

成城大学経済研究所
研究報告 No. 30

若き S. T. コウルリッジの急進主義思想 (上)

— ブリストル道徳および政治講義の啓示宗教的基礎 —

立 川 潔

2001年3月

The Institute for Economic Studies
Seijo University

6-1-20, Seijo, Setagaya
Tokyo 157-8511, Japan



若き S. T. コウルリッジの急進主義思想（上）

——ブリストル道徳および政治講義の啓示宗教的基礎——

立 川 潔

- I 問題の所在
- II ブリストルにおける道徳および政治講義——「自称自由の友」と「神によって選ばれし者」——
 - II—1 イギリス急進主義思想と若きコウルリッジ
 - II—2 「自称自由の友」と「思慮深い無私な愛国者」
 - II—3 民衆主義者と神を蔑する者
 - II—4 一般的啓蒙と福音
- III ブリストルにおける啓示宗教講義——無神論批判と現代の預言者としての自然哲学者——
 - III—1 啓示宗教講義の目的
 - III—2 無神論批判と神の言葉としての自然
 - III—3 悪の起源と人間の進歩性

I 問題の所在

バスティーユの襲撃から数ヶ月後の1790年1月19日、イラズムス・ダーウィン (Erasmus Darwin) は、当時最先端の知的ネットワークの一つであったルーナ・ソサイエティ (the Lunar Society of Birmingham)¹⁾ の友人ジェイムズ・ワット (James Watt) に些か興奮気味に次のような一節を含む書簡を送っている。「君のお孫さんたちに普遍的な自由 (universal liberty) の曙光がきざしているのを喜ばないのですか。僕は自分が化学についても政治についてもますますフランス的

1) バーミンガム・ルーナ・ソサイエティについてはさしあたり Schofield [47] を参照。メンバーは、マシュー・ボウルトン (Matthew Boulton)、イラズムス・ダーウィン (Erasmus Darwin)、トマス・デイ (Thomas Day)、リチャード・ラヴォル・エッジワス (Richard Lovell Edgeworth)、サミュエル・ゴールトン (Samuel Galton)、ロバート・オーガスタス・ジョンソン (Robert

になっていくのを感じます。」(Darwin [23] p. 200)

1789年はフランス革命が勃発した年であるとともに、フロジストン説を破壊し化学に革命をもたらしたラヴォワジエ (Antonie-Laurent Lavoisier) の『化学原論』が出版された年でもあった。同じくルーナ・ソサイエティのメンバーで、ラヴォワジエの酸素発見に先鞭をつけたプリーストリ (Joseph Priestley) は、1793年フランス革命の指導者達に宛てた手紙の中で、「哲学と、とりわけ化学に関しては……ミステリーとペテンの時代は……今や終わりました。理性的で有益な科学が、もったいぶった権威、ばかげた制度、恥ずべき策略に取って代わったのです」(Priestley [45] vol. 21, p. 88) との確信を披瀝している²⁾。「ミステリーとペテンの時代」からの解放という時代精神は、若きコウルリッジ (Samuel Taylor Coleridge) の急進主義思想の基層をなしている。

さて、この二つの手紙だけからも、ダーウィンとプリーストリが科学革命と政治革命とを同じ地平で、相互促進的な関係として理解している事実を容易に読みとることができよう。「産業革命の先駆者」として、科学技術研究に没頭していたルーナ・ソサイエティのメンバー達が、必ずしも政治信条を同じくしなかったとはいえ、自らの時代を、まさに理性の時代、科学知が自然界についての認識ばかりではなく政治界においても蒙を啓く時代であることを身をもって実感していたことは想像に難くない (Schofield [47] chap. 6)。実は、この会自体が、稲妻と電気の同一性を証明することで「天の力を制御した人物」とし

Augustus Johnson), ジェイムズ・キア (James Keir), ジョウゼフ・プリーストリ (Joseph Priestley), ウィリアム・スモール (William Small), ジョナサン・ストウクス (Jonathan Stokes), ジェイムズ・ワット (James Watt), ジョウサイヤ・ウェッジウッド (Josiah Wedgwood), ジョン・ホワイトハースト (John Whitehurst), ウィリアム・ウィザリング (William Withering) という錚々たる「産業革命の先駆者達」である。ただし会それ自体が私的なものであり、メンバーも流動的であつたりゲストも参加したりということで会の輪郭はかならずしも明確なものではなかった。

2) この1793年に刊行された一連の「フランスの哲学者と政治家への手紙」は、フランス革命の指導者たちが、迷信と聖職者の策略 (priestcraft) という汚名を着せて、宗教を投げ捨てようとしているというプリーストリの危機意識を反映して書かれたものである。プリーストリにとって「ミステリーとペテンの時代」からの解放は、宗教からの解放ではなく、啓示宗教としての真のキリスト教の解放でなければならなかった。神、摂理、来世について「我々が知ることは、我々の実践を導き、我々の最大幸福を獲得しうるために最も有益である」(Priestley [45] vol. 21, p. 88) というプリーストリの立場をコウルリッジも継承することになる。ちなみにプリーストリ自身は最後までフロジストン説に固執したことは周知のとおりである。

て名を馳せていた、しかもアメリカ独立の立て役者の一人となる人物、つまり科学と政治の変革者ベンジャミン・フランクリン (Benjamin Franklin) との会合を媒介にして結成されたという事実は必ずしも偶然ではないのである³⁾。

しかし、若きコウルリッジが、ブリストルでの政治講義の公開講演を行った1795年時点では、国民公会はすべてのアカデミーを閉鎖しており、元徴税請負人だったラヴォワジエはすでにギロチンで処刑されていた。フランス革命の経過が示すように、もはや抑圧からの解放の時代と喜んでばかりおれず、「自由の祭壇から血を噴出させている」(Coleridge [7] p. 9) 事態を直視することを社会改革家達に迫っていた。彼らは啓蒙の実現を自分たちの予想以上に困難な課題として認識せざるをえなかったのである。後に詳述するように、若きコウルリッジが、流血を回避しながら「ミステリーとベテンの時代」からの解放を勝ち取るリーダーとして期待したのは、なによりもプリーストリ達のように自然現象に「神からのメッセージを受け取ることができる」自然哲学者、すなわち現代の「預言者」だったのである⁴⁾。

啓蒙を理性の自立と捉える通説的理解からすると、「預言者」に期待したという主張は、少なからず奇異に聞こえるであろう。この点について若干敷衍しておきたい。「ミステリーとベテンの時代」の終焉への期待は、必ずしも不条理な宗教が合理的な科学によって駆逐されることへの期待ではなかった。いわゆる科学と宗教の闘争史観が、近代科学の発展を正確に映し出してこなかったことはすでに周知のところと言えよう。近代科学は、古代ギリシャ・ローマの伝統の温床において花開き、それに対して聖書にもとづく伝統はその発展をむしろ遅らせたのだという認識は、キリスト教的伝統が科学に永続的で建設的な影響を与えてきたという認識に今日では取って代わっている。近年の科学史研究は、自然現象の中に神の叡智と仁愛を見出そうとする自然神学が、科学研究にその存在理由を与えることで、近代科学を推進したことを我々に教えている⁵⁾。

3) 1758年に来英していたフランクリンがボウルトンとダーウィンと会合し、スモールを彼らに引合わせたことが会の結成を導くことになった。この点については、Wylie [51] p. 48, さらに Schofield [47] p. 2 を参照。

4) 「ユダヤ人の中の預言者は神からのメッセージ (communication) を受け取った人であった」(Coleridge [9] pp. 149-50)。本稿で論証するように、コウルリッジは、自然科学者を「神からのメッセージを受け取った」現代の預言者と見做した。

5) さしあたり、Hooykass [30], Brooke [3], Burt [4] を参照。

さらに、今日我々が抱いている理性と啓示の二項対立的先入観を無批判的に適用して、理性重視の自然神学が神秘的な啓示宗教に取って代わった時代であると臆断する陥穽に嵌ることも避けなければならない。事態はそれほど単純ではない。なるほど『理性の時代』の著書トマス・ペイン (Thomas Paine) のような人物は、奇跡や預言を理性に訴えて否定した。しかし、理神論者ペインが用いたのと同様の、自然現象の中に神の叡智と仁愛を見出そうとする自然神学は、啓示宗教を擁護する道をも用意したのである。すなわち、啓示を不合理であるという理由で否定することは、むしろ人間の理性の限界をわきまえない瀆神として非難することができたのであり、神の叡智と仁愛を確信していれば、不合理と見える啓示に秘められた重大な神の目的 (Design) を読みとる努力とその成果を信頼することもできたのである。プリーストリヤリチャード・プライス (Richard Price) を始め当時の自然科学に深い関心を寄せた多くの急進主義思想家が千年王国論者であったことにより注意が払われなければならないし、事実、本稿で明らかにするように、コウルリッジにとっても神の言葉を解説しうる「自然科学の論証を道徳科学に移す」(Coleridge [19] I. 100) ことが、道徳世界を改革し「千年王国」を準備する重要な鍵を提供するはずであった。

さて、ここで我々が対象とする若きコウルリッジを限定しておきたい。我々は、ケンブリッジのジーザス・コレッジ在学中にユニテリアンとなって以降のコウルリッジを、そして遅くとも1798年に原罪を認めユニテリアニズムを放棄するに至るまでのコウルリッジを対象とする⁶⁾。とくに本稿では1795年のブリストルにおける道徳および政治講義と啓示宗教講義を中心に若きコウルリッジの思想を検討する。この点について少し敷衍しておきたい。

6) ケンブリッジ時代のコウルリッジに大きな影響を及ぼした、ジーザス・コレッジのフェロウシップだったフレンド (William Frend) は、そのパンフレット『平和と同盟 (Peace and Union recommended to the Associated Bodies of Republicans and Anti-republicans)』の出版によって1793年ケンブリッジを追放となった。その秋にロンドンに移った彼は、次第にロンドン通信協会の指導的なメンバーとなっていくこととなる。ロウ (N. Roe) は、フレンドの「普遍的仁愛」の原理を中心としたユニテリアニズムがコウルリッジのそれに継承されているとしてコウルリッジへの影響の強さを指摘している (Roe [46] p. 112)。

また、ロウは、1770年代のジーザス・コレッジが、審査律廃止および議会改革を求めるロンドンの急進主義とのケンブリッジ・コネクションの中心であったことと、そしてこのコネクションを取り巻く人々が1790年代のコウルリッジの急進主義思想に深い影響を及ぼしたことを指摘している (Roe [46] p.19; p.85)。このケンブリッジ・コネクションの急進主義的な

コウルリッジはフランス革命の過激化に幻滅してジャコバンから保守主義者へと転向したという通説的理解に対して、彼の急進思想はフランス革命から相対的に独立した、しかも後期のいわゆる保守主義思想に連続する一貫性をもっていたとする新しい解釈が抬頭してきている。たとえば、リースク (N. Leask) は、コウルリッジの「ロマン主義的唯物論」の出自が、フランス・ジャコバン流の「抽象的な諸権利」ではなく、17世紀「コモンウェルス」の政治思想と宇宙論にあるとし、1797年から1805年にかけてのコウルリッジとワーズワス (William Wordsworth) が最も生産的であった頃の詩は、「フランスとイギリスの急進主義の失敗への保守的な反動の産物ではなく、平等主義的なコモンウェルスのシヴック的価値を促進しようとする、幾分社会的に無視されてしまったが洗練された試みであった」(Leask [33] p. 3) として、コウルリッジの思想における共和主義的価値の連続性を強調している。

我々は、1797年から1805年の時期を「フランスとイギリスの急進主義の失敗への保守的な反動」期と見做さない点でリースクの解釈に賛成であるが、しかし、やはりこの時期にコウルリッジの思想には重大な変化が生じていることは軽視すべきではないと認識している。この時期、コウルリッジは、それまで信奉していたハートリ (David Hartley) およびプリーストリ影響下のオプティミステックなユニテリアニズムを放棄し、原罪を認め人間の弱さを受容している。そして、人間性の完成可能性の希求からその本源的弱さの承認という人間観の変化と軌を一にして、政治界における財産の意味を積極的に評価するとともに、また過剰な商業精神に対する懐疑を抱きつつも商業が法の下での自由を確立させたこと、さらには、租税を戦争と腐敗に結びつけるペインを批判し、「租税自体、商業の一部」であり、公債は「一国のすべての異なる利害関係者を結び

ユニテリアンについては、フレンドばかりではなく、たとえば、国制知識伝達協会の創設者の一人であるジョン・ジェブ (John Jebb) もまた、コウルリッジによって「現在の戦争」(1795年) の中で、ピットの圧政の預言者として敬意が払われている (Coleridge [8] p. 65)。さらに、エマニュエル・コレッジ出身でフレンドの友人ジョージ・ダイヤー (George Dyer) もロンドンの急進主義運動に深く関わるとともにコウルリッジと親交を結ぶことになった。この点については本稿注15) も参照。

ただし、ロウの指摘の通り、このケンブリッジの急進主義的伝統が若きコウルリッジに強い影響を及ぼしたことは十分認められなければならないが、コウルリッジの急進主義は、この伝統の特徴でもあった古の国制論に訴えていないことから明らかなように、その流れのなかに解消されるものではないことにも留意しなければならないと我々は考える。

つける絆」であると主張するに至っている (Coleridge [14] II. pp. 162-63)⁷⁾。「平等主義的なコモンウェルスのシヴィック的価値」の主唱者こそ、このような租税や公債のもたらず腐敗に厳しい批判を向けたことを一考すれば、リースクのシヴィック的価値の連続説を受容することは困難といわざるをえない⁸⁾。

したがって我々は、遅くとも1798年以降コウルリッジの思想には明らかに重大な変化が生じていると判断する⁹⁾。本稿の対象を、このような人間観の変化を来たす以前の、キリストの神性を否定し、イギリス国教会を専制政治の「保母」と批判するユニテリアンのコウルリッジに、商業の真の利益とは「農業労働者の中に人為的な欲望を掻き立てることによって不釣り合いな労苦をするように誘い込むことにある」(Coleridge [9] p. 223) と皮肉たつぷりに商業批判を展開していたコウルリッジに、限定するのはそれゆえである。

7) 私有財産の積極的な意味を承認することと原罪の承認、すなわち人間が不完全な存在であることの認識とが密接に結びついていることに留意しておきたい。この点については、1799年12月に公表されていく一連の「フランス憲法論」(Coleridge [16] I. pp. 31-36; 46-49; 49-57) が参照されるべきである。また商業が中産階級を生み出し、そして法の支配の下での自由を実現していったというコウルリッジの認識は、論文「今日の戦争は十字軍戦争ではない (The War not a Crusade)」(Coleridge [16] I. p. 242) に見出すことができる。また人間本性における本源的な腐敗とキリストによる贖罪の承認については、1802年7月1日付の兄ジョージ宛書簡と同月26日付のエストリン宛書簡を参照 (Coleridge [18] II. p. 807; p. 821)。

8) シヴィック的価値の連続性はモロウ (J. Morrow) によっても強調されている。彼は、17および18世紀の財産と政治参加能力との関連をめぐる共和主義的言説がコウルリッジの政治理論を歴史的に位置づける重要な鍵を提供するとして、その影響力の大きさを強調する。彼は、財産と政治の関係をめぐるハリントンの思想の受容が、ブリーストリヤプライスといった他のユニテリアンと異なって、コウルリッジに私有財産廃止を主張させたとの解釈を提出している (Morrow [35] p. 31)。

我々は、モロウの言うように、コウルリッジのユダヤ国制に対する評価にハリントニアンやカントリー・パーティの共和主義思想の影響があることをなんら否定するものではない。しかしモロウ自身認めているように、ハリントンの言説の中心にあった政治的自立の物質的基礎としての土地所有はコウルリッジによって否定されているのである。それだけでも、シヴィック的価値の影響を過大評価すべきではないことの証左となろう。シヴィック的価値の連続性を強調するあまり、「宗教は、政治的および社会的改革の道具として必要であった」(Morrow [35] p. 17) との主張に端的に表現されているように、モロウの解釈においては、コウルリッジの急進主義思想のもつ宗教的基礎が政治改革の手段として軽視されてしまっているように思われる。

9) コウルリッジがこのような転換をいつ遂げたか、その時点を正確に特定することは難しいし、またこのような転向が一夜にして生じたとも考えにくい。しかし、すでに1797年6月までには、それまでの神への祈願 (petitions) に対する考え方を撤回しているのであり、これは「どんな悲惨な出来事さえ、あらゆる出来事が可能な限り最良の目的の必要な手段である」

さて、若きコウルリッジの主要な関心領域は、現実の社会改革にとどまらず、物理学、気象学、磁気学、あるいは化学を始めとする広範な自然哲学、ロック (John Locke) やハートリの経験哲学、さらに言うまでもなく初期の代表的叙事詩「宗教的黙想 (Religious Musings)」を始めとする旺盛な詩作活動と、きわめて多岐にわたっている。この一見するとバラバラな、とりわけ現代の我々からするとあまりに関心が拡散しているように思われる、これらの領域を貫通している共通の基層は存在するのか、そしてあるとすればそれは何かということが問われなければならない。この問いは、彼の急進主義思想の特徴を明らかにする上できわめて重要である。

ところで、この点に関連しては、科学と詩との二項対立的先入観がこれまで無批判的に若きコウルリッジに適用されてきた事実が問題にされなければならない。そのような先入観によって、ニュートン (Isaac Newton) をはじめとする自然哲学への関心、あるいはロックやハートリの経験哲学への関心は、コウルリッジの詩作活動に靈感を与えることはなかったし、むしろそれを阻害したとの解釈が数多くなされてきた¹⁰⁾。しかし、コウルリッジにおいては自然哲学的

というそれまで抱いていたオブティミズムを事実上否定したことを意味していると言えよう (Coleridge [17] I. p. 79n.)。

また、兄ジョージに宛てた1798年3月10日頃の手紙の中では、原罪を背負った人間の不完全性が政府を必要とさせているとの認識を示している。したがって遅くとも1798年3月までにはユニテリアニズムが放棄されているとも言えよう (Coleridge [18] I. pp. 395-96)。

さらに、オブティミズムを捨て去るに至った直接的な契機となったのは夫人の流産の報 (実際は流産ではなかった) に触れてのことかもしれない。1799年4月8日付の夫人宛の手紙で、コウルリッジは、「考えれば考えるほどプリーストリの教義に不満になることを告白します。彼は、来世に生きることの全てのそして唯一の望みをキリストの御言葉と奇跡との上に立ち立っています。でも赤子達の来世における存在は疑われるか、否定されています。というのも、彼の物質主義の体系に従えば、赤子達がどのようにして意識的な存在になりうるか発見されていません」 (Coleridge [18] I. pp. 481-83) と述べ、プリーストリのオブティミズムを批判している。

- 10) たとえば、ロウズ (J. L. Lowes) によれば、この時代のコウルリッジの詩は「自然と形而上学が奇妙な同衾者」となっており、「詩人としてのコウルリッジが、依然として、鳥もちで捕らえられた鳥のように、形而上学者としてのコウルリッジの中でもがいていた」としている (Lowes [34] p. 77)。またヒル (J. S. Hill) は、ホブズ (Thomas Hobbes)、ロック、ヒューム (David Hume)、ハートリに代表される経験哲学においては「想像力の役割は極めて限られていて、その作用は疑いをもって評価されていた」 (Hill [28] p. 1) という理解を前提にして、若き「コウルリッジは、依然として、ロックとハートリの経験哲学に魅了されていた必然論者」 (Hill [29] p. 25) であったと述べて、詩人コウルリッジの「想像力」は未だに解放

探求と詩作とは決して矛盾するものではない¹¹⁾。このような誤った、しかし生命力のある通説に対しては、コウバーン (K. Coburn) がすでに1972年に、「コウルリッジ：科学と詩の間の橋」と題する講演で、スノウ (C. P. Snow) の『二つの文化』を念頭に「コウルリッジが反科学主義であったという見解はまったく誤っている。彼は二つの文化が存在するとはけっして考えなかった」(Coburn [6] p. 81) という至当な主張を展開している。事実、クロノロジカルにコウルリッジの作品を検討すれば彼の旺盛な詩作活動は、まさに彼の自然哲学および経験哲学への傾倒と軌を一にしていることがわかるのであって、ドイツ観念論哲学へ傾倒する以前の時期に集中しているのである。

されていなかったと見做している。コウルリッジが必然論者であったことはその通りだが、そこからコウルリッジが想像力に積極的な位置を与えることができなかったという結論を引き出すのは早計であるように思われる。こうした解釈には、経験哲学は人間を受動的な存在と見做し、自然を機械的に捉えているという暗黙の前提がある。しかし本稿で論証するように、観念連合論に立脚した必然論者コウルリッジは自然をけっして機械的に捉えていないのであり、むしろ機械論哲学を厳しく論難していたのである。

- 11) コウルリッジに限らず、この時代自然哲学的探求と詩作とが矛盾するものとは必ずしも考えられていなかった。たとえば、イラズムス・ダーウィンの『植物の営み (*The Economy of Vegetation*)』には、植物学のみならず、ブリーストリの酸素、光合成発見やボウルトンの硬貨製造機など18世紀科学および技術の輝かしい発展が広汎に詠み込まれるとともに、奴隷貿易反対が表明されている (Darwin [24] vol. I)。なおダーウィンの詩が若きコウルリッジの詩に大きな影響を及ぼしたことについては、King-Hale [32] cha p. 5 を参照。

さらに、コウルリッジの友人の中にも、ブリストルの医師であり政治的急進派であったトマス・ベドゥズ (Thomas Beddoes) や、彼の気体学研究所所員となり、後に炭坑の安全灯の発明で有名な化学者のハンフリー・デイヴィー (Humphry Davy) も科学と詩と両立させた人々の中の二人である。なぜ自然哲学的探究と詩作が矛盾するという想念が存在しなかったのか、あるいはむしろ両者が同一の次元の活動として考えられたのはなぜかが問われるべきであろう。

ところで、トマス・ベドゥズは、ダーウィンの勧めで気体吸入によって病氣、とりわけ肺結核を治療することを目的とする気体学研究所 (Pneumatic Institution) を1798年に創設することになる。ダーウィンばかりではなく、娘のジェニット (Janet) を肺結核で失うことになったジェイムズ・ワットとジョウサイヤ・ウェッジウッドも財政的な援助をしている。ちなみに、ベドゥズは、やはりルーナ・ソサイエティのメンバーであったリチャード・ラヴォル・エッジワスの娘のアナ (Ana) と結婚し、ロマン派詩人の一人トマス・ラヴォル・ベドゥズ (Thomas Lovell Beddoes) をもうけることになる。さらにワットの、やはり肺結核の息子グレゴリー (Gregory) とウェッジウッドの息子トマス (Thomas) はベドゥズとコウルリッジの友人である (周知のように、トマスとジョウサイヤ・ウェッジウッド二世は1798年からコウルリッジに年金を与えることになる)。1791年のパーミンガム暴動以降、活動が停滞してしまったルーナ・ソサイエティは、その世代とともにブリストルに場所を移して復活したといえ

それではこの「科学と詩の間」に架橋するものはなにか¹²⁾。我々はそれをコウルリッジのユニテリアニズムに求めたい。コウルリッジの自然哲学的関心は神の言葉を解説しようとする努力であったし、詩は「知的世界と物質的世界との心地好い永続的な統一を生み出す」(Coleridge [17] II. p. 1139) と主張されていたことから窺えるように、両世界を統べているのは神であり、彼にとって重要ことは神の目的 (Design) を知り、その実現に向けて努力することであった。したがって本稿の課題は、彼の急進主義思想の基礎に、他の活動をも統一する彼の啓示宗教があったことを論証することにおかれることになる。

さて、近年、政治経済学の生誕期における対抗思想としてシヴィック・ヒューマニズムと総称される思想群が注目されてきた。このシヴィック・ヒューマニズムは、その概念の提唱者であるポーコック (J. G. A. Pocock) によれば、過去・現在・未来を終末論のシナリオとして捉えるキリスト教的な時間認識からの脱出を計るため、ギリシャ・ローマ起源の運命の女神を喚び入れ、時間的なもの、個別的なものを腐敗と同一視することで成立したとされる (Pocock [41] pp. 84-85)。つまり、共和主義思想はヘブライズムの伝統から脱却するためにヘレニズムに探し求められた思想と考えられているのである。しかし、たとえば、英米版シヴィック・ヒューマニズムの典型とされるハリントンの共和主義思想が、モーセの国制 (Constitution) を範としたことを、そしてユダヤ民族にとって法と国家と宗教の三者が不可分の要素であったことをあわせて想起すれば、ハリントンの共和主義思想のもつヒューマニズム的性格のみを強調しその宗教的性格を軽視することは危険性を孕むといわざるをえないように思われる。共和主義思想にギリシャ・ローマのヒューマニズム起源を見出すだけでなく、同時にそのユダヤ・キリスト教的源泉にも十分着目する必要があるのではないだ

るかもしれない。そのネットワークの中には、ベドウズの気体学研究所に雇用されたハンフリー・デイヴィヤ、コウルリッジ、ワーズワスが加わることになる。なお、ルナー・ソサイエティの次世代のつながりについては本稿注15) も参照。

- 12) この提起を受け止めその架橋を可能にしているものが「古代の叡智」の追究であるとの刺激的な主張を展開しているのは、ワイリー (Wylie [51] chap. 2) である。すなわち、彼はフィチーノ (Marsilio Ficino) を通じてケンブリッジ・プラトニストとニュートンに継承されていく「古代の叡智」探求の流れの中にコウルリッジを位置づけている。ニュートンにとって機械論的哲学、錬金術、研究が「古代の叡智」を追究する営みであったのと同様に、コウルリッジにとっても自然哲学や詩作はいずれも「古代の叡智」に到達しようとする営みであることを論証しようとしている。

ろうか。あるいは共和主義的伝統とキリスト教的終末論との結びつきが問題とされるべきではないだろうか。若きコウルリッジは、モーセの国制の分析を通して、私有財産の否定と啓示の正当性を論証することに努める。そしてその際主として依拠した著作は、ハリントンばかりではなく、モウズィズ・ロウマン (Moses Lowman) の『ヘブライ人の市民統治論』であったのだが、その著作はブリストリによってキリスト教の証験のための模範的な著作として推奨されていた事実が留意されなければならない¹³⁾。

以上の諸点を踏まえて、本稿では若きコウルリッジの急進主義思想の特徴を明らかにしていきたい。

II ブリストルにおける政治講義

——「自称自由の友」と「神によって選ばれし者」——

II-1 イギリス急進主義思想の二潮流と若きコウルリッジ

1809年6月、コウルリッジは、依然として貼られ続ける「ジャコバン」というレッテルに業を煮やしてか、「私の最も不愉快な敵に、私のわずかな著作の中のどこでもかまわない、不敬 (Irreligion)、不道徳、あるいはジャコバン主義の傾向がほんのわずかでもあったら示してみしてほしい」(Coleridge [14] II. p. 25n) とユニテリアン時代の活動を自己弁護している¹⁴⁾。これに対して直ちに、パンティソクラシー (pantisocracy) 計画の嘗ての盟友サヅィー (Robert Southey) は、「もし一般的に受けいれられている意味で、彼がジャコバンでなかったというならば、サタンとは誰なのか」(Southey [48] I, p. 511) とコウルリッジの自己弁護を揶揄している。パンティソクラシーとは、私有財産廃止の原理を基礎とした理想社会のことで、この時期両者が中心となってアメリカに建設しようとしていたのである。我々がここで考察する、ブリストルでの一連の公開講座の主

13) ただしこの論点については若きコウルリッジの私有財産・商業批判を考察する次稿で具体的に展開することになる。

14) 「哲学的必然性の理論とユニテリアン派の教義を含んだ二、三の節を除けば、さらに、ピット氏や他の人々に、あるいはむしろ遺憾に思うことのない権化（彼等は本当に私にはそう見えたのだから）に適用されたいくつかの罵詈を除けば、私の若い日の情熱のほとばしりの中に撤回すべきものをほとんどないし全く見出さない」とも弁明している (Coleridge [8] p. 25n)。

要な目的の一つは、アメリカにおけるパンティソクラシー建設に先立って、ウェイルズでその試験的なコミュニティーを運営するための資金調達にあったのである¹⁵⁾。

もちろん、我々はコウルリッジの急進思想にもジャコビニズムのレッテルが貼られたことの意味を、そしてサヅィーがコウルリッジにそのレッテルを貼るコンテキストの重要性を見落とすべきではない。しかし、同時に、我々はいたずらに彼にジャコバンというレッテルをはり、彼の急進思想の独自性を見落としたり、フランス革命の過激化によってジャコバンから保守主義者へといういささか性急な通説的理解で満足すべきではない。この論点を、トンプソン (E. P. Thompson) の急進派区分を手がかりにより明確にしておきたい。

トンプソンはこの時期のイギリスの急進思想を大きく二つのグループに区分している。第一のグループは、「古来の国制」と「自由の身に生まれたイングランド人 (free-born Englishman)」という思想に依拠するものであり、1688年の名誉革命体制によって確立した「ウイッグ主義の枠内」で、古来の権利の喪失や

15) このウェイルズでの実験はサヅィーが主張したものであり、コウルリッジ自身はすぐにもアメリカで理想社会を建設したがっていた (Coleridge [18] I p. 132)。その主要な理由は、ダイヤーとプリーストリが参加するかもしれないという期待を抱いたからである (Coleridge [18] I pp. 97-98)。

1792年にプリーストリの義理の息子トマス・クーパー (Thomas Cooper) とワットの息子ジェイムズ二世はマンチェスター国制協会を代表してジャコバン・クラブで演説した。エドモンド・バーク (Edmund Burke) は、この演説を捉えて、陰謀容疑で彼らを下院で弾劾する。ワットはジェイムズ二世の安全を考えプリーストリのトマス・ベドゥズに預ける。他方クーパーはイギリスを離れアメリカに定住することを余儀なくされた。1773年に彼は妻と二人の義弟であるプリーストリの息子達とともにペンシルヴェニアのサスケハナ川沿岸に土地を購入し定住することになる。1791年「教会と国王」暴徒によって実験室付きの自宅を破壊されたプリーストリが祖国を追われ結局落ち着くのがこの地だったのである。そして、この地こそ、コウルリッジとサヅィーがパンティソクラシーを建設しようと計画した場所なのである。プリーストリの参加を期待したのはそのためである。このようにここでもコウルリッジは、ルーナ・ソサエティとその次世代と繋がりをもっている。なお1791年の暴動については、杉山 [53]を参照。

このパンティソクラシーは結局、計画の段階でコウルリッジとサヅィーの相互不信から水泡に帰すことになる。その原因についてロウは、計画を支える両者の哲学的差異に求めている。すなわちサヅィーが「私的配慮は一般善に譲らなければならない」というゴドウィン思想に傾倒していたのに対して、コウルリッジは、「私的愛着は普遍的な仁愛を促進するのであって、妨げるのではない」という立場からのゴドウィン批判を計画の思想的基盤にしていた。このゴドウィン的な私的感情を越えた合理主義と対照的なコウルリッジのユニテリアニズムが、ケンブリッジの非国教徒的遺産であることをロウは強調する (Roe [46] p. 115)。

国制の腐敗の危険に改革のエネルギーを結集するグループである。「ペイン以前の全ての改革者が「国制の腐敗」から始めている」(Thompson [49] p. 86) とのトムプソンの主張から窺えるように、この中には、ウィルクス (John Wilkes) の支援組織である権利章典支持者協会 (the Society of the Supporters of the Bill of Rights) や人民の友 (the Friends of the People)、さらには国制知識伝達協会 (the Society for Promoting Constitutional Information) に結集した人々が基本的にはすべて含まれると考えられている。第二のグループは、トマス・ペインの思想的影響下にあるグループである。彼らは、古来の自由に訴えるのではなく、理性に訴えることを特徴としている。「君主のおよび世襲的原理に対する軽蔑」(Thompson [49] p. 94) からイギリスの国制賛美に加わることなく、生命と自由の普遍的な自然権をもって生まれたことが強調され、ここから正しく合理的な統治を追及する人民主権を強調するグループといわれる。

しかし、この時期のコウルリッジの急進主義思想は、カートライト (John Cartwright) 達をはじめ国制知識伝達協会の主張する「古来の国制」論、あるいは、ヒューマニズム起源とされるその共和主義的理解とも異なるし、自然権を主張するペインともウィリアム・ゴドウィン (William Godwin) の世俗的な急進主義思想などとも異なる性質のものであったと言わざるをえない。

それではコウルリッジの急進主義思想の特徴はどこにあるのだろうか。我々は、ブリストル政治講義における「自称自由の友」の分析を検討することで、この課題の手がかりを見出すことにしよう。

II-2 「自称自由の友」と「思慮深い無私な愛国者」

1795年の1月末ないしは2月上旬には、コウルリッジは、ブリストルで一連の政治講義の公開講座を始めている。一カ月後にはサズィーが加わり、歴史講義を講演することになっていた。

コウルリッジの最初の政治講義は、講演後『道徳および政治講義』として直ちに出版される。コウルリッジによれば、講演内容が大逆罪に相当するという非難に対して釈明するために急いで修正なしに出版せざるをえなかったという事情があったのである (Coleridge [18] I. p. 152)。ルイ16世の処刑、さらにベルギー侵出へとフランス革命が急進化するに及んで対仏戦に突入していたピット (William Pitt) 政権は、国内においては、経済的不満から民衆が急進的政治運動

に組織されることを恐れ、議会外の政治改革運動に対して強硬な姿勢で臨んでいた。すでに1794年5月にはロンドン通信協会 (The London Corresponding Society) のトマス・ハーディ (Thomas Hardy) やジョン・セルウォール (John Thelwall) をはじめとする多くの改革派が国内の「ジャコバン」として逮捕された。同月人身保護法の適用は停止され、スパイが急進的な政治組織に送り込まれるとともに、挑発活動が頻繁に繰り返されていたのである。このような極めて反動的な時代に、自らの急進主義的な政治思想を講演という危険な形式で発表したコウルリッジを、あまりにナイーブだったと片づけるだけではいささか早計の謗りを免れないように思われる。むしろコウルリッジには、自らの思想が決して流血の惨事や無秩序を生み出すものではなく、むしろそうした事態を防止するものであるという確信があったことも十分推測しうるのである。

さて、啓蒙の子であったコウルリッジもまた、いずれは自由を実現する革命がイギリスでも生じると確信していたのだが、しかしフランス革命の動向は、平等と自由への道がつねに危険に満ちていることを教えていた。コウルリッジによれば、民衆の無知と激高した情念はつねに平等と自由への道からの逸脱を生む。多くの「自称自由の友」は偏見と獰猛さに満ちた民衆に翻弄されてしまっている。それゆえ、講演の主要な目的は、「情念や偶然に左右される動揺しやすい愛国者になることのないように、あるいは十分にその意味を精査していない言葉やその帰結を吟味していない信条から性急な行動をとることのないように、確固とした原理に基づかせる必要性 (the necessity of *bottoming* on fixed Principles) を示すこと」(Coleridge [7] p. 5) におかれている。コウルリッジのねらいは、この必要性を、「自称自由の友」の運動の動機と方法を分析することを通じてまず浮き彫りにすることにあった。

コウルリッジは、「自由の友」を、彼らの運動の動機と方法の視点から四つのグループに分類し、検討を加えている。

第一のグループは、仁愛 (benevolence) の感受性は豊かだがそれが確固とした原理に裏打ちされていない人々である。彼らは、「フランスの勝利の報に接しては、共和主義に染まり、フランスでの残虐行為の話を知ると貴族政擁護論者となる」(Coleridge [7] p. 8) 変貌振りを見せる。いかに彼らの感受性が強くとも、その意見は風見鶏のように浮動してしまう。このように、第一グループの分析を通じて、コウルリッジは、仁愛という崇高な徳性をたんに感性的なものでは

なく原理にまで高める必要性があることを納得させようとしている。

第二のグループは、哲学によって啓蒙されることなく、抑圧的な支配階級に対する燃え滾った怨讐から過激な行動に駆られる人々である。しかし怨讐こそ「自由の祭壇から血を噴出させ」てしまう。怨讐を抱いている人々は、「気の狂った狂信者の扇動的な熱弁だけに耳を傾け、そこから食物ではなく毒を、自由ではなく憤怒を吸収する」(Coleridge [7] p. 9)。ピットがスパイを送り込むことによって陰謀を捏造する格好の材料としているのがこのグループだとコウルリッジは主張する。「貧民の窮状を緩和し、彼らの痛ましいまでに損なわれた心情に治癒力のある知識を染み込ませなければ」、比較的少数であるこのグループが「圧倒的な多数派となってしまう」とコウルリッジは警告を発する (Coleridge [7] p. 10)。貧民を人間らしくする環境の欠落こそ怨讐を焚きつけるのだから、貧民を獣的な状態に縛りつける政府こそ、革命を流血の事態にさせてしまう元凶なのだとコウルリッジは主張する。怨讐は事態を悪化させるだけで、そこから自由は生まれないことを理解するためには、悪と不正は有害な制度に帰されるべきであって、それらの制度への固執者に起因するものではないことを理解しなければならない。「悪徳は過誤であると確信すれば、我々は悪漢に対して、憤慨ではなく哀れみの情を抱くであろう」(Coleridge [7] p. 10)。彼は、ピットのような抑圧者に対しても義憤ではなく哀れみを抱くべきだという¹⁶⁾。このように人間の性格は環境によって決定されるという環境説を確信することだけが「自由の祭壇から血を噴出させ」てしまう怨讐を霧散させようと示唆しているのである。

16) この論点については、「あらゆる悪徳は過誤と誤解以外の何ものでもない」(Godwin [26] I p. 31) とするゴドウィン思想との類似性を指摘することもできよう。しかし、II-2で明らかにするように、この時期十分に自覚されることのなかったゴドウィン思想との重大な相違をコウルリッジは『道徳および政治講義』の改訂版を出版するまでには認識するようになる。

なお、この時期ゴドウィン主義に傾倒していたのは、むしろ1798年コウルリッジと『叙情詩集』を発表することになるワーズワスであったように思われる (Leask [33] pp. 14-15; p. 17)。

なお、ワーズワスとコウルリッジの急進主義の性格の違いについては、ロウ (Roe[46]) が参照されるべきである。ここではさしあたり、ロウによって指摘されている二つの差異について紹介しておく。第一は、ワーズワスがフランス革命により強く影響されて急進的思想を抱いたこと、そしてフランス革命の流血化とともに幻滅を抱いていったのに対して、コウルリッジの急進主義思想は、非国教徒の急進主義の伝統から出発していることである。第二として、コウルリッジの急進主義思想が彼の宗教思想に根ざしていたのに対して、ワーズワスの急進主義は宗教に根ざしたものではなかったという指摘である。それゆえ、ワーズワスに

第三のグループは、第一のグループを特徴づける風見鶏的性格も、第二のグループの狂暴さも免れているが、狭隘で自己中心的な見地から自由がもたらす諸利益を熱心に追求する人々だと特徴づけられる。すなわち、彼らは特権的な身分の廃止と貴族政の打倒に加わろうとするのだが、貧民の状態を改善することには無関心な人々である。「彼らは、我々の同胞である貧しい人々を改善し向上させる傾向のあるものはいかなるものであれ、疑念に満ちた警戒心で、空想家の夢想と見做している」。「魂を奴隷にし、理性的存在を単なる動物に墮落させるのは、貴族の子供じみた爵位ではなく、1日12時間労働せざるをえないように追いやる社会諸制度」(Coleridge [7] p. 11) なのだとコウルリッジは主張する。このようにコウルリッジは、旧来の貴族の諸特権よりも悲惨な労働者の経済状態こそ最大の問題であるとの認識から、政治的権利の平等の実現だけを願い、貧民の悲惨な経済状態と貧富の格差に関心を払おうとしないこれらのグループを痛烈に批判する。コウルリッジにとって、最も重要なことは、「心情を和らげたり思慮を高めるあらゆる点で貧民を我々に劣った状態にしている彼らの欠乏状態という過酷な強制を取り除くこと」(Coleridge [7] p. 12) であった。このグループは、貧民の知的道徳的な改善が彼らの経済的な改善に密接に関連していることを見落としているとコウルリッジは論難する¹⁷⁾。

さて以上三つのグループの動機と手段の孕む問題性を指摘することを通じて、コウルリッジは、自由実現のために必要な条件を浮かび上がらせた。そして、

とってゴドウィンが無神論は受容の障害にはならず、ゴドウィンの『政治的正義』は、革命的な行動ぬきの進歩を正当化してくれるものであったのにたいして、コウルリッジにとってはゴドウィンの体系は道徳的精神的破局の前兆として写ったとロウは指摘している (Roe [46] p. 11)。

17) ペインもプリーストリも政治的権利の平等は主張したが、財産の平等ないし廃止をけっして主張していなかった。むしろ私有財産や商業の利益を強調していたのである。トンプソンの言うように、ペインの著作は直接、労働者階級の経済状態の改善を目的に書かれたものではないし、富者の財産権にも自由な市場の働きにも反対していない。政治的民主主義の次元では、あらゆる世襲的な身分や特権を廃することを望んだが、経済的な平等化を支持することはなかった (Thompson [49] pp. 95-96)。私有財産と商業の利益を強調する点は、プリーストリも同様である (Priestley [43] p. 183; pp. 203-4; pp. 267 ff)。ただし、ペインが「愛国心と軍事的防衛の精神をともに減退させる」(Paine [37] p. 107, 訳79頁) ことを商業のネガティブな側面として指摘していることにも留意しておきたい。

後に述べるようにコウルリッジはプリーストリからそのユニテリアンの啓示宗教にもとづくオプティミズムを継承するのだが、そこから私有財産の廃止を神の目的 (Design) として主張する点で決定的に異なるのであり、この点は次稿で詳細に検討したい。

「思慮深い無私な愛国者 (thinking and disinterested Patriots) という名称で正しく特徴づけうる、少数の、しかし名誉ある人々」と賞賛される第四のグループがこれらの条件を具えたグループということになる。コウルリッジによれば、このグループの人々は、「可能な限りでの完全さを観照することから最大の快樂を引き出し、現存の腐敗の認識から苦痛を引き出す道徳的態度を長期にわたって陶冶したことによって、同情に発する情念 (the sympathetic passions) を変えがたい習慣になるまで高め自らの義務を自己利益の必須の部分とした人々である」。「あらゆる人間の事象を常に一つの過程 (a process) として捉えるので、慌てることも中断してしまうこともない」 (Coleridge [7] p.12) 人々と特徴づけられる。

Ⅲ—4で詳述するように、コウルリッジは、プリーストリの強い影響の下で、人間を進歩の過程にある存在として捉え、どんなに悲惨な事象でもあらゆる人間の事象を、その進歩を促進するものとして捉えるオプティミストであり、第四のグループをそのオプティミズムに基礎づけられたグループとして描いている。彼らは「心から喜んで、正義によって愛に満ちた万人の結びつきが確立される神々しい時代を待ち望む」 (Coleridge [7] pp. 12-13) ので、第二のグループのようにいたずらに大衆を扇動することも、第一のグループのように、苦境ないし否定的な現象にぶつかると運動を止めてしまうこともない。このオプティミズムから「冷静と活力とが彼らの全行動を特徴づける」ことになる。さらに、悪徳は人間にではなく彼らを取り囲む環境に由来することを確信しているので、彼らは墮落した行為を生み出し有徳な行為の生成を妨げている誘惑を取り除くために、民衆のおかれた環境を変え、彼らの知性を強化する努力を払うことになるとコウルリッジは主張する (Coleridge [7] pp. 12-13)。

若きコウルリッジは、ハートリとプリーストリの観念連合論に依拠したいわゆる環境説にたった必然論者である。しかし、環境説に立脚するならば、「悪徳と愚行の温床」である現存の社会環境の下で、人々はどうしてこれらの優れた資質をもちうるのであろうか。コウルリッジは、ひとまずこの疑問に次のように答えている。すなわち、「正義によって愛に満ちた万人の結びつきが確立される神々しい時代」の実現という「魂を高貴にする目的」を習慣的に観照することで、現存の劣悪な環境の下で形成される観念連合から自由になり、不離で高貴な観念連合が形成され「人間性の現状を超えて飛翔する」ことが可能だというのである。それでは劣悪な社会環境の下で、誰がこのような高貴な観念

の不離な連合を確立し「思慮深い無私な愛国者」になりうるのか。この問いにコウルリッジは『啓示宗教講義』でより具体的に答えている。この点はⅢ—2で明らかにしたい。ここではただ、「思慮深い無私な (thinking and disinterested)」性格と特徴づけていることから示唆されるように、彼らを神の叡智と仁愛に与っている人々と見做している点に注意を喚起しておきたい。

さて、真の「自由の友」の性格を規定したコウルリッジであるが、無知と激高した情念によって特徴づけられる民衆を啓蒙する方法についてはどうであろうか。彼は少数者だけの啓蒙ではなく人民全体の啓蒙の必要を強調していた。

「フランス革命の年代記は、血の文字によって記されてきた。少数者の知識は多数者の無知に対抗しえないのであり、哲学の光は、それがごく僅かな少数者に限定されているかぎり、その光の所有者を、群衆の啓蒙者というよりも群衆の犠牲者としてしまう。」(Coleridge [7] p. 6)

しかし、どのように一般的啓蒙を実現していくか。コウルリッジは、『道徳および政治講義』では、まだ一般的啓蒙の実現に楽観的な展望を抱いていたように思われる。実際、このことは論文の結論から明らかである。コウルリッジによれば、臆病な自由擁護者は、自由の敵対者と同様に、革命には破壊 (devastation) が必ず伴うと考えているが、それは誤りだとして次のような主張を結論としているからである。

破壊を避けるためには、「我々は自らと他の人々に、真理は研究という武器以外いかなる武器も持っていないことを習慣的に考えるように教えなければならぬし、我々がいかに有徳な憤慨の感情とはいえ、それに耽らないように注意しなければならない。憤慨は怒りと憎悪の見栄えのよい兄弟である。仁愛だけが哲学者に相応しい。……我々の目的は、邪悪な体制を破壊することであって、その心得違いの信奉者を破壊することではない。哲学はかの重大な弊害を腐敗した人々にではなく、腐敗の誘惑を与える体制に帰するのである。……恐怖からではなく原理から人間らしくなれば、自由の信奉者は自らの義務を避けはしない。真理の時をえない押しつけによって迫害をまねくことはないであろうし、隠匿や怠慢によって真理を避けようともしないであろう。……討論を増大させ

るのに貢献するものはなんであれ自由の進歩を加速するにちがいない。精力的な活動、忍耐、穩健に、数の不足を補充させよう。我々の原理の正しさを確信すれば、嘲弄も抑圧も我々がそれらの原理を広めることを妨げないであろう。」(Coleridge [7] pp. 18-19)

ここで「哲学者」とは言うまでもなく「思慮深い無私な愛国者」のことである。コウルリッジは、明らかに、彼らが臆することなく真理を普及することに期待をかけている。「討論を増大させ」れば、彼らの「精力的な活動、忍耐、穩健」が、「数の不足を補充」し、少数者だけに限定されていた真理を民衆に「広める」ことになることと展望しているのである。もっとも「真理の時をえない押しつけ」があってはならないとの指摘は注目しておかなければならない。これはまだ真理を受け入れる状態に達していない民衆に徒に真理を説くことの危険性をすでにコウルリッジが認識していたことを示している。しかし、それが懸念の表明にとどまっていることから明らかのように、ここでの中心的な主張が「哲学者」による真理の普及にあることは否定しえない事実であろう。民衆の「怒りと憎悪」、そして「憤慨」は、仁愛の哲学の前に消失していくかのような印象を受けるのはそのためである。しかしこのような楽観的な展望は、その改訂版において削除され、一般的啓蒙をいかに達成するかという論点が、より具体的に、より深刻に取り上げられることになる。

II-3 民衆主義者と神を蔑する者

『道徳および政治講義』は、1795年11月に刊行された『民衆への訴え (*Consciones ad Populum. Or, Addresses to the People*)』の中に、改訂され収められることになった。後にコウルリッジはこの著作を「私の第一の『俗人説教』」(Coleridge [15] p. 125) と称することになるが、たしかにこの著作には宗教的な雰囲気漂っている。本節ではその理由も探ることになる。

さて、この著作は序文に続いて「自由から、その親愛なる友、飢饉への手紙」と題された極めて皮肉な調子の文章で始まっている。コウルリッジが政治講義を開始していた1795年2月には、食糧価格はすでに高騰しており、小麦価格は1クォーター当り異例の58シリングになっていた。6月にはバーミンガムで暴動が生じ、製粉所、製パン所が襲われ、他の都市や町でも同様の暴動が広がっ

ていく。さらに、8月には、不作と天候不順などによって小麦価格は108シリングにまで騰貴し、その結果1795年はほとんど飢饉のような状態となった (Coleridge [8] p. 29n. 1)。こうした事態を背景に、「手紙」からは、コウルリッジの民衆暴動に対する強い懸念を読みとることができる。

このような懸念と平行して、改訂版では、民衆の理性的判断能力に対する懐疑が明示的に表明されている。さらに、フランスの共和主義者についての分析が加筆されるとともに、現状の害悪の原因をすべて体制にもとめようとする態度、すなわち「真理と正義を受け入れる人々の性質、境遇、能力を十分に考察することになし国制や摂理を非難」(Coleridge [8] p. 37) することに対して厳しい批判を加えている。本節では、このような改訂版での重大な加筆と変更を中心に考察を加えることにしたい。

まず、フランス共和主義者についての分析から、ロベスピエール (Robespierre) と恐怖政治についての評価を検討しよう。ジロンド派の指導者であったブリソ (Brissot) に取って代わったロベスピエールについて、コウルリッジは、その目指した目的それ自体は非難されるべきではないとひとまず擁護する。しかし、その高邁で美しい将来の目的実現への熱狂がその手段の忌まわしさを無視してしまったと分析する。ロベスピエールの意図が純粹であったにもかかわらず、その後重大な残虐行為を犯してしまったことは、「権力を導くのは権力者の性格ではなくて、権力者の性格を形成し堕落させるのが権力なのだという憂鬱な証明」(Coleridge [8] p. 35) であるとしつつも、同時にロベスピエールの性格がその残虐行為に大きく荷担したことを強調する。

すなわち、コウルリッジは、ロベスピエールの「無規律な仁愛の激情」と「憂鬱、猜疑心、過度の自惚れ」を残虐行為の重大な原因と断定する。理想が全人類にとって計り知れず重要であることが明白であればあるほど、「無規律な仁愛の激情」によって我々はその理想を疑ったり反対する人々を「怒りと軽蔑とで追放するように促される」のであり、「激しい憎悪を抱くようになる」。「しかも我々の心情が情熱的で、目的が偉大ですばらしい場合はつねに、不寛容が最も容易に我々を襲う罪となる」。このようにコウルリッジは、「無規律な仁愛の激情」が敵対者に対する激しい憎悪と暴力をもたらしたことを指摘する。さらに、その熱情に加えて、ロベスピエールは、「憂鬱、猜疑心、過度の自惚れ」を抱いていたのであり、これが彼の「陰鬱な想像力 (dark imagination)」を生

み出し、そのため反自由の陰謀の発生を絶えず気に病むこととなり、「専制政を防止するために、専制的支配者となってしまった」と分析する (Coleridge [8] p. 35)。

以上のロベスピエールに対する評価で注目すべき点は、彼の性格とされる「無規律な仁愛の激情」と「憂鬱、猜疑心、過度の自惚れ」とは、いずれも確固たる原理に彼の思想と行動が基礎づいていなかったことから帰結したものと分析されていることであり、しかもとりわけ「憂鬱、猜疑心、過度の自惚れ」は、後に述べるように、神を蔑する者の性格として同定されることになる資質であることである。

この点に関連して、1796年12月17日付セルウォール宛書簡におけるロベスピエール評は注目するに値する。この手紙でコウルリッジは、ロベスピエールがあらゆる人間的事象を一つの過程 (a process) と見做すことができなかつたことが、堅忍の徳 (virtue of patience) を具えられなかつた理由だと指摘し、「ロベスピエールがこの徳を具えることができなかつたことから、身の毛もよだつような残虐行為がすべて発生している」と断定している (Coleridge [18] I. p. 283)。コウルリッジは、人間の進歩性についての認識を欠落させていたことが、ロベスピエールに「無規律な人類の激情」と神を蔑する者の性格をもたせ、残虐行為をとらせてしまったと理解しているのである。

つぎに恐怖政治に対するコウルリッジの評価を見ておこう。彼は恐怖政治の体制が対立する党派の争いを棚上げすることによって、精力を共和国の運営に注ぐことを可能にし、さもなければ存続しえなかつた共和国を維持しえたことを認めている。しかしその体制は流動的な世論に依存していたので、同じ世論によってすぐに滅ぼされざるをえなかつた。「あらゆる時代に、とりわけ世論が不安定で騒然としている場合には、巧みな民衆扇動家がこの世論を生み出しうる」。恐怖政治はなるほど共和国にその環境が必要とする効率性と反撃能力とを与えるのだが、それは「悪を不確かな善 (contingent good) の手段とする」だけで、反革命勢力に最強の支持と「至る所で臣民を支配者の陰謀に陥らせるあの憤慨と憎悪を掻き立てる」ことになるとコウルリッジは結論する (Coleridge [8] p. 36)。

民衆扇動家が世論を煽り、その結果民衆の偏見と獐狂さがいっそう高ずるとすれば、一般的な啓蒙はいかにして達成可能なのか。コウルリッジはますます

民衆を啓蒙する困難性について認識を深めていったように思われる。

コウルリッジは民衆主義者 (democrats) の大多数を神を蔑する者 (Infidels)¹⁸⁾と対比する注目すべき文章を加えている。

「民衆主義者の大多数は、神を蔑する者 (Infidels) が宗教に関して抱いている類の知識を政治に関してもっているように私には思われる。私は、両者の攻撃が同じように根拠がないと示唆するつもりはないが、両者とも、彼らが拒否する制度の下で現存しているあらゆる悪をその制度の責任に帰しているし、両者とも真理と正義とを「むきだしの抽象のまま (in the nakedness of abstraction)」熟考するために、国制と摂理 (constitutions and dispensations) とをそれらの受容者の性質、境遇、そして能力を十分に検討することなしに非難している。」 (Coleridge [8] p. 37)

コウルリッジの政治思想を理解するためには、大多数の民衆主義者と神を蔑する者との類似性についてのこの言説に注意することが極めて重要であると思われる。次稿で詳細に検討するように、啓示宗教を擁護する際、コウルリッジは、無知で未熟な古代ユダヤ人たちに真の神を受容させるためにモーセの統治体制 (Mosaic Dispensation)、預言、そして奇跡が必要であったことを強調している。コウルリッジの啓示擁護論は、人間は知性を発展させている過程にあるということ、したがって適切な制度はつねにその知性に合わせて変化しなければならないという考えと密接に結びついている。若きコウルリッジはゴドウィンの影響を強く受けているといわれてきたが、しかし、この決定的な点において、コウルリッジはゴドウィンと対立する。ゴドウィンは人間の本性から演繹される、したがってあらゆる国に適用可能な「唯一の最良の統治形態」 (Godwin [26] I. pp. 181-82) が存在すると主張しているのに対して、コウルリッジは、真理と正義がいつでもどこでも、換言すれば「むきだしの抽象のまま」同じであると考え、これを重大な誤りと明言するに至っているのである。

コウルリッジにとって、人間を進歩の「一つの過程」として捉えることと、

18) コウルリッジにとって infidels は、真の宗教である啓示宗教を信じない人々を総称する名称である。したがって、無神論者ばかりではなく理神論者であるペインも infidels の一人と考えられている。

啓示の重大な意味を捉えることとは表裏一体の関係にある。啓示、あるいは啓示によって与えられた統治体制は、知性と徳性において未熟な民衆が真理を認識する助けとなるものであり、さらに彼らに適した統治体制なのである。コウルリッジはヘブル書5章12節「大人になり消化しにくい肉を食べられるようになるためにミルクで養われなければならない」を引用し、民衆は知性と徳性を成熟させるまで啓示を必要とすると主張する。コウルリッジによれば、ゴドウィンは人間本性におけるこの重大な事実を見落としてしまっているのである。

Ⅱ—4 一般的啓蒙と福音

「民衆の性質、境遇そして能力」についての検討は、コウルリッジに将来実現されるべき理想社会について直接民衆に説くことに懐疑を抱かせたように思われる。「一般的な啓蒙は革命に先行すべきである」ということは、明らかな真理であるが、貧民はその悲惨な経済状態のために「冷静な論証」を受容することはできない。コウルリッジにとって、改革者が貧民の「利己的な感情に訴え」るべきではないことはいうまでもない。そのような感情に訴えれば、結局民衆の偏見と獐猛さに改革者達は翻弄されることになる。したがって「被抑圧者の代わりに (*for the Oppressed*) 主張すべきであって、被抑圧者に (*to them*) 主張すべきではない」(Coleridge [8] p. 43)。ゴドウィンは各階層が自らの下位の階層の者を啓蒙していくことで真理は徐々に最下層の人々に到達すると考えているけれども、これは正しくもないし実践可能でもない。何故ならば現在の社会は超えることのできない階級間の溝があるからである。貧民は、古代ユダヤ人がそうであったように、道理と推論を直ちに受容しようとしないうち、その能力も持ちえない状態におかれている。コウルリッジは、このように民衆の理性的判断能力に深い懐疑を表すに至った。

すでに見たように、『道徳および政治講義』では、討論を通じて真理が民衆に広がることへの期待が表明されていた。したがってコウルリッジは、ここで批判しているゴドウィンと基本的には同じ立場に立っていたといえよう。なるほどすでに『道徳および政治講義』においても人間存在を一つの過程と認識することの重要性は指摘されてはいた。しかし、それが明確にゴドウィン批判へと昇華されてはいなかった。それに対して、この改訂版では、民衆の理性的判断能力が懐疑されたことに伴って、人間を一つの過程として捉えることの重要

性が強調され、それとともにその認識を欠落させているゴドウィン思想が重大な欠陥を孕んでいることが了解されるに至っているのである。換言すれば、ゴドウィン思想との決定的な違いが明確に認識されるとともに、自らの急進主義思想の独自性がより鮮明に自覚されることになったのである。それはまた、ゴドウィン自身が政治運動に消極的であったとしても、彼の思想が急進主義運動に浸透していることに対するコウルリッジの危機意識の反映であったということもできよう¹⁹⁾。いずれにしろコウルリッジは、この段階で民衆が「冷静な論証」を受容しえない状態にあるとの判断を明示的に下しているのである。

それでは理性という「肉を食べられるようになるために」必要な「ミルク」とは何か。コウルリッジはいう。

「メソヂストの熱意と哲学者の見解とを統一し、直接 (personally) 貧民のあいだに入っていく、彼らが自らの権利をうけいられるように彼らに義務を教える人が、私には、真理を広める最も仁愛的で最善の方法を採用したことになると思われる。」(Coleridge [8] p. 43)

しかし、義務を学ばせる手段は何か。「過労のために居酒屋に逃げ込まなければならない労働者」に対して、しかも「社会の現状が示す対立する諸利益の騒々しい争い」の中にあっては、「宗教が一般的に有効な唯一の手段を提供する」。なるほどⅡ—2で見たように、「将来における人間性の完成」という仁愛に満ちた教義は、不離の観念連合の形成を通じて少数者には作用するであろう。しかし、劣悪な経済状態によって、利己的となり、無思慮となり、刹那的となり、そして家庭における愛情を欠落させている貧民には作用しない。「冷静な論証は一般に彼らにとって無力である」(Coleridge [8] p. 45)。このように改訂版では、貧民の理性的判断能力は明示的に否定されるに至っている。こうしてコ

19) 社会改革運動を真のキリスト教の原理に根づかせようとしていたコウルリッジは、ゴドウィンを自らの「哲学的父親」として尊敬するセルウォールとのこの時期の文通の中で、セルウォールが、キリスト教を「さもない宗教 (mean religion)」と侮蔑し、キリスト教が社会改革運動となんら関連をもちえないことを強調していることで、ゴドウィン思想の危険性をより強く実感したように思われる。ゴドウィン批判の論文を執筆刊行する計画を企てることになるのも (Coleridge [18] pp. 267-68)、自らの思想との決定的な違いを強く自覚するとともに、ゴドウィン思想のもつ危険性が認識されたことの証左といえよう。

ウルリッジはいう。

『行って、貧民に福音を説け』。福音はその平易さによって貧民の理解力にかない、その仁愛は彼らの情動を和らげ、その戒律は彼らの行動を導き、その広漠たる動機は彼らの服従を確実にするであろう。」(Coleridge [8] p. 44)

悲惨な境遇にある人の場合、「過酷な現世を圧倒するには、十倍強力な来世の力によるしかありえない。宗教は、その約束で彼の憂鬱を慰め、彼の精神を無限に偉大な革命を来世に期待することに慣らすことで、それに比べれば規模の小さな現世における改善を急いで受け入れるように彼の精神を準備させる」(Coleridge [8] p. 45)。一般的啓蒙の達成は福音という「ミルク」を必要とするというコウルリッジの主張がこの著作に宗教的雰囲気を漂わせることになった大きな要因である。

コウルリッジが恐れたことは、「自由の唱道者と理神論者とがほぼ同意語である現代」という時代状況であった (Coleridge [18] I. p. 153)。コウルリッジにとって、啓示の意味を無視して人間を一つの過程として捉えることができなければ、一般的啓蒙という自由実現の基礎を実現しえない、それは直ちに來るべき革命が、フランス革命のような流血の事態に墮落することを意味したのである。

Ⅲ ブリストルにおける啓示宗教講義

——無神論批判と現代の預言者としての自然哲学者——

Ⅲ-1 啓示宗教講義の目的

前節で見たように、コウルリッジは、政治講義において、「自由を血で汚れていない手で王座に就かせる」という課題を達成するためには、自由を求める運動が「確固とした原理」に基づかなければならないことを強調していた。政治講義を受けて、1795年5月に開始された啓示宗教に関する一連の講演の主要な目的は、アングリカニズムと無神論がともに迷妄ないしミステリーであることを暴露し、理性と啓示に基礎づけられたユニテリアニズムこそ真のキリスト教教義であることを明らかにし、それこそが、将来の理想社会の建設を展望する「確固とした原理」であることを正面から論証することにあつたといつてよい。

そのことは、なによりも、その講義のプロスペクタスにおいて明らかである。

コウルリッジは、プロスペクタスにおいて、キリスト教徒には、希望はまさに彼らの中にあることの根拠を与え、神を蔑する者には、キリスト教の腐敗状態にのみ適用可能な論拠からキリスト教を批判する誤りを了解させることを講義の目的として設定している。そして連続講義の主題は、神の存在と属性、悪の起源、人間本性から引き出された啓示の必要性から始まって、モーセの統治体制 (the Mosaic Dispensation) の擁護、キリスト生誕までの哲学諸派と迷信、キリスト生誕時の時代状況、キリスト教の内的および外的な証、そしてその腐敗の歴史と続き、最後にキリスト教の高邁な政治的目的を示すことにありと予告されていた²⁰⁾。その政治目的とは、キリスト教が、他のあらゆる宗教や哲学をはるかに超えて、市民的自由の友であること、そして最後に「全ての人々がキリスト教徒であったならば、なりうる社会と統治の状態」が展望される予定であった (Coleridge [9] pp. 83-84)。

このように啓示宗教講義の目的が、アングリカニズムと無神論の両面批判を通じて、「確固とした原理」がユニテリアンの啓示宗教からのみ引き出されること、そしてその原理によってのみ「市民的自由」が実現されるということ、これらの論証にあったことは明らかであろう。コウルリッジにとって政治講義と啓示宗教講義は一体のものであった。彼は、前者において、現実の政治経済状況と「自称自由の友」の問題点を浮き彫りにし、そして後者において、自由の実現がなによりも啓示の意味を明らかにすることを通じてしかあり得ないことを示そうとしたのである。

Ⅲ—2 無神論批判と神の言葉としての自然

コウルリッジにとって、アングリカニズムも無神論者もともにミステリーを崇拝している点で同根であり、前者は、三位一体や贖罪の教義などのミステリーによって、真のキリスト教を墮落させ、後者はその墮落したキリスト教を論拠に神と来世の存在を否定することによって感覚主義 (sensuality) を助長する。

20) この主題は「宗教的瞑想」の主題とはほぼ一致している。ちなみに「宗教的瞑想」の組み立ては、序論から始まって、キリストの人格 (Person of Christ)、十字架での彼の祈り、人間の精神への彼の教義の作用 (process)、選ばれし者の性格、迷信、現在の戦争への脱線、政府と財産の起源と効用、社会の現状、フランス革命、千年王国、全人類の救済 (Universal Redemption)、結論である (Coleridge [17] I. p. 108)。

したがって、この講義では、グノーシス主義の浸透、贖罪の教義、そしてプラトン哲学によって混入された三位一体という偶像崇拝的教義、これらによるキリスト教のいわば墮落史が論じられ、ローマ・カソリックとともにアングリカニズムに対する批判がその主題の一つを構成することになるが、これらの論点については次稿で取り上げることとし、ここでは啓示宗教講義における無神論批判と弁神論についてその特徴を明らかにしたい。

ところでコウルリッジの無神論批判は、彼の自然観に依拠しているものであり、強烈な自然哲学的関心の出自を理解する上でも重要である。コウルリッジが描く無神論者のイメージは、顕微鏡で自然を細かく凝視する眼の翳んだ老人である。自然を観察する際、まるで足も頭もないトルソーの表面を顕微鏡で嘗め回すように凝視し、その大理石の磨き上げた表面に顕微鏡でみることができるようになった起伏 (irregularities) を数えて悦に入っている老人である (Coleridge [9] p. 92)。彼は自然を部分に分解するだけで、全体を部分の集合体としてしか捉えることができない。不規則性だけを数え上げるとともに、その全体における意味を読みとろうとしないために、慈悲深い全能の神を認めることができないし、認めようとしぬ。彼らにとって自然界は霊的ではないのである。コウルリッジは、このような自然を部分・要素に分解してしまう分析的方法が、無神論を助長しているとして厳しく批判する。

ところで、一般に経験主義は、知識の領域から信仰を切り離し、科学知と信仰を異なる次元として両者の衝突を回避し、一方で科学知の領域に異質の権威が介入することを阻止し科学的探求を奨励するとともに、他方理性の傲慢を挫き教会とその神秘的な奥義の権威に従うことを可能にしたといわれる。たとえば、自然という「神の御業を記した書物」を研究することを通じて「神の力と摂理と善」を示すことの意義を高く評価したベイコンも他方で「自然、すなわち人間の知識の根本原理から、信仰にかかわる事柄に関する真理あるいは確信を引き出すことは、私の判断では安全ではない」(Bacon [1] pp. 22-23, 訳157頁)と述べて、自然神学の宗教的意義について慎重に一定の留保をつけていたのも、そのためということもできよう。

しかし、コウルリッジにとって自然的存在と精神的な存在、理性的なものと霊的なものとは分断しえないのであって、それを分断することは、神へ近づく手段である人間の精神能力の否定を意味するものと受け取られた。コウルリッ

ジにとって自然認識は神の言葉を読みとる活動であったのである。なるほど神の言葉としての自然という認識は、けっしてコウルリッジに独自のものではない。たとえばコウルリッジが強いインスピレーションを受けた、そして実際講義の中で引用しているエイケンサイド (Mark Akenside) の『想像力の喜び (The Pleasure of Imagination)』やバークリ (George Berkeley) の『視覚理論』に見出すことができる。しかし、コウルリッジはそれをたんなるメタファーとして主張しているのではない。「宇宙は文字通り神によって書かれた言葉 (his written Language)」(Coleridge [11] I. p. 339) であると確信していたのである。

このような自然・言語関係の理解は、ハートリに見出すことができる。ハートリによれば、人類が自らの考えを過不足なく曖昧さなしに自由に表現できる言語、それを哲学的言語と呼ぶと、アダムとイヴが楽園において無垢で純粋な幸福状態にいたときに持っていた言葉がそれであったという。その言語は、限られた言葉であったが彼らが生存する要件をすべて完全に満たしていた。しかし墮罪以降、大洪水、バベルと、言葉は墮落したが、将来において哲学的言語を獲得することは可能だと考えられた (Hartley [27] I, pp. 297-318)²¹⁾。ハートリの自然・言語関係理解を継承したプリーストリは、哲学的言語の復活が、物質的世界と知的世界の両者を律する法則の解明によって可能になるという考えを、より一層強く押し出している。

「哲学的探求において未熟な者にとっては、多様な思考がきわめて単純で規則正しい一つの過程に還元されることは不可能のように思われるであろう。また彼にとって、世界中の様々な国で語られている多様な言語が、一つの簡潔な文字体系 (a short alphabet) によって表現されるということもまた言うまでもなく不可能だと思われるであろう。重力、電気等によっている自然現象もそれに劣らず多様で複雑なのである。しかし我々が自然について知れば知るほど、より多くの個別事実と個別法則を単純な一般的な法則に還元することができるのである。そして現在ではそのことが不可能であると思えないほどまでに至ってい

21) ハートリの哲学的言語探求は、ニュートンの「哲学的水銀」探求の努力を想起させる。ニュートンがその錬金術実験で追及したものの一つは、様々な金属から (金属は「水銀」と「イオウ」という二種の原質で構成されると考えられていた)、元の金属の性質が残存していない真の「哲学的水銀」を作り出すことであった (鳥尾 [54] 14-15頁)。なお、ニュートンもユニテリアンであり古代の叡智の信奉者であった。

るのだが、究極的には一つの大きな包括的な法則が、物質的世界と知的世界の両方を律しているのが見いだされるであろう。」(Priestley [44] p. xxviii)

このようにプリーストリによれば、自然は、「原因の単一性と結果の多様性」を示しているのである。多様な現象の中に単一の法則があるはずだという確信を抱かせるとともに、その探求を促したものは、叡智と仁愛の唯一神に対する信仰である。それゆえ、コウルリッジが無神論者たちは「様々な言葉遣い (diverse Tongues) で語る」と批判する時、この「様々な言葉遣い」とは、いたずらに「ミステリー」を展開し、「無限の諸原因の連鎖について多くは語る」が、唯一神の叡智と仁愛を認めることができないため、自然の中の「不規則性」を数え上げることに歓喜し、慈悲深い全能の神の目的の唯一性を認めることができないことの謂いなのである。彼らは「様々な言葉遣い」に幻惑されて唯一の「神の言語」を見出しえないのである。自らの感覚だけを真理の試金石にしている人は、「部分以外のものを観照」しえない。「部分というものはすべて必然的に小さなものである。したがって彼らにとって宇宙は小さなものの集まりにすぎない」。それゆえ「偉大なもの (the Great)」や「完全なもの (the Whole)」への愛を抱くことができない。コウルリッジは、このように自然を部分・要素に分解してしまうだけで、そこに唯一性を見出そうとしないこのような分析的哲学を「経験主義者 (Experimentalists) の自然哲学」と呼び厳しく批判する (Coleridge [18] I. 354)。

それゆえ、通常我々が経験哲学として一括する哲学者のうち、ニュートン、ロック、プリーストリ、あるいはハートリのように神の目的の唯一性を見出そうとする哲学者をコウルリッジは明らかに「経験主義者」の中には含めてはいないのである。

たとえば、プリーストリは、フランクリンなどの激励を受けて書いた『電気学の歴史と現状』の序文で、哲学的思索の最も重要で高貴な効用は、哲学者の精神に、神の作品を観照することで、仁愛と敬虔な感情を植え付けることだとしている。「我々が世界の驚嘆すべき構造について、自然の法則について知ることにつれて、それらの驚嘆すべき効用を、すなわちあらゆる被造物を幸福にすること、すなわち限りない愛と感謝と喜びで心を満たさざるをえない状態におくことをますます明白に認識する」(Priestley [42] p. 20)と。

コウルリッジの思想は、このハートリとプリーストリの延長線上に位置している。コウルリッジもまず神の目的論的存在証明を用いて無神論者を攻撃する。

「光学の原理や眼の構造を知っている人ならば、眼が光学の技量なしに創られたと考えることはできない。耳も音についての知識なしに創られたと考えることはできないし、動物の雌雄は互いのために、そして種を保存するために創られたのではないと考えることはできない。自然に関する我々の説明はすべてこの種の事例で満ちているし、我々が物の諸関係を入念に吟味すればするほど、我々はより明瞭にそれらの驚くべき適性を読み取ることができる。意図された因果律の抗しがたい論証を支える事物のこの見事な美しい構造は、考案者についての我々の観念を強め、目的の唯一性 (the Unity of the Design) は考案者が一人であることを示している。それゆえ神と彼の力と知性の存在は証明されているのであり、もし春の真昼あるいは夏の夕暮れに散策しながら、なお神の仁愛に疑いを差し挟む人がいるとすれば、その鈍くこわばってしまった心情を嘆き悲しまざるをえない。神は我々が彼自身の言葉を読めるように、世界という書物を広げているのである。」 (Coleridge [9] pp.93-94)

注目すべきことは、あらゆる自然現象が神の言葉の一部を構成すると考えられていることである。すなわち、コウルリッジは、眼の構造が見るという眼の独自の機能に驚くほど適していると確信しているだけでなく、その中に「目的の唯一性」を見ることができると確信しているのである。換言すれば、我々は、その個々の目的適合性に結びついた美しさに驚かされるばかりではなく、彼の「文字」を読むことを通じて神からメッセージを受け取ることができると考えられているのである。

自然の中に神の言葉を読むというコウルリッジの思想は、反対に私有財産と商業の産物である人間、あるいは「神の作品としての人間ではなく、腐敗した奢侈と欲望の産物としての人間」が徘徊する都市批判・無神論批判と表裏一体をなしている。

「私たちの最良の部分がとかく私たちを取り囲む対象によって形成され色づけられると考えることは、憂鬱ですが、それは人間が大都市で生きようにつく

られていなかったことの決定的な証拠です。この世のほとんどすべての物質的な悪は道徳的悪の存在によるのですが、この道徳的悪を長期にわたって観照していることは人間の心を決して改善することにはなりません。私たちが田園のもつ美しさから受け取る喜びは、その喜びの道徳的効果と比較するならば、取るに足らないものです。というのも、可能なかぎり最高のものをつねに眺めることによって最終的に我々自身も可能な限り最善になるからです。田園では我々を取り巻くあらゆるものが微笑んで善と美とを表現しています。そしてこの神の像は、凸面鏡に映し出された風景のように、観察者の精神に縮写されるのです。」(Coleridge [9] p. 154)

コウルリッジの私有財産および商業批判については次稿で詳細に検討するが、この手紙からも窺えるように、コウルリッジは、我々が観念連合の作用をうけるという事実自体が、「人間が大都市で生きるようにつくられていなかったことの決定的な証拠」であり、私有財産と商業の産物である都市が忌むべきものであることの神からのメッセージであると理解している。田園では神の愛と力が明瞭に読みとることができるために、観念連合の作用によって、我々も仁愛や叡智をもつことを促される。しかし都市では「神は至る所で我々の視界から消し去られ」ているために、しかも「ことあるごとに我々は、膨れあがった墮落、汚いほどの浅ましきの事例に行き当たり、最後には神の仁愛を疑うようになる。しかも利己的な人間はこうした不幸を神のせいにするのである」(Coleridge [9] pp. 223-25)。

このようにコウルリッジによれば、無神論は、都市の、したがって私有財産と商業の産物である。さらに、無神論者は、神の叡智と仁愛の存在を否定するので、肉体的欲望を満たす快樂しか享受しえないとコウルリッジは言う。

「敬虔な人にとっては、あらゆる自然は美しい、なぜならば、その姿は一つ一つが、無限の善性と最も力強い知性によって書かれた言語の象徴であり、その部分であるからである。しかし、感覚主義者 (Sensualist) と無神論者にとっては、肉体的欲望の充足を請け合うもののみが美しい、というのは、無神論者は叡智と仁愛の存在それ自体を否定するからである。」(Coleridge [9] p. 158) .

感覚主義者と無神論者は「世界という書物」の「神の言葉」を読むことができないので、叡智と仁愛の存在それ自体を否定せざるをえない。したがって肉体的な欲望の充足を約束するものだけが美しいことになる。「彼〔無神論者〕にとって、杯の中で泡立っている時のワインは、そして挑発的にダンスをしている婦人は美しいのであるが、茎を撓ませたバラや夕日の色を染み込ませた雲、これらは美しくないのである。」(Coleridge [9] p. 158)

さらに、仁愛と全能の神の存在を否定ないし懐疑することによって人間は、感覚主義的になるのみならず傲慢にもなる。コウルリッジにとって、傲慢は、まったく仁愛とは相容れない、冷酷さと利己主義とに結びつくゆえに、人間の悪徳の中で最も愚かで嫌悪すべきものなのである (Coleridge [9] pp. 156-57)^{22/23)}。

経験主義者は、「もし自分たちの感覚が最も遠大な真理を確かめることができなければ、それらの真理を信じない」。「彼らは、顕微鏡的な鋭敏さ」で特徴づけられるのだが、「偉大なものを見る時、すべては空虚となり、彼らには何も見えない」のであり、偉大なものが見えることを否定する。そして、「想像力の欠落を判断力と呼び、けっして恍惚哲学 (Rapture Philosophy) に到達することはないのである」(Coleridge [18] I. pp. 354-55)。

このように神を蔑する者は想像力を萎縮させてしまう。しかし、神が人間に与えたこの想像力を通じてこそ、人間は高貴で有徳になりうるのである。

「人間は、肉体的な欲望をたとえ完全に充足したとしても、そこに幸福を見出すように創られたのではない。精神はその活動の領域を拡大し、知的滋養物の獲得に忙しくしなければならない。創造主の諸力を発展させることが人間に固有の活動なのであり、観念の連合 (combination) によって創造を模倣することが、

22) したがって、コウルリッジにとって、感覚主義者 (sensualists) や無神論者は、たとえ彼らが私有財産の廃止を目指したとしても、自由の友となりえないことは自明であった。1796年5月13日のセルウォール宛の書簡でコウルリッジは次のように述べている。「無節操、墮落、売春の真の源泉は、財産です。それは、よいものをすべて混乱させ汚染しますし、疑いもなくあらゆる悪の源泉です。……しかし、感覚の対象を超えて思いめぐらしたいという希望を認めない人は一般に感覚主義的でしょう。そして私はまた言いますが、感覚主義者は愛国者ではありえません。」(Coleridge [18] I. p. 214)

23) ゴドウィン思想との違いの自覚とともに、ゴドウィン思想は、「かの高慢な哲学 (that proud Philosophy)」(Coleridge [8] p. 46) と形容され、傲慢な性格をもつものと決めつけられるようになっていく。

我々の最高の、そして自己充足しうる楽しみなのである。我々は進歩的 (progressive)であり、現在の幸福で満足し休息すべきではない。それゆえ、神 (Our Almighty Parent) は、我々が輝かしい可能性を黙想することによって卓越さを現実のものとしようと努めるように想像力 (Imagination) をお与えになった。そしてその可能性の黙想は、我々の中にある瀕死の動機をつねに蘇えらせるとともに、我々の眼を、アルペン山脈の頂きのように次々と展開する光り輝く頂きに釘付けにすることによって、今なお神への階段を昇るように我々を促す。その途上は、起伏の多い道だが絶えず広がる美しく雄大な眺望を楽しむことができるのである。」(Coleridge [10] p. 235)

コウルリッジにとって、神によって創られた人間は、感覚主義者や無神論者のように、肉体的な欲望の充足に幸福を見出すことはできない。我々は「創造主の諸力」を「観念の連合によって」我々自身の中に陶冶していくことに最高の喜びを感じる存在である。しかもそれは個人の性格陶冶に終わるものではない。「悪徳と愚行の温床」となっている現実社会を変革し、「正義によって愛に満ちた万人の結びつきが確立される神々しい時代」を創造することが神の目的であることを認識しうるならば、「想像力」は「輝かしい可能性」を現実化する活動に参加するように我々を促す。その活動は「起伏の多い道だが絶えず広がる美しく雄大な眺望を楽しむ」喜びを与えることとなる。「進歩的」であることの自覚は、我々が「休息」することなく弛まず「神への階段を昇る」ことを鼓舞する。コウルリッジにとって、Ⅱ—2で確認したように、「思慮深い無私な愛国者」こそ、こうした「最高の楽しみ」を満喫している人々なのである。

しかし現実の社会は「悪徳と愚行の温床」となっている。したがってそのような劣悪な環境のもとで人々の人間性は感覚主義者や無神論者のように歪められ想像力は誤用されている。コウルリッジは、このアンチノミーから抜け出す主体を「神の諸力」を常に観照している自然哲学者に求めたのである。

自然哲学者は、仁愛に満ちた神の作品を観照することで、偉大な創造者の道徳的完全さに憧れ、それに近づこうと努力することを教えられる。神への自然な憧れからわかるように、人間は「宗教的な動物」(Coleridge [12] p. 349)なのである。観念連合の働きは、このような魂を高貴にする見解を習慣的に抱く自然

哲学者が「悪徳と愚行の温床」から脱出し「人間性の現状を超えて飛翔する」ことを可能にさせるであろう。すでに指摘したように、彼らは、神の叡智と仁愛を「思慮深い無私な (thinking and disinterested)」性格として「凸面鏡に映し出された風景のように」その「精神に縮写させる」。こうして自然哲学者は神の言葉を読みとることを通じて神の目的の実現に向けて率先して行動するのである。

それゆえ、自然哲学者は、神の目的論的存在証明を行い、キリスト教の正しさを論証し無神論を理論的に論駁する使命を果たすだけではない。彼らは自由実現の実践者としても期待されているのである。コウルリッジは、自然哲学者がますます神の「目的の唯一性」を明かしていくと確信していた。神の目的 (Design) である「千年王国」を到来させるためには、この神の言葉を解説する「自然科学の論証を道徳科学に移」さなければならないと考えたのである。

「ユダヤ人の中での預言者は、神からのメッセージ (communication) を受け取った人々であった。これらのメッセージは、ときには説諭や道徳的な戒めであるが、しかしもっと頻繁には、将来の出来事の告知 (annunciations) を含んでいる。これらの告知が偶然の憶測か、神の予知のお告げ (imparted Rays of the divine Foreknowledge) かを決定するためには、我々は再び、知性をもった第一原因の存在を証明した論証方法を採用しなければならない。すなわち一つのことが他のことに驚くべきほど適合的であることを、偶然の結果に帰されるかもしれない単一で孤立した事例の中ではなく、全自然の結合と過程の状態の中で (in the combination and Procession of all Nature) 論証する方法である。無知で観察力のない人には、動物や宇宙の大部分は役に立たないか有害のように思われるが、しかしそれらに動物学者や天文学者は、最も有益な目的のための最も称賛すべき適性を見出す。それと同様に、トマス・ペインの眼には混沌とした不可解なものの集合にすぎないと見えるものが、神技による秩序であることを、人知を超えた叡智であることを、アイザック・ニュートン卿やジョン・ロックやデイヴィッド・ハートリは発見するのである。そして自然界における善の明白で圧倒的な優越から、賢者が、一見不調和に見えるあらゆるものが、我々には理解されていない調和にすぎないことを推論するように、もし我々が天啓の出来事が告知 (the Annunciations) に適合していることを証明することができれば、我々は必然

的に告知が欠陥のあるものではなく、解読者としての我々の本性が有限であることこそが問題にされるはずである。そしてこの推論は、進行しつつある、したがってそれが未来に広がるにつれて不明瞭となり、その完成の時に近づくとつれて明瞭になる預言に、とりわけ当てはまる。預言は神の永遠の戒め (perpetual Testimonies) としての啓示宗教にとって不可欠なものである。」 (Coleridge [9] pp. 149-52)

ここで批判されているトマス・ペインは、実際は自然を「混沌とした不可解なもの集合」と見做しはしなかった。理神論者であるペインは、たとえば『理性の時代』で、「現在自然哲学と呼ばれているものは……神の作品の、そしてその作品中の神の力と叡智の研究であり、それこそ真の神学なのだ」と主張していた²⁴⁾。しかも、『コモン・センス』ではコウルリッジと同じように、聖書に依拠して君主政を批判していたのである²⁵⁾。しかしコウルリッジにとって重大なことは、ペインが啓示を否定していることであった。コウルリッジにとって、ペインは自らの理性で啓示を非合理として切り捨てている。ペインは、「告知が欠陥のあるものではなく、解読者としての我々の本性が有限であることこそが問題にされるはず」であるにもかかわらず、自らの感覚を「信じるか否かの規準」とし「もし自分たちの感覚が最も遠大な真理を確かめることができなければ、それらの真理を信じない」「経験主義者」ということになろう。それは「人知を超えた叡智」を認めない傲慢な態度であり、要するに神を蔑することにならざるをえないとコウルリッジは確信しているのである。

24) ペインは、現在の神学が、神についての意見と妄想の研究に墮落してしまっていると批判するとともに、自然という神が創った作品の中で神を研究すべきだと主張していた。彼は『ヨブ記』と『詩篇』19篇は聖書での年代順よりも実際はより古いものであるとした上で、それらは「自然 (the works of creation) と、自然の中に現れ示されている神の力と叡智との研究と観照が、それら [ヨブ記と詩篇19] が書かれた時代の宗教的な勤めの大部分であった。そして今日科学と呼ばれているものが立脚している諸原理の発見に導いたのは、この献身的な研究と観照だったのだ」(Paine [39] p. 51) と論じることで、「神学の元来の美しい体系」はこのような自然神学だったことを強調している。ペインにとって「宇宙は真の神人愛主義者 (Theophilanthropist) の聖書である」(Paine [40] IV. p. 237)。それゆえ、ペインはフランス革命の無神論的傾向に対しては厳しい批判を加えてもいたのである。

25) コウルリッジもペインも、イスラエル人がサムエルに王を望みサムエルはそれを悪と見做したという聖書の記述から王政を痛烈に批判している (Paine [37] pp. 75-84, 訳27-41頁; Coleridge [9] p. 132-34)。

Ⅱで見たように、コウルリッジによれば、社会の不平等と不正の蓄積は噴出し、フランスのアンシャン・レジームは破壊されたが、フランス革命の指導者達は、真のキリスト教から導かれた確固とした原理に基礎づけられていなかったがゆえに、それを流血の革命に変えてしまった。コウルリッジがなによりも憂慮していたのは、「自由の唱道者が理神論とほぼ同義語となっている」事態、つまり理性と啓示に基礎づけられたユニテリアニズムの確固とした原理に基礎をおいていない事態であった。コウルリッジにとって理神論は、自らの理性を過信する神を蔑する者であり、「自由の祭壇から血を噴出させ」るのに荷担してしまわざるをえない思想だったのである²⁶⁾。

それゆえ、コウルリッジが「思考の物質性—すなわち、思考は運動だ」(Coleridge [18] I. 137) と言うとき、それはしばしば言われてきたように、彼が精神

26) 1796年1月コウルリッジは、自ら発行する雑誌『ウォッチマン』の購読者を募る旅行中、ダービーにイラズマス・ダーウインを表敬訪問している。コウルリッジは、ダーウインを「神によって選ばれし者」の一人と見做していたのだが、しかし会話の中でダーウインが啓示宗教を信じていないことを知って失望したようである。1796年1月27付のジョサイヤ・ウェイド (Josiah Wade) 宛の書簡でその様子を次のように描いている。「ダーウイン博士は、ハットンの地球の理論を詳細に吟味することになしに否認するのを潔しとしないであらう。しかし、地球がどのように創られたかという知りえないことが、しかもたとえ知りえたとしても無益なことが、我々にとって何になるというのだろうか。こともあろうに、この体系を、博士は、厳密に研究することなしに、否認しなかったのだ。しかも、我々は、自然と名付けられた盲目の白痴から見捨てられた者であるのか、この上なく賢明で計り知れないほど慈悲深い神の子であるのか、さらに我々はこの地上で僅かながら惨めな月日を過ごした後暗黒の場所 (the valley) の土塊に墮するのか、永遠の幸福を享受できるように我々を準備させるためにこの世の苦悶に耐えさせているだけなのかという重要な問題について、彼はいつも簡単に結論をだしてしまうのです。」(Coleridge [18] I. p. 177)

コウルリッジは、近代地質学を基礎づけることになった、ジェームズ・ハットン (James Hutton) の『地球の理論』が、結果的に、理神論に導くであろうと見做していた。というのは、理論が示した自立する世界は、宇宙は神の創造物であるけれども、その神はもはや彼が創った世界には介入しないという議論を支持することになりうるからである。「おお！ 私は彼 [ダーウイン] が心から敬虔な理神論者であることを知りました」(Coleridge [18] I. p. 222) と皮肉と失望の入り交じった感情を吐露している。

ちなみに、ダービーにイラズマス・ダーウインを訪ねた折、コウルリッジは、ダービー出身の画家ジョウゼフ・ライト (Joseph Wright) と面会したかもしれない (Coleridge [18] I. p. 177)。周知のようにライトは、その光と陰の独特のコントラストで産業革命や一般家庭でも行われるようになった科学実験をテーマにした作品を数多く描いているが、ルーナ・ソサエティのメンバーとも交流があり、彼の医師でもあったダーウインやトマス・デイの肖像画なども描いており、ソサエティをその一つの核とする知的ネットワークの一員であった人物である。

を物質に還元してしまう機械論的唯物論に与していたことを意味するのでは決してない。コウルリッジは、プリーストリと同様に、物質を精神的に捉えようとしたのであり、物質世界が霊的であることを明らかにしようとしたのである。ワイリーが指摘しているように、コウルリッジは、カドワース (Ralph Cudworth) からケンブリッジ・プラトニスト達の流れを継承し、物質と精神の二元論を克服し、自然を機械的ではなく形成的に理解しようとしたのである (Wylie [51] chap. 2)。コウルリッジにとって、「物質がそれに付与された何らかの力や属性によって物質世界 (the visible world) の秩序を生み出すこと」 (Coleridge [17] II. p. 1112) を認めることは無神論に等しいことであり、感覚主義的な生を追及することに是認を与えるものであった。それはまさにケンブリッジ・プラトニスト達が、デカルト哲学に抱いた疑念と呼応している。すなわちケンブリッジ・プラトニスト達は、物質が霊的作用因の助けなしに勝手に作用し自ら秩序をつくっているという考えにデカルトの二元論が道を開いてしまったのではないかと恐れた。そしてその自己充足的な物質界という考えは、ホップズの無神論と唯物論に是認を与えることになってしまうのではないかと危惧したのである。ニュートンも、ケンブリッジ・プラトニストとともに、このような機械論哲学がもっている「無神論の亡霊を永久に鎮める」ことに努めていたのであり (Dobbs [25] p. 37, 訳41頁)、世界の創造ばかりではなくその維持にも神の働きがあると確信していたのである²⁷⁾。

したがって、コウルリッジがニュートンを高く評価するのも、彼が機械論的自然哲学を大きく修正し、その唯物論的傾向を払拭しようとしているからである。ニュートンは、物質世界のあらゆる事物を物質と運動とに還元してしまうことを拒否し、神が自らの被造物に対する絶えざる介入と支配を維持していることに何らの疑いももっていなかったが、コウルリッジはこの「人類を懐疑主

27) 近代科学の基礎を据えたニュートンの偉大な業績に錬金術が多大な影響を与えたとする近年のニュートン研究を代表するドップズは、「古代の神秘的叡智 (an ancient, occult wisdom)」と「近代科学の基礎を特徴づけるニュートンの偉大な総合」とは無縁ではないとして、ニュートンの「ヤヌスの双面」は、唯一の真理、すなわち「神についての知識」を追究するという「単一の精神の所産」であると主張している。すなわち「真理は一つであり、その唯一性は神の唯一性によって保証されている」のであり、ニュートンの全活動はまさにこの唯一の真理追究にあったのであって、「双面」は「実態」というよりも近代科学と錬金術を、理性と啓示を対立させてしまう「現代の錯覚」であるとの主張を展開している (Dobbs [25] pp. 5-6, 訳5頁)。

義から救い出し、千年王国への案内者となることを期していた」(Dobbs [25] p. 8, 訳7頁) ニュートンと同じ位相に位置していたのであり、機械論的哲学はコウルリッジにとって克服されるべき哲学であったのである²⁸⁾。

コウルリッジは、ニュートンと同様に、自然世界と政治世界のアナロジーを確信していた。ニュートンがそのアナロジーによって聖書の神秘的な言語を理解しようと確信したように、コウルリッジも自然世界の解明が「千年王国」実現の鍵を提供するはずであった。

コウルリッジにとって、自然の中に神の「言葉」を読もうとするニュートン、ロック、フランクリン、ハートリ、プリーストリ達の研究手法こそ、神の存在を「一つのことが他のことに驚くべきほど適合的であることを……全自然の結合と過程の状態の中で」見出そうとする方法であった。彼らにとって真理は唯一であり、そのことは神の唯一性と至高の權威によって保証されているという確信のもとに研究を進めえたのである²⁹⁾。コウルリッジにとって、真のキリスト教は、「不信によって先行されてきたが真剣な研究の後、ニュートン、ロッ

28) したがって、ニュートンの理論が無神論的傾向をもつと考えられた場合には、コウルリッジはそれを批判するのである。たとえばニュートンのエーテル説は結局のところ無神論に行き着くとして次のように批判している。

「アイザック・ニュートン卿の哲学は結局のところ無神論に至ると主張されてきた。おそらく理由のないことではない。というのももし物質がそれに付与された何らかの力や属性によって物質世界 (the visible world) の秩序を生みだすことができるならば、そして思考さえ引き起こすのならば、なぜ物質は生得権によってそのような属性を所有してこなかったのか。そして唯一の神の必要性はどこにあるのか。機械論哲学によれば、物質は神の叡智ないし仁愛 (Wisdom and Benevolence) なしに極めて賢明に仁愛的に動くことができる。これ以上無神論者は何を主張するだろうか。もし物質がそれらの属性をもつならば、なぜ遠い昔からそれらをもっていないことになるであろうか。アイザック・ニュートン卿の神 (Deity) は、活発になったり不活発になったりするように見える。そして彼の神は、留保してきたものを不可解にするほど強力な力を委譲してしまったように見える。彼の神は副摂政の第二原因によって廢位されているのだ。」(Coleridge [17] II. pp. 1112-13)

29) この精神は、プリーストリがその『電気学の歴史と現状』の序文 (Priestley [42] p. xxi) で引用したハートリの下記の文章に端的に表現されている (ただしプリーストリは多少原文を変えて引用している。)

「この世界は仁愛の体系であり、したがってその創造主は無限の愛と崇敬の対象であるので、仁愛と敬虔さはこの世界を我々が研究する際の唯一の真の案内人である。すなわち、自然の神秘を解き明かす唯一の鍵、その迷宮を通り抜ける手がかりである。これについては、博物学のあらゆる部門と自然哲学とが十分な事例を与えている。……あらゆる事象について、研究者に、あらゆることが正しいということであらかじめ仮定させ……敬虔な

クそしてハートリによって信じられた」「キリスト教」(Coleridge [18] I. p. 280)である³⁰⁾。彼にとって最も重要なことは、この「自然科学の論証を道徳科学に移す」ことであった(Coleridge [19] I. 100)。「神によって選ばれし者」が啓示の意味を「自然科学の論証」によって明らかにすることが、「千年王国」の準備を促進するであろう。

「千年王国、その歴史、自然科学の進歩によって成し遂げられる——とりわけ気象学、すなわち気体と風の科学——。間——啓示についての注釈は近年の哲学的諸発見から書けないであろうか。」(Coleridge [19] I. 133)

このように、無神論者や理神論者のような神を蔑する者を論駁し啓示宗教を擁護することは、コウルリッジにとって理論的課題であるにとどまらず、「将来の体制の基礎」を確立するというすぐれて社会的、実践的な課題であった。コウルリッジが重力、エーテル、さらに磁気、あるいは原子論的唯物論等に強い関心を示すのは、自然現象を創造主なしに説明しようとする無神論と啓示という神の言葉を聞こうとしない理神論を論駁するとともに、そこに神の言葉を見出そうとせんがためであった。そしてそれは取りも直さず、千年王国を招来するという神の目的に一身を捧げる営みであったのである。

Ⅲ— 3 悪の起源と人間の進歩性

さて、次に、慈悲深い神が創った世界に悪が存在するのはなぜかという、古くからの神学上の係争問題にコウルリッジがどのように答えようとしたか見てみよう。コウルリッジによれば、悪の存在は無神論にその根拠を与えてきたのであるから、この問題に正しく答えることは極めて重要と位置づけられている。

確信をもって仁愛的目的を探させよ。そうすればいつも正しい道に導かれるであろう。そして時がくればある新しい価値ある真理に到達するであろう。他方、他のあらゆる探求の原理と動機は、宇宙が設計された偉大な計画と相容れないので、終わりのない迷宮、過誤、紛糾に至らざるをえない。」(Hartley [27] II p. 245)

30) 1796年9月24日付のトマス・プール(Thomas Poole)に宛てた書簡の中で、コウルリッジは、ハートリを「キリスト教哲学のあの偉大な師」と呼んで、自らの子供をデイヴィッド・ハートリー・コウルリッジと名づけたこと、彼が成人になったとき、ハートリが擁護した真理を確信し、その真理で心情も満たしてほしいという希望を述べている(Coleridge [18] I. p. 236)。

結論からいえば、コウルリッジの立場は、諸悪の存在が全能な神の善性と矛盾するものでないことを明らかにしようとする弁神論の立場である。この世界には、悪や災いが存在すると思われるとしても、それらはより高い善や幸福に役立つべきものである。世界は全体として最も大いなる完全性の実現を目ざす限りなき進歩のうちにあるとコウルリッジはみる。

コウルリッジによれば、実際には悪は存在しないのであって、歯痛のように、我々にその原因である壊血病を取り除かせる苦痛があるだけである。そして壊血病などの身体的な苦痛は道徳的悪の結果である (Coleridge [9] p. 106)。「苦痛は道徳的悪を取り除けるように人間に与えられた刺激」である。「活動は、理性的存在の独特な幸福である。我々は人間が動機なしに活動的であることを心に描くことはできない。自然が活動を促すことができる、そして促している唯一の考えられうる動機は、無為を直接不愉快に、そして将来の苦痛の源泉にすることによってである」 (Coleridge [9] pp. 106-07)。道徳的悪の結果でない苦痛は一つもない。このように、コウルリッジは、いかなる絶対的な悪の存在も認めないという意味でオプティミストである。

それではなぜ人間は、道徳悪の不在の世界に住むように創られなかったのか。

コウルリッジは次のように解釈する。無垢 (innocence) は誘惑がないために悪徳に染まらないことを意味し、それに対して徳は悪徳の結果を知っていてそれに染まらないことである。経験を通じてしか人間は自らの徳と幸福を永続的で確固としたものにしえないのだから、悪徳と害悪の道を経験することが必要なのだと。彼が敬愛してやまないミルトン (John Milton) は、サタンの誘惑によって楽園を追放されたアダムが「自分の内なる楽園を、遙かに幸多き楽園」 (Milton [35] b. 12, ll. 586-87, p. 279, 訳 (下) 305頁) をもちうると天使に告げられると謳ったが、コウルリッジもまた、人間は悪徳と邪悪を経験することを通じて無垢な状態にとどまるよりも遙かに大きな幸福を獲得できると確信していた。

「科学と同様に道徳においても我々の叡智は過ちの繰り返しの結果なのである」 (Coleridge [9] p. 108)。すでに見たように彼は、プリーストリに倣って、人間の進歩性 (Progressiveness) を強調する。人間は自ら学んでいく一つの過程なのである。

「神が、接ぎ穂から満開のバラへと、胎児から成熟した人間へと一つの過程

(process) においてどんなに大きなしかも多様な変化を引き起こしておられるかということの証拠を我々は自然の全領域から受け取る。そしてこれこそ叡智と仁愛の新しい証拠なのである。我々は自分が喜ばしいもの (Pleasures) に変わることは別に、一回ごとの変化それ自体がひとつの喜びであることに、それゆえ、漸進的な進歩 (gradual progressiveness) によってある地点に到達した存在にとっての幸福の総量は、もし最初からその地点に生まれついた場合に享受する幸福量の二倍となることに気づく。たとえば知識を例にとってみよう。我々の喜びは我々がなにか新しい対象を入手できることから引き出されるだけでなく、同様に我々の過去の無知と現在の学識とを比較することからも引き出される。要するに、我々の進歩性から生じない幸福を思い描くことはできないのである。] (Coleridge [9] pp. 105-09)

獲得する快樂ばかりではなく、変化自体が快樂である。幸福は進歩性から生じる。神が人間を墮落した状態におき、そこから自らの努力で人間性の完成の高みにまで到達できるようにしたことは、神の仁愛の表れなのである。それゆえいわゆる道徳的悪の存在によって神の力や仁愛が疑われるべきではないとコウルリッジは主張する。

「キリスト教は、道徳を一つの過程と見做します。それは人間を墮落した、そして高貴な動機に反応しない存在と見做すのですが、次第に彼を導き、最後には彼を無私の徳という高みにまで導きたいと考えるのです。……道徳にとって休息所はありません。」 (Coleridge [18] I. pp. 282-83)

人間が一つの過程にあるということを認識するならば、我々は、「自称自由の友」の第一・第二のグループのように事態の変化の前に慌てることも徒に大衆を扇動することもないであろう。すでに見たように、この認識の欠落こそが残虐行為を生み出す。それゆえ、改革運動を人間の進歩性を認識した真のキリスト教の根本原理に根ざさせることが、その成功のためには不可欠だとコウルリッジは主張するのである。

さらに、人間の進歩性の認識は、利己心や快樂に対する根深い欲望など、道徳的悪に対して積極的な意味を見出すことを可能にする。

「人類 (the World) には、個人と同様に年齢がある。その幼児期、児童期、青年期があるのだ。どのようにすれば、我々は最も賢明に我々の子供達を教育できるだろうか。子供達にもっぱら徳性の美しさについて語ったり、正しいことをそれ自体のために行えと言うであろうか。そういっても子供は理解できないであろうし、感化されることはないであろう。お金について当てはまることは徳性についても当てはまる。もともとお金は、他の物を獲得するという用途以外価値がないものであるのだが、しかし歳を重ねると、多くの人が、最初は手段に過ぎなかった貨幣を目的として大切に求めようになる。同様に徳も最初はそれに伴う快樂や報奨のために実践され、悪徳はそれに伴う処罰の嫌悪から忌避される。しかし時間の経過とともに、観念連合の不思議な力 (by the magic power of association) によって、報奨から報奨されるべき行為に我々は自らの愛着を移すのであり、処罰への恐怖と嫌悪から処罰されるべき行為それ自体を問題とするようになる。まさにこれ故に、低俗な利己心は漸進的に純粋な仁愛に、快樂に対する根深い欲望は徳への愛に昇華するのである。」(Coleridge [9] pp. 113-15)

「高貴な動機に反応しない存在」である我々は、快樂や報奨を求める性向をもっているがゆえに、「観念連合の不思議な力」に助けられて、自らの低俗な利己心を漸進的に純粋な仁愛に、快樂に対する根深い欲望を徳への愛に昇華するのである。

「イエスは我々の本性をご存じだった。それは湖面の波紋のように広がる。友人、両親、そして隣人への愛が我々を祖国愛へと、人類愛へと導くのである。特定の個人への強い愛情は普遍的な博愛を妨げるのではなく、促進するのである。太陽に近づくとその光は強力になる。しかし太陽は太陽系の隅々まで活気づけ生命を与えるのではないだろうか。」(Coleridge [9] p. 163)

それゆえ「感謝と家族愛の義務すべてを否定する」ゴドウィンの教義は、「土台なしに家を建てる」(Coleridge [9] p. 164) 愚かさを示している。コウルリッジにとって、以上のような、人間の進歩性の認識なしの政治改革は、冒瀆であるとともに、有害とならざるをえないのである。

コウルリッジの啓示に対する理解も、この人間の進歩性という思想と密接に結びついている。コウルリッジによれば、「人々は、過ちによって、自然的叡智のあらゆる印を拒否するほど墮落してしまうことがありうる」（Coleridge [9] p. 111）。理性を用いることができないほど墮落した世界がありうるのである。コウルリッジは、ここに啓示の圧倒的な力の必要性があったと判断している。しかし、奇跡に対しては、自然法則は不変であり、そしてこのことは万人の経験上明らかであり、したがってごく少数の人々による奇跡についての証言は認めることができないとして、異議が唱えられてきた。それに対して、コウルリッジは、次のように反論する。

「地球の表面のあらゆる物体を地球の中心に向かわせる重力の影響よりも一般に知れ渡った、不変的なことはない。しかし、磁気と電気の稀有で異例な影響はこの影響を一時的に停止させることがある。この場合、磁気と電気が発見されるとともに、多くの一致した事実によって検証される以前だったら、目撃者によって証言されたこれら特殊な影響についての証拠は否認されてしまったであろう。それと同じように、聖書に記された奇跡も現在否認されているのである。奇跡は、自然法則にしたがって、作用してきたのかもしれないし、私はそのように作用してこなかったとは信じかねる。もっとも我々がすでに知っている法則によってではないけれども。」（Coleridge [9] p. 112）

要するに、奇跡も自然法則にしたがって作用してきたのだが、我々はその自然法則について認識していないだけだということである。人間の認識能力の限界性から、神の言葉である奇跡を否定することは、その重要な意味を見逃すことで神の国の到来を妨げる冒瀆的な行為となろう。啓示はまさに、人間が理性能力を発揮しえない状態において必要なものである。そのような進歩の過程にある人間の状態から啓示の存在理由が問われなければならない。

「家を建てる時屋根から作り始める人は、あるいは流れは考慮するのだが船の能力を無視する人は、その甚だしい愚挙で非難されるであろう。同じように、神の啓示を受け取るように定められた人々の状態からではなくて、神の完全性についての自分たちの考えから神の啓示を評価する人々は、愚かである。」

(Coleridge [9] pp. 113-15)

それでは、啓示から何を解読することができるというのであろうか。我々は、コウルリッジが、たとえばモーセの国制の意味を解読して私有財産の廃止を原理とした自由と平等の経済システムを提唱するのを見るであろう。次稿において我々は、キリスト教の墮落史と国教会批判、さらに若きコウルリッジの私有財産および商業批判と彼の提唱する経済システムを中心に検討を加え、若きコウルリッジの急進主義思想の特徴を引き続き照射していきたい。

(たちかわ・きよし 成城大学経済学教授, 経済研究所員)

[参 考 文 献]

- [1] Bacon, Francis, *The Two books of Francis Bacon. Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Humane*, reprint of the 1605 ed., London; introduced by Jeffrey Stern, Bristol, 1994; 服部栄次郎・多田英次訳『学問の進歩』岩波書店, 1974.
- [2] Beer John. (ed.) *Coleridge's Variety*, London, 1974.
- [3] Brooke, John Hedley, Hooykaas R. and Lawless Clive, *New Interactions between Theology and Natural Science*, Milton Keynes, 1974; 藤井清久訳『OU科学史Ⅱ—理性と信仰』創元社, 1983.
- [4] Burt, Edwin Arthur, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, reprint of 2nd rev. ed. Doubleday Anchor Books, New York, 1954; 市場泰男訳『近代科学の形而上学的基礎—コペルニクスからニュートンへ』平凡社, 1988.
- [5] Cassirer, Ernst, *The Platonic Renaissance in England*, tr. By James P. Pettegrove, Austin, 1953; 三井礼子訳『英国のプラトン・ルネサンス—ケンブリッジ学派の思想潮流』工作舎, 1993.
- [6] Coburn, Kathleen, 'Coleridge: A Bridge between Science and Poetry', in J. Beer (ed.), *Coleridge's Variety: Bicentenary Studies*, London, 1974, pp. 81-100.
- [7] Coleridge Samuel Taylor, *A Moral and Political Lecture, delivered at Bristol*, Bristol, 1795: in [20] vol. 1.
- [8] Coleridge Samuel Taylor, *Conciones ad Populum. Or, Addresses to the People*, Bristol, 1795: in [20] vol. 1.
- [9] Coleridge Samuel Taylor, *Lectures on Revealed Religion. Its Corruptions and Political Views*, Bristol, 1795: in [20] vol.1.
- [10] Coleridge Samuel Taylor, *Lecture on the Slave-Trade*, Bristol, 1795: in [20] vol. 1.
- [11] Coleridge Samuel Taylor, 'Fragments of Theological Lectures,' [1795]: in [20] vol.1.
- [12] Coleridge Samuel Taylor, 'A Sermon,' [1796]: in [20] vol. 1.
- [13] Coleridge Samuel Taylor, *Poems on Various Subjects*, reprint of the first ed., 1796, London, introduced by Jonathan Wordsworth, Oxford and New York, 1990.
- [14] Coleridge, Samuel Taylor, *The Friend; A Series of Essays in Three Volumes; To Aid in the Formation of Fixed Principles in Politics, Morals, and Religion with Literary Amusements Inter-*

- persed*; 1809-10, 1812, 1818, in [20] vol. 4.
- [15] Coleridge, Samuel Taylor, *A Lay Sermons; Addressed to the Higher And Middle Classes on the Existing Distresses and Discontents*, London, 1817: in [20] vol. 6.
- [16] Coleridge, Samuel Taylor, *Essays on his Times*, London, 1850: in [20] vol. 3.
- [17] Coleridge, Samuel Taylor, *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Ernest H. Coleridge, 2 vols. Oxford, 1912.
- [18] Coleridge, Samuel Taylor, *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Earl L. Griggs, 6 vols. Oxford, 1956-71.
- [19] Coleridge, Samuel Taylor, *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Kathleen Coburn, 4 vols so far published, New York and Princeton, 1957-.
- [20] Coleridge, Samuel Taylor, *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, gen. Ed. Kathleen Coburn, 16 vols so far published, Princeton, 1969-.
- [21] Colmer, John, *Coleridge. Critic of Society*, Oxford, 1959.
- [22] Darwin, Erasmus, *The Loves of the Plants; reprint of The Botanic Garden, Part II. Containing The Loves of the Plants, A Poem. With Philosophical Notes*, Lichfield, 1789; Oxford, 1991.
- [23] Darwin, Erasmus, *The Letters of Erasmus Darwin*, ed. D. King-Hele, Cambridge, 1981.
- [24] Darwin, Erasmus, *The Poetical Works of Erasmus Darwin with Philosophical Notes and Plates*, 3 vols., reprint of the 1806 ed., London; Tokyo, 1997.
- [25] Dobbs, Betty Jo Teeter, *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*, Cambridge, 1991: 大谷隆昶訳『錬金術師ニュートン』みすず書房, 2000.
- [26] Godwin William, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, 2 vols, reprint of the first edition, 1793, London; with a new introduction by Jonathan Wordsworth, Oxford and New York, 1992.
- [27] Hartley David, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2 vols, reprint of the 1791 ed., London; Poole and Washington D. C., 1998.
- [28] Hill, John Spencer ed., *Imagination in Coleridge*, London, 1978.
- [29] Hill, John Spencer, *Coleridge Companion*, London, 1983.
- [30] Hooykass, Reijer, *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh, 1972: 藤井清久訳『宗教と近代科学の勃興』すく書房, 1989.
- [31] Jacob, Margaret C., *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Sussex, 1976: 中島秀人『ニュートン主義者とイギリス革命』学術書房, 1990.
- [32] King-Hele, Desmond, *Erasmus Darwin and the Romantic Poets*, Basingstoke, 1986.
- [33] Leask, Nigel, *The Politics of Imagination in Coleridge's Critical Thought*, Macmillan Press, 1988.
- [34] Lowes, John Livingston, *The Road to Xanadu: A Study in the Ways of the Imagination*, New York, 1959.
- [35] Morrow, John, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality and the Limits of Traditional Discourse*, Basingstoke and London, 1990.
- [36] Milton, John, *Paradise Lost: An Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, edited by Scott Elledge, New York, 1975: 平井正穂. 訳『失樂園』岩波書店, 1981.
- [37] Paine, Thomas, *Common Sense; Addressed to the Inhabitants of America*, Philadelphia, 1776: 小松春雄訳『コモン・センス』岩波書店, 1976: in [40] vol. 1.

- [38] Paine, Thomas, *Rights of Man, Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, 1791 : 西川正身訳『人間の権利』岩波書店, 1971 : in [40] vol. 2.
- [39] Paine, Thomas, *The Age of Reasons, Being An Investigation of True and of Fabulous Theology*, Part 1, 2nd edn., London, 1795 ; part 2, London, 1795 : in [40] vol. 4.
- [40] Paine, Thomas, *The Writings of Thomas Paine*, vols. 4, collected and edited by Moncure Daniel Conway, reprint of the original edition, New York, 1894-96 ; with a new introduction by Michael Foot, London, 1996.
- [41] Pocock, John Greville Agard, *Politics, Language and Time : Essays on Political Thought and History*, London, 1972.
- [42] Priestley, Joseph, *The History and Present State of Electricity, with Original Experiments*, London, 1767.
- [43] Priestley, Joseph, *An Essay on the First Principles of Government*, 1771, in *Priestley's Writings on Philosophy, Science and Politics*, ed. John A. Passmore, New York, 1965.
- [44] Priestley, Joseph, *Hartley's Theory of the Human Mind, on the Principles of the Association of Ideas ; with Essays Relating to the Subject of It*, 2nd ed., London, 1790.
- [45] Priestley, Joseph, *Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley*, 25 vols, reprint of the 1817-32 ed. published by G. Smallfield, London, edited with notes by John Towill Rutt ; with a new preface by Alan P. F. Sell ; with a new introduction by John Stephens, Bristol, 1999.
- [46] Roe, Nicholas, *Wordsworth and Coleridge : The Radical Years*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- [47] Schofield, Robert E., *The Lunar Society of Birmingham : A Social History of Provincial Science and Industry in Eighteenth-Century England*, Oxford, 1963.
- [48] Southey, Robert, *New Letters of Robert Southey* ed. Kenneth Curry, 2 vols, New York and London, 1965.
- [49] Thompson, Edward P., *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, 1972.
- [50] Thompson, Edward P., 'Disenchantment or Default? A Lay Sermon', in Conor Cruise O'Brien and William Dean Vanech (eds), *Power and Consciousness*, New York, 1969, pp. 149-81.
- [51] Wylie, Ian, *Young Coleridge and the Philosophers of Nature*, Oxford, 1989.
- [52] 岩岡中正『詩の政治学 イギリス・ロマン主義政治思想研究』木鐸社, 1990.
- [53] 杉山忠平『理性と革命の時代に生きて』岩波書店, 1974.
- [54] 島尾永康『ニュートン』岩波書店, 1979.

若き S. T. コウルリッジの急進主義思想(上) (研究報告 No. 30)

平成13年3月20日 印刷

平成13年3月25日 発行

非売品

著者 立川 潔

発行所 成城大学経済研究所

〒157-8511 東京都世田谷区成城 6-1-20

電話 03 (3482) 1181 番

印刷所 白陽舎印刷工業株式会社
