

宮沢賢治とヘンリー・ソローの比較研究：その思想 と実践について

松原，留美

<https://doi.org/10.15017/2348697>

出版情報：Kyushu University, 2019, 博士（比較社会文化），課程博士
バージョン：
権利関係：

宮沢賢治とヘンリー・ソローの比較研究

―その思想と実践について

平成 31 年

九州大学比較社会文化学府

松原 留美

目次

目次	0
凡例	4
序章	6
第一節 研究の目的及び構成	10
第二節 先行研究	11
第三節 作家の伝記的背景	17
第一章 宮沢賢治とヘンリー・ソローにみられる 思想的類似点	19
第一節 エマソンの影響	19
第一項 賢治とエマソン	22
第二項 ソローとエマソン	31
第二節 博物学的関心	36
第一項 賢治の場合	36
第二項 ソローの場合	42
第三節 エコロジー思想の可能性	47
第一項 自然破壊の状況	47
第二項 賢治におけるアニミズムの要素	50
第三項 「内なる自然」「外なる自然」	58
まとめ	66

第二章 野性と本能	68
第一節 野性的な自然	70
第一項 賢治の「野性」への親密感	74
第二項 ソローのインディアン観	77
第二節 動物的本能	83
第一項 賢治とソローの本能についての考え方	83
第二項 本能の克服	85
第三項 食欲の克服	86
第三節 野生と文明の中間点	89
まとめ	93
第三章 「法」と実践	95
第一節 賢治とソローの自然における法の概念	96
第一項 賢治の「まこと」	96
第二項 ソローの「より高い法則」	100
第二節 純粋性の希求	105
第一項 賢治の自然の二面性	107
第二項 ソローの自然の二面性	111
第三節 菜食主義	115
第一項 賢治の菜食主義	117
第二項 ソローの菜食主義	122
第四節 賢治とソローの実践	128
第一項 賢治の菩薩行	128
第二項 ソローの実践	137
まとめ	143

結論	144
註	148
序章	148
第一章	148
第二章	151
第三章	152
付録：対比年譜	154
参考文献	159

凡例

作品からの引用については、原則として本文中に略記し巻数と頁数を付した。それぞれの作品については以下の版に従った。批評書等からの引用については註を付し、文末註において出典を示した。

W. *The Writings of Henry D. Thoreau: Walden.* Ed. Lyndon Shanley. Princeton: Princeton UP, 1971.

MW. *The Writings of Henry D. Thoreau: The Maine Woods.* Ed. Joseph J. Moldenhauer. Princeton: Princeton UP, 1972.

Corr. *The Correspondence of Henry David Thoreau.* Ed. Walter Harding and Carl Bode. New York: New York UP, 1958.

J. *The Writings of Henry David Thoreau.* Ed. Bradford Torrey. 20vols. Boston: Houghton Mifflin and Co, 1906.

PJ. *The Writing of Henry D. Thoreau: Journal.* Ed. Robert Sattlemeyer. Princeton: Princeton UP, 1981-.

NHM. “Natural History of Massachusetts.” Ed. Bradford Torrey. 20 vols. Boston: Houghton Mifflin and Co, 1906. 19-40.

RCG. “Resistance to Civil Government.” *The Writings of Henry D. Thoreau: Reform Papers.* Ed. Wendell Glick. Princeton: Princeton UP, 1973. 63-90.

SM. “Slavery in Massachusetts.” *The Writings of Henry D. Thoreau: Reform Papers.* Ed. Wendell Glick. Princeton: Princeton UP, 1973. 91-109.

Walk. “Walking.” *The Writings of Henry David Thoreau: Excursions and Poems.* vol. 5
Ed. Bradford Torrey. Boston: Houghton Mifflin and Co, 1906. 205-248.

CW. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson.* 12 vols. Ed. Edward Waldo
Emerson. Boston: Houghton, 1903-4.

JE. *The Journal and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson.*
16 vols. Ed. William H. Gilman, et al. Cambridge, MA: Harvard UP,
1960-1982.

SJ. *Selected Journals 1820-1842.* Vol.1 New York: The Library of America, 2010.

LE. *The Letters of Ralph Waldo Emerson.* 4vols. Ed. Albert J. von Frank, et. al.
Columbia: Missouri UP, 1989-1992.

NAL. *Nature, Addresses and Lectures, The Works of Ralph Waldo Emerson,* Standard
Library edition. 14 vols. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1883.

校本全集『宮沢賢治全集』筑摩書房、全10巻、天沢退二郎編、1986-1995年。
新修 『新修宮沢賢治全集』筑摩書房、全16巻、宮沢清六編、1980-1981年。

序章

宮沢賢治（1899- 1933）とヘンリー・ソロ（Henry David Thoreau, 1817-1862）は、ともに日本と合衆国のそれぞれの代表的なネイチャーライティングの作家と考えられている¹。特にソロは、賢治よりも早くからネイチャーライティングの代表的な作家と言われてきた²。というもののネイチャーライティングという分野は、ソロを始祖としているからである³。19世紀後半のアメリカ、マサチューセッツ州でラルフ・エマソン（Ralph Waldo Emerson, 1803-1882）を中心として展開した超絶主義グループの一人であったソロが、超絶主義の思想を踏み台にして、キリスト教社会にはなかった人間の新たな自然との関わりを追求したとされたのがこの分野の始まりである。ソロの代表的なエッセイ『ウォールデン』（*Walden, the Life in the Woods*, 1854）は、ネイチャーライティングの金字塔とされている。この作品では、自然と隣り合わせで生活をした2年2ヶ月の暮らしが題材にされ、動植物の生態が事細かに描写されている。野田研一は、『ウォールデン』は「実体験に基づいたノンフィクションであり、語り手が作者自身であること、自然観察と文明批評をミックスさせていることなどを主として、文学の形式を完成させている」と述べている（野田 142）。ネイチャーライティングは、自然の中での実体験を基にして、作家が見たこと、感じたことを書いたものである。

しかしこのような様式もソロが生存していた当時には重要視されなかった。この様式が注目されるようになったのは、1980年代に入り環境問題への危機感が高まってからだ。1978年にウィリアム・リュカート（William Rucckert）が、「文学及び文学に関わる大学での仕事が生命圏の構成員である自然コミュニティと人間コミュニティの調和に向かうべきだ」として、文学批評に社会的責任を担わせようとするエコクリティシズムという批評用語を初出させた（伊藤 5）。この頃になって初めて、自然は人間によって支配されるものではなく、両者が同等の立場の存在であるという視点が確立されたのだ。

このようなソロの視点は、アメリカ文学においては新しいものであるとされているが、賢治にとって、人間が自然と隣り合わせで存在しているという意識はごく自然な感覚であった。賢治の自然と人間の関係性の解釈や視点は、後述するように、古代から日本人に根付いているアニミズム的な自然崇拝や賢治自身が傾倒した法華経の影

響を受けているからである。人間は自然の一部に過ぎず、世界の調和は生物が互いに関係性を持ちながら保たれているという感覚は、賢治の世界観の中心理念となっている。

そこで本博士論文では、上記のような賢治の自然を描く方法がネイチャーライティングに匹敵すると考え、その方法が、未だ十分に論じられていないことに着目した。その際特に、賢治の創作方法が、アニミズム的な自然観と仏教的な解釈の上に成立していることを論じた。また、賢治にとっては、人間が自然と隣り合わせで存在しているという意識はごく自然な感覚であったが、この感覚が理論的に説明されたエマソンの『論文集』によって、より明確に賢治に意識されるようになったことに注目した。そして、エマソンがソローと賢治の間の共通項となっていることを基盤にして、対比的に研究し、賢治のネイチャーライターとしての特徴を明らかにした。

賢治は、エマソンが『論文集・上巻』「芸術論」に示した、自然には自然自らが示している芸術があるという思想、つまり「自然は藝術と一體となりて顕はる完成せる藝術」 (“nature appears to us one with art; art perfected,” *CW*. vol.2 358, 戸川訳 602) という思想の影響も認められる。そのため賢治は、エマソンが説く自然界にひろがった「大霊」につながり、芸術を生もうとした。エマソンの「大霊」に相当するのは、賢治の言葉でいう「まこと」である。この時、賢治は「まこと」を正確に映し出すために、やはりエマソンが説くように、自己の精神を純粋な状態に保とうとした。このように自然界につながろうとする姿勢は、ソローの自然との対峙の仕方に似ている。

ソローはエマソンに直接深い関わりをもち、考え方の上で影響を受けたが、エマソンよりも体験に基づいた自然観察を重視し、エマソンの観念的な自然観から離れていた。ソローは、野生（原生自然）を探求しようとする姿勢を持ち合わせていたのである。ソローにとって野性的な自然は、「生命をつくりだす素材に囲まれていて」 (“surrounded by the raw material of life.” *Walk*. vol.5 大西訳 46)、「生命は野生（野性）と一致する」 (“Life consists with wildness.” *Walk*. vol.5 大西訳 46) と言っているように、野性的な自然が生命をつくりだす場所であった。つまり、ソローは「野性」（野性的な性質、野生とは異なる）を体験的に知ることによって、人間が自然と命を共有し、共存し続ける策を見出だそうとしていたのだ。

一方、賢治が自然の野性的な部分について論じた記録はないが、童話「注文の多い料理店」や「狼森と策森、盗森」には、山男や森の恐ろしい生き物たちを登場させて

いる。それらの生き物が怖いものであるとも、野蛮なものであるとも言及してはいないが、そのような存在は、人間の態度を戒めるものとして扱われている。そこには、人間がそれらと共存していくための手がかりが暗示されているのだ。つまり、「野性」を語ることで、人間の問題の解決を示唆していると考えられるのである。これはやはりエマソンにはなかった思想である。賢治が野性的な自然から人間が学ぶものがあると認識していたとすれば、それは日本独特のアニミズム的な自然の解釈や仏教における自然の解釈によると考えられる。賢治が野性的な自然に向けた眼差しは、ソローの野性的な自然を探求していた姿勢と重なるものがある。

賢治とソローは、自らの精神を高めるために、自己を純粋な状態に保とうとしたが、また同時に、野性的な自然に関心を持っていた。しかし両者は、野性的な自然に対峙するプロセスにおいて、異なった方法を取っている。そこで本博士論文では、賢治とソローがいかにか野生を捉え、そこから学んだ倫理をどのように実践したか、また、それをもとに独自の思想を形成したかを比較し、その過程におけるそれぞれの自然との交感の特性を明確にした。

副題の「実践と思想」についてであるが、本博士論文では、賢治とソローの作品を最も重視し、作品の分析を通じて読み取れる思想（自然観、人間観、世界観）などを比較し、さらにそれに加えて、両作家の伝記的な情報に基づいて実践的な側面を追跡し比較する。ここでいう実践は、賢治の場合、法華経に傾倒し、その教義を実践していたこと、具体的には、国柱会へ入会し、独居生活をしたことや羅須地人協会を立ち上げ農村の復興に献身したこと、ソローの場合は、ウォールデン湖畔の小屋での独居生活、メインの森への旅、奴隷制反対に関する諸活動を指す。賢治とソローにおいては、思想と実践は著作の内容と分ちがたく結びついていると考えられる。また、作品のジャンルは、賢治の童話などのフィクションであっても、それで伝えようとしているテーマは、賢治の実生活での行動と密接につながっていることとして本論文は書かれている。

なお、両作家はともにエマソンから影響を受けているという意味では間接的につながりがあると言えるのであるが、賢治がソローにまで関心を向けて、その著作に触れたかどうかという点については本論文では明確にできていない。従って、両作家の共通点と相違点について考察した本論文は、厳密を期するならば「対比研究」と称すべきであるかもしれないが、これについては「比較研究」というなじみのある言い方

を使ってもさほど違和感がないのではないかと判断したため、後者をタイトルに利用することにした。

第一節 研究の目的及び構成

本研究の第一章では、始めに、賢治とソローのエマソンの思想との関係性を探った。ここでは特に、エマソンの自然に対峙する姿勢が、賢治とソローの自然観察、自然の描写の方法に影響を与えたことを論じた。次に、エマソンの超絶主義の思想からソローが離れていく過程を追ったが、その主な要因は、19世紀の科学が自然を理解する方法にソローが反駁したことであった。ソローがこの時に行った自然観察と自然の描写の方法が、後にネイチャーライティングの分野を築いていくこととなった。19世紀後半から20世紀前半の科学的知識は、賢治の自然への対峙の方法にも影響を与えている。第一章の第三節では、賢治とソローのこのような新しい科学の解釈に、現代のエコロジー思想につながる可能性があることについて論じた。

第二章から第三章までは、賢治とソローが自然に関わりながら確立していった思想について具体的に述べた。第二章では、賢治とソローが野性的な自然に関心を示し、それをそれぞれの作品に表わした箇所について考察した。賢治の場合は、岩手山などの登山の経験を生かし、また、ソローの場合はメインの森へ旅に出た経験を基に作品を書いていたが、その際、賢治もソローも、野性的な自然が、人間にとって恐ろしい面を持つことを意識していた。しかし、自然への対応のし方が賢治とソローの間では異なっていた。特にソローが、野性的な自然を、人間を受けつけない外なる自然として解釈した点は、賢治とは大きく異なる点であると言える。

第三章では、自然を介して賢治とソローが概念化した法則性について述べた。両者はともに、自然から人間に必要な倫理を学べると考えていた。しかし、賢治とソローは異なった姿勢で自然に対峙したために、社会に向けてその倫理を実践する時の方法が異なっていた。ここでは、第一章から見た自然との関係性の解釈が、最終的には賢治とソローに異なった実践をさせたことについて述べた。これはどちらかに優劣をつけるものではなく、賢治とソローのもつ独自性を示すものであった。

第二節 先行研究

賢治とソローの作品を比較研究するにあたって、ここで参考にした主な先行研究について述べておく。賢治とソローを比較研究した論文は、1997年から2016年まで11編の論文が刊行されている。

1997年に松原留美は、“Nature and Mysticism—The Comparative Study of Henry David Thoreau and Kenji Miyazawa,” *Asphodel* (32) (同志社女子大学英語英文学会編)において、ソローと賢治の生活原理に着目し、両者の自然との関わり合いにおいて、その根底に共振するものを特に神秘主義（神秘体験）の視点から捉えようと試みている。その際、自然との関わり合いは三つの段階に分けられ、一つは自然を観察することから得られるその印象を詩作やエッセイなどに表現すること、二つ目には、自然に対する愛着から生まれる愛と自然との交感の体験、そして三つ目は、神(仏)の認識とそれらへ接近する段階があるとしている。また、ソローがエマソンの東洋的思想に影響を受け、これを、キリスト教を背景とした自然観に上書きして、独自の宗教的洞察に達したこと、賢治がエマソンの「自然」を読み、自然に現れた「大霊」(“the currents of the Universal Being” CW. ‘Nature’ vol.1, 11) の考え方を取り入れ、それを法華経の世界観に結びつけたことを確認した上で、二人の間に、決定的な違いがあることについても述べている。それは、賢治の場合が、自己の修羅意識のために、自然交感がソローほどに楽観的なものではなかったことである。このため賢治は、ソローの場合、自己と神との直接的な関係性を重視したのに対して、自己と仏という直接的な関係性を築く前に、自己と他人との関係性を重視する傾向が現れ、それに苦悶するというのである。

松原はまた、2001年に、“A Comparative Study of the Works of Henry David Thoreau and Kenji Miyazawa—Based on their Observation of Nature and Insights from it” 『福岡女子短大紀要』(59) (福岡女子短期大学編) で、ソローと賢治の自然観察を分析し、自然との関わり方がどのようにそれぞれの思想に影響しているかについて述べている。“A Comparative Study of Henry David Thoreau: Their Love and Nature” 『福岡女子短期大学紀要』(60) では、自然愛の前提となる恋愛感情と母への思慕の感情を分析し、それらが宗教感情へとつながり、二人の宗教的洞察においても相通じるものが形成されたことについて述べている。さらに、“A Comparative Study of Henry David Thoreau and Kenji Miyazawa: Their Views of Nature and the World” 『福

岡女子短期大学紀要』(61)では、ソローが、独自の宗教的洞察へと導かれ、彼が追求した「より高い法則」が、賢治の仏の法の認識に似通ったものであることを述べている。

関口敬二は、1999年に発表された「宮沢賢治研究—(1)」(『英米言語文化研究』47)、2001年の「H.D.ソローと宮沢賢治の自然観：エコロジーの視点から」(『英米文化』31)、「H.D.ソローと宮沢賢治—菜食主義について」(『文学と環境』(4))、「文学作品に見られる欧米と日本の動物観：H.D.ソローと宮沢賢治を中心に」(『大阪府立大学総合科学言語センター論文集(13)』)において、主に、賢治とソローに共通する生命中心主義的自然観に注目している。「H.D.ソローと宮沢賢治—菜食主義について」では、賢治とソローが、罪のない動物を殺して食べることを懸念し、菜食を行ったことについて論じられている。「文学作品に見られる欧米と日本の動物観」においては、関口は、ソローが『メインの森』の中でヘラジカを狩って殺した行為に加担していたことに対し、悔恨の念を抱いたことなどの例を挙げている。これは、童話「よだかの星」に登場するよだかが仕方なくカブトムシなどの虫を食べなければならないことを嘆いたことと比較されている。しかし、関口は、ソローが不潔であるから肉食を行わないと考えたとして、生命を尊重するよりも、習慣を重んじたと考え、これが賢治との違いであると述べている。しかし賢治とソローの間の文化や宗教的な情操の違いを考察しながらも、ソローの自然の野性的な性質への関心に触れていない。これに対して本博士論文では、ソローの肉食忌避は、自然の粗野な側面に対する忌避に関係があるということに言及した

奥田穰一は、2004年に刊行されたソロー研究の論文集である『新たな夜明け』(ソロー学会編)所収の「宮沢賢治とソロー」で、ソローの『コンコード川とメリマック川での一週間』と賢治の「銀河鉄道の夜」を取り上げ、それぞれが、関係が深かった兄妹の死をどのように受け止めようとしたのかを比較している。兄妹とは、賢治の場合は妹のトシであり、ソローの場合は兄のジョンであるが、奥田は、賢治もソローも、死によって大自然の一部となっている兄妹と関係性を持つようとしたことを指摘している(奥田246-247)。そして、賢治もソローも、このような経験を踏まえて、大自然(=宇宙)の理解を深め、自己を宇宙の一部とみなす、曼荼羅の思想を持つようになったという。奥田は、ソローが兄のジョンを、宇宙の一部となっている **Brother** として、ブラーマニカル(奥田246)な存在とみなしたこと、そしてソローのこのような思想は、

主に東洋思想に因ることを主張している。この論文では、賢治とソローが自然を解釈する際に、東洋的な思想が背景にされていることが的確に示されているが、自然を理解する上でソローがキリスト教の思想に影響を受けていることについては考察されていない。

小野和人は、「ソローと宮沢賢治」（『生きている道—ソローの非日常的空間と宇宙』2015年）において、賢治とソローがエマソンの影響を受けていることを踏まえ、特にエマソンの「自然」が賢治とソローの宇宙観を形作るのに関わっていると述べている。小野は、賢治が、「農民芸術概論綱要」の中でエマソンの名前を2回あげていることに注目し、これらがエマソンの「芸術論」からの引用であることから、賢治は芸術の退廃についてのエマソンの言及に賛同しているとしている。さらに小野は、このようなエマソンへの傾倒は、賢治が若い地元の農民たちにとっての、新たな芸術を提示しようとしているからだと指摘し、若者たちが耕す大地で、「宇宙の意志や感情と交流することによって生み出された芸術が新の芸術と言えるものであると考えていたと述べている（小野 197）。また、小野は、ソローは、エマソンのライシーアム講演を通して宇宙観を形成するに至ったと推測している。そして、ソローの宇宙観は「天」を意識したものであり、賢治が、太陽系が宇宙の中心であると信じ、宇宙を「銀河系」と呼んでいたことに対して、宇宙という物質的な世界よりも、聖書に示された「神の住まい」という「天」(heaven)に重きを置いていたと指摘している（小野 215）。そのため、ソローが宇宙を意識する時は、人間にとって大事な精神の要素が重んじられる「聖なる天」（小野 220）のイメージで語られているということである。小野によると、これは結局、賢治とソロー間の違いを生むこととなった。つまり、賢治の童話「銀河鉄道の夜」で、ジョバンニが宇宙に「石炭袋」（=修羅の世界）（小野 211）を見るが、これは暗黒星雲であり、賢治が自身や周囲の人々に見ていた心の闇を示しているという。一方、ソローの「天」には何の難点もなく、ポジティブなものであり、ネガティブな側面を宇宙に見ていた賢治とは異なっていると小野は述べている。

賢治を単独に論じた先行研究としては、主に、伝記的なもの、また、思想の形成に関わるもの、科学的知識や自然への関心に関わるものが本論文にとってとくに重要である。

科学的知識に関しては、賢治の時代には、すでにダーウィンの『種の起源』によって示された人間の起源に関する知識は社会に浸透していた。グレゴリー・ガリー

(Gregory Golley)の研究では、ダーウィンの影響を受けたエルンスト・ヘッケルの『生命の不可思議』(1928)に多くの感化を受けた賢治は、人間中心主義の世界観から離脱し、ヘッケルの「生物中心的」方法へ向かっていたと述べている(ガリー 120)。元々、アニミズム的な思想や仏教的な世界観である「物我一如」、「悉皆成仏」というような、全ての命が仏のあらわれであり、互いに尊重し合って存在すべきであるとする概念を理解していた賢治にとって、生物中心主義は、賢治の自然観に近似性のあるものであっただろう。賢治はダーウィン理論によって、人間や動植物の進化の理論の可能性に希望を与えられ、創作姿勢に大きな影響を与えられたと考えられる。

賢治と科学の関係性については日本の研究者からは、主に斉藤文一(1991)と大塚常樹(1993)の先行研究を参考にした。斉藤は、賢治の物理学への傾倒から、それに基づく仏教的な視野の拡大までの詳細に亘った研究を重ねている。大塚は、丘浅次郎の『進化論講和』(1904)の動物の進化に関する解説が、賢治に修羅意識を克服する原動力を与えているとして、科学が肯定的な影響をもたらしたことに着目している。賢治の修羅意識と仏教信仰の関係については、恩田逸夫が解説している「仏=まこと」という概念を参考にした。恩田は、賢治が、自然そのものが仏の姿であり、また仏のこの「まこと」を追求して生きるべきだと考えていたことを強調している。また、賢治の修羅意識の詳細については、萩原昌好(1994)と見田宗介(2001)を参照した。萩原が、賢治が修羅を自覚したことで賢治自身の精神を救うことになったと主張する一方(萩原 184)、見田は、賢治の修羅意識を「問題」として、この意識が賢治という存在の「あやうさ」、「強迫観念」(見田 62)を生み出し、作品に大きな影響を与えているとしている。賢治の修羅意識は、これまで様々な方向から論じられてきたが、本博士論文では、賢治自身がメモ「農民芸術概論綱要」で述べた「近代科学の実証と求道者たちの実践とわれらの直観の一致に於いて論じたい」(校本全集第10巻 18)にあるように、科学の力を正しく解釈することで自己の精神の問題を克服しようとしている姿勢に焦点を置いた。またここでは、賢治の自意識が強いために、自然によって自己を解体されたということ、またそれによって解体された自己が、他者へまなざしを向け始めたという見田の主張を再考した(見田 70)。見田はさらに、賢治の自意識の鋭敏さについて、これを意識の深層部分での感覚によると仮定している。本博士論文では、これを日本人独特のアニミズム的な自然との関わりを要因としているとして考察をすすめた。このようなアニミズム思想の系譜と賢治の関わりについては、萩原孝雄

(1994) と金子務 (1995) の論を参考にしている。

ソローの単独の研究については、主に科学的な関心について述べているものや伝記が本論文にとって重要である。ソローの作品をナチュラルヒストリーとして扱い、19世紀の科学的知識をもって独自の自然観察を行う様については、ジョン・ヒルデバイドル (John Hildebidle) の *Henry Thoreau, A Naturalist's Liberty* (1983) を参考にした。自然の詳細を記録するという姿勢がソロー独特のものであるとして、ソローの日記を詳細に研究しているのは、シャロン・キャメロン (Sharon Cameron) の *Writing Nature—Henry Thoreau's Journal* (1985) である。ジョウン・バービック (Joan Burbick) の *Thoreau's Alternative History: Changing Perspective on Nature, Culture, and Language* (1982) はさらに、ソローは自然の詳細を記録することで、自然にあらわれた「歴史的眞実」(historical “truth” 8) を探ろうとしたのだと主張している。バービックによれば、「歴史的眞実」とは、歴史のある時点の事実ではなく、ある程度長期間にわたる記録から浮かび上がる歴史の眞相であるとされる。歴史的眞実と科学的な眞実との狭間で、ソローの超絶主義がどのような位置にあったのか、ということに関しては、ローラ・ウォールズ (Laura Dassow Walls) の “Wilderness and Wildness in Thoreauvian Science” (2000) とウィリアム・ロッシ (William Rossi) の “Following Thoreau's Instincts” (2007) を参考にした。科学と超絶主義を融合させるという過程において、科学的眞実をソロー自身がどのような立ち位置で観察したのかという認識論については、ダニエル・ペック (Daniel Peck) の *Thoreau's Morning Work—Memory and Perception in A Week on the Concord and Merrimack Rivers, the Journal, and Walden* (1990) を参照した。構造主義の立場からソローの認識の方法を論じているのはジョン・ドリス (John Dolis) の *Tracking Thoreau — Double-Crossing Nature and Technology* (2005) である。このようなソローの創作の技術的な側面に、彼自身が直接関わった博物学的な調査を重ねて、ソローの独自性をより深く探ろうとしたのはロバート・ソーソン (Robert Thorson) の *Walden Shore—Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Science* (2014) である。

19世紀後半のソローの時代では、科学もまだ神学に結びついた曖昧なものであった。賢治とソローが生きた時代の差は約50年であるが、この間に科学的な事実の認識そのものが変化したことは重要である。1859年に『種の起源』が出版された3年後にソローは死去したが、その前の時代は、ソローを含め、多くの哲学者、科学者たちが自然と神の関係性について模索していた時期であった。例えばソーソンは、ソロー

が洪積世時代の地層を研究していたことに着目し、ノアの箱船説の信憑性を探っていたことについて触れているが、自然に神の啓示をみるのか、という命題はソローにとっても第一義的なものであった。ロッシは、結局、ソローは動植物のヒエラルキーの間の取捨選択のなかには、神の手を認めていたという考えに至っている。自然と神の関係性について、科学的な分析を超越したところで、ソローは神や神秘的な自然の力を認めていたと考えられる。

野生の問題は、特にソローにおいて、自然をみる時の認識の仕方に大きく関わっている。作家が自然を前にして、自然に融合するか否か、つまり「つながる」か「つながらない」という命題において、ソローの場合は「つながらない」、つまり「自然を外部化」する。一方、賢治の場合は自然の野性的な部分と自己との間に境界線を引くことなく「つながろうと」している。賢治の野生の認識の方法は、これまでソローのようなネイチャーライティングの認識論に照合して明確にされてこなかったため、未だに賢治のその独自性は明確にされていない。そこで本研究では、自然の野蛮で残酷な側面を、拒否したのか、または受け入れたのかという姿勢、またはその部分が神仏につながる世界であるかという賢治とソローの認識の違いについて具体的に論じながら、両者の独自性をより明確にしていきたい。

第三節 作家の伝記的背景

ここでは、両者が育った環境について簡単にまとめておく。宮沢賢治は、岩手県稗貫郡に生まれ、2度の上京を除いては、花巻市を主な活動の拠点とし、詩、童話、短歌を創作した。土壌学、化学に精通していた賢治は、花巻農業高等学校の教師として4年間、肥料の改良や農業指導に携わり、「羅須地人協会」という組織をつくって農村復興を行うために教職を退き、その後はその土地の農民たちの生活の向上のために農業指導にあたった。20代半ばで童話集『注文の多い料理店』を刊行した時、自身の創作の方法を、自然を「そのとほりに」書くものであると、次のように書いている。

ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかつたり、十一月の山の風のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんな気がしてしかたないのです。ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたないというふことを、わたくしはそのとのとほりに書いたままです。

(校本全集第8巻『注文の多い料理店』「序」 15)

この童話集の作品には、言葉を語る動植物や山や森などの自然の事物が登場し、人間とのやり取りの物語が描かれている。この手法が、賢治を他の日本文学者と比較して、異色の作家とする所以である。賢治はまた、仏教徒であり、法華経に傾倒したが、父親が信奉する浄土真宗から改宗して、自身の宗教的な洞察を深めようとした。宗教は、賢治にとって創作活動、社会活動の原動力となり、賢治の諸活動の根本であった。彼は、結核が原因で、37歳の若さで亡くなっている。

ヘンリー・ソローは、合衆国、マサチューセッツ州、コンコードを拠点とし、生涯その土地から離れることなく測量士として生計を立てながら、自然の動植物の生態を観察、記録し、それを通して得た洞察をエッセイに収めた。そこには、自然に関する記述だけではなく、当時の奴隷制への痛烈な批判や社会に対する意見なども見られ、また人間の思考の可能性や、それを導く理想的な生活の方法についての考えなども盛り込まれている。また、東洋思想を紹介し、西洋文学の古典の価値を再確認するなどの人文学の領域に留まらず、科学的知識、見聞を広める実践も行い、科学と人間の進歩に関わる考察も行っている。森の隠遁者、平和主義者、非暴力主義者という数十年

前のソローのイメージはもはや通説ではなくなり、世界的な規模で、研究者たちによって新たなソローの価値が見出されている。過去50年の間でも、ソローの文学的価値がこのように著しく変化している理由の一つとして、ソローが19世紀の科学をどのように捉えたかという視点からソローを研究する方法へ移行していることがある。また、動植物の視点に立って書かれたソローの作品が、20世紀に台頭してきたネイチャーライティングの先駆と言われる所以は、ソローの思想がダーウィンの進化論よりも数年早く生態系のネットワークに注目していたからである。彼の生涯は44歳の若さで閉じられた。賢治と同様、結核で亡くなっている。

第一章 宮沢賢治とヘンリー・ソローにみられる

思想的類似点

宮沢賢治とヘンリー・ソローは、それぞれが育った環境も時代も異なっているが、自然に対して類似した眼差しをむける。両者はともに、観察者である作家と観察対象である自然の事物との間の関係性を作品に描こうとする。

賢治もソローもともに、人間は自然の一部であり、自然の大きな力の中に取り込まれて存在しているという意識をもつ。時には猛威をふるい、時には穏やかに包み込むような自然に向き合って人間の生き方の根本の問題に迫ろうとしている。例えば賢治は、童話「狼森と策森、盗森」に、自然の許可を得て森へ入って行く百姓たちの姿を描き、古来の人間が、自然の一部に過ぎないという意識の中で生きてきたことを再認識させる。また、ソローは‘Walking’「歩くこと」(1864)の中で次のように述べている。

I wish to speak a word for Nature, for absolute freedom and wildness, as contrasted with a freedom and culture merely civil, — to regard man as an inhabitant, or a part and parcel of Nature, rather than a member of society. (Walk. vol. 5, 205)

私は自然を擁護し、絶対的自由と野生のためにひと言述べてみたい。その際、人間を社会の一員としてではなく、単なる市民的自由や文化と対比させて、自然の住民もしくは一員、あるいはその一要素としてとらえたい。(大西訳4)

このようにソローは、人間中心の世界観から離れて、人間の生きるべき新たな道を発見しようとしている。

賢治もソローも、それぞれの作品を通して人間が自然界全体の中でどのような存在であるかということの問題とし、人間が世界との関係性をいかに保っていくべきかを作品を通じて読者に問うている。人間と自然の関わりについての賢治とソローの考え方は、ともに20歳前後に形成されたと考えられるが、この考え方の根本には、両者が影響を受けたエマソンの「大霊」の思想が根付いている。エマソンの「大霊」は、

東洋思想にある「梵」の思想に類似していると言われるが、自然の全ての現象を一つの「精神」の個々の現れであると捉え、人間も自然の事物もその一部であるという考えである。エマソンによれば、「大霊」につながる個人は、生まれながらに既に神聖な存在である。このようなエマソンの人間観が賢治とソローの思想の根本に息づいており、両者は人間の神聖さを損ねることのない心身の健全なあり方の重要性に着目し、独自の努力を積み重ねていくことになった。

また、賢治とソローのこのような姿勢は、生まれ育った土地への愛着をきっかけとして確立されたものでもある。エマソンがそうであったように、賢治もソローも自然の中に身を置き、そこで触れ合う自然の事物に愛着を感じるようになった。このような両者の自然に対する愛着は、「場所の感覚」と呼ばれるものであるが、この感覚は、ある場所に定着し、その土地の「一切との深い交渉から生まれ」（伊藤 84）る。両者の思想は、この独特の感覚、自己が場所との間に関係性を持ちながら存在しているという感覚から始まる。この感覚をもってして、作家は自然に真摯に向き合い、保護していきたいと感じるようになるのである。

ここで両者の自然保護の思想を例に挙げてみよう。例えばソローの紀行文『メインの森』（1864）には、観察した野生の中での森林破壊が目立ち始めていることが頻繁に記述されており、『ウォールデン』（1854）に比べると、自然保護の必要性を示す色合がより濃くなっている。自然が人間の進歩のためだけに利用されることに疑念を持ち、自然保護の必要性を顕在化させることがこの作品の特質となっている。また、ソロー同様、賢治も環境破壊に危機感を感じていた。賢治の場合はソローよりも50年程後のこととなるが、彼の時代も、森林は主に建築用に伐採され、禿げ山が災害を引き起こす原因になるなど、既に自然破壊は深刻な社会問題を引き起こし、表面化しつつあった。両者は、自然保護の必要性を痛感していた。

賢治は自然の「風とゆききし、雲からエネルギーをとれ」（「農民芸術概論綱要」校本全集第10巻23）というように、自然を通してエネルギーを得、自分もまた宇宙の大いなる命の顕現の場となって生きようとしていた。ソローは生涯、自然を通して真実の世界に迫ろうとしていた。両者とも、自己を取り巻く自然が、彼らの人間としての、また作家としての中心問題であった点で共通している。このように、賢治とソローは時代や国境を超えて両者は類似する思想をもち得たのであるが、ともにエマソンの影響を受けていた。エマソンの思想は、賢治とソローが類似した認識法に辿り着く

きっかけになっている。そこで本章では、エマソンの思想に影響を受けて両者がどのように自然に対峙し、自然との間にどのような関係性を築いたのかを論じていく。

第一節 エマソンの影響

第一項 賢治とエマソン

明治・大正期に日本にもたらされたエマソンの思想が、多くの知識人に影響を与えたことは周知のことである。当時の日本に超絶主義が受容されたことについて、佐渡谷重信は、明治・大正の日本がエマソンのアメリカ思想に共感する背景について、「明治の知識人がエマソンに魅かれたのは、その〈自立の思想〉であったが、それと同時に〈自立の思想〉の背景をなしている東洋思想に共感したからであろう。」(佐渡谷 29)と述べている。つまり、エマソンが主張する〈自立の思想〉の源泉に東洋的な要素があったため、それに日本人が共感したと指摘しているのである。佐渡谷は、エマソンが『バガバッド・ギータ』(Bhagavadgita)や『カタ・ウパニシャッド』(Katha-Upanishad)などの東洋の書物に傾倒したことに着目し、特にインド思想の「梵我一如」説に影響を受けていると述べている(佐渡谷 28-29)。また、エマソンは、自己のエッセイの一つに“The Over-Soul”「大霊」というタイトルをつけているが、佐渡谷は、この大霊の概念が「梵」を指すと指摘し(佐渡谷 29)、そして、「梵」である「宇宙的靈魂」(佐渡谷 29)に「自己の魂を合一させる」ことにより自我が覚醒する、とエマソンが解釈したことを説明している。「大霊」が東洋の「梵」にあたるというような超絶主義の東洋的な要素のために、エマソンの思想は日本人には親しみやすかったと推測できる。

佐渡谷はまた、自我の覚醒により高められた精神が、「知力を通して呼吸するとき天才となり、意志を通して呼吸するとき美德となり、慈悲心を通して流れるとき愛となる」(“When it breathes through his intellect, it is genius; when it breathes through his will, it is virtue; when it flows through his affection, it is love.” CW. vol.2, 271 戸川訳 453)というエマソンの思想を、明治・大正期の日本の知識人たちは、精神の修養として採り入れたと指摘している。エマソン思想は、「梵」(ブラフマン)と「自己」(アートマン)のウパニシャッド哲学を取り入れたものであったが、個人のもつ能力や可能性を絶対的に信頼するといった、肯定的に自己を捉える思想が含まれていたため、精神性を失いつつあった当時の日本人の精神を修養するための手がかりとしてエマソンは読まれたのである(水野 136)。

エマソンの著作が初めて日本に紹介された明治15(1882)年は、当時東京大学の教授であった外山正一が英語の教科書として使用した年であった(山田 2)。この年はエマソンが没した年でもあるが、日本では「コンコードの哲人」として礼賛され、特

に青年たちを中心に受け入れられていた。維新後のこの時期の日本では、軍備においても思想においても西洋社会に引けを取らないようにするために急速な発展が求められた時期であったが、明六社の活動に伴い、ルソー、カーライル、トルストイなどのヨーロッパ思想やジェファーソンやリンカーンなどのアメリカ思想など多くの西洋の思想が紹介され、文明国家として、国民一人一人の教養を高めることが求められていた。北村透谷が、『十二文豪』の一冊として『エマソン』（1892）を書いた明治24年頃には、エマソンの著書は既に知識人の間では海外の文学として確固たる地位を築いていたのである。エマソンの思想は、アメリカの独立宣言文にある「生命・自由・幸福の追求」という民主主義の思想とともに、日本の若者にとっては、幕末までの旧制度を払拭して精神的な自立を叶えることができる「福音」のように映ったのである（大橋・斉藤 53）。明治維新後に英語教育の普及が盛んに行われたこともエマソンが広く読まれた要因だと考えられる。

賢治がエマソンの著書にはじめて触れたのは明治44年、賢治が15歳、盛岡中学校の3年次在学中のことであった（大沢 158）。平田禿木と戸川秋骨が手分けして翻訳したエマソンの『論文集・上巻』（*Essays, First Series, 1841*）が出版されたのがこの年であることから、賢治は、エマソンの『論文集』を出版早々に読んでいたということになる。寄宿舎の同室者であった藤原文三の証言によると、賢治は「教科書は見ず、『中央公論』の読者で、エマソンの哲学書を読んでいたのに驚いた」（大沢 158）とある。エマソンの論文がはじめにまとまった形で訳されたのは、上記の『論文集・上巻』であり、『論文集・下巻』（*Essays, Second Series, 1842*）はその翌年に上巻と同じ訳者で刊行されているので、賢治がこの時、手にしていたのは、この二冊のどちらかであったと推測される。

そのような自由の思想を青年期の賢治はどのように解したのであろうか。賢治のメモ「農民芸術概論の興隆」には、「エマソン」という記述が2回使われている（下線）。1つ目は、

芸術はいまわれらを離れ多くはわびしく墮落した

Tolstoi ブル 内的衝動 遊戯 人口の一割がそれを買ひ鑑賞し享樂

九割は

世々に勞れて死する

シペングラア 都会の脳髓 人の遊戯 生活 名誉 智的労働
靈所所産にあらず
ここに芸術は無力と虚偽である ワグナア以後の音楽 マネイ
セザンヌ以後の絵画

エマソン 近代の創意と美の源は涸れ 才気 避難所
ロマンローラン 非生産的享楽

(「農民芸術概論綱要」校本全集第10巻29) (下線は引用者による)

とあり、2つ目には、

ここにはわれら不断の淨い創造がある
彼の音楽は市井の雑音 ここに求めんとするものは自ら鳴る天の樂
♂エマソン 斯ノ如キ人ハ
都人よ来ってわれらに交れ 世界よ他意なきわれらを容れよ

(「農民芸術概論綱要」校本全集第10巻31-32) (下線は引用者による)

とある。ここでエマソンの名前が書き込まれているのは、上記の2カ所であるが、これらはともに「農民芸術概論綱要」で書かれていたメモの一部である「農民芸術概論の興隆」の章をより詳しく述べた後付の中にある。上記の「近代の創意と美の源は涸れ」(校本全集第10巻29)という言葉は、エマソンの「芸術論」(Art)の戸川秋骨訳、「近代の社會に於ける創意と美の源は殆ど乾涸し去れり」(戸川訳613)を写したものと考えられる。戸川訳のこの箇所の前には、「かりにも人間が天地創造の法則を宣明し得るものの価値を有するものとすれば、この法則の眞実なる表明はやがて芸術をもって自然界に入らしめ、自然と芸術との分立を滅却せしむるものたるべし。」(戸川訳613)と書かれている。賢治が自分の創作方法を、後述する「自然をそのとほりに」書くことであると考えていたとするなら、自然の法則の表明と芸術のつながりを主張するこの一節は、その方法に示唆を与えた箇所であると考えることができる。

中学時代から青年期までの賢治の精神はエマソンの思想によって救われたが、賢治がエマソンの著書にはじめに触れた明治44年、大逆事件の第二回目の判決が出た年

でもある。当時の若者たちの中には日露戦争の勝利に陶醉し、資本主義と国粹主義が台頭してきた社会の気運に乗って国家を論ずる硬派の若者と、他方で社会主義思想や世紀末的な退廃的な思想に傾倒するものが多くいた（福田 31）。賢治が寄宿していた中学校でもそのような学生が多くいて、賢治もその雰囲気の影響を受けていたことは否めないだろう。石川啄木は途中退学したが、この学校の賢治の先輩にあたる。啄木の『一握の砂』（1910）に影響を受けたのは、賢治を含めその寮にいた多くの学生たちであった（堀尾 281）。賢治はその次の年から短歌を書き始めている。賢治は、当時の学生が上記のような二派に分かれたとするならば、どちらかと言えば後者の軟派であったと言えるだろう。賢治がエマソンの思想に流れる自由の息吹を感じ、創作にもエマソンの超絶主義をとりいれようとしたのはこのような状況のもとであった。

大沢正善によると、妹トシ子の死後、賢治の作品には、思索的、観念的表現がみられるようになり、昭和元年、賢治30歳の頃に書いたメモ「農民芸術概論綱要」においても、より思索的にエマソン『論文集』が読まれたと述べている（大沢 159）。つまりエマソンの「芸術論」（Art）の「芸術は、多様な現象の中から超越的な美を抽出し、芸術家の時代や国民の間で行われている言語や色彩の『象徴』を用いて実現するものである」（大沢 164）という考え方にそぐわない当時の快樂に溺れるような芸術を批判するという姿勢で賢治がこの考え方を受け入れ、抜粋したと考えられる（大沢 164-165）。このことは、「農民芸術概論綱要」で示した賢治の「いまやわれらは新たに正しき道を行きわれらの美をば創くらねばならぬ」（校本全集第10巻 19）という言葉にも見られるように、賢治はエマソンのいう「大霊」や他の「個人」との関係性を踏まえた上で、農民一人一人の意識を高め、農民全員で真の芸術を作る道を追求しようとしていたことを示している。賢治は、芸術の追求の一環として農村復興という一つの命題を取り上げ、そしてこれを「美」の抽出という観点で解決していこうとした。

つまり賢治は、行動においても創作においても「美」を意識していたということである。中学時代にエマソンから幾ばくかの感化を受け、自己の実践の中に採り入れた賢治であったが、この時期になると、エマソンの思想を手本にして、真の芸術といえる創作活動をしようとした。これを書いた時期の賢治は、教師を辞職し固い決意をもって農民とともに村を救っていこうとしていた。そしてのちには、羅須地人協会の理念として、エマソンの思想を引用したメモ「農民芸術概論綱要」を書き、それを農民の自由のために役立てようとしたのではないかと推測することもできる。

ここで賢治が創作の面でエマソンの直観的洞察をどのように取り入れたのか、ということに関して、再度中学時代の賢治に遡ってみよう。まず、大沢は、賢治の教え子である照井謹二郎の証言をもとに、実際に賢治が戸川秋骨訳の『論文集・上巻』を所持していたことを述べている。照井の証言によると、

「本をあげましょう」と云われ、本棚に並んでいる本の中から、先生がおっしゃる二冊の本を頂戴して帰ることにした。(中略) 今では、一冊は残念ながら所在不明となっているが、もう一冊は、なんと妹トシ子さんの愛読書“エマーソン論文集、上巻”であったとは。(大沢 158)

と述べ、これをもとに大沢は、賢治はエマソン論文集の上巻は持っていたことは確かであるが、下巻を所持したことについては確信がもてないとして論文をしめくくっている(大沢 166)。しかし、「歴史論」(History)、「芸術論」、「円環論」(Circle)の内容の影響が、賢治の作品に認められることを指摘し、特に、心象スケッチという賢治の表現方法は、「歴史論」からそのきっかけを得ているという(大沢 161-162)。大沢によれば、「歴史論」では、「超絶的存在である大霊は、時空間の諸現象の記録である歴史にも一貫してあらわれうるものであるから、歴史は、諸現象の中に象徴的に抽出される大霊を正しく記録するものでなければならない」(大沢 161)と賢治が考えたと述べており、「歴史は此の心の働きの記録なり」(戸川訳 3)という戸川の訳文に賢治が影響を受けていると推測している。つまり賢治は、自分の作品の中で、エマソンが説く「大霊」の現れを正しく記録しようとしたのであり、それを心象スケッチとしたのだ。

一方、『論文集・下巻』からの影響については、先に示したメモ「農民芸術概論」における「四次元感覚」や「神秘主義」といった表現をめぐっての指摘が、大沢と信時哲郎によってなされている。

「農民芸術概論」に次のような一節が見られる。

農民芸術の(諸)主義

・・・・それらのなかにどんな主張があるのか・・・・・・

芸術のための芸術は少年期に現はれ青年後期に潜在する
人生のための芸術は青年期にあり 成年以後に潜在する

(中略)

その遷移にはその深さと個性が関係する

リアリズムとロマンティズムは個性に関して併存する

(中略)

四次感覚は静芸術に流動を容る

神秘主義は絶えず新たに起るであらう

表現法のいかなる主張も個性の限り可能である

(校本全集第10巻 21-2)

信時は、賢治がエマソンの思想を契機に、神秘主義を肯定的に捉えようとしていたと指摘している。まず信時は、エマソンが、詩人は自然の事実を符牒 (symbols) の意味を一つの意味に限定して理解してしまおうとする理解の仕方について間違いであると批判した上で、詩人は、そのような符牒を一つの理解に留めず、流動的なものとして理解したと述べている。そして次のように、「記号」 (signs) として理解することに、賢治が大きな関心を示したと指摘している。エマソンの「詩人論」 (Poet) をみても、以下のように書かれている。

He used forms according to the life, and not according to the form. This is true science.

The poet alone knows astronomy, chemistry, vegetation, and animation, for he does not stop at these facts, but employs them as signs. (CW. vol.3, 21)

詩人は形に従ひて生命を用ゆる事を為すにあらず、生命に従ひて形を用ゆ、これを真正なる科学となす。詩人のみが天文学、化学、生育并に生命の授興等を知る、何となれば詩人はこれ等の事実にあて止まる事を為さず、これを符牒として用ゆればなり。(戸川訳 27)

エマソンは、詩人は、物事の形態だけをみて、それを科学的な事実だと判断することなく詩を書くべきで、真の詩人は見えている事を一つ一つの記号として捉えて、その背景にある生命の働きを知る者であるとしている。信時が主張するのは、賢治がエマソンの「詩人論」を読んでいたからこそ、「凡人には聞き取れない自然の声を聞き、言葉にできる」(信時 144) 詩人となり、自然の背後にある生命の働きを詩にすることを理想としたのだということである。

賢治がエマソンの神秘主義解釈に関心を持ったのは、賢治自身が四次感覚をもっていたからだと考えられる⁴。賢治が幻想をみるという特異な経験をしていたとされることもあり、また、そのような幻想が賢治の修羅意識の要因となっていると言われることもある。四次感覚とは、要するに、三次元の世界で生きる人間の通常感覚とは別の感覚、つまり平たく言えば神秘的な幻想のようなものを指すと考えられるが、幻想が修羅意識の要因となっている可能性があるのは、賢治が幻想を見、それに対して疑義の念を抱いていたからである。そうだとすると、エマソンの思想は、賢治が幻想を肯定的に解釈するきっかけとなったとも言えるだろう。賢治は、通常感覚ではなく、次の引用でエマソンが述べるような、「智力上の知覚」(intellectual perception)で世界を見ることができる詩人を真の詩人であると考えていたと思われる。

The poet, by an ulterior intellectual perception, gives them a power which makes their old use forgotten, and puts eyes and a tongue into every dumb and inanimate object. He perceives the independence of the thought on the symbol, the stability of the thought, the accidentality and fugacity of the symbol. (CW. vol.3, 21)

然る詩人は外界よりの智力上の知覚に依りて事物に力を興へ、その在来の用法を忘却せしめ、一々の聲なき生命なき物に眼光と舌鋒とを興ふ。詩人は思想の符牒より孤立せるものなる事、思想の堅実なる事、并に符牒の附帶物にして飛散すべきものなる事を知る。(戸川訳 26)

このように賢治は、エマソンが述べるような「智力上の知覚」によって、声なきものも、生きていないものも、統括して全体を知ることができる詩人を真の詩人であるとしたと考えられる。

このように見てみると、エマソンの「詩人論」は、賢治において特徴的な心象スケッチの創作方法を確立するきっかけとなっていると推測できると同時に、賢治の個人的な問題を解決する糸口を与えていると考えられる。賢治は、自己の病的な性質を卑下し、精神を苛まれていたと言われるが(福島 14)、エマソンの思想を肯定的に捉えることで、精神的な苦悩を超克したとも言えるのだ。そして、自己に対する劣等感、次から挙げるように、社会全体に対して「明滅する」自己として表現される。

自己が「明滅する」という感覚に関しては、水野の先行研究である『心象スケッチ』

の成立とエマソン受容」(『宮沢賢治研究 annual』7, 316-333)においても、エマソンと賢治の影響関係は、詩の創作に関わるものであったと指摘されている。心象スケッチの定義において、エマソンの「詩人論」が影響しているというのであるが、エマソンの「詩人論」には次のような箇所がある。

As the eyes of Lynceus were said to see through the earth, so the poet turns the world to glass, and shows us all the things in their right series and procession. For through that better perception he stands one step nearer to things, and sees the flowing or metamorphosis; perceives that thought is multiform; that within the form of every creature is a force impelling it to ascend into a higher form; and following with his eyes the life, uses the forms which express that life, and so his speech flows with the flowing of nature. (CW. vol.3, 20-21)

リンケウスの眼は地中洞観すと云われたる如く、詩人は世界を硝子に変じ、万物をその正当なる連続と行列の内に置いてこれを吾人に示す。この通常の人に勝りたる知覚に依り詩人は俗人よりも一步物体に近接し、その流動と変態とを見、思想の多様な事、並に天然の一々のものゝ形の内にそれをして、更に登りて高き形をとらしむる力のある事とを認め、その眼を生命に注ぎ、その生命を表白する処の形を使用す、さればその語る処は恰も自然の流れ出づるが如くに流れ出づるなり。

(戸川訳下巻 26-27)

(下線は引用者による)

ここでは、詩人が俗人とは違った感覚を持って事物を捉えること、実際に見えている以上のもの、「万物の流動、変化の様子」(水野 320)を見ることが述べられている。エマソンが、事物が常に一定の形を持たず、常に変化し、流れているものと考えていることがわかる。水野は、エマソンの、詩人が万物の流動を捉えるという考え方が、賢治の「心象スケッチ」という手法を定義する際に用いた「明滅」という概念と一致するという(水野 320)。詩集『春と修羅』の「序文」には、「明滅」という言葉を使って次のように書かれている。

わたくしという現象は

仮定された有機交流電燈の

ひとつの青い照明です

(あらゆる透明な融合体)

風景やみんなといつしよに

せはしくせはしく明滅しながらいかにもたしかにとりつづける

因果交流電燈の

ひとつの青い照明です

(ひかりはたもち、その電燈は失われ)

これらは二十二箇月の

過去とかんずる方角から

紙と鉍質インクをつらね

(すべてわたくしと明滅し

みんなが同時に感ずるもの)

ここまでたもちつゞけられた

かげとひかりのひとくさりづつ

そのとほりの心象スケッチです

(校本全集第2巻 7)

(下線は引用者による)

水野によれば、この「明滅」とは、「通常の視覚の及ばないミクロのレベルに設定されている」(水野 318)のものであり、詩人は「特殊な視覚」(水野 319)を持つことでミクロレベルに参入できるという。この能力を持つことで、上記のエマソンの詩論にあるように、「俗人よりも一步物体に近接」することができ、生命のより高い形を捉えることができるのだ。ここで水野は、エマソンが説く詩人は、生命が表現している形を「万物の流動、変化の様子」と捉え、語るものであるとしているが、賢治の「有機交流電燈」のひとつとしての「わたくし」の概念を確立するにあたって、このエマソンの「詩人論」が、影響しているとする。確かに、上記の詩においては、「わたくし」は、「風景やみんなといつしよに」明滅する、つまり、万物の一つとして絶えず変化する存在でありながら、同時に、「紙と鉍質インク」でもって「心」に映る変転する万象を「スケッチ」する者として認識されていると読むことができる。

さらに、水野は、エマソンが潜在的にピューリタニズムの影響下にあったことについて触れ、他方、賢治については仏教思想の影響について述べているが、アニミズム的な自然観がエマソンの思想を受け入れ易くしていたことや賢治のアニミズム的な自然の見方については述べてはいない。「心象スケッチ」を、賢治の「特殊な視覚」をもってミクロレベルの世界を表象したものであるとするならば、第三節、第二項で取り上げる岩田慶治が説く、自然界という全体に、個人が特殊な感覚で流れ込むというアニミズムの思想も、賢治の「心象スケッチ」を形成した要因の一つと考えることができるのだ。これについては後述するが、賢治が自然に融合しようとする時に「特殊な視覚」で事物を見ているならば、この時の自己は、岩田がアニミズム的な感覚として考えている「フローな経験」が賢治に起こった状態が⁵、水野が述べる「心象スケッチ」と同質のものであると考えることもできるのだ。賢治が「春と修羅」の「序文」に記した「ひとつの青い照明」としての「わたくし」は、電流のように、自己が他へ向かって流れ出る状態であり、賢治が自然につながっている状態であると言えるからである。

詩「春と修羅 序」では、自然の個々の客体も「明滅する」ものであり、自己とともに他のものたちも同等につながりあって互いが光っているのだという自然界における存在の平等性の認識が暗示されているが、この「明滅する」自己は、後の30代に書かれたメモ「農民芸術概論綱要」においては、「ぜんたいの幸福」を願う自己として表現される。エマソンの「詩人論」をきっかけとした賢治独自の解釈が、彼の後年の創作にも影響を及ぼし、エマソンの思想は賢治における根本の視点となっていると言える。

以上みてきたように、大沢、信時、水野が指摘するエマソンの影響は、詩作と自己の精神の問題の解決に関することである。特に「大霊」の概念がベースとなっている『論文集・上巻』の「歴史論」、「円環論」、「芸術論」と『論文集・下巻』の「詩人論」に共通して説かれているエマソンの思想が手がかりとなって、賢治は、自然に対峙していく方法を編み出したと考えられる。

第二項 ソローとエマソン

ソローが個人的にエマソンに面識を持つようになったきっかけは、エマソンがソローの故郷、コンコードに移り住むことになった1834年頃に遡る。しかし、ソローが実

際にエマソンと本格的な交流をもつようになるのは、ハーバードを卒業した後、1837年10月頃であった。それ以前にソローは1836年に出版されたエマソンのエッセイ「自然」を読んでおり、ソローはこの書に特に精神的な意味を見出だした（スターン 40-1, 上岡訳）。

エマソンの超絶主義は、若きソローの思想形成に多大な影響を及ぼしていた。ブロンソン・オルコット（Bronson Alcott）やナサニエル・ホーソン（Nathaniel Hawthorne）などの超絶主義者たちが集うコンコードの村で、エマソンは最もはやくソローの才能を見抜き、それはエマソンが、ソローのハーバード大学卒業後の就職活動のために推薦状を書くほどのものであった。またエマソンは、ソローに出会った頃から、ソローの優れた直観的な能力を日記に記録することを勧め、ソローはこの時から自身の思想を克明に記録していくことになった。

エマソンの「自然」から影響を受けた考え方の一つは、人間は、自然から「より高い思考、より優れた感情」（“a higher thought or a better emotion” CW. vol.1, 10 酒本訳 43）という最大の喜びを得ることができるという思想であった。そのためにエマソンは、「自然」に、人は自然を愛すべきだとして、人間と自然の関係性について、次のように書いている。

The lover of nature is he whose inward and outward senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood. His intercourse with heaven and earth, becomes part of his daily food. (CW. vol.1, 9)

自然を愛するひとは、内的な感覚と外的な感覚とがつねにぴったりとたがいに適合し合っているひと、幼いころの精神を大人になってからも失わずにきたひとだ。彼が天や地とのあいだに結ぶ交わりは彼の日常の糧の一部となる。

（酒本訳 42）

ここで自然を愛する人は「内的な感覚」と「外的な感覚」が適合していると記しているように、エマソンは、自然に向かう時、人は調和が取れた感覚と高い思考を具えた状態で存在することができると考えていた。のちにエマソンとソローの間で自然に対峙する姿勢が異なっていくのであるが、エマソンが説くように、自然の中で、人が最も理想的な状態にいることができるという考え方は、ソローが自然の中で実践を重ね、

思想形成をしていく初期の段階では道標となるものであった。また、エマソンが述べた「幼いころの精神」で自然を愛するという表現を、ソローは独自に、物事を表面的には見ず、その背後にある「本質的な事実」(“the essential fact” W. 61)を見ると捉えるようになった。

ソローの自然観察の根本には、ソローのエマソンの思想への共感があった。またそこには、人間的な尊敬と深い信頼があったのである。1841年の4月頃にはソローはエマソンにとって家族同様の存在になっていた。ソローはエマソンの世話をするために、エマソンの家へ移り住んで、エマソンの息子、ウォルドー (Waldo) の話し相手をしたり、また、壊れたおもちゃを直したり、笛や小舟をつくって与えたりと、手の器用さを生かしてウォルドーの世話をした。ウィリアム・ロッシ (William Rossi) によると、この時ソローは、エマソンと、父としての喜びも分かち合っていたという (Rossi 258)。しかしエマソンとの親交を深めるなかで、不幸にしてソローは兄のジョンを、エマソンはウォルドーを失うこととなる。その1月半後に、どうにか不安定な状態から回復し、ソローはエマソンへ次のような手紙を宛てている。

When we look over the fields we are not saddened because these particular flowers or grasses will wither--for the law of their death is the law of new life. (LE. 64)

我々が野原を見渡した時、これこれの特定の花や草が枯れたりするからといって、我々は悲しまない。なぜなら、それらの死の法則は、新しい生命の法則であるからだ。
(拙訳)

ソローは二人の愛する者たちを奪われながらも、死は新しい命の法則性に則っていると訴える。ロッシが「死も法則性のある自然のプロセスの一部である」(“death is part of a lawful natural process” 262 拙訳) と指摘するように、ソローは、死も法則性のある自然のプロセスの一部であるという理解をエマソンと共有することによって悲しみを克服しようとする⁶。

しかしソローは、結局は、エマソンの思想から離れていくことになる。ジョンとウォルドーを亡くすという辛い経験の後、ようやく日記を書き始めることができるようになった頃、エマソンに奨められて、機関誌『ダイアル』(Dial) へ記事を投稿することとなった。この時期は、『ダイアル』を編纂していたマーガレット・フラー (Margaret

Fuller) が、エマソンへ編集権を譲ったこともあり、エマソンがソローの才能を世に出すのに、絶好の時期であった。ソロー自身も、この時期、自分の作品を社会へ向けて発表したいと思っていた (Fink 40-41)。そうした矢先、エッセイ「マサチューセッツの博物誌」(Natural History of Massachusetts) が 1842 年 7 月に掲載されることとなったのである。ソローを支援しようと編集にも関わったエマソンであったが、結局、この記事に関するエマソンの批評が二人を決裂させるきっかけとなった。

ソローの「マサチューセッツの博物誌」は、当初、政府への報告書として書かれることになっていたが、内容は、「自然というテキストの彼独自の読み方」(“his own reading of the text of nature” Walls 38 拙訳) で書かれており、それは政府が求めた調査というよりも、ソロー自身が考える「事実」を集約したものであった (Walls 38)。ロバート・サトルマイヤー (Robert Sattlemeyer) によると、1840 年代初期のソローが、出版を成功させることができずにいることに、エマソンは不満を感じていたという (Sattlemeyer 32)。エマソンの不満は次のフラーに宛てた手紙にも明らかである。

I am sorry that you, & the world after you, do not like my brave Henry any better. I do not like his piece very well, but admire this perennial threatening attitude just we like to go under an overhanging precipice. It is wholly his natural relation & no assumption at all. But I have now seen so many threats incarnated which “delayed to strike” & finally never struck at all, that I begin to think our American subsoil must be lead or chalk or whatever represents in geology the phlegmatic. (LE. vol 3, 75)

私はあなたも、そしてあなたの背後にいる世の中の人々も同様に、私の勇敢なヘンリーを好まないことを残念に思います。私も彼の作品はあまり好きではありません。しかし、ちょうど私たちがおおいかぶさるような崖の下に行くのが好きなように、私はこのいつもの威嚇的な(脅すような)態度を称賛するのです。それはまったく彼の飾ることのない報告なのであって、そこには何の思い上がりもないのです。しかし私は、威嚇の化身のような人間はこれまでたくさん見てきました。彼らは「攻撃をぐずぐずと引き延ばし」、結局実際に攻撃することは全くないので。ですから私は、アメリカの下層土は鉛か石灰岩のような、地質学で言うところの不活性物質でできているに違いないと思い始めました。(拙訳)

エマソンが不満を感じているのは、そもそもソローのようなアメリカの若者たちの文学

が、時間が経っても、認められることがないとのことだ、とサトルマイヤーは指摘している (Sattlemeyer 32)。「マサチューセッツの博物誌」では、自然を題材にした彼なりの手法を採るようになり、自然についての記述の仕方が客観的である点において、ソローはエマソンとは違った方向に向かっていくのである。サトルマイヤーは、この時のソローを「エマソンにとっては狂気とも思える道を辿り始めていたのだ。」(“Thoreau had settled upon a path which seemed to border on madness to Emerson,” Sattlemeyer 33 拙訳)と述べている。結局、ソローはエマソンから借りた土地に小屋を建て、1845年から2年2ヶ月間暮らした。二人の関係性はこのような状態で、途切れることなく続いていった。

このように、次第にソローの自然への対峙の仕方は、エマソンの方法とは離れていき、ジョエル・ポーティ (Joel Porte) も指摘しているように、ソローはより身体感覚を重視していったことで評価されるようになってきた (Porte 39)。エマソンは、「自然の真の意味」を、「倫理の法則」、または「モラル」と捉え、自然を精神の象徴としてみていた。一方、ソローは、1842年に「マサチューセッツの博物誌」に「事実の価値を過小評価してはならない。事實はいつの日か真実の中に花を咲かせるであろうから」(“Let us not underrate the value of a fact; it will one day flower in a truth” *NHM*. vol.5, 39 拙訳)と述べたことにも見られるように、自然が示す諸々の事実から真の意味を探そうとしていた。この「マサチューセッツの博物誌」を出版した頃から、ソローの思想は変化し、エマソンの理想主義から、少しずつ離れていったといえる (Porte 117-118)。

しかしソローとエマソンの違いは、エマソンがいう「習慣」の違いというよりも、自然にみられる「事実」の解釈の違いであったとも考えられる。デイビッド・ロビンソン (David Robinson) によると、ソローは、自然を「普遍的存在の流れ」(“the Currents of the Universal Being” *CW*. vol.1, 6 拙訳)、「現象」(“Phenomenon”)とするエマソンの考え方に感銘していたが、自然に実践的に関わるうちに、自然の“true meaning” (Robinson 16) が自然に調和をもたらす様々な事実から成り立っていることに気づいたため、エマソンの考え方とは別の方向へすすんだのだということである (Robinson 16-17)。

このようにして、やがてソローはエマソンの考え方から離れていったのであるが、自然や、自然と人間の関係性に対する考え方を培う上で大きな影響をエマソンから受けたことは確かである。

第二節 博物学的関心

賢治とソローを比較検討する際に際立った共通点として浮かび上がるのが、両者における自然科学への傾倒である。賢治の作品には、岩手の山や野原を舞台にして、人間が動植物や鉱物と交流する物語が繰り広げられている。これらの多くの作品に登場する動植物や鉱物の数をあげてみると、総数は数百種にもものぼる。渡邊貞一郎は、賢治の童話に登場する動物の種類と総数を、「哺乳類三十三種、鳥類に二十六種など総数百二十七種に及ぶ」（伊藤 14）と述べている。植物について、伊藤光弥は次のように述べている。

賢治の作品に出てくる野草の総数は百種を越えるものと思われる。すでに挙げた樹木や農作物や草花などの種類をくわえると、童話も含めた作品に登場する総数は二百五十種をはるかに越えることになろう。これは賢治の植物学の知識がいかに豊富であったかを裏付けるとともに、作品の多くが賢治をとりまく自然や風土から生まれたことの証でもある。 (伊藤 20)

このように、作品に登場する動植物の数は、そのまま賢治の博物学の知識の豊富さを物語っていると言えるだろう。これは、賢治が博物学的な知識を巧みに利用しながら、独自の詩法で創作したことが「るみをみない」と、後に述べるように佐藤惣之助が言う所以である。

ソローの場合は、例えば『ウォールデン』だけをとってみても、そこに書かれた動植物の数は、全部で700種以上に及ぶ（上岡『「ウォールデン」研究—全体的人間像を求めて—』248）。動植物の生態や自然の事物や現象の変化の記録とそれに関する自身の感想と思想をまとめたものがこの作品のほぼ全体の内容となっている。ソローのこのような手法は、当時、ニューイングランドを席卷していた科学の解釈、つまりロックの経験主義とカントの理想主義を融合させた自然の解釈をより事実に基づいて解釈しようとするものである（Walls 32）。本節では、二人の自然科学への傾倒に着目し、それを作品にどうあらわしたのかを考察していく。

第一項 賢治の場合

詩人の佐藤惣之助は、『日本詩人』大正14年12月号で「この詩集(『春と修羅』(1924)一引用者注)はいちばん僕をおどろかした。なぜなら彼は詩壇に流布されてみる一個の言葉も持つていない、彼は気象学、鉱物学、博物学、地質学で詩を書いた、奇犀、妙徹、そのるみをみない。僕は十三年度の最大収穫とする」と激賞した(伊藤 8)。賢治は、自然の事物や現象を題材にしたが、佐藤が「るみをみない」という彼の詩法は心象スケッチと呼ばれるもので、賢治自身はそれを「自然の声の再録」と名付けた独特の想像力を介するものであった。

賢治の生涯を振り返ってみると、賢治は岩手県稗貫郡花巻町で生まれ、幼少の頃から身近な自然に親しんでいたことがわかる。賢治の実家付近の田園風景とともに、作品に度々描かれる山々の風景は、頻繁に登った岩手山の風景であると考えられている。記録に残っている登山について、伊藤は次のように述べている。

(ママ)

年譜によると、賢治は明治四十三年の六月に、博物学担当の山県頼 教諭の引率のもとで初めて岩手山に登った。盛岡中学校二年生約80名が参加して行われた一泊二日の学校登山であったという。この登山で山の魅力に取り憑かれたのであろうか、その年の9月にも、青柳亮教諭の引率で行われた二泊三日の岩手山登山に参加している。(伊藤 30)

おそらく賢治は、この登山から「山の魅力に取り憑かれ」(伊藤 30)たのでであろうと思われる。賢治の山への関心はそれに留まらず、岩手山への登山はその後20回以上も続き、花巻高等学校教諭時代には生徒を引率して登ることもあった。大正14年7月『岩手毎日新聞』に記載された賢治の生徒の紀行文があるが、これは賢治が添削指導をしたものと推測されている。その内容には多くの植物の名前が乗せられ、それ自体が岩手山の博物誌にもなっている(伊藤 42)。

賢治は植物の名前を学術用語のまま作品に取り入れることがあった。また、学名を基にして造語をつくって詩のなかに自由に入れて使うこともあった。伊藤は、「補遺詩篇Ⅰ」のひとつを例に挙げて、賢治が洒落で造語を使うこともあったと指摘している(伊藤 13)。その詩は、次のようである。

黒緑の森のひまびま
青き稲穂のつらなりて
そら青けれど
みのらぬ九月となりしを
あまりにも咲き過ぎし
風にみだれて
あるいは曲り
あるいは倒れし

Helianthus Gogheana かな

(校本全集第3集 486)

この詩の造語 Gogheana の基になっているのは画家のフィンセント・ファン・ゴッホで、風にみだれ倒れているのは、**Helianthus** という学名からヒマワリであることがわかる。ゴッホの『向日葵』の絵画のイメージと岩手の稲穂のイメージを重ねているのだが、稲賀繁美によると、賢治は『白樺』の同人たちによって紹介されたゴッホの作品に反応した詩人の一人であったという（稲賀 92）。自費出版した童話集『注文の多い料理店』の表紙に菊池武雄による向日葵が描かれていることから、賢治にとって向日葵の花は特別な意味をもつ植物であったと考えられるだろう⁷。

リンゴが「銀河鉄道の夜」の創作のモチーフに使われていたことは多く研究者に指摘されている⁸。石井竹夫によると、「ひかりの素足」や「なめとこ山の熊」でも、賢治が「赤い実」⁹という言葉を使う時、それには死や遭難が暗示されているという指摘がある（石井 52）。確かに、童話「銀河鉄道の夜」では、船の事故で遭難したらしい姉弟と付き添いの男性が列車の中に現われる前にカンパネルラはリンゴの香りを嗅ぐ。灯台看守から差し出されたリンゴをその3人とジョバンニ、カンパネルラも食べるのだが、列車が行き着く先では、もうリンゴもその他の美味しい食物も食べることができない「そのひとそのひとによってちがったわづかのいゝかをりになって毛あなからちらけてしまふ」（校本全集第7巻 276）のであった。つまり、灯台看守が話しているのは死後の世界の話であるが、そこは、付き添いの男性が男の子を諭すように述べた「神さまのところ」で、そこは「ほんたうにもう明るくて匂がよくて立派な人たちがいっぱい」（校本全集第7巻 272）な場所である。そしてそこは味もあるかないかわからない場所で、人のように食べ物も食べることがない世界のようにほのめかされてい

る。ここでは死後の世界に導くモチーフとしてリングが使われているのである。

鉱物に関して言えば、賢治は幼少期から鉱物に興味を持ち、道端で見つけた石を拾っては集めていた。あだ名が「石っこ賢さん」だったことは有名である。盛岡高等農林学校在学中は、土壌学を専門として関豊太郎教授のもとで土性調査に関わり、その後研究生として学校に残り、卒業後は助教授として推薦されるほど賢治はこの分野に関しては専門家であった。しかし、その職は辞退し花巻へ戻り家業を継ぐことになるのである。妹トシ子の看病のために上京することもあったが、この間にも賢治の鉱物への愛着は失われることなく、将来は人造宝石店を営む計画などを立てていたと言われている¹⁰。

賢治の童話「十力の金剛石」、「檜ノ木大学士の野宿」、詩「オホーツク挽歌」などでは宝石や鉱物を中心主題にしている。「檜ノ木大学士の野宿」において賢治は、数千万年という岩や鉱物の命の時間の流れについて人間の時間を引き合いに出して、自然の営みが人間の生活と同じようにとり行われ、しかし人間よりももっと長い時間をかけた重厚なものであることを想像させようとする。これは、山々がカミのように語るという、賢治のアニミズムが垣間見える作品となっている。この物語では、蛋白石を探しに山へ出掛け、野宿することになった大学の教員の夢の中で、擬人化された四人兄弟の山々が、周辺の山々などに起こった数千年間の出来事について口喧嘩をしている会話が聞こえてくるのである。「気のいい火山弾」は、稜がしっかり残っている火山弾たちや、自分についた苔にさえもいじめられながら、最後には丸くなった「ベコ石」がその姿について、人間の研究者たちに立派であるとほめられて研究室へ持っていかれる話である。「ベコ石」は、噴火のなかでしっかりと目をあけて勇気を振り絞ってクルクルと回っていたからこそ他のゴツゴツしたままの火山岩とはちがって貴重なものとなったのである。賢治はこのように、強者のいじめや弱者の逆転劇といった、人間社会の縮図のような光景を何千年の岩たちの社会を舞台にして表現する。

「十力の金剛石」では、石は奇麗な宝石で、一国の王子と大臣の子どもの上に降る雨として描かれる。ダイヤモンドやトパーズやサファイアの雨が降り、周囲の草花も宝石でできている場所に迷い込んだ子どもたちは、金剛石の本当の雨が降る様子に感嘆し、絡み付いた木の枝も最後は丁寧に扱う配慮をもった人間になるという話である。ここでは、金剛石が表すものが人間の理解と言葉を越えた有り難い現象であることは示唆されているが、それが具体的に示すものが何であるかは示されていない。ただ、

金剛石の雨で、宝石であった草花が本物の草花に変わるという現象が起こり、それまで自然の事物を蔑ろにしていた王子の心が変わる。王子は、以前は剣で振り落としていたいばらを、大切にできるようになるのである。何千万年、何百年という計り知れない石の長い時間の流れの背後にある何か、命なきものにさえ命を吹き込み、子どもの心を優しくするという石の力を描き出している。

賢治の山への関心は、そこに生息する動植物であったが、同時に山のもつ神秘的な部分であったとも推測される。その一つの例として、童話「柳沢」が挙げられるだろう。この作品は、1917年10月下旬に書かれた作品で、弟の清六たちを連れて岩手山へ登ったときの経験とされている（校本全集第8巻 672-673）。物語は、冬の山奥で、泊まり込みで測量を行う男性たちの話である。夜中二時過ぎに宿を出ると、雨の中で道に迷う。斉藤文一は、この時、彼らが宿を出た後に山の頂上に見た白い光が「柳沢」に記されていることに着目し、その真相について探求している¹¹。

物語のなかで「雪」とされるこの白い光であるが、本文中には次のようである。

空の網は奇麗に拭はれ気圏の淵は青ぐろと澄みわたり一つの微塵も置いてない。いっばいの星がべつべつに瞬いてゐる。オリオンがもう高くのぼっている。（どうだ。たいまつは立派だらう。松の木に映るとすごいだらう。そして、そうら、裾野と山が開けたぞ。はてな、山のてっぺんが何だか白光するやうだ。何か非常にもの凄い。雲かもしれない。おい、たいまつを一寸うしろへかくして見ろ。ハウ、雪だ、雪だ。雪だよ。雪が降ったのだ。夢で見たのだ。雪だよ。）

空気はいますきとほり小さな鋭いかけらでできてゐる。その小さな小さなかけらが互いにひどくぶつかり合ひ、この燐光をつくるのだ。

（校本全集第8巻 301-302）

とあり、男たちは空中で雲に見えるような光るものを発見し、それを解析しようとするが、雪であると判断してみたり、夢に結びつけて、非現実的な現象に辻褄を合わせてみたりする。斉藤は、当時このような現象に興味をもつ人がいない中、賢治がこのような現象を書き留めたことが、注目に値すると考えている。それが、賢治の物理学的な知識の深さを物語るからである。

賢治の「柳沢」に書かれたこの現象を追って、斉藤は、1977年に観測隊を立ち上げ、賢治が「柳沢」を書いたと推測される同時間、同場所に立ち、3回に亘り調査を行っている。その結果、この現象が、賢治が推測した通り、気圏に遍在する固化気体か、微塵の衝突によって発する燐光であることが確認された（斉藤「柳沢観測記」188）。結局賢治の見たこの現象は、科学的根拠があるものであったと現代になってわかったのである。斉藤は論説の終わりに、その光源が、老木である可能性が高いことを暗示している（斉藤「柳沢観測記」188）。

斉藤が、超高層物理学に通じていたと論じているように、賢治は、この現象に「小さな小さなかけらが互いにひどくぶつかり合ひ、この燐光をつくる」と、大気成分の化学反応によっておこるものであるという分析を加えている（斉藤「柳沢観測記」186）。斉藤は、これについて、「非常な靈感を受け、青春のふるえるような心で、彼の信仰を科学、そして想像力の限りを尽くして、ついに『真空が燐光を放つ』という洞察に達する」（斉藤「柳沢観測記」185）と記している。物語のなかで、この現象をみた一団は、開経喝を祈り始めるのであるが¹²、賢治は、未知なる自然の現象を、仏の世界と科学の世界の、一見相対する概念を融合させて記録していたのである。

このように賢治が、仏の精神世界と科学的知識を融合させようとしていた背景には、エマソンの思想があると考えられる。それは、賢治の上記のような傾向が『論文集・下巻』の「詩人論」に見られるからである。賢治が『論文集・下巻』を読んだことは記録にはないが、詩と科学の関係性を解釈するにあって、「詩人論」からの言葉の影響を受けていると考えられる点が多く含まれている。「詩人論」には、詩と科学に関わる記述が6カ所ほどある。次の記述は、その後半部分にある。

The Universe is the externalization of the soul. Wherever the life is, that bursts into appearance around it. Our science is sensual, and therefore superficial. The earth and the heavenly, physics, and chemistry, we sensually treat, as if they were self-existent; but these are the retinue of that Being we have. "The mighty heaven," said Proclus, "exhibits, in its transfigurations, clear images of the splendor of intellectual perceptions; being moved in conjunction with the unapparent periods of intellectual natures." Therefore science always goes abreast with the just elevation of the man, keeping step with religion and metaphysics; or the state of science is an index of our self-knowledge. Since everything in nature answers to a moral power, if any phenomenon remains brute and dark it is that the

corresponding faculty in the observer is not yet active. (CW. vol.3, 14-15)

宇宙は心霊の外部に表はれたるものなり。生命のある處、そは爆破してその周圍に出現す。それ吾人の科學は五感の上のものなり、故に皮相的なり。地と諸々の天體と物理學と化學とは、恰もそれ等が自から独立して存在せるもの、如くに、吾人これを扱ふに五感を以てす、雖然これ等は皆吾人の有する實在の從屬たるなり。プロクラス曰へり、大なる天は吾人の智的天性の目に見るべからざる諸々の時期と一致して動かされ、その燦然たる姿に於て吾人の智的知學の光彩ある清き心象を表現せりと。されば科學は常に人間の正當なる昇上に並行し、宗教及び形而上學とその歩を同ふす、換言すれば科學の状態は吾人が自からに關する智識の表章たり。凡そ自然に於ける一々の事物は斯の如く人の道德上の力に相ひ應ずるものなれば、若しその内に於ける或る現象にして野蛮的に暗黒なるか、そはその現象に對する觀る人の能力の未だ充分なる働きを為さざるが為めなり。

(戸川訳 18)

宇宙は「大なる天」すなわち「大靈」の外部に属するが、また「大靈」の周圍に出現するもので、清らかなその現象は、人間の五感を越えたところのものであると述べられている。またそのような現象は、「智的天性」を持った人の目に現れるものであり、それを表現できるのが眞の詩人だというエマソンの一節に、賢治は自分がみたこのような光を重ねて、詩人としてこれをどう表現しようかと考えたのではないだろうか。

第二項 ソローの場合

それではここで、ソローのエッセイ「マサチューセッツの博物誌」をナチュラルヒストリーとの関連からみていく。「生き物に与えている無条件の地位、自分の立場を述べるときの確信に満ちた調子、こうしたものはソローならではのもの」(Lyon 98)と評されるように、この作品は機関誌『ダイアル』に寄せた処女作であるにも関わらず、自信に満ちた調子で故郷の自然の野生動物や植物の季節折々の様子を、描写する側ではなく、あくまで描写される側の生き物たちに主体性を持たせた形で描いたものである。その詳細の示し方は、自然の事物の動きを読者に報告するという形式であり、鳥のアビがどのように池の水を操り、狐がどのように雪の上を走るか、などについて、

ソローは翼や足の動き、その動作にともなう音など、繊細な表現で野生動物の実体を伝えようとしている。また、釣りに行くときの準備なども詳細に記し、マサチューセッツの自然とともに生きている様を描いているのである。ジョウン・バービック (Joan Burbick) は、ソローは自然の「細々とした詳細」 “*minuteness of details*” を記録することで、その歴史的真相を知ろうとしたと指摘するが (Burbick 7-8)、ソローにとって、自然に対峙するときの重要なポイントは、瞬間瞬間が歴史をつくっているのだという確信なのである。

このように「マサチューセッツの博物誌」は、終始動植物の繊細な行動を観察し描写する表現で埋められている。ペノブスコット・インディアンがマスクラットの毛皮で全身を覆うこと、熊、狼、オオヤマネコ、鹿、ビーバー、テン、イタチが消滅しかかっていることなど、自然破壊の現状が記され、人と自然が正常に関わっていないということを批判している。このエッセイはマサチューセッツの読者を意識して書かれているとされる¹³。当時、エマソンはこれを冷笑したとライアンが指摘するが (Lyon 96)、それは、ソローの自然描写の方法が、当時のマサチューセッツの読者には革新的過ぎた表現であったからだという。

エマソンが、ソローを革新的過ぎる表現と考えた理由は、ソローにおいては「個々の客体」である自然をどう見て、表現しようとしていたかということが第一義的なこととなっているためであった。ジョン・ドリス (John Dolis) は、文学においては、客体は主体が見たように形作られるものであるという説に対し、ソローは警告を促していたという (Dolis 25)。そのためドリスによると、客体は主体の技術によって姿を変えられる、つまり、主体そのものが客体に「事実」を与えなければならないために (Dolis 66)、主体のソローの精神 (*mind*) は澄み切っていた (*clear*)、と説明している。主体が自然について書くならば、主観的な感想を述べることなく、事実をありのままに書く、ということである。ドリスがいうように、ソローは「澄み切った状態」で自然を見たのであるが、これは、前述したような、エマソンが自然を精神の象徴と考える主体の姿勢とは大きく異なっている。つまり、ソローが自然を見るとき、主体であるソローの知性や心理は評価や判断を加えることなく、自然はみたまに描写されるということであり、エマソンはこれを革新的すぎると考えたのである。ソローのいう「事実」とは、このような状態で自然に対峙したときに、主体の澄み切った精神を通して捉えられるものであった。

ソローの科学的な考察の仕方に関しては、最近ではロバート・ソーソン (Robert M. Thorson) の研究がある。ソーソンは『ウォールデン』の背景であるコンコードを地質学、湖沼学、気象学、土壌学、光学、音響学、化学、物理の側面から分析しているが、最終章では「神話」(Mythology) と題して、19世紀中盤の、科学と神学の関係性が劇的に変化する時代をソローがどのように受け入れ、または拒絶しながら自己の立ち位置を形成したかを探っている。自然は神の意志の現れであるとする、キリスト教的な自然神学は1850年前半に全盛期であり、ソローの『ウォールデン』が出版された1854年は、社会的には自然と神学的な哲学とが結びついた時代であった。

ソーソンは、科学を神学と共に解説していたヒチコック (Reverend Edward Hitchcock) の *The Religion of Geology and its Connected Sciences* (1852) やルイ・アガシ (Louis Agassiz) の *Etude sur les Glaciers* (1840) を取り上げて、ソローがノアの箱船の存在に関する主張をどのように解釈したかについて論じている。結論としては、ソローはノアの箱船説の信憑性については、特に言及していないが、エリッシュヤ・ケント・ケイン (Elisha Kent Kane) やジェイムズ・フォーブズ (James Forbes) などの、より実態調査を取り入れた考察でアガシの説を否定する点により関心を示している (Thorson 302)。ソーソンはここで、ハーバード大学図書館のソローの図書借り出し記録を調査しながら、その関心度を論じている。結局ソーソンは、『ウォールデン』「冬の湖」の章に記しているように、Walden 池などの測量や地質、断層の調査から、洪積世時代に大規模な気象変化があったことを、ソローは認めたと結論づけている。しかしそれは、アガシのように神の恩寵を強調するものではなく (Thorson 310)、自然の実体を綿密に調査することで、氷河により地球が滅びる可能性があることをソローが危惧していたと指摘している (Thorson 308-309)。このようにソローは、科学的な考察と神学的な哲学が交錯した時代に、より科学的な視点から「真実」を見極めようとしていたのであった。

賢治が見た白い発光体のような現象と類似した出来事について、ソローも『メインの森』「アレガッシュと東流」の章で触れている。これはマツの老木から発せられた「燐光」について記した箇所である。

ソローは、この光に出会った場面を以下のように詳細に綴っている。

Getting up some time after midnight to collect the scattered brands together, while my companions were sound asleep, I observed, partly in the fire, which had ceased to blaze, a perfectly regular elliptical ring of light, about five inches in its shortest diameter, six or

seven its longer, and from one eighth to one quarter of an inch wide. It was fully as bright as the fire, but not reddish or scarlet like a coal, but a white and slumbering light, like the glowworm's. (MW. 179)

真夜中をしばらく過ぎた頃、仲間たちはぐっすり眠りこんでいたが、散らばった燃えさしを集めに私が起き上がって見たところ、すでに燃えて輝きの失せたおき火の中に、全くきちんとした楕円形の光の輪が入りこみかけているのに気づいた。輪の短軸の長さは約五インチ、長軸は六ないし七インチで、輪の幅は八分の一インチから四分の一インチであった。その光はたき火と同様に実に明るかったが、石炭のように赤味があった色とか真紅ではなくて、蛍の光のように白く、まどろむような光だった。(小野訳 255)

ソローは、この光がまだ一度も目撃したことがなかった燐光性の木であると確信し (MW. 179)、これがインディアンの言葉では「アルツーソク」と呼ばれていることやインディアンが時折奇術に使っていることについて述べている。そして、このような自然の側面について、「自然は我々にまだ秘密にしている千もの数多い事からを彼ら (インディアン) には啓示してやったに相違ない」 (“Nature must have made a thousand revelations to them which are still secrets to us” MW. 181 小野訳 257) と述べている。このような、科学的には未知であった部分を目撃して、まずソローは、その「燐光」が発している木の分析を始める。すると、その木は前の晩にインディアンのガイドである、ポリスが切り倒したもので、樹皮の真下の白木質から発し、切口のところで輪の形で光っていることを知る。さらによく観察して、その白木質の部分が腐食し始めていたことを発見する。白光する要因と木の腐食に関係性があることを決定的に感じさせたのは、はじめにたき火の中に見つけた木片があったであろう、4、5フィート以内の場所を探していると切り株が一部残っていて、それはやはり腐食していて同じように明るく輝いていたことであった。ソローは、この現象に嬉々としながらも、冷静に科学的根拠をみつけようとするのだが、結局は「科学的な解釈というものはこの場では全く場違いとなったことだろう。」 (“A scientific explanation, as it is called, would have been altogether out of place there.” MW. 181 小野訳 258) と記しているように、蛍の光のような、その神秘的な輝きをそれ以上追求することはせず、自然の秘密として (MW. 181)、そのままにしておくことにしたのである。それについて、ただ「もし人が見る目を持

っているならば、何か見るものはあるはずだ、ということを知ってくれた。」（“It suggested to me that there was something to be seen if one had eyes.” MW. 181 小野訳 258）と述べている。ソローは、自分が前よりももっと自然のなかの魂が「率直な」（“honest”）ものであると信じていることができるようになったことを確信した。そして、ソローはその現象のような「自然の秘密」に対して、見識のある人々のように説明をつけようとして真実を見失うよりも、無知のままで自然の事実のみを記録したのである。

未知の現象を「見る目」に関して、ソローもエマソンの思想を汲んでいる点がある。エマソンは「詩人論」において次のように、自然現象にあらわれた現象は、外面の形にとらわれずに、その生命そのものの流れを見て、それが内包している力を見抜かれなければならないと述べている。詩人は、自然のその姿の内側には高い形態に上昇する力が宿っていることを知っていて、それに近づくというのである。その時の詩人が自然を「見る目」について、次のように述べている。

For through that better perception he stands one step nearer to things, and sees the flowing or metamorphosis; perceives that thought is multiform; that within the form of every creature is a force impelling it to ascend into a higher form; and following with his eyes the life, uses the forms which express that life, and so his speech flows with the flowing of nature. (CW. vol.3, 20-21)

ひとなみすぐれたあの認識力のおかげで詩人は一歩ものに近づいて、ものが流動し、つまり変貌するさまを見きわめているからだ。思考が多様な形をそなえていること、内側には、一段高い形態に上昇するように強い力が宿っていることを心得ていて、生命の姿を目で追いつつ、その生命を表現するさまざまな形態を用い、そのために彼の言葉は流動する自然とともに流動してやまないからだ。

（酒本訳 125）

詩人の言葉は生命を表現するさまざまな形態を用い、自然とともに流動するのである。詩人はものが流動し変貌することを知っている。そのため詩人は、生命を形態にあてはめるのではなく、その様を新しい事実として見るのである。これを本当の科学、とエマソンは考えていた。

賢治と同様、ソローの自然を見るという姿勢は、自然をありのままに見る、また科

学的知識に囚われずに、事物の本質を見る、といった、現実の視覚を超越したものである。つまり、事実を見る、と言いながら、事実以上のものを見るという眼力を秘めた観察である。エマソンは、このような「事実」について、観念的に解釈するが、ソーローの場合は、より体験的に理解しようとしていた。賢治の場合はまた、自然の事物の現実的な時間の枠を超越したところで、現象のなかに「仏の姿」をみるという姿勢であり、科学的な考察を踏まえた上での、その本質的な部分を見ようとすることは両者に共通した観察方法であると言えるであろう。

第三節 エコロジー思想の可能性

賢治とソローは、自然を描写するときの自身の立ち位置が人間中心的ではない。両作家は、人間は地球の生態系につながって存在するものであり、自然の生態系が文化全域に及ぶものだとする「網の目的な世界観」（「序章 緑の文学批評-エコクリシズムとは何か」伊藤9）で人類に警鐘を鳴らしている。根本的なところで、個々の人間の精神の善良な性質を信じて警告をしているのである。また、両者に共通しているのは、自然は保護されなければならない理由が、人間は自然から真に人間に必要なモラルを学ぶことができるからだとされている点である。生態系全体の利点が循環するシステムへと人間を促そうとする思想が、エマソンよりも、より体験的な実践をもとにした思想として、賢治とソローには共通して認められるのである。そこで第三節ではまず、賢治とソローが生きた時代の自然環境問題について触れ、これらの問題を両者がそれぞれどのような視点で自然を見、自然を保護する必要性を訴えたのかについて考察する。

第一項 自然破壊の状況

ソローと賢治は、パトリック・マーフィー（Patrick D. Murphy）の *Literature of Nature: An International Sourcebook*（1998）においてネイチャーライターとして取り上げられているが、ネイチャーライティングでは、自然と対峙する主体である「私」がストーリーの中心とはならず、あくまでも自然の個々の事物の主体性を描写することに焦点を絞った姿勢が特徴であるとされている。そして、ストーリーを語る「私」が、破壊から自然を保護する立場に位置するという考え方が中心になっている。前述したように、ネイチャーライティングは21世紀になって重要視されるようになってきたが、環境の問題は、ソローや賢治の時代にはすでに切迫した問題であり、両者は、自然が緊急に保護される必要があることにいち早く気づき、そのための実践を行っていたのである。

ソローが生きた19世紀中盤のアメリカでも森林伐採はすでに自然を破壊する危機に迫った深刻な問題であった。ソロー自身が記したものからも分かるように、メイン州の原生森林の大木は、悉く切り刻まれマッチ棒となってニューイングランドで売られていたという¹⁴。1837年の記録によれば、ソローが旅したバンゴーの町の上手とペ

ノブスコット川とその支流には 250 もの製材場があり、毎年二億フィートの板が製造されたという。実際の AHEC（アメリカ広葉樹輸出協会）の統計によると、1600 年アメリカ国土の約 46%であった森林は、1920 年代になると約 30%にまで減少していたという¹⁵。その減少分の約 4分の3は、19世紀に伐採されたことが原因である。西部開拓が進むと、人々は大陸の西部地域へ向かって原生森林を伐採していった。農地への開拓や燃料としての利用など、この400年間の間に人々を養うために森林は失われていったのであった。

では、賢治が生きた時代の日本はどうであったのか。1710年までには、日本の本州、九州、北海道南部の森林において当時の技術で利用し得る木材の大半は全て伐採によって調達されたという¹⁶。禿げ山は台風の被害を拡大し洪水を引き起こしたため、伐採と同時に、植林も並行して行われた。西欧文明の影響下、近代化が進む中で、1897年に制定された「森林法」では、森林の伐採が本格的に規制されるようになり、国有林は、1899年から1922年までの「国有林野特別経営事業」により、林野を払い下げた費用を投じて無立木地帯には積極的に植林が進められ、公有林では、大正9年から「公有林野官行造林事業」によって森林整備が実施された。しかしそれでも尚かつ、民有林では約120万ha、国有林では約30万haの造林未済地があった¹⁷。

ソローはコンコードの森林占有率が減少していくことを危惧したが、賢治が住む岩手でも、森林保護は喫緊の問題であった。特に、日清・日露戦争後、経済の成長とともに森林伐採が進み、環境問題がさらに多極化して差し迫った問題となる中で、環境保護の緊急性を見抜いた賢治の表現は、童話「グスコブドリの伝記」にみられる。1890年に世界で初めて地球を温める物質が二酸化炭素であると発表され、1921年に賢治はこの童話を書いているが、その後温暖化が地球の存続を決定する事態となることを賢治はこの童話を通して警告しているかのようである。物語では、若い火山学者のブドリが、火山の爆発によって排出される二酸化炭素を利用し、海水の温度を5度引き上げて空気を暖め、冷害から農民たちの暮らしを守ろうとする。二酸化炭素により海水の温度を調節するという技術は、後に実際に使われており、賢治の仮説が科学的にも立証されたことになる¹⁸。賢治は周知のとおり、科学の研究者であり、農学校では肥料の開発を担当する教師であった。賢治の理想主義は単に空想に留まるものではなく、科学を踏まえた実践を伴うところに特徴がある。また、ソローも博物学に深く傾倒しており、彼が発見した新種の鳥類などは、スミソニアン博物館も一目おくもの

であったことは注目に値する。ソローの場合は、プロとアマチュアの間ぐらいの位置であったとしても¹⁹、両者の創作が科学的知識を基盤にしていることが、生態学的に自然を見るという姿勢へと2人を促していたのである。

第二項 賢治におけるアニミズムの要素

この項では、賢治とソローの自然観を支えている諸要素のうち、前者にあって、後者には見られない要素であるアニミズムについて触れておきたい。

ソローの「マサチューセッツの博物誌」はソローの執筆活動の初期にあたる時期に書かれたものであり、ソローの自然の捉え方が、エマソンのそれとは異なり始めた時期であった。これが二人の関係性に不穏な影を落していることについても前述した。1966年に出版されたジョエル・ポーティ (Joel Porte) の研究は、エマソンよりもソローを高く評価する傾向が現れる端緒となった。即ちポーティは、「エマソンと比較して、深い身体感覚を備えた者としてソローを高く評価する」(堀内 256) としたのである。しかし最近では、このような、エマソンよりもソローをより高く評価する傾向が見直され始め、エマソンの方が、自然に身体感覚をもって接しようとしたという点でソローより優れているという説も出てきた。2012年に堀内正規は、ポーティの先行研究に対して、エマソンの自然観察を、観察対象に作家の感情を入れた、単に人間中心的なものであると解するのではなく「エマソン独自の肯定的な質」(堀内 257) としてアニミズムの視点から捉え直している。その際に堀内は、エマソンの「自然」における「透明な眼球」という記述にあるような身体的な感覚をソローの鋭い感覚に類似したものと捉え、しかもそれは特殊なものではなく、アニミズムのようにごく一般的な感覚であると考えている。エマソンが「透明な眼球」とする状態について述べている「自然」からの有名な一節を引用しよう。

In the woods, we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall me in life,--no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes,) which nature cannot repair. Standing on the bare ground,--,my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space,--all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part of particle of God.

(CW. vol.1, 6)

森のなかで、われわれは理性と信仰をとりもどす。そこにいれば、わたし自分の人生に、自然がつぐなえないようなものは何ひとつ—どんな恥辱も、どんな災いも起こることはない（わたしに目だけは残してくれる）と感じる。むき出しの大地に立ち、一頭をさわやかな大気に洗われて、限りない空間のさなかに昂然ともたげれば、—いっさいの卑しい自己執着は消え失せる。わたしは一個の透明な眼球になる。いまやわたしは無、わたしにはいっさいが見え、「普遍者」の流れがわたしの全身をめぐり、わたしは完全に神の一部だ。（酒本訳 42-43）

ここでいう「無」、「いっさいが見え」という状態は、推論的思考によらずに、直観的に見えているという状態である。この状態では、個人の自己執着はなく、個人は神の一部になっている。堀内は、この時の「透明な眼球」を岩田慶治が説明する、精神が全体に流れ込もうとする状態と並べて、アニミズムと同質のものであると指摘している。つまり個人は「アニミズム世界の内部で動いている論理、あるいは非論理」、その「動き、エナジーの流れ」を目の前にして、「個を超え、われを忘れて、自分と世界、自分と宇宙が融合し合う」（岩田『道元との対話』80）入り口となっているというのである。しかしこのような状態は、大地のなかで深呼吸をする時に、周辺の空気に、誰もが感じるすがすがしい気持ち、「身体に気流がゆきわたるようなすーっとする感覚」（堀内 259）であり、エマソンの述べている自然との「普遍的なつながり」（“my universal relations” CW. vol.1, 9）は、岩田が説明している小さな「カミ」とのつながり、または「出会い」と同質のものであり（岩田『草木虫魚の人類学』313-314）、エマソンは特別な何か、「論理」や「非論理」に向かっているのではなく、至って「コモン」なものへ向かっていたのだと堀内は主張している（堀内 260）。

エマソンの日記には、「自然の中のすべての物事は、賢者を深遠な神秘へと導く私的な入口である」（“Every object in nature is a private door that lets in the wise to profound mystery.” SJ. 536 堀内訳 263）とある。「深遠な神秘」を「アニミズム世界の内部」と考えるならば、賢者だけが、私的な関係を結んでその世界へと入っていけるということであろう。エマソンは「賢者」とは、本当に自然を見ることができる人であるとする一方で、「自然を見ることができる大人はほとんどいない。」（酒本訳 41）とも述べている。自然の神秘の世界へは、子どものような純粹無垢な目と心をもった人にしか入っていけないということなのである。

アニミズムは、元来、宗教が発達する以前の原始的な信仰形態であり、堀内が、エマソンは、理論上のすべての言説を投げうって、シンプルに子どものような愛でエマソンが自然を見ようとしていたと指摘しているように（堀内 263）、エマソンの自然へつながろうとする姿勢は、アニミズムに基づく子どものような無垢な状態のものであったといえることができる。

そう考えると、エマソンから賢治への影響関係において、「特殊な視覚」（水野 319）を持つ「わたくし」として、ミクロレベルに参入できるという水野の解釈が成り立つ。それを参照すると、賢治の詩集「春と修羅」Iの「序文」に出てくる「わたくし」の状態はまた²⁰、アニミズムの汎神論的世界への入口に立った状態として考えてみることもできる。つまり、賢治自身がミクロの一存在として、他のミクロの存在に参入＝融合するということになるのである。

しかしエマソンも賢治もアニミストであると考えするには、この時に参入しようとするものに対して、両者が霊的な性質を感じているのかどうかということが問題になる。そもそもアニミズムという思想は、「自分の靈魂のほか、周辺にある動植物や自然物に対して、靈魂の存在を認めようとするもの」（宮田 149）であるが、エマソンの説く「大霊」が現われ出した世界では、自己の中の霊的な性質によって、世界の諸々の事象の中にも霊的な性質が備わっていると認識するので、エマソンの考え方はアニミスト的な世界であると考えられる。

賢治の場合はどうであろうか。アニミズムという言葉は、E.B.タイラーが、宗教が発達する以前の原始的な信仰形態として捉えたことから始まるが（鶴田 10）、このような感覚は、夏石番矢が「復活するアニミズム—現代日本文学の場合」（1994）において指摘するように、日本人の心理にも縄文期以前から存在していたものである。夏石は、アニミズム性が表現されている歌集として、前登志夫の『縄文紀』を取りあげ、彼の短歌に詠われている植物や木々は「ことばによって写し取られたのではない。樹木たちは、必ずしもめぐまれた環境にあるわけではないが、風や雪や日光や月光を十二分に受けて、本来的な生気を四方八方へ放つ。その生気を受け止め、その生気と共振した歌人が、独自に勢いある歌を紡ぎ出したのである」（夏石 130）と述べている。賢治の「わたくし」は、このような自然の生気を受け止め、共振したものであると考えられるであろう。自然の生気に、賢治が霊的な性質や力を感じ、「わたくし」を通して自然を描写するといった方法が独自の認識論をもったと推測することができ、

この点で、賢治の「心象スケッチ」は²¹、アニミズム的であると言える。

賢治の創作の手法をアニミズム的であると考えられることができるもう一つの例は、童話集『注文の多い料理店』の「序文」にみられるような、「これらのわたくしのおはなしは、みんな林や野はらや鉄道線路やらで、虹や月あかりからもらってきたのです。ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかったり、十一月の山の嵐のなかに、ふるへながら立つたりしますと、もうどうしてもこんな気がしてしかたないのです。ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたないといふことを、わたくしはそのとほりに書いたままです。」(校本全集第8巻 15)という箇所である。このような自然との対峙の方法は、エマソンの直観的な見方でみた時の自然との対峙の方法に類似していると言える。

また、賢治の自然観には、日本人のアニミズムの要素に、仏教の「物我一如」の思想が含まれているとも考えられる。上垣外憲一は、両者の結合の例として、行尊大僧正の短歌を例に挙げている。

もろともにあわれと思へ山桜

花よりほかに知る人もなし

(『金葉集』463)

とあるように、行尊は、山桜を人と同じく魂あるものとして扱っている。上垣外がいうように、平安時代には、仏教は「もののあわれ」の無常観とアニミズムは、貴族の耽美主義を通して結びついていた(上垣外「無常とアニミズムの融合-仏典のレトリックと和歌の自然観」184)。平安時代に限らず、上垣外が「日本にはいわゆるアニミズム的な自然観、つまり人間と自然が等質のものであるという観念が前々からあった」(上垣外「『新古今集』の自然観」204)と推測しているように、日本人の自然観の深奥には、原始的なアニミズムの感覚が流れているとすれば、仏教が日本で発展していく過程においても、その教義は日本独特の風景に馴染みながら浸透していったと言える。

このように仏教的な自然観を日本のアニミズムに融合させた概念は、特に賢治が信奉した法華経の教義である「寿命品」では、仏の涅槃の意味とともに強調されている(上垣外「無常とアニミズムの融合」200)。上垣外は、ここでは仏は「『光』よりもなお抽象的な表現によって、『法華経』は仏陀の超越性を繰り返し強調」され、身近な

自然物、月や花を通して比喻されていると述べている（上垣外「無常とアニミズムの融合」201）。上垣外は、このような光が目に見えにくいものであったために、この「寿量品」では、見えない光を模索している迷いの世界、霊鷲山が舞台となっているとも述べている（上垣外201）。だとすれば、賢治が、修羅意識をもっていたことが、より一層賢治に、自然に融合し、その中に仏を見つけようと駆り立てたのではないかと推測することもできるだろう。なぜなら、賢治が修羅意識からの救いを切望していたと考えられるからだ。

賢治の童話の子どもたちは、そのような姿勢で自然の中に存在する。子どもたちは多くの場合、原初的な自然の体験者として描かれているのである。アニミズムの思想による、「タマ」が乗り移って語る動植物は、擬人化というよりも、魂を吹き込まれた存在となって賢治の童話の子どもたちの前に登場する。例えば童話「どんぐりと山猫」では、山猫が決着を出しかねた裁判の判事として呼ばれた一郎が、三百以上の金のどんぐりのなかでどれが一番えらいか、という問題に決着をつける話である。この物語は、先に述べた童話集『注文の多い料理店』のなかの一編であるが、序文にあるように、「そのとほりに」書かれたとされる。この童話もやはりアニミズム的手法で書かれたものである。ここに登場する動物たちは、少なくとも賢治の意識においては、作者が文学手法としての擬人化を施して脚色したものではなく、動物たちの生気を受けとめ、その生気に作用され、感化されながら描写したものなのである。

この物語の中では、緑色の丸い目をした山猫が黄色い陣羽織を着て現われる。山猫の馬車を担当するのは、目が片方なく、足がしゃもじのように変形した人間である。はがきで山猫に呼び出された時に飛び上がって喜んだ一郎は、前の日から山猫を訪ねることが嬉しくてしかたなく、眠れない程であった。森のなかを山猫の居場所を目指して進む時には、栗の木、滝、きのこ、リスに行方を尋ね、それぞれが足早ではあるが丁寧に答えてくれた。この時、透き通るような風が辺りを包んでいた。暗い森を抜けて山道を登りながら、ようやく山猫のもとへ辿り着くと、早速三日目の裁判が始まった。どれが一番えらいのか、という問題に、一郎は、学校で教師から聞いたことがある言葉をそっくり使って、「このなかでいちばんばかで、めちやくちやで、まるでなつてゐないやうなのが、いちばんえらい」（校本全集第8巻26）と答えた。それまで大騒ぎしていたどんぐりたちはそれで一度に静かになり、あっさり裁判は終了した。

この物語の中で、山猫は謙虚に丁寧に一郎に接している。山猫は、三日がかりで自

分が治めきれなかった裁判に、一郎が一分半で決着をつけたことに感服していた。山猫はお礼の品を用意して、遠慮する一郎に、どうしても受け取ってほしいと言ひ、また、一郎には、正式に裁判の判事になってほしいと願ひ出た。山猫は、はがきを以下のように送ってきていた。

かねた一郎さま 九月十九日

あなたは、ごきげんよろしいほど、けつこです。

あした、めんどなさいばんしますから、おいで

んなさい。どびどぐもたないでください。

山ねこ 拝 (校本全集第8巻 17)

と書いていたものを、山猫は、今後は「用事ありきに付き、明日出頭すべし」(校本全集第8巻 27)と変えてよいかということ、言い出しにくそうに申し出た。恐らく、山猫は、はじめの手紙で、別当に書かせた内容に満足していないか、それ以上事務的な要件に悩まされたくないためという理由でその申し出をしたことが想像される。または、「とびどく」=飛び道具を持って来ないような様子が確認されたために、それ以上の警戒をする必要がなく、一郎に信頼を寄せていたからなのかもしれない。しかしそれに対して一郎は丁寧に断り、手紙は事務的な言葉で簡略化せず、はじめにもらった手紙の内容のように、丁寧に対応してほしいという意向を伝えた。

帰宅は、山猫と別当に馬車で送ってもらうことになったのだが、お礼にもらった金のどんぐりは、一郎の家へ近づくに連れ、金色の色を失い、普通の茶色のどんぐりに変っていった。山猫と別当は、一郎を送り終わるともう一瞬でいなくなってしまった。どんぐりが金色に輝いていた世界から一通のはがきが届いて大喜びした一郎であったが、その一度きりの裁判の後、再び呼び出しを受けることはなかった。後になって一郎が、山猫が手紙を簡略化したいという要求を断ったことが、もうその一度の裁判以降、彼らから連絡がない要因かと考え、後悔する様子も記述されている。ここで一郎がその世界との交流に特別なものを感じ、大切にしたいと感じていたことが読み取れる。

山猫たちの世界が、賢治が言うような「林や野はらや鉄道線路やらで、虹や月あかりからもたつてきた」ものであるなら、その世界はどんぐりが金色に輝く、神秘的で、

神々しい世界であると考えることができる。少なくとも、一郎はその世界からの便りによって、そこに関係性をもったことに大きな喜びを感じていた。そして、その後もその世界につながり続けていたいと感じていた。一郎にとっては、その世界は肯定的な世界である。

エマソンのいう「大霊」とのつながりは、「いっさいの卑しい自己執着は消え失せ」（酒本訳 43）た時に起こる。それは、人間の様々な目論見や計画、意図、期待などとは無関係に達成される。それは、賢治の童話の一郎が突然、何の前触れもなく招待のはがきを受け取った時の状態に似ている。賢治が序文で述べた「ほんたうに、かしはばやしの青い夕方を、ひとりで通りかかたり、十一月の山の嵐のなかに、ふるへながら立つたりしますと」という孤独のなかで自然に佇む様子は、エマソンが「自然」で「たれがれどき、曇りの空のした、雪でぬかるむ殺風景な広場をとおりぬけている」と（“Crossing a bare common, in snow paddles, at twilight, under a clouded sky,” CW. vol.1, 9 酒本訳 42）という「透明な眼球」になる前の様子をあたかも反復しているようにさえ感じられる。「大霊」や、アニミズムの言葉で言えば、「カミ」につながるためには、心の状態が、無心で、無垢でなければならない。そのような状況を、エマソンは自然の中で野原や森は「わたしを見れば会釈をしてくれるし、わたしのほうも会釈を返す。」（“They nod to me, and O to them.” CW. vol.1, 10 酒本訳 43）と述べている。エマソンは「自然」で、自然を本当に見る事ができる人を次のように述べている。

The sun illuminates only the eye of the man, but shines into the eye and the heart of the child. The lover of nature is he whose inward and outward senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood.

(CW. vol.1, 8-9)

太陽は大人のばあいにはただ目を照らすだけだが、しかし子どものばあいには目と心のなかに射しこむ。自然を愛するひとは、内的な感覚と外的な感覚とがつねにぴったりとたがいに適合し合っているひと、幼いころの精神を大人になってからも失わずにきた人だ。

(酒本訳 41)

一方、賢治の場合は、「どんぐりと山猫」において、一郎が家に戻ったあと、山猫の世界からの連絡が途絶えた、と記述されるように、両者が「ぴったりとたがいに適合」

することはごく稀で、どちらかと言えば、困難なものであり、自然とつながるためには、よほどの無垢性や純粋性を要求されると感じていると言えるのではないだろうか。先の堀内も指摘しているが、岩田はアニミズムを「靈的存在に対する信仰」、「自然（と人工）の諸物の中に精霊の存在を認め、その超自然的存在と社会あるいは個人とのあいだのある種の対応関係を表現する」（岩田『草木虫魚の人類学』279）と言っているが、自己のなかに精霊の存在を認めるということを賢治の修羅意識が邪魔をしていたとも考えることは可能であるように思われる。この点が、自己の「内なる自然」と「外なる自然」とのつながりを求めながらも、自己を無垢で純粋な状態にすることが難しかった賢治に、自然を多様な角度から描くという方法を採用させたと考えられる。これについては、また次項に詳細を述べたい。

賢治がエマソンの思想における、アニミズム的なものに共感したのだとしたら、それは、中学時代に熱心に読んでいたエマソンの『論文集・上巻』における「大霊」によると考えられる。賢治が30歳になり、羅須地人協会を立ち上げた時に書いたメモ「農民芸術概論綱要」にエマソンの「大霊」における思想と対応している箇所がみられるからである。先に述べたように、賢治はこのメモに、「新たな時代は世界が一の意識になる生物となる方向にある」（校本全集第10巻19）と記し、エマソンの名前を二回上げている。自然の中で、農民の生活が「一の意識」に包有され、全体で幸福の方向へ向かう時代をつくろうというスローガンを掲げているのであるが、エマソンの説く「大霊」が上記の「普遍的なつながり」を感じる自然の気象であるとすれば、この思想は、エマソンの「大霊」の章に記された「地の大気の柔き腕の内に横はるが如く、吾人はこの自然の内に休息するなり、この大自然はかの統一若は大霊にして、その内に人々個々の存在は抱有せられ、個々の人は甲乙共に合一するなり、」（“that great nature in which we rest as the earth lies in the soft arms of the atmosphere; that Unity, that Over-soul, within which every man's particular being is contained and made one with all other;”CW. vol.2, 268 戸川訳 449）という箇所の、アニミズム的な感覚に対応していると考えられることもできる。それならば、他も自己と同様に、靈的な性質をもったものであるはずであり、賢治が全ての農民のために、彼らの生活の向上のために奔走したのも、このような思想形成を踏まえていたからだとも考えることができるだろう。

第三項 「内なる自然」「外なる自然」

この項では、外界の自然と、人間が認識して描く自然との関係が、賢治とソローの場合にどのようになっているかについて考察したい。便宜上、前者を「外なる自然」、後者を「内なる自然」と表現しておく。

賢治が「そのとほりに」書く時の賢治の内部世界には外界の自然が広がっていて、自己の内部に見えている世界は、そのまま外界の自然であり、「外なる自然」と「内なる自然」という区別がそもそもないということになる。

賢治の童話「鹿踊りのはじまり」について、矢野智司は、主人公嘉十が、隠れて鹿の踊りをみているうちに人間と鹿の間の境界線を越えたと指摘している（矢野 66）。この時、鹿の声が人間の声のように聴こえるのは、嘉十の方が我を忘れて、生き物が住む世界全体を一つの言語の世界、つまり「世界化」（矢野 67）しているのだという。つまり矢野は、賢治の物語の鹿が声を発し踊るのは、擬人化ではなく「逆擬人法」という方法で（矢野 65）、登場人物が動植物の世界へ入って行って、その世界の自然の客体に声と主体性を与えているのだと解釈している。矢野はまた、日本では、縄文時代から根付いているアニミズム的な生命の感覚が、仏教の「悉皆成仏」という概念に結び付き、人間と物との間の境界線が極めて薄く、「神と人と動物との間は移行可能なものとみなされてきたのだ」という（矢野 60）。矢野が指摘しているように、このような賢治の「世界化」された自然には、自己と他の境界線がないと考えることができるだろう。

賢治の場合は前述のように、「外なる自然」と自己を融合させようとする。しかし賢治の場合は、この状態が因となって、次に述べるように、「外なる自然」の世界に心理的に入り込み、心理的な葛藤が出てくることがある。そこでここでは、自然と人間との間の境界線について、まず賢治の詩「小岩井農場」から述べてみる。

例えば、「小岩井農場」は、9つのパートから構成されているが、このパート九の「わたくし」がいる世界は、賢治自身の内部世界である。これは次の詩のような、「感官の外」の世界では雨が降っている、という表現からわかる。パート三以前と以降では時間の流れが異なっているが、パート四から八までの空間とパート九の空間は別の空間である。宗左近によると、「感官の〈外〉である世界が在って、「わたくし」はそれをはっきり見ていないのだ」と指摘されている（宗 32）。それは次の箇所である。

眼にははつきり見てゐない

たしかにわたくしの感官の外で
つめたい雨がそそいでいる

(校本全集第1巻 96-7)

とある。つまり、「感官の外で」(雨が)「そそいでいる」ということは、「わたくし」には雨は降りかかっていないということである。そして、パート九で賢治自身の内部に意識が帰ってくるまでに、パート四から八までは、意識外の空間にいるのである。

この空間のなかでは、見える空は二つある。遠くに縮れた雲がかかる、また白い雲もある空と、「そっちにある」「鼠いろの雲」のある空である。

この爺さんはなにか向ふを畏れてゐる
ひじやうに恐ろしくひどいことが
そっちにあるとおもつてゐる
そこには馬のつかない厩肥車と
けはしく翔ける鼠いろの雲ばかり
こはがつてゐるのは
やつぱりあの蒼鉛の労働なのか

(校本全集第1巻 91-2)

この「鼠いろの雲」を五十歳くらいの農夫が恐れていると述べている。この賢治の空や雲のイメージについてであるが、この暗い色の雲は、自然界が修羅の自分を疎外するときの雲の色であって²²、修羅の賢治を責め、自然との合一感から剥離されるイメージとともに描かれる。

この詩の空間は、賢治自身の修羅意識を表現している。修羅の自己と、それから逃れたい自己との葛藤がここに表れていると言えるのだ。つまり、修羅意識に囚われている賢治は、仏の世界から切り離されて精神が不安定な状態であるが、仏の世界に入り込んでいる時は、仏の世界の存在がはっきりと見えて、精神が安定した状態なのだ。この時、賢治が合一する仏の世界は、自然と同質のものと考えられる。第二節で述べたように、賢治が自然の事物につながっている時は、安定した状態なのだ。

賢治が、自然を直接、仏の世界であると考えたことについては、第三章で詳細を述べるが、ここではまず、賢治の修羅の考え方について述べておく。そもそも賢治のこの修羅という概念であるが、修羅は本来、仏教でいう六道の「阿修羅」のことである。

「阿修羅」は、島地大等の『漢和対照 妙法蓮華經』では、「略して修羅」、「非天」、「非類」、「不端正」、「大海の底に居り、鬪諍を好み常に諸天と戦ふ悪神なり」と解説されている。賢治が信奉した天台教学によれば、すべての生き物には十界（如来、菩薩、緑覚、声聞の四聖道に、天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄の輪廻転生する六道を加えた十の精神的な段階）があるとされる。栗谷川虹によると、「その結果、仏教用語としての修羅解釈を踏まえて作り上げられた賢治（宮澤）像とは、傲慢、嫉妬、猜疑心という、いわゆる煩惱にさいなまれるものとしての、観念的な意味での悪鬼を描き出すことになる」（栗谷川 33）とあるように、賢治は自身と修羅のイメージを重ね、自己が煩惱にさいなまれる存在であるという意識が芽生えたと推測される。

このような賢治の「修羅意識」は、詩集『春と修羅』の詩「春と修羅」の冒頭部分の一行、「四月の気層のひかりの底を / 唾し / はぎしりゆききする / おれはひとりの修羅なのだ」（校本全集 1 巻 29）に、明確にあらわされている。この自己を修羅に重ねる意識が、賢治の人生観そのものを支配し、作品のほぼ全域に反映されているのである。逆に言えば、修羅を語ることで仏の世界を語るという姿勢が賢治の全部の創作に共通していると言えるのだ。

このように「修羅意識」は複雑であるが、賢治はこの空間を意図的に並べている。つまり、パート四から八までの空間は、修羅として歩いている「わたくし」がみたものと修羅ではなく仏の世界に直接つながっている「わたくし」が見た二重の風景を描いているのである。

心象風景が二重に見えている時には、同じ対象物でも違った風景のなかに描かれる。例えば、パート四では、仏の世界の緊那羅の子どもである、ユリアとペムペルは、次のように表わされる。

すきとほるものが一列わたくしのあとからくる

ひかり かすれ またうたふやうに小さな胸を張り

（「小岩井農場」校本全集第 1 巻 86）

と、はじめは、子どもたちは透き通っていて「かすれ」で見えるほど、ぼんやりとしていたものが、パート九では、二重であった風景が一重になり、その前に見えていた緊那羅の子どもたちの姿も次のように、明るく、くっきりと見えるのである。

ユリアがわたくしの左を行く

大きな紺いろの瞳をりんと張つて (校本全集第1巻 97)

と、瞳の様子が変わるほどに、はっきりと風景が見えているのである。賢治はこのように、視点を変えて、空間を移動する技法を使いながら、暗い雲の世界にある修羅から逃れて、緊那羅の子どもたちのいる仏の世界へ移動して様子を表現していく。

賢治の二重の風景の概念は、賢治自身の宗教的な葛藤とともにあるが、同時に彼の想像力の可能性を拓けているとも考えられる。また、このように賢治の自己と外界の関係性を認識論的にみてくると、賢治にとっての「外なる自然」が仏の世界とするならば、賢治の「内なる自然」の間の境界線は、ソローのようにはっきりと区別されたものではなく、曖昧なものであるとも考えられる。つまり、賢治の場合は、修羅意識に囚われている時だけに、自然と自己との間に境界線が現れ、修羅意識から解放されている時は、境界線は無くなり、自然と一体化することができるのだ。

次にソローの場合を考察してみたい。ソローは、1851年の日記に、「我々は完全に自然のなかに取り込まれるわけではない」(“We are not wholly involved in Nature.” *J.* vol.3, 204 拙訳)と書いている。ソローは、自然の客体に近づくが、それらの世界へ入っていくということはしないのである。そして以下の引用のように、離れて客体を見ようとするのである。この様子をよく読み取れるのが、1851年の日記よりも、もっと早い時期、例えば1842年に書いた「マサチューセッツの博物誌」である。前述のように、この作品はエマソンが革新的過ぎるとして批判したものであった。ソローはここで、コオロギなどの小さな昆虫を含め、様々な鳥たちの生態や狐の行動などを書いているが、その様子を以下のように記している。

In the autumn days, the creaking of crickets is heard at noon over all the land, and as in summer they are heard chiefly at night-fall, so then by their incessant chirp they usher in the evening of the year. Nor can all the vanities that vex the world alter one whit the measure that night has chosen. Every pulse-beat is in exact time with the cricket's chant and the tickings of the deathwatch in the wall. Alternate with these if you can. About two hundred and eighty birds either reside permanently in the State, or spend the summer only, or make us a passing visit. (NHM. 23)

秋の日に、コオロギの鳴き声が真昼の大地いっぱいに聴こえてくる。夏にはコオロギは主に夕方に聴こえるが、その時、絶え間ない鳴き声でコオロギはその年の終わりの時期の前触れとなる。世界を悩ませている空虚も、夜が選んだそのリズムを少しも変えることはできない。万物の鼓動は、コオロギのその鳴き声や壁の死番虫の立てる羽音とぴったりとリズムが合っている。できるものなら、これらのリズムを変更してみるがいい。アメリカには、一年中いるか、夏の間だけいるか、越鳥かのちがいがあがあるが、約280種類の鳥がいる。(拙訳)

ここでは、コオロギの鳴き声が自然全体の動きに調和しているというように、自然が持っている主体性を重視した描写になっていることが注目される。このように、自然の事物に作家の感情を移入した表現を用いることをできるだけ避け、自然に主体性を持たせるのは、ネイチャーライティングにおける基本的な作家の姿勢である。次の引用では、鳥たちの習性がより細かく描写されている。ここでは鳥たちが、どのようにマサチューセッツの人々が居住する近くの牧草地や川や森に生息しているのかを描写しながら、それらが個々に主体的に存在していること示している。

The fish-hawk, too, is occasionally seen at this season sailing majestically over the water, and he who has once observed it will nor soon forget the majesty of its flight. (….) It is a great presence, as of the master of river and forest. Its eye would not quail before the owner of the soil, but make him feel like an intruder on its domains. And then its retreat, sailing so steadily away, is a kind of advance. (NHM. 24-25)

ミサゴもこの季節に、時々水の上を堂々と泳いでいるのが見かけられる。それを一度見た者はすぐにその鳥の堂々たる飛行を忘れてしまうことはないだろう。(中略) それは川や森の支配者であるかのような、大きな存在感を示している。その目は、その土地の所有者を前にしてもひるむことなく、所有者に自分の方がその鳥の領土の侵入者であるかのように思わせる。その時、ミサゴは、落ち着いて泳ぎ去る様子を見せて後退するが、それはまたある種の前進なのだ。(拙訳)

ミサゴは、飛行する姿よりも、水の上での予想外の動きなども描写している。ここでは、ミサゴの動きを細かく観察し、その動きが堂々としている様子が描かれている。

ソローは、見ているものを、主体性を持ったものとして扱っていると言える。人間と対等のものとして「外なる自然」が、そこに厳然と存在するのである。

このようにソローは、「自然」に主体性を持たせて、自分から離れたところにいる自然を、見る者の主観を極力排しながら描写しているように思われる。人間と対等のものとして「外なる自然」が、そこに厳然と存在するのである。

ソローのネイチャーライターとしての自然描写は、前述のように、「マサチューセッツの博物誌」を書いた頃からはじまったと考えられるが、自然に主体性を持たせて、自然を観察しようとする姿勢は、『ウォールデン』執筆中に特に関心を示したメインの野性的な自然を探求する中で、より明確なものとなってくる。

それではここで、メインの森、クタードン山頂での経験と記述をまとめてみる。ソローがウォールデン湖畔での生活を始めて一年余が経った頃、白人ガイドのマッコースリン (McCauslin) と一緒に行ったメインの森、クタードン山の自然は、恐怖を覚えるものであり、ソローはその場所を支配する神々に対して畏怖の念を感じるのであった。

クタードン山頂の荒涼とした野生のなかに独り身を置いたとき、眼前に広がる人間を寄せつけない継母のような自然は、ソローがその場所に足を踏み入れたことを拒絶しているかのようであった。その印象を「クタードン」の章では次のように書き記している。

Nature was here something savage and awful, though beautiful. I looked with awe at the ground I trod on, to see what the Powers had made there, the form and fashion and material of their work. This was that Earth of which we have heard, made out of Chaos and Old Night. (MW. 70)

ここでは自然は美しかったけれども、何か野蛮で恐るべきものであった。私は畏怖の念をもって自分の踏んでいる地面を見つめ、威力の持ち主である神々がここに何を造ったのが、その作品の形態と様式と材料を知りたいと思った。ここにいう「混沌」と「いにしえの夜」とから造られた大地であった。(小野訳 104)

クタードン山を下りながら、彼が見た荒涼とした大地は、母なる大地とは対照的なものであった。このような大地を、メインの大地が〈混沌〉(chaos)と〈年老いた夜〉(old

night) から造られたと見なした。また、ソローは、次のように、これまで経験したことのない恐怖心を感じたことを記している。

I stand in awe of my body, this matter to which I am bound has become so strange to me. I fear not spirits, ghosts, of which I am one,--that my body might,--but I fear bodies, I tremble to meet them. (MW. 71)

私は私の肉体に畏怖を感じて立っていた。私に縛り付けられたこの肉体という材料がとても不可思議になったのだ。私は、霊魂も幽霊も恐れない。私もその一つであろうから。その私の肉体が霊魂や幽霊かもしれないとなると、私は肉体が恐ろしくなるのだ。(小野訳 105-06)

恐怖感によって意識が脅かされてしまったソローは、自らの存在さえも疑わしくなり、宇宙における自分の足場を見失ってしまう。非情な物質と化した大地はたちどころに彼を心情的に疎外してしまうのである。

環境批評では、ソローが先の引用にあるような「野蛮で恐ろしい」自然にこそ関心を示す点がソローの想像力の特徴と言われている。つまり、ソローは、人間を排除し、寄せつけようとしない自然の姿に「恐ろしさ」を感じたのである。ここでソローは、自然を融合可能な親近感を持てる対象としてではなく、自己とは離れた外部世界に位置づけ、自己との間に一定の距離をおいた。

ソローの言葉では、そのような恐ろしい自然と自己との距離感については次のように表現されている。

Only daring and insolent men, perchance, go there. Simple races, as savages, do not climb mountains—their tops are sacred and mysterious tracts never visited by them. (MW. 65)

おそらく、大胆で厚かましい者だけがそこへゆく。未開人のような素朴な種族は山には登らない—山頂は彼らが決して訪れない神聖な、神秘的な場なのである。

(小野訳 97 に若干の改変を加えた)

山頂は、ソローにとって「厚かましい者だけがゆく」といった場所であって、ソローはその場所が、慣れ親しむ場所ではないことを十分承知していたのである。そしてソローは、このような恐ろしい自然は「神聖な場所」でもあるとも考えている。そのような「神聖な場所」は、めったに足を踏み入れず、また融合しようともせず、ただ距離を置いておくべき場所だったのである。

萩原孝雄は、賢治のアニミズムを「無機物と有機物の間の隔てを取り払って宇宙全体に広がる汎エロスのなもの」（萩原 387-8）であり、自然への恐怖心などは僅かなものであったという。つまり賢治の場合、ソローの場合とは異なり、自然の恐ろしい側面は自然の全体像のなかの一部に過ぎず、また、萩原が指摘するような「破壊され無方の宇宙に拡散していく身体イメージ」（萩原 388）といった爆発的なエネルギーをもつことにもなる。メモ「農民芸術概論綱要」には「まづもろともにかがやく宇宙の微塵となり無方の空にちらばらう」（校本全集第10巻 25）とあるが、賢治は、人間も他の生物も、有機物も無機物も区別なく拡散し、宇宙をつくる構成物になろうと考えた。

さらにソローの「外なる自然」についてであるが、ソローの場合、「自然を自分から引き離している」（渡辺 348）という視点から考えるという。つまり、キリスト教社会では、神から創造された人間は、自然を神から与えられ支配する（渡辺 344）のであるから、「外なる自然」、「内なる自然」という、自然か人間かという二分された世界が存在することになる。その意味では、ソローは、人間の世界から自然の世界へ入っていったと解釈することもでき、特にメインの原生自然に入っていくことは、「外なる自然」へ入って行こうとしたということになる。このように賢治とソローの自然観のちがいは、社会的、文化的、そして宗教的な背景が異なるところから成立している部分もあるのである。

まとめ

以上見てきたように、賢治とソローは、ともにエマソンの超絶主義思想に感化された時期があり、その影響の下で、自己の周囲を取り囲む世界の諸々の事物、状況を〈直観的〉に認識するようになったのであった。直観的に見るということは、「普遍的存在」を個人が信頼し、自己の感情を解き放たなければならないのであったが、この時、自己は自我をなくし謙虚で、つまり「空しく」なければならない。この姿勢で自然を見ることは、ソローの言葉では、「事実」を見ることであると表され、賢治の言葉では、「ほんたうにもう、どうしてもこんなことがあるやうでしかたないといふことを、わたくしはそのとほりに書いた」と表現された。エマソンを介して、賢治とソローに共通するのは、単に自然の事物を見るのではなく、自然の背後にあるものを見ようとするということである。両者は、エマソンの「直観的に見る」という自然観察をそれぞれ独自の方法に発展させ、自然の事物をモチーフにしてそれぞれの方法で創作するのである。このような創作方法に至ったのは、ともに自然に関わる環境で、実際の体験をもとに思想が形成されているからであり、これが賢治とソローの実践において共通する点であった。

また、科学では説明ができなかった自然の現象について、賢治は、エマソンが考えていたように、科学や宗教や形而上学とも同一線上にあるものとして、科学的に分析しながらも、神や仏の世界に結びつけて受け止めようとした。またソローの自然を見るという姿勢は、事物の本質的な「真実」を見るということであったが、水野が指摘した「特殊な視覚」をもった賢治の場合も、自然の事物の現実の枠を超越したところで神秘の力、「真実」をみるという姿勢であり、この点で両者の自然の観察方法は類似していると言える。

しかし、賢治とソローの間には、野性的な自然に対峙する時に、自己と自然との関係性の上に違いが生じる。つまり、賢治の場合は、野性的な自然の「恐ろしい」側面も友好的な自然も区別せずに受け入れようとするが、ソローの場合は、メインの森の原生自然は人間を寄せつけようとしなない場所だとして、自己から外の世界に置く。この視点から見るソローの原生自然の描写は、見る客体に自己の意志を入れることなく、

あくまでも客体の意志を描くというものになる。客体は、人間と同等の「権利」を持つ存在としてソローの目には映っていたのだ。

一方、賢治に目に映る野生動物や山奥の自然は、童話「狼森、笹森と盗森」のように、元々「権利」を持っていて、人間に許可を与える側の存在である。人間は、自然から恩恵を受け、またこのような調和を保つ努力をすべき存在なのである。このように、賢治が考える人間の自然と行き来する関係性は、ソローの場合よりも、もっと日常的で身近な出来事であり、そのため、賢治が意識していた自然は、自己の一部であって、自己の内部との間に境界線のない一体化されたものであったと言える。

第二章 野性と本能

1980年代に環境破壊の問題が表面化しジャーナリスティックな問題となってくると、それに並行してアメリカでは環境文学という文学のジャンルが確立され、自然と人間の関係性は文学の立場から論じられることとなった。このような文学作品を批評していく立場である環境批評（エコクリティシズム）においては、環境文学は、生態系と作家、文学作品、そして読者をつなげ、そしてその連携の中に、互いに依存し、共生しているという意識が生み出されるものとして期待されている²³。そもそも環境批評という用語自体は、1978年にW・リュカート（William Rueckert）によって初めて使用され、リュカート自身は環境批評という用語を、人間と自然の「二つの共同体が生物圏において共存し、協力し、そして繁栄する」方法を模索する「実験的批評」としている（106-07）。賢治とソローは、日本とアメリカの代表的な環境文学の作家として挙げられ、自然と人間の関係性について新しい視野を持っていることにおいて、環境批評の定義に当てはまり、両者は共通した点のある作家として批評の対象となっているのである。

ネイチャーライティングにおいて、ソローが、自然は「美」や「善」と同時に「恐ろしい」野性的な部分をも持ち合わせることに直面し、それを作品に描き出したこと始まりとなっているように、環境批評においても、ソローが野性的な自然と人間との関係性に注目したことが最も重要な鍵となる。しかしこのことは、ソローに限らず、賢治においても言え、賢治の作品研究において、グレゴリー・ガリー（Gregory Golly）が「この世の中の文明化されたものと野生のものとのあいだの、相互依存と対立とに焦点を合わせる」（ガリー 24）と述べているように、賢治の作品は自然の野蛮で粗野な野性的な部分も全体の命のネットワークには欠かせない存在であるというメッセージを発信している。そこで本章では、両者の作品に現われた「野性」に焦点をあて、両者が求めた生態系のネットワークにどのように「野性」が位置づけられているのかを考察した。

また、19世紀の科学の影響下にあったソローの自然観を理解するにあたっては、キリスト教的な神がはたして自然の生成やメカニズムに関与しているのかどうかという問題についてソローがどれほど意識的であったかということを考えることがまず必要であり、ローラ・ウォールズ（Laura Dassow Walls）やロッシ（William Rossi）のよ

うに二極に分かれる解釈もされてきた²⁴。ソローが、自然の野性的な部分に注目し、それについて深く知ることによって、自然のしくみや本質について見極めようとしていたことは、ウォールズもロッシも指摘している。しかしながら、自然に神の意志が反映しているのかどうかという問題については、結局ソローがどう結論を出したのかということは明確には言い難いところである。そこで、第二章では、19世紀後半から20世紀の科学の発展に伴って、賢治やソローが自然の野性的部分や「恐ろしい」部分を、科学的知識や実践的な観察をとおしてどのように捉えていたか、またそこに神あるいは仏といった超越的原理の関与を認めていたのかということについて考察していく。

第一節 野性的な自然

ダーウィンの進化論やエルンスト・ヘッケルの生態学的な知識は、明治時代に、丘浅次郎の『進化論講和』(1904)などの西洋思想の研究者によって日本に紹介された。賢治がこの書を読んだのは16歳の頃である(ガリー 146)。ガリーは、賢治が丘の他の著作である『人類之過去現在未来』(1910)なども熱心に読みながら、「ダーウィンの進化と『無常』という仏教的な概念」を結びつけたと指摘している(ガリー122)。また、『進化論講和』で、丘が説明するヘッケルの生態学は、全ての存在が仏であり、仏の下でつながりあっているという仏教的な自然観を持つ賢治には、受け入れ易いものであったと考えられる。

賢治が丘の『進化論講和』から学んだことの中でも、最も影響を受けたと考えられるのは、「人は獣類の一種であること」という説明であった(ガリー 147)。これと同様の言葉は、この書の中で7回繰り返されている²⁵。丘は、人間が動物のように本能的で粗野な部分を持っていることを強調していたと考えることができるだろう。賢治がこの言及に興味を持ったとするならば、それは人類の祖先に当たる生物が進化して今の人類になる過程で、本能的な性質は進化を遂げながらも残存している、つまりそのような「過去の生物の記憶」(大塚 15)を今も引き継いでいると考えたからだ。つまり、賢治の内部にも、本能的な性質が潜在していて、それが自分でも説明不可能な感情や情動として現れると考えたと言える。賢治は、このような感情や情動を、自分が常に苛まれていた「修羅」だと考えていたので、このような性質が人間にはごく自然なものであるということを説明した論を肯定的に受け入れたのだ。

大塚常樹によると、ヘッケルの進化論的生命発生原則は、恐竜時代の地質の中から生まれ出る新しい生命の印象を賢治に与えたという(大塚 148)。詩「真空溶媒」に描かれた「石炭紀の鱗木のしたの/ ただいづびきの蟻」のような生き物が遅く生まれ出る原初的なイメージで賢治は恐竜時代を見ているのである。そのように生物が、魚類から両生類に進化し、両生類が鳥類に進化したように、下等な存在である修羅も進化することができる、つまり「より高等な意識の段階に進化すれば人々は幸福になる」(大塚 148)という、楽天的な進化論の解釈を賢治がしたと推測することもできる。生物が、進化論の下層の生き物の記憶を残したままでも、より高い意識に向かって進化してきたという説を知るといことは、賢治にとって「修羅意識」を克服する一つ

の救済となっているのだ。

賢治は、童話「注文の多い料理店」や「狼森と策森、盗森」に、山男や森の恐ろしい生き物たちを登場させている。賢治の作品では、そのような存在が人間の態度を戒め、それらと共存していくための手がかりの役割を担って登場する。つまり、「野性」を語ることで、人間の問題の解決を示唆しているのである。賢治はこのような人里から離れた所で生きていて、ふだんは人間と接触することのない生き物について、あたかも存在するべきでない、けしからぬ生き物であるかのような書き方はしていない。むしろ、それらもまた存在して当然であるという書き方で、それらを作品に登場させるのである。つまり、賢治が野性的な自然から人間が何か学ぶものがあると認識していたとすれば、それはアニミズム的な自然の解釈や仏教における自然の解釈によると考えられる。つまり、賢治が理解する自然の中には、種々様々な存在がおり、それら全てに「カミ」や仏性が宿ると示唆していると考えられるのだ。

次にソローについてであるが、リンドン・シャンリー (Lyndon J. Shanley) は、ソローの「より高い法則」の章が、1852年の『ウォールデン』の大幅な改訂の時期に追加されたと記している (Shanley 67)。この時期は『メインの森』の1章、2章を執筆した時期に重なり、メインの野生 (原生自然) を体験する旅をしたことにより、ソローの野性観が確立していった時期とも言えるのである。『ウォールデン』の推敲にあたって付け加えられた「より高い法則」の章には、ソローの野性観と言える決定的なフレーズこそ見られないが、外界の動物たちの野性的な部分と同じように、人間にも内部に野性的な部分があると知り、これを踏まえてどのように「野性」を理解したかについて説かれている。

例えば、「より高い法則」の章の冒頭においてソローが自己のなかに野性的な部分を持つことに対して自己認識をしている部分がある。それは以下のようなものである。

As I came home through the woods with my string of fish, trailing my pole, it being now quite dark, I caught a glimpse of a woodchuck stealing across my path, and felt a strange thrill of savage delight, and was strongly tempted to seize and devour him raw; not that I was hungry then, except for that wildness which he represented. (W. 210)

私は釣った魚を糸に通し、もうすっかり暗くなっていたので、釣り竿を地面にひきずりながら森のなかを通り抜け、わが家に向かっていたところ、一匹のウッド

チャックがこっそり通り道をよこぎっていくのが目にとまった、すると私は野蛮な喜びの奇妙な戦慄をおぼえ、そいつをつかまえて生のままむさぼり食いたいという強い衝動に駆られた。別に空腹だったわけではなく、彼に代表される野性的なものに飢えていたのである。 (『森の生活』(下) 飯田訳 75)

ソローは、ある時、村からの帰宅途中で彼の前を通り過ぎるウッドチャックを目撃し、食欲に関係なく掴み取って食らいつきたくなる。ここには、自分自身が野生動物の同じような本能に駆られて行動したくなる衝動について書かれているが、そのような衝動を、ソローは、「野蛮な喜び」“savage delight”と表現している。自己の野蛮性についてソローは否定するのではなく、このような新たな自己の側面を発見したことをありのままに書き綴っていく。ウッドチャックが“represents”する「野性」に魅かれたから、ソローの内面の「野性」も刺激されたということであるが、その時ソローは、自身の中に潜んでいた野性的な性質を認識することになったのであり、この体験は野生（原生自然）との繋がりを意識するきっかけとなっている。

この「野性」の感覚も、彼が実践のなかで辿り着いた感覚であり、このような、確かに自己内に確認される感覚をソローは見逃さず解明しようとしたのである。野性的な自然は、第一章で述べたように、彼の理解を越え、怖れさえも感じるものであり、調和することができる対象物ではなかったが、生涯をとおしてその違和感に着目し、それとの関係性を探りあてようとしていたのだ。

また、「野性」の問題が、『ウォールデン』推敲のプロセスにおいて重要であったひとつの理由として、「野性」は彼にとって「善」の問題に並行する命題であったことである。ソローは、前述のウッドチャックのエピソードに続けて、野性と善を並べて、「善良なものに劣らず野性的なものを愛している。」(“I love the wild not less than the good.” W. 210 『森の生活』(下) 飯田訳 75-6) と述べているが、この言葉があらわすように、ソローは自然の「善」の部分も「野性」の部分も同時に崇めるべきだと主張するのである。ソローは、このようなそれまでのニューイングランドにはなかった新しい自然の解釈をしようとしていた。これについてフレデリック・ガーバー (Frederic Garber) は、ソローが、野性に純粋性を見出そうとする傾向があったことを次のように指摘している。

Both Hawthorne and Thoreau use the wilderness as a place of work for the soul; but in Thoreau's usual readings of the wilderness it is not instinct with evil, nor is it the locale of a battle for the soul's salvation; in Hawthorne one has to struggle against what the wilderness holds, while in Thoreau one goes in it to look for the purity which only wilderness has to offer. (Garber 72)

ホーソンもソローも原生自然を魂のための仕事場として用いている。しかし、ソローの理解においては、ふつう、原生自然は悪に満ちた場所ではなく、魂の救済のための戦場でもない。ホーソンの場合は、人間は原生自然がもつものと闘わなければならないが、ソローにおいては、人間は野性的な性質だけが提供する純粋性を求めて原生自然へは行って行くのである。(拙訳)

ガーバーは、ソローと同じ超絶主義者としてホーソンを並べ、その違いが野生の理解にあるとしている。ガーバーによれば、ホーソンにおいては、野生（原生自然）の悪しき要素に対して人間は闘争しなければならないが、ソローにおいては、野性的な性質が悪しき要素ではなく、人間にとって貴重で必要な純粋性を提供しているのである。

またナッシュは、ソローが同時代の詩人や哲学者たちの中でも、異色であった要因がソローの文明観にあると、次のように指摘している。

Unlike many Romantic contemporaries, Thoreau was not satisfied merely to announce his passion for wilderness. He wanted to understand its value. The 1851 talk to the Concord Lyceum offered an opportunity to defend the proposition that "the forest and wilderness" furnish "the tonics and barks which brace mankind." Thoreau grounded his argument on the idea that wilderness was the source of vigor, inspiration, and strength. It was, in fact, the essential "raw-material of life." Human greatness of any kind depended on tapping this primordial vitality. Thoreau believed that to the extent a culture, or an individual, lost contact with wilderness it became weak and dull. (Nash 88)

同時代の多くのロマン主義者たちと違い、ソローは原生自然への情熱を口にするだけでは満足しなかった。彼はその価値を理解しなかったのだ。1851年のコンコード文化講座での講演は、「森と原生自然」は「人を元気づける強壯剤や樹皮」を与えてくれる、という主張を擁護する機会を提供した。ソローは自ら

の主張の根拠を、原生自然は活力やインスピレーション、力の源にあるという考えにおいた。事実、それは必要不可欠な「生命の原料」であった。どんな類のものであれ人間の偉大さは、この原始の生命力を利用するかどうかにかかっていた。ソローは文化にとっては、ひいては個人にとっても、原生自然と接触しなくなればなるほど、それは弱く活気のないものとなる、と信じていた。

(小松訳 112-113)

野性的な自然は、ソローの理解を越え、怖れさえも感じるものであり、調和することができる対象物ではなかったが、一方で、ソローは、「合衆国には、豊富な原生自然があり、他に並ぶもののない文化的・道徳的な可能性がある」(“America, on the other hand, had wilderness in abundance and, as a consequence, and unequalled cultural and moral potential.” Nash 90, 小松訳 115) と考えていたのである。

以下、賢治とソローの作品の中で、特に生物の本能や野性的な性質について記されている箇所を取り上げながら、賢治とソローがこのような自然の側面をどのように理解したのかを考察する。

第一項 賢治の「野性」への親密感

賢治は、自然の野性的な部分、または「恐ろしい」部分をどう理解していたのだろうか。グレゴリー・ガリーの研究では、賢治にとっての野生の世界は、人間の耕作圏と相互浸食し、相互作用を及ぼし合い、しばしば争う」(ガリー 136) 場所であるとされている。この世界は、人間の倫理によって守る義務があり、また賢治の人間観においては、人間はこの世界に精神的に依存しているという(ガリー 136)。賢治にとって、野性的な自然は、恐ろしい自然、もしくは野蛮で不毛な性質のものではなく、人間の世界と互いに相互作用を及ぼし合うもの、不可欠なものなのである。なぜなら、賢治自身に、自分は自然の一部であるという認識があり(ガリー 139)、彼の童話の中の人間の言葉で語る自然は、人間と野性的な自然との間の「深い繋がり」(ガリー 139)を示唆しているからである。

ガリーによると、野性的な自然に対する人間側の倫理的義務と精神的依存が示されているのは、童話「狼森と策森、盗森」であるという。そこでここでは、この物語の

なかに表わされた野性的自然への親密感について述べていく。

「狼森と叢森、盗森」は、森が語った物語である。人間があらわれるよりも遙か昔、噴火によってできた四つの山に、後からあらわれた人間が謙虚に森に対峙することで、森と人との調和が保たれている話である。例えば、百姓たちが森を開墾する時には、森に断ってから行うのである。百姓たちは森に、「こゝへ畑起こしてもいゝかあ。」(校本全集第8巻 31) と高く叫ぶと、「いゝぞお。」と森は一斉に答える。百姓と家族たちは一生懸命働き、その代償に森は冬の間も北からの風を防いでくれるのだった。次の年には、子どもも増え、小屋も増えていった。ある日、子どもたちが何者かに連れ去られたことを知ると、百姓たちは狼森へ探しに出かける。森では狼たちが、火のまわりで、子どもたちを木の実やキノコでもてなしていたが、百姓たちが近づくと火は消え、狼たちは森の奥へと逃げていく。そして、狼が「悪く思はないで呉ろ。栗だのきのこだの、うんとご馳走したぞ。」(校本全集第8巻 34) と叫ぶのが聞こえる。百姓たちは子どもたちと家へ帰り、栗餅をつくってもう一度森へ行き、お礼にそれを置いてくるのだった。これは自然に神性をみて感謝するという姿勢である。自然の事物に神的なものを感じ、感謝をする心で森に入るといった習慣的な行為が、自然との調和という、最も幸福な状態を作ることができることを暗示しているのである。

また、この童話に関して言えるもう一つのことは、森という「恐ろしい自然」と共存するための知恵について触れていることである。森の生き物たちが百姓たちにすることは悪戯である。それでも、百姓たちは丁寧にそれらと会話し、必ずお礼をするのだ。山男はとくに悪戯がひどく、百姓たちの道具は隠すし、子どもたちに大きな口をあけてバアと驚かせる。「黄金色の目をした、顔がまつかな」(校本全集第8巻 35) 山男で、見た目も恐ろしい生き物である。

第一章で述べたように、ソローがクタードン山を登っていた時に恐怖を感じたのは、その自然が得体のしれない、理解不可能なものであったからだ。ソローは、その不可解さを何とか解消しようと、その後二度メインの森へ向かいその野性的な自然に対峙しようとした。そしてその旅を記録した『メインの森』『チェサンクック』の章は、インディアンとヘラジカを中心に野性的な性質の本質を探ろうとしたのであった。この過程で、第一章で言及したような、ソローが「外部化」した「恐ろしい自然」は(野田 26)、外部化されると同時に、他者として認識されたのである。これによって作家(ソロー)は、「制御できない自立的な外部」の観衆となるほかなかったのである(野

田 27-28)。つまりソローは、「恐ろしい自然」をひたすら観察し、記録するという方法を取ったのだ。

賢治にはソローのインディアンこそ存在しないが、前述したように、もともと人間は自然の一部であり、「恐ろしい自然」にもつながっているという認識がある。そして、この側面の自然も含め、人間は依存し、相互作用によって存在していると考えていた。「狼森と策森、盗森」では、子どもたちに悪戯をした狼たちにも親たちはお礼をする。人間がまず自然を敬い、許容し合う関係性がこの物語では綴られている。賢治の童話では、「恐ろしい自然」を他の者として外部化し避けるのではなく、受容し、共存しようとする人間側の努力が、結局は人間に幸福をもたらすということが暗示されているのだ。

また、賢治の作品には、多くの動物が登場することはよく知られているが、動物をどのように描き出しているかは作品によって異なっている。一つ一つを見てみると、賢治が本能的な動物の性質についてどう考えていたかを読み取ることができる。

例えば、童話「注文の多い料理店」では、特に野性の残酷さを描き出している。この作品は、料理店で山猫が人間を食べるという逆説的なストーリーになっているのは有名であるが、このような逆説において、賢治が語ろうとしたことは、「野性」の問題に大きく関わっているのである。つまり、この物語が、人間が野生動物を殺して食べるということを問題視した物語だとするならば、人間は、それらの動物や野生に対してどのように関わるべきなのかということをも寓意した物語であると考えられるのである。

賢治は、このような残酷な側面も、人間とは無関係のものではないということを常に意識していた。丘の『進化論講和』の第7章「生存競争」には、「異種間の競争」という項があり、そこには次のように書かれている。

栄枯盛衰は人の身の上ばかりではなく、動植物の各種も、異種間の競争の激しい結果、盛衰の運命は到底免れず、負けたものは衰へ、衰への極に直すれば終に亡び失せて、跡をも止め様になって仕舞ふ。 (丘 182)

丘が述べたこのような栄枯盛衰に関する一節に、賢治は共感するところがあったと考えられる。仏の世界の中では、動物も人間も同じ立場であり、命の重さに変わりはない

いからである。賢治は、野生動物と同じ運命の中で共存していると考えていたからこそ、時には、「注文の多い料理店」の山猫のような残酷な動物の立場から語るのだ。

さらに、賢治の菜食主義についてはよく知られているが、それは、仏教徒として殺生を禁じられるが故の行動であったと考えられる。この行為は、彼の信仰心の篤さを示すものであろう。そのような仏教の教えから学んで、「注文の多い料理店」では肉食をするという行為を、人間ではなく山猫の側から語っているとも考えられる。これは、人間の奢りに対して報復する物語を語っているとも言えるだろう。

このような宗教的な意味合いだけに留まらず、生態系のエネルギー交換の観点から見ると、野生動物に人間が食べられることも可能性としては十分にあり得る。賢治はこの作品の中で、仏教的な戒めと、生態系のエネルギー交換、つまり食うか食われるかという食物連鎖のリアリティの両方を描き出そうとしているのだ。

賢治は、童話集『注文の多い料理店』において、上のような野生と人間の物語を多く書いている。賢治は野生と人間の関係を物語ることが、人間にとって何かのためになるだろうというと感じて書いているのである。童話「注文の多い料理店」の「序文」に次のように記している。

これらのなかには、あなたのためになるところもあるでせうし、ただそれつきりのところもあるでせうが、わたくしには、そのみわけがよくつきません。なんのことだか、わけのかわらないところもあるでせうが、そんなところは、わたくしにもまた、わけがわからないのです。

けれども、わたくしは、これらのちひさなものがたりの幾きれかが、おしまひ、あなたのすきとほつたほんたうのたべものになることを、どんなにねがふかわかりません。

(校本全集第8巻 15-16)

このように賢治は、〈心象風景〉を書き留めているに過ぎないので、賢治にとっても「わけのわからない」ことを描いているのである。賢治はこの童話集の一つ一つの話「ちひさなものがたりの幾きれ」と呼び、それが誰かの「すきとほつたとほめいなたべもの」となるために、人間を食べてしまう野生の恐ろしさも人間を思いやる野性の優しさも含めて描き出そうとしているのだ。そこには賢治独自の野性的な自然があった。

第二項 ソローのインディアン観

ソローの野性観を考察する場合、そのインディアン観を参考にするのは有効な方法である。ソローが、非文明的、つまり「野性」に身近に接する可能性が高い環境で常態的に生きているインディアンとじかに接することによって、「野性」に対する洞察を大いに深めただろうことは想像に難くないからである。

ソローはメインの森でインディアンと親しくなる以前に、インディアンに興味を持っていた。そのことは日記にうかがえる。そして実際、メインの森への2度目の旅について書かれた『メインの森』「チェサンクック」の章には²⁶、インディアンの具体的な行動について書いている。ソローは野生と隣り合わせで住んでいるインディアンに強い関心を持ち、インディアンの様相、行動の一つ一つにわたる詳細を事細かに記述しているのである。ソロー自身で目撃した事実から、野性的な性質の真相を探ろうとしていたのである。

チェサンクックでの初日、9月13日にボストンからバンゴーへ向かったソローは、その4日目によくガイドのインディアン、ジョー・エイティオン (Joe Aitteon) に会う。一昨日前に、彼のカヌーとともにムースヘッド行きの乗り合い馬車に乗り、そこから途中下車して下りてきたジョーは見かけの良い、24歳の生粋のインディアンで、背丈が低く、がっしりとした体格だった。彼はペノブスコット族のインディアンで、Governorの息子であった。顔は平べったく、白人に比べると目は幾分つり上がっていた。第一章の「クッタードン」の章では、ガイドを引き受けてもらうことになっていたインディアンのガイドは、約束の場所にあらわれず、旅の最後に、酔っぱらってソローたちの前にあらわれる始末であったが、エイティオンは約束どおりあらわれると、材木業者のような赤のフランネルシャツを着た姿で「雨がふっているが実行するのか？」と言葉をかけた。この箇所からは、現代的な風貌のエイティオンの第一印象がソローの予想と期待に反していたのかもしれないことが推測される。

ソローはこの旅の間中、エイティオンの言動や行動に注意を払い、事細かく観察していた。カヌーにピッチを塗る彼をみながら、次のように、この旅がインディアンを観察することがひとつの目的だと言った。

I narrowly watched his motions, and listened attentively to his observations, for we had employed an Indian mainly that I might have an opportunity to study his ways.

(MW. 95)

私は彼の動作を熱心に見守り、彼の言う言葉にじっと耳をかたむけた。というのも、この旅でインディアンを雇ったのは、主に私とその言動を研究する機会を得るためだったからだ。

(小野訳 140)

その目的に従って、ソローは、エイティオンが巧妙にカヌーにピッチを塗る様子を細かく観察した。森のなかでは「インディアン風に勝手に、自分だけの用向きでラグマフ川を渡り、ぶらりと行ってしまった。」(“Indian like, wandered off up the Ragmuff on his own errands.” MW. 106 小野訳 155) と、ソローたちから勝手に離れては、辺りをウロウロする姿も見逃さず、ヘラジカの鳴き声をまねして相手を呼び寄せて狩りをする様子も語られている。それと同時に、白人との接触によって学んだらしい罵声も聞き、白人の歌である「オー、スザンナ」を口笛で吹いたことには驚いたと語った。ソローが、エイティオンも彼の先祖たちのようにゲームや狩りや釣り、そしてベリー摘みなどのために森へ行くのかと聞いてみたところ、パンや豚肉の弁当も持たずに狩りに行くなんて、先祖はそうしていたけれど、自分はそんなことはできない、と答えた。明らかに、ソローが始めに描いていたイメージのインディアンとは違ったインディアンの様子をエイティオンにみたのは間違いないだろう。

エイティオンについてソローは本心ではどう感じていたのか、ということであるが、エイティオンがヘラジカを追って忍び寄る姿を記述しているとき、ソローが次のように書いていることから、ヘラジカを追う彼を、感心して観察していることが推測される。

(…) he stepped lightly and gracefully, stealing through the bushes with the least possible noise, in a way in which no white man does, as it were, finding a place for his foot each time.

(MW. 112)

彼は身軽に歩を運び、できるだけ音をたてずに藪の中を忍んでいった。白人にはまねのできないやり方で、まるで一步ごとに足を置く場所を見つけてゆくかのようにであった。

(小野訳 163)

と、エイティオンは、灌木を巧妙に歩き回る狩人のように描かれているのである。エイティオンはまるで野生動物と同じ様に本能的に道を探りながら進んでいくのである。

最後の旅のガイド、ポリスは、ソローよりも数歳年上のインディアンであった。彼は、6000エーカーの土地を所有し、ニューイングランドでも裕福な人々が住むような家に住んでいた。ポリスは、日曜日はクリスチャンに倣って休息すべきだと考えていた。旅の最後あたりでわかることだが、ポリスはプロテスタントであった。ソローが驚いたのは、ポリスがいつの日か、街 (New York) へ出たいということであった。しかしポリスは、もしも自分がニューヨークへ行って住めば、もう狩りは下手になるだろうとも述べた。ソローがこの旅からの帰宅後に、友人のブレイク (Blake) に宛てた手紙には、ポリスの印象は、次の引用のように描かれている。

The Indian, who can find his way so wonderfully in the woods, possesses so much intelligence which the white man does not,—and it increases my own capacity, as well as faith, to observe it. I rejoice to find that intelligence flows in other channels than I knew.

(*Corr.* 491)

森のなかで道をみつけるのが素晴らしくうまいインディアン、彼は白人が持っていない非常に大きな知性を備えている。それをみていると、私自身の能力も信頼も増えていく。私は、私が知っていたのとは別の回路で知性が流れるのを知ったことに喜びを感じている。

(拙訳)

と書き、ソローは、ポリスを観察することによって見出した新しい見解、つまり、かつて知っていたのとは別の種類の知性があることを知り、自分の考え方そのものが変化したことに大きな喜びを感じていることがわかる。

険しい森のなかでも、体が半分水につかるような沼地でも、ポリスは常に素早く歩くことができ、死の危険を予期させるようなカヌーでの移動においても最も安全な流れを見極め、実際にソローの友人が森のなかで行方不明になった死の危険のなかでもポリスの決断と行動は冷静で正しかった。そのようなポリスの能力にソローは甚く感心し、白人にはない “intelligence” を所有しているインディアンに出会ったことに心からの喜びを示していた。

ポリスの知性にソローは甚く感心し、ソローは、白人にない知性を備えたインディアン、とポリスを表現したが、ソローはまた、ポリスを「インディアンの本能」“an Indian instinct” が備わっているとも表現した。ソローは次のように、ポリスの「インディアン

の本能」について記している。

It appeared as if the source of information were so various that he did not give a distinct, conscious attention to any one, and so could not really refer to any when questioned about it, but he found his way very much as an animal does. Perhaps what is commonly called instinct in the animal, in this case is merely a sharpened and educated sense. Often, when an Indian says, "I don't know," in regard to the route he is to take, he does not mean what a white man would by those words, for his Indian instinct may tell him still as much as the most confident white man knows. He does not carry things in his head, nor remember the route exactly, like a white man, but relies on himself at the moment. Not having experienced the need of the other sort of knowledge, all labeled and arranged, he has not acquired it. (MW. 185)

まるで情報の源があまりにも多様であるので彼（ポリス）は明確で意識的な注意が誰に対してもないようであった。そして、それ（どのように道を見つけるのか）を尋ねられても答える準備はできていず、ただ彼は動物のように道を見つけるのだということなのだ。動物においてはふつう本能と言われるものが、ポリスの場合は、ただ経験によって得られた研ぎすまされた感覚なのかもしれない。インディアンが、彼が辿る道について（尋ねられても）『知りません』と言う時、彼は白人の意味する『知らない』といことを意味しておらず、だから、彼のインディアンの本能が、白人が知っているとき最も自信をもって言う時と同じくらいのもを彼にさせているのだろう。彼は白人のように頭でものを考えないし、道を正確に覚えているわけでもない。しかし、瞬間的に彼は彼自身に頼るのである。

（そのために）彼は他の種類の知識—すべて分類・整理された知識—の必要を経験したことがないので、そういう知識を獲得していないのだ。

（小野訳 263-4 に若干の改変を加えた）

ソローがいう、「インディアンの本能」とは、白人の常識や知識に関わりのないものであるが、動物と同等の本能ではなく、インディアンとしての教育のなかで育まれた感覚なのである。次の引用のように、ある時、ソローはポリスがマスカラットに出会い、地面に這いつくばって唇をうまく使ってキーキーと声を出した場面を目撃した。それ

を見た瞬間、ソローは思わず「なんという野人だ！」(MW. 206) “he was a wild man indeed” と発し、マスクラットと話をしているポリスに「奇妙さ」と「驚き」と、何よりも喜びを露わにしている。

I was greatly surprised,--thought that I had at last got into the wilderness, and that he was a wild man indeed, to be talking to a musquash! I did not know which of the two was the strangest to me. He seemed suddenly to have quite forsaken humanity, and gone over to the musquash side. (MW. 206-207)

私は本当に驚いたのだ、ついに荒野へ入り込んだと思ったのだ。彼は本当に『野性的』な人間であった。マスクラットと話ができるなんて。私は（ポリスとマスクラットの）どちらが奇妙なのかわからなかった。彼は突然、人間性を忘れてしまったかのようだった。彼はマスクラット側に越えて行ってしまっていたのだ。

(小野訳 292)

ポリスがマスクラットに出会ったとき、人間が動物との境界線をいともたやすく越え、そして人間性を忘れたかのように振る舞ったため、ソローは衝撃を感じている。またソローは、ポリスがそのような行動をした後に、日曜日のクリスチャンの礼拝へ行くなど、すぐに人間らしい生活をすることに強く魅かれた。このように動物的な側面と文明人らしい側面をあわせ持つポリスは、ソローには「私が知っていたよりも、もっと他の知識」をもった人として映った。

ソローは、このように、ポリスには勿論、エイティオンに関しても、彼らがソローに見せる全てを、偏見を持たずに、興味と関心を持って観察しようとしていた。ソローはかつて不可解であったクッタードン山の威嚇的な自然の側面に対する自身の見解を明確にしようと試みていたのであった。そして、原生自然の中で生きている野生動物やそれを狩るインディアンたちを目撃して、自然の野性的な部分に接触し、正しくそれに関わるには、人間も動物も同等の立場であるべきだということを確信したのである。

第二節 動物的本能

第一項 賢治とソローの本能についての考え方

賢治は本能的な行動をどのように解しているのだろうか。メモ「農民芸術の興隆」には「労働は本能である / 労働は常に苦痛ではない / 労働は常に想像である」（全集第10巻 31）という記述がある。ここで賢治が述べた「本能」は、人の労働について書かれたものであった。労働を人々が生活を向上させるための行動として、本能的に取る行動だと考えるのであった。このように賢治が、向上しようとするのが本能であると説明する時、彼の意識は、社会全体へ向けられているのだ。

賢治の本能についての考え方は、丘浅次郎の『進化論講和』から何らかの影響を受けたであろうことが推測できる。丘がヘッケルの進化論に影響を受けたように、大塚は、当時の日本ではヘッケル等が提唱した進化論に基づき、「人間には進化の過程で経た過去の生物の記憶（それは本能等の下等な意識として把握される）が潜在意識の中に眠っている」（大塚 15）という思想が多くみられた。賢治は、過去の行ないとその記憶、つまり、この場合、仏教でいう因果によって、自身の修羅の問題があるとするならば、それは現世を生きている賢治に直接関わる業によるものではなく、現世において修行を積むことにより、その因果を断ち切ることができるという希望を見出だしたと考えることもできる。賢治は、自分が直接の原因になっていない業であっても、修行によってそれを断ち切るのが自分のなすべきことだと考えたのであろう。伝記的な情報から、賢治が潔癖で宗教心の厚い人間であったことはよく知られている。そうした人間がそのように考えたとしても不思議ではないだろう。

そうであるならば、賢治は、人間は本能のような潜在的な性質によって行動することがあっても不思議ではないと考えた可能性がある。また、動物的な方向へ向かう本能は、菩薩行を積むことにより克服することができるという希望をもったという可能性も充分あると言える²⁷。前述した大塚の主張が示唆するのは、ヘッケルの進化論は、賢治の内部の、理性では理解し難い性質を説明することができた、ということであろう。

ソローも動物的な本能について早くから関心を持っていた。ニーナ・ベイム（Nina Baym）によると、ソローが、「本能」という言葉を確認した文献は、スメリー（William Smellie）の『博物学の哲学』*Philosophy of Natural History*（1824）であると説明している（Byam 225-6）。この本には、動物の本能についての解説があり、ソローが人間や動

物の「本能」に関する解説をそこに求めたことも推測できる。その書で学んだものを踏まえて、ソローは第一章で取り上げた「マサチューセッツの博物誌」を書くのであるが、それ以後も、自然の動植物を観察しながら、人間そのものが自然とどのような関わりのなかで存在しているのかを探ろうとしていたのである。その一つの手がかりが、人間のなかにも確かにある本能的な性質であったと考えられるだろう。

ソローが、人間の本能的な性質について書いた記述が、『ウォールデン』の「村」の章にある。以下の様子はコンコードの村から森のなかの自宅へ帰る夜道でのことである。

Sometimes, after coming home thus late in a dark and muggy night, when my feet felt the path which my eyes could not see, dreaming and absent-minded all the way, until I was aroused by having to raise my hand to lift the latch, I have not been able to recall a single step of my walk, and I have thought that perhaps my body would find its way home if its master should forsake it, as the hand finds its way to the mouth without assistance.

(W. 170)

暗くてむし暑い夜ふけに、こうして目では見えない道を足でさぐりながら、ずっと夢見心地のうわの空でわが家にたどり着き、ふとわれに戻ると、手をあげて入り口の掛け金をはずそうとしていることもあった。ところが、そのときの自分の足どりは、一歩たりとも思い出せないのだ。してみると、ちょうど手が難なく口をさぐりあてるように、主人が肉体を見捨てても、肉体はわが家への道をさぐりあてることができるのだろうと思った。

(『森の生活』(上) 飯田訳 302-3 に若干の改変を加えた)

ここには、肉体にはめこまれた本能によってわが家に導かれた自分に驚いているソローの姿が見て取れる。実際、ソローは森のマツとマツの間を手探りで、自分が以前踏み固めた道を足で確かめながら森を進んでいくのだが、暗闇のなかで殆ど我を忘れて道を辿っていた様子である。この箇所は、頭で考えて行動するというよりも、本能的に帰路を辿る動物の帰巢本能で行動するというに似た、ソロー自身の経験を記録したものである。

森のなかを歩く、という場面が前述した『メインの森』のエイティオンの森の歩き

方の記述や他にも数カ所記述されているが、ポリスの歩き方については次のように述べている。

It appeared as if the sources of information were so various that he did not give a distinct, conscious attention to any one, and so could not readily refer to any when questioned about it, but he found his way very much as an animal does. (MW. 185)

情報源が実に多様なので、彼はそのうちどれか一つにはっきりした意識的な注目をしている訳ではない。だから、それをたずねられた場合、おいそれと何かをとり出して説明することもできないらしい。それでも彼は、動物がやるのと同様に進路を見出すのだった。(小野訳 263)

とあるように、ポリスが森で進路を見つける方法が、無意識的に行われていることを述べ、それが動物と同様のものであることと記録する。インディアンに関心を示し続けてきたソロであるが、彼らの動物的な本能で行動する様を目撃することは、ソロがメインの森に入る前に期待していたことでもあるし、それを体験的に知ることができたのはソロを満足させるものでもあっただろう。ソロはこのように、自然のなかに自ら入り込み、そこで出会ったものの本能的な行動を興味深く観察していたのである。

第二項 本能の克服

『ウォールデン』の「より高い法則」の章で述べていたように、ソロは自然の二面性(“the good”と “the wild”)を認識し、その「善」も「野性」も愛することとなったが、この部分は、Robert Sattelmeyer (ロバート・サトルマイヤー) が指摘しているように、1850年から1852年頃の校正によって書き加えられた部分であり、また、クタードン山の原生自然を体験した数年後なので、そのような思想がソロに芽生えたのは、メインの森での野性的な自然に対して自己の立場を確立した後のことだと考えられる。その期間を経て、ソロは自然の二面性に対して理解を深めるようになっていたのだ。

そして野性的な性質のなかでも、特にソロは、動物や人間の本能的な性質に関心をもつのであるが、それを観察し続けているうちに次のような本能の特質を見出すことになった。

The wildest scenes had become unaccountably familiar. I found in myself, and still find, an instinct toward a higher, or, as it is named, spiritual life, as do most men, and another toward a primitive rank and savage one, and I reverence them both.

(W. 210)

このうえなく野性的な光景も、私には言いようもなく親しみ深いものになっていたのだ。私はたいていのひととおなじように、自分の内部に、より高い、いわゆる精神的な生活への本能と、原始的で下等で野蛮な生活への本能をあわせもっているが、私はそのどちらにも敬意をいただいている。

『森の生活』(上) 飯田訳 75)

このようにソローは、「本能」には、野蛮な方向に向かうものと、精神的で高尚な方向に向かうものの二種類のものがあると考えており、そして、その両方に敬意を抱いているのである。これは、先の“the good”と “the wild”という二極的なものを同時に愛するという姿勢に類似していると言える。この時期ソローは、野性的な性質をどのように解するかを模索していたと言えるのだ。

そして、ソローの両極端のものを同時に愛するという傾向は、上岡が指摘するように、自己のなかで、「野生的自然と善的自然の論理的な整合性が問われ」た結果、ソローが辿り着いたものである（上岡 『「ウォールデン」研究—全体的人間像を求めて—』 228）。また、ここに述べられているような、動物的な性質である「本能」が精神的なものに向かう可能性もあるのだという考え方は、ナッシュも述べたように、他の超絶主義者にはみられなかったソロー独自のものと言え、ここでいう精神的なものとは、神性を備えた生活のような高みのことであるというのであるから、当時においては、エマソンも感じたように極めて革新的な考えであったことは想像できる。

第三項 食欲の克服

ここでは、人間が精神的な方向へ向かうときの経路の説明として、肉を食べるという行為がどのように経験によって克服されるのかについて検討してみる。

ソローは、本能的には本来人間は肉を食べることを嫌うものであるという。

The repugnance to animal food is not the effect of experience, but is an instinct.

(W. 214)

動物食に対する人間の嫌悪感は、経験によるものではなく、一種の本能なのだ。

(『森の生活』(下) 飯田訳 82)

とあるように、ここでソローが言うのは、本能で肉食をするのではなく、肉食自体を嫌うということが本能であるということである。

またソローは、肉食を拒否するという本能が、精神的に成長する本能であると理解していて、人間にとって肉食という野蛮な方向へ向かう経験をしながら、それを克服しながら進化していくということが重要な鍵となることを暗示している。肉食をはじめたことは人類の運命であったかもしれないが、徐々にそれは改善されるだろう、と次のように述べる。

Whatever my own practice may be, I have no doubt that it is a part of the destiny of the human race, in its gradual improvement, to leave off eating animals, (W. 216)

私自身の食習慣はともかくとして人類は進歩するにつれ、動物の肉を食べるのをやめる運命にあると、私は信じて疑わない。(『森の生活』(下) 飯田訳 84)

ここで、人類全体の問題として、肉食を克服する必要性があるという、肉食に関するソローの結論がでていけると言える。ソロー個人としては、肉食という行為を他の動物を犠牲にする惨めな行為だとして、「動物を食べないでおく」という自分の実践を行ったのであるが、これは根本のところではソローが、人間を含め創造物は、下等であれ、高等であれ、定められたサイクルのなかにある存在であり、人類に限るならば、精神的な向上のためには、まず個人個人が、動物的な本能を克服するということが正常な進歩、つまり真の文明化につながると考えていたからである。

そしてソローは、そのような進歩をしていくためには、以下のように、より高い「原則」“principles”に従ってすべきなのであると述べる。

Though the result were bodily weakness, yet perhaps no one can say that the consequences were to be regretted, for these were a life in conformity to higher principles.

(W. 216)

そんなことをすればからだは衰弱してしまうかもしれないが、たとえそうだったとしても嘆かわしい結果に終わったとはいえないだろう。それはより高い原則に従って生きた結果なのだから。 (『森の生活』(下) 飯田訳 85)

ソローはこうして「肉食をしないでおく」という行為が、より高い「原則」に人々を導くことは間違いないと確信した。そして、

If the day and the night are such that you greet them with joy, and life emits a fragrance like flowers and sweet-scented herbs, is more elastic, more starry, more immortal,--that is your success. (W. 216)

諸君がもし、昼と夜とを歓びをもって迎えることができ、その生活が花々や匂いのよい草のように芳香を放ち、かつまたよりしなやかとなって、星さながらに輝き、いっそう不滅なものに近づいたと感じるならば、それこそ諸君の成功にほかならない。 (『森の生活』(下) 飯田訳 85)

とあるように、肉食のような行為を放棄し、より高い「原則」に従った人の生活は、昼も夜も花やハーブの香しきで満たされ、力強くはずみ、時には星がきらめき、そのような永遠の喜びに満ちるだろうと述べる。そしてそのような人が、成功の人生に導かれると考えたのである。ここには、どの局面でも「より高い」「higher」なものに従うということで、人間は自己内部の「野蛮性」を克服し、成功する人生を生きられるのだ、というソローの確信が窺える。

第三節 野生と文明の中間点

ネイチャーライティングは、場所の文学（Literature of Place）と言われることがある（伊藤 11）。作家が、ある場所に属し、その土地、水系、動植物といった環境の一部となって新たにエコロジカルなアイデンティティを確立することがエコクリティシズムの目指すところであるが、ソローの作品は、ある土地についてのストーリーであり、その場所との関わりについて書かれているものである。訪ねた土地に存分に関わり、その場所で感じた感覚を記録するソローであったが、同時にそれはいつでも故郷コンコードと比較される対象ともなっていたのである。ソローは、コンコードを、また『ウォールデン』の舞台となったウォールデン湖畔を、野生（原生自然、荒野）と文明（都会）の間の中間点と考え、そうした場所こそ、創作に携わるにふさわしい場所であると考えた。

ソローは『メインの森』の「チェサンクック」の章の末尾に、3度目のメインへの旅の感想を記し、その土地について次のように述べている。

Nevertheless, it was a relief to get back to our smooth, but still varied landscape. For a permanent residence, it seemed to me that there could be no comparison between this and the wilderness, necessary as the latter is for a resource and a background, the raw material of all our civilization. The wilderness is simple, almost to barrenness. The partially cultivated country it is which chiefly has inspired, and will continue to inspire, the strains of poets, such as compose the mass of any literature. (MW.155)

それにしても、我々の居住地のなだらかな、それでいて変化に富む風景へと帰ってゆくとほっとする思いがした。幾久しく住むための場所として荒野とこことを較べるならば、それは問題外だと思われる。荒野は我々の文明全体の源泉や背景として、また素材としては不可欠であるが。荒野は単調である。ほとんど不毛なまでに。詩人の調べにこれまで靈感を与えてきたし、今後も与えつづけて、諸々の文学の作品を实らせてくれるものは、やはりこのいくぶん開拓された土地なのだ。（小野訳 222）

と、コンコードの自宅に帰って安堵したことを書き記している。ソローの言う「いく

ぶん開拓された土地」とは、故郷のコンコードもそれらの一つであると考えられる。そして、そのような居住地が長く住むに相応しい場所だと述べている。そのような野生と文明の中間的な場所で、詩人は靈感を得、芸術は生み出されると考えたのである。野生は、「単調で」「不毛」とまで言っているが、ソローが野生へと向かったのは、それを知るためであったのだろうか。この一節の後にソローは次のように続けている。

But there are spirits of a yet more liberal culture, to whom no simplicity is barren. There are not only stately pines, but fragile flowers, like the orchises. Commonly described as too delicate for cultivation, which derive their nutriment from the crudest mass of peat. These remind us, that, not only for strength, but for beauty, the poet must, from time to time, travel the logger's path and the Indian's trail, to drink at some new and more bracing fountain of the Muses, far in the recesses of the wilderness. (MW. 156)

とはいえ、さらに鷹揚な教養の精神の持ち主がおり、その人らにとっては単純イコール不毛ということにはならない。森には堂々たる松の木々だけでなく、野生のランのようなかわいらしい花もある。あまりかぼそいので栽培に適さないと一般には述べられているが、それは全くごつい泥炭の塊から養分を引き出しているのである。こうしたものにより思い起こされるのは詩人のことだ。詩人は力のみならず美をも求めて、時々はきこりの小道やインディアンの踏み分けた道を辿らなければならない。はるかな荒野の奥で、新たな、さわやかさのみなざる詩神の泉で飲まんがために。(小野訳 223-4)

ここで、ソローは野生が必ずしも不毛であるとは限らないと訂正を付け加え、野生の中の、一見、脆そうに見える小さな花が、「ごつい泥炭の塊から養分を引き出している」と述べる。そして、ソローはそのような美を詩人は見出さなければならないとしているのだ。詩人は、野生から、粗野なものの中で育まれている繊細な美を住処に持ち帰り、詩にしなければならないとソローは感じている。そして、詩が生まれるのは、そのような中間地点、次に描写したような場所であるとする。

Perhaps our own woods and fields,--in the best wooded towns, where we need not quarrel about the huckleberries,--with the primitive swamps scattered here and there in their midst,

but not prevailing over them, are the perfection of parks and groves, gardens, arbors, paths, vistas, and landscapes. They are the natural consequence of what art and refinement we as a people have, --the common which each village possesses, its true paradise,

(MW. 155)

我々の町村には実に見事に樹木が茂り、コケモモの類が豊かで、それを求めて争う必要もなく、その森や野原では、中心部のあちこちに原始以来の沼地が散らばっている。けれどもそれは全面的なものではなく、公園、木立ち、庭園、あずまや、小道、並木道、景観を持つそれは完成された姿となっている。それは我々が住民として、いかなる芸術や教養を持っているかということの自然な帰結であり、各村々が等しく所有しているもの—真の楽園である。(小野訳 223)

ここでソローが言う“our woods and fields”は、『ウォールデン』の舞台となっているコンコードの村から数マイル離れた風景のことだと思われる。ロデリック・ナッシュは、ソローがメインの森の、想像を遥かに越えた広大さと圧力にショックを受けながらも、合衆国が「文化大国になるための必要条件として」(“as a precondition for cultural greatness” Nash 93 小松訳 118)、「文明と原生自然との間の均衡」(“in balancing the wild and the dcultivated” Nash 93 小松訳 118)をとることを理想とし、ソロー自身、終始、その両端と接触し続けたと指摘している。ソローは、コンコードを理想的な中間地点とし、村の文化的な背景や、そこに定住してきた人々を敬愛し、全てを含めてその美しい風景をつくっているのだと感じた。ソローにとってコンコードこそ、野生から持ち帰った題材をもとに、静かに詩は創られる場所であった。

賢治の場合は、故郷、花巻の風景が、ソローのコンコードの風景に対応するだろう。賢治は、岩手のドリームランド、イーハトーヴォの農民の生活向上とそこから広がる「世界全体のしあわせ」(「農民芸術概論綱要」校本全集第10巻 18)を追求する。ここには賢治が理想とする空間が創造されており、ここから「世界ぜんたいの幸福」が広がっていくことを目指していたのである。

ソローと同じく賢治も、童話「狼森と策森、盗森」で示されていたように、野性的な環境を保護する存在となったときに、人間本来の本能的な性質は、より精神的に高い方向へ向かうと考えたと言える。そのような精神が育まれる場所として、ソローの場合のコンコードや、賢治のイーハトーヴォの岩手の自然は守られなければならな

ったのである。

まとめ

本章では、賢治とソローの作品を環境文学の観点から分析し、主に両者が原生自然を保護する立場から自然を描き出そうとしていたことについて述べた。その際、それぞれが自然の野性的な側面にどのように対峙したか、またその洞察がどのように自己の思想となり創作に用いられたかについても論じた。

第一節では、賢治とソローが、創作活動の比較的早い時期から「野性」に関心を持っていたことに関して、両者が同時代の博物学や自然科学などを読み、そこから大きな影響を受けていたことについて述べた。つまり賢治の場合は、大正時代に丘浅次郎の『進化論講和』によって日本に紹介された進化論が説く、「人は獣類の一種であること」という考え方に影響を受け、それによって動植物を人間と対等のものであるということを常に意識していた。

ソローの場合は、大学時代から野性的なインディアンに興味を持ち、『メインの森』においても、ガイドのインディアンについての言及が多く見られた。ソローは、メインへの旅に並行してウォールデン湖畔での生活を送ったが、ウォールデンにおいて、生物の本能的な部分が自己の中にもあることを発見するなど、この時期、自然の野性的部分と善的な部分との整合性を測ろうと模索していた。

第二節では、賢治が丘の『進化論講和』において述べられた、進化の過程で生物には前世の「過去の記憶」が潜在的に残っているという考えに影響されつつ、自己救済のために修行につとめたことを述べた。

またここでは、ソローが自然の中での体験によって、自己と動物の本能的な性質についての同質性を見出すことについて考えていたことを述べた。ソローは、本能的な性質に“the good”と“the wild”という二極的なものがあると考え、原生自然に入って行って、その二面性をどのように解するかを模索していたのだった。

第三節では、賢治とソローがともに、自己が日常的に生活していた岩手やコンコードが創作活動に最適な場所と考えていたことについて述べた。つまり、両者は野生と都市の間の中間点で詩が生まれると考えていたのだ。この際特に、ソローの場合は、原生自然は時々訪れる場所であって、そこから創作のための活力を得ることができると考えていた。

賢治とソローは、人間の動物的な性質に着目していて、それに真摯に対峙するが、

賢治の場合は自己の宗教的な問題に関連付け、結果的に精神的な救済の糸口になっていた。ソローの場合は、メインの森の、想像を遥かに越えた広大さと圧力にショックを受けながらも、そのような原生自然を想像力の源と考えた。両作家に共通していたのは、人間には本能的な性質が潜在するが、野性的な自然と調和することによって、人間は精神を育むことができ、そしてそのような場所を保護していくべきだと考えたことである。

第三章 賢治の「法」とソローの「法」

本章では、賢治とソローの世界観の基軸となっている自然の「法」とそれに基づく両者の実践について述べる。両者はともに、自然のなかに身を置き、自然と関係性をもちながら自己の内面に向き合った。そして、自然界全体の中で自己が人間としてどのような立ち位置で存在しうるのかという問いをもち、それに対する答を模索していたのである。

賢治の場合は、法華経徒として、法華経の教義における法則性を思考の中心に置く。賢治がこの教義に深く共感し、父が信仰する浄土真宗から離れ、法華経徒になることを選んだのは19歳の時であった。法華経は、浄土真宗とは違い、人間と動植物を分けることなく自然や宇宙全体の存在の「成仏」を説く。つまり賢治は、浄土真宗の説く自らの救済を願う思想よりも、南無妙法蓮華経を唱えることで、全ての生き物の救済を願う他力の思想である法華経を生涯の中心理念としたのである。賢治が目指したものはソローと同様、社会や世界全体の調和や向上であるとともに、全ての存在の究極の幸福状態であった。そのため賢治は、岩手の農民の貧困に向き合い、彼らの生活を向上させるために奔走したのである。

ソローの作品や日記には、「法」「law」について言及した箇所が多くみられる。それは特に、1840年から1842年間の日記に顕著である。『ウォールデン』が出版されたのが1854年であるから、同書に記された「より高い法則」という概念は、1840年頃から人間と自然と神とのつながりについて思索して辿り着いた結果であると言える。また、1845年から1846年の間、ソローは、ウォールデン湖畔に住んで自己と自然の精神的なつながりについて思索したほか、奴隷解放を支持し、政府に対して抗議演説をするなど、政治的な活動も行った²⁸。このことについても、ソローの実践という観点から論じてみたい。

第一節 賢治とソローの自然における法の概念

当時、個人の問題よりも、自然や宇宙全体の調和を説く法華經の教義に関心を寄せていたことから、賢治の「法」の概念の形成に、浄土真宗から法華經への転向が影響していることは前述した。賢治はこの時、人間だけではなく、動植物、自然現象の全てに仏の光が注ぎ、そして自己と他の区別なく救済は全てのものに及ぶという浄土真宗にはない法華經独自の概念に傾倒している。²⁹ また、第一章で述べたように、賢治の「法」の概念は、動植物はもちろん自然界の全ての微生物、ひいては鉱物や無機物にも仏の力が働いているというものであり、この際、これら全てのものは人間と同等の権利をもつということが大前提となっている。

ソローの「より高い法則」についてであるが、ソローの時代まで、**higher laws** という考え方はおもにキリスト教の教義に基づく神（精神）の法則を示唆するものと考えられてきた。特に 1850 年代において、北部の奴隷解放論者は「逃亡奴隷法」という悪法に反対する立場から、**higher laws** という宗教概念を政治的に利用してきたのである。

一方、ソローの、「より高い法則」への言及はそうした同時代的な政治性とは一線を画し、独自の自然探求の思考の中から生み出された概念であった。近年の研究においては、ネイチャーライティングの観点から、ソローが野生のなかに「より高い法則」を見ようとしたという指摘が多くなっている。そこで本節では、ソローが、この「より高い法則」が自然の法則であると同時に、人間の法則でもあると考えていたことを強調し、「より高い法則」の意味合いを掘り下げて探る。

第一項 賢治の「まこと」

賢治は、信仰心が強い父の影響で、仏教的な雰囲気濃い家庭環境に育ったが、肥厚性鼻炎手術のために入院せざるをえず高等学校への進学を断念した頃に、北山の願教寺の島地大等の『漢和対照 妙法法華經』を読んだ。釈迦が出世の本意を説いたこの経典について、「只歡喜し身ふるひけり」（岡田 47）と後に述懐していることから、忘れることができない衝撃を受けたことがわかる。賢治は生涯をかけて終始信心することを誓い、「一心に仏を見たとまつらんと欲して、自ら身命を惜しまない」（岡田 47）と当時の心境を述べている。賢治の禁欲は、このような強い意志を貫いて修羅を克服しようとする姿勢であった。

法華經の教えは、内田朝夫によると、『利他の視野』を発見した自由」(内田 86)であったという。これはつまり、荻原昌好が解説するように浄土真宗の「ひたすら自己を捨て、その捨てることをも捨てる、といった親鸞の教義と、自己を無限に拡大して、更に自己に至るといった日蓮(法華經)の教義との差異である」(荻原 107-108)、つまり前者の「他力本願」と、後者の「自力本願」といった差異によって、賢治が何かから解放され、自由を発見したということである。法華經の教義が意味するものは、父の呪縛から解放されたということと、己の「修羅意識」に対する姿勢を変換するきっかけを得たということの両方が考えうる。賢治は、法華經を発見してから、己の「修羅」の問題をそれ以前より肯定的に受け止め、解決する糸口を模索し始めたと言える。この時から、修羅の賢治は、自己を信じて、宇宙の頂点にある仏の教えに向かったと考えられる。つまり、自己の問題よりも、他の問題の解決の方へ向かっていくのである。

賢治は、宇宙(自然を含む)を一つの永遠の大生命であると解釈していた。恩田逸夫は、その永遠の大生命体を、賢治のいう「まこと」のことであると解している(恩田「宮沢賢治の文学における「まこと」の意義」82-3)。恩田は、先行研究では十分に扱われていなかった賢治の初期の童話「めくらぶだうと虹」に注目し、ここではじめて「まこと」という言葉が法華經の理念として使われていると指摘している。恩田によると、この童話で賢治が「全身を挙げて希求したのは、彼のいう『まことの力』とか、『かぎりない命』であった」と述べている(恩田「まことの意義」82)。この「まこと」は、法華經の世界観でいう「宇宙とは唯一の生命体であり、それは時間的にも空間的にも限りなく広がっている」(信時 141)という理念の頂点にあるため、賢治はその頂点を目指して高みに向かおうとしていた。

その頂点について、「めくらぶだうと虹」では、めくらぶどうが自分のみじめな姿と虹の美を比べ、価値のない命であると述べたことに対して、虹の言葉で以下のように語られる。

もしも、まことのちからが、これらの中にあられるときは、すべてのおとろへるもの、しわむもの、さだめのないもの、はかないもの、みなかぎりないのちです。わたくしでさへ、たゞ三秒ひらめくときも、半時空にかかるときもいつもおんなじよろこびです。

(校本全集第5巻 121)

と、「たゞ三秒」の命でも、「まことのちから」があらわれていれば、生きることは喜びであると答える。ここで虹は、生きている時間がほんの一瞬であっても、仏の光を受けている命は全て尊く、生きていることが美そのものであると解することができる。これはぶどうに限らず、全ての生き物にいえること、命に優劣はないということが仄めかされている。また、虹が、光がなければ輝くことはできないように、仏の光を受けてこそ、命は輝くということが暗示されていると言える。賢治が目指している頂点は、仏の光であって、それは時間的な概念を超えて、生きているものを最大限に輝かせることができるものなのである。

ここで虹の2、3秒の命の美しさについて述べているように、一瞬に全てがあるとする概念は、法華経で説かれている「一念三千」という概念にあたる。この概念は賢治にとって大きな意味があった。というのも、賢治は24歳の時に、突然上京して国柱会を訪ねているが、その理由は、田中智学の『日蓮主義教学大観』に魅かれたからであった。同書には「一念三千」という仏の理念が説かれている。「一念三千」とは、齊藤文一によると、「一念の心に三千の諸法を具するということ」で（齊藤 130）、賢治は「一念三千」という考え方に深く感銘を受けたのである。齊藤は、同書中の「開目抄」の章から次の箇所を引用している。

此等（爾然）の経に二つの失あり、一には行布を存する故に、なおまだ権せず、迹門の一念三千をかくせり、二には始成を言ふ故に、未だ曾て迹を発せず、本門の久遠をかくせり、此等の二の大法は、一代の綱骨、一切経の心髓なり、迹門方便品は、一念三千二乗作仏を説く、爾然二種の矢一つ脱たり、しかりといへども、いまだ発迹顕本せざれば、まことの一念三千もあらはれず、二乗作仏もさだまらず、水中の月を見るがごとし、根なし艸の波上に浮るにたり、本門にいたりて始成正目覚をやぶれば、四教の果をやぶる、四教の果をやぶれば四教の因やぶれぬ、爾然迹門の十界の因果を打やぶつて、本門の十界因果をときあらわす、此即ち本因本果の法門なり、九界の無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備りて、眞の十界互具百界千如一念三千なるべし「開目抄」

（齊藤 130）

ここでは、「一念三千」と「久遠実成」の二大法門が、「一代の綱骨、一切経の心髓」

であり、釈迦が菩提樹のもとで開目する以前、即ち無限久遠のはじめから本仏は実現していたということが説明されている。つまり、「開目抄」では、釈迦の説教として説かれた四経（蔵、通、別、円）は否定され³⁰、本門の十界の因果があらわれ出たというのである³¹。斉藤は「開目章」には、「迹門の観念では仏の本体をあかすことは出来ず、本門寿量品によって久遠実成の本体をあらわすことになるということが強調されている」（斉藤 130）と述べている。賢治は、浄土真宗にはない、姿を捉えにくい仏について書かれたこの経典に衝撃を受けたと考えられる。

また恩田は、『まこと』が現われるとき、各々はその所を得て、正常で幸福な営みがおこなわれ、『まこと』が失われるとき、人間は『修羅』となって苦悩するのである」（恩田「まことの意義」 82）と解説している。賢治は、「開目抄」にあるような仏の「まこと」の姿は捉えにくく、また到達しにくいものであるが、個人個人が幸福に生きるためには、この「まこと」を追い求め続けなければならない、また、この「まこと」を失わないように努力しなければならないと考えたのではないか。このような経緯で、賢治は「法華経」を読み、鍛錬を積み、自己と他人の「まこと」の成就のために尽力したのである。

そして、大正9年12月、国柱会へ入信するに至るが、その次の年には家出同然で上京し、実際に国柱会の主宰である田中智学のもとで法華経の実践を試みようとする。24歳の賢治は、保坂嘉内宛の書簡に次のように書いている。

今度私は国柱会信行部へ入信しました。即ち最早私の身命は日蓮聖人のです。従つて今や私は田中智学先生の御命令の中に丈あるのです。謹んで此事を御知らせ致し 恭しくあなたの御帰正を祈り奉ります。(校本全集第9巻 242)

この書簡には、田中智学の教えに一心に入念しようとする賢治の強い決意がみられる。

大正15年、賢治は羅須地人協会を設立し、農民生活をあらゆる面で合理的な改革へと導くために『農民芸術概論綱要』をまとめた。その序論の冒頭には「おれたちはみな農民であるずるぶん忙がしく仕事もつらい / もっと明るく生き生きと生活をする道を見付けたい」（校本全集第10巻 18）とあり、賢治は、農民たちと共によりよい生活を築きたいという意志を持っていたことがわかる。そして、この序文の最後には、「われらは世界のまことの幸福を索ねよう 求道すでに道である」と記されているが、

「世界のまことの幸福」という表現によって、賢治の改革は、世界の幸福を追求するものだということがわかる。また、同書に「新たな時代は世界が一の意識になり生物となる方向にある」と述べられていることにも注目すべきだろう。つまり賢治は、個人個人が一つになって新たな幸福な社会がつくられると考えていたからである。「まこと」の追求のために、農村では、小作農も自作農もそれらを統括する地主も、全員が一丸と成ってこそ、農業が活きる新たな、誰もが幸福な社会が拓けると説いたのである。

「まこと」の希求がどこに向かってなされなければならないのかということについては、恩田が『まこと』に至る方法として、その手がかりを自然の中に求め、自然と融合することによって達する（恩田「まことの意義」 87）と述べるように、賢治は自然の中に「まこと」をみていたと言える。自然の中にこそ「まことの力」が働いており、「まこと」は「自然を貫く理法」（恩田「まことの意義」 83）として自然界の諸々の上にあらわれているため、本来、自然界の個々のものは自然と融合し、互いに互いを「かぶやかす」（「めくらぶだうと虹」校本全集第5巻 122）はずなのである。「まこと」のもとでは、どんなに小さな命でも、一瞬の命であっても永遠の輝きとなり、世界の幸福をつくることができるので、賢治は、それぞれの命が自然に融合して、精一杯輝く必要があると考えていたのである。

このように賢治は、農村に貢献し、同時に自然界に現われた「まこと」の理法を信奉した。そしてそれを世に訴えるために、恩田が「独自の思想を詩という形式の中にもりこんで、思想界と詩壇とに新風を吹入れようと意図した」と述べるように（恩田「春と修羅の制作の意図」 26）、自然から「まことの力」を取り入れ、それを創作に表現することを自身の中心的な実践とした。また、20代後半になると、その実践はより社会的なものとなり、『春と修羅第二集』（大正13年、28歳に寄稿）の執筆時には、賢治の実践は、「羅須地人協会」での宗教講演や稲作指導などが中心となり、文芸によってのみではなく、社会活動の中で「まことの力」を訴えようとした。

第二項ソローの「より高い法則」

賢治が自己を仏教徒と称し、法華経を信奉していたのに対し、ソローはどの教会にも行かず、特定の宗教に傾倒しなかった。これはソローが無神論者であることを意味するのではない。ソローは「私はブラーマもハリ（ヴィシュヌー引用者注）もブッタ

も大いなる精神（大霊—引用者注）も神と同じように好きである」（“I like Brahma, Hari, Buddha, the Great Spirit, as well as, God.” *PJ*. vol.3, 62 拙訳）と 1850 年の日記に記している。ソローの言う“God”が意味するのは、ニューイングランドの人々が信奉するキリスト教の神と考えられる。『ウォールデン』で説かれている「より高い法則」は、キリスト教の神を念頭に置いて、それを信奉している人々が、真に信じるべき「より高い法則」とは何かということ説こうとしていたと言える。『ウォールデン』のこの「より高い法則」について、その成立過程を振り返ってみよう。リンドン・シャンリーは、この部分が 1852 年以降の校正の際に加筆された部分であったと指摘している (Shanley 67)。ソローの日記をみても、1850 年から 1851 年の日記には自然についての細かい描写とともに、神 (God) についての記述が顕著になっている。例えば、1851 年 5 月の日記に、自然の背後に神の存在があるということ、及び、人間にとって説明不可能な事実が現れるということについて述べているが³²、その箇所の前には、神が人間を擁護していることを「大地がそれほどすばらしい住民（人間）を養ってくれている以上、私たちに励ますなにかが存在しているのである。」（While the earth supports so rare an inhabitant, there is somewhat to cheer us.” *PJ*.vol.3, 229 拙訳）と示している。この時期に、ソローは、自然を観察するのと平行して、自然の真の意味、キリスト教徒の言葉で言えば、「神の恩寵」を自然のなかに見いだすべきであることを訴えようとしていたのだろう。

また 1850 年に入ってから日記には、ヒンズー教の神について述べている箇所がみられる。ヒンズー教の法典である『マヌ法典』に関心を示していたのは、第二章で述べたように 1841 年 9 月頃のことであるが、1850 年に入って、それをまた再考しているということである。1850 年にヒンズー教の法典について述べられているこの箇所は、『ウォールデン』の「より高い法則」に類似したフレーズが繰り返されている。ソローは、「私が読んだヴェーダの經典のどの章句も、より高く、より純粋な光のように落ちてくる。それはより純粋な地層を通るより高尚な道について述べている。」（“What extracts from the Vedas I have read fall on me like the light of a higher and purer luminary, which describes a loftier course through a purer stratum, *PJ*.vol.3, 61 拙訳）と『マヌ法典』を解し、再度ヴェーダの經典の教義に感嘆している様が窺える。

このようにソローが、1840 年頃と 1850 年頃の時期の二度にわたって熟考したのは、ヒンズー教の法典であったが、前述したように、特にこの經典から習ったのは、世界や宇宙をみる方法であったと考えられる。1840 年代にソローが『マヌ法典』から学ん

だ自然の見方が、1850年代になると、人間に関わる法則についても学ぶことに発展したと考えられる。

そこでもう一度、1841年の9月の『マヌ法典』に関する記述を振り返ってみよう。

The sublime sentences of Menu carry us back to a time when purification and sacrifice and self-devotion had a place in the faith of men, and were not as now a superstition.

(*PJ.* vol.1, 328)

マヌの崇高な文章によって我々はかつて人間の信仰の中に、純粹、犠牲、そして献身があった時に引き戻される。今のようにそれらが迷信でなかった時に。

(拙訳)

上記は、当時の人々が本来持つべきである「純粹」性や「献身」性を失ってしまっていることに遺憾の念をもって記述されたと考えられる。ソローは1840年以來、『マヌ法典』や『ヴェーダ』などの東洋の經典に再び戻って、人間に必要な純粹性や正義感を取り戻すことを可能とすることができると考えたのだろう。

しかし、ソローはヒンズー教や仏教などの東洋思想の影響を受けながらも、日々の生活の中で、自身の方法で自然を観察しながら、神(God)と自然と人間との関係性を巡って独自に思索していた。1838年7月の日記に、タイトルを *Suspicion* (疑念) として、神と自然について「神と自然の目にはそれが正しいとするものであるなら、友人があなたの行いを誤解してもそれがなんだというのだろう。」(“What though friends misinterpret your conduct, if it is right in sight of God and Nature.” *PJ.* vol.1, 49 拙訳) と記し、神や自然の目でみたときに正しい行いをすればよいのだと自分に言い聞かせている。そして、自己もそのように倫理的に自立して、自然や神と関わるべきであると述べている。ソローは当時の社会の人々が正しいとする行いについては批判的であったと考えられる。

『マヌ法典』や『ヴェーダ』などの東洋の經典は1850年代に入ると、先に述べたように、再びソローの意識する文献となった。1850年の日記に「私は一つの宗教や哲学を何か別のものよりも好むということはない。」(“I do not prefer one religion or philosophy to another.” *PJ.* vol.3, 62 拙訳) と述べていることから、ソローは、特別にヒンズー教に傾倒しているわけではないことがわかる。この言葉は、どの宗教に対して

も偏見をもたない立場で、何かを語ろうとしていることの現れである。この時ソローが最も強く訴えようとしたのが、ピューリタンがもともとのマサチューセッツの精神風土として持っているはずの「純潔さ」を、奴隷制を許容することで失いかけているということである（高橋 『コンコード・エレミアーソローの時代のレトリック』 178-179）。このような経緯でソローは「より高い法則」という概念を見出したのだった。

ところで、ソローが森で暮らした理由について、『ウォールデン』「住んだ場所と住んだ目的」の章には次のように記されている。

I went to the woods because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived. I did not wish to live what was not life, living is so dear; nor did I wish to practice resignation, unless it was quite necessary. I wanted to live deep and suck out all the marrow of life, to live so sturdily and Spartan-like as to put to rout all that was not life, to cut board swath and shave close, to drive life into a corner, and reduce it to its lowest terms, and, if it proved to be mean, why then to get the whole and genuine meanness of it, and publish its meanness to the world; or if it were sublime, to know it by experience, and be able to give a true account of it in my next excursion. (W. 90-1)

私が森へ行ったのは、思慮深く生き、人生の本質的な事実のみに直面し、人生が教えてくれるものを自分が学び取れるかどうか確かめてみたかったからであり、死ぬときになって、自分が生きてはいなかったことを発見するようなはめにおちいりたくなかったからである。人生とはいえないような人生は生きたくなかった。生きるということはそんなにもたいせつなのだから。また、よほどのことがないかぎり、あきらめるのもいやだった。私は思慮深く生きて、人生の精髓をことごとく吸いつくし、人生とはいえないものはすべてを壊滅させるほどたくましく、スパルタ人のように生き、幅広く、しかも根元まで草を刈り取って、生活を隅まで追いこみ、最低の限界まできりつめてみて、もし人生がつまらないものであることがわかったら、かまうことはない、その真のつまらなさをそっくり手に入れて、世間に公表してやろうと考えたのである。もし、それが厳粛なものであるとしたら、身をもってそれを体験し、次の旅行記にありのままを書き記すつもりだった。

（『森の生活』（上）飯田訳 164）

ソローの述べる「思慮深く生きて、人生の精髓をことごとく吸いつく」す、という生き方は、自分自身を極限の状態にまで追い込み、自然の全ての現象を見て、人間の知識に捉われず、自然に現われ出た「事実」のみから真実を学び取ろうとするものである。そして、「事実」が物語る法則性を見出そうと、村から出て近隣の森に建てた小屋に住み、経済的にも最小限の生活をし、その簡素な生活を記録した。また、時には原生自然へも赴き、小屋の周辺にみる自然とはまた異なった「恐ろしい自然」にも直面した。デイビッド・ロビンソン (David Robinson) は、ソローは「真実」を追求するために日々観察を行ったが、その過程で日常生活と自然の観察の2つをベースにすることで、自然の事物の法則と同時に、自然が人間に示したモラルに関する法則を見出だすに至ったと指摘している (Robinson 16)。ソローは自然の「真実」を知り、それに沿って人間はいかに存在すべきであるかという命題を掲げ、この「より高い法則」を呈示していると考えられる。

1846年のウォールデン池畔での生活の2年目には、メインの原生自然を訪ねているが、この時も野性的な自然の中に示されている「より高い法則」をみつけようとそこの原生自然のなかに入っていったのである (Burroughs 123)。ソローは、そこで、ヘラジカが無残に殺され、マツの木が伐採されているさまを見て嘆いているが、その後で、ヘラジカとマツと人間の間にも、ある「より高い法則」“a higher law”が働くはずであることを述べている。ここではその法則がうまく作用されていないことを危惧しているのである。

But the pine is no more lumber than man is, and to be made into boards and houses is no more its true and highest use than the truest use of a man is to be cut down and made into manure. There is a higher law affecting our relation to pines as well as to men. A pine cut down, a dead pine, is no more a pine than a dead human carcass is a man. (MW. 121)

しかし、マツは人間が材木でないと同様に材木ではない。板にされ、家にされることは、その本当の最高の使われ方ではない。ちょうど人間が切り倒され、肥料にされるのが真正な使われ方ではないように。我々が人間同士の間で結ぶ関係と同様に、松に対して持つ関係にもある高い法則が存在し、作用しているのだ。切り倒された松、枯れた松は、人間の死骸がもはや人間ではないのと同様に松では

ない。

(小野訳 174)

このように、野生の動植物が「生きている」ということ、これらに人間が正しく関わること、つまり、賢治が「狼森と策森、盗森」のなかで暗示しているように互いが依存し合い、人間の保護と森からの譲渡の関係性が成り立っていることが重要であり、それによって「より高い法則」“a higher law”が働くのだとソローは考えていると推測される。そしてソローは、人間でもマツでも、生きているもの同士の間で実現する、人間が人間同士の間で結ぶ関係に働く“a higher law”や、人間とマツなどの自然の事物の間で結ぶ関係に働く“a higher law”があると述べている。

このようにソローは、先のロビンソンが述べたとおり、自然の法則を探りながら、人間を含む世界全体の存在が、野生に適切に関わり合う法則として「より高い法則」をみつけたといえるのではないか。

第二節 純粋性の希求

本節では、賢治とソローが自らを純粋な状態に保つことが仏や神の道へとつながると確信し、禁欲的に生きる実践をしていたことについて述べる。また、両者が仏や神のような絶対的存在について意識していたのならば、仏や神をどのように認識し、接近しようとしたのかについても述べる。

まず、賢治の「修羅」の心にうつついていたものは、すべて二重の風景であった。すなわち彼は、一面では「いちめんの詔曲模様」（「春と修羅」校本全集第1巻29）を見つつ、別の一面では「れいらうの天の海には聖玻裡の風が行き交う」（「春と修羅」校本全集第1巻30）をみていたのである。

次に、ソローがメインの森で体験した自然は、慈母のような全てを包み込むような温かい“my mother earth”（*PJ*.vol.1, 361）のイメージとは異なり、復讐するような「恐ろしい自然」、ソローが「自然の中の復讐する力」（“an avenging power in nature” *PJ*. vol.5, 437）と述べたような、暗黒の部分をもつイメージで描かれている。

しかしメインの森から離れ、また「西風が香はしく私のほほに触れる時」（“while the west wind is blowing balmly on my cheek” *PJ*. vol.5, 437）と記す時には、幼少から知っていた“my mother earth”の穏やかで包み込むような愛の力を強調する。このように、自然には2つの側面があることを認めていたソローは、次のように、人間の中にも各々相対立する要素が働くと述べている。

we are double-edged blades, and every time we whet our virtue the return stroke straps
our vice (PJ. vol.1, 260)

我々人間は両刃のナイフみたいなもので、良徳をとぐたびに、かえす手で悪徳をとぐことになる。
(拙訳)

これはソローの人間観が単純なものではなく、1つの魂の中に2つの相争う矛盾したものがあることを認めていたことを示している。

本節では、賢治とソローが、このようなを2重のものを認めながら、修羅や悪徳の世界を離れて、彼らの認識する自然そのものが象徴的に表し、それを超越する神や仏にどのように接近したのかを探る。

第一項 賢治の自然の二面性

賢治の場合は、自然をみる時にはそこに同時に仏の姿をみている。しかし賢治がみる自然は「すべて二重の風景」（「春と修羅」校本全集第1巻31）であった。法華経徒として信心深かったことは周知のことであるが、厚い信仰心とともに、賢治の思想の根底には一貫して「修羅意識」があった。このような二つの側面が、賢治のみる自然の風景に表わされているのである。

賢治の修羅意識は、よきにつけ悪しきにつけ、賢治の仕事を成立させている重要な精神的要素なので、ここで詳しく言及しておきたい。この「修羅意識」は、萩原昌好によると、父・政次郎との宗教的な対立に苦悶していたためであるという。それについて萩原は次のように述べている。

修羅は非天・非同類・非端正と訳される。天に在って天に非ず、どの世界にもあるようでその世界に属さず、その上端正ではない、とする『修羅』の性格付けが、まさに当時の賢治にぴったり当てはまったのである。（萩原 150）

自然に対峙した、「修羅」の心に映っていたものは、「いちめんの詔曲模様」（校本全集第1巻29）であった。また萩原によると、「詔曲」とは、「苦悶の基点」（萩原 150）となっている状態である。この「修羅意識」は、詩集『春と修羅』の詩「春と修羅」の冒頭部分の一行、「四月の気層のひかりの底を / 唾し / はぎしりゆききする / おれはひとりの修羅なのだ」（校本全集1巻29）に明確に表わされているように、自己を修羅に重ねる意識が、賢治の人生観そのものを支配し、作品の多くに反映されている。

しかし、苦悶の世界の奥に、仏の世界を見て、それを「れいらうの天の海には聖玻璃の風が行き交う」（校本全集第1巻30）世界であると表現している。つまり賢治は、修羅として苦悶するなかで、仏の救済を心願していたと考えられる。

そもそも賢治が理解した「修羅」は、島地大等の『漢和対照 妙法蓮華経』で定義付けられていると考えられる。「修羅」は本来、仏教でいう六道の「阿修羅」である。

「阿修羅」は、「略して修羅」、「非天」、「非類」、「不端正」、「大海の底に居り、鬪諍を好み常に諸天と戦ふ悪神なり」と解説されている。また、賢治が信奉した天台教学によれば、すべての生き物には十界（如来、菩薩、縁覚、声聞の四聖道に、天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄の輪廻転生する六道を加えた十の精神的な段階）があるとされる。

栗谷川虹は、「その結果、仏教用語としての修羅解釈を踏まえて作り上げられた賢治像とは、傲慢、嫉妬、猜疑心という、いわゆる煩惱にさいなまれるものとしての、観念的な意味での悪鬼を描き出すことになる」（栗谷川 33）と述べている。つまり、『漢和対訳 妙法蓮華経』と「天台教学」の修羅についての賢治自身の解釈をもとに、賢治が自身と修羅のイメージを重ね、自己が煩惱にさいなまれる存在であり、それとの闘いを常に強いられているという意識を芽生えさせていたというのである。

しかし賢治の修羅のイメージは、闘う者というより、そのような闘いから無条件に救い上げてくれるような「温かい仏」を求めるものであった。「温かい仏」とは、仏の二面性のうちの一つ、「れいらうの天の海には聖玻裡の風が行き交う」世界の仏である。童話「ひかりの素足」には、そのような仏の姿が登場する。「如来寿量本」第16番が解くことは、〈釈迦〉が衆生に仏の有り難みを諭すために入滅するという内容であるが、賢治がここでイメージする〈釈迦〉の姿は、この童話に出てくる「立派な大きな人」であり、小さな者を救う仏である。この物語では、「によらいじゅりょうおっぼん十六ぼん」という声とともに、その人が、立派な瓔珞をかけ、黄金の円光を冠った姿であられる。兄が振り向くと、弟も同じ瓔珞を着ていた。その時読者は、雪のなかを迷っている最中に弟が亡くなったこと、そして弟がその「立派な人」の世界へ旅立ったことを察するのである。賢治はこの作品のなかで、死後の世界は、その「立派な人」の世界であるという安心感と、黄金の光のなかで死は癒されるということを暗示する。賢治は、父親が信仰する浄土真宗の仏ではなく、法華経の仏に、自然の中の「小さき者」や無垢な子どもたちに恩恵を注ぐ、人のような温かみがある仏の姿をみたのである。賢治が、感動して身震いしたと言われるこの久遠実成の仏は³³、素足をみせるといったような、人のように温かい仏であった。

また、賢治は、仏＝「如来」を次のように「宇宙意志」と呼ぶこともあり、彼の仏のイメージは、やはり光というよりも人間に近いものであった。

（略）ただひとつどうしても棄てられない問題はたとえば宇宙意志といふやうなうなものがあってあらゆる生物をほんたうの幸福にもたらしたいと考へてゐるものかそれとも世界が偶然盲目的なものかという所謂信仰と科学とのいづれによつて行くべきかという場合私はどうしても前者だといふのです。

（全集第13巻 453）

大塚常樹は、賢治が仏の示現を、光のような全ての「エネルギー」と理解していたと主張する。そして大塚は、恩田逸夫が賢治の「光」を図式化しすぎて解釈していると指摘し（大塚 24）、賢治が見ようとした宇宙は、「あらゆる生物にほんたうの幸福をもたらしたいと考へている」意志をもったもの、つまり、より人の形に近いものだと主張する。「ひかりの素足」にも仏の足が描写されているが、これは賢治が人のように「触れ合う」ことができる「温かい仏」を求めていたことのあらわれである

ここで、「光」である仏と、人の姿をした仏の違いについて述べる。宮沢賢治研究の先駆者である前述の恩田は、賢治の仏の「光」を「まこと」と呼ぶが³⁴、大塚は近年になって、恩田がいう「まこと」を「彼の信仰する宇宙根源力のあらわれ」（大塚 24）である、とより明確にその概念を示している。大塚は、賢治にとって「光」のようなエネルギーそのものが、「《法》（ダルマ）の示現」（大塚 32）でもある、と主張し、つまり、信仰の眼、あるいは心眼を以て臨んだこの世界、大宇宙、三千大世界が如来そのものであり、「光」やエネルギーがその現れであると考えている。法華経に帰依した賢治にとって、そのように「信仰の目」をもって如来の姿を見、かつそれを文学によって表現することが仏に接近する方法であったのだ。

このように、宇宙が仏そのものであるならば、賢治の自然観察の背景には、自然は仏の姿である、という認識が常にあった。そして賢治は、その姿は、時には人のようであってほしいと考えたのだ。賢治にとって、宇宙や自然は仏の姿そのものであるから、このような人間的な自然と触れ合い、身体的にも合一感を感じられるほどまでの交感を理想としていたと考えられる。また、このような自然に対する親密な感情は、賢治のアニミズム的な自然観と仏教的な世界観に起因している。

しかし賢治は、恋愛や性愛感情において強烈な精神的葛藤・相克に遭遇することが多く、その度に修羅意識からの離脱は困難であった。「温かい仏」を求めながらも、自分自身の欲求のために、完全に仏に身を委ねることができないのである。それを表現した一例として挙げられるのが、次の詩「小岩井農場」の「パート九」である。ここで、恋の煩惱と煩惱の超克という命題が浮かび上がっている。

この不可思議な大きな心象宙宇のなかで
もしも正しいねがひに燃えて

じぶんとひとと万象といっしょに
至上福祉にいたらうとする

そのねがひから砕けまたは疲れ

じぶんとそれからたつたもひとつのたましひと

完全そして永久にどこまでもいつしょに行かうとする

この變態を戀愛といふ

(校本全集第1巻 100)

仏の世界と考えられる宇宙のなかで、「じぶんとひとと万象」の至福を願うことが詩人の究極の思いで、それは正しい願いだという信念が書かれている。しかし、「變態を戀愛といふ」と述べるように、詩人は、正しい願いを持ち続ける状態に留まらず、「もひとつのたましひ」とだけ幸せになろうとするのである。つまり、詩人は、万人を愛する状態に留まらず、特定の人間と恋愛をしようとする。しかし、このような恋愛感情を持つと、どうなるのかを想像し、持たないほうがいいのだと自分にいいかせようとする。そして、「なんべんさびしくないと言ったところでまたさびしくなるのはきまつてゐる」として「ここはこれでいいのだ」（「小岩井農場」全集第1巻 101）と隠しきれないさびしさとあきらめを露呈したりする。賢治の恋愛否定の論理の一応の解決がここに示されている。賢治は、人間の欲について、それを克服すれば、修羅から解放され、克服できなければ修羅のままであると理解していた。このように賢治は、終始、修羅へ墮ちる不安感を抱えて生きていた。そこでは、性欲も物欲も、もはやどうあっても抑制できず、永遠にその世界の存在となる。この大命題の解決の方法は、性欲や物欲を制することであり、これができなければ、もしくは人に関わり性欲や物欲を制することができないのであれば、修羅の本性に即して、その姿のままで終わるのみである³⁵。

賢治が、恋の煩悩を超克する手段として、昼となく夜となく山林原野を歩き回ったことについて、友人である関登久也は、真剣というより、むしろ悲愴と云うべき「忍辱の行」の日々を度々過ごさざるを得なかったと述べている（関 262-3）。こうして賢治は、ただひたすら日蓮聖人がすすめる信行の易行道としての『何妙法蓮華經』の題目を繰り返すのだった。勿論、これで、修羅を克服し、仏の世界に行けると思ったわけではないだろう。さらに彼が求めたものは、天台教学思想の影響を受けて、己の命

を捧げること、己を空しくして他人のために尽くすこと、即ち、所謂大乘仏教の菩薩行を実践することであった。結局このような利他愛の菩薩行が、彼の心身を疲弊させ、死を早めることになったのは周知のとおりである。このように賢治は、自らの「修羅」を断ち切り、正しい行いをして、仏の温かみを真から感じる存在になろうとしていたのだ。

第二項 ソローの自然の二面性

ソローは『ウォールデン』「より高い法則」の章で「獣」である性欲を次のように攻撃的に行っている。

The generative energy, which, when we are loose, dissipates and makes us unclean,
when we are continent invigorates and inspires us. Chastity is the flowering of man;
(W. 219-20)

生殖力にしてもわれわれがだらしなれば、いたずらに人間を消耗させ、不潔にするが、節制を守っていれば、活力と靈感を与えてくれる。純潔とは人間の開花である。
(『森の生活』(下) 飯田訳 90)

ソローは、自然を通して自己の精神を鍛錬し、純潔を自らの人格のうちに培おうと努めた。それが、ソローにとって悪徳を克服し、神へ近づくための方法であった。ソローは、その方法として、ウォールデン湖の澄みきった水で早朝沐浴し、禊ともいえるような実践を行った。それを行う理想の場所であった湖の水をソローは次のように描写した。

A lake is the landscape's most beautiful and expressive feature. It is earth's eye; looking
into which the beholder measures the depth of his own nature. (W. 186)

湖は風景のなかで、もっとも美しく表情に富んだ地形的要素である。いわば大地の目だ。そこをのぞきこむ者は、自己の本性の深さを測ることになるだろう。

(『森の生活』(下) 飯田訳 28)

ソローは、沐浴を行いながら、自己の内面から浄化されていくような感覚を覚えたと考えられる。これは、ソローというマイクロコズムが地球のマクロコズムに融合しているというような感覚である。ソローにとって、このような湖での禊は、真理を探求するためには理想的な実践であったのである。

ソローはこのような実践を行いながら、真理を探求する哲人になることを願っていた。さらに、湖岸に横たわり、清い湖水によって自分の心が次第に清められてゆくことを実感した。「より高い法則」の章において記されているように、沐浴における宗教的体験は、新保哲によると、「修行・行道の中にあつて、あるいは、純真、無心な心的状態になったときに、かすかに神の恩寵として感じ取られるものである」（新保 56）とされ、その行為は徐々に宗教的洞察にソローを導く実践となった。

しかしソローの目指す高みに特定の神の存在があるのかどうかは明確にされていない。神に対してソローは自身の日記で「宗教とは何だろう。それは決して語られるものではない。」（*What is religion? That which is never spoken.*” *J.* vol.11, 113）と述べており、決して無信仰であったわけでもないし、神を嫌ったわけでもないことが窺われる。むしろ前述したように、神の愛を一心に感じていたことから、特定の宗派に属さなかったのではないか。ソローにとって第一義的な問題は、自己の精神を高め、神へ近づくことであり、それを可能性にするのが、沐浴のような自然の中での実践であったと考えられる。

このようにソローは、神が現れた自然から、自己の精神的な向上のために学ぼうとしていた。しかしソローの神の概念は普遍的で、神は一つの宗教に限った神ではなかったもので、どの神にも近づこうとしていたと考えられる。そしてソローは『ウォールデン』「より高い法則」の章で、「純粹の水路が拓かれると、人間は即座に神のほうに流れてゆく」（“*Man flows at once to God when the channel of purity is open.*” *W.* 220 『森の生活』（下）飯田訳 91）と記したように、自己を純粹にして、生涯の理念である「より高い法則」に従おうとする確固たる姿勢を築いていったのである。

ソローが様々な神に近づこうとした例として、次のような点があげられる。例えば、エマソンが「自然はわたしを婆羅門教徒にしてしまう。永遠の宿命、不断の報償、不測の刀、絶対の沈黙がその信条である」（佐渡谷 151）と語ったことに並行して、ソローにとってはバラモン教を敬うという意味ではなく、ウォールデンの自然を神へ近づ

く場所と考え、バラモン教徒の修行を例にして自己の実践を重ねた。

また次のように、『ウォールデン』には『ヴェーダ』(Veda)の言葉を引用することもあった。

A command over our passions, and over the external senses of the body, and good acts, are declared by the Ved to be indispensable in the mind's approximation to God.

(W. 219)

精神を神に近づけるためには、もろもろの欲望と肉体の外部的感覚を統御し、善行を積むことが不可欠である (『森の生活』(下) 飯田訳 90)

ソローの場合は、どの宗教を語るにしても、野獣的人間の世界を離れて天上に住むための示唆と捉えた。ソローもまた世俗に生きる人間であるからこそ、神へ近づくために、自らの思索と瞑想の生活に入ることによって神への道を開かなければならなかったのだ。

ソローは、賢治のように仏道に入信するという選択をしなかったが、神への道を開くために、20歳前半から東洋の経典である『バガバッド・ギーター』や『ヴェーダ』を読んだ。ソローは、バラモン教徒のように生きようとしたり、また仏典を読んだりもした。仏教の「五戒」(①不殺生戒、②不邪淫戒、③不偷盜戒、④不妄語戒、⑤不飲酒戒)を想起させるような徳行(バラモン教の「不殺生」に当たる宗教倫理)を理想とした。ソローは、孟子の言葉「人間が禽獣と異なるところのものは、きわめてわずかである。庶民はすぐにそれを失い、君子はそれを注意深く保っている。」(“(a man) is a thing very inconsiderable; the common herd lose it very soon; superior men preserve it carefully.” W. 219 『森の生活』(下) 飯田訳 90)を引用し、清浄の必要性を説いた。次のように清浄の必要性を説いている箇所もある。

Yet the spirit can for the time pervade and control every member and function of the body, and transmute what in form is the grossest sensuality into purity and devotion. The generative energy, which, when we are loose, dissipates and makes us unclean, when we are continent invigorates and inspires us. (W. 219)

精神はいまのところ、肉体のあらゆる部分と機能に浸透してそれを支配し、形態においてももっとも低俗な肉体的欲望を、純潔と信仰に変える力をもっている。

生殖力にしても、われわれがだらしなければ、いたずらに人間を消耗させ、不潔にするが、節制を守っていれば、活力と靈感を与えてくれる。

『森の生活』(下) 飯田訳 90)

人間を不潔にする生殖力を制限するとき、人間は正気を取りもどし、靈感が与えられると説かれている。ソローは、われわれは淫らなことを考えているとき、妄想に憑かれ、精神は地獄に落ちていくと考え、禁欲的生活を実践した。

このようにソローは、宗教的な意味合いというよりも、日常生活における修養のための一つの実践として沐浴を行った。ウォールデンの清らかな水を浴びることで清められていく実感を味わいながら、ウォールデンの水とガンジス川の水を重ねてイメージしている。

In the morning I bathe my intellect in the stupendous and cosmogonical Philosophy of the Bhagvat-Geeta, ...and I doubt if that philosophy is not to be referred to a previous state of existence, so remote is its sublimity from our conceptions. I lay down the book and go to my well for water, and lo! there I meet the servant of the Bramin, priest of Brahma and Vishnu and Indra, who still sits in his temple on the Ganges reading the Vedas, or dwells at the root of a tree with his crust for his master, and our buckets as it were a grate together in the same well. The pure Walden water is mingled with the sacred water of the Ganges.

(W. 298)

朝、私はみずからの知性を、『バガバッド・ギーター』の雄大な宇宙発生論哲学のなかで沐浴させる。この書物が書かれた神々の時代はすでにすぎ去ってしまった。この本に比べれば、現代世界も現代文学もまことにちっぽけでつまらないものに思われる。ここに語られた哲学は、ひよっとすると前世に属するものではないかと疑いたくなるほど、その荘厳さはわれわれの概念からはほど遠いのである。私は『ギーター』を下に置き、わが井戸まで水を汲みに行く。すると見よ！私はそこで、バラモン—ブラフマンとヴィシュヌとインドラの僧—に仕える僕とぼったり出会う。僧はいまもガンジス河畔の寺院に座ってを崇拜するヴェーダを読んでいるか、パンの皮と水差しを手に、一本の木の根元で暮らしているのである。私は、主人のために水を汲みにきたその僕と顔をあわせ、ふたりのバケツは、いわば同

じ井戸のなかでこすれあう。清らかなウォールデンの水が、ガンジス川の聖なる水とまじりあうのだ。 (『森の生活』(下) 飯田訳 228)

ソローの想像のなかでウォールデン湖の水はガンジス川の流れに変わり、「聖なる水」によって東西思想が融合した。早朝の「沐浴」は、ソローの想像力を鼓舞し、次第にソローの生活の一部になっていった。

以上みてきたように、賢治とソローは、実践の根本的な理由が違っていることが判明した。ソローは東洋の思想に倣い、バラモン教徒や仏教徒の眼をもって世界を見、創作のために純粋性を保つ努力をした。一方、賢治は法華經に帰依し、如来の姿を見、かつそれを文学に表現した。

本節では、賢治とソローが各々自然界の事物や現象の純粋性を尊重しながら、自己を鍛錬し、自然そのものが象徴的に表わしている神や仏、しかも自然を超越する神や仏の認識に接近する過程について言及した。第一章で述べたように、ソローの場合は「恐ろしい自然」の側面を自己から離れた所に置いて、「恐ろしい自然」から学びはするが、触れずにいた。しかし賢治の場合は、同じく第一章で述べてきたように自己と自然の合一が前提となっているアニミズム的な自然観や、特に仏教的な自然観の影響下にあったため、「恐ろしい自然」にも対峙しようとした。しかし、それに融合できない時には激しく苦悶した。ここには賢治の修羅意識が大きく影響しており、自然からの脅迫的な表現も描き出すことがあった³⁶。

賢治において、「まことの力」は、「純粋」な存在の前に現れる。あるいは、そのような存在はすでに「南無法蓮華經」が中心に大光明を放つ曼荼羅世界の光のなかにいる。しかし賢治は、純粋性を失った者、または失いかけた者の為にも、仏の光を照らそうとした。賢治の「農民芸術概論綱要」によれば、彼の提唱する芸術とは、「実生活を肯定しこれを一層深化し高くせんとする」(全集第10巻20)のものであり、「宇宙感情の地人個性と通ずる具体的表現」である。そして実生活を肯定して「正しく強く生きるとは銀河系を自らの中に意識してこれに応じて行くことである」という言葉を記し、羅須地人協会に参加する農民たちに法華經の教えを説いている。このメモは、賢治の実践理念であった。賢治もまた、ソローが「より高い法則」を人々に伝えようとしたように、人々のために仏の法則性を訴えていたのである。

第三節 菜食主義

賢治とソローは、他の動植物を「食べる」という行為に関して、宗教的な理由、生活信条の上での理由、経済的理由などがあって菜食という行為について考察し、またそれを実践している。そこでこの節では、前節で述べた、それぞれの「法」の概念をもってして、動物の肉を「食べる」という行為についてどのような眼差しを向けていたのかに関して具体例を挙げていく。

まず、菜食主義は、賢治とソローに共通して試みられた実践であった。ただし、賢治もソローも菜食することを正しい行為であると考え、自らも試みていたが、常に菜食であったわけではなかった。賢治は教え子たちを連れて、牛肉を食べに料亭へ通っていたし（板谷『素顔の宮澤賢治』53）、ソローはメインへの旅で、乾燥した豚肉を主食としていた（*MW* 23）。ソローの場合、野生のなかの長旅であったため、それがもっとも合理的な食事であったからである。両者は、時々菜食主義者であって、所謂、すべての動物性食品を食べないヴィーガン（vegan）ではなかった。そこでここでは、賢治とソローがどのようなタイプの菜食主義者だったのかを中心に考察する。

二人の菜食が上記のように、いくつかの要素を含んでいるため、まずは簡潔に両者の記述から考えられる特徴をまとめておく。

賢治の場合、童話「ビジタリアン大祭」では、菜食の細かな理由とその正当性を述べる者、または反対意見を述べる者を集めて会議が開かれる。賢治がそのなかのどの意見に属するかは明確でないが、賢治が菜食を試みたのには、主に二つの理由が考えられる。一つは、仏教的な理由で殺生は避けるべきだと考えていたことであり、もう一つは、農民たちと同じ食事をしたかったからである。前者については、年代順に童話「よだかの星」、「ビジタリアン大祭」、「フランドン農学校の豚」、「注文の多い料理店」などで登場人物たちの言葉のなかに表れているが、後者は、主に友人の保坂嘉内に宛てた書簡や、童話では「グスコーブドリの伝記」の飢饉に苦しむブドリの家族や村人たちの食生活の様子から読み取ることができる。

ソローが菜食を試みたのにもやはり二つの理由が考えられる。一つは、自己を清浄な状態に保ち、精神を神聖な方向へ向けるためである。二つ目は、合理的に生活するためである。前者については、「より高い法則」に「人間が肉食動物であることは、ひとつの恥辱にほかならないのではあるまいか？」（“Is it not a reproach that man is a

carnivorous animal?” W. 215 『森の生活』(下) 飯田訳 84) と述べていることからわかる。後述するが、ソローは、肉食をみじめなものだと判断し、肉食が想像力に調和しないと考えている。また、「経済」の章で、「自分が育てた作物だけを食べ、食べる以上のものは育てず、育てたものをわずかばかりの高価で贅沢な品物と交換したりしなければ、わずか2、3ロッドの土地を耕すだけで足りる」(“if one would live simply and eat only the crop which he raised, and raise no more than he ate, and not exchange it for an insufficient quantity of more a few rods of ground,” W.55 『森の生活』(上) 飯田訳 102) と述べている。

このように、賢治もソローにも、少なくとも2つの理由の菜食主義者の特徴を認めることができる。ここからは、それぞれの理由の詳細を具体的な引用を用いて述べていく。

第一項 賢治の菜食主義

賢治の作品を通して考えられる菜食の思想について、童話「よだかの星」をみてみよう。よだかは、カブトムシや他の羽虫たちが自分に食べられてしまうことを嘆き、自分自身も鷹に食べられる立場であることを「つらい」(校本全集第5巻 87) と感じている。この箇所の食物連鎖のしくみに関する言及は、仏教的な無常観を示している。本論の第二章では、このような連鎖の運命から逃れようとして、それを成功させることができたよだかに、賢治が自己の希望を投影した可能性があることについて述べた。この物語のなかでは、賢治は他を食べることは、生きる苦しみの一環であると考えていた。

食物連鎖の食べられる側の苦しみについて書かれているのは童話「フランドン農学校の豚」である。この物語は、大正7年、22歳の時に、賢治が実際の牛や豚の屠殺の場面を見て、その経験をもとに書かれている。その経験の後、保阪嘉内宛の書簡には次のように述べている。

又屠殺場の紅く染まった床の上を豚がひきずられて全身あかく血がつきました。転倒した豚の瞳にこの血がパッとあかくはなやかにうつるのでせう。忽然として死がいたり、豚は暗い、しびれのする様な軽さを感じやがてあらたなるかなしいけだものの生を得ました。これらを食べる人とても何とて幸福でありませうや。

その場面の赤い血が印象深く記憶に刻み込まれ、その死の瞬間の光景を目撃したこの経験の後、肉食をしないと決意していることから（板谷『素顔の宮沢賢治』53）、賢治にとって屠殺という行為の残虐さは強烈な印象を残すものであった。そして肉食は、回避すべきものとして考えていた。屠殺は殺生であるので、仏教的な理由でも避けるべき行為である。

この物語のなかでは、農学校は家畜撲殺同意調印法という法にのっとり、豚から死亡証書に承諾のサインをもらうことになっていた。校長はヨークシャイヤをなんとか説得してサインをさせようとするが、ヨークシャイヤはそれを拒みつづけた。しかし、ある日とうとう校長を怒らせてしまい、それまで贅沢なエサを与えてもらっていた恩もあり、ついにサインをしてしまった。ヨークシャイヤはその場を保つために自分の命を断念した。こうしてヨークシャイヤは、どんな悪徳も不条理も受け入れて、自らの命を犠牲にする。

賢治がこうした豚の姿を書いたのには、いくつかの理由が考えられる。ヨークシャイヤは生きていたいのだから恩があるために校長が言うままに契約書にサインすることに「つらい」と感じた（校本全集第7巻139）。そうした生き物を食べる人間は傲慢であり、また読者に食べられる側の感情を伝えようとしているということである。校長や農学校の教職員は、この豚の命の輝きを知る由もなく、まるで日常茶飯事の一こまのように、ヨークシャイヤを殺してしまった。賢治は屠殺の現場を目撃した体験を、そのままこの物語に豚の側の物語として再現した。

「注文の多い料理店」では、「フランドン農学校の豚」の場合から、人間と動物が逆の立場になるが、ここでは山猫の残酷さが露わに描き出されている。「料理店」に登場する山猫が、人間を騙して食べようとするという逆説において、矢野智司は賢治が野性的な世界の活力を表現しようとしていると指摘している（矢野「風が贈与する生命の倫理と心象スケッチ」131）。この物語の野生動物が人間を「食べる」という行為は、人間と自然の間のエネルギー交換を暗示していると考えられるのである。これを賢治の仏教の世界観からみると、奢る人間への戒めとも捉えることができる。動物の側に主導権をもたせた時、食物連鎖に逆転が起こるが、この時山猫に捉えられたハンターが感じる恐怖は、よだかが食べてしまうカブトムシや羽虫や、屠殺される豚が感

じる恐怖と同様のものである。しかしこれは単に山猫の復讐劇ではなく、このような自然の復讐する力は、全ての生き物の平等性の現れであり、仏の「まこと」の光が一樣に全ての命を照らしているということを物語っているのである。

「ビジタリアン大祭」は、世界各国からニュウファウンドランド島に集まった学識者のベジタリアンとその異見派の大会での討論会の話である。ここでは、ベジタリアンを大きく「同情派」と「予防派」に分けて、前者を仏教で説かれているようにあらゆる生物の命を惜しむ者、後者を病気の予防のために動物質を食べない者としている。式の前座で会議が行われ、人口論、動物心理学、生物分類学、比較解剖学の立場からのベジタリアンへ反論が出された。ベジタリアンが世界に飢餓を起こす原因になること、動物に人間と同じように死を嫌がる心理はないこと、バクテリアのような植物でも感情があるのに植物を食べることは間違っていること、人類が犬歯を持っているのは肉食をするためであって混食をするのが自然であること、などの反論演説が行われたのである。はじめは、これら異見派の方が優勢であるかのように見えたが、ようやく式が始まると、ベジタリアン派の反論がはじまった。

肉食をしなければ享樂は得られないという反論に対し、祭司次長に呼ばれた牧師らしい老人は「肉類を食べるときその動物の苦痛を考へるならば到底美味しくはなくなるのであります。」と述べ、続いて一年もすれば肉類の臭いに不快感をもつようになること、また、「よい感官はよいものを感じ悪い感官はいゝものも悪く感ずるのであります。」(校本第7巻 80-81)と述べている。この「よい感官がよいものを感じ」という思想は、ソローの「内なる精神が発するもつともかすかな、しかも絶え間ない警告」を感じ取ることができるように肉食をせず、「より高い法則」に従っていこうという考えに類似している。ソローの肉食をしない理由は、人類の進化のためには、肉食をやめていく必要があるからであって、そのような進化には、自己の内面の天性が導くよりよい方向性を感じるものが前提となっている。

その後「ビジタリアン大祭」では、異論は科学的な分析や統計学的な見地から述べられるが、まず動物の神経が衝動や本能ばかりのものであるという意見に対して、「その本能や衝動が生きたいということで一杯です。それを殺すのはいけないとそれだけでお答えには充分であります。」(校本全集第7巻 84)と、若い男が答える。ここでは「衝動」や「本能」という感覚に苦しみを与えることは人間に苦しみを与えることに等しく「感覚のあるものはやっぱりみんな苦しい」(校本全集第7巻 84)と続けて反

論する。また、統計学的見地からは、動物を食べることの方がエネルギーを補給するには有利であるという意見に対して、家畜を飼育するための飼料のエネルギーの方が計算上では上回るなのでその議論は通らないと反論する。他にも畜産技師を加え、先の専門家たちからの意見も出るのであるが、ここからは、マットン博士という神学者が重々しくキリスト教の神の愛について語る。

マットン博士は、全ての生き物の命が神の思し召しであって、「われらのこの美しき世界の中にパンを食み羊毛と麻と木綿とを着、セルリイと蕪薑とを食み又豚と鮭とをたべる。すべてこれ摂理である。み恵みである。善である。どうです諸君。ご異議がありますか。」(校本全集第7巻 96)と述べる。つまり、博士は、キリスト教の神の摂理に従って、肉を食べることも魚を食べることも善であると言っているのである。この演説によって、会場は全く反論できない雰囲気となった。そこに、一人反論したのが、自称、仏教徒である痩せた男だった。男は、「この世界は苦である。この世界に行はるるものにして一として苦ならざるものはない。ここはみな矛盾である。みな罪悪である。吾等の心象中微塵ばかりも善の痕跡を発見することができない。この世界に行はるゝ吾等の善なるものは畢竟根のない木である。」(校本全集第7巻 100)と述べた。この男が語る仏の教義は、先のマットン博士が説く「すべてこれ摂理である。み恵みである。善である。」という神の世界の摂理とは反対の、「この世界は苦である」というもので、「みな罪悪」の世界なのである。しかし男は続けて、親鸞が肉食をしたので、仏教徒は肉食を許されると説き、結局はマットン博士と同じように、肉食は許されると考えている。さらに男は、肉食は許されているのだから、ベジタリアンは「畸形の信者」と呼ぶべき者たちで、そのような者たちがいることは、「地下の釈迦も迷惑であろう。」と言うのである。

この「地下の釈迦」という言葉に対し、この物語の「私」は、まずこの世界で我々が行う善は畢竟根もないことではないと述べ、次のように言いはじめる。

私は次に宗教の精神よりも肉食しないことの当然を論じようと思ふ。キリスト教の精神は一言にしてい云はば神の愛であろう。神天地をつくり給うたとのつくるといふやうな語を要するにわれわれに対する一つの譬喩である、表現である。マットン博士のやうに誤った摂理論を出さなくてもよろしい。畢竟は愛である。あらゆる生物に対する愛である。どうしてそれを殺して食べるのが当然のことで

あろう。仏教の精神によるならば慈悲である。如来の慈悲である完全なる智慧を具へたる愛である、仏教の出発点は一切の生物がこのやうにかなしい我等とこれらの一切の生物と諸共にこの苦の状態を離れたいと敢う云ふのである。

(校本全集第6巻 103)

この後、「私」は輪廻転生の話をし、全ての生物の「たましい」がはるか昔から輪廻を繰り返す、時には人間、そして畜生になることもあるということを述べる。その後は、喜劇役者の一人を除いては、誰も「私」に反論する者はいなかった。この「私」の考えは、前節で述べた「まこと」の概念に類似している。賢治が抱いていた「まこと」は、全てのものを照らす。仏の光を受けている命は全て尊く、生きていることが美、そのものである。そのため、賢治は「殺して食べることはしてはならないと考えたのである。賢治が「よだかの星」や「フランドン農学校の豚」で表わしていたように、この「ビジタリアン大祭」では、「私」の考えが、最も賢治のものに近いと言える。ここでは、「私」の言葉を借りて、賢治の信じる仏の教義の世界が語られていると考えられる。

それでは、実際に、賢治が食べていたものについて述べてみたい。大正7年5月19日付で友人の保坂嘉内に宛てた書簡には、「私は春から生物のからだを食うのをやめました。」(校本全集第9巻『書簡』90-91)と書いた。これは、いち早く兵役に行こうとして検査を受けた後に書いたものである。この時、軍医に心臓が弱いことを告げられ、検査には合格しなかったのである。同じ手紙に、おまじないにまぐろの刺身を数切れと茶碗蒸しを食べた、という。「ビジタリアン大祭」のベジタリアンの「予防派」とは逆に、滋養を取るために魚や卵を食べたと思われる。賢治は、6歳の頃赤痢にかかってから、体調をこわし易い状態になったと言われている(鶴田 242)。大正3年4月には肥厚性鼻炎の手術を受け、その後発疹チフスの疑いをかけられたが、賢治を最も悩ませていたのは肺結核であった。

肺結核の賢治は、滋養を取るために動物性のタンパク質や脂肪を取る必要があったはずであるが、特に教職を辞めて独り暮らしをはじめてからは、家族に合わせる必要がなくなり、思いのままの菜食中心の食事をしてきた。白飯におかずは野菜が主であり、特に自分が畑で育てた野菜を食べていた。賢治はそれらにほとんど手を加えて料理することはなく、素材の味を楽しんでいた。時には花瓶の白百合の匂いをおかずに

して、賢治の童話のなかのファンタジーを取り入れたような生活をしてきた（鶴田 114）。夏にはトマトやナスを満腹するまで食べ、冬にはキャベツやハクサイ、カブなどを育てて食べていた。アスパラガス、セロリ、カリフラワー、パセリ、レタス、ケールそしてトマトなどは、当時は珍しかった作物である。それらを農学校で育てたのは、賢治が「新しい食べ方」を紹介したからだとされている（鶴田 99）。鶴田は、このような当時の百姓たちが作っていなかった野菜をつくるのが、農家の出身でないというコンプレックスに対して、「自信と誇りを叩き出してくれるもの」であったと推測している（鶴田 99）。

しかし、羅須地人協会を発足してからは、「ほんたうの百姓」になりたいと考え、できる限り周囲の小作農たちと同じように粗食をして、彼らと食事そのものを同じにしようとした。当時の小作農たちの生活は困窮していて、常食は、米の汁に野菜を混ぜたものだけのものであるなど、かなり質素なものであった。花巻農学校の教師時代には、生徒の一人が食べたものを吐いて倒れるという出来事があったが、その原因が、朝、登校して来る前に、腹一杯食べた大根のカテ飯であったため、賢治はその夜は暗い顔をして、泣きべそをかいたという（板谷 178-179）。昼飯には、見栄をはってか、三人分の白飯を弁当に持ってくる生徒が、家で食事を取る朝には、薄い白飯に混ぜたカテを食べ過ぎて倒れるというような無理を重ねる農民の生活状況を、日頃から賢治は心配していた。

肉食も少しは行うことはあり、前述のように、花巻農学校の教師時代は、生徒たちを連れて「藪屋」という洋食屋へステーキを食べに行くこともあった。しかしその他は菜食ばかりしていた。賢治は、基本的には粗食であって、沢庵だけをおかずにしたたり、具なしの味噌汁がおかずであったりなどで、家に招いた生徒たちがびっくりするほどであった（鶴田 113-114）。大正7年に、保坂に菜食主義を宣言して以来、やはり賢治は法華経の理念に従って、肉食をしないということに徹底した意志を固めていたと言える。そのような経過をたどっていくと、賢治は仏教的な理由と、周囲の百姓たちと同じになりたいという二つの理由から菜食主義を実践していたのだろう。

第二項 ソローの菜食主義

人々は、ソローが二年間のウォールデン湖畔で主に菜食で生活していたことに対して、それで本当にやっていけるのかと質問した。その質問に対しソロー自身は、『ウォール

る。ソローは「経済」の章で、衣食住について最低限必要なもの、そのために課せられる労働を換算している。特に食料について、売って稼ぐつもりで、自分が住む小屋の近くに2エーカー半程の畑を作っていた。そこの細かい砂地には、インゲン豆、ジャガイモ、トウモロコシ、エンドウ豆、カブラなどを植えたことが記録されている。収穫は、インゲンマメ12ブッシェル、ジャガイモ18ブッシェル、そのほかエンドウマメとスイート・コーン少々だった。これからの総収入は、23ドル44セントで、農具や種子などの経費の14ドル72セント半を引いて、手元には8ドル71セント半残った。ソローは、この一年目の収入は、他の農家の収入に比べて成績が良いものだったと考えていた。その次の年は、この年に学んだことを生かして、もっとうまくいったと述べている。うまくいった理由は、必要なだけの土地を耕したからである。

ソローが実際食べるために購入したものの金額も明確に記録されている。その内訳は以下のとおりである。

コメ	1ドル七十三セント半
糖蜜	1ドル七十三セント (いちばん安い甘味料)
ライムギのひき割り粉	1ドル四セント四分の三
トウモロコシのひき割り粉	九十九セント四分の三 (ライムギより安い)
ブタ肉	二十二セント
コムギ粉	八十八セント (トウモロコシのひき割り粉より金も手間もかかる)
砂糖	八十セント
ラード	六十五セント
リンゴ	二十五セント
干しリンゴ	二十二セント
サツマイモ	十セント
カボチャ一個	六セント
スイカー一個	二セント
塩	三セント

(『森の生活』(下) 飯田訳 108)

ソローは、総額で8ドル74セント分、食べたことになる。ほぼ、作物を売った値段

と同じである。食べる分だけ稼いでいても、他の経費となる燃料や衣類などを購入する費用なども必要であったため、そのためにも日雇い労働をしたり、測量士であったので、ウォールデン池周辺の土地を測量して収入を得た。その金額は、13ドル34セントであった。はじめに小屋を建てて、農地を使用するためにかかった経費などは、この収入と資金として持っていた金をあてた。そうすると、ソローの生活は、ギリギリであって、食生活も切り詰められたものであったと想像できる。

しかし、食べたものとして示した食物以外にも、ソローは、森からコケモモやブルーベリー、ブラックベリーなどの果物も取って食べている。また、池からは頻りに魚を釣ってきて食べている。実際に、二年目には、豆畑を荒らしていたウッドチャックを捕まえて食べた。これらのウッドチャックの臭いを「麝香臭いわりには一時の味覚を楽しませてくれた」(“it afforded me a momentary enjoyment, notwithstanding a musky flavor,” W. 59 『森の生活』(上) 飯田訳 109) と述べて、肉食も十分に楽しんだ様子が窺える。このようにソローが小屋の近くから取ってきて食べたものなどを含めて、主な食べ物は、「イーストなしのライムギとトウモロコシのひき割り粉、ジャガイモ、コメ、ごく少量の塩漬けのブタ肉、糖蜜、塩で、飲み物は水」(“rye and Indian meal without yeast, potatoes, rice, a very little salt pork, molasses, and salt, and my drink water.” W. 61 『森の生活』(上) 飯田訳 111) であった。

メインの森へ赴いた時の食事は、主に乾燥した肉であった。野生のなかの旅においては、それが携行し易かったのである。旅のはじめ、川へ舟で出る時には、次のようなものを携帯していた。

A strip of cotton-cloth for a tent, a couple of blankets, which would suffice for the whole party, fifteen pounds of hard bread, ten pounds of “clear” pork, and a little tea, made up “Uncle George’s” pack. (MW. 26)

テント用の一枚の長い綿布、二、三枚の毛布、これは一行全員が使うに十分なはずであった。十五ポンドの乾パン、[保存がきく携帯用のパンケーキの一種]、十ポンドの「純粹」豚肉、さらに少々の茶。(小野訳 45)

しかし次のように、ダム建設のためにキャンプしている一団に出会うと、時々甘い菓子にありつくこともあった。

We had hot cakes for our supper even here, white as snow-balls, but without butter, and the never-falling sweet cakes, with which we filled our pockets, foreseeing that we should not soon meet with the like again. (MW.35)

ここでも夕食にパンケーキが出た。バターはついていなかったが、雪玉のように白いものだった。それから必ず出される例の甘い菓子も。菓子を私たちはポケットに一杯つめこんだ。この先当分はこんなものに出くわせないと予想したからだ。

(小野訳 56)

旅に出る前も、旅のガイドを引き受けてくれたジョージ・マッコースリン (George McCauslin) の家で食べた甘いケーキを思い出しながら、野生のなかでは珍しいケーキを楽しんでいる。但し、大抵は次のような献立で食事をしていた。

Our breakfast consisted of tea, with hard bread and pork, and fried salmon, which we ate with forks neatly whittled from alder-twigs, which grew there, off strips of birch-bark for plates. The tea was black tea, without milk to color or sugar to sweeten it, and two tin dippers were our tea cups. This beverage is as indispensable to the loggers as to any gossiping old women in the land, and they, no doubt, derive great comfort from it.

(MW. 45)

朝食の献立は、茶、乾パン、豚肉、フライにした鮭であった。フォークは、そこに生えているハンの木の枝をきれいにけずったもので、皿はカバの木の皮の断片を代用に使ったのだった。お茶は紅茶で、色をつけるミルクも、甘くする砂糖も入っていなかった。それに二個のブリキのひしゃくが紅茶のカップの代用であった。この飲物は、メインの土地でゴシップを楽しむ老婦人達の必需品だが、きこりたちにとってもやはりそうで、彼らは茶から大きな慰安を得ている。

(小野訳 70)

メニューは同じものの繰り返しであるが、フォークにハンの木、皿はカバの木の皮を使うなど、食べる時の道具も野生から調達したものであることがわかる。持っていた茶がどれほどその過酷な環境のなかでの癒しとなっているかひしひしと伝わってくる。

以上みてきたように、ソローの場合は、ウォールデンにおいては、肉食や贅沢品を消費して生活するよりも、穀物と野菜や果物などのバランスが整った食事をしながら生活する方法が、より精神的に満足がゆく方法であったから可能な限り菜食を心掛けていたと言える。ソローが考えた精神的に満足がゆく食事というのは、肉食や嗜好品を消費しようとして無駄な労働を行わない食事である。それは菜食の自給自足で行える食事であった。そのような食事を取りながら、余暇の時間を使って自然のなかで有意義な時間を過ごすことができた。ソローはこれをウォールデン池畔での実験的生活から学んだ。しかし同時に、メインの森での食生活のように、肉食を拒むわけでもなく、場に応じた食事をすることもあった。これはソローにとって、ある環境や状況において、どう食事をするのが効率よく、最適であるのか、そして食事から楽しみを得ることができるのかということが大きな関心事であったからである。

以上本節では、それぞれがもつ「法」の概念の形成過程を探るために、賢治とソローの食事をみてきたが、次節からは、両者の実践的な取り組みについて考察し、その類似点と相違点、その原因を探る。

第四節 賢治とソローの実践

賢治もソローも、自然を見ながら自己がどのような存在となれば、世界との調和が保てるかということについて模索していた。世界との調和を考えて、前節に挙げた童話では、賢治は小さな生き物の命の尊さを描こうとしていた。この時の賢治の姿勢は、全てのものに仏の光が照らされていると考えている。賢治が全ての命を救おうとしたことに比べ、ソローは、人間の個々人の精神的な成長を重視していた。ソローは、一人一人の人間が自己の純粋性を保つ努力をすることで、外界に現われている純粋な生き物を守れるようになるということを主張しているのである。

このように、賢治とソローはアプローチの仕方は違っているが、自然から人間の存在の仕方を学び、自己内にそれぞれの「法」の概念を確立していった。そして、その次の段階は、社会に向かってその「法」を実践していくことであった。賢治は法華經の教えに従い、30代前半には「羅須地人協会」を立ち上げて、貧困に苦しむ農民たちを「修羅」から救おうとした。一方ソローもやはり30代は、エマソン等、他の超絶主義者たちや、地域の婦人部の団体とともに奴隷解放運動を行うなどの社会活動を中心としながら執筆を行っていた。本節では、それらの実践の、部分的ではあるが、特徴的な出来事を扱って、両作家の実践の特徴について考察する。

第一項 賢治の菩薩行

賢治の個人的な問題であると考えられた「修羅意識」は、前述したように、童話「よだかの星」「フランドン農学校の豚」執筆時には、他者も修羅から救済するという思想に変わっていった。これらの作品は賢治が20代後半の時期に、賢治の意識が利他的な思想へと変化していった時に書かれたものだと考えられる。そこでここからは、賢治の私生活に起きた様々な出来事から、内面の変化が大きくみられるこれらの作品が書かれた背景を考察する。

「よだかの星」に着手した次の年に、妹のトシ子が結核の症状が悪化し亡くなっている。この童話は28歳の時に刊行された童話集『注文の多い料理店』に収録されているが、校正はトシ子の看病をしている最中のことであり、この時も賢治は自己の修羅の問題に取り組んでいたと考えられる。トシ子の病状の回復か最悪の場合の死か、という切実な疑問を持ち、自分が修羅であるから最愛の妹が失われるのかもしれないと

いう、自己に直接的な原因もないことに因果関係を感じて、自らを責めることもあったと考えられる。そうすると、最後に星になる「よだか」の姿は、トシ子と同じように天へ召されたいと考える賢治の願望であったとも考えうる。賢治の「修羅意識」を念頭に置いてこの作品を読めば、「よだか」は、賢治が自分を投影した姿であると考えられるのである。最後に星になる「よだか」に、賢治の藻掻きと修羅からの解放の願望がこめられているとも言えるだろう。

見田宗介はこの結末に対して、賢治の焼身願望とし、このような焼身願望は「賢治の作品や実践のなかにさまざまなヴァリエーションを生み落としながら、その生涯をつらぬいて詩人の心象世界の一隅にいつも光を放ちつづけた軸の観念のひとつ」と指摘している（見田 138）。見田のようにこの作品を読めば、「よだか」＝「賢治」ということになり、ここでは賢治が「よだか」に自己の願望を投影したと考えられる。

しかし、「よだか」は自己というよりも、弱者の代表のように描かれているとも考えられないであろうか。それは、前述したように、この作品が書かれた時期は、賢治が菩薩行を行っている時期であり、個人の願望達成というよりも、世界全体の幸福の手がかりを模索しているようにも取れるからである。

人間の場合であれば、個人が仏道へ入念し、行を積むことによって、下等の魂を救済することができる、ということに言い換えることもできるだろう。それ故、よだかという鳥をモチーフに使って、この童話では、賢治が、人間の精神に進化はあるのか、という問いも同時にあったと考えられるのである。つまりこの物語は、賢治が信奉した法華経の概念の「謗法逆縁」（斉藤『宮沢賢治：四次元論の展開』546）を投射して、全ての人間を、修羅から救済しているものであるとも考え得るのである。

例えば、斉藤文一が指摘しているように、醜いよだかが「世間において非力であり、無価値にして無用、はみ出し、隔てられた世界に置かれ」た修羅（斉藤『宮沢賢治：四次元論の展開』545-546）だとしても、星になり、仏に近づきたいと願うよだかは、「謗法逆縁」では、その時点で修羅から解放されているのであった。このように、窮地のなかで逆転を願う姿勢そのものが解放なのであり、この願望を、この物語の中では重視しており、希望を持つという決断の重要性がテーマとして扱われていると考え得るのである。賢治は、単に自分自身だけをよだかに投影しているのではなく、このような「弱い」よだかを使って、全人共通の精神の向上の方法を語ろうとしたと考えられるのだ。

大正11年11月のトシ子の死後も賢治は花巻農学校の教諭の仕事が続けていた。学生時代は靴の修理代から寄宿舎で残した食事の分まで父に報告しなければならないほど父は賢治の金銭的な部分を管理していたが、教諭時代ははじめて父から経済的に独立していたと言える。この頃の給与は高額で、生徒を食事に連れ出すなどの余裕があった。一般に宮澤賢治をイメージする時に身につけていそうな作業着も長靴も実は貧相な格好などではなく、賢治が農作業や普段の生活のなかでもはいていたダルマ靴などは、当時の農民には全く手が届かない程の高級品であったのだ。ソローは、『ウォールデン』の「経済」の章で、生活にできる限りの金銭を使わず、最もシンプルな生活を行うなかで人生にとって必要なものを嗅ぎ分けるといった、言わば清貧とも言える生活を目指して実践していた。賢治はそのようなソローと同様に、一日の食事も質素にしようと努力していた。

賢治は羅須地人協会を発足した後には、生活を極限まで切り詰め、周囲の農民たちと同じような生活をすることに努めた。これは、清貧というよりも、むしろ命を削る努力とも取れるようなものであった。この時の食生活が賢治の身体を徐々に弱らせたことは否めない。その思いは、次の詩によくあらわされている。

ああ大梵天王

よひはしたなくもこころみだれて

あなたに訴へ奉ります

あの子は三つでございませう

直立し合掌し

法華の主題を唱へまして

如何なる前世の非にもあれ

ただかの病かの病苦をば

私にうつし賜はらんことを (校本全集第10巻「雨ニモマケズ手帳」43)

死の苦悩にあえぐ子どもの境遇を己の身に引き受け、己の命をちぢめてまでも、その子どもの命を救おうと願っているようである。こうまでして賢治が求めていたものは、究極の菩薩行の実践であった。

賢治は、大正15年3月に花巻農学校の教諭を辞職して、その5ヶ月後、8月23

日にこの協会を立ち上げている。斉藤文一によれば、その誕生は、賢治ひとりの「内面で、確かなものが動いた」といった実にひっそりとしたものであったという（斉藤 459）。賢治は花巻町大字下根子小字桜の宮沢家の別荘、すなわち、トシ子が亡くなった場所で、この協会の発足とともに独居自炊生活を始めた。ここでの生活の目的は、主に農村復興のための農業指導と講和活動であった。協会の発足前の6月頃執筆した「農民芸術概論綱要」には、「世界が、ぜんたいに幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない」と記している。

賢治が名付けた羅須地人協会という名前に、菩薩行実践の意図があらわされている。斉藤によれば、協会の名前、「地人」が示すものは、「地桶の菩薩」、「本化の菩薩」であるという（斉藤 465）。法華経で「地」という言葉が指すものは、大地から湧き出た無数の菩薩である。この菩薩たちは、釈尊の弟子で、釈尊に弘桶を許され、自らの久遠を明らかにすることができるものたちである。また、「地」が指すものは、農民以下という意味でもあった。いわゆる、小作農のことを指すと考えられる。賢治が見ていた彼等の生活は、貧しく困窮を極めていた。賢治は、小作農たちをどうにかして救おうと、より多くの生産を促す肥料を教えたり、講演会を開くなどしていたのである。斉藤によると、そこは「組合員が彼自身の土地とともに住み、彼ら自身の工場や作業場でともに働き、そして競争的な産業主義の病魔から逃れて、相互扶助と社会的平等と友愛の世界」（斉藤 472）の共同体であったという。賢治がこの会で目指していたものは、集まったものたちが皆、仏に救われることであり、生活を向上させるという同じ目標をもった「共同村」を建設することであった。

法華経の教えに開眼して後に賢治が感じていたのは、萩原が解説するように、浄土真宗の「ひたすら自己を捨て、その捨てる」（萩原 107-108）ことである。これは、浄土真宗の親鸞の教義に一致し、日蓮の法華経の解釈である「自己を無限に拡大して、更に自己に至る」とは異なる。萩原は、このような法華経の浄土真宗との「差異」（萩原 108）によって、賢治が解放されたという。また、内田朝夫は、この過程を「『利他の視野』を発見した自由」（86）を見出だした過程であると指摘している。だからこそ、賢治はこの自由を守る為に、今度は農村経済の復興のために奔走しようとして教員の職を辞したのである。

このように、賢治の「法」の概念について、利己的な思想から利他的なものへと変わっていくという過程があったことは重要である。法華経の救いが人間や全生物への

全体の救いであることを理解した賢治は、その後岩手の農民たちの生活向上のために尽力する。しかし実際には、賢治が救おうと考えた農民の全てが彼を理解し、受け入れていたわけではなかった。

その無理解の原因となったのは、その協会の発足とともに賢治が掲げた「農民芸術概論綱要」であった。農村生活そのものを芸術とし、農民とその暮らしのために多くの作品を書き、貧困に苦しむ農民を修羅の世界から幸福な生活に連れもどし、最終的には仏の世界へ人間を帰すこと、それが賢治の念願であった。その為、童話「グスコブドリの伝記」に流れている法隆寺の玉虫厨子に描かれている捨身飼虎の精神のように、賢治の作品には、しばしば、この身を捨てて、他を利した人間や動物の話がでてくる。たとえば、グスコブド리는、凶作を救うために火山島を爆発させて死に、カンパネルラは溺れるザネリを助けるために死ぬ。他人の幸福のために死ぬことが賢治の一生を通じての大きな理想であったようだ。

しかしそのようなことは、岩手の土地に根深く息づく隠し念仏とそこに救済を求めてきた農民たちには簡単には通用しなかった。この土地の農村の復興は決して賢治にとって楽なものではなく、むしろ、賢治の苦労を仇で返すような者もいたという。賢治が滞在した村落は、曹洞宗や浄土真宗などの既成宗教と山岳信仰や庚申信仰のような多神教的な雰囲気にも包まれていて、賢治の法華経の一途な信仰心と利他的な実践は、村民たちには奇妙なものに映っていた。なかでも「隠し念仏」は、岩手県地方で『御内法』となっている在家仏教で、浄土真宗はこれを異端としていた。つまり、宮沢家は、この土地の農民たちにとっては、敵であったのである。

賢治の作品のなかで、このような土地に根付いた宗教的な背景について表立って表現されることはなかったが、高橋梵仙によれば、隠し念仏が行われた花巻付近の村々の名が、賢治の詩『澱った光の澱の底』に出てくる地名と重なる(142)。例えば、北上川に添って、飯豊、太田、湯口、宮の目、湯本、好地、八幡、矢沢、花巻市に及ぶという。現在でも岩手の農村のことを多くの人が「部落」と言うが、「部落」は同和地区を指すのではなく、岩手地方には、もともと農村をそのように呼ぶ習慣があったのである³⁷。しかし、その部落の雰囲気は、賢治にとっては、隠し念仏とともに、ベールに包まれたように農民たちの結束を固め、土地を囲っているようであった。

賢治は、どうしても自分の志を理解しようとせず、ただ憎しみだけを賢治に向ける一人の農民に対して、次のような詩を書いたこともあった。この詩は、臨終の前に手

直しされ文語詩集からは省かれているが、この時の農民たちの代表者の立場の男を、
隠れ念仏の大元締と呼んで書いたとされている。

秘事念仏の大元締が
今日は息子と妻を使って、
北上ぎしへ陸稲播き、
なまぬるい南の風は
川を渡って やってくる
秘事念仏のかみさんは
乾いた牛の糞を捧げ
もう導師とも恩人とも
じぶんの夫をおがむばかり
緑青いろの巨きな蠅が
牛の糞をとびめぐる
秘事念仏の大元締は
麦稈帽子をあみだにかぶり
黒いずぼんにわらじをはいて
よちよちあるく鳥を追ふ
紺紙の雲には日が熟し
川は鉛と銀とをながす
秘事念仏の大元締は
むすこがぼんやり楊をながめ
口をあくのを情けながって
どなって石をなげつける
楊の花は黄いろに崩れ
川がはげしい針になる
下流のやぶからぼろっと出る
紅毛まがひの郵便屋

(校本全集第2巻 95-96)

この総元締の男の生活は荒んでいる。男には、妻や息子もいるが、この詩の中では、

彼らは惰性で生きているようで、とても幸せそうな様子ではない。

また、この大元締の男が、「隈」という名前の人物として出て来る次のような詩も残っている。この男は、この詩のなかで浅ましく弁当を食っている。この男は、日頃から賢治のことを周囲に悪く言い立てる人物であったので、賢治はこの詩に「憎むべき『隈』弁当を食ふ」というタイトルをつけている。

きらきら光る川に臨んで
ひとりで弁当を食ってゐるのは
まさしくあいつ「隈」である
およそあすこの廢屋に
おれがひとりで移ってから
林の中から幽霊が出ると云ったり
毎晩女が来ると云ったり
あの憎むべき「隈」である
ところがやつは今日はすっかり負けてゐて
第一 草の腰掛けて
一生けん命食ってゐるとき
また一ぺんも復讐されない
敵にうしろを通られること
第二にいつも向ふの強味
こっちの邪魔たる群集心理が今日はない
青天の下まさしく一人と一人のこと
第三 やつはもういゝ加減腹いせをして
憎悪の念が希薄である
そこでこっちもかあいさうなので
避けてやらうと思ふけれども
するとこんどはおれが遁げたと向ふが思ふ
こゝにおいてかおれはどうにも
今日は勝つより仕方ない
川がきらきら光ってゐて

下流では舟も鳴ってゐて
熊は小さな卓のかたち
松の横ちよに座ってゐて
ぢろっと一づにこっちを見る
それからじつにあわてたあわてた
黄いろな箸を二本びっこにもってゐて
四十度ぐらゐの角度にひろげ
その一本で
熊はもぐもぐ口の飯を押ししてゐる
おれはたしかにうしろを通る
こんどはおれのうしろの方で
大将おそらく興奮して
味もわからずつゞけて飯を食ってゐる
然るにかうきっぱりと勝ってしまふと
あとが青黒くてどうもいけない
とは云ふものの別段おれは
何をしたといふ訳でもない
向ふで勝手に播いたのを
向ふで勝手にかったのだ

(校本全集第2巻 393-395)

賢治の詩にしては、大変めずらしく強烈な憎悪がモチーフとなって書かれた詩である(136)。門屋光昭は、賢治の親友、佐藤昌一郎の証言から推測して、「秘事念仏の大師匠」は、小舟渡で「秘事法門」を講じていた人物は佐藤勘蔵だとしているが、この人物が当時の賢治を、心から苦しめたことはおそらく間違いないだろう。

しかし、賢治はこの状態に屈したのではない。内田朝夫は、前述したように、これを「カオスの法悦に身をまかせる」と説明していた。カオスの法悦に身をまかせることができるのは、全ての頂点にある「まこと」を信じてきたからである。そして、この「隈」が憎むべきような人間であって、そしてそれが修羅であるとしても、他人も修羅から救われなければ全体の幸福はないのであるから、賢治は隈のためにも祈ったのであろう。賢治は、死に際に「私の全生涯仕事は此の経をあなたの御手元

に届け、そして其の中にある仏意に触れてあなたが無上道に入られん事をお願いするの外ありません」と言い残し、昭和8年9月21日、「南無妙法蓮華經」を唱えながら亡くなった。また、『国訳妙法蓮華經』を千部印刷し、知己友人に配布することを生前、人に頼んでいた。このように賢治は最後まで、「全体の幸福」をあきらめなかったのである。これが賢治の菩薩行であった。

賢治が誕生した年も亡くなった年も津波に襲われたこの土地は、賢治が救済を求めた土地であったという点で賢治の人生を象徴しているかのようである。また、賢治の生存中の凶作不作の年は、明治35年、38年、43年、大正2年、昭和元年、4年、6年に及ぶ。このような年には飢饉のために乳児、幼児、年寄りがまず亡くなり、今でも「餓死供養塔」などが残っている。さらにこの土地は、明治維新の際、東北で最後に降伏したために、維新後の新政府からの締め付けが強く、経済的自立が遅れた。岩手県は、賢治にとって不幸な要素が集結してしまっていたかのような場所である。昭和11年の二・二六事件で決起した兵士のほとんどは東北の出身であり、兵士の姉、妹は東京の遊郭の女郎として身売りをしていた。岩手の人々に課せられてきた理不尽な状況を、人間としてどのように生きるかということが賢治の最も大きな問題であったと言えるだろう。賢治はこうした東北の人々のために、身を削って尽くしたのである。

第三節までにみてきたように、賢治の究極の願いは全員の救済ということであり、その末に「世界がぜんたい幸福」（「農民芸術概論綱要」校本全集 第10巻 18）になるという壮大なものとなっていた³⁸。よだかの死を、弱者が、命を削って努力した上でより高い存在になろうとした、またその行為そのものが他を救う行為だった、という自己犠牲の死とするならば、童話「銀河鉄道の夜」の、ザネリを助けるために溺れ死んでしまったカンパネルラの場合は、より明らかに自己犠牲の死であると言える。ジョバンニは、カンパネルラの死を知っていたわけではないが、溺死した人々を目前にして、他人の「さいはひのために」の為に自分はどうすればよいのかと思ひ巡らす。この時ジョバンニは、自分の命を賭けてでも人の為に働くことにはどうすればよいのかと、子どもながらに真剣に考えているのである。そしておそらく、その答えは、童話「グスコブドリの伝記」にあるのだろう。

「グスコブドリの伝記」では、ブドリは干ばつに苦しむ農民たちを救うために、気温を上昇させて雨を降らせるために、火山の噴火を誘う装置を作動させようとする。

そのために、火山近くの発電所に残り爆死して大勢の命を救う。ブドリが救ったのは、大勢の命であり、ブドリは、叶わなかった両親と妹ネリとの豊かで幸せな生活を、未来に叶えてくれる、どこかの父と母と子どもたちのために満足して死ぬのであった。この童話は、賢治の後年の作品であるが、この時期になると、賢治の「利他」の思いは、多くの人々を救うという壮大なものになっていたと言える。

最終的に、法華経の「法」の概念は、賢治の「利他」の思いに一致し、賢治は法華経に如来の姿を見ていた。如来を『南無法蓮華経』が中心に大光明を放つ、この現世の曼荼羅世界であると解していた。如来は「多くの意識の段階がありその最終のもの」が「あらゆる迷誤をはなれてあらゆる生物の究竟の幸福にいたらしめやうとしている」ものであり、あらゆる宇宙の存在物はその光明を浴びてともに輝いているものであった。賢治は、そのような法華経の教えを踏まえて、全体を「究竟の幸福」へ至らしめようと、賢治に反発する農民たちでさえも罪や悲しみから救い出すことに全身全霊をかけて尽力したのである。反発する農民たちも、仏の光に照らされる存在であり、そのような人たちも含め、あらゆる「純粹な」存在の悲しみを救おうとしたからである。

第二項 ソローの実践

ソローがウォールデン池畔に住み始めたのは 1845 年の 7 月 4 日のことであるが、この時期にこの「実験的生活」を始めているのは、アメリカの独立記念日を意識しているからだと言われている。その 2 日後の日記は、次のように書かれている。

Self-emancipation in the West Indies of a man's thinking and imagining provinces, which should be more than his island territory. One emancipated heart & intellect—It would knock off the fetters from a million slaves. (P.J. vol. 2, 156)

海のむこうの領土ではなく人間の内部にある西インド諸島、すなわち個人の思考と想像力の領域において自己を解放すること。解放されたひとつの心と知性—それが百万の奴隷の足枷を外すことになる。(高橋訳 170)

これは、1834 年 8 月 1 日に西インド諸島において奴隷制度が廃止されたことを背景にして書かれているが、この頃、エマソンがその解放から 10 周年を記念して「英領西インド諸島の奴隷解放」(Emancipation in the British West Indies”)というタイトルで講演

を行っている。奴隷解放の活動は、超絶主義者のみならず、コンコードの婦人部でも盛んであり、その会を中心的に動かしていたエマソンの妻や、ソローの母親、シンシアとともに、ソローはこの運動に加担していったと考えられている（高橋『ウォールデン』における奴隷制表象 171）。実際に1851年の10月1日付けの日記には、ヘンリー・ウィリアムという逃亡奴隷を助けて、カナダへ逃がしたことも記述されている（*PJ*. vol.4, 113）。奴隷をかくまうことは、罰金の罪に問われるものであったが、ソローは、逃亡している黒人たちの状況を問題視し、自己の信念を貫こうとしていた。また、『ウォールデン』の「訪問者たち」の章では、伊藤詔子が指摘するように、ソローは「他の多くの訪問客の話題に埋め込む目立たない形で」（伊藤 195）、暗に黒人たちを助けようとした様子が垣間見える。

Some who had more wits than they knew what to do with; runaway slaves with plantation manners, who listened from time to time, like the fox in the fable, as if they heard the hounds a-baying on their track, and looked at me beseechingly, as much as to say, --- “O Christian, will you send me back?” One real runaway slave, among the rest, whom I helped to forward the north star. (W. 152)

なかには、自分でもどうしていいかわからないほど感覚の研ぎすまされた者もいた。たとえば農園の習慣が身にしみついている[南部の]逃亡奴隷たちがそれで、彼らは寓話によく出てくるあのキツネのように、あとをつけているイヌの遠吠えが聞こえたような気がするらしく、ときどきじっと耳を澄まし、それから—「おお、クリスチャンよ、お前はわしを追い返すのか？」とでも言いたげに、哀願のまなざしで私をみつめた。北極星の方向へ逃げのびるのに私が手を貸してやった。ある本物の逃亡奴隷などがそうだった。（『森の生活』(上) 飯田訳 272)

ここでは特に奴隷制に直接言及していないように見えるが、「追い返すのか？」という言い方で、黒人たちが平穏に居る事ができる場所がアメリカにないということをソローが嘆いていることが読み取れる。もっとも、ソローは小屋にやって来る人たちのことを「ほとんどあらゆる水準の知性をもったひとたち」（“men of almost every degree of wit called on me” W. 152, 『森の生活』(上) 飯田訳 272）と考えているが、この箇所は、ソローの小屋を訪ねてくる人たちのなかには、「自分たちがどうに立ち去るべき時刻が

きていることに気がつかない」 (“Men who did not know when their visit had terminated” W.152 『森の生活』(上) 飯田訳 272) ような人たちもいて、ソローはそのような人たちよりも、匿った黒人たちの方がきちんと場をわきまえていて感じている。

リチャード・シュナイダー (Richard Schneider) は、ソローが Arnold Guyot の自然科学の影響を受けて、黒人がアジアやヨーロッパの民族よりも倫理的に劣ると考えていたと主張している (Schneider 30)。つまり黒人は、熱帯気候の土地をその起源としているので、その気候は植物や動物が育つには良いものであるが、人間には適合せず、その気候のために人間には倫理観が発展しないというのである。このような黒人に対する認識で、実際にソローが黒人たちを見ていたかどうかは明確ではないが、ソローが、合衆国における黒人たちの境遇を目のあたりにして、そのような環境をつくっている原因であるクリスチャンたちの精神性を常に疑問視していたことは確かである。

ソローの主張は、1846年の7月に、人頭税の未払いで一晩投獄された時の感想は、次のように語られる。

I quarrel not with far-off foes, but with those who, near at home, cooperate with, and do the bidding of, those far away, and without whom the latter would be harmless. We are accustomed to say, that the mass of men are unprepared; but improvement is slow, because the few are not materially wiser or better than the many. It is not so important that many should be as good as you, as that there be some absolute goodness somewhere; for that will leaven the whole lump. There are thousands who *in opinion* opposed to slavery and to the war, who yet in effect do nothing to put an end to them; (RCD. 68)

わたしは遠方にいる敵とは戦わないが、国内のすぐそばにいて、遠方の敵と協力し、その命令に従っている者たちを相手に争う。彼らがいなければ、遠方の敵も害とはならないだろう。一般大衆は何もわかっていない、とわれわれはよくいうのだが、進歩が遅いのは、実際には少数者が多数者より賢明でも善良でもないからである。多数者が諸君と同じように善良であることよりも、どこかに絶対的な善があることのほうが大切である。これがパン種となって、粉のかたまり全体をふくらませる[「ガラテヤ書」五章九節] からである。奴隷制度とメキシコ戦争に反対の意見を持っている人は何千といるが、彼らは実際にはこういうものを終わらせるために何一つしない。(斉藤訳 196)

奴隷制に反対して行動せずに、それを許容している大多数の人々は、「賢明でなく、また善良でもない」のである。またここでは、誰か絶対的に善良であるリーダー的な人物が必要であることを主張している。

また投獄された時に、ソローが入っていた牢獄については次のように述べられている。

I have paid no poll-tax for six years. I was put into a jail once on this account for one night; and, as I stood considering the walls of solid stone, two or three feet thick, the door of wood and iron, a foot thick, and the iron grating which strained the light, I could not help being struck with the foolishness of that institution which treated me as if I were mere flesh and blood and bones, to be locked up. (RCD. 79-80)

わたしは、六年間人頭税を払ったことがない。このために一度、一晩刑務所に入れられた。そうして、二、三フィートの厚さの堅い石の壁、一フィートの厚さの木と鉄の戸口、光線をさえぎる鉄格子、わたしがこういうものをつくづく眺めながら立っていたとき、わたしがまるで肉と血と骨にすぎないもので、閉じこめておくことのできるものであるかのように、わたしを取り扱うこの制度のばからしさかげんに、驚かざるをえなかった。(斉藤訳 207)

厚い石の壁も、鉄格子も肉体だけを閉じ込めるにすぎない。牢獄のなかにも、自分は精神的には自由である。それに比べ自分自身の奴隷となって、精神の牢獄に入ってしまった人という。そうした人々を、次のように非難している。

When the majority shall at length vote for the abolition of slavery, it will be because they are indifferent to slavery, or because there is but little slavery left to be abolished by their vote. *They will then be the only slaves.* (RCD.70)

多数者がついに奴隷制度廃止の投票をするようになるときは、彼らの投票は奴隷制度に無関心であるためのものであろうし、あるいは彼らの投票によって廃止されるべき奴隷制度が、もうほとんどなくなっているためであろう。そのときにまだ残っている奴隷は、彼ら自身だけであろう。(斉藤訳 197)

ここでソローは、一人一人が自分の自由を主張したいと思えば、投票によって奴隷制を許容している社会を変えることができるのだと考えているのである。

1854年にカンザス・ネブラスカ法が成立すると、ソローはさらに具体的に奴隷制について述べはじめる。それは「マサチューセッツの奴隷制」という演題で準備された講演から始まった。当時、アンソニー・バーンズの拘束事件で奴隷制の問題が州内でも激化していたことがその背景にある（高橋『ウォールデン』における奴隷制の表象 173）。ソローはこのような法律を施行している知事に向かって次のように述べている。

I had thought that the Governor was, in some sense, the executive officer of the State: that it was his business, as a Governor, to see that the laws of the State were executed; while, as a man, he took care that he did not, by so doing, break the laws of humanity;

(SM. 94)

ぼくはある意味では知事は州の行政官であり、州法が施行されるよう注意を怠らないのは役目だと思っていた。一方、法の施行が人道に反しないよう気をつけるのは、人間としての彼の役目である。

(斉藤訳 220)

ここでは、ソローは、知事は「人道に反しないよう気をつける」べきだと述べているが、1846年の投獄の際に「今日のアメリカ政府に対して、どういう態度をとるのが、人間として、ふさわしいことなのだろうか。」（斉藤 194）と述べていた時に比べると、1854年には、具体的に人道の法というものが念頭にあったと考えられる。それは、正しく行動することで自己の精神を常に自由に解き放てるような賢明さを持ち、そして同様に他人の精神の自由を奪わないことである。

デイヴッド・ロビンソン (David Robinson) は、「意志のない自然の秩序は、自然のモラルの秩序のしるしとしても見ることができる、完璧な構造の秩序を維持し、また提示している。」(“will-less natural order preserves and exhibits a perfected structural order that can be seen as the sign of a natural moral order as well.” Robinson 17 拙訳) と述べている。ソローは自然の秩序立った法則性から、人間に必要なモラルを学んでいるように思われる。1846年にウォールデン池畔に住みはじめ、時々メインのような野生も旅しながら学んだのである。そして1854年について『ウォールデン』を刊行した時には、同

年に起こったバーンズ拘束事件に逆鱗し、知事に向かって「人道の法」を説いたのである。

まとめ

本章では、賢治とソローが自分の考え方に基づいて行った実践について述べた。賢治は、法華経徒として、法華経の教義における法則性を思考の中心に置き、南無妙法蓮華経を唱えることで、全ての生き物の救済を願い、岩手の農民の貧困に向き合い、彼らの生活を向上させるために奔走した。ソローは、東洋思想から多くを学び、「より高い法則」という考え方を行動の原理に据えるに至った。そして、それを軸に、奴隷解放を支持し、政府に対して抗議演説を行った。

賢治とソローに共通して言えるのは、人間が生態系の一部にすぎないと考えていたことである。また、両者は、どのような小さな生き物も、人間と同じように生を受け、命を育んでいる存在であるので、人間は他の生物に正しく関わり、共存していかなければならないと考えた。

賢治やソローが「純粋性」を強調するのは、それが正しく自然に関わるために必要な性質だと考えたからである。賢治の場合は、自己の修羅意識を克服するために禁欲して自然に現れた仏の世界に融合しなければならないと考えていた。

ソローは、生態系の中で「より精神的な生活」へ向かうために、禁欲をして純粋な存在とならなければならないと考えた。

賢治とソローは、食事に関しても共通した考えを持っていた。それは、自己をできる限り、純粋に保つ為に、肉食を避けることである。また、自分で育てた作物を食べ、食事は粗食であった。それは、賢治の場合は、できる限り農民たちと同じような生活をするためであった。ソローの場合は、余分な労働を避けるためであったが、それはウォールデン湖畔で実験的な生活の一環だった。

このように賢治もソローも、人間は、生態系の一部であるという考え方を基盤として自然に入っていったのであるが、その際、自然から活力を得、また人間に必要なと思われる倫理を学んだ。しかし賢治とソローの間には、決定的な差が見られる。両者はネイチャーライティングの作家として自然を観察し、思想を形成していく過程において、賢治は他人や自然の事物を自己の一部とするまでに重なり、他の幸福を切望するが、ソローは、自然の事物に距離を置いたところから見ているように、自己は他の事物からは離れていて重ならない。ソローには「純粋性」は個人の問題であり、幸福＝精神の向上、は個人の努力によるものであった。

結論

本論文では、宮沢賢治とヘンリー・ソローの自然との関わり合い、自然描写、そして自然から学んだ人間の倫理を実践していく様相を比較し、両者の自然観や自然と人間の関わりについての考え方にどのような共通点があり、相違点があるのかを論じた。

第一章では、賢治とソローを比較するにあたって、エマソンの、自己信頼と自然を「直観的にみる」という考え方が両者に影響を与えていることについて述べた。エマソンのいう、全ての人間が、自然界の神的な「大霊」につながるができるとする思想は、個人の魂が、大霊（精神）が象徴的に現われた自然に融合することができるというものである。エマソンが説く、自然に対峙して、直観的に自然を見ることで、自然の本質を見極めることができるようになると、真の詩や芸術を生むことができるという考え方に賢治もソローも感化されたのだ。

賢治は、幼少期から仏教の思想の影響を受けていたことにより、自然にはそれを包括する仏が存在すると理解していた。そのため賢治は、人間は自然の力に身を委ねて生きているものであると考えていた。また、日本のアニミズム的な自然観の影響を受け、自然と対峙する人間は、自然の一部にすぎないために、人間と野生の動植物は同等の権利をもった存在だと理解され、互いにつながり合い、調和して存在していると理解された。このように人間と自然の関係性を理解していた中で、賢治の童話の人間と動植物は、互いに尊重し合い存在しているのである。これは、ネイチャーライティングが最も強調している作家の姿勢である。

エマソンの思想は、賢治の性質を楽観的な方向へと変換させる力となり、詩的想像力を自由な創作の世界へと導く要因となった。特に、エマソンの「詩人論」に示された、詩人は特別な感覚で、俗人が見ることができない高次のものを見ることができるという考え方は、賢治に「心象スケッチ」という技法を生み出させていた。また、この方法で自然の事物を見て、それについて詩を書く時、賢治の感覚と自然はつながって一体化しているので、賢治の中に「内なる自然」が広がっていると考えられる。

ソローの場合は、エマソンの「大霊」の考え方に、ハーバード大学在学時代から影響を受けたが、次第にエマソンの観念的な思想から離れていった。そしてソローは、ウォールデン湖畔で実践的な自然観察を行い、できる限りの詳細な事実を記録して、真実を伝えようとした。また、野性的な自然の探求を行い、独自の自然描写の方法を

築いていった。特に、ソローは自然の野性的な部分は、人間が入っていく場所でも、完全に融合する場所でもない「外なる自然」として扱った。自然を自己とは区別された「外なる自然」として見るというこの姿勢は、人間が見る側の自然を主体的に見るものであった。

第二章では、賢治とソローの野性的な自然の理解について具体的に考察した。賢治とソローに共通していたのは、両者が科学的な知識を身につけ、自然の生態系の仕組みを理解しようとしたことであった。この際、両者が特に関心を持ったのは、人間の中に野生動物と同じ本能的な性質があるということだった。

賢治の場合は、ヘッケルの進化論を解説した丘浅次郎の『進化論講和』に大きな影響を受けていた。特に、その書の中で説明された「人は獣類の一種であること」という一節に、賢治が共感したと考えられる。生物学上、人間が他の動物と同じ微生物から進化してきたという事実は、仏教的な世界観で自然を見ていた賢治には受け入れ易いものであったと考えられた。賢治には、信奉する法華経の教義の中で説明される、全ての生物は仏の光の下で存在しているという考えがあったからである。賢治は進化論の中で説明されていた人間と野生動物の関連性を意識下に置いて、童話に様々な動物を登場させた。自然の野性的な側面に親しみを感じ、人間が自然の中で野生動物と共に生きている人間の姿を描いた。

ソローの場合は、スメリーの『博物学の哲学』（1824）などから、動物の本能について学び、実際に、自然の動植物を観察しながら、人間そのものが自然とどのような関わりの中で存在しているのかを探ろうとしていた。ソローは、原生自然で生活しているインディアンに関心を持ち、彼らの行動や言動を観察し、それを書き記した。紀行文『メインの森』では、特に、インディアンが森を野生動物のよう鋭敏に動き回り、また鋭い感覚で物事を察知する能力を、それを白人にはない方法、「インディアンの本能」と呼び賞賛した。ソローは、原生自然を探求しながら、人間の動物的な性質と文化的な性質が、どのように調和すれば、より精神的に高い生活へ向かうことができるのかを模索していた。

日本の山奥や森、また、合衆国の原生自然のような野生と、そこに住む野性的な生き物たちに賢治とソローは関心を持ったが、両者は、次第に、それらから人間にとって必要なものを学ぶことができると考えるようになった。また、両者は、人間に潜在している動物的な性質を克服しようとすることで、人間は、より高次の精神を持つこ

とができるようになると思った。

第三章では、賢治とソローの実践が、それぞれが信奉する「法」を中心に展開していたことについて論じた。賢治は、法華経の教義における法則性を思考の中心に置き、岩手の農民の貧困に向き合い、彼らの生活を向上させるために奔走した。ソローは、「より高い法則」という法則性を考えるに至り、奴隷解放を支持し、政府に対して抗議演説を行った。

序章で述べたように、賢治とソローは自己を純粋な状態に保とうとしながら、同時に自然の野性的な性質にも関心を持ったが、ソローが野性的な自然を「外部化」したのに対し、賢治は、仏教的な思想における「自然」＝「仏の現れ」という考え方と、特に日本のアニミズム的な自然の解釈の、自然の恐ろしい側面も自然の一部であるという認識の影響から、「野性」も外部化されることなく自己のなかに取り込んでいくという姿勢がみられた。両作家は、ともに自然から倫理を学び、それを実践しようとしたが、賢治が自己を「修羅」であると意識していたことは、それが賢治を精神的に苦しめる原因になっていることも推測された。このことから、賢治とソローの野生の理解と実践が異なっていることも明らかになったと思われる。

賢治のそのような側面は、ソローの場合とは異なった社会的な姿勢が形成された要因ともなっている。童話「グスコブドリの伝記」や「銀河鉄道の夜」に描かれた自己犠牲は、生物の生死を含めた自然の恐ろしい側面に対峙するための、一つの手段として読み取ることができる。身を投げうってでも他人を救おうとする姿勢は、菩薩行であると考えられた。修羅に堕ちず、仏の世界へ入るために、賢治は死の直前まで、そのような菩薩行を続けた。恐ろしい側面を克服するために、自己を犠牲にしても、みんなの「ぜんたいの幸福」のために生きるという姿勢がこれらの作品に表わされていた。

エマソンが自然を精神の象徴と定義したことに対し、ソローは、自然をより客観的に観察しながら、象徴としてよりも、自然の事実の奥にある「真実」を知ろうとした。そしてソローは、自然の個々の事象を観察しながら、個々の「真実」を見極めることで、全体の頂点に普遍的な法則が働いていることを見いだしたのである。この法則性について、はじめにソローは、『マヌ法典』など東洋の書物からヒントを得て、自然のなかには、吹く風のように自然の生死のサイクルを支配している法則があると考えた。そして、それを踏まえて自然観察をすすめていくうちに、人間が自然に正しく関わる

際には、人間が意識しなければならない「より高い法則」があることがわかってきたのであった。

以上の議論をまとめると次のようになるだろう。ソローと賢治の間では、自然の恐ろしい側面に対峙する方法論については異なった部分もあるが、自然に対峙して、そこから人間を含め生物全体の調和を測り、その頂点に向かって真摯に尽力したことについては、共通していた。

両者に共通して言えるのは、賢治にもソローにもともに、動物間のヒエラルキーや人間社会の階級を越えた自由を求める姿勢がみられ、そのために彼らが行った実践は、現代を生きる我々にも共鳴できるものである。両者は、科学的な見聞と直観的な感覚を駆使して自然を見、そこから学んだ新しい生き方を社会に広げようとしていた。

賢治とソローの実践思想が、共に自然に関わる姿勢から始まっているということについて本論文では述べてきたが、両者がともに、人間が自然と調和して生きるべきであると考え、そのように生きながら、人間には理想とすべき高い法則性があり、それに近づくために自己の精神を磨き、よりよい生活を求めることが必要であると考えていたことが最も大きな共通点であった。

註

序章：

1. 賢治は、Takashi Kinoshita and Masataka Ota, “Nature in Modern Japanese Literature: Fiction, nonfiction, and Poetry,” *Literature of Nature: A International Sourcebook*. において、大正時代のセクションで、自然を書いた代表的な日本の作家として取り上げられている。詳しくは 285 を参照されたい。
2. 野田研一は「アメリカのネイチャーライティング史はヘンリー・D・ソロー『ウォールデン』（1854年）を大きな里程標としている。」と述べている。詳しくは『交感と表象—ネイチャーライティングとは何か』9 を参照されたい。
3. ソローがネイチャーライティングの始祖とされるのは、『ウォールデン』の内容と形式がその出版後のネイチャーライティングの祖型となる、「自然科学的データ」と「主観的反応」（野田 9）、または「科学的言説」と「詩的語り」の結合（伊藤 3）という実質を備えているからである。

第一章：

4. 賢治の四次元感覚について、「農民芸術概論綱要」では「四次感覚は静芸術に流動を容る / 神秘主義は絶えず新たに起こるであらう」（校本全集第 10 巻 22）と述べているが、大沢正善は、この箇所が、エマソンの論文集下巻「詩人論」にある「詩人と神秘家の相違こゝにあり・・・夫れ一切の符牒は流動的なものなり」に関係していると述べている。また、大沢は、賢治の四次元思想は、当時刊行されたアインシュタインの相対性理論に関する著作やミンコフスキーから物理的解釈を学んだと指摘している（「宮沢賢治と『エマーソン論文集』」164）。

賢治は、この四次元感覚を、次のように自分の〈幻想〉や〈夢〉として、創作に役立てようとした。また、賢治はこの〈幻想〉や〈夢〉を、「異空間」と表現することもあった。この「異空間」は、賢治自身の精神的な問題であり、それを科学的に証明しようと模索していたのである。賢治が作品にあらわすのは、自然と交感することによって、その瞬間に見えたり、聞こえたりするものを再録するということであった。このような自然交感するときの感覚は、修羅意識が強いときの賢治の詩では次の「春と修羅」のように、天上（天井）の世界を歯ぎしりしながら見上げるだけの存在であったが、この修羅はいつも傍に天上界につながる異空間をもっていた。次は、本文中に序文を引用した詩「春と修羅」である。「玉髓の雲がながれてどこで啼くその春の鳥 / 日輪青かげろへば / 修羅は樹林に交響し / 陥りくらむ天の椀から / 黒い木の群落が延び / その枝はかなしくしげり / すべて二重の風景を / 喪神の森の梢から / ひらめいてとびたつからす / (気層いよいよすみわたり / ひのきもしんと天に立つころ) / 草地の黄金をすぎてくるもの / ことなくひとのかたちのもの /

けらをまとひおれを見るその農夫 /ほんたうにおれが見えるのか」(校本全集第1巻 31)とあり、修羅が見ている世界は、「すべて二重の風景」とあるように、現実(三次元)と異空間(四次元)が交叉している風景と考えられ、一重の世界は修羅の賢治がみた現実の世界で、もう一重は、「異空間」の世界であると考えられる。そして、「農夫」には、自分の姿が見えているかどうかかわからず修羅が異空間の存在で現実の「農夫」には見えない空間に存在するものであるかもしれないと思わせる。しかし、修羅自体は、現実にいるつもりなので、農夫にみえるはずだと思っている。修羅は、幽霊のような三次元と四次元を行き来する存在とも言える。このように、賢治は自己の四次元、または異空間の問題を常に抱えていたのである。

5. 堀内は、アニミズムの「フロー経験」の状態を、「感得される〈一〉は固定したものではない。逆に、あまりにも速い生成変化、あまりにも激しい差異化の運動が、差異を固定化することによって生きている人間の眼には〈一〉として感じられる」(堀内 263)と説明している。

6. William Rossi, "Loss, Elegy, and Friendship," *NEQ* (2008) において、ロッシは、ソローの伝記を書いたサンボーンは、ソローが、エマソンの息子の死に対して、死は "as common as life" や "beautiful" などの言葉をかけたことを否定的に受け取っていたと指摘しながら、それに対して、当時、エマソンとソローは家族の死の悲しみを、自身たちで主張していた「二重の意識」("double consciousness" 260)、悟性と精神の二分法で乗り越えようとしていた。つまり、家族の死を自然の法則に沿って理解しようとしていたと述べている。

7. ゴッホについて、木下によると、賢治は1914年に出版された雑誌『エゴ』の表紙にあった「星空のサイプレス」をみていた(稲賀 93)。また、童話集『注文の多い料理店』の表紙には、菊池武雄による向日葵の挿絵が書かれている。稲賀によると、当時はゴッホなどオランダの作家と向日葵の結び付きが強かった(稲賀 92)。

8. 石井竹夫によると、リンゴは紅玉種の産地であるニューヨーク州を想起させ、賢治の「銀河鉄道の夜」の舞台がニューヨーク州東部である可能性が考えられるという(石井「宮沢賢治の『銀河鉄道の夜』に登場する赤い実と悲劇的風景(前編)」52)。

9. 賢治が「赤い実」を不吉な出来事の前兆として使っていることは、入沢康夫、天沢退二郎によっても指摘されている。詳しくは石井「『銀河鉄道の夜』に登場する赤い実と悲劇的風景(前編)」53を参照されたい。

10. 岡田純也によると、賢治は後年、東北砕石工場技師として働きながら、将来は人造宝石をつくり、商売をすることについて構想していた。この工場に、賢治は多額の資金調達をしていた(岡田 136)。

11. 斎藤文一は「柳沢観測記」(『新文芸読本 宮沢賢治』1990)において、賢治の燐光体験について

て、自身で3度にわたる観測を行い実証したことを記録している（斉藤 187）。

12.『開経喝』の喝文は「無上甚深微妙法 百千万 難遭遇 我今見聞得受持 願解如来第一義」（校本全集第8巻 302）「柳沢」の作品中、燐光を目撃した後で使われている。出会うことが難しい仏陀にようやく巡り会えた喜びを表わしている。

13. 松尾欣哉は、ソローが「マサチューセッツの博物誌」を掲載するにあたって、翌年に掲載された「ウオチューセッツの散歩」とともに、当時の読者を意識していると指摘している。詳しくは松尾「『クタードン』試論—文学空間としてのアメリカ原生自然」24を参照されたい。

14. メインの森から、森の状況については、『メインの森』「クタードン」の章には「ストロウブ松[五葉松]の木がチェサンクックの湖岸に立っていて、その枝が四方にそよぎ、一本一本の松葉が日光で震えている。そんな光景を想像してもらいたい。それが、たまたま、ニューイングランド摩擦マッチ会社に売られて、今はどうなっているのやら、その有様も想像してほしい。」(Think how stood the white-pine tree on the shore of Chesuncook, its branches souging with the four winds, and every individual needle trembling in the sunlight—think how it stands with it now-sold, perchance to the New England Friction Match Company!” MW5 小野訳 15)と記されている。

15. 米国の森林資源、Web. 22 March 2018. <www.hardwood.jp>

16. 日本の森の歴史、Web. 22 March 2018. <watashinomori.jp>

17. 我が国の森林整備を巡る歴史、Web. 22 March 2018. <www.rinya.maff.go.jp>

18. 大沢正善は、童話「グスコブドリの伝記」における二酸化炭素の温室効果の知識について、賢治がアレニウスの著書『宇宙発展論』（改題前『最近の宇宙』一戸直蔵訳 1920）からその理論を習得した可能性について示唆している（大沢 44）。大塚常樹も「グスコブドリ」に記されている雲の放電による窒素肥料合成や火山噴火による気温上昇について、アレニウスの影響を指摘している（大塚 88）。

19. アルフレッド・ターバー(Alfred Tauber)によると、ソローは、breamの新種を発見し、the Boston Society of Natural Historyに確認し、新種の発見者となるなど、科学者として生計を立てることはなかったが、科学者として認められるに十分な知識を備えていたと言える。上の発見についてはボストンの新聞に報告されている（Tauber 143）。

20. 「わたくし」は、詩「春と修羅」の「序」において「わたくしといふ現象は / 仮定された有機交流電燈の / ひとつの青い照明です / （あらゆる透明な幽霊の複合体）（校本全集第1巻 15）と記されている（下線は引用者による）。

21. 賢治は「心象スケッチ」について、詩「春と修羅」の「序」には、「（すべてわたくしと明滅

し / みんなが同時に感ずるもの) / ここまでたもちつゞけられた / かげとひかりのひとくさりづつ / そのほとりの心象スケッチです」(校本全集第1巻 16)と記している(下線は引用者による)。

22. 雲は、賢治の心象に合わせて、白色や黒色をしており、形もその時々で変化する。また、青の場合もある。青は、賢治にとって重要な意味をもつ。板谷栄城が指摘するように、青で表されるものは、童話「シグナルとシグナレス」のシグナルとシグナレスが探している地球、または童話「やまなし」のカニたちの話を語る幻燈そのものの青、そして賢治が好んだ宝石サファイアの色である。

(板谷 23) 青は、賢治が最も安定した心持ちで、事物や心象の純粋性を表現できるときに使用する色であると言える。死の床にある時に、天上界から遠ざけられそうな自己を感じた様子が、臨終前に書かれた詩群『疾中』の詩「疾中」に表されているが、ここでは、黒雲が臨終間近の賢治に迫る心象が描かれている。「その恐ろしい黒雲が / またわたくしをとらうと来れば / わたくしは切なく熱くひとりもだえる / 北上の河谷を覆ふ / あの雨雲と婚すると云ひ / 森と野原をこもごも載せた / その洪積の大地を恋ふと / なかばは戯れに人にも寄せ / なかばは気を負ってほんたうにさうも思ひ / 青い山河をさながらに / じぶんじしんと考へた / あゝそのことは私を責める / 病の痛みや汗のなか / それらのうづまく黒雲や / 紺青の地平線が / またまのあたりに近づけば / わたくしは切なく熱くもだえる」(校本全集第3巻 527-528) 死の床で、自然は黒雲の姿で痛みをもたらし、賢治を死の淵に引きずりこもうとする。その自然はかつて一体となっていた自然ではなく、死を運んでくる「この恐るべき他の面」のものである。これは、ソローのメインの森で目のあたりにした「死」であり、「古の夜」と表現された「恐ろしい野性」に類似しているといえる。この関係には、融合の安心感はなく、常に切望していた天上の世界とのつながりが崩れたことを悟り、賢治は、かつてからの自然とのつながりを考慮しながらも、その脆さに苦しんでいたことが想像される。

第二章：

23. 野田研一はネイチャーライティングの定義として、「ネイチャーライティングは観察対象と観察主体との相互的な関係、自然と人間との交感的関係の記述へと向かう」と述べている(野田 10)。

24. ソローが科学的知識と超絶主義の狭間でどのような認識論に辿り着いたのか、という命題については、ウォールズはフンボルトの科学的知識の影響を主張している。ウォールズによると、ソローは自然界を“self-generating”なものであると理解したとあり、これはベイムの説く、ソローが自然界と神を切り離し、その法則性のみに関心を示していたとする論を後押しするものである(Walls 17)。ロッシは、さらにチェンバースの『想像の自然史の根源』(1844)とコールリッジの *Aids to Reflection* (1825) を、ソローの生物の「種」に関する考察に影響を与えた書物として挙げ、進化論に創造主である神を加えるか否かの問題を論じている(Rossi 84)。ロッシの結論は、ソローが“transmissionist”

(進化に神は無関係で「種」と「種」のひずみを埋める要素を認めない)ではなく、より“progressionist” (進化に神は関係し「種」と「種」の間に作用する)であった、とするものである。後者はより「種」の進化に、「種」そのものの質を条件に入れるものである。つまり、ロッシの見解に沿えば、ソローは進化に神の意図を認めていると言えるのだ。

25. 『進化論講和』は、専門家とそれ以外の社会のあらゆる層の若い読者に大きな影響を及ぼしていた (ガリー 147)。

26. ヘンリー・ソローがメイン州へ野性の探索を試みたのは、1838年、1846年、1853年、1857年の4度に亘る。後の3度の旅が、それぞれ3章立ての『メインの森』の各章におさめられている。

27. 大塚常樹は、賢治が法華経の「十界互具」により、修羅、畜生、餓鬼などの本能的な生き物の性質が自己内にも潜在すると意識していたことに対して、ヘッケルが提唱した進化論は賢治の救いとなっていると暗示している。つまり、詩「小岩井農場」で「爬虫がけはしく齒を鳴らして飛ぶ / その氾濫の水けむり…」 (校本全集第1巻 85) と述べられているような、白亜紀の爬虫類のイメージは、進化によって翼を獲得した鳥を描くことによって救われているのだ (大塚 17)。

第三章 :

28. ソローがウォールデン湖畔に暮らし始めたのが1845年であるから、その生活を題材にした『ウォールデン』が出版されるまで、およそ9年間という長い歳月が費やされたということになる。ロバート・サトルマイヤー (Robert Sattelmeyer) は、1850年から1852年の間になされた「より高い法則」の章を含む後半部の多くの改訂から、ソローの内面が深化したことが窺えると指摘している (Sattelmeyer 433)。また、サトルマイヤーはこの時期に、弱者に対する共感の姿勢が確立されたという。高橋勤は、これを踏まえ、「より高い法則」の章にソローがあえて言及を避けている奴隷制の問題に着目し、1840年代から1850年代のソローの思想の変化は、主に奴隷制に対する態度の変化に関係すると指摘している (高橋『『ウォールデン』における奴隷制の表象』 173-74)。高橋は、当時の奴隷制を巡るマサチューセッツ州の「より高い法則」に関する論争を背景に、レトリックのテクニックとして、ソローは敢えて奴隷制について言及することを避け、人間存在の「純粹さ」やピューリタンの倫理と感性を語りながら、間接的に奴隷制を否定していると指摘している (高橋『『ウォールデン』における奴隷制の表象』 178-179)。

29. 齊藤文一は『日蓮主義教学大観』の「眷属妙」で、兄弟、親子、師弟に関する本・迹十妙に関する解説があるというが、その中の「理性眷属」という原理、つまり、万法が一如とされ、仏も衆生もともに実相で、「一切衆生はみな仏の眷属とされる」 (齊藤『宮沢賢治: 四次元論の展開』 116) という考え方に賢治が大きく影響を受けたと指摘している。

30. 四経は、釈迦が菩提樹のもとではじめて正覚を成したことをもとにして説かれた経説をいう（斉藤 『宮沢賢治: 四次元論の展開』 131）。
31. 法華経を指す妙法には、本門と迹門があるが、絶対不滅の真理である仏陀の本体が本門であるのに対し、人々を救済するための手段として身を現して種々の教えを説いたのが迹門である。法華経28品の前半部が、迹門であり、後半が本門である。迹門の観念では仏をあかすことは出来ないが、本門寿量品によって久遠実成の本体があらわれる（斉藤 131）。
32. ソローは1851年5月21日付けの日記に“*We seem to be distinct ourselves, never repeated, and yet we bear no names which express a proportionate distinctness; they are quite accidental. Take away their names, and you leave men a wild herd, distinguished only by their individual qualities.*”と記している（*J. vol.2,209*）
33. 斉藤文一は「迹門の観念では仏の本体をあかすことは出来ず、本門寿量品によって久遠実成の本体をあらわす」（斉藤 131）と記している。つまり、賢治は、法華経の本門によって明らかにされる仏を求めていたということである。
34. 恩田逸夫は、賢治が希求したのは「まことの力」であるとした（恩田 『『まことの意義』 82）。
35. 恩田逸夫は、「まこと」が現れるときな万物は正常で幸福な状態だが、失われると人間は「修羅」となって苦悩すると述べている（恩田 『『まこと』の意義』 82）。
36. 賢治は、晩年の病床で書いた詩集『疾中』に、「その恐ろしい黒雲が」という詩を入れている。そこには「あらゆる恩顧や好意の後に / どうしてわたくしは / その恐ろしい黒雲に / からだを投げることができよう」と書かれている（校本全集第2巻 528）。
37. 門屋光昭によると、賢治の作品のなかで、このような土地に根付いた宗教的な背景について、表立って表現されることはなかったが、高橋梵仙によれば、隠し念仏が行われた花巻付近の村々の名が、賢治の詩『澱った光の澱の底』に出てくる地名を重なる（142） 飯豊、太田、湯口、宮の目、湯本、好地、八幡、矢沢 花巻の北と南に北上川に添って、花巻市に及ぶというという。現在でも、岩手の農村のことを多くの人が「部落」と言うが、「部落」は特別に同和地区を指すのではなく、岩手地方には、もともと農村をそのように呼ぶ習慣があったのである。しかし、その部落の雰囲気は、賢治にとっては、隠し念仏とともに、ベールに包まれたように農民たちの結束を固め、土地を囲っているようであったのである。
38. 賢治はメモ「農民芸術概論綱要」の序文の冒頭で「世界がぜんたい幸福にならないうちは個人の幸福はあり得ない / 自我の意識は個人から集団社会宇宙と次第に進化する」（全集第10巻 18）と述べている。

(付録)

対比年譜 (主に、本論文で取り上げた著作や活動を示し、両作家の生涯を対比させた)

<p>宮沢賢治 (1889—1933)</p> <p>1889 年 (明治 29 年) 8 月 27 日、岩手県稗貫郡花巻川口町で、質屋を営む宮沢政次郎の長男として誕生。</p> <p>1906 年 (明治 42 年) 13 歳 岩手県立盛岡中学校に入学。 植物採集に熱中する。短歌創作を始める。</p> <p>1913 年 (大正 2 年) 17 歳 岩手県立盛岡中学校在学中、 『エマーソン論文集・上巻』 (戸川秋骨訳) を読む。 舎監排斥騒動に加わり、寄宿舎を追放される。</p> <p>1914 年 (大正 3 年) 18 歳 3 月、中学校を卒業。 4 月、進学を断念し、鼻の手術のため入院。手術後、発疹チフスの疑いがあり 2 ヶ月入院。 9 月、法華経を読み、浄土真宗から法華経へ改宗。</p>	<p>ヘンリー・ソロー Henry David Thoreau (1817—1852)</p> <p>1817 年 7 月 12 日、マサチューセッツ州、コンコードで、鉛筆製造業者ジョン・ソローの次男として誕生。</p> <p>1828 年 11 歳 コンコード・アカデミーに入学。ラテン語などの語学、歴史、地理、天文、博物誌、数学などを学ぶ。</p> <p>1833 年 16 歳 ハーバード大学に入学。</p> <p>1836 年 19 歳 春頃、Harvard 大学在学中、エマソン「自然」を読む。 5 月、結核が発病し、休学する。</p> <p>1837 年 20 歳 8 月、Harvard 大学を卒業。 9 月、エマソンとの親好が深まり、エマソンに勧められて日記を書き始める。</p> <p>1838 年 21 歳</p>
--	--

<p>1915年（大正4年）19歳 4月、盛岡高等農林学校第二部に入学。寄宿舎に入る。</p>	<p>4月、コンコード・ライシームで最初の講演をする。 5月、最初のメインへの旅。 6月、兄ジョンとコンコードで学校を開く。</p>
<p>1918年（大正7年）22歳 3月、盛岡高等農林学校本科を卒業。 4月、地質土壤肥料科研究のため研究科へ入学。 童話「めくらぶだうと虹」執筆。 12月、妹トシの病気看護のため上京。</p>	<p>1841年24歳 3月、兄、ジョンの結核が悪化したため、学校を閉鎖する。 4月、エマソン宅の世話をするために移り住む。 9月、『マヌ法典』を読む。</p>
<p>1919年（大正8年）23歳 2月、トシ全快し、帰郷。</p>	<p>1842年25歳 1月、兄、ジョン破傷風のため死去。 7月、『ダイアル』に「マサチューセッツの博物誌」が載る。</p>
<p>1920年（大正9年）24歳 5月、盛岡高等学校研究科修業。 10月、国柱会に入会。</p>	<p>1843年26歳 5月、エマソンの兄、ウィリアムの子どもたちを教えるために、ニューヨークへ行く。 12月、帰郷。</p>
<p>1921年（大正10年）25歳 1月、上京する。国柱会を訪問し、布教と創作活動に専念する。 9月、トシの病気のため帰郷。 11月、童話「注文の多い料理店」、「狼森と箕森、盗森」を執筆 12月、岩手県立花巻農学校教諭になる。この頃、詩作を始める。</p>	<p>1845年28歳 7月、コンコードから2マイル離れたウォールデン池の畔に移り住む。</p>

<p>1922年（大正11年）26歳 4月、詩「春と修羅」を書く。 5月、詩「小岩井農場」を書く。 11月、トシの死。 冬頃、童話「フランドン農学校の豚」の初期形を書く。</p>	<p>1846年29歳 7月、人頭税、未払いの罪で投獄される。 8、9月、メインの森へ二度目の旅。</p> <p>1847年30歳 9月、ウォールデン池畔の小屋を去る。</p>
<p>1924年（大正13年）28歳 3月、『春と修羅』第一集を1000部自費出版する。 9月、辻潤が同書を激賞。 12月、童話集『注文の多い料理店』（「鹿踊りのはじまり」を含む9編）を1000部出版。 12月、佐藤惣之助が「春と修羅」を『日本詩人』誌上で激賞。</p>	<p>1848年31歳 1月、1846年の入獄の経験を「市民政府への抵抗」として講演。 1月、「クタードン山とメインの森」が『ユニオン・マガジン』に載る。</p> <p>1849年32歳 1月、「市民政府への抵抗」がエリザベス・ピーボディの主宰する『美学雑誌』に載る。</p>
<p>1925年（大正十四年）29歳 冬頃、童話「銀河鉄道の夜」の草稿を『注文の多い料理店』出版記念で集まった菊池武雄、藤原嘉藤治に読んで聞かせた。</p>	<p>1850-51年33歳—34歳 主に測量士としての仕事に携わる。</p>
<p>1926年（大正15年）30歳 3月、花巻農学校を依願退職。 4月、花巻大字下根小字桜で独居自炊生活を始める。 4月、詩「一〇五六【秘事念仏の大元締が】」を書く。 6月、「農民芸術概論綱要」を書く。</p>	<p>1853年35歳 8、9月、メインの森を再訪。インディアンガイド、ジョー・エイティオンとともにチェサンクック付近を旅する。</p> <p>1854年36歳 7月、「マサチューセッツ州における奴隷制度」を講演。</p>

<p>8月、羅須地人協会を設立する。 この年、近在の農村に肥料設計事務所を 設け、農村を巡回して稲作・肥料の指導 講習を行う。</p> <p>1928年（昭和3年）32歳 1月、漸次身体衰弱する。</p> <p>1931年（昭和6年）35歳 3月、病氣一時快癒。 4月、東北砕石工場技師となる。 9月、炭酸石灰等の製造品見本を持参し て上京したが、発病し、帰郷。 11月、「雨ニモマケズ」を書く。</p> <p>1937年（昭和8年）37歳 3月、僅かに歩行可能となり、詩作、童 話の執筆、肥料設計などを行う。 3月、童話「グスコーブドリの伝記」を 『児童』第二号に発表する。 9月、急性肺炎の徴候が出、死去。</p>	<p>8月、『ウォールデン』を出版。</p> <p>1857年39歳 7、8月、メインの森、再訪。インディ アンガイド、ジョセフ・ポリスとともに 旅をする。</p> <p>1858年40歳 1854年のメインの森について書いた6 月、「チェサンクック」が『アトランテ イック・マンスリー』に3回に亘って載 る。</p> <p>1859年41歳 10月、ジョン・ブラウンによるハーパ ーズフェリー襲撃事件。 10月、ブラウンを弁護するための講演 を行う。</p> <p>1860年42歳 7月、「ジョン・ブラウン最期の日々」 をニューヨーク州、ノースエルバの追悼 集会で朗読する。</p> <p>1861年43歳 4月、南北戦争が始まる。 4月、気管支炎により、結核の症状が悪</p>
--	--

	<p>化し始める。 5月—7月、転地療養のためミネソタ州へ行く。</p> <p>1862年44歳 5月、死去。</p>
--	--

参考文献

① 宮沢賢治とヘンリー・ソローを比較した文献

Matsubara. Rumi, "Nature and Mysticism: A Comparative Study of Henry David Thoreau and Kenji Miyazawa." *Asphodel* 32 (1997): 160-178. Print.

---. "A Comparative Study of the Works of Henry David Thoreau and Kenji Miyazawa—Based on their Observation of Nature and Insights from it." 福岡女子短期大学紀要 59 (2001): 39-53. Print.

---. "A Comparative Study of Henry David Thoreau: Their Love and Nature." 福岡女子短期大学紀要 60 (2002): 1-14. Print.

---. "A Comparative Study of Henry David Thoreau and Kenji Miyazawa: Their Views of Nature and the World." 福岡女子短期大学紀要 65 (2003): 1-16. Print.

奥田攘一「宮沢賢治とヘンリー・ソロー」『新たな夜明け—「ウォールデン」出版150年記念論集』金星堂、2004年、242-251。

小野和人「ソローと宮沢賢治」『生きている道—ソローの非日常空間と宇宙』金星堂、2015年、183-226。

関口敬二「宮沢賢治研究—(1)—賢治とソロー」『英米言語文化研究』47号、1999年、87-98。

---. 「H.D.ソローと宮沢賢治の自然観: エコロジーの視点から」『英米文化』31号、2001年、169-185。

---. 「H.D.ソローと宮沢賢治—菜食主義について」『文学と環境』4号、2001年、14-21。

---. 「文学作品に見られる欧米と日本の動物観: H.D.ソローと宮沢賢治を中心に」『大阪府立大学総合科学言語センター論文集』13号、2016年、13-20。

山本晶「ヘンリー・ソロー、宮沢賢治などの〈孤独〉と〈食物〉: 哲学思想、政治信条、食習慣との関連で考える (日本ソロー学会50周年シンポジウム 回顧と展望)」『ヘンリー・ソロー論叢』42号、2016年、31-40。

② 宮沢賢治の著作

宮沢賢治『インドラの網』角川文庫、1996年。

---. 『新編銀河鉄道の夜』新潮文庫、1988年。

- . 『宮沢賢治詩集』 中村稔編、角川文庫、1963年。
- . 『宮沢賢治全集』 筑摩書房、全10巻、天沢退二郎編、1986-1995年。
- . 『新修宮沢賢治全集』 筑摩書房、全16巻、宮沢清六編、1980-1981年。
- Bester, John. Trans. *Once and Forever—the Tales of Kenji Miyazawa*. Tokyo: Kodansha International, 1993. Print.

③ 宮沢賢治関係の単行本

- 青江舜二郎『宮沢賢治—修羅に生きる』 講談社、1974年。
- 板谷栄城『素顔の宮澤賢治』 平凡社、1992年。
- . 『宮沢賢治の見た心象—田園の風と光の中から』 日本放送出版会、第6版、1995年。
- 伊藤光弥『宮沢賢治と植物—植物学で読む賢治の詩と童話』 砂書房、1998年。
- 植田敏郎『宮沢賢治とドイツ文学』 講談社学術文庫、1994年。
- 内田朝雄『私の宮沢賢治—付・政次郎擁護—』 農山漁村文化協会、1981年。
- . 『続・私の宮沢賢治—現代というベンチに賢治と並んで坐る—』 農山漁村文化協会、1988年。
- 梅原猛『地獄の思想—日本精神の一系譜』 中央公論新社、1967年。
- 大塚常樹『宮沢賢治—心象の宇宙論』 朝文社、1993年。
- 岡井隆『文語詩人—宮沢賢治』 筑摩書房、1990年。
- 岡田純也『宮沢賢治—人と作品 14』 福田清人編、清水書院、1966年。
- 小野隆祥『宮澤賢治冬の青春—歌稿と「冬のスケッチ」』 洋々社、1982年。
- 金子民雄『山と森の旅—宮沢賢治・童話の舞台』 れんが書房新社、第4版、1986年。
- グレゴリー・ガリー『宮澤賢治とディープエコロジー—見えないもののリアリズム』 佐復秀樹訳、平凡社、2014年。
- 斎藤文一『宮澤賢治：四次元論の展開』 国文社、1991年。
- 佐藤成『証言宮澤賢治先生：イーハトーブ農学校の1580日』 農山漁村文化協会、1992年。
- 佐藤隆房『新版宮沢賢治—素顔のわが友』 富山房、1994年。
- 佐藤竜一『宮沢賢治の東京 — 東北から何を見たか』 日本地域社会研究所、1995年。
- 佐渡谷重信『アメリカ精神と日本文明』 講談社、1990年。

- 鈴木健司『宮沢賢治—幻想空間の構造』蒼丘書林、1994年。
- 関登久也『宮沢賢治素描』真日本社、1947年。
- 竹澤克夫『宮澤賢治解説』彩流社、1994年。
- 鶴田静『宮沢賢治の菜食思想』晶文社、2013年。
- 中村文昭『童話の宮沢賢治—太母、子供ハ人間ノ父』洋々社、1992年。
- 中村稔『宮沢賢治ふたたび』思潮社、1994年。
- 西田良子『宮沢賢治: その独自性と同時代性』翰林書房、1995年。
- 萩原昌好『宮沢賢治「修羅」への旅』朝文社、1994年。
- 福島章『宮沢賢治—こころの軌跡』講談社学術文庫、第9版、1994年。
- 見田宗介『宮沢賢治: 存在の祭りの中へ』岩波書店、2001年。
- 宮沢賢治『宮澤賢治—近代と反近代』洋々社、1995年。
- ジェイムズ・R・モリタ編『賢治奏鳴—Essays on Miyazawa Kenji』有精堂、1988年。
- 矢野智司『物語の臨界—「物語ること」の教育学』世織書房、2003年。
- 山内修『年表作家読本宮沢賢治』河出書房新社、1989年。
- Golley, Gregory. *When Our Eyes No Longer See*. Chicago: U of Chicago P, 2008. Print.
- Holt, Jon. “In a Senchimentaru Mood: Japanese Sentimentalism in Modern Poetry and Art.” *Japanese Language and Literature* 48/2 (2014): 237-278. Print.
- . “Ticket to Salvation: Nichiren Buddhism in Miyazawa Kenji’s ‘Ginga tetsudo no yoru.’” *Japanese Journal of Religious Studies* 41/1 (2014): 305-345. Print.
- Strong, Sarah M. “Miyazawa Kenji and the Lost Gandharan Painting.” *Monumenta Nipponica* 41/2 (1986): 175-197. Print.

④ 宮沢賢治関係の論文

- 石井竹夫「宮沢賢治の『銀河鉄道の夜』に登場する赤い実と悲劇的風景（前編）」『人権関係雑誌』14号1巻、2014年、51-54。
- . 「宮沢賢治の『銀河鉄道の夜』に登場する赤い実と悲劇的風景（後編）」『人権関係雑誌』14号2巻、2014年、55-58。
- 遠藤周作「『グスコブドリの伝記』—子供のリアリズム」『新文芸読本 宮沢賢治』

- 河出書房新社、1990年、34-38。
- 大沢正善「宮沢賢治とアレニウスの宇宙観」『岐阜聖徳学園大学国語国文学』35号、2016年、44-91。
- 。「宮沢賢治と『エマーソン論文集』」『比較文学』25号、1982年、157-167。
- 大塚常樹「比較文学の視点<実例>宮沢賢治『銀河鉄道の夜』」『国文学』34号8巻、1989年、38-44。
- 恩田逸夫「宮沢賢治における『精神』という語の意味」『跡見学園国語科紀要』8号、1960年、47-87。
- 。「宮沢賢治の童話文学制作の基底」『跡見学園国語科紀要』3号、1955年、127-137。
- 。「春と修羅の制作の意図」『跡見学園国語科紀要』5号、1956年、233-250。
- 。「宮沢賢治の文学における『まこと』の意義」2号、1955年、81-91。
- 栗谷川虹「賢者の文学—賢治の幻想について」『宮沢賢治』、1号、1981年、6-20。
- 門屋光昭「宮沢賢治と隠し念仏」『盛岡大学紀要』13号、1994年、149-164。
- 金子務「新日本人としての四次元問題—宮沢賢治『春と修羅』序を中心に」『アニミズムを読む—日本文学における自然・生命・自己』平川祐弘・鶴田欣也編、新曜社、1994年、397-428。
- 齊藤文一「柳沢観測記—宮沢賢治の夜光を見た」『新文芸読本 宮沢賢治』河出書房新社、1990年、185-190。
- 志村正雄「賢治とエマソン、ソロー、ホイットマン」『ユリイカ』26号4巻、青土社、1994年、50-53。
- 信時哲郎「宮沢賢治とエマーソン—詩人の誕生—」『比較文学』34号、1991年、139-150。
- 須田浅一郎「賢治の中のトルストイ」『日本児童文学』26号6巻、1979年、59-62。
- 田島正樹「ビジタリアンのイデオロギーとユトピア—宮沢賢治『ビジタリアン大祭』をめぐって—」『宮沢賢治研究 annual』17号、2007年、145-154。
- 多田幸正「宮沢賢治における法華経との出会い—『妙法厳王本事品』を中心に—」『日本文学』11号、1979年、29-40。
- 中西進「水とことばとコスモロジー」『アニミズムを読む—日本文学における自然・生命・自己』平川祐弘・鶴田欣也編、新曜社、1994年、157-181。
- 。「古代人の自然観—その始原について」『日本人の自然観—縄文から現代科学

- まで』伊東俊太郎編、河出書房新社、1995年、103-110。
- 夏石番也「復活するアニミズム—現代日本文学の場合」『アニミズムを読む—日本文学における自然・生命・自己』平川祐弘・鶴田欣也編、新曜社、1994年、125-148。
- 萩原武雄「三島由紀夫、その自己と自然—宮沢賢治の世界とくらべて」『アニミズムを読む—日本文学における自然・生命・自己』平川祐弘・鶴田欣也編、新曜社、1994年、369-393。
- 松村友視「人は豚になれるか—賢治童話の認識論」『自然と文学—環境論の視座から』柴田陽弘編、2001年、223-254。
- 水野達朗「『心象スケッチ』の成立とエマソン受容」『宮沢賢治研究 annual』7号、1997年、316-333。
- 、「賢治の『修養』圏—エマソン受容の周辺」『宮沢賢治研究 annual』18号、2008年、130-143。
- 宮沢淳郎「宮沢賢治と地域活性化」『富士大学紀要』20号2巻、1988年、5-22。
- 宮沢清六「兄賢治の生涯」『新文芸読本 宮沢賢治』河出房新社、1990年、6-26。
- 宮田昇「現代に生きるアニミズムの世界」『アニミズムを読む—日本文学における自然・生命・自己』平川祐弘・鶴田欣也編、新曜社、1994年、157-181。
- 山本晶「ヘンリー・ソロー、宮沢賢治などの〈孤独〉と〈食物〉—哲学思想、政治信条、食習慣との関連で考える」『ヘンリー・ソロー研究論叢』42号、2016年、31-40。
- 一、「もう一つの文明論邦訳—エマソン受容史の最初期にみる」『ヘンリー・ソロー研究論叢』40号、2014年、1-10。
- 矢野智司「越境する動物がもたらす贈物」『環境人文学Ⅱ 他者としての自然』野田研一、山本洋平、森田系太郎編、2017年、55-71。
- 渡辺正雄「近代における日本人の自然観—西洋との比較において」『アニミズムを読む—日本文学における自然・生命・自己』平川祐弘・鶴田欣也編、新曜社、1994年、329-370。
- Strong, Sarah M. “Miyazawa Kenji and the Lost Gandharan Painting” *Monumenta*

Nipponica. 41 (1986) Tokyo: Sophia UP: 175-197

⑤ ヘンリー・ソローの著作

ヘンリー D.ソロー『アメリカ古典文庫-4 H.D.ソロー』 齊藤真、大橋健三郎、本間長世、亀井俊介編、研究社、1980年。

---. 『ウォーキング』 大西直樹訳、春風社、2005年。

---. 『メインの森-真の野性に向かう旅』 小野和人訳、講談社、1994年。

---. 『森の生活 上・下』 飯田実訳、岩波書店、1995年。

Thoreau, Henry David. *The Correspondence of Henry David Thoreau*. Ed. Walter Harding and Carl Bode. New York: New York UP, 1985. Print.

---. *Thoreau: Collected Essays and Poems*. Ed. Elizabeth Hall Witherell. New York: The Library of America, 2001. Print.

---. *The Writings of Henry D. Thoreau: Journal*. Ed. Robert Sattlemeyer. 8vols. Princeton: Princeton UP, 1981-. Print.

---. *The Writings of Henry D. Thoreau: The Maine Woods*. Ed. Joseph J. Moldenhauer. Princeton: Princeton UP, 1972. Print.

---. *The Writings of Henry D. Thoreau: Reform Papers*. Ed. Wendell Glick. Princeton: Princeton UP, 1973. Print.

---. *The Writings of Henry D. Thoreau: Early Essays and Miscellanies*. Ed. Joseph J. Moldenhauer. Princeton: Princeton UP, 1975. Print.

---. *The Writings of Henry D. Thoreau: Walden*. Ed. Lyndon Shanley. Princeton: Princeton UP, 1971. Print.

---. *Walden and Resistance to Civil Government*. Ed. William Rossi. New York: W.W. Norton. 1992. Print.

---. *The Writings of Henry David Thoreau*. Ed. Bradford Torrey. 20 vols. 1906. New York: AMS P, 1968. Print.

⑥ ヘンリー・ソロー関係の単行本

伊藤詔子『よみがえるソロー—アメリカン・ネイチャーライティングの起源としてのソロー文学』 柏書房、1998年。

小野和人『ソローとライシーム—アメリカ・ルネサンス期の講演文化』 開文社、1997

年。

上岡克己『「ウォールデン」研究—全体的人間像を求めて—』旺史社、1993年。

新保哲『ソローの精神と現代—東西融合論へ向けて』行路社、1988年。

高橋勤『コンコード・エレミア—ソローの時代のレトリック』金星堂、2012年。

ナッシュ、R.F.『原生自然とアメリカ人の精神』(*Wilderness and the American Mind*)

松野弘編、ミネルヴァ書房、2015年。

東山正芳『ヘンリー・ソーロウの生活と思想』南雲堂、1972年。

Anderson, Charles Roberts. *The Magic Circle of Walden*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. Print.

Bloom, Harold. *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. London: Oxford UP, 1982. Print.

---. *Henry David Thoreau's Walden*. Langhorne: Chelsea House Publishers, 1987. Print.

Botkin, Daniel B. *No Man's Garden: Thoreau and a New Vision for Civilization and Nature*. Island Press, 2001. Print.

Bridgman, Richard. *Dark Thoreau*. U of Nebraska P, 1982. Print.

Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination—Thoreau, Nature Writings, and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard UP, 1995. Print.

Burbick, Joan. *Thoreau's Alternative History: Changing Perspectives on Nature, Culture, and Language*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1982. Print.

Cafaro, Philip. *Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*. Athens: U of Georgia P, 2004. Print.

Cameron, Sharon. *Writing Nature: Henry Thoreau's Journal*. Chicago: U of Chicago P, 1985. Print.

Cavell, Stanley. *The Senses of Walden*. Chicago: U of Chicago P, 1972. Print.

Cook, Reginald Lansing. *Passage to Walden*. Brasted: Russell & Russell, 1949. Print.

Christie, John Aldric. *Thoreau as World Traveler*. New York: Columbia UP, 1965. Print.

- Dhawan, R.K. *Henry David Thoreau: A Study in Indian Influence*. New York: Aperture, 1987. Print.
- Dolis, John. *Tracking Thoreau: Double-Crossing Nature and Technology*. Vancouver: Fairleigh Dickinson UP, 2005. Print.
- Fields, Rick. *How the Swans Came to the Lake—a Narrative History of Buddhism in America*. Boulder: Shambhala Publications, Inc, 1920. Print.
- Forster, Norman. *Nature in American Literature—Studies in the Modern View of Nature*. New York: Russell & Russell, 1923. Print.
- Friesen, Victor Carl. *The Spirit of the Huckleberry: Sensuousness in Henry Thoreau*. Altona: U of Alberta P, 1984. Print.
- Garber, Frederick. *Thoreau's Redemptive Imagination*. New York UP, 1977. Print.
- Gura, Philip F. *The Wisdom of Words—Language, Theology, and Literature in the New England Renaissance*. Middletown: Wesleyan UP, 1981. Print.
- Harding, Walter Roy. *The Days of Henry Thoreau: A Biography*. NY: Dover, 1982.
- Hildebidle, John. *Thoreau, a Naturalist's Liberty*. Cambridge: Harvard UP, 1983. Print.
- Hodder, Alan D. *Thoreau's Ecstatic Witness*. New Haven: Yale UP, 2001. Print.
- Hovey, Allen Beecher. *The Hidden Thoreau*. Beirut: AMS Press, 1966. Print.
- Krutch, Joseph Wood. *Henry David Thoreau*. London: Methuen & Co. Ltd, 1974. Print.
- Johnson, Linck C. *Thoreau's Complex Weave: the Writing of A Week on the Concord and Merrimack Rivers, with the Text of the First Draft*. Charlottesville: UP of Virginia, 1986. Print.
- Lance, Newman. *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, Transcendentalism, and the Class Politics of Nature*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. Print.
- Lysaker, John T, and Willam Rossi, eds. *Emerson & Thoreau: Figures of Friendship*. Bloomington: Indiana UP, 2010. Print.
- McIntosh, James. *Thoreau as Romantic Naturelist: His Shifting Stance Toward Nature*. Ithaca: Cornell UP, 1974. Print.

- Meyer, Michael. *Several More Lives to Live: Thoreau's Political Reputation in America*. Westport: Greenwood P, 1977. Print.
- Meltzer, Milton, and Walter Roy Harding, eds. *A Thoreau Profile*. Lincoln: Thoreau Society, 1962. Print.
- Nash, Roderick. *Wilderness and the American Mind*. New Haven: Yale UP, 1967. Print.
- Neufeldt, N. Leonard. *The Economist: Henry Thoreau and Enterprise*. New York: Oxford UP, 1989. Print.
- Newman, Lance. *Our Common Dwelling: Henry Thoreau, Transcendentalism, and the Class Politics of Nature*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. Print.
- Paul, Sherman. *The Shore of America—Thoreau's Inward Exploration*. Urbana: U of Illinois P, 1958. Print.
- Peck, H. 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. Print.
- Petrulionis, Sandra Harbert. Ed. *Thoreau in His Own Time: A Biographical Chronicle of His Life, Drawn from Recollections, Interviews, and Memories by Family, Friends, and Associates*. Iowa City: U of Iowa P, 1992. Print.
- . *More Day to Dawn: Thoreau's Walden for the Twenty-First Century*. U of Massachusetts P, 2006. Print.
- Richard F. F. *Sublime Thoughts and Penny Wisdom: Situating Emerson and Thoreau in the American Market*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995. Print.
- . *Henry Thoreau and John Muir among the Indians*. Hamden: Archon Books, 2015. Print.
- Richardson, Jr. Robert D. *Henry Thoreau: a Life of the Mind*. Berkeley: U of California P, 1986. Print.
- Robinson, David M. *Natural Life: Thoreau's Worldly Transcendentalism*. Ithaca: Cornell UP, 2004. Print.

- Sanborn, Franklin Benjamin. *Henry D. Thoreau—American Men of Letters*. Boston: Oughton, Mifflin and Company, 1892. Web. 22 March 2018. <bookd.googl.co.jp>
- Sayre, Robert F. *Thoreau and the American Indians*. New Jersey: Princeton UP, 1977. Print.
- Scharnhorst, Gary. *Henry David Thoreau: an Annotated Bibliography of Comment and Criticism Before 1900*. New York: Garland Pub, 1992. Print.
- Scholnick, Robert J, ed. *American Literature and Science*. Lexington: UP of Kentucky, 1992. Print.
- Schneider, Richard J. *Henry David Thoreau*. Boston: Twayne Publishers, 1987. Print.
- Shanley, Lyndon. *The Making of Walden*. Chicago: Chicago UP, 1958. Print.
- Slovic, Scott. *Seeking Awareness in American Nature Writing—Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey, Wendell Berry, Barry Lopez*. Salt Lake City: U of Utah P, 1992. Print.
- Tauber, Alfred I. *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing*. Berkeley: U of California P, 2001. Print.
- Thorson, Robert M. *Walden Shore—Henry David Thoreau and Nineteen-Century Science*. Cambridge: Harvard UP, 2014. Print.
- Tuerk, Richard. *Central Still—Circle and Sphere in Thoreau's Prose*. The Hague: Mouton & Co. N.V., Publishers, 1975. Print.
- Wagenknecht, Edward. *Henry David Thoreau: What Manner of Man?* Amherst: U of Massachusetts P, 1981. Print.
- Walls, Laura Dassow. *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*. U of Wisconsin P, 1995. Print.

⑦ヘンリー・ソロー関係の論文

生田省吾、村上清敏、結城正美編『「場所」の詩学—環境文学とは何か』藤原書店、2008

年。

伊藤詔子「地図と反地図—測量技師ソローと沼地のポリティックス」『新たな夜明け—Henry David Thoreau: *Walden*』金星堂、2004年、85-98。

稲本正「環境問題におけるソローの現代的意味—漱石との比較を踏まえて」『新たな夜明け—Henry David Thoreau: *Walden*』金星堂、2004年、2-17。

小野和人「ソローと宇宙」『新たな夜明け—Henry David Thoreau: *Walden*』金星堂、2004年、100-112。

上岡克己「『ウォールデン』と日本—日本におけるソロー受容史—」『英語青年』8号、2004年、16-18。

---、「歪められた風景を修復する」『新たな夜明け—Henry David Thoreau: *Walden*』金星堂、2004年、75-84。

ゲーリー・スナイダー「基調講演—エコロジー、文学、そして新しい世界の無秩序」『国際シンポジウム沖縄 2003 自然と文学のダイアローグ—都市、田園、野生』彩流社、2004年、14-31。

小澤奈美恵「『メインの森』のペノブスコット族—ソローが描かなかったもの」『ソローとアメリカ精神—米文学と源流を求めて』金星堂、2012年、77-90。

重松勉「ソローの思想における The West あるいは Wild の問題—作品 ‘Walking’ の周辺」『中村学園研究紀要』5号、1972年、11-18。

高橋勤「『ウォールデン』における奴隷制表象—『より高い法則』をめぐって」『ソローとアメリカ精神—米文学の源流を求めて—』金星堂、2012年、169-184。

---、「ピュアであること—ソローにおける認識の行方」『言語文化論究』16号、2002年、43-52。

---、「ソローと暴力」『アメリカ文学研究』45号、2009年、1-16。

---、「ソローの牢獄—19世紀アメリカにおけるリベラリズムと文学—」『言語文化論究』13号、2001号、25-41。

松島欣哉「『クタードン』試論—文学空間としてのアメリカ原生自然」『新たな夜明け—Henry David Thoreau: *Walden*』金星堂、2004年、154-165。

山田久美「ソローと『蟻の戦争』」『新たな夜明け—Henry David Thoreau: *Walden*』金星堂、2004年、63-74。

- Allewaert, M, and Michael Ziser. "Preface: Under Water." *American Literature*. 84 (2012)
Duke UP: 232-326
- Cohen, Saul B. Ed. *Geography and the American Environment*. Washington, D.C.: Voice of
America Forum Lectures, 1968. Print.
- Grusin, Richard. "Thoreau, Extravagance, and the Economy of Nature." *American Literary
History*. 4 (1993) Duke UP: 30-50. Print.
- Gura, Philip F. "Thoreau's Maine Woods Indians: More Representative Men" *American
Literature*. 49(1977) Duke UP: 366-384. Print.
- Faflik, David. "Deep Thought, Shallow Aesthetic: Reading Surface Meaning in Thoreau." *American Literature*. 85 (2013) Duke UP: 61-91. Print.
- Fink, Steven. "Thoreau and His Audience." *The Cambridge Companion to Henry David
Thoreau*. Ed. Joel Myerson. New York: UP of South Carolina, 1995: 71-91. Print.
- Frost, Linda. "'The Red Face of Man,' the Penobscot Indian, and a Conflict of Interest in
Thoreau's *Maine Woods*." *The Emerson Society Quarterly* 39/1 (1993): 21-47. Print.
- Linck C. Johnson. "A Week on the Concord and Merrimack Rivers." *The Cambridge
Companion to Henry David Thoreau*. Ed. Joel Myerson. New York: UP of South
Carolina, 1995, 40-56. Print.
- Moldenhauer, Joseph J. "The Maine Woods." *The Cambridge Companion to Henry David
Thoreau*. Ed. Joel Myerson. New York: UP of South Carolina, 1995, 124-141. Print.
- Rossi, William. "Following Thoreau's Instincts." *More Days to Dawn: Thoreau's Walden
for the Twenty-First Century*. Eds. Sandra Herbert Petrulionis et al., Amherst:
Massachusetts UP, 2007, 82-99. Print.
- . "Performing Loss, Elegy, and Transcendental Friendship." *The New England
Quarterly* 81/2 (2008) Boston: NEQ Inc: 252-277. Print.
- . "Thoreau's Transcendental Ecocentrism." *Thoreau's Sense of Place: Essays in
American Environmental Writing*. Ed. Richard Schneider. Iowa: U of Iowa P, 2000,
28-43. Print.

- Sattelmeyer, Robert. "Thoreau and Emerson." *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Ed. Joel Myerson. New York: UP of South Carolina, 1995: 25-39. Print.
- . "The Remaking of Walden." *Walden and Resistance to Civil Government*. Ed. William Rossi. New York: Norton, 1992. Print.
- Schneider, Richard J. "Walden." *The Cambridge Companion to Henry David Thoreau*. Ed. Joel Myerson. New York: UP. of South Carolina, 1995, 92-106. Print.
- . "Thoreau's Human Ecology." *Nineteenth-Century Prose*. 35/2 Fall (2008) San Diego: San Diego UP: 1-74. Print.
- . "Wildness and Geographic Determinism in Thoreau's 'Walking.'" *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. Ed. Richard Schneider. Iowa: U of Iowa P, 2000, 44-60. Print.
- Walls, Laura Dassow. "Wilderness and Wildness in Thoreauvian Science." *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. Ed. Richard Schneider. Iowa: U of Iowa P, 2000, 15-27. Print.

⑧ その他の文献

- 阿部一斉「ピューリタニズムとデモクラシー」『ピューリタニズムとアメリカ—伝統と伝統への反逆』木下尚一編、南雲堂、1969年、63-97。
- 生駒幸運『エマソンの思想研究—エマソンの思想とその思想の背景について』旺史社、1997年。
- 市村尚久『エマソンとその時代』玉川大学出版部、1994年。
- 伊藤詔子「<ブラック・ウォールデン>とソローの8月1日」『ソローとアメリカ精神—米文学の源流を求めて』金星堂、2012年、195-202。
- 岩田慶治『草木虫魚の人類学』講談社学術文庫、1991年。
- .『道元との対話』講談社学術文庫、2000年。
- エマソン、R. W『エマソン論文集 上・下』酒本雅之訳、岩波書店、1973年。
- .『エマソン論文集 上巻』戸川秋骨訳、玄黄社、1911年。
- .『エマソン論文集 下巻』戸川秋骨訳、玄黄社、1912年。

小倉いずみ「エマソンとソローにおける言語と象形文字」『ソローとアメリカ精神
—米文学の源流を求めて』金星堂、2012年、237-255。

大島由起子『メルヴィル文学に潜む先住民—復讐の連鎖か福音か』溪流社、2017
年。

亀井俊介編『アメリカ文学史・文化史の展望』松柏社、2004年。

佐久間みかよ「エマソンのネットワークとソロー」『ソローとアメリカ精神
—米文学の源流を求めて』金星堂、2012年、221-236。

木下尚一「ピューリタニズムの形成と伝統」『ピューリタニズムとアメリカ—伝統
と伝統への反逆』木下尚一編、南雲堂、1969年、1-62。

スペック、フランソワ「環境意識と文学の意匠—ソローにみる異化の技法」『環境
人文学Ⅱ 他者としての自然』野田研一、山本洋平、森田系太郎編、勉誠出版、2017
年、127-148。

トーマス・ライアン『この比類なき土地—アメリカン・ネイチャーライティング小
史』村上清敏訳、英宝社、2001年。

高梨良夫「エマソンと鈴木大拙—『東洋的な見方』を中心とする比較的考察—」『長
野県短期大学紀要』70号、2015年、81-91。

---. 「『魂』の信仰—エマソンの『超越的』神概念の形成と発展—」 Web. 3
December 2018. <lang.nagoya-u.ac.jp>

田宮正晴「エマソンとの比較におけるソロー」『明治大学教育論叢』183号、1985年、
107-127。

辻直四郎『ウパニシャッド』講談社学術文庫、第20版、2009年。

野田研一『自然を感じるころ—ネイチャーライティング入門』筑摩書房、2007
年。

福田光治「エマソンの『ブラーマ』試論—その源泉と成立過程を中心として」『比
較文学』7号、1964年、1-10。

堀内正規「エマソンの〈自然〉—岩田慶治の〈アニミズム〉の視点から」『ソロー
とアメリカ精神—米文学の源流を求めて』金星堂、2012年、256-268。

ペリー、ミラー『ウィルダネスへの使命』向井照彦訳、英宝社、2002年。

ポンティ、メルロ M『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず

- 書房、1989年。
- 向井照彦『ウィルダネス研究序説—植民地時代における生成と展開—』英宝社、1995年。
- ロデリック・F・ナッシュ『原生自然とアメリカ人の精神』小松洋訳、松野弘編、ミネルヴァ書房、2015年。
- 山里勝己「アメリカン・サブライムとエコロジカル・サブライム—エマソン、ホイットマン、スナイダーの〈交感〉表象」『水声通信』4号3巻、2008年、水声社、66-75。
- 、「エコクリティシズムと『ウォールデン』」『英語青年』8号、2004年、研究社、7-9。
- Bercovitch Jehlen, Myra, Sacvan. *The American Jeremiad*. Madison: U of Wisconsin P, 1978. Print.
- Buell, Lawrence. *New England Literary Culture: From Revolution through Renaissance*. Cambridge: Cambridge UP, 1986. Print.
- . *Literary Transcendentalism: Style and Vision in the American Renaissance*. Ithaca: Cornell UP, 1973. Print.
- Buonomo, Leonardo. *Immigration, Ethnicity, and Class in American Writing, 1830-1860: Reading the Stranger*. Vancouver: Fairleigh Dickinson UP, 2013. Print.
- Diehm, Christian. “Darwin and Deep Ecology.” *Ethics & Environment*. Bloomington: Indiana UP, 2014: 1-22. Print.
- Emerson, Ralph Waldo. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. 12 vols. Ed. Edward Waldo Emerson. Boston: Houghton, 1903-4. Print.
- . *Emerson's Antislavery Writings*. Eds. Gougeon, Len and Joel Myerson. New Haven: Yale UP, 1995. Print.
- . *Emerson's Thoughts Concerning Spiritual Laws*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. Print.
- . *The Journal and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. 16 vols. Eds. William H. Gilman, et al. Cambridge: Harvard UP, 1960-1982. Print.
- . *The Letters of Ralph Waldo Emerson*. 4 vols. Eds. Albert J. von Frank, et. al. Columbia: U of Missouri P, 1989-1992. Print.

- . *Nature, Addresses and Lectures, The Works of Ralph Waldo Emerson, Standard Library Edition*. 14 vols. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1883. Print.
- . *Nature, Addresses, and Lectures*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1883. Print.
- . *Selected Journals 1820-1842*. Vol.1 New York: The Library of America, 2010. Print.
- Gerrard, Greg. *Ecocentricism*. New York: Routledge, 2012. Print.
- Glotfelty, Cheryll and Harold Bloom, eds. *Ecocriticism Reader—Landmarks in Literary Ecology*. Athens: U of Georgia P, 1996. Print.
- Goodpaster, Kenneth, E. "On Beings Morally Considerable." *Environmental Philosophy—From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall Inc, 1998, 56-70. Print.
- Horsman, Reginald. *Race and Manifest Destiny: the Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge: Harvard UP, 1989. Print.
- Love, Glen A. *Practical Ecocriticism—Literature, Biology, and the Environment*. Charlottesville: U of Virginia P, 2003. Print.
- Lyon, Thomas. J. *This Incomparable Land: A Guide to American Nature Writing*. Minneapolis: Milkweed Editions, 2001. Print.
- Marx, Leo. "Pastoralism in America." *Ideology and Classic American Literature*. Cambridge: Cambridge UP, 1986, 36-69. Print.
- . *The Machine in the Garden—Technology and the Pastoral Ideal in America*. London: Oxford UP, 1964. Print.
- Matthiessen, F.O. *American Renaissance—Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London: Oxford UP, 1941. Print.
- Miller, Perry. *Errands into the Wildernes*. Cambridge: The Belknap P of Harvard UP, 1952. Print.
- . *The American Transcendentalists: their Prose and Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1950. Print.
- . *The Raven and the Whale: the War of Words and Wits in the Era of Poe and Melville*.

- Baltimore: John Hopkins UP, 1973. Print.
- Naess, Arne. "The Deep Ecological Movement." *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Ed. George Sessions. Boston: Shambhala, 1995, 64-84. Print.
- Oelschlaeger, Max. *Caring for Creation*. New Haven: Yale UP, 1994. Print.
- Patrick D. Murphy. Ed. *Literature of Nature: A International Sourcebook*. Routledge, 1998. Print.
- Payne, Daniel G. *Voices in the Wilderness—American Nature Writing and Environmental Politics*. Nahover: UP of New England, 1996. Print.
- Porte, Joel Miles. *Emerson and Thoreau—Transcendentalists in Conflict*. New York: AMS P, 1966. Print.
- , ed. *Consciousness and Culture: Emerson and Thoreau*. New Haven: Yale UP, 2008. Print.
- . *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*. New York: Columbia UP, 1979. Print.
- Regan, Tom. "Animal Rights, Human Wrongs." *Environmental Philosophy—From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall Inc, 1998, 41-55. Print.
- Railton, Stephen. *Authorship and Audience: Literary Performance in the American Renaissance*. Princeton: Princeton UP, 1991. Print.
- Reynolds, David S. *Beneath the American Renaissance: the Subversive Imagination in the Age of Emerson and Melville*. New York: Knopf, 1988. Print.
- Rossi, William. "Performing Loss, Elegy, and Transcendental Friendship." *The New England Quarterly*. 81/2 (2008) Boston: 257-277. Print.
- Sessions, George, ed. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston: Shambhala, 1995. Print.
- Singer, Peter. "All Animals are Equal." *Environmental Philosophy—From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall Inc, 1998, 26-40. Print.
- Slovic, Scott. *Seeking Awareness—Henry Thoreau, Annie Dillard, Edward Abbey*,

- Wendell Berry, Barry Lopez. Salt Lake City: U of Utah P, 1992. Print.
- Snyder, Gary. *The Practice of the Wild—With a New Preface by the Author*. Berkeley: Counterpoint, 2010. Print.
- Taylor, Paul, W. “The Ethics of Respect for Nature.” *Environmental Philosophy—From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall Inc, 1998, 71-86. Print.
- Van Leer, David. *Emerson's Epistemology: the Argument of the Essays*. Cambridge UP, 2009. Print.
- Worster, Donald. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. San Francisco: Sierra Club Books, 1977. Print.