

(1) ユニテリアンの時代

前章では、1795年5月から1796年6月にかけて行われた「啓示宗教、その腐敗と政治的視点についての講演」における、コウルリッジの思想と宗教的立場について考察を試みた。第2章においては、コウルリッジの初期の詩に見られる苦悩と思想性を検討することとしたい。

まず第一に、彼の「啓示宗教についての講演」に創作時期が重なっている、「宗教的瞑想」(“Religious Musings” 1794-96)と「流出XXXV」(“EFFUSION XXXV. Composed AUGUST 20<sup>th</sup>, 1795, AT CLEVEDON, SOMERSETSHIRE.” 1795-96)(=「アイオロスの豎琴」“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、この詩の宗教的テーマ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,

Yea, mingling with the Choir, I seem to view  
 The vision of the heavenly multitude,  
 Who hymn'd the song of Peace o'er Bethlehem's fields!  
 Yet thou more glorious, than all the Angel Host,  
 That harbinger'd thy birth, Thou, Man of Woes!  
 Despised Galilaeen! For the **GREAT**  
**INVISIBLE** (by symbols only seen)  
 With a peculiar and surpassing light  
 Shines from the visage of th' oppress'd good Man,  
 What time his Spirit with a brother's love  
 Mourns for th' Oppressor. ...

(4-14) (PW I pt.1 174-5)

智天使の喇叭の音とともに、空高く運ばれたかのように、  
 歌声に溶け込み、わたしには天使の群れが  
 見えるかのようだ。

天使たちはベツレヘムの野の上に平和の賛歌を歌う。

だが御身は御身の誕生の先触れをする。  
 天使たちの群れの誰よりも光り輝いている。御身、苦しみの人！  
 蔑まれたガリレア人よ！  
 象徴によってしか見ることはできない「目に見えぬ偉大さ」は、  
 特異な並外れた光をともなって、  
 虐げられた善き人の顔から、輝きを放つ。

そのとき、友愛に満たされし彼の霊は  
 虐げる者を思って嘆く。

コウルリッジのキリスト賛歌である。しかし、彼の描くキリスト  
 は神ではない。虐げられたガリレア人、偉大なる人間としてのキリ  
 ストである。目に見えない神の光が、キリストの顔から輝き、キリ

ストは神を象徴する者である。キリストは目に見えない神性を宿す人間と考えるユニテリアンの主張が語られている。

鞭打たれ蔑まれたキリストは、十字架上で自らを虐げる者のために祈る。キリストの愛は暗愚な懐疑主義者の精神にも、神の光を投げかけ、彼らの魂を目覚めさせる。迷える者たちは、己の尊い心を思い起こし、「永遠なる神が不滅の子らに定めた神秘なる善を信じるにいたる」(believe whate'er of mystic good/ Th' Eternal dooms for his Immortal Sons.)(37-38)

From **H**OPE and firmer **F**AITH to perfect **L**OVE

Attracted and absorb'd: and center'd there

**G**OD only to behold, and know, and feel,

Till by exclusive Consciousness of God

All self-annihilated\* it shall make

**G**OD its Identity: God all in all!

We and our Father ONE!

(39-44)

希望とより確かな信仰から、完全なる愛へ

惹かれ、吸収され、集中して、

神のみを眺め、知り、感じるようになる。

そしてついには、専ら神を意識することにより、

一切の自己を滅却し、神を己自身となす。

神は万物のなかに遍く存在し、

我等と我等の父は一つとなる！

キリストの愛を通じて信仰を得た魂は、より強められ神を知り、感じ、己を滅却することによって、ついには、万物に遍く存在する父なる神と合一する。

コウルリッジは 1797 年の『詩集』において、「自己滅却」(self-annihilated)に注をつけ、この部分がハートリーによって示唆されたものであることを述べている。コウルリッジが指摘したハートリーの『人間論』(*Observations on Man*)の第 1 部命題 XXII にはこう

ある。The connection that all persons, and all things, necessarily have, as parts of an immense, glorious, and happy system (and of which we

Since God is the Source of all Good and consequently must at last appear to be so, *i.e.* associated with all our Pleasures, it seems to follow...that the Idea of God...must, at last, take place of, and absorb all other Ideas, and He himself become, according to the Language of the Scriptures, *All in All*. (Hartley 72, Prop XXII)

一般に敬虔な信仰をもつ精神というものは、以下のことを確信  
神は一切の善の源である。従ってついには、神が一切の善の源であることが明らかにならなければならない。それは即ち、神が一切の我々の喜びと結び付くということであり、その結果、(中略)最終的には、神の観念が顕れ、他の一切の観念を吸収し、神自身が、聖書の言葉のとおり、「万物の中に遍く存在する」ようになる。

るものとして眺めるからである。

善なる神と結びつくことが、人間の喜び (pleasures) であり、そこに人間と神との結合の必然性の根拠がある。このハートリーの考え方を継承したプリーストリーは、『哲学的必然の教義解説』(*The Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated* 1777)において、同様の考えを以下のように説明している。

That the spirit of *devotion* in general must be greatly promoted by the persuasion that God is the proper and sole cause of all things, needs no arguing. Upon this scheme we see God in every thing, and may be said to see every thing in God; because we continually view everything as in connection with him, the author of it. この体系の一部分なので

... (この体系の偉大なる創造者と結合しているということが、  
in the eye of a necessarian, the idea of *real absolute evil* wholly disappears: since, in the contemplation of a mind possessed of a sufficient degree of comprehension, capable of considering as *one thing, one whole*, whatever is necessarily connected, all partial evils are infinitely overbalanced, and are therefore really and truly *annihilated*,...

... 然と感ずることが、人間を神と結びつける必然性の根拠となる。人間は、神の創造した宇宙の全体系のなかの部分に、必

The connection that all persons, and all things, necessarily have, as parts of an immense, glorious, and happy *system* (and of which we ourselves are a part, however small and inconsiderable) with the great author of this system, makes us regard every person, and every thing, in a friendly and pleasing light. The whole is but *one family*. (Priestley 108-11)

一般に敬虔な信仰をもつ精神というものは、以下のことを確信することによって、大いに促進される。それは神とは万物の正しく唯一の原因であるということが、全く議論の余地のないものであるということだ。この枠組みにおいて、我々は万物の中に神を見るのだし、また神の中に万物を見てもよいかもしれない。なぜならば、我々は常に万物を、その創造者である神と繋がるものとして眺めるからである。

(中略)

必然論者の目から見れば、現実の絶対悪という考えは完全に消え去ってしまう。なぜなら、十分な理解力を備えた精神がよくものを考えるならば、必然的に結び付けられているものはすべて、「一つのもの」、「一つの全体」として考えることができるのであって、部分としてのすべての悪は、無限に均衡が失われ、従って、実際そして真実に、消滅してしまうからである。

(中略)

すべての人間、一切の事物が、広大な、栄光に満ちた、幸福な体系の部分として、(そして我々自身もまた、たとえどれほど小さく取るに足らない存在であるとしても、この体系の一部分なのであるが)この体系の偉大なる創造者と結合しているということが、我々に、すべての人間と一切の事物を、親しく喜ばしい光の中に眺めさせるのである。全体とはすなわち一つの家族なのである。

人間の諸感覚は最終的に神との結合に到る。神と人間の諸感覚を結びつけるものは、人間の喜び、快(pleasure)であって、人間が善なる神の存在を快と感ずることが、人間を神と結びつける必然性の根拠となる。人間は、神の創造した宇宙の全体系のなかの部分に、必

然的に組み込まれているのである。この体系に中であって、万物はすべて必然性に従って生起し、善なる神の体系のうちであって、部分として存在している悪は、最終的には善なる全体のなかで消滅していく。上の性質を得、神との合一に近づく。

Thus from th' Elect, regenerate thro' faith,  
Pass the dark Passions and what thirsty Cares\*  
Drink up the spirit and the dim regards  
Self-center. Lo they vanish! Or acquire  
New names, new features—by supernal grace  
Enrob'd with Light, and naturaliz'd in Heaven.

(88-93)

こうして信仰によって再生した、選ばれた民の中から、暗い情念、魂を飲み込む飢え乾いた欲望と、曇った自己愛が消えていく。

見よ！それらのものが消え失せてゆく。いや新しい名、新しい姿を得るのだ—天上の恵みによって光をまとい、天上のものとして。

コウルリッジは、この部分にも、以下の注をつけている。

\*Our evil Passions under the influence of Religion, become innocent, and may be made to animate our virtue—in the same manner as the thick mist melted by the Sun, increases the light which it had before excluded. ...

我々の悪しき情念は、宗教の影響によって、無垢のものとなり、そして我々の徳を活性化するものとなるであろう。—それはあたかも、濃い霧が太陽によって解かされ、それまで遮っていた光を増すかのようである。

神によって創造された宇宙の体系に組み込まれていることを知っ

た人間は、悪しき情念から抜け出して、真実の信仰を得、新しき人として生まれ変わるのである。悪は善なる体系の中で消滅していく。神の体系に組み込まれた人間は、悪を克服し、神の恵みに満たされて、天上の性質を得、神との合一に近づく。

このコウルリッジの詩句は、もちろんキリストの恵みによって新たな信仰を得た人々を描く聖書の言説と重なるものであるが、同時に先に引用したプリーストリーの言説とも、重なるものである。ハートリーもまた以下のように書いている。(26)

...Because *God is light, and in him there is no darkness at all; because he is love itself, such love as quite casts out all fear. The love and contemplation of his perfection and happiness will transform us into his likeness, into that image of him in which we were first made; will make us partakers of the divine nature, and consequently of the perfection and happiness of it.* (Hartley 515)

「神は光であり、神のうちに闇は一切存在しない」のであるから、また神は愛そのものであり、神の愛はすべての恐れを拭い去るものであるから、神の完全性と幸福を愛し観想することは、我々を変えて、神の似像にするのだ。我々は原初において創造された神の似像となる。我々は、神の性質に与るものとなり、結果として神の完全性と幸福に与ることとなるのだ。

神の性質を帯びるようになること、原罪以前の樂園における姿に戻ることに、これは人間が深く抱き続ける願望であろう。ハートリー神学はこの願望の成就を保証しようとしている。コウルリッジもまた、この成就を信じていたのであろうか。コウルリッジの生きる時代は、ハートリーやプリーストリーの楽観主義的必然論を受け容れるには、あまりに暗い激動の時代でもあったのではないだろうか。

But that we roam unconscious, or with hearts  
Unfeeling of our universal Sire, it's God  
And that in his vast family no Cain

Injures uninjur'd (in her best-aim'd blow  
Victorious **MURDER** a blind Suicide)  
Haply for this some younger Angel now (126-34)  
Looks down on Human Nature: and, behold!  
A sea of blood bestrew'd with wrecks, whether mad  
Embattling **INTERESTS** on each other rush  
With unhelm'd Rage!  
(117-26)

だが我々は、普遍なる神を意識することなく、  
また感じる心をもたずに、彷徨っている。  
そして広大な家系において、カインの罪は  
必ず罰を受け、(ねらいを定めて成功する殺人は、  
盲目の自殺行為であり)

おそらくこのことゆえに、より若い天使までも、  
人間を見下しているのだ。そして見よ！  
難破船の残骸で一面覆われた血の海に、  
気のふれた、覇を競う好戦的な者どもが、  
舵のきかない怒りにかられて、互いに押し寄せる。

革命下のフランスの状況はすでに凄まじい流血の様相を帯び、革  
命の理想は、覇を競う人々の争いの中に見えなくなろうとしていた。  
そこに見えてくるものは、啓蒙主義的理想ではなく、宿命的な罪に  
苦しむカインの子孫としての人間の実態であった。神と合一する理  
想と、原罪に苦しむ人間の現実との間に揺れ動くコウルリッジの精  
神は、ここで再び振り子運動を見せ始める。

'Tis the sublime of man,  
Our noontide Majesty, to know ourselves  
Parts and proportions of one wond'rous whole!  
This fraternizes man, this constitutes  
Our charities and bearings. But it's God  
Diffus'd thro' all, that doth make all one whole;



This the worst superstition, him except\* 物とし、神を不要にしよう  
ought to desire, **SUPREME REALITY!** 向けられた批判であろう。

(126-34) 同時に先に引用した、

我々自身が一つの見事な全体の部分であり、  
全体との釣り合いの中にあると知ることは、  
人間の崇高さの証しであり、最高の尊厳である。

このことは人間を同胞と結びつけ、  
慈悲の心とよき振る舞いとを創り出す。  
だがあらゆるものの中に分散し、またあらゆるものを  
一つの全体にするのは神である。

「至高の実在」である神以外の何かを望むことは、  
最悪の迷信である！

この部分は、楽観主義的必然論を引き続いて語る部分ではあるが、  
コウルリッジはこの箇所(except\*)に以下の注をつけている。

\*If to make aught but the Supreme Reality the object of final pursuit,  
be Superstition; if the attributing of sublime properties to things or  
persons, which those things or persons neither do or can possess, be  
Superstition; then Avarice and Ambition are Superstition: ...

「至高の実在」以外の何ものかを最終的な目標とするならば、そ  
れは迷信である。もし事物や人間に至高の性質があるとするなら  
ば—これらの事物や人間は決して至高の性質をもつことはないし、  
またもつことはできないのだ—それは迷信である。食欲と野心は  
迷信である。

「至高の実在」とは神を指す。そしてこの世の事物と人間は、決  
してこの神の性質に与ることはないのであって、これらのものに神  
の性質があると考えるならば、それは迷信である、とコウルリッジ  
は述べている。神の性質をもつに到ることができると思えるのは、  
人間の食欲さと野心以外の何ものでもない。

この注は、人間の理性を神と同等のものとし、神を不要にしようとする、当時の啓蒙主義的理神論者たちへ向けられた批判であろう。しかし、神との合一を信じることへの戒めは、同時に先に引用した、神の完全なる創造の一部であると認識することによって、人間は天上の性質を帯びるであろう、という一節と矛盾している。この注は、実は、人間は神の全体系を観想することによって、神の性質(the divine nature)に参与(partake)し得るとするハートリーの主張への、警鐘のようにも響く。there, Patriot, and Saint, and Sage:

人間は神の似像として造られ、神を知りうるものであったが、その後原罪によって、理性と肉体の矛盾に切り裂かれるようになり、神から隔てられるものとなった。この人間の地上的な姿からの救いは、神の恩寵、啓示に依らずには得られることはない、とするアウグスティヌスの主張、正統的キリスト教の主張の響きがここには感じられる。コウルリッジはまたここでも、ハートリーの楽観主義と正統的キリスト教との間で揺れている。

詩はこののち、フランスとの開戦論に揺れるイギリスの現状を嘆き、革命の流血の混乱を描く。彼は、フランスにおけるアンシャン・レジュームの崩壊、フランスにおける専制政治と、政権と結託して存在してきたカトリック教会の崩壊を歓迎しているが、革命を先導している理神論者、唯物論者たちをも、鋭く批判する。そして、コウルリッジの視線は、権力によって虐げられてきた民衆と、戦争のなかで無残に奪われていく多くの生命へと注がれている。

この革命期の混乱は黙示録的終末として描かれている。コウルリッジは現実の混乱と悲惨を克服する光をいったいどこに見出しているのでしょうか。彼が描くのは、ミレニアムにおけるキリストの再来と終末を迎え、創造以前に戻る宇宙的空間である。ミレニアムのキリストによる裁きの時、神に忠実な人生を生きた人々は新たな生命を得て、天上に上げられていく。

#### The mighty Dead

Rise to new life, whoe'er from earliest time  
With conscious zeal had urg'd Love's wondrous plan,  
Coadjutors of God. To MILTON's trump

The high Groves of the renovated Earth  
 Unbosom their glad echoes; inly hush'd  
 Adoring NEWTON his serener eye  
 Raises to heaven: and he of mortal kind  
 Wisest, he\* first who mark'd the ideal tribes  
 Up the fine fibres thro' the sentient brain  
 Roll subtly-surgin'. Pressing on his steps  
 Lo! PRIESTLEY there, Patriot, and Saint, and Sage:  
 ... all swear by Him, the ever-living (361-72)

古代より意識的な情熱を抱いて、  
 神の補佐役として、神の愛の驚くべき企てを  
 強く説いていた者たちすべて、  
 彼ら力強き死者たちは、新しい生命を得て立ち上がる。  
 ミルトンの喇叭に合わせ、再び活気付いた大地の  
 丈高い木立が、その嬉しげな木霊を響かせる。  
 神を崇拜するニュートンは、心静かに  
 いっそう澄み切った目を天に向ける。  
 そして死すべき者たちの中で最も賢い人[ハートリー]は、  
 同種の観念が、知覚する頭脳を通して、  
 繊細な神経組織を、密かに波打ちながら上昇することに  
 最初に注目した。  
 そして見よ、あそこには愛国者、聖者、賢人である  
 プリーストリーが歩みを進める。

ダンテの『神曲』(地獄篇第四歌)を彷彿とさせるこの一節では、  
 コウルリッジは自らが尊敬する、ミルトン、ニュートン、ハートリー、  
 プリーストリーを、終末において天に上げられた者たちとして  
 描いている。だが彼は、黙示録的終末の世界を描き出すことに、い  
 っそうの情熱を傾けているようでもある。彼は終末の世界は人間の  
 想像と描写を超えるものと断りつつ、宇宙の終わりを以下のように  
 歌う。

Who of woman born  
May image in the workings of his thought,  
How the black-visag'd, red-eyed Fiend outstretcht  
Beneath the unsteady feet of Nature groans,  
In feverish slumbers—destin'd then to wake,  
When fiery whirlwinds thunder his dread name  
And Angels shout, **D**ESTRUCTION! How his arm  
The last great Spirit lifting high in air  
Shall swear by Him, the ever-living **O**NE,  
**T**IME IS NO MORE!

(387-94)

女から生まれた者の一体誰が、  
自らの思索において、黒い顔、赤い目の悪魔が  
揺れ動く大地の下で足を伸ばし、  
熱に浮かされたまどろみの中で呻き声を上げる様を、  
思い浮かべることができようか。  
悪魔はそれから目覚める定めであり、  
そのとき火のような旋風が、彼の恐ろしき名を轟かせ、  
天使たちは叫ぶ、「破壊だ！」と。  
そして、最後の偉大な「歳月」という名の霊が、  
空中高く腕を振り上げ、神である永遠の「一者」にかけて、  
「時はもうない！」と言うのだ。

終末とは、宇宙の終わり、この世の物質的存在の終わりであろう。  
「破壊」という名の悪魔がこの世の存在のすべてを壊していく。そ  
してそれは、時そのものの消滅である。すなわちそれは時空間軸の  
取り払われた「創造以前」である。これは新約の最終章、「黙示録」  
の最終場面であると同時に、旧約の始まり、天地創造以前への回帰  
である。

コウルリッジは、フランス革命下の社会を黙示録的終末に重ね合  
わせて描いたが、この終末は、また「新しい天、新しい地」への幻  
視でもある。知覚をたどって神との合一を目指す、ハートリー哲学

は、詩の最終場面において、一切の物質的・知覚的世界、時空間を失った原初的世界の描写にとって代わられる。

Believe thou, O my soul,\*  
Life is a vision shadowy of Truth;  
And vice, and anguish, and the wormy grave,  
Shapes of a dream! The veiling clouds retire,  
And lo! the Throne of the redeeming God  
Forth flashing unimaginable day  
Wraps in one blaze earth, heaven, and deepest hell.

(396-401)

信じよ、私の魂よ、  
人生は真実の影を見ているに過ぎない。  
そして、悪徳、苦悩、蛆のたかる墓は  
夢に現れる姿にしか過ぎないのだ！  
影差す雲は退いてゆく。  
そして見よ！贖いの神が  
想像を絶する日の光を投げかけ、  
大地、天、そして地獄の奥底を燃え立つ炎で包む。

この部分(my soul\*)にコウルリッジは注をつけ、バークリー(Berkeley)の体系に、この一節が依拠していることを示唆している。(2)コウルリッジは、1796年の3月にバークリーの『作品集』(*The Works*)(1784)2巻をブリストル図書館から借りていることが記録に残されている。しかし、それ以前に『人知原理論』(*The Principles of Human Knowledge* 1710)などのバークリーの主著を既に彼が読んでいたことは、その他の証拠からほぼ確実である。(CMI 409)

この一節はバークリーの主張した、物質的世界の客観的実在の否定に重ね合わされている。バークリーは『人知原理論』において、以下のように述べている。

(403-409)

...all those bodies which compose the mighty frame of the world, have

not any subsistence without a mind, that their <esse> is to be perceiv'd or known; that consequently so long as they are not actually perceiv'd by me, or do not exist in my mind or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some eternal spirit:...(Berkeley 30)

世界の巨大な枠組みを構成するすべての物体は、精神なくしてはいかなる実体も持たない。物体の「在ること」とは知覚されることあるいは知られることである。従って、物体が私によって現実  
に知覚されない限り、すなわち物体が私の精神、あるいは他の何  
らかの被造物の魂の中に存在しない限り、物体は全く存在しない  
か、もしくは或る永遠なる霊的存在の精神の中に存在するか、そ  
のいずれかでなければならない。

人間の知覚を受動的なものとして考え、存在の根拠に知覚をおく  
ことはあり得ない経験論が、バークリーにおいては、一転して人間の  
精神、あるいは永遠なる霊的存在である神が、存在の根拠となる  
観念論となっている。神との合一を経験論的論証の流れによって説  
いていたハートリーの言説が、黙示録的終末世界—一切の物質の消  
滅、時空間の消滅—の幻視によって一転してリセットされ、観念論  
的存在論へと移行している。そして、このあと描かれるのは、永遠  
なる霊的存在である「一者」から形成的力によって世界が再生され  
てゆく、ネオプラトニックな宇宙である。

Contemplant Spirits! ye that hover o'er

With untir'd gaze th' immeasurable fount

Ebullient with creative Deity!

And ye of plastic power, that interfus'd

Roll thro' the grosser and material mass

In organizing surge! Holies of God!

(And what if Monads of the infinite mind?)

(403-409)

注

考え深き霊よ！疲れを知らぬ眼差しをもち、  
宇宙を創造する神性が溢れ出る、  
測り知れぬ泉の上を飛翔するものたちよ！  
汝らは形成的力をもち、宇宙を構成するうねりとなって、  
より物質的な土塊の中に浸透していく。

神の宿る神聖なるものたちよ！

(そしてもしそれらが、無限の精神の单子であったら、  
どうであろうか。)

ここでいう、形成的な力とは、カドワースの提唱する、神の片腕  
となって、宇宙を構成する霊的存在(=「魂」)の力を言っているの  
であろう。「一者」から流出した、宇宙を創造する「魂」は、創造以  
前の混沌に溶け込んで、その形成的力によって存在と宇宙の秩序と  
を構成する。

革命の現実を重ねあわされた終末観は、黙示録的終末の幻視とな  
り、一切の地上的存在が消滅したのち、今度はネオプラトニックな  
神、「一者」の力によって、世界が再生されてゆく。このとき、創造  
的力を分け与えられた「魂」は、ライプニッツ的なモナド、無限の  
精神を分け持つ単子のイメージで示されている。

人間の経験を通した神との合一の希求は、現実の終末的悲慘によ  
って一端途切れたかに見えた。しかし、それは、終末世界の幻視を  
経たのち、原初の混沌から、霊的存在である神、「一者」の力を分け  
与えられた、霊的存在としての創造の力によって、世界が再生され  
る希望となっていくのである。

詩的世界におけるこの流れは、哲学的には混交の感を免れないが、  
詩が書かれた期間すなわち 1794 年から 1796 年にかけての、コウル  
リッジ自身の思想的変化と重なっているようである。事実、コウル  
リッジは 1796 年にはプリーストリーへの明確な批判を、また 1801  
年にはハートリーの観念連合説を放棄したことを記している。しか  
しこの点に関しては節を改めたい。

注

(1) この論においては、*PW*に採録されている1797年版を用いた。

(2)この部分のバークリーに関するコウルリッジによる注は、*Poems* (1797, 1803)においてのみ付けられており、コウルリッジの思想的関心が、ハートリーからバークリーへと移行していたことを示唆している。(PW I pt. 190n)

つけられたタイトルである。96年の詩集では、この詩は1795年8月20日に書かれたとされているが、この日付は最初のバージョンにのみあてはまるもので、その後1795年8月から10月、また1796年の2月に手を加えられて、1796年詩集に収録されている。コウルリッジは1795年10月4日にセアラ・フリッカー(Sara Fricker)と結婚しており、1795年8月20日という日付は、クリーヴドンの新居を決めた日であると推測されている。(PW I pt. 316) この詩は、その後改訂が重ねられ、特に“the one Life”の一行は、1817年以降挿入されたものである。(PW II pt. I 323)

コウルリッジの1790年代における思想性と詩の関連性を探るために、この節においては、『種々の主題についての詩』(1796年)におけるテキストを用いて考察することとしたい。

前節の「宗教的瞑想」においてコウルリッジの描くイメージは、聖書の言説を土台としたものであるが、同時に、ハートリー、ブリストリーの説く観念連合説、バークリーの観念論、そして、カドワースが解説するネオプラトニズムの影響を辿ることができた。これらの諸説は論理的には整合するものではなく、むしろ矛盾するものであるけれども、コウルリッジは黙示録的終末世界の幻視を通して、逆説的にこれらのものの結合を表現したと考えることができる。

『流出 XXXV』も同様に、複数の、論理的には整合性を持たないイメージが表現されている。詩は、セアラへの呼びかけとともに、自然の美しい描写によって始められている。

My pensive SARA! thy soft cheek reclin'd  
Thus on mine arm, most soothing sweet it is  
To sit beside our cot, our cot o'ergrown  
With white-flower'd Jasmin, and the broad-leav'd  
Myrtle,



[2] 「流出 XXXV」(“EFFUSION XXXV. Composed AUGUST 20<sup>th</sup>, 1795, AT CLEVEDON, SOMERSETSHIRE.”)における思想的分裂

「流出 XXXV」という詩は「アイオロスの豎琴」の前身であり、1796年の詩集、『種々の主題についての詩』(*Poems on Various Subjects*)において、この詩につけられたタイトルである。96年の詩集では、この詩は1795年8月20日に書かれたとされているが、この日付は最初のバージョンにのみあてはまるもので、その後1795年8月から10月、また1796年の2月に手を加えられて、1796年詩集に収録されている。コウルリッジは1795年10月4日にセアラ・フリッカー(Sara Fricker)と結婚しており、1795年8月20日という日付は、クリーヴドンの新居を決めた日であると推測されている。(PW I pt.2 316) この詩は、その後改訂が重ねられ、特に“the one Life”の一節は、1817年以降挿入されたものである。(PW II pt.1 323)

コウルリッジの1790年代における思想性と詩の関連性を探るために、この節においては、『種々の主題についての詩』(1796年)におけるテキストを用いて考察することとしたい。

前節の「宗教的瞑想」においてコウルリッジの描くイメージは、聖書の言説を土台としたものであるが、同時に、ハートリー、プリーストリーの説く観念連合説、バークリーの観念論、そして、カドワースが解説するネオプラトニズムの影響を辿ることができた。これらの諸説は論理的には整合するものではなく、むしろ矛盾するものであるけれども、コウルリッジは黙示録的終末世界の幻視を通して、逆説的にこれらのものの結合を表現したと考えることができる。

「流出 XXXV」も同様に、複数の、論理的には整合性を持たないイメージが表現されている。詩は、セアラへの呼びかけとともに、新居の美しい描写によって始められている。

My pensive **SARA!** thy soft cheek reclin'd  
Thus on mine arm, most soothing sweet it is  
To sit beside our cot, our cot o'ergrown  
With white-flower'd Jasmin, and the broad-leav'd  
Myrtle,

(Meet emblems they of Innocence and Love!)  
And watch the clouds, that late were rich with light,  
Slow-fad'ning round, and mark the star of eve  
Serenely brilliant (such should Wisdom be)  
Shine opposite! How exquisite the scents  
Snatch'd from yon bean-field! and the world so hush'd!  
The stilly murmur of the distant Sea  
Tells us of Silence. And that simplest Lute  
Plac'd length-ways in the clasping casement, hark!

*That swell or flutter on this subject (1-13) (Poems 1796 96-)*

*And what if all of animated nature*

私の憂いを秘めたセアラよ！あなたが柔らかい頬を  
私の腕に傾けて、  
白い花のジャスミンと、幅広い葉のギンバイカに蔽われた  
私たちの茅屋の傍らに座っていることは、至福の喜びだ。  
(まさに無垢と愛とを表すような花たちだ！)  
そして先ほどまで光をいっぱいを受けていた雲が  
周囲からゆっくりと黒ずんでゆくのを眺め、  
宵の明星が晴れやかに澄んで、  
真向かいに輝くのを（これこそ叡智の姿）眺めることは  
何という至福か。  
何と芳しい匂いが、かなたの豆畑から立ち込めてくることか。  
周囲は静まり返り、  
遠くの海の密やかな潮騒が、  
私たちに静寂を教えてくれる。  
そしてあの素朴極まりない風琴、  
両開きの窓の下枠に寝かせた風琴の音に、耳を済ませてごらん！

ジャスミンの白、ギンバイカの葉の緑、夕日に染まる赤い雲、宵  
の空に輝く金色の明星といった視覚的イメージに、豆畑からの香り  
という嗅覚的イメージが続き、かえってあたりの静寂を教えること  
となる潮騒の音、ひそかに風に反応する風琴の聴覚的イメージへと  
繋がっていく。詩人はあらゆる難解な哲学的思考を忘れ、感覚によ

って周囲の美と交感している。

そして詩はこののち、風と戯れる乙女、妖精たちの奏でる魔法の楽の音という表象によって、官能の喜びを語るが、やがて詩人は自らの感興と思考とを省みて、以下のように歌う。

Full many a thought uncall'd and undetain'd,  
And many idle flitting phantasies,  
Traverse my indolent and passive brain  
As wild and various, as the random gales  
That swell or flutter on this subject Lute!  
And what if all of animated nature  
Be but organic Harps diversly fram'd,  
That tremble into thought, as o'er them sweeps,  
Plastic and vast, one intellectual Breeze,  
At once the Soul of each, and God of all?

(31-40)

自ずから生まれ、自ずから去る多くの思考ととりとめもなく飛翔する多くの幻想が、怠惰で受動的な頭脳をよぎってゆくさまは、気紛れな風が、自分の意のままに従う豎琴の上で荒々しくも多彩に、充満したり、飛び交ったりするのに似ている。そしてもしこの生氣ある自然がすべて様々に形造られた有機的な生命をもつ豎琴で、それらが打ち震えて思想が生まれるとしたら、それらの上を各自の魂であり、万物の神である形成的で壮大な、一つの靈的微風が吹いているのだとしたらどうだろう。

詩人は自らの思考や幻想を、豎琴を多彩にかきならす風の動きと重ね合わせる。人間存在を含めた自然は、風によってかきならされる豎琴である。風によって打ち震えることによって、自然から思考が、そして思想が生まれてくる。この箇所は多くの研究者が指摘す

るように、ハートリーの観念連合説の影響を受けて書かれている。ハートリーによれば、外的刺激によって神経が振動し、大脳内で複数の微小振動が連合することによって観念が構成される。この観念は最終的に神の観念に到達する。

そして、引用の最後の二行はさらにこれにネオプラトニックなイメージを加えるものである。「一者」は流出して、「知性」(ヌース)を、さらに宇宙創造を司る「霊魂」を造る。その「霊魂」がここでは風に、「霊的微風」に譬えられている。これらのすべては「一者」から流出したものであるから、創造された個々の魂も、「一者」から流出したものと考えられ、「一者」と連結したものと考えられる。

経験論的な繋がりをたどってゆくハートリー理論が、豎琴と風の比喩によって、ネオプラトニックなイメージと融合されている。人間の感覚器官は、純化され自己滅却してゆくことによって、最終的には神の観念を得、神との合一を果たす。

我々は先の「宗教的瞑想」において、観念連合的なイメージとネオプラトニックなイメージの間に、黙示録的終末世界が描かれているのを見た。すなわち、人間の生きる経験的次元と、神(「一者」)の表象される観念的次元との間には、黙示録的終末世界、すなわち一切の地上的存在が無一あるいは混沌一に帰した世界が横たわっていた。経験と観念とは、無によって連結されていた。

ほぼ同時期のこの詩においては、経験的世界から、観念としての「一者」へと飛び越えることを可能にしているものは一体何なのだろうか。それとも、詩人は経験的世界と観念的神の世界との結合—ハートリーやプリーストリーが楽観的に信じていた結合—に対して、ある種の懐疑を抱いたままなのだろうか。その答えは、詩の最終部分に表現されているのではないだろうか。

But thy more serious eye a mild reproof  
Darts, O beloved Woman! nor such thoughts  
Dim and unhallow'd dost thou not reject,  
And biddest me walk humbly with my God.

Meek daughter in the Family of Christ,

Well hast thou said and holily disprais'd  
 These shaping of the unregenerate mind,  
 Bubbles that glitter as they rise and break  
 On vain Philosophy's aye-babbling spring.  
 For never guiltless may I speak of Him,  
 Th' INCOMPREHENSIBLE! save when with awe  
 I praise him, and with Faith that inly\* feels;  
 Who with his saving mercies, healed me,  
 A sinful and most miserable man  
 Wilder'd and dark, and gave me to possess  
 PEACE, and this COT, and THEE, heart-honor'd Maid!

(41-56)

しかしあなたの目はもっと真剣になって  
 穏やかな非難を投げかける。ああ、神に愛されし女性よ！  
 あなたは、こんな曖昧で不敬な考えを拒否しないわけがない。  
 そして、私にへりくだって神とともに歩めと命じるのだ。  
 キリストの家に育まれた心優しき娘よ！  
 あなたは私の罰当たりな精神が生み出したこれらの想念を、  
 神の心をもって叱ってくれたのだ。  
 これらの想念は、浮かんではちらっと光って消える泡、  
 哲学の泡立つ泉から、空しく噴き出してくる泡なのだ。  
 今後二度と私は罪の意識なく、  
 「人知を超えた存在」である神について  
 神を褒め称える畏敬の念と、内に感じる信仰なしに  
 語ることはない。  
 慈悲の心で人を救いたまう神は、私を癒し、  
 罪深く、みじめで、荒野に行き暮れた私に、  
 平穏と、この小屋と、そして心正しきあなたとを  
 お恵み下さったのだから。  
 正統的キリスト教徒の家庭に育った妻セアラが、詩人の哲学に不  
 敬なものを感じて非難している。しかし、これは、詩人自身の哲学

と信仰との葛藤を語っていると見るべきではないだろうか。

「人知を超えた存在」(the INCOMPREHENSIBLE)は、正統的なキリスト教における神を指しているであろうが、彼が同時期に「啓示宗教についての講演」で語った「神の理解不可能性」(the incomprehensibility)という言葉と直接に繋がる言葉でもある。前章において述べたように、講演で彼がこの言葉を述べたとき、この言葉は、神の存在が人間の合理的推論によって証明できるものではない、という意識を背景にしていたが、同じことがここでもあてはまる。それは、人間が人間として感じ、考え続ける以上、人間の力によって神に到達すること、あるいは神と結合することは不可能であるということであって、すなわち、人間と神との絶対的隔たりを意味する。

人間の感覚器官が最終的に神の観念に到達し、神との合一を得られるとするハートリーの考えも、善なる神の体系に組み込まれた人間は必然的に神との合一に到るというプリーストリーの考えも、ともに神を信仰する立場を表明してはいても、この「神の理解不可能性」とは矛盾している。さらに、人間存在が神の流出の一端として位置付けられるネオプラトニックな世界観も、同様に「神の理解不可能性」の考えとは矛盾するのである。

そして、人間が人間の力によって、神と合一することはあり得ないという考え方は、一方でコウルリッジが、カントと同様、アンチノミーの論理を綿密に追う中で得たものであるが、同時に正統的キリスト教の信仰と通底するものでもある。さらに、「罪深く、惨めな人間」と自らを語る時、コウルリッジが避けがたく感じている人間の原罪意識とも繋がっているであろう。

ハートリーの必然論により、またプロティノス的な流出論によって、コウルリッジは神と合一する豊かな世界観を描き出している。しかし、やはり、そこには亀裂がある。その亀裂は、「宗教的瞑想」においては、黙示録的終末の「無」によって、「流出 XXXV」においては、「人知を超える神」、「神の理解不可能性」ということによって期せずして表現されている。そして、コウルリッジの思想的出発点は、むしろこの亀裂にこそあるのではないだろうか。

### [3] プリーストリーとハートリーに対する批判

1795年から96年にかけてのコウルリッジの、ハートリー、プリーストリーに対する姿勢は、基本的に彼らを支持する立場である一方で、バークリーあるいはネオプラトニズムへ接近することにより、彼らを乗り越えようとするものであった。コウルリッジがプリーストリーへの批判を明らかに記しているのは1796年であるが、ハートリーへの批判はそれよりも後、1801年のことである。しかし、論理的・哲学的な批判的論評が明確に記されているのは、さらに後の『文学評伝』(*Biographia Literaria* 1817)においてである。この節では、簡潔にコウルリッジの二人への批判的言説について述べておきたい。

コウルリッジは1796年3月20日、ジョン・エドワーズ(John Edwards)に宛てた書簡において、以下のように述べている。

How is it that Dr Priestley is not an atheist?—He asserts in three different Places, that God not only *does*, but *is*, every thing.—But if God *be* every Thing, every Thing is God—: which is all, the Atheists assert—. An eating, drinking, lustful *God*—with no *unity* of *Consciousness*—these appear to me the unavoidable Inferences from his philosophy — Has not Dr Priestley forgotten that *Incomprehensibility* is as necessary an attribute of the First Cause, as Love, or Power, or Intelligence?— (CL I 192-93)

プリーストリー博士は無神論者ではないのでしょうか。—彼はそれぞれ異なる3箇所において、神はすべてのことを為すばかりでなく、万物そのものであると述べています。しかし、もし神が万物そのものであるならば、万物こそが神ということになります。それはすなわち、無神論者が主張することのすべてです。それは飲食をする、放埒な神であって—意識の統一は何も持たない神であります。これらのことは、私には彼の哲学から演繹される、避けがたい論証結果であると思われまふ。—彼は「理解不可能性」ということが、愛、力、そして知性などと同様、第一原因としての神の必然的な属性であるということを忘れてしまったのでしょうか。

は難かなことであろう。しかしながら、彼がハートリーの経験論的

コウルリッジはプリーストリーを、無神論者であると非難している。理性をもち霊的な存在である一方、自然的存在すなわち物質的存在でもある人間が、神の創造した秩序ある円環に組み込まれており、この円環の体系が神と合一するものである、というプリーストリーの考えは、神そのものが自然と一致するという結論を生み出す。万物こそが神、すなわち神は自然と等しいものである、という汎神論は、コウルリッジにとって無神論にほかならなかった。彼はこの書簡においても「理解不可能性」(the Incomprehensibility)の語を神の属性を示すものとして記している。神とは、あらゆるものを超越する存在であり、人間にとって理解不可能であるという属性をもつからこそ神であって、神と人間との間にある溝を忘れる汎神論的思考は、コウルリッジにとって神を人間の生きる次元にまで牽き下ろすものであり、無神論である。

コウルリッジは、ハートリーについては、1801年3月16日、トマス・プール(Thomas Poole)への書簡において、以下のように述べている。

I... have overthrown the doctrine of Association, as taught by Hartley, and with it all the irreligious metaphysics of modern Infidels—especially, the doctrine of Necessity. (CL II 706)

私はハートリーの教えた連合説ならびに、現代の無神論者たちの非宗教的な形而上学のすべて、特に必然論を放棄しました。

コウルリッジがドイツ滞在後、1801年頃から本格的にドイツ観念論を研究し始めたことはよく知られているが、この時点でのコウルリッジのハートリーの観念連合説、そして必然論放棄に関して、カントの直接の影響を見ることには疑問がある。(Orsini 47-48)むしろ、経験論的なハートリーの論証によって神の存在証明をすることの不可能性を、他の観念論哲学を読むことによって明確に認識したと考えるべきであろう。ただ、彼がこの時点で、ハートリー哲学と一線を画すことを決意し、自らの方向転換を見定めていた、ということ



は確かなことであろう。しかしながら、彼がハートリーの経験論的神学を乗り越えて明確な批判を行うには、その後かなりの時を必要とした。『文学評伝』(1817)において、彼はハートリー批判を明らかにしているが、その批判の内容は以下の3点に要約できる。まず彼は、ハートリーの観念連合説をアリストテレスの連合説と比較したのち、以下のように述べている。

The existence of an infinite spirit, of an intelligent and holy will, must on this system be mere articulated motions of the air. For as the function of the human understanding is no other than merely (to appear to itself) to combine and to apply the phaenomena of the association; and as these derive all their reality from the primary sensations; and the sensations again all *their* reality from the impressions ab extra; a God not visible, audible, or tangible, can exist only in the sounds and letters that form his name and attributes. (BL I 120-21)

無限の精神、知的で神聖な意志の存在が、この体系においては、接続的につながる単なる空気の運動でしかない。というのは、人間悟性の機能は、連合する現象を（悟性自体にはそう見えるのだが）単に連結したり適用したりすることではない。そして現象はすべてのその実在性を最初の感覚作用からひきだすのであり、感覚作用はまたその実在性を外部の印象から引き出すのである。見えず、聞こえず、触れることのできない神は、単に神の名と属性とを表す音と文字との中にしか存在できない。

ハートリー理論においては、存在の実在性の根拠を人間の感覚に求め、一方感覚の実在性の根拠は外部の印象に求めるという、いわば循環論法—このことは経験論的思考の必然的結果でもあるが—となっている。存在の根拠であるはずの神は、物質的な存在である空気の振動にすりかわっている、とコウルリッジは主張する。コウルリッジにとって、実在性の根拠とは、経験の連鎖の中に見出せるものではない。このように、神の存在が物質的な存在と同一視される汎神論的思考であるということが、彼の第一のハートリー批判であ

る。彼の第二の批判は、倫理あるいは神学的な次元における自由意志の問題と関わる。もし、人間の観念がすべて経験によって形成されるならば、すなわちヒュームが主張するように、観念とは、記憶される印象の集合によって形成される「妄想と習慣の盲目的な生産物」(a blind product of delusion and habit)であるならば、倫理学や神学における基本的理念は墮落への道筋をたどることになりはしまいか、というのがコウルリッジの問いである。(BL I 121)

コウルリッジは1812年から15年頃に書かれたと見られる、シェリング(F.W.J. Schelling)の「人間的自由の本質」(1809)へのマージナリアで、以下のように人間の自由意志について述べている。

...if God created a Being with a power of *choosing* Good, that Being must have been created with a power of choosing Evil—or there is no meaning in the word, Choice. ...The whole Question of the origin of Evil resolves itself into one—Is the Holy Will good in & of itself or only relative, i.e. as a means, to Pleasure, Joy, Happiness, &c?—If the latter be the truth, no solution can be given of the origin of Evil compatible with the attributes of God—... If the former, be true, as I more than believe, the Solution is easy and almost self-evident. Man cannot be a moral Being without having had the Choice of Good & Evil—he cannot *chuse* Good without having been able to choose Evil. God, as infinite & self-existing, is the alone One, in whom Freedom & Necessity can be one and the same, ... (CM IV 444-45)

もし神が、善を選択し得る力をもつ存在を創造したのであるなら、その存在は、悪を選択する力をも持つ者として造られたに違いない。—そうでないならば、「選択」という言葉は意味をもたない。(中略)悪の起源の問題全体は一つの問題に帰結する。それは、聖なる神の意志はそれ自体、またおのずから善なるものなのか、それとも相関的に、すなわち快、喜び、幸福といったものへの手段としてのみ善なのであるか、という問題である。もし後者が真理であるなら、悪の起源に関して、神の善なる属性と矛盾しない解

決は決して得られない。(中略)もし前者が真実であるなら一私はこれを信じるが一解決は容易であるし、ほとんど自明である。人間は、善と悪の選択をすることなしには、道徳的な存在ではあり得ない。一人間は、悪を選ぶ力をもたずに、善を選ぶことはあり得ないのである。無限で自らのうちに存在の基盤をもつ神は、「唯一の存在」なのだから、自由と必然は神のうちにおいて一つの同じものである。

コウルリッジは、人間は善と悪の両方を選択し得る自由意志を持つ存在であること、そして、神は絶対的な善であって、その善は人間の快、幸福といったものを基準にして決定できるものではないことを語る。人間が自らの快、喜び、幸福を選ぶことが神の善を求めることにつながると考えたハートリーの思想は、神の善の観念を人間の経験的基準によって相対化してしまうものである、という批判であろう。神の善は絶対的なものであって、人間の快、幸福といったものによって定められるものではなく、また、人間が快や幸福を自らの感覚に従って選択していくことだけで、人間は神と結合できるわけではない。道徳とは、快・不快、幸福感というものとは別に、人間の理性が、神の善への直観を通して行う選択である。

人間は、経験的な快・不快の選択によって必然的に神に近づくのではなく、神の善への直観と自由意志によって選択を行うことによって道徳的存在となるのである。

論文の後半で述べるように、コウルリッジにとって人間の意志の存在は、極めて重要な問題であった。人間は必然性によって動かされる、決定された存在ではない。人間は自由意志をもち、善と悪のどちらかを選択し得る。しかし、神は人間に働きかけ、人間が善なる選択をする意志をもつことを助けるのである。

しかし、コウルリッジがこのような意志論を著すのは、後のことである。意志の問題は、後に扱うことにして、コウルリッジのハートリー批判の第三点目に言及しておきたい。

コウルリッジは『文学評伝』において、ハートリーの護教論に関して以下のように述べる。

It is most noticeable of the excellent and pious Hartley, that in the proofs of the existence and attributes of God, with which his second volume commences, he makes no reference to the principles or results of the first. Nay, he assumes, as his foundations, ideas which, if we embrace the doctrines of his first volume, can exist no where but in the vibrations of the ethereal medium common to the nerves and to the atmosphere. Indeed the whole of the second volume is, with the fewest possible exceptions, independent of his peculiar system. (BL I 121-22)

秀でた人物であり信仰篤きハートリーが、神の存在と属性を証明しようとするとき—彼の著作の第二巻はこのテーマで始まっているのであるが—第一巻における原理と結果を全く考慮していないことは、大いに注目に値する。いやそれどころか、もし彼の第一巻の原理を擁立するなら、神経と大気に共通して存在するエーテル状の媒体の振動の中にしか存在しないような観念を、彼の論証の土台とすることになる。実際は、第二巻の全体は、わずかな例外を除いて、彼独特の体系とは独立したものである。

ハートリーの『人間論』の第一巻では、人間の神経組織から大脳への振動によって生まれた観念が神の観念をもつに到ることが説かれていたが、神の存在と啓示を証明しようとする第二巻においては、この振動の中から生じた観念は論証の根拠として用いられていないことをコウルリッジは指摘している。我々も第一章において、ハートリーの神の啓示の論証においては、振動から生じた観念ではなく、歴史的な事実の中に必然性にそぐわない事実が存在していることが、神の啓示の論拠として用いられていることを考察した。

『人間論』は、第一巻の経験論的な観念形成の論と、第二巻の神の存在と啓示の証明の間に亀裂があり、ハートリー哲学は体系として破綻していることを、コウルリッジは述べているのである。

1790年代において、コウルリッジはハートリー、プリーストリーへの思想的傾倒を明確にしていたが、1795年から96年にかけての講演ならびに詩作品において、既に両者への傾倒は全面的なものとは言えず、むしろ、両者を乗り越えようとする言説が見出されるこ

とを考察してきた。しかし、コウルリッジは後にスピノザに関して  
そうであったように、たとえ思想的立場を異にするにせよ、学問と  
より良き社会のために身を捧げた信仰篤き先達たちへ、敬愛の念を  
失うことはない。そのことは、『文学評伝』におけるハートリーの形  
容の仕方にも顕れているし、プリーストリーに対し、ほぼ同じ時期  
にすでに無神論という批判をしていたに関わらず、「宗教的瞑想」に  
おける賛辞を削除していないことにも顕れているのではないだろう  
か。コウルリッジの思想的な歩みは、先達の思想の否定ではなく、  
超克と統合を目指すものであったということであるのかもしれない。

しかし、再び論を戻さなければならない。次節では、1800年前後  
におけるコウルリッジの詩に見出される、実存的苦悩に関して述べて  
みたい。

第一原因としての神の存在そのものは、人間の生きる現実の元には見えてはこない。神の存在との繋がりを保証するものは、人間もまた神と同質の精神を分け持っているという確信がなければならない。この同質性を保証するものは一体何であるのか。

コウルリッジがこの確信を得ていたことには疑問がある。なぜならコウルリッジは、人間が原罪をもつことを強く意識していたからである。プロティノス的思考に深く惹かれる一方で、コウルリッジは人間にとって神とは「理解不可能」(incomprehensible)なものであって、人間と神との間には深淵が存在するという原罪意識をもちつづけている。1798年3月10日、彼は兄ジョージ(George Coleridge)に宛てて以下のように書いている。

Of GUILT I say nothing; but I believe most stedfastly in original Sin; that from our mothers' wombs our understandings are darkened; and even where our understandings are in the Light, that our organization is depraved, & our volitions imperfect; and we sometimes see the good without *wishing* to attain it, and oftener *wish* it without the energy that wills & performs—... (CL I 396)

罪に関して私は何も言うべきことを持ちません。ですが、原罪があることを私は強く確信しています。母の胎内にいるときから

(2) 詩作に用いられる象徴(symbol)

前節では、「宗教的瞑想」と「流出 XXXV」(「アイオロスの豎琴」)における、コウルリッジの思想性を考察した。ハートリーとリーストリーの必然論の影響を深く受ける一方で、彼らの哲学が出口のない汎神論への危険を含んでいることに気付いた彼は、プロティノス、バークリー、カドワースらの観念論に接近していく。しかし、経験論的論証から観念論的論証の間にある亀裂に架ける橋を、彼は見出してはいない。経験を辿っていくことによって神に到達し得ると考えることは、神の存在を人間的次元へ引き下ろす汎神論へとつながる危険性がある。一方、「一者」の存在を説くプロティノスの前提は、存在の第一原因を神の観念に措く以外に存在の根源を考えることはできないということであろう。しかし、第一原因としての神の存在そのものは、人間の生きる現実の先には見えてはこない。神の存在との繋がりを保証するものは、人間もまた神と同質の精神を分け持っているという確信がなければならない。この同質性を保証するものは一体何であるのか。

コウルリッジがこの確信を得ていたことには疑問がある。なぜならコウルリッジは、人間が原罪をもつことを強く意識していたからである。プロティノス的思考に深く惹かれる一方で、コウルリッジは人間にとって神とは「理解不可能」(incomprehensible)なものであって、人間と神との間には深淵が存在するという原罪意識を持ちつづけている。1798年3月10日、彼は兄ジョージ(George Coleridge)に宛てて以下のように書いている。

The Frost performs its secret ministry,

Of **GUILT** I say nothing; but I believe most stedfastly in original Sin; that from our mothers' wombs our understandings are darkened; and even where our understandings are in the Light, that our organization is depraved, & our volitions imperfect; and we sometimes see the good without *wishing* to attain it, and oftener *wish* it without the energy that wills & performs—... (CL I 396)

(1-7) (PW I pt. 1 453) (1)

罪に関して私は何も言うべきことを持ちません。ですが、原罪のあることを私は強く確信しています。母の胎内にいるときから、

我々の悟性は曇らされており、悟性が神の光のもとにあるときでさえ、我々人間の肉体と精神は墮落していて、我々の意志は不完全なものです。我々はときに、善を見てもそれを得ようとは望まないことがありますし、また、それ以上にしばしば、善を求め実行する力を持たずとも善を望んでいるのです。

このようにコウルリッジは、人間の原罪意識を明確に抱いている。神が理解不可能なものであると同時に、人間の善へ到達しようとする意志は不完全なものである。また神にとっては、主体と客体は同一のものであっても、人間にとっては、自らの意識としての主体と、主体が認識する客体との間には果てしないずれが存在する。彼にとって、この亀裂をつなぐものは、一体何であり得たのか。答えは容易ではないが、彼のその後の作品の一つ一つが、或る意味でこの答えを得るための試みであったと考えることもできるのである。シンボルの使用、無意識の意識化といった詩における試みをここでは考察してみたい。

[1] 「深夜の霜」 (“Frost at Midnight”)におけるシンボルの働き

「深夜の霜」は、1798年2月、ネザー・ストーウィー(Nether Stowey)の自宅で書かれた。その前年の9月に長男ハートリー(Hartley)が誕生している。詩は、家族の者たちの寝静まった深夜の描写から始められる。

The Frost performs its secret ministry,  
Unhelped by any wind. The owlet's cry  
Came loud—and hark, again! loud as before.  
The inmates of my cottage, all at rest,  
Have left me to that solitude, which suits  
Abstruser musings: save that at my side  
My cradled infant slumbers peacefully.

How oft, at school (1-7) (PW I pt. 1 453) (1)

霜はその秘密の務めをどのような風にも助けられず行う。

梟の子の鳴き声が声高に響く—

耳を澄ませて！まただ、前よりもっと強く鳴いている。

我が家に住む者たちは皆眠り、 (23-28)

私を難解な思索に適した孤独の中に残してしまった。

とはいえ、私の傍らの揺り籠では、

幼な子が安らかにまどろんでいる。

霜が密やかに成長する厳寒に冬の夜、梟の子の鳴き声だけが聞こえる、静けさと深い孤独の中に詩人はいる。そして傍らには幼な子が安らかに眠る。深い孤独はかえって、「夢のように耳には聞こえない数限りない自然の生命活動」(all the numberless goings on of life, /Inaudible as dreams)を瞑想させる。やがて暖炉の煤の動きに導かれて、幼き日の情景が詩人の心に浮かび上がる。

...the thin blue flame

Lies on my low burnt fire, and quivers not;

Only that film, which fluttered on the grate,

Still flutters here, the sole unquiet thing.

Dear Babe, that sleepest cradled by (13-16)

Whose gentle breathings, heard in this deep calm,

Fill up the intersper 細く青い炎が揺れもせずに、

我が家の細くなった暖炉の火にともる。

あの糸煤のみが、ちらちらと火格子の上で揺れていたが、

今もそれだけがちらちらと揺れ、唯一静けさを破るものだ。

詩人の座る部屋の深い静寂と孤独、そして哲学的な瞑想を、このちらちらと揺れる糸煤の動きが打ち破る。目前の煤はいつしか、少年の日に、寄宿する学校で見た暖炉の煤へと重なってゆく。

But O! how oft,

How oft, at school, with most believing mind,

Presageful, have I gazed upon the bars,

To watch that fluttering *stranger!* And as oft



With unclosed lids, already had I dreamt 子の存在である。

Of my sweet birth-place, and the old church-tower,

... For I was reared (23-28)

In the great city, pent' mid cloisters dim,

しかし、ああ！何としばしば、学校で、  
信じたい思いにかられ、また期待に満ちた思いで、  
格子の向こうの、揺らめく「訪問者」に見入ったことか！  
そして同じようにしばしば、瞼を開けたままで、  
私は懐かしい生まれ故郷を、 lakes and shores  
あの古い教会の塔を夢見ていたのだ。

(51-58)

目前の煤の動きが、青春の日々を過ごした学び舎の暖炉の煤に重なり、さらにその煤を媒介にして、学び舎で夢見ていた詩人の生まれ故郷の情景が現れてくる。それは幼き日々の幸福な思い出であり、生の喜びを掻き立てる懐かしい思い出である。これは詩人の心の原点であり、胎内のぬくもりの記憶である。だがここで詩人は現実に引き戻される。

Dear Babe, that sleepest cradled by my side,

Whose gentle breathings, heard in this deep calm,

Fill up the interspersed vacancies

And momentary pauses of the thought!

(44-47)

私の傍らの揺り籠で眠るいとしき赤子よ、  
その優しい息遣いが、この深い静寂の中に聞こえ、  
思考が途切れてときどき生まれる空白や  
瞬時の中断を満たしてくれる。

深夜の瞑想の中で生まれる一瞬の思考の空白を、愛らしい幼な子の寝息が満たす。詩人のいる現在の孤独も、そこにおける哲学的瞑想も、また糸煤に導かれて思い出された幼き日々の懐かしい思い出も、すべてが停止し空白の瞬間が生まれるが、その空白を満たすの

が、愛しき我が子、安らかに眠る幼な子の存在である。

For I was reared  
In the great city, pent' mid cloisters dim,  
And saw nought lovely but the sky and stars.  
But *thou*, my babe! shalt wander like a breeze  
By lakes and sandy shores, beneath the crags  
Of ancient mountain, and beneath the clouds,  
Which image in their bulk both lakes and shores  
And mountain crags ...

(51-58)

私は大都会で、  
薄暗い回廊の中に閉じ込められて育ち、  
空と星以外の美しいものは何も見ることはなかった。  
だが私の赤子よ！お前は湖や砂浜を、  
太古より聳える岩山の麓を、  
そして湖も浜も岩山も、それらのすべてを象る雲の下を  
微風のごとく彷徨うのだ。

一瞬の思考停止の中に閉じ込められていた、詩人の現在の孤独と過去の懐かしい記憶が、子どもの愛らしい息遣いの中で再び息づき始める。そして、傍らに眠る幼な子には、成長して、詩人には今では憧れとなった自然との一体感を得、微風のように自然の中を飛び回って欲しいと願う。自らの憧憬を詩人は我が子に託す。いやそれ以上に子の存在を通して、詩人は溢れ出る自然との一体化を再び夢見ているのだ。

このとき愛する幼な子の存在は、詩人の現在の孤独と、過去の懐かしい記憶を融合させるとともに、現在の喪失感を、彼を通して得る自然との一体感によって贖う存在となっている。詩人と静寂な空間を共有している幼な子には、詩人が失った過去、自然との一体感を蘇らせる力があるのだ。幼な子はこのとき、詩人の過去と現在を結び、孤独な詩人を自然と愛に結びつけるシンボルとなり得ている。

コウルリッジにとってシンボル(symbol)とは何であったか。ここで彼のシンボル論に若干触れておかなければならない。作詩においては、既に試みられているシンボルであるが、彼のシンボル論が明確な形をとって表現されるのは、1816年以降である。作詩において直観的に用いられたことが、彼の思想のなかで位置付けられ、論理的な定義づけを与えられていくには、その後かなりの年月を必要としたということであろう。

1816年『政治家必携の書』(*The Statesman's Manual*)でコウルリッジは、シンボルを以下のように定義している。

...a Symbol ... is characterized by a translucence of the Special in the Individual or of the General in the Especial or of the Universal in the General. Above all by the translucence of the Eternal through and in the Temporal. It always partakes of the Reality which it renders intelligible; and while it enunciates the whole, abides itself as a living part in that Unity, of which it is the representative. (SM 30)

シンボルとは、個における特殊性の、特殊性における一般性の、一般性における普遍性の半透明さによって特徴付けられる。とりわけ、有限性における無限性の半透明さによって。シンボルは常に「実在」に参画し、「実在」を理解可能なものとなす。そして全体を明確にする一方で、それ自体は、その統一体の生ける一部として留まり、統一体を代表するものである。

シンボルは、人間が直接見ることも聞くこともできない全体性[=実在]、あるいは無限性といったものを、不透明ではあるが、すなわち完全ではないが、表現するものである。逆に言えば、全体性、無限性と言ったものは、人間にとってはシンボルによってしか理解できず、また表現することもできない。

そしてコウルリッジにとってさらに重要なことは、シンボルは、全体を単に指し示すものではなく、その全体の一部として、あるいは全体に属す下位のものとして存在するということである。このことは同じ『政治家必携の書』の次の一節によってさらに明確になる。

I seem to myself to behold in the quiet objects, on which I am gazing, more than an arbitrary illustration, more than a mere *simile*, the work of my own Fancy! I feel an awe, as if there were before my eyes the same Power, as that of the **REASON**—the same Power in a lower dignity, and therefore a symbol established in the truth of things. I feel it alike, whether I contemplate a single tree or flower, or meditate on vegetation throughout the world, as one of the great organs of the life of nature....Lo!—how upholding the ceaseless plastic motion of the parts in the profoundest rest of the whole it becomes the visible organismus of the whole *silent* or *elementary* life of nature and, therefore, in incorporating the one extreme becomes the symbol of the other; ...”

(SM 72)

私はいま眺めている静かな自然の事物のなかに、私自身の空想が作り出す恣意的な類例以上のもの、単なる直喩以上のものを見ているのだという気がする。あたかも目の前に「理性」の力と同じ力があるかのように感じて、畏敬の念を抱くのだ—それは同じ力がより低位で働いているものであって、それゆえ事物の真実の姿において具現されているシンボルなのである。一本の木、一輪の花を見るときも、全世界の植物を自然の生命の偉大な器官の一つとしてじっと考えるときも、私は同様の畏敬の念を覚える。(中略) 見よ、—全体が最も深い休息のなかにも、部分では絶え間ない造形の動きを保ちながら、それ[植物]が自然の物言わぬ根源的な生命全体の目に見える有機体となり、したがって一方の極と混ぜ合わされることでもう一方の極のシンボルとなる様子を。

眼前に見えている一本の木が、自然の生命全体の中に組み込まれた存在であると知るとき、見えているものは、一本の木であっても、その木は全体の中の部分であることにより、自然全体という高次の存在を表現するシンボルとなる。この木は全体と同一のものではなく、全体は未だ半ば透明なものであり続ける。しかし、人間は一本の木を通して、自然全体の力、自然を常に創造しつづけるものの力

を感じ取ることが可能となるのである。それは、完全な円環の中の一部であることを認識することではなく、全体、永遠、無限といった高次の観念としての存在を、低次の具体的事物において、曇りガラスを通して見るかのように、仰ぎ見ることである。

1825年の『観想への助け』(*Aids to Reflection*)において、シンボルの定義はさらに明確に提示される。

*A Symbol is a sign included in the Idea, which it represents: ex. gr. an actual part chosen to represent the whole, as a lip with a chin prominent is a Symbol of Man; or a lower form or species of a higher in the same kind ... (AR 263-64n)*

シンボルとは、それが、代表して表す観念のなかに含まれるしるしである。例えば突き出た顎と唇が人間のシンボルであるように、全体を代表すべく選ばれた、全体の実際の一部なのだ。あるいは同じ部類のなかのより高位なものの、より低位な形または種であると言えるだろう。

コウルリッジのシンボル論は、彼の悟性・理性の弁別、極理論などに関連して考えられなければならない問題であり、この詩論において十分な考察を加えることはできない。しかし重要なことは、シンボルが経験と観念とを繋ぐ媒介として考えられていること、そして、それはあくまでも部分を通して全体を垣間見る手段として考えられているという点ではないだろうか。人間は神の造った宇宙全体、あるいは神の造った円環のすべてを知ることはできない。人間の認識は経験から全く切り離すことはできないのであって、人間は神と同一の認識をもつことはできない。従って、コウルリッジの視点はあくまでも地上の事物にある。しかし、地上の事物の一つ一つから、普遍へと繋がる道は開けている。個から一般を、一般からさらに普遍を垣間見る力は人間に与えられていると彼は考えている。人間と神との間に深淵は横たわっているが、しかしその深淵の中から光を見出すことは許されているのである。もちろん、このようにシンボル論が明確化するのには、先にも述べたように、「深夜の霜」執筆から、

かなり時を経た後のことである。しかし、コウルリッジの歩みは直観に基づいて詩作品を現わし、その後長い年月をかけて同じテーマについての哲学的、論理的解決を探るといふ順序を辿っていると考えられる。従って、コウルリッジの初期の詩作品を、彼のシンボル論と関連させて読み解くことは、直観的に用いられたものに論理付けを与え得る、と考えてもよいのではないだろうか。

さてここで、再び「深夜の霜」へと戻りたい。幼な子は詩人にとって、愛、自然、生命という普遍的存在のシンボルである。すなわち幼な子は、普遍的存在すなわち「統一体」を例示するものであり、同時にその統一体の「生きた部分」である。

so shalt thou see and hear

The lovely shapes and sounds intelligible

Of that eternal language, which thy God

Utters, who from eternity doth teach

Himself in all, and all things in himself.

Great universal Teacher! he shall mould

Thy spirit, and by giving make it ask.

(58-64)

したがってお前は、永遠の言語の美しい造形を見、またその響きを聞き分けるのだ。その言葉はお前の神が発せられ、神は永遠から姿を現わし、万物の中に神を示され、また神の中に万物を示される。偉大なる宇宙の師よ！神はお前の魂を造り、造り与えることによって、お前の魂に神を求めさせるであろう。

幼な子は、全体を示唆する部分として、愛と自然の恵みを観想させるシンボルとしての役割を持ちえていた。そしてここでは、神がその永遠性を分け与え、その恵みによって、永遠性を求める者となることが予言されている。「万物の中に神を示す」という表現は、神を万物と同一視する汎神論(pantheism)的思考と重なる。しかし「神

の中に万物を示す」という場合、神は万物と同一のものではなく、万物を包含するものとされている。神の恵みによって神を求める者となった幼な子は、さらに神という実在の部分として、超越的存在者としての神を求める者となっていく。

コウルリッジはシンボルを用いることによって、汎神論的思考の閉じた円環を超えようとしている。地上的事物は神の造ったものの一部であると感じ取ることによって、個として存在する事物を通して、半透明ではあるが、普遍的存在、永遠の存在を垣間見ることができる。神はそうする力を恵みとして人間に与えた。明らかに眠る幼な子は、神のこの創造の恵みを詩人に想起させる。

人間の認識は経験を離れて存在することはできない。しかし、経験によって知りうる地上的事物が、神の創造した宇宙の一部であると感じることによって、地上的事物は神の永遠性を垣間見させるシンボルとなるのだ。自然も人間も神と同一のものではあり得ないが、人間は自然の凝視を通して、神の永遠性を希求する歩みの中に身を置くことが可能である。

汎神論的思考を超えて、超越的な神の永遠性へと近づこうとする志向性において、ワーズワスはコウルリッジと共通していたことができるのではないだろうか。むしろ、あくまでも地上的事物に視点を定めながら、永遠なるもの、無限なるものへ接近し得ることを確信する精神の強靱さにおいて、ワーズワスはコウルリッジに大きな影響力をもっていた。ワーズワスは『序曲』(*The Prelude*)第一巻において、以下のように、幼き日々の一コマを描いている。

I dipped my oars into the silent lake,  
And as I rose upon the stroke my boat  
Went heaving through the water like a swan—  
When from behind that craggy steep, till then  
The bound of the horizon, a huge cliff,  
As if with voluntary power instinct,  
Upreared its head. I struck, and struck again,  
And, growing still in stature, the huge cliff  
Rose up between me and the stars, and still

With measured motion, like a living thing  
Strode after me. With trembling hands I turned  
And through the silent water stole my way  
Back to the cavern of the willow-tree.

孤独というのか、(402-14) (*The Prelude* Book I)(2)

私はオールを静かな湖水に浸した。見慣れたものの形とも違い、  
漕ぎ方を速めると、小舟はまるで白鳥のように進んだ。  
先ほどから天地の境界線となっていた、そそり立つ峰の背後から、  
巨大な断崖が、まるで自らの意志を漲らせているかのよう、  
ぬっと頭をもたげた。の中をかすめるかと思うと、  
私は夢中で漕ぎ続けた。るものとなった。  
するとその断崖は、さらに大きくなって  
私と星との間に立ちはだかり、まるで生き物のように動いて、生  
大股に私の後を追ってきた。覚を通して捉えられた姿とは異なる、  
わなわなと震える手で私は反転し、沈黙していく。生きた自然は、  
静まり返っている湖水を、そっとまた形を逃げながら、詩人の心  
柳の木のある洞窟まで帰ってきた。は、幼な子と世界とのつながり  
が次のように歌われる。

ここで描写されているのは、生きた自然と一体化している少年の  
姿である。自らも一羽の白鳥となり、自然自体も生きたものとして  
少年には感じられる。自然は罪の痛みを隠しもつ少年の前には、怪  
物のように立ちはだかる脅威であると同時に、最終的には、静まり  
返りすべてを受け容れる母のような存在でもある。そしてこの体験  
は少年の心に次のような形で残されていく。

And—powerful in all sentiments of grief,  
Of exultation, fear and... In my thoughts  
There was a darkness—call it solitude  
Or blank desertion—no familiar shapes  
Of hourly objects, images of trees,  
Of sea or sky, no colours of green fields,  
But huge and mighty forms that do not live  
Like living men moved slowly through my mind



By day, and were the trouble of my dreams.

生きいきと活動するこの全宇宙を (420-26) 力強く生きる。

自然から何もかも存分に受け容れ、

以来私の思考の中には、てまた思う存分に与え返しもするのだ。

孤独というのか、茫然自失というのか、

一つの暗がりが増えてしまって、すべての感情を、

樹木とか海とか空とかの、ふだん見慣れたものの形とも違い、

野原の緑の色もなく、一つの精神の代行者でもあるかのように、

およそ生きている人間の姿とは似ても似つかない、

力強く、巨大なものの影が、力を合わせて、

白昼ぬうっと私の頭の中をかすめるかと思うと、

夜は夜で、夢を騒がせるものとなった。

少年の心に影を落としつしまとうのは、彼の心に焼きついた、生きた自然である。自然は、視覚を通して捉えられた姿とは異なる、異形の姿と化して、少年の意識下に沈潜していく。生きた自然は、詩人の心の中で、またその心によって変形を遂げながら、詩人の心に棲み続けていく。さらに第二巻では、幼な子と世界とのつながりが次のように歌われる。

Emphatically such a being lives,

An inmate of this *active* universe.

From Nature largely he receives, nor so

Is satisfied, but largely gives again;

For feeling has to him imparted strength,

And—powerful in all sentiments of grief,

Of exultation, fear and joy—his mind,

Even as an agent of the one great mind,

Creates, creator and receiver both,

Working but in alliance with the works

Which it beholds.

(Book II 265-75)

こうして一個の存在者としての幼な子は、  
生きいきと活動するこの全宇宙を友として、力強く生きる。  
自然から何もかも存分に受け容れ、  
飽くことを知らず、そしてまた思う存分に与え返しもするのだ。  
というのは、感じることによって力を賦与され、  
悲嘆や歓喜、恐れや喜びなどのすべての感情を、  
すでに十分に感じるこの幼な子の精神は、  
同時に、かの大いなる一つの精神の代行者でもあるかのように、  
世界を創造するからである。  
自分が見つめる外界の動きと力を合わせて、  
自らも動くことによって、  
少年は受容者であると同時に、創造者となるのだ。

詩人の心の中に長く棲み続けてきた自然は、ここで新たな表現を与えられている。少年時代、力強く巨大な「影」と感じられていた自然は、未分化で曖昧な存在であったが、ここでは「大いなる一つの精神」という名を与えられている。「大いなる一つの精神」は少年の心と有機的に交感しあう。自然から多くのものを与えられた少年は、自然と一体化することによって、今度は自然を表現するもの、自然を創造するものとなる。自然のなかに場を与えられ、自然の一部となった少年は、自然全体を、さらには自然を創造し動かす「大いなる一つの精神」と呼応し、そのものを表現する存在として描かれている。少年は、自然、あるいは「大いなる一つの精神」のシンボルとして描かれているのであり、この点において、コウルリッジの「深夜の霜」における幼な子と共通する。

コウルリッジもワーズワスとともに、幼な子の生命と心に自然との有機的な結合を見出す。幼な子は、自然、さらには自然を創造する永遠なる存在の一部となって、自然全体を、さらには永遠の存在を表現するものとして描かれているのである。コウルリッジとワーズワスの深い共振の一例を、ここに見出すことができる。

注

(1) この詩は 1798 年出版された『独居の恐怖』(*Fears in Solitude*) に合わせて収録された。その後何回か版を重ねているが、内容に重大な変更はないと考えて、ここでは *PW* に採録されている 1829 年版を使用した。

(2) テキストは、*The Prelude 1799, 1805, 1850* (New York: Norton, 1979) の 1805 年版を用いた。

リッジによって 1798 年 3 月に書きあげられ、『叙情民謡集』(*Lyrical Ballads 1798*) に採録された。この詩の評論は数多くあるが、影響力の大きかった評論の一つにウォレン(Robert Penn Warren)の「純粋な想像力の詩—実験的読解」("A Poem of Pure Imagination: An Experiment in Reading", 1945-46)がある。この評論においてウォレンは、想像力の問題とともに、「一つの生命」("One Life")を「秘蹟的ヴィジョン」(the sacramental vision)(21)と見て論を展開している。彼の見る「一つの生命」とは、「一切の被造物が含まれ、またコウルリッジが恐らくネオプラトニズムの研究の中から得た」(...in which all creation participates and which Coleridge perhaps derived from his Neoplatonic studies)(22)観念である。ネオプラトニックな観念としての「一つの生命」("One Life")からの離反と回帰として、彼は詩を再構築してみせる。

これに対してボステター(Edward E. Bostetter)は、『「老水夫の歌」の夢魘の世界』("The Nightmare World of 'The Ancient Mariner'", 1962)においてこれを批判し、この詩に多くのネオプラトニズムと矛盾する表象のあること、特に「中世カトリシズム、17世紀ピューリタニズム、コウルリッジ自身の時代の、過激な福音主義者が抱く不気味なカルヴィニズム」(medieval Catholicism, seventeenth-century Puritanism, or the lurid Calvinism of the extreme Evangelicals of Coleridge's own age)の要素の色濃くあることを指摘している。(Bostetter 187)

さらにボステターは、この詩が「一つの生命」といったある単独の概念によって統合される、秩序ある整合的世界を表現するものではなく、矛盾を含み、また非合理的な恐怖や罪の意識を表現する詩である、ということ強調する。(193)さらに彼は以下のように述べている。

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

attitudes which in turn shape and determine the symbolic  
of the poem. This I think is I hat happens in ‘The Rime’. (192)

「老水夫の歌」は、よく知られているように、1797年、ワーズワスとの共同執筆の試みとして書き始められた。後にワーズワスは共同作業から離れ、コウルリッジによって1798年3月に書きあげられ、『叙情民謡集』(*Lyrical Ballads* 1798)に採録された。この詩の評論は数多くあるが、影響力の大きかった評論の一つにウォレン(Robert Penn Warren)の「純粋な想像力の詩—実験的読解」(“A Poem of Pure Imagination: An Experiment in Reading”, 1945-46)がある。この評論においてウォレンは、想像力の問題とともに、「一つの生命」(“One Life”)を「秘蹟的ヴィジョン」(the sacramental vision)(21)と見て論を展開している。彼の見る「一つの生命」とは、「一切の被造物が含まれ、またコウルリッジが恐らくネオプラトニズムの研究の中から得た」(...in which all creation participates and which Coleridge perhaps derived from his Neoplatonic studies)(22)観念である。ネオプラトニクな観念としての「一つの生命」(“One Life”)からの離反と回帰として、彼は詩を再構築してみせる。

これに対してボステター(Edward E. Bostetter)は、『老水夫の歌』の「夢魔の世界」(“The Nightmare World of ‘The Ancient Mariner’”, 1962)においてこれを批判し、この詩に多くのネオプラトニズムと矛盾する表象のあること、特に「中世カトリシズム、17世紀ピューリタニズム、コウルリッジ自身の時代の、過激な福音主義者が抱く不気味なカルヴィニズム」(medieval Catholicism, seventeenth-century Puritanism, or the lurid Calvinism of the extreme Evangelicals of Coleridge’s own age)の要素の色濃くあることを指摘している。(Bostetter 187)

さらにボステターは、この詩が「一つの生命」といったある単独の概念によって統合される、秩序ある整合的世界を表現するものではなく、矛盾を含み、また非合理的な恐怖や罪の意識を表現する詩である、ということを強調する。(193)さらに彼は以下のように述べている。

...occasionally a situation or symbol releases deeply felt and usually repressed attitudes which in turn shape and determine the symbolic action of the poem. This I think is what happens in 'The Rime'. (192)

ときにある状況あるいはシンボルは、心の奥深く感じられ、通常は抑圧されているある心情を解放するのであり、今度はその解放された心情が、詩のシンボリックな動きを形作り、決定するのである。これこそが「老水夫の歌」において起こったことであると、私は思う。

筆者は、ポステターと同様に、この詩には多くの矛盾する表象が見られると考えている。ネオプラトニックな表象ばかりでなく、よりキリスト教的表象も多く使われており、その中には聖母マリアといったカトリック的表象がある。そしてその両者に分類できない異教的、神話的表象というべきものも含まれていると考えられる。この詩は、先に見た「宗教的瞑想」のように、詩人の哲学的・神学的立場を明確に表現しようとしたものというより、むしろ、詩人が自らの意識に浮かび上がってくる表象をもとに、自らの抑圧された心情を意識化し、そこに新たな心理世界を見出し、様々なシンボルを用いて「超自然的」物語を構築したものと考えられる。そしてそのことが結果的に、詩人の意識の下方に眠る、より普遍的な宗教的感情を表現し得たものと考えられるのである。そして、その過程は20世紀においてユングが分析した無意識の意識化の過程とも驚くほどの重なりを見せている。さらに、膨大な資料をもとに、ユングが実証的に普遍性を論証しようとした元型(archetype)とみなしうる表象も見出すことができる。

このように考えるならば、この詩もまた、前節で考察したシンボルを用いて特殊から普遍へ、下位の具体的事物から上位の観念へと近づこうとするコウルリッジの試みの一つであると言えるであろう。そして、この場合に詩人が用いたものは、心理の深みに分け入って探し当てた超自然的かつシンボリックな表象であった。この節においては、こういった立場に立って、「老水夫の歌」における宗教的表象を、ユング心理学にヒントを得ながら分析してみたい。

えれば楽園に、永久に留まろうとする願望を持つ。回帰と出立の二つの願望のぶつかり合いが、精神 II 未分化のままに押しこめ

詩は年老いた水夫が、婚礼の宴に招かれてゆく人々を引き止め、彼の話に引き込むことから始まる。かつて水夫は、ある航海において一羽のアホウドリを撃ち落す。そののち、船を取り巻く自然は、過酷なものに変貌してしまう。風は止み、「灼けるような銅色の空に、血のような色の」太陽がかかる。

Water, water, every where,

And all the boards did shrink;

Water, water, every where,

Nor any drop to drink.

The very deep did rot: O Christ!

That ever this should be!

Yea, slimy things did crawl with legs

Upon the slimy sea.

(119-26)(PW I pt.1 381-)(1) に呑みこまれて終わるか、

そこから抜け出すことになるかの賭であった。ここで描かれる夢魔

水、水、すべて水ばかり、

船板はひび割れ縮む。

水、水、すべて水ばかり、

だが飲み水は一滴もない。

海の深みも腐った。ああ、キリストよ！に見えるのである。

このようなことがあり得るだろうか！

ぬるぬるした生き物が足の上に這い回る、

ぬるぬるした海の上で。

船をとりまく水、腐食した海、纏わりつく 'slimy things'は何を意味しているのだろうか。無意識のレベルを考えるならば、精神の成長の初期段階である胎内回帰願望と、そこから出立していこうとする願望との葛藤と読むことが可能である。人間は母の胎内に、言い換

えれば楽園に、永久に留まろうとする願望を持つ。回帰と出立の二つの願望のぶつかり合いが、精神を未分化のままに楽園内に押し留めようとする、ユングの言う「呑み込む母」元型の象徴として意識に現れる。水、海、そして、木、箱、蛇といった、巻きつき、絡みつき、飲み込むものが、「呑み込む母」元型の象徴となる。

母の胎内にいることは、無垢なる状態で楽園に生きることであり、楽園の中では、善と悪も未分化の状態である。水夫は、アホウドリを殺害するという行為によって、胎内から意識を分離し、未分化であった善と悪も分化する。アホウドリ殺害とその後の自然の怒りは、自由意志をもつ人間の犯した原罪と、楽園からの追放を意味していると読むことができる。水夫の船上での苦しみは楽園から追放された者の、負うべき定めとしての罰であり、自我の意識を持った人間の、現実の不条理との戦いを意味している。現実の不条理は、楽園の回帰を願うことによってはや克服されることはなく、危険との対決を余儀なくされる。

水夫は、からまりつく海に象徴される「呑み込む母」と対決する。近づく幽霊船に乗っていた夢魔の「死」(Death)と「死中の生」(Life-in-Death)との賭は、水夫が、母の元型に呑みこまれて終わるか、そこから抜け出すことになるかの賭であった。ここで描かれる夢魔のイメージは異教的なもののようなものである。しかし同時に、水夫の運命が賭によって決定されるという描き方は、カルヴィニズムの予定説の考え方に通じる。神は超越的存在であり、一切の地上的存在は創造の初めから神によって決定付けられている。神は絶対的善でもあるが、神の意志は人間には推し量り難く、神による決定は人間から見れば、賭の結果にも似た恣意的なものに見えるのである。

賭は「死中の生」が勝ち、水夫は生かされる。しかし、他の船員たちは皆息絶え、水夫は死者たちの呪いの視線に纏わりつかれたまま、天を仰いでも、邪悪なささやきが邪魔をして祈ることができない。だが、やがて空に月が現れる。

The moving Moon went up the sky,  
And no where did abide:  
Softly she was going up,

And a star or two beside—一ドのような黒、

とぐるを巻いて泳 (263-66)

めぐり来る月は空に昇り、

どこにも留まることはなかった。

穏やかに月は昇っていき、

星が一つ二つ連なっていた—

果てしない孤独と、乾きの日々にあって、月は水夫に希望の光を投げかける。天における再生の象徴である月は、船の影を照らし、その光に誘い出されたかのように、蛇の一群が海面に現れる。

Beyond the shadow of the ship,

I watched the water-snakes:

They moved in tracks of shining white,

And when they reared, the elfish light

Fell off in hoary flakes.

Within the shadow of the ship

I watched their rich attire:

Blue, glossy green, and velvet black,

They coiled and swam; and every track

Was a flash of golden fire.

And I blessed them unawares (272-81)

Sure my kind saint took pity on me,

船の暗がりの向こうに

私は海蛇の群れを見た。

白く輝く濤を曳いて動き、

竿立ちになると、妖しい光が

白い雪片のように舞い降りた。

Like lead into the sea.

暗い船の影に入ると (282-91)

海蛇たちはきらびやかな衣装を着ているようだった。



青、つややかな緑、ビロードのような黒、  
とぐろを巻いて泳いだ跡は、  
どこも金色の光が炎のように閃いた。

美しい海蛇たちは一体何を表しているのだろうか。象徴としての蛇は多義性を持っている。絡みつく母の象徴でもあることは先に述べたが、さらに一般的には、その脱皮の習性によって再生、豊穡の象徴ともされる。特にこの場面では、月の光に照らされて色とりどりに輝く蛇は、豊穡な母、再生を約束する恵みを意味しているようである。

聖書においても、蛇は原罪を犯させる誘惑者として描かれているばかりではない。旧約「民数記」において、神は荒野で蛇に噛まれて命を落とす多くの人々を救うためにモーセに語る。「炎の蛇を造り、旗竿の先に掲げよ。蛇に噛まれた者がそれを見あげれば、命を得る。」(21.8)モーセは青銅の蛇を造り、蛇が人を噛んでも、その人が青銅の蛇を仰ぐと命を得た。蛇に噛まれた者は、青銅の蛇を仰ぐことによって、地上の生命を取り戻すのである。この場合、竿に掲げられた青銅の蛇は、永遠の生命をもたらすイエス・キリストの予型と考えられている。(2)

O happy living things! no tongue  
Their beauty might declare:  
A spring of love gushed from my heart,  
And I blessed them unaware:  
Sure my kind saint took pity on me,  
And I blessed them unaware.

The selfsame moment I could pray;  
And from my neck so free  
The Albatross fell off, and sank  
Like lead into the sea.

(282-91)

ああ幸せな生きものたちよ！どんな言葉も  
その美しさを言いつくせはしない。

愛の泉が私の心から溢れ出し、  
私は思わず彼らを讃えた。

心優しき守護聖者が私に憐れみをかけてくれたのか、  
私は思わず彼らを讃えた。

まさにその瞬間私は祈ることができた。

すると私の首から  
アホウドリが落ち、鉛のように  
海水に沈んでいった。

蛇をキリストの象徴とする決め手はないが、蛇が贖いの象徴である  
と言うことはできる。美しい蛇の姿を見た水夫は、ようやく祈り  
を取り戻す。その祈りを契機として、彼の首から罪を象徴していた  
アホウドリが落ちていく。贖いの象徴としての蛇の描写に、マリア  
への讃美が続く。

To Mary-queen the praise be given!  
She sent the gentle sleep from Heaven,  
That slid into my soul.

入り江は月光で一面白 (294-96) いた。  
聖母マリアよ讃えあれ！  
聖母はその優しい眠りを天国から  
私の心に忍び込ませてくださった。

原罪に汚されることなく、処女にして神の子を産んだ聖母マリア  
は、人と神との掛け橋である。全き善なる神と人との間にあって、  
聖母は救いの手を差し伸べる。

全身光輝く男の姿をした天使が、  
どの死体の上にも立っていた。 III

しかし、物語はここで終結するのではない。水夫の旅は続く。水  
夫の贖罪は終わってはいないのである。超自然の力に助けられて水

夫の船は、故郷にたどり着いたとき、入り江に浮かぶ船の上の屍から光輝く熾天使たちが姿を現わす。

And the bay was white with silent light,

Till rising from the same,

Full many shapes, that shadows were,

In crimson colours came.

... Each corpse lay flat, lifeless and flat,

And, by the holy rood!

A man all light, a seraph-man,

On every corse there stood.

The Pilot and the Pilot's boy,

... heard them coming fast:

This seraph-band, each waved his hand,

No voice did they impart—

No voice; but oh! the silent sank

Like music on my heart.

It is the Hermit good!

(480-99)

He singeth loud his godly hymns

入り江は月光で一面白く輝いていた。

やがてそこから立ち昇って来たのは、

海面に映った多くの影、

真紅の衣を纏った姿だった。

(中略) 見習いの子どもが見え、

死体はどれも命なく倒れていた。

だが聖なる十字架に誓って言うが、

全身光輝く男の姿をした天使が、

どの死体の上にも立っていた。

私にはもう一人見えた一声も聞こえた。

(中略) 有徳の隠者だ。

天使の群れはそれぞれ手を振り、  
声は少しも立てなかった。  
声はないのに、ああ、その静けさは  
樂の音のように私の心に沁みた。

屍の上に降り立った天使たちは、死んだ乗組員たちの罪に対する赦しの印であろう。乗組員たちの罪は赦されて天国に導かれるのであろうか。その有様は水夫の心に静かに神の恵みを染み込ませる。

しかし、水夫の生は、ここで再び始まらなければならない。彼もまた天に迎え入れられるためには、贖罪の長い放浪が必要なのである。このとき、水夫の前に船頭と一人の子ども、そして隠者(Hermit)が小舟に乗って現れる。

The Pilot and the Pilot's boy,

I heard them coming fast:

Dear Lord in Heaven! it was a joy

The dead men could not blast.

I saw a third—I heard his voice:

It is the Hermit good!

He singeth loud his godly hymns

That he makes in the wood.

He'll shrieve my soul, he'll wash away

The Albatross's blood.

(504-13)

船頭と見習いの子どもが見え、  
ぐんぐんと近づいてくる音が聞こえた。  
天にまします神よ！彼らに会った喜びは  
死者たちも吹き消すことはできなかった。

Under the water it rumbled on,

私にはもう一人見えた一声も聞こえた。

それは有徳の隠者だ。

彼は森の中で作る like lead.  
神への賛歌を声も高らかに歌っている。  
彼は私の懺悔を聞き、アホウドリの血を洗い清めて  
くれるだろう。 ocean smote,

Like one that hath been seven days drowned

彼の眼前に現れた有徳の隠者は、何を意味しているのでしょうか。彼は魂の救済者として現れたのではない。彼は、水夫の懺悔を聞くが、救済の手を直接差し伸べるのではない。水夫は隠者に向かって懺悔をしたのち、生涯贖罪の旅を続けることになる。隠者は水夫に対し、懺悔を聞くカトリックの司祭のようでもあり、また、ユング心理学でいうならば、「老賢人」(the wise old man)の役割を果たしている。ユングによれば、「老賢人」とは、無意識の統合が進んだとき、無意識の奥深くから現れてくる元型である。それはたとえば、モーセに対する舅のイエトロのような存在である。イエトロは異教徒であって、旧約の神の恵みに与るものではない。しかし、彼はモーセに対して重要な指導的役割を果たした。「老賢人」の元型の特徴は、人間の根源的な精神の具現者であり、精神的な指導者であるということ、また同時に善と悪との二面性を持っているということである。イエトロの場合の悪は、彼が異教の祭司であることに示されているとユングは考えている。(3)

「老賢人」の元型の重要な点は、この二面性にある。人間は意識の底に、善のみならず必ず悪をも抱く。人間が人間であるということは、善と悪との二面性を生きるということなのである。人間はこの二面性を意識化し受け容れたときに初めて、本来の生を生き始める。すなわち楽園から出立するのである。聖母マリアの慈愛により希望は与えられている。しかし、隠者の忠告に従って、水夫は贖罪の旅に出立しなければならない。

水夫が小舟に助けられた後、彼の乗っていた船は轟音とともに沈む。

Under the water it rumbled on,  
Still louder and more dread:  
It reached the ship, it split the bay;

The ship went down like lead.

Stunned by that loud and dreadful sound,

Which sky and ocean smote,

Like one that hath been seven days drowned

My body lay afloat;

But swift as dreams, myself I found

Within the Pilot's boat.

(546-55)

その音は水中で轟き、  
だんだん高く、より恐ろしく響き、  
ついに船に達すると入り江を引き裂いて、  
船は鉛のように海中に沈んでいった。

I believe that this assumption of Humanity by the Son of God was  
空と海とを震撼させたその激しく恐ろしい轟音に、manifested to us,  
仰天して気を失った私は、his miraculous Birth, his agony, his  
七日間も溺れていた者のように、and Ascension, were all both  
身体が水面に浮かんでいたが、and necessary parts of the awful  
気が付いてみればそれは夢のように一瞬のことで、  
私は小舟に救い上げられていた。

私は、神の子が人間性を受容したことは、「言葉」(=ロゴス)

轟音とともに船は沈んでいった。水夫もしばし気を失って水中に漂う。このとき、水夫はひとたび水のなかで死を味わった。水夫を死が通り過ぎ、救い上げられたとき水夫は「新しい人」として再生している。このとき水夫は、自らの善と悪との二面性を受け容れ、言い換えれば、自ら罪を認め神のもとへ近づくために、贖罪に旅立つ者となり得ているのである。

「老水夫の歌」が書かれてから、このようにイエス・キリストによって、神が啓示されたと信じる IV、そしてイエスの生涯が贖いの

先に述べたように「老水夫の歌」は、コウルリッジが自らの無意識に分け入り、浮かび上がるシンボリックな表象をもとに、抑圧された無意識の次元の扉を開いて、一つの物語を構築したものと考え

られる。この物語は、詩人の抑圧された恐怖を示すものでもあったが、同時に深い願望を表現するものとなった。その願望とは、罪の意識に怯える者、自らの悪を知る者の切実な救済への願望であったと言えるだろう。しかし、この詩において、老水夫に安らぎは与えられていない。水夫はいつ終わるとも知れない贖罪の旅路にあり、「彷徨えるユダヤ人」にも似た放浪の旅の途上にある。コウルリッジにとっても、この詩は深く純粋な神への希求の感情を表現するものとなったが、救済を約束するものとはなり得なかったというべきではないだろうか。

先に、表象としての蛇にキリストの予型を見ることが可能であると述べたが、コウルリッジ自身が詩という自由なフィクションの場を離れて、以下のようにキリストを、自らの贖いのシンボルとして語るのには、さらに12年間の歳月を要した。

I believe that this assumption of Humanity by the Son of God was revealed & realized to us by the Word made flesh, and manifested to us, in Christ Jesus; and that his miraculous Birth, his agony, his Crucifixion, Death, Resurrection, and Ascension, were all both Symbols of our Redemption ... and necessary parts of the awful process. (November 1810) (CN III 4005 II 6)

私は、神の子が人間性を受容したことは、「言葉」(=ロゴス)が受肉し、イエス・キリストにおいて我々に示されたことによって、我々に啓示され実現されたのだと信じている。そして彼の奇跡的な誕生、苦悩、十字架上の苦しみ、死、復活、そして昇天は、すべて我々の贖いのシンボルであり、(中略)畏怖すべき救済過程の欠くべからざる一部であったのだと信じている。

「老水夫の歌」が書かれてから、このようにイエス・キリストによって、神が啓示されたと信じることに、そしてイエスの生涯が贖いのシンボルであると考えられるように到るまでに—このコウルリッジの信仰告白は、正統的なキリスト教にかなり接近したものであろう—12年の歳月がかかっている。この間のコウルリッジの思想と信仰の変

化がどういうものであったかは、さらに考察を加えなければならない課題であるけれども、一方で「老水夫の歌」が、コウルリッジのこのような信仰への転換を予感させるものであったことは、確かなことなのではないだろうか。

#### 注

- (1) テキストは *PW* における 1834 年版を用いた。
- (2) アウグスティヌスは『ヨハネ福音書講解』において以下のように述べている。

噛む蛇とは何であろうか。肉の可死性から来る罪である。挙げられた蛇とは何であろうか。十字架における主の死である。死は蛇から来るので蛇の像によって象られている。(中略)あの蛇を直視した人々は蛇の噛傷によって滅びなかったように、信仰によってキリストの死を直視する人々は罪の噛傷から癒される。だが、彼らは死から一時的な生命へと癒されたのである。しかしキリストはここで言われる。「[私が彼らのもとに来たのは]彼らが永遠の生命を持つためである。」これが象られた似像と事実そのものとの間の距りである。像は一時的な生命を提供したが、像の本(もと)であった事実そのものは永遠の生命を提供する。

『ヨハネ福音書講解 上』197 頁。(中沢宣夫訳、新教出版社、1996 年)

- (3) ユングは『アイオーン』(*Aion*)の中で以下のように「老賢人」の元型を説明している。

Though nothing is said against Jethro, “the great wise one,” in the Bible story, yet as a Midianite priest he did not serve Yahweh and did not belong to the chosen people, but departs from them to his own country. He seems also to have borne the name Reguel (“friend of God”) and to have helped Moses with his superior wisdom. He is, accordingly, a numinous personality, the embodiment of an archetype, obviously that of the “wise old man”



(3) who personifies the spirit in myth and folklore. The spirit, ... has a dichotomous nature. Just as Moses in this case represents his own shadow by taking to wife the black daughter of the earth, so Jethro, in his capacity as heathen priest and stranger, has to be included in the quaternion as the "lower" aspect of himself, with a magical and nefarious significance. (Jung 229)

179  
と呼  
調と  
重圧と  
のオード」("Dejection: An Ode")で、詩的想像力の潤滑を極めたのち、1804年にはマルタ島へ一人旅立つこととなった。1806年8月にイングランドに帰るものの、その年のうちには、妻セアラそして子どもたちとの別居を決意することとなる。

そして、この間の1805年2月のノートブックに、コウルリッジは、以下のような記述を残している。

None but a thorough *Theologist* can ... admit the adorable Tri-unity of Being, Intellect, and Spiritual Action, as the Father, Son, and co-eternal Precedent, that these are God (i.e. not mere general Terms, or abstract ideas) and <that they are> one God (i.e. a real, eternal, and necessary Distinction in the divine nature, distinguishable Triplicity in the indivisible Unity.) (CN II 2444)

完璧な神学者でなければ、「存在・知・霊的行為」の崇めるべき三一性を「父・子・ともに永遠なる発出者」として、また、これらが（単に一般的用語や抽象的観念としてではない）神であって、一つの神である（すなわち、それは神性における、実在の、永遠なる、必然的な区別、一つの分割不可能な統一体における、区別されうる三重性である。）ということ認めることはできない。

キャサリン・コウバーン(Kathleen Coburn)によれば、この記述は「初期のユニテリアニズムに代わるトリニタリアニズムの明確な記述の最初のものである。」(CN II 2444n)コウルリッジはユニテリアンからトリニタリアンへ、1790年代の後半から1805年にかけて、宗教的転向を体験しているのである。彼にこの転向を起こさせたものは、いったい何だったのであろうか。

(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

1798 年は詩人コウルリッジにとって、驚異の年(*annus mirabilis*)と呼ばれる多産な年であった。だが、その後の彼の人生は決して順調とは言えなかった。金銭的苦労に加えて家庭内不和が、彼の心に重圧としてのしかかった。1802 年の「失意のオード」(“Dejection: An Ode”)で、詩的想像力の涸渇を綴ったのち、1804 年にはマルタ島へ一人旅立つこととなった。1806 年 8 月にイングランドに帰るものの、その年のうちには、妻セアラそして子どもたちとの別居を決意することとなる。

そして、この間の 1805 年 2 月のノートブックに、コウルリッジは、以下のような記述を残している。

None but a thorough *Theologist* can ... admit the adorable Tri-unity of Being, Intellect, and Spiritual Action, as the Father, Son, and co-eternal Proecedent, that these are God (i.e. not mere general Terms, or abstract ideas) and <that they are> one God (i.e. a real, eternal, and necessary Distinction in the divine nature, distinguishable Triplicity in the indivisible Unity.) (CN II 2444)

完璧な神学者でなければ、「存在・知・霊的行為」の崇めるべき三一性を「父・子・ともに永遠なる発出者」として、また、これらが（単に一般的用語や抽象的観念としてではない）神であって、一つの神である（すなわち、それは神性における、実在の、永遠なる、必然的な区別、一つの分割不可能な統一体における、区別されうる三重性である。）ということ認めることはできない。

キャサリン・コウバーン(Kathleen Coburn)によれば、この記述は「初期のユニテリアニズムに代わるトリニテリアニズムの明確な記述の最初のものである。」(CN II 2444n)コウルリッジはユニテリアンからトリニテリアンへ、1790 年代の後半から 1805 年にかけて、宗教的転向を体験しているのである。彼にこの転向を起こさせたものは、いったい何だったのであろうか。

クロード・ウェルチ(Claude Welch)は、コウルリッジの信仰に関し、以下のように述べている。

... moral experience was an irreducible datum. It was out of his own struggles that Coleridge understood the possibility that conscience can be killed in a man. He knew the reality of remorse, the originality of sin in the self as a conscientious being, and thus the great need and hunger in man that cries out for salvation. (Welch 6)

倫理的体験は過小評価を許さない資料である。良心が人間において抹殺され得るということの可能性をコウルリッジが理解したのは、彼自身の体験的苦しみを通じてであった。彼は悔恨を身をもって知り、良心的存在としての自己の中に潜む原罪を知った。こうして彼は、人間が救済を求めることの大きな必要性と、救済への餓えとを知ったのである。

ウェルチが言うように、コウルリッジの信仰は、哲学的な裏付けのみに支えられたものであるばかりではなく、彼自身の精神的体験が大きな基盤になっていると考えられる。その経験とは、人間の原罪の認識であり、彼自身の魂の、救済の必要性の自覚であった。人間が原罪を背負い、自力によっては己の罪から逃れられない不完全な存在であるなら、人間が魂の救済を得るためには、人間の力を超えた存在によって、その罪が贖われなければならない。人間に代わってその罪を贖う、超越的神としての「救い主キリスト」への信仰が必要とされる。自らの原罪を認識したコウルリッジの、キリストあるいはロゴスによる救済への渴望は、彼をキリストを神とするトリニテリアニズムへ接近させた、重要な要因であろう。

一方、コウルリッジは信仰の哲学的基盤を、その後長い年月をかけて探求していくことになる。すなわち、まずトリニテリアニズムへの心理的接近があり、そののち長い時間をかけて、その哲学的基盤を探ってゆくという道筋を彼は辿っている。その意味では、1790年代の後半から1800年代の前半にかけて、彼のトリニテリアニズムへの転向に、実存的・心理的要因が果たした役割は大きい。以下、1800

年前後の詩を考察し、彼の宗教的転向に果たした心理的・実存的要因を探ってみたい。

[1] 「クリスタベル」 (“Christabel”) に描かれた原罪

「クリスタベル」は、第一部が 1798 年の 2 月から 3 月に、第二部が 1800 年 8 月から 10 月にかけて執筆されたと推定されている。(PW II pt.1 606) 1798 年 3 月は、「老水夫の歌」が完成された月であるが、同じ月に、コウルリッジは、先述(p.62)したように、兄ジョージに宛てて、「私は原罪を固く信じています」と書き送っている。(CL I 396) 筆者は「クリスタベル」という詩には、人間の避け難い罪への宿命、すなわち原罪が描かれていると考えている。この節においては、「クリスタベル」に描かれている原罪が、いかなるものであるのかということについて、詩の中の意識と無意識の分裂に視点を当てて、考えてみたい。

「クリスタベル」には、清らかな乙女クリスタベルと、悪魔の化身であるかのようなジェラルダインが登場する。しかしこの二人を善と悪、聖と俗の対立項としてのみ読むことは、妥当ではない。なぜなら、クリスタベルは、聖母マリアのように一点の汚れもない女性として描かれているのではないからである。

The lovely Lady, Christabel,  
Whom her Father loves so well,  
What makes her in the Wood so late  
A furlong from the Castle Gate?  
She had dreams all yesternight  
Of her own betrothed Knight,  
And She in the Midnight Wood will pray  
For the Weal of her Lover, that's far away.  
Lay fast asleep in Moon (22-30) (PW I pt.1 484) (1)

父君のいたく愛する  
優しい姫クリスタベルは、

城門から一ファールングも離れて、  
このような夜更けに森に何をしに行くのか。  
互いに行く末を誓った騎士を、  
姫は昨夜ずっと夢見ている。  
遠く離れた愛する人に、幸あれかしと、  
夜更けの森に祈りにゆくのだ。

クリスタベルは、人の寝静まった夜更けに城を抜け出し、一人森の中で祈っている。この姿は、屋内で慎ましく祈りを捧げる聖母マリアのイメージとはむしろ対照的なものである。(2)このクリスタベルの心に、両腕も露にサンダルも履かず、もつれた髪に宝石を輝かせて倒れていたジェラルダインの姿は、何をもたらしたのであろうか。五人の騎士によって捕らえられ、白馬に括り付けられ、攫われてきたというジェラルダインの物語が、クリスタベルの心に呼び覚ましたものは同情のみであっただろうか。

クリスタベルは、密かに城を抜け出し、再び密かにジェラルダインを伴って城へ戻る。二つの行為は密かに行われた。この秘密の行為の意味は、クリスタベル自身の意識化できない心がある、ということではないだろうか。意識化できない心とは、城の外に抜け出て、愛する騎士と出会うことを願う心であり、ジェラルダインの遭遇した不幸あるいは冒険に憧れる無意識なのではないだろうか。クリスタベルの行為の意識された動機は、ジェラルダインの窮状に同情し、救いの手を差し伸べることであろう。しかし一方において、エロスに憧れる無意識が、悪の化身の誘惑に感応して、ジェラルダインを密かに城に導き入れた、と考えることもできるのである。このクリスタベルの変化に気づくものは、唯一、長年クリスタベルになつてきた老犬のみである。

Yet Geraldine nor speaks nor stirs;

Outside her Kennel the Mastiff old

Lay fast asleep in Moonshine cold.

The Mastiff old did not awake,

Yet she an angry moan did make.

(145-48)

恐れて身を震わせるかのように

かの歳老いしマスティブ犬は、  
冷たき月光の中に横たわり、深く眠っていた。  
その老犬は、目覚めはしなかったが、  
怒りの唸り声を立てた。

見よ！その胸を、脇腹を—

老犬は目覚めぬままに、すなわち、獣の本能あるいは無意識で反応し、クリスタベルに警告しているかのようなのである。しかしクリスタベルは、その警告に気づかぬまま、ジェラルダインを部屋へと導く。ジェラルダインは物言わず、身じろぎもしない。

一方、ジェラルダインがとり付き呪縛するのは、クリスタベルの無意識の性愛願望と言えるのではないだろうか。クリスタベルは、意識の上では、あくまでも無垢のままであり続けようとしているので、無意識の願望に対して意識を閉ざしたままである。従って、無意識の願望に働きかけ、彼女を呪縛するジェラルダインの本性を、呪縛されている無意識を意識化しないクリスタベルは、見抜くことができない。いったいジェラルダインとは何ものなのだろうか。

深く抱え込む人間の実存が、魔性となった姿なのではないだろうか。

Then drawing in her Breath aloud,

Like one that shudder'd, she unbound

The Cincture from beneath her Breast:

Her silken Robe and inner Vest

Dropt to her feet, and fell in View,

Behold! her Bosom and half her Side—

A Sight to dream of, not to tell!

O shield her! shield sweet Christabel!

Yet Geraldine nor speaks nor stirs;

Ah! what a stricken Look was hers!

Deep from within she seems half-way

To lift some weight, with sick Assay,

...

(247-58)

...。他の一つは、ジェラルダインが誘惑し引き込もうとする性愛の世界への、無意識の憧れである。そして、ジェラルダインとは、

恐れて身を震わせるかのように音荒く息を吸い、胸元の帯を解くと、絹の上衣も肌着も足元に落ち、すべてがあらわになった。

見よ！その胸を、脇腹を—

それは夢の光景、語り得るものではない！

ああ姫を守りたまえ、優しきクリスタベルを守りたまえ！

ジェラルダインは物言わず、身じろぎもしない。

ああ、何とうちひしがれた面持ちであることか！

胸底深くから何か重いものを持ち上げかけて、

苦しんでいるようでもあった。

When he rose and found his Lady dead:

ジェラルダインは語るべき言葉がないほどに醜い姿であった。これはまた、心の内に潜む重い欲望を、引き揚げ抱えている姿であるとも考えられる。ジェラルダインの表しているものは、己の欲望を深く抱え込む人間の実存が、魔性となった姿なのではないだろうか。それは、決して陽気な欲望の消化ではなく、苦しみを深く抱え込む苦悩の姿でもある。

ジェラルダインの魔性の実体を直視することは、己の深い欲望を直視することを意味する。前述したように、クリスタベルは、己の無意識に潜む欲望を直視することができない。従って、ジェラルダインの存在を直視することができないのである。この抑圧された無意識にジェラルダインはとりつき、彼女を呪縛した。クリスタベルには、垣間見たジェラルダインの恐るべき真の姿を父に告げることができないことが、彼女の魔性に呪縛された様を暗示していると言うことができるだろう。

このように、クリスタベルがジェラルダインを城に導き入れた行為には、二つの動機があると考えられる。一つは、クリスタベルの無垢な心であり、ジェラルダインの窮状を救おうとする一途な意識である。他の一つは、ジェラルダインが誘惑し引き込もうとする性愛の世界への、無意識の憧れである。そして、ジェラルダインとは、

欲望を深く抱え込む魔性の誘惑者であることを、クリスタベルは認識できない。なぜならその認識のためには、己の無意識（＝性的願望）を意識化する必要があるからである。クリスタベルが、ジェラルダインの魔性の正体を見破ることができないまま、彼女を城へ導き入れる、という過ちの原因はここにある。

Which when she view'd, a Vision fell

Upon the Soul of Christabel, II

ドイツ留学をはさんで1800年10月に書き上げられた第2部では、父と娘の葛藤が描かれる。

and saw again ... (447-54)

Each matin Bell, the Baron saith,  
Knells us back to a World of Death.  
These Words Sir Leoline first said,  
When he rose and found his Lady dead:  
These Words Sir Leoline will say  
Many a Morn to his dying Day.

この有様を見て、ク (332-37) の心に、

一つの光景が現れた。

「朝ごとに、勤行の時を告げる鐘、  
死の世界に引き戻すがごとし」  
リオライン男爵は、かつて目覚めて奥方の  
死を知ったとき、このように言った。  
リオライン卿はその死の日まで幾度も、  
目覚めた朝にこう語り続けるであろう。

奥方の死とそれに伴うクリスタベルの誕生以来、リオライン卿は朝の勤行の鐘を死への招きとして聞き、ひとえに娘への愛に生きてきた。しかし、その目の前にジェラルダインが姿を現わす。

ジェラルダインは、不幸にも仲違いしたかつての無二の親友の娘であり、彼に助けを乞い、騎士としての英雄的行為にすぎる美しい女性として、彼の前に現れた。父としてのみ生き、日々死への招きと対話を重ねてきた彼の心の底に、長い年月封印されてきた若き日の熱い思いと、美しい女性への情熱が呼び覚まされていく。



And now the Tears were on his Face,  
And fondly in his Arms he took  
Fair Geraldine, who met th' Embrace  
Prolonging it with Joyous Look.

Which when she view'd, a Vision fell  
Upon the Soul of Christabel,  
The Vision of Fear, the Touch and Pain!  
She shrunk, and shudder'd, and saw again ...

(447-54)

かくて今、彼はその顔に涙を浮かべ、  
美しきジェラルダインを  
その両腕に優しく抱いた。  
その抱擁を受けて、彼女は喜びの表情を浮かべ、  
いつまでも抱かれていた。

この有様を見て、クリスタベルの心に、  
一つの光景が現れた。

かの恐ろしい光景と、感触と苦痛！  
姫はすくんで慄きつつ、再びそれを見た。

父とジェラルダインの抱擁する有様が、クリスタベルの潜在意識に働きかける。前夜クリスタベルは、ジェラルダインの真実の姿を目にしている。しかし、その光景はジェラルダインの呪縛によって、意識の底に追いやられている。父とジェラルダインの、単なる儀礼を超えて続く抱擁に、クリスタベルはかすかにエロスを感じ取る。それが彼女の潜在意識に働きかけ、昨夜の恐るべき光景を彼女の意識に立ち昇らせようとしているのである。

And with the Dove it heaves and stirs,

Again she saw that Bosom old,

Again she felt that Bosom cold,

And drew in her Breath with a hissing Sound:

私は屈んでその鳩を手にとった。

(457-59)

再び姫は見た、年老いたあの胸を、  
再び姫は感じた、あの冷ややかな胸を。  
そして、姫は引きつるような音を立てて、  
息を吸った。

ジェラルダインは、クリスタベルの無意識の性愛願望に取り付いて呪縛している。クリスタベルの引きつるような、蛇にも似た息は、あたかもとりついたジェラルダインが立てるもののようである。クリスタベルの呪縛は、彼女が抑圧された願望を自ら意識化することなしには解けることはない。そうなることがなければ、彼女は父に彼女の見た真実を伝えることはできない。

一方父もまた、ジェラルダインによって呼び覚まされた願望を意識化しない限り、ジェラルダインが深い欲望の淵に引きずり込まれようとする、魔性の誘惑者であることに気付くことはないであろう。そうならない限り、娘のクリスタベルの怯えと苦しみに気付くことはできない。

リオライン卿は、意識的には、騎士道精神に則って、清らかな乙女ジェラルダインを救おうとしているのであって、その実、自らがジェラルダインの魔性の力に絡め取られつつあることに気付いてはいない。従って、歌人ブレイシーの語る、鳩と蛇の夢の意味を悟ることはできないのである。

I stoop'd, methought, the Dove to take,  
When lo! I saw a bright green Snake  
Coil'd around its Wings and Neck.  
Green as the Herbs, on which it couch'd  
Close by the Dove's its Head it crouch'd,  
And with the Dove it heaves and stirs,  
Swelling its Neck as she swell'd hers!

That Look of dull and treac (548-54)

(599-606)

私は屈んでその鳩を手にとってみました。

するとどうでしょう！輝く緑の蛇が、  
鳩の翼とうなじに巻きついているのが見えました。  
それが潜んでいる草むらと見まごうばかりの緑色で、  
鳩の頭の傍らに頭を並べて蹲り、  
鳩とともに息づき、動き、  
鳩が喉を膨らませると、蛇も喉を膨らませるのでした！

夢の中の鳩と蛇は、クリスタベルと彼女にとりつくジェラルダイ  
ンの隠喩として読むことができるが、ここに表現された意味はそれ  
だけではない。

輝く緑の蛇は鳩に巻きつき、共に息づき、共に喉を膨らませる。  
白い鳩と、緑の蛇は、いわば光と影の一心同体となっているかのよ  
うである。白い鳩がクリスタベルの意識化された無垢な心であるな  
ら、緑の蛇は無意識の願望であるとも考えられる。蛇は、城から出  
て、恋する騎士との性愛を成就させたいと願う彼女の心を表すもの  
とも考えられるのである。

また、鳩と蛇の二律背反は、リオライン卿の、清らかな乙女ジェ  
ラルダインを騎士道精神に則って救おうとする意識と、潜在する魔  
性の女性に魅せられつつある心との二律背反にも呼応する。

クリスタベルはジェラルダインの呪縛を解くことができない。む  
しろ、欲望の淵へ誘い込もうとするジェラルダインに感応し、同一  
化するかのようである。

The Maid, devoid of Guile and Sin,  
I know not how, in fearful wise  
So deeply had she drunken in  
That Look, those shrunken serpent Eyes,  
That all her Features were resign'd  
To this sole Image in her Mind:  
And passively did imitate  
That Look of dull and treacherous Hate.

(599-606)

企みも罪もない乙女が、  
なぜかは知らないが、かくも恐ろしく、  
さかしい眼差しに、  
かの蛇の細き眼に、深く酔いしれていた。  
彼女の面差しはすべて失せて、  
この蛇の姿だけが心に残り、  
かの鈍く、裏切りを秘めた憎しみの眼差しを、  
我知らず、真似ているのであった！

クリスタベルは意識を失い、ジェラルダインに感応した彼女の無意識が、同じ醜い表情となって彼女の顔に現れたのだと言えよう。意識を取り戻したクリスタベルは、父にジェラルダインを退けるように乞うが、父にはその意味が理解できない。クリスタベルと同様、自己の抑圧された欲望を意識化できない父には、ジェラルダインの魔性の本性が見えないからである。

His Heart was cleft with Pain and Rage,  
His Cheeks they quiver'd, his Eyes were wild,  
Dishonour'd thus in his old Age,  
Dishonour'd by his only Child,  
And all his Hospitality  
To the wrong'd Daughter of his Friend  
By more than woman's Jealousy  
Brought thus to a disgraceful End—

(640-47)

怒りと苦痛に胸も張り裂け、  
男爵の頬は怒りに震え、眼は妖しく光った。  
かくも年老いて、しかも、  
その一人子によって恥辱を受けるとは。  
友の娘の艱難をいたわり歓待しようとする  
その志は、  
女の妬み心を超える、子の嫉妬によって、

かくも恥ずべき結果になった。

男爵は、旧友の娘を助けようとする誇り高き心を、クリスタベルの嫉妬によって傷つけられたと感じ、激怒する。魔性のものにとりつかれ、恐れ苦しむ最愛の娘クリスタベルをその場に残し、彼はジェラルダインを伴って立ち去ってゆくのである。

### III

さてここで、クリスタベルとリオライン卿の犯した過ちがどういうものであったか、再度考えてみたい。

クリスタベルが魔性の誘惑者（＝ジェラルダイン）を城の中へ招き入れたこと、自らの見たジェラルダインの恐るべき実体を、誰にも告げることができなかったこと、そして、リオライン卿が、苦しむ娘の姿を眼にしても、救いの手を差し伸べずにむしろ娘を排斥し、ジェラルダインと行動をとともにしようとしたこと、これらを両者の過ち、すなわち罪と考えるならば、これらの罪はともに、犯そうと意図して犯した罪ではない。二人はともに、意識の上では善をなそうとしている。だが同時に、無意識の願望が彼らの行動を規定しており、その願望を認識できない二人は、その無意識の願望の引き起こす危険に気付いていない。

クリスタベルは自己の無意識の願望を意識化できない無垢な心ゆえに、ジェラルダインを城に引き入れる。そしてジェラルダインの魔性の実体を父に告げることができず、ジェラルダインの魔性が父に及んでいくという危機を惹き起こす。父もやはり己の無意識の願望を意識化することができないために、ジェラルダインの魔性の本性を見抜くことができない。そして、クリスタベルの行動の意味と苦しみを理解できずに、激怒して娘を排斥するという過ちを犯す。「クリスタベル」において、罪が犯されてゆく過程を、以上のように考えてもよいのではないか。ジェラルダインとは、父と娘両者の意識と無意識の亀裂に入り込み、無意識にとりついて彼らを呪縛し、過ちを重ねさせる魔性の誘惑者と考えることができる。

バジル・ウィリーは、コウルリッジの原罪意識について、次のように述べている。

By 'Original Sin' he did not mean 'man's first disobedience and the fruit of that forbidden tree'; he meant that radical imperfection in human nature itself which led Paul to cry 'the evil that I would not, that I do'. (Willey 92)

「原罪」という言葉は、彼にとっては、人類の最初の神への不服従、禁じられた木の実を食べること、を意味したのではなかった。彼にとって「原罪」は、人間の本性それ自体にある、根本的な不完全性を意味していた。それは、パウロをして「為そうとして為すのではなく、為してしまう悪」と叫ばせたものである。

「クリスタベル」で描かれている罪とは、バジル・ウィリーが言うように、為そうとして為す罪ではなく、己の善なる意図に反して、我知らず犯してしまう罪だと言ってよいのではないだろうか。人間が自ら意識することのできる範囲には限界がある。それにもかかわらず、自ら意識できない己の無意識によって罪が引き起こされるのであるなら、その罪を人間はどのようにして犯さずに済ますことができるであろうか。罪というものを、このようなものであると認識したとき、人間は己の「原罪」を自覚するのではないだろうか。「クリスタベル」においてコウルリッジが描きたかったものは、人類の背負うこのような罪＝「原罪」であったのではないか。

こういった執筆の動機を裏付けるために、「クリスタベル」執筆当時のコウルリッジの生活について次に述べてみたい。

#### IV

コウルリッジは、1801年5月6日のロバート・サウジー宛ての書簡において、「クリスタベル」の「第二部の結び」の詩句を紹介した後、以下のように付け加えている。

A very metaphysical account of Fathers calling their children rogues, rascals, & little varlets—&c— (CL II 729)

自らの子どもを、不正直者、悪漢、小さなならず者と呼ぶ父親というものの、極めて形而上学的な説明。*sick bed in the house of contempt* (CNT 878) という記述が見られる。自らの家庭を「侮辱の」また、「結び」の詩句は、光の中で飛び跳ねる息子の様子を描いた後、以下のように続いている。イン(William Godwin)に宛ててこう書

And Pleasures flow in so thick and fast

Upon his Heart, that he at last

Must needs express his Love's Excess

With Words of unmeant Bitterness.

Perhaps 'tis pretty to force together

Thoughts so all unlike each other;

(662-67)

喜びは、いとも繁く素早く

胸に溢れて、父はついに

漲る愛を表すが、

それは心にもなき苦き言葉。

かくも異なる二つの思いを

強いて一つに合わすはいみじきことか。

私は様々な苦しい災難、肉体的苦痛、無力感、そして金銭的苦しみでも最も辛かったことは、家庭内不和には幸せになれないが、同時に子どもたでは惨めにならざるを得ないという、心臓の縮む別居を選ぶことになるが、この間の苦悩の背景に、セアラ・ハッチンソン(Sara Hutchinson)とのコウルリッジが描いているのは、深く子を愛しているにもかかわらず、思わず心にもない激しい言葉を子に浴びせてしまう父親の姿である。「クリスタベル」は、深く子どもを愛している一方で、我知らず子の心を傷つけてしまうこともある父親の心理の「形而上学的説明」である、とコウルリッジは言っているのではないだろうか。

「かくも異なる二つの思い」という言葉で表されるものは、何だったのだろうか。一つは、光とも喜びとも感じる子どもへの深い愛情であることは間違いあるまい。しかし、もう一つの異なる心とは何であろうか。アラの後ろから彼女の手を長い間じっと握り締めていた。

「クリスタベル」第二部は、1800年に書かれているが、その頃コウルリッジにとって最も深刻であった問題は、家庭内不和であった。1800年12月から翌年にかけて書かれたノートブックには、「保釈金

なき牢獄、耐え難い苦悩、侮辱の館の中の病床」(A Prison without ransome[sic], anguish without patience, a sick bed in the house of contempt—)(CNI 878)という記述が見られる。自らの家庭を「侮辱の館」と呼ばなければならない詩人の苦悩とは何であったか。1802年1月には、ウィリアム・ゴドウィン(William Godwin)に宛ててこう書き送っている。

I was suffering with sore calamities, with bodily pain, & languor—with pecuniary Difficulties —& worse than all, with domestic Discord, & the heart-withering Conviction—that I could not be happy without my children, & could not but be miserable with the mother of them. (CL II 783-84)

私は様々な苦しい災難、肉体的苦痛、無力感、そして金銭的苦しみと闘っていましたが、中でも最も辛かったことは、家庭内不和であり、僕が子どもなしには幸せになれないが、同時に子どもたちの母親と一緒にでは惨めにならざるを得ないという、心臓の縮むような確信でした。

1806年には、コウルリッジは家族との別居を選ぶことになるが、この間の苦悩の背景に、セアラ・ハッチンスン(Sara Hutchinson)との出会いのあることを見逃すことはできない。ワーズワスの妻となるメアリー・ハッチンスンの妹セアラと、コウルリッジが出会ったのは、1799年10月のことであり、11月25日のノートブックには「真実の愛の接吻が残す長い陶酔」(“The long Entrancement of a True-love’s Kiss.”)と記されている。さらに1803年10月のノートブックには、4年前を回想して次のように書かれている。

What a most blessed Lot mine might have been.

11月24日、日曜。(中略) みんな暖炉を囲んで立っていた。そして僕はセアラの後ろから彼女の手を長い間じっと握り締めていた。そのとき初めて、愛の矢が僕を軽くちくりと刺した。だが、ああ、その毒は癒し得ぬものとなった。(3)

I have half-wish’d, they never had been born!



セアラ・ハッチンスンとの衝撃的な出会いは、「クリスタベル」の第一部と第二部が書かれた時期の間に当たる。第二部を書いたとき、詩人は家庭への愛とセアラ・ハッチンスンへの愛に引き裂かれていた。自らの心の亀裂に、詩人は罪を自覚したはずだ。

しかし、彼の罪の自覚は、二人のセアラを愛することに依るものだけではなく、むしろ、我が子に対する自分の心の動きを洞察することによって生まれたのではないだろうか。子どもへの愛とそこから湧き上がる喜びを深く感じる父親が、なぜとも知らず「心にもなき苦き言葉」を子に投げつけてしまう。詩人はその父親像を、己の姿と重ね合わせているのではないだろうか。

家庭を守ろうとしてもがく心と、セアラ・ハッチンスンへの愛へと駆り立てられる心との亀裂が、我とも知らず子どもへの苛立ちとなり、子の心を傷つける言動につながっていくことにコウルリッジは気づいたのだ。己の願望を抑圧していることが、無意識のうちに、子どもの存在を厭い、子を傷つける結果につながることを、詩人は苦い体験として知ったのではないだろうか。

1802年4月に書かれ、「失意のオード」(“Dejection: An Ode”)の下書きとなった書簡体詩、「—への手紙」(“A Letter to—”)は、セアラ・ハッチンスンへ向けて書かれたものであるが、この中でコウルリッジは、以下のように、子どもたちへの苦く屈折した思いを告白している。

My little Children are a Joy, a Love,

A good Gift from above!

But what is Bliss, that still calls up a Woe,

And makes it doubly keen

Compelling me to *feel*, as well as KNOW,

What a most blessed Lot mine might have been.

Those little Angel Children (woe is me!)

There have been hours, when feeling how they bind

And pluck out the Wing-feathers of my Mind,

Turning my Error to Necessity,

I have half-wish'd, they never had been born!

我が幼な子は喜びと愛そのもの、  
天から賜ったすばらしい贈り物だ。  
だがその喜びが、僕の心に悲しみを呼び起こす。  
そして、僕の運命が  
どれほど幸せなものになっていたかもしれないことを  
僕に知らしめ、感じさせることによって、  
その悲しみを二倍に強いものにしてしまうのだ。  
この小さい天使のような子どもたちが、  
(ああ、悲しいことに)  
僕の結婚の過ちを宿命に変えることによって、  
いかに僕の心の羽を縛り、むしり取っていることかと思い、  
子どもたちが、いっそのこと  
生まれて来なければよかったですらうにと、  
半ば願うようなこともあった。

愛と癒しと求める心を自ら抑圧する者は、無意識のうちに、今度は他者の心を抑圧し、傷つけていくという心理の過程。心に亀裂を抱える病める者が、子のためと思って自分の憧れと願望を抑圧し、抑圧を強めれば強めるほど、自らが満たされないが故に、今度は同じく愛を求める子の心を傷つけてしまうという心理の過程。これは人を呪縛する苦き心理の鎖であろう。

「クリスタベル」第二部で描かれているリオライン卿のクリスタベルの排斥は、リオライン卿自身の願望の抑圧の結果と読むことができた。そして、「結び」で描かれている、「一つに合わせようのないもう一つの心」とは、コウルリッジの同様に抑圧された心であると言えるのではないだろうか。

人は善なる者として、また良き親として生きようとすればするほど、自らの心の自由や性愛への憧れを抑圧してしまう場合がある。そして、その結果意図せずして、抑圧の原因となっている者を払いのけようと、それが最愛の子であっても傷つけてしまう。「クリスタベル」で描かれているのは、このような、良き親であろうとする

者の苦い心理の過程であったのではないか。のために書き写した原稿から収録されている。(PW I pt. 2 677)

## V

以上考察してきたように、「クリスタベル」には、人が罪を犯していく心理的な過程が描かれていた。この詩において、罪とは、犯そうと意図して犯す罪ではなく、意識の上ではあくまでも善を為そうとしているにもかかわらず、無意識に動かされて犯してしまう、意図せざる罪であった。

人間は、このような罪から己の力のみで逃れることは難しい。人間にとって罪とは宿命的なものなのだ。バジル・ウィリーが言うように、この意図せざる罪への宿命を、コウルリッジは「原罪」と考えていたのではないだろうか。「罪とは、意識と無意識の亀裂の中から生まれる、人間にとって避け難いもの」という認識に達するならば、この避け難い罪(=「原罪」)からの救済は、もはや人間の意識的な努力や認識を超えた、超越的なものによってなされなければならない。このことを自覚したとき、コウルリッジの心は、キリストによる救済を希求する信仰へ、より傾斜していったのではないだろうか。

## 注

- (1) テキストは *PW* の 1834 年版を使用した。
- (2) クリスタベルの心の無垢と墮落の両義性の解釈に関しては、Andrew M. Cooper, 'Who's Afraid of the Mastiff Bitch? Gothic Parody and Original Sin in *Christabel*' (1994) に負うところが大きい。
- (3) CNI 1575. 原文はラテン語である。Coburn による英訳は以下のようである。  
"Nov. 24<sup>th</sup>... And pressed Sara's hand a long time behind her back, and then, then for the first time, love pricked me with its light arrow, poisoned alas! and hopeless."
- (4) この詩は詩人の生前は未発表で、親近者間においてのみ回覧された。原稿は二種類残されているが、*PW* にはコウルリッジがウ

[2] イリアム・ワーズワスとその妹ドロシーのために書き写した原稿から収録されている。(PWI pt. 2 677)

S.T.コウルリッジの「失意のオード」は1802年10月4日、ワーズワスの結婚当日、モーニング・ポスト紙(*Morning Post*)上に掲載された。よく知られているように、この詩はその半年前の4月4日に書かれた書簡体詩、「一への手紙」("A Letter to—")を書き改めたものである。書簡体詩が詩人の苦悩を赤裸々に歌っているのに対して、「失意のオード」は、個人史的な内容を普遍化し、哲学的、思想的な要素を強めたものとなっている。

マクファーランド(McFarland)は『コウルリッジと汎神論の伝統』(*Coleridge and the Pantheist Tradition*)において次のように述べている。

...Coleridge seems to have abandoned the Unitarian position before he was rationally prepared to substitute for it the Trinitarian position. For a time—roughly the period celebrated by his Dejection ode—he was not only bereft of his shaping spirit of imagination, of his interest in poetry, but was also negative in his religious beliefs. (McFarland *CPT* 180)

コウルリッジはユニテリアンの立場を、トリニテリアンとしての立場をとる理論的準備が整う前に、放棄したようである。しばらくの間—おおざっぱに言えば、それは「失意のオード」によって特徴づけられた期間なのであるが—彼は想像力による形成的精神と詩作への関心を失っていただけでなく、自身の宗教的信念に関しても否定的になっていたのである。

「失意のオード」を書いた時期は、コウルリッジがユニテリアニズムを放棄したものの、トリニテリアンの立場はいまだ取ることのできない時期であり、想像力の潤滑に悩むと同時に、宗教的にも取るべき立場の不明確な時期であったとマクファーランドは述べている。

[2] 「失意のオード」 (“Dejection: An Ode”)—魂の内部へ向かう視線  
プール(Thomas Poole)へ宛てた書簡において、ハートリー思想を放棄  
したことを告げている。この時期、コウルリッジはドイツ観念論

S.T.コウルリッジの「失意のオード」は1802年10月4日、ワー  
ズワスの結婚当日、モーニング・ポスト紙(*Morning Post*)上に掲載さ  
れた。よく知られているように、この詩はその半年前の4月4日に  
書かれた書簡体詩、「—への手紙」 (“A Letter to—”)を書き改めたも  
のである。書簡体詩が詩人の苦悩を赤裸々に歌っているのに対して、  
「失意のオード」は、個人史的な内容を普遍化し、哲学的、思想的  
な要素を強めたものとなっている。

マクファーランド(McFarland)は『コウルリッジと汎神論の伝統』  
(*Coleridge and the Pantheist Tradition*)において次のように述べてい  
る。

...Coleridge seems to have abandoned the Unitarian position before he  
was rationally prepared to substitute for it the Trinitarian position. For  
a time—roughly the period celebrated by his Dejection ode—he was  
not only bereft of his shaping spirit of imagination, of his interest in  
poetry, but was also negative in his religious beliefs. (McFarland *CPT*  
180)

コウルリッジはユニテリアンの立場を、トリニテリアンとして  
の立場をとる理論的準備が整う前に、放棄したようである。しば  
らくの間—おおざっぱに言えば、それは「失意のオード」によっ  
て特徴づけられた期間なのであるが—彼は想像力による形成的精  
神と詩作への関心を失っていただけでなく、自身の宗教的信念に  
関しても否定的になっていたのである。

「失意のオード」を書いた時期は、コウルリッジがユニテリアニ  
ズムを放棄したものの、トリニテリアンの立場はいまだ取ること  
のできない時期であり、想像力の涸渇に悩むと同時に、宗教的にも取  
るべき立場の不明確な時期であったとマクファーランドは述べてい  
る。

実際先にも述べたように、コウルリッジは1801年3月、トマス・プール(Thomas Poole)へ宛てた書簡において、ハートリー思想を放棄したことを告げている。この時期、コウルリッジはドイツ観念論を読み始めていた。しかし、第2章において述べたように、論理的かつ明確なハートリー批判は、1817年の『文学評伝』において見られるのであって、1801年におけるハートリーとの訣別は、思想的総括によるものというよりは、より心理的直観に近いものであったのではないだろうか。

「失意のオード」を發表する3ヶ月前の1802年7月、兄ジョージに宛てて、彼は以下のように書いている。

I have read carefully the original of the New Testament—& have convinced myself, that the Socinian & Arian Hypotheses are utterly untenable; but what to put in their place?…My Faith is simply this—that there is an original corruption in our nature, from which & from the consequences of which, we may be redeemed by Christ—not as the Socinians say, by his pure morals or excellent Example merely—but in a mysterious manner as an effect of his Crucifixion—and this I believe—not because I *understand* it; but because I *feel*, that it is not only suitable to, but needful for, my nature and because I find it clearly revealed.(CL II 807)

私は『新約聖書』の原典を注意深く読みました。そして、ソツツィーニ派とアリウス派の仮説は全く擁護できないことを確信しました。しかし、その代わりにいったい何を信ずればよいのでしょうか。(中略)私の信仰は以下のように単純なものです。すなわち—我々の本性には原罪が潜んでいる。それゆえ、またその結果として我々は、ソツツィーニ派が言うような、単にキリストの汚れない道德性あるいは秀でた模範によってではなく、キリストの十字架上の秘蹟によってのみ贖われうる—と考えています。そして私はこのことを、「理解する」ことによって信じているのではなく、それが私の本性に適合しているばかりか、必要であることを「感じる」ことによって、そしてそのことが明確に啓示されて

いると思うがゆえに信じているのです。

(37-38) (PWF I pt.2 699)(1)

コウルリッジの信仰上の苦悩が、この一節に明らかである。前節でも考察したように、彼は自らの本性の墮落—すなわち原罪—を実感することによって、神との亀裂を知った。そして、神との亀裂を知ることは、ハートリーやプリーストリーが語るような、人間と神とが結合した幸福な体系の破綻を知ることである。彼がハートリー哲学との訣別を決意しなければならなかった直接の原因は、この神との亀裂の実感にあったのではないだろうか。しかし、一方でこの亀裂の認識は、神の側からの救済を切実に希求することへと繋がっていく。そして救済は、ソツツィーニ派、アリウス派らユニテリアンが説くように、(人間)キリストを範としてその後が続くことによって得られるのではなく、人間の経験の範囲、能力を超えた、神の側からの救済でなければならない。

彼はこのとき、神の救済の啓示を、論理的に説明することができない。神の啓示を、彼は「理解して」(*understand*)いるのではなく、彼自身の本性からその必要性を「感じ」(*feel*)ている。神の御手によってでなければ、贖われることのできない本性を持つ者の視点から、神の啓示を欲し、見出そうとしているのである。

失われた希望の中にあって彼に見えてきたものとは、一体何であったのだろう。「失意のオード」には、そのことへのヒントが隠されているのではないだろうか。

## II

詩は嵐の予感から始まる。「今も突風が湧き起こり、斜めにたたきつける夜のにわか雨が絶え間なく轟いている。」(...that even now the gust were swelling,/ And the slant night-shower driving loud and fast!)

(15-16) エイブラムズ (M.H. Abrams) が言うように、風はロマン派の詩において常に、詩人の精神の奥深いものと呼応する。(Abrams 37-39)しかし、詩の幕開けにおいては、嵐は何かの予感でしかない。詩人は自らの心の麻痺を次のように嘆く。

I see them all so excellently fair,

I see, not feel how beautiful they are!

(37-38) (PW I pt.2 699)(1)

私にはそれらすべてがあまりに美しく見えます。我々は与えるもの  
それらがどんなに美しいか、私は感じるのではなく  
見ているのです。

詩人は月や星、自然の美に囲まれていながら、その美を感覚として捉えることはできても、心で感じることができなくなっている。かつては、「流出 XXXV」(1795)に見られたように、自然が能産的自然(*natura naturans*)として、その内側に神の力を潜ませ、自己と一体のものとして感じられていた。ところが、今の詩人にはその力を感ずることができなくなっている。彼には所産的自然(*natura naturata*)しか感じられなくなっているのである。

「失意のオード」はワーズワスの「幼年時代を追想して不死を知る頌」(“Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood”)と、対話の関係を保ちながら制作されたと言われている。しかしロバート・バーズ(Robert Barth)が言うように、二つの詩には大きな相違を読みとることができる。(Barth *PL* 89-90)ワーズワスは確かに彼の「ヴィジョンの光」(visionary gleam)の喪失を嘆くが、彼は再び自然の中にその力を見出し、「それでも、私は心の奥底におまえの力を感ずるのだ」(Yet in my heart of hearts I feel your might.)と歌う。それに対し、コウルリッジの視線は深く内側に向けられてゆく。

I may not hope from outward forms to win

The passion and the life, whose fountains are within.

(45-46)

情熱や生命を外形から得ることは望めないのです。

それらが湧き上がる泉は心の裡側にあるものなのですから。

彼は、自然のうちに神の力の働くことを実感することができなくなっている。もはや彼には、自らを自然に抱かれ自然と一体となつ



たものと感じることができないのだ。神の力を潜ませる自然との一体化を信じるには、自分はあまりに卑小な、罪深き有限の存在であると詩人は感じている。ハートリーに共感していた若き日の楽天的詩人は、もはや存在しない。「おお、いとしい人よ、我々は与えるもののみを受け取るのです」。(O Lady! We receive but what we give) (47) 自らの内部に神の存在と力を感じることがなければ、外在する自然にその力と神秘を見出すこともまたできないのである。自然からも神からも疎外された、実存的苦悩が浮かび上がる。詩人の心はどこへ向かうのであろうか。詩人は自然から離れて、心の内部、魂へと向かう。

Ah, from the soul itself must issue forth,  
A light, a glory, a fair luminous cloud  
Enveloping the Earth—  
And from the soul itself must there be sent  
A sweet and potent voice, of its own birth,  
Of all sweet sounds the life and element!

(53-58)

ああ！魂そのものから、  
地球を包む光、栄光、美わしく輝く雲が出てゆき、  
そして魂そのものから、  
甘く力強い声が生まれ、  
いっさいの美しい樂の音の生命と元素とが、  
送り出されなければならないのです。

詩を産み出すものは、詩人の魂になければならない。それは即ち、詩人は自然の裡にではなく、魂の内部に詩を産み出す力を求めなければならないということであろう。コウルリッジが探している力は経験の世界、悟性の世界で得られるものではない。この世界の中で求め続けても、彼の求めるものに達することはできないのである。コウルリッジは時空間を離れて、詩を産み出す力を、そして神の愛を感得する力を魂の内部に探そうとする。しかし、詩人の苦悩は深

い。

(96-99)

But oh! Each visitation  
Suspends what nature gave me at my birth,  
My shaping spirit of Imagination.

For not to think of what I needs must feel,

But to be still and patient, all I can;  
And haply by abstruse research to steal

From my own nature all the natural Man—

This was my sole resource, my only plan:

(84-91)

だが、ああ！苦悩が訪れるたびごとに、  
自然が生まれつき私に与えたものを奪っていく、  
私の形成的魂である想像力を。

感じなければならぬことについて考えることではなく、  
静かに耐えることしか私にはできない。

そして、恐らく形而上学的探求により、  
私自身の本性からいっさいの自然な人間性を奪ってしまうこと—  
これが私の唯一の方策であり、計画だった。

ここで言われる想像力とは何であろうか。自然と一体化し、自然の美に創造的エネルギーを見出す詩作の力であろう。しかし、彼にはそれは失われている。彼から自然な人間性を奪う「形而上学的探求」とは、彼の日々の読書と哲学的探求を指すのであろうが、それ以上に、「理解し」なければ信じていることができない、それゆえ自然の内部に潜むはずの神の力に感応することができない、現在の彼の状況を指しているのではないだろうか。外は嵐である。

I turn from you, and listen to the wind,

Which long has rav'd unnotic'd. What a scream

Of agony by torture lengthen'd out

That lute sent forth!

And all that noise, as of a rushing c (96-99)

私は[毒蛇のような]思考から目をそらし、  
長いこと気づかれずに唸っていた風に耳を澄ます。  
あの豎琴の送った苦痛によって  
なんという苦悩の叫びが聞こえ続けることか！

この激しい嵐は詩人の内面の苦悩を外在化し、詩人が自己の魂の  
奥底を客体化させる働きをしている。ウェンドリング(Ronald C.  
Wendling)はこの嵐の働きに関して、以下のように述べる。

Coleridge's turn to the wind is a movement of the Reason or Logos  
within him, the dynamic thinking principle existing beneath mere  
thoughts, the substantial ontological self within the empirical self.

(Wendling 63)

コウルリッジが風に目を向けることは、彼の内部の理性あるいは  
ロゴスの働きである。ここで働くのは、単なる思考の下に存在す  
るダイナミックな思考原理であり、経験的自己の内側に存する、  
実体的存在としての自己である。

コウルリッジが自らの内側に視点を転じたとき、そこに働くのは  
自然を認識する悟性ではなく、詩人の精神内部の理性、経験論的悟  
性の世界を越えたところに存するものを認知する理性である。ウェ  
ンドリングはさらにこの理性を「実体的存在をもつ自己」とであると  
考えている。

コウルリッジは「風」というメタファーを通して、魂の苦悩を表  
現している。「理性」は、魂を実体として認識する役割を果たし、苦  
悩を和らげることはできなくても、彼に苦悩を受容させる働きを為  
す。新たに見出された魂は、己の苦悩を受容し救済を希求する場、  
そして神の声を聞く場となってゆく。(128-131)

But hush! there is a pause of deepest silence!

And all that noise, as of a rushing crowd,  
With groans, and tremulous shudderings—all is over—  
It tells another tale, with sounds less deep and loud!

(114-17)

だが静かに！今は深い静寂のときだ。

そしてすべての物音が、押し寄せる群衆の呻き声も、  
震え慄く声も、すべておさまると、  
風はもっと低く、静かに新たな物語を奏で始める。

詩人の心に変化が生じている。激しい風は穏やかな微風に変わり、深い苦悩はいつしか静かな受容となった。静寂の中から聞こえてくるものは、より霊的な心への呼びかけである。それはあたかも、詩人の心の最深部に、神の霊的な働きかけがなされたかのようにである。

悟性によって眺められる自然は、所産的自然であって、そこに彼の求めるものは得られなかった。人は、自らの心のうちに、神の力を感じ取ることがなければ、自然の本来の美しさも恵みも感得することはできないのだ。詩人の意識は、この苦悩のなかで、心の内側深く向けられていった。内なる苦悩が認識されていったとき、いつしかその苦悩は、静かな受容へと変化していった。この変化は、自然を眺めることによってなされたものではなく、心の内深くに沈潜し、そこに神の働きかけを直接感じ取ることによって為されたものであろう。働きかけた力は、再び詩人の心を、他者へ向けて開かせる。詩人は詩の最終部において、愛する女性が心安らかであれと祈る。

Visit her, gentle Sleep! With wings of healing,  
And may this storm be but a mountain-birth,  
May all the stars hang bright above her dwelling,  
Silent as though they watch'd the sleeping Earth!

(128-131)

優しき眠りよ、癒しの翼を広げて、彼女を訪れよ！

そしてこの嵐が単なる取り越し苦労に過ぎず、さらに20年ほどのすべての星が、眠れる大地を見守るかのよう、静かに彼女の住まいの上に明るく輝きますように！

自らの苦悩を切々と訴えかけ、いわば自分の苦しみにのみ意識が集中している「一への手紙」に比べ、「失意のオード」の最終部は、他者への優しい感情に溢れている。詩人は苦悩の呪縛から解放され、他者への無償の愛へと魂を深化させているのである。バースはこの部分に関して以下のように述べている。

...he was still, or perhaps again, capable of giving love. Perhaps indeed his gift of love was all the greater because it was at last unconditional love, given not for his sake but for the sake of the beloved,...(Barth *PL* 102)

彼はまだ、いや恐らく再び、愛を与えることができる。おそらく、彼の愛がついに無償のものとなったが故に、事実いっそう彼の愛は偉大なものとなった。その愛は彼自らのために与えられるのではなく、彼が愛する者のために与えられるものとなったのだ。

詩人は、苦悩の受容によって、魂の深部に神を求める自分のあること、そして、その自らの希求に応える神のあることを見出した。そのことが、再び自然のうちに神の恵みのあることを認識させ、また他者への無償の愛を彼に抱かせる力となっていったことができるのではないだろうか。理性の働きによって拡大された彼の魂の領域は、他者への無償の愛を生み出す、受容的空間と想像力とを回復しつつある。

### III

先に述べたように、コウルリッジがイエス・キリストを神として考える、トリニタリアンとしての立場を初めて記すのは、「失意のオード」執筆の3年後1805年のことである。また彼がトリニタリアニズム、「三位一体論」の神学的立場を論理的に著すのは、『瞑想への

助け』(Aids to Reflection)(1825)においてであり、さらに20年ほどの歳月を必要としている。「失意のオード」が書かれた時点では、彼はまだ、ユニテリアニズムを論理的に克服したということとはできない。

しかしながらこの詩は、まさに失意の底にあって、自然と神との幸福な一体感を歌うことから、自らの意識、あるいは理性によって、神を認識していく方向へと転換したことを示していると言っているのではないだろうか。このことは、すなわち、自然と融合した神の力を信じる汎神論的傾向から、魂の直観によって、あるいは「理性」による認識によって神を求めていこうとする新たな宗教的傾向への転換点を示していると言っていることができる。

この後、コウルリッジはよりいっそう哲学的・神学的思索への傾向を強めてゆくことになる。第3章からは、このコウルリッジの思想的展開に視点を当てて、論じることとしたい。

注 (1) PWに収録されているのは、1817年のものである。注

ポール・ティリッヒ(Paul Tillich)は『キリスト教思想史』(A History of Christian Thought)において、キリスト教の教義上、神論としての欠くべからざる要素は、偉大さ(the greatness)、遍在性(the inescapability)、絶対的超越性(the absolute transcendence)の三つであると述べた後、「これらの要素の一つでも欠くような神論はすべて、神について語るものではなく、神以下のものについて語るものである」と述べている。

汎神論という言葉が用いられる場合、神の遍在性は、「神と宇宙の合一」の定義から言っても、この語の意味として含まれていると考えて差し支えないであろう。問題になるのは、神の絶対的超越性を認めるか否か、ということである。「神と宇宙の合一」を考える際、神の絶対的超越性を前提とするか、しないかということによって、汎神論という語の意味することは大きく異なってくる。

もし、神の絶対的超越性を認めた上で、神と宇宙との合一を説くならば、その場合、宇宙は超越的な神に包含されることになるであ