

若きコウルリッジの道徳および政治思想（上）

立 川 潔

問題の所在

- 1 ジャコバンというレッテル

コウルリッジ (Samuel Taylor Coleridge) は様々な機会をとらえて青年時代の自分に貼られたジャコバンというレッテルを執拗に剥がそうと試みている。1809年6月8日の『フレンド』第2号でも、彼を激しく攻撃する人々に対して「私の著作の中に無信仰，不道徳ないしジャコバン主義への僅かな偏向でもあるなら示してみよ」(Coleridge [15] II, pp. 25-26) と憤っている。こうしたコウルリッジの態度に対して、若き日に彼とアメリカでの万民平等社会 (pantisocracy) の実現を夢見たサツィー (Robert Southey)¹⁾ は、その1週間後の6月15日付のダンヴァーズ (Charles Danvers) 宛書簡で「馬鹿馬鹿しいにもほどがあります。もしその言葉の普通の意味で彼がジャコバンでなかったとすれば、いったい誰がジャコバンだったのでしょうか」(Southey [37] I, p. 511) と述べ、頑なにジャコバンのレッテルを拒むコウルリッジへの苛立ちを示している。

ジャコバンというレッテルは当時から今日まで若きコウルリッジから剥がれずに付き纏っている²⁾。18世紀末イギリスの急進的改革運動における

1) Southey は一般にはサウジーと記されるが、本稿では現地の発音に近いという理由でサツィーと記す。

2) イギリスにおけるジャコバンという呼称は、対仏戦争開始前後からの反動的な体制と反仏的な世論から、反体制派や議会改革論者と目されたあらゆる人々に浴びせられた罵詈雑言であるから、現在においても必ずしも明確で一致した定義があるわけではない。Scrivener [36] は、ジャコバンという言葉がイギリスの政治的言説において流行った理由として、(1) 体制派によって国内の

イギリス・ジャコバンの役割に新たな光をあてたトンプソン (E. P. Thompson) は³⁾、コウルリッジ、サヅィー、ワーズワス (William Wordsworth) というロマン派詩人が1797年の夏には「政治的「背教 (apostasy)」にまで転落する前兆を示した」との判断を下している。「万民平等社会の奇抜な計画が挫折して、悔悛者たちは、自分たち自身の知的愚行をジャコバンのせいとし」(Thompson [39] p. 193)、政治活動から離脱したというのである。転向 (conversion) ではなくて、あえて「背教」という宗教的な蔑称を用いていることは、いかにトンプソンがイギリス・ジャコバンを急進的改革運

民衆主義的 (democratic) 運動が外国、とりわけフランスの影響下にあることを強調したこと、(2) 民衆主義的政治と無神論および理神論という宗教上の背信とを結びつけたこと、(3) 18世紀前半の最大の政治的脅威であったジャコバイトとの言葉上の類似性があったこと、そしてそれが宗教的対立と結合した外国による介入と侵略の危機を示唆させる効果があったこと、(4) 公共圏、民衆の討論クラブ、批判的な言説の発言の場の拡大、権威の非中心化に対してジャコバンという語が寓意的な関連をもっていたことをあげている (pp. 25-27)。

- 3) E. P. トンプソンも明確な定義をイギリス・ジャコバンに与えているわけではない。トンプソンによれば、イギリス・ジャコバンの中核は、「ペインの教義を、絶対民衆主義として、君主政と貴族政および国家と租税に対する徹底した反対として極端に解釈した」都市熟練職人であり、その周りに様々な商人、親方、専門職、非国教徒、労働者が運動に参加した。「ジャコバン主義の特徴は、彼らが平等 (égalité) を強調したこと」だとし、「ジャコバンの伝統の他の側面」として「独学、政治制度および宗教制度に対する合理的な批判という伝統、自覚した共和主義の伝統、とりわけ国際主義の伝統」を挙げている (Thompson [39] p. 172; pp. 200-01)。

岩岡 [43] は、「イギリス・ジャコバンは本来のジャコバンとは異質と思われる。ルソーのプレ・ロマン的傾向がイギリスの作家たちに少なからぬ影響を及ぼしたことは一般にいえるが、ルソー＝ロベスピエールの意味でのジャコバン主義の、新しい人間理解と新しい契約によるラディカルかつ全人格的な革命理論がイギリス思想界にどの程度受け入れられていたかは疑問である」と述べた上で、「ロッキの自然権の契約理論から功利主義への傾斜の上に立つイギリス急進主義」が「フランス革命期にひろくイギリス・ジャコバンとよばれた」(p.24)として、この意味でコウルリッジもジャコバンと規定されている。

Scrivener [36] は「真のジャコバンは共和主義と宗教上の非正統派 (理神論ないし非国教) に傾倒しており、大抵のジャコバンはまた合理主義的な厳格さで公共圏の拡大、参加民衆政、国際的な連帯を主唱し、イギリスの均衡政体それ自体を批判したので、「議会改革運動において少数派であった」と規定している (pp. 1-2)。

動の主体として高く評価していたか、そしてそれに対して「幻滅 (disenchantment) という彼等自身の城壁の陰に撤退した」ロマン派詩人にいかにも失望を抱いていたかを象徴的に示しているといえよう (p. 915)⁴⁾。フランス革命の理念への共鳴にもかかわらず恐怖政治やフランス軍の侵攻などフランス革命の進展に幻滅し、コウルリッジはジャコバンから保守主義へと転向したという評価は、通説として今なお広く行き渡っている⁵⁾。しかし

-
- 4) トンプソンは、芸術における創造活動とのかかわりで背教と幻滅とを次のように区別している。「自由、理性、平等 (égalité)、完成可能性への無限の憧れと、とりわけ厳しく頑迷な現実との間の緊張がある。この緊張が持続するかぎり創造的な衝動は感じられうる。しかしひとたびこの緊張が弛緩すると創造的な衝動が萎む。幻滅には芸術にとって有害なものは何もない。しかし、憧れが自発的に否定されるとき我々は背教の淵にある。そして背教は道徳的な破綻であり想像力の破綻でもある」(Thompson [40] pp. 37-38)。
- 5) ただしジャコバン主義から保守主義へという断絶説に対して、共和主義的思想の一貫性を強調する連続説的見解が Morrow [30] と Miller [31] によって表明されている。

また Colmer [22] は「プリストルの講義とパンフレットは若きジャコバンの著作ではなかった」とし、それらは、1827年のコウルリッジの覚書にある「政治的信条はつねに立憲主義であった」との主張を裏付けるものであって、「一般意思と民衆主権とに対する信頼」を示唆するものはなにもないと主張している (p. 25)。コウルリッジが一般意思と民衆主権とに対する信頼を表明していなかったのはその通りであろうが、しかし、そこからコウルリッジが「現存の立憲的な諸権利と諸特権の擁護」(p. 25) 者であったとの結論を引き出すのは早計ではなからうか。確かにコウルリッジは、95年に公刊された「露見した陰謀 内閣による大逆に反対するための人民への説教」では弾圧強化の一環として出版と言論の自由を封殺しようとするピット政権に対抗して、内閣こそが「イギリス人の自由」を侵そうとしていることを主張している。さらにコウルリッジはイギリスの統治を専制政と区別しているものは、出版と言論の自由であり、その自由がもたらす情報によって「公衆」が形成され請願の権利によってその意志の表明が可能になっていること、そしてそのことが公衆に「影響力のある主権」を与えていることを強調している (Coleridge [8] pp. 312-13)。「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」(p. 313) になっているのであり、この自由を失うことはイギリスが専制政に墮落することになると主張しているのである。しかし、この論文は、コウルリッジが「現存する立憲的な権利と特権を擁護」していることを立証する論文というよりも、自由が封殺されるという危機的状況を前にして、立法府による「大逆」の企てを阻止するために「現存の立憲的な諸権利と諸特権」の擁護者とも協力することが喫緊の課題であったことを示しているというほうが説得的である。現にこの論文の中でさえコウルリッジは、イギリスのような統治形態は「第二の形態〔専制政〕から第一の形態〔共

それは背教なのであろうか。

コウルリッジによる執拗なレッテル剥がしの行為は、政治的反動下での迫害やその後付き纏った社会的非難、さらには改革派からの「裏切り者」という攻撃に対する自己防衛だという評価は確かに免れない。しかし、それだけではなくより深いところに原因があると思われる。

98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、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ている。それ以降のコウルリッジの政治思想の主要な課題は、ジャコバン主義とは何かを追究することであった。そして彼は、「私がジャコバン主義の本質をはじめて明確にし、分析したことは、あえて私の功績にしたい」(Coleridge [18] I. p. 217) と自らの成果を誇っている。この「ジャコバン主義の本質」を見極めたという自負こそが、コウルリッジにレッテル剥がしを執拗にさせているのであり、それは自らの定義に対するアンビヴァレントな感情から発した行動のように思われる。

ジャコバン主義の本質を追究し続けたコウルリッジはしばしばその定義づけをおこなっているが、ここでは、1816年に公表した『政治家便覧』における、『フレンド』で確立した理性と悟性の区別を基礎に哲学的に昇華したジャコバン主義の定義を取り上げてみよう。

「包括的で普遍的な、そして先見的な理性（我々の本性の立法府 (the LEGIS-

和政)へと向かっていく進歩途上の統治でなければならない。少なくとも、第一の形態に遠いか近いかにしたがって悪ないし善なのである」(p. 307) と主張しているように、コウルリッジはけっしてイギリスの現存の立憲政体それ自体を擁護しているわけではない。この点については で詳細に論じる。なお、最近の文献である Edwards [24] は「コウルリッジは均衡国制の伝統を擁護した」(p. 47) という立場の典型である。

LATIVE of our nature) は、それだけが単独で排他的に取り出されるならば、知性においてはたんなる空想性に、道徳においては怠惰ないし冷酷となる。各人を全体 (ALL) という実体のない偶像の犠牲にするものこそ、国を欠いた世界主義の、同胞関係や血縁関係を欠いた博愛主義の、要するに、フランス革命のかの哲学のあらゆる詐欺の科学なのである。というのは、ジャコバン主義は、専制主義と、経験や悟性に完全に属する対象に誤用された抽象的理性 (abstract reason) とから出来上がった雑種の怪物 (*monstrum hybridum*) であるからだ。その本能と行動様式は、その起源と厳密に一致している。あらゆるところで、ジャコバン主義は、政府と社会組織を、社会的特権 (social privileges) ではなく自然権 (natural rights) の上に、人為的な制度、特殊的な経験の光、さらに現存する諸事情の制約ではなく抽象的理性の一般概念の上に構築するために、群集の動物的な情念や物理的な力に (すなわちたんなる動物としての人間に) 訴えることによって、自らの雑種の生まれと性質を暴露している。」 (Coleridge [16] pp. 63-64)

ここでコウルリッジは、ジャコバン主義を「経験や悟性に完全に属する対象」である人間の事象 (広い意味での政治的事象) に誤用された「抽象的理性」の産物と規定し、自然権という「抽象的理性の一般概念」の上に政治体制を構築しようとする行動様式だと定義している。そして「各人を全体という実体のない偶像の犠牲にする」ことから専制に至らざるをえないとの判断を下している。ところで、以降で考察するように、若きコウルリッジの社会改革思想はキリスト教道徳に基礎をおいた「漸進的」なものであり、「群集の動物的な情念や物理的な力に (すなわちたんなる動物としての人間に) 訴えること」は当然論外であった。またゴドウィン批判を通じて、「国を欠いた世界主義、同胞関係や血縁関係を欠いた博愛主義」に対しても厳しく批判の矛先を向けていた。したがって、この定義自体、若き日の活動が含まれないよう周到に意図されたものだという評価もでてくる。

「コウルリッジは、急進的な個人主義や抽象的合理主義だけをジャコバンとすることによって自らの過去の急進主義からその墮落したレッテルを取り除いている」(Scrivener [36] pp. 38-39)。しかし、コウルリッジの定義の核心は、「急進的な個人主義や抽象的合理主義」にあるのではない。もしそうならば彼がレッテル剥がしに執着するはずはないのである。むしろ、この定義こそ、若き日の道徳・政治思想の核心を射抜いてしまっているのである。その痛みが彼に執拗なレッテル剥がしをさせているように思われる。

コウルリッジの自負にもかかわらず彼の定義は明らかにパーク (Edmund Burke) から学んだものである。パークは、「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 [3] p. 241) と定義している。この定義は明らかにコウルリッジの定義と本質的なところで一致している。というのは、コウルリッジのいう「経験や悟性に完全に属する対象」と「抽象的理性」の領域とは、「理性が怠惰、羨望などの利己的な情念の完全な支配者」ではないありのままの人間の外的行為の世界（政治の対象）と純粋理性に基礎づけられた「我々の行為の内なる格律」の世界（道徳の対象）であり、畢竟、財産と人定法の支配する世界と財産の存在しない世界だからである。「あらゆる人定法は直接であれ間接であれ財産に、そしてその不平等に関するものなのであり……それゆえ純粋理性から財産の権利を演繹することはできないのである」(Coleridge [15] II. pp. 131-33)。とすれば、財産への攻撃に本質を求めるパークの定義は、「経験や悟性に完全に属する」世界において、「理性に関してあらゆる人間は平等である」という道徳の世界を実現しようとする「抽象的理性の誤用」というコウルリッジの定義と本質において重なることは明らかであろう。

コウルリッジは、「財産に対する蜂起」というパークの定義がジャコバン主義の本質を的確に照射していることを洞察しているのだ。そうだからこそ、1802年10月21日付の論文「一度ジャコバンになればやめられぬ」の中で、「財産が支配しているあらゆる国において、財産は統治の決定的

な基礎でなければならないということ、統治は、その権力が財産の最も正確に比例していた場合最良であったということ」を「政治学の一つの公理」と見做してきたと自己弁護をしているのである (Coleridge [14] I. pp. 372-73)。しかし、この自己弁護に対してはすぐに反証を挙げることができる。本稿で明らかにするように、若き日のコウルリッジは、キリストの道徳を政治の世界、すなわち現世で実現しようとしていたのであり、「財産が支配している」国において財産の廃止を展望していたのである。したがって、彼の定義は、スクリヴナーの言うように「自らの過去の急進主義からその墮落したレットルを取り除いている」のではない。むしろ「ジャコバン主義の本質」を見極めたコウルリッジだからこそ、そのレットルを若き日の自分の思想から剥がしえないことを誰よりも知悉していたにちがいないのである。たとえ彼自身「群集の動物的な情念や物理的な力」に訴えたことがなくても、否それに真っ向から反対していたという事実にもかかわらず、自らの思想から「雑種の怪物」が暴れださない保証はなかったのである。コウルリッジはジャコバン主義の本質を見極めることによって始めてそのことに気づかされたのである。執拗なレットル剥がしは自分の中にその「雑種の怪物」が住んでいたことをなんとしても否定したいという願望に起因しているように思われる。

じつは若き日のコウルリッジはゴドウィン (William Godwin) の思想の検討を通じて「経験や悟性に完全に属する対象に誤用された抽象的理性」の克服に肉薄していたのである。ゴドウィンの思想に「雑種の怪物」が潜んでいることに気づいたときから若き日のコウルリッジの思想が鍛えられたといっても過言ではない。しかし、その批判は理性と悟性の峻別に基づくものではなかった。ユニテリアンでオプティミストであった彼は、現世において人間は「純粹理性の生き物」になりうると考えていたのであり、そのため財産の積極的な意味を見出すことができず、かえって廃止を展望しえたのである。その人間観が前提とされるかぎり「誤用された抽象的理性」

の克服はできなかったのである。人間にとっての財産の意味、それがジャコバン主義の克服の鍵であることを若きコウルリッジは知りえなかった。

- 2 本稿の構成

以上の問題意識をもって、本稿では、ユニテリアンであった若きコウルリッジの道徳・政治思想の特徴を検討していく。

では、コウルリッジのゴドウィン批判を取り上げる。コウルリッジは、ゴドウィンの改革目的に共鳴しつつも、それを實現する手段の問題性に遅くとも94年には気づくようになり、無神論を基礎としたゴドウィンの思想全体への批判を強めていく。ゴドウィンは、人間は理性的な存在であるという命題から直接に演繹される真理と正義を一般に啓蒙することで社会が改革されていくことに期待していた。しかし、コウルリッジによれば、ゴドウィンの場合、「真理と正義を「剥き出しの抽象の中で (in the nakedness of abstraction)」で考察しているために、真理と正義の受容者たちの性質、事情、能力を十分に吟味することなしに」(Coleridge [6] p. 37)、換言すれば、抽象的な真理と正義を基準に、現実の体制批判が行われ改革が展望されている。このことが、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てしまうことをコウルリッジは洞察した⁶⁾。先にゴドウィンの思想に「雑種の怪物」が潜んでいることに気づいたと述べたのはこの意味である。しかし、コウルリッジは、抽象的な正義を直接實現しようと

6) もちろんゴドウィンの思想の流布に危険性を感じたということである。たとえ当時の地方の改革派の運動に対してゴドウィンの影響力はほとんどなかったとしても (Thompson [40] p. 120)、コウルリッジにとっては、「市民的自由の友を自称する人々の間で人気のある書物」の著者として、改革派に多大な影響を及ぼしていると実感されたのであり、そのためもあってゴドウィン批判は厳しいものとなっている。もちろんコウルリッジが、実際に運動に係わっていた他の「自称自由の友」に対しても流血の事態に至らしめる危険性を痛切に感じていたことは言うまでもない (Coleridge [5] pp. 9-10)。しかも彼らの思想や運動がこのような危険性を孕んでいることこそ、自由の敵対者に「最も力強い反論を引き出す」ことを可能にさせていることをコウルリッジは見据えていた (Coleridge [6] p. 47)。

するゴドウィンの改革の方法に関して批判を加えていたのであって、経験や慎慮の対象である政治と理性を基礎とする道徳の領域との峻別を前提とする批判ではなかった。それはこの時期のコウルリッジが、ゴドウィンと同様に、道徳 但しゴドウィンと違ってキリストの道徳 を政治において実現しようとしていたからであった。以上の論点について で明らかにしたい。

ところでコウルリッジをゴドウィン批判に導いたのは、彼のユニテリアニズムを基礎とした道徳・政治思想であった。そこで では彼のユニテリアニズムにもとづく現状批判の特徴と改革の主要契機について、 では啓示の意味と漸進性について、それぞれ次のように検討していきたい。

コウルリッジは、当時の「自由の友」を自称する多くの改革派の主張に批判的ではあったが、それにもかかわらず、ある意味で彼らよりも急進的な主張を展開していたのも事実である⁷⁾。96年以降コウルリッジと親しく接するようになるセルウォール (John Thelwall) は、コウルリッジが『文学的自叙伝』で「そのときでさえ私の諸原理がいかにジャコバン主義の諸原理とあるいは民衆主義 (democracy) の諸原理とさえ根本的に異なっていたことか」(Coleridge [18] I. p. 184) と記述した箇所に「なぜなら彼はそれをはるかに超えていたからである。私はそれをよく覚えている。 というのは、彼は紛れもない熱烈な水平派 (leveller) だったからである」との書き込みを加えている (Pollin and Burke [32] pp. 73-94)。この書き込み自体は、セルウォールによって、ジャコバンであったことを強く否定したコウルリッジに対する皮肉として記されたとしても、当時のコウルリッジが、一般

7) 急進主義という概念の使用に関しては、歴史的アイデンティティの再現の問題として危険性を孕むことは十分承知の上で、あえて、コウルリッジの思想が、カントリ派の流れを汲む改革思想の前提としていた均衡国制による自由という主張やペイン (Thomas Paine) やブリーストリ (Joseph Priestley) の前提としていた私有財産制度をも根源にさかのぼって批判していたという意味で急進的であったと規定したい。したがって本稿で用いる急進主義は漸進的な改革と矛盾する概念ではない。

に考えられていたジャコバン主義を「はるかに超えていた」ことは否定しがたい事実である⁸⁾。というのもジャコバンと攻撃された政治改革論者たちの多くが、自分たちの政治改革が現状の不平等な富の配分や私的所有権への攻撃であると解釈されるのを恐れていたのに対して (Dickinson [23] pp. 254-55), コウルリッジは財産の共有こそが万人の平等というキリストの道徳に一致することを主張していたからである。

そこで - 1において、コウルリッジの道徳・政治思想が、彼のユニテリアニズムに基づくキリスト教に基礎づけられた主張であり、「キリスト教の崇高な政治目的」である「市民的自由の実現」と、さらに財産の共有を基礎とする「万人の平等」の実現とを展望していたことを示したい。コウルリッジはキリストの道徳が実現する社会を展望していたのであり、自由と平等とを相互に不可欠な価値と考えていたのである⁹⁾。それゆえ、同

8) セルウォール自身は「私は躊躇することなく次の理由でジャコバン主義という言葉を受け入れる。すなわち、1.それは我々の敵によって汚名として我々に帰せられているからである。……2 私はフランスにおける最近のジャコバンの血に飢えた獐猛さを憎悪するが、彼らの諸原理は……理性および人間本性についての私の観念と最も一致しているからである。……。私はジャコバン主義という用語を、広範で包括的な改革の体系を示すためだけに用いるのであって、ゴートの慣習の権威と原理の上に構築されていると偽るつもりはない」(Thelwall [38] p. 454) と述べている。

ところで、セルウォールは当時の改革派の中でも労働大衆の経済的困窮の改善を問題とした数少ない運動家の一人である (Dickinson [23] pp. 255-57)。Claeys [4] は、セルウォールが租税負担を庶民の困窮の原因とする共和主義的言説から脱却し (p. xxxviii), 貧困問題を雇用者と被雇用者の関係として捉えたばかりではなく、ペインとならんで、貧民が生活資料に対する権利だけではなく社会の富の増大に与る権利をもっていると主張したことを高く評価している (pp. xxxix-xl)。しかし、そのセルウォールでさえ「私有財産への攻撃を要求するまでには至らなかったのである」(Dickinson [23] pp. 267)から、セルウォールが、財産の共有を主張していたコウルリッジがジャコバン主義を「はるかに超えていた」と言うのも当然である。

9) コウルリッジは、貴族の特権の廃止と経済的自由を要求する改革者を厳しく批判している。富を誇り、「奢侈品は勤労を雇用し、財産を流通させる最良の手段である」と主張する彼らに対して、「あなた達は、境遇 (*Contition*) の平等をではなく、権利 (*Rights*) の平等を望んでいるように思われる。なんとお笑い種なことか！貧民の感覚を大いに楽しませることができる、あるいは貧民の理解力を強化できるあらゆることをあなた達は妨げる。しかし、たっぷり

じユニテリアンで敬愛するプリーストリ (Joseph Priestley) が、商業や奢侈を、地上における楽園回復の主要な契機として高く評価した（立川 [45] 参照）のとは対照的に、上記の展望を抱いていたコウルリッジは私有財産と富の蓄積をはじめ商業や奢侈的消費を厳しく批判していたことを明らかにする。

- 2 では、コウルリッジの想像力概念を中心に彼の社会改革の契機と主体について考察する。コウルリッジの想像力概念は、人間に、動物的生では満足させず、神の叡智と仁愛とを知覚させ、神の卓越さに近づくよう活動を促す力として彼の思想の中心的な概念の一つであった¹⁰⁾。コウルリ

の恩着せがましい態度で、あなた達は、あなた達が宮殿に対して請求するのと同じ権利を、貧者もあばら家に対して持つべきだという理由で、貧者に「自由と平等！」と叫ぶように命じるのであろう」(Coleridge [6] p. 48)と述べて、「境遇の平等」を不問とした当時のほとんどの改革者を批判の対象にしているのである。

- 10) Hill [27] によれば、イギリス経験哲学では「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」(p. 1) のであり、「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 [28] p. 25) であった若きコウルリッジにあっては、詩人としての「想像力」は未だに解放されていなかったと見做される。なるほど空想力と峻別した後期のコウルリッジの想像力概念と同一であったとはいえないであろうが、「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。結合によって創造を模倣することは、我々の最高の、そして自己満足を与えてくれる楽しみなのである。しかも我々は進歩的であり、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を我々にお与えになった」(Coleridge [7] p. 235) と、この時期のコウルリッジがいう想像力と、『文学的自叙伝』でいう「第一次想像力を私は、あらゆる人間による知覚の生きた力であり主要作用因であると考え、無限の神 (the infinite I AM) における永遠の創造活動を、有限の精神において反復することと考える」(Coleridge [18] I. p. 304) という内容の間に、ヒルが考える開きがあるとは思えない。創造主の創造を模倣することこそ想像力の核心であることは継承されている。ヒルのような解釈には、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、若き日の観念連合論に立脚した必然論者コウルリッジも、自然を機械的に捉える無神論に対してきわめて厳しい批判を展開していたのである (Coleridge [7] pp. 91-97 参照)。この時期のコウルリッジの唯物論 (materialism) は、プリーストリの影響によるものである。プリーストリにとって物質は引力と斥力だけを属性とする実体であり、また感覚、知覚、思考の力も引力と斥力をもった同一の実体に属するものである。したがって、物質と精神

リッジによれば、人間は、この想像力を誤用することによって、無知で無垢な状態から墮落し、悪徳と不幸を経験することになる。しかし、この墮落の経験を通してこそ、人間は漸進的に「神への階段を昇る」ことが可能となる。このようにコウルリッジは、プリーストリとともに、必然論者でありオプティミストであったから、現実中存在する悪はより大きな善を実現するために不可欠な契機との認識をもっていた。にもかかわらず、商業や製造業などの物質的ないし外的な要因に対して積極的な意味をほとんど具体的に与えていないために、人間の精神的变化に社会変革の主要な期待が向けられることになる。さらに、コウルリッジの信奉する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。したがって、さしあたり改革の主体は、「観念連合の圧制 (*the Tyranny of Association*) から自由に」(Coleridge [6] p. 47) なり、高貴で不分離な観念連合を形成しうる「人間性の現状を超えて飛翔し」神の「書かれた言葉」を読むことのできる少数の「思慮深い無私な愛国者」に頼らざるをえなかったことを明らかにする (Coleridge [5] pp. 12-13; [7] p. 158)。

では、コウルリッジによるユダヤ政体の分析を検討することによって、啓示がもつ意味をコウルリッジがどのように理解していたか明らかにする。啓示や奇蹟は、無神論者はいうまでもなく理神論者にとっても、自らの理性を尺度とすれば不条理に見えるがゆえに、ミステリーとして否定される。しかし、コウルリッジによれば、その不条理さは、「啓示を受け取るように定められた人々の状態」を顧慮して示された神の叡智と仁愛の表れであった¹¹⁾。「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、

という二つの実体があるのではないのであって、物質は受動的な存在ではないのである。この点についてはさしあたり Priestley [33] pp. 103-32 を参照。

11) 安藤 [42] は若き日のコウルリッジの文書を詳細に検討された論文である。しかし「ユニテリアンのなところよりは、啓示宗教弁論の立場が目立っている」(311頁)との記述に端的に示されているように、キリストの神性を否定

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」のである (Coleridge [7] p. 115)。したがって、一見すると不条理な啓示の意味を理解することこそ、「真理と正義の受容者たちの性質、事情、能力を十分に吟味すること」を可能にするものであった。無神論者ゴドウィンや理神論者に対する批判の厳しさは、自らの理性を尺度とする傲慢さのために、このことを学ぼうとしない姿勢に対してであった。しかし、コウルリッジは物質のないし外的な要因に社会改革の積極的な意味を与えていないために、改革の具体的な姿をしめすことができていない、むしろ示そうとしていない。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、「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」(Coleridge [19] I. p. 126) なのであり、それゆえ、不平等な財産制度の廃止を説くことではなく、あらゆる不平等な制度の廃止がその必然的な結果となる「確固とした原理」を人々の心情にゆっくりと、しかししっかりと根づかせることを自らの課題としたのである。しかし、この時期のコウルリッジにとって、この漸進性はあくまで真理と正義の受容者たちをキリスト道徳の世界に導くための方途であった。楽観的な人間観が克服され、経験や慎慮の対象と道徳の対象が峻別された後で、この漸進性は慎慮の問題として捉え直されることになる。以上が の主題である。

するユニテリアンと啓示宗教を対立的に考えておられる。しかしペインのような理神論者と異なってユニテリアンは聖書にある啓示をなんら否定していない。コウルリッジもプリーストリと同じように、というよりもプリーストリから学んで、靈魂の不滅、三位一体、贖罪などは聖書にない、異教的な混入として、したがってミステリーとして否定するが、死者の復活は彼らの最も重視する奇蹟であるし、むしろ聖書にある預言や奇蹟からその意味を探り出そうとするのがユニテリアンであるニュートン (Sir Isaac Newton) やプリーストリ、そしてコウルリッジ達の一貫した態度である。では、コウルリッジにおいては、この奇蹟の意味を読み解くことが「市民的自由」と「万人の平等」というキリスト教の崇高な目的を実現する鍵であると捉えられていたことを明らかにする。

若きコウルリッジのゴドウィン批判

- 1 方法に対する批判 心情も真理を糧に

で指摘したように、コウルリッジは後年「経験や悟性に完全に属する対象に誤用された抽象的理性」としてジャコバン主義を定義することになるのだが、この「誤用された抽象的理性」の問題性に、1795年にプリストルにおいて道徳および政治講義を行う以前に早くも気づいていたことは見落とされてはならない。この批判はとくにゴドウィンの社会改革の方法の検討を通じて自覚されている。74年10月21日付サツイー宛書簡で次のように述べている。

「倫理学の分野におけるあらゆる必要な知識は、正義という言葉に含められます。すなわち、全体の善が各個人の善であることです。もちろん、正しいことは各個人の義務なのです。というのも、それが自らの利益だからです。このことを知覚しそれに抽象的な命題 (abstract proposition) として同意することは容易ですが、それを実行するためには、常に最も思慮深い人々の最も油断のない注意を必要とします。一度それを飲み込むだけでは充分ではないのです。葉を糧にする虫が、葉の色あいを帯び、自らのあらゆる微細な繊維にまで葉が自らの糧であることを示すのと同じように、心情 (The Heart) も、真実を糧にしなければならなかったのです。万民平等社会の書の中に、私はゴドウィンにある良いものを全て取り入れたと思っています。ゴドウィンと彼の書物については次のお手紙の中でもっと詳しく書くつもりであります。(私はあなたが尊敬するほど彼を尊敬しておりません。彼の本は最大の注意を払って読みました。)」(Coleridge [19] I. p. 115)

この引用の前半部分は言うまでもなくゴドウィンの『政治的正義』を念頭においたものである。ゴドウィンにとって、人間は公共善から行動すべ

きであり、「自らの能力の及ぶかぎりでの互いの快楽と利益に貢献すること」が正義であり義務である。しかも、人間は同じ感覚と能力をもっており、したがって同じ快楽を好み苦痛を避けようとする「道徳的平等」の立場にあるから、いかなる行為が公共善にとって望ましいかは容易に理解できる。「知覚力を付与され、快苦を感じうる存在」にとって「正義はそれ自体の性質においてきわめて理解しやすい」のである。それにもかかわらず自らの善と全体の善が対立するのは、我々が政治や宗教によって「偏見の環境」におかれているからである。偏見を捨て真理を増大させることが公共的利益に資するのであるから、ゴドウィンにとって必要とされることは「我々自身の理解力を自由に働かせることを妨げるような、あるいはいかなる場合であれ我々が真実だと考えることを述べようとするのを妨げるような制限からの独立、自由」であった (Godwin [25] I, pp. 106-07)。

しかし、コウルリッジにとって重要な論点は、正義を実行することが各人の義務であることを「抽象的な命題として同意することは容易」であっても、それを心情から理解し実行することは極めて困難であることをゴドウィンは全く理解できていないということにあった。

引用文の後半部分の虫の譬えは 1795 年 2 月に出版された『コンシオーネス・アド・ポピュルム』に再現されていることから分かるように、この論文の主要な論点はゴドウィン批判にある。この論文の冒頭におかれた「自由から親愛なる友飢饉への手紙」は、自由が、国王、内閣、国教体制下にある宗教に対して、下層階級の困窮を放置してはならないことを説得するが、それが聞き入れられないために飢饉に応援を求めることになろうという内容のアレゴリーであって、教会と国家体制への警告と批判を含蓄するとともに、同時に自由を求める体制改革運動の流血化に対するコウルリッジの危機意識を反映したものである。コウルリッジの意図は、イギリスの自由を求める改革運動が、経済的困窮状態におかれている民衆の激昂した情念に翻弄され、フランス革命と同様にイギリスの年代記も「血の文字」

で書かれてしまうことのないように、すなわち「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、確固とした原理に根づかせる必要性 (the necessity of bottoming on fixed Principles) を示すこと」(Coleridge [5] p. 5) にあった¹²⁾。ゴドウィン自身が暴力をまったく容認していなくても、彼の意図を離れて、「抽象的な命題」としての真理は、無知と困窮の状態におかれている一般大衆に語られると却って憤怒に駆られた行動を誘発してしまう結果になるとコウルリッジは断定する¹³⁾。

「意見を述べるにあたって、我々が話しかける人々の性格、彼らのおかれた状態、そしてもっていそうな知識の程度を考察することが、我々の義務である。我々は、論証を受け容れることのできる精神の持ち主の間だけに政治的真理を大胆に公言すべきであって、一般大衆 (the multitude) に公言

12) 『道徳および政治講義』の論評が95年3月の『クリティカル・レビュー』に載ったが、そこで評者は、コウルリッジがこの確固とした原理について「十分に科学的で明確な形態で述べなかった」(Anon. [1] p. 24) と論じている。なるほど『講義』自体に具体的に示されているとはいえない。しかし、その原理がキリスト教道徳に根ざしたものであることは、さしあたり以下の94年11月6日付兄ジョージ宛の手紙に読み取ることができよう。「社会を改善する最良の方法は何かということをよく尋ねられました。私の答えは、一貫して次のとおりでした。「奴隷制は、知性と心情のあらゆる感覚にとって忌まわしい状態です。しかし、イエスは奴隷制の廃止を教えたでしょうか。いいえ。彼はその必然的な結果があらゆる奴隷制の廃止である原理を教えたのです。彼は、祝福を注ぐ前に精神がそれを受け入れられるように準備させました。あなたは私に、万人の平等の友は何をすべきかお尋ねになるでしょう。私は「政治について話をするな。福音を述べ伝えよ〔 〕」。そうです、お兄さん。私はいつでもどこでも、歴史家の学識、才人の自由思想、そして(ナザレの高徳な人の最悪の敵ですが)偽善者のミステリーに対して、ナザレの高徳な人を擁護するために全力を尽くしてきました。」(Coleridge [19] I. pp. 126-27)

13) もちろん大衆の憤怒は、改革にだけではなく、反動的または排外的な暴動としても発動することをコウルリッジは熟知している。彼が「愛国者であり聖人であり賢者である」と賞賛するプリーストリを、「血まみれの政治家と偶像を崇拜する聖職者は邪悪な嘘によって盲目の大衆を逆上させ、虚しい憎悪で祖国から追放した」(Coleridge [12] p. 165, ll. 395-401) ののである。

すべきではない。というのは、無知で貧困な彼等は、必ず燃え上がった諸情念 (inflamed Passions) の衝動から行動するにちがいないからである。」

(Coleridge [6] p. 51)

ゴドウィンにとって、真理と正義は、人間が理性的な存在であるという「抽象的な命題」から導かれるがゆえに、いついかなるところでも不変の真理と正義であり、受容者側の事情によって変更されうるものではない¹⁴⁾。したがって受容者側の諸事情を顧慮して真理が異なった内容で、あるいは不完全な形で適用されるべきではない。真理は簡明であり単純であるので、それが普及していないとすれば、問題は受容者側ではなく、真理の普及を妨害する人為的な制度の側にある。このようにゴドウィンの立論は抽象的な理性にもとづく正義を無媒介に実現しようとする思想といえる¹⁵⁾。政

14) 「真理は実際単一で不変である。事物の性質において一つの最善の統治形態があるにちががなく、それは野蛮な無知の眠りから十分に目覚めたあらゆる知性が有無も言わず是認するように促される形態である。自然の利益への平等の参加がそれ自体で善であるならば、それはあなたにとっても私にとっても、そしてあらゆる人間にとっても善であるにちがいない。……真理は海の入江や小川、あるいは理想の線を越えることでその性質を変えたり、虚偽になったりするような可変的なものではない。反対に、それはいつでもどこでも同じである。」(Godwin [25] I, pp. 181-82)

15) もちろんこのことはゴドウィンが性急な改革を望んでいたことを意味するものではない。「政治改革を達成する道理にかなった手段は真理である。真理を不断に研究し、例証し、普及させれば、その達成は不可避である。法律や統制によって、世間一般の精神の将来の命令を先取りしようと虚しく努力するのではなく、世論の結果が熟するまで静かに待とう。世論によって要求させるまで、新しい政策を導入せず、古い政策を廃棄することを切望すべきではない」(Godwin [25] II, p. 593) というのがゴドウィンの立場である。しかしここには真理の普及が漸進的に広がっていくという確信があって、世論を改善するための積極的な方法は提案されていないし、むしろ否定されている。ゴドウィンも「人類の習俗と意見とは一般福祉にとって最も重要である」ということは承認するが、「しかし、だからといって政府はそれらを促進する手段であるということにはならない」(p. 583) のであり、ましてや宗教がその手段となることはない。個々人の私的判断と良心にすべてがゆだねられているのである。「政府は悪であり、人類の私的判断と個人の良心に対する横領であるということ、たとえ我々が現在において必要悪であると認めざるをえないとしても、理性と人類の友としての我々は、できるだけ政府を認めず、将来、

治的真理を「一般大衆に公言すべきではない」というコウルリッジの立場は明らかにゴドウィンの理性的人間観とその人間観を異にしていると言わざるをえない。

「民衆主義者の大多数は、神を蔑する者が宗教についてもっている類の知識を政治において獲得したように思われる。私は、彼等の異論がともに根拠がないものであると示唆しようとするものではないが、彼等はともに、自分たちが拒否する体制に、その下で生じているあらゆる害悪を帰しているものであり、真理と正義を「剥き出しの抽象の中で (in the nakedness of abstraction)」で考察しているために、真理と正義の受容者たちの性質、事情、能力を十分に吟味することになし国制や摂理を非難しているように思われる。」(Coleridge [6] p. 37)

神を蔑する者の一人が無神論者ゴドウィンであることは明らかであるが、ここで注目したいのは、コウルリッジの批判が、「剥き出しの抽象の中で」真理と正義を直接無媒介に政治において実現する方法に、そしてこの方法のために「真理と正義の受容者たちの性質、事情、能力を十分に吟味」しえていない点に向けられていることである。そしてその批判はゴドウィンひとりにとどまらず「民衆主義者の大多数」にも向けられたものであったことにも留意しておきたい¹⁶⁾。

人間精神の漸進的な啓蒙の結果、小さくさせられないことのないように注意深く観察しなければならない。」(p. 380)

- 16) トムソンはコウルリッジの立場は改革運動の中で「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 [40] p. 120)と主張している。彼によればコウルリッジはジャコバンであっただけではなくて、地方での改革運動の実践の中心にいたという(pp. 108-32)。その裏づけの一例として彼は、『ウォッチマン』の趣意書に「主要な目的は(1)可決されたばかりのグレンヴィル卿とピット氏の法案の撤回を勝ち取るためにウィッグ・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的な諸協会と協同すること」(Coleridge [13] p. 5)と書かれていることを挙げている(p. 122)。確かにいわゆる2法の撤回運動を成功させるためにコウルリッ

さて上記の引用にある「剥き出しの抽象の中で」という語句がパーク出自であることは明らかであろう。パークは『フランス革命の省察』において、イギリスにおけるフランス革命の共鳴者に対して、「しかし、私は、人間の行動と事象にかかわるいかなることに対しても、それがあらゆる關係を剥ぎ取られ、まったく剥き出して孤立した形而上学的抽象の中に (in all the nakedness and solitude of metaphysical abstraction) おかれているかのように単純に捉えて、すすんで賞賛したり非難したりすることはできない」(Burke [2] p. 7) と述べ、彼らの人間把握の抽象性を厳しく批判していた。コウルリッジは、このような抽象的理性から演繹された正義を直ちに政治的事象に適用することへのパークの批判に共鳴しているのである。のちに「ジャコバン主義の本質」を見極めたコウルリッジが、ともかくもジャコバンというレッテル剥がしのお墨付きを自らに与えたのは、抽象的理性を直接政治の領域に適用することに対して遅くとも 94 年以降一貫して批判してきたこと、ましてやそのような適用をおこなったことがないという自負があったからであろう。しかし、このお墨付きが極めて苦しいものであることは、政治の領域と道徳の領域を峻別しえず財産の積極的意味を見

じはできるだけ大きな反対勢力の結集の必要性を感じていたであろう。しかし、後に詳細に検討するように、キリスト教の道徳原理を基礎に改革を考えているコウルリッジにとって、このようなクラブや協会のメンバーを自由の友、すなわち愛国者と認めていたかは大いに疑問である。96 年 5 月 13 日付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。「財産はあらゆる善いものと混ざり合い、それらを台無しにしますし、疑いもなく、あらゆる悪の源泉です。」「しかしキリスト教徒でなければ愛国者にはなれません。そうです！セルウォール！シャフツベリー卿とルソーの弟子であるばかりではなくてイエスの弟子でもあるセルウォールよ！しかし、感覚の対象を超えて思ひめぐらしたいという希望を認めない人は一般に感覚的 (sensual) となるでしょう。再度私は、感覚主義者 (Sensualist) は愛国者にはなれないであろうと断言します」(Coleridge [18] I. p. 214)。運動の表面的な共通性によって判断すると、この重要な原理上の違いを軽視する危険があるのではなからうか。実際トンプソンには、「自分は善き人に、キリスト者になりたい。しかし私はウィックでも、改革者でも、共和主義者でもない」(Coleridge [19] I. p. 397) という 98 年 3 月の文面は「不快感を与える背教的な雰囲気」(Thompson [40] pp. 38-39) をもっている文章としか映らない。

出しえなかった彼自身が誰よりも知悉していたはずである。したがって、抽象的理性の政治的事象への適用に対するパークの批判に共鳴していたからといって、若きコウルリッジがパークの教会と国家体制擁護論に同調することはなかった。このことは、 でみるように、イギリスの均衡政体と国教会、商業と奢侈への激しい批判、さらには財産の共有の主張から明らかとなる。

それでは「真理と正義の受容者たちの性質、事情、能力を十分に吟味する」とは具体的にはなにを意味するのであろうか。

コウルリッジは「一般的な啓蒙が革命に先行すべきということは、明白な真理であるが、それを普及させる方法は同じほど容易には発見されていない」とした上でゴドウィンの方法を批判している。「政治的正義の論文の著者〔ゴドウィン〕は、私的な社交を真に有用な領域と見做している。すなわち（各々が直接に自分の下位にいる人々を啓蒙することによって）真理は徐々に、そしてついには最下層の人々にまで到達すると考えている。しかし、これは正しくもないし実行可能でもない」。というのは、「現在構成されている社会は一続きの環でできた鎖」ではなく「貴族、ジェントリー、民衆という三つの階級が存在し、越えることのできない溝がある」からである (Coleridge [6] p. 43)。

「しかし、いかなる手段で下層諸階級が自らの義務を学びそれらを実践するように促されるか。人類はたぶんあらゆる卓越性の可能性をもっているし、真理はその受容のためにすでに訓練された精神には全能であることは疑いえないが、しかし、確かなことは、過度に働かされて、居酒屋に潜む労働者は、これらのどちらをも実証しそうもない。社会の現状が示す対立する諸利益の粗野な無秩序状態においては、宗教が普遍的に有効な唯一の手段を提供するように思われる。将来の人間の完成は、なるほど善意ある教義であるが、数少ない空想家だけに作用しうる。というのは彼らの篤学

の習慣は彼らに仕事を提供し彼らを誘惑から引き離すからである。しかし、我々には到達することのない将来の予想は、たとえそれがどれほど素晴らしく見えようとも、ほとんど我々の歩みを速めない。我々自身ではなく子孫が享受するように運命づけられている祝福は誰の行動にも、ましてや無知な人々、偏見をもった人々、さらに利己的な人々の行動にはほとんど影響を及ぼさない。」(Coleridge [6] pp. 43-44)

コウルリッジは、「自由の友」を自称するが、特権的な身分の廃止と貴族政の打倒にだけ関心をよせ、貧民の状態を改善することには無関心な人々を、狹隘で自己中心的であるとして厳しい攻撃を加えている。「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」。しかし、「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」なのだと言コウルリッジは主張する (Coleridge [5] p. 11)。

で見るように、経済的困窮は依存を招くがゆえに「貧困は公的自由 (public Freedom) の死」(Coleridge [7] p. 126) と見做すコウルリッジにとって、公的自由は、「理性的存在」でありうるはずの労働者を「動物に墮落させる」悲惨な経済状態を不問にしては実現しえない。しかも、貧民の経済的窮状は、「心情を和らげ思慮を高める」ことを不可能にし、理性的な議論を受け容れ不可能にする。「善意ある教義」としての「将来の人間の完成」とは文脈からいってゴドウィンの無政府的な理想状態を指すが、そのような「我々自身ではなく子孫が享受するように運命づけられている祝福」は彼らにはなんら影響を及ぼさない。「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」、むしろ「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 [5] p. 9) ことになって

しまう。「治癒力のある知識」とは、上記引用中にある「宗教が普遍的に有効な唯一の手段を提供する」という言明から示唆されるようにコウルリッジの信じるユニタリアンの啓示宗教に基づくのであるが、この点の詳細な説明は譲るとして、ここではゴドウィンの「抽象的な命題」としての真理が無知と困窮状態におかれている労働者の知性も心情も改善しえないとのコウルリッジの認識を確認しておきたい。

- 2 ゴドウィンのバークとルソー批判 偏見と欺瞞批判

もちろんゴドウィンも、人間が理性的存在であっても同時に様々な利己的な情念によって支配されている存在であることに無自覚であったわけではない。それどころか、ゴドウィンは、激しい情念は理性によって抑制されえないという、彼に言わせれば誤った認識こそ、バークのフランス革命批判の前提となっている人間観であり、さらにまたルソーに一般意思の実現のために宗教の力を必要とさせた人間観であると力説していた。『政治的正義』第5編第15章「政治的詐欺」の章は主としてバークとルソーを対象とした批判である。

この章冒頭でゴドウィンは、「民衆政の不十分さを証明するために用いられてきたあらゆる議論は次の一つの根源から生じる。すなわち人間の情念の錯乱を抑制するためには欺瞞と偏見とが必要であるとの想定である」(Godwin [25] II, p. 499) と述べてバークを代表とする保守派の議論を批判する。

バークは、個人の抽象的理性に対する過信に基づく社会改革が社会の無秩序を現出させることを強く警告する。「自分自身の知恵よりも偉大な知恵を一度も経験したことがなければ、人間は「個人の自己満足と傲慢」から自らの不完全な理性を過信し、そのような不完全性を補完している偏見や伝統を破壊し合理的な社会を建設しようという傲慢さを発揮するようになる。バークが、完全な民衆政を「この世で最も恥ずべき代物」と批判

するのは、「自らの意思が正邪善悪の尺度」となりうるという傲慢さに陥らざるをえないからであった。このような人間の暴走を抑制し、自らの能力に対する過信を諫めるものこそ、パークによれば、人間を超えた存在に対する「健全な畏怖」を植えつけてくれる宗教であった。宗教は、人間理性への過信や「その時々が悪銭や俗衆の一時的な移ろいやすい賞賛に惑わされる」ことから統治を守るためには不可欠である。それゆえ、「国教体制 (state religious establishment) による国家の聖別」が必要なのである。したがってパークが国教体制を偏見という場合、それは「理性を欠いている偏見」という意味ではなく、個人の不十分な理性を補完する「深遠で広大な叡智を内蔵している偏見」なのであった (Burke [2] pp. 80-84)。これに対して、すでに見たようにゴドウィンにとって偏見とはまさに理性的存在としての人間から演繹される真理と正義とに対立する概念でしかなかった。

ゴドウィンによれば、ルソーも政治制度の確立に宗教を利用した点で誤謬に陥っている。ルソーの抱えた難問は、人為的な欲望を掻き立てられ様々な利己的な情念に支配されている現実の人間が自らの利己的利益を捨てて一般意思を形成しうる主体となりうるかという難問である。ゴドウィンの言葉を用いれば、「これから政治的叡智の影響を受けようとしている国民にその叡智の証拠を受け入れさせることは、文明の結果を原因に変えること」(Godwin [25] II. p. 503) になってしまい、この難問を解決するために、ルソーのいう立法者は「宗教的詐欺 (religious imposture)」に頼ってしまったというのである。しかし、ルソーの立法者は、理性の命令を理解できず個別利益でしか行動できないありのままの人間を、一般意思に従う善き市民に変革するために神々の権威を利用するのであり、神々の口から出るものは「理性の決定」(Rousseau [35] p. 188) であった¹⁷⁾。しかし、真理と宗教

17) ジャコバン主義の本質を見極めて以降のコウルリッジにとってルソーの『社会契約論』こそ、純粋理性の原理を悟性と慎慮の領域に適用したがゆえにジャコバン独裁やナポレオンの軍事独裁への道を開いた書物として厳しく糾弾されることになる (Coleridge [15] II. pp. 126-28)。

とを対立させるゴドウィンにとって、宗教の利用は「詐欺」としか映らない (Godwin [25] II, pp. 503-07)。特殊意志をいかに一般意志に従わせるかという、ゴドウィンの言え、誤謬や偏見をもった人間をいかに「真理と正義の命令」に従わせるかという問題は、ゴドウィンにおいてはルソーにおいてほど深刻に受け止められていない。

「人類の進歩への道はこの上なく単純である、すなわち真理を語り、かつ実行することである。……科学は永続的に進歩しうるので、人間もまた実践的な叡智と正義とにおいて永続的に進歩しうるのであろう。一度人間の完成可能性を認めてみよ。そうすれば真理があまりによく知られていて容易に間違えられることなく、正義があまりに習慣的に実践されるので自発的に反抗されることのない状態に我々は進んでいることが必然的に導かれるであろう。真剣に考察すれば、この状態が最初に想像するほど遠くにあると考える理由を見出すことはできない。誤謬はおもにその永続性を社会制度に負っている。もし個人をなんらかの公共的な根拠の類によって規制しようとせず、彼等自身の精神の進歩にゆだねたならば、人類は遠からずして真理に従うように変わるであろう。真理と虚偽との戦いはそれ自体あまりに不均衡であり、真理はいかなる政治的同盟からの支持も必要とはしていないのである。」 (Godwin [25] II, pp. 494-95)¹⁸⁾

- 3 漸進的な真理の浸透 肉とミルク

以上見てきたように、ゴドウィンの議論に特徴的であることは、「理性と絶対的真理の命令」以外はすべて「欺瞞と偏見」と見做されていることである。ここにはパークに見られるような理性と偏見との相補性の認識も、

18) 真理の浸透へのゴドウィンのこの楽観主義と非現実性こそ、「経験や悟性に完全に属する対象に誤用された抽象的理性」の典型的な思想であるにもかかわらず、現実にはそこから「雑種の怪物」が出現しなかった理由であろう。

あるいはルソーのように宗教が崇高な理性に従わせる積極的な手段との認識もない¹⁹⁾。この意味でもゴドウィン¹⁹⁾の理性は、「剥き出しの抽象の中で」の理性といえよう。事実、ゴドウィンは宗教を次のように、「人間の偏見と弱さへの一つの順応」と捉えている。

「実際宗教はあらゆる点で人間の偏見と弱さへの一つの順応である。宗教の創始者たちは世界が受け入れる心構えができていと判断しただけの真理を世界に伝えた。しかし、今や我々は知性の点で子どもである人々のためにのみ意図された教えを投げ捨てて、ものごとの性質と諸原理を観照する時である。」(Godwin [25] II, p. 797)

このようにゴドウィンにとって人間は「絶対的真理と理性の命令」を受け入れうる存在であるにもかかわらず、政府や宗教といった社会制度によって真理の探究が妨げられ「欺瞞と偏見」を抱かされている。ゴドウィンは、キリスト教の教えが、「知性の点で子どもである人々のためにのみ意図された教え」である根拠として「コリント人への第1の手紙」第3章第1・2節の参照を求めている。そこではパウロが、霊的存在にではなく肉

19) ただし、このことはゴドウィンが利己的情念を平等な理想社会の確立に利用しようとしていることを否定するものではない。ゴドウィンによれば、現存の社会において人間は「利益という刺激」によって「富の蓄積」を目的にしているのではない。「人間精神の現在の支配的な情念」は「名声 (distinction) への愛」であって、人々は富の蓄積が名声を与えてくれるが故に蓄積に駆り立てられているのである (Godwin [25] II, p. 824)。しかし、「名声への愛から生じる諸動機が、財産の蓄積と両立しない社会状態においても、けっして切り捨てられない」のであって、その情念を「他の水路へと向ける」だけである。「平等の社会状態」においては、その水路が公共善の実現にむけられる。しかも、「最も高貴な精神の持ち主以外いかなる人も名声への情念をもたず存在しえない」とされているから、「平等の社会状態」においても、最初はこの情念の利用が考えられていたといえよう (II, pp. 285-86)。もっとも、ゴドウィンは「名声への愛は疑いもなく欺瞞 (delusion)」であって、「我々がそれを崇拜しているかぎり不完全な喜びは与えるが、常に大いに我々を失望させ、吟味の試練に耐えることができない」から、「我々は善以外愛すべきではない」として正義の自発的な実現の動機を最終的には理性に求めている (II, p. 286)。

的存在 (carnal) に対してはミルクを与えるべきで、消化できない肉を与えるべきではない旨が記されている。しかし、コウルリッジにとって、このミルクと肉の違いこそ、改革の手段として学ばなければならない核心であったのであり、それゆえそれを理解できないゴドウィンを厳しく批判することになったのである。コウルリッジは『啓示宗教についての講義』の第3回目でこの点を次のように強調している。

「私はキリストの性格と教義のこの部分を特別強調した。それは、感謝と家族の愛情に基づくすべての義務を否定するストア派の道徳が最近、市民的自由の友を自称する人々の間で人気のある書物の中で復活させられたからである。その本は、土台なしに建設され、手段を明らかにすることなしに目的を提示し、徳性と知性において我々はいまだ幼児にすぎず、成人して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滋養を摂らなければならないという人間本性の明白な事実についてまったく無知であることを暴露している。この本については正しく次のように言うことができる。その中の正しいことは何であれ、より説得的に聖書の中で提示されているし、新しいことは何であれ、ばかっている。我々に、子供としての愛情を愚劣、感謝を犯罪、結婚を不正、乱交を我々の叡智と義務として教える厳格な道徳家！この体系では、人はなんの苦勞もなしに自負をうるだろう。まず最も不道徳な満足を合法化するほど弛緩した原理を採用し、次に自らの原理に従って行動していることを誇るのだ。」(Coleridge [7] pp. 164-65)

ゴドウィンのように、人間を理性的な存在としてのみ抽象的に捉えれば、人間は平等に遇されなければならない、また公共の利益に資するか否かという功罪と徳性でのみ評価されなければならないことになる。そのため、自らの子供を愛情ゆえに他者の子供より選好することは正義に悖ることになり、また「感謝とはその人の優れた有用性や価値とは別な考慮によってあ

る人を他の人よりも選好することに導く」がゆえに真理に悖ると批判されることになる（Godwin [25] I. B. II Chap. II; vol. II, p. 852 参照）。コウルリッジの批判はこの点に向けられている。またゴドウィンと同じ観点から「結婚は財産の問題であり、あらゆる財産の中で最悪のものである」と批判し「私がひとりの女性を独占しようとするかぎり、また私の隣人が自分のほうが彼女に相応しいことを証明したり、その報いをえたりすることを妨げようとするかぎり、私はあらゆる独占の中で最も唾棄すべき罪を犯すことになる」と述べて、結婚を理性的存在である人間の自由な交流を妨げるものと批判する（II, pp. 849-51）²⁰。人間を理性的存在としてのみ捉え、そこから演繹される正義によってのみ人間関係を構築しようとする、愛情や感謝などの人間らしい感情が否定され結婚などの制度や道徳すら破壊されてしまうことをコウルリッジは嗅ぎ取って戦慄を覚えている²¹。しかし、

20) コウルリッジは後に『フレンド』で、「財産の権利を純粹理性から演繹することは不可能である」とし、「財産の最も単純で最も道徳的な形態、すなわち結婚は純粹理性の国 (the state of pure Reason) から排除されている」と論じている。ここでは、結婚は「財産の問題」とし、それゆえ理性的存在である人間関係から結婚制度を批判したゴドウィンと同じように、コウルリッジも結婚は財産形態であるとの認識を示している。とすると結婚は、利己的情念などに支配されたありのままの人間のための現世的な形態ということであろう。「我々は天使や栄光をうけた精神を純粹理性の生き物とみなす。かつて誰が天国における財産を考えただであろうか」(Coleridge [15] II. pp. 131-133)。

21) ゴドウィンによれば、「最も純粹な愛情から」性的交渉がなされるべきだという考え方は「現在の習慣の極度の墮落の印」なのである (Godwin [25] II. p. 851)。結婚が廃止された「平等な財産状態 (state of equal property)」における理性的な人間は、快楽からではなく健康な存在にとつて必要であるという理由から飲食するように、肉欲的な快楽からではなく「人類が増殖されることは正しいから人類を増殖する」ようになるのであり、性的交渉の方法も「理性と義務の命令によって規制される」ようになるのである (II, pp. 851-51)。「そのような社会状態においては個々の子どもの父親が誰であるかが知られているかどうかは明確に断言しえない。しかし、そのような知識はまったく重要性がなくなるであろうということ断言しうる。現在我々にそのことに価値をおくことを教えるのは、貴族、自己愛、そして家族の誇りである。私はある人間をその人が自分の父親、自分の妻、あるいは自分の息子であるという理由で他の人間よりも選好すべきではないのであって、あらゆる知性に等しく訴える理由のために、その人が選好される資格があるという理由のために選好すべきである。続いて民衆主義の精神によって命ぜられる手段の中の一

自分を戦慄させるものが理性によってのみ律せられる人間関係それ自体からくるものと考えられているのではなく、あくまでその関係を構築するゴドウィンの方法からくるものであると、この時期のコウルリッジは捉えているのである。コウルリッジは、ゴドウィンのように感謝や愛情などの情念を抽象的な理性の高みから否定することは、「ミルクで滋養を摂らなければならない」「徳性と知性において」幼児であるにすぎない我々から理性的人間関係を築く「手段」を奪うことになると主張しているのである。必要なことは、様々な情念を媒介に漸進的に徳性と知性を陶冶していくことであった。

「子供達に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。子供は理解できないし、それによって感化されることはない。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。元々貨幣は他の何かを購入する際用いる以外尊重されない。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す。同様に徳性も最初はそれに伴う快楽や報奨のために実践され、悪徳はそれに伴う処罰の嫌悪さから忌避される。しかし時間の経過とともに、観念連合の魔力 (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、快楽に対する根深い欲望は徳性へ

つ、そしておそらくそれほど遠くない時期の手段は、姓の廃止である」(p. 852)。人間を理性的存在としてのみ抽象的に捉え、そこから演繹される「理性と義務の命令」によって規制される「平等な財産状態」それは財産のない社会を意味するのだが、は、論理的には当然、ゴドウィンが描く社会となるであろう。しかし、この時期のコウルリッジはその帰結に戦慄を覚えているにもかかわらず、その戦慄の源泉が、理性によってのみ律せられる人間関係にあるのではなく、その関係を構築する方法にあるものとしてゴドウィン批判しているのである。

の愛に昇華するのである。……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] pp. 113-116)

上記の引用からも分かるように、報奨や処罰との慣習的な結びつきを通じて「観念連合の魔力」は「低俗な利己心が漸進的に純粋な仁愛に、快樂に対する根深い欲望を徳性への愛に昇華する」ことを可能にする。また、「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」(Coleridge [7] p. 163)。このように利己的な情念が支配的である人間は、それらの情念をもつがゆえに漸進的に仁愛と徳性への愛を抱きうるとコウルリッジは主張する。「これらの真理は一度飲み込めば十分というものではない。我々は、虫が葉を食べるように、心情全体が真理の特質で色づけされ、あらゆる微細な繊維の中に真理がその糧であること示すようにそれらの真理を消化しなければならない」(Coleridge [6] p. 49) ということは、利己的な情念が漸進的に真理に、仁愛や徳性に昇華してゆくことを意味しているのであり、利己的な情念が支配的である間は自由を求める改革も憤怒による流血の事態に陥るか、労働大衆の困窮を不問にした経済的自由の実現へと捻じ曲げられてしまうと認識されていたのである。

なるほどゴドウィンも人間が「進歩的な改善の過程」にあると見做す。しかし、ゴドウィンの場合、人間は真理の波及的な拡大によって啓蒙されていく過程にあるのであって、真理と正義が「受容者たちの性質、事情、能力」それ自体によって受容不可能であるとは考えられていない。正義の意味するところはきわめて簡明であり、それは自由な討論があれば漸進的に拡大していくはずである²²⁾。それを妨げているのは政治制度や宗教が作

22) 注 14) で確認したように、ゴドウィンは「真理は実際単一で不変である。事物の性質において一つの最善の統治形態があるにちががなく、それは野蛮

り出す偏見である。それに対して、コウルリッジが漸進的な過程にあると
いった場合、利己的な情念に支配され、理性的に真理を受け入れることが
できない存在として人間が、観念連合の魔力を通じて、仁愛と徳性への
愛を抱く存在に上昇していく過程にあるという意味なのである。コウルリ
ッジによれば、これがキリスト教道徳なのである。

「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、

な無知の眠りから十分に目覚めたあらゆる知性が有無も言わず是認するよう
に促される形態」であると論じていた。そして真理は所を変えることによっ
て変化するものではなく、言論の自由の下で人々の理性による確信によって
この最善の統治形態を採用できるはずであった。しかし注目すべきことに、
「野蛮な無知の眠り」にいる人々にはゴドウィンが別の提言をしているのであ
る。そこでは状況の変化による真理の変化が認められ、真理の受容者側の状
況を顧慮すべきことが指摘されている。従来この点はほとんど指摘されてこ
なかつたように思われるので少し長い引用しておく。もちろんゴドウィン
が奴隷制を擁護しているなどと言いたいのではない。できるだけ早くその制
度から脱却すべきというのが主旨であろう。ただ「野蛮な無知の眠り」にい
る人々に対しては、本文で見えてきたようにコウルリッジと同様に、真理の受
容者側の能力や状態を顧慮して改善方法が考えられなければならないと主張
しているのであり、このような主張は、「野蛮な無知の眠り」にいない文明世
界の人に対しては発せられていないように思われる。

「今日ある状況の下では正しいことが、その状況の変化によって、明日には
不正になるということが付け加えられなければならない。正不正はある諸関
係の結果であり、これらの諸関係は、それらが属している存在者のそれぞれ
の特質の中に見出される。これらの特質を変化させれば、諸関係もまったく
異なったものになる。私がある誰かに与えなければならない待遇は、私の能
力と彼の状況に依存している。私の能力が向上し彼の状況が変化したとすれ
ば、私は違った待遇を与えなければならない。私は現在、ある個人に強制的
な抑制に服させなければならない。というのは、私は理性だけで彼の不徳の
性癖を変えることができないからである。私が十分に賢明になることができ
たならばすぐに、私は理性的な方法に限定しなければならない。おそらく、
西インドの黒人が次第に自由の状態を受け入れることができるまで、彼らに
奴隷状態を甘受させることはおそらく正しい。凡そ、ある国民が市民政府の
改善の利点を理解しそれを欲するようになることによってその改善に最も相
応しくなるということ、そしてそのように理解され欲せられるようになれば
すぐにその改善は導入されるべきだということは、信頼のおける政治科学の
根本的な原理である。しかし、こうした見解に真理があるとしても、あるや
り方がその効用が失われたにもかかわらず、そのやり方を継続させようとす
る人為的な規制ほど、理性と対立し、人間本性と矛盾するものはありえない。」
(Godwin [25] II, pp. 599-600)

そして高貴な動機に反応しない存在と見做すのですが、徐々に彼を導き、最後には彼を無私の徳性という高みにまで導きます。すなわち、人間の諸機能と諸能力との関連で、またそれらに比例して、彼が「天に在します我々の父が完全であられるように」完全になるまで導きます。道徳にとって休息所はありません。」(Coleridge [19] I. pp. 282-83)

ゴドウィンが改革の手段を正しく示しえなかったのは、彼の改革がキリスト教に基礎づけられていなかったからであるとコウルリッジは認識する。すなわち、「あらゆる人間の事象を一つの過程にある」(Coleridge [6] p. 40)と見做すキリスト道徳の原理に根ざしていなかったことによると断定していたのである²³⁾。で詳細に検討するように、無神論は自然の目的を否定し、自然の中に神の叡智と仁愛とを見出そうとしないし、また啓示こそ神の叡智と仁愛を体現した手段を提供しているにもかかわらず、「人間の知性の有限性」を反省しない無神論者や理神論者は、真理の受容者の事情を顧慮しているがゆえに一見すると不条理であったり愚かしいものに見えたりするこれらの啓示や奇蹟を傲慢にも否定してしまう。「傲慢は仁愛とは完全に相容れない」のであり、「神の啓示を神の完全性によって評価する

23) この時期のコウルリッジは、ロベスピエールの残酷な行為を忍耐 (patience) の徳性の不足に求めていた。「忍耐。この言葉の定義として、私の最初の講演から一つの文を引用することをお許してください。「いつもあらゆる人間の事象を一つの過程にあると見做していれば、急ぐことも休むこともないのです。」ロベスピエールがこの徳性をもっていなかったことに、彼のあらゆる残酷な行為は起因すると私は信じていました」(Coleridge [19] I. p. 283)。コウルリッジによれば、ロベスピエールにとって目的は「遠大で美しいように思われた」のであり、「その道の不正を無視するほど熱烈にその展望に釘付け」になっていた。そしてその目的が人類にとってこの上なく重要であると認識されたので、それに反対する人々を「憤激した軽蔑をもって、見捨てる」ことになった。「規律されていない仁愛の熱情は我々を激しい憎悪に誘う」というのである (Coleridge [6] p. 35)。ロベスピエールに対する批判は、彼の目的それ自体に向けられているのではなく、キリスト道徳の原理に根ざしていなかったがゆえにその達成を「急ぐ」ことによる残酷さに向けられていたのである。

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」のである。

ところで、これまで見てきたようにコウルリッジは、ゴドウィンが正義と真理を「剥き出しの抽象の中で」考察しているために真理と正義の受容者たちの状態を顧慮せずに、正義と真理を直接政治の領域で実現しようとしたことを厳しく批判した。しかし、その批判は、道徳と政治の領域の峻別を基礎になされたものではなく、あくまで正義と真理をどのように実現するかという方法に関する批判であった。すなわち、コウルリッジの言葉を用いれば、ゴドウィンは「土台なしに建築し、手段を明らかにすることなしに目的を提示」(Coleridge [7] p. 164) していることが批判の対象であったのである。理性から演繹された正義にもとづく人間関係それ自体が懐疑されていたのではない。この懐疑が生まれるのは、人間観の変化を前提としていた。上記の引用にあるように、この時期のコウルリッジは、人間イエスがそうであったように、人間は「天に在します我々の父が完全であられるように」完全になる」ことが可能であると確信していた。そうであればそこには道徳の世界と政治の世界との二元的世界があろうはずはない。しかし、すでに見たように、98年3月の書簡で彼は「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) と述べるに至っている。ここに若きコウルリッジのオプティミズムの放棄を認めることができよう。人間が現世において「純粹理性の生き物」にはなりえないことが承認された時、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と、理性に基礎づけられた、我々の内的格律をその対象とする道徳の領域とが峻別されることになったのである。しかし我々が考察している若き日のコウルリッジは、ゴドウィンと同じ地平にいた、すなわち道徳を政治の領域において実現しようとしていたという

ことができるのである。そこで次に において、この時期のコウルリッジのユニテリアリズムニに基づく道徳と政治についての思想の特徴について論じることにはしたい。

[参 考 文 献]

- [1] Anon., 'A Moral and Political Lecture 1795', *Critical Review*, xiii, March 1795, in *Coleridge: The Critical Heritage*, Edited by J.R. de J.Jackson, London, 1970.
- [2] Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, originally published in 1790, Indianapolis, 1987.
- [3] , *Two Letters on a Regicide Peace*, 1796: in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, vol. 8, edited by L.G. Mitchell, Oxford, 1990.
- [4] Claeys, Gregory, 'Introduction' in *The Politics of English Jacobinism: Writings of John Thewlwall*, Pennsylvania, 1995.
- [5] Coleridge, Samuel Taylor, *A Moral and Political Lecture, delivered at Bristol*, Bristol, 1795: in [21] vol. 1.
- [6] , *Conciones 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] , *Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinion*, London, 1817: in [21] vol. 7.
- [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] Colmer, J.A., *Coleridge, Critic of Society*, Oxford, 1959.
- [23] Dickinson, H.T., *Liberty and Property: Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London, 1977.
- [24] Edwards, Pamela, *The Statesman's Science: History, Nature, and Law in the Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*, New York, 2004.
- [25] Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, 2vols, 1793, London.
- [26] Hartley, David, *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2vols, reprint of the 1791 ed., London; Poole and Washington D.C., 1998.
- [27] Hill, John Spencer ed., *Imagination in Coleridge*, London, 1978.
- [28] , *Coleridge Companion*, London, 1983.
- [29] Leask, Nigel, *The Politics of Imagination in Coleridge's Critical Thought*, Macmillan Press, 1988.
- [30] Morrow, John, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality and the Limits of Traditional Discourse*, Basingstoke and London, 1990.
- [31] Miller, J.T., *Ideology and Enlightenment: The Political and Social Thought of Samuel Taylor Coleridge*, New York and London, 1987.
- [32] 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.
- [33] Priestley, Joseph, *Priestley's Writings on Philosophy, Science and Politics*, edited, with Introduction, by John, A. Passmore, New York, 1965.

若きコウルリッジの道徳および政治思想（上）

- [34] Roe, Nicholas, *Wordsworth and Coleridge: The Radical Years*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- [35] Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, 1922.
- [36] Scrivener, Michael, *Seditious allegories: John Thelwall and Jacobin writings*, Pennsylvania, 2001.
- [37] Southey, Robert, *New Letters of Robert Southey* ed. Kenneth Curry, 2vols, New York and London, 1965.
- [38] Thelwall, John, *The Rights of Nature against Usurpations of Establishments*, London, 1796. in *The Politics of English Jacobinism: Writings of John Thelwall*, edited with an Introduction and Notes by Gregory Claeys, Pennsylvania, 1995.
- [39] Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, reprinted by Penguin Group, London, 1991.
- [40] , E. P., *The Romantics – England in a Revolutionary Age*, Woodbridge, 1997.
- [41] Wylie, Ian, *Young Coleridge and the Philosophers of Nature*, Oxford, 1989.
- [42] 安藤潔 『イギリス・ロマン派とフランス革命　ブレイク，ワーズワス，コールリッジと1790年代の革命論争』桐原書店，2003年。
- [43] 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。
- [44] 立川潔 「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。
- [45] 立川潔 「市民的自由と洗練された習俗　ジョウゼフ・ブ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。
- [46] 山田豊 『詩人コールリッジ　「小屋のある谷間」を求めて』山口書店，1986年。