

## エマソンと三分説の伝統，または， 宗教という名を使わない宗教

宮 川 雅

宗教とは、魂と神との関係である。

1831年6月20日の日記

魂が神聖な霊に対してもつ諸関係  
はあくまで純粹なものだ…。

「自己信頼」

芸術は多くの点で宗教に似ている。

カンディンスキー『回顧』

今は亡き西脇順三郎さんは、「昔の人の文学を読むには昔の人の考えた知識の組織と意味とが必要である」と、尤もな事を仰有ったが、エマソンは、本を読むにはかつてそれを表現した精神と同じ精神をもってしてはじめて正しく解釈できるのだ、といった意味のことを何度も書いている。以下の非独創的な文章は、エマソンを中心とするアメリカのロマン主義に対する、そのような意識からの僕の試みの1つの断片であるけれど、むしろ僕自身の心おぼえに、といった気持ちで書いたもので、おそらくそれ以上のものではないかもしれない。とくにトリコトミーの理解に関しては、シュタイナー研究者として知られる高橋巖氏の著述に多くを負っている。冒頭に記して、未知の人への謝意を表したい。

### I. ロマン主義とヒューマニズム

ホーソーン学者として知られるランダル・スチュワートは、正統キリスト教の視点から『アメリカ文学とキリスト教教義』を著したが、このすぐれて文学史的な書物の中でスチュワートは、19世紀アメリカの重要な文学を、メルヴィルとホーソーンという2人の主要な反ロマン主義者（これに、のちにはヘンリー・ジュームズが加わることになる）による、チャニングやエマソンやホイットマンのロマン主義に対する対抗運動であると規定する。そして「エマソンはアメリカ文学の大異端者であり、エマソン主義は最大の異説である」と弾劾されることになる（Stewart, 1958, p. 55）。

スチュワートの批判はロマン主義一般に向けられていて、ロマン主義の内包する、人間性 human nature (人間的自然) は無限に完成されうるという信念を、原罪の教義を否定するものとして異端と断じる。すべての人間に対して「神性」を主張するエマソンは、キリスト教教義の神中心の世界に対して、人間中心の世界をつくりあげ人間を神格化する異端者である。

スチュワートのロマン主義批判は、彼自身がほのめかしているように、T.E. ヒュームのロマン主義批判に連なるものがある。ヒュームは、ロマン主義の背後にある精神の姿勢を、人間中心主義 anthropocentrism という意味での「ヒューマニズム」として捉え、それが原罪という人間の限界を示す基本的概念を喪失しているために、たとえばルソーにおけるように、人間には限りない完全性があると幻想するに至る点を、近代人の「病い」として批判した。このロマン主義のヒューマニズムは、クラシシズムの宗教的態度に対する<sup>1</sup>。

しかし宗教的態度は近(現)代においていかにして可能であるのか? 或る見方からすれば、キリスト教の神の死は、19世紀において既に明らかな歴史的現実となってしまっている出来事である。寺田建比古が、そのすぐれたメルヴィル研究『神の沈黙』で19世紀の根本状況として捉えたように、中心の神の座が空位化すると共に、人間の存在根拠もまた空無化していて、人間の生は根本的に不可能となってしまっているという深い自覚が現れてくる。「神がもはや存在しない以上、人間が自ら何らかの仕方において時間と運命と価値の根源…… にとって代わりうるものとなり得ない限り、宇宙はコスモスへと再生せられえないし、人間の存在は無根拠のままに」とどまるほかありえないだろう。「かつて神の存在が人間の生を可能にするために果して来、今は欠如体となってしまっている諸々の働きを、何らかの形において補填し、代償する途」が見出されねばならない(寺田, 1968, pp. 18-19)。

ヒューマニズムという意味は人によって異なるから、この問題を明らかにするためには、論者同一の意味において論じないとその論に価値がないことになるのだろうが、しかし、18世紀末から19世紀にかけてのロマン主義の運動が、ルネッサンスに始まる近代の人間中心主義そして人間神化の流れの中にあるとして、ロマン主義のヒューマニズムは、歴史の主流となった、功利主義と結びついたテクノロジーによる自然の征服を通しての、世界における人間の中心化とは異質の人間中心主義を志向していたのではないのか?

ヨーロッパ的個体主義そしてヒューマニズムが歴史の表面に打ち出されるのはルネッサンスにおいてである。一般に行なわれている歴史では、ルネッサンスとはギリシャ、ラテンの古典文化を再発見した時代だが、しかし、それは同時に、グノーシスによる体系化に始まるヨーロッパ神秘学の地下水脈を再発見した時代でもあった。ロマン主義の時代は、再び外来宗教の影響を受けながら、それをさらに再発見した時代であって、どちらの時代も、とりわけオカルト研究を通して、人間の能力に対するわれわれの知識を拡大した(Roszak, 1975, pp. 8-9)。

ルネッサンス・ヒューマニズムの宣言とも云われる有名なピコ・デルラ・ミランドラの『人間の尊厳についての演説』（1486頃）を読むと、そこには明らかに旧来の世界観、人間観に反する姿勢がみてとれる。ピコはヘルメス文書から一句を引用して「おおアスクレピオスよ、人間こそは偉大な奇跡である」と人間を称賛し（佐藤，1984，p. 205），神が次のように人間に述べる場面を想像する。――

おまえは、いかなる制限によって抑制されることもなく、その手のなかにわたしがおまえを置いた自由意志にしたがって、自分自身の本性を指定するであろう。世界のなかにあるものすべてを、いっそう都合よくおまえが、そこから見まわせるように、わたしはおまえを世界の中心に置いた。われわれはおまえを、天のものとも地のものとも、死ぬべきものとも不死なるものとも、つくらなかつた。それというもおまえが、あたかも自分自身の専断的な名誉ある造り主であり形成者であるかのように、自分の選り好んだどんな姿形にでも自分自身を形づくりえんがためである。おまえは、獣であるところのより下位のものに墮落することもできるであろうし、おまえの意向しだいでは、神的なものであるところのより上位のものに再生されることもできるであろう。（佐藤，1984，pp. 206-07）

中心としての人間は、あらゆる可能性をもつ「カメレオン」（p. 208）である。ピコの言説において、近代ヨーロッパではじめて、人間性が未だ完遂されない可能性と見られ、生が自己開発の冒険と見られた。人間の可能性の中には悪魔的なものも神的なものもあるのだ、とピコは言う（Roszak, 1975, p. 7）。

ピコは、のちに説明する「人性三分説」的人間理解を行ない、人間の靈性を力説し、現実世界での靈的自己実現を肯定した神秘学者であった（大木，1984，pp. 7-15）。ピコを中心とする、ヘルメス及びカバラ思想を核にもったフィレンツェのネオプラトニズムの思想運動は、しかし、文化的主流に対する異端の逆流となる運命だった。<sup>2</sup>

その後の近代ヨーロッパの歴史は、ルネッサンス・ヒューマニズムがもっていた神秘学的基盤を捨てながら人間中心主義を押し進めた。学の領域においては、形而上学的背景は剥れ、無機学的傾向が増し、ガリレイからデカルトを経て次第に一般化する自然科学的態度は、自然や宇宙を数量化して捉えた。アルケミー ケミストリー アストロロジー アストロナビー錬金術が化学に、古星術が天文学にかわったのは、単に迷信が客観的の学問から排除されたということの意味するものではない。ルネッサンス以降数世紀の経過のうちに、近代的人間の主体的自由の運動は、近代史の根本動力となり、人間存在は自らの被造物的規定を脱ぎ棄てる。テクノロジーによる自然の征服は、人間の支配領域を拡大し、人間存在は自然的＝歴史的世界の創造者、支配者としての地位を確立してゆく。しかしこの人間中心主義は、真に自己独

立的なものとしての人間存在の根拠づけを、存在論的、宗教的次元における根拠づけを、欠いている（寺田，1968，pp. 17-18）。

ロマン主義は、人間性の超越的諸力を文化の非宗教的ならびに宗教的正統なるものの死せる年から解放しようとする新たな試みである。アメリカのロマン主義者と考えられるエマソンやホイットマンやポーは、たしかに、人間が神のようになることを目指した。が、彼らは、伝統的キリスト教の低下した靈性に対抗したと同時に、非宗教的なヒューマニズムの進行にも反対した。彼らの思想は、ひとつの人間中心主義そして人間神化の思想であるが、それは神秘学を基礎としたものであって、単にモラルの問題ではなく、いわば宗教という名で呼ばれない宗教性を持ったものであった。そのことを理解するには、神秘学の基本的立場である三分説 trichotomy がまず理解されねばならない。ロマン主義を批判的に受け取るにせよ肯定するにせよ、また、オカルト的な立場を認めるにせよ否定するにせよ、三分説的世界観の理解なしには、ロマン主義の本質は把握できないと僕は信じる。

## II. トリコトミー

トリコトミー（三分説、あるいは特に人性三分説また靈魂三分説）とは、靈（spirit），魂（soul），体（body），という3つの領域の総体として人間存在を把握しようとする考えである。そして人間は三重の仕方で世界と結びつき、大宇宙もまた、小宇宙たる人間に照応して靈，魂，体から成り立つものとして捉えられる。

靈とは、人間各自の魂（心）の中に見出だせながら主観を超越している客観的領域のことである。それは目的と愛の根拠である。キリスト教文化の公的な思想は中世以降二分説を主張してきた。信仰によらず、認識によって自分の中に自分の靈を体験することは異端とされた。その結果ヨーロッパの学問体系の中では soul と spirit は常に曖昧のままに残され、しばしば非常な混乱に陥っている（高橋，1975，pp. 48-49）。

ヨーロッパ思想の諸概念によって規定されてきた日本の思想においても同様である。学問の用語としては靈（spirit）のかわりに精神を、魂（soul）のかわりに心、または心理という言葉を使っている。精神という言葉は本来は精霊、精魂と結びつく言葉だが、今日ではむしろ心を含めて非身体的な人間本性一般についていわれている。spiritは精神とも心とも訳され、soul もしくは mind も精神とも心とも訳されている。psychology は心理学と訳されるが psychoanalysis は精神分析と訳されているように、本来主観的なものである「心」と、本来客観的なものではあるが、人間が自己の個人的領域として持っている「精神」とは混同されている。

一方に身体もしくは肉体があり、その一方に心もしくは精神があるという二分説の立場に立つときには、soulとspiritをそのように曖昧にせざるを得ない。そして、存在を考える際に、物質と心、物質と意識、または肉体と魂というふうに二分して考えるとき、その立場は神秘学に行きつくことがない。

魂というのは感情と悟性が共働した主観的な働きとされるが、そのような魂は真理を認識する能力をもたない。(エマソンは悟性に対する理性を霊に結びつけた。) 教会に属し、忠誠を誓ってはじめて思寵として、真理、つまり霊界の認識が伝えられるというのがキリスト教文化の肉体と魂という二分説の本質であろう(高橋, 1980, p. 39)。

だが、二分説的な考え方は、キリスト教本来の考え方ではなく、キリスト教が権力と結びついてドグマを作っていく過程でできてきたものである。そしてまた、宗教にはつねに公教的側面と秘教的側面があることを注意したい。

人間は体と魂と霊とから成り立っているという古代の神秘学に共通のトリコトミーが公式に異端として否定されたのは、894年のコンスタンチノーブル第8回公会議においてであったとされている。中世から19世紀に至るまで、霊はもはや個々の人間の属性とは見なされなくなった。そして、人間は肉体と魂の所有者であるという二分説から必然的に派生してくる唯物論によって、19世紀にいたっては魂もまた肉体によって生み出されるものとされ、人間は結局肉体的存在以外の何者でもなくなってしまった(高橋, 1975, pp. 22-23)。

創世記の冒頭には、生きた魂が肉体と霊の息吹との合体の結果としてあらわされているが、これはユダヤ教の伝統における三分説の表明である。ヨーロッパ神秘学の具体的な体系化のはじまりであるグノーシスの人間論も三分説を明言する(Rudolph, 1983, pp. 88-92)。

聖イレナエウス(126-202)はグノーシスの異端性を論駁したリヨンの教父だが、『復活について』の中で三分説をはっきりと認めた。—「完全な人間には3つの構成要素がある。すなわち肉体と魂と霊である。人間を救い形成するもの、それが霊である。統一を支えられ形成されるもの、それが肉体である。そしてこの両者の間にあって仲介となるもの、それが魂である。魂は、ときとして霊に従い、霊によって高められる。またそれは、ときとして肉体の声に耳を貸し、地上の欲望に身を委ねる。」(Benoist, 1975, p. 16)。オリゲネス(185?-254?)は聖書解釈に人性三分説を対応させ、聖書には三重の意味があるとした。—「聖書の言葉は3つの仕方のいずれかで魂に印される。……人間は体、魂、霊によって構成されている。そして聖書の構造も同様の仕方で人間の救いのために神によって計画されている」(Davis, 1972, p. 19, 大木, 1984, pp. 5-6, 111n)。<sup>3</sup>

ヨハネ福音書の冒頭の Verbum, Lux, Vitaの三幅対は、それぞれ霊界、魂界、物質界を指すと考えられるが、キリスト教における霊(聖霊)については、高橋巖が論じるように、同福音書第14

章以下のキリストの告別の辞の中に、キリスト教の最も深い思想として語られているだろう。そこでいう霊とは、イエス・キリストは今この世を去るが、そのあとで、かわりに「助け主」Paraclete が送られるだろう、だからそれぞれの人々が心の中にこの助け主を受け入れる用意ができたなら、イエスのかわりに、彼以上の助け主がひとりひとりの心の中に、個の内に生きてくるだろう、という話をキリストが別れに際して弟子たちにする際のその助け主もしくは、なぐさめ手たるパラクレートのことである（高橋，1980，pp. 84-85）。

わたしは父にお願いしよう。そうすれば、父は別に助け主〔Paraclete〕を送って、いつまでもあなたがたと共におらせて下さるであろう。それは真理の御霊である。この世はそれを見ようともせず、知ろうともしないので、それを受けることができない。あなたがたはそれを知っている。なぜなら、それはあなたがたと共におり、またあなたがたのうちにいるからである。

（口語聖書，1954年改訳。ヨハネによる福音書14：16-17）

しかし、わたしはほんとうのことをあなたがたに言うが、わたしが去って行くことは、あなたがたの益になるのだ。わたしが去って行かなければ、あなたがたのところに助け主はこないであろう。もし行けば、それをあなたがたにつかわそう。……真理の御霊が来る時には、あなたがたをあらゆる真理に導いてくれるであろう。……御霊はわたしに栄光を得させるであろう。わたしのものを受けて、それをあなたがたに知らせるからである。父がお持ちになっているものはみな、わたしのものである。御霊はわたしのものを受けて、それをあなたがたに知らせるのだと、わたしが言ったのは、そのためである。（16：7-15）

端的にいえば、「ヨハネは歴史的事実としてのイエスとその生涯を言挙げすること以上に、キリストが地上を去った後、『霊』として各個人の中に生きている聖霊の働きそのものの中に、—それがキリストの名と結びつこうと否とにかかわらず—来るべきキリスト教の本質を見たのである」（高橋，1975，p. 61）。

12世紀のシトー会修道僧ヨアキム・ディ・フィオレは人類の歴史の三段階としてトリコトミーを位置づけた。従来のキリスト教の救済史観では、啓示は聖書（父の旧約と子の新約）に限られ、終末論的にも父の時代のあとには子の時代が続き、そのあとに終末が来るとされていた。ヨアキムはこれに第三の聖霊の時代を加える。第三の時代を導くものは「聖霊」であり、救済の真の実現はこの第三王国にまたねばならない。ヨアキムは、キリスト教の玄義である三位一体とともにそれまではいわば単なる観点として伝承された三分説をとりあげ、これを、人類の意識発展史の三段階に関連づけたのだった。聖霊は、ひとりひとりの人間が自己の存在を、従来の二分説に従うのではなく、霊的存在としても理解できたときに、はじめて自己を明らかにする（高橋，1975，

pp. 67-72)。ここにおいて社会的ヒエラルキーではなく、体、魂、霊という存在のヒエラルキーを基礎にもった個体主義が神秘学と結びつくことができた。

ヨアキムの思想は、20世紀にいたるまで多くの思想家、芸術家に影響を及ぼすことになる。思想的に興味深いのは、ピタゴラス=プラトンのそして中世的な、アナロジーによりスタティックに調和し完璧なコスモスという宇宙観がむしろ退けられ、アナロジーは人間の意識の進化とともに、また宇宙の発展とともに、展開してくるのだという、時間性ないし歴史性の強調である。

### Ⅲ. エマソンの思想

このトリコトミーという照明の下に見るとき、ロマン主義もまた、従来見られているのと異なる意味をもって現れてくる。なぜなら伝統的なロマン主義理解は、自我と自然、精神と物質、主体と客体といった二分説的な視点からなされているからである。

ランダル・スチュワートは、ロマン主義の重大な誤りのひとつを次のように述べる。—

ワーズワース、エマソン、ホイットマンのようなロマン主義詩人にとっては、神は自然と同一であると認められ、自然は神の部分となる。人間は自然を、あるいは自然の中の神を崇拜する。どちらを崇拜しているのか判然としない。というのは多くのロマンティックな自然詩では、自然崇拜と神崇拜とが互いに混同しているようにみえるからである。ここにおける根本的な神学上の誤りは、造物主と被造物との混同である。ロマン詩人は永久に神を木立ちと間違える危険をおかしている。(Stewart, 1958, pp. 44-45)

のちに明らかにするように、スチュワートがここで批判しているようなロマン詩人には、エマソンは実際には全くあてはまらない。しかし、たしかに、ロマン主義者の、そしてその解説者の一部あるいは多くは、そのような誤りをおかしているのかもしれない。

ところで、ここでスチュワートが述べている自然に対する態度は、いわゆる人間中心主義的な自然観、つまり、自然の一切を主観の中に取り込もうとする、あるいは逆に一切に主観の影を浸透させようとする anthropomorphic な自然観とは異なる。I. A. リチャーズが『コウルリッジの想像力説』で指摘した、自然とは向こうがまず存在していてそれを人間が受けとめるものか、それをも人間が自己を投影したものかという、2つの自然観の相違である。

この矛盾対立するようにみえる自然観は、自然の中にあるいは背後にある霊あるいは神と人間の自然の内にある霊が同一のものであるというオカルト的認識のもとに立つときはじめてその分

裂を解消されよう。ともに靈，魂，体から成る，小宇宙としての人間と大宇宙との交感こそが，オカルト的な世界観の中枢をなすものだからである。

次の『自然』第6章「唯心論」からの一節は，いわゆる「眼玉が透明になる瞬間」を，nature, God, spirit, imagination, reason, understanding, sense といったkey words を用いて表現したものだが，ステュワートが見るような意味でのロマン主義者としてのエマソンとは異なる彼の考えが典型的に示されている。—

自然を絶対的な存在だと考える一種の本能的な信念は，感覚と未だ更新されない悟性が抱くものである。このような感覚と悟性の観るところでは，人間と自然とは不可分的に結合されている。ものは皆，究極的なものであって，自分の領域以外には決して眼を注がないという。理性が現れてくると，この信仰が弱められる。思考の最初の努力は，あたかもわれわれが自然の一部であるかのようにわれわれを自然に結びつけるこの感覚の専横を緩和する方向に向かう，そうして自然をわれわれから離れた，いわば浮遊しているものとして，われわれに示す。この高次の作用が参加するまでは，動物の眼が，画然とした輪郭と色彩に富む表面とを，驚くべき精確さをもって見ている。理性の眼が開くと，輪郭と表面とは，たちまち優美と表現とが加えられる。これらのものは，想像力と愛情から生じ，物象のかどだった明確さを多少とも滅殺する。もし理性が刺激を受けて，さらに熱心に視力を高めると，輪郭と表面とは透明となり，そうしてもはや見えなくなる。これらの輪郭と表面を通して，もろもろの目的と靈とが見えてくる。人生の最も優れた瞬間は，これら高次の能力の甘美な目覚めのときであり，自然がその神の前からうやうやしく退くときである。(I, 49-50)

ここで，トリコトミーに関して，つけ加えておくが，人性三分説，宇宙三分説と平行して認識経験の三分説も見られる。すなわち体にかかわる感覚的知覚，魂にかかわる概念的・分別的思惟ないし感情生活，靈にかかわる純粹知性または超越的直観である。後二者の区別は，ある時代には理性と知性の対比として捉えられたが，トランセンデンタリストはそれを悟性と理性という言葉で区別した。それゆえに，「われわれは，知的に考えると理性と呼ぶものを，自然との関係で考えた場合は靈と呼ぶ」とエマソンは書いている(I, 27)。理性は，ロック的経験論と sense experience を超える能力である。

エマソンの『自然』の中心は「言語」であるが，その要諦は次のように示される。—

1. 言葉は自然的事実の記号である。
2. 特定の自然的事実特定の靈的事実の記号である。

3. 自然は靈の象徴である。( I, 25 )

ここでは、18世紀のいわゆる analogists たちによって論議され、またスウェデンボルグによってエマソンを含むロマン派に広まったとされる照応 *correspondence* の思想が表れている。

スウェデンボルグの照応の思想は、靈界と自然界との照応を説く宗教的なものであった。—

そこで、照応の何たるかの理解なくしては、靈界についての、あるいは靈界の自然への流入についての明確な知識はあり得ないし、自然的なものとの関連において靈的なものはいかなるものかということ、あるいはまた、魂と呼ばれている、人間の靈についても、死後の人間の状態についても、明確な知識はあり得ないのだから、照応の何たるかと、その性質とを説明する必要がある。(Swedenborg, 1952, p. 50. 傍点は官川)

傍点部分の原文は、“the spirit of man, which is called the soul” であるが、スウェデンボルグのような靈能者でも思想的にはキリスト教的な二分説の影響をまぬがれていない。が、それはそれとして、現実界と超現実界との照応を彼が語っているのは間違いない。

マージョリー・ニコルソンは『円環の崩壊』において、17世紀における *divine analogy* あるいは *correspondence* の崩壊を論じたが、実際は照応の思想はその後18世紀も残存した。だが「照応」は次第に、外界の事物と心 (*mind*) の諸特性とのそれにすりかわってしまった (Wasserman, 1953, pp. 52, 68)。観念連合心理学の誕生、これに基礎をおいたピクチャーレスク美学の流行、*anthropomorphic* な自然観の発達、あるいはラヴァター流の観相術の隆盛などは、皆この転換に関係していると思われる。神の鏡像としての宇宙が、人間の心の鏡のみにかわってしまった。プラトンのイデア界は、人間の心の内の *ideas* に、まさに観念化されてしまったのである。ロックにいたれば *idea* はさらに「観念」というより「心象」と呼ぶ方がふさわしい概念になってしまう。

エマソンが、1834年12月8日の日記で、「ベルが、どんな時刻でも、どんな大気の状態でも、必ず人間の心 (*mind*) のある状態に照応しないものはない— 晴れわたった昼も、悲しい夜も、と言ったのは、その通りだ」と言及したチャールズ・ベルは、18世紀後半に主流となった観念連合的「照応」の考えを述べていて、たとえば『手』(1833)で、“the perceptions or ideas arising in the mind, are in correspondence with the qualities of external matter” と書いている。『自然』の第4章「言語」の中でも、「自然の中の現象はすべて *mind* の何かの状態に照応している」とエマソンは書いてもいる (I, 26)。

一方、エマソンは明らかにスウェデンボルグの影響を受けていたし、ジョナサン・エドワーズの宗教的な照応思想も知っていたはずで、エマソンは、スウェデンボルグ的な、霊界と自然界との照応の思想と、ベル的な、心理学的、そしていわゆるロマンティックな、自我と自然の照応の考えと、その両者をうけとめていたのである。<sup>4</sup>

『自然』を読むと、論文の展開にしたがって次第に二分説から三分説へ、別言すれば soul と spirit を区別する方向へと移行していく、という印象を受ける。

冒頭でエマソンは自然の定義を行なって、「哲学的に考察すると、宇宙は自然と魂から構成されている」だから非我（“not me”）なるもの、つまり魂以外のものは、自然も、人工も、人間も、肉体も、すべて自然なのだと言っているが（I, 4-5）、この哲学的考察においては、霊や霊界といった超越性に関わる問題は除外されている。

第6章は「唯心論」だが、それに続く第7章「霊」では、「唯心論は、大工仕事や化学作用の原理以外の原理で自然を説明するための仮説である。だが、物質の存在をただ否定するだけなら、霊の要求を満足させることにならない。神をわたしの外に置きざりにすることになる」と書いている（I, 62-63）。すでにエマソンの時代には、一切を数量的に考量できるものに還元する自然科学的世界観が一般化していた。エマソンは、そのような態度が自然観察の唯一の客観的方式ではないということを主張せんがために唯心論を導入したのである。「だから、われわれの認識の現状では、とりあえず唯心論を、単に導入のために役だけ仮説であって、魂と世界とを分ける永遠の区別をわれわれに教えてくれる限りのものだと考えておこう」（I, 63）。

霊についてのエマソンの考えがもっともはっきり出てくるのは、もちろん第7章「霊」においてである。「霊のことを考えると、われわれには、これまで述べたような見解が人間の活動する領域全体を含んでいないことを知る」（I, 62）。次の引用における自然と霊との関係を見よ。—

自然にすなわるすべての効用は、ひとつに要約することができるのであって、それは、人間の活動に無限の範囲を与えることである。自然はその領域の全部にわたって、事物の場末や辺境にいたるまでも、自分の源となった原因に対して忠実である。自然はつねに霊について語る。……自然の最も気高いつとめは、神のあらわれとして立つことだ。自然は普遍霊が個別霊に語りかけ、個別者を普遍者のものとへ連れ戻そうとつとめるときに用いる機関である。

（I, 61-62）

同じく「霊」の次の一節は、魂とも自然とも区別された霊についての、エマソンのオカルト的な考えが見られる。—

至高者が人間の魂にあるということ、智でも愛でも美でも力でもなく、それらすべてがひとつとなり、かつおのおのが完全である荘厳な普遍の本質こそ、万物の存在する目的であり、万物の根拠でもあること、霊こそが創造者であること、自然の背後に、自然のいたるところに、霊があり、霊が一体であって複合体ではなく、われわれに対して、外からつまり空間と時間の中ではなく、霊的に、つまりわれわれ自身を通して、働きかけてくることをわれわれは学ぶ。したがって、霊、すなわち至上者が、われわれのまわりに自然を築きあげるのではなくて、樹木のいのちが新しい枝と葉を古い枝葉の気孔を通して茂らせていくように、われわれを通して自然を作り上げていくのだ、ということ学ぶ。植物が大地にわが身をあずけているように、人間も神の胸に寄りそい、そして永遠に涸れぬ泉によって養われ、必要に応じて尽きぬ活力を汲み出すのだ。いったい誰が、人間の可能性に制限を付すことができよう。(I, 63-64)

エマソンの研究者であるスティーヴン・ホイッチャーは、その『自由と運命』の中で、前期のエマソンの思想について次のように解説している。――

彼が、彼の生を根拠づける基盤としたのは、人間の魂は、単に、長い間教えられてきたように、神の閃あるいは雫あるいは息あるいは声を含んでいるというのではなくて、それは神なのだ、という認識だった。……神と人間との分離が、自己の中心に神を発見することで、癒されるや否や、自己は2つに割れて、客観的な神に対する昔の服従が主観の領域の内部で繰り返されてしまう。(Whicher, 1953, pp. 21-22)

ホイッチャーは、主観的な神、つまり、いわゆるロマンティックな自己神格化をエマソンに見出そうとしたようだが、そのような自我(魂)と神との同一視はエマソンの思想にはもとからない。霊を客観的存在として、しかし個人の持つ領域として、主観的な魂の中に認めたことこそがエマソン思想の核心なのである。

もう1つ、魂の内にある霊についてのエマソンの表現を挙げておこう。通例「大霊」と訳されるエッセー“Over-Soul”の中で、エマソンは、「全き霊的存在が人間の中にある」(“all spiritual being is in man”)と言って、魂の内部の比喩的な摘写をおこなう。――

われわれの頭と無限の天空との間にどんな仕りも天井もないように、結果である人間が終わり、原因である神が始まる魂の中にはどんなかぬきも壁もない。壁は取り払われている。われわれは一方の側を、霊性の深淵に、神のすべての属性に広く接している。(II, 271-72)。



エマソンの三分説は、いわば半ば公教的に sophisticate されてしまったネオプラトニズムなどよりもキリスト教秘教の伝統から受け継ぐものが大きかったのではないかと推測する。たとえば次の1831年11月23日の日記で言及されるキリストの約束とは、ヨハネ福音者のパラクレートに関するものではないか。――

これ〔祈り〕をまた、神は人間の魂の中にある、という教義との関連において考察してみると、われわれは真理にさらに一步近づくことになる。というのは、神はどんな人間に対してでも、ただ猛烈に祈り求めたからといって理に合わぬ願いを聞きとどけるといことは期待できないのであって、人間が神と次第にひとつとなり、正しいもの、すなわち神の欲するところを祈り求めるようになるに従い、それに正比例して、祈りがきかれるからだ。そして、人間がまったく神的となり、いいかえれば、人間の内なる神が開顕して、一切をおのれに服従せしめたとき、そのとき人間はただ神の欲するところのみを祈り求めるようになり、彼の祈りはすべてかなえられるのだ。キリストが弟子たちに与えた約束は、こんな意味に解することができる。

あるいは、1835年1月7日の日記にはこう書きつけられている。

……スウェデンボルグ、ギヨン、フォックス、ルター、そしておそらくペーメ。彼らは、神は外ではなくて内にさがし求めねばならぬという事実を発見したことに、それぞれ一切を負っている。イエスが発見したのもこれだった。

イエスを、外なる神、父なる神と切り離して、内なる神と結びつけるのは、驚くべき考えてあると言わねばならない。その結果伝統的なキリスト教観は否定されずにはいないからだ。イエスが発見したことは、エマソン自身が発見したことであり、それは、ホイッチャーが考えるように、人間の魂が神であるということではなく、人間の魂の中に霊が実現されねばならぬという発見だった。

「神学部講演」において、エマソンは、イエスについて次のように語っている。――

イエス・キリストは真の預言者の1人であった。彼は眼を開いて魂の秘義を見た。その引き締まった調和にひきつけられ、その美に恍惚として、イエスはこの魂の中に生き、この中に存在した。歴史全体を通じてただイエスのみが人間の偉大さを真に認めた。イエス1人だけが諸君

の内にあるもの、私のうちにあるものに対して誠実であった。イエスは神が人間の中に受肉し、彼の世界をわがものとするため常にあたらしく進むのを見た。イエスはこの崇高な感動の喜びにあふれて言った。「私は神的なものである。私を通して神は働く。私を通して語る。神を見たいと思うなら私を見よ。あるいは汝を見よ、もし汝もまた今の私と同じに考えるときには。」しかしながら、イエスの時代、次の時代、のちのちの時代には、イエスの残した教義と思い出とは何と歪められてしまったことだろう。悟性によって教えられることのできるような理性の教養はない。悟性はこの詩人の口から出た調子の高い歌をとらえ、次の時代に「これは天よりくだったエホバである。彼が人であったというような者は私は殺さずにおかない」と語った。(I, 128-29)

最初の引用符に入ったイエスの言葉は、ヨハネ福音書第14章9-12節あたり、つまり告別の辞の中でパラクレートについての言説が始まるすぐ前の部分の paraphrase である。エマソンの一節には霊という言葉は出てこない。「諸君の内に入り、私の内にもあるもの」とは、文脈からいうと魂を指していて、要するにこの一節はキリスト教的に二分説に装っている。しかし、この「内にあるもの」とは、すぐ後で「心の中での永遠の啓示」(“the eternal revelation in the heart”) (I, 130)、また魂への神の贈物」(“the eternal revelation in the soul”) (I, 133)とも呼ばれるもの、つまり各人の魂の中に見出さるべき霊、もはやキリスト教という特定の宗教にとらわれない内なる神なのである。啓示に関しては、聖書ではなく、聖霊の啓示が問題となっているのである。

この講演には「霊的存在の尊厳」という句も見られるが、霊については論説のはじめの方で語っている。—

というのはこの霊から万物は生まれ出てくる。そしてこの霊はその様々な現われ方に応じて、愛とか正義とか節制とか異なる名で呼ばれている。大洋が、波に洗われるそれぞれの岸边によって、別々の名前をつけられているのと同じである。万物は同じ霊から生じ、その霊と息を通じあって万物が働いている。(I, 124)

エマソンは、同じ「講演」で、「真のキリスト教、—キリストが抱いていたような人間の無限性に対する信仰—は失われている」(I, 144) (“The true Christianity — a faith like Christ's in the infinitude of man, — is lost”)と云っている。エマソンは、福音書のヨハネと同様に、各個人の中に生きている霊の働きそのものの中に、キリスト教の本質を見たのである。「今のところ人間は自然を相手に自分の力の半分しか使っていな

い。世界に対して悟性だけで働きかけている」(I, 72)と『自然』で言われたように、人間の霊的な認識能力は未だ開発されていない。<sup>5</sup> だが、人間の魂の中の霊が、人間の限りなさを、そして、さらには人間神化の根拠となりえるだろう。そしてエマソンは告げる、「君自身、聖霊をうたう生まれただけの詩人なのだ」(I, 146)と。

## 註

1. T. E. Hulme, *Speculations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art* (London: 1924 [邦訳 宝文館]) 参照。僕の知る、もっとも示唆と博識に富んだロマン主義批判は、だが、欧米人ではなく、西脇順三郎のものである。彼の『ヨーロッパ文学』(1933. rpt. 西脇順三郎全集第6巻として。筑摩書房, 1972)に収められた諸論文、とりわけ「文学とモラル」(pp. 709-40)を参照。
2. ルネッサンス・ネオプラトニズムは、現在ネオプラトニズムと呼ばれているものとは異質の内容を持ち、プラトンの教説と、ネオプラトニズムと古代後期の神秘学とが一緒になった豊かな混合物であった。そして、その核はヘルメス学とカバラであった。この点についての基本的書物は、Frances A. Yates の、*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964)である。また、とくにカバラを扱って前著を補った *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979 [邦訳 晶文社])も参照。
3. オリゲネスの三重の聖書解釈は、その後中世に確立された、そしてルネッサンスから17世紀までに至る、スコラ的な聖書釈義学において、テキストの意味の四重性に発展、定着した (Basil Willey, *The Seventeenth-Century Background: Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion* [London: 1934; rpt. London: Routledge and Kegan Paul, 1979 (邦訳 創文社)], pp. 64-66 参照)。だが、4に重層化したときには、トリコミー的な意義は見失われていたというべきだろう。聖書解釈学への文学批評の理論的なかかり合いについては、Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979 [邦訳 ヨルダン社])参照。
4. Edwards については、Mason I. Lowance, Jr., "Images or Shadows of Divine Things' in the Thought of Jonathan Edwards," in *Typology and Early American Literature*, ed. Sacvan Bercovitch (n.p.: University of Massachusetts Press, 1972), pp. 209-44, とくにエマソンに言及した pp.

241-44を参照。Lowance はエマソンの場合の靈的照応について否定的である。体、魂、靈、という三重の照応をエマソンは考えていたというのが僕の意見である。そうでなければ、エマソンの言語論から出てくる詩論は意味をなさなくなってしまう。

5. ひとつの事柄の存在について断定をすることができるのは、それについて体験をもっている者だけである。「人間とはこれこれしかじかの者であるから、これこれしかじかのことしか認識できない、という主張に対して、人間が現在これこれしかじかの存在であるなら、いつかは別の存在になり、別の事柄をも認識するようになるに違いない、という主張で応じるのみである」(ルドルフ・シュタイナー著、高橋巖訳『血はまったく特製のジュースだ』[イザラ書房、1983], p. 74)。エマソンの弱味は、人間の認識能力の開発の手だてを教えられなかったことかもしれない。だがエマソンの場合、またポーの場合もそうだが、芸術が、とくに詩が、オカルト的意義を担っていた。これについては広い文学的、美学的ならびに哲学的視野の中で考察する必要があるが、紙幅の余裕もなくなった。別の機会に論じてみたい。

#### レファレンス

- Benoist, Luc. *L'Ésotérisme*, 4th ed. 1975.リュック・ブノワ『秘義伝授—エゾテリズムの世界』有田忠郎訳。白水社、1976。
- Davis, Thomas M. "The Traditions of Puritan Typology." In *Typology and Early American Literature*. Ed. Sacvan Bercovitch. University of Massachusetts Press, 1972, pp. 11-45.
- Emerson, Ralph Waldo. Vols. I and II of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Ed. Edward Waldo Emerson. Centenary edition. 12 vols. Boston and New York: Houghton Mifflin, 1903-04.
- 大木富。「John Donne 研究—『円環』の分析」未刊行修士論文、1984。
- Rozak, Theodore. *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of Consciousness*. New York: Harper and Row, 1975. (邦訳 紀伊国屋書店)
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. Trans. Robert McLachlan Wilson. New York: Harper and Row, 1983.
- 佐藤三夫訳編。『ルネッサンスの人間論—原典翻訳集』有信堂、1984。
- Stewart, Randall. *American Literature and Christian Doctrine*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1958. (邦訳 北星堂)

Swedenborg, Emanuel. *Heaven and Hell*. New York : Swedenborg Foundation, 1952. (邦訳 静思社)

高橋 巖。『神秘学序説』イザラ書房, 1975。

———。『神秘学講義』角川書店, 1980。

寺田建比古。『神の沈黙—ハーマン・メルヴィルの本質と作品』筑摩書房, 1968。

Wasserman, Earl, "Nature Moralized : The Divine Analogy in the Eighteenth Century." *Journal of English Literary History*, 20 (1953), 39-78.

Whicher, Stephen E. *Freedom and Fate : An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1953.

(1986年3月愛りに)