

ホーソーンと超絶主義 「雷雲」の縁に戯れる「金色の光」について (その I)

岡 本 克 己

Hawthorne and Transcendentalism The "Indian-Summer Sunlight" in Hawthorne's Fiction (I)

Katsumi OKAMOTO

Received September 27, 1990

抄録：ホーソーン世界の本質を“Blackness of darkness”と指摘したのは Melville であるが、彼はまた Hawthorne に「小春日和の陽光」或いは「雷雲」の縁に戯れる「金色の光」と表現した光の半面を認めている。人間存在の悲劇的な状況を描くホーソーン文学の特質がこの「闇」と「光」との交錯にあるとすれば、前者は Calvinism の影響を表すものであり、後者は超絶主義に代表される米ロマン主義の影響を反映するものであろう。

人間性の暗い深淵を凝視したホーソーンは、同じく「人間の心」を扱っても人間性の善や完全性を強調するエマソンとは思想的立場を異にする。しかしながら、同じ時代を共に生きた間柄としてエマソン主義がホーソーンに与えたインパクトは否定し得ないものがある。本稿は作家ホーソーンと超絶主義との関係を二回にわたって論考するものである。

索引語：ホーソーン、超絶主義、エマソン、人間性、社会改革

Abstract: The “great power of blackness” in Hawthorne, as Melville in his “Hawthorne and His Mosses” correctly points out, “derives its force from its appeals to that Calvinistic sense of Innate Depravity and Original Sin.” Emerson’s optimism, the deification of man, stands in direct and outward contrast to the emphasis on sin and evil that characterizes Puritan theology, an emphasis that lingers in the thinking and writings of Nathaniel Hawthorne. Melville, however, adds that “the blackness of darkness” in Hawthorne “but gives more effect to the ever-moving dawn, that forever advances through it, and circumnavigates his world.” Hawthorne is not a Puritan pessimist, nor is he an Emersonian optimist.

The warm “Indian-summer sunlight on the hither side of Hawthorne’s soul” undoubtedly derives its force from its appeals to the romantic movement of the day. Hawthorne’s artistic concerns are in many ways related to the aesthetic concerns of the members of the transcendental club, and no one can deny that there is a spiritual or intellectual kinship between transcendentalism and his work. The light in Hawthorne’s fiction, which is discussed in this paper, shows the impact of transcendentalism on Hawthorne, both as a man and as an artist.

Key Words: Hawthorne, transcendentalism, Emerson, human heart, social reform

はじめに

十八世紀後半、アメリカ植民地はイギリス本国の政治・経済的圧迫の下にあったが、当時新世界に流入してきた西欧近代合理主義、啓蒙主義の自由・平等の人権思想の影響の下に、七十年代に入ると“Boston Tea Party”事件（1773）を契機として1776年に政治的独立を達成し、以後「独立宣言」に歌われた建国の精神—自由、平等などの基本的人権と民主制—に基づく新しい国家の建設に邁進することになった。植民地の独立という大きな政治・社会的変革をもたらしたこの十八世紀中葉から十九世紀初頭にかけての時期は、新世界が「神の時代」から「理性の時代」へと移って行く時期であった。十七世紀ピューリタン世界を覆っていた暗雲（“Gloom”）もベンジャミン・フランクリン（Benjamin Franklin, 1706-1790）やウィリアム・エラリー・チャニング（William Ellery Channing, 1780-1842）らに代表される十八世紀の合理主義的精神の光に照らされ、人々は新しい時代精神の中で節度と明証を重んじ普遍的な規範を尊重するようになった。

宗教界では、十七世紀前半のアメリカ北東部への植民（1620年：プリマス植民地。1630年：ボストンを中心とするマサチューセッツ湾植民地—「神聖共和国」—の建設）以来、一世紀半にわたってアメリカの精神世界を支配して来たピューリタニズムは弱体化し、代わって「合理的宗教」（“rational religion”）と呼ばれるチャニングのユニテリアニズム（“Unitarianism”）が興った。また、アメリカ文学界は、今日、一般に「新古典主義」（neo-classicism）の時代と総称される新しい文学運動の時期を迎え、かつての宗教上の著作（説教、神学的著述、ピューリタン詩など）や日誌、紀行文の類から、サミュエル・リチャードスン（Samuel Richardson, 1689-1761）らのイギリス古典主義文学を模した作品（詩、小説、伝記、劇 etc.）を世に送り出し、またその一方ではイギリス・ゴシック・ロマンスの影響をうけ、十九世紀前半のロマン主義時代へと連なるチャールズ・ブロックデン・ブラウン（Charles Brockden Brown, 1771-1810）の『ウィーランド』（*Wieland*, 1798）などの作品を生み出した。

ユニテリアニズムは神学というよりは一つの思潮である。*Main Currents of American Thought*（Vol. II）で、バリントン（V. R. Parrington）はこの運動を“a profoundly liberalizing movement, which loosened the grip of dogma on the puritan mind and widened the field of reading and thinking”と述べているが、初期ピューリタニズムの厳格な“theocracy”も合理主義的な新しい時代思潮の中で人間精神に対する拘束力を弱め、十八世紀後半には自由で開放的な空気がボストンを中心に見られるようになった。そしてその一つの結果として、宗教上の啓蒙主義運動であった理神論の影響の下に現れたのがリベラルなユニテリアニズムの運動である。ユニテリアニズムはカルヴィニズム、ピューリタニズムの「怒りの神」に対して「愛の神」を、キリスト教の正統的な教義である「三位一体説」（the Trinity）に対してキリストの神性を認めず神の単一性を主張する新しい宗教思想で、新古典主義の代表的思想家ウィリアム・エラリー・チャニングの指導の下で、ピューリタニズムの最大宗派である「組合教会派」（Congregational Church）から離脱し、十九世紀二十年代頃には新興アメリカ世界の有力な宗派となった。チャニングは近代ヒューマニズムの立場に立ち、カルヴィニズムの原罪説を拒否して人間性の善を、そして意志の自由を主張した。彼は人間を神の属性を備えた存在と考え、自己の内に神的なるもの—「内なる神聖な勧告者」（“the divine monitor within us”）—を見たが、彼のこの思想はエマソンに受け継がれ、更に発展されていくことになるのである。

一方、十九世紀の二十年代から三、四十年代に入ってアメリカ社会は国家形成期の革新と発展—領土の拡張、東部の産業革命・交通の発展、西部の開発、海外との交易とそれによる新知識の流入 etc.—の時期を迎え、この「約束」と「機会」に満ちた社会状況とその世界に生きる人間精神の昂揚は、アメリカ世界を従来の「新古典主義的」な節度と秩序を重んじる静的な社会から奔放で自発的、動的な社会—魂の「自発的な行動」(Emerson, “Intellect”; 1841) を肯定し、有限の存在である人間がその壁を突き破っていくことを志向する「ロマンティックな」精神風土—に急激に転換させて行くことになった。その国内的な直接の要因としては、かつての宗主国イギリスとの実質的な絶縁を可能にし、アメリカの国際的地位を不動のものにした1812—14年の対英戦争、東部の産業革命、また広大なフランス領ルイジアナ（東はミシシッピー川から西はロッキー山脈に至る広大な土地）の購入（1803）を契機として対英戦争終結後急速に進展する「西漸運動」などが考えられる。アメリカ国民は東部の現実の彼方に西に向かって無限に広がる未知の世界を心に描き、この広大なヴァージン・ランドに「地上の楽園」を、そして新興国家の楽観的な未来を夢見たのである。十九世紀前半から始まるこの西漸運動は社会的行動にあらわれた一種のロマン主義運動である。

新興アメリカ世界の中核をなす信条は個人或いは人間性に対する信頼である。洋々と広がる未来を前に、期待と確信に満ちたアメリカ世界は自由と平等の理想国家建設の意気に燃え、エマソン (Ralf Waldo Emerson, 1803-82) の「自恃」(“self-reliance”) の精神が国家的規模において捉えられた時代であった。アメリカ国民は新国家に限りない誇りを抱き、一種の国家的使命感を抱くようになった。アメリカ・ロマン主義の正統的な代表者エマソンは、アメリカを “a country of beginning, of projects, of vast designs and expectations” (“The Young Americans”) と述べ、『アンクル・トムの小屋』の作者ハリエット・ビーチャ・ストウ (Harriet Beecher Stowe, 1811-1896) は、この時期のアメリカを “a nation especially raised by God to advance the cause of human liberty and religion” と記している。また懐疑的なメルヴィル (Herman Melville, 1819-91) も、この時期、新時代の国家的自負を彼の作品の一つに雄弁に記している。

And we Americans are the peculiar, chosen people—the Israel of our time....
 God has predestinated, mankind expects, great things from our race; and great things we feel in our souls. The rest of the nations must soon be in our rear.
 We are the pioneers of the world; the advance-guard, sent on through the wilderness of untried things,...¹

新国家の成長期に生きた三人の作家、思想家の以上の表明はアメリカ人を「神の選民」と考え、アメリカの国家的発展を「明白な運命」(“Manifest Destiny” ; John O’Sullivan, *The United States Magazine and Democratic Review*, 1845年7月号) とする当時の国民的確信を代表するものである。

十八世紀末から十九世紀中葉にかけてのアメリカ世界は、主知主義から主情主義へ、換言すれば、ベンジャミン・フランクリンやトマス・ジェファソン (Thomas Jefferson, 1743-1826) の合理主義的個人主義から感情と想像力における個人主義の時代へと移行行く時期である。それは文学運動においては人間の普遍性と統一性を重視する新古典主義の時代から個人の個別性、特異性、新奇さを強調するロマン主義文学運動の時代へと転換して行く時期に他ならない。アメリカ・ロマン主義運動は建国の自由・平等の精神、民主的な共和国の楽観主義、自由経済的な社会

機構，フロンティアの独立・独歩の精神，宗教精神²，コンコードやセイレムを中心とする東部の活発なライシーアムの活動，そしてこの若々しい新世界に流入する海外の新思想－ワーズワース（William Wordsworth, 1770-1850）やコールリッジ（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834），そしてルソー（Jean Jacques Rousseau, 1694-1778）やまたゲーテ（Johann Wolfgang Goethe, 1749-1832）ら，英・仏・独のロマン主義，人道主義，啓蒙思想，また，カント（Immanuel Kant, 1724-1804）のドイツ哲学（“transcendentalism”），プラトニズム，スエーデンボルグ（E. Swedenborg, 1688-1772）の神秘主義哲学，その他，インドや中国などの直観哲学－など，内外の諸影響の下に人間性の探求に従事し，エマソンの『自然論』（1836），ソーローの『ウォルデン』（1854），ホイットマンの『草の葉』（1855），ホーソーンの『緋文字』（1850），メルヴィルの『白鯨』（1851），ポーの詩や短篇小説など，後世の文芸批評家が，或いは「アメリカ文学の黄金時代」と呼び，或いは「アメリカン・ルネッサンス」と賛える光と陰の交錯する見事な文学上の開花を見せたのである。

I

ロマン主義運動は，アメリカ世界では以上のように独立後半世紀を経て約束と期待に満ちた民主国家の人間精神の昂揚の中で開花したが，歴史的運動としては，理性や常識，或いは合理性をもって人間を把握する十八世紀主知主義の反動³として，十八世紀後半から十九世紀前半・中葉にかけて興った全ヨーロッパ的な文学上の運動である。その性格を明確に定義することは困難であるが，ヴィクトル・ユゴーは「文学における自由主義」と規定し，コールリッジはロマン主義（ゴシック主義）を“a symbolical expression of the infinite”と云い，またハイネはロマン主義精神の本質的要素として「中世趣味の復活」を，そしてウォルター・ベーターは「美」と共に“strangeness”を挙げている。ロマン主義はルネッサンス文芸の特色であった古典的・ロマン的両要素のうち，後者の中に見られる感情的な力を約一世紀に及ぶ古典主義時代を経て復活させたものであるが，この運動の特徴は，理知（head）より感情（heart）の尊重，個人主義ヒューマニズム，反体制的傾向，そして自然的なもの，美しいもの，未知なるもの，神秘的なものへの関心と憧れである。

ロマン主義者は十八世紀の感覚的な合理主義が無視した人間の直観的想像力を重視し，論理に代わって想像力によって，また理性に代わって直観や感情によって真理を希求した。十八世紀合理主義を代表する一人トーマス・ジェファソンが理性を「天が与えた唯一の託宣」と述べるのに対して，ロマン主義者にとっては直観が真の託宣であった。イギリスのロマン主義詩人ワーズワースは十八世紀的理性を「生きた現実を分割し，すべての壮大なるものを破壊する分析的能力」と述べ，「生きた現実」は調和・合成的な力である感情（heart）によってこそ把握し得るとした。またアメリカのロマン主義詩人ホイットマンは自我と民衆，魂と肉体，人間と自然，人間と神，善と悪など，すべての矛盾，背反を感情の合成・総合作用によって融合した。即ち，ロマン主義者は真理は感情の中にあり，それは分析的な冷たい理知によってではなく，直観または想像力の暖かい閃き，即ち魂の奥深くから来る知恵によってのみ捉えられるものとしたのである。

アメリカ・ロマン主義は1830年代から始まる超絶主義（transcendentalism）によって代表される。その理念的指導者ラルフ・ウォルド・エマソンはユニテリアンの牧師の子としてボストンに生まれ，ハーヴァードの神学部を卒業後，ボストンのユニテリアン派第二教会の牧師となった

が、就任して間もなく聖餐式に疑問を抱き、三年後の1832年10月28日にその職を辞し、彼の考える「形式的」宗教と決別した。正統に対するエマスの反逆はロマン主義的態度である。その後彼はヨーロッパに旅行し、イギリスではカーライル (Carlyle, 1795-1881) や、またコールリッジらのロマン主義詩人たちと会い、更に彼らを通して、『純粹理性批判』(1781) などの一連の著作で啓蒙思潮を超える認識批判の立場から先験論 (超絶主義) 哲学⁴を打ち立て「理性の時代」を揺るがしたカントや、ゲーテまたシラーらのドイツ哲学や文学を知った。帰国後、エマスはボストン近郊の森に囲まれた静かな村コンコードの「旧牧師館」に居を定めたが、この自然の懷に抱かれた小さな村はその後アメリカ・ロマン主義運動の中心地となるのである。

国家形成期のダイナミックで楽観的な精神風土に西欧近代のヒューマニズムやロマン主義思想などが混然一体となって、三十年代半ばからコンコードを中心にニュー・イングランド全域に広がったエマスの超絶主義 (transcendentalism) の運動は、宗教、思想、文学全般にわたる運動である。超絶主義は、本来、カルヴィニズムに対する批判から理知主義化したユニテリアニズムにあきたらず心情の宗教を求めたヘッジ、リプリ、パーカー、そしてエマスら、ユニテリアン派の牧師たちが中心となって興したアメリカ・ロマン主義を特徴づける独自の思潮である。エマスやソーロー、またホイットマンらの哲学的論文、エッセイ、詩作品などに見られるように、超絶主義は個人の尊厳や神の意志の具現である自然への没入、また物質に対する精神の優位、正統に対する反逆、そして感覚を超越し直観によって直接真理を把握することなどを主張するロマン主義的個人主義であり、明確な体系をもたぬ汎神論的神秘主義、或いは神秘的な理想主義⁵である。

エマスと同世代のロマン主義者ナサニエル・ホーソン (Nathaniel Hawthorne, 1804-64) は一時コンコードの「旧牧師館」に住んだこともあったが、ホーソンにとって自然は短編「若いグッドマン・ブラウン」(“Young Goodman Brown”) や代表的長編『緋文字』などに描かれる暗い森によって代表される原初的な世界である。キリスト教的教化の光の及ばない森の世界—“that wild, heathen Nature of the forest, never subjugated by human law, nor illumined by higher truth” (『緋文字』十八章)—は、グッドマン・ブラウンに悪への開眼を促し彼の人生を破滅させる場であり、また『緋文字』のヘスタとアーサー・ディムズデルが姦淫の罪を犯す異教的な悪の世界である。一般に、ホーソンにおいては森との合一は悪の世界との一体化となり、或いはまたヘスタと逃亡の計画を立て森から帰途につくディムズデルの姿に見られるように、道徳的規制に疲弊した精神に逞しい原始的な生命力を復活させることを可能にするが、しかしそれ自体は人間精神を導き完成させることには無力である。このようなホーソンの自然観に対して、アメリカ・ロマン主義初期を代表する詩人ブライアント (William Cullen Bryant, 1794-1878) が歌う森—“God’s first temples” (“A Forest Hymn”)—は、ワーズワース的な恩恵的、合目的な真・善・美の世界であり、『自然論』でエマスが説くように、彼を始めとしてアメリカのトランセンデンタリストたちは直観により想像力によって有限の中に無限の世界の象徴を感得したのである。

エマスの自然は人間の魂に直接働きかけ、神の意志—「より高い真理」—を啓示する世界である。ブレイク (William Blake, 1757-1828) のように、あらゆる自然の表示物—「一粒の砂」、 「一輪の野の花」—に「世界」や「天を見」、或いはエマス (“Compensation”; 1841) が説くように、「一滴の露」、 「あらゆる苔や蜘蛛の巣」に神の再現を確信する時、彼らロマン主義者が創造主と自然そして同じく被造物である人間との間に一体感を抱き、神秘的な人間観を表明する

のも当然と云えよう。「コンコードの聖人」(“the sage of Concord”)と称されたエマスの代表的著作『自然論』(1836)は、超絶主義者の聖典ともいべきもので序と八章からなるが、次の一節は強烈な個人主義ヒューマンイズムのマニフェストであると共に自然と人間との神秘的な交感を歌ったワーズワースの「ティンタン寺院の詩」の一節を想起させるものがある⁶。

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 eyeball. I am nothing. I see all. The
currents of the Universal Being circulate through me: I am part
or parcel of God.

エマスンにおいて自然との神秘的な合一は遂には神との合一となる。ロマンティズムは一つには自然に向かう人間性解放の運動であり、エマスンは自然に学び自然の中で神と交感することを主張し、そして個人の魂の尊厳—“Nothing is at last sacred but the integrity of your mind.”—とその無限の可能性を説いた。彼は「人間の心には至高の神が存在する」⁷と云い、また、「魂を高めよ。そうすれば...世界は解体し、残るものは魂とその住み家である神とだけである。」(Journal, Dec. 29)と述べている。外界の事物は高められた魂の目で凝視されることによって透明となって消え失せ、内在的な神との一体化が達成されるのである。このエマスの神(内在神)は、前掲ワーズワースの「自然の霊気」—「高められた思想の喜びで私の心を揺り動かす霊」—を思わせる万物にあまねく流動し宇宙に統一を与えている生命(「大霊」: “the Over-Soul”)であり、彼は万物は同じ霊から生じたと考え、この「荘厳な普遍の本質」(“the dread universal essence”)を人間の霊性の無限に純化、拡大したものと認知した⁸。

西洋近代個人主義ヒューマンイズムの思潮はエマスの人間の神格化—霊的な人間と神との一体化—において、その一つの頂点に達したのである。しかしながら、彼はホーソーやメルヴィル、またポーと違って人間性の闇を凝視することをせず、またカルヴィン主義者とは正反対に悪を一時の迷妄として人間性の善と完成を楽観的に信じ、一切の外的権威や伝統から解放されて自己の本性の法則に従うことを主張した。エマスの「自恃」の精神(“Self-Reliance”)や「報償」(“Compensation”)の思想は、このような彼の人間観、世界観の当然の帰結である。

一方、ホーソーやメルヴィルも、それぞれ、彼らの作中人物、例えば、短編「あざ」の主人公エイルマーや『白鯨』のエイハブなどに、有限の存在である人間がその「壁」を突破して「神の一部」になろうとしたり、或いはシンボリックな自然と合一しようとする超絶主義的な衝動を描いている。しかしながら、その英雄的な人間の行為は、ホーソーやメルヴィルにおいては、むしろヒューブリスの罪を犯す行為となり、また自然との神秘的な合一の体験は自己破壊の行為となるのである。『白鯨』(35章: “The Mast-Head”) でメルヴィルは檣頭のイシュマエルに託して次のように述べている。

...at last he loses his identity; takes the mystic ocean at his feet for the
visible image of that deep, blue, bottomless soul, pervading mankind and
nature;...In this enchanted mood, thy spirit ebbs away to whence it came;
becomes diffused through time and space;...But while this sleep, this dream is
on ye, move your foot or hand an inch; slip your hold at all; and your identity
comes back in horror....And perhaps, at mid-day, in the fairest weather, with
one half-throttled shriek you drop through that transparent air into the sum-

mer sea, no more to rise forever. Heed it well, ye Pantheists!⁹

無限に広がる大海原と蒼窮の中に立つ時、「足元に広がる神秘の海は人間世界と自然に遍在するあの深く青く底知れぬ魂の可視的な姿」と思われ、この時世界は消失し、エマスンが説くように、霊の象徴、「精神の陰喩」となる。しかし、この超絶主義的幻想は、檣頭から一步身を乗り出す時、「自分の実体が恐怖の中によみがえり」、「声にもならぬ叫びを残して」真逆かさまに転落して行くことで、脆くも破れるのである。「とくと気をつけろ。汝、汎神論者たちよ。」—これがエマスンの汎神論的神秘主義に対するメルヴィルの見解である。

またホーソンも妻ジョージアナの頬に印された人間の不完全性の象徴—小さな手の形をした真紅のあざ（“the symbol of his wife's liability to sin, sorrow, decay, and death”）—を一挙に取り除き人間存在の悲劇的状况を超克しようとする理想主義者エイルマーのプロメシューズの行動に共感を示しても、賛同はしない。そして次のように記してこの短編を結んでいる。

Thus ever does the gross fatality of earth exult in its invariable triumph over the immortal essence which, in this dim sphere of half-development, demands the completeness of a higher state. Yet, had Aylmer reached a profounder wisdom, he need not thus have flung away the happiness which would have woven his mortal life of the selfsame texture with the celestial. The momentary circumstance was too strong for him; he failed to look beyond the shadowy scope of time, and living once for all in eternity, to find the perfect future in the present.¹⁰

ホーソンにおいては、この「未発達なうす暗い世界」に「完全な未来」を神に代わって実現しようとする「不滅の本質」は、「卑俗な宿命」の前に敗北するのである。

一方、超絶主義理念の唱導者エマスンや詩人ホイットマンが物質に対する精神の圧倒的優位を唱えて人間を無条件に神格化し、またエマスンが外界の自然を観念化して「精神の陰喩」とし、ホイットマンが宇宙の究極の調和—旅の終わりに「偉大な僚友」である神が彼を待つこと—を信じ「愛」を通して外界の対象と合一するのに対して、超絶主義の実践者ソーローは自然に帰り、ウォルデンの森やソリッドで巨大な野生の自然（メインの森）に入り、具体的で実証的な観察を通して人生の本質的なものを、その「堅い岩盤」を、その生涯を通してひたすら探求したのである。

個人の魂を聖域と考えるエマスン主義を代表する人々は「超絶主義クラブ」のメンバーである。その第一回のシンポジウムは、ユニテリアンの牧師でドイツ観念論哲学に通じていた哲学者のヘッジ（Frederic Henry Hedge, 1805-90）の提案によって、エマスンの『自然論』出版直後の1836年9月にユニテリアンの牧師たちが中心となって開催された。その主な参加者は、上記二人の他に、教育者のオルコット（Amos Bronson Alcott, 1799-1888）、ユニテリアンの牧師で批評家のリプリー（George Ripley, 1802-80）、同じく牧師のクラーク（James Freeman Clarke, 1810-88）、ドイツ思想に通じていた進歩的な牧師パーカー（Theodore Parker, 1810-60）、ドイツ文学に明るい文芸評論家で、ローマからの帰途、大西洋上で溺死したマーガレット・フラー（Sarah Margaret Fuller, 1810-50）、またホーソン夫人ソファイア（Sophia Hawthorne）の姉エリザベス・ピーボディ（Elizabeth Peabody, 1804-94）らであり、後にソーローやチャニング、詩人ジョンズ・ヴェリ（Jones Very, 1813-80）らが参加している。そして彼らは機関紙『ダイアル』（1840-44）を発刊して超絶思想の表現、普及をはかり、更に理想の実現を目指して各種の改

革運動をおこなった。またホーソーンは会員ではなかったが、一時、セイレムのライシーアムの活動に積極的に関わっており、またエリザベス・ピーボディと妻ソファイアとの関係からエマソン家や「超絶主義クラブ」に出入りし、その思想的雰囲気とは無関係ではなかった。本稿で後に取り上げるように、彼の作品には明らかにこの時代精神の影響が様々な形で認められる。

超絶主義は農本主義から産業主義へと転換して行くアメリカ世界の風潮に抵抗し、現実社会の改革を目指すという実践的側面を持つ運動である。ジョージ・リプリは1841年ボストン近郊（南8マイル）の West Roxbury に、思索と労働との結合を唱える理想主義的農業共同社会ブルック・ファーム（Brook Farm：43年、フーリエ主義の影響の下に “a workable solution to the problem of industrialization” を目指すようになり、47年解散）を建設¹¹し、また児童教育の実践者オルコットも、42年6月実験農場フルーツランズ（Fruitlands：7ヶ月後解散）をハーヴァードに設立してワーズワース的な「簡素な生活と高邁な思索」の実現をはかった。一方、セオドア・パーカーらは奴隷制の廃止や労働者の生活改善に努力し、マーガレット・フラーは機関紙『ダイアル』の主筆（1840-42、エマソンとソーロー、1842-44）として活躍すると共に、女性の解放運動を進めた。

リプリやブロンソン・オルコットらの超絶主義者が現実社会の改革を是とし、生活条件の改善を目指す運動を可と考えたのに対して、エマソンやソーローは個人の尊厳、魂の不可侵性を重視する強烈な個人主義から、ブルック・ファームを始めとする一切の改革運動 — “any labor reform outside of the self reformation of the individual laborer” — に参加しなかった。1846年3月の日記にエマソンは「私は個人は好きだが、群集は嫌いだ」と記している。人間性の善を強調し、“Good is positive. Evil is merely private, not absolute.” と主張するエマソンに対して、人間の不完全性、その暗黒面に目をそむけることのできなかったホーソーンは、彼の代表的短編「若いグッドマン・ブラウン」（“Young Goodman Brown”）で、「悪こそ人間の本性」 — “Evil is the nature of mankind.” — という衝撃的な認識により破滅する若い主人公を描いているが、彼も人間存在の悲劇的な状況を直視するがゆえに、理想社会を実現するためには、まず人間性（“the foul cavern”¹²）の改革を問題とし、人間の自己実現なくしては社会改革も砂上の楼閣にすぎないことを『緋文字』や『ブライズデール・ロマンス』、またその他の作品¹³に繰り返し、述べている。セイレムの “haunted chamber” での長年にわたる人間社会からの厳しい孤立の体験、そして『七破風の家』のクリフォードを始めとする彼の作中人物を通して描かれる激しいアンガージュマンの衝動にもかかわらず、ホーソーンは、社会参加に関してはエマソンやソーローと同様に消極的であり、ブルック・ファームの運動にも懐疑的であった。

1841年の4月、ホーソーンは雪のブルック・ファームに到着し、その後数ヶ月間、この実験農場に滞在している。しかし、会員（4月12日）となって約一ヶ月半後の6月1日には、到着直後、ソファイア宛の手紙（4月13日）に記した「原始のアダムが体内に甦るのを感じる」 — “I feel the original Adam reviving within me.” — という若々しい気分の昂揚は消え、“...a man's soul may be buried and perish under a dung-heap, or in a furrow of the field, just as well as under a pile of money.” と書き送っている。また9月に入って、ブルック・ファームで過ごした数ヶ月を振り返り、金銭万能の現実社会と同様に、この農業共同体での生活を “an unnatural and unsuitable, and therefore an unreal, one” と述べ、“The real Me was never an associate of the community.” と記している¹⁴。この体験に基づいて書かれたホーソーンの長編『ブライズデール・ロマンス』に登場する偏執的博愛主義者ホリングスワースに対する作者

の批判は明らかであるが、短編“The Procession of Life”でホーソーはホリングスワース的な狂信的改革運動について次のように述べ、彼の考えを明確に示している。

When a good man has long devoted himself to a particular kind of beneficence—to one species of reform—he is apt to become narrowed into the limits of the path wherein he treads, and to fancy that there is no other good to be done on earth but that selfsame good to which he has put his hand, and in the very mode that best suits his own conceptions. All else is worthless.¹⁵

ホーソーにおいては、自己を絶対化し目的以外のすべてを排除するホリングスワースの博愛主義は、彼の作品に登場する他の多くの改革者や熱狂者、また探求者たちの場合と同じように、主人公の自己疎外の悲劇となって終わるのである。

一方、作者を想わせるこの長編ロマンスの語り手カヴァーデルはブライズデール（「幸福の谷」）への参加と幻滅の体験を、例えば次のように述懐している。

The better life!...it would hardly look so now; quitting a warm fireside,... and travelling far...through a drifting snow-storm.

ホーソーにとって、このブルック・ファームの日々は新たなる幻滅の体験となったのである。産業主義的現実に対するロマン主義者の反応は激しいものがあった。十九世紀機械文明を象徴する鉄道について、ソーローは次のような痛烈な文明批判の言葉を記している。—“We do not ride on the railroad; it rides upon us.”人間にとって本質的なものを常に求め続け、簡素な生活（“simplicity”）を重視したソーローにとって、鉄道は文明の利器である以上に、その重圧の下に人間を呻吟させるものであったのである。またホーソーも短編“The Artist of the Beautiful”で、感受性豊かな芸術家オウエンの産業主義的現実からの孤立を肯定し、そして「美の芸術家」にとって、実利的で粗野な「蒸気機関」はおおよそ文明の利器として称賛の対象とされるものではなく、むしろ“something monstrous and unnatural”で、グロテスク以外の何者でもなかったと記している。前記“The Procession of Life”でホーソーは産業主義社会の中で職業や肩書きという項目によって分類され一つの集団に閉じ込められた人々の行進—“Trade and professions march together with scarcely a more real bond of union.”—を、その冒頭に記している。近代産業主義社会では、職業は人間をその一面においてのみ捉え、人間を断片化し疎外する傾向があるが、ソーローはこれという定職をもたず、職業人である前に人間として、自由にその生涯を生きた。1845年3月、彼はコンコードの南、約一マイル半のウォルデン池畔に赴き、同年7月から47年9月まで「生活の本質的な事実のみに直面する」—“to front only the essential facts of life”—という簡素な生活を送った。ソーローが一貫して唱えた“simplicity”の思想は、産業主義的現実に対する人間精神の挑戦である。

奴隷制度は超絶主義者であるなしにかかわらず、当時のロマン主義者たちが人間の尊厳を犯す制度として激しく攻撃し、なんらかの形で関わったものであったが、ホーソーは、彼の作品、例えば『緋文字』のヘスターや『ブライズデール・ロマンス』のホリングスワースらに見られるように、急激な改革運動には懐疑的であり、奴隷制反対運動に対しては特に積極的な意思表示をしなかった。一方、エマソンは、1837年頃この問題にふれ、強く反対の意思を表明し、ソーローとともに急進派の奴隷制廃止論者ジョン・ブラウンを賛えている。「逃亡奴隷に関する法令」（“the Fugitive Slave Law”）が成立すると、これを人間の尊厳を犯す「汚らしい法令」と日記に記し、これに対して不服従—“I will not obey it, by God.”—を宣言し、1851年コンコー

ドで、そして54年にはニューヨークにおいて、「逃亡奴隷法」に関する講演をしている。彼ら以外にも、例えば神秘主義詩人ジョーンズ・ヴェリは1823-4年にかけて南部ルイジアナで奴隷の悲惨な実情を見聞し、奴隷制反対の詩を発表している。また、超絶主義者ではなかったが、ロングフェロー(Henry Wadsworth Longfellow, 1807-82)の後任として母校ハーヴァードの教授となり、奴隷制の南部やメキシコ戦争を痛烈に風刺した長編風刺詩 *The Biglow Papers* の作者として著名であったジェイムズ・ラッセル・ローエル (James Russell Lowell, 1819-91) や、スコットランドの農民詩人バーンズ (Robert Burns, 1759-96) の詩と人道主義に影響を受け、ニュー・イングランドの雪に閉ざされた自然を歌った田園抒情詩 “Snow-Bound” で知られる詩人ホイットリア (John Greenleaf Whittier, 1807-92) らの奴隷制反対の活動など、奴隷制度とそれを容認する社会に対するロマン主義者の態度には激しいものがあつた。なかでも、奴隷制に対して人道主義的な立場からペンをもって反対し世論に強くアピールしたのは、オハイオやケンタッキー州で奴隷制の実情を目のあたりにして逃亡奴隷の救助組織「地下鉄道」(“Underground Railroad”) と接触し、また「逃亡奴隷法」(1850) の成立に伴い、黒人奴隷トムの善意にみちた生涯を描いた『アंकル・トムの小屋』(1852) を発表したハリエット・ビーチャ・ストウ (Harriet Beecher Stowe, 1811-96) である。一方、エマスン主義を最も強烈に実践したソーローは、産業主義的現実に対する抵抗とともに、すべての社会悪に対し「自己の本性の法則」に従って「市民的不服従」を宣言し、反体制的姿勢を鮮明に打ち出した。彼はメキシコ戦争に反対し、また彼が住んでいたマサチューセッツ州が逃亡奴隷返還の決議を可決した時、不服従を公言して納税を拒否し収監された。“On Civil Disobedience” (1849) は彼の強烈な個人主義の明確な一つの表現である。ソーローにとっては個人の魂は聖域であり、法律ですら侵すことのできぬものであつたのである。

ソーローはまた超絶思想の普及に大きく貢献したライシーアムの文化活動でエマスンとともに講師として活躍したが、彼は当時既にコンコード・ライシーアム (the Concord Lyceum) の実務担当 (講師招聘など) のセクレタリとして著名な存在であつた。一方、既に1829年から活動を始めていたセイレム・ライシーアムにはナサニエル・ホーソーンが同じくコレスポンディング・セクレタリとして活躍していた。ホーソーンは1848年の秋ソーローに書簡を送り、彼を初めてセイレム・ライシーアムの講師に招聘している。またエマソンはセイレム・ライシーアムに最も温かく迎えられた講師の一人であり、40回以上にわたって聴衆の前に姿を現し、エマソン主義の普及に努めた。セイレム・ライシーアムには、超絶主義を代表する上記二人の他にも、ジョン・クインシー・アダムズ (John Quincy Adams)、グラハム・ベル (Alexander Graham Bell)、チャニング、ヘッジ、ホームズ (Oliver Wendell Holmes)、ローウエル、ホレス・マン (Horace Mann)、セオダー・パーカー、ダニエル・ウェブスター (Daniel Webster) など、十九世紀前半から中葉のアメリカを代表する文化人たち一作家、思想家、科学者、教育者、宗教家、政治家などーが、各地から講師として招聘され、セイレムの文化的水準を高めることに貢献していた¹⁶。

II

人間性の深淵に惹かれその闇を凝視した点でホーソーンは超絶主義者とは云えない。彼は陰影にみちた人間の内面を探ったチャールズ・ブロックデン・ブラウンからエドガー・アラン・ポーやメルヴィルへと続くアメリカ・ロマン主義者の系譜につながる作家であり、人間存在の悲劇的

な状況を直視し、その作品に人間性の闇と光とを見事に交錯させている。人間性について、ホーソンは『アメリカン・ノートブックス』1842-43年の項に洞窟の比喩を用いて次のように記している。

The human Heart to be allegorized as a cavern; at the entrance there is *sunshine*, and flowers growing about it. You step within, but a short distance, and begin to find yourself surrounded with a terrible *gloom*,...You...wander long without hope. At last a *light* strikes upon you. You peep towards it, and find yourself in a region that seems...to reproduce the flowers and sunny beauty of the entrance, but all perfect. These are the depths of *the heart*, or of *human nature*, bright and peaceful; the gloom and terror may lie deep; but deeper still is the *eternal beauty*.

(The italics are mine.)¹⁷

ホーソンは、クリスチャン・ヒューマニストとして「人間性の根底」に「永遠の美」の光が潜在することを信じながら、またその反面においてはピューリタニズムの伝統を色濃く残す港町セイレムに生まれ育った一人の人間として「ハート」の「闇」に心を奪われ、コンコードのエマソンのように悪を「一時の迷妄」として切り捨てることはできなかったのである。人間性に関するホーソンのこのような見解は、「ザ・グレイト・ストーン・フェイス」や「ザ・セレスティアル・レイルロード」など、彼の様々な作品に、時にエマソンの超絶主義への傾斜となり、或いは批判となって反映している。

1850年8月、*Literary World* に掲載された“Hawthorne and His Mosses”で、メルヴィルはホーソン世界を覆う「闇」(“The blackness of darkness”)に強く心を打たれ、ホーソンに対するカルヴィニズムの圧倒的な影響を指摘している。

Certain it is...that this great power of blackness in him derives its force from its appeals to that Calvinistic sense of Innate Depravity and Original Sin....¹⁸

しかし、彼はまたそれとともにホーソン世界を彩る光、その半面にみなぎる「小春日和の陽光」(“the Indian-summer sunlight”)を見落としてはいない。そしてこの暗黒の夜の宇宙もその世界を巡り常に前進する「夜明け」の光(“the ever-moving dawn”)を一層鮮明に印象づけるにすぎないと付け加えている¹⁹。現代の批評家の中では、例えば Stuart P. Sherman は、ホーソンを“a Puritan critic of Puritanism”²⁰と捉え、他の批評家は彼を“a Puritan in everything but dogma”²¹と述べている。また、Henry S. Canby はアーヴィングからホイットマンに至るアメリカ・ロマン主義作家を扱った *Classic Americans* の中で、「エマソンやマーガレット・フラー、またソーローらの超絶主義者はホーソンの心を惹いたが、所謂、超絶主義そのものは彼の心に何らの影響も与えなかった」²²と主張し、Millicent Bell もホーソンの反超絶主義的傾向を指摘している²³。一方、John Erskine や Marjorie Elder また Floyd Stovall らの批評家は、ホーソンを超絶主義者、超絶主義的シンボリスト²⁴と論じ、また F.O. Matthiessen は大著『アメリカン・ルネッサンス』において、超絶主義者たちの積極的な改革運動に対してホーソンが極めて批判的な立場をとっていたとしても、彼がこれらの人々と思想的に一致する面を多分に持っていたことを指摘している²⁵。

ホーソンは、1843年から46年頃にかけて、かつてエマソンの住まいであったコンコードの『旧牧師館』にソファイアと新家庭を持って住んでいたが、この時期に執筆された『旧牧師館の

苔』(*Mosses from an Old Manse* : 1846年出版)は、ホーソーンに対する超絶主義の影響を比較的明確に示している優れた短編集である。この中に収録されている寓意的象徴の一篇「ラパチニの娘」の冒頭で、ホーソーンは彼の作家的立場とその困難さを、フランス語で、“hawthorn”(さんざし)を意味する M. de l'Aubépine のペン・ネームを使って、以下のように述べている。

As a writer, he seems to occupy an unfortunate position between the Transcendentalists (who, under one name or another, have their share in all the current literature of the world), and the great body of pen-and-ink men who address the intellect and sympathies of the multitude. If not too refined, at all events too remote, too shadowy, and unsubstantial in his modes of development, to suit the taste of the latter class, and yet too popular to satisfy the spiritual or metaphysical requisitions of the former, he must necessarily find himself without an audience,...²⁶

この前書きのパラグラフがどの程度までホーソーンの真意を表明するものであるかはともかくとしても、超絶主義が彼の心に強くアピールしたこと、そして彼の個人主義の支えとなったことは否めぬ事実であり、またその反面、超絶主義的な人間の神格化や悪の軽視に彼が同感できなかったことも否定できない。ホーソーンの作品には、「雷雲」とその縁に戯れる「金色の光」²⁷と夙にメルヴィルが評したように、ニュー・イングランドのカルヴィニズムと19世紀前半のアメリカ・ロマン主義精神との影響が様々な形で反映している。ホーソーンに対するこの両精神の影響は否定し得ないとしても、彼はピューリタンのベシミストではなく、ましてエマスの楽観主義者でもなかった。彼は悪の現実を目を反らすことができないという意味では、エマスの理想主義者とは正反対の現実主義者であり、人生の現実を、そして人間性の真実を—その闇と光—とを、彼の作品に描いたのである。

ホーソーンに対する超絶主義の影響、そのインパクトの程度については、今日においても批評家の間で論争の尽きない問題であるが、それはホーソーン自身が超絶主義について直接何らの見解をも表明していないからである。この運動について彼がどのような考えを持っていたかを我々が知るうるのは、一つには彼の作品を通して、そしてまた彼の伝記的事実を検討することによって初めて可能である。

超絶主義とホーソーンとの関わりは社会的な意味ではホーソーンがまだ世に出なかった青年の頃、後に彼の妻となったソファイアを通して始まったと思われる。妹の婚約者であるホーソーンに関心を抱いたエリザベス・ピーボディは「超絶主義クラブ」の会員であり、ソファイアも1836年4月エマスのセイラム・ライシームでの講演に感銘をうけ、その後コンコードに赴き、直接エマスに会っている。そして『自然論』出版の折には賛嘆の手紙を書き送るような、或る意味ではエマスと親しい間柄であった。また彼女はチャニングやジェームズ・フリーマン・クラーク、フレデリック・ヘッジ、そしてマーガレット・フラーら、「超絶主義クラブ」のメンバーたちと交友関係にあり、オルコットとはコールリッジやシラーについて手紙を交換する間柄であった。一方、ホーソーン自身も、神秘主義詩人で超絶主義者のジョーンズ・ヴェリと当時親交を持っていた。1838年1月3日の夕刻、エリザベス・ピーボディをセイラム・ライシームにエスコートするために、ホーソーン(“shrouded in a cloak, Byronic and very handsome”)はジョーンズ・ヴェリと共にピーボディ家を訪問している。セイラム・ライシーム発足の翌年(1830年)から始まるエマスの超絶主義に関する講演、ブルック・ファームへの参加と、ニュー・イング

ランドの超絶主義運動の中心地であるコンコードの「旧牧師館」での三年に及ぶ新婚生活、そしてそこでエマソンを始めとしてソーロー、オルコット、マーガレット・フラーら、当代を代表する超絶主義者たちを親しく知ったこと²⁸、これらの伝記的な事実はロマン主義者としての共通の問題意識や思想とあいまって、ホーソンに超絶主義への関心を抱かせ、或いは思想的傾斜を与えることになり、この運動に対する彼の批判や懐疑を含めて、作家ホーソンに多大の影響を及ぼすことになるのである。

(以下、次回へ)

Summary

In his journals and letters Hawthorne makes few comments about Emerson and his transcendentalism, and it is chiefly in his fiction that one can determine the true character of the influence and effect of transcendentalism on him.

Hawthorne's artistic concerns are in many ways related to the aesthetic concerns of the members of the transcendental club, and no one can deny that there is a spiritual or intellectual kinship between transcendentalism and his work. The degree, however, to which transcendentalism, more than any other single influence on him, is instrumental in developing his philosophy, shaping his writings, and creating the tensions on which Hawthorne thrives, is a difficult matter to determine.

Melville in his "Hawthorne and His Mosses" comments on Hawthorne's work: "You may be witched by his sunlight, transported by the bright gildings in the skies he builds over you, but there is the blackness of darkness beyond; and even his bright gildings but fringe and play upon the edges of thunder-clouds."

The "great power of blackness in him," as Melville correctly points out, "derives its force from its appeals to that Calvinistic sense of Innate Depravity and Original Sin." Emerson's optimism, the deification of man, stands in direct and outward contrast to the emphasis on sin and evil that characterizes Puritan theology, an emphasis that lingers in the thinking and writings of Nathaniel Hawthorne.

Melville, however, adds that "the blackness of darkness" in Hawthorne "but gives more effect to the ever-moving dawn, that forever advances through it, and circumnavigates his world." The warm "Indian-summer sunlight on the hither side of Hawthorne's soul" undoubtedly derives its force from its appeals to the romantic movement of the day. Hawthorne is not a puritan pessimist in a sense that he is not an Emersonian optimist. The light in Hawthorne's fiction, which is discussed in this paper, shows the impact of transcendentalism on Hawthorne, both as a man and as an artist.

本稿は、平成元年度科学研究学内特別経費を得て、本学教育学科栗田修教授との共同研究「19世紀アメリカにおけるトランセンデンタリズムの研究」の一環として発表したものである。

注

- 1) Herman Melville, *White Jacket*, Vol. VI of *The Works of Herman Melville* (Standard Edition. New York: Russell & Russell, Inc., 1963), p. 189.
- 2) アメリカ・ロマン主義を代表する超絶主義は、その名と観念の多くをカントの哲学やコールリッジの著作など、英、独、仏のヒューマニスティックな思想に負うが、しかしまたそれと共に、「ピューリタンの土壌に育ったロマン主義」と云われるようにこの運動の成立背景にはピューリタニズムの人間の魂と運命に関する崇高な概念—十七世紀アメリカ植民地時代の代表的宗教詩人エドワード・テラー (Edward Taylor, c.1645-1729) の「神性の閃き」や十八世紀前半のピューリタニズム復興運動のジョナサン・エドワード (Jonathan Edwards, 1703-58) の「聖なる超自然的光明」—、また、よりリベラルなクエーカー教の「霊光」などの神秘思想の影響を否定することはできない。
- 3) 人間は物理的法則によって動く機械的な宇宙に住む知的機械であるというニュートン (Isaac Newton, 1642-1727) の科学やロック (John Locke, 1632-1704) のイギリス経験論哲学に見られる主知主義、理神論 (合理主義的キリスト教神学) 的な考えに対して、ロマン主義者は人間は白紙でこの世に生まれて来たのではなく本来魂をもつ存在であり、この世界は摂理の外にある機械的な世界ではなく生きた存在であり、そして神は「不在」創造主ではなく世界の中に、そして人間の心に存在すると主張した。
- 4) 「超絶主義」という言葉はカントの『実践理性批判』(1788) 中の用語に由来すると云われる。
- 5) 超絶主義者は彼らの運動を一定のカテゴリにはめることを避けた。エマソンの講演「超絶主義者」(“The Transcendentalist”, 1842) によれば、超絶主義者は唯物論者の対極に立つ理想主義者とされる。
- 6) Ralf Waldo Emerson, ed. Edward W. Emerson, Vol. I of *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson* (Centenary Edition. Boston: Houghton Mifflin, 1903-04), p. 10.
「むきだしの大地に立ち、一爽やかな大気に頭を浸し、そして無限の空間に頭を上げれば、— あらゆる卑しい自己中心癖は消え失せる。私は透明な眼球になる。私は無だ。私にはすべてが見える。遍在者の流れが私の体内を巡り、そして私は神の一部なのだ。」
William Wordsworth, “Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey”
And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thought; a sense sublime
Of something far more deeply interfused,
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And rolls through all things.
- 7) “God is in every man.” この内在神の思想はエマソンらのロマン派と同様に十八世紀啓蒙思想の宗教上の代表者チャニングにも見られるが、チャニングにあっては人間と神との合一は有限の存在である人間が絶対者を志向する激情と緊張、飛躍をはらんだロマン派の動的な関係においてではなく、神を人間の次元に降ろして理解しようとする古典派の静的な形において捉えられていた。
- 8) 『代表的人物論』で取り上げているように、エマソンにとって偉人とは非凡な資質の持ち主と云うよりは万人が共有するこの「荘厳な普遍の本質」を純粹に代表する人である。
- 9) Herman Melville, *Moby-Dick*, *The Works of Herman Melville* (Standard Edition. New York: Russell & Russell, Inc., 1963), p. 198.
- 10) Nathaniel Hawthorne, *The Complete Short Stories of Nathaniel Hawthorne* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1959), p. 238.
- 11) 1840年の11月9日にリブリはエマソン宛の書簡で超絶主義的ユートピア建設の趣旨について次のように

述べている。

Our projects...are to insure a more natural union between intellectual and manual labor than now exists; to combine the thinker and the worker, as far as possible, in the same individual; to guarantee the highest mental freedom, by providing all with labor, adopted to their tastes and talents, and securing to them the fruits of their industry; to do away the necessity of menial services, by opening the benefits of education and the profits of labor to all; and thus to prepare a society of liberal, intelligent, and cultivated persons, whose relations with each other would permit a more simple and wholesome life, than can be led amidst the pressure of our competitive institutions.

(Henry W. Sams, ed., *Autobiography of Brook Farm* [Englewood Cliffs, N. J., 1958], p.6.)

12) 注13の“Earth’s Holocaust” 参照。

13) *The Scarlet Letter*, (Chapter 13: “Another View of Hester”)

It was an age in which the human intellect, newly emancipated, had taken a more active and a wider range than for many centuries before. Men of the sword had overthrown nobles and kings. Men bolder than these had overthrown and rearranged – not actually, but within the sphere of theory, which was their most real abode – the whole system of ancient prejudice, wherewith was linked much of ancient principle. Hester Prynne imbibed this spirit. She assumed a freedom of speculation, then common enough on the other side of the Atlantic,...

She discerns, it may be, such a hopeless task before her. As a first step, the whole system of society is to be torn down, and built anew. Then, the very nature of the opposite sex, or its long hereditary habit,...is to be essentially modified,...Finally, all other difficulties being obviated, woman cannot take advantage of these preliminary reforms, until she herself shall have undergone a still mightier change;...A woman never overcomes these problems by any exercise of thought. They are not to be solved, or only in one way. If her heart chance to come uppermost, they vanish.

(Nathaniel Hawthorne, ed. Malcolm Cowley, *The Portable Hawthorne* [New York: The Viking Press, 1948], pp.389-391.)

“Earth’s Holocaust”

“There’s one thing that these wiseacres have forgotten to throw into the fire, and without which all the rest of the conflagration is just nothing at all; yes, though they had burned the earth itself to a cinder.” “And what may be that?” “What but the human heart itself?...And, unless they hit upon some method of purifying that foul cavern, forth from it will reissue all the shapes of wrong and misery....” The heart, the heart, – there was the little yet boundless sphere wherein existed the original wrong of which the crime and misery of this outward world were merely types.

(Nathaniel Hawthorne, *The Complete Short Stories of Nathaniel Hawthorne*, op. cit., p. 412.)

なお、ホーソンにおいて“heart”は概して人間に普遍的な本性、意識と無意識との領域からなる心の総体として捉えられている。(後記、注17の「洞窟の比喩」参照。)

“Heart”は、また“intellect”との対比において捉えられるが、その意味では社会の構造や文化のパターンによって抑圧され意識化されない思考や感情を含む心の本体 – 闇と光に対する無限の可能性を秘める無意識の領域 – である。

(この点については、拙論「Dimmesdale における自己実現の問題再考」、『日本文学研究』第55巻 2号 [日本英文学会、昭和53年、p. 230.] を参照されたい。)

- 14) Nathaniel Hawthorne, *The American Notebooks*, Vol. IX of *The Complete Works of Nathaniel Hawthorne* (Riverside Ed. Boston: Houghton Mifflin, 1883), pp. 228, 234, 237.
- 15) Nathaniel Hawthorne, *The Complete Short Stories of Nathaniel Hawthorne*, *op. cit.*, p. 312.
- 16) Alfred Rosa, *Salem, Transcendentalism, and Hawthorne* (New Jersey: Associated University Presses, Inc., 1980), pp. 44-64 *passim*.
- 17) Nathaniel Hawthorne, *The American Notebooks*, *op. cit.*, p. 564.
- 18) Herman Melville, ed. Jay Leyda, "Hawthorne and His Mosses", *The Portable Melville* (New York: The Viking Press, 1952), p. 406.
- 19) *Ibid.* For spite of all the Indian-summer sunlight on the hither side of Hawthorne's soul, the other side—like the dark half of the physical sphere—is shrouded in a blackness, ten times black. But this darkness but gives more effect to the ever-moving dawn, that forever advances through it, and circumnavigates his world.
- 20) Stuart P. Sherman, "Hawthorne: a Puritan Critic of Puritanism", *Americans* (New York: Scribner, 1922), pp. 122ff.
- 21) Perry D. Westbrook, *Free Will and Determinism in American Literature* (New Jersey: Associated University Presses, Inc., 1979), p. 29.
- 22) Henry S. Canby, *Classic Americans: A Study of Eminent American Writers from Irving to Whitman* (New York: Harcourt, Brace & Company, 1931), p. 231.
 "Emerson interested him, Margaret Fuller fascinated him, Thoreau got his admiration—but Transcendentalism as such touched him not at all."
- 23) Millicent Bell, *Hawthorne's View of the Artist* (New York: State University of New York, 1962), pp. 12-15, 32-34.
- 24) John Erskine, ed. William P. Trent *et al*, "Hawthorne", *The Cambridge History of American Literature*, Vol. 2 (New York: The Macmillan Company, 1918), p. 17.
 Marjorie Elder, *Nathaniel Hawthorne: Transcendental Symbolist* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1969), p. 14.
 Floyd Stovall, *American Idealism* (New York: Kennikat Press, 1943), pp. 63-67.
- 25) F. O. Matthiessen, *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (New York: Oxford University Press, 1941), pp. 179-368 *passim*.
- 26) Nathaniel Hawthorne, *The Complete Works of Nathaniel Hawthorne*, *op. cit.*, Vol. II, p. 107.
- 27) You may be witched by his sunlight, transported by the bright gildings in the skies he builds over you, but there is the blackness of darkness beyond; and even his bright gildings but fringe and play upon the edges of thunder-clouds.
- 28) ホーソンがエマソンと親交を深めるようになったのは、彼がソファイアと結婚し、コンコードのエマソン家ゆかりの「旧牧師館」に住むようになってからであり、この頃二人が散歩を共にし、真剣な会話を交わしあったことが知られている。しかし1839年ボストン税関に勤めるホーソンに婚約者ソファイアがセイレムから手紙を送り、エマソンの講演を聞くように勧めたのに対して、ホーソンは「今まで講演というものを聞いて得るところはなかった」と云い、"I think the ticket had better be bestowed on somebody who can listen to Mr. Emerson more worthily." (*The Early Lectures of Ralf Waldo Emerson*, ed. Stephen E. Whicher and Robert E. Spiller, Vol. I [Cambridge, Mass.: 1959], p. 24.) と返事をしている。