

守望者としての S. T. コウルリッジ

感覚主義批判と万人の平等 (上)

立 川 潔

問題の所在

サムエル・テイラー・コウルリッジ (Samuel Taylor Coleridge) の思想が、1796 年自ら編集・執筆した雑誌『ウォッチマン』廃刊後数年で大きく変化したことは夙に指摘されてきた¹⁾。宗教に関して言えば、ユニテリアンからトリニタリアンへ、あるいは宗教と国家の分離主義者から教会と国家体制の擁護者へと、また政治的にはジャコバンから保守主義者へと転向したというわけである。レットルの当否はともあれ、彼の思想が少なからず変化したことは否定しがたい事実であろう。

たとえば『ウォッチマン』を廃刊して以降、彼の原罪、私有財産、商業ならびに政府に対する評価は大きく転換する。若きコウルリッジは、原罪

1) すでに同時代のウィリアム・ハズリット (William Hazlitt) は、コウルリッジが、「哲学者と詩人の花嫁」である「自由」の側から「正統派という妖婆の残忍な策略の犠牲者」となり「ついに狡猾な詭弁の旋回軸の上で不浄の側に向いてしまった」(Hazlitt [24] p. 68; 訳 73 頁) と指摘している。Thompson [45] は、コウルリッジ、サツィー (Robert Southey)、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」にまで転落する前兆を示した」との判断を下している (p. 193)。Malachuk [29] は、「1798 年から 1802 年までにコウルリッジはフランスとの戦争に対する反対論を放棄した。さらに、1806 年までにかつての急進的なユニテリアンは、原罪の教義を含め、完全にトリニタリアニズムと折り合いをつけた。コウルリッジが 1809 年に『フレンド』を発刊したとき……共和主義と急進主義との結びつきは、彼の中では断たれていた。コウルリッジの急進主義は終わり、共和主義は新しい形態をとった」と主張している (p. 402)。Miller [31] は、「コウルリッジは 1800 年頃までには明確に保守的な政治哲学を採用したことは疑いがない」(p. vi) としている。Roe [42] は、「1798 年 2 月まで彼の野党的な立場は一貫していた」(p. 238) と指摘している。

の継承を否認し人間の完全可能性を信じていた (Coleridge [17] I. p. 283)。しかし、廃刊後の1798年3月の兄ジョージ宛書簡では、「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ます。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す」と述べ、人間本性に固有の腐敗を原罪として承認し、さらにそのような宿命的な欠陥をもつ人間にとって、政府は1795年には「政府が我々に教えない悪徳はほとんど何一つとしてない」(Coleridge [4] p. 221)と論じていたのだが、その欠陥を補う道徳的に必要な機構であると主張するに至っている (Coleridge [17] I, pp. 395-96)。さらに、若きコウルリッジは、「財産は……あらゆる悪の源泉」(Coleridge [17] I. p. 213)であると厳しく批判し、「戦争の継続は財産の廃止を生み出す見込みがある」(Coleridge [18] N. 103)と記し、対仏戦争という災厄がかえって千年王国の到来を早めることを期待していたが、しかし、1799年には「それほど遠くない時代に財産の支配が何かより強力な原理に従うか否かは、空想的な哲学者にとって、夢の中でのみ実りある主題である。……今日、どうみても、それは無益であり的外れの思索である。今日の人類にとって、統治は財産に基づかなければならない。つまり財産が安全でしかも流通している統治は良く、最も厳密な比率で各人の権力を各人の財産に比例させている統治が最良なのである」²⁾(Coleridge [11] I. pp. 31-32)と論じるに及んでいる。また、「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り合いな労苦を背負うように誘い込むことにある。……商業は、詐欺と抑圧を続ける目的以外には無用である」(Coleridge [4] pp. 223-24)との皮肉を込めた批判から、商業が「人間本性のかの最高の恵みであり誉れ、すなわち重要で尊敬すべき中間階級」を生み出し、人の支配から法の支配へと導いたことを、遅くとも1800年には評価するに至っている (Coleridge [11] I. p. 242)。

2) 引用文中の傍点は断りをしないかぎり原文のイタリックを示す。

このように一瞥しただけでも、コウルリッジの原罪、私有財産、商業、あるいは政府に対する見解が大きく、ある意味で 180 度方向転換していったことは明らかであろう。しかし、同時にその見解の変化を醸成した基底的な視座、あるいはむしろ一貫して流れる通奏低音ともいべき思想の構えがあるように思われる。それは端的に言えば、彼が常に聖書に政治の規範を求めようとした宗教政治思想家であったことであり、また一貫して感覚主義 (Sensuality)、あるいは経験主義に対する仮借のない批判を展開していたことである。これら二つの性格は表裏一体の関係となって彼の思想を根本的に規定している。さらに言えば、このような一貫性から上記の変化が醸成されたともいえるように思われる。本稿では、これらの性格が若きコウルリッジの思想にどのように具現していたかを考察していきたい。しかし、その前にこの二つの性格が彼の思想を貫いていることを粗描しておこう。

コウルリッジにとって、聖書は常に政治にとってのバイブルであった。1816 年に出版された書物のタイトル『政治家必携の書 聖書、すなわち政治的技量と洞察力にとっての最良の指針』が端的に示しているように、聖書は「個人にとってばかりではなく、社会にとっても、規範と助言を含んでいる」(Coleridge [13] p. 5) 書物であった。そして我々がこれから考察しようとする若きコウルリッジも広い意味での政治の規範を「神に由来する書」に見出そうとしていた。『ウォッチマン』を刊行する数か月前の 1795 年 5 月からブリストルで行った『啓示宗教についての講義』(以下、『講義』と略記) はまさに旧約および新約聖書から政治の指針を読み取ろうとする試みであった。詳細な検討は で行うが、その『講義』は、共有財産の下での「万人の平等 (Universal Equality)」の実現こそ「救世主が遣わされた目的」(Coleridge [4] p. 218) であることを論証しようとする野心的な意図をもっていた。近年のコウルリッジ研究では、彼の政治思想を共和主義の系譜に位置づける研究が影響力をもってきている³⁾。なるほどコウルリッジ

は、旧約によってユダヤ人に与えられた政体が共和政であったことを論証している。しかし、若きコウルリッジは、共和政を理想の社会としていたのではなく、新約を根拠に私有財産を廃止した共同社会を将来社会の指針として導いていたのである。『ウォッチマン』出版の主要な動機は、『講義』で明確にした「救世主が遣わされた目的」を実現する最良の手段を、とりわけ「自由の友」と呼ばれる人々の間に告げ知らせ、その実現を引き寄せることにあった。この点は本論文の で考察したいと思う。

『ウォッチマン』という表題が、エゼキエル書3章17節「人の子よ、我汝を立ててイスラエルの家の為に守望者 (watchman) となす。汝わが口より言を聴き我にかはりてこれを警むべし」⁴⁾をふまえて命名されたことは間違いなからう。守望者とは、神に背いているイスラエルの民に神の言葉を伝える預言者であり、預言者には、たとえ民が聞きいれようとしくとも神の警告を伝えなければならない使命が与えられていた。コウルリッジは、1796年12月26日付トマス・プール (Thomas Poole) 宛書簡で、自らの詩『逝く年の賦』に関して、「古代人の間では、詩人 (Bard) と預言者とは同一の人物であったということを君はきっと思い出すと確信しています。私は、災いを預言していますが、天恵も熱心に祈っています」(Coleridge [17] I. p. 289) と述べている。その「逝く年」の3月に刊行され5月に廃刊された『ウォッチマン』において、コウルリッジは明らかに、危機の時代に政治状況を明確に指し示す守望者の任務を自らに課していたのであり、ピット政権が対仏戦争、自由の抑圧など、いずれもイエスの教えに背いた行動をとっていることに警告を発し、それが聞き入れられなければ近い将来破局が訪れることを預言するとともに、その災いも最終的には天恵となることを信じていたのである。千年王国思想を抱いていたコウルリッジは

3) 代表的な研究として Leask [29], Morrow [33], Miller [31], Kitson [26] [27], Malachuk [29] がある。

4) 聖書は King James Version に依ったが、その訳出にあたっては、基本的に『舊新約聖書』(日本聖書教会, 2009年)を参考に適宜変更した。

『ウォッチマン』において次のように警告する。

「最初は不幸と嘆いたものが、数年経つと、一般に天恵の手段であったことが分かる。……アメリカ革命がこの国に教えることができたかもしれないが、実際には教えてこなかった教訓がある。すなわち、パトリオット (patriots) の国家に対する戦争は、それがひどく不正で忌まわしいのと同様に不成功に終わりかつ悲惨にならざるをえないということを、さらに、压制者に対する反逆は神への恭順であることを、したがって、自由のために戦っている人々は全能者の旗の下で戦っているということを、イギリス政権に教えてこなかったのである。さらに、それは、国民の憤慨は諸原因を除去することによって取り除かれなければならない、過酷で国制違反の法律によって押さえ込むことはできないということを、そして、過重な負担を課せられた国民がもはや耐えることのできないような危機が存在することを、さらに、明白な悪弊を改革することに対する執拗な拒否は、その結果として、強制的な革命へと導くことを、アメリカ革命はイギリス政権に教えなかったのであり、これらのことは神が害悪を清める旋風であることを教えてこなかったのである！「主は起ちて公理を述べ給う。わが民よ。汝を導くものは反りて汝を迷はせる。主は支配者を裁かん いかなれば汝ら我が民を踏みにじり貧しき者の面をすりくたくやと。これに公平をのぞみ給いしに反りて血をながし、これに正義をのぞみ給いしに反りて號呼あり。」」 (Coleridge [9] pp. 241-42)

以上の粗描からもコウルリッジがとりわけ聖書に照らして政治を洞察する宗教政治思想家であったことが了解されうるのである。

次にコウルリッジが一貫して感覚主義に対して仮借のない批判を展開していた点について触れておこう。従来の研究ではあまり強調されてこなかったが、Sensuality は若きコウルリッジの思想を読み解く最も重要な概念

の一つである。それは、たんに感覚的欲望に耽ることを意味するだけではなく、コウルリッジが、そのような耽溺を起因させると考えた思想的立場、すなわち真理の基準を自らの感覚におき、感覚を超える真理の存在を否定する経験主義を批判するために、頻繁に用いた概念であり、感覚主義者 (Sensualists) とは次の1797年10月16日付のプール宛書簡における経験主義者のことである⁵⁾。本稿で Sensuality に感覚主義という熟れない訳語をあてるのは、そのためである。

「経験主義者 (Experimentalists) は、もし最も崇高な真理を自分たちの感覚で確かめることができなければ、それらの真理を信じることができず、なんらかの不条理を信じる狂気に至る軽信になりはしないでしょうか。私は、まさに合理的に (*rationaly*) 教育された人を何人か知っております。彼らは、顕微鏡的な鋭敏さで、特徴づけられます。しかし彼らが偉大なものを見ると、すべては空虚になり、何も見ないのです。そして(とても非論理的に) なにものかが見えていることを否定し、一様に、力の所有に代えて力の欠如をおき、想像力の欠落を判断力と呼び、決して法悦の哲学 (*Rapture Philosophy*) には達しえないのです。」(Coleridge [17] I, pp. 354-55)

経験主義者は「部分 (*parts*) 以外のものを観照しない」ために、彼らにとって「宇宙は小さなものの集まり (*a mass of little things*) にすぎない」(Coleridge [17] I, p. 354)。したがって、感覚で捉えることができない「偉大なもの」や「全体」は、彼らによって否定される。迷信や自分の感覚で確かめられないものを軽信することを避ける合理が、感覚によって確認しえない真理を否定するという非合理に陥る。想像力によってしか捉えること

5) ここでは『ウォッチマン』廃刊後に執筆された文章を引用するが、廃刊以前から Sensuality を経験主義と同義で用いていたことについては、さしあたり Coleridge [4] pp. 91-92 を参照。なおこの点については において詳細に検討する。

ができない対象は、「顕微鏡的な鋭敏さ」の名の下に否認され、その「鋭敏さ」が正しい判断力として肯定され、想像力は空想として蔑まされる。経験主義者は「法悦の哲学には達しえない」とあるように、コウルリッジにとって「偉大なもの」と「全体」への愛は宗教によって育まれるのである⁶⁾。しかし、その宗教自体が墮落してしまっている。すなわち「平和の宗教ではなく、弟子に世俗の権力とのいかなる提携をも禁じた柔和で謙遜なイエスの宗教ではなく、主教冠と神秘的宗教、聖職給兼有と迫害の宗教、主教職が年間1万8千とポンドの宗教」(Coleridge [3] pp. 66-67) に墮してしまっているとの批判に示されているように、宗教それ自体が富や名譽という感覚的な対象にもっぱら魅了されてしまっているとともに、むしろ権力とともに感覚主義を助長している事態をコウルリッジは厳しく批判する。

また、コウルリッジにとって、感覚的对象にのみ執着する感覚主義は、人間の生命から意味を奪う元凶である。「我々はこの地上で惨めな歳月を僅かながら過ごした後、暗黒の場所 (the valley) の土塊に墮するの、あるいは我々がこの世の苦悶に耐えているのは、ひたすら永遠の幸福を享受できるように準備するためであるのか」(Coleridge [17] I, p. 177) と問うコウルリッジにとって、感覚主義は、人間を、この世で「惨めな歳月」を過ごすだけの土塊としてしまう。で考察するように、ウィリアム・ゴドウィン (William Godwin) を「感覚主義の幫助者 (Pandar (*sic*) to Sensuality)」(Coleridge [9] p. 196) と激しく批判するのも、究極的にはこの生命の意味の喪失というきわめて深刻な問題に根ざしていたのである。

6) コウルリッジによれば、「部分はすべて小さなもの」だから、「岩、滝、山あるいは洞穴が崇高や尊嚴の感覚を与えてくれる」ことはない。それらが崇高な感覚を与えてくれるのは、「まるでなにか偉大なもの、一つで分割できないものを見たいし知りたがっている」精神であり、それは神への信仰において他にないということなのである (Coleridge [17] I, p. 350)。また、コウルリッジは自らの詩について次のように述べていることも参照。「私の宗教的な詩は敬虔な人々に関心を抱かせます。そして、彼らはそれを法悦に浸って読みます。何故でしょうか？ それは私の宗教的な詩が彼らの中に死後の存在への愛などと結びついたあらゆる連想を覚醒させるからです。」(Coleridge [17] I, p. 215)

アダム・スミス (Adam Smith) は、文明諸国民においては「繊細な感受性 (delicate sensibility)」(Smith [43] p. 209, (下) 88頁) が要求されると指摘していたが、コウルリッジにとっては、感受性は、自らの感官を刺激しないかぎり、いかなる同胞の不幸にも反応しえない感覚主義の一つの現れであり、むしろ仁愛の妨げである。で詳細に検討するように、コウルリッジは、「頻繁なる戦争や奴隷貿易の継続」の原因を「これ見よがしの感受性 (ostentatious sensibility)」(Coleridge [9] p. 138) に帰した。奴隷監督者や奴隷所有者を弾劾し、あるいは立法府に対して奴隷貿易反対の請願をすることで、自らを正義の側にいることの証とし、他方でその産品である砂糖やラム酒などを何の痛みも感じることなく消費するのは、この感受性に起因する。感受性は消費者を奴隷貿易の「共犯者」にしているとコウルリッジは厳しく批判する (Coleridge [9] pp. 139-40)。守望者を自任する彼は、『ウォッチマン』において、たんにピット政権に警告を発しただけではなく、イギリスの民がこの感覚主義に浸り、キリストの教えに背いた行動をとっていることに対しても強く警告していたのである。このような警告は、旧約の預言者達がそうであったように、聞き入れられるはずもなく、1796年5月5日プール宛書簡で彼は「「おお、守望者！ 汝の覚めをりしは徒勞なりき」と預言者エゼキエルは言いました。そのとき彼は、悲しみに青ざめた私の頬を感じ取って預言したのだと思います」(Coleridge [17] I, p. 208) とその心情を吐露し、失意のうちに僅か二か月で『ウォッチマン』を廃刊せざるをえなかった。

感覚主義の蔓延、しかもそれに本来対抗すべき宗教自体が感覚主義に蝕まれているという認識は、彼がユリテリアニズムからトリニタリアニズムに転向してからも一貫している。

たとえば、ここでは1817年の『俗人説教』を取り上げよう。この論文でコウルリッジは、ナポレオン戦争後の難渋の直接的な原因を論じるとともに、さらにその根源を過剰な商業精神に求めている。商業精神の過剰は

それに対抗すべき力の衰退に起因する。「身分と家柄についての古来の感情」の衰退と並んで、哲学という名称が、「物質のおよび心理的経験主義 (physical and psychological Empiricism)」によって篡奪されてしまったことが、その衰退の重要な要因として指摘される。その篡奪は「世俗的で個人的な対象に対する我々の過剰な傾倒」の現れであり、それによって、幾何学はもはやプラトンのように「感覚の偶有性から注意を逸らすことによる魂の最初の浄化」のための学問ではなくなってしまった。さらに商業精神に対抗する平衡錘と期待される宗教も「世俗の精神 (the *spirit of the world*) に打ち勝つほど人間の知的および道徳的生全体を蘇生させ光明を与える」ものではなくなってしまったことが、衰退の原因として指摘される (Coleridge [14] pp. 184-88)。というよりも、むしろ、宗教それ自体が、「悪い行為や暴力的な行為を慎むこと、その上勤勉で、有用で、礼儀正しいこと」が求められる宗教、世間の賞賛や好意を獲得し世俗的利益を増進するのに適した資質の形成が求められるだけの、「慎慮の動機の精神 (the *spirit of prudential motive*)」からの宗教に成り果てしまっている。このように哲学も宗教もいずれも経験主義に蝕まれてしまったこと、感覚では捉えることのできない永遠の真理や魂の浄化を求める道徳的生の希求が蔑ろにされてしまったこと、「言葉の最も厳密な意味での哲学も神学も一般に存在しているとさえ言えない」事態に立ち至ってしまったこと、これこそ近代が抱える病理とコウルリッジは捉えたのである (Coleridge [14] pp. 170-73)。このように、コウルリッジは、感覚の対象が最高の善と見なされてしまっている事態、つまり感覚主義に哲学も宗教も席卷されてしまっている事態を一貫して批判していたのである。

以上の粗描からも、コウルリッジの思想を貫く二つの性格、すなわち常に聖書に政治の規範を求めようとした宗教政治思想家であったこと、さらに感覚主義、あるいは経験主義に対する仮借のない批判を展開したことが了解されよう。本稿においては、自ら守望者たらんとした若き日のコウル

リッジにおいてこの二つの性格が具体的にどのような特徴をもって現れているか明らかにしていく。

「万人の平等こそ救世主が遣わされた目的」

- 1 旧約から導出された政治的規範 市民的自由の条件

1795年5月からブリストルで行われた6講にわたる『講義』は、若きコウルリッジが聖書から政治的規範を導こうとした野心的な試みである。

コウルリッジは、第2講で、まず神との原契約、すなわち旧約によってユダヤ人に与えられた国制が、スパルタを除いて「自由と平等を一貫して誇りうる唯一の共和政体」(Coleridge [4] p. 126)であったことを、モウズイス・ロウマン (Moses Lowman) の『ヘブライ人の統治論』に概ね依拠しながら、論証していく⁷⁾。

コウルリッジによれば、この国制では、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によって、また譲渡という悪弊が忍び込んでからは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、あらゆる家族の土地が全ての債務を免除され返還され」ることで、財産の不平等が回避された (Coleridge [4] p. 125)。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、それによって政治的自由が保障された。さらに、輪番による合議制、また私有財産と蓄財の仕組みの導入を阻止する商業と製造業の禁止が、自由と平等を維持するために定められた。

7) Robbins [41] はロウマンの『ヘブライ人の市民統治論』を「ハリントンの思想が生命力をもっていた驚くべき例」と評価しつつ、「その中で『オシアナ』と古代イスラエルが混同されるようになった」と指摘している (pp. 236-37)。ロウマンとハリントン (James Harrington) との関係については Morrow [33] pp. 29-31 を参照。

「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障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案件は、それが比較的重要な案件の場合はすべて、12部族が全員参加の合議で決定された。……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、蓄財の仕組み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 [4] pp. 129-30)

以上から明らかなように、17世紀以来の共和主義者と同様に⁸⁾、コウルリッジにとって、旧約から読み取るべき主要な政治的含意の一つは、神がモーセを介してユダヤ人に与えた国制が、土地均分にもとづく自由と平等の共和政体であったことである。しかも、商工業の不在は複雑な法体系を必要とせず、諸部族の利害に関する事柄は合議制で決められ、輪番制の軍務に人々は自発的に参加した (Coleridge [4] p. 129)。「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」(Coleridge [4] p. 126)。このように、コウルリッジは経済的平等が自由を保障していたことを強調し

8) たとえばコウルリッジが敬愛していたミルトン (John Milton) も、神がユダヤ人に与えた政体は共和政であり、彼らが王国を求めたのは罪であったとしている (Milton [32] p. 15, 訳95頁)。さらに興味深いことは、ミルトンは、マルコ福音書10章のゼベダイの二人の息子の願いの一節「大ならんと思ふ者は、汝らの役者となり、頭たらんと思う者は、凡ての者の僕となるべし」を、これは「世俗の統治 (civil government) について語った」ものだとし、それを根拠に「キリストの教えに最も近い統治は自由共和国である」(Milton [31] p. 16, 訳96頁：傍点は立川)と主張していることである。共和主義者ミルトンが新約から共和国を「最も近い」と歯切れが悪いながらも導出しようとしたのに対して、後に見るように、コウルリッジは、イエスが、弟子たちに「相手よりも上位にたったり下位になったりすることを明白に禁じた」ことから、共和政を超えて共有財産にもとづく「万人の平等」を導出しているのである。

ているのである。

しかし、よりいっそう重要な点は、コウルリッジが、この国制が均分とはいえ、悪徳と不幸の源泉である私有財産にもとづいていることに注意を喚起し、この共和政がけっして理想的な形態ではないことを示唆している点である。

「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仕組みに、我々の悪徳と不幸の種の十分の九は起因する。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。」(Coleridge [4] pp. 127-28)

蓄財は不平等をもたらし自由を喪失させる。「私が、なんであれ排他的に私のものとして所有すれば、利己的な情念が完全に作用し、我々の心情は、全体の善などの偉大な真理を学ばない」(Coleridge [4] p. 228)。正義とは「全体の善が各個人の善である」(Coleridge [17] I. p. 115) 状態であるから、コウルリッジは、自由と正義を確実なものとするには「個人財産の廃止」しかないことを強調していることになる。それでは、何故神は私有財産の廃止を基礎とした国制を与えなかったのか。コウルリッジによれば、それはユダヤ人が選民されたことと関係していた。ユダヤ人は「愚鈍で世俗的な想像力の持ち主であり、壮麗な祭儀とそれらに伴う感覚的な快樂 (sensual Pleasures) から偶像崇拜的な儀式に無闇に耽溺している民族」(Coleridge [4] p. 139) であった。しかし、それだからこそ却って、彼らの自由な共和政は奇蹟を通じて神に由来することが明白となる。つまりユダヤ人を選民したことは神の偉大さを示すのに適していたのである。しかし、無知で利己的で偶像崇拜的傾向の強かった民族には、やはり比較的無害な

偶像崇拜的な儀式が認められたり、個人財産や現世的な利益が与えられたりすることが必要だったとコウルリッジは解釈する。

「ユダヤ人がキリスト教のような純粹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。」(Coleridge [4] pp. 139-40)

このようにコウルリッジによれば、ユダヤの共和政は、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にすぎなかった。つまり、共和主義の伝統にコウルリッジの政治思想を位置づけようとする最近の研究にもかかわらず、若きコウルリッジにとって均分財産に基づく共和政体は、あくまで不完全な体制として解釈されるべきであった。不完全であることは、寄留民、孤児、寡婦のために収穫物を確保することが法によって強制されていることにも現れている。「この強制は、仁愛の原理にとって好ましくないように思われるかもしれない。しかし粗野な人間には、規制が徳の習慣化にとって必要なのである」(Coleridge [4] p. 129) と述べているように、前提とされる人間は、後にみるようなキリストの原理を内的原理とした自律した存在ではなく、自らの利己的で感覚的な欲望に左右されてしまう他律的な存在ゆえに、法による強制が必要とされたことをコウルリッジは示唆している。この法による強制は観念連合の作用によって仁愛が習慣化するまで必要とされるのだが、同様に、土地均分による共和政体も、このような他律的な人間に自由を維持させるために必要な、いわば強制的な政体ということになる。コウルリッジによれば、もともとの政体の目的は、偶像崇拜的な世界から「キリスト教のためにイスラエル人自身を保護する」(Coleridge [4] p. 145) ことにあったのであり、最終

的な目的ではなかったのである。

この共和政も、イスラエル人が「周りの君主の宮廷の壮麗さに魅惑されて」王政を神に懇願したことで終焉をむかえた。彼らは、相変わらず「最も甚だしい偶像崇拜に陥る傾向」があり、したがって感覚的对象に魅了されてしまう存在であったがゆえに、自由を維持しえず、「人間本性が犯しうるかぎり最も忌まわしい罪である」王政の導入を犯してしまったとコウルリッジは解釈する (Coleridge [4] pp. 132-34)。共和政の自由は与えられたものでしかなく、感覚的对象に魅せられる他律的な存在にあっては維持しえないことが示唆されているのである。それでは王政の導入によってどのような変化がもたらされたか。

「国王は、土師がもっていなかった宣戦を布告し和平を結ぶ権力をもっていった。そして、以前の最高執政官が在野の市民のように暮らしていたのに対して、王は宮廷を維持した。これらの違いによって、王の統治には常により頻繁で壮麗で高価な戦争が伴うであろうと預言する聖書を容易に説明しうる。第一に、虚栄心から生まれる豪華さと不必要な奢侈を調えるのに、自由に生まれた市民を充てた。その豪華さと奢侈を羨望して、人々は、同様の豪華さと奢侈を享受するために財産の蓄積をしようとする。そしてある場合は貪欲によって、多くの場合は乱費によって、貧困が国家に持ち込まれ、それとともに、人間本性を卑しくするあらゆる悪徳が持ち込まれる。あらゆる悪徳は直接的であれ間接的であれ政治的不平等から生じるのである。第二に、この王室費を賄うために、宗教法規の条項を除いてまったく知られていなかった租税が必要になった。最後に、あらゆる人が平等であり、神だけの僕であった代わりに、いまや自分たちよりも優れていない人物を主 (Lord) や至高者 (Sovereign) と呼ばざるをえなくなる。さらに、この絶大な称号の悪用によってますます偶像崇拜に陥るようになっていく。神の定め (the Dispensations of God) 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いるのである。」(Coleridge [4] p. 134)

イスラエル民族は「周りの君主の宮廷の壮麗さ」という感覚的な対象に魅了され、「市民としての自由」を自ら放棄して王政を導入した。それによって「人間本性を卑しくするあらゆる悪徳」が持ち込まれ、王という偶像に対する崇拜がもたらされた。王政が「神の定め」に反する統治であるという結論は、当然コウルリッジの時代の王政を射程に収めた批判であることは明らかであろう。

さらに重要なことは、たとえ市民的自由を保障する制度が与えられたとしても、その市民が感覚的对象に魅了される他律的存在、言い換えれば、神を蔑ろにし、王であれ感覚的对象であれ、それを偶像として崇拜する傾向をもつ存在であれば、簡単に自由を放棄してしまうことをコウルリッジが示唆している点である。自由のための戦いが、統治形態や制度の変革に焦点をおき、感覚主義を不問に付すとすれば、たとえ変革がなされたとしても自由を維持し続けることは不可能だということを、コウルリッジは旧約聖書から読み取ろうとしているのである。

ここで、コウルリッジの王政批判の特徴を浮き彫りにするためにトマス・ペイン (Thomas Paine) のそれと比較してみよう。ペインもコウルリッジと同様に「王政は聖書の中でユダヤ人の罪の一つに数えられている」(Paine [35] p. 76, 訳 29 頁) と主張する。彼もまた、王政は生身の人間に捧げられた偶像崇拜的服従であり、王政によって戦争、圧制、浪費、奢侈的な生活が、賄賂や腐敗とともに導入されたことを指摘している (Paine [35] p. 78, 訳 31 - 32 頁)。しかし、ペインにあつては「かりにも普遍的な平和、文明、そして商業が人間の幸福な運命であるべきならば、それは統治制度における革命による以外に達成することができない」(Pain [36] p. 403, 訳 209 頁) という立場からの王政批判の主張であった。換言すれば、商業文

明を肯定し、その前進を阻む統治形態の変革を求める立場であった。「統治制度における革命」が達成されれば、人間相互間に、また文明諸社会の間に存在する相互依存と互恵的利害関係によって「文明が完全になればなるほど、文明は自らの事象を自ら規制し制御するので、政府を必要とすることはますますなくなる」(Paine [36] p. 408, 訳215頁)というペインの主張は、商業に対する全面的な信頼に依拠しているといえよう。そこには感覚主義こそが自由を喪失させたというコウルリッジの認識は存在しない。ペインが王政の廃止を主張したのに対して、コウルリッジはその必然的な結果が王政の廃止となる原理、つまり感覚主義から脱却することを主張していたと言えよう。この点で、すでに1794年11月6日付の兄ジョージ宛の書簡で、自らの社会改良の方法がキリストの原理に基づいていることを強調していたことは注目に値する。

「社会を改善する考えられ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のでしょうか。いいえ！彼はその必然的な結果があらゆる奴隷制の廃止とな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。福音を宣べ傳えよ」と答えます。」(Coleridge [17] I, pp. 126-27)

この文章における奴隷制を王政に読み替えれば、コウルリッジが、ペインのように王政の廃止を直接政治的行動で実現しようとするのではなく、王政を出現させた感覚主義から脱却し、その必然的な結果として王政の廃止を実現することをキリストの原理として捉え、この原理の普及によって社会の改善を指向していたことを読み取ることができるであろう。これは新

約から彼が導いた原理であり、次の - 2 で詳細に検討したい。

さらに指摘しておきたいことは、旧約からコウルリッジが炙り出そうとしているのは、公民的な徳の陶冶によって、自由な共和政を回復しようとする共和主義者の論理ではないということである。若き日のコウルリッジにとって共和政は、あくまで「キリスト教のような純粹で神聖な宗教を受け入れる」ことのできない、つまりキリストの原理を内的原理とした自律した存在たりえない人々が「公的自由」を確保しうる政体として位置づけられているのであって、キリスト者にとって最善の社会形態ではなかったのである。もちろん「公的自由」を保障する共和政は、専制政に向かっていと判断されたピット政権よりもはるかに望ましい政体である (Coleridge [5] pp. 314-15)。それゆえ『ウォッチマン』でも、対仏戦争反対はもとより、常備軍の設置に至る第一歩と考えられた軍隊の永続的な兵舎化 (Coleridge [9] pp. 261-62)、公債発行および公債請負業者と政府の癒着 (Coleridge [9] p. 58; p. 63) など、共和主義者にとって焦眉の急を告げる議会論争が採りあげられている。しかし、ここからコウルリッジの思想を共和主義思想の系譜に位置づけることはできない。彼がユダヤ政体の分析から導き出している最も重要な結論は、感覚的对象に魅了されているかぎり市民的自由を維持することは不可能であるということであった。それでは理想の社会形態は何か。それは新約から導き出せるというのがコウルリッジの回答である。

- 2 新約から導出された規範 「万人の平等」と仁愛

II - 2 - 1 救世主派遣の目的としてのパンティソクラシー

新約が命じる社会は何か。それは私有財産を廃止した自由と平等の人間関係を基礎とする社会であるとコウルリッジは解釈する。他者を支配したり他者から支配されたりする関係を政治とすれば、それはもはや政治が存在しない状態、権力それ自体の終焉を新約からの指針として読み取ったの

である。

「彼〔イエス〕は、あらゆる利己的な情念を完全に絶滅させることを弟子たちに要求し、彼らの間で熱烈な仁愛と完全な平等の維持を強く求めた。彼は富と名誉の希望によって誘うことはなかったし、彼らが相手よりも上位にたったり下位になったりすることを明白に禁じた。」(Coleridge [4] p. 165)

「富と名誉」の誘惑があるかぎり、「あらゆる人が平等であり、神だけの僕」である社会状態、支配・被支配の存在しない状態は実現しえない。

1794年コウルリッジは、サツィー (Robert Southey) と意気投合し、アメリカ・ペンシルヴェニアのサスケハナ川岸で少数の家族によるパンティソクラシーを確立する計画に没頭する。「パンティソクラシーの最も重要な理念は、悪に駆り立てるあらゆる動機を あらゆる可能な誘惑を取り除くことによって人々を必然的に有徳にすること」(Coleridge [17] p. 114) であり、それを実現するために、私有財産を廃止し、共有の土地を耕作して共同生活を営もうとする計画であった。そこでは、人為的な欲望の不在から「自らの欲求を充足するには、自然の恵みに対する自らの分け前で」十分なため、1日約2時間の労働で生活資料を整えることができ、残りの時間は詩作や討論などの知的営みに費やされることになっていた。急速に熱を冷ましたサツィーとは違って、コウルリッジにとって、パンティソクラシーは、小規模な実験として終息されるべき試みではなく、新約から規範として導かれる社会像であった。彼はパンティソクラシーの実現こそキリスト派遣の目的と見なしたのである⁹⁾。

留意すべき点は、次の引用が示すように、パンティソクラシー、すなわ

9) Wright [47] は1790年代のコウルリッジの神学をパンティソクラシーの神学と規定している。とりわけ第3章を参照。

ち「万人の平等」の実現は、制度改革を目指す大衆運動によってではなく、真の信仰の再生によって、つまり感覚主義から脱却し、仁愛という神の資質を身につけることによってのみ達成されうると考えられていることである。社会の改革は、「共感的な情念をそれらが抗しがたい習慣になるまで育み、完成可能性の観照から最も強烈な快楽を引き出し、現存する墮落の認識からそれに応じた苦痛を引き出すあの道徳的価値観 (moral taste) を長期にわたって陶冶することで、自らの義務を自己利益の不可欠な部分にした人々」、すなわち「思慮深い無私なパトリオット」と呼ばれるべき「少数のしかし榮譽ある一団」からキリストの原理が漸的に拡大されていくことによってのみ達成可能だとされていたのである (Coleridge [2] p. 12; [3] p. 40)¹⁰⁾。

「悪の諸原因が存在するところでは、善は存在しえない。道徳の世界では、原因と結果がつねに交替する。そして悪徳と不平等は互いに生じあう。したがって、政府が必要となり、戦争が頻繁に繰り返される。したがっ

10) 改革の主導者としてとくに自然哲学者や詩人を期待していたことについては立川 [50] を参照。Wylie [48] は、「1796年までには教養のある〔千年王国の〕信者はもはや無神論の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ができなくなったので、注意を道徳世界から自然世界に向けるようになった。というのは疑いもなく自然世界は、神の意志が支配し、宇宙に対する神の計画が進展しているからであった」(pp. 494-95)と指摘して、コウルリッジもフランクリン (Benjamin Franklin)、プリーストリ (Joseph Priestley)、ベドウズ (Thomas Beddoes)、ダーウィン (Erasmus Darwin) のような自然哲学者による自然哲学の進歩を通じて千年王国が来ることが『宗教的黙想』で語られているとし、改革の主導者をこれらの自然哲学者に期待していたと主張している。もちろんここで言う自然哲学者は神の計画を明らかにする人々であって「我々がこの世の苦悶に耐えているのは、ひたすら永遠の幸福を享受できるように準備するためである」ことを証明していないように思われた科学者は含まれてはいない。詳しくは で論じるが、コウルリッジが、ダーウィンが宗教に関心を抱いていないことに衝撃を受けたこと、さらに近代地質学を基礎づけることになったハットン (James Hutton) の『地球の理論』に対して神の摂理との関連を見出しえなかったために関心をまったく示していないことについては、さしあたり Coleridge [17] I. p. 177 を参照されたい。

て、イエス・キリストは彼の弟子たちに完全な平等を維持することを命じたのである。そしてその命令を効果的にする唯一の方法でそれを命じた。すなわち、彼は彼らに来世の確実さを証明したのであり、廣大無辺な来世によって現世の過酷さを削いだのである。代々伝えられてきた信仰によってではなく、自らの検討と省察の結果から我々が死後の国を本当に確信するならば、その時には、そしてその時にのみ、自己利益は徳としっかりと結びつくであろう。万人の平等こそ救世主が遣わされた目的であるが、それは憤慨した大衆の騒然とした暴動によってではなく、反抗しないが深く原理に裏付けられた少数者が、徐々に同じ精神の人々を取り込み最終的には全体に至ることによって達成されるのである。」(Coleridge [4] p. 218)

コウルリッジによれば、「全知全能で慈悲深い唯一の神が存在していること、来世で応報を受けることが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 [4] p. 195)。したがって、上記引用にある「完全な平等を維持する」という命令を効果的にする唯一の方法とは、来世での応報を説く福音を広めることであった。性急な行動によってたとえ制度が改革されても、それを受容しうる主体が形成されていなければ維持しえない。キリスト者は「あらゆる人間の事象をいつも一つの過程と見なしているので決して急がないし休みもしない」のであり(Coleridge [3] p. 40)、「葉を糧にする虫が、葉の色あいを帯び、葉が自らの糧であることを自らのあらゆる微細な繊維にまで示すのと同じように、心情も、真実を糧にする」(Coleridge [17] I. p. 115)ように準備する。こうして福音の真理を確信することによってのみ生来自己中心的な傾向を具える人間はその愛を仁愛へと昇華させることが可能となるとコウルリッジは主張する。

「この一般的な仁愛は、社会と家庭の愛情によって、生み出され永続化さ

れる。博愛を熱心に説き聞かせる一方で、博愛が生み出され養育される家庭生まれのあらゆる感情を弾劾するあの傲慢な哲学には気をつけよう。親としての義務と子としての義務は心情を陶冶し、全人類に対する愛情を心情に準備させる。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。太陽に近づけば近づくほど太陽の熱は強さを増す。しかし太陽系のいかなる隅であれ太陽は元気づけ生命を与えないであろうか。」(Coleridge [3] pp. 45-46)

人間は潜在的には神的性質である仁愛を持ちうるが、生来自己中心的性向を具えている。しかし、コウルリッジにとって、神によって与えられたこの性向は否定されるべきものではない。むしろ、それがあつて、人々は最終的には自己犠牲を伴う仁愛に導かれる。「あの傲慢な哲学」とはゴドウィンの思想を指すが、傲慢と非難されるのは、神によって賦与された「私的愛着」を謙虚に受け入れることなく「弾劾する」からである¹¹⁾。快

11) ゴドウィンは『政治的正義』において『テレマックの冒険』の著者であるフェヌロンの館が炎上し、彼と下女のどちらか一人しか助けることができないという架空の例をあげて、たとえ下女が「私の妻、私の母、あるいは私の恩人」でも、「一般善に最も資する生命」であるフェヌロンを救うのが正義になっていると結論していた (Godwin [22] I. pp. 82-84)。このようにゴドウィンにあっては「私の」感情から発する行為はむしろ公共善と対立することが主張されている。さらに結婚制度も博愛と矛盾することが指摘され、「私が一人の女性を独占しようとするかぎり、また、隣人が自分のほうが彼女に相応しいことを証明しその成果を得ることを私が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」と批判していた (Godwin [23] II. p. 849-50)。

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」以外はずべて「欺瞞と偏見」と見なされていることで、私的な感情はむしろ一般善の達成を阻害するものと考えられていることである。おそらくコウルリッジは、このようなゴドウィンの主張を根拠に、ゴドウィンを「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冷酷な道徳家」(Coleridge [4] p. 164) と指弾することになったのであろう。コウルリッジにとっては、私的感情を基礎としてのみ公共善は実現される。そしてそれは彼がハートリの観念連合論から学んだイエスの姿勢でもあった。

「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

苦と賞罰によって動機づけられた利己心は、観念連合による習慣化によって行為自体を目的とするに至る。コウルリッジは、「永遠の幸福」という最高の報奨に導かれて、人々は仁愛という神的性質を身につけることができると主張する。

「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に対する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、快樂に対する本能的欲望は徳への愛に昇華するのである。」(Coleridge [4] pp. 113-14)

このようにコウルリッジにとって、人は、「この地上で惨めな歳月を僅かながら過ごした後、暗黒の場所の土塊に墮する」だけの存在ではなく、「この世の苦悶に耐えているのは、ひたすら永遠の幸福を享受できるように準備するためである」と確信することによって、換言すれば人生の意味を獲得することによって、低俗な利己心から脱して仁愛を身につけることが可能となる。そしてそれを媒介するのがハートリ(David Hartley)の観念連合論ということになる。彼がハートリを「キリスト教哲学のかの偉大な師」(Coleridge [17] I. p. 236)と呼んだのは、このように低俗な利己心と純粋な仁愛を媒介する道を解明したと考えたからである。

人、両親、そして隣人への愛が我々を祖国愛へと、そして人類愛へと導くのである。特定の個人へ強い愛情は、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 [4] p. 163)

II - 2 - 2 キリスト教の墮落と商業 感覚主義の蔓延と千年王国

しかし、コウルリッジによれば、「万人の平等」という教えは、すでに「ギリシア人と哲学者とが改宗者となった時代」のグノーシス派によって墮落させられた。グノーシス派は肉体を靈魂の「監獄」と見なし、感覚的な快樂に耽ることを意に介さなかった。コウルリッジは、プリーストリの物質と精神の二元論批判を継承する。ここでプリーストリの二元論批判を検討することはなしえないが¹²⁾、コウルリッジは、物質と精神の二元論が異教の迷信によってキリスト教に持ち込まれたとのプリーストリの見解を継承するとともに、それによってキリスト教が感覚主義に汚染されたと次のように主張する¹³⁾。

「肉体は、彼らがすぐに逃れることになっている監獄であり、したがって彼らが肉体をどのように汚く用いようが全く意に介さなかった。……啓示宗教の簡明さでは満足しないこの傲慢さは神秘を捏造し、その神秘は理解力を暗くすることで、心情を腐敗させ、キリスト教徒の間に感覚主義を導入した。したがって、諸個人は、自らの肉体的な欲望 (Appetites) を充足するには、自然の恵みに対する自らの分け前では満足できず、平等に関する

12) プリーストリが唯物論を主張するとき、物質と精神の二元論を前提した近代の機械論哲学の対極に自らを位置づけているのである。プリーストリにとって物質は能動的原理を奪い取られた「自動力のない実体」ではない (Priestley [37] p. 219)。彼によれば、物質は「引力と斥力の属性以外いかなる属性も持っていない」のであって「思考や感覚の原理が物質と両立しえないと仮定されてきた唯一の理由」である「不可入性」は物質の属性ではない。それゆえ、「創造する精神と創造された実体」は同じ実体なのである (Priestley [37] p. 230-31)。「もともと異教の体系の一部であった」「靈魂は肉体と異なる実体であるという観念」が導入されることで、「キリスト教は自らの腐敗の最大部分をこの源泉から引き出した」とプリーストリは主張する (Priestley [37] p. 246)。

13) プリーストリは、グノーシス派の物質・肉体蔑視からは感覚主義も導出されるが、禁欲主義も導出されることを指摘しており (Priestley [38] p. 108)、さらに実際には禁欲主義に向かう傾向が強かったことを認めている (Priestley [38] p. 111)。それに対して、感覚主義を批判の中心に据えていたコウルリッジはグノーシス派と感覚主義とを一元的に結び付けている。

キリストの教えを言葉巧みにすり抜ける者もいれば、現世における出世の手段として背教を実行する者もいた。これらの見解は我々の本性の弱さにとっても都合がよかったので……不平等な財産と名誉の区別の合法化が一般的な信条となった。」(Coleridge [4] pp. 201-02)

このようにコウルリッジによれば、感覚主義がキリスト教徒の間に広がることで、富と名誉の利己的な追求が一般化し、万人の平等という教えは蔑ろにされてしまった。感覚主義は自らの感覚の充足のみに満足を感じる。感覚で捉えることができない崇高な真理を否定するゆえに感覚的な充足を約束するものだけが美と認識され追求される。「宇宙は文字通り神によって書かれた言葉」(Coleridge [7] p. 339) であるが、その美を認識しえず、したがって感覚的な対象だけに執着し、魅惑されてしまう。

「敬虔な人にとっては、あらゆる自然が、そのあらゆる特徴が、無量の仁愛と強大な知性の象徴であり、そのあらゆる部分はその書かれた言葉だから、美しいのである。しかし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。彼には、ワインはカップで泡立つとき美しい。そして女性はダンスで挑発的に躰を動かすとき美しい。しかし、茎を撓ませたバラや夕日の色を染み込ませた雲、これらは美しくはないのである。」(Coleridge [4] p. 158)

神の仁愛は否定され、崇高な真理や美は蔑ろにされ、感覚主義による現世的な欲望の追求が私有財産と奢侈を、そして人々の間に富と名誉による差別を導き入れる。感覚主義が育んだ商業はさらに「人為的な欲望」を煽り、農業労働者も含めあらゆる階級を感覚の対象に魅了させていく¹⁴⁾。

14) コウルリッジは、ユニテリアンで千年王国思想の持ち主であるプリーストリ

「わが国が商業および製造業の国民であれば、ある種の政府は必要である。しかし、この商業とは何であろうか。これらの製造業とは何であろうか。製造業がもたらす利益は、それらが必然的に伴う莫大な弊害に釣り合っているだろうか。私自身の必要物を考察するとき、商業がいま知られていなかったとして私が獲得できない必要物はなんであろうか。商業は私に、穀物、レンガ、羊毛をもたらしめているのか。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り合いな労苦を背負う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、彼は食事を勘定に入れなくて 1 日 10 時間労働するのである。それでは他の 19 人は何に携わるのか。まず、不自然な奢侈によって不自然な労苦にこの農業労働者を駆り立てる財を集め準備する職人と商人である。他の人々は、彼の羨望を掻き立てることで彼に骨折りを促す国王、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 2 時間以上働く必要がなくなるし、我々みんな、機会をうることから博学になり、誘惑の不在から純粹無垢になる。したがって商業は、詐欺と抑圧を続ける目的以外には無用である。」(Coleridge [4] pp. 223-24)

を「パトリオットであり、聖人であり、賢者」(Coleridge [16] l. p. 165) として敬愛していた。しかし、プリーストリ自身は、下記の引用からも明らかのように、コウルリッジと対照的に、商業を高く評価している。

「理性の支配 (the empire of reason) が平和の時代ともなるでしょう。このときが、二千年も前に告げられた多くの預言の中で明確に、そして繰り返し預言された幸福な事態となるでしょう。そしてそのとき人類の共通の保護者が戦争を地球の最後の日に至るまで止めさせ、人々が「剣をうちかへて鋤となし、その鎗を鎌にうちかへん。国と国とは剣を挙げて相攻めずまた重ねて戦争を習はじ」。これは、良識と、キリスト教と正しい哲学に支持された商業精神の優越 (the prevailing spirit of commerce, aided by Christianity, and true philosophy) とがやがて必ずもたらす状態なのです。」(Priestley [39] p. 240)

さらに商業によって生み出された都市では、あらゆる現実の悪徳が神の姿を隠す。人々は神の仁愛に対して疑念を抱き不信仰に陥る。

「商業の害悪は莫大で多種である。第一に、都市の酩酊、売春、強奪、物乞い、そして疾患、最も忌まわしい形でこれらを見ずに都市の街路を歩くことができようか。これらに無信仰が加わる。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された所産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遭遇し、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っていたならば、見る事がなかった不幸を神の所業に帰する。」(Coleridge [4] pp. 224-25; cf. [7] p. 337)

こうしてコウルリッジによれば、都市では「窮状の光景が常に割り込み、神の仁愛に対する懷疑が入り込むのであり、愚かで不道徳な人々を彼らがたんに身分が高く富者であるという理由だけで、幼少期から恐怖と尊崇をもって仰ぎ見る」(Coleridge [8] p. 350) ことになる。富と地位が神に代わって尊崇される。神に対する信仰は「神の仁愛」に由来するのではなく、「恐怖と、悪意と思われるものの発生を避けることに由来する」ことになる。こうして宗教は腐敗し、「腐敗した宗教は暴政と悲惨さとを助け強固にする」(Coleridge [8] p. 350) ことになってしまった。

しかし、コウルリッジは、フランス革命以降ヨーロッパ全体を通じて千

年王国実現の戦いが決定的な局面を迎えつつあるとの認識を抱いていた¹⁵⁾。

「根本的な改革の体系は、革命へと機械的に移行する虐殺によって達成されることはない。しかし拒否された嘆願はその帰結において恐ろしい強制力に導く。そして我々はその事態を非難するのはやまやまだけれども、全ヨーロッパを通じてそれが遠いことではないと推測する理由がある。人類の支配者の愚行は日々激しく破滅的になっている。抑圧は嘆かわしい。被抑圧者は不安を感じているし実際不安である。したがって、そのような事態は生じるかもしれない。したがって、我々は互いの精神の中に仁愛の感情を陶冶する必要を頻繁に熱心に教え込ませなければならない。我々は、たとえ正しい義憤でさえ、義憤の感情に耽ることを用心しなければならない。義憤は怒りと憎悪の洗練された兄弟にすぎない。」(Coleridge [3] p. 48)

コウルリッジは、この戦いの不可避の帰結として現在の艱難は避けがたいという認識をもちつつも、「革命へと機械的に移行する虐殺」を回避するために、憤慨にもとづく行動はとってはならないと主張する。コウルリッジは、フランスの過激化の主因を、「連合勢力〔対仏大同盟〕によって引き起こされた憤慨と恐怖」と「極めて悪意のある長期にわたる専制政と

15) 『ウォッチマン』には、後に『宗教的黙想』として完成される詩の次のような一節が載せられている。

しかし応報の日は近い
神の子羊は第五の封印を開いた

……

各々高貴な名称である信仰と柔和な敬虔は、
神を畏れる至福によってはるかかなたで震えている
というのは見よ！巨大な狂乱 (the Giant FRENZY) がその旋風の腕で
帝国を根こそぎにしながら
高き天を嘲笑い、伏屋からおぞましくも飛び出したからである
その伏屋には鬼婆が、すなわち征服しがたい巨大な産物である
盲目の奴隷、黒い破滅が座って、
じっとしていられない地震を育てている。(Coleridge [9] pp. 65-66)

迷信」と捉えていたが (Coleridge [9] p. 33), 指導者がキリストの原理に基づいていなかったことも問題としていた。彼はロベスピエールの「残虐行為」を忍耐の徳の欠落に求めていたが、ここでいう忍耐とはキリスト者の徳であった。「人間のあらゆる事象を一つの過程と見なすことに慣れれば、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〔忍耐〕をもっていなかったことに、彼のあらゆる残酷行為は起因すると私は信じています」(Coleridge [17] p. 283) とコウルリッジは述べている¹⁶⁾。

「キリスト教は道徳を一つの過程と見なします。それは人間を悪に走りやすく、高貴な動機の影響を受けないことを知っておりますので、徐々に人間を無私な徳の高みに導こうとしますし、少なくとも導きたいと願っております。そして人間の能力と働きとの関係で、そしてそれらに比例して、「天にまします我らの父が完全であるように」人間が完全になるまで導こうとするのです。道徳に休息所はありません。」(Coleridge [17] I. p. 283)

- 2 - 1で確認したように、「道徳を一つの過程」と見なし、感覚的な欲望に左右されることのない「少数のしかし榮譽ある一団」が、キリストの原理を内的原理とした自律した存在を拡大させてゆくことにコウルリッ

16) キリストの原理に基づいておらず、したがって無神論と感覚主義に染まっているフランスという評価が、後にコウルリッジを反フランスの立場に向かわせることになる。たとえばフランス軍の侵攻の噂の中で書かれた詩『独居にあつての不安 1798年4月、侵攻の恐れにあつて書く』において、「神を敬わない敵 (an impious foe)」フランスについて次のように描いている。

あらゆる徳を一笑に付し、はしゃぎながら
人殺しをし、依然として自由を約束するが
自身はあまりに感覚主義的で自由になれない

(Coleridge [16] p. 261: 傍点は立川)

コウルリッジの思想を根底において規定している感覚主義批判は、このように彼の思想をいわゆる「急進」から「保守」に移行させる素因となっているのである。

ジは変革を期待していたのである。

「皇帝と国王は征服された魂の統監にすぎない。すなわち、彼等自身の権利を持ってではなしに、我々の貪欲と肉体的な欲望によって彼らに委任された権力をもって支配する補佐官であり、代理人にすぎないのだ。我々が我々自身の心情に高潔な圧制 (virtuous despotism) を加え、我々自身の情念を意気揚揚と導かせよ、そうすれば、我々は君主も将軍も欲しないであろう。もし我々が外にネロを持たないようにしようとするれば、カエサルを内に就けなければならない。そして、そのカエサルは宗教でなければならない。」 (Coleridge [5] pp. 228-29)

コウルリッジが求めたことは、直接的な政治運動によって私有財産制度を廃止することではなく、新約から彼が導いたキリストの原理を、すなわち、その必然的な結果が私有財産制度の廃止となる原理を自らの内なる「カエサル」とした、他の価値に左右されることのない自律的な人々の拡大である。そうすることで共有財産にもとづく「万人の平等」という「救世主が遣わされた目的」を実現していくことが展望されていたのである。たとえ制度や統治の形態が変革されても人々が感覚主義に囚われているかぎり、つまり感覚的欲望に動かされる他律的な人間であるかぎり、自由を獲得し維持することはできない。これが若きコウルリッジが聖書から引き出した規範であった。『ウォッチマン』はこの規範を浸透させる目的で出版されたことを次節以降で論証していくとともに、具体的にどのように「血に染まっていない手で自由をその王座に据える」という偉大な目的を達成する」 (Coleridge [2] p. 17) ことを展望していたのかという点について考察していく。

[参 考 文 献]

- [1] Canuel, Mark, *Religion, Toleration, and British Writing, 1790-1830*, Cambridge, 2002.
- [2] Coleridge, Samuel Taylor, *A Moral and Political Lecture, delivered at Bristol*, Bristol, 1795: in [19] vol. 1.
- [3] , *Consciones ad Populum: or Addresses to the People*, Bristol, 1795: in [19] vol. 1.
- [4] , *Lectures on Revealed Religion, Its Corruptions and Political Views*, Bristol, 1795: in [19] vol. 1.
- [5] , *The Plot Discovered: or An Address to the People, against Ministerial Treason*, Bristol, 1795: in [19] vol. 1.
- [6] , *Lecture on the Slave-Trade*, Bristol, 1795: in [19] vol. 1.
- [7] , 'Fragments of Theological Lectures', 1795: in [19] vol. 1.
- [8] , 'A Sermon', 1796: in [19] vol. 1.
- [9] , *The Watchman*, 1796: in [19] vol. 2.
- [10] , *Poems on Various Subjects*, reprint of the first ed., 1796, London, introduced by Jonathan Wordsworth, Oxford and New York, 1990.
- [11] , *Essays on His Times: in The Morning Post and The Courier*, in [19] vol. 3.
- [12] , *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 [19] vol. 4.
- [13] , *The Statesman's Manual: or The Bible, The Best Guide to Political Skill and Foresight*, London, 1816: in [19] vol. 6.
- [14] , *A Lay Sermons: Addressed to the Higher and Middle Classes on the Existing Distresses and Discontents*, London, 1817: in [19] vol. 6.
- [15] , *Biographia Literaria: or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinion*, London, 1817: in [19] vol. 7.
- [16] , *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge: including Poems and Versions of Poems Now Published for the First Time*, edited by Ernest Hartley Coleridge, 2 vols. Oxford, 1957.
- [17] , *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Earl L. Griggs. 6vols. Oxford, 1956-71.
- [18] , *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*, edited by Kathleen Coburn, 5vols, New York and Princeton, 1957-2002.

- [19] , *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, gen. Ed. Kathleen Coburn, 16vols so far published, Princeton, 1969-.
- [20] Colmer, J. A., *Coleridge: Critic of Society*, Oxford, 1959.
- [21] Edwards, Pamela, *The Statesman's Science: History, Nature, and Law in the Political Thought of Samuel Taylor Coleridge*, New York, 2004.
- [22] Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and Happiness*, 2vols, 1793, London.
- [23] 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.
- [24] Hazlitt, William, *The Spirit of the Age: or Contemporary Portraits*, London, 1825 : 神吉三郎訳『時代の精神 近代イギリス超人物批評』講談社学術文庫, 1996年.
- [25] Jasper, David, 'Preserving Freedom and Her Fiends: A Reading of Coleridge's Watchman (1796)', *The Yearbook of English Studies*, vol. 19 pp. 208-18, 1989.
- [26] Kitson, Peter J., "'The electric fluid of truth": The Ideology of the Commonwealthman in Coleridge's *The Plot Discovered*': in Kitson, Peter J. & Corn Thomas N., *Coleridge and the Armoury of the Human Mind: Essays on his Prose Writings*, London, 1991.
- [27] Kitson, Peter J., 'Political thinker': in Lucy Newlyn ed, *The Cambridge Companion to Coleridge*, Cambridge, 2002.
- [28] Leask, Nigel, *The Politics of Imagination in Coleridge's Critical Thought*, Basingstoke, 1988.
- [29] Malachuk, Daniel S., 'Coleridge's Republicanism and the Aphorism in *Aids to Reflection*', *Studies in Romanticism*, vol. 39, No. 3, Fall 2000.
- [30] Mee, Jon, *Romanticism, Enthusiasm, and Regulation: Poetics and the Policing of Culture in the Romantic Period*, Oxford, 2005.
- [31] Miller, J. T., *Ideology and Enlightenment: The Political and Social Thought of Samuel Taylor Coleridge*, New York and London, 1987.
- [32] Milton, John, *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*, originally published in 1660, ed. by Evert Mordecai Clark, New Haven, 1915 : 原田純訳『言論・出版の自由 アレオパジティカ他一篇』岩波文庫所収, 2008年.
- [33] Morrow, John, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality and the*

Limits of Traditional Discourse, Basingstoke and London, 1990.

- [34] Morrow, John, 'Introduction' in *Coleridge's Writings: On Politics and Society Vol 1*, Basingstoke, 1990.
- [35] Paine, Thomas, *Common Sense*, originally published in 1776: in *The Writings of Thomas Paine*, vol. I, 1894-1907, collected and edited by M. D. Conway, London, 1996 : 小松春雄訳 『コモン・センス他三篇』岩波文庫所収 , 1976年 .
- [36] Paine, Thomas, *Rights of Man, Part Second, Combining Principle and Practice*, originally published in 1792: in *The Writings of Thomas Paine*, vol. II, 1894-1907, collected and edited by M. D. Conway, London, 1996: 西川正身訳 『人間の権利』岩波文庫 , 1971年 .
- [37] Priestley, Joseph, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, 1777: in [40] vol. III.
- [38] , *An History of Early Opinions concerning Jesus Christ*, 1786: in [40] vol. VII.
- [39] , *Letters to the Right Honourable Edmund Burke, occasioned by his Reflections on the Revolution in France*, 1791: in [40] vol. XXII.
- [40] , *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley*, vol. I-XXV, edited with notes by Rutt, J. T., Bristol, 1999.
- [41] Robbins, Caroline, *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restorator of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, originally published in 1959, Indianapolis, 2004.
- [42] Roe, Nicholas, *Wordsworth and Coleridge: The Radical Years*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- [43] Smith Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, originally published in 1759, ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford, 1976: 水田洋訳 『道徳感情論』(上)・(下) , 岩波書店 , 2003年 .
- [44] Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, reprinted by Penguin Group, London, 1991.
- [45] , *The Romantics: England in a Revolutionary Age*, Woodbridge, 1997.
- [46] Willey, Basil, *Samuel Taylor Coleridge*, London, 1972.
- [47] Wright, Luke Savin Herrick, *Samuel Taylor Coleridge and the Anglican Church*, Notre Dame, 2010.
- [48] Wylie, Ian, 'How the Natural Philosophers Defeated the Whore of Babylon in

守望者としての S. T. コウルリッジ 感覚主義批判と万人の平等 (上)

the Thought of S. T. Coleridge, 1795-1796', *The Review of English Studies*,
New Series, Vol. 35, No. 140 (Nov., 1984), pp. 494-507.

- [49] , *Young Coleridge and the Philosophers of Nature*, Oxford, 1989.
- [50] 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.
- [51] , 「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.
- [52] , 「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.
- [52] , 「若きコウルリッジの道徳および政治思想」(下)『成城大学経済研
究』第177・178合併号, 57 - 98頁, 2007年.

[付記]

本稿は平成 22 年度成城大学特別研究助成による研究成果の一部である。