

「私たち二人、兄弟、コンコード生まれ」— Henry David Thoreau の *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* における友愛

貞廣真紀

ソローの処女作 *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (1849) では、語り手はほとんど一貫して一人称複数を用いる。これは *Walden* (1854) において、語る主体としての一人称単数が頻用されているのと対照的である。もっとも、この奇妙な代名詞“we”は、“we two, brothers, and natives of Concord”によって導かれるから、当初あまり奇妙には聞こえないかもしれない。実際 *A Week* は、1839年に彼が兄ジョンとともにした川上りに基づいていて、旅行後の42年に死んだ兄ジョンへの哀悼や、過去の旅へのノスタルジーは、エピグラフにつけられた詩にも極めてわかりやすいかたちで示されている (“Where'er thou sail'st who sailed with me, / Though now thou climbest loftier mounts, / And fairer rivers dost ascend, / Be thou my Muse, my Brother—”)。しかし、ここで登場する“we”が明らかにソロー兄弟を指すにも関わらず、繰り返される「私たち」という言葉が読者を不安にさせるのは、この「私たち」があまりにも緊密で、ここに二人の人間がいるとはとても思えない、という事情によっている。こうして“we”は、「私たち」とは何か、「私」と「私たち」の関係はどのようなものか、「私たち」兄弟共同体そのものについて読者に問いかけるのだが、そうした共同体への問いは、読者にとってそうであるばかりでなく、ソローにとっても中核的な問いであったはずだ。*A Week* で最も大きな逸脱とされる水曜日の「友愛論」、それは読者とソローの問いの結び目であるばかりでなく、時間的にも空間的にも旅の折り返し地点、すなわち旅の中心に置かれている。

ソローが友愛論を書いた南北戦争前のアメリカにおいて「友愛」が火急性を有する文化的問題だったことは、これまでも多くの批評家に指摘されている。たとえば Wilson Carey McWilliams は、友愛こそがアメリカン・デモクラシーの基盤であると述べ、広大な新天地の孤独の中でアメリカ人がノスタルジーとともに見いだす友愛の重要性について論じている (100-03)。Williams の議論を国家の危機の文脈で捉えなおす Dana Nelson は、領土拡張や産業化によって村落共同体が実質的な拘束力を失う中で、アメリカ人は未だ知らぬ者との「共通性」をもとめており、とりわけ「白人男性」というカテゴリーが国家的イデオロギーとしての友愛を反復的に補強したと指摘する (6, 11, 203)。また Peter Coviello は、「白人男性」というカテゴリーが「友愛」のディスコースの一翼を担った点については Nelson に同意しつつも、「友愛」はむしろ「専門主義」や「国家イデオロギー」の文化的オルタナティブであったと論じる (11) ¹。

McWilliamsのように失われた結びつきとして捉えるのであれ、NelsonやCovielloのように、新国家で新たに設定すべき結びつきとして見るのであれ、これらに共通するのは、「友愛」のディスコースを、孤独なアメリカなり個人なりが、他人との間になんらかの共通性を見出すための手段と考える点のように思える。すなわち、共同性の在り処を自我から他者への運動としてとらえ、それを橋渡すものとしての「友愛」を扱っているように思えるのだ。

ソローの場合にも、友愛は、国家や歴史についてのビジョンに深く関わる問題であったけれども²、そういった、個人から連帯に至る友愛観とはどこか相容れないところがある。ソローの友愛は、友人の間に「類似性」(“affinity”)を見出すといいながら、その共通性を、たとえば「白人男性」というようなカテゴリに見出しておらず—むしろ、そうした言説に取り込まれていたという見方はできるにせよ—むしろ、そうした共通性に基づく友愛のあり方そのものを問い直している³。Shannon Mariottiは、ソローの「隠遁者」としてのスタンスこそが、市民の機械化への抵抗とデモクラシーの達成を可能にするとして指摘し、ソローのネイチャーライティングを政治的な文脈で評価しなおしているが、ソローの友愛観もまた、Mariottiのデモクラシー論に非常に近い逆説を孕んでいる。つまり、ソローにとっての友愛は、近さを通じてではなく、むしろ遠さを介して初めて達成されるものなのである⁴。結論を先取りして言ってしまうと、ソローの友愛は、通常友愛がそうであると考えられているように「今ここである特定のカテゴリに収まる」という状態において理解されるのではなく、遡及的なかたちで今このときに友を見出す経験として捉えなおさなければならない。哀悼的想起によって⁵、すでに失われたものを自らの友に「変身」させること—それは、自分からの遠さの経験であり、その遠さにも関わらず、それゆえに、同じく遠い者として見いだされた他者を自らの近隣に位置づける営みなのである。死んだ兄をミューズとしたエピグラフの隣に、オイディウスの『変身物語』から引かれた詩が置かれていることは、おそらく偶然ではないのだ⁶。

その意味において、ソローの友愛論が*A Week*という旅行記に埋め込まれていることには重要な意味がある。一見逸脱のように見える彼の「友愛論」は、旅との連関性を持たないどころか、まさにこの旅行記というジャンルにおいてこそ十全に展開可能な性質を持つ。というのも、束の間ではあれ、生活空間から抜け出し自らの「遠さ」を発見する旅と、「遠さ」のもとに自らの近傍を構成する彼の友愛はその構造において近いのだ。本論文では、コンコードのネイティブ、兄弟、私たち二人というユニットが、共通性を拠り所とした繋がりであるというよりはむしろ、ある種の「遠さ」を介した繋がりであることを論じたい。“we two, brothers, and natives of Concord”というユニットは、一見するとコンコードという地方共同体に基づいた強固な兄弟共同体を指すように見えるけれども、ソローは「私たち二人」「兄弟」「コンコードのネイティブ」というまとまりをひとつひとつ脱臼していき、そうすることで、固定した共同性のあり方を今一度問うのである。本論はまず、ソローの友愛の社会性が連帯を目指すものというよりは、

ある種の「遠さ」を前提としていることに触れ、そして、旅行記において経験される地理的な「遠さ」の構造が、水曜日の「友愛論」においてより明確化される「時間的な遠さ」に基づく友愛の論理と類縁性を持っていることを指摘する。最終的にこの論は、ちょうど我々が出発したのと同じ場所、つまり、「私たち」兄弟共同体に向かうことになるが、そこで見いだされるのは、おそらく、はじめにそのように現れた緊密な地域共同体とは全く異なる射程を持つ共同体であるはずだ。

1. コンコードの遠さ

ソローの「友情」論が、「友愛」という語に喚起されるような社会的な射程を持っていることは、これまであまり注目されてこなかったようである。“Resistance to Civil Government” (1849) のような直接に政治的なエッセイを発表する一方で、ウォールデン湖の畔で、7年以上前の川上り旅行について書くという、*A Week*の執筆そのものが、そこに見られる友愛の社会的側面を見えにくくしてきたのかもしれない。しかし、実際のところ、以下の引用に見られるように、ソローは、国家を超えた友愛による連帯を思い描いている。

A base Friendship is of a narrowing and exclusive tendency, but a noble one is not exclusive; its very superfluity and dispersed love is the humanity which sweetens society, and sympathizes with foreign nations; for though its foundations are private, it is in effect, a public affair and a public advantage, and the Friend, more than the father of a family, deserves well of the state. (401-02)

ソローによれば、高貴な友情は「排他的ではな」く公的な事象であり、公的利益を持っているがゆえに、「友」の概念は「父」のそれにも増して「国家」の理念にふさわしい。“Resistance”においてソローは、「悪しき臣下であるよりは、よき隣人でありたい」(“I am as desirous of being a good neighbor as I am of being a bad subject” [84])と述べ、市民をその要求に合わせて型に押し込み機械化する国家への批判を行っているが、ここにも、そうした国家批判を見てとることができる。さらに、引用に見られる、マサチューセッツ州や国家に対する批判をさらに超える射程を見落とすわけにはいかない。「ヒューマニティ」に訴え、海外の国々にも共感する、そのような友愛論を含む*A Week*が出版されたのは、折しも、ヨーロッパ革命の勃発と失敗のさなか、1849年のことであった⁷。48年2月、「自由、平等、友愛」というフランス革命以来のスローガンはいよいよ正式にフランス第二共和政において標語化され、48年フランス共和国憲法においてはじめて「友愛」が国家の理念として明文化されることになる。そうした国家イデオロギーとしての「友愛」が注目を集めた時期と、ソローの友愛論の出版はほと

んど一致しているのである。

ところが、ソローが友愛の国家的な重要性を示唆し、ほとんど友愛の世界共和国ともいえるようなビジョンを提出しているにも関わらず、ヨーロッパの革命が直接にソローの「友愛」の議論に影響を与えたと結論づけることは難しい。ソローは革命に対して、ある種の無関心を表明しており、*A Week*の中には次のような記述を見ることができる。“Most revolutions in society have not power to interest, still less alarm us”(129). ソローの革命に対する無関心を逆手にとるかたちでStephen Gemicは、ソローがヨーロッパをとりまく世界革命のただ中にいながら、ローウェルの「労働者」という階層に無関心であったことを指摘し、そこにアメリカ的例外主義を見ている。たしかに、ソローの意識下に「労働者革命」というものがほとんどなかったことはおそらくその通りであり、実際に*A Week*と同時並行的に書かれていた*Walden* (1854)においては⁸、ソローは自分の興味の中心がアメリカにあることを示唆している。革命のニュースに対するソローの無関心が表明された箇所についてStanley Cavellは、「最近のヨーロッパのニュースでは新しいものは何も無い」と言っているそのことは、「何も興味あることが起こっていない」という意味ではなく、アメリカの革命はすでに見慣れているという意味に解するべきであり、すなわち「その全く同じ問題は、今ここにある問題である」というふうに受け取ることもできると指摘しているが⁹、同時期に書かれていた*A Week*においても、おおまかにいってそのことは当てはまるだろう。つまり、革命は今ここにある自分たちの問題でもある、と。

とはいえ、*A Week*に見られるソローの無関心は、独立記念日に小屋に移住したという言明から始まる*Walden*のそれのように、はっきりアメリカ的な革命を意識しているわけではない。ソローの無関心の原因が*A Week*においてはヨーロッパ、アメリカという区別にあるのでないことは次の引用から明らかだ。

Generally speaking, the political news, whether domestic or foreign, might be written to-day for the next ten years, with sufficient accuracy. Most revolutions in society have not power to interest, still less alarm us. . . . Most events recorded in history are more remarkable than important, like eclipses of the sun and moon, by which all are attracted, but whose effects no one takes the trouble to calculate. (129)

引用は、そもそもソローがなぜ、アメリカを含めた世界の革命のニュースに無関心なのかをよく説明している。彼はその無関心の由来を、革命が引き起こすであろう「効果」が自明であるという点に求めている。革命は天体の満ち欠けのように一過的なものでなく、しかも、ちょうど天体の運行が規則性を持つように、その帰結は明らかなので、次の10年の歴史は十分正確に記述することができるというわけである。では、革命の明らかな帰結とは何か。ソローは次の段落で国家が「誠実で簡素な共同社会を営んでい

る自由な人間たちを包圍して押しつぶす」ことの一例としての自らの投獄経験を挙げることによって、この革命の行く末—すなわち「革命」は起こるやいなや硬化して今度は人々を圧迫する制度（“the institution of the dead” [130]）となること—を示唆している。

友愛を通じた世界共和国をイメージしつつ、しかし他方で、実際に起こりつつある友愛革命には無関心であるという、このソローの二つの態度をどのように理解すればいいのだろうか。それは一見すると矛盾しているように見える。しかし、彼が革命の「帰結」に無関心であり嫌悪感すら抱いていることと、「革命的なもの」の必要を訴えることは、実は全く矛盾しない。彼が革命的なものの契機を望んでいることは、たとえば次のような箇所からわかる。

Undoubtedly, countless reforms are called for, because society is not animated, or instinct enough with life, but in the condition of some snakes which I have seen in early spring, with alternate portions of their bodies torpid and flexible, so that they could wriggle neither way. . . . A man's life should be constantly as fresh as this river. It should be the same channel, but a new water every instant. . . . Most men have no inclination, no rapids, no cascades, but marshes, and alligators, and miasma instead. (132)

「沼地」のように滞ることなく「新鮮な」流れを作り出す「斜面」は秩序を内側から攪乱する。流れは塞ぎ止められることによってではなく、わずかな傾斜によって新鮮さを保つことができる。だから、「地質におけるのと同じように社会制度においても変化の原因は、現在でも変わることはない社会秩序の中に見いだすことができる」のである（“As in geology, so in social institutions, we may discover the causes of all past change in the present invariable order of society” [128]）。こうして見てくると、ソローの思い描いていた革命のビジョンが少なからず見えてくる。つまり、秩序を転覆し、ユートピアを想定するヨーロッパの政治的な革命、改革者の描くユートピアと一線を画すかたちで彼が思い描くのは¹⁰、硬化する以前の革命のモメント、すなわちメタモルフォーゼの瞬間であり、しかもその瞬間の契機は土着の中に見いだされるものだ。その革命は、ある組織化可能な共通性によって結びついた者たちによって引き起こされる「状態」ではなく、コンコードの内側、些細な二者の「関係」にある。

メタモルフォーゼとは、ソローにおいては「遠さ」の経験である。ニューイングランドの農家での歓待のエピソードは、この「遠さ」の経験が近くにいる「見知らぬ人」によって引き起こされる経験であることを示している。ソローは一週間の船旅の中でしばしば陸に上がり、水をもらいに民家を訪ねるのだが、客人が家に迎え入れられる時がその舞台となる。ソローはこのエピソードを次のように始めている。“I have not read of

any Arcadian life which surpasses the actual luxury and serenity of these New England dwellings”(242). ここでニューイングランドが、神話的経験にまさる実際の生活として賞賛されていることは、ことのほか重要である。というのは、ちょうど、この歓待のエピソードの終わりに、これとほとんど同じニューイングランドの賛美が繰り返されるのだが、そこでは賛美のレトリックが逆さまになっているからだ。ソローは言う。“If men will believe it, ‘sua si bona norint,’ there are no more quiet Tempes, or more poetic and Arcadian lives, than may be lived in these New England dwellings”(243). ここでは、実際の経験が神話にまさると言っているのではなく、実際の経験がより一層神話的なものとして賞賛されている。では、何がここで変わったのか。

ソローの文体は、ここで現在形になり、また、二人称を用いることによって、「今まさにここ」で見いだされる変身の様態を前景化する。この歓待のシーンで奇妙なのは、ソローが家を訪れるとき、迎え入れるその静かな家の主が突然、「東洋の夢見る人」たち (“the oriental dreamers”) として現れることだろう。旅人—いわば「遠人」—が家に迎え入れられることによって彼らの「隣人」になるとき、ニューイングランドという共同体内で外部を全く知らずにいたであろう人は、ある種の「遠さ」を経験する。

The door is opened, perchance, by some Yankee-Hindoo woman, whose small-voiced but sincere hospitality, out of the bottomless depths of a quiet nature, has travelled quite round to the opposite side, and fears only to obtrude its kindness. (242)

言うまでもなく、ニューイングランドの田舎に住まう婦人が「ヒンドゥー教徒」であるわけもなければ「世界の反対側」を旅したことがあるはずもない。実際、ソローをもてなした主人は、最も近所の港しか知らない。

Sometimes there sits the brother who follows the sea, their representative man; who knows only how far it is to the nearest port, no more distances, all the rest is sea and distant capes, —patting the dog, or dandling the kitten in arms that were stretched by the cable and the oar, pulling against Boreas or the trade-winds. He looks up at the stranger, half pleased, half astonished, with a mariner’s eye, as if he were a dolphin within cast. (242-43)

ここで「半ば喜び、半ば驚いている異邦人」である「あなた」—それはソロー自身でもあるのだが—は、主人にとって生活に密着した最も身近な「投擲の距離内にいるイルカ」のようになる。こうして、遠いものを近くに引き寄せるといった求心的な方向性を持つ歓

待の瞬間に経験されるのは、実は自らを他者に向けて開くという遠心的な経験であり、だからこそ、家の人々は、ヒンドゥーや東洋の名によって、ある種の遠さとして表現されることになるのだ。

遠い人が家に迎え入れられることによって近いものになり、そしてニューイングランド共同体しか知らない人が遠いところの人として現れる。こうした求心的であり同時に遠心的でもある運動は、迎え入れる家の側にとってばかりでなく、迎えられる旅人の立場からとらえなおすこともできるだろう。それは「迎え入れられる側」にとっても同じような近さと遠さの転換が生じるということだ。コンコードのネイティブでありながら、旅人という資格によって異邦人でもあるソローにとって、歓待する「兄弟」は、彼が知るニューイングランドという土地を東洋のような遠さとして経験させる。そして、近くにあったはずの、自分が慣れ親しんでいたはずのニューイングランド共同体は遠いものとして再発見される。先に指摘したように、この歓待のエピソードは、当初、極めて平凡な日常の礼賛から始まり、日常の神話化に変化していた。それが示すのは、この遠さの近さへの転換という歓待の経験が、彼自身によって、一つの法則として見いだされたということである。つまり、その経験は、おそらくは一回限りの経験ではない。引用箇所にある「しばしば」(“sometimes”)という語が示すように、近さから遠さへの逆転は反復的であり、そのたびに近さが彼にとって遠いものとして現れる。ニューイングランドは、繰り返し遠い場所として現れることで、旅人にとって、親しい場所が変わっていく¹¹。

2 変身の論理

これまで論じてきたように、コンコードのネイティブであるソローにとってコンコードが「遠さ」として現れる、その「変身」の瞬間を、ソローは今ここの経験として劇化する。そして、そのように「遠さ」を介して感情的な親近性を求める傾向は、水曜日に展開される「友愛論」にはっきりと見ることができる。「通常友は敵でないものとして扱われるのにすぎない」(“To say that a man is your Friend, means commonly no more than this, that he is not your enemy” [266])とソローは述べ、さらに、これから論じるように、多くの詩を通じて、友は敵でないどころか敵でありうる、さらには敵でなければならないことを示唆していく。友に敵であれと要求するレトリックはエマーソンにも見られるものだが(“Let [thy friend] be to thee for ever a sort of beautiful enemy” [124])、ソローの場合も同じように、友愛は兄弟共同体の範疇を超え、むしろ、共同体の形態変化を引き起こすような、革命やクーデターのイメージを伴っている。その最も端的な例は、ブルータスがローマ市民を前にシーザー殺害の大義を明らかにする際の台詞を借りた詩“Friends, Romans, Countrymen, and Lovers.”だろう。ここでは敵でありながら、その崇高さ故に友でもあるような敵シーザーへのブルータスの感情を下敷きにして、敵の愛の強力が描かれる。“No show of bolts and

bars / Can keep the foeman out, / Or 'scape his secret mine / Who entered with the doubt / That drew the line. / No warder at the gate / Can let the friendly in, / But, like the sun, o'er all / He will the castle win, / And shine along the wall” (288-89). 敵 (“the foeman”) は友 (“the friendly”) であり、その愛ゆえに、相手の城をすべて手中にいれ、降伏を強いる。もちろん、敵が友になると言っても、敵と友がすり替わるわけではない。それは、ちょうど歓待の場面にあったように、自分の中の遠さを発見し、相手の中にもそれと同じ遠さを発見することによって、すなわち「見いだす」ことによって変身が起こるということだ。どういうことか。

友愛論の冒頭に登場する「優しい少年」の詩は1839年に書かれ、1840年に*the Dial*に“Sympathy”というタイトルで出版されたエレジーだが、敵と友の弁証法が発見の時間を介した、ある種の「教育」であることを示す格好の例となっている。というのは、ソロー自身が自ら手紙の中で引用しているように、この少年のモデルとなっているのはEdmund Sewallで—ソロー兄弟が共に恋したEllen Sewallの弟であり、当時まだ11歳だったのだが—ソロー兄弟が教師を勤める学校の生徒だったからだ¹²。あきらかにこの少年は「友」になるには早すぎ、少年とソローの間の友愛は当然予測されることだが、すれ違う。そして、おそらくはあまりに遅く生まれすぎたために友になりそこねた彼は、詩において「敵」として登場することになる。

He forayed like the subtil haze of summer,
That stilly shows fresh landscape to our eyes,
And revolutions works without a murmur,
Or rustling of a leaf beneath the skies.

So was I taken unawares by this,
I quite forgot my homage to confess;
Yet now am forced to know, though hard it is,
I might have loved him had I loved him less.

少年は「敵」として現われ、語り手は彼の「友」であることができなかつたために彼を永久に失う。しかし、奇妙なのは、そのことがむしろ語り手に喜びを与えていることだ。

Make haste and celebrate my tragedy;
With fitting strain resound ye woods and fields;
Sorrow is dearer in such case to me
Than all the joys other occasion yields. (260-61)

友愛が失敗に終わったにしては、語り手はいそいそとしてはいないだろうか。ソローが友愛を「悲劇」と呼ぶことからわかるように、この友愛は偶然失敗したのではない。他の場所でも、ソローは友愛を悲劇と呼び、その必然性を強調している。それは、「これまで書かれた劇よりずっと興味深い劇」(265)であり、そのドラマにおいては「登場人物が役を演じず」(“It is a drama in which the parties have no part to act.” [269])、それは「常に」悲劇である(“All men are dreaming of it [Friendship], and its drama, which is always a tragedy, is enacted daily” [264])。誰も役を演じないのは、そこにはいかなる反省もないからであり、役者たちは「しなければならないと思うことをしている」のではなく「しなければならないことをしている」だけなのだ(“They who are Friends, do not do what they think they must, but what they must” [269])。ソローは友愛の悲劇性を強調することによって、友愛の破綻の必然性と、その破綻自体が友愛の構成要素であることを示唆している。ソローのトランセンデントな友愛は、しばしば、理論的に理想とされた友は実際にはいないというように、つまり崇高な理論とそれに見合わない現実という区分のもとに理解されてきたきらいがあるが、こう言ってよければ、ソローにとって成功する友愛はそもそも理論的に存在しない。その悲劇はもちろん悲しみを催すものだが、こうした悲劇的な暴力は、単に悲しみとして不快に感じられるだけではなく、同時に「より愛しい」(“dearer”)ものであり、それは単に喜びがもたらすよりもはるかに強い、不快を介してのみ可能になるような快として感じられている。実は、友愛の失敗が引き起こす不快が快に転じるプロセスについてはエマソンも指摘している。“I am not very wise: my moods are quite attainable: and I respect thy genius: it is to me as yet unfathomed; yet dare I not presume in thee a perfect intelligence of me, and so thou art to me a delicious torment. Thine ever, or never” (117)。しかし、エマソンがこの“delicious torment”をとりあえずは回避しようとする身振りを見せるのとは対照的に(“these uneasy pleasures and fine pains are for curiosity, and not for life. They are not to be indulged” [117])、ソローはそれを、あくまでも「祝福すべきもの」として称揚するのだ。

ここで生じているのは、友愛の失敗をバネにして友人が描いた理想に匹敵するようなものとして自らを増強するという、ある種の教育である。ソローは繰り返し、友愛の教育的側面を説いているが、そのことはおそらくこの文脈でとらえられなければならない。ソローは言う。“If you would not stop to look at me, but look whither I am looking and further, then my education could not dispense with your company” (280)。近年、多くの批評家が論じているように、Stanley Cavellがエマソンのパーフェクショニズムについて指摘した“aversive thinking”—現在の自己なり制度なりに対する不満によって、自らを理想の自己あるいは社会に差し向ける運動—をここにも見ることができよう¹³。友愛の暴力は自我の内に抵抗能力を目覚めさせ、この暴力に抵抗できるような勇気を与える。だからソローは、「英雄的」ないしは「戦士たちの重ん

じる」ような素質を友愛に見るのである。

They [Friends] will meet without any outcry, and part without loud sorrow. Their relation implies such qualities as the warrior prizes; for it takes a valor to open the hearts of men as well as the gates of castles. It is not an idle sympathy and mutual consolation merely, but a heroic sympathy of aspiration and endeavor. (274)

友が敵でなければならないのは、それが現在と将来のズレを引き起こし、それによって、私が英雄的な成長を遂げることが可能になるからなのだ。

こうして、暴力をふるう敵から哀悼の対象へ、哀悼の対象から歓喜の起源へ、友はその形を変えながら最終的に「友」となる。優しい少年の詩は悲劇の祝福の後、以下のよう終わる。

Is't then too late the damage to repair?
Distance, forsooth, from my weak grasp hath reft
The empty husk, and clutched the useless tare,
But in my hands the wheat and kernel left.

If I but love that virtue which he is,
Though it be scented in the morning air,
Still shall we be truest acquaintances,
No mortals now a sympathy more rare. (261)

二人は永久に別れてしまったのだが、「敵」として登場した彼の教育のおかげで私は成長の「種」を手にする。だから、この詩のタイトルが示唆するように、少年と私の間に何かしら「共感」のようなものがあるとしても、それは、かつての彼とかつての私に間に緊密な親近性が存在するという意味においてはではない。それは、かつての彼と今の私という時間差を介した「共感」であり友愛なのである。ソローの友愛は、互いの独立した「敵」としての状態からはじまり、壊れることによって後に友愛へと実を結ぶ。それは成長を介した未来志向の友愛とっていい。

しかし、同じくらい重要なのは、この友愛が「回想」に依存していることである。それは、過去に遡行することによって、今このときに、過去のある時点からすでにあったものとして見いだされるものだ。別のところでソローは、この、友愛の現在完了的な側面について触れている。繰り返しになるが、友は自分を「あまりに純粋で高邁なもの」(“so pure and lofty a character”)として、つまり「我々がそうであったところのもの」(“what we were”)としてではなく「そうであろうとしていたもの」(“what we

aspired to be”)として扱うので、友愛の情は、「天の風のように」(“the winds of heaven”) 通り過ぎてしまう変わりやすい気象のようなものである (“Friendship is evanescent in every man’s experience, and remembered like heat lightening in past summers” [261])。しかし、友愛は単に通り過ぎてしまうばかりではない。それは、通り過ぎてしまったと気づくことによって、今ここで私に届く。

There has just reached us, it may be, the nobleness of some such silent behavior, not to be forgotten, not to be remembered, and we shudder to think how it fell on us cold, though in some true but tardy hour we endeavor to wipe off these scores. (259)

友愛は当初「冷酷に私たちに降り掛かり」、私たちは「ぐずぐず」と、友人が「自分を扱ったところのもの」に対する「負債」を返済していく。そして、友人の行為の「沈黙の行為の高貴さ」は、今、私たちに到達する。つまり、友愛の交流においては、友は未だ友人ではない何者かとして現れ、私が「そうであるべきもの」になったときにはじめて、遡及的に、すでに存在した友人として我々に到来するのである。

3 敵の近しさ

先に見たように、友愛における敵対とは、成長を促すような二者の間の解放であった。友との対立は、自己の成長を始動させ、その成長の運動の中に自己を維持することを可能にする。つまり、敵であるかぎりにおいて、友は、お互いを拘束することなく「自由」なまま、更には「平等」なままに互いを維持することができるのだ。ソローは言っている。“Friendship is, at any rate, a relation of perfect equality. It cannot well spare any outward sign of equal obligation and advantage. The nobleman can never have a Friend among his retainers, not the king among his subjects” (271)。しかし、そもそも、この高貴な人間の「自由」はどのようにして成り立っているのか。友と敵の關係に端的に示されるように、もし友愛が、男女の關係のように補い合う關係ではなく¹⁴、自立を前提とし、自立しているが故に平等が可能になり、それが友愛の条件であるとしたら、そもそも友は必要ないのではないか。というのは、もし、流動し成長しつづけること、つまり自立を可能にする際に友が必要であり、あるいは、それなくして「独立」は成り立ちえないのだとすれば、自己の友人に対する「依存」を認めるということになるからだ。James Crosswhiteはソローの友愛は、エマソンとアリストテレスが陥った自己充足のパラドクス—それ自体自立している人間がなぜ友達を必要とするのか—を逃れていると指摘し、「ペリコレシス」の概念によって、ソローにとっての「友人」は「存在」ではなく「關係」であると主張する。「ペリコレシス」とは、三位一体の概念だが、そこでは個々の「存在」(“being”)が存在するわけではな

く、関係によって存在が与えられる。存在は与えることと与えられることによる「効果」なのである (166-67)。Crosswhite によれば—

The most radical point about perichoresis relative to Thoreau is that from this perspective individuality and self-sufficiency are achievements of friendship, made possible by a befriending that is prior to whatever we call self-sufficiency—a befriending that generates self-sufficiency, and sustains it. (170-71)

Crosswhite の議論は、ソローが「ペリコレシス」というキリスト教の概念から友愛を説く理由を説明しておらず、またソローの論における友愛の「実体的でない」(“insubstantial”)、あるいは「数えられない」(“incalculable”) 性質を指摘するのにとどまっており、これだけで説得力を持つとは言えないかもしれない。しかし、与えることと受け取ることによって存在を「与えられる」友人像は、これまでほとんど全く言及されてこなかったソローの友愛論の一面を理解するのに大変有意義であるように思われる。

ソローは、友愛関係における独立と依存のパラドクシカルなあり方を、山脈の向こう側の人々 (“the large and respectable nation of Acquaintances, beyond the mountains” [286]) に宛てた散文詩“Greeting”に描き出している。これまで、多くの批評家がソローの「友愛論」における敵と友の関係について触れてきたが、おそらくは敵と友の関係を「自立」の面においてとらえてきたために、草稿の最も初期段階から存在したものでありながら、この詩は等閑視されてきたようだ。しかし、ここでソローは、友愛における「敵」が喚起する相互自立の理想とは逆の、むしろ利便性に基づく依存を主張している。ソローは詩をこうはじめる。“My most serene and irresponsible neighbors, let us see that we have the whole advantage of each other; we will be useful, at least, if not admirable, to each other”(286). 詩を読み進めるとわかることだが、“My most serene and irresponsible neighbors”という呼びかけは、イタリアの南から、山脈の向こう側のプロヴァンス地方の友人に向けた挨拶である。だから、通常の意味での「隣人」に当たらないことはあきらかで、隣人というよりは「遠人」といったほうが適当だろう。そして、この“neighbors”は、さらに“strangers”や“enemies”と呼ばれ、最終的に“our Friends”とその呼称を変えていくから、基本的にこの詩は、これまでの論じてきた敵と友の同時性を扱ったものであると考えて差し支えない。しかし、冒頭の一文は、ほとんど交差対句的に、「無責任」(“irresponsible”) という語によって示唆される「自立」を、「利便性」という語に示唆される「依存」によって折り返している。明らかにソローは「利便性」に基づく友愛が、哲学史上低い位置を与えられていたことを意識していたはずである。事実、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、利便性に基づく友愛は議論の出発点であり、美德を持つ人々の友愛

と対置され、乗り越えられるべきものとして位置づけられている。プラトンの『パエドロス』においては哲学的な「友愛」の議論は「利便性に基づく友愛」の放棄によってはじめられており、また、アリストテレスにおいては利便性に基づいた友愛しか持てない人たちと自立した美徳ある人々との間の友愛が、タイプの違いとしてはっきり分けられる¹⁵。しかしソローは、それが「崇拜すべきもの」ではないことを知りつつも、友の「利用」を説いていく。

語り手は自らを、あるときは「テーブルの上座に置かれ、別の時は乳搾りの椅子として使用され、また別のときは子供の座る場所」になる「木皿」(“one of the old fashioned wooden trenchers”)に喩え、その利用を勧める。

Nothing can shock a brave man but dullness. Think how many rebuffs every man has experienced in his day; perhaps has fallen into a horsepond, eaten fresh-water clams, or worn one shirt for a week without washing. Indeed you cannot receive a shock unless you have an electric affinity for that which shocks you. Use me, then, for I am useful in my way, and stand as one of many petitioners, from toadstool and henbane up to dahlia and violet, supplicating to be put to my use, if by any means ye may find me serviceable. (286-87)

勇者が衝撃をうけるのは退屈な日常においてである。というのは、「馬洗い桶に落ち」たり、「淡水のクラム」を食べたり、「洗濯しない」ですごすような、そうした生活に「電撃的な親近性」(“electric affinity”)を持ち、放っておけば、そのような生活に流れていくからだ。しかし、そうした、誰にも近い日常的な怠惰は勇者に衝撃を与える。そしてそのような時こそ、敵であり友の出番なのである。もちろん、この敵に対する呼びかけは、私を利用してくださいと奴隷の立場に立ちつつ、同時に「私の仕方で」(「あなたの仕方」ではない)の有用性を説き、また、「利用を懇願しなさい」と言っていることからわかるように、いささか脅迫じみている。敵に対する友愛の呼びかけは、私を奴隷として利用することで私の奴隷になりなさい、と言っているようにすら聞こえてくる。

こうして、あたかも奴隷と主人の弁証法のような1対1の緊張関係が描き出されるのだが、この徹底した依存が依存のための依存ではないことは、詩の最終部が保証している。そこでは、ふたたび、敵であり友であるものが、それでもやはり語り手を解放するものであることが示される。

Ah my dear Strangers and Enemies, I would not forget you.

I can well afford to welcome you. Let me subscribe myself Yours ever and truly—your much obliged servant. We have nothing to fear from our foes;

God keeps a standing army for that service; but we have no ally against our Friends, those ruthless Vandals. (287)

対するのが敵であれば神が私たちの味方になってくれるだろうが、友を前にして私たちに援軍はないというこの声明は、友人への呼びかけであると同時に、ある種の独立宣言でもあるだろう。というのは、「友を攻撃するための援軍はない」と言っていることからわかるように、「私たち」は神の助けなしに、「私たち」だけで敵である相手に向かい合うことになるからだ。しかし、私は一人では独立できない。私の独立（遠さ）を可能にするのは、私の友だけなのだ。

4 私たち兄弟十1

ソローの友愛は、敵と友の対立を打ち立てながらも、実のところ、友に依存する敵に依存する友、という円環的な構造を持っている。こうして敵を通じてどこまでも展開していくソローの友愛は、共同体的なものでありながら、同時に社会的、政治的な射程を含んでもいる。冒頭で引用したように、彼は、ここで語られている友愛の社会的な射程を強調している。“its [noble Friendship’s] very superfluity and dispersed love is the humanity which sweetens society, and sympathizes with foreign nations” [401-02]). 友愛の理念は、「父」の概念よりも国家的な理想に合致しており、しかも「ヒューマニティ」に訴え、どこまでも拡大していくというわけである。しかし、これは一見すると、ソローが別のところで展開している博愛批判と真っ向から対立するように見える。“Friendship is not so kind as is imagined; it has not much human blood in it, but consists with a certain disregard for men and their erections, the Christian duties and humanities, while it purifies the air like electricity” (275-76). 無差別に友愛を適応し、連帯の精神を拡大すること、それこそが彼の批判する「キリスト教的博愛」であるとすれば、また、そうであればこそ「敵としての友」、すなわち、根底的な独立をその存在条件にするような友愛の精神を説いてきたとすれば、引用の「ヒューマニティ」への訴えは手放しで受け入れられるようなものではない。実際、ソローは友愛は「一」から始まると書いている。

As for the number which this society admits, it is at any rate to be begun with one, the noblest and greatest that we know, and whether the world will ever carry it further, whether, as Chaucer affirms,

“There be no sterres in the skie than a pair,”

remains to be proved;—

“And certaine he is well begone

Among a thousand that findeth one.”(276)

明らかに、ソローの友愛は無差別に人間を愛する博愛からは区別されており、友人は数えられるものではなく、常に一人との間にしか成立しない。しかし同時に、ソローは、友人のペアに対して、より多くの(“mo”)の視点を措定している。エマソンの友愛が常に「二人の間」の友愛であったのに対して、ソローは「友はいくらいても多すぎるということはない」(“we cannot have too many friends”)と述べ、二人以上の関係を可能にするような第三項を強く意識しているのだ。ソローは言う。「私的で親密な関係は二人でも三人でも等しく存在しうると私は信じるつもりがある」(“I am ready to believe that as private and intimate a relation may exist by which three are embraced as between two” [277])。一対一の関係に執着し、博愛といったような無定形の友愛の拡散に抵抗しながらも、同時に第三者を求め、政治的な企図を持つような共同体とは、結局のところどのようなものなのか。そして、ソローが第三者を意識するとき、常に「いまだ証明されていない」とか「信じる気がある」といったような未来への投機を意味する表現を用いるのはなぜなのか。

ソローは、*A Week*全体を通じて“we”という代名詞を使用し続ける中で、「ペア+1」という問題を意識していたはずである。ソローは冒頭に「私たち」を持ち出した際に“we two, brothers, and natives of Concord”と制約をかけ、それによって、ここにいるのが基本的に「二人」であることを明示する。しかし、この二人の描かれ方は、とてもそこに二人がいるとは思えないような奇妙なものだ。二人は別々に行動することはほとんど無いし、しばしば、ほとんど一人であるかのように、同じものを見、同じことを思い出す。このような「私たち」を意識するとき、敵と友の弁証法を基盤とした友愛論に混ざってひそやかに提示される、あまりにも密な友愛の記述に、兄ジョンとソローの姿を重ねて見ることはそれほど難しくない。

My Friend is not of some other race or family of men, but flesh of my flesh, bone of my bone. He is my real brother....Is it of no significance that we have so long partaken of the same loaf, drank at the same fountain, breathed the same air, summer and winter, felt the same heat and cold; that the same fruits have been pleased to refresh us both, and we have never had a thought of different fibre the one from the other!
(284-85)

David Robinson は、旅をする、ほとんど「わたし」と区別がつかないほど緊密な「私ち」について“remarkably unified ‘we,’ essentially absorbing John’s vision into himself, or, in another sense, giving John new life through his own eyes”と説明し、語り手は死んだジョンを思い出しているだけでなく、ジョンのために思い出しても

いる、と指摘している (*Natural Life* 60)。

このように、ソローの友愛はこうした堅固な「私たち兄弟」によって演じられるのだが、そのことと、敵と友によって打ち立てられた友愛のあり方は、一見相反するよう見えながら、実は必ずしも矛盾しない。兄ジョンの死後、ソローが友人に送った手紙は、ジョンがこれまで見てきた敵と友の論理の例外—敵と友の弁証法とは質の異なる緊密な共同体—であるどころか、むしろ範例的な存在であることを示している。

I do not wish to see John ever again—I mean him who is dead—but that other whom he would have wished to see, or to be, of whom he was the imperfect representative. For we are not what we are, nor do we treat or esteem each other for such, but for what we are capable of being. (*Correspondence* 62)

私がもう一度会いたいと願うのは、死んだジョンではなく、ジョン自身が会いたいと願い、そしてそうありたいと願っていた誰かである、という友愛の論理を提示した後、ソローはそのまま続けて一般論を述べるのだが、それは単なる一般論というよりはむしろ、そのままジョンを含む「私たち」にも当てはまるのではないだろうか。つまり、もし「私たち」という存在そのものが、今あるものとしてではなく、それ自身が会いたいと願い、またそうであろうとしていたであろう「私たち」の資格で扱われるのだとしたら、一人一人との間に成り立つ友愛が、複数を含む友愛になりうる可能性がここに提示されていることになるのではないか。

事実、ソローの友愛は、「私たち」の資格においても、やはり「遠さ」を前提としている。これほど親密な「私たち」の中にも一つの亀裂が入るのだ。そして、この「私たち」に入るのは、「わたし」と、もう一人の別の「わたし」の間の亀裂、つまり二者間の解放であり依存ではなく、「私たち」と「わたし」の間に生じる亀裂なのである。これまで多くの批評家が、ソローが“we”を使い続けるにも関わらず、ジョンが名指されないことについて指摘してきた¹⁶。しかし、より重要なのは、ジョンが名指されないのではなく、二人がともにいるとき、「わたし」が名指されないことではないだろうか。*A Week*においては「わたし」が一人称で語るときは明らかに、この旅とは別の旅についての記述であり、二人が共にいるとき、語り手は自分のことを一人称で名乗っていない。たとえば、次のような箇所はそのよい例である。

One sailor was visited in his dreams this night by the Evil Destinies, and all those powers that are hostile to human life, which constrain and oppress the minds of men, and make this path seem difficult and narrow, and beset with dangers, so that the most innocent and worthy enterprises appear insolent and a tempting of fate, and the gods go not

with us. But the other happily passed a serene and even ambrosial or immortal night, and his sleep was dreamless, or only the atmosphere of pleasant dreams remained, a happy natural sleep until the morning; and his cheerful spirit soothed and reassured his brother, for whenever they meet, the Good Genius is sure to prevail. (116)

ここでは二人は、風景画のように語り手に見られている。語り手は自分のことを一人称で名乗らないし、兄は「私の兄」と呼ばれることもない。実際「彼の兄弟」(“his brother”)がどちらのことを指すのか、読者には知る術がない。二人はそれぞれの個別性を主張することはなく、その行動は交換可能ですらある。ここでソローが自らを三人称にすることによって行っているのは、あまりにも密な共同体—そこではその構成員同士の違いは捨象される—の外側に出ること、そしてその緊密な関係に対して、ある種の無関心な視線を持つこと、「私たち」から外に出るばかりでなく「わたし」の外側に出た“stranger”であること、そうした「遠さ」を今一度緊密な友愛の空間に差し挟むことによって、おそらくは、友愛をもう一度始めることなのではないだろうか。ここに名指されることなく存在しているのは、私たち二人というペアを認証し、自由にすることを可能にするもう一つの視点であり、それは未来から来る誰か—実質的には語るソローであり、あるいは読者の視点でもあるだろう—なのだ。そして、「よき地の霊」(“the Good Genius”)への言及が示すように、ここに描かれているのは、遠さを経て改めて友として見いだされるであろう兄だけでなく、おそらくは同じように見いだされるべきコンコードの兄弟共同体そのものなのである。

“Atlantis”と題された詩は、先に取り上げた“Sympathy”と同じように、「到達不可能なものとしての友」の詩として簡単に言及されるにとどまっているが、実際のところ、この詩が示すのは、「友」を未来から受け入れる視点であるように思える。「友人」は「決して手の届かない島」のようなものだ(“The Friend is some fair floating isle of palms eluding the mariner in Pacific seas” [262])と述べた後、詩は次のように続く。

Our fabled shores none ever reach,
No mariner has found our beach,
Only our mirage now is seen,
And neighboring waves with floating green,
Yet still the oldest charts contain
Some dotted outline of our main. (262)

この島のイデア的な側面が強調されていることはあきらかだ。友は現れることを約束するだけで決して姿を現さない。その存在が知られるのは常に遅すぎる。

There goes a rumor that the earth is inhabited, but the shipwrecked mariner has not seen a footprint on the shore. The hunter has found only fragments of pottery and the monument of inhabitants. (263-64)

それは時間的にも空間的にも一方通行の交流のように見える。それが存在した痕跡 (“fragments of pottery”) しか見いだせず、すでに失われているという意味で時間的に、そして、それがどうしても見つけられない島において生じるという意味で空間的にも。しかし、友愛が逃れさるということはくどいほど議論されてきた中で、これまで指摘されてこなかったのは、この詩の視点が追求者の側にあるわけではないことである。“Our fabled shore”という語が示すように、詩は明らかにアトランティス人、つまり、未だ到達されざる島の住人の側から語られている。

アトランティスの詩において見られた友人の双方向的なあり方は、続けて引用される詩でも反復される。ここでは、ロビンソン・クルーソーを思わせるような人物、「彼」が一人、岸辺に座って海の方を見ている。

Many men dwell far inland,
But he alone sits on the strand.
Whether he ponders men or books,
Always still he seaward looks,
Marine news he ever reads,
And the slightest glances heeds,
Feels the sea breeze on his cheek
At each word the landsmen speak,
In every companion's eye
A sailing vessel doth descry. (263)

先に引用した散文が友の到達可能性を示唆していたのに対し、ここでも詩は、待つ友の姿を描き出す。つまり、ここで描かれるのは、実のところ、友の到達不可能性などでは決してない。追求者の視点を持つ散文と島の住民の視点を持つ詩の併置が可能にするのは、追求者は友人が待っていることを先取的に知っている、あるいは逆に、未だ出会っていない友人が友人の到来を知っているという循環構造なのである。

こういった未来で待つ友の詩を前にして、ニーチェが来るべき哲学者に向けた台詞を思い出さないことは難しい。Russell Goodmanによれば、ニーチェは『ツァラトストラ』の執筆前の夏、エマソンを読んでおり (85)、同じくエマソンに応答したソローが、ちょうどニーチェがそうしたように、来るべき友についての思想を展開していたということも考えられるのではないだろうか。ニーチェの来るべき友に向けた呼びかけをデリ

ダは以下のように説明しているが、それは、そのまま、ソローの友愛論と響き合う。

どこに、いつ、われわれはいるのか、われわれ自身、われわれと、ニーチェの信じがたい〈テレオポイエーシス〉が「われわれ」「君たち」というごとくに語るとすれば？...これらの問いを、不安にかられた、だが抽象的な、あるいは肉のないこれらの問いを、私はなんらかの受信者に差し向けることはできない、定義上、また宛先からして、その論理および文法そのものがおよそありえそうもないこの文の終末および到着より前には、それより早くには、まだ到着していない、おのれ自身に到着してないわれわれという、前のめりの仮定による以外には。というのも、これらの虚構的問いを差し向ける振りをするこの「私」は、この仮定上の同時代性にこの上なく依存しているわれわれへの帰属によって、おのれがあらかじめ包含され規定されているのを見いだすからである。(131)

ソローは、ニーチェがそうしたように、未来の友である「われわれ」に対して直接呼びかけることはしなかった。しかし、彼の日記には、このような記述を見ることができる。

Actually I have no friend I am very distant from all actual persons and yet my experience of friendship is so real and engrossing that I sometimes find myself speaking aloud to the friend. (*Journal* 58)

理想としての友というものであれ、先取りの見いだされた特定の友であれ、遠い友にソローは語りかけ、それによって、それが自らの近くにあることを知るのである。

おわりに

ソローの友愛は常に喪失からはじまる。友との関係はいつも壊れており、それは“ruins of temples” (285) とか壊れた茶碗 (260) とか“fragments of pottery” (390) に形象される。しかし、それは偶然に壊れたのではない。この友愛は壊れることからしからはじまらない。敵として現れた友は抵抗する力を自我に与え、そして去って行く。そこでおそらく通常の意味での友情は終わるだろう。しかしソローにとっては、敵によって成長する力を与えられた自我が、遡及的に、失われたものとして見いだすのが友なのである。だから、ソローの友愛とは、哀悼的想起によって、すでに失われたものを自らの友として「変身」させる試みであるといっている。過去の敵を思い出すことによって、今の中に「友」として引きよせること—この構造は、現在を軸にして、そのまま未来完了の時間軸へとずらされ、来るべき友への呼びかけとなる。現在の地点では存在しない友を、いわば先取りの自らの友として近隣に呼び寄せるといふ、ニーチェの「来るべ

き哲学者」と極めて近い友愛のビジョンが示される。もし、ソローの友愛に政治的射程があるとすれば、それは現存する何らかの共通性に依存するものではなく、未来完了のかたちでなされる、来るべき友愛なのである。

註

¹ オルタナティブとしての友愛の議論は友愛にホモエロティシズムを見る傾向があるが、例えば **Caleb Crain** はホモセクシュアルな欲望をも内包するような友愛は、エッセイや小説といったような、広い意味での公的な文書には抑圧された欲望としてしか表象されえないと論じている。ソローのホモソーシャルな共同体観はほとんど疑われることがなく、ジェンダー観の揺らぎについてもあまり論じられていないが、「クイア」的な角度からの考察としては、例えば **Abelove** の論がある。また、**Crain** 自身はソローを扱っていないが、「男同士の愛情」の抑圧を見るソロー論としては **Milette Shamir** のものがある。**Shamir** はソローの友愛が“privacy”と“intimacy”という2つの相反する傾向に引き裂かれていることを指摘し、“intimacy”は常に“privacy”に抑圧されたかたちでしか現れず、また、作者と読者の関係においては、それは「ほのめかし」た書き方 (“intimation”) として現れると論じている。

² ネイティブ・アメリカンや自然と友愛の関係については、友愛の構造を主題とする本論では言及することができなかつたが、これらがソローの政治、歴史観を考える上で重要であることは言うまでもない。*A Week*における自然との結びつきの強調にイギリスとの決別の意思やアメリカ的な例外主義を見る論考としては **Giles** のものがある。他方、**Yu** のように、*A Week* にアメリカン・パストラルへの批判を見る論考もある。また、ソローのネイティブ・アメリカンの扱いについて論じた古典的な論考としては **Fiedler** や **Sayre** のものがある。ソローの *A Week* における自然の扱いについては、アメリカ的あるいは反アメリカ的という二つの相反する捉え方があるわけだが、思うに、ソローの自然やネイティブ・アメリカンとの強固な絆の強調は、**Giles** の言うように単に対イギリスのものというよりはむしろ、同時代の多くの作家と同様に二枚舌的なものであって、ソローは「自然」によってネイティブ・アメリカンとのつながりを強調する一方、そのコンコードからの消滅を「自然化」してもいるように思われる。こうした、イギリスを意識した二枚舌的なネイティブ・アメリカンの扱いについては、たとえば **Horseman** を参照のこと。

³ 2010年に出版された *Emerson & Thoreau : Figures of Friendship* は、これまで「トランセンデンタル」な友愛論としてあまり注目されてこなかったエマソンやソローの友愛の論理を扱っており、本論イントロダクションで言及した友愛のイデオロギー論と合わせると、19世紀南北戦争以前の「友愛」のイデオロギーの見取り図の大部分が示されたことになる。本論考は、とりわけ、今年出版されたこの論集の成果を踏まえたものである。

⁴ **Mariotti** による、ソローとアドルノとの比較や、近代社会における政治参加と隠遁の弁証法の議論は、本論におけるソローの友愛の社会的な射程について更に考察を深める上で非常に興味深いものである。ただし、**Mariotti** の議論は、ソローが社会との間に設定した地理的な距離や、それによって生じる「隣人」概念の重要性に焦点しており、本論の中心である「友愛」そのものや、時間空間的な距離を介したデモクラシーの射程については触れていない。

⁵ 死んだジョンを詩神にしていることや、コンコードの歴史が戦争の歴史であったことから、これまでも多くの批評家が *A Week* をエレジーの文脈から考察している。例えば Johnson 41-84、Peck 3-21、Rossi 107-26 を参照のこと。

⁶ この変身の論理を踏まえると、ハーマン・メルヴィルが、同じくオイディウスを引きながら信用詐欺師のスペクタクルを展開した *The Confidence Man* (1857) の中で、ソローの友愛論に言及している理由も説明がつく。ソローがモデルとされるエグバートは37章から5章にもわたって登場するのだが、作品中に登場するどの敵よりも手強く、コスモポリタン/コンフィデンスマンとほとんど区別がつかなくなるような仕方で見られる。本論で論じているソローの友愛論の「変身」の原理も、時差を利用した友愛のロジックも、メルヴィルは十分理解した上でそれに言及しているように思える。

⁷ ソローが処女作 *A Week* を出版したのが1849年であったことの意義は、実はこれまであまり議論されていない。おそらく、その理由の一つとして、「友愛」というテーマが、所謂トランセンデンタリストたちや社会改革者たちに広く共有されていたということが挙げられるだろう。また、*A Week* のもとになった旅が1839年のものであり、また、第一校は出版にかなり先立って書かれているという事実が、出版のタイミングがあまり考慮されてこなかったことの原因として考えられるかもしれない。しかし、第一校を書きおえたのが46年のことであるとはいえ、“First Draft”においては「友愛論」はそれほど大きな扱いを受けているわけではない。彼が「友愛論」を大きく展開したのは47年以降のことであり、48年の1月の手紙では「友愛論」はレクチャーのテーマとして言及されるほど、ソローの中で重要性が増している。加筆のプロセスについては Johnson 66-68 を参照のこと。また、言及はあるものの、実際にはソローは「友愛論」のレクチャーを行っていない。

⁸ ソローが *A Week* を執筆し始めたのは1845年、彼がWalden湖畔に小屋を立て、そこに移り住んでからのことである。

⁹ *Walden* の言及箇所は以下のものである。“If one may judge who rarely looks into the newspapers, nothing new does ever happen in foreign parts, a French revolution not excepted” (*Walden* 95). また、Cavell の引用は以下。“For an American poet, placed in that historical locale, the American Revolution is more apt to constitute the absorbing epic event” (*Senses* 7).

¹⁰ ソローの改革者嫌いが社会改革者たちの強すぎる「男同士の絆」にあった点については Shamir 73、Warner 171-72 を参照のこと。

¹¹ Meredith McGill もまた、*A Week* におけるローカルな歴史のイローカルな側面について論じている。McGill は、コンテキストから切り離された引用を大量に差し挟むことによって、ソローがローカルな歴史の断片化を示唆しようとしていると指摘している。

¹² Harding 77-79。

¹³ Cavell の “aversive thinking” についてはとりわけ *Conditions* 50-59 を参照せよ。包括的ですがすぐれた Cavell を引いた友愛論として Saito 173-77、他にも Robinson 66-67、Crosswhite 165、168 などがある。また、直接 Cavell を引いてはいないが、同様の論理で “self-culture” を論じているものとして Lysaker 96 を参照のこと。また、Buell は、この友愛論にエマソンとソローの関係、すなわち “mentor” と “mentee” の関係を重ねて見ている。

¹⁴ ソローは、性を超えた友情について懐疑的であり、性別が違う場合に成立する友情は互いに補い合うという性質を持つが故に、同性間の友情には及ばないとしている (270-71)。また、

ソローの友愛を語る上で最も重要な記述において、ソローは「創世記」2章23節を引きながら、本来なら「女」が入るべき位置に兄弟を入れている (“My Friend is not of some other race or family of men, but flesh of my flesh, bone of my bone. He is my real brother” [284])。

¹⁵ プラトン『パエドロス』、アリストテレス『ニコマコス倫理学』における哲学的な友と利便性に基づく友の区別については Crosswhite も指摘している (159)。ただし、Crosswhite の議論は、プラトンにおいては階層的、アリストテレスにおいては弁別的という、友愛の区分方法に力点があり、ソローの友愛論において利便性に基づく友愛が積極的な位置づけを与えられている点は、彼の議論の範疇にはない。

¹⁶ たとえば Sayre 45 を参照のこと。

引用文献

- Abelove, Henry. “From Thoreau to Queer Politics.” *Yale Journal of Criticism* 6.2 (1993): 17-27.
- Buell, Lawrence. “Transcendental Friendship: An Oxymoron?” *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 17-32.
- Cavell, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: U of Chicago P, 1990.
- . *The Senses of Walden*. Chicago and London: U of Chicago P, 1992.
- Coviello, Peter. *Intimacy in America: Dreams of Affiliation in Antebellum Literature*. Minneapolis and London: U of Minnesota P, 2005.
- Crain, Caleb. *American Sympathy: Men, Friendship, and Literature in the New Nation*. New Haven: Yale UP, 2001.
- Crosswhite, James. “Giving Friendship: The Perichoresis of an All-Embracing Service.” *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 151-71.
- Emerson, Ralph Waldo. *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Ed. Robert E. Spitzer, et al. Vol.2. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1971.
- Fiedler, Leslie. *The Return of the Vanishing American*. New York: Stein, 1968.
- Germic, Stephen. “Skirting Lowell: The Exceptional Work in Nature in *A Week on the Concord and Merrimac Rivers*.” *Thoreau’s Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. Ed. Richard J. Schneider. Iowa City: U of Iowa P, 2000. 244-54.
- Giles, Paul. “Transnationalism and Classic American Literature.” *PMLA* (2003): 62-77.
- Goodman, Russell B. “Emerson and Skepticism: A Reading of ‘Friendship.’” *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 70-85.
- Harding, Walter. *The Days of Thoreau: a Biography*. New York : Dover Publications, 1982.
- Horseman, Reginald. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-*

- Saxons. Cambridge: Harvard UP, 1981.
- Johnson, Linck. *Thoreau's Complex Weave: The Writing of A Week on the Concord and Merrimac Rivers, with the Text of the First Draft*. Charlottesville: UP of Virginia, 1986.
- Lysaker, T., John. "On the Face of Emersonian 'Friendship'." *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 86-103.
- Lysaker, T., John and Rossi, William, eds. *Emerson & Thoreau : Figures of Friendship*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 2010.
- Mariotti, Shannon L. *Thoreau's Democratic Withdrawal: Alienation, Participation and Modernity*. Madison: U of Wisconsin P, 2010.
- McGill, Meredith L. "Common Places: Poetry, Illocality, and Temporal Dislocation in Thoreau's *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*." *American Literary History* 19.2 (Summer 2007): 357-74.
- McWilliams, Wilson Carey. *The Idea of Fraternity in America*. Berkeley and London: U of California P, 1973.
- Melville, Herman. *The Confidence Man: His Masquerade*. Ed. Harrison Hayford, et al. Evanston: Northwestern University and Newberry Library, 1984.
- Nelson, Dana. *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham, NC: Duke UP, 1998.
- Peck, Daniel. *Thoreau's Morning Work: Memory and Perception in A Week on the Concord and Merrimack Rivers, The Journal, and Walden*. New Haven: Yale UP, 1990.
- Robinson, David M. *Natural Life: Thoreau's Worldly Transcendentalism*. Ithaca, N.Y.: Cornell UP, 2004.
- . "In the Golden Hour of Friendship': Transcendentalism and Utopian Desire." *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 53-69.
- Rossi, William. "'In Dreams Awake': Loss, Transcendental Friendship, and Elegy." *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 107-26.
- Saito, Naoko. "Leaving and Bequeathing: Friendship, Moral Perfectionism, and the Gleam of Light." *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. 172-86.
- Sayre, Robert F. *Thoreau and the American Indians*. Princeton: Princeton UP, 1977.
- Shamir, Milette. "'The Manliest Relations to Men': Thoreau on Privacy, Intimacy, and Writing." *Boys Don't Cry?: Rethinking Narratives of Masculinity and Emotion in the U.S.*. Eds. Milette Shamir and Jennifer Travis. New York: Columbia UP, 2002. 64-87.
- Thoreau, Henry David. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Ed. Carl F. Hovde. Princeton: Princeton UP, 1980.
- . *The Correspondence by Henry David Thoreau*. Ed. Walter Harding and Carl Bode. New York: New York UP, 1958.
- . *Journal*. Vol.3. Ed. John C. Broderick, et al. Princeton: Princeton UP, 1990.
- . "Resistance to Civil Government." *The Higher Law: Thoreau on Civil Disobedience*

and Reform. Ed. Wendell Glick. Princeton: Princeton UP, 2004.

---. *Walden*. Ed. J. Lyndon Shanley. Princeton: Princeton UP, 2004.

Yu, Ning. "Thoreau's Critique of the American Pastoral in *A Week*." *Nineteenth-Century Literature* 51.3 (Dec. 1996): 304-26.

Warner, Michael. "Walden's Erotic Economy." *Comparative American Identities: Race, Sex, and Nationality in the Modern Text*. Ed. Hortense J. Spillers. New York and London: Routledge, 1991. 157-74.

ジャック・デリダ 『友愛のポリテックス1』 鵜飼哲 他 訳 (みすず書房, 2003).