

Title	北村透谷の詩人観形成とエマーソン受容：その思想的系譜をめぐって
Sub Title	The influence of Emerson on the formation of Kitamura Tokoku's view of the poet
Author	松村, 友視(Matsumura, Tomomi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2011
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.101, No.1 (2011. 12) ,p.266- 291
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	川村晃生教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01010001-0266

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

北村透谷の詩人觀形成とエマーソン受容

——その思想的系譜をめぐって——

松村 友視

I

明治五年六月、岩倉具視ら米欧使節団一行がボストンで講演を聴いたことを嚆矢として、近代日本の思想形成にエマーソン (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882) が与えた影響は広範多岐に及ぶが、文学界における本格的な受容に限っていえば、第一に徳富蘇峰、そして北村透谷に注目される。

蘇峰『静思余録』(明26・5)の自然觀を引きつつ、透谷は蘇峰を「東洋の一エマルソン」と呼んだ(『静思余録』を読む)明26・6)。透谷自身のエマーソン受容も蘇峰經由によるところが少なくないと考えられるが、知られるように透谷は民友社の依頼によって「十二文豪」シリーズ中の一冊として『エマルソン』(明27・4)を執筆している。同シリーズ(英語題“*Twelve Men of Letters*”)は、蘇峰の欧米思想受容の種本とすべき Macmillan 社刊の“*English Men of Letters*”シリーズ(1878-1892 39巻)を原型とする。ただし同社からは別に“*Twelve English Statesmen*”シリーズが刊行されており、

十二巻の形態は後者を範としたと考えられる。

『エマルソン』執筆にあたって透谷が主として参照したのも、蘇峰が拠ったのと同じ John Morley と Mathew Arnold の評論であり、一部には翻訳に近い対応関係も認められる¹⁾。

他方、透谷は『エマルソン』の序文に「エマルソン全集一卷は今吾人と与にあり」と述べ、「余と雖もエマルソン全集を悉く読みたるにはあらず」と本文で記している。エマーソンの出身校であるハーバード大学所蔵のエマーソン関係文献を調査した結果では、『エマルソン』以前に刊行された「エマーソン全集」と呼べる文献は以下の六点と考えられる。ちなみに、この時期に一巻本の全集はない。

- ① *The Complete Works of Ralf Waldo Emerson*; 2v.; London: Bell & Daldy, 1866, 1870
- ② *Emerson's Works*; Standard library ed.; 14v.; Boston: Houghton Mifflin, 1883
- ③ *Emerson's Complete Works*; Riverside ed.; 12v.; Boston: Houghton Mifflin, 1883-93
- ④ *Emerson's Complete Works*; 12v.; Cambridge: Riverside Press, 1883-93
- ⑤ *Emerson's Works*; 14v.; Boston: Houghton Mifflin, 1883-93
- ⑥ *Emerson's Complete Works*; 12v.; Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1888

このうち④の Riverside Press は Houghton Mifflin の系列出版社であり、②以降は同一の本文系統と考えてよい。

『エマルソン』中で透谷が言及している十一編のエッセイはいずれの版にも収録されているが、一篇のみ引用されている原詩“*The World-Soul*”の本文に若干の異動がある。『エマルソン』における原詩引用自体に不正確さが目立つものの、注目されるのは、第二連第五行末尾「folly,」と第六行末尾「steam,」のあとに、Houghton Mifflin 版系統の本文に付さ

れているダッシュがない点である。この形の本文を持つのは Bell & Daldy 版のみである。この二巻本はエマーソン生前に刊行された唯一の「全集」であるため、“*Letters and Social Aim*” (1876) などの晩年の著作が収録されていない。これらのエッセイ群への透谷の言及がみられないことなども考え併せれば、原詩の引用が「エマーソン全集」に拠ったと仮定する限り、透谷のいう「全集」は Bell & Daldy 版である可能性が濃厚になる。

一方、『エマルソン』執筆時の透谷が最晩年の精神状態不安定の中にあつて自ら稿を完成させるに至らなかったことは、島崎藤村「北村透谷の短き一生」(大元・10)に証言がある。完成稿に至らなかったにせよ、そこに示されたエマーソン理解が透谷自身のものであることはまちがいないが、シリーズ物の評伝という性格を考えても、『エマルソン』は、透谷のエマーソン理解の深度を示すものではあつてもエマーソン受容の全体像を示したものとはいひ難い。その意味で、従来、透谷におけるエマーソン受容研究の多くが『エマルソン』を対象としている点は大きな問題であり、透谷の文学活動の初期に遡つて影響関係を洗い直す必要がある。

透谷の著作にエマーソンの名とその引用が現れるのは、エマーソンのエッセイ“*Love*” (1841) をふまえた「厭世詩家と女性」(明25・2)が最初であり、一般にこれが透谷のエマーソン受容の嚆矢とされる。だが、直接の引用・言及の有無に限らず、その思想的な受容という観点に立てば、エマーソン受容の起点をさらに遡つて想定し得るはずであり、同時にそれは、透谷の詩人観の形成過程をより具体的に検証することにつながるはずである。

この点を確認するためにも、まずエマーソンの基本思想を整理しておく必要がある。

II

エマーソンはハーバード大学神学部などで学んだのちユニテリアン派教会の牧師になるが、自らの思想的傾向との違和や形骸化した教会儀式への反撥などから一八三二年に教会を離れ、以後、講演と著述を通じてアメリカの超越主義(Transcendentalism)の中心的存在になっていく。

エマーソン最初の著作である『自然』(Nature, 1836)は、その基本思想の原点ともいえるべき重要な位置を担っている。

この点に、とくに、「自然」の統一——多様のなかの統一——が理解されるのだが、この統一はいたるところで、われわれの目にふれる。(中略)一枚の葉、一滴の水、一個の結晶体、一瞬の時間、こういうものは、全体に関係していて、全体のもつ完全性をおびている。一つ一つの分子は小宇宙であり、世界の相似性を忠実に示している。(中略)この「統一」は非常に本質的なものであるため、これが、自然の一番下の衣のさらに下にあることが容易にわかり、その根源が「普遍の精神」のうちにあることを示している。(『自然』)

自然の多様性の中に、その奥底を貫く「統一」をとらえようとする発想はエマーソン思想の根幹をなすものであり、その「統一」をエマーソンは“Unity”あるいは“Universal Spirit”と呼んでいる。その後の著作の中で、それは「Oneness (一なる者)」「Over-Soul (大霊)」「Supreme Being (至上者)」あるいは「God」などと呼ばれたりもするのだが、「自然」を根源で統括する普遍的な理念を指している点で根本的な意味は一貫している。

わけでもエマーソン思想の最も重要な点は、その「Oneness」と「自然」と「人間の精神」との関係のとらえ方にある。

我々は、至上の者が、人間の魂に現存していることを学ぶ。(中略)「至高の存在者」としての精神は、我々の周囲に自然を作らずに、ちょうど樹木の生命が、古い枝と葉の細孔から新しい枝と葉を通して現われ出るように、自然が、われわれを通して現われ出るようにする。

(「自然」)

人間の中には全体の精神、つまり、賢明な沈黙、すなわちあらゆる部分、あらゆる分子が平等の関係をもっている普遍的美、すなわち永遠の「一」が流れているのである。

(「大霊」1841)

すなわち「自然」は「Oneness」の具体的かつ多様な現れであり、人間の精神もまた「Oneness」とつながっている。したがってそれらは根源において同一であり、そして人間は「自然」を通してその奥底の「Oneness」に触れる、という構造である。

「Oneness」と「自然」と「精神」とのこうした対応関係をエマーソンは「correspondence」と呼んだ。「自然」と「精神」とのcorrespondenceという考え方は、従来、スウェーデンボルグのcorrespondence思想に根拠を求めるのが一般的だが、その契機をスウェーデンボルグに求め得るとしても、エマーソンの「自然」論は、「自然」と「精神」の神秘的なcorrespondenceではなく、「Oneness」との関係構造を前提に据えた認識論である点で本質的に異なるとみなければならぬ。

その意味で、ここにみられる「Oneness」と「自然」と「精神」の関係は、ドイツ観念論、とりわけ、「自然」と「精神」の根源に「絶対者」(das Absolute)をとらえ、最終的にそれらを同一のものとして了解するシェリングの自然哲学・同一哲学の認識構造に、むしろきわめて正確に符合する。

ただし、この点については、エマーソンのもうひとつの中心的思想である芸術論、とりわけ詩人論を併せて確認する必要がある。

III

エマーソンの自然論は、たとえば次のような論理で、そのまま詩人論に結びつく。

一、言葉は自然の事実の印である。^{サイン}

二、特定の自然の事実は、特定の精神的事実の象徴である。

三、自然は精神の象徴である。

〔「自然」〕

次第に我々は、自然の永久的な事物の根源的な意味を知るようになるであろう。そうすると、世界は、我々にとり、開かれた書物となり、自然のあらゆる形態は、そのかくれた生命や究極の原因を現わすであろう。

〔「自然」〕

自然のなかに入る唯一の道は、我々の最上の洞察力を働かせることである。そうすると、たちまちに、我々はさらに高い詩人となり、さらに深い法則を語ることができる。

〔「自然の方法」1841〕

自然物は、ちょうど文章の中の単語のように、均衡の取れた宇宙の中で、その部分をなしている。（中略）そして、もし自然の事物の真の秩序がわかったら、詩人は、事物の神聖な意味を、ちょうど経典を読むように、整然と読み

とることが出来るだろう。

〔詩と創造力〕 1875)

Oneness や Over-Soul と自然とは一種の象徴關係にあり、それは言語によつてとらえられる、という考え方がここには共通してみられる。つまり、自然のさまざまな現象は我々に対して根源的な Oneness につながるサインを投げかけている、その意味で個々の自然は文章中の単語にあたり、自然は、全体として「開かれた書物」としての意味をもつ、という論理である。

いいかえれば、現象としての自然は、その根源の Oneness を読みとるべきテキストであり、詩人はそのテキストを読むことで根源的な Oneness に到達する。そして、別な箇所でのエマーソンの言葉をかりれば、それを「メトニミー」すなわち換喩によつてコード化された言語に置き換えるのが詩人に課せられた役割ということになる。すなわちエマーソンにあつては、詩人は表現者である前に、何よりもまず優れた「自然の読解者」でなければならぬ。そうした高度の能力をもったある種の人々を、エマーソンは「詩人」と呼ぶのである。

エマーソンの詩人論を支える「インスピレーション」という考え方が、その背後にある。テキストとしての自然の中から Oneness あるいは Over-Soul に到達する方法は必ずしもひとつではなく、たとえば哲学は思弁的な分析によつてそこに「真理」をとらえ、科学は断片的な分析を重ねることで統一的な「理論」にいたる。しかし詩人は、直感もしくは靈感によつて自然の内奥の秘密に直接触れることができる。つまり、靈感を得た者、インスパイアードされた者こそが「詩人」となるのである。

この真理は、一つの厳しい制約によつて守られている。それはほかでもない、これは直感的真理であるということである。真理は、間接には受け取られない。

〔神学部講演〕 1838)

詩人は、自然の事実を精神の事実に変える変形を行い、これを完成する力を自覚する。我々が、はじめて聞くものは、すべて精神が予期していたものであり、最新の発見はすでに予期されていた。精神のこの拡大された能力を我々は「靈感」と呼ぶ。

〔靈感〕Inspiration, 1875)

このようにして、根源的な「一」としての Oneness あるいは Over-Soul と、自然と、人間の精神は、言語と詩人とを媒介することによって、直感を通して体系化されるのである。

真理 (Oneness) の直感的把握という発想も、シェリングの自然哲学にそのまま重なる。シェリングは、人間の觀念もしくは精神も、客体としての物質や自然も、ともに同じ「絶対者」の形を変えた現れであり、具体としての自然を通した「絶対者」の認識は知的直観によってなされるとした。さらにシェリングは、客観と主観、自然と精神の同一性の最高の表現形態は芸術にあるとし、その統一をとらえる方法的概念として「芸術的直観」を据えた。次はシェリング「芸術の哲学」(1802-03)の引用である。

美とは実在的なものとして直観される限りでの絶対者である。⁽⁶⁾

真の無限を自然の無限のうちに直観すること、これが、一般に人間というものが習得することのできる詩である。というのも、自然における相対的な偉大さが崇高となるのは、まさにこれを絶対的な偉大さの象徴にするというしかたで、これを直観する者に対してだからである。

芸術における象徴関係について、シェリングはさらに次のようにいう。

普遍的なものと特殊なものとの絶対的な無差別を伴って絶対者を特殊なものの中に提示することは、ただ象徴 (Symbol) によつてのみ可能である。

シェリングは観念的なものと実在的なものとの総合した有機的世界像を想定し、その根源的な理念を「世界霊 Weltsseele」と呼んだ。エマーソンのいう「大霊 Over-Soul」はこの概念にきわめて近い。『エマルソン』で透谷が唯一原文を引用していたエマーソンの詩“The World-Soul”は「世界霊」を意味する。

また、シェリングにおいて「絶対者」は次のように意味づけられる。

本質性を有するものはただ一つのものである。そしてこの一なるものを普遍的なものとして自己の内に受け入れ、またこの一なるものの形式を特殊なものとして自己の内に取り入れることのできるものは、この一なるものを通して本質性を有する。

原文で「Eins」と示される根源的な理念としての「一なるもの」が、エマーソンのいう「Oneness」と正確に符合することも明白だろう。

ただし、管見による限り、エマーソンがシェリングに直接言及した形跡はみられない。

しかし、エマーソンが初期から多大な影響を受けていたコールリッジ、カーライルは、いずれもシェリングの自然哲学・芸術哲学から深い影響を受けて自らの超越主義思想を形成した詩人・思想家であり、これも初期からエマーソンが関心を寄せたゲートの自然観がシェリング自然哲学ときわめて深く関わることにについても贅言を要さない。

斎藤光の評伝『エマソン』（昭32・5、研究社出版）によれば、エマーソングループにとってカーライルとコールリッジは、ゲートを中心とするドイツ文学とカントを中心とするドイツ哲学への導き手としての意味を担っており、「一八三〇

一四〇年代にかけて、ドイツ文学とドイツ哲学がニュー・イングランドのインテリの中に旋風のように流行^①していた。さらに同著によれば、一八三四年当時、エマーソンの周囲に J. F. Clarke というドイツ研究の専門家がいたほか、一八三五年四月のカーライル宛書簡でエマーソンは、ドイツ観念論哲学に詳しい F. H. Hedge というユニテリアン牧師を編集者として雑誌発行の計画があることを伝えている。

ゲーテ、コールリッジ、カーライルとの関わりやその思想内容からみて、この時期に受容されたドイツ観念論の中心は、カントではなくシェリングであったとみるのが自然だろう。一八三二―三三年にかけてのヨーロッパ旅行でカーライル、コールリッジなどを訪問した帰途の船上で「自然」論が構想され、一八三六年に執筆刊行されていることを考えれば、その中間期にあたるドイツ思想への関心がシェリングを中心とするドイツ観念論哲学の思想系譜の受容であったことは推測に難くない。

父親がエマーソンと親交のあった次世代のプラグマティズム論理学者パース (Charles Sanders Peirce) は、「精神の法則」(1892) の中で次のように述べている。

その当時〔注、パースが生まれ育った一八三〇―四〇年代を指す〕エマソンやヘッジそして彼らの友人は自分達がシェリングから学びとった、またシェリングがプロチノスから、バームから、あるいはどんな人物かは神のみが御存知だが、東方の奇怪な神秘主義に蝕まれた何者かの精神から学びとったものろの観念を播き散らしていたのである。^②

これらの事実に徴しても、エマーソンの「自然」観、「詩人」観の背後に、シェリングをひとつの源流とする思想の系譜が深く流れていたことが考えられる。

IV

こうしたエマーソン思想を前提に据えたとき、透谷のエマーソン受容とその反映の起点は、従来の「厭世詩家と女性」ではなく、その文学的出發期にまで遡り得ると思われる。たとえば、明治三十五年版『透谷全集』の「透谷子漫録摘

集」に次のような透谷日記の一節がある。^①（傍線引用者）。

詩人は須らく日を見、月を見て区々たる科学的の算当に拘泥せざるべし、万物悉く詩人の前には記号耳、其裏面こそ汝が研究すべき目的物なり。（明23・6・13）

凡そ詩人は自ら作りしにあらず、他より作られしなり。自ら詩人として生るれど、是をして詩を作るの詩人たらしめ、世界の靈秘を發表するの詩人たるは、他よりなざる、なり。（同年6・16）

前者は露伴に関わる記述、後者は西行をめぐる一節だが、傍線部に示された詩人觀がエマーソンのそれと一致することは明らかだろう。エマーソンの詩人觀を踏まえた蘇峰「新日本の詩人」（『国民之友』）が明治二十一年八月の發表であることを考えれば、二十三年の段階で透谷の視野にエマーソンの自然觀・詩人觀が入っていたことは十分に想定できる。

一方、文学作品としてエマーソンの影響の可能性を指摘できるのは、劇詩「蓬萊曲」（明24・5）である。次はその序文の一節である。

蓬萊山は大東に詩の精を迸発する、千古不變の泉源を置けり、田夫も之に対してはインスピレーションを感じ、学童も之に対して詩人となる、余も亦た彼等と同じく蓬萊嶽に對する詩人となれること久し、

自然の絶大な風景が人にインスピレーションを与え、詩人たらしめる、という考え方がここに鮮明に示されている。

蘇峰『静思余録』巻頭に収められた「インスピレーション」はエマーソンのエッセイ“*Inspiration*” (1875) と基本的に同趣旨ながら、詩人論という重要な側面が欠落している。明治二十一年に発表された蘇峰のこの文章をこの段階で透谷が読んでいた可能性は少なくないが、インスピレーションを「自然」や「詩人」と結び合わせる考え方はエマーソンから直接に得たものと考えてよい。

次は「蓬萊曲」冒頭の主人公のせりふである。

書の無き折はまた／狂ふまで読む自然の書、世のあやしき奥、／物の理、世の態も／早や荒方は窮め学びつ、生命の／未来の世の事まで／自づから神に入りてぞ悟りにき。

背後にバイロン「マンフレッド」やゲーテ「ファウスト」を踏まえることを示す一節でもあるが、同時に、「自然」に「かみ」のルビを振り、これを「書物」として、すなわち読みとるべきテキストとしてとらえる姿勢を示しているところに、自然を「開かれた書物」とするエマーソン思想——もしくはその思想的系脈——との共通性をみてよいだろう。

こうした初期受容の延長線上に「厭世詩家と女性」が位置づけられる。

前述のように、この評論はエマーソンの“*Love*”をふまえるが、透谷文学のその後の展開との関わりのなかで重要な意味を担う点はいわゆる「想世界」と「実世界」とが明瞭に区別され、「詩人」が想世界に属する者として位置づけられたこと、そして「恋愛」と「詩人」とがひとつの回路で結ばれたことにある。だが、「厭世」の語が示すように、「蓬萊曲」同様、「想世界」はいまだ「実世界」に対する否定形の形でしかとらえられてはいない。それが具体的に体系化されていく過程は、透谷のなかで「詩人論」が成立していく過程に重なる。同時にそれは、「内部生命論」(明26・5)に至るための道程でもあったはずである。

その最初の「詩人論」としての結実が「松島に於て芭蕉翁を読む」（明25・4）である。

天地粹あり、山水美あり、造化之を包みて景勝の地に於て其一端を露はすなり。詩性ある者が景勝の地に来りて、神動き氣躍るは至当の理なり、然れども、景勝の地は僅に造化が包裡する粹美の一端なる事を知ば、景勝其自身に對する觀念は甚だ大ならずして、景勝を通じ風光を貫いて造化の秘藏に進み、其粹美を領得するは豈詩人の職にあらずや。

「造化」の語は、「莊子」を背景としつつ、芭蕉「笈の小文」冒頭の「造化」と呼応するが、「内部生命論」に「造化」の用例があるように、本質はむしろ、Onenessをその深奥に包み込む「自然」の意に近く、その自然觀 詩人觀はエマーソンの論をふまえたものと考えられる。

勝景は多少のインスピレーションを何人にも与ふる者なり。（中略）然るにわれに新に悟るところあり、即ち絶大の景色は独り文字を殺すのみにあらずして、「我」をも没了する者なる事なり。（中略）我も凡ての物も一に帰し、広大なる一が凡てを占領す。（中略）こゝに至れば詩歌なく、景色なく、何を我、何を彼と見分る術なきなり、之を冥交と曰ひ、契合とも号るなれ。

ここに出る「広大なる一」もOnenessに相應する。絶大な景色の前に一句も作らず立ち去った芭蕉の「没了」の例はエマーソンの詩人觀と一見背馳するかに見えるが、詩人が自然の奥にOnenessをとらえるためにこそインスピレーションを通じた冥契が必要だとすれば、芭蕉の例は、一般の「勝景」とは異なる「絶大の景色」ゆえにもたらされる、その極致の姿を示すものにほかならない。むしろ、その合一への願望に老莊思想的な自然觀を重ね読むことは不可能ではない。しかし、この点についても、のちにみるように、エマーソンの自然觀と東洋思想との関わりを考慮しなければならない。

以上のような「自然」論、「詩人」論の集約点に「内部生命論」が位置する。

造化の権は大なり、然れども人間の自由も亦た大なり。人間豈造化に帰合するのみを以て満足することを得べけんや。然れども造化も亦た宇宙の精神の一發表なり、神の形の象顕なり、その中に至大至粹の美を籠むることあるは疑ふべからざる事実なり、

詩人哲学者の高上なる事業は、実に此の内部の生命を語るより外に、出づること能はざるなり。(中略) 内部の生命の百般の表顕を觀るの外に彼等が觀るべきことは乏なり、

「内部生命」すなわち「インナーライフ」は、人間の心の最奥にあつて「宇宙の精神」とつながる場所をさす。透谷はここで、人間の内部生命のとらえ方を二つに分類している。ひとつは種々の具体的な現象から客觀的に内部の生命を觀察する「写实派」、他は「理想派」と呼ばれるものであり、後者を透谷は次のように意味づける。

文芸上に理想派と謂ふところのものは、人間の内部の生命を觀察するの途に於て、極致を事實の上に具^{ツケ}體の形となすものなり。(中略) ゆゑに文芸上にては殆どアイデアと称すべきものはあらざるなり。其の之あるは、理想家が暫らく人生の事實的顕象を離れて、何物にか冥契する時に於てあるなり、然れども其は瞬間の冥契なり(中略) 瞬間の冥契とは何ぞ、インスピレーション是なり、この瞬間の冥契ある者をインスパイアドされたる詩人とは云ふなり(中略) 畢竟するにインスピレーションとは宇宙の精神即ち神なるものよりして、人間の精神即ち内部の生命なるも

のに対する一種の感応に過ぎざるなり。(中略) 斯の感応あらずして、曷んぞ純聖なる理想家あらんや。

すなわち「真正の理想派」とは「インスパイアドされたる詩人」の謂いであり、彼らは、宇宙の精神から人間の精神に対する感応、つまりインスピレーションによつて直接に内部生命をとらえるとされる。⁽¹²⁾

このように、透谷の詩人観は基本的にエマーソン思想の上に形成されたといつてよい。そして「内部生命論」以降、それが透谷自身の詩人論の基盤をなしていくことは、下記のような例に照らせば明らかだろう。

人間の五官は、靈魂と自然との中間に立てる交渉器なり。(中略) 靈魂の一側は常に此の交渉器を通じて、自然と相對峙す、而して靈魂の他の一側は、他の方面より「想像」の眼を仮りて、自然の向ふを觀るなり、自然を越えて、自然以外の物を視るなり。

〔熱意〕明 26・6

造化の妙機は秘して其最奥にあるなり。人間の最奥なるところ、之を人間の空と言ひ、造化の最奥なるところ之を造化の靈と言ふ。造化の最奥！ 造化の靈！ そこに大平等の理あるなり。そこに天地至妙の調和あるなり。

〔万物の聲と詩人〕明 26・10

渠〔注、詩人を指す〕は真正なる蓄音器なり、万物自然の聲、渠に蓄へられて、而して渠が為に世に啓示せらる。(中略) 天地は一の美術なり。詩人なくんば誰れか能く斯の妙機を聞きて、之を人間に語らんか。

(同前)

神の靈との親しき關係は、心の奥の秘宮に於てあり。(中略) 心は神の事を経験する為に与へられたる人間最上の府

なり。宇宙を通じて書かれたる神の書は、心を以てするにあらざれば之を読む能はず。〔心の経験〕明26・10)

これら一連の詩人論の集約点として「内部生命論」は同時代文芸理論の中でも突出した成果を示しているが、これについては、より広範な視野から位置づけておく必要がある。

透谷に先立つて本質的な文芸理論を提示した二葉亭四迷の「小説総論」(明19・4)には、具体的な現象として現れる種々の「形象」の中に、「インスピレーション」を通じて普遍的な「意」をとらえるのが「小説家」の役割だとする芸術観が示される。文中で自ら述べるように、この理論はベリンスキーの芸術論をほぼそのままなぞっている。一般に、ここにいうベリンスキーの理論はヘーゲルの観念論美学に依拠しているとされる。しかし、エマーソンの「自然」論と同時期にあたる一八三〇年代はロシアにおいてシェリング哲学がプラトン哲学と重ねて受容された時代であり、この時期にベリンスキーが依拠していたのもシェリングの哲学である。「小説総論」執筆に際して二葉亭が拠るとしたベリンスキーの「芸術の理念」(生前未発表)の執筆が一八四一年初頭とされること、またヘーゲル美学自体がシェリング美学を基盤にしていることをも視野に入れて透谷の詩人観との相似性を意味づける必要がある。二葉亭と同時期に東京外国語学校ロシア語科にいた嵯峨の屋御室の文芸理論も、一方で仏教思想を踏まえながらも、基本的思想はベリンスキーの理論を基盤としたものであり、二葉亭同様の系譜に位置づけられる。

他方、「形象」と「意」という観念論的な二元論は、二葉亭の基盤思想ともいふべき朱子学の「理気」もしくは「体用」の二元論に通じるものであり、仏教にも同様の世界像があることを考慮に入れる必要がある。『エマルソン』で透谷が「心は「自然」を我が用として保つ」というときの「用」は「体・用」二元論に依拠している。

二葉亭・嵯峨の屋とは別の位置にいたのが、ドイツ観念論の系譜の延長線上に位置するハルトマンに依拠した森鷗外

である。後年、鷗外は次のように回想している。

哲学に於ては医者であつたために自然科学の統一する所無きに惑ひ、ハルトマンの無意識哲学に飯の足場を求めた。恐くは幼い時に聞いた宋儒理氣の説が、微かなレミニスサンスとして心の底に残つてゐて、針路をシヨオペンハウエル流派に引き附けたのであらうか。

〔なかじきり〕大6・9

「宋儒理氣の説」は朱子学の「理・氣二元論」を指している。すなわち、シェリングの系譜を引くドイツ觀念論の二元的な發想を、鷗外もまた自らの根柢を成した儒学的世界像に重ねて理解したのである。⁽¹⁶⁾

明治二十年代の文芸理論の背景としてドイツ觀念論のもたらしたものはきわめて大きかつたが、同時に、キリスト教的な人格神を中心とする世界像を脱して觀念論的な世界像を構築したこの西洋思想を受け入れる際、自らの内にある觀念論的な東洋思想にこれを重ねて受容する、という当時の知識人共通の精神風景をそこに見出すことができる。

VI

他方、透谷の場合も決してストレートにエマーソン思想を受容したわけではない。透谷はキリスト教との相対的な位置づけの中で仏教や儒教、あるいは老莊思想に否定的な姿勢を示してはいるが、その根柢に、むしろ東洋的な思想風土が重く存在していたと思わせる発言は随所にみられる。

基督教に於て心を重んずる事斯の如し。唯だ夫れ老莊の、心を以て太虚となし、この太虚こそ真理の形象なりと認むる如き、又は陽明派の良知良能、禅僧の心は宇宙の至粹にして心と真理と殆ど一糸視するが如きは基督教の心を備へたる後に真理を迎ふるものと同一視すべからず

〔各人心宮内の秘宮〕明25・9

ここでは老莊思想、陽明学、禪学がキリスト教との差異としてとりあげられるが、透谷の理解はむしろ、これらの思想の觀念論的・唯心論的な共通性を前提にしているとみてよい。標題の「秘宮」の概念が、クエーカリズムを基盤にした陽明学の発想をも踏まえることについても、すでに指摘が備わる。⁽¹⁾

また、たとえば「蓬萊曲」の舞台となる蓬萊山は道教的神仙世界と仏教的な天上世界との融合したイメージで描かれていたし、芭蕉や西行への傾倒の背後にも仏教的隱逸思想と老莊的自然觀との重層が読みとれる。「禪は実に日本に於て哲学上、文学上、宗教上の最大要素なり」(『文界近状』明25・11)という評價も透谷は示していた。

そして何よりも、東西思想の合流点における創造的な思想こそが透谷の求めるものであったことは次の発言に明らかである。

今日の思想界に欠乏するところは創造的勢力なりと。(中略)嗚呼不幸なるは今の国民かな。彼等は洋上を渡り来りたる思想にあらざれば、一顧の価なしと信ずるの止むべからざるものあるか。(中略)誰か能く剛強なる東洋趣味の上に、真珠の如き西洋思想を調和し得るものぞ、出でよ詩人、出でよ真に国民大なる思想家。

(『国民と思想』明26・7)

透谷にエマーソンを受け入れさせた基盤に透谷内部のこうした思想風土があつたことは、なお詳細に検証されねばならない。しかし、併せて考慮しなければならぬもうひとつの重要な点は、エマーソンの思想それ自体の中に東洋思想が深く流れ込んでいるという事実である。⁽²⁾エマーソンの著作には随所に東洋思想に関する言及がみられるが、次はヨーロッパ思想への東洋思想の影響に関する言及の例である。

この思想〔注、道德觀念を指す〕は、敬虔で瞑想的な東洋人の心に、つねに深く宿っていた。この思想が、もつとも純

粹な形で現れたパレスチナにおいてだけでなく、エジプト、ペルシャ、インド、中国においてもそうであった。ヨーロッパの宗教的な衝動はいつも東洋の天才に負うところが多かった。東洋の聖なる詩人たちが歌つたものを、すべて健全な心の持ち主は、快いもの、真のものと思った。

〔神学部講演〕

また、インド仏教の観念論的性格については次の発言がある。

物質世界の高尚な用途は、思想を表現するための象徴や絵を我々に提供してくれる点にあるというこの信念を、インド人は、極端なまで論理的におし進めた。彼等は、仏陀に従い、我々が「自然」と称する外界は現実的に存在せず現象に過ぎないという考えを彼等の宗教の中心的な教義とした。

〔詩と想像力〕1875)

東洋思想に関するエマーソンの言及の中でも最も顕著なのが『代表的人間』(Representative Men, 1850) 巻頭の「哲学者プラトン」である。そこでエマーソンは、ヒンドウ教の經典である「ヴェーダ」の中から、真理の奥に不滅の実在があるとする一節を引用し、あらゆる哲学は求心的であると述べて、次のように言う。

どの民族にも、万物の根底に横たわる一なる者に想いをひそめたいと願う精神の持ち主がいる。(中略) このような心の動きの最もみごとな表現は、東方の宗教書の中に、主としてインドの聖典、すなわち『ベーダ』や『バガバッド・ギータ』や『ビシュヌ・プラーナ』の中に見られる。これらの書物に書かれているのは、ほとんどこの思想だけに限られ、しかもそれをたたえる言葉は純粹で莊嚴な高い調子のものである。

こうした観点を踏まえてエマーソンはプラトン思想を東西思想の融合として意味づけ、その意味において高く評価するのである。このようなプラトン観が先にみた自然観・芸術観と論理を共有していることは、たとえば次の一節に明らかである。

ヨーロッパとアジアの美点が、プラトンの頭脳の中で結びついている。形而上学と自然科学とは、ヨーロッパの精神を表現した。そしてその土台として、プラトンはアジアの宗教を据えるのだ。(中略)二つの要素をこのように自由に使いわたることが、プラトンの力づよさと魅力の秘密であるにちがいない。芸術はたったひとつの実体を、さまざまな現象にたくして表現し、思想は一なる者をそれ自体で知ろうとつとめ、詩歌はそれを多様性によって、すなわちつねに物あるいは象徴によって歌いあげようとつとめる。(中略)ユピテルの神を刻んだ貨幣の裏表を、プラトンは絶えまなくひっくりかえしつづけるのである。

ヨーロッパ精神の土台にアジアの宗教を据えたプラトン観、あるいは、つねに東西両思想を融合させながら、芸術・宗教・詩歌のなかに「一なるもの」をとらえようとしたプラトン観が、そのままエマーソンの自画像でもあることは言うまでもない。少なくともプラトン論をみる限り、エマーソンはプラトン思想それ自体よりも、プラトンの中にある東西思想の融合、とりわけ東洋思想にもとづく「一なるもの」への志向に注目していることは明らかである。このことは、エマーソン思想の補助概念として東洋思想が用いられたことを意味しない。むしろエマーソン思想にとつて東洋思想はその原点だったと考えられるからである。

エマーソンが、いつ、何という本を図書館から借り出したかを調査したK. W. Cameron, *Ralf Waldo Emerson's Reading* (1966) という文献がある。調査対象図書館および対象期間はBoston Athenaeum (1830-1873) Harvard College Library (1817-1868) Harvard Divinity School (1827-1829) だが、これに拠れば、エマーソンは一八二六年から度々プラトンの著作を借り出している。一方、リストの初期から東洋関係の文献を抽出すれば左のとおりである。

1836 *Confucius, Works* (Marshman) / *Avesta, Zend-avesta de Zoroastre* (2)

1840 Ockley, *Conquest of Syria* (1, 2) / Bryant, *Analysis of Ancient Mythology* (1)

Mignan, *Travels in Chaldaea*

1842 Ockley, *Conquest of Syria* (2)

1846 Chodzko, *The Shah Nameh* (Atkinson) / Chodzko, *Specimens of Poetry of Persia*

Upam, *Hist. and Doctrines of Buddhism* / Callaway (tr.), *Yakkun Nattanawa*

1847 Ward, *Acc't of the Writings of Hindoos* (1) / Chodzko, *Specimens of Poetry of Persia*

Firdausi, *The Shah Nameh* (Atkinson)

1853 [Fellows, *Travels and Researches in*] *Asia Minor*

1855 Veda, *Rig-veda-sanhita* (1, 2) 以下略

その最初の年にあたる一八三六年は『自然』執筆刊行の年であり、エマーソンの「自然」観形成が東洋思想への関心を基盤としていたことが窺える。さらに「R・W・エマーソンの東洋思想の源泉と近代日本」(『西南学院大学 英語英文学論集』平14・3)で佐渡谷重信は、エマーソンが一八三〇年前後からヴェーダの思想に関心を示しており、一八三六年にWilliam Jones, *Institute of Hindu Law* (1825)を通じて「veda」の中心思想を把握したらしい。(Journal, IV, 173)その一部は『自然論』(Nature, 1836)に反映されている」とし、その後の東洋関係文献受容の実態からエマーソン思想とビンダー思想との深い関わりを示唆している。また、エマーソンらが編集していた雑誌“The Dial”(1840-44)には、エマーソンやH・D・ソローによって、インド、中国、ペルシャの文献が数多く紹介されている。

この点に関しては、シェリングにおけるプラトンの影響やプロティノスらの新プラトン主義との関係、さらにはドイツ

ツ觀念論哲学と東洋思想との関わりといったさまざまな側面からの総合的な検証が必要であることは論を俟たないが、これらの事実がエマーソン周辺の思想的基盤に東洋思想への強い関心があったことの証左になることはまちがいない。

VII

透谷が受容したエマーソン思想は、エマーソンの総体ではない。先にみたような思想体系とは別に、エマーソンには政治論や友情論、紳士論といった日常的なエッセイも少なくないが、透谷が言及し、あるいは受容したのは、いわば根柢において觀念論的な自然觀と深く関わったエマーソンに限られている。この点は蘇峰のエマーソン受容と異なるところであり、そこに透谷のエマーソン受容の本質があったといつてよい。このことと関わって、再度『エマルソン』に触れておく。

自然はエマルソンによりて最早現実の現実として考へられず、不十分ながらも、独逸の新傾向を通じて彼の中に潜み入りたる仏教的思想は、彼をして牢固なる現世の傍らに、輪廻無常中の純理觀を尊奉せしめたるなり。自然に對する觀念の、特にエマルソンに於て異なるところあるは、このアイデアリズムに存すと謂ふも不可なし。

仏教との関わりをもつ「独逸の新傾向」の語は、ドイツ觀念論の系譜上に位置するショーペンハウアーを想起させるが、いづれにせよ、ここには、ドイツ觀念論と仏教思想を背景とする「アイデアリズム」(觀念論)がエマーソンの自然觀を形成したとする明瞭な視点が示されている。^⑨このエマーソン評価が透谷独自のものか、先行文献に拠るものかは、にわかには断じがたいが、これが透谷のエマーソン理解であったことは確かである。

仏教思想に限らず、東洋思想とエマーソンとの関わりについては『エマルソン』のなかに少なからぬ言及がなされて

いる。そのごく一部を拔萃する。

斯の如く西洋的精神の充溢せる国々の過去及び未来を鑑みて、彼は恐らく、我が米国の百年千年の長計は、此の積極的活動的思想に加ふるに何物かを以てせざるを思ひ得たらんか。之を以て彼は遠く之を亜細亞に尋ねたり、彼は好んで波斯の詩を読み、彼はマホメットを読み、彼は更に独逸の新傾向を利用して遥東の印度的寂靜を味へり、孔子を読み、プラマを歌へり。(中略) 此の報告者、此の雑物の人にして始めて、極めて真摯なる心を以て、「自然」の奥義を窺ふことを得るなり。彼は嬰兒の虚心を以て、「自然」の意義を探れり、之を以て彼は彼の種族に於て、東西両世界の思想の大秘藏を結合せり。

此の「一」なり、彼の東西を兼ねたるは、此の「二」なり、彼に西洋の神の思想と、東洋の神の思想とを調和せしめたるものは。彼は東洋的の神より、客観性の「心」を取れり、彼は西洋的の神より、主観性の「心」を取れり、而して主観客観を合一して、恰もカントを奉ずるかの如く、純理をして第一原因の地位に立たしめ、「心」を以て一切万物の中心に坐せしめたり。

透谷のこのようなエマーソン評価の形は、エマーソンのプラトン評価とほとんど相似形をなしている。すなわち、エマーソン思想の本質を東西思想の融合という観点からとらえる透谷の言葉は、そのまま透谷自身の世界像を語る言葉でもあったとみてよい。

「思想の最極は円環なり。叨^{ただ}りに東洋の思想に執着するも愚なり、叨りに西洋思想に心酔するも癡なり」という言葉が透谷「国民と思想」にある。その意味で透谷は、はるかな思想的円環の、ひとつの結節点に立っていたのである。

- (1) この点については福田光治「北村透谷の『エマルソン』」(昭35・3『英米文学』21号)に具体的な指摘がある。
- (2) 以下、エマソン著作の訳文は、すべて『エマソン選集』(日本教文社、昭35・36)による。
- (3) 「一なるもの」の概念がキリスト教的な人格神と明確に異なるものであることは「エマルソン」のなかで透谷も次のように指摘している。「彼は或意味に於ては無神論者なり。彼は屢「神」といふ語を人的^{パーソナル}神と背馳せる意味に用ひたり、或論にては彼は「純理」を以て神と同一視せり、或論にては彼は^{エッセンス}大素を以て神を表せり、(中略)是等一切のもの、元素、一切のもの、原因にして、すべての関係を離れたるもの、凡ての双対を離れたるもの、即ち「全」なるもの、之を以て神とせり」。
- (4) 川窪啓資「R・W・エマソンの自然観」(『麗澤レヴュー』英米文化研究)平8・5、高木大幹「エマソンと美」(『中部工業大学紀要』(昭41・11)、斎藤光「エマソン」(昭32・5)等。
- (5) 『代表的人間』(1850)第二章「神秘に生きる人——スウェーデンボルグ」でエマソンは、スウェーデンボルグについて「万物がその究極のところで共有している類似にたいして彼の思想はいつも注がれている。彼は、万物をその法則という点からみたのであり、構造の類似ではなく、機能の類似という点からみたのである」と評価する一方、「象徴を認識することによって、万物の詩的な構造や、精神と物質との本質的な結びつきを理解したこの人物が、その認識から自然うまれてくるはずの詩的な表現の道具を、なにひとつ持たないままに終始した」とし、「生気のうせた散文」で綴られるその思想を「過去の記念碑」として否定的に意味づけている。
- (6) 引用は『シェリング著作集3 同一哲学と芸術哲学』(平18・3、燈影社)による。以下、シェリングからの引用は同書による。
- (7) ただし、「世界霊」の概念自体はプラトンや新プラトン主義のプロティノスにすでにみられ、シェリングの影響下でゲーテも同様の発想を示している。また「絶対者」についても、プラトンやプロティノスの言う「一者」と相似することは視野に入れておかねばならない。
- (8) カーライルやコールリッジのシェリング受容について詳述の余裕はないが、カーライルについてはCharles F. Harrold, *Carlyle and German Thought: 1819-1834* (1934) に詳しい。また、コールリッジについては、岡本昌夫『コールリッジ評伝と研究』(昭40・4、あぼろん社)に、Herbert Read, "Phases of English Poetry" (1928) をふまえた言及がある。

(9) 斎藤光前掲書。

(10) 引用は『パース著作集3 形而上学』（昭61・10、頸草書房）による。

(11) 以下、透谷の引用は『透谷全集』（昭25・7・30・9、岩波書店）による。

(12) 福田知子は「北村透谷『内部生命論』と明治浪漫主義」(『Core Ethics』第三号、平19・3、立命館大学)で、透谷のインスピレーション論がシェリングの「美的直観」につながるとし、自然と精神の同一性についてもシェリングの同一哲学との類似を指摘している。透谷思想とシェリング思想との類縁の指摘として注目されるが、エマーソン思想との関係が問われないため、類似関係をもたらす背景に視野が及ばない憾みがある。同論文を収めた著書『詩的創造の水脈——北村透谷・金子築水・園頼三・竹中郁——』（平20・11、晃洋書房）ではエマーソン思想と透谷との関わりが論じられるが、そこにはシェリング思想への言及がない。

なお、雑誌『平和』編集などを通じて透谷が関わったフレンド派、すなわちクエーカー派の教義にも、人間の心の「^{シナイライト}内なる光」に対する神からの直接的啓示という発想が示されるが、エマーソンがキリスト教的な「神」の概念を観念論的な方向に移行させ、かつ「詩人論」の体系の中で論じていることと軌を一にする点で、文芸理論として書かれた「内部生命論」の思想体系はエマーソンに根ざしているとみるべきだろう。

(13) 坂庭淳史「フォードル・チュツチエフ研究——19世紀ロシアの「自己意識」——」（平成16年度早稲田大学博士論文、同）「ブラトンと愛智会、シェリング ヴェネヴィーチノフの詩人像を中心に」（北海道大学スラブ研究センター）「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集20（平19・3）等参照。

(14) 金子幸彦「ベリンスキーにおける国民性の概念」（『一橋論叢』昭32・6）、ソヴィエト研究者協会文学部会編『ロシヤ文学研究 第四集 ベリンスキー特集』（昭24・11）所収論文等参照。

(15) 嵯峨の屋の文芸理論の位置づけについては、拙稿「嵯峨の屋御室における浪漫主義の生成」（『文学』昭60・11）を参照された。

(16) 鷗外におけるシェリング受容については、拙稿「初期鷗外におけるシェリング受容」（『文学』平19・3）を参照されたい。

(17) 山田謙次「秘宮」成立試論——儒教における「独」の観念——（広島大学近代文学研究会『近代文学試論』（昭55・11）エマーソン思想と東洋思想との関わりを論じた文献は相当数にのぼるが、その早い例としては次のような著書が挙げら

れる。

Swami Paramanda, *Emerson and Vedanta*, Boston: The Vedanta Center, 1918

W. S. Uryuhart, *The Vedanta and Modern Thought*, Oxford University Press, 1928

Frederic Ives Carpenter, *Emerson and Asia*, Cambridge: Harvard University Press, 1930

日本においても、例えば、野山嘉正「明治二十年代におけるエマソンの受容——徳富蘇峰と北村透谷の場合——」（『学習院高等科『研究紀要』昭46・3』）、許培寛「エマソンの超絶主義についての一考察——透谷文学に対する思想的影響の前提として——」（『筑波大学比較・理論文学会『文学研究論集』平8・3』）、同「エマソン思想における汎神論的要素をめぐって——透谷との関連を中心に——」（同、平10・3）など、いくつかの先行研究がある。ただし、それらがエマソン思想の根幹とどのような論理で結びついているかという本質的な点の解明については、今後に俟たねばならない点が多々残されている。

(19) これより先、井上田了は『仏教活論序論』（明20・2）で「舎倫氏ノ哲学ハ相對ノ外ニ絶對ヲ立ツルヲ以テ歇憊爾氏駁シテ相絶兩對不離ナル所以ヲ證セリ」として、ドイツ観念論的発想と仏教の「兩對不離說」との同質性を論じている。

〔付記〕本稿は、一九九二年四月から一年間、訪問研究員としてハーバード大学イェンチン研究所に所属していた間の調査をもとに、翌九三年十一月に慶應義塾大学国文学研究会で報告した内容に基づいている。ことはすでに二十年前に属するが、その後、資料の再精査の機会を得ないまま今日に至った。また、この間に進展した研究の動向をできるだけ本稿に反映することを期したが、必ずしも十分とはいいたい。これらの点については、あらためて再稿を期したい。