若きコウルリッジの道徳および政治思想（下）

立　川　　潔

Ⅲ　キリスト教の崇高な目的としての自由と平等

Ⅲ－1　私有財産，商業，および国教体制批判

1795年5月から連続して行われた啓示宗教についての講義の目的は，一方でミステリーにすぎない三位一体や贖罪の教義によって啓示宗教への信頼を失墜させ現世の抑圧機構の一翼となっているイギリス国教会と[1)]，他方で啓示や奇蹟をミステリーとして拒否する理神論および無神論の両者を批判することを通じて，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，そして，その原理を現実批判の基準に据えながら，将来のあるべき社会を指し示すことにあった。

※前号掲載の「若きコウルリッジの道徳および政治思想（上）」に下記のミス・プリントがありました。お詫びして訂正させていただきます。

52頁 8 行目　（誤）74年　（正）94年
53頁17行目　（誤）2月　（正）11月

1)　ユニテリアンのコウルリッジにとって，三位一体は「偶像崇拝的教義」(Coleridge [7] p. 212) であり，人間イエスの復活によってこそ，我々も彼と同じように死からの復活をへて永遠の命が与えられると確信しうるのである。「全知全能で慈悲深い唯一の神が存在していること，来世で応報 (Retribution) を受けることは救世主であるイエスの復活によって確実にされているということ，これが福音の全教理である」(p. 195)。また，キリストは「人々の信仰を固め，あるいは人々の感謝の念を呼び起こすために，自らの誠実さを，残酷な死を自発的に甘受することによって立証したのである。それが，聖書における贖罪の道徳的な意味」であり，キリストの死によって人間の罪が贖われるのではない。彼によれば，「正義は最大幸福をもたらす手段」であるが，それは無限の罰と永遠の定罪によってもたらさせることはない。しかし，後者こそ「正統派の教義が教え込む神の理念である」(p. 205)。

具体的には, その趣意書に見られるように「キリスト教の崇高な政治目的」が「市民的自由」の実現にあること (Coleridge [7] p. 84), そして「万人の平等が救世主の遣わされた目的である」ことを論証することにあった(p. 218)。コウルリッジ (Samuel Taylor Coleridge) にとって,「万人の平等」と「市民的自由」は相互に不可欠な価値であり, キリスト教道徳を現世（広い意味での政治の領域）において実現することが希求されるべき究極目的であった。コウルリッジは,「自由の友」を自称する改革者のほとんどが政治的権利の平等のみを求めて貧民の経済的困窮をもたらす社会制度には関心を払っていないと厳しく批判していた (Coleridge [5] pp. 11-12; [6] pp. 39-40)。若きコウルリッジは私有財産の廃止による経済的平等なしには「万人の平等」はありえず, また「市民的自由」も保障されえないとの認識を示していたのである。

ところでこの時期, コウルリッジに多大な思想的影響を及ぼしたのは, 同じユニテリアンのプリーストリ (Joseph Priestley) であった。ハートリ (David Hartley) から継承した観念連合論, さらに必然論とオプティミズムは, プリーストリを通して若きコウルリッジの思想の中核を形成している。プリーストリは, 自らの時代を科学知が自然界ばかりではなく政治界についても蒙を啓く時代であるとし, 1793 年のフランス革命の指導者達に宛てた手紙の中で,「哲学に関して, 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 [34] p. 88) との確信を披瀝している。しかし, 注意すべきは, この確信は, 宗教に迷信と聖職者の策略 (priestcraft) という汚名を着せて投げ捨てようとしているフランス革命の指導者の無神論的傾向への危惧とともに表明されていることである。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, 腐敗した国家体制やその体制を支える宗教への糾弾を意味するのであって, 決して, 啓示宗教としてのキリスト教から

の解放を意図するものではなかった。プリーストリにおいては，「理性的で有益な科学」と啓示とはいささかも矛盾するものではない。啓示の意味を読み解くこと，また神，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」(Priestly [34] p. 88) というのがプリーストリの立場であり，コウルリッジもこの立場を継承している。「ヨハネ黙示録の注釈は最近の哲学的諸発見から書かれえないであろうか」(Coleridge [20] I. p. 133) というメモが示すように「千年王国」は「自然哲学―とりわけ，気象学すなわち気体と風の科学―における進歩によって招来されるもの」(p. 133) として考えられていたのであり，したがって「自然科学の証拠を道徳科学に移転させる」(p. 100) ことが喫緊の課題と認識されていたのである。したがって，若きコウルリッジにとって，自由をもとめる改革運動は，なによりも自然現象の中に神の叡智と仁愛を見出そうとする，つまり自然現象の中に「神からのメッセージを受け取ることができる」プリーストリのような現代の「預言者」によって先導されるべきなのである（立川［43］参照)。プリーストリがコウルリッジにとっていかに高く評価されていたかは，彼を「愛国者であり聖人であり賢者である」(Coleridge [12] p. 165) と賞賛していたことでも明らかであろう。

しかし，本節で問題とする商業と私有財産についてのコウルリッジの評価はプリーストリとまったく対照的であった。

プリーストリにとって，商業は地上における「楽園状態」の「回復」をもたらす上で重要で不可欠な契機であった。すなわち彼によれば，商業は，人間の交流を活発化させることで，我々の視野を拡大し偏見を取り除き，勤労を刺激し物質的な豊かさをもたらすとともに (Priestley [33] p. 317)，商取引に不可欠な時間厳守は「厳格な正義と名誉の原理を植えつける」(p. 316)。さらに，商業による奢侈の増大は，「礼儀と人間性 (politeness and humanity) を改善」(p. 211) させ，分業と専業化による社会的結合を緊密にし，

多面的な才能と知識を生み出す。このようにプリーストリは商業を積極的に評価していた。さらにプリーストリは，商業の発展にとっては，共和政が生み出す厳格な習俗よりも近代の君主政が生み出した「礼儀正しく柔和な習俗 (politeness and softness of manners)」のほうをはるかに好ましいとも評価していた。彼は近代ヨーロッパの君主政の下では「人に気に入られたいという習慣化した欲求が自ずと引き起こされ」洗練された趣味を育むのに対して，共和政は公民的な徳性を不可欠の柱とし，不平等を必然化する商業と奢侈をむしろ排除する傾向があり，したがって「民衆国家の平等は洗練に極めて都合が悪い」と論じていた (pp. 343-44)。プリーストリにとって，商業は，法の支配が確立していれば自ずと発展するものではなく，洗練と奢侈をもとめる習俗があってはじめて繁栄しうるのであり，この点で「洗練と慇懃の真の精神」を生み出した近代ヨーロッパの君主政を高く評価していたのである (pp. 249-50)。洗練された柔和な習俗があってはじめて物質的な豊かさと良好な社交が享受され，多面的な知的交流が可能になるのであり，富と奢侈を最も享受している国民において「より高貴で正当な名誉感とはるかに穏やかな人間性」(p. 339) が行き渡る。このようにプリーストリは，商業と奢侈を，さらにはそれらを育む洗練された習俗を生み出す近代の君主政をも，地上における「楽園状態」の「回復」という摂理の重要な契機として高く評価していたのである[2)]。

2)　プリーストリは，リチャード・プライス (Richard Price)，ジョン・カートライト (John Cartwright)，ジェイムズ・バーグ (James Burgh) などとともに共和主義の思想系譜上に位置づけられることがあるが (Robbins [36] p. 7, pp. 347-53: Bailyn [2] chap. 2; p. 41, pp. 132-33)，プリーストリは「アングロ・サクソンの自由」や「古来の国制」などの原理に立脚して体制批判を展開しているわけではけっしてないし，また商業や奢侈による習俗の腐敗を批判し，公民的な徳を称揚しその陶冶を主張しているわけでもない。この点で，たとえば，奢侈的商業が質素な習俗を腐敗させ徳と自由を喪失させると認識していたプライスとは対極に位置していると言えるのであり，古典的共和主義者というよりも，むしろ奢侈と洗練を肯定するモダニストというべきである。
　モダニストであるプリーストリにとって，近代の西ヨーロッパ，とりわけイギリスが「科学，商業，富，力，そしてそういってよいのだが，幸福の点で彼

しかし，プリーストリとは対照的に，コウルリッジは，私有財産制度を「万人の平等」という「救世主の遣わされた目的」と真っ向から対立する制度として糾弾するとともに，商業を不必要な人為的な欲望を掻き立て不自然な労働を強要する「詐欺と抑圧」の手段として厳しく批判する。

コウルリッジによれば，「不平等は土地所有制度に由来する」。狩猟や牧畜を営む初期社会においては土地に関する所有権は存在せず，家畜が草を食む間だけの占有にとどまった。しかし，狩猟の道具や調度品は様々な製造技術を導入し，物々交換を必然化させた。製造業者の仕事は都市への定住を促し，それは都市近郊の土地に価値を与えるとともに職業としての農業を確立させた。そしてこれらによって土地所有権が導入され，「広く行き渡っていた正義の観念と，土地所有権とが一致」するようになった。こうして「自らの労働によって原野を開墾した人は，テントや狩猟の武器に対してと同じ権利によってその排他的所有権を獲得し」，土地に対する「排他的権利を尊重することが人間の平和にとって絶対に不可欠」となった。このようにコウルリッジは排他的土地所有の導入によって，正義の観念がその所有権を支える観念へと変質したことを指摘する (Coleridge [7] p. 219)。さらに，政府は財産の不平等の必然的な所産であることを次のように主張する。

「製造業が改善し生活の人為的な欲望 (artificial Wants) が増大するにつれて，

ら〔古代のギリシャ人やローマ人〕が到達したものをはるかに凌駕している」(Priestley [33] p. 219) ことは自明の事実であった。物質的な豊かさと洗練された習俗は「より完全な状態」として肯定されているのであり，歴史はけっして腐敗に向かう運動ではなく，「世界の始まりがどのようなものであったにしろ，終わりは我々の想像を超えて，栄光に満ちた楽園 (paradisiacal) になる」(Priestley [32] p. 9) と展望していた。この点でも，プライスのように，野蛮状態のあとの文明状態を質素な段階と洗練された奢侈的な段階に分け，前者の「人間の増加と幸福にとって最も有利な段階」から後者の「あらゆる自由，徳，幸福が失われ，完全な破滅が続く」(Price [37] II. p. 145) 状態へと，文明の進展に堕落を見ることもなかったのである。これらの点については立川［44］を参照されたい。

不平等はますます顕著となり羨望の念を掻き立てるようになり，他者を侵害しようとする動機が増大する。個人のあるいは社会の無規律な情念から，個人的な悪徳と社会の争いが頻繁になった。君主や族長の影響力は専制政とともに増大した。こうして個人の対立する諸利益は政府を必要とし，政府はやぶ医者のいんちき薬のように作用した。つまり政府は新しい病気を生み出し，古い病気を抑えたにすぎず，しかも抑える悪弊を永続化させたのである。」(Coleridge [7] p. 219)

悪徳は人為的な欲望から生じ，不平等は私有財産制度に由来する。したがって，悪徳と不幸から解放されるためには，あらゆる私有財産が廃止され不自然な欲望とそれを媒介する商業が消滅することが不可欠であった[3)]。

コウルリッジによれば，商業は「穀物，レンガ，羊毛」など，一般に考えられるように衣食住の必需品を提供しているのではない。商業は，人々に人為的な欲望を掻き立て，奢侈に対する羨望を植えつけることで，奢侈

3）　もちろん，ここから商業活動を直ちに中止せよという「急進的な」主張が導かれるわけではない。コウルリッジの主張は，私有財産制度や商業活動，さらにイギリスの均衡政体をラディカルに批判したという意味で急進的であるが，「真理と正義の受容者たちの性質，事情，能力を充分に吟味することなしに」(Coleridge [7] p. 37) 改革はなされるべきではないことをも強調しているのであって，したがってその改革は漸進的なものにならざるをえない。ゴドウィンとの違いは，漸進主義か否かにあるのではない。なお，ゴドウィンは理性から導かれる真理は簡明で単純であるから真理の普及が漸進的に広がっていくという確信を抱いていた（立川［45］p. 55 注 15)）。それに対してコウルリッジは，大衆は，とりわけ「日々 12 時間の労苦の必要性を強要する社会諸制度」などによって「魂を奴隷」にされ，「単なる動物に沈め」られているために「哲学的な推論の作用には影響されなくなっている」。したがって「抽象的命題」としての真理が彼らに語られるとかえって憤怒に駆られた行動を誘発してしまうとの認識から，福音の教えによって「貧民の情動を和らげ，その教義の崇高さによって，貧民の判断力を高め，その明快さによって，彼らの確信を確実にする」(Coleridge [7] pp. 195-96) ことを求めたのであった。それが「我々は一度これらの真理を飲み込めば十分というわけではないのである。我々は，葉の上の虫のように，心情全体がこれらの真理の特質で染まり，その食物がすべての微細な繊維にまで透けて見えるまで糧にし続けなければならない」(Coleridge [6] p. 49) ということの意味であった。

を享受する上流階級と彼らに労働大衆を黙従させる体制を生み出し維持しているにすぎない。

「商業の真の利益は，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合いな労苦をするように誘い込むことにある。20 人の生活必需品は 1 人によって生み出されるのであり，彼は自分の食料を除いて 1 日 10 時間労働するのである。他の 19 人はなにに従事するのか。ある人々は，不自然な奢侈品によって不自然な労苦に農業労働者を駆り立てるものを集め準備する職人と商人であり，他の人々は，彼の羨望を掻き立てることによって彼を激しい活動に駆り立てる国王，貴族，そしてジェントルマンであり，彼に黙従するように脅したり賺したりする法律家，聖職者そして絞首刑執行人である。さて，この 1 人の男に代わって，20 人全員が労働を分割しあらゆる不必要な欲望を取り除くならば，我々の誰もが 2 時間以上働く必要はなくなるし，我々みんな，そのような好ましい機会をえることから博学になり，誘惑が存在しないので純粋無垢になる。したがって商業は，詐欺と抑圧を続けるため以外には無用である。」(Coleridge [7] pp. 223-24)

この時期のコウルリッジは，プリーストリとともに，悪の中により大きな善の契機を見出そうとするオプティミストであったが，しかし「商業は，詐欺と抑圧を続けるため以外には無用である」という極めて否定的な評価は，商業に楽園回復の積極的な契機を見出しているプリーストリとは著しい対照をなしていると言わざるをえない[4)]。

4) 自由な商業社会を擁護するプリーストリは，当然「勤勉と幸運の差異から」帰結する貧富の格差を是認するのであり，貧民の救済に関して救貧法などの国家介入を批判する。それは，貧民が「生活資料の共同ストックに何等かの請求権をもつことが許されるならば」，貧民は，怠惰となり「動物の中で将来に対して最も配慮をする存在ではなくて，将来の備えを最も怠る存在になる」という理由からであった (Priestley [33] p. 226)。彼は，実際これが救貧法によって

なるほど後年コウルリッジは商業の積極的な側面を承認するに至る。しかし，商業が人格的な隷属から人々を解放する働きをしたことを明示的に評価するようになるのは，彼が原罪を承認しオプティミズムを放棄して以降のことである[5)]。たとえば，99年ウェッジウッド (Josiah Wedgewood) 宛書簡で商業と製造業の不在が生活資料の獲得のために隷属民 (Vassals) の自発的従属をもたらしたことに言及し (Coleridge [19] I. p. 468)，また1800年8月6日の論文では，商業がベネチアやジェノヴァの独占から解放されて以降，「あらゆる国で，とくにイングランドで，人間性のかの最大の恩恵であり誉れである，偉大な尊敬に値する中流階級が生まれ始めた。君主はますます職務となり人柄ではなくなった。貴族は徐々に庶民の階級に引き寄せられた」と述べて，商業が中流階級を生み出すとともに，いわゆる人の支配を終わらせ法の支配を導き，貴族の庶民への融合を推進したことを積極的に評価するようになる (Coleridge [14] I. p. 242)。もちろん，このことがプリーストリのように商業に対するほとんど全面的な肯定に至ったことを意味するわけではないことは，たとえば1817年に公刊された『俗人説教』が直接的にはナポレオン戦争後の難渋を，そして広くは当時の社会

生じている現実であると論じている。社会が侵すべきではない「行動の自由」という意味での市民的自由の強力な擁護者であるにもかかわらず，同時に「近代人」の礼賛者でもあるプリーストリは，貧民に対しては，彼らを勤勉にし将来に対して配慮させるために彼らの自由を制限する政策，すなわち賃金を強制的に食料充当に振り向けさせる政策を提案しているのである。「自分自身の金を自由に使うことができないというのは，疑いもなく，最初は労働者と製造業者に嫌悪されるであろうし，製造業に従事することを拒否する者も現れるであろう。しかし，その規制が十分に確立すれば，そのような嫌悪は消滅するであろう。いずれにせよ，多くの弊害のなかから最小の弊害を選ばなければならないのである」(Priestley [24] p. 227)。

5)　立川［45］で指摘したように，1798年3月10日頃に書かれたとされる兄ジョージ宛書簡で彼は「私は原罪を揺るぎなく信じております。我々の知性は母親の胎内にいるときからぼんやりとしているのです。我々の知性が光の中にあるときですら，我々の身体は腐敗しており，我々の意志作用は不完全であると信じております」(Coleridge [19] I. p. 396) と述べていることから，遅くとも1798年3月にはそれまでのユニテリアニズムにもとづくオプティミズムを放棄したと言えよう。

の歪みの根本原因を，過剰な商業精神 (OVERBALANCE OF THE COMMERCIAL SPIRIT) に，さらに悟性を理念に基礎づけるのではなく「情念の女衒 (pander) に堕落させ」ている事態に求めていたことを想起すれば明らかであろうが (Coleridge [17] p. 169; p. 156)，商業が人格的従属の鎖を断ち切ったという積極的な意味は認められるに至っている[6)]。しかし，それはあくまで原罪を承認し，彼のユニテリアニズムが前提とするオプティミスティックな人間観が放棄されて以降のことであり，不完全な存在であるありのままの人間にとって財産の積極的な意味が認識され，財産と人定法の支配する政治の領域が明確に道徳の領域から峻別されて以降のことである[7)]。若きコウルリッジはそのような積極的な意義を少なくとも明示的に認めることはなかった。むしろ，コウルリッジによれば，商業の害悪は莫大で多種であった。まず，酩酊，売春，強奪，物乞い，そして疾患が都市に蔓延

6) 後年に至ってもコウルリッジは，商業や製造業が人間の幸福や道徳的改善に資したと評価することに懐疑的であった。たとえば，1820年に交わされた会話においてコウルリッジは次のように述べたと言われている。「商業は多くの人を豊かにしてきたし，知識と科学の普及の原因であったが，幸福や道徳的改善に少しでも資したであろうか？　商業は我々に我々の義務へのより正しい洞察を与えてきたであろうか，あるいは我々の本性のより優れた感情を我々の中に復活させ維持することに貢献してきたか？　否！否！私がその結果が何であったかを考察する時，さもなければ比較的幸福な無知の中でまどろんでいた地域全体が，今やその生活においてはほとんど野獣も同然であり，その本能においては野獣よりも劣悪であることを考える時，製造業地域がソドムやゴモラのように飲み込まれてしまうことを願わぬばかりである。」(Coleridge [18] pp. 86-87)

このような製造業地帯への嫌悪は，コウルリッジのような人物ばかりではなく，哲学的急進派の指導者であるジェイムズ・ミル (James Mill) によっても抱かれていたことはもっと注目されてよいように思われる。この点だけでも，哲学的急進派の運動を産業資本主義の全面展開を意図した運動とみなす評価の再検討を迫るものといえよう。この点については，立川［42］を参照。

7) 政治は「悟性と慎慮の領域である」が，しかし，その悟性に対して，理性は理念としての指導原理を提供しなければならない。「我々は，理性からのみ，悟性が適用しうる諸原理を，すなわち理念を導き出すことができるのである」(Coleridge [15] II. p. 131)。理念によって悟性が導かれなければ，悟性は「情念の女衒」となってしまう。過剰の商業精神はまさにそのような事態によって生じているとコウルリッジは認識している。しかし，繰り返しになるが，このような認識は，原罪承認後に到達した認識である。

したことであり，それに加えて何よりも信仰が失われ感覚主義 (sensuality) が猖獗を極めたことである。

「都市の雑踏から立ち上る煙は我々から神の姿を隠してしまう。田園では偉大な神の愛と力はどこでも明らかであり，我々はいつも観照している神の性質に次第に与るようになる。取り巻く景色が凸面鏡に縮小されて写るように，その美と善とは観照者の心に縮小されて取り込まれる。しかし，都市では，神はあらゆるところで我々の視野から排除されているのであり，人間が我々に押し付けられる。それも神の作品としての人間ではなく，奢侈と欲望によって腐敗した所産 (the debased offspring of Luxury and Want) としての人間である。どこを歩いても，慢心した腐敗や浅ましい卑劣さの事例に我々は突き当たり，ついに我々は神の仁愛に疑問を抱くようになる。そして利己的な人間は，もし彼が神と自然が命じたように行なっていたならば見ることがなかった不幸を神の所為に帰するのである。」(Coleridge [7] pp. 224-25; cf. Coleridge [10] p. 337)

このように，都市においては，奢侈と人為的欲望がもたらす様々な腐敗や不幸の光景が神の姿を見えなくさせる。目に入るのは慢心や卑劣な行為ばかりであり，したがって，我々は神の仁愛に疑問を抱くようになり，さらには自らの悪しき行為から帰結する不幸を神の所為に帰する。こうして都市では，来世に対する不信や無神論と感覚主義が蔓延する[8)]。このような事態は，コウルリッジにとって「神についての相応しい観念，および可視的対象が与える以外の他の願望と恐怖を刻印しなければ人間の心情を呼

8)　無神論や来世の不信は感覚主義を導くことになる。「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となる」(Coleridge [19] I, p. 214)。「感覚主義者にとって，そして無神論者にとって，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。というのは，叡智も仁愛も無神論者はその存在自体を否定するからである。」(Coleridge [7] p. 158)

び戻すことができないほどの堕落の状態」であり，しかも「そのように腐敗した心情は，哲学的な推論の作用には影響しなくなっているので，奇蹟の圧倒的な影響力にのみ屈する」状態なのである (Coleridge [11] p. 350)。Ⅱで確認したように, ゴドウィンは「真理と正義を「剥き出しの抽象の中で」で考察しているために，このような「哲学的な推論の作用には影響しなくなっている」「真理と正義の受容者たちの性質，事情，能力を充分に吟味することなしに」(Coleridge [6] p. 37) 改革を展望しているが，それは徒爾であるだけではなく，ゴドウィンの意図とは反対に，改革運動を流血の事態に至らしめる危険があることを，コウルリッジは指摘していたのである（立川［45］53−55 頁）。

以上のような認識を抱くコウルリッジにとって，プリーストリとは対照的に，商業は現世に「楽園状態」の「回復」をもたらす契機ではなく，商業に従事することは「純潔さを保つように命じられている」キリスト教徒の生と矛盾するものであった。

「今や良心的な人は，現世を神の王国と対照的なものにする犯罪行為を是認し増大させる手段に自分自身をすることができるであろうか。もし彼が商業に従事する人間であるならば，彼はつねに誠実でありえようか。彼はつねに利己的な精神を抑制することができようか。彼はそれほど危険に満ちた境遇に自らをおくことによって神を試すという罪を犯していないか。」(Coleridge [7] p. 225)

さらにコウルリッジはイギリスの奢侈的消費がいかにインドやアフリカ，西インド諸島における奴隷貿易をはじめとする残酷な犯罪によって支えられているか告発する[9)]。これらの犯罪行為は「我々の国民的性格に拭うこ

9) コウルリッジはヨーロッパの侵出以前のアフリカの状態を次のように理想化された状態で描いている。「アフリカ人は，ヨーロッパの悪徳に感染しない境

とのできない染みを残した」のであり，また「これらの忌まわしい行為が継続されるか否かは，その貿易の産物を消費する人々の意志に依存している」がゆえに，奢侈品の消費者もまた自らの行為をキリスト教徒として弁明することはできないと糾弾する (Coleridge [7] pp. 225-26)[10)]。

コウルリッジによれば，イエスは「彼の弟子にあらゆる財産を禁じ，蓄財は救済と両立しないことを教えた」のであり，「我々は自らの日々の労働で日々のパンを獲得すべきであり，明日を思い煩って蓄財するようなことはすべきではない」というのがキリストの正しい教えである。蓄財は必然的に不平等を導入することによって神の王国の到来を妨げている。

「誰かが他の人々よりも多くを所有しているかぎり，奢侈，嫉妬，強奪，政府，そして聖職者がその必然的な帰結となるであろうし，神の王国を―すなわち道徳世界の進歩性を妨げるであろう。……私が排他的に何かを持

遇にあり，それゆえ純真無垢で幸福で，肥沃な土地の平和な住民であり，彼らは共働で耕し全員の共通財産として収穫を刈りいれている。ヨーロッパのある地域の小農のように各家族が糸を紡ぎ布を織り縫製し狩猟漁労し，漁具や農具を作る。この仕事の多様性が，分業によって一つの単純な作業に追い込まれた職人が獲得しえない明敏な知性を黒人に与えているのである」(Coleridge [9] p. 240)。

10）商業批判と同じ論理で（63 頁参照），奴隷貿易がなんらの利益ももたらさないことをコウルリッジは主張する。
「おそらく開闢以来，想像上の欲望 (imaginary wants) を心に描くことから生じた悪は，奴隷貿易と西インド商業において最も残虐な例を示してきた！我々は西インド諸島から砂糖，ラム酒，綿，ログウッド，ココア，コーヒー，オールスパイス，ショウガ，インジゴ，マホガニー，そして果物の砂糖漬けを受け取るが，これらのうち必要なものはなにもない。実際，綿とマホガニーを除けば，それらは有用とさえいえないし，どれ一つとっても現在，貧者や労働者によって獲得できない。反対に，我々は大量の必要な道具，衣服そして防御のための武器を，大量の食料とともに輸出しているので，他の貿易と同様にこの貿易においても，絶え間ない労苦に苛まれる貧者は，まず彼らが絶対的に欠乏している慰安品を作り，つぎに彼らが決して享受することを期待できない奢侈品を獲得するためにそれらの慰安品を奪われるのである。―もしその貿易が行なわれなかったとしても，いかなる人も，今より劣った衣食住しかえられなかったということはなかったであろう。―それこそがこの貿易の価値である。」(Coleridge [9] pp. 235-37)

っているかぎり，利己的な情念は十全に作用し，我々の心情は，けっして，全体の善などの偉大な真理を学ぶことはないであろう。……我々が貨幣を用いることは，我々が個人的財産，商業，製造業を所有していることの証拠であり，これらの悪弊が存続している間は，自分自身の悪徳が政府を必要にし，そしてその政府を維持するのがふさわしくなる。皇帝と国王は征服された魂の総督にすぎない。自分自身の権利をもってではなく，我々の貪欲と欲求が委嘱した権力によって支配する代理人であり代官にすぎない！」(Coleridge [7] pp. 227-29)

排他的所有が存在するかぎり利己的な情念の作用によって全体の善が各個人の善であるという真理を我々は心情から理解することはできない。そうであれば排他的所有権を維持する政府に対する批判も，私有財産制度を前提としたうえで自由の回復を求める多くの改革派と異ならざるをえない。カントリ派の流れを汲む改革派は，均衡政体の下でイギリスの自由が享受されてきたことを高く評価したうえで，その均衡が国王のパトロネジによる影響力の増大，戦費調達の国債発行などを通じた金融利害の影響力の増大，さらに民衆への租税負担の増大によって損なわれてしまい，腐敗を生み出していることを批判した (Dickinson [22] chaps. 5-6)。なるほど，コウルリッジもこれらの論点のいくつかによって政府を批判している。たとえば，名誉革命以来絶えず戦争が継続され数千万人の命を奪ったが，それらはすべて「君主の愚行と偏見，さらに大臣達の卑劣な追従に由来してきた」のであり，「それらの戦争を通じて我々は血染めの人間になってしまった」ことを批判する。安全を保障することを自らの主要な役割と主張する政府は，むしろ「下層階級を無知によって野獣化させ，欠乏によって自暴自棄にすることによって犯罪に駆り立てている」。「政府は租税によって彼らの欠乏を増大させ」，租税は「戦争と呼ばれる国民的暗殺」の遂行と，「隠れた影響力 (secret influence)」という「最悪の腐敗」とのために徴収されてい

る。さらに，賄賂の横行によって「利己主義があらゆる人の胸中に植えられ」るとともに「隷属」が導入されようとしていると厳しく批判する (Coleridge [7] pp. 220-22)。また，扇動集会法案と反逆活動法案によって言論と出版，そして集会の自由を封殺しようとするピット (William Pitt) 政権に対する批判論文「露見した陰謀―内閣による反逆に反対するための人民への説教」では，ピット政権が「イギリス人の特権」(Coleridge [8] p. 289) を侵そうとしていることを糾弾している。コウルリッジによればイギリスが専制政を免れているのは「出版物の迅速な伝達によって，全国民が熱心なしかし冷静な一つの厳粛な立法機関 (Senate)」(p. 313) になっているからであり，この自由を失うことはイギリスが専制政に堕落することになる。このような批判は共和主義的言説に基づく批判と軌を一にしていると言えよう[11]。

しかし，上記の引用にあったように，排他的所有の下での「我々の貪欲と欲求が委嘱した権力」が政府権力であるとの認識からは，もはやイギリスの均衡政体それ自体に肯定的な評価が与えられるはずはない。セルウォールはこの時期のコウルリッジの思想は「水平派」の思想であり，当時一般にジャコバン主義と呼ばれていた思想を「超えていた」(立川［45］48頁注8）参照）と評価していたが，政府論についても，多くの政治改革論者の主張をはるかに「超えていた」のである。なるほど，コウルリッジは，言論の自由などが脅かされている現状においては，立憲体制が保障している自由を擁護しようとする。しかしこの事実から彼を「均衡国制の伝統」の擁護者とすることはできないことはこれまでの考察から明らかであろう[12]。

11）論文「露見した陰謀―内閣による反逆に反対するための人民への説教」が共和主義の系譜に位置づけられるジェイムズ・バーグの影響を強く受けていることについては，Patton and Mann [26] を参照 (p. xlvii-xlviii)。ただし「慣例を尊重する彼〔バーグ〕の思考形式は，コウルリッジのそれと異なっていた」(xlviii)との指摘が示唆するように，コウルリッジの思想は「古来の国制」や「アングロ・サクソンの自由」の回復を求めるものではない。

したがって，コウルリッジが，プリーストリと異なってヨーロッパの君主政に対しても積極的な評価をすることなく，ひたすら厳しい批判を展開していたのも当然であろう。トマス・ペインと同様に (Paine [28] pp. 75-79)，彼も，サムエルの時代にユダヤ人が神に背き王を求めた旧約聖書の叙述を，一般的に解釈されていたように暴君への批判としてではなく，君主政一般に対する批判として読み込む。王政は，頻繁で不必要な戦争と豪華と奢侈を誇る宮廷を導入することで，租税と羨望を掻き立てる蓄財のシステムを生み出し，貪欲と乱費によって，貧困と人間本性を卑しくするあらゆる悪徳を国家に持ち込んだと糾弾する (Coleridge [7] pp. 132-34)。

さらにそれ以上に，コウルリッジは王政を神に背く偶像崇拝そのものとして厳しく批判する[13)]。「あらゆる人が平等であり，神だけの僕であった

12） すでに注 3）でも言及したように，コウルリッジの急進思想は漸進主義と矛盾するものではない。ここでも，「イギリス人の特権」を擁護することと急進主義的な主張はなんら矛盾するものではない。Morrow [25] が言うようにコウルリッジにとって「現存する国制の擁護はたんにその改善のための一手段にすぎない」(p. 35) のである。それゆえ Edwards [23] のように，ピット政権によって脅かされているイギリスの自由を擁護するために書かれた「二法案についての講義」や「露見した陰謀―内閣による反逆に反対するための人民への説教」における言説のみを採り上げて，「コウルリッジは均衡国制の伝統を擁護した」(p. 47) と結論することは，啓示宗教についての講義での急進的な主張を無視した一面的な評価といわざるをえない。彼女は「コウルリッジは，モンテスキュー (Montesquieu) やボーリンブロック (Bolingbroke) と同様に，漸進的調整によって穏健化された牽制と均衡の体制の支持者だった」(p. 44) と論じているが，コウルリッジの私有財産制度や政府，あるいは国教会に対する根本的な批判についてはほとんど言及していない。

13） ペインもまた王政が偶像崇拝であることを指摘している (Paine [28] p. 76)。したがって，コウルリッジはこのようなペインの王政批判を継承しているといえよう。ただしコウルリッジが「平等の財産は平等の権力である。貧者は必然的に多かれ少なかれ奴隷である。貧困は公的自由の死である」(Coleridge [7] p. 126) と主張していたのに対して，ペインは商業文明それ自体に貧困の原因を認めない。貧困の原因は「文明の諸原理におけるいかなる自然的欠陥にあるのではなく，これらの原理があまねく作用することを妨げることのうちにあるのであり，その結果が，国を疲弊させ文明がもたらしうる全般的な至福を無にする戦争と出費の永続的なシステムなのである」(Paine [29] p. 455) と主張する。また「租税がきわめて少なかった時代においては，貧民でも自活できたのであり，救貧税など存在しなかった」(Paine [29] pp. 484-85) との言説から明らかなように，商業文明自体の下での格差は「公的自由の死」をもたらすとは考え

代わりに，いまや自分たちよりも優れていない人物を主 (Lord) や王 (Sovereign) と呼ばざるをえない，この絶大な称号の悪用によってますます偶像崇拝に陥るようになったのである」。ここからコウルリッジは「神の定めはつねに人間に市民的自由 (civil Freedom) を少しでも失ってはいけないと警告してきた」という結論を引き出す (Coleridge [7] pp. 132-34)。つまり，コウルリッジは，市民としての自由の喪失を，政治上の堕落としてだけではなく，同時に宗教上の堕落，すなわち偶像崇拝という神に背く行為として厳しく批判しているのである。上記の引用にあった「皇帝と国王は征服された魂の総督にすぎない」との言説は，このような意味をふまえての言説であった。それゆえ彼は，王政の導入という「彼らの犯罪は人間本性が犯しうるかぎり最も忌まわしいもの」(p. 133) であったと断言するのである。このように市民的自由の喪失と偶像崇拝とは一体であるとの認識からも，この時期のコウルリッジにおいては，キリスト教道徳にもとづく万人の平等と市民的自由とが不可分な価値であったことが了解されよう。

さらに，世俗権力を支えるイギリス国教会に対しても厳しい批判を向けていたのは当然であろう。Ⅱ－2で指摘したように，バークは「国教体制による国家の聖別」を人間の狭隘な理性の傲慢さを挫くために必要な「崇高な原理」と位置づけていた。すなわち，それにより統治者は，神の代理人として統治を行っているという「自らの職能と目的について崇高で尊い観念」をもつことになり，私的利益や大衆の移ろいやすい賞賛に惑わされることなく統治を行うよう促される。さらに，国家の聖別は，自らの自由を確保するために権力の一端を担っている市民にも「健全な畏怖を抱かせるため」に不可欠な制度と高く評価されていた (Burke [3] p. 81)。しかし，この時期のコウルリッジはこのようなバークの国教会評価と真っ向から対

られていないといえよう。さらに，ペインが私有財産制度を当然の前提として財産の安全を政府に求めるかぎり，コウルリッジはペインの主張をも「超えていた」といわなければならない。

立していた。コウルリッジにとって，イギリス国教会は「イエスがきっぱりと禁止した世俗権力との親密な同盟」を結んだ「専制政の機構」の一つであり，三位一体という偶像崇拝的教義や贖罪の教義というミステリーによって腐敗をいっそう助長している存在にすぎない。「誰かが他の人々よりも多くを所有しているかぎり……聖職者がその必然的な帰結となる」と述べていたように，キリストの教えに反する不平等が存在するかぎりその維持のために聖職者が必要となる。「ローマ教会もイギリス国教会もなんらの違いもない」のであり，「反キリストの刻印は両者についている」(Coleridge [7] p. 210) と激しい批判を加えているのはこのためといえよう。蓄財のシステムが拡大しているのに対応して，コウルリッジにとってこれまでのキリスト教の歴史は，ミステリー化と抑圧機構の一翼化という，まさに堕落の歴史でしかなかったのである[14)]。

以上見てきたように，この時期のコウルリッジは，プリーストリと異なって，商業を原動力とする文明化に対して極めて否定的な評価を与えていた。プリーストリには商業が楽園回復の主要な契機としての認識があり，それによって自由と物質的豊かさ，人間性の洗練，柔和な習俗の下での社交と多面的な知的交流へと文明化されていく過程が摂理として肯定されていたのに対して，コウルリッジは，商業や製造業などに対して積極的な意味をほとんど与えていないために，楽園回復の物質的なあるいは外的な契機が具体的に認識されているとはいえない[15)]。もちろん，このことは彼が

14) このキリスト教の堕落の歴史についてはとりわけ啓示宗教についての第５回目の講義で取り扱われているが，そこではグノーシス派とプラトンの影響を中心に，プリーストリの『イエス・キリストに関する初期の見解についての歴史』を下敷きにキリスト教の堕落の歴史が語られる。興味深いことは，プリーストリが，グノーシス派の肉体軽視の原理は後世に継承され，一方で禁欲的な生活に導くとともに，他方では感覚主義な耽溺 (sensual indulgence) に導いたと述べているのに対して (Priestley [31] p. 108)，私有財産制度と不平等な人間関係を非難するコウルリッジにおいては，これらの点を継承するだけではなく，グノーシス派によって「不平等な財産と名誉のかかわる差別 (honorary Distinctions) の合法性」がキリスト教の「普遍的信条」となってしまったことに批判の力点がおかれている (Coleridge [7] pp. 200-02)。

経済的な諸問題に無関心であったことを意味しているわけではない。むしろ彼が労働大衆を経済的困窮においやる社会制度こそ最大の問題であるとの認識を示していたことはすでにⅡ－1 において指摘した通りである。私有財産制度や商業に対する厳しい批判は，まさにこのような経済的困窮や富の不平等をもたらすことで「万人の平等」という「救世主の遣わされた目的」を蔑ろにしていることへの批判であった。しかし，労働大衆のおかれた経済的困窮がどのように解決されるべきなのか，その具体的な道筋は示されていない。彼は「人類をある段階から他の段階にどのように導くかということは，謙虚な気持ちで神に委ねざるをえないほど計り知れない複雑な過程」と言う (Coleridge [19] I. p. 126)。まして労働大衆に社会改革の主体を見出そうとはけっして考えていなかった。それは理性的な判断力をもっていない「無知で貧困な彼らは，必ず燃え上がった諸情念の衝動から行動するにちがいない」(Coleridge [6] p. 51) との認識からであった。フランス革命が日々のパンに困る困窮した民衆の憎悪と憤慨に突き動かされて流血の事態に至ったとの認識を抱いていたコウルリッジにとって，「憤慨は怒りと憎悪の見栄えのよい兄弟」(p. 48) でしかなかった[16)]。それゆえ万人の平等の実現は「憤怒している大衆の騒然とした暴動によってもたらさ

15)　すでに指摘したように，コウルリッジはプリーストリを「愛国者であり聖人であり賢者である」と高く評価し，彼の神学思想や自然哲学的業績から多くを学んでいる。しかし，コウルリッジはプリーストリが商業を高く評価したことになんら言及していない。コウルリッジにとって「愛国者」と奢侈肯定とは矛盾するのだから (Coleridge [13] pp. 99-100), コウルリッジはプリーストリの商業文明論を知悉していなかったのではなかろうか。なお晩年のプリーストリは君主政に対して否定的な評価を下している。この点については注 18）を参照。

16)　啓示宗教についての講義が行われた年の 10 月 29 日にジョージ 3 世が議会に向かう途中で暴徒によって野次られ，馬車の窓を割られている。帰り道でも「パンを！平和を！ピットを辞めさせろ！」との叫び声があがり，下車した時には馬車はほとんど破壊された状態であった(Coleridge［13］p.xxviii)。またほぼ 1 年にわたる飢饉的な状況の中で，同年 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，また他の都市，町でも同様の暴動が生じていた。こうした状況のなかでコウルリッジにとって，自由を求める運動が「フランス革命の年代記」のように「血の文字によって記さ」れるのを回避することが喫緊の課題と認識されていた。

れるものではなく，従順だが，しかし深く原理に裏付けられた少数者が，同じ精神の人々を徐々に取り込み，終には全ての人を包摂する」(Coleridge [7] p. 218) ことが不可欠であり，「我々は被抑圧者に向かってではなく，彼らに代わって弁じなければならない (plead *for* the Oppressed not *to* them)」(Coleridge [6] p. 43) というのがコウルリッジの立場であった。むしろ「千年王国」の到来が間近に迫っていると確信しているコウルリッジにとって労働大衆に期待することは「治癒力のある知識」としての「福音」を心情から理解することであった。福音は，「貧民の情動を和らげ，その教義の崇高さによって，貧民の判断力を高め，その明快さによって，彼らの確信を確実にする」(Coleridge [7] pp. 195-96) はずであった。「過酷な現世は10倍強力な来世によってのみ克服されうる。宗教は，その約束で彼の憂鬱を慰め，無限に偉大な革命を来世に期待することに彼の精神を慣らすことで，それに比べれば規模の小さな現世における改善を突然に受け入れることに対して彼の精神を準備させる」。「宗教が普遍的に有効な唯一の手段を提供する」という主要な意味の一つはここにあった (Coleridge [6] pp. 44-45)。

Ⅲ－2　必然論と想像力

商業がもたらした文明化に対してほとんど否定的な評価しか与えていないコウルリッジであるが，しかし，この時期のコウルリッジはハートリとプリーストリの影響を強く受けた必然論者でありオプティミストでもあった。したがって，この世の悪はより大きな善の源泉と理解されてもいた。すでに指摘したように，コウルリッジによれば，人間は人為的な欲望を抱くことによって無垢な状態から堕落し悪徳に染まることになる。

「我々の苦難の種はどこから生じるのか。我々の悪徳はどこから生じるのか。人為的な欲望からである。誘惑がなければ誰も邪悪にはならない。原因がなければ誰も不幸にはならない。しかも，もし我々が自らの望みを当

面の必需品と真の慰安物に限定するならば，あらゆる不満の種と不正に対するあらゆる動機を排除できるのである。飢えと渇き，そして苛酷な自然は幸福の維持にとって恵みの刺激剤である。健康が要求する骨折りをそれらは強いるからである。自然が要求するものを自然は如何なる所でも十分に供給している。そしてそれに対して，さもなければ運動として必要としたであろう骨折りを要求するだけである。」(Coleridge [9] p. 235)

それゆえ，人間は物質的には人為的な欲望や奢侈的嗜好をもたず「当面の必需品と真の慰安物」で満足して暮らすことに至福がある。事実，「太古の時代」においては，「あらゆる不満の種と不正に対するあらゆる動機」が存在せず，自然の過酷さもむしろ健康を維持する上で「恵みの刺激剤」となっている幸福な状態であった。しかし，同時にこのような充足は人間を無知な状態にとどめることになる。「思考力のない羊飼いが羊の群れと歩き回っている」(Coleridge [12] p. 153) 状態なのである。人間はこのような無知で無垢な状態に満足することができない。それはまさに想像力をもった存在だからである。

「しかし，人間は，肉体的な欲望の充足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なければならない。創造主の諸力を発展させることは，人間に固有の活動である。―結合 (combination) によって創造を模倣すること (to imitate Creativeness) は，我々の最高の，そして自己を充足させてくれる楽しみなのである。しかも我々は進歩的 (progressive) であり，現在の幸福では満足すべきではない。それゆえ，全能の父は，輝かしい可能性を瞑想することによって真の卓越さを達成するように我々を刺激する想像力 (Imagination) を我々にお与えになった。そしてその可能性の瞑想は，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，今なお我々を，神への階段を昇るように促すのである。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。」(Coleridge [9] p. 235)

このようにコウルリッジによれば，人間は，他の動物と異なって，肉体的な欲望を超えて精神の活動を拡大し「創造主の諸力を発展させる」ことに喜びを感じる存在なのである。この意味からもコウルリッジにとって人間は神に憧れる「宗教的動物」(Coleridge [11] p. 349) である。そして，神の叡智と仁愛とを知覚し，そのような神の卓越さに近づくように，すなわち「輝かしい可能性を瞑想することによって真の卓越さを達成するように，我々を刺激する」ものこそ，想像力なのである。真の創造は神によってのみ可能であるが，しかし人間は神の創造物を結合することによって「創造を模倣する」。しかもこの精神の活動の領域の拡大は漸進的であって，漸進的であるがゆえに，それは登山と同じように，「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」過程なのである。しかし，コウルリッジによれば，人間はこの想像力を誤用した。

「このように，この不断に活動する能力が我々に与えられた目的は，極めて高貴である。―しかし，その誤用は甚だしかった。野蛮人は，熱心に陶酔のあらゆる機会を捉えようとする。そして洗練された市民は偽りの欲望 (unreal Wants) を心に描きながら暮し，有害な奢侈の創造物によって無為の苦痛を紛らわす。しかし，人間は，神からの賜物を誤用した結果を経験することによってのみそれらの正しい使用に至ることができるのである。」(Coleridge [9] pp. 235-36)

想像力は，人間を「神への階段を昇るように促す」力であるが，しかし，

それを誤用し悪徳と不幸を経験することを通じて徳性と幸福を獲得しうる。

「無垢は誘惑がないことによる悪徳の不在を意味する。徳性は，悪徳の帰結を知っていながら悪徳が不在であることを意味する。したがって，経験によってのみ人間の徳性と幸福は永続性と確実性とを獲得しうるのだから，人間は悪徳と不幸の過程を経験することが必要であった。」(Coleridge [7] p. 108)

このようにコウルリッジにおいても「悪徳や不幸」は「徳性と幸福」にとって必要な契機と見做されている。「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」。さらに彼は，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にある。獲得する快楽ばかりではなく，自分自身の変化自体が快楽なのであり，「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」(p. 109)。それゆえ，神が人間を堕落した状態におき，そこから自らの努力で人間性の完成の高みまで到達できるようにしたことは，神の仁愛の表れである。コウルリッジにとって，悪 (evil) ―むしろ苦痛 (pain) という言葉を使うべきなのだが (p. 105) ―の存在は神の力や仁愛に疑いを投げかけるべきものではない。

しかし，商業による文明化を摂理として肯定的に評価するプリーストリとは対照的に，コウルリッジからは，悪からより大きな善が生み出されてきた必然的なダイナミズムを読み取ることができない。1796 年に公刊した詩「宗教的瞑想」においては，それでも他の論考に比べると比較的具体的な言及がなされている。たとえば「想像力が沢山の新しい欲求を呼び出し」，その結果「自分のために」「大地の子達」は「精を出して働き」だしたというように，想像上の欲望が人間を無為から呼び覚まし自己利益に促されて労働を行わせ，奢侈による「あらゆる創意にとんだ技芸」が「精神

を育み」「美の様々な形態」を生み出してきたことを認めている。また「感覚的な欲望」によって「目的の低劣さを忘れることを学び」「そしてそこから男らしい力を萎えさせる病気，兵士，支配者，聖職者―我々のこの世の生を悩ませ荒廃させる病弊」が生み出されるのだが，これらの病弊は，「それら各々がより偉大な善の直接の源泉」だという。というのは，「それらは，人間の思考を掻き立てる絶え間ない活動にとってこの上なく必要なのであり，大地の理性的な動物を大地の支配者にした」からである。さらに「貪欲から，奢侈と戦争から，神々しい科学が生じ，そして科学から自由が生じた」として，想像力の誤用が，「感覚的な欲望」，「貪欲」，あるいは「奢侈」と「戦争」という「悪徳」を生み出したが，同時にそれらの悪徳は「人間の思考を掻き立て」，「神々しい科学」や「自由」を生み出したとの認識を示している (Coleridge [12] pp. 154-55)。

しかし，コウルリッジにとって重要なことは，「科学から自由が生じた」とあるように，これまでの悪はその役割を果たし，今や自由と平等というキリスト教的価値を実現するために「神から与えられた高位を意識して，富を張り合うこともせず，長らく秩序の魅力に心を奪われてきた」「哲学者と詩人が同心円で広がってゆく」時代にいるということである (Coleridge [12] p. 155)[17)]。この詩自体が梗概として「序。キリストの人格。十字架での彼の祈り。彼の教義の人間の精神に及ぼす作用。選民の性格。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

17）「古代人の間では，詩人 (Bard) と預言者とは全く同一の性格であった」(Coleridge [19] I. 289) との，また「ユダヤ人の間での預言者は，神からのメッセージを受け取った人々であった」(Coleridge [7] pp. 149-50) との言説から分かるように，コウルリッジにとって詩人は，自然哲学者とともに，神の目的を告げる人々であった。なお，ワイリー (Wylie [40] chap. 2) 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 (Isaac Newton) 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ったとの極めて刺激的な主張を展開している。

ス革命。千年王国。全人類の救済。結論。」(p. 137) と記してあるように，間近に迫った千年王国の到来を詠ったものである。コウルリッジはフランス革命を千年王国に先立つ必然的な混乱の一端と見ているが[18]，しかし「科学から自由が生じた」とあるように，それを招来するのは科学の発展との認識を示している[19]。しかも，コウルリッジがここでいう科学を発展させる哲学者とは，自然を観察する際，自然に最終目的を認めず，まるで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不規則 (irregularities) を数えて悦に入っている」(Coleridge [7] p. 92) 無神論者でもないし，自分の感覚だけを頼りにし部分に分析するだけでの「経験主義者 (Experimentalists) の方法」(Coleridge [19] I, pp. 354-55) に依拠する人々でもない。彼の期待する自然哲学者は，自然の中に神の「目的の唯一性」(Coleridge [7] p. 94) を見出そうとする人々であった。

コウルリッジにとって，神によって創られた人間は，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

---

18) プリーストリも千年王国の到来が間近に迫っているとの確信をとくにフランス革命後強めている。彼にとってもフランス革命は千年王国に先立つ大混乱の一端であった。ジェファーソン (Thomas Jefferson) に宛てた 1823 年 8 月 15 日付書簡でアダムス (John Adams) は，ルイ 16 世の処刑がなされて間もない頃交わされたプリーストリとの会話を回顧して，プリーストリがフランス革命は「世界の新しい時代を切り開きつつありますし，千年王国がすぐに到来することを示しています」と述べ，さらに，フランスにおいて自由な民衆主義統治 (free democratical government) が確立するという彼の確信はどこからくるのかとの質問に対して，プリーストリは啓示と預言から確信しているとして，「私は，ヨハネ黙示録の 10 本の角は，ヨーロッパの 10 人の国王を意味していると，そしてフランスの王の死刑執行はこれらの角の最初の 1 本の脱落であると理解します」と述べたと証言している (Adams and Jefferson [1] pp. 594-95)。

19) Wylie [40] によれば，「1796 年までには，多くのキリスト教徒が，無神論的で野蛮なフランス共和国が神の摂理の唯一の作用因であるということを受け入れることはできなくなったので，注意は社会的秩序から自然界へと向けられた。というのは，自然界では疑いもなく神の意志が支配しているからであり，宇宙に対する神の意図が明らかにされるからであった」(p. 63)。コウルリッジも「千年王国」は「自然哲学―とりわけ，気象学すなわち気体と風の科学―における進歩によって招来されるもの」と考えていた。

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」(Coleridge [5] pp. 12-13) 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」はこの「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ろう。「進歩的」であること，そして「輝かしい可能性」が必然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」を満喫しうる人々なのである。

しかし観念連合論によれば，現実の社会状態が腐敗していれば，そこで形成される観念もまた腐敗したものにならざるをえない。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大多数の人々の人間性は，感覚主義者や無神論者がそうであるように，歪められ，想像力は誤用されている。したがって，改革の先導を果たすべき主体は，モーセやキリストのように劣悪な環境の下で形成される「観念連合の圧制から自由に」(Coleridge [6] p. 47) なることが不可欠であり，それに対抗する高貴で堅固な観念連合を形成しうる「人間性の現状を超えて飛翔する」(Coleridge [5] p. 13)「思慮深い無私な愛国者」(Coleridge [6] p. 40) としての少数者にならざるをえない。

自然哲学者や詩人は，仁愛に満ちた神の作品を観照することで，偉大な創造主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「宗教的動物」(Coleridge [11] 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観照をおこなう自然哲学者や詩人が「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。彼らは，神の叡智と仁愛を「思慮深い無私な」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」。とりわけ自然哲学者は神の言葉を解読す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であろう。それゆえ，自然哲学者は，神の目的論的存在証明によって，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[20]。神の目的である「千年王国」を到来させるためには，この神の言葉を解読する「自然科学の証拠を道徳科学に移転」させなければならない。詩人コウルリッジの自然科学への深い関心はここに起因する。

Ⅳ　啓示と漸進性

コウルリッジは啓示宗教についての第 2 回目の講義で神がモーセを介してユダヤ人に与えた政体について詳しく論じている。この政体の分析は，コウルリッジにとって，啓示の目的を明らかにする上で，さらに「キリスト教の崇高な政治目的」が「市民的自由」の実現にあり，「万人の平等が救世主の遣わされた目的である」ことを論証する上で極めて重要な意味をもっている。

コウルリッジによれば，この政体の主要な目的は「一つの民族〔ユダヤ民族〕がキリスト教の前兆的な証拠の安全な避難所となりうるように彼ら

20)　コウルリッジは，「奇蹟は自然の法則にしたがって成し遂げられてきたのであり，成し遂げられなかったとは私は思わない―もっとも，我々がすでに知っている法則ではないけれども」(Coleridge [7] p. 112) と主張し，無神論者や理神論者は奇蹟を否定するが，しかし，それは，磁気と電気が発見される以前は引力の一時的停止現象についての目撃証言が否認されていたことと同様の事態であり，磁気と電気の作用によってその現象が解明されたように，自然哲学者による法則の発見によって奇蹟の，したがって「神の目的の唯一性」の解明がなされることを期待している。

を偶像崇拝から守ること」(Coleridge [7] p. 137) であった。Ⅲ－1 の王政批判の箇所で指摘したように，コウルリッジにとって偶像崇拝に陥ることは，宗教上の堕落であるだけではなく政治上の堕落でもあった。偶像崇拝は，「あらゆる人が平等であり，神だけの僕」である状態から堕落することであり，「自分たちよりも優れていない人物」への従属を意味した。それゆえ，偶像崇拝への堕落と自由と平等の喪失とは表裏一体の関係であるのだから，偶像崇拝から守るという目的を実現するために，自由と平等を維持する政体が神によってモーセを介してユダヤ人に与えられたとコウルリッジは解釈するのである。

ところで，そのために，この政体では土地の均等配分や負債の周期的清算の制度によって自由と平等が維持され，さらに今日からすると不合理と思われる様々な律法が定められていた。Ⅲ－1 で指摘したように，コウルリッジは，私有財産それ自体をキリストの教えに反するものとして厳しく批判し，排他的所有権を認めるかぎり利己的情念を作用させ「全体の善などの偉大な真理」を心情から理解することはできないと主張していた。そうであれば，財産の平等すら否定されるはずである。事実，「我々の救世主は財産の平等を認めていない」(Coleridge [7] pp. 227-28) とコウルリッジは主張する。しかし，モーセを介して与えられた政体は財産の平等を維持する政体であった。神があえて共有財産の社会を授けなかったこと，さらに一見すると不合理と思われる律法を授けたこと，ここにコウルリッジは，神の仁愛の深さと啓示の重要な意味を読み取ろうとするのである。そうすることで，一方で啓示や奇蹟をミステリーとして傲慢にも拒否する無神論者や理神論者を批判するとともに，他方ではミステリーである三位一体や贖罪の教義によって啓示宗教への信頼を失墜させているイギリス国教会との両面批判を行い，啓示の真の意味を救おうというのがコウルリッジの意図であった。

コウルリッジによれば，ユダヤ人の政体は原契約に基礎づけられており，

モーセによって民族全体に与えられ，各個人は正式に契約に同意した。この政体によってユダヤ人は 12 部族からなる連邦共和国 (a federal Republic) となった。土地は均等に配分され，この均分を維持するために譲渡が禁じられた。さらに利子の禁止や 6 年毎にあらゆる負債を破棄する支払猶予法，さらには 50 年毎のヨベルの年に「あらゆる土地が元の所有者に返還され，あらゆる家族の地所があらゆる債務を免除され返還され」ることで土地の均等配分が維持された。こうして土地の均等配分と負債の周期的清算の制度によって平等が維持され，自由が保障されていたことをコウルリッジは強調している。

「財産は権力であり，平等の財産は平等の権力である。貧者は必然的に多かれ少なかれ奴隷である。貧困は公的自由 (public Freedom) の死である。それは実質的には諸個人を奴隷の境遇に落とすのであり，行政府における権力の危険な集中を必然的に招く欠陥を生み出す。スパルタ人を除けば，ユダヤ人だけが，自由と平等を一貫して誇りうる唯一の共和政体であった。」(Coleridge [7] p. 126)

スパルタにおいても自由と平等を両立させている共和政体があったことを認めているにもかかわらず，その実現の諸条件についてはなんらの関心も示していないのは，彼の関心がもっぱらキリスト教道徳を基礎とした社会にあったことを示唆しているといえよう。コウルリッジは，経済的貧困が他者への依存を生み出し，公的自由を喪失させてしまい専制政へと向かわせることを強調する。経済的平等が公的自由にとって不可欠であるとの認識にハリントンやネオ・ハリントニアンの影響を見ることは可能であろうが，しかしコウルリッジの啓示の意味の解読は，後に見るように，土地の均等配分ではなく，土地の私有を否定するところまで突き進んでいく[21)]。

さらに，コウルリッジは，ユダヤ政体においては，周囲の敵の攻撃に備

えて輪番制による民兵制度が，人民を規律正しい状態におくとともに，軍事的専制政の可能性を防ぎ自由の保障となったと洞察している。この民兵集団は同時にヘブライ人の代表であり議会であって，ユダヤ政体に存在するあらゆる決定権を所有した。これに加えて 70 人の長老の元老院があり，彼らは議会に勧告する特権をもっていた。さらに，士師がいて，彼らの大

21） Morrow [25] はキリスト教道徳とシヴック・ヒューマニズムとの相互作用が初期から後期までのコウルリッジの政治思想を一貫する特徴であることを主張している (p. 42)。ここでは，この論文の対象と重なる初期のコウルリッジについての彼の見解の特徴とその問題性だけを指摘しておく。モロウは，同じユニテリアンであるプリーストリが経済的不平等を容認し，市民的自由と財産の不平等な分配とがなんら矛盾するものではないと認識していたことから，コウルリッジが財産の共有を自由の前提条件していることの根拠をキリスト教道徳にではなく，ハリントンの影響に求めなければならないとしている。すなわち，「自由社会の必要条件についてのコウルリッジの理解は，財産と政治権力との関係についてのハリントンの考えを受け入れたことによって急進化された。この点で，彼の見解は，現存の社会的政治的構造についてのキリスト教的および非キリスト教的批判家と大きく異なる」。というのは，「ゴドウィンもプリーストリもプライスも抑圧の終焉は財産権の廃止を必要とすると考えなかったが，それこそがコウルリッジが財産と政治権力の間の関係についてのハリントンの理論から引き出した結論であった」というのである (p. 31)。しかし，この見解には直ちに首肯しがたい。モロウ自身も認めているように，コウルリッジは，土地所有による経済的独立という「ハリントン的言説の核心」ではなく，財産の共有を主張しているからである。それゆえ土地所有と自由との関連を強調するハリントンの影響にコウルリッジの政治思想の主要な特徴を見出そうとするのには無理があると言わざるをえない。そこで他方で，モロウは，「コウルリッジのキリスト教の道徳実践 (Coleridge’s Christian moralism) がシヴィック・ヒューマニズムを急進化させる効果があったのであり，この点で彼の初期の政治思想は政治的急進主義の必要性を除去するというよりもむしろそれを生み出す道徳の概念に基礎がおかれていた」(p. 41) と述べて，独立財産所有ではなく財産の共有が主張された根拠をキリスト教道徳に求めるという上記の主張と矛盾した主張を展開している。このような矛盾した主張が生じるのは，コウルリッジの政治思想に対するシヴィック・ヒューマニズムの影響を過度に強調することによるものといえよう。コウルリッジにとって，キリスト教道徳から導かれる「万人の平等」とキリスト教の崇高な政治的目的である「市民的自由」との両立は財産の共有を媒介にしてはじめて可能になると考えられていたのである。経済的不平等が存在すれば公的自由は死に，公的自由が喪失されれば平等は失われ偶像崇拝が蔓延る。つまり彼のユリテリアニズムにおいて平等と自由は相互に不可欠な価値であったのである。そこにカントリ派やハリントンの影響を認めることはできようが，それをキリスト教道徳とともにコウルリッジのもう一つの主要な特徴と位置づけることはかえってモロウのような矛盾をきたすように思われる。

権は，この議会を主宰し彼らの将官となることであった (Coleridge [7] p. 129)。

「国家のあらゆる自由人が，輪番によって，その所有が自由の保証となっている権力を行使するように，きわめて注意深く定められていた。しかもこの権力も濫用されないように，民族全体に影響を及ぼすあらゆる案件は，それがより重要な案件の場合は，12 部族が全員参加の合議で決定される。しかし重要なことは，厳密な意味での立法権力は政体のどこにも存在しないということである。というのは，民族全体でさえ，存在する法を廃棄したり，新たな法をつくる権限を授けられていないからである。民族の法は奇蹟を通じて神に由来する。なにも付け加えられないしなにも取り去ることができない。モーセの律法は土地が均分されていて，各自が農業者である民族の規制として十分である。商業と製造業は，はるかに複雑な法体系を必要としたであろうが，法によって明確に禁止されているか，あるいは少なくとも，蓄財のシステムを導入する傾向があるがゆえに，法の精神に明確に矛盾しているのである。」(Coleridge [7] pp. 129-30)

このように土地の均等配分とそれを維持するシステム，さらに民兵制度と全員参加の合議制，蓄財のシステムの導入を阻止する法体系などによって，「自由と平等を一貫して誇りうる唯一の共和政体」が可能であったと結論する。

しかし，何故ユダヤ政体では土地の均等配分が行われて私的所有自体を廃止しなかったのであろうか。それはこの国制を受け容れる当時のユダヤ人の「性質，事情，能力」が顧慮されたためであったとコウルリッジは主張する。

「土地に対する絶対的権利を持っているという観念以上に有害なものはな

い。そこから生じる蓄財のシステムに，我々の悪徳と不幸の種の 10 分の 9 は起因する。土地は誰のものでもない。生産物は，労働に対する正当な割合に貢献したすべての人々に平等に属する。……すべての個人財産の廃止がおそらく蓄財に対する唯一の絶対確実な予防策であるが，ユダヤ人達はあまりに無知な民族であり，あまりに深くエジプトの悪徳に感化されていたので, そのような高い水準の社会状態を受け入れることができない。」(Coleridge [7] pp. 127-28)

このように，コウルリッジによれば，共有財産の社会を授けなかった理由は，ユダヤ人がそのような高遠な社会を享受しうるにはあまりに無知で幼稚であり，絶対王政の下にあったエジプトの悪弊に染まっていたからである。このような国制の受容者の「性質，事情，能力」に関する顧慮は様々な点で見て取れるという。たとえば，偶像崇拝に陥ることを防止する教師としての役割を果たすレビ族のためのそれとは別に，寄留者，孤児や寡婦に施すために 3 年ごとに収穫の 10 分の 1 が取り分けるべきことが戒めとして強制されている。このような強制は，本来自発的な原理であるべき仁愛の原理にとって好ましくない。しかし，当時のイスラエルの人々のように利己心を抑制することを躾けられていない人間には，「統制が有徳な習慣にとって必要」とされていたという。つまりⅡ－3 で引用したように，徳性それ自体の美しさを理解しえない子供が，徳性に伴う快楽や報奨によって徳性を実行したり，処罰に伴う苦痛から悪徳を忌避するうちに「時間の経過とともに，観念連合の魔力によって，報奨から報奨されるべき行為に自らの愛着を移」したり「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」(Coleridge [7] pp. 113-14) ように，当時のユダヤ人たちに対して，このような配慮がなされていたことをコウルリッジは強調する。

このようにコウルリッジはユダヤ政体を詳細に分析することを通じて，

この政体が「真理と正義の受容者の性質，事情，能力」を配慮した政体であることを強調する。今日において重要なことは，この啓示の意味を正しく理解し「受容者の性質，事情，能力」を顧慮した改革が展望されなければならないということである。啓示から学ばなければ，ゴドウィンのように抽象的な理性から直接演繹された正義と真理にもとづく唯一の正しい統治形態が存在し，それを普遍的に適用しようとする誤謬が生じてしまう。コウルリッジに次の引用にみられるような社会諸制度の相対性についての認識があるのは，啓示の意味に対するこのような理解からであった。

「ユダヤ人がキリスト教のような純粋で神聖な宗教を受け入れることができたと想定することは，結果を原因と取り違えることである。それはアメリカの憲法がトルコ人やロシア人にも完全に適応するとみなすようなものである。予備的な宗教 (preparatory Religion) は不完全性を含む。というのも，もしそれが完全であるならばどうして取って代わられたのか。啓示宗教の擁護者に求められているのは，ただこれらの不完全さが，直接に，あるいはより悪いことを妨げることによって何等かのよい目的にその時点で役立っていることを示すことだけである。」(Coleridge [7] pp. 139-40)

ユダヤ政体は，キリスト教に取って代わられるべき「予備的な宗教」に基礎づけられた体制であった。したがって，不条理な律法や馬鹿馬鹿しい礼典などの「不完全性」が含まれる。しかし，それは，当時のユダヤ人が無知であったり偶像崇拝に陥る強い傾向をもっていたからであった[22)]。理

22） たとえば，申命記第 22 章第５節にある「女は男の服を着てはならない，男は女の服を着てはならない」という一見するとばかげたものでも，男は花柄の女性の衣装を着て金星の前に立ち，女は火星の前で男の鎧を着なければならないという偶像崇拝的な習慣を避けるためであったという (Coleridge [7] pp. 142-43)。また肥沃な土地に定住したユダヤ人はモーセによって与えられた統治の下で耕作に必要な時間は５分の１もなかったが，彼らが無知でまた近隣の悪弊に染まっていたために，余暇を学問に捧げることはできなかった。そこで

神論者はそれらの「不完全性」を根拠に啓示宗教を否定するが，しかし，それは「人間の知性の有限性」を理解せず，自らの理性で理解しえないものを切り捨てようとする傲慢さを示すものであるとともに，神の叡智と仁愛を信頼していない態度である。コウルリッジが「傲慢は仁愛とはまったく相容れない」と繰り返し強調するのはこのためである。「神の啓示を神の完全性によって評価するのは愚かなことであり，啓示を受け取るように定められた人々の状態から評価しなければならない」(Coleridge [7] p. 115) のである。コウルリッジにとって理神論者は，無神論者とともに，「無学を曝け出す傲慢さと自惚れが強い不信仰者」(p. 116) にすぎない。しかも，すでにⅡで指摘したように，啓示の意味を読み取ろうとしないことは，結局のところ，改革の道を流血や恐怖政治といった誤った方向に導いてしまうことになる。コウルリッジが啓示宗教を基礎としていない「市民的自由の友を自称する人々」に対して激しい批判を加えるのはこのためであった。

ところで，このようにコウルリッジは，ユダヤの共和政体を「予備的な宗教」に基礎づけられた「不完全性」を内包した体制と認識していたのであるが，それは，「キリスト教の崇高な政治目的」である「市民的自由」と「救世主の遣わされた目的」である「万人の平等」を現世で実現させるという立場からの評価であったことに留意する必要がある。これは最終的にはコウルリッジが，ゴドウィンと同様に，純粋理性から演繹される平等を政治の領域，すなわち現世で実現することを希求していたことを意味する[23)]。すでに指摘したようにコウルリッジは，ゴドウィンの問題性を，理

「ユダヤ人に，真の神に注がれる壮麗な宗教的秩序をあたえることによって，そして悪徳に導く儀式を厳しく禁止する一方で偶像崇拝的な儀式のより罪のない儀式を採用」させたのだとコウルリッジは解釈するのである (Coleridge [7] p. 140)。

23) コウルリッジは，1794 年 11 月 6 日付兄ジョージ宛書簡で「私は理性の王国 (the Kingdom of Reason) が近い将来に，いや，今すぐにも来ると確信しています」(Coleridge [19] I, p. 125) と述べている。ただし，95 年 2 月に出版された『道徳および政治講義』と 11 月に刊行された『コンシオーネス・アド・ポピュルム』の中に収められたその改訂版「序論的演説」とでは，民衆の理性的

性から演繹される真理と正義の実現に見出したのではなく，その実現の方法の不在に求めていた。純粋理性から演繹される正義と真理を受け容れるには未熟な存在ゆえに不完全な体制を必要とする，換言すれば，まだ消化しえない肉ではなくミルクが与えられるべきだというのがこの時期のコウルリッジの認識であった。しかし，コウルリッジが後年，ありのままの人間の外的行為を対象とする「悟性と慎慮の領域」としての政治と純粋理性に基礎づけられた「我々の行為の内なる格律」を対象とする道徳とを峻別するに至った時，つまり純粋理性の原理からは政治形態は演繹することはできないのであり，政治の役割はそれぞれの特殊事情が要請する慎慮によってありのままの人間の外的行為を規制することにあると主張するに至った時，ユダヤ政体の事例は，これまで検討してきたような若き日の評価とは異なって，たとえその法が純粋理性に起源があるとしても，その特殊事情が要請する慎慮による諸規制を喪失すれば政体が崩壊する事例として語られるに至った。

「我々は，理性のいかなる表出をもって，我々の動機の汚れのないことを決定すべき原理から，正当な政府の形態と内容を演繹すると装うのか。というのは，政府の主要な役割は，それぞれの特殊な事情にしたがって，個々の人間の身体の外的行為を規制することだからである。……ヘブライ人の共和国の諸法は，純粋理性から生じたものであったので，不変で不易であるが，慎慮によって命じられた諸規制は，それらが神による慎慮であるに

判断能力に対する評価が微妙に変化しており，後者においてその能力に対する懐疑が明示的に表明されている（立川［43］18−24 頁参照）。また現状の弊害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，能力を充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。これらの論点は本稿で見たようにすでに 95 年 5 月から行われた啓示宗教についての講義でも表明されており，この時点では，94 年に表明された近い将来，ないし今すぐの「理性の王国」の実現の期待は後退したと思われるが，しかし，「理性の王国」への確信自体は原罪を承認するに至るまでは放棄されてはいない。

もかかわらず，シナイ山での雷鳴の中で与えられたものであるにもかかわらず，失われてしまった。それらの諸規制が続いていた間は，その一つの国のためにのみ拘束力があったのであり，その国の特殊な諸事情がそれらの規制を便宜的 (expedient) にしたのである。」(Coleridge [15] II. p. 128)

このように，「不完全性」とされたものが政治そのものの対象として自覚され，位置づけ直されることになるのである。このことは図らずも完全性を求めていた若き日のコウルリッジが純粋理性からの体制の実現を目指していたことを裏書していると言えよう。若き日のコウルリッジにとっては，後年「慎慮」によると見做された諸規制は，当時のユダヤ人の無知で幼稚な性格や物神崇拝的性格への顧慮としての「不完全性」にすぎなかったのであり，その「不完全性」は，観念連合の働きによって徳を徳として追及しうる存在になりえたときに払拭されるはずであった。しかし，人間がこのような「純粋理性の生き物」になりうるとのオプティミズムを放棄し，原罪を認め，理性が利己的な情念を完全に抑制しえないありのままの人間が承認されると，その不完全な存在の外的行為を規制する悟性と慎慮の領域が政治の領域として，純粋理性によって基礎づけられる「我々の行為の内なる格律」，すなわち道徳の領域から峻別されることになったのである。しかし，それは後年のことであって，この時期のコウルリッジにとっては，ユダヤ人の利己的性格や物神崇拝的性格などが「不完全性」を必要としたとの認識にとどまっていたのである。それは「キリスト教の崇高な政治目的」である「市民的自由」と「救世主の目的である」「万人の平等」とを現世において実現しうるとする楽観的な展望と結びついた認識であった。

古代ユダヤ人がそうであったように，今日の一般大衆も「日々 12 時間の労苦の必要性を強要する社会諸制度」や「下層階級を無知によって野獣化させ，欠乏によって自暴自棄にすることによって犯罪に駆り立ててい

る」政府によって「あらゆる誘惑に対して無防備な危険な状態におかれている。慎重な論証 (Prudential reasoning) は一般に彼らにとって無力である」。彼らは貧困から無思慮になり，刹那的な満足を求め，利己主義に突き進むことに無感覚である (Coleridge [6] pp. 44-45)。このような境遇にある人にあっては「過酷な現世は 10 倍強力な来世によってのみ克服されうる。宗教は，その約束で彼の憂鬱を慰め，無限に偉大な革命を来世に期待することに彼の精神を慣らすことで，それに比べれば規模の小さな現世における改善を突然に受け入れることに対して彼の精神を準備させる」(pp. 44-45)。「貧者に福音を述べ伝える」ことだけが彼らの「心情も，真理を糧に」することができる。神は啓示を「キリストの教えの中に与えた」のであり，そして「聖書は我々にイエスの模範を模倣するように強く勧告している」(Coleridge [11] p. 350)。

「イエス・キリストは彼の弟子たちに厳格な平等を維持することを命じた。そして彼の命令はそれに効果を与えることができる唯一のものによって守らされた。彼は彼らに，来世の確実性を証明したのである。そして広大な来世によって現世の過酷 (the Tyranny of the Present) を軽くした。代々の信仰からではなく我々の吟味と熟慮の結果から我々が真に死後の国について確信するならば，その時にだけ自己利益は徳性と堅く結びつけられるであろう。万人の平等は，救世主の目的であるが，それは憤怒している大衆の騒然とした暴動によってもたらされるものではなく，従順だが，しかし深く原理に裏付けられた少数者が，同じ精神の人々を徐々に取り込み，終には全ての人を包摂するに至るという最終的な結果によってもたらされるのである。」(Coleridge [7] pp. 218-19)

Ⅴ　結びに代えて

1795 年の言説を中心にして若きコウルリッジの道徳および政治思想を

検討してきた。74年11月6日兄ジョージ宛の書簡でコウルリッジは，政治活動への関与を心配する兄に対して，「万人の平等の友」は「政治について語るな。福音を述べ伝えよ」というのが自らのモットーであることを告げている (Coleridge [19] I. p. 126)。もちろん「政治について語るな」は，兄を慰撫する口実で，守られることはなかった。ピット政権の反動化という「今まさに自由の頭の上で揺れている両刃の剣が振り下ろされる前に，ブリテン人として私は隷属に抗議する」と自由擁護の論陣を張ってきた。と同時に，「わが国の宗教とともにわが国の法がミステリーで覆われる前に，キリスト教徒 (CHRISTIAN) として私は異教徒の無知よりも劣悪なこのことに抗議する」とあるように (Coleridge [8] p. 285)，その自由擁護論が彼のユニテリアニズムに基づくものであったことにも注意が払われる必要がある。

1795年12月18日に扇動集会法案と反逆活動法案が通過した。翌96年2月にコウルリッジは，各号の題字に「万人が真理を知りうるように，そしてその真理が我々を自由にしうるように」と記した『ウォッチマン』を刊行した。そして，その趣意書で「主要な目的は，(1) グレンヴィル卿 (Lord Grenville) とピット氏の法案の撤回をかちとるためにウイッグ・クラブと，(2) 普通選挙権と頻繁な選挙を獲得するために愛国協会 (PATRIOTIC SOCIETIES) と協同することである」(Coleridge [13] p. 5) と宣言している。ここから，イギリス・ジャコバンの運動を積極的に評価するトムプソンは，コウルリッジがその改革運動の中心にいたのであり，彼の立場は「けっして独特なものでもなかったし，後に取り繕ったほど孤立してはいなかった」(Thompson [39] p. 120) と主張する。それゆえコウルリッジが98年に「私は善き人に，キリスト者になりたい。―しかし私はウイッグでも，改革者でも，共和主義者でもない」(Coleridge [19] I. p. 397) と述べたとき，そこに「不快感を与える背教的な雰囲気」(Thompson [39] pp. 38-39) を感じるのである。しかし，差し迫った政治的危機に際して広範な反対運動を形

成するために自らの思想と異なる人々，彼自身，真の「自由の友」，すなわち「愛国主義者」と思っていない人々とさえ協同することは必要であったのではなかろうか。事実,『ウォッチマン』第 3 号においてもコウルリッジは，商業がもたらす奢侈品を消費している人々の，それゆえ感覚主義に溺れて神と来世の存在を信じない人々の，すなわちキリストの道徳の実現に背を向けている人々の，心情から真理を理解しようとしていない人々の，愛国主義に疑問を呈しているのである。

「私はあなたがたの愛国主義を疑う。あなたがたは奴隷貿易に反対の熱弁を振るう。現在の窮乏を戦争に帰する。しかしあなたがたは髪粉をつけパイや砂糖を食している！　あなたがたの愛国心と博愛はあなたがたになにも失わせない。もし私がここまで率直に言うことをお許しいただけるならば，どうすれば愛国者になれるかお教えしよう。あなたがたの心情は，全体の善が各個人の可能なかぎり最大の善であることを，したがって正しいことは，それが自分たちの利益なのだから，自分たちの義務でもあることを信じなければならない。希望と恐怖を奪い去っている社会の現状においては，このことを信じることができない―というのは，それは事実に合致していないからである。しかし，もしそれを信じなければ愛国者ではありえない。どのようにこの明白な矛盾を解消しうるか。あなたがたは自分たちの感覚主義と哲学，すなわちあなたがたの感覚主義の妓夫 (pimp) を捨てなければならない。あなたがたは謙虚に神を信じなければならないし，来世の存在を信じなければならない。」(Coleridge [13] pp. 99-100)

「希望と恐怖を奪い去っている社会の現状」とは信仰を失っている社会を意味する。来世での応報をうける希望と恐怖こそキリストの教えの中核であるとコウルリッジはいう。「全知全能で慈悲深い唯一の神が存在していること，来世で応報 (Retribution) を受けることは救世主であるイエスの

復活によって確実にされているということ，これが福音の全教理である」(Coleridge [7] p. 195)。しかし，現実は「神はあらゆるところで我々の視野から排除され」感覚主義が助長されている。全体の善は自らの善とはなっていない。しかし，にもかかわらず，キリストの道徳という確固とした原理に基づいて「救世主の遣わされた目的である」である「万人の平等」と「市民的自由」を現世において実現しようとするコウルリッジの思想は，「ウイッグ・クラブ」や「愛国協会」の人々と，反動的なピット政権への反対という点では一致しても，やはり大きな隔たりがあったといわざるをえないのである。それゆえ彼らとの決別は「背教」というべきものではない。それではコウルリッジは何から決別したのか。先に示した「私はウイッグでも，改革者でも，共和主義者でもない」との言説は，実は例の原罪を承認しそれまでのオプティミズムを放棄したことが記された兄ジョージ宛の書簡に含まれていた。その時点で彼が放棄したのは，「万人の平等」というキリスト教道徳を財産の共有を媒介に政治の領域（現世）で実現しようとした，これまで検討してきた若き日の道徳・政治思想であった。それは，ゴドウィンと異なって，啓示から学んで「真理と正義の受容者たちの性質，事情，能力を充分に」顧慮した改革の展望であったとしても，政治という「経験や悟性に完全に属する対象」においてキリスト教道徳の実現をもとめたものであった。バークは「ジャコバン主義は進取的な才人たちの一国の財産に対する蜂起である」(Burke [4] p. 241) と定義したが，そのバークに学んで「ジャコバン主義の本質」を見極めたとき，自らの若き思想がその定義から免れえないことを自覚せざるをえなかったはずである。そのことがコウルリッジにかえってジャコバンというレッテル剥がしを執拗にさせたと思われる。

[参　考　文　献]

[1] Adams, John and Jefferson, Thomas, *The Adams-Jefferson letters : the complete correspondence between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, edited by Lester J. Cappon, Virginia, 1987.

[2] Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., 1967.

[3] Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, originally published in 1790, edited, with introduction and notes, by J. G. A. Pocock, Indianapolis, 1987.

[4] ——, *Two Letters on a Regicide Peace*, 1796: in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 8, edited by L.G. Mitchell, Oxford, 1990.

[5] Coleridge, Samuel Taylor, *A Moral and Political Lecture, delivered at Bristol*, Bristol, 1795: in [21] vol. 1.

[6] ——, *Consciones ad Populum. Or, Addresses to the People*, Bristol, 1795: in [21] vol. 1.

[7] ——, *Lectures on Revealed Religion, Its Corruptions and Political Views*, Bristol, 1795: in [21] vol. 1.

[8] ——, *The Plot Discovered: or An Address to the People, against Ministerial Treason*, Bristol, 1795: in [21] vol. 1.

[9] ——, *Lecture on the Slave-Trade*, Bristol, 1795: in [21] vol. 1.

[10] ——, 'Fragments of Theological Lectures,' [1795]: in [21] vol. 1.

[11] ——, 'A Sermon,' [1796]: in [21] vol. 1.

[12] ——, *Poems on Various Subjects*, reprint of the first ed., 1796, London, introduced by Jonathan Wordsworth, Oxford and New York, 1990.

[13] ——, *The Watchman*, [1796]: in [21] vol. 2

[14] ——, *Essays on His Times: in The Morning Post and The Courier*, in [21] vol. 3.

[15] ——, *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 Interspersed*; 1809-10, 1812, 1818, in [21] vol. 4.

[16] ——, *The Statesman's Manual or The Bible The Best Guide to Political Skill and Foresight*, London, 1816: in [21] vol. 6.

[17] ——, *A Lay Sermons; Addressed to the Higher and Middle Classes on the Existing Distresses and Discontents*, London, 1817: in [21] vol. 6.

[18] ——, *Letters, Conversations, and Recollectioins of S. T. Coleridge, edited by Thomas Allsop*, New York, 1836.

[19] ——, *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Earl L. Griggs. 6vols. Oxford, 1956-71.

[20] ——, *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Kathleen Coburn, 4vols so far published, New York and Princeton, 1957-.

[21] ——, *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, gen. Ed. Kathleen Coburn, 16vols so far published, Princeton, 1969-.

[22] Dickinson, H.T., *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London, 1977.

[23] Edwards, Pamela, *The Statesman's Science: History, Nature, and Law in the*

Political Thought of Samuel Taylor Coleridge, New York, 2004.
[24] Godwin, William, *An Enquiry concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness,* 2vols, 1793, London.
[25] Morrow, John, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality and the Limits of Traditional Discourse,* Basingstoke and London, 1990.
[26] Patton, Lewis and Mann, Peter, *Editors' Introduction,* 1970: in [21] vol. 1.
[27] Patton, Lewis, *Editor's Introduction,* 1970: in [21] vol. 2.
[28] Paine, Thomas, *Common Sense,* in *The Writings of Thomas Paine,* vol. I, originally published in 1894-1907, collected and edited by M. D. Conway, London, 1996.
[29] Paine, Thomas, *Rights of Man, Part Second, Combining Principle and Practice,* 1792: in *The Writings of Thomas Paine,* vol. II, originally published in 1894-1907, collected and edited by M. D. Conway, London, 1996.
[30] Pollin, B.R. and Burke R., "John Thelwall's Marginalia in a Copy of Coleridge's *Biographia Lieteraria,*" Bulletin of the New York Public Library 74, 1970.
[31] Priestley, Joseph, *An History of Early Opinions concerning Jesus Christ,* 1786: in [35] vol. VI.
[32] Priestley, Joseph, *An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty,* 2nd ed., 1771: in [35] vol. XXII.
[33] Priestley, Joseph, *Lectures on History and General Policy; To which is prefixed, An Essay on a Course of Liberal Education for Civil and Active Life: and an Additional Lecture on The Constitution of the United States,* Philadelphia, 1803: in [35] vol. XXIV.
[34] Priestley, Joseph, *Letters to the Philosophers and Politicians of France, on the Subject of Religion,* London, 1793: in [35] vol. XXI.
[35] Priestley, Joseph, *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley,* vols. I-XXV, [ed. with notes by Rutt, J. T.], Bristol, 1999.
[36] Robbins, Caroline, *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies,* Cambridge, Mass., 1961.
[37] Price, Richard, *Observations on Reversionary Payments; On Schemes for Providing Annuities for Widows, and for Persons in Old Age; On the Method of Calculating the Values of Assurances on Lives; and on the National Debt,* 6th ed., vols. I-II, London, 1803.
[38] Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class,* reprinted by Penguin Group, London, 1991.
[39] ——, *The Romantics – England in a Revolutionary Age,* Woodbridge, 1997.
[40] Wylie, Ian, *Young Coleridge and the Philosophers of Nature,* Oxford, 1989.
[41] 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 年.
[42] 立川潔「ジェイムズ・ミルにおける中間階級と議会改革——余暇と陶冶——」『成城大学経済研究』第 133 号，99−123 頁，1996 年.

[43]　――――「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――」『成城大学経済研究所経済報告』No. 30，2001 年.
[44]　――――「市民的自由と洗練された習俗――ジョウゼフ・プリーストリと近代ヨーロッパ君主政――」『経済学論叢（中央大学)』第 44 巻 5・6 合併号，65−85 頁，2004 年.
[45]　――――「若きコウルリッジの道徳および政治思想（上)」『成城大学経済研究』第 175・176 合併号，39−73 頁，2007 年.