

S.T. コウルリッジの宗教思想

—ユニテリアンからトリニテリアンへの軌跡—

早稲田大学大学院教育学研究科

博士学位請求論文

S. T. コウルリッジの宗教思想

—ユニテリアンからトリニテリアンへの軌跡—

序論—18世紀末大英における宗教思想の潮流とコウルリッジの基盤 1

第1章 1790年代におけるコウルリッジの宗教思想—ユニテリアニズムからネオプラトニズムへ 6

[1] ウィリアム・ベイリーの神学とS.T. コウルリッジ—ハートリー神学(経験論的神学)、ベイリー神学(自然神学)の受容と超克 6

1) ポスト・ニュートニアン護教論の系譜としてのベイリーとコウルリッジの自然神学とコウルリッジの護教論

2) ベイリーとコウルリッジの軌跡

3) ベイリー神学を超える契機

[2] カドワースの影響—経験論と重層化するネオプラトニズム 18

1) 「啓示宗教について」の講演とカドワースの著作

2) コウルリッジの自然神学的論証と歴史的論証について

3) カドワース哲学に基づく無神論批判

① 神の「理解不可能性」(the incomprehensibility)について

② 「形成的生命」(plastical life)論批判、「形成的自然」(plastic nature)、「始原的精神」(one original mind)について

4) 講演におけるコウルリッジの二重性とその後の思想的展開

第2章 コウルリッジの初期の詩に見られる思想と実存的苦悩 33

1) ユニテリアンの時代 直原 典子

[1] 「宗教的冥想」("Religious Meditations")におけるユニテリアニズム 33

[2] 「流出XXXV」("EFFUSION XXXV, Composed AUGUST 20th, 1795, AT CLEVEDON, SOMERSETSHIRE.")における思想的分裂 49

[3] フォーストリーとハートリーに対する批判 55

[4] 詩作に用いられる象徴(symbol) 62

[1] 「霜夜の霜」("Frost at Midnight")におけるシンボルの働き 63

[2] 「老水夫の歌」("The Rime of the Ancient Mariner")—贖いの象徴について 76

2005年1月

	S.T. コウルリッジの宗教思想	
	—ユニテリアンからトリニテリアンへの軌跡—	
第3章 思想的展開—汎神論、経験論、先験哲学をめぐる問題		119
序論—18世紀末英国における宗教思想の潮流とコウルリッジの葛藤		1
第1章 1790年代におけるコウルリッジの宗教思想—ユニテリアニズムからネオプラトニズムへ		6
[1] ウィリアム・ペイリーの神学とS.T. コウルリッジ—ハートリー神学(経験論的神学)、ペイリー神学(自然神学)の受容と超克		6
1) ポスト・ニュートニアン護教論の系譜としてのペイリーとコウルリッジ		
2) ペイリーの自然神学とコウルリッジ		
3) ペイリー神学における神の啓示		
4) ペイリーとコウルリッジの断絶		
5) ペイリー神学を超える契機		
[2] カドワースの影響—経験論と重層化するネオプラトニズム		18
1) 「啓示宗教について」の講演とカドワースの著作		
2) コウルリッジの自然神学的論証と歴史的論証について		
3) カドワース哲学に基づく無神論批判		
① 神の「理解不可能性」(the incomprehensibility)について		
② 「形成的生命」(plastical life)論批判、「形成的自然」(plastic nature)、「始原的精神」(one original mind)について		
4) 講演におけるコウルリッジの二重性とその後の思想的展開		
第2章 コウルリッジの初期の詩に見られる思想と実存的苦悩		33
(1) ユニテリアンの時代		
[1] 「宗教的瞑想」(“Religious Musings”)におけるユニテリアニズム		33
[2] 「流出XXXV」(“EFFUSION XXXV. Composed AUGUST 20 th , 1795, AT CLEVEDON, SOMERSETSHIRE.”)における思想的分裂		49
[3] プリーストリーとハートリーに対する批判		55
(2) 詩作に用いられる象徴(symbol)		62
[1] 「深夜の霜」(“Frost at Midnight”)におけるシンボルの働き		63
[2] 「老水夫の歌」(“The Rime of the Ancient Mariner”)—贖いの象徴について		76

(3) 失意の時代—原罪意識・実存的苦悩とトリニテリアニズムの光	90
[1] 「クリスタベル」 (“Christabel”)に描かれた原罪	92
[2] 「失意のオード」 (“Dejection: An Ode”)—魂の内部へ向かう視線	109
第3章 思想的展開—汎神論、経験論、先験哲学をめぐる問題	119
(1) 汎神論とキリスト教をめぐる問題—ワーズワスとスピノザとの対話	
[1] 汎神論、神秘主義の語義について	119
[2] ワーズワスの自然信仰とコウルリッジによる『隠士』執筆の勧め	122
[3] スピノザ受容と超克の試み—汎神論超克の試み	138
1) イギリスにおけるスピノザ受容にコウルリッジが果たした役割	
2) スピノザ神学について	
3) スピノザ哲学批判	
4) スピノザ哲学の超克に向けて	
(2) 経験論との対立—『政治家必携の書』に対するハズリットの批判	152
(3) ドイツ観念論の受容	164
[1] カント (『純粹理性批判』) 受容とカントとの訣別	164
1) オーシーニの見るコウルリッジのカント受容	
2) 1806年における悟性・理性の弁別について	
3) 認識の構造、知の分析	
① 観念・想念・概念の定義	
② 感覚のアプリオリな形式としての時空間	
③ 純粹悟性概念—カテゴリー論	
④ 根源的統覚	
4) 悟性・理性の弁別	
① 「超越的」 (transcendent) と 「先験的」 (transcendental) という	
ことについて	
② 悟性・理性の弁別について	
③ 理性の統制的 (regulative) 使用と構成的 (constitutive) 使用に	
ついて	
5) カントの「極理論」の影響に関する若干の考察	
[2] ケンブリッジ・プラトニスト批判	
—ケンブリッジ・プラトニストとカントとの相違	200
[3] 補遺：ネオプラトニスト批判—神学的批判	209
① 「三位一体論」を支える「極の原理」	278
② 「極の原理」による認識の必然性	278

第4章 極理論的弁証法—「三位一体論」を支える「極の原理」	213
(1) コウルリッジの「極理論」の意味するもの	
[1] 「極」の定義	213
1) 序論—カントとの訣別と「極理論」の意義	
2) コウルリッジの「極理論」	
3) コウルリッジの「極理論」とカント、カドワースの極的思考との比較—ドグマティックな観念論の超克としての「極理論」	
[2] 「方法の原理」(“The Principles of Method”)に見られる「極理論」	225
1) シェイクスピア論における「極理論」	
2) コウルリッジの「極理論」の特徴	
3) 補遺：『観想への助け』(<i>Aids to Reflection</i>)における「極理論」の発展	
(2) 認識における「極理論」—「方法の原理」における認識論	237
[1] 「法則」(LAW)と「アイデア」(IDEA)について	237
1) プラトンとベイコンの認識論	
2) コウルリッジの「法則」と「アイデア」	
3) 宇宙形成の二極の原理としての「法則」と「アイデア」	
[2] 真の認識を可能にする方法論	
—神へ向かう「意志の方法」(<i>The Method of the will</i>)	
1) 部分と全体	
2) 全体とは何か—神の観念の直観	
3) 部分と全体とを関係させる方法論	
—「普遍法則」(the universal laws)と「特殊法則」(the particular laws)	
4) 二つの法則の認識	
① 悟性と空想力による「特殊法則」	
② 「普遍法則」の理解不可能性(<i>incomprehensibility</i>)	
5) 真の認識を可能にする「意志の方法」—「意志」の意味、汎神論の超克、悟性と理性の統合、ならびにパウロの教えの裏付けとして	
① 「普遍法則」を知る(<i>conceive</i>)意志—汎神論の超克	
② 「意志の方法」—二極の作用による真の認識	
6) 補遺：コウルリッジの「意志論」—アウグスティヌスの「恩恵と自由意志」論に関連して	
① 意志の働き—神の力と人間の力の拮抗点	
② 「恩恵と自由意志」論との関連	
(3) 「三位一体論」を支える「極の原理」	278
[1] 「極の原理」による認識の必然性	278

[2] 二極の対立から統合へ—dichotomy から trichotomy, tetractys へ	284
[3] コウルリッジの提示する「三位一体論」の図式	292
[4] 主体と客体の統合としての神の観念について	297
(4) コウルリッジによる「三位一体の原理」	300
[1] 神の「絶対意志」(the Absolute Will)	300
[2] 神の「言葉」(the Word)	305
[3] 「聖霊」(the Spirit)—「精神」と「言葉」の統一、神の愛	312
[4] 三位一体論と神の人格性	316
[5] 人間の理性・悟性・想像力	318
[6] 人間の意志・良心	326
[7] 神と人間精神をつなぐもの—神の「言葉」と人間の言語	329
[8] 終章—神の愛を知る謙虚	341
結語—コウルリッジが投げかけた光	345
図式	347
引用文献(Works Cited)	349
参考文献(Bibliography)	355

Abbreviations

- AR S.T. Coleridge. *Aids to Reflection*. Ed. John Beer (London & Princeton 1993)=CC IX.
- Augustine *The Pelagians* Saint Augustine. *Answer to the Pelagians IV: To the Monks of Hadrumetum and Provence, The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st century I/26*. Tr. Roland J. Teske, S.J., ed. by John E. Rotelle, O.S.A. (New York: New City Press, 1999).
- Augustine *The Trinity* Saint Augustine. *The Trinity, The Works of Saint Augustine: A translation for the 21st Century, Part I-Books Volume 5*. Tr. Edmund Hill, O.P., ed. John E. Rotelle, O.S.A. (New York: New City Press, 1991).
- Barth CD J. Robert Barth, S.J. *Coleridge and Christian Doctrin*. (New York: Fordham UP, 1987).
- Barth PL J. Robert Barth, S.J. *Coleridge and the Power of Love* (Columbia: Missouri UP, 1988).
- BL S.T. Coleridge. *Biographia Literaria*. Ed. James Engell and W. Jackson Bate (2 vols. London & Princeton 1983)=CC VII.
- CC *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*. Gen ed. Kathleen Coburn (16 vols. in 34 London & Princeton 1969-2002).
- CH *Coleridge: The Critical Heritage*. Ed. J.R. de J. Jackson (London: Routledge & Kegan Paul 1970).
- CL *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Ernest Leslie Griggs (6 vols. Oxford 1956-71).
- CM S.T. Coleridge. *Marginalia*. Ed. George Whalley and H.J. Jackson (6 vols. London & Princeton 1980-2001)=CC XII.
- CN *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Kathleen Coburn (5 vols. in 10 New York, Princeton & London 1957-2002).
- CPR Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Ed. Vasilis Politis (London: Everyman, 1993).

- CRB** *Henry Crabb Robinson on Books and Their Writers*. Ed Edith J. Morley (3 vols. London: J.M. Dent & Sons 1938).
- Cudworth TISU** Ralph Cudworth. *The True Intellectual System of the Universe*, with a new Introduction by G.A.J. Rogers, reprint of the 1845 edition (3 vols. Bristol: Thoemmes Press 1995).
- Cudworth EIM** Ralph Cudworth. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, with A Treatise of Freewill*. Ed. Sarah Hutton (Cambridge: Cambridge UP, 1996).
- Friend** S.T. Coleridge. *The Friend*. Ed. Barbara E. Rooke (2 vols. London & Princeton 1969)=CC IV.
- Lects 1795** S.T. Coleridge. *Lectures 1795: On Politics and Religion*. Ed. Lewis Patton and Peter Mann (London & Princeton 1971)=CC I.
- LS** S.T. Coleridge. *Lay Sermons* [being *The Statesman's Manuel* and *Lay Sermon*]. Ed. R.J. White (London & Princeton 1972)=CC VI.
- Logic** S.T. Coleridge. *Logic*. Ed. J.R. de J. Jackson (London & Princeton 1981)=CC XIII.
- McFarland CPT** Thomas McFarland. *Coleridge and the Pantheist Tradition*. (Oxford: Clarendon Press, 1969).
- McFarland RFR** Thomas McFarland. *Romanticism and the Forms of Ruin: Wordsworth, Coleridge, and Modalities of Fragmentation*. (Princeton & New Jersey: Princeton UP, 1981).
- NCHS** *A New Commentary on Holy Scripture Including the Apocrypha*. Eds. Charles Gore, Henry Leighton Goudge and Alfred Guillame. (London: Society for Promotion Christian Knowledge, 1928).
- NED** S.T. Coleridge. *Notes on English Divines*. Ed. Derwent Coleridge (2 vols. London: Edward Moxon, 1853).
- NHEL** *The New Century Handbook of English Literature*. Ed. Clarence L. Barnhart. (New York: Appleton-Century-Crofts, c1967).

- OM S.T. Coleridge. *Opus Maximum*. Ed. Thomas McFarland (Princeton: Princeton UP, 2002)=CC XV.
- Poems 1796 S.T. Coleridge. *Poems on Various Subjects 1796* (Oxford & New York: Woodstock Books, 1990).
- PW S.T. Coleridge. *Poetical Works*. Ed. J.C.C. Mays (3 vols. in 6 Princeton 2001)=CC XVI.
- 17th Century S.T. Coleridge. *Coleridge on the Seventeenth Century*. Ed. Roberta Florence Brinkley (Duke UP, 1955).
- SM S.T. Coleridge. *The Statesman's Manuel in Lay Sermons*. Ed. R.J. White (London & Princeton 1972)=CC VI.
- SOED *The New Shorter Oxford English Dictionary*. 1993.
- Spinoza Correspondence Benedict de Spinoza. *The Correspondence of Spinoza*. Tr. A. Wolf (London: George Allen & Unwin, 1928).
- Spinoza CW Benedict de Spinoza. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Tr. R.H.M. Elwes (2 vols. London: George Bell & Sons, 1891).
- Spinoza ENCD *Spinoza: Eighteenth and Nineteenth-Century Discussions*. Ed. Wayne I Boucher (6 vols. Bristol: Thoemmes Press, 1999).
- SW & F S.T. Coleridge. *Shorter Works and Fragments*. Ed. H.J. Jackson and J.R. de J. Jackson (2 vols. London & Princeton 1995)=CC XI.
- TT *Table Talk of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Carl Woodring (2 vols. London & Princeton 1990)=CC XIV.
- Watchman S.T. Coleridge. *The Watchman*. Ed. Lewis Patton (London & Princeton 1970)=CC 2.

序論—18世紀末英国における宗教思想の潮流とコウルリッジの葛藤

フェアチャイルド(Hoxie Neale Fairchild)は『英国詩における宗教的傾向』(*Religious Trends in English Poetry*)において、1740年から1780年における英国宗教史の重要な要素は、合理主義(rationalism)の衰退であると述べている。(Fairchild II 10)トーランド(John Toland, 1670-1722)、クラーク(Samuel Clarke, 1675-1729)、ティンダル(Matthew Tindal, 1657-1733)といったいわゆる理神論者たちによって、正統派神学者たちとの間に引き起こされた論争は、1750年頃までにほぼ影をひそめ、この時代以降、合理的推論による神の存在証明の試みは衰退し、理性への信頼が崩れ、懐疑論が浸透していった。そしてそれとともに、神学においても歴史的、科学的事実に基礎をおいて論証を組み立てる経験論的論証が一般的なものになっていく。(Fairchild II 11)

しかしながら、ヒューム(David Hume, 1711-76)哲学におけるような、厳密な経験論的論証とその結果としての懐疑論を、多くの人々が受け容れたわけではなく、むしろこの時代の経験論は、感情主義(sentimentalism)との共存を特徴とし、それによって人々の宗教的感性は保持されていた。

経験論と感情主義との共存は、ジョウゼフ・バトラー(Joseph Butler, 1692-1752)の神学において、「来世における幸福と不幸は現世における行為に左右される」とする功利主義と、主観的良心の並立という形を取って現れ、ウィリアム・ペイリー(William Paley, 1743-1805)に引き継がれた。1766年、ケンブリッジ大学クライスツ・カレッジ(Christ's College)においてフェローとなったペイリーは、ケンブリッジを辞したのち、1782年にカーライル大執事(Archdeacon of Carlisle)となっている。(NHEL 846)ペイリー神学は、緻密な自然観察をもととする自然宗教、ハートリー(David Hartley, 1705-57)を継承する経験論的論証、そして効用を信仰の基礎とする、功利主義的啓示宗教擁護を特徴とする。しかしながら、一般の人々の間により受け容れられていたのは、厳密な論理的証明の試みよりも、「道徳的功利主義に、良識ならびにさほど情熱的とは言えない内なる良心への訴えかけを結合した護教論」(an apologetics which combines ethical utilitarianism

with an appeal to a common-sense and unenthusiastic kind of inward witness)であった。(Fairchild II 12)

そして、このような経験論的かつ感情主義的護教論は、ほぼ完全な客観的功利主義(an almost wholly objective utilitarianism)と言えるものから、完全に主観的感情に依拠するもの(an almost complete reliance on subjective feeling)を含み、後者が先鋭化されたものが、ジョン・ウェズリ(John Wesley, 1703-91)によって創始されたメソディズム(Methodism)と、メソディズムの兄弟格と言える福音主義(its less ardent brother, Evangelicalism)であった。

さらにフェアチャイルドは以下のようにこの時期の宗教的特質を述べている。

Once recognize the validity of feeling as a guide to spiritual truth, and the old distinction between "reasonable" and "enthusiastic" religion blurs. Religion becomes a matter of relative degrees of heat, and reason is no longer strong enough to impose a check on one's personal tastes. (Fairchild II 13)

いったん霊的眞実への導きとして、感情の有効性を認めてしまうと、「理性的」宗教と「情熱的」宗教との間の昔ながらの区別は曖昧になる。宗教は情熱の程度の差の問題と化してしまい、理性はもはや個人の宗教の質を吟味するに足るものではなくなってしまう。

このように、18世紀後半は、合理主義の衰退とともに経験論的神学がそれにとって代わる傾向にあったものの、経験論的神学は「内なる証拠」("internal evidence")を信仰の核とする感情主義との境界線を曖昧にしつつあった。そしてフェアチャイルドによれば、時代はさらに宗教的無関心に向かって進んでいたのである。

In the 1740-1780 period there is a good deal of complete indifference to religion. Large numbers of men behave not as if they believed or disbelieved in God but as if they were simply unaware of the question

of His existence. There is also a considerable amount of anti-Christian skepticism—sometimes mockingly impious, sometimes masked in more edifying deistic formulas. (Fairchild II 13)

1740年から80年においては、完全な宗教的無関心が広まった。多くの人々が神を信じている、あるいは信じていないかのように振舞うのではなく、ただ単に神の存在の問題に気付いていないかのように振舞っていた。そしてまた多くの反キリスト教的懷疑主義が、時には嘲笑的不信心の形をとって、時にはより教訓的な理神論的表現をとって語られた。

こうした時代風潮のなか、S・T・コウルリッジは1791年、ケンブリッジ大学のジーザス・カレッジ(Jesus College)に入学している。当時のケンブリッジ大学においては、フェローであったウィリアム・フレンド(William Frend, 1757-1841)が、ユニテリアニズムを先鋭化させていた。フレンドは1788年に、「ケンブリッジと近隣の住民に向ける白書—三つの位格に対する誤った信心から一つの真実の神の信仰への唱導」(*An Address to the Inhabitants of Cambridge and its Neighbourhood, exhorting them to turn from the false worship of Three Persons, to the worship of the One True God*)というパンフレットを著し、ユニテリアンとしての信条、すなわち神は一つであり、キリストは神ではないという信条を強く主張している。(Willey 20)

さらにフレンドは政治的にも先鋭の度を強め、1793年「共和派と反共和派の結合体に託された平和と統一」(*Peace and Union recommended to the Associated Bodies of Republicans and Anti-Republicans*)を出版し、その結果ケンブリッジを追われることになった。

こういったフレンドの思想と行動が、20代前半のコウルリッジに強い影響を与えたことは、つとによく知られている。(Willey 18)上記のように、合理主義的護教論が衰退し、論理的護教論よりも、道徳の支柱としての功利主義的キリスト教信仰が一般的になりつつある社会にあって、フレンドの、妥協を許さないユニテリアンとしての急進的思想と行動が、コウルリッジに鮮烈な印象を与えたであろ

うことは想像に難くない。

そして、コウルリッジ自身の思想性も、時代の趨勢に反して、矛盾するものの安易な並列・共存、あるいは矛盾の曖昧化に甘んじることができないこと、言い換えるならば、矛盾を矛盾として明確に自覚していくことを一つの特徴としている。1794年3月、コウルリッジは兄ジョージ宛に以下のように綴っている。

For a long time indeed I could not reconcile personality with infinity;
In short, my religious Creed bore and perhaps bears a correspondence with my mind and heart—I had too much Vanity to be altogether a Christian—too much tenderness of Nature to be utterly an Infidel. ...my Heart forced me to admire the beauty of Holiness in the Gospel, forced me to love the Jesus, whom my Reason (or perhaps my reasonings) would not permit me to worship—My Faith therefore was made up of the Evangelists and the Deistic Philosophy—... (CL I 78)

手短かに言えば、私の信仰信条は私の精神と心とに対応していましたし、おそらく今もそうなのだと思います。私はすっかりクリスチャンとなるにはあまりにも多くの虚栄心をもっています。また完全な無神論者になるにはあまりにも生来の感じやすさをもっています。(中略) 私の心は私に福音における聖なるものの美しさを称えさせずにはおきませんし、また、イエスを愛することをやめさせません。たとえ私の理性が(いえ恐らくは私の合理的推論が)イエスを崇拜することを許しはしなくとも。—したがって、私の信仰は福音主義者とともに理神論哲学によって作られたものなのです。

この手紙は一時騎兵隊に入隊していたコウルリッジが、ケンブリッジに戻る直前に書かれたものであるが、彼自身の信仰上の矛盾を切々と訴えたものとなっている。彼の心は直観的に神に向かっている。この点は、恐らく終生変わることはなかったとすることができるであろう。しかし、彼の合理的精神がイエス・キリストが神であることを認めることを許さない。心のうちに神の存在を感じ取る、すなわち「内なる証拠」(“internal evidence”)を信仰の根拠とする福音

主義的信仰と、合理的に神の存在証明を求める哲学的精神との間の葛藤を、ここに見ることができる。

このコウルリッジの葛藤の克服は、様々に形を変えるものの、彼の思想における終生のテーマとなっていく。『文学評伝』(*Biographia Literaria*, 1817)において、彼は以下のように書いている。

For a long time indeed I could not reconcile personality with infinity; and my head was with Spinoza, though my whole heart remained with Paul and John. (*BL* I 201-02)

本当に長い間、私は神の人格性と無限性を和解させることができなかった。私の心は全面的にパウロとヨハネとともにあったにもかかわらず、私の頭脳はスピノザとともにあった。

この一節においては、理神論哲学はスピノザ哲学に、福音主義はパウロとヨハネに置き換えられ、コウルリッジの問題意識が、よりラディカルに、合理を徹底したスピノザ汎神論哲学と、三位一体論を基調とする正統派神学との間の対立の問題となっていくことがわかる。いずれにしても、コウルリッジの問題意識は、彼自身の心が直接に命じる信仰—無限の創造主であると同時に、贖い主として人格、意識をもち、そして愛そのものでもある神への信仰—と、一方でまた彼を捕らえて離すことのない合理的精神との間の矛盾、葛藤の克服にあった。

そしてその矛盾、葛藤の克服の過程は、直観的信仰と合理的精神の対立のみならず、経験論と観念論、キリスト教とプラトニズム、論理的思考と実存的苦悩といった、様々な対立する諸要素をうちに含みこんでおり、コウルリッジ思想の発展は、様々な議論を巻き込みながら、螺旋階段を上るように鍛え上げられてゆく階梯であると言える。

この論文は、ユニテリアンとして思索を始めたコウルリッジがトリニテリアンとしての信仰に到る過程を、そして「神を見ること」(*see or know God*)を、生涯を通して真摯に問い求めた、コウルリッジの思想的軌跡をたどる試みである。

第1章

1790年代におけるコウルリッジの宗教思想

—ユニテリアニズムからネオプラトニズムへ

[1] ウィリアム・ペイリーの神学と S.T.コウルリッジ—ハートリー神学(経験論的神学)、ペイリー神学(自然神学)の受容と超克

1) ポスト・ニュートニアン護教論の系譜としてのペイリーとコウルリッジ

S.T.コウルリッジは、1795年の5月から96年の6月にかけて、「啓示宗教、その腐敗と政治的視点についての講演」(‘Lectures on Revealed Religion, Its Corruptions and Political Views’) (*Lects 1795* 85-229)を6回にわたって行っている。

ニュートンによって「万有引力の法則」が発表され、合理的推論と経験的事実の検証によって宇宙の姿が人々の目に明らかになり始めたのは、既に100年以上前の1687年のことであり、当時のイギリスにおける神学は、科学と数学の論理をキリスト教の証明に適用しようとする「ポスト・ニュートニアン護教論」の流れの中にあつた。

(*Lects 1795 176n*)

1779年には、ヒュームによる、キリスト教正統派、理神論者、哲学的懐疑派の三者の対話を描いた『自然宗教をめぐる対話』(*Dialogues Concerning Natural Religion*)が死後出版され、神学界に少なからぬ波紋を投げかけたことも見逃すことはできない。

ウィリアム・ペイリーは、当時イングランド教会内の理論派として知られ、彼の『道徳および政治哲学の原理』(*The Principles of Moral and Political Philosophy, 1785*)は、ケンブリッジにおいて神学のテキストとして用いられていた。ペイリーは、さらに『キリスト教の証驗』(*Evidences of Christianity, 1794*)、『自然神学』(*Natural Theology, 1802*)を發表し、彼の神学理論を詳細に論じている。ペイリーが目指したことは、当時の「ポスト・ニュートニアン護教論」の流れを汲み、科学的、経験論的論証を用いながら、キリスト教の神学的論拠を明らかにすることにあつた。さらに、彼が功利主義的立場から啓示宗教の擁護に努めたことも、注目すべきことである。

さて、1795年当時のコウルリッジは、「私は完璧な必然論者で、主体というものをハートリー自身とほとんど同じように理解しています・・・」(“I am a compleat Necessitarian—and understand the subject as well almost as Hartley himself..”)(CL I 137)としたロバート・サウジー(Robert Southey)宛の書簡に見られるように、デイヴィッド・ハートリー(David Hartley)やジョウゼフ・プリーストリー(Joseph Priestley)の提唱した観念連合説と必然論の影響下にあった。コウルリッジ自らも、近代科学の影響を受ける者の例外ではなかったのであって、「啓示宗教についての講演」の中で、「私は万有引力の法則を信じるのと同じ原則に則り、加算や減算をするのと同じ確信をもってキリスト教徒であらねばならないのです。」(I must become a Christian on the same principles that I believe the doctrine of Gravitation, and with the same confidence that I do a sum in Addition or Subtraction.)(*Lects 1795* 176)と述べている。

1795年のコウルリッジは、このように、科学的すなわち、合理的推論と経験的検証により、彼の信仰を確証することを目指していた。従って、この時期のコウルリッジは、ペイリーに代表される当時の自然神学的宗教観に一定の共鳴をしていたのであり、事実「ペイリーの啓示宗教擁護に関する著作を尊敬していた」(*Lects 1795* 186n1)のである。

しかしながらコウルリッジは、早くも翌年の1796年ごろからペイリーに対して批判的な所見を書簡などに残しており(CL I 213)、1802年に出版された『自然神学』に関連して、『ノートブック』のなかで、ペイリーを「似非合理主義者」(the Pseudo-rationalists) (CN I 1187 6.161)と断じている。

このことから、1795年から1802年にかけて、コウルリッジの宗教哲学に何らかの大きな変化があったことが推測される。以下においては、この問題の解明を視座に据えながら、「啓示宗教に関する講演」で述べられている、コウルリッジの宗教思想とペイリー神学との関連、その共通点ならびに相違点を明らかにし、その後のコウルリッジ思想の展開を解き明かす足がかりを掴みたい。

2) ペイリーの自然神学とコウルリッジ

コウルリッジは1795年5月に行われた「啓示宗教に関する講演」第一回のなかで、次のように語っている。

The evident contrivance and fitness of things for one another which we meet with throughout all parts of the Universe seems to make the belief of a Deity almost an Axiom... All our accounts of Nature are full of instances of this kind... This admirable and beautiful structure of things that carries irresistible Demonstration of intending Causality, exalts our idea of the Contriver— (*Lects 1795 93-94*)

我々が世界のあらゆる場所において遭遇する事物に見られる、明らかな創意とその事物どうしの調和は、神への信仰をほとんど公理同然のものとするように思われます。(中略)我々が自然を記述しようとするなら、このような例はいたるところで見出すことができます。(中略)意図的に働く第一原因の存在を明証する、この感嘆すべき、美しい事物の構造は、我々に創造者が存在すると考えることを余儀なくさせるのです。

彼が、自然 (Nature) の美とその調和的構造の中に、創造者としての神の存在を読み取っていることは明らかである。さて、ペイリーは『自然神学』において、やはり自然を観察することによって見出される神の存在について語っている。

The mind, however, which contemplates the works of nature, and in those works, sees so much of means directed to ends, of beneficial effects brought about by wise expedients, of concerted trains of causes terminating in the happiest results; so much, in a word, of counsel, intention, and benevolence;... (*Paley 351*)

人間の精神は自然の業を観察し、その業のなかに、目的に直接繋がる手段や、賢い方法によって得られた恵み深い結果を、また、最も幸福な結果に繋がっていく因果関係の連鎖の多くの例を見出すことだろう。一言で言うなら、神の目的、意図、そして慈愛の

多くの例を見出すのだ。神の啓示

我々は、自然を観察することによって、神の意図、目的を自然の中に見出すのであり、その結果、神の慈愛の深さを感じ取ることができると、ペイリーは語る。さらに彼は、自然また人体に、人智を超える、驚くべき精巧な仕組みのあることを、膨大な自然科学の知識を駆使して説明してみせる。

聖書に描かれた予言、キリストの言葉や奇蹟などを、神の啓示と考える伝統的なキリスト教の立場に対して、自然の中に、神の意図を読み取り神の慈愛を知るという思考は、自然神学の基本的な立場である。コウルリッジもこの時点では自然神学的立場を取っていたと言ってよいであろう。

但し、ここで注意すべきことは、ペイリーが自然を機械仕掛けの時計に見立てて語るその言説のなかで、神の御業の原理をすべて功利主義的原理(*utility*)に帰着させていることである。この場合、功利主義的原理とは、一切の事物の配列と構造が神の設定した目的に沿ったものになっており、一切の無駄が省かれているということである。(Paley 258)

自然の中に神の意図を読み取り、神の存在の必然性を確信するという点では、コウルリッジはペイリーと同様の思考をしている。しかし、1802年のペイリー批判に見られるように、数年後にはコウルリッジはペイリーの功利主義的神学に関して、真っ向から対立する立場を取ることになる。

しかし、神の宇宙創造の原理に関して、コウルリッジはこの1795年の講演のなかでは多くを語っているとは言えない。ペイリーの功利主義的原理とは異なる、コウルリッジの考える宇宙創造の原理とは何なのかという点について、この1795年の講演はいまだ明確な言説を提出するに至ってはいない。

いずれにしても、コウルリッジにとって神の創造原理とは何かという論題は、当面のテーマを大きく越えることになるので、ここでは、次に神の啓示に関する科学的論証の問題について、コウルリッジとペイリーの共通点を探ってみたい。

3) ペイリー神学における神の啓示

コウルリッジは、「啓示宗教についての講演」において、神の啓示の証拠について次のように語っている。

That in the most corrupt Times of the Jewish state there should arise the Son of a Carpenter who in his own conduct presented a perfect example of all human excellence and exhibited a system of morality, ...and this unspotted by one single error, untinged with one prejudice of that most prejudiced people among whom he was educated is a fact that carries with it an irresistable force of conviction, and is of itself in the most philosophical sense of the word a Miracle. (*Lects 1795 160*)

ユダヤ国家の最も腐敗した時代において、「大工の息子」が人類の美德の完璧な模範をその行いにおいて示し、道德律を明らかにしたこと、(中略)そして、いささかも過ちを犯さず、最も偏見に満ちた民族の中で教育を受けたにもかかわらず、一切の偏見から完全に自由であったという事実こそが、抗いがたい力を備えて我々を次のような確信に至らしめるのです。すなわち、その事実自体が、言葉の最も哲学的意味において「奇蹟」なのです。

ルイス・パットン(Lewis Patton)は、このコウルリッジの神の啓示としての奇蹟の証明に、ハートリーの連合観念説に基づく護教論が大きな影響を与えていることを指摘し、ハートリー護教論の要旨を以下のように解説している。

Christ's moral teaching at that time and under those conditions was a miracle in the most "philosophical" (that is, scientific) sense of the word since it required the violation of those laws of association which should normally have produced in him the characteristic beliefs, attitudes, and prejudices of his race and period. Christ taught principles totally opposed to those of his time, and this required a suspension of the inflexible laws of association possible only through the intervention of the Creator. (*Lects 1795 160n*)

当時におけるまたその状況下でのキリストの道德の教えは、言葉の最も哲学的(すなわち科学的な)意味において、奇蹟である。なぜならキリストの教えは、通常であれば、彼の属する民族とその時代に特徴的な、信仰、態度、偏見を彼の精神の中に産み出したはずの連合の法則を打ち破ることなしには、誕生し得ないものであったからである。キリストは彼の時代の原理に全面的に対立する原理を教えたのであって、これは観念連合の厳密な法則の中止なしにはありえないことで、創造主の介入なしには不可能なことである。(1)

ハートリーにとって人間とは、観念連合の因果関係に従って行動するものであり、その行動は、外的な環境によって決定される必然的なものである。当時ユダヤ国家がおかれていた状況下でのキリストの出現は、この観念連合説では説明のつかない事実であった。従って、ハートリーは、キリスト出現の事実自体を神の介入、啓示と考えたのである。ハートリーの考え方は、18世紀末における、新たな科学的キリスト教護教論の一つとして、位置づけることができるだろう。コウルリッジは、講演の奇蹟の論証についての部分では、ほぼハートリー理論に則って語っていると言ってよい。

さて、一方ペイリーは『キリスト教の証験』において、使徒たちの苦難に満ちた布教の歴史を証験—すなわち神の啓示の証拠—として採り上げている。

We take no credit at present for the miraculous part of the narrative, nor do we insist upon the correctness of single passages of it. ...then is there evidence in our hands sufficient to support the only fact we contend for (and which, I repeat again, is, in itself, highly probable), that the original followers of Jesus Christ exerted great endeavours to propagate his religion, and underwent great labours, dangers, and sufferings, in consequence of their undertaking. (Paley 14)

記録されている奇蹟の記述に関しては、我々には現在のところ

信頼できる証拠がなく、我々は語られることの一つ一つについての正確さを主張するものではない。(中略)我々が確かな証拠を持ち、事実であると(あるいは事実に近いと)主張できる唯一のことは以下のことである。すなわち、イエス・キリストの最初の後継者たちは、布教のために多大な努力をし、それを成し遂げるために、膨大な労力を用い、大きな危険と苦しみを味わったということである。

ペイリーの方法論は、まずキリスト教徒の記述のみならず異教徒の記した資料をも駆使して、使徒たちの布教の歴史ならびに彼らの受けた残虐な迫害に関し、経験的な事実と言えるものを厳密に抽出することにある。さらに、そこで確かめられた布教の事実が、いかに心理的、物理的に厳しい環境の中で成し遂げられたものであったか、つまり経験論的な原理の必然に反するものであったかを確認することによって、使徒たちの布教の歴史そのものがキリスト教の証驗、すなわち神の啓示であると結論づける。ペイリー神学も、ハートリー護教論の系譜に位置付けることができる。(2)

さて、このように 1795 年におけるコウルリッジの神の啓示に関する証明と、ペイリーの『キリスト教の証驗』は、ともにハートリーの観念連合説の影響を強く受けたものであった。

三者の共通点とは、およそ次の二点に絞られる。第一は、経験的事実に基づく証明の重要視であり、第二は、人間の行動は外的な環境によって規定される必然的なものであるという理念である。この二つの特徴をもつ方法論が、三者にとって、最も哲学的すなわち科学的な方法論であったのである。

4) ペイリーとコウルリッジの断絶

1795 年のコウルリッジの講演では、以上のようなペイリーとの共通点を見出すことができるが、同時に、既にこの時点において、両者の間には深い断絶も存在していた。次にこの両者の断絶について述べてみたい。

ペイリーの『自然神学』に見られる特徴は、その一貫した楽観主義であろう。彼は、神性の善性(The Goodness of the Deity)を述べる

章で以下のように語る。

...the world was made with a benevolent design.

Nor is the design abortive. It is a happy world after all. The air, the earth, the water, teem with delighted existence. ...

One great cause of our insensibility to the goodness of the Creator, is the very *extensiveness* of his bounty. (Paley 339-40)

世界は神の慈悲深い計画により創造された。(depravity)に陥ったこの神の計画は空しいものではない。世界は結局のところ幸福なのである。大気、大地、水は喜びに満ちた存在で溢れているのだ。(中略)

我々が創造主の善性に気づかない大きな原因は、神の慈悲があまりに広範囲に及んでいることにある。

ペイリーはこのような信念のもとに、世界の幸福な姿を詳細に語る。彼にとって、神の世界創造の意図は人類の幸福にあるのであり、動物の弱肉強食の連鎖さえも、それは神の定めた功利主義的原理に基づくものである。世界は神の慈悲深い意図によって、幸福であるように創られているのである。(Paley 338-43)

これに対しコウルリッジは、このような楽観主義的世界観をそのまま受け入れていたとすることができるであろうか。確かに、当時ハートリーやプリーストリーの影響下にあったコウルリッジは、「邪悪性は、因果関係の連鎖の中でより大きな善性に連結されているがゆえに、一つの全体性としての存在に組み込まれてゆく過程で消滅してゆく」という、プリーストリーの楽観主義に対し肯定的であったのであり、「最終的に善になり得ない悪は存在しない」(Lects 1795 105)、また「自然の全過程から我々は全能なる神の力が働きかけている証拠を集めることができるのです」(Lects 1795 108-09)と語っている。

しかしながら、コウルリッジはこの楽観主義的世界観にとどまることができない。彼は、人間が過ちを犯す存在であり、その結果、神の慈悲深さを、自らの力のみでは思い起こすことができな

いほどの状態に、墮落する場合があることを指摘せずにはいられないのである。

There is a state of depravity from which it seems impossible to recall mankind except by impressing on them worthy notions of Supreme Being, and other hopes & other fears than what visible objects supply. (*Lects 1795 111*)

そこから呼び戻すことが不可能なほどの墮落(depravity)に陥った状態が、人類にはあるのであって、そこから人類を呼び戻すには、「至高存在」の観念を人類に印象づける以外に手段がないのです。それは目に見えるものが提供することのない希望であり、恐れでもあります。

ここでコウルリッジが語っているのは、神の啓示の必要性である。人間はその墮落ゆえに神の慈悲に対して盲目になる。従って、その人間に救いをもたらすためには、神の啓示が必要となるのである。この神の啓示の必要性に基づいて、コウルリッジは、次の段階として奇蹟と予言が神の啓示であったことを論証しようとするのである。

ここで注意すべきは、墮落(depravity)の語義であろうと思われる。‘depravity’とは、「人間の原罪に基づく本有的な墮落」(SOED)を指す言葉である。人間の生来の罪、すなわち原罪からの救いのために神の啓示を求めるという理念は、正統的キリスト教の理念である。コウルリッジは啓示の証明のために、経験論的かつ合理的な思考法、すなわち当時の自然神学的思考法を用いる一方で、その証明の必要性を論じる場合には、正統的な理念を語っているのである。

コウルリッジにとって啓示とは、墮落(depravity)への本有的性向を免れ得ない人間が、救済のために必要とする神の介入なのである。神が奇蹟を起こすのは、「完璧な道德律を人々に教え、また来世の存在を確信させる」(*Lects 1795 177*)ためである。

コウルリッジのこの見解に対しペイリーは、神の啓示の必要性を以下のように語っている。

Of what use at all then is the doctrine [of Divine Providence], ... I answer again, That it is of the great use,...; that it applies to the consolation of men's minds, to the devotions, to the excitement of gratitude, the support of patience, the keeping alive and the strengthening of every motive for endeavouring to please our Maker; and that these are great uses. (Paley 351)

神の[摂理に関する]教義は何のためにあるのか、と問うならば、私は再度以下のように答えるだろう。すなわちそれは大いなる効用があるためなのだ。(中略)この教義は人間の精神の慰めや、献身、感謝の念の喚起、忍耐心を養うこと、すなわち我々の創造主を喜ばせようとする努力へのあらゆる動機を生かし強めるためのものなのである。そして、これらこそ大いなる効用なのである。

この一節から明らかなように、ペイリーにとって神の啓示とは、正統的キリスト教におけるような、原罪を背負う人間の、魂の救済のためではなく、人間の精神性の向上に、また社会の向上に「役に立つ」がゆえに必要なものなのである。この一節には彼の功利主義的発想が明らかに示されている。

5) ペイリー神学を超える契機

さて以上のように、ペイリーとコウルリッジの神学に関して、共通点と相違点を述べてきた。ここで明らかになった共通点とは、両者は共に、自然の中に創造主の創意と意図を読み取り神の存在を確信していること、神の啓示を論証するためには、科学的すなわち、経験論的かつ合理的な論証が必要であると考えていることの二点であった。

そして、両者の相違—むしろ断絶と呼ぶべきであろうが—の第一は、ペイリーが一貫した楽観論を抱いているのに対し、コウルリッジは、人間の墮落の本有的な可能性、人間の実存的苦悩から目をそらさないという点であり、第二は、ペイリーが神の啓示の必要性を功利主義的観点から論じるのに対し、コウルリッジは、魂の救済の

ために啓示を必要としているという点にあった。このように、コウルリッジにとってペイリーは、その経験論的護教論に一定の共鳴を抱く存在であったものの、既に両者の間には、1795年の時点で決定的な断絶が存在していたと言ふべきであろう。

そもそも、ペイリーの護教論はハートリー、プリーストリーのポスト・ニュートニアン、経験論的護教論の系譜に位置付けられることは、既に述べた。ニュートンの科学史的な意味は、観察によって得られた経験的事実に、理性によって得られる合理的推論を結合させ、宇宙法則を見出したことにあった。彼の業績は、その後の科学の発展を決定するものとなった。ハートリーの観念連合説はこういったニュートン的手法を人間の精神、心理に当てはめようとしたものと言ってよい。経験的事実の観察のなかに、合理的法則を見出すことは、人間の精神を自然と同様に観察することであり、また、そこに合理的目的性を見出そうとすることであった。そして、ハートリーにとって、それはまた伝統的キリスト教信仰と矛盾しないはずのものであった。

しかし、ハートリーの護教論における神の啓示の証明には、ある決定的な、矛盾が含まれてはいないだろうか。ハートリーはニュートンが宇宙に見出したように、人間精神、歴史においても、一定の必然的な法則を見出そうとする。しかし、その必然性を示す法則に反する事実の存在が、神の啓示の証拠であるとする論理には、論理的な欠陥が含まれていると考えられる。すなわち、自己の提唱する「必然的連合法則」(the necessary laws of association)に抵触する事実の発見は、法則そのものの不完全性の証明であるとも言える。そのことが、神の啓示であるとする論理には、彼の法則が間違いないことに加えて、その法則を超える神の存在そのものが、あらかじめ前提されていないなければならない。

コウルリッジの講演は、ハートリーの護教論にのっとなって聴衆を教化する目的でなされた。従って、この講演において、コウルリッジは表立ったハートリー批判、あるいはペイリー批判を述べることはない。しかしながら、経験論的枠組みのなかで、人間の経験を超えた、存在の第一原因としての神の啓示を証明しようとすること自体の不可能性に、コウルリッジは、講演を行いながら気付いていた

ようにも考えられるのである。それは、同じ講演のなかで、彼が論旨の裏づけに、ケンブリッジ・プラトニストの理論家、ラルフ・カドワース(Ralph Cudworth, 1617-1688)を度々引用していることから推測される。

そして、プラトニズムへの接近は、その後のコウルリッジの思想形成に大きな意味をもつこととなる。次章では、同じ講演における、コウルリッジとカドワースとの関係を論じることとしたい。

講演は、この二人の哲学者同様、ユニテリアンの立場からのキリスト教論を述べたものであった。コウルリッジのユニテリアンとカドワースの基本的立場は、ハートリー注 同様、キリストは神ではなく、

- (1) この部分はハートリーの『人間論』第2部に関連部分があることをパットン¹⁾は指摘している。Cf. Hartley 426-29.
- (2) ペイリーによるこの部分に関連する箇所も、ハートリー『人間論』に見出すことができる。Cf. Hartley 440-41.

講演は、この立場に基づいて、唯物論的無神論者とイングランド教会双方を攻撃する内容になっている。無神論者だけでなく、<キリスト=神>とする「三位一体論」(The Trinity)と、キリストによる「贖罪論」を最重要の教義として掲げるイングランド教会をも、迷信を信奉する者たちとして彼は批判している。

講演は大概として、ハートリーとブリーストリー二人の護教論を下敷きにして構成されているのであるが、特に第一回の講演においては、17世紀ケンブリッジ・プラトニストの一人であるラルフ・カドワースの影響も色濃く見られるのである。

コウルリッジは、講演の直前の1795年5月15日と、翌年の1796年11月1日に、ブリストル図書館からカドワースの『宇宙における真の知的体系』(*The True Intellectual System of the Universe* 1678)を借っている。また、1780年代から90年代にかけてプロティノスの著作がトマス・テイラー(Thomas Taylor)によって翻訳刊行されており(Chayes 25)、コウルリッジは1796年11月、セルウォール(Thelwall)にプロティノスの著作の入手を依頼している。(Chayes 296-97)従って1790年代の半ばから、特に1796年以降、コウルリッジはプロティノスを積極的に読み始めたと考えられる。コウルリッジは、キヤザン・コウパーン(CV I 203G.199n)やオーシーニも指摘している

[2] カドワースの影響—経験論と重層化するプラトニズム

1) 「啓示宗教について」の講演とカドワースの著作

コウルリッジは、1795年5月19日、ブリストルにおいて、「啓示宗教、その腐敗と政治的視点について」(“Lectures on Revealed Religion, Its Corruptions and Political Views”)の第一回講演を行っている。

当時コウルリッジはハートリーやプリーストリーの影響下にあり、講演は、この二人の哲学者同様、ユニテリアンの立場からのキリスト教護教論を述べたものであった。コウルリッジのユニテリアンとしての基本的立場は、ハートリーと同様、キリストは神ではなく、神によって神聖な使命と権威を与えられた人間である、とするものであった。したがって、彼のキリスト教護教論は、キリストの神としての性質を論証するのではなく、人間・キリストが神によって使命と権威を与えられたことを論証するものである。講演は、この立場に立って、唯物論的無神論者とイングランド教会双方を攻撃する内容になっている。無神論者だけでなく、〈キリスト=神〉とする「三位一体論」(The Trinity)と、キリストによる「贖罪論」を最重要の教義として掲げるイングランド教会をも、迷信を信奉する者たちとして彼は批判している。

講演は大筋として、ハートリーとプリーストリー二人の護教論を下敷きにして構成されているのであるが、特に第一回の講演においては、17世紀ケンブリッジ・プラトニストの一人であるラルフ・カドワースの影響も色濃く見られるのである。

コウルリッジは、講演の直前の1795年5月15日と、翌年の1796年11月9日に、ブリストル図書館からカドワースの『宇宙における真の知的体系』(*The True Intellectual System of the Universe* 1678)を借りている。また、1780年代から90年代にかけてプロティノスの著作がトマス・テイラー(Thomas Taylor)によって翻訳刊行されており(Beer 29)、コウルリッジは1796年11月、セルウォール(Thelwall)にプロティノスの著作の入手を依頼している。(Chayes 296-97)従って1790年代の半ばから、特に1796年以降、コウルリッジはプロティノスを本格的に読み始めたと考えられる。コウルリッジは、キャサリン・コウバーン(CN I 203G.199n)やオーシーニも指摘している

(Orsini 27)ように、カドワースの著作を読んだことを転機としてハートリー、プリーストリーの経験論的神学から離れ、プラトニズムあるいはネオプラトニズムへの傾斜を強めていったと考えられる。

経験論的ユニテリアンの立場をとる、ハートリーとプリーストリーの神学に依拠した講演でありながら、いくつかの点で、カドワースの観念論哲学（すなわちプロティノス哲学に基盤をおく、経験論とはいわば反対の極に位置する観念論哲学）が論証に使われていることは、一見論理的な不整合を感じさせる。ここでは、1795年講演における、一見不整合と見えるコウルリッジの思考の理由と意義とを探ってみたい。

2) コウルリッジの自然神学的論証と歴史的論証について

コウルリッジは、自然神学的立場に立って論証を始めている。

「我々が宇宙のあらゆる場所において出会う、明らかな神の創意と事物相互の調和は、神への信仰をほとんど公理とするのです。」(*Lects* 1795 93)と彼は語るが、この言葉からは、自然の美と秩序に神の「創造の意図」(contrivance or design)を見出そうとする自然神学の立場を見て取ることができる。

これはデカルト哲学を基盤とした、経験論に立脚した合理主義的立場からの理神論である。デカルトは、理論を経験的認識の範囲に限った上で、人間理性による合理性を徹底させることによって、彼の哲学体系を組み立てている。そしてデカルト自身は、神の直接的認識あるいは存在証明といった課題を、哲学的課題を超えるものとして棚上げにしている。

自然神学的な神の存在証明の試みは、デカルトが意図的に棚上げた課題を、デカルト哲学の体系のなかであえて行おうとしていることにそもそも矛盾を含んでおり、人間の感覚を通じた間接的類推の域を越えることはできない。

次に、コウルリッジの啓示宗教の説明に使われた、もう一つの論理、ハートリーの護教論について簡単に述べておきたい。

コウルリッジは、ハートリーの『人間論』(*Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations* 1749)の第二部第二章の啓示宗教の歴史的な証明に依拠して論を進めている。ハートリーは『人間

論』の一部において、振動(vibration)を媒体とする観念連合説を展開し、最終的には人間と神との合一を説いているが、第二部第二章の論証は第一部とは異なり、歴史的な論証であるといえる。聖書に記されたキリストの具体的な行為としての奇蹟を、そのまま啓示の証拠とするのではなく、いわゆる常識的な(common)歴史的事実のなかに不可思議な(miraculous)事実を見出すことによって、啓示を例証していこうとするものである。たとえば、キリストが、彼の生まれた環境下では考えられない、すぐれた倫理的思想ならびに行動を歴史的事実として示したこと自体、キリストが神の使命を帯びていたことの証拠であり、奇蹟であると結論する。(Hartley 426-27)ハートリーの論証もまた経験的事実を土台にしているということが言えるであろう。しかしこの論証も、前節で述べたように、あらかじめ神の存在を前提としているのでなければ、決定的な論理的矛盾を含む。

コウルリッジが依拠した自然神学的な神の宇宙創造の論証も、ハートリーによるキリストに神の啓示を見出す歴史的論証も、ともに経験論的次元で観察し得る証拠から神の存在を証明しようとするものである。それは必然的に、間接的な類推にとどまるか、或いは論理の矛盾を免れないものであったと言ってよいであろう。

さて、論理的な必然性によって神の存在の認識に達し得るかどうかという点に関して、コウルリッジはカドワースによる原子論的無神論(atomical-corporealism, or atomical atheism)批判を解説しながら以下のように論じている。

3) カドワース哲学に基づく無神論批判

① 神の「理解不可能性」(the incomprehensibility)について

コウルリッジは、紀元前5世紀から4世紀にかけてのレウキッポスやデモクリトスに代表される原子論的無神論者について解説し、カドワースが彼らを批判したのと同様に批判している。原子論的無神論者の宇宙観は、「無限の空間・時間のなかを無数の原子がアト・ランダムに運動することによって、しだいにまとまった秩序が生まれ、一つの世界がかたちづくられていく。世界の生成消滅には、原子の機械的運動法則以外の何ものも介入しない。神は存在しない。」

(1)というものであるが、コウルリッジは原子論的無神論を「理性に

反する」(absurd)と形容するのみで済まし、それ以上の直接の反論は試みていない。この論が、生命・成長・意識といったものを何ら説明するものでないことが、明らかであると考えたからであろう。彼が注目するのは、彼らの無神論の論理的証明である。彼はこの論を「無神論に関する覚書」(“Remarks on Atheism”)のなかで、「神の理解不可能性(the Incomprehensibility of Deity)を用いた」論 (SW & FI 29) と述べている。コウルリッジは以下のようにこの無神論の論理を要約する。

Deity is either immaterial or material. If immaterial, how can he act on matter? if he be material and finite how can he act everywhere? If he be material and omnipresent how is there room for any thing else in the Universe? (Lects 1795 96)

神は非物質的なものであるか物質的なものであるかのどちらかである。もし、非物質的なものであるなら、どのようにして神は物質に働きかけるのであろうか。もし、神が物質的で有限のものなら、どのようにしてあらゆる場所で働きかけるのであろうか。もし神が物質的なものであり、なおかつ遍在するのであるなら、どのようにして宇宙の他のものが存在する余地があるというのであろうか。

コウルリッジは講演では無理やり要約しているが、カドワースその他を読みながら書いたと考えられている「無神論に関する覚書」においては、はるかに詳細に論理をたどっている。(SW & FI 29-30)(2)ここでコウルリッジがたどっている論理はカントのいわゆるアンチノミーに大変類似した議論である。コウルリッジが、カドワースの語る原子論的無神論者に関する議論のなかで考えていたことは、人間が経験の領域を越えて、すなわち宇宙の創造、あるいは神、魂の存在といった内容を、合理的推論によって証明しようとする、その推論は明らかな矛盾にたどりついてしまう、というカント的命題であったと考えられる。彼の語る次の言葉は、この文脈において捉えることができる。

the very same reason may it be said also, in some sense, that it is more

Our nature is adapted for the observation of Effects only and from the Effects we deduce the Existence and attributes of Causes but their immediate Essence is in all other cases as well as Deity hidden from us. (*Lects 1795 97*)

我々の性質は現象として現れたものの観察にのみ適するように創られています。そして現象として現れたものから「原因」の存在と属性を推論します。しかし「原因」の本質は、神と同様すべての場合において、我々からは隠されており、直接知ることはできないのです。

人間は経験的観察に適しているが、この経験的観察の結果から第一原因である神の存在と属性を論理的に推論したとしても、直接に神の本質に到達することは不可能なのである。古代の無神論者たちは、明らかな論理の矛盾を神の非存在の証明とした。コウルリッジはこれを、「神の理解不可能性を用いた」無神論的証明と呼んでいる。コウルリッジにとって「神の理解不可能性」(the Incomprehensibility of Deity)とは、人間理性の合理的推論による神の存在証明が論理的な矛盾を孕むということである。コウルリッジがこの解説に続けて、この原子論者の議論は、「神の存在の不可能性(the impossibility of Divine Existence)を証明したのではなく、人間の知の限界(the limited nature of the human Intellect)を証明したのである」(*Lects 1795 96*)と述べているのは、そのことを指している。

この「神の理解不可能性」に関して、カドワースはさらに以下のように述べている。

Whatsoever is in its own nature absolutely inconceivable, is nothing; but not whatsoever is not fully comprehensible by our imperfect understandings.

It is true indeed, that the Deity is more incomprehensible to us than any thing else whatsoever, which proceeds from the fulness of its being and perfection, and from the transcendency of its brightness; but, for

the very same reason may it be said also, in some sense, that it is more knowable and conceivable than any thing. (Cudworth *TISU* II 518-19)

そのものの本性において全く観念化できないものはすべて無である。しかし我々の不完全な悟性によって十分に理解できないものがすべて無であるわけではない。

神があらゆるものにまして、我々に理解不可能であることはまことに真実である。このことは神の存在の十全性ならびに完全性、そして神の光輝なる存在の超越性から由来するのである。しかし、まさにその同じ理由から以下のように言うこともできる。すなわち、ある意味においては、神とはあらゆる事物にまして知りうるものであり、観念化し得るものでもある。

このカドワースの議論は、理解する力すなわち悟性と、観念化する力すなわち理性との弁別の議論であると考えてよいであろう。人間悟性は不完全であり、神を直接理解することは不可能である。しかし人間理性が、神の観念をもつことは可能であるとカドワースは考えている。

ここにおいて考えられている観念が、存在論的な有効性をもつのか、すなわち観念がそのまま実在する神を指し示すものとしてよいのかどうか、またコウルリッジの思考過程のなかでどのように位置付けられていくのか、という点に関しては、のちにカント哲学との関連であらためて問題にしたい。

②「形成的生命」(plastical life) 論批判、「形成的自然」(plastic nature)、「始原的精神」(one original mind)について

コウルリッジは次に、やはりカドワースに依拠しつつ、紀元前3世紀頃の哲学者であるストラトン(Strato)⁽³⁾とその弟子たち、いわゆる物活論的唯物論者(the hylozoic materialists)に言及する。彼らは原子論的無神論者と対照的に、原子には形成的生命(plastical life)が宿るという論を展開する。カドワースの解説によると、物活論者は、物体の最小の原子すべてには、生命—具体的には感覚と欲求—が本質的に属していると考えた。そして、形成的生命が宿った原子から

いっさいのものが生成される。形成的生命によって、物質のすべての部分は、物質自らによって組織的に自らを形成していき、組織化が進むことで進化し、人間がもつような普遍的な理性や思索的な知といったものにまで進化する。この論によれば、生物の進化、あるいは全宇宙の形成に、いっさいの霊的魂も神の存在も必要とされない。(I 144) また、物活論によれば、原初の形成的生命は、感覚と欲求をもつが、動物のもつような知覚や自己意識のない、あくまでも物質的なものとされる。(I 273)

コウルリッジは物活論を「思考能力を持たない原子が、互いに同意して協力し合い、一つの組織体を作る」(*Lects 1795 99*)論理であると、その矛盾を指摘している。コウルリッジの批判は生命をもつ原子の本性に関してさらに以下のように続く。

These are the blind Almightyes, ...this is the Unintelligent Intelligence, these are the Ignorant Omniscients to make place for whom we are exhorted by modern sages to exclude our God and Untenant the Universe. (*Lects 1795 99-100*)

これは盲目の全能者です。(中略)これは知性なき知であり、無知の全知者なのです。彼らの居場所を造るように近代の賢者たちが熱心に勧め、その結果我々の神を放逐し、宇宙に神はいなくなりました。

コウルリッジのいう「近代の賢者」(modern sages)とはホッブズやデカルト、そして17・18世紀の唯物論者たちを指している。デカルトやホッブズの思想が、古代の唯物論者と呼応しあう形で、結果的に生み出した唯物論的・機械的宇宙観に対して、コウルリッジは、人間の意識、宇宙、神とが何らかのかたちで結合した有機的宇宙観を追求していくことになるが、物活論者批判として展開される、以下のカドワースの「形成的自然」(plastic nature)の思想が、コウルリッジに大きな影響を与えたであろうことは想像に難くない。

カドワースは、物活論者の「形成的生命」(plastical life)への批判的対比として、彼自身の論である「形成的自然」の思想を述べてゆ

く。 the diversity of minds that apprehend them; because they are all but
カドワースは『宇宙における真の知的体系』において、プロティ
ノスに多く依拠しているが、「形成的自然」はプロティノスのいわゆ
る三つの原理、「一者」・「知性」・「魂」の三番目、世界を創造する世
界靈魂とも表現される「魂」の原理をより具体的に説明したものと
考えられる。「世界がすべて、物質的で機械的な必然性によって、単
に物質の偶然の運動によって創られたのではなく、また、神自身が
直接に、いわば神自身の手によってあらゆるものの形成にたずさわ
るのでないならば、目的に向かって規則的、意図的、組織的に働く
『形成的自然』が存在しなくてはならない」(Cudworth I 218) と彼
は述べる。彼の言う「形成的自然」とは物活論者のいう「形成的生
命」とは違い、神の道具としての原理である。

...there is a plastick nature under him [=Deity], which, as an inferior
and subordinate instrument, doth drudgingly execute that part of his
providence, which consists in the regular and orderly motion of
matter...(Cudworth *TISU* I 223-24)

神のもとには「形成的自然」が存在する。「形成的自然」は、神よ
り劣る、神に従属する道具であり、神の摂理の一部をせつせと実
行する。「形成的自然」を構成するのは、規則的で秩序だった物質
の運動である。

「形成的自然」の原理は世界創造の原理であり、宇宙の生命の原
理でもある。そしてさらに、人間が宇宙原理を認識することの土台
には、「一つの始原的精神」(one original mind)の原理が存在する。カ
ドワースは以下のように説く。

...it is evident also, that there can be but one only original mind, or no
more than one understanding Being self-existent; all other minds
whatsoever partaking of one original mind; ... that all minds, in the
several places and ages of the world, have ideas or notions of things
exactly alike, and truths indivisibly the same. Truths are not multiplied

by the diversity of minds that apprehend them; because they are all but ectypal participations of one and the same original or archetypal mind and truth. (III 71)

ただ一つの始原的精神が存在し得るのであり、自己存在的な唯一の知的存在があるということは明らかである。他のいっさいの精神はいかなるものであれ、一つの始原的精神に参加している。

(中略) すべての精神は世界の様々な場所と時代において、全く同じ観念や想念、同じ真理を個々に持っているのである。真理は真理を理解する精神の多様性によって増加するようなものではない。なぜならそれら[=精神と真理]はみな、一つの始原的ないし原型的な精神と真理から派生し、それに参与するものであるからだ。

カドワースが述べる「始原的精神」(one original mind)はプロティノスの「一者」から直接生み出された、第二の原理である「知性」と極めて類似したものと考えられる。そして地上的ないっさいの精神もこの「知性」から派生したものであるがゆえに、すべての精神には同じ「始原的精神」の真理が映し出される。真理を映し出す精神が人間の精神である場合には、その働きは人間の理性であると考えられる。理性は「始原的精神」の真理を映し出すかぎりにおいて、神の「本有観念」をもっている、あるいは神を宿しているといっよい。ここには、人間と神との本源的なつながりの意識が見出される。

「一者」・「始原的精神」・「魂」はいわゆる「プラトンの三位一体論」と呼ばれるものである。また、「始原的精神」と人間精神の関連の問題は、ネオプラトニックな、いわゆる「存在の連鎖」(The Chain of Being)として語られる世界観を背景にするものであり、コウルリッジにも大きな影響を与えていった。

4) 講演におけるコウルリッジの二重性とその後の思想的展開

以上 1795 年の講演において、コウルリッジがラルフ・カドワースにどのように依拠して語っているかを考察してきた。当時コウルリ

リッジはハートリーやプリーストリーのユニテリアニズム、ならびに経験論的・合理主義的な神学の影響下にあったが、講演の思想的背景において、彼がネオプラトニスト、カドワースに大きく傾斜していることが窺えるのである。経験論的・合理的論証によって神の存在を証明したり、神の存在に到達することの不可能性に、コウルリッジは自ら講演しているときに既に気づいていた。いわば彼は腹話術的な思考を駆使して、その不可能性を超克するための方向を、カドワース哲学—プロティノス哲学と言ってもよい—によって見定めようとしているのである。

経験論的・合理的論証の後に、観念論的論証が示され、経験論的・合理的認識論、機械論的生命論に対比して、観念論的認識論・有機的生命論が顔を覗かせている。この論証の二重性は、講演を聴く者にとっては難解さ以外の何ものでもなかったと推測されるけれども、常に二極の両方向から考えようとする、コウルリッジの思考の特徴を端的に示すものと捉えられる。

エルンスト・カッシーラーは、『英国のプラトン・ルネサンス』(*The Platonic Renaissance in England*)において、ケンブリッジ・プラトニストを、ルターとカントに代表される宗教改革の理念とドイツ観念論との橋渡しをする、貴重な思想潮流として位置付けている。(Cassirer 85) また、アーサー・O・ラブジョイ(Arthur O. Lovejoy)は、ケンブリッジ・プラトニストたちの哲学を、カントの先駆をなすものと位置付け、次のように彼らの二つの特長を示している。一つは彼らの観念論的認識論、すなわち人間が先験的に抱く観念が認識に先立つという考えであり、二つめは、数学的アンティノミーである。(Lovejoy 269)

アンティノミーの議論には、先に述べたように、1795年の講演において、コウルリッジは既に注目し、言及している。

観念論的認識論は、さきの「始原的精神」と人間の精神(理性)についてのカドワースの考察においても示されている。上記の「始原的精神」は、事物に先立って存在する知そのものであり、この「始原的精神」において、真実(truth)と実在(reality)は一つのものである。人間の精神は「始原的精神」を反映するものであるが、その有限な精神は、すべてを認識することはできず、実在は人間の精神を

常に超越する。人間精神は、「始原的精神」から派生したものであるが、常に不完全なものである。(Muirhead 55-56) しかし、ネオプラトニックな思考においては、人間精神は「始原的精神」と、位階的な隔たりがあるものの、連結しているのであり、人間精神は「始原的精神」の反映である。人間精神、あるいは人間理性は、「始原なるもの」、「一者」と連続的な関係にある。人間理性には神の光が灯っているのであって、人間理性には神を知る力が与えられている。

このようなカドワースの言説が、コウルリッジの理性と悟性の捉え方に影響を与えていったであろうことは、想像に難くない。しかしコウルリッジのこの後の思想的発展を追うならば、彼がカドワース思想をそのまま受容したということとはできない。カドワース—またプロティノス—においては、「一者」と人間精神との関係が位階の中に位置付けられるものとはいえ、連続的に捉えられている。(あるいは、「一者」と人間精神との断続性に対する意識が希薄である。)

それに対し、コウルリッジはこの連続性をそのまま受容してはいない。時を経てコウルリッジが持つに至った世界観・宗教観と、カドワースがその戸口を開いていったネオプラトニックな世界観とが、どのように協・不協和音を奏でたかという問題は、コウルリッジのカント受容、そして1820年代における彼のケンブリッジ・プラトニスト批判の問題を含めて、さらに詳細に検討されなければならない。

さてここで、1795年当時のコウルリッジの思想の重層性と問題点を確認しておきたい。

コウルリッジは、イングランド教会の牧師を父として育ったが、1790年代においては、当時の英国の経験論を主流とする思想潮流を敏感に受け止め、ハートリー、プリーストリー、ペイリーの系譜によって代表されるポスト・ニュートニアン護教論を奉じていた。神の啓示の証拠を経験的事実の検討から導きだそうとする彼らの護教論を、彼は擁護解説する立場を取っている。

しかしながらその一方で、ケンブリッジ・プラトニストの一人であるカドワースの観念論からも、彼は思考を組み立てようとしている。コウルリッジは経験論的論証、あるいは合理的推論による神の存在証明の不可能性をも視座に入れ始めていたと考えられるのである。カドワースの「始原的精神」を反映する人間精神、神を知りうる理

性の主張は、彼にとって大きな魅力であったと考えられる。

しかしながらここで、コウルリッジの講演に表れたもう一つの大きな要素を忘れてはならないだろう。それは、コウルリッジが人間の原罪、自らの力では回復しようのない人間の墮落を見つめていることである。

人間精神と「一者」との連結を考えるネオプラトニズムには、人間の原罪への視点はない。コウルリッジにとって、ネオプラトニックな人間精神の主張は大きな魅力であった一方で、彼にとっての原罪意識を真実回復する力があり得たであろうか。神との合一は、人間精神によって可能なのか、あるいは、たとえ人間が神の似像として創造されたとしても、原罪によって人間理性は不完全なものとなり、神との断絶からの救済は、神の恩寵である啓示を通してのみ可能なのか。ネオプラトニズムの主張と、正統的キリスト教の伝統的な主張との対立は、コウルリッジの精神の中で、おそらく容易に解決できるものではなかったであろう。

このように、1795年当時のコウルリッジの精神は、経験論と観念論、正統的キリスト教とネオプラトニックな思想潮流との間で、大きな振り子運動をしているかに見える。

とりわけ彼にとっての原罪意識は、キリスト教の教義によって教えられたものであるだけでなく、深く彼の実存意識と関わっていた。ここでの実存意識とは、神によって造られる秩序からはずれている者の意識、或る意味での追放者の意識、さまよえる者の意識と考えておきたい。神との深い断絶と大きな隔たりを意味する原罪意識、実存意識は、神との合一の希求とどう調和され解決を見出していくのか、このことが、コウルリッジにとっての生涯の大きなテーマであったとも言えるのではないだろうか。次章では、コウルリッジの1800年代初めまでの詩作品に焦点をあて、詩に表れた彼の宗教思想と、実存意識とを問題にしていきたい。

注

- (1) 絶対的な上下をもたない無限の空間・時間のなかをアト・ランダムに運動する無数の原子、それらはやがて反撥しあい、絡み合い、箕による雑穀選別作業に似た動きのなかで、しだいにまと

まった秩序が生まれ、一つの世界がかたちづくられていく。その世界が誕生しかかった頃、無限空間のかなたでは、いましも滅びかかっている世界がある。見渡せば、生まれ滅ぶ無数の世界が存在する。そしてそれらの世界の生成消滅には、「必然」の法則、すなわちアトマ（原子）の機械的運動法則以外の何ものも介入しない。神は存在しない。アトマは何者かの自由意志によっては運動しない。空虚な空間のなかを乱舞するアトマのみが、人間の意志や思想をも究極的には支配している。すべてがアトマと空虚のなせる業である。（山川偉也著、『古代ギリシアの思想』、講談社、1993年。229-30頁）

同じ思想をカドワースは *The True Intellectual System of the Universe* において以下のように説明している。

...all substance and real entity, whatsoever is in the world, must needs have been from eternity, uncreated and self-existent. Nothing can be made or produced but only the different modifications of pre-existent matter. And this is done by motions, mixtures, and separations, concretions and secretions of atoms, without the creation of any real distinct entity out of nothing; so that there needs no Deity for the effecting of it,...(Cudworth *TISU*, bk1, ch 2, sec 6 [vol. I 111])

- (2) Cf. He is not matter: for if the whole Universe with all its parts constituted Deity, the same thing is both material & architect—i.e. made itself, which is impossible: or if it be said, that he existed from all eternity, what is this but to say, that the whole Universe with all its parts is eternal, and that there is nothing else—therefore that there is no God: but if we suppose Deity according to the Stoics to be a subtle fire or ether possessing intelligence & pervading all nature, still, as it is matter, it can not move itself—or if being matter, it can move itself, then all other matter might be supposed to be self-motive: and then the chief reason for a Deity is done away.—Again, this subtle fire if it be every where, how is

there room for any thing else? If it be not every where, yet act every where, it acts where it is not—which is absurd:—Deity then cannot be matter—he is therefore immaterial or nothing at all. But we know nothing that is not matter—immaterial is therefore but another word for “we know nothing of it”—but it is irrational to assert what you have no notion or idea of—to use words totally without meaning.—Deity therefore cannot be matter—he therefore immaterial — i.e. a word empty and naked of all meaning,... (“Remarks on Atheism”, *SW & FI* 29-30)

コウルリッジは原子論的無神論の議論をカドワースに沿って述べているが、この無神論の論証箇所に関しては William Enfield を参考にした可能性が強い。(Cf. *SW & FI* 29n) また、コウルリッジは宇宙創造論におけるアンチノミーだけでなく、悪の起源に関しても同様の議論をカドワースに依拠して以下のように述べている。

The next series of <atheistic> argument is drawn from the Origin of evil. An infinite Being must possess infinite attributes—He is therefore either infinitely malevolent, or infinitely benevolent, or a mixture of both—& if all these three be impossible, Deity is an impossible being. That he is a mixture of benevolence & malevolence—for in an infinite being all attributes must be infinite—but infinite malevolence opposed to infinite Benevolence would produce only eternal Inaction: as equal opposing force destroy each other—and tho’ we should grant that one were greater than another, this would avail nothing—for the lesser must necessary be the servant of the greater. He is therefore either infinitely m. or b. but all the pleasures of our senses, their aptitude to enjoyment, &c &c &c make the former an absurdity—and the miseries, & confusion of the moral World, & the Stone, and an hundred other Diseases, small animals eating away the entrails eating away the entrails of agonized larger ones, &c &c

&c make the latter an almost equal absurdity.—All three therefore are impossible: Deity therefore is an Impossible Being. (*SW & F I* 30-31) Cf. Cudworth *TISU*, bk1 ch 2 sec16 [vol. I 129].

(1) ユニテリアンの時代

- (3) Cf. Straton (or Strato) OF LAMPSACUS, ...a Greek Peripatetic philosopher, born at Lampsacus, succeeded Theophrastus as chief of the school about 288 B.C. He was the preceptor of Ptolemy Philadelphus. According to some authorities, he taught that each particle of matter has a principle of motion, or a plastic power. (*Universal Pronouncing Dictionary of Biography and Mythology*. Ed. J. Thomas. Philadelphia & London: J. B. Lippincott Company)

「流出 XXXV」(“EFFUSION XXXV. Composed AUGUST 20th, 1795, AT CLEVEDON, SOMERSETSHIRE.” 1795-96)(=「アイオロスの聖琴」 “The Eolian Harp”)において、特に彼の思想性がどのように表現されているかを分析し、第1章において検討した、当時の彼の思想との関連性を考察する。

(1) 「宗教的瞑想」(“Religious Musings”)におけるユニテリアニズム

「宗教的瞑想」は、『種々の主題についての詩』(*Poems on Various Subjects* 1796)に収録されたが、その冒頭に、コウルリッジはこの詩が1794年のクリスマス・イヴに書かれたと記している。しかしながら、実際の執筆は1796年『詩集』の校正時期にまでかかっており、さらに翌年の『1797年詩集』には改訂版が収録されている。(PW I pt.1 173)(1)

詩の構成は、「導入、キリストという人、キリストの十字架上の祈り、キリストの教義が個々人に広まる過程、選ばれた人々の性格、迷信、現在の戦争、政府ならびに財産の起源と効用、現在の社会情勢、フランス革命、ミレニアム、贖罪の普遍、結論」となっている。このように多くのテーマをこの詩は含んでいるのであるが、ここでは、この詩の宗教的主题に焦点を当てて検討してみたい。詩は以下のように人間キリストへの賛歌で始まる。

As with a Cherub's trump: and high upborne,