとしたのである。エマソンは、経験論を基盤とするユニテリアン派の牧師であり、もちろん、基本的には理性を重視する姿勢を守ってきた人である。このことは銘記されなければならない。聖書が教えたような神の存在を鵜呑みにすることなく、エマソンは常に自分の理性によって神を見出そうとした。しかし、すでに若い頃から、エマソンは本当の理性とは信仰を乾いた味気ない経験にするものではないという

確信があったようだ。「自分の理性の能力は低い」とエマソンは日記に書いている。しかし、それでも神学の世界を自分が選ぶのは間違っていない。なぜなら、最も高貴な理性とは、道徳的想像力に他ならないからだというのがエマソンの確信だったからである（*Heart* 18）。時代は、そうしたエマソンに寄り添うものに見えた。経験論の中心的人物であるジョン・ロックを「理性の機械」として嫌ったエマソンは、他の文学者とともにその強力な理性の支配を打破する言葉を見つけることに没頭するのである。

しかし、エマソンの「透明な自然」の革新性を理解するためには、そうした同時代の新哲学を確認するだけでは十分ではない。なぜなら、エマソンが拓いた精神の地平は、同時代の改革者たちの営みとは根本的に異なる斬新さを持っていたからである。例えば、この時代の革新的思想の代表者といえ、いうまでもなく超絶主義がある。今でこそエマソンはその思想運動の中心人物と見なされるが、当初、エマソンは超絶主義を主導する人物では決してなかった。『自然論』出版の一八三六年から「ヘッジのクラブ」という名の下、ボストンで超絶主義者たちが会合を持つようになってしばらく、超絶主義を先導していたのはオレスティーズ・ブラウンソンとジョージ・リプリーであって、この二人の主眼は貧しい人々の救済、また実験的共同体設立計画などの社会改革にあった。つまり、超絶主義の始まりは、純然たる現実、また歴史の中における改革であり経験論的思想を色濃く継承したものであったのである。ブラウンソンは、いわばエマソンの対極であり、エマソンの神秘的な個人主義思想を受け入れることができず、人間が歴史的産物であり、本当の信仰もまた歴史の歩みと一体であるという考えを強めて、やがてはカトリック教会の中に信仰を見出そうとする（Caponigri 378-90）。したがって、超絶主義も、その初期においては、現実世界の物質的基盤からの飛翔は見られない。「冷たい理性」支配の打破は、あくまでも現実世界の改造によって追求されたのである。

もう一つ例をあげれば、最近まであまり注目されることはなかったが、ニューイングランドではエマソンたちのボストンやコンコード中心の超絶主義が栄える前に、バーモント超絶主義と呼ばれる動きがあった。これは、ジェイムズ・マーシュというバーモント大学の学長だった人物がサミュエル・テイラー・コールリッジの思想を紹介し、それに基づいた様々な宗教的、また教育的改革を唱えたことに始まる。ヨーロッパのロマン主義、とりわけコールリッジの思想は超絶主義思想の大きな源泉になるが、コールリッジ思想のアメリカでの隆盛は、このマーシュが一八二八年に編集出版したコールリッジの『省察の葉』とそれにつけた長い紹介エッセイを通じて行われるのである。エマソンもこの本に大きな影響を受けている。当時、ニューイングランドでは、前述のスチュアートとノートンの論争に代表されるように、伝統的なカルヴィニズムと合理的なユニテリアニズムの対立が大きな問題であった。マーシュもまた、その対立の中、宗教がますます経験論的かつ乾いた合理主義の産物となっていくことを憂い、宗教的な

健全さを取りもどすために、この『省察の栞』を出版した。マーシュは、コールリッジに倣い想像力の復権を唱え、個人の内面深く思索をすることに宗教活性化の糸口を探ろうとしたのである。さらには一八二六年からの学長時代、バーモント大学でコールリッジの思想を基にした革命的カリキュラムを作り出す。その周りに集まった賛同者がバーモント超絶主義と呼ばれるようになるのである。アメリカの超絶主義は、エマソンなどがボストンやコンコードで始めたと言われているが、実は、初めはバーモントの州都バーリントンで生まれたのだ。だが、その超絶主義は、同じアメリカの中であって違った運命を辿っていく。

マーシュたちのバーモント超絶主義もまた、体制内部での、そして現実の宗教界の枠組みの中での運動であった。マーシュは、宗教刷新の期待を込めて『省察の栞』をニューイングランドの各教会や主だった牧師たちに送る。エマソンと同様、コールリッジの「理性」という観念に、ロック的な経験論の行き過ぎによって生気を失った宗教を蘇らせる大きな可能性を見たようだ。コールリッジの「理性」観は十分神秘主義的ではあるものの、その議論は、基本的には宗教的な色彩が強い。それを引き継いだマーシュもまた目的は宗教の刷新にあり、ある面、コールリッジを極めて正統的に引き継いでいた。結局、アメリカでは『省察の栞』は教会を動かす力にはならなかったが、コールリッジの思想はバーモント大学のカリキュラムの礎になり、後年アメリカ全土に広がっていく。有名な教育学者でプラグマティストのジョン・デューイはこのバーモント超絶主義の中で教育された人であった (Harvey 141-42)。マーシュたちのいわゆるバーモント超絶主義は、歴史の中に「制度」として組み入れられて忘れ去られていくのである。

コールリッジの思想をアメリカに知らしめたことは、マーシュの大きな功績であった。もちろん、コールリッジは以前からアメリカでも知られていたが、その哲学の難解さと、文章の読みにくさ、しかも実践的でない、つまりアメリカ的でない特質から、この哲学者詩人はむしろ懐疑の目で見られていた。しかし、マーシュは、『省察の栞』に付した長い序文で、自分たちアメリカの宗教的混迷にとってコールリッジがいかに有用かを説いていく。そして、アメリカ人たちは、このマーシュの明快な教えを通して初めてコールリッジを理解していくのである。そして、まさにエマソンこそが、そのコールリッジ思想からまったく新しい独自の地平を拓き、精神的な革命を起こす人物となるのだ。グラの指摘するように、コールリッジは人間の中にある霊的な力、想像力の大きさに目を啓くことになるが (Gura, *American* 51)、この哲学者詩人がアメリカで何より大きな意味を持ったのは、ドイツの思想、とりわけカントの超越論哲学と「理性」という概念をアメリカに知らしめたことであった。まさにこれこそが、経験論的認識を超えるキーワードであり、コールリッジ経由のカントの思想は当時のニューイングランドを席卷する。この概念がどれくらい正確に理解されたかはともかく、例えば一八三〇年代のハー

ヴァード大学の学生たちは、さかんに理性と悟性という言葉を用いるようになったという (Gura, *Wisdom* 36)。

エマソンは、一八二九年から『自然論』を書き終えるまでの時期、コールリッジを通じていわゆるカントの「悟性」と「理性」という言葉を熱心に研究している (Carafiol 43)。もっとも、コールリッジのカント的理性理解は本来とはかけ離れた意味であったと度々指摘される。カントにおいては、悟性と理性は区別されているものの、いわば連続した能力であり、根本的に異なるものではない。しかし、コールリッジは、理性を悟性とは全く異なる神秘的能力とし、直接、神と人間とを結びつける能力として規定している。そして、理性は、ドイツの哲学者で新カント学派のヤコブ・フリースによってさらに直観と明確に結びつけられてエマソンに流れ込む (Gura, *American* 54)。それが大きな意味を持つことになるのだ。というのも、エマソンは、このコールリッジそしてフリース経由の改造版理性に自身の求めていた経験論の超越、精神の革新への起爆剤を見出したからである。

この時代のアメリカは、いわばドイツ思想の圧倒的影響の中にあった。中心となったのは『クリスチャン・エグザミナー』誌であった (Gura, *American* 64)。ジョージ・リプリーも、当時のヨーロッパ思想をアメリカに紹介すべく、『標準外国文献アンソロジー』という宗教書や哲学書のアンソロジーを組み大きな影響力を持つが、その中には、数々のドイツ文献が含まれている。エマソンたちのトランセンデンタル・クラブを主催したフレデリック・ヘンリー・ヘッジは、自らもドイツで教育を受け、観念論哲学やフリードリヒ・シュライエルマッハーなど多くのドイツの思想を紹介する大きな役割を果たしている。さらには、フランスの作家スタール夫人の『ドイツ論』も大きな反響を呼び起こす。これによってアメリカ人たちはカントの重要性に目を啓かれるのである (Gura, *American* 26)。アメリカン・ルネサンスというまさにアメリカ文学が形成される時期、ドイツ思想が大きな意味を持ったことは看過すべきではない。エマソンの『自然論』にも人々はその確固たる影響を嗅ぎ取っていた。実際、『自然論』の難解さは、ヨーロッパ大陸の思想、とりわけドイツ思想の影響下にあることが原因であると見なされたのである (Gura, *American* 92)。

III. エマソン、神秘的「理性」、アメリカ思想の創造

エマソン自身が、ドイツ思想をどれほど直接原典から紐解いたかは明らかではない。しかし、このようにイギリス・ロマン派や仲間の超絶主義者の著作を通じて、様々な大陸思想がエマソンの中に流れ込む。とりわけ、カントの重要性は特筆に値するが、『自然論』の中では、コールリッジから引き継いだ理性という概念が、悟性と対比されつつ次のように論じられている。

我々の五感と旧態依然とした悟性のために、自然が絶対的に存在するものだという一種本能的な信念が生じる。そうした見方によれば、人間と自然とは分かちがたく結びついている。そういう人たちは、事物を究極のものと思い、その領域を超えた見方をしようとはしない。「理性」が出現するとこの信念はそこなわれる。思想を働かせるとまずそれがなすことは、まるで我々が自然の一部でもあるかのように我々を自然に縛り付けている五感の独裁制をゆるめ、我々に自然が自分たちとは遠く離れた、いわば、宙を漂うものであることを示すことなのである。このより高次の精神作用が介在してくるまでは、動物的な目が、驚くべき正確さで、はっきりした外形や色彩を持った表面を見る。「理性」の目が開かれれば、外形や表面に直ちに優美さと表情が付け加えられる。これらは想像力と情感から出ているのであり、事物の鋭角的な明確さを幾分か和らげる。もしもその「理性」が活気づけられてより真剣な視覚となれば、外形や表面は透明になり、もはや見えない。そして、根本原因や精神がそれらを通して見える。人生の最高の瞬間は、そのより高い能力が爽快に目覚め、神の前に自然が恭しく引き下がる時である。(Nature 33)

五感や悟性が経験論の基盤であることは言うまでもない。そこにとどまっている限り人間は感覚や自然の物質性に捉われるが、理性の目が開かれれば自然は透明になり、その背後に精神と根本原因のみが見える、とエマソンは言う。ここでいう理性はもちろんエマソンがコールリッジの改訂を通して理解したカント的な「理性」である。その「理性」は、いわば直観や想像力とでもいった意味で用いられている。いずれにしても重要なのは、「理性」がモノや事実と沈黙を強いる神秘的な能力と位置付けられていることだろう。理性の目が啓かれれば、自然に「優美さと表情[*grace and expression*]」が付け加えられるとエマソンは言う。*grace*は優美さと同時に神の恩寵という意味でもあるが、それが「想像力と情感[*imagination and affections*]」から来るというのは注目に値する。恩寵はもはやピューリタンたちの考えたように神から来るのではなく、人間内部から出てくるのだ。エマソンはコールリッジ経由のカント的「理性」を神の恩寵や人間のロマン主義的な想像力と限りなく同一視して、本来は宗教的な神秘体験であるはずの恩寵体験を、日常世界の体験に移し、世界を聖化する基盤に据えたのである。

さらに大切なのは、ここで理性が透明にしてしまうのは自然だけではないということである。人間の歴史や時間性が消失することは前述の通りであるが、同時に、ここでは、エマソンが依存していたヨーロッパの思想の痕跡もまたきれいに消されている。ワイズバッハが指摘するように、ヨーロッパはエマソンの思想の根源にあるがゆえにこそ消されなければならない(Weisbuch 197)。それは、どのようになされたのか。エマソンは、「理性」という観念をコールリッジやドイツ観念論という歴史的な文脈から切断し、その上で透明な世界を喚起する魔術の

ごとき能力に変容しているのである。つまり「透明な自然」とは、歴史から解き放たれたアメリカを謳い上げる装置であると同時に、ヨーロッパの記憶を、そして文化を旧世界に全面的に依存するコロニアルな存在としてのアメリカと自己を消す装置でもあるのだ。エマソンの「透明な自然」の革新性はここにあると言ってよい。

もう一つ、モノとしての自然の意味を考える上で興味深い考察が『自然論』の中にある。それは、「精神」の章の中の一節である。

しかし、目に見えない思考の歩みを追いながら、モノとはどこからきて、どこへ行くのかと問うてみると、多くの真実が意識の奥底から私たちに立ち現れる。至高のものは人間の魂に現れること、また、知恵でも愛でも美でも力でもなく、それらがすべて完全かつ一つであるもの、すなわち畏れ多い宇宙の本質のために、またそのおかげをもって、すべての事物は存在しているということ、というのも精神が創造するのだということ、自然の背後、また自然の隅々に至るまで精神が存在しており、それは複数のものではなく一つで、我々に外から、すなわち空間と時間において働きかけるものではなく、精神的に、つまり私たちを通して働きかけるのだ。それゆえ、その精神、つまり、至高の存在は、自然を私たちの周りに打ち立てるのではなく、木の生命が古い気孔を通して新しい枝と葉を出すように、私たちを通してそれを打ち立てるのだ。植物が大地に依存しているように、人間は神の懐に依存している。だから、人間は尽きることの無い泉に養われ、必要な時には、無尽蔵の力を引き出す。誰が人間の可能性に限界を設定できようか。一度、上空の空気を吸い込んで、正義と真実の絶対的な本質を見ることを許されれば、私たちは人間が創造主の精神全体に近づくことができ、人間自身が有限の世界における創造主であることがわかる。どこに知恵と力の源泉が存在するのか、そしてまた、徳を「永遠の宮殿を開く黄金の鍵」として指し示すこの見方は、その表情の上に真実の最高の確証を浮かべている。なぜなら、それは私に命を吹き込み、私の魂の純粋を通して私の世界を創造させてくれるからだ。(Nature 41)

エマソンは、ここで自然が精神世界、そして人間と密接な関係を持っていると論じている。モノとしての自然は確かに存在している。しかし、エマソンは、ソローのようにそれを人間とは、また精神とは根本的に異質な恐ろしい世界とは位置付けてはいない。自然の背後には精神がある、とエマソンは言う。そして、興味深いのは、「その精神、つまり、至高の存在は、自然を私たちの周りに打ち立てるのではなく、木の生命が古い気孔を通して新しい枝と葉を出すように、私たちを通してそれを打ち立てるのだ」と言っているところだ。つまり、自然は精神によって創られるだけでなく、人間を通して打ち立てられるものだというのである。『自然論』

を読むときにこの箇所は大きな障害になるだろう。エマソンの神秘主義的議論に辛抱深くついてきて、神が、あるいは精神が自然を生み出すという議論は承服できても、人間が自然を生み出すという常識的には考えられないこの議論に至って読者は立ちつくすことになる。しかし、ここもまたおそらくカントという補助線を持ち出すと理解できるところかもしれない。なぜならこれはおそらくカントのいわゆるコペルニクスの転回を継承した議論だからだ。外界の事物がまずあって、それが五感に印象を刻印することで人間の観念が生まれるという経験論的な人間観を否定し、むしろ逆に、人間の中にアприオリに存在する認識能力がまずあって、外界の事物はその認識の枠組みによって創られ、存在するという、あのカントの独創的思想である。人間を通して自然が生成されるとするエマソンは、それをなぞったにすぎない。外界の事物によって人間の意識が支配されるのではなく、人間の意識を規定する枠組みによってこそ外界の事物の世界は形成される——このカントの革命的思考を継承し、それを新しい人間の意識の土台、そしてさらには新しいアメリカの土台に据えようとしたのがエマソンの『自然論』なのだ。

ヨーロッパの思想を吸収して思想家として成り立ったエマソンは、新しいアメリカ精神の独立基盤たる意識を創造しようとしたとき、モノによって規制される精神ではなくて、モノの世界さえも新たに創造してしまう「理性」という意識に着目したのである。それは、経験論を乗り越えるというだけではなく、目に見える一切の伝統的体系としてのヨーロッパを乗り越える役割をも付与されていた。前述のように、それは、自然を透明化するとともに、ヨーロッパからの思想的遺産をも透明化する役割を果たしたのだ。アメリカ文学が基本的に、ポスト・コロニアルな文脈の中から生まれてきたという出自そのものを一度きれいに消し去る働きがあったのである。しかも、自然そのものについても、エマソンの透明な自然という観念は、ヨーロッパのロマン派が達した自然賛美の枠組み、また自然に対する眼差しを徹底して消去しようとしている。自然観こそは、すべての世界観の根本にあるからだ。エマソンの「透明な自然」とは、新しい人間としてのアメリカ人が自然や世界に直に向き合えるようにする思考法を示す手引きであったのだ。

エマソンの神秘的自然観は、プロテスタント的衝動が行きついた帰結という側面もあるかもしれない。カポニグリによれば、プロテスタンティズムの進展には二つの局面があった。まず第一にそれは、伝統的キリスト教を内部から改革すべき体制内の修正運動であった。しかし、それが個人の宗教体験に重きを置くにつれ、「非歴史的原理[ahistorical principle]」へと形を変えていき、やがて伝統的キリスト教の体制、またその歴史を打破する方向に向かったという (Caponigri 369)。これを十九世紀ニューイングランドの宗教的状况に当てはめると、例えばマーシュのコールリッジを通しての宗教改革はあくまでもプロテスタント的衝動の第一局面にとどまっていたものであり、それは歴史の枠組みを揺さぶるものではなかった。しかし、一方、

エマソンの自然こそは「非歴史的原理」を醸成し、歴史そのものの存立を拒絶する理念の温床となったと言えるだろう。イギリスにおいての「理性」はどうかであったか。コールリッジは、同じようにユニテリアンの宗教、また経験論的な悟性への反感からカント的「理性」を信奉して精神の刷新を図ろうとしながら、結局、英国国教会という「歴史」に帰って行った。エマソンとは全く逆であったということになる。エマソンは、その「非歴史的原理」によって、新しいアメリカが立つべき理念を自然という聖域の中に確立したのだ。ヨーロッパの歴史のしがらみを抜け、因習的な社会の桎梏を無化し、世界というモノの物質的束縛からも自由になりうる精神の形成——それは、エマソンの時代だけではなく、その後のアメリカの重要な歩みの性格を決するものであった。それは、ディズニーではないが「魔法の王国」としてのアメリカの神秘的^{マジック・キングダム}精神が、現実世界というモノの世界に埋もれながらもその現実^{マジック・キングダム}に決して染まらず、常に新たな現実を作り出すという伝統を今に伝えているのではないだろうか。そうしたアメリカ像は、もはや過去のものだという向きもあろう。しかし、アメリカがアメリカである限り、その遺伝子は生き続ける。そして、エマソンこそはその核を創造した思想家だったのである。

*本研究はJSPS科研費JP15H03189の助成を受けたものである。

引用文献

- Caponigri, A. Robert. "Brownson and Emerson: Nature and History." *The New England Quarterly*, vol. 18, no. 3, 1945, pp. 368-90.
- Carafiol, Peter C. "James Marsh's American Aids to Reflection: Influence through Ambiguity." *The New England Quarterly*, vol. 49, no.1, 1976, pp. 27-45.
- Emerson, Ralph Waldo. *Nature. Essays and Lectures*. Edited by Joel Porte, Library of America, 1983, pp. 5-49.
- . *The Heart of Emerson's Journals*. Edited by Bliss Perry, Dover, 1995.
- . *The Selected Letters of Ralph Waldo Emerson*. Edited by Joel Myerson, Columbia UP, 1999.
- Gura, Philip F. *American Transcendentalism: A History*. Hill and Wang, 2008.
- . *The Wisdom of Words: Language, Theology, and Literature in the New England Renaissance*. UMI, 1996.
- Harvey, Samantha C. *Transatlantic Transcendentalism: Coleridge, Emerson, and Nature*. Edinburgh UP, 2013.

- Miller, Perry. *Nature's Nation*. Harvard UP, 1967.
- Moore, John Brooks. "Thoreau Rejects Emerson." *American Literature*, vol. 4, no. 3, 1932, pp. 241-56.
- Richardson, Robert D., Jr. "Emerson and Nature." *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Edited by Joel Porte and Sandra Morris, Cambridge UP, 2006, pp. 97-105.
- Robinson, David. "Emerson's Natural Theology and the Paris Naturalists: Toward a Theory of Animated Nature." *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, no.1, 1980, pp. 69-88.
- Thoreau, Henry David. *The Maine Woods. Thoreau: A Week, Walden, The Maine Woods, Cape Cod*, Edited by Robert F. Sayre, Library of America, 1985.
- . *Journal*. Vols. 2 and 3. Edited by John C. Broderick et al., Princeton UP, 1984, 1991.
- Weisbuch, Robert. "Post-Colonial Emerson and Erasure of Europe." *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. pp. 192-217.