

『北越雪譜』にみる自然と崇高

関 竜 司

はじめに

『北越雪譜』（一八三六・一八四二年）は、越後の自然、特に「雪」を主題にした鈴木牧之の著作である。そこに描かれた雪国の風俗は、本書が刊行された天保年間の町民たちの関心を引き、その後も繰り返し増刷され、版元を変えながら明治から大正へと版を重ねた⁽¹⁾。その後、気象学者の岡田武松が校訂し、昭和十一年に岩波文庫の一冊となったことからさらに広く知られるようになり、川端康成も『雪国』の中で『北越雪譜』を意識した一節を記している⁽²⁾。

牧之によれば、雪国の雪は、暖国とは違い「鷺毛をなすは稀なり、大かたは白砂を降らすが如」⁽³⁾きパウダースノーであるという。さらに「幼稚より雪中に成長するゆゑ、（中略）雪を雪ともおもはざる」⁽³¹⁾自分たちにとって雪は風情を感じさせるものではなく、江戸の人たちのように「初雪はことさらに美賞し」、「酒亭は雪を来客の嘉瑞となす」⁽²⁴⁾と思えることは、「繁花の暖地に生たる天幸」⁽²⁵⁾であると述べている。この越後の雪は、「財を費し千辛万苦する」⁽²²⁾こと甚だしいものである。なぜなら「萬事雪を禦ぐを専らとし」、「農家はことさら夏の初より秋の

末までに五穀を收るゆゑ、「其忙き事の千辛万苦、暖国の農業に比すれば百倍」(31)だからである。そのため、初雪を見れば「今年も又此雪中に在る事か」と心を曇らせ、その江戸と越後の違いは、「楽と苦と雲泥のちがひ」(24)なのである。

このように『北越雪譜』では、「雪譜」と題名にもつけられているように、雪と越後の民衆との関係が中心に描かれる。特に初編(一八三六年・天保七年)は、「雪の形状」、「初雪」、「雪を拂ふ」、「雪塾」、「雪吹」、「雪顔」、「越後縮」、「縮を曬す並縮の市」など、越後人の暮らしぶりを「雪」という視点から捉え返そうとする主題が並ぶ。二編(一八四二年・天保十三年)では、「あけてもくれても雪の囃、雪の事ばかりにては見るものなづみ申候」という山東京山(一七六九—一八五八)の助言を受けて、「化石溪」、「夜光の玉」、「地獄谷の火」、「異獸」、「弘智法印」など、当時流行していた奇談的な話が多く採用される⁽⁴⁾。しかしその二編でも「雪の正月」、「雪中の劇場」、「輜の説」、「雪中の葬式」など、雪と民衆との関係を主題にした話は、努めて採用されている。

なぜ鈴木牧之は、あえて自分たちにとって否定的な「雪」をテーマにした著作をものしたのであるか。本論では、この問題を三つの観点から分析していきたいと思う。一つは、牧之の交遊関係である。牧之は、父・牧水の影響を受けて子どもの頃から俳諧を学び、事あるごとに俳諧の師匠や文化人を訪ねて全国を旅していた⁽⁵⁾。特に江戸では、山東京伝・京山兄弟、滝沢馬琴、十返舎一九といった戯作者たちと密接な交流を持っていた。本論では、京伝に代表される江戸の文化人が、江戸っ子特有の気質、特に「通」の意識を自覚しはじめた世代であり、そのことが牧之に、越後人独特の感性やそれを可能にしている地域性(ローカルカラー)への関心を抱かせるようになったのではないかと推論する。これは第一章で検討する。二つ目は、牧之が、自らの住む越後国魚沼郡塩沢村近辺を、ある種、霊的な場所と考えていた可能性を探りたい。牧之の住んでいた塩沢村は、四方を高い山に囲まれた盆地で、冬は豪雪地帯とし

て知られていた。冬は雪に閉ざされ、女性たちは、特に越後縮の生産にたずさわることになったのだが、こうした山村の雪深い生活を牧之は、しばしば霊的な事象と重ね合わせて理解しようとする。本論では、従来あまり指摘されてこなかった「地気雪と成る弁」の章と「浦佐の堂押」との関わりからそのことを示したいと思う。三つ目は、鈴木牧之が、雪深く苦難の多い土地に住みながら、なおも越後人が主体性を失わず生き生きと生活している姿に共感し、そこに「忍」だけでなく「剛気」の精神を見出そうとしている点を明らかにする。すでに述べたように牧之が、江戸の地域性に根差した江戸っ子気質を表現した作家たちと交流を持っていたが、牧之は越後の地域性に根差した越後人の気質を「剛気」に見出していたようだ。さらにこの「剛気」という美的生活理念は、カントのいう人間を圧倒する自然と正対したときに抱く「崇高」の感情から生まれたものではないかと指摘し、結論とする。以上が、本論の見通しである。

第一章 雪国意識の発見——江戸文人との交流から——

鈴木牧之（一七七〇—一八四二）は、越後国魚沼郡塩沢村で生まれた。越後縮の仲買商として財をなした父・牧水の影響を受けて、牧之も俳諧を始め⁽⁶⁾、それを生涯の趣味とした人物である。牧之が俳諧を学んだということが、後に江戸の戯作者たちと交遊をもち、『北越雪譜』が生まれる重要なきつかけとなっている。牧之は天明八年五月半ば（一七八八年・十九歳）のとき、縮の仲買修行のために、初めて江戸を訪れるが⁽⁷⁾、このときも漢学者であるとともに戯作者でもあった沢田東江のもとで書を学んでいるし、寛政八年（一七九六年・二十七歳）にはお伊勢参りと三十三霊場巡りを兼ねて、西国を巡礼しているが、このときも京阪の俳諧の宗匠とあつて俳諧修行にいそしんでいる⁽⁸⁾。

このようにして面識を得た文人・墨客と、牧之は筆まめに文通し、交遊を温めていた。とりわけ江戸の文人との交流は頻繁で、特に山東京伝・京山父子、滝沢馬琴、十返舎一九らが、牧之の提供する越後の風土や風習に強い関心を示した。例えば鈴木牧之に『北越雪譜』の出版を促したのは、山東京伝であったし⁽⁹⁾、滝沢馬琴も牧之から提供された古志郡二十村で行われた牛の角突の話を脚色して『南総里見八犬伝』に掲載している⁽¹⁰⁾。また十返舎一九は牧之の語る「秋山郷」⁽¹¹⁾の話にひかれて、文政十年（一八二七年）に牧之に秋山郷について書いてほしいと頼んでいる⁽¹²⁾。このとき牧之は自らの足で秋山郷を訪れ、見聞を書き残しており、その紀行文は現在、「秋山記行」として東洋文庫から出版されている⁽¹³⁾。このように京伝、馬琴、一九らにとつて牧之は、自分たちの創作のネタになりそうな越後の珍しい風習を提供してくれる有り難い存在だったのであり、牧之も彼らの書く戯作に越後の風俗が掲載されることを喜んでいた⁽¹⁴⁾。しかしなぜ京伝、馬琴、一九らは、牧之のもたらす越後の情報に関心を寄せ、牧之にもそれに応じたのか。ここではまず、鈴木牧之に『北越雪譜』の執筆をすすめた山東京伝に注目して、江戸の戯作者たちにとつて牧之のもたらす情報がどのような価値を持っていたのかを明らかにし、『北越雪譜』が書かれた動機を探ってみたい。

すでによく知られているように山東京伝は、安永期から文化年間にかけて活躍した江戸の代表的な戯作者である⁽¹⁵⁾。京伝が戯作者として活動し始めた時期は、江戸の新しい文芸や絵画が、ようやく上方の支配や勢力を脱し、独立した地位を確立したことが自覚され始めた時期だった（文運東漸）⁽¹⁶⁾。天明二年（一七八二年）に、京伝は『勝手前御存知商売物』を書いているが、そこでは本が擬人化され、江戸で以前のように歓迎されなくなり、大道の露店に店ざらしになっていた上方下りの八文字屋本や絵本類が、同様に時代遅れになっていた赤本・黒本をたきつけて、青本や洒落本といった「当世本」にケチをつけようと陰謀を企てる内容になっている⁽¹⁷⁾。京伝が機知と諧謔を使って、上方に対する江戸っ子気質を明快に描いてみせたこの作品は、大田南畝を大変喜ばせ、南畝は「総巻軸極上々吉」（最高

の出来栄え)であると評し、京伝を一躍スターの座に押し上げたのだった¹⁸⁾。

京伝に代表される天明期の江戸の知識人たちは、何よりも「通」であることが求められた。通とは、ある物事——特に漢籍、遊里社会、芸能——に関する知識に通暁するとともに、時と場合にに応じて適切にそれを披露して人の心がつかもうとする美的生活理念のことである¹⁹⁾。そのため、ただ知識があるだけで、時と場合を踏まえないものは、半可通として馬鹿にされ、辛辣な扱いを受けることになった²⁰⁾。

「通書のはじまり」として知られる『遊子方言』(明和七年・一七七〇年)は、「煙草入れは堀安、煙管は住吉屋」などと通人ぶった三十四五の男が、堅物のむすこを色男にすべく吉原に連れて行く話である²¹⁾。しかし結局この半可通の男は、化けの皮がはがされ冷遇される一方、むすこの方は部屋持ちの女郎と、次の約束を取りつけ、半可通の男を仰天させるといふ結末になっている²²⁾。この通と半可通との違いを描いた『遊子方言』は大ヒットし、その物語構成は他の遊里にも適用されていく。深川の遊里を描いた『辰巳之園』(明和七年)、品川や新宿の岡場所を舞台にした『南江駅話』(明和七年)、『甲駅新話』(安永四年・一七七五年)、『粹町甲園』(安永八年・一七七九年)は、江戸市中の別の遊里の地域性、つまりその遊里特有の風習や言葉遣いを描くことで、通人たちの知的好奇心を満たしている²³⁾。さらに通人たちの地域性に対する好奇心は、江戸市外にも広がっていく。『世説新語茶』(安永六年頃)では、奥州侍や上方商人の言葉のおかしさが、『軽井道中粹語録』(安永八・九年頃)では、軽井沢の遊里の特異な風習や江戸言葉を知らない女郎のおかしさが描かれ、江戸っ子である自分たちの自負と他の地方の文化に対する好奇心とを同時に満たす内容になっている²⁴⁾。このように安永期洒落本は、江戸っ子らしい「通」な生き方を確立するとともに、それと比較対照させる形で地方文化への関心を読者に喚起した²⁵⁾。こうした伝統の延長線上に天明期の『御存知商売物』は生まれたのである。

このような地方文化への関心を、江戸中期の産業構造の変化から捉える考察もある。青木美智男氏は、寛政十一年（一七九九年）に出版された『日本山海名産図会』の縮に関する記述が、『北越雪譜』の記述と類似していることを指摘している⁸⁰⁾。そのうえで、宝暦期から寛政期にかけて地方文化への関心が高まった理由を、物産会などによる新発見の産物の効能を確かめる時代から、地域ごとに産業技術を競いあう時代が訪れ⁸¹⁾、そのことが集団で分業し合いながら働いている無名の人々に対する関心を高めたためだとされている⁸²⁾。広島島の牡蠣、越後の縮、伊万里の焼物といったような地域ごとのブランドが生まれたのもこの時期である⁸³⁾。こうした産業構造の変化から、都市の文化人たちは、地方で採集された標本、珍品、考古学的遺物を見せ合うことをはじめ、持ち寄ったものを互いに批評、考証するようになる。木内石亭の弄石社や山崎美成の耽奇会は、その代表例であり、まさにそうした考証学的な関心を広げる形で、通人たちは地方の生活に関心を示していたのである⁸⁴⁾。

以上みてきたように、『北越雪譜』が生まれた理由としては、まず第一に、京伝のような通人が、地方文化に対して強い関心を持っていたことを挙げなければならない⁸⁵⁾。鈴木牧之が『北越雪譜』の草稿になる原稿を山東京伝に送ったのは、寛政七年（一七九六年）から十年（一七九八年）のことと推測される⁸⁶⁾。このとき牧之は京伝宛てに雪に関する原稿や絵図だけでなく、藁沓やカンジキのなど雪中用具の雛形を送っており、京伝も「まのあたり御地之風俗ヲ見候様に存候」と述べていることから、京伝もまた越後の雪や雪国の風習には強い関心を持っていたことが窺われる⁸⁷⁾。この雛形が京伝を動かしたのか、このとき京伝は牧之に出版の約束をいったん確約している⁸⁸⁾。もつともこのときは版元から巨額の負担金を求められ、断念せざるを得なくなるのだが⁸⁹⁾、結果的にこのとき送った雛形がきっかけとなって、文政十二年（一八二九年）に京伝の弟・京山が『雪譜』の出版に尽力することになるのである⁹⁰⁾。

さらに『北越雪譜』が生まれた理由をもう一つ挙げれば、天明期になって山東京伝のように江戸で生まれたことを

誇りとし、江戸っ子氣質を如何なく表現できる人たちが現れたことが挙げられる。先にも述べたように安永・天明期は、江戸が上方の文化的支配を離れ、江戸独自の感性を、明確に自覚し表現し始めた時代だった。このことは越後人である鈴木牧之の目には、江戸の地域性やそこに住む人々の氣質が、それがそれとして肯定され、独自の地位を確立したもののよう映ったはずである。もしそうであるならば、越後には越後の地域性があり、越後人独特の氣質があるはずだ。『北越雪譜』の問題意識は、この二つの要素、つまり越後の地域性と越後人の氣質を捉えることに収斂される⁸⁷⁾。そしてその越後の地域性や越後人の氣質の源泉が、「雪」という自然現象にあると、牧之は見取つたのである⁸⁸⁾。鈴木牧之は『北越雪譜』の冒頭で、江戸と越後では初雪を見たとき、「たのしむくるしむ 楽と苦と雲泥のちがい」(24)があると江戸との比較に捉えているが、そこには江戸と越後との違いを、地域的な観点で捉えようとする比較文化的な意図とともに⁸⁹⁾、越後人の氣質を、自然現象との関わりの中で捉えようとする自然地理学的な意図もうかがえる。次の章ではまず牧之が、越後の自然風土、特に「雪」が、越後の地域性にどのような関わりを持っていると考えていたかを考察し、越後人のメンタリティーの問題へと話を広げていきたいと思う。

第二章 鈴木牧之の二つの自然観——合理的自然観と靈的自然観——

雪と越後の人々の生活のかかわりについては、「はじめに」のところでも、多少述べたが、この章ではもう少し掘り下げて検討したい。牧之によれば、越後では「雪中に在る事凡八ヶ月一年の間雪を看ざる事僅に四ヶ月」(31)であり、いったん雪が降り始めれば、「家の用路を塞ぎ人家を埋て人の出べき処もなく力強き家も幾万斤の雪の重量に押し潰れをおそる、ゆゑ」(26)、雪掘(雪かき)をしなければならぬという。特に「雪下事盛なる時は」、「昼も暗

夜のごとく燈火を照して家の内は夜昼わかつた」という状態になるために、「漸雪の止みたる時、雪を掘て僅かに小窓を開き、明をひく時は、光明赫奕たる佛の国に生たるこ、ち」(31—32) がすると述べている。このように越後の雪は、人々の生活を室内に押し込め、朦々とした気分させるのだが一方で、その雪が越後の名産を生み出している点にも、牧之は注目している。越後縮である。

牧之は「縮は越後の名産にして普く世に知る処なれど」、「さにあらず我住魚沼郡一郡にかぎれる産物也」と誇らしげに書いている(71)。越後縮は、苧麻から繊維を取り出して糸にし、「僅に一尺あまり織るにも九百二十度手を動す」(75) という「織り」の工程を経て、さらに織りあがった反物を雪の上で晒し上げることで完成する。特にこの糸にし、反物に織り上げる工程は、雪深い家内で女性が担当し、牧之も「苦心勞繁おもひはかるべし」(75) と述べている。牧之は終生「忍」をもって自らの生活信条としたが(41)、それはこうした織婦たちの苦勞を自らの目で見えたことも大きかったかもしれない(75)。一方、越後縮が「雪」という自然現象抜きに成立しないことも指摘される。例えば、麻の繊維は、「雪中に籠り居る天然の濕氣」がなければ撚っている途中で折れてしまうし(74)、また雪上にさらす工程なしには、縮を水晶が輝くように白くできないからである(84)。その意味で、まさに「越後縮は雪と人と氣力相半して」の名産なのである(74)。

縮の中でも御用縮と呼ばれるものは、「極品の詭物」で、特定の「誰、と指にをらる、」上手が担当した(78)。(43) 御用縮を折る場所は、御機屋と呼ばれ、住まいの中であるべく煙の入らない一間が選ばれた。そこには新しい筵が敷かれ、四方には注連縄を張られ、「衣服をあらため、塩垢離をし、盥漱」いた織手でなければ入ることができなかった(79)。『北越雪譜』には、身が穢れたまま御機屋に入った娘が、「倏急仰向に倒れ落血を吐て絶人」(80) った話が記されているが、それほど「神の在がごとく畏尊」(79) われた場所だったのある。他にも晒しの工

程を担当するもの(晒人)も、反物を晒す前に身を清めているなど、縮の生産が単に商品を作るだけでなく、ある種、神聖な行為とみなされてきたことが確認される⁽⁴⁴⁾。

雪は確かに、越後の人々の行動を制限し、心を朦々とさせ悲しませる(31、25)。しかし「雪」が止んだとき、小窓を開き、明かりが射しこんできた様は「光明赫奕佛の国に生たるこ、ち」(31—32)がするし、晒し終える直前の縮が、朝日が赤々と照らしたされる景色は「玉屑平上」に列たる水晶白布」(85)のようでもある。そしてそうした雪国独特の景色を、牧之は「雪にまれなる暖国の風雅人に見せたくぞおもはる、」(85)と考えているのである。ここには「雪」を、人間と霊的な世界とをつなぐ媒介とみなそうとする牧之の姿がある。

この越後縮についての解説には、牧之という人間がもっていた二つの視点が、よく表れている。一つは越後の商人として身に着けざるを得なかった合理的な視点であり、もう一つはその合理性をはみ出る場合に適用される霊的な視点である。「僅に一尺あまり織るにも九百二十度手を動す」(75)という記述や、麻の繊維を撚るには「雪中に籠り居る天然の湿りけ」(74)が必要だという文章には、牧之の合理的な精神がよく表れている。一方、雪が止んで窓に明かりを引いたとき「光明赫奕佛の国に生たるこ、ち」(31—32)がすると言ったり、朝日に赤々と照らした縮をみて「玉屑平上に列たる水晶白布」(85)のように見えると述べている箇所は、牧之が自らの住む世界を宗教的・霊的に捉え直そうとしていると言える。そしてこの二つの物の見方は、牧之の自然観を支える二つの視点でもある。本論では紙面の都合上、合理的な自然観の例としては「雪中の洪水」の例を、霊的な自然観の例としては「浦佐の堂押」の例を挙げることで満足したいと思う。

「雪中の洪水」は、「水揚」とも呼ばれ、初雪や仲春の頃に、突然、宿場町を襲う水害のことである。ここでは初雪の水揚の例にしぼって話を進めたい。牧之によれば、雪中の洪水のあり様は、「水は低に随て潮のごとくおしきた

り、「家内の男女狂気のごとく駈まはりて家財を水に流さじと手當しだいに取退る」(33)。「女童の泣叫ぶ声或は遠く或は近く」、「雪光暗夜を照して水の流るありさま、おそろしさいはんかたなし」(33)であるという。このように洪水の害について恐ろしさについて語り、「雪中の洪水寒国の艱難暖地の人憐給へかし」(37)と言いながら、牧之は一方で、この洪水が一夜の大雪によって川の水源が塞がれるために起こるものであり、宿場の駅は、人の往来のために雪が踏まれて低くなっているために、水が流れ込むのだと冷静に分析している(36)。しかも「幾百人の力を尽して水道をひらかざれば家財を流し或は溺死におよぶもあり」(36)と、その対策まで示しているのである。こうした自然現象を合理的かつ客観的に分析する視点は、鈴木牧之が本来、縮の仲買いや質屋を営む有力な商人であったところ起因するだろう。さらに雪中の洪水に対して対策を示すところなどは、牧之が文政五年以降、町年寄格を申しつけられていた村の名士としての自覚によるものである⁽⁴⁶⁾。

しかし一方で江戸時代の人々は、合理的に考えるだけではどうしようもない不安定な自然環境の中でも生きていた。特に天明の飢饉以降、越後はしばしば厳しい不作に見舞われていた⁽⁴⁶⁾。牧之も文化十三年(一八一六年)の凶作では、米五十俵の安売りをを行い、文政三年には会津藩小千谷陣屋の求めに応じて調達金を出している⁽⁴⁷⁾。こうした合理的な自然観では捉えきれない自然現象を説明するのに、牧之が用いるのが、靈的あるいは呪術的な自然観である。以下、そのもつとも典型的な例として「浦佐の堂押」を挙げたいと思う。

『北越雪譜』の二編一之巻には、毎年正月三日に新潟県南魚沼市浦佐で今日も行われている「浦佐の堂押」(207—212)のことが書かれている。当時この行事は、浦佐地区にある普賢寺の毘沙門堂に大人数の男女で入り込み、「サンヨウ〜」のかけ声に「ヲ、サイコウサイ」と答えながら、北から南、西から東へと押したり引いたりするものだった(210)。このとき、堂内は「錐をたつるの地なし」(210)というほど人で満ち溢れ、「此諸人の氣息正月三日の寒気

ゆゑ烟のごとく霧のごとく(中略) 屋根うらに露となりて雨のごとく降、人氣破風よりもれて雲の立ちのぼるが如し(210) というあり様だった。特にこの行事のハイライトは手に觥を持った山長という人物が肩車をされて堂内に入るところである。山長が「毘沙門さまの御前に黒雲が降たモウ」と大声で言うのと、堂内の大衆が「なんだとてさがつたモウ」と答え、それに対して再び山長が「米がふるるとてさがつたモウ」と答える(212)。このとき山長のもっている觥が堂内に落ちると凶作になるというので、堂内の人間はこの肩車された人物を外へ外へと押し出そうとした(212)。この山長と堂内の大衆のやりとりからも明らかのように、この堂押という行事は、来るべき夏が十分に暑く、豊かな雨の恵みにもめぐまれることを期待して行われたものである。民俗学的に言えば、穀物の豊穰を願う予祝行為である(48)。またアビ・ヴァールブルクの『蛇儀礼』に従っていえば、象徴的な舞踏による豊穰祈願ということになるだろう(49)。

この行事は実際、『北越雪譜』の初編卷之上の冒頭、「地気雪と成る弁」(17—18)で、牧之自身が主張した自然観と見事に符合している。「地気雪と成る弁」では、「地中深ければ、かならず温気あり。(中略) 雲は地中の温気より生ずる物ゆゑに其起る形は湯気のごとし、水を沸て湯気の起と同じ事也。雲温なる気を以て天に升起、その冷際にいたれば温なる気消えて雨となる」(18)と述べられる。つまり地中には水を蒸発させる熱があり、その熱が水を蒸発させ雲を作る一方、地中から離れて冷えた蒸気は再び雨となって地上に降り注ぐという循環的な自然観が語られるのである。こうした循環的な自然観は「是天地の呼吸なり。人の氣息のごとく昼夜庁時も絶る事なし」(17)と人の呼吸にも見立てられる。また天に温冷熱の三つの状態があるのは「人の肌は温に肉は冷か臍腑は熱すると同じ道理也」(18)と自分たちの住む世界が、ある種巨大な人体のうえにあるもののようにも考えられている。この牧之の自然観と全く同じものを、当時の越後の民衆ももっていたかどうかは分からない。というのも「是余が發明にあらず

諸書に散見したる古人の説也」(18)と書物を参考にしたことを牧之自身、告白しているからである。ただこうした人体をモデルにした世界観を念頭に置かない限り、「浦佐の堂押」という行事は、予祝行為として成立しないし、予祝行為として成立しない行事が、今日まで生き続けているとは考えにくい。恐らく越後の民衆もある程度まで、牧之と同じような自然観を共有していたと考えるのが妥当だろう。「天地呼吸して萬物を生育也」(17)、「氣中萬物の生育悉く天地の気格に随ふゆゑ也」(18)と牧之が言っているように、水を循環させている巨大な生命の中で自分も生かされているという感覚をもちながら越後の人たちは日々を送っていたのである。

この浦佐の堂押に限らず、牧之の心霊的な現象に対する関心は非常に強いものがある。例えば「狐火」、「竜燈」、「夜光玉」といった心霊現象や、あらゆるものを化石に変えてしまう「化石溪」、地下のマグマを実際に目にするのできる「地獄谷の火」、ミイラになることで四百年以上その姿を留めている「弘智法印」の遺体などには、合理的に説明できない不可解な現象を、霊的な視点で読み解こうとする牧之の姿勢が窺える。もちろんこれらのテーマは『北越雪譜』が、奇談随筆というジャンルの延長線上に生まれ、江戸の好事家たちの関心を引くために選ばれた面もあるのだが⁵⁰、一方で牧之自身もそうした霊的なテーマに強い関心を持っていたはずである⁵¹。例えば、鈴木牧之は文化八年に友人と苗場山に登ったときのことを「苗場山記行」として書き残しているが、そこでも苗場山の頂上を、一種の神仙世界(高天原)とみなすことで自らの感動を書き記している⁵²。また磯部定治氏も、牧之の句集である『秋月庵発句集』の分析から、牧之が仏道に帰依していた訳ではないが、仏教への篤い思い入れがあったことを指摘されている⁵³。この仏教への思い入れは『北越雪譜』でも、雪が止み小窓を開けたとき、「光明赫奕たる佛の国に生たるこゝち」(31—32)がすると述べた表現のうちにも読み取れるし、「寒行の威徳」でも、雪中で厳しい修行に勤んだ行者には、著しい利益があることが強調される(14)。

以上、見てきたように鈴木牧之は、二つの自然観を持っていた。一つは、雪中の洪水に代表される合理的自然観であり、もう一つは、靈的・呪術的な自然観である。この相反する二つの自然観が、牧之の内面の中では見事に溶け合っているのである。この牧之の内面を探ることは、牧之のような前—近代人の中で合理的な物の見方と靈的・宗教的な見方が、どのように内面的に調和されていたのかを知る手がかりにもなる⁸⁴⁾。このように『北越雪譜』は、単に越後の一文人の残した随筆という枠を超えて、日本の近代の問題を探る重要な資料でもあるのである。

第三章 「剛氣」への憧れ

第二章までの議論を読んだ読者の中には、牧之たち江戸時代の越後人は、雪にうずもれ耐え忍び、時に心靈的な現象に驚きつつ、神頼みをしていた弱々しい存在だったのではないかと思われた方もいるかもしれない。そうではない。鈴木牧之が研究者である高橋実氏は、牧之は越後人の生き方の中に「剛氣」という生活理念を見出し、それに憧れていた点を指摘している。それでは「剛氣⁸⁵⁾」とは一体なんなのか。高橋氏は「夜光玉」の話を取り上げながらそれを説明している。「夜光玉」とは、夜になると光り出す不思議な石で、牧之はその話を複数、記載しているのだが、高橋氏は大鳥川の夜光玉の話に注目している。大鳥川という溪川に夜な夜な光るものがあったて人々は恐れて近づかないということがあった。それを知った鍛冶の兄弟が、「剛氣なるものゆゑかの光り物を見きはめ、もし妖怪ならば退治して」(232)しまおうと川に向かう。実際、川に行くと松明を振っても光るものはなく、ただの噂かと帰ろうとしたとき、「水上俄に光明を放つ」(232)ものがあつた。すかさず二人は飛び込んで光るものを手に入れるとくくり枕ほどの夜光玉だつた。その後しばらくこの玉は、夜になると光りだし、家の宝として近所でも評判になつたが、弟が家

を出ていくことになったとき、どちらのもので揉め事が起こった。そこで二つに割ろうと割ったところ、石の中にあつた水が飛び散り、二度と光らなくなつてしまつた(233)。

高橋氏はこの話を「せっかくの剛氣が、自分たちの醜い欲望に負けたところに起因する」(傍点筆者)話だとし、剛氣を「因習、俗信、恐怖といった人間の心を制約するものから自らを解放し、大胆に、思い切つて、血路を切り開いていこうとする」あり方だと総括している⁵⁶⁾。もう一つ「雪中の幽霊」の話を挙げよう。

この話には、無学ではあつたがその行は碩僧にも劣らなかつた源教という僧侶が、登場する。ある年、源教は、寒念仏行の満願の日に、橋から落ちて死んだ「菊」という名の幽霊と出会う。菊の話では、今日は四十九日の待夜なのに一掬いの水さえ手向ける人がいない。源教が回向してくれたおかげで仏果は得たけれども、黒髪が障りとなつて成仏できない。どうか「此くろかみを剃(そ)こぼして玉はれかし」(144)とさめざめと泣く。源教は、普通の人ならば「吁(あ)といひて逃(に)ぐべき」ところを、それならば、あすの夜自分の住む関山の庵に來なさいと菊を誘う。

次の日、新薦を敷いて待っていると菊は、どこからともなくやつてきて仏の前に頭を垂れていた。「さすがの源教も戦慄(そつと)せしが、心しづめてよくこそきたりつれ」(148)と言ひ、髪を剃つてやると「幽霊(ういれい)は白く瘦(や)せたる掌(て)を合せ佛(ほとけ)を拝(ま)みつ、すがた次第(しだい)に薄(うす)くなる」とみえしがきえうせけり」(148)という話である。この後、菊のことを知る近隣(きんりん)の人は、源教から菊の髪をもらつて供養塔を立てた。その際、源教は導師を頼まれたのだが、「かかる夏(なつ)の導師(どうし)たらんは我が及ぶ眈(とみや)にあらず」(155)と丁重に辞退している。高橋氏は、源教の剛氣とともにその謙虚な人柄こそが、牧之を惹きつけたとする⁵⁷⁾。

高橋氏は「寺の雪類」、「熊人を助」、「御機屋の靈感」、「北高和尚」、「異獣」の話にも剛気な人間のあり様を認め、俗信や恐怖を乗り越えて、勇氣をもつて困難を乗り越えていく剛気な人々の生き方に、並々ならぬ関心を寄せていた

と指摘する⁶⁵⁾。しかしそれは牧之が現実の商人としては、王法や家業を守るために自らの欲望を抑える「忍」（躬慎む）の生き方に徹さなければならなかった願望の裏返しでもあった⁶⁶⁾。一般に奇談随筆の中に登場する剛気な人物は、神のたたりを恐れぬ「暴悪」なもの、あるいは社会の掟を破る極悪者として描かれる⁶⁷⁾。しかし牧之の著作では、強い意志で困難や恐怖を乗り越えた英雄とみなされている点が、特徴的なのである⁶⁸⁾。

現在でも新潟の方言で「剛気だねえ」というと「強いねえ」、「がんばってるねえ」と肯定的な意味で用いられる⁶⁹⁾。長年、新潟で牧之研究に携わってこられた高橋氏も、この「剛気」という言葉の持っている肯定的な語感が、『北越雪譜』にも確認されることに気づかれたのだろう。そして「剛気」という言葉の特別な使い方に注目しつつ、『北越雪譜』を読み込むことで、剛気が、江戸の通や粹に対応する越後の美的生活理念として用いられていることを見出されたのである。

おわりに——『北越雪譜』にみる崇高の意義——

最後に『北越雪譜』の美学的な評価をして本論を締めくくりにしたい。『北越雪譜』全編を通して感じるのは、やはり鈴木牧之がカントのいう「崇高 (Erhabenheit)」の感情を強く抱いていたのではないかということである。カントは『純粋理性批判』の中で、私たちの理論的な自然認識は、時間、空間のアプリオリな直観形式に基づいて構成されており、物自体やまっただき自然そのものではないことを証明した⁷⁰⁾。また『実践理性批判』では、道徳的法則は直接に意志を規定するものでなければならぬとし、自己を自由な理性的主体として確立するために、人間の内的自然を犠牲にするよう求めた⁷¹⁾。さらにこの二つの批判を発展させる形で、カントは『判断力批判』の中で、自由な理性

的主体を、外的、内的自然双方と和解させようとし⁽⁶⁵⁾、それを可能にするものとして、「美」と「崇高」という概念を提示した。とりわけ崇高とは、もともと合目的性をもっている自然美とは違い⁽⁶⁶⁾、自然が「最も狂暴で、最も不規則な混乱や荒廃の中で、その巨大さや力のみを見せ⁽⁶⁷⁾」ることで、我々自身の内面に存在する自然から独立した合目的性を感じさせ⁽⁶⁸⁾、より高い合目的性を含むような理念に携わるよう促す美的理念のことだった⁽⁶⁹⁾。このカントのいう「最も狂暴で、最も不規則な混乱や荒廃」を『北越雪譜』に見出すことはたやすい。というのも「雪中の洪水」や「雪中の幽霊」で見えてきたように、「北越雪譜」には「雪」という理不尽な存在に振り回される越後人の悲哀が多数、描かれているからである。

「雪吹に焼飯を売」という話は、山中で偶然出会った農民と芋纏商人が、吹雪に会う話である。商人は目的地的の柏崎まで、すぐに着くだろうと侮っていたために、吹雪に対する対策を怠り「空腹におよんで寒に堪^{たへ}」られなくなる。そこで大金を払って農民から「焼飯^{やまめし}（おにぎり）」を買うのだが、結局生き残ったのは焼飯を食べた商人の方で、農民の方は凍死してしまう（181）。その商人は「彼時我六百の銭を惜み焼飯を買^かずんば雪吹の中に餓死せんこと、かの農夫^{のうふ}が如くなるべし」（182）と笑っていたそうだが、そうした悲劇を笑い話としてでしか話せないほど、吹雪の猛威は、人知を超えた凄まじいものだったのである⁽⁷⁰⁾。他にも雪吹にあつて凍死する人たちの話は「雪吹・「ほふら」でも語られるし、雪崩に巻き込まれた話（雪類の難）も、牧之^{せんとん}が知っているいくつもの悲劇の一部である（69、87）。「雪中の幽霊」の菊もそうした犠牲者の一人だった。「かゝる善人^{ぜんじん}の家に天災^{てんさい}を下^{くだ}ししは如何ぞや」（50）という嘆きだが、越後の人々に「地気雪と成る弁」（17―18）のような霊的な世界観を思い描かせ、「浦佐の堂押」（207―212）のような呪術的舞踏を行わせたのではないだろうか。それは絶大な力を前にした恐怖と不安を抑えるために⁽⁷¹⁾、呪術的な力によって自然をコントロールしようとした意志の現れだとも言える。カントも激しい雷雨、嵐、地震などの自然の

猛威が、私たちを恐怖させ、その崇高性の中に神を表象させると述べている⁷⁰⁾。牧之の霊的なものに対する関心も自然の脅威を前にしたとき、それをいくらかでもコントロールしようとする意志に連なっているのだろう⁷¹⁾。しかし一方でカントは、そのような恐怖の念に囚われている人は、自然における崇高なものを本当の意味では捉えていないとも主張する⁷²⁾。

霊的な世界観に共感する一方で、鈴木牧之には、縮の仲買いや質屋で生業を立て、後に町年寄格という名士にもなったように、物事を冷静かつ客観的に捉える視点があつた⁷³⁾。そうした客観的視点から見たとき霊的世界観や呪術的行為が、気休めにしかなっていないことにも、牧之は十分に気づいていたはずである。その視点で見返したとき『北越雪譜』には、理不尽な自然の力を我々の「人格性 (Personlichkeit)」に対する支配力とみなさない崇高の感情が確認されるとともに⁷⁴⁾、その人格性の意識が、牧之の内面に近代的な個の意識に近いものを生んでいるように思われる。とりわけ「剛気」という理念は、崇高の感情によって生み出された、より高い理念表現だったのでないだろうか⁷⁵⁾。剛気という理念は、第三章でも説明したように、まさに自然と直接かかわりをもたない、人間の内面にだけ存在する合目的な理念である。

『北越雪譜』が、他の好事家随筆に比べて、越後の民衆の生活に密着したヒューマンな態度に貫かれ、たくましい生活者の声を届ける作品になっていることは、すでに指摘されている⁷⁶⁾。確かに牧之は、近世の人であるから、ここで言われるヒューマンとは、私たち近代人のそれとは違う。しかし牧之が示したヒューマンな態度も、もとをたどれば「雪」という理不尽な自然現象が、牧之に喚起した崇高な感情に由来するのではないか。このように美学的な観点から見たとき『北越雪譜』には、崇高な感情が、ある具体的な理念と、どのように結びつき展開するかが分かるとともに、崇高とヒューマニズムとの関係を探る手がある。また『北越雪譜』のような「私撰地誌」がもつ独特の

郷土感覚や対象への親密感・一体感は、今日、極端なまでに切り離されてしまっている個人と地域共同体とのあり方を捉え直す一助ともなるはずである⁷⁹⁾。その意味で『北越雪譜』は、古典でありながら非常に今日的なテーマを扱っている著作なのである⁸⁰⁾。

注

- (1) 『新潟県史』（通史編5近世三）、新潟県、一九八八年、六二六—六二七頁。
 高橋実『北越雪譜の思想』、越書房、一九八一年、一一二頁。
- (2) 鈴木牧之編撰・京山人百樹剛定、岡田武松校訂、『北越雪譜』、岩波文庫、一九七八年改版（一九三六年初版）、一七三頁。以下、同書の該当頁を本文中、括弧で示す。なお本文中の引用は、丁子屋平兵衛蔵版（天保七年・十三年）を筆者が校訂したものを使用する。
- (3) 高橋、前掲書、六三—六四頁。
- (4) 磯部定治『鈴木牧之の生涯』、野島出版、一九九七年、二二—二三、一九頁。
- (5) 磯部、前掲書、四、七頁。
- (6) 磯部、前掲書、一一頁。「同年（天明八戊申年）五月十五日か、義三治始而東都行、縮八十反持参、中嶋幸七同道」（鈴木牧之「永世記録集」、『鈴木牧之全集・下巻』、中央公論社、一九八三年、二三頁）。
- (7) 磯部、前掲書、一九、二二頁。『新潟県史』（通史編5近世三）、新潟県、一九八八年、六二二頁。「辰正月八日、義三治廿七才之節、御参宮、伊勢神都迄之同行（中略）同四月下向、都合日数八十二日」（鈴木、前掲書、三〇頁）。
- (8) 磯部、前掲書、二六頁。高橋、前掲書、九二頁。
- (9) 高橋、前掲書、一三一—一三二頁。林絢子「江戸における地方文化の流入——『北越雪譜』出版をめぐる——」、『常民文化』二九号、二〇〇六年、四五、五四頁。
- (10) 現在の新潟県中魚沼郡津南町見玉から、中津川に沿って長野県下水内郡栄町に入り、雑魚川、魚野川合流点の切明に至る峡谷地。
- (11) 磯部、前掲書、六一—六二頁。鈴木牧之、『秋山記行・夜職草』、東洋文庫、一九七二年、二九八頁。

- (13) 鈴木、前掲書
(14) 高橋、前掲書、一三一—一三二頁。
(15) 水野稔『黄表紙・洒落本の世界』、岩波新書、一九七六年、一二二頁。
(16) 水野、前掲書、一一三頁。
(17) 水野、前掲書、一二二頁。
(18) 水野、前掲書、一一二、一一四頁。
(19) 水野、前掲書、一〇二頁。
(20) 水野、前掲書、二七頁。
(21) 水野、前掲書、二〇—二二頁。
(22) 水野、前掲書、二五頁。
(23) 水野、前掲書、二八—二九、三五頁。
(24) 水野、前掲書、三八—四二頁。安永四年（一七七五年）には方言の辞書ともいうべき『物類称呼』も刊行されている。
(25) 水野、前掲書、一〇三頁。今田洋三氏も天明期に「江戸っ子気質」なるものは確立し、その際、出版元であった葛屋重三郎の存在が重要であったとみる（今田洋三『江戸の本屋さん』、平凡社ライブラリー、二〇〇九年、一三二六—一三七頁）。その一方で、江戸っ子気質というのは、他の地方から江戸に入ってきた人々の流民意識、根無し草的意識によって作られた面も大きく、「江戸に色濃く漂っている多くの地方性」によって生まれたとする指摘もある（稲田篤信『江戸小説の世界』、ペリカン社、一九九一年、一七九頁）。また地方文化への関心についても、江戸への出稼ぎ労働者の存在が大きかったとする説がある（西山松之助『近世文化の研究』、吉川弘文館、一九八三年、二〇九—二二二頁）。『北越雪譜』にも出稼ぎのことは書かれている（鈴木牧之『北越雪譜』、岩波文庫、一九七八年改版、三二頁）。
- (26) 青木美智男「中部意識の芽生えと雪国観の成立」、『日本の近世一七』、中央公論社、一九九四年、三六八頁。
(27) 青木、前掲論文、三四七頁。
(28) 青木、前掲論文、三四八頁。
(29) 青木、前掲論文、三四七—三四八頁。
(30) 林、前掲論文、四四—四五頁。

- (31) 『北越雪譜』の成立背景に、江戸町人の好奇趣味、考証趣味があったことは、すでに多くの論者によって指摘されている（高橋、前掲書、一四—一七頁。表智之「一九世紀日本の地方文化と収集家たち―『北越雪譜』を読む―」、『日本思想史研究会会報』二〇号、二〇〇三年、一三六—一三七頁。林、前掲論文、特に第二章、第四章第二節参照）。
- (32) 高橋、前掲書、九一—九四頁。
- (33) 高橋、前掲書、九二、九四頁。磯部、前掲書、二五頁。
- (34) 高橋、前掲書、九五頁。磯部、前掲書、二七頁。
- (35) 高橋、前掲書、九五頁。磯部、前掲書、二七—二八頁。「寛政年中、東都著述者山東京伝并二曲亭馬琴と、年来之人魂二、右之雪中之奇談拙画草稿可仕候間、出板いかかと申候趣、早速承知候上、題号北越雪話と仕、山東京伝著述鈴木牧之校之と仕、出板可致と請合、内身候書林二百金も入る沙汰故、無拠見合せ罷過」（鈴木牧之「永世記録集」、『鈴木牧之全集・下巻』、中央公論社、一九八三年、四一頁）。
- (36) 高橋、前掲書、九三、一三四頁。「拙家此節土蔵建替申候に付、土蔵に納置申候雑具書籍の筈ども見せ二階へ移し申候に付（中略）（小風呂敷・筆者注）ひらき見候えば、前年貴君より御認め被遣候二季雪話と申す横本の絵抄並越後国絵図一枚、洪張小宮の内に、雪車、すかり、かちぎの類の雛形なり（中略）泥中に玉を拾ひたる。こちして、黄泉の亡兄をおもひだし、万歳の貴老、雪に御深切なるにかんしん致候て、三十年の昔一日の如くに存候。」（鈴木、前掲書、三〇三頁）。京伝同様、京山も越後の風習に強い関心を持っていたことは、津田真弓氏も指摘している（津田真弓「『北越雪譜』二編成立考―京山の加筆部分をめぐって―」、『国文目白』四一号、二〇〇二年、二五八頁）。
- (37) 高橋氏も、江戸文人との交流が牧之に雪国の意識を目覚めさせたとは指摘している（高橋、前掲書、九一頁）。
- (38) 高橋、前掲書、五五頁。
- (39) 青木美智男、前掲論文、三四三、三三七—三四四頁。青木氏は『北越雪譜』、『利根川図志』、『仙台風』、『鹿兒島ぶり』といった江戸後期に著された私撰地誌が、頻繁に旅をした商人、文人、講釈師といった、どれも外から地域を見つめ、比較できる人間によって書かれている点を重視している。
- (40) 磯部、前掲書、九頁。
- (41) 『新潟県史』（通史編5近世3）、新潟県、一九八八年、六二八頁。
- (42) 牧之は「貴重尊用の縮」と言っている（鈴木牧之『北越雪譜』、岩波文庫、一九七八年改版、七九、八四頁）。

- (43) 磯部、前掲書、一〇頁。
- (44) 表智之氏も御機屋で働く女性が巫女として扱われているように、縮の生産が一種の信仰体系を成していたと指摘している(表、前掲論文、一三四頁)。
- (45) 牧之の町年寄格としての強い自覚は、高橋、前掲書、一九八、二〇八―二二二頁に詳しい。
- (46) 磯部、前掲書、三〇頁。
- (47) 『新潟県史』(通史編5近世三)、新潟県、一九八八年、六二二頁。
- (48) 鈴木昭英氏は、この祭りは本来、農民が稲を刈る動作を真似た「踊り」と、毘沙門天の姿を拝もうと人を押し分ける「押合い」とがセットで、七回行われていたとする。そのうえでこの祭りが、基本的に穀物の豊穰を予祝し、人々の無病息災を願う修正会の一つであるとされている(鈴木昭英「浦佐毘沙門堂裸押合いの昔と今―祭式儀礼を中心として―」、『宗教民俗研究』二〇号、日本宗教民俗学会、二〇一〇年、三四―三五、三〇―三一、五〇―五一頁)。
- (49) アビ・ヴァールブルク『蛇儀礼』、ありな書房、二〇〇三年、二二、五二―五三、六三頁。
- (50) 高橋、前掲書、一五一―一六頁。林、前掲論文、五一―五二、五九―六〇頁。
- (51) 津田氏は『北越雪譜』の奇談・考証類が牧之に近い周辺人物から提供されていることを指摘し、天保期以降、越後で裾野を広げていた文化活動の盛り上がりの結果として『北越雪譜』が生まれたと分析している(津田、前掲論文、二六三―二六四頁)。
- (52) 宮榮二「解説」、『秋山記行・夜職草』、東洋文庫、一九七一年、三〇三頁。五来重氏もまた古来、山が神聖な場所とされていたことを指摘している(五来重『山の宗教』、角川ソフィア文庫、二〇〇八年、一四頁)。
- (53) 磯部、前掲書、一五六頁。
- (54) 高橋美氏は、鈴木牧之の『夜職草』の分析から、牧之に代表される新興町人階層の典型的な倫理観を明らかにしている(高橋美「夜職草にみる家長牧之の「家」、『北越雪譜』の思想」、越書房、一九八一年)。また高橋氏は「古風を凝視する牧之の歴史意識―秋山記行論―」(高橋、前掲書)の中で、牧之の見聞を正確に書き写そうとしたルポライターとしての姿勢を評価しつつも、江戸の文人や戯作者と交流したがゆえの客観性の限界、地方差別の意識についても指摘されている。
- (55) (「禮記、樂記」)「剛氣ニシテ 不レ怒ツ、柔氣ニシテ 不レ懼シ。」によるか。
- (56) 高橋、前掲書、七二、七七頁。

- (57) 高橋、前掲書、七〇頁。
- (58) 高橋、前掲書、七七頁。
- (59) 高橋、前掲書、七七—七八、一九七頁。
- (60) 高橋、前掲書、七六、七四頁。
- (61) 高橋、前掲書、七六—七七頁。
- (62) 村田誠一・同志社大学教授の御教示による。
- (63) 村田誠一『自然との和解の美学—序説』、晃洋書房、二〇〇二年、六六頁。
- (64) 村田、前掲書、六六—六七頁。
- (65) 村田、前掲書、六七頁。
- (66) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, 2001, p.106.
- (67) *Ibid.*
- (68) *Ibid.*, p.108.
- (69) *Ibid.*, p.107.
- (70) この商人の笑いは、アンリ・ベルクソンのいう「目にみえる不条理」に、観念遊戯の印象を与えることで喜劇的不条理に転化させた笑いと言えるだろう。ベルクソンは、人間の事物の継続の中で、突如、侵入する機械仕掛けのものをみて人は笑うが、それは笑いが、特殊な出来事に遭遇した人間の放心 (*distraktion*) を指摘し阻止する社会的身振りだからだと主張している (ベルクソン『笑い』、岩波文庫、一九七六年、八四—八五、一一六、一七八頁)。雪は原始の自然を出現させ、その前では文明世界の産物である金銭など何の意味も持たない。その事実を悟って、この商人は笑ったのである (高田宏『雪を読む—『北越雪譜』に沿いながら—』、大巧社、一九九七年、一二六頁)。
- (71) Kant, *Ibid.*, p.133.
- (72) *Ibid.*, p.128, 131.
- (73) アビ・ヴァールブルクは、こうした心的作用を「恐怖症的反射作用」と呼んでいる (E・H・ゴンブリッチ『アビ・ヴァールブルク伝』(鈴木杜幾子訳)、晶文社、一九八六年、二四二頁)。
- (74) *Ibid.*, p.128.

- (75) 磯部、前掲書、三、三〇、五七頁。『新潟県史』（通史編5近世三）、新潟県、一九八八年、六二二頁。
- (76) Kant, *Ibid.*, p.175.
- (77) *Ibid.*, p.138.
- (78) 高橋、前掲書、五五、五八頁。青木、前掲論文、三七四頁。
- (79) 木村礎「郷土史・地方史・地域史研究の歴史と課題」、『岩波講座 日本通史（別巻2） 地域史研究の現状と課題』、岩波書店、一九九四年、九一一頁。表、前掲論文、一三五頁。
- (80) 本論文を書いている途中、テレビ朝日の「サンデーフロンティア」という番組で、「発掘人物秘話 伝説の扉 政治家・田中角栄」というコーナーが放送された（平成二三年五月二九日）。そこで元通産省事務次官で田中総理秘書官でもあった小長啓一氏の発言が興味深かったので付記しておく。あるとき田中は、岡山出身の小長氏に対して「君の雪というのは川端康成の『雪国』の世界だよ。トンネルを超えると雪があると聞いたようなロマンチックな対象として雪というのを見ているだろうけれども、俺は雪というのは生活との闘いなんだよ。そこが君と国土開発に賭けるパッションなり原動力なりの違いということだな」と語ったという。この田中の雪国観は、鈴木牧之が『北越雪譜』で述べた雪国観に他ならない。恐らく、田中は『北越雪譜』のことをどこかで見聞きしたのでろう。さらに言えば、牧之の雪国観が、田中の国土開発の原動力になったとすれば、戦後日本の近代化にも牧之の雪国観は大きな役割を果たしたことになる。昭和三〇年代から四〇年代の国土開発の総決算として、田中の『日本列島改造論』（昭和四七年）は現れるが、この田中の近代化に対して、私たちはまだ定見を持つことができていない。我が国の今後のあり方、特に地域社会のあり方を考えるうえで、我が国の国土開発のベースにあった『北越雪譜』の雪国観を捉え直すことは、重要なことであると思われる。『北越雪譜』と『雪国』とのかかわりについては、高橋、前掲書、五一六頁。参照。

