

第3章

思想的展開—汎神論、経験論、先験哲学をめぐる問題

(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(pantheism)、神秘主義(mysticism)の語義について

第3章では、コウルリッジの1800年以降の思想的展開を考察してみたい。第一の問題点は汎神論とキリスト教をめぐるものである。しかし論題に入る前に、論の混乱を避けるために、汎神論、また神秘主義の語義に関し、若干の整理をしておきたいと思う。

Concise Dictionary of the Christian Church (Oxford, 2000)には、「汎神論：神と宇宙が同一であるとする信念あるいは理論」(pantheism : The belief or theory that God and the Universe are identical.) とある。したがって、汎神論の語義は、「神と宇宙の合一」という一点に絞られるわけである。しかしながら、この場合、いかなる神をその背景に考えるか、ということによって、「神と宇宙の合一」ということが意味することは大きく異なってくる。

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」(1)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

ろう。そして、神を、万物を包含し、遍在性と超越性を併せ持つもの
と考えるならば、テイリッヒの説くキリスト教の神と矛盾しない。

しかし、従来汎神論という語が使われてきた文脈を考えるならば、
神の絶対的超越性を否定した上で、神と宇宙の合一を説く論を指し
ている場合が多い。コウルリッジの書簡においても、汎神論の語は
その文脈で使われており、神の絶対的超越性を否定する汎神論は、
無神論 (atheism) と同義と考えられている。

また、コウルリッジの 1827 年 3 月の『卓上談話』(Table Talk)には、
以下のように、彼がスピノザによる汎神論の定義を語ったことが記
録されている。

Pantheism of Spinoza.

W. — G. = 0. i.e. The World without God is an impossible Idea.

G. — W. = 0. i.e. God without the World is ditto.

Christian Scheme.

W. — G. = 0. i.e. as in Pantheism.

G. — W. = G. i.e. But God without the World is God self-sufficing.

(TT I 72)

スピノザの汎神論

世界—神=無 すなわち神なき世界は不可能な観念。

神—世界=無 すなわち世界なき神は同じく不可能な観念。

キリスト教の図式

世界—神=無 すなわち汎神論に同じ。

神—世界=神 世界なき神は自己定立的な神。

コウルリッジによる、汎神論とキリスト教の相違の明確な説明で
ある。汎神論とは、世界と神とを合一のものとし、世界なき神を想
定することはできないという考えである。神は世界内在的なもので
あり、超越的なものではない。それに対して、キリスト教において
は、神は世界の創造者であって、世界の存在の有無に神の存在は影

響を受けることはない。神は絶対的超越的存在である。

このように汎神論は、神を超越的なものと考えず、世界内在的なものとする点でキリスト教と区別されると言ってもよいであろう。

実際には、汎神論あるいは汎神論的という語が用いられる場合、必ずしもこの点が明確に用いられてきたわけではないように思われる。しかし、この論文においては、コウルリッジの考えに沿って、汎神論の語の定義は、神を世界内在的なものとし、超越的なものではないと考える論として、論を進めてゆきたい。

さらに、神秘主義(mysticism)の定義もここで述べておきたい。再度 *Oxford Concise Dictionary of the Christian Church* を引いてみると、以下のようにある。「神秘主義：近代的語法においては、『神秘主義』は普通、絶対的実在（これが神と呼ばれるか否かにかかわらず）の個人の直接的体験による、直接の認知を表す。」(mysticism: In modern usage 'mysticism' usually refers to claims of immediate knowledge of Ultimate Reality (whether or not this is called 'God') by direct personal experience.) とある。以下、この論文における「神秘主義」の定義は、このように、「神を直接的体験として捉える、あるいは捉えられるとする論」、と考えておきたい。

Ere his ninth year he had been sent abroad
To tend his father's sheep; such was his task

注

(1) ティリッヒは以下のように述べている。

In these formulae the old conflict between the theistic and pantheistic tendencies in the doctrine of God is solved; they show the greatness of God, the inescapability of his presence, and at the same time, this absolute transcendence. I would say very dogmatically that any doctrine of God which leaves out one of these elements does not really speak of God but of something less than God. (Tillich 248)

Unutterable love, sound needed none,
Nor any voice of joy: his spirit drank
The spectacle, sensation, soul, and form,
All melted into him; they swallowed up
His animal being. In them did he live,
And by them did he live—they were his life.

[2] ワーズワスの自然信仰とコウルリッジによる『隠士』(*The Recluse*)執筆の勧め

コウルリッジとウィリアム・ワーズワスの深い親交と影響関係は、多くの研究者によって様々に論じられているが、この節においては、ワーズワスの「行商人」(“*The Pedlar*”)と「ティンタン修道院より数マイル上流にて詠める詩」(“*Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey*”)に表現された彼の宗教観を問い直すことによって、ワーズワスの信仰の本質について若干の考察をしてみたい。そして深い共生関係を生きたコウルリッジが、どこでワーズワスと共生し、またどこで別の道を歩みださねばならなかったのか、そしてなぜワーズワスに再三に渡り『隠士』(*The Recluse*)執筆を勧めたのか、その哲学的・神学的意味に関し若干の言及をしたい。

さて、ワーズワスの初期の宗教観はたとえば次の「行商人」(“*The Pedlar*”)の一節に端的に表現されている。

Ere his ninth year he had been sent abroad
To tend his father's sheep; such was his task
Henceforward till the later day of youth.
Oh then, what soul was his, when on the tops
Of the high mountains he beheld the sun
Rise up and bathe the world in light! He looked,
The ocean and the earth beneath him lay
In gladness and deep joy. The clouds were touched,
And in their silent faces he did read
Unutterable love. Sound needed none,
Nor any voice of joy: his spirit drank
The spectacle. Sensation, soul, and form,
All melted into him; they swallowed up
His animal being. In them did he live,
And by them did he live—they were his life.

In such access of mind, in such high hour
Of visitation from the living God,
He did not feel the God, he felt his works.
Thought was not; in enjoyment it expired.
Such hour by prayer or praise was unprofaned;
He neither prayed, nor offered thanks or praise;
His mind was a thanksgiving to the power
That made him. It was blessedness and love.
("The Pedlar", composed February-March 1798, 92-114)(1)

九歳になる前に、彼は父の羊の番をするために働きに出された。以来若い間はずっと、それが彼の仕事であった。ああ、峰高き山々の頂きに立ち、太陽が昇り、世界を光で満たすのを見たとき、彼の魂はいかなるものであっただろうか。彼は大洋と大地が、喜びと深い歓喜に包まれて、足元にあるのを見た。雲がかかり、その静かなる相に、彼は筆舌に尽くし難い愛を読み取った。音は必要ではなかった。いかなる喜びの声も要らなかった。彼の魂は自然の情景を呑み、一体となった。情感、魂、形相、すべてが融解し、彼の中へ入った。それらが彼の肉体を呑み込んだ。それらのものの中で彼は生き、それらによって生かされた—それらは彼の生命そのものであった。このような精神の接近により、このような生ける神の恵みにより高められたとき、彼は神を感じたのではなく、神の御業を感じ取っていた。ものを考えているのではなかった。思考は歓喜のうちに消えていたのだ。このような祈りや讃美のときは、汚されることはない。彼は祈ることも、また感謝や讃美の言葉を口に出すこともなかったが、彼の魂は、彼を創造した力への感謝に溢れていた。

その力とは、恵みであり愛であった。

この一節に表されているものは、自然との完璧なまでの一体感である。「彼の魂は自然の情景を呑み」、「情感、魂、形相のすべてが彼の中に入っていった」。「それらすべてのものが彼の肉体を呑み込み、彼は自然のうちで生き、自然によって生かされ、自然は彼の生命そのものとなった」。視覚、聴覚、触覚といった個々の感覚器官を超えた、全身全霊による自然との一体感がここでは歌われている。そして、この一体感のなかに詩人が読み取るものは、何よりも、自然の「筆舌に尽くしがたい愛」である。完璧な一体感、詩人を包み込む深い絶対的な愛を詩人は感得している。

この一体感と愛に加えてさらに以下の点を指摘しておく必要がある。そのひとつは、自然の愛の本質を、詩人は「生ける神よりの恵み」(visitation from the living God)と語っていることである。詩人にとって自然の愛はすなわち生ける神の愛である。ワーズワスにとっての神は「宇宙の第一原理」、「創造主」といった合理的規定におさまるものではない。彼にとっての神は、深い慈愛で人を包みこみ、存在を圧倒し、一体感を感じさせる神である。理性によって規定される理神論的な神とは大きく隔たった、むしろ感覚的、感情的、官能的に捉えられた、生ける愛の神、「喜び」(joy)をもたらす神である。

だがここで注目しておきたいのは、詩人は神をこれほどまでに感知しているけれども、それを「神を感じたのではなく、神の御業を感じた」と語っていることである。詩人はこの自然に潜む神の愛の実感を、神そのものを直接に認識したと捉えるのではなく、神の愛の自然への啓示と捉えているのである。

無限の存在である神を直接認識することは、有限の存在である人間には不可能であるという意識を、ここには読み取ることができる。ワーズワスにとっての神は、あくまでも自然を通して認識される。自然は神の認識に欠くことのできない存在であり、いわば神と人間との媒介である。神秘主義の定義を「神の存在を直接に把握しうるとする思想」とするならば、ワーズワスはこの意味において、すなわち神の直接の認識が可能と考えないという点において、神秘主義

者ではない。彼は有限なる者として、有限な自然を通して無限の神の存在を間接的に認識するのである。自然は有限で知覚可能なものとして存在すると同時に、神の存在を啓示するという二重の (consubstantial) 性格を与えられている。

Of eye, and ear,—both what they half create,

And what perceive; ...

II

さて、同じ 1798 年に書かれた「ティンタン修道院より数マイル上流にて詠める詩」(“Lines Composed a Few Miles above Tintern Abbey”)、通称「ティンタン・アベイ」は、重層的な回想によって描かれている。神との一体感による至福を享受していた少年時代の幸福な日々はもう過ぎ去っている。だが回想は、過去の自我を、距離をおいて把握しなおすことを可能にしているのであり、この詩に入れ子細工のような重層的な構造を作り出している。自然と一体のものとなっていた過去を回想する現在の詩人は、すでに過去の至福から切り離されたところに立っている。自然の愛を実感する心を持ちつづけてはいるが、既に詩人からは、あの感覚的・官能的な一体感は失われている。詩人は時を経て、人の世の苦しみ、醜さ、さらに己の醜さと力の限界を知っているのであり、自然に包まれた至福の樂園からは追放されている。しかしそのことによって、むしろ詩人の歌う自然と神との関係は一層明瞭になっている。詩人は「新たなる賜物」(other gifts, 87)(2)を得ているのである。それは「失ったものに代わって豊かな償いとなるもの」(for such loss, I would believe, /Abundant recompense, 88-89)である。

And I have felt

A presence that disturbs me with the joy

Of elevated thoughts; a sense sublime

Of something far more deeply interfused,

Whose dwelling is the light of setting suns,

And the round ocean and the living air,

And the blue sky, and in the mind of man:

A motion and a spirit, that impels

All thinking things, all objects of all thought,

And rolls through all things. Therefore am I still

A lover of the meadows and the woods,

And mountains; and of all that we behold

From this green earth; of all the mighty world

Of eye, and ear,—both what they half create,

And what perceive; ...

(“Tintern Abbey”, 93-107)

私は高められた思想の喜びを感じ、

私を揺り動かす存在を感じた。

それは、落日の光、円い大洋、生ける大気、

そして蒼い空と人の心を住処として、

遙かに深く浸透する或るものの、崇高な感じであった。

すべての思考するもの、すべての思考の対象となるものを動かし、

万物の中を流れてゆく、動きと霊とを私は感じたのだ。

だから私は今でも、

牧場、森、山々を愛し、

この緑溢れる大地に見えるものすべてを愛し、

目に映り、耳に聞こえる偉大なる世界のあらゆるもの、

目と耳とが半ば創造し、同時に認知するものすべてを

愛するのだ。

ここで詩人は、自然と一体であった過去の自我を振り返っている。かつて自分を突き動かしていた力とは、いかなるものであったかが語られている。それは、自然と人間の精神とを住処にして「深く浸透する或るものの、崇高な感じ」として把握されるものであり、「すべての思考するもの、すべての思考の対象となるもの」を動かし、万物を貫いて渦巻き流れる運動と霊である。この認識が彼にとっての「豊かな償い」である。

ワーズワスの思想にネオプラトニズムに近いものがあることはよく指摘されることである。万物を貫いて渦巻き流れる霊は、事物に内在する力ではなく、はるかかなたから訪れ、事物を貫く超越的存在のイメージであろう。詩人の語る万物を突き動かす崇高な力は、

万物に内在するだけではなく「超越的な」力として語られている。神は事物に内在するのみならず、外在的・超越的なものとして認識されている。神と宇宙とを同一のものと考え、神は事物に内在的にのみ存在すると考えることが汎神論の定義であるなら、ワーズワスの宗教観は、汎神論とは区別され得るであろう。すなわちワーズワスにとって、神は自然を超越し、自然と人間とを動かしていく霊的な存在であって、自然そのものと同一視されてはいない。ここには、神への認識が自然という有限なものを通してのみ語られるという近代的な認識と、神を絶対的・超越的なものとして捉えるキリスト教的な認識との融合があると言ってよいのではないだろうか。

この点に関連してストロング(A.H. Strong)は以下のように語っている。

This is not Christianity, but it is not inconsistent with Christianity. God has not left himself without a witness, even where the light of Christ's gospel has never shone. (Strong 344)

これはキリスト教ではない。しかし、キリスト教と矛盾するものではない。神は神自身の痕跡を残したのだ。たとえそこには、キリストの福音の光が輝いていないのだとしても。

キリストの神性を認めることのない宗教は、キリスト教と同定することはできまい。しかし、ワーズワスの自然を通じた神の認識はキリスト教と矛盾しない。有限性に深く規定された人間のために、しるし—すなわち啓示—を神は与えたとするキリスト教の考えと、自然に神の啓示を見るワーズワスの感性は、決して矛盾していない。

さらに、ワーズワスの思想が経験論的なものとは異なるものであることを、引用箇所最終部分が明確に示している。「[私は]目と耳が半ば創造し、同時に認知するすべてのものを愛する」という一行は、ワーズワスの認識論を明示する部分である。経験論的な認識論においては、人間が認識するものを「半ば創造する」ことはありえない。あくまでも感覚的・受動的に受け取られたものが認識の基礎になっていくと考えられるからである。ここでは、認識とは対象の

認知以前に認識主体の側によるある種の観念があつて初めて成立することが言われている。主体と客体の両方の作用によって認識が成立するとするワーズワスの認識論は、経験論とも観念論とも断定することはできないが、むしろ、20世紀における現象学に近いのではないだろうか。ワーズワスは自然を通じて、さらに自然の向こう側に、超越的な神の存在を直感しているのである。このとき自然はコウルリッジのいうシンボル、半透明に神の姿を映し出すシンボルに、限りなく近づく。ストロングは以下のようにワーズワスの宗教観の意義を語る。

Men will not believe in supernatural revelation, unless they first believe in a God from whom such supernatural revelation may come. The tendency of deistic thought has always been to render Christianity an impertinence and an absurdity. Wordsworth's poetry was one long protest against this banishment of God from his universe. Because he believes in "Nature's self, which is the breath of God," he can also believe in "his pure word, by miracle revealed." (Strong 345)

人間は、超自然的啓示の源である神をまず信じなければ、超自然的啓示を信じることはない。理神論的思想傾向は、今まで常にキリスト教を不適當かつ不条理なものにしよつてきた。ワーズワスの詩は、この神への攻撃に対する、彼の詩的宇宙からの一つの長い抗議であつた。なぜなら彼は、「自然に自己のあること、それは神の息吹であること」を信じていたし、また彼の生み出した純粹な言語は、奇蹟によって啓示されたものであることを信じていたからである。

ワーズワスは自然が「神の息吹」であることを信じていた。そして、自然は彼にとって愛そのものであり、ある種の人格に近いものと感じられている。この「生ける神」への直感的信仰が土台になれば、自然に神の啓示を感じ取ることは不可能であつたはずだ。ストロングが言うように、「生ける神」の啓示としての自然信仰は、18世紀の中心的思想であつた理神論的な神の認識に対する、強烈な

アンチ・テーゼなのである。

しかし、「有限なる自然に神の存在を感じ取ること」と「直感的に神の存在を前提とすること」との間には、ある種の矛盾と飛躍があることは否めない。有限な人間が、無限なる神の存在を直感し得るのか、という本質的問いは解決していないからである。事実、コウルリッジが1800年以降問題にしていかに得なかつたのはこの点であり、再三にわたり、ワーズワスに『隠士』(*The Recluse*)執筆を勧めたのは、この問題への取り組みを勧めたものと考えられる。

論理的理性の明証性と信仰との統合を求めつづけたコウルリッジとは異なって、ワーズワスの自然信仰は揺ぎなく大地に根を下ろしたものであった。ワーズワスの偉大さは、論理の飛躍を可能にするほどの信仰の強さと、それを表現する言葉にあった。彼の生み出した詩は、まさに「奇蹟によって啓示された純粋な言語」(pure word, by miracle revealed)であるといえよう。

ワーズワスは自然から絶対的な愛を得た。その愛は、今度は他者に眼を向ける力を詩人に与える。「ティンタン・アベイ」には自然との交感にとどまらず、他者へ開かれた心、他者への愛が語られている。

Nor less, I trust,
To them I may have owed another gift,
Of aspect more sublime; that blessed mood,
In which the burthen of the mystery,
In which the heavy and the weary weight
Of all this unintelligible world,
Is lightened:—that serene and blessed mood,
In which the affections gently lead us on,
Until, the breath of this corporeal frame,
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul:
While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,

We see into the life of things.

(36-50)

それにも劣らずこれら自然の姿から、
私はもう一つの賜物を、より崇高な賜物を受け取った。
それは祝福された気分、
神秘の重荷も、
不可解なこの世の、すべての重く厭わしい苦渋も、
それに浸れば、軽くなるように感じるものだ。
その静謐で祝福された気分にあるときは、
愛情は優しく我々を導き、
ついには、この肉体の呼吸も、血液の動きさえ
ほとんど止み、我々は肉体において眠り、
生ける魂となる。
我々の目は調和の力と深い喜びの力によって鎮められ、
我らは万物の生命を洞察する。

自然に神の啓示を見るという崇高な賜物を受け容れた詩人は、この世の「神秘の重荷」、「不可解なこの世の重く厭わしい苦渋」から解放されてゆく。人はこの世に生きる時、様々な苦難にあい、その苦難が降りかかる理由を問う。しかしその理由が神から示されることはない。人はそのことを不条理と呼ぶ。有限なる人間には神の真意は理解できない。「神秘の重荷」とはこのことをさすのであろう。人はあくまでも苦しみを不条理と感じつつ耐えなければならない。しかし、神の存在を知り、その神が、人を愛する神であることを知るならば、人の心はおのずと苦難を不条理と感ずることをやめ、苦しみを耐え忍ぶ力を自らのうちに見出していく。それは神の愛によって自分の苦しみが償われていることを感じるからである。神の愛に満たされるとき、人は「静謐で祝福された気分」を知り、愛によってやさしく導かれる。

ここには入れ子構造の最終的な形が見出される。第一に、自然あるいは神との合一に酔う過去の自己が存在し、第二に、「不可解なこの世の重荷」の虜となって至福の過去を失った自己、失われた至福

を取り戻したいと願う自己が存在し、さらに最終的に、この世の重荷を背負った有限な存在が、神の愛によって報われ導かれていることを把握する第三の自己が存在しているのである。この第三の自己は、この世の人間の苦しみと悲しみを受け入れ、「人間性の静かなる悲しき音楽」(The still, sad music of humanity 92) に耳を傾け、人間存在を受け容れ愛する力をもった自己である。

このとき詩人は、地上に捕らわれた有限な自己を離脱して、限りなく霊的な存在に近づいていく。肉体は眠り、彼は「生ける魂」となる。静謐な眼によって「万物の生命を洞察する」魂の崇高さを獲得しているのである。

III

ワーズワスは 1795 年に初めてコウルリッジと会い、以後二人の間には文学史上まれに見る共生関係が生まれた。しかし、この共生関係が二人の共通点によるよりも、むしろ彼らの相違点によって成立したものであることは興味深い。9歳の時に父を亡くしたコウルリッジは、以後ロンドンのクライスツ・ホスピタル(Christ's Hospital)で、家族や自然と離れて生きることを余儀なくされた。したがってコウルリッジは、ワーズワスのような本能的、あるいは官能的とさえいえる自然との共感をもつことはなかった。しかし、ワーズワスが「その時代の最高の詩人」(the best poet of the age)(CL I 215)であることを誰よりも早く認め、誰よりも深くワーズワスの詩の宗教的・哲学的意義を理解したのがコウルリッジであったことはまちがいないであろう。ワーズワスは『序曲』(The Prelude)第二巻の最後で友コウルリッジに以下のように呼びかけている。

Thou, my friend, wast reared
In the great city, 'mid far other scenes,
But we by different roads at length have gained
The self-same bourne.

For thou hast sought
The truth in solitude, and thou art one

The most intense of Nature's worshippers,

In many things my brother, chiefly here

In this my deep devotion. ...

(*The Prelude* Book II 467-80)(3)

友よ、君は、大都会の、
私とはあまりにも異なった風景の中で育った。
だが、僕たちはそれぞれ異なった道を通って
ついに全く同じ場所に辿り着いた。

(中略)

というのも君は今まで
孤独のうちに真理を探究してきたのだし、君は
自然を崇拝する者のなかでも、最も強く崇拝する者の一人なのだ。
多くの点で君は僕の同士だし、特にこの
僕の深い信仰という点において同士なのだ。

ワーズワスはコウルリッジが都会に育ち、自分とは異なる環境に育ったことを認める一方、それでも二人は互いに「最も熱心な自然崇拝者」として自然と交感し、神の存在を感じるという経験を共有してきたことを語っている。こういった二人の共感のなかで、ワーズワスの詩におけるネオプラトニックな宗教的意義を明確に指摘したのがコウルリッジであった。

しかし、1802年頃を境にしてコウルリッジは次第に自然との共感、あるいは自然に神の存在を読み取る詩的想像力を失っていく。この想像力喪失の苦悩が端的に表れているのが「失意のオード」である。

コウルリッジにとって問題だったことは、第一に自然と神との関係である。彼は自然と神とが同一であることを認めることはできなかった。自然と神とを同一視することは、神を自然という有限の存在に貶めることになるか、あるいは自然ならびに人間を神と同等の位置に引き上げることになる。どちらの場合もコウルリッジにとっては背信にほかならない。ならば、どうやって人は神に近づくのか、神を知るのか、そして救いを得るのか—コウルリッジはこの問題を抜きに生きていくことができなかった。既に1797年に、コウルリッ

ジは汎神論への懐疑を以下のように綴っている。

My mind feels as if it ached to behold & know something *great*—
something *one & indivisible*—and it is only in the faith of this that
rocks or waterfalls, mountains or caverns give me the sense of
sublimity or majesty!—But in this faith all things counterfeit infinity!

(CL I 349)

僕の精神は何か偉大なもの——にして分割不可能な何ものか——
を見、知ることを切望しているようだ。そしてこのことは、岩や
滝、山や洞窟といったものが、崇高なあるいは壮麗なものを感じ
させることを信じるときにのみ可能なのだ。だが、この信仰にお
いては、万物は永遠性を装っているに過ぎない。

コウルリッジは、自然に「崇高さあるいは偉大さ」を感じ取るこ
とを切望している一方で、そのことへの懐疑を捨てることができな
い。コウルリッジが神の存在を確信するためには、神の存在が論理
的明証によって明らかにされることがどうしても必要であったので
ある。この懐疑が「失意のオード」における深い苦悩の叫びとなっ
た。

O Lady! We receive but what we give,
And in our life alone does nature live:
Ours is her wedding-garment, ours her shroud!

(“Dejection: An Ode”, 47-49)(PW I pt.2 699)

ああ、愛しき人よ！私たちは自ら与えるもののみを受け取り、
そして我々の命の中でのみ、自然は生きるのです。
我々の命は、自然の婚礼衣装であり、経帷子でもあるのです。

自然の中に神の存在を感じ取るためには、自分の心に神が宿っ
ていなければならないとコウルリッジは感じている。そうでない限り
自然の美は生命を宿すことはない。自然の美を感じ取るために、ま

た自然に神の力を感じ取るためには、神の存在を認識しなければならない。自然を媒介にする以前に神の存在を信じる必要があるのである。

コウルリッジは、ワーズワスの示した「自然との共感において神の存在を感じ取ること」の意義に深く共感する一方、自然と神とを同一視することができないならば、どのようにして神を認識し得るのか、という問題から逃れることができない。コウルリッジにとっては、いかにして神の存在を認識するかということが課題になる。経験論哲学において人間が神の存在へ辿り着くことは不可能であることは、既に彼にとって明らかになりつつあった。(4)ならば、どのような哲学において人と神との交感を、人による神の認識を論理づけ得るのか、これがコウルリッジの課題となったのである。

以後、コウルリッジはドイツ観念論と切り結びつつ、次第により正統的なキリスト教に近づいていくこととなる。そして、コウルリッジがワーズワスに期待したものは、この同じ課題に哲学詩という形で取り組むことであった。1799年9月、コウルリッジはワーズワスに哲学詩『隠士』(*The Recluse*)の執筆を促して以下のような書簡を送っている。

I am anxiously eager to have you steadily employed on 'The Recluse' ...and I wish you would write a poem, in blank verse, addressed to those, who, in consequence of the complete failure of the French Revolution, have thrown up all hopes of the amelioration of mankind, and are sinking into an almost epicurean selfishness, disguising the same under the soft titles of domestic attachment and contempt for visionary *philosophes*. (CL I 527)

僕は心から君に『隠士』の執筆にしっかりと関わってほしいと思っている。(中略) フランス革命の完全な失敗の結果、人類の改善への希望をすっかり放棄してしまい、家庭への愛着と、夢見がちな啓蒙哲学者への軽蔑という穏やかな名目のもと、外見は変わらないふりをして、エピキュリアンにも匹敵する利己主義に打ち沈んでいる人々へ向けて、君に是非とも、無韻詩の形式で、詩を

書いてほしいのだ。

コウルリッジが『隠士』執筆に期待していたものは、フランス革命の挫折によって人類改善の希望を失った青年たちに、新たなる希望を与える哲学を打ち立てることであった。コウルリッジにとって、『隠士』は宗教と哲学とが統合された、新たな人類の指針となるはずのものであった。そしてこの構想は、次第にコウルリッジの未完の哲学的著作『ロゴソフィア』(Logosophia)構想と重なるものとして明確になってゆく。1815年3月のワーズワス宛ての書簡には、詳しく彼の『隠士』構想が記されている。

...I looked forward to the Recluse, as the *first and only* true Philo. ...I supposed you first to have meditated the faculties of Man in the abstract,...to have laid a solid and immoveable foundation for the Edifice by removing the sandy Sophisms of Locke, and the Mechanic Dogmatists,...and to conclude by a grand didactic swell on the necessary identity of a true Philosophy with true Religion, agreeing in the results and differing only as the analytic and synthetic process, as discursive from intuitive, the former chiefly useful as perfecting the latter— (CL IV 574-75)

僕は『隠士』が最初で唯一の真実の哲学となることを期待していました。僕は君に、まず人類の能力というものをその精髓において考察すること、また砂の楼閣のごときロックと機械論的独断論者たちの詭弁を取り除いて、哲学の堅固で不動の基盤を固めて欲しいと考えました。そしてさらには、真実の哲学と真実の宗教との必然的な一致に基づき——分析と統合の過程の違い、論理か直観かの違いはあっても（分析は統合を完璧なものにするのに有用でしょう）結果は同じものであるのですが——壮大で、教訓的な盛り上がりでもってその詩が閉じられることを期待していました。

コウルリッジが目指していたことは、経験論哲学や機械論的合理

主義を排して、新しい哲学的基礎を築き、「真実の哲学と真実の宗教」とが「必然的には一致するであろうこと」を示すことであった。このことは、コウルリッジが 1814 年ダニエル・スチュアート(Daniel Stuart)宛ての書簡で、彼の哲学的著作の集大成となるはずの『ロゴソフィア』構想の中で述べたことと一致している。(5)

結果としてワーズワスは『隠士』を完成させることはなかったし、コウルリッジの『ロゴソフィア』もまた未完に終わった。哲学と宗教の統合が体系的な著作として、詩としても哲学的著作としても完成されることは、終になかったのである。

だが、ワーズワスの自然信仰を主題とした詩の数々が、理神論的・機械論的宗教の影響によって活力を失った 18 世紀イギリスのキリスト教に、新たな息吹を吹き込んだことは確かなことではないだろうか。自然の中に「生ける神」の姿を見出し、何よりも愛にあふれた神との交感を歌ったことは、当時の宗教に新たな生気を吹き込んだものといえるであろう。神をどのようなものとして捉えるにせよ、また神の認識にいたる経緯がどのようなものであるにせよ、信仰の意義とは、神の愛を知り、神の愛によって生かされて、自らが愛する力を得ることにあるのではないだろうか。ワーズワスの詩は、まさしくその意味において偉大である。

Logos alogos, (i.e. logos illogicus) or on modern Unitarianism, its causes & effects — (注 II 533)

- (1) テキストは Duncan Wu, ed., *Romanticism: An Anthology with CD-ROM* (Oxford: Blackwell, 2000)を用いた。
- (2) テキストは Thomas Hutchinson, ed., *Wordsworth Poetical Works* (Oxford, New York: Oxford UP, 1936)を用いた。
- (3) テキストは *The Prelude 1799, 1805, 1850* (New York & London: Norton & Company, 1979)の 1805 年版を用いた。
- (4) 経験論哲学、あるいは合理的推論を通して神の存在を論証することの不可能性に関して、コウルリッジは、第 1 章で述べたように、1795 年において、既に考察している。しかし、このことが最終的に彼に確信されるのは、1800 年から続けられているカントの研究とともに、1810~12 年にかけてのスピノザ哲学の研究を通してであった、と筆者は考えている。スピノザ哲学とコウ

ルリッジの関連に関しては、次節で扱うこととしたい。

- (5) コウルリッジは『ロゴソフィア』構想を、繰り返し書簡あるいは『文学評伝』において語っているが、1814年、ダニエル・スチュアート宛の書簡における『ロゴソフィア』構想は、以下のようである。

The Title is: Christianity the one true Philosophy—or 5
Treatises on the Logos, or communicative Intelligence, Natural,
Human, and Divine:—to which is prefixed a prefatory Essay on
the Laws & Limits of Toleration & Liberality illustrated by
fragments of *Auto-biography*—. The first Treatise—Logos
propaideuticos—or the science of systematic Thinking in
ordinary Life—the second, Logos architectonicus, or an attempt
to apply the constructive, or mathematical, Process to
Metaphysics & Natural Theology—the 3rd—...(the divine Logos
incarnate) a full Commentary on the Gospel of St John, in
development of St Paul's doctrine of preaching Christ alone, &
him Crucified—the 4th, on Spinoza, and Spinozism with a Life
of B. Spinoza—this entitled, Logos Agonistes.—5th and last,
Logos alogos, (i.e. logos illogicus) or on modern Unitarianism,
it's causes & effects—. (CL III 533)

[3]スピノザ受容と超克の試み—汎神論超克の試み— Kant, ...)(CV III

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
フレデリック・ポロック (Frederick Pollock) は『スピノザ』(1899)において「私の知る限り、スピノザはイングランドにおいて、コウルリッジがドイツ文学・哲学に関する広汎な知識にもとづいて哲学的考察をするまで、真剣な考察の対象となったことはなかった。」(So far as I know, there was no serious philosophical consideration of Spinoza in England until it was brought in by Coleridge along with his general stock of German literature and philosophy.)(Spinoza ENCD 254)と語っている。また、エルウェス(R.H.M. Elwes)も訳書『スピノザ選集』の序文に、以下のように記している。

The first recognition of his[Spinoza's] true character came probably from Germany through Coleridge, who in his desultory way expressed enthusiastic admiration, and recorded his opinion..., that the *Ethics*, the *Novum Organum*, and the *Critique of Pure Reason* were the three greatest works written since the introduction of Christianity. (Spinoza CW I viii-ix)(1)

彼の真実の姿は恐らくドイツからコウルリッジを通して最初に認識された。コウルリッジは分散的にはあるが、情熱的な崇拜の念を表明し、彼の意見を以下のように記録している。(中略)「『エティカ』、『ノヴム・オルガヌム』、『純粹理性批判』はキリスト教導入以来の最も偉大な三つの著作である。」

コウルリッジが 18 世紀末ドイツにおけるスピノザ再考の影響をイギリスにもたらした功績は、記憶に留めるべき点であろう。コウルリッジは、神学者・哲学者としてのスピノザを高く評価している。特にスピノザ批評においてコウルリッジが、一貫して礼賛を表現している点はスピノザの論理的整合性にある。コウルリッジは 1810 年の『ノートブック』に「それ自体において一貫性を持ち得る哲学体系は二つだけである。1.スピノザ、2.カント。」(Only two Systems of

Philosophy—(sibi consistentia) possible I. Spinoza 2. Kant,...)(CN III 3756)と記している。コウルリッジはスピノザを、カントと同様すぐれた哲学者として評価しており、特にスピノザの徹底した「論理的整合性」を高く評価している。

しかしながら、エルウェスが言うように、コウルリッジによるスピノザ批評はまとまったものは少ない。ウィリアム・フートン(William R. Hooton III)によれば、18世紀イギリスにおいては、スピノジストは無神論者であり政治的危険人物であるとの見方が根強く、コウルリッジ、ワーズワスはともに彼らのスピノザ擁護論を隠す必要があった。コウルリッジの死後においてさえ、ヘンリー・ネルソン・コウルリッジとセアラ・コウルリッジ(Henry Nelson and Sara Coleridge)は『伝記的書簡集』(*Biographia Epistolaris*)の編集において、コウルリッジの書簡におけるスピノザ言及部分を3箇所に限っており、グリッグス版(the Griggs edition, 1956-71)における掲載箇所が数十箇所に及ぶのに比べ、きわめて少ない。(Hooton III 71)実際、コウルリッジのスピノザ批評は、未発表原稿が二つ残されているが(2)、それ以外は、ノートブック、書簡、講演、マージナリア、談話、その他の著作内での断片的な言及が散見されるのみである。

しかし、それらのものを併せれば、コウルリッジのスピノザ批評はまとまっていないとはいえ、1799年から1830年代にまで渡り、かなりの量が残されているとも言えるのである。しかも、コウルリッジがスピノザに対する世の偏見に熱心に反論を試みたことは、スピノザ思想が彼の哲学的思索の根幹に関わるものであったことを示唆する。コウルリッジのスピノザ批評は、スピノザへの礼賛と批判の両方を含んだものであるが、この両義性はコウルリッジがスピノザに共感し、さらにはスピノザを批判的に乗り越えようと思案を重ねていったことを示している。

以下では、コウルリッジのスピノザ批評をたどることによって、両者の神学・哲学の関連性をさぐる。

2) スピノザ神学について

スピノザ神学に関してはコウルリッジの批評はきわだって両義的である。1803年の『ノートブック』に、「もしもスピノザが奇蹟に

関する教義に関し何も言わず、また普遍的寛容への支持をあれほど力強く書かなかつたならば、彼の『エティカ』は決して「無神論」のそしりを受けることはなかつたであろう」(If Spinoza had left the doctrine of Miracles untouched, & had not written so powerfully in support of universal Toleration, his Ethics would never, could never, have brought on him the charge of *Atheism*.) (CNI 1379 21.238) とコウルリッジは記している。

スピノザは奇蹟に関するキリスト教の教義を明確に否定していた。彼は『神学・政治論』において、「奇蹟によって神の存在を認識しようとすることは迷信である。神の存在はむしろ神の設定した自然の普遍的法則の観察によって認識される」(CWS I 86-87) と述べている。スピノザにとって真理として認められるのは経験論的・合理的理性によって確証される事柄のみである。スピノザ哲学において、合理的理性に反するものは厳しく排除されるのである。

1805年頃から神としてのイエス・キリストを信仰するトリニタリアンの立場をとったコウルリッジは、こういったスピノザの立場に対し異論を唱える。彼は『政治家必携の書』(*The Statesman's Manuel*) (1816)において、奇蹟とは「真理が人間の五感に直接伝わるものとなって存在を現したもの」(a truth revealed, which thence forward was to act as its substitute)、「天と地を媒介する役割を担うもの」(the appointed medium between earth and heaven) (SM 9-10) と述べている。彼にとって奇蹟は神の存在証明となるものではないけれども、神の存在を理性によって知る力を持った者にとっては、神の存在を示すシンボルの役割を担うものであった。コウルリッジが弁別・定義した悟性と理性に基づいて言うならば、悟性によって知りうるのは経験的表象として現れたシンボルのみであるが、それが神のシンボルであることを認識し得るのは、神の存在を知りうる理性の力によるのである。(SM 12)

コウルリッジは「スピノザに関する覚書」において、「スピノザが旧約における預言と新約における奇蹟を、侮蔑的な誤った視点から見ていることは明らかである」(It is too certain, ..., that he looked at the Prophecies of the Old, and the miracles of the New, Testament from a false and degrading point of view.) ('NS'615) と批判している。

しかしながら、コウルリッジはスピノザを無神論者と断じる世の激しいスピノザ批判に対しては、むしろスピノザ擁護の立場をとっているのである。これについては1800年代前半までのコウルリッジはユニテリアンであったことを考えてみる必要がある。

1790年代においてコウルリッジが信奉したハートリーに代表されるユニテリアンの立場は、神の言葉と知恵はモーゼら預言者によって、そして誰よりもイエス・キリストによって語られるが、それでもなおイエスはナザレのイエスであって神そのものではない、とする立場である。合理的経験論の土台の上では「人間でありかつ神」という考えは不条理であるからである。

コウルリッジは、スピノザの見解がスピノザと同時代のアルミニウス派の神学者たちの考えるところと同じであり、さらにはスピノザ神学が大陸のユニテリアンへと影響を与えていったのである('NS'615)と述べたのち、以下のように書いている。

The solemn avowal of his belief, that "there is no redemption for Man but by & thro' that Word or Wisdom, which revealed itself in Jesus Christ, pre-eminently, in a perfection of which there is no other example, and in as great plenitude as could 'dwell bodily'; and that he was by especial Right to be honored as the Son of God and the Captain of our Salvation;" is at least commensurate with the Creed of a respectable Body of men, still classed as Christians, ...('NS' 617)

彼の信念の厳かな宣言、すなわち「言葉と知恵以外のものによる人間への贖いは存在しない。言葉と知恵はイエス・キリストにおいて、著しく、また完璧な比類なきものとして、そして肉体に住まうことの出来る偉大なる『充滿』として啓示された。またキリストは神の子として、人類の救済の指導者として、特別の榮譽に与かる権利をもっているのである」は、少なくとも神が人の体をもったという「信条」と対応するものである。従って、なおスピノザはキリスト教徒の範疇に入りうるのである。

コウルリッジはスピノザの書簡73(Spinoza Correspondence 344)を

パラフレイズして述べ、スピノザ神学がかなり正統的信仰に近いものであるとして擁護論を語っている。しかしコウルリッジは言及していないが、このスピノザの書簡の最後には次の注目すべき一節が続く。

For the rest, as to the doctrine which certain Churches add to these, namely, that God assumed human nature, I expressly warned them that I do not understand what they say. Indeed, to confess the truth, they seem to me to speak no less absurdly than if some one were to tell me that a circle assumed the nature of a square. (Spinoza Correspondence 344)

ところで若干の教会が、これに加えて、神は人間の本性を具えたことと主張していることについて言えば、私は彼らの言うことが何のことかわからぬとはっきりと警告してきました。実際、真実を告白するならば、彼らの言うことは、円が四角形の本性を具えたと言うに劣らず不条理に私には思われるのです。

スピノザ哲学批判

スピノザはイエス・キリストの神性を明確に否定している。コウルリッジがこの部分を読んでいることは間違いないであろう。これは明らかにユニテリアニズムの考えである。コウルリッジはこのスピノザの言説を読んでなお、スピノザは「キリスト教徒の範疇にはいる」と述べているのである。

「覚書」の執筆当時、コウルリッジは既に自身がトリニテリアンであることを明確にしている。しかし、イエス・キリストに神性を認めないユニテリアニズム、またスピノザ神学をキリスト教の範疇に入れている。このことは、コウルリッジ自身が長くイエス・キリストの神性に関し悩みつづけてきたこととも関連があるであろうが、同時にコウルリッジの信仰の幅、あるいは「寛容」に関する考えを示すものであるとも考えられる。

さらにコウルリッジのスピノザ神学批評において、もう一つ注目すべきことがある。それはコウルリッジがスピノザ神学を、パウロとヨハネの教説の解釈として高く評価していることである。「覚書」

には、彼がスピノザの聖書解釈から、特にヨハネとパウロに関し多くの示唆を得たことが記されている。(‘NS’614)

以上見てきたように、コウルリッジはスピノザに対する「無神論者」というレッテルに対して、スピノザは「キリスト教徒」であると反論している。しかし、彼は明らかにスピノザを正統的なトリニテリアンと見ているのではなく、ユニテリアンとして認識している。このことはコウルリッジ自身がユニテリアンをもまた、キリスト教の信仰において認められるべきであると考えていることを示すものである。既に自分自身の信仰としてはユニテリアニズムから離脱してはいたが、彼はユニテリアニズムをキリスト教の範疇に入りうるものとして肯定するのである。論理的整合性に関して妥協しなければ、あるいは経験論的合理主義を何らかの形で超克することができないならば、スピノザのようにユニテリアンにならざるを得ないことを彼が理解していたからであろう。コウルリッジの選んだ方向はスピノザ思想の否定ではなく、統合による超克であったことがこのことから示唆される。

3) スピノザ哲学批判

では、コウルリッジにとってのスピノザ哲学の問題点はどこにあったであろうか。コウルリッジは『文学評伝』(*Biographia Literaria*)のなかで、以下のように書いている。

For a very 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. Yet there had dawned upon me, even before I had met with the Critique of the Pure Reason, a certain guiding light. If the mere intellect could make no certain discovery of a holy and intelligent first cause, it might yet supply a demonstration, that no legitimate argument could be drawn from the intellect *against* its truth. And what is this more than St. Paul's assertion, that by wisdom (more properly translated by the powers of reasoning) no man ever arrived at the knowledge of God? (*BL* I 201-02)

本当に非常に長い間、私は[イエス・キリストの]人格性と無限性と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のだが、私の頭脳はスピノザとともにあったのだ。しかし、『純粹理性批判』に出会う以前に、一条の導きの光が私を照らした。もし単なる知性には神聖で知的な第一原因を発見することができないならば、第一原因の真理に「逆らって」は、知性からはどのような正当な議論も導き出すことはできないであろうということが論証されるのではないだろうか。そして、これは、知恵（もっと適切に訳すならば、合理的推論の力）によっては誰も神の認識に到達することはないとパウロが主張していることと同じことなのではないだろうか。（[]内直原） even the

コウルリッジはスピノザ同様、合理的思考の持ち主であったが、それを突き詰めてゆけば、イエスの神性を認めることはできず、イエス・キリストの贖罪の教義を認めることができない葛藤を長く解決できなかった。そして、それに対する一条の光明は、人間の合理的推論を超えるものを見出すべきであるというパウロの教説であった。コウルリッジは前節において述べたように、スピノザの合理的精神、ユニテリアンとしての信仰、その聖書解釈に深い敬意を払っていた。しかし一方で、この経験論的合理的精神に対して常に批判を持ちつづけてもいた。スピノザ哲学・神学からは実存的救済者としての「人格をもつ神」、「贖罪の神」の認識が出てこないからである。

1806年10月の書簡におけるユニテリアニズムへの批判、すなわち、「ユニテリアニズムは（中略）無神論あるいはスピノジズムである。——神は単なる暗闇における力となり、重力とさえ言えるようなものとなる。そして、実践的な影響力をもつ道徳的宗教である代わりに、ただ、観念的な好奇心を喜ばせるだけの物理理論にしか過ぎない物となる」(Unitarianism...is Atheism or Spinosism—God becomes a mere power in darkness, even as Gravitation, and instead of a moral Religion of practical Influence we shall have only a physical Theory to gratify ideal curiosity—)(CL II 1196)という批判はこのことに対する批判であると考えられる。 by necessity of our finiteness, ...

1812年にコウルリッジの友人ヘンリー・クラブ・ロビンソン (Henry Crabb Robinson)は以下のように記録している。

Coleridge kissed Spinoza's face at the title-page, said his book was his gospel, and in less than a minute added that his philosophy was, after all, false. Spinoza's system has been demonstrated to be false, but only by that philosophy which has at the same time demonstrated the falsehood of all other philosophies. Did philosophy commence with an IT IS instead of an I AM, Spinoza would be altogether true.' And without allowing a breathing time, Coleridge parenthetically asserted, 'I, however, believe in all the doctrines of Christianity, even the Trinity.' (CRB I 112)

コウルリッジは表紙のスピノザの顔にキスをするとこう言った。「彼の本は僕にとっては福音書だ」そして一分と経たないうちにこう付け加えた。「彼の哲学は結局間違いだ。スピノザの体系は誤りだと証明されている。だがそのように証明されたのは、同時にほかのすべての哲学の誤りを証明したあの哲学によってなのだ。哲学が“I AM”によってではなく、“IT IS”から始まるのなら、スピノザは完全に真実なのだが。」そして、息継ぐ暇もなくコウルリッジは以下のように付け加えた。「だが私は、キリスト教のすべての教義を、『三位一体論』さえも信じている」(3)

コウルリッジは、スピノザ哲学の体系が論理的整合性の点では完璧であると認めており、その誤りは第一原因として措定したものが誤っていたことから生じていると考えているのである。1818年4月の書簡には以下のようにある。

The $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \phi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ [=premier falsehood] consists in the assumed Idea of a pure independent *Object*—in assuming a Substance beyond the I; of which therefore the I *could* only be a modification.—The argumentum in circulo, the magic Circle of Anti-logic, within which all human Logic is confined by necessity of our finiteness, ...

(CL IV 849) 「我々が個々の事物を知れば知るほど、神を知るの
である」ということを論証したが、それは、即ち、汎神論的意味

スピノザの第一の誤りは、純粹に独立した「客体」の観念を想定したことにある。すなわち、「主体」を超えた「実体」を想定していることにある。従って「主体」は「実体」のたんなる様態でしかない。円環の中の議論、反論理の魔法の円環。すべての人間の論理は、その円環の中に人間の有限性による必然によって閉じ込められる。(CL IV849)

コウルリッジの解釈によれば、スピノザの定義する第一原因が、「主体」から独立した「客体」＝「実体」として措定されているために、体系すべてが「主体」を排除する有限性の必然的連鎖のなかに閉じ込められてしまっている。すなわちスピノザ神学においては、論理の連鎖をどこまで辿っていても人間の有限性の限界、すなわち経験論的合理主義で捉えられる領域の限界から脱出することはできない。スピノザは書簡において、自分の考える神とは「万物の内在的原因であって超越的原因ではない」(Spinoza Correspondence 343)と述べている。既に見たように、1827年3月の『卓上談義』(Table Talk)では、コウルリッジは、スピノザ汎神論が「神なき世界はありえない観念、また世界なき神も同様にあり得ない観念」(The World without God is an impossible Idea. God without the World is ditto.)という基本理念に拠っているとの考えを示した。さらにキリスト教の基本理念を「(汎神論同様)神なき世界はあり得ない観念、しかし世界なき神は自己定立的神」(The World without God is an impossible Idea as in Pantheism. But God without the World is God self-sufficing.)(TT I 72)と述べ、キリスト教における神の超越性を説明している。

マクファーランドは、スピノザの神学的立場を総括して以下のよう
に語っている。

Though Spinoza had demonstrated that 'the more we know individual things the more we know God'—that is, that the sense of the pantheist All is entered only by the door of the 'it is',... (McFarland CPT 186)

スピノザは「我々が個々の事物を知れば知るほど、神を知るのである」ということを論証したが、それは、即ち、汎神論的意味での「全体」には「経験論的実体」(“it is”)の扉を通過のみ近づくことができるということ論証したのである。

マクファーランドがいうように、コウルリッジはスピノザ哲学において第一原因として措定された神は、超越的なものではなく世界内在的な、言ってみれば経験論的・合理主義的次元において捉えられる、すなわち“it is”の次元における神であると考えていた。スピノザの神は世界内在的なもので、スピノザの体系は結局、有限性の閉じた円環であり、神の真実の姿に到達しうるものではないとコウルリッジは結論付けている。さらに「覚書」には以下のようにある。

...whose (most grievous) error consisted not so much in what he affirms, as in what he has omitted to affirm or rashly denied:—not that he saw God in the Ground, i.e. in that which in scholastic theology is called *Natura naturans* in distinction from *Natura naturata*; but that he saw God in the ground *only* and exclusively, in his *Might* alone and his *essential* Wisdom, and not likewise in his moral, intellectual, existential and personal Godhead. ('NS'609-10)

彼の(最も嘆かわしい)誤りは、彼が肯定したことよりも、むしろ彼が肯定することを省いたこと、あるいは性急に否定した点にある。すなわち、彼が、スコラ神学では「所産的自然」と区別して「能産的自然」と呼ばれるものに、神の存在基盤を見たことにあるのではなく、もっぱら神の「力」のみに、また神の「本質的な」知恵にのみ神の存在基盤を見出し、神を道德的、知的、実存的、そして人格的な存在と考えなかったことにある。(4)

スピノザの体系によって語られる神はコウルリッジのめざす神の姿ではなかった。コウルリッジにとって神とは、経験論的合理的次元でのみ語られるもの、単なる宇宙創造の法則としての神ではない。コウルリッジにとって神とは超越的なものであり、主体と客体を統

合する存在である。従ってその神の認識も、経験論的次元のみならず、観念論的次元との両方の次元において、あるいはその両者が統合された次元で認識されるべきものであった。

そして何よりもコウルリッジが望んだことは「生ける神」(the Living God)、実存的救済者としての神に近づくことであつた。コウルリッジが求めていたのは超越的な神の直接の認識に加えて、神による実存的苦悩からの救済ということであつた。人格を持って人間を赦し救済する神、贖いの神を彼は求めていた。機械論的宇宙の第一原因としての神や宇宙法則の原因としての神ではなく、人を愛で包み、贖いによって救済する神への希求はコウルリッジの信仰の根底に存在するものである。

スピノザが語る神、すなわち事物に内在的な神と人間との間には切れ目はない。人間もまた、事物即ち自然の一部であるからだ。しかし、この事物内在的な神はコウルリッジのめざす超越的かつ実存的救済の神ではない。

スピノザのように「経験論的実体の扉から入る」ことによってはコウルリッジのめざす神に到達することは不可能なのであつた。経験論的世界における論証をどこまでたどっても、カントが『純粹理性批判』におけるアンチノミー論で示したように、超越的な神を認識することは人間からは遠ざけられたものであり、経験論的世界の閉じた円環をたどることになることを、スピノザはいみじくもその徹底した合理的理性によって、コウルリッジに明らかにしたのである。

4) スピノザ哲学の超克に向けて

自身が求める神にいかにして到達するか、いかにしてスピノザの閉じた体系を撃ち破るかが、コウルリッジの次の課題であつたはずだ。コウルリッジは以下のようなマージナリアを記している。

The truth is, Spinoza...began at the wrong end—commencing with God as an *Object*. Had he, even tho' still dogmatizing *objectively*, begun with the *Natura Naturans* in its simplest Forms he must have proceeded on per intelligentiam[=Through intelligence] to the

Subjective—and having reached the other Pole=Idealism, or the “I”, he would have then reprogressed to the Equatorial Point, or the Identity of Subject and Object: & would thus have arrived finally not only at the clear Idea of God, as absolute Being, the Ground of all Existents...but likewise at the Faith in the Living God, who hath the Ground of his own Existence in Himself. (CM V 203)

真実なのは、スピノザが「客体」としての神、という誤った極から始めたということである。もし彼が（中略）最も単純な形態における「能産的自然」—たとえそれがいまだ独断的に客観的なものとされていたとしても—から始めていたならば、彼は知によって「主観」に向かって進み、もう一つの極（=観念論）、あるいは主観としての“I”にたどり着いていたであろう。そしてさらには均衡する点、すなわち「主体」と「客体」の合一点にたどり着いていたであろう。そしてついには、あらゆる存在の基盤である絶対的な存在としての、神の明確な観念に到達したばかりでなく、（中略）存在の基盤を神自身にもつところの「生ける神」への信仰にまで到達していたことだろう。

スピノザ哲学の超克がコウルリッジにとって一つの大きな課題であったことは、『ロゴソフィア』構想に、スピノザ哲学の項目を入れたことから窺うことができる。(CL III 533-34 & CL IV 592)

コウルリッジはスピノザ哲学の超克の鍵を、経験論的次元からではなく、能産的自然、超越的な第一原因としての神から哲学的思考を開始すること、そして、経験と観念とが統合された—あるいは少なくとも拮抗する—次元において、神を認識することに見出そうとしている。そして、それ以外に「神を知る」道が開けることがないことをコウルリッジに確信させたのは、スピノザ哲学の厳密な論証であったということができるであろう。

コウルリッジはこののち、先験哲学の洗礼を受ける中で見出してゆくこととなる「極理論」(the polar principle)に、汎神論超克の突破口—経験論的次元に存在している人間が、その円環から抜け出して、神の存在を垣間見る可能性—を見出していったと思われるのである。

味するような観習的、合目的的な普遍的原因とは考えず、それ自身の本性の必然性によって活動する自由原因¹注している。そして所産的自然を神の必

- (1) この部分のコウルリッジからの引用は *CM IV* 403 にある。
- (2) 残された原稿は、*BM MS Egerton 2801 ff 1-10* 「スピノザに関する覚書」(‘*Note on Spinoza*’) (以下 ‘*NS*’ と略) と 11-14 「スピノザに関する考察」(‘*Thoughts on Spinoza*’) である。*SW & F I* 607-24 & 703-09. *SW & F* の編者によれば、「覚書」は 1815 年から 1817 年にかけて、「考察」は 1817 年あるいは 1818 年に書かれたものである。なおコウルリッジは 1812 年から 13 年にかけて、スピノザのスタンダード版をヘンリー・クラブ・ロビンソンから借りて読んでおり、その時期に書かれたと見られるマージナリア(*CM V* 199-220)がある。
- (3) コウルリッジの語っている一切の哲学のあやまりを証明した哲学が何を指しているかに関し、マクファーランドは、デシャン(Paul Deschamps)の説を紹介し、カント哲学の可能性を示唆しつつ、「すべての哲学体系の誤りを証明したとされているのは、キリスト教のことを指しているのであろう」と述べている。(McFarland *CPT* 254n)
- (4) スピノザの言う「能産的自然」「所産的自然」に関して、工藤喜作・斎藤博は以下のような注をつけている。

能産的自然、所産的自然ということばは、アイルランドの哲学者スコトゥス・エリウゲナ(810 ころ~877?)に由来することばであるが、アヴェロエス(1126~98)以来ひろく中世のスコラ哲学者、ルネサンスの哲学者(ジョルダノー・ブルーノ)に用いられたことばである。中世のスコラ哲学者(主としてトマス・アキナス)の場合、意図や目的をもっていっさいのものを創造する普遍的な原因としての神を能産的自然と言ひ、神によって創造された世界を所産的自然と言った。

スピノザも、神と世界とを表すために能産的自然、所産的自然ということばを用いた。だが彼は『短論文』において、「彼らの(トマス学徒を指す)能産的自然は(彼らによれば)すべての実体の外に存在する実在であった」と主張している。スコラ学派が神を超越的なものと考えている以上、このことは当然のことであろう。彼は、神、すなわち能産的自然をスコラ学派の意

味するような叡智的、合目的的な普遍的原因とは考えず、それ自身の本性の必然性によって活動する自由原因と考えている。そして所産的自然を神の必然性から生ずるいっさいのもの、すなわち神のいっさいの様態と考えた。(下村寅太郎 責任編集、『スピノザ ライブニッツ』(世界の名著30)、中央公論新社、1980年、109頁。)

念論的立場から経験論的合理主義を統合して、彼らの思想を乗り越えようとする歩みであったと言うことができるだろう。コウルリッジはロック、ヒュームらの経験論哲学に対しては一貫して批判的言説を記しているが、彼の生きた英国社会の知識人たちの間では、経験論は動かし難い思想潮流であったのであって、ドイツ観念論を導入して新たな思想を切り拓こうとしていたコウルリッジはむしろ異色の存在であったと言える。

そして当時、経験論的基盤の上に、新しい社会を築こうとするハズリット(William Hazlitt)ら知識人たちが、保守派の勢力に対抗し、『エディンバラ・レビュー』(*Edinburgh Review*)、『エグザミナー』(*Examiner*)などの定期刊行物を舞台に論陣を張っていた。ここでは、コウルリッジの『政治家必携の書』へのハズリットによる批判を考察することにより、急進主義の論客であるハズリットと、コウルリッジとの思想的対立点を明らかにすることを旨とした。

I

1794年から95年にかけて、政治的には急進主義、宗教的にはユニテリアンであったコウルリッジは、ロバート・サウジー(Robert Southey)とともに、パンティソクラシー(pantisocracy)の実現に意欲を燃やしていた。これは階級制の廃止による完全な社会的平等の実現、私有財産の否定といたったラディカルな思想に基づくものであった。この計画の挫折の後、1796年、コウルリッジは『夜警』(*The Watchman*)の発刊によって、政治的理念の実現を目指す。『夜警』には、財産の無産階級への分配、君主制の否定、合衆国の独立宣言への共感が述べられ、また「フランス革命における人民の勝利は、全人類の勝利である」とも語られていた。(Watchman II 64-66, 209, 270, 372)

しかしながら、1798年2月のナポレオンのスイス侵攻を契機として、コウルリッジは「フランスによせる詩」("France: An Ode")、「独居の恐怖」("Fears in Solitude")の二つの詩に示されるように、フラン

(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

コウルリッジの思想はハートリー、プリーストリーらの経験論的ユニテリアニズム、スピノザの合理主義への共感から始まり、さらにはキリスト教的、また観念論的立場から経験論的合理主義を統合して、彼らの思想を乗り越えようとする歩みであったとすることができる。コウルリッジはロック、ヒュームらの経験論哲学に対しては一貫して批判的言説を記しているが、彼の生きた英国社会の知識人たちの間では、経験論は動かし難い思想潮流であったのであって、ドイツ観念論を導入して新たな思想を切り拓こうとしていたコウルリッジはむしろ異色の存在であったと言える。

そして当時、経験論的基盤の上に、新しい社会を目指そうとするハズリット(William Hazlitt)ら知識人たちが、保守派の人々に対抗し、『エディンバラ・レビュー』(*Edinburgh Review*)、『エグザミナー』(*Examiner*)などの定期刊行物を舞台に論陣を張っていた。ここでは、コウルリッジの『政治家必携の書』へのハズリットによる批判を考察することにより、急進主義の論客であるハズリットと、コウルリッジとの思想的対立点を明らかにすることを目指したい。

1794年から95年にかけて、政治的には急進主義、宗教的にはユニテリアンであったコウルリッジは、ロバート・サウジー(Robert Southey)とともに、パンティソクラシー(pantisocracy)の実現に意欲を燃やしていた。これは階級制の廃止による完全な社会的平等の実現、私有財産の否定といったラディカルな思想に基づくものであった。この計画の挫折の後、1796年、コウルリッジは『夜警』(*The Watchman*)の発刊によって、政治的理念の実現を目指す。『夜警』には、財産の無産階級への分配、君主制の否定、合衆国の独立宣言への共感が述べられ、また「フランス革命における人民の勝利は、全人類の勝利である」とも語られていた。(Watchman II 64-66, 209, 270, 372)

しかしながら、1798年2月のナポレオンのスイス侵攻を契機として、コウルリッジは「フランスによせる詩」("France: An Ode")、「独居の恐怖」("Fears in Solitude")の二つの詩に示されるように、フラン

ス革命に対して批判的態度を取るようになり、1798年3月10日の兄ジョージ・コウルリッジへの手紙には、流血のフランス革命への絶望が、神なき革命として記されている。(CL I 395)

そしてこのあとのコウルリッジは、政治的には次第に保守的立場をとるようになってゆき、1809年から1810年に発刊された『朋友』(*The Friend*)においては、フランス革命の理念となったルソーの政治思想、そしてそれに基づくジャコビニズム、またナポレオンの圧制への批判を展開している。(Friend I 165-202, II 97-133)

ナポレオン失脚の後、対仏戦争後のイギリスの不安定な社会情勢の中で、コウルリッジの『政治家必携の書』は1816年12月に出版された。コウルリッジはこの書によって、ナポレオンの圧制と失脚によって幕を閉じたフランス革命を総括し、フランス革命を担った理念に代わり得る思想を述べ、今後の国家の方向性を提示することを目指していたと言ってよいだろう。そのコウルリッジの思想とは、キリスト教信仰を土台とした知識人先導型の国家の形成であった。

しかしながら、出版当時の『政治家必携の書』の評判は、その哲学的難解さもあってか、定期刊行物における書評を見る限り芳しいものではなかった。特に、急進的な共和主義者であり、熱烈なナポレオン支持者でもあったウィリアム・ハズリットは、『エグザミナー』紙上に三回、『エディンバラ・レビュー』誌上に一回、激しいコウルリッジ批判を展開している。その批判の内容を分類すると、コウルリッジの文体・論理展開の方法への批判、政治的・教育的立場への批判、神学的・哲学的立場への批判の三つに分けることができる。以下においては、これらの批判のなかでも、特にハズリットのコウルリッジに対する政治的立場への批判と、神学的・哲学的立場への批判に絞って、両者の思想の相違点を明らかにしてみたい。

II

ハズリットが特に熱をこめて批判するのは、コウルリッジの政治的立場に対してであるように思われる。1816年12月29日の『エグザミナー』紙上で、彼は、コウルリッジが旧約聖書に描かれているユダヤの神政政治を模範とすべきであると述べている点を取り上げている。コウルリッジは、神の真理を聞き取る預言者に支えられ

た君主政治を考えている。神の真実(truth)に従うことが正しい政治を行うことであり、神の真実を聞き取ることの出来る預言者の存在が、欠くことのできないものであるとコウルリッジは考えている。この考えは、のちの『教会と国家の構成について』(*On the Constitution of the Church and State*)(1829)における国家の指導者集団ともいうべき「クラリシー」(the Clerisy)の考え方に繋がっていくと思われるが、これに対して、ハズリットは次のように述べている。

Where God really pulls down and sets up kings, the people need not do it. Under the true Jewish theocracy, the priests and prophets cashiered kings; but our lay-preacher will hardly take this office upon himself as a part of the *Jus Divinum*, ... (CH 256)

神が本当に王権を授け、王権を打ち立てるなら、民衆は自ら王権を打ち立てる必要はないのである。真のユダヤの神政政治においては、司祭や預言者が王を拒否することもあった。しかし我々の説教者は、このことを「神の法」の一部として位置付けようとはしていない。

共和制を目指すハズリットは、コウルリッジの語る神政政治とは王権神授説の擁護にほかならないと解釈し、コウルリッジが王権を抑制、あるいは是正していく具体的な提案をしていないことを批判している。

さらにハズリットは、1816年12月の『エディンバラ・レビュー』において、コウルリッジが「労働者階級は、社会的義務を正しく遂行するのに必要な知識が聖書に満ちあふれていることを認識すべきであるが、政策決定の場に姿を見せる必要はない」(SM 7)という主旨のことを述べている点を問題とする。

コウルリッジは政治を担う知的エリートと労働者階級をはっきり区別していた。1809年の『朋友』において、彼はルソーの政治思想を論じ、その中で、「ルソーがその思想の土台とした、『理性ある個人が主権をもつ』という思想は、つきつめていくと普通選挙の実現、さらには完全な所有の平等すなわち私有財産の廃止へとつなが

ってゆくが、理性だけでなく利己心をも併せ持つ個々人の集合体は、ルソーの言う理性を理念とするだけでは、決して私有財産を廃止することや、平和で調和ある理性的な国家を形成することはできない」と述べている。(Friend I 186-202)⁽¹⁾この彼の考えは、彼のフランス革命の推移に対する次のような分析から生まれたものと思われる。すなわち、「フランス革命においては、土地所有者、商業従事者などの有産階級を主体とするジャコバン派が、一方で自由・平等の理念を抱えながら、自らの既得権を維持するために、結果的に力による支配を強め、ナポレオンと結びついてその圧政の下準備をしたこと、また個々の理性はそれのみでは存在することはできず、理性の指し示す抽象的な理想の裏で、個々の利己的な欲望が動き、結果として、強者の弱者に対する『力による支配』を生み出していった」。(Friend I 85, 169-85)このような現実の分析に基づいて、コウルリッジは階級性の廃止、普通選挙の実現、私有財産の廃止といった、かつての政治理念には一線を画するようになっていったとすることができるだろう。

『政治家必携の書』を書いたとき、コウルリッジにとっては、神こそが真の意味での理性であって、最も重要なことは、神の真理がすべての人々に浸透し、平和な秩序ある社会を形成することであり、階級社会の否定は彼の念頭にはなかった。これに対して、ハズリットは以下のように反論する。

The Bible, we believe, when rightly understood, contains no set of rules for making the labouring classes mere 'workers in brass or in stone', Yet it is by confining their inquiries and their knowledge to such vocations, and excluding them from any share in politics, philosophy, and theology, 'that the state of the world is best upheld'. Such is the exposition of our Lay-Divine. (CH 267)

聖書を正しく理解するなら、「労働者階級を真鍮と石とに携わる」ただの労働者にしておくべしという法は、聖書には何も書かれていない。(中略)しかし、我々の説教師によれば、「この世の秩序を最もよく保つ」のは、労働者階級の要求や知識をその職業の

中に封じ込め、彼らを政治、哲学、神学から一切排除することによってなのである。

知識階級が政治の指導者であるべきと考えるコウルリッジの思想は、自由と平等の理念に反するばかりでなく、コウルリッジ自身が批判する、聖書や様々な知的遺産を長く独占してきたカトリック教会の姿勢と何ら変わることがない、とハズリットは批判している。この両者の対立は、労働者と知識階級の区別を既成の事実として認めた上で、知識階級の人間が、聖書の教えに基づき、功利主義を排して、政治の動向を決めていくべきであると考えたコウルリッジに対し、選挙権を持つ層を拡大し、労働者階級自らが政治を動かしていくべきであると考えたハズリットの共和主義とのぶつかり合いと言ってよい。

コウルリッジの思想は、やはり保守派への変化を遂げていたロバート・サウジーらとともに保守思想の流れを形成したが、他方、合衆国の独立やフランス革命に呼応して、選挙法の改正やカトリック解放を積極的に推し進めていたハズリットやリー・ハント(Leigh Hunt)らリベラル派の左翼思想と対立することになっていった。リベラル派の運動が、1829年のカトリック解放令、そしてその後、1928年の男女平等選挙法まで綿々と続く選挙法改正の先駆けとなった、1832年の第一次選挙法改正といった成果となって現れたことを考えると、時間はかかったものの、時代の流れは結果的にはハズリットの側に向かったと言うべきであろう。

しかしながら、以上のような両者の政治思想の対立の基底には、神学ならびに哲学における対立があったという事実を知っておくのは、両者の思想を理解するために極めて重要なことである。

III

ヘンリー・クラブ・ロビンソンは、1817年1月の『クリティカル・レビュー』(*Critical Review*)において、「コウルリッジが導入しようとしているドイツ哲学は、イギリスに流布する経験論の哲学体系に敵対するものであって、彼とは相容れない資質をもつイギリス国民にドイツ哲学を紹介しようとしても、コウルリッジ氏は、乗り越え難

い困難にぶつかることは確実である」(it is certain that that philosophy is directly hostile to all the systems current in this country; and, therefore, in presenting it to a public so little congenial with himself he has insuperable difficulties to encounter.)(CH 280)と述べている。このロビンソンの意見について考えてみるために、『政治家必携の書』で述べられているコウルリッジの存在論を、特にその経験論との決定的な相違について考えてみたい。

彼は『政治家必携の書』の最後で、観念(IDEA)を「悟性に含まれる知覚の「形式」からも抽象されず、ただ純粹理性の働きを受けた想像力が導き出すもの、そしてそれに対応するものは感覚の世界に存在せず、また存在し得ないもの」(...nor yet is abstracted from the FORMS of perception contained in the Understanding; but which is an educt of the Imagination actuated by the pure Reason, to which there neither is or can be an adequate correspondent in the world of the senses...)(SM 113-14)と定義している。コウルリッジにとって観念とは、このような経験的次元を超越したものの表現である。そして観念によって表現される神(God)とは、あらゆる存在の創造者であり、またその根拠であって、経験を超越したものである。

また人間の悟性(understanding)は、「知覚によって知る現象を一般化し秩序づける能力」(the faculty by which we generalize and arrange the phaenomena of perception)であり、理性(reason)は、神、魂、永遠なる真理などを対象とする「超感覚的な精神機能」(the organ of the Super-sensuous)(Friend I 156)である。

さてハズリットは、1816年12月の『エディンバラ・レビュー』において、『政治家必携の書』でコウルリッジが「存在の根拠としての理性」について書いている部分を引用しながら、以下のように述べている。

...he warns his readers against coming to any conclusion, without his especial assistance; by means of which, they may at last attain to 'that imperative and oracular form of the understanding', of which he speaks as 'the form of reason itself in all things purely rational and moral'. In this state of voluntary self-delusion, into which he has thrown himself,

he mistakes hallucinations for truths, ... (CH 264)

彼は、彼の特別の手助けなしには、いかなる結論にも達しないようにと読者に警告する。彼の手助けによって、読者はようやく「あの悟性の必然にして権威ある形」に到達するのである。その形を彼は、「純粹に合理的でありかつ道徳的なすべてのものにおける理性そのものの形」と語る。この自発的な自己妄想状態に彼は自らを投げ入れてしまった。彼は幻覚を真理と取り違えている。

この部分に関してハズリットの引用は正確ではない。もとの『政治家必携の書』における記述は以下のようなものである。適合箇所を少し前から引用したい。

It[=the reason] is itself, therefore, the realizing principle, the spiritual substratum of the whole complex body of truths. This primal act of faith is enunciated in the word, **GOD**: a faith not derived from experience, but its ground and source, and without which the fleeting *chaos of facts* would no more form experience, that the dust of the grave can of itself make a living man. The imperative and oracular form of the inspired Scripture is the form of reason itself in all things purely rational and moral. (SM 18)

したがって理性は、それ自体実在化の原理であり、諸々の真理の複合的総体の精神的基盤です。信じるというこの最初の行為は「神」という言葉によって表明されます。それは経験に由来するものではなく、経験の根底および源となる信なのであって、それなくしては、流れ去る諸事実の混沌は、墓場の土がおのずから生きた人間にはなり得ないのと同様に、経験を形作ることもできないでしょう。神の霊の導きのもとに書かれた聖書の必然にして権威ある形は、純粹に合理的でありかつ道徳的なすべてのものにおける、理性そのものの形なのです。

ここでコウルリッジが語っているのは、経験の基盤そのものを形

成する理性の働きについてであり、また理性の働きとは、神の霊に導かれてはじめて本来の働きをするということであろう。経験的事実を土台にするのではなく、理性によって直観的に認識する神を存在の基盤と考えるコウルリッジの思想は、ハズリットの経験論的立場から見れば、理解を超えた転倒した論理であって、彼はコウルリッジの主張する真理は、幻覚にも等しいものと解釈している。

ハズリットはこの同じ書評の中で、コウルリッジの語る「理性と宗教」(Reason & Religion)の問題を取り上げ、「コウルリッジの『理性と宗教は自己明証性をもつ』という提言は、「潜在的な無神論」を孕んでいる」('Reason and Religion are their own evidence'(2); a position which appears to us 'fraught with potential infidelity'...) (CH 269)と述べている。ハズリットの意味することは、理性によって神を知ろうとするコウルリッジの信仰が無神論に到る危険性を孕んでいるということであろう。

コウルリッジにとって、真理は感覚では捉えられないものである。真理は理性によって把握される。人間の五感は、真理と人間理性との間に立ちふさがる雲のような働きをする。それが真理に対して受動的に働くときは、人間と真理とを繋ぐ媒介の働きをするが、それが理性を曇らせるように働くときもある。いつもはその五感という雲の向こうにいる太陽である真理は、時として五感に直接伝わるものとなってその存在を顕す。それがコウルリッジの言う奇蹟である。人間は理性の力で神の真理を知ることが出来て初めて、奇蹟が神の存在を示すシンボルの役割を担っていることに気づくのである。(SM 9-10)

さて、このコウルリッジの主張に対してハズリットは以下のように述べる。

We might challenge Mr. Coleridge to point out a single writer, Catholic, Protestant or Sectarian, whose principles are not regarded as *potential infidelity* by the rest, that does not consider the miraculous attestation of certain revealed doctrines as proofs of their truth, independently of their internal evidence. They are a distinct and additional authority. Reason and Religion are no more the same in this

respect, than ocular demonstration and oral testimony are the same. Neither are they opposed to one another, any more. We believe in credible witnesses. ...Revelation utters a voice in the silence of reason, but does not contradict it: it throws a light on objects too distant for the unassisted eye to behold. ...Reason and religion are therefore consistent, but not the same, nor equally self-evident. (CH 270-71)

カトリック、プロテスタント、セクタリアンの誰であれ、その人の抱く原理が「潜在的無神論」であるとは見なされない人であるなら、啓示された教義の奇蹟による証明を、内的明証性とはまた別の真実の証拠として考えるであろう。そうでない人がいるなら、コウルリッジ氏に挙げてほしいものだ。そこで示された真実の証拠は、別個の付加的根拠なのである。この点において、理性と宗教は、視覚的証明と言葉による証言とが同じでないのと同様に同じものではない。だが、それらは互いに対立するものではない。我々は信頼できる目撃者を信じるのである。(中略)啓示は理性が沈黙したとき発せられる。しかし啓示は理性に矛盾するものではない。啓示は我々の限りある視力を超える対象に、光を投げかけるのである。(中略)理性と宗教はしたがって矛盾するものではないが同じものではない。また等しく自己明証的なものでもないのである。

ハズリットが用いている理性(reason)はコウルリッジの言う「理性」とは異なるものである。彼の用いる理性は経験論的理性であって、五感を通して得られるものを基礎として、論理的に現象を分析し、体系化していく人間の力を指している。その意味ではコウルリッジの言う「悟性」に匹敵する。そしてこの一節は、経験論的立場からの、いわば信仰告白ともいえるべきものとなっている。神は人間の心に直接力を及ぼすものであることを否定はしないが、視覚的に認識される超自然現象である奇蹟に、人間は驚嘆し、それを神の啓示とするのである。経験的世界の常識を超える神の力に驚嘆することが信仰の入口となる。

しかし、「啓示は理性が沈黙したとき発せられる」とハズリット

が述べていることには注目すべきであろう。経験論的理性は神の啓示を把握するには限界のあること、むしろ沈黙しなければならないこと、すなわち、経験論的理性は、神の啓示に対し判断停止を迫られることを、彼はいみじくも述べている。彼にとって理性と宗教とは同じものではなく、そして矛盾するものであってはならないのである。

コウルリッジにとって「理性」(Reason)とは、神が人間精神に宿ったもの、人間の精神の奥底にあって、神を直観するものである。そして理性の「信じる」という行為自身が、人間を神と繋ぎ、人間の存在を実在化し、人間存在に根拠を与える。(SM 18)したがって、「理性と宗教とはともに明証性をもつ」のである。

ハズリットの経験論的立場からすれば、コウルリッジの思想はあくまでも転倒した議論に見えるのであろう。しかしながら、経験論哲学を徹底してつきつめていった場合、それはいみじくも、経験論的理性による神の把握の不可能性を証明することとなる。イギリス経験論哲学の完成者ともいべきデイヴィッド・ヒューム(David Hume)は、既に 1777 年において、「神の啓示に対して、経験的理性は判断を停止せざるを得ないこと、経験的理性によっては、神の存在の把握は不可能である」(3)という懐疑論を語っていた。この経験的理性の限界を乗り越えようとする、ヒュームによる懐疑論を乗り越えようとするところにこそ、コウルリッジの問題意識は存在した。

IV

以上、『政治家必携の書』に対するハズリットの批判を検討してきたが、ここでわかってきたことは、独自の観念論的立場を取ろうとするコウルリッジに対するハズリットの批判は、経験論的立場からなされたということである。経験論は、ロックに源をもち、フランス啓蒙主義へと繋がり、王制打倒＝共和制の樹立、さらに普通選挙の要求、大衆中心の文化という歴史的潮流の基底となったものである。そしてこの流れにとって、戦いの相手は、君主制、そして王権神授説を掲げて君主制を支え学問を独占するカトリック教会であった。

コウルリッジの立場は、このどちらにも与するものではなく、フランス革命の主流となっていた懐疑主義的啓蒙思想に絶望し、また経験論の発展の結果ともいうべき、当時の功利主義思想の流布に危機感を抱いて、その時代潮流に警告を発し、あらたな政治・社会への展望を切り拓こうとするものであったと言える。けれどもこのコウルリッジの立場に、ハズリットは、共和主義に対する保守反動、カトリック教会への密かな歩みよりを感じ取り、ユニテリアンの雄弁な説教者であったかつてのコウルリッジへの追慕と失望とが相まって、激しい非難を繰り広げたのだと言えることができるであろう。

いずれの思想が真実であるかを判断することは、極めて困難なことであるが、その後の歴史の中では、政治的にはハズリットの目指した方向をイギリス社会は辿ったと思われる。しかし、「理性」と「悟性」の意味を問い直し、信仰を人間理性が把握し得るものとして位置づけ直そうとしたコウルリッジの宗教思想の意義は、物質文明に生きる我々が、今日なお追求し続けなければならないことではないだろうか。

(3) この部分はデイヴィッド・ヒュームによる以下の論説を筆者が要約したものである。

David Hume, *Enquires Concerning the Human Understanding and* 注

- (1) コウルリッジのルソーに対する批判は、ルソーの理論そのものに対してではなく、ルソーの理論と現実との乖離に対しての批判であると考えられる。コウルリッジは、ルソーの社会契約の理念—「共同の力をあげて、各構成員の身体と財産を防禦し、保護する結合形態を発見すること。この結合状態において各構成員は全体に結合するが、しかし自分自身にしか服従することなく、結合前と同様に自由である」—の意義を十分に認めながら、一方でこの理念が現実に適用される場合の問題点を指摘している。それは、ルソー自身も認めている「一般意志」(la volonté général)と「全体意志」(la volonté de Tous)との乖離である。ルソーは、個々人の意志がぶつかり合う中で、次第にその異なる意志が相殺されてゆき、「公共利益を志向する一般意志」が形成されてゆくと説くが、現実において様々な党派が作られた場合、必ずしも形成される結合は「一般意志」とはならず、党派の「私

① 的利益のみを目指す全体意志」となる可能性を彼自身認めていた。

② コウルリッジによれば、ルソーの後継者たちは、この「一般意志」と「全体意志」との乖離の可能性に気づかず、抽象的理念としての「一般意志」の意義のみを喧伝し続けた。しかし現実においては、彼らの革命組織は「全体意志」をなし、「一般意志」を代表するものではなく、彼らはまたこのことに無自覚であった。その結果が、革命政府を暴走させ、軍の独裁、ジャコバン派による恐怖政治、そしてナポレオンによる独裁を招いたのである。すなわち、実際には一部の者の利益を代表する政府が、抽象的理念が先導することにより、あたかも国家全体の公共的利益を代表する理性の代表者であり、「一般意志」の体现者であると誤って認識されてゆき、そのことが、革命政府への歯止めを失わせ、独裁を許したのだと、コウルリッジは指摘している。

(2) SM 10. like Kant's predecessors. ...

(3) この部分はデイヴィッド・ヒュームによる以下の論説を筆者が要約したものである。

David Hume, *Enquires Concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (1777; Oxford: Clarendon Press, 1902). 69-72.

我々はコウルリッジがカントの先験的弁証法に関して、教密なノートを取り、そこから理性と悟性の二分法(dichotomy)を引き出したことを見た。しかし彼は重要な変更を加えた。アンチノミーを、カントは純粋理性において見出したが、コウルリッジはそれを悟性に当てはめた。そして理性は彼にとって、構成的な観念[=対象と一致した観念]を真に知らしめるものであった。このことから彼は、異端的教義に対抗して、彼自身の弁証法を発展させた。二分法は、背景に長い歴史を有するが、コウルリッジのそこからの変形は、カント以前の哲学者たちのそれにより近いものである。(中略)

『第一批判』に関する章の結論として、以下のことが言えるであろう。コウルリッジはカントの美学的原理(感性論)と分析論

(3) ドイツ観念論の受容

[1] カント（『純粹理性批判』）受容とカントとの訣別

1) オーシーニの見るコウルリッジのカント受容

オーシーニはカドワース哲学とカントとの相違を検討した後、コウルリッジ自身の『純粹理性批判』受容に関して以下のように述べている。

...we have seen that Coleridge took good note of Kant's Transcendental Dialectic, deriving from it the dichotomy of Reason and Understanding, but with an important change: the Antinomies that Kant found in pure Reason, Coleridge assigned to the Understanding, and Reason had for him valid knowledge of constituent Ideas. From this he developed a dialectic of his own, directed against heretical doctrines. The dichotomy has a long history behind it, and Coleridge's variation from it is more like Kant's predecessors. ...

As a conclusion to these chapters on the first *Critique*, let us say that Coleridge subscribed to the Aesthetic and the Analytic, but modified the Dialectic. Whether this modification can stand is questionable. (Orsini 148)

我々はコウルリッジがカントの先験的弁証法に関して、緻密なノートを取り、そこから理性と悟性の二分法(dichotomy)を引き出したことを見た。しかし彼は重要な変更を加えた。アンチノミーを、カントは純粹理性において見出したが、コウルリッジはそれを悟性に当てはめた。そして理性は彼にとって、構成的な観念[=対象と一致した観念]を真に知らしめるものであった。このことから彼は、異端的教義に対抗して、彼自身の弁証法を発展させた。二分法は、背景に長い歴史を有するが、コウルリッジのそこからの変形は、カント以前の哲学者たちのそれにより近いものである。(中略)

『第一批判』に関する章の結論として、以下のことが言えるであろう。コウルリッジはカントの美学的原理（感性論）と分析論

を受け入れたが、弁証法は修正した。この修正が有効なものであったかどうかには疑問の余地がある。[]内直原

オーシーニは、コウルリッジが綿密にカントのロジックを読み取っていることを立証する一方で、コウルリッジがアンチノミーを理性にではなく悟性に適用していること、そして、弁証法を修正して、理性を統制的なものではなく構成的なものを取っていることを批判的に語っている。そして、コウルリッジ自身が展開した独自の弁証法の有効性に関して疑問を投げかけている。こういった問題点は、コウルリッジの後期思想の有効性にかかわる本質的な問題点である。オーシーニの意味するところを理解するために、また、彼のコウルリッジ批判が妥当なものであるかどうかを考えるために、コウルリッジのカント—ここでは『純粹理性批判』にしぼって—受容をたどってみたい。

2) 1806年における悟性・理性の弁別について

コウルリッジは、1798年の9月にドイツに旅立ち、翌年7月に帰国している。ドイツ滞在中ドイツ哲学関係の書物を多数購入した彼は、1801年頃からカント哲学を本格的に研究した、と言われている。(Orsini 47)そして、1806年の書簡には、カント哲学の影響を受けて書いたと考えられる、悟性・理性の弁別の記述が見られる。しかし、この書簡の記述は、決してカントに忠実なものではない。1806年の時点でのカント受容は、いまだ明確なものではなかったようである。1806年10月13日のトマス・クラークスン(Thomas Clarkson)宛ての書簡には、理性と悟性の弁別に関し以下のように書かれている。

...that Faculty of the Soul which apprehends and retains the mere notices of Experience, as for instance that such an object has a triangular figure, that it is of such or such a magnitude, and of such and such a color, and consistency, with the anticipation of meeting the same under the same circumstances, ...we may call the Understanding. But all such notices, as are characterized by **UNIVERSALITY** and **NECESSITY**, as that every Triangle *must* in all places and at all times

have it's two sides greater than it's third—and which are evidently not the effect of any Experience, but the condition of all Experience, & that indeed without which Experience itself would be inconceivable, we may call Reason —Reason is therefore most eminently the Revelation of an immortal soul, and it's best Synonime—it is the forma formans, which contains in itself the law of it's own conceptions. Nay, it is highly probable, that the contemplation of essential Form as remaining the same thro' all varieties of color and magnitude and development,...first gave to the Mind the ideas,... (CL II 1198)

経験の単なる観察を理解し保持する魂の機能、例えば、これこれの対象物は三角形をしている、これこれの対象物はこれこれの大きさ、色、堅さをもっているといったことを、理解し、記憶に留め、同じ環境のもとでは、同じ物体に出会うであろうことを予測する魂の機能（中略）を、我々は「悟性」と呼んでよいでしょう。しかしこれらすべての観察は、三角形はいつでもどこにおいても、その二辺[の和]は第三の辺よりも大きいといったような、普遍性と必然性によって特徴付けられるのであって、こういった普遍性、必然性は、明らかにいかなる経験の結果でもなく、いっさいの経験の条件—まさしくそれなくしては、経験そのものが認識し得なくなる—なのです。われわれは、これを「理性」と呼んでよいでしょう。（中略）従って、「理性」とは、不死の魂の顕著な顕現であり、その最良の同義語である。—それは自らのうちにそのもの自体の概念の法則をもつ、「形成する形相」(forma formans)なのです。いやそれどころか、一切の変容する色、大きさ、形態を通して、変わることはない本質的イデア(essential Form)の観想が、最初に精神に観念を与えるということが言えるでしょう。

この悟性・理性の定義を『純粹理性批判』におけるそれと比較してみたい。

The understanding may be a faculty for the production of unity of appearances by virtue of rules; reason is a faculty for the production of

unity of the rules of the understanding under principles. Reason, therefore, never applies directly to experience, or to any sensible object; rather it applies to the understanding, in order to provide the multiple knowledge of the understanding with *a priori* unity by means of concepts—a unity which may be called rational unity, and which is of a nature very different from that of the unity produced by the understanding. (CPR 238, A302/B358)

悟性が諸規則を介して諸現象を統一する能力であるとするれば、理性は悟性の諸規則を諸原理のもとに統一する能力である。したがって、理性は、決して直接的に経験あるいはいは何かの対象に関わるのではなく、悟性に関わり、悟性の多様な認識に概念によるアプリアリな統一を与えようとするのである。この統一は理性の統一と呼ばれるであろう、そして、悟性によって成就される統一とはまったく別種のものである。

カントの悟性は、1 2のカテゴリー—単一性、実在性、因果性、必然性といった、人間の基本的な論理的思考を制御する法則としての諸規則—として提示されたアプリアリな悟性概念を用いて、現象を統一的に把握する能力であり、理性は、悟性の多様な認識に対して、一般概念を提示してアプリアリな統一を与える精神の機能であった。悟性概念も、純粹理性の提示する概念も、経験に依存しないアプリアリな概念であり、その意味で、カントは人間の認識における、精神のアプリアリな—経験に基づかない—働きの重要性を明確にした。しかし、カントの言う純粹理性の働きは、あくまでも悟性に関わって働くときに有効なのであって、悟性に関わって働くのではない理性の超越的思弁に関しては、カントはその有効性を明確に否定している。

The transcendental speculation of reason relates to three things: the freedom of the will, the immortality of the soul, and the existence of God. The speculative interest which reason has in those questions is very small; ... We should be loath to undertake this labour, because the

discoveries we might make would not be of the smallest use in the sphere of concrete or physical investigation. ... We may have discovered the spirituality and immortality of the soul, but we cannot employ this knowledge to explain the appearances of this life, nor the peculiar nature of the future, because our concept of an incorporeal nature is purely negative and does not add anything to our knowledge, and the only inferences to be drawn from it are purely fictitious. If, again, we prove the existence of a supreme intelligence, we should be able from it to make the conformity to aims existing in the arrangement of the world comprehensible; but we should not be justified in inferring from it any particular arrangement or disposition, or inferring any, where it is not perceived. For it is a necessary rule of the speculative use of reason, that we must not overlook natural causes, or refuse to listen to the teaching of experience, for the sake of inferring what we know and perceive from something that transcends all our knowledge. In one word, these three propositions are, for the speculative reason, always transcendent, and cannot be employed as immanent principles in relation to the objects of experience; they are, consequently, of no use to us in this sphere, being but the valueless results of the severe but unprofitable efforts of reason. (CPR 514-15, A796-798/B824-826)

理性の超越的思弁は三つのことに関連する。意志の自由、魂の不滅、神の存在である。理性がこのような問題においてもつ思弁的利益は極めて少ない。(中略)われわれはこのような仕事に乗り出すことを厭うべきである。なぜならば、われわれが為し得るであろう発見は、具体的次元あるいは、物理的探求において何の有用性もないものだからである。(中略)われわれは、魂の靈性や不滅を発見していたかもしれない。しかしわれわれはこの知[魂の靈性や不滅]を、この世の生命現象を説明するのに用いることはできないし、来世における特別な性質を説明することもできないのである。なぜならば、我々の靈的なものに関する概念はひたすらに否定的なものであって、我々の知に対して何ら付け加えるものはないからである。そしてそこから引き出される唯一の推論は純粹

にこしらせ物に過ぎないのである。また、もしわれわれが至高の知の存在を証明するならば、我々は、そこからこの世の秩序の中に存在する合目的性を理解できるかもしれないが、それが知覚されないところにおいて、そこから、何らかの特別な秩序や配列といったもの、あるいは何らかのものへの推論を導き出すことは我々の権能の範囲にないのである。

— というのも、我々が我々の一切の知識を超越する何らかのものから、何かを知ったりまた認識したりするために、我々が自然的原因を見過ごしたり、あるいは経験の伝える教えに耳を傾けることを拒否したりしてはならないということが、理性の思弁的使用における必然的な規則であるからである。

一言で言えば、これらの三つの命題は、思弁的理性にとっては常に超越的であり、経験的対象について、内在的な原則として用いることは許されないのである。従ってこれらの命題は、このような次元においては、理性にとって極めて困難な、しかも益のない努力を強いて何ら意味のない結果しかもたらさないものにほかならない。

このようにカントは『純粹理性批判』において、意志の自由、魂の不滅、神の存在といった経験的世界を超越した存在の認識に対する理性の働きの有効性を強く否定している。先の書簡に見られるコウルリッジの悟性・理性の把握との間には、このように大きな断絶を見ることができる。1806年のコウルリッジは、悟性を経験的世界の認識を司る能力、そして理性はアプリアリな観念を直接把握する力であると考えたのであって、理性は悟性に認識の諸規則（＝カテゴリー）を与え、悟性概念を統一するものとするカントの考え方とは異なっている。この弁別は、前章で見た、ケンブリッジ・プラトニストの理性把握の方に近いということが言えるであろう。(1)また、カントが理性概念に関して考察したアンチノミーに関して、コウルリッジは悟性による論理的考察の限界として捉えているというオーシーニの指摘は、この時点において間違っていない。

しかしながら、コウルリッジのカント受容は、これが終わりではなくむしろ出発点であると考えられるべきであろう。オーシーニも指摘

しているように、この後、コウルリッジは綿密なカント研究を積み重ねている。コウルリッジはカントの何を受容し、何を否定したのか、重要な点をたどってみたい。

3) 認識の構造、知の分析

① 観念・想念・概念の定義

コウルリッジは『政治家必携の書』(1816)の補遺(Appendix E)において、認識の各段階を以下のように定義している。

The most general term (genus summum) belonging to the speculative intellect, as distinguished from acts of the will, is **REPRESENTATION** or (still better) **P**RESENTATION.

A conscious Presentation, if it refers exclusively to the *Subject*, as a modification of his own state of Being, is = **S**ENSATION.

The same if it refers to an **O**BJECT, is = **P**ERCEPTION.

A **P**ERCEPTION, immediate and individual is = an **I**NTUITION.

The same, mediate, and by means of a character or mark common to several things, is = a **C**ONCEPTION.

A **C**ONCEPTION, extrinsic and sensuous, is = a **F**ACT, or a **C**OGNITION.

The same, purely mental and abstracted from the forms of the Understanding itself = a **N**OTION.

A Notion may be realized, and becomes Cognition; but that which is neither a Sensation or a Perception, that which is neither individual (i.e. a sensible Intuition) nor general (i.e. a conception) which neither refers to outward Facts nor yet is abstracted from the **F**ORMS of perception contained in the Understanding; but which is an educt of the Imagination actuated by the pure Reason, to which there neither is or can be an adequate correspondent in the world of the senses—this and this alone is = **A**N **I**DEA. (LS 113-14)

意思の行為と峻別された思弁的知性に関わる、最も一般的な用

語（最高類概念）は、「表現」（representation）あるいは（さらに適切に言えば）「表象」（presentation）である。

意識的な表象が主体のみに関わり、主体自身の存在状態の一つの限定となる場合、この意識的な表象は「感覚」（sensation）と言われる。

この意識的な表象は、ある「対象」に関わる場合には、「知覚」（perception）と言われる。直接的、個別的な知覚は「直観」（intuition）と言われる。

間接的であって、いくつかのものに共通な特徴を通して得られる知覚は、「概念」（conception）と言われる。

外在的、感覚的である概念は「事実」（fact）または「具体的知識」（cognition）と言われる。

悟性形式から抽象された単に頭腦的な概念は「想念」（notion）と言われる。

ある想念が具体的に現実に関わると、知識となる。しかし、感覚でも知覚でもなく、個別的（すなわち感覚的直観）にも一般的（すなわち概念）にもならず、外的な事実に関わることもなく、悟性に含まれる知覚の「形式」からも抽象されず、ただ純粹理性の働きを受けた想像力が導き出すもの、そしてそれに対応するのは感覚の世界には存在せずまた存在し得ないもの—このようなもののみが「観念」（idea）と言われる。（東京コウルリッジ研究会誌、198-99）

表象(presentation)、知覚(perception)、感覚(sensation)、直観(intuition)、概念(conception)、事実(fact)、具体的知識(cognition)、想念(notion)、観念(idea)といった認識にまつわる用語が段階的に定義されている。これらの定義を『純粹理性批判』における以下の定義と比べてみたい。

The genus is *representation* in general (*representatio*). Under it stands representation with consciousness (*perceptio*). A *perception* which relates solely to the subject as modification of its state, is a *sensation*(*sensatio*), an objective perception is *knowledge* (*cognito*). A

cognition is either an *intuition* or a *concept* (*intuitus vel conceptus*). The former has an immediate relation to the object and is singular; the latter has but a mediate relation, by means of a characteristic mark which may be common to several things. A concept is either *empirical* or *pure*. A pure concept, in so far as it has its origin in the understanding alone, and is not the concept of a pure sensible image, is called *notio*. A concept formed from notions, which transcends the possibility of experience, is an *idea*, or a concept of reason. (CP R 248, A320/ B377)

類は表象一般(*representatio* 表象)である。表象一般のもとには意識を伴った表象(*perceptio*)がある。主観の状態の変容として、もっぱら主観に関係づけられる知覚は感覚(*sensatio*)であり、客観的知覚は認識(*cognitio*)である。認識は直観であるか、それとも概念であるか(*intuitus vel conceptus*)である。直観は直接的に対象に関係づけられ、そして個別的である。概念は、いくつかの物に共通でありうる徴表を介して、間接的に対象に関係づけられる。概念は経験的概念であるか、あるいは純粹概念であるかである。そして純粹概念は、それがもっぱら悟性のうちに(感性の純粹形象のうちにではなく)自らの根源をもつかぎりにおいて、想念 *notio* と呼ばれる。経験の可能性を凌駕する諸想念からの概念は理念(2)、あるいは理性概念である。

『純粹理性批判』においても、表象(*presentation*)、意識的表象(*perception*)、主観的知覚としての感覚(*sensation*)、客観的知覚(*knowledge, cognition*)、直観(*intuition*)、概念(*concept*)、純粹悟性概念としての想念(*notion*)、経験の可能性を超えたものとしての理念(*idea*)が区別されている。

先のコウルリッジによる定義は、ほぼ『純粹理性批判』におけるこれらの定義と重なっていると言ってよいのではないか。コウルリッジは『純粹理性批判』に学んで、認識における各機能を弁別し、認識の構造を捉えていったとすることができるだろう。そして、注目すべき点は、コウルリッジの想念と観念の定義である。コウルリ

ッジの想念は「悟性形式から抽象された単に頭腦的な概念」とされている。これは、カントのいう想念（＝純粹悟性概念）と重なるもので、純粹悟性のもつアプリアリな概念とすることができる。また、經驗的領域を越えたものを觀念（「理念」）(idea)と定義している点も、コウルリッジはカントと同じである。

従って、1806年の時点では、いまだ不分明であった、概念、悟性の純粹概念としての想念、觀念と言ったものの区別が、1816年の『政治家必携の書』執筆の際には、コウルリッジの頭のなかでほぼ完全に整理されていたと考えられる。

コウルリッジは、この用語定義のなかで以下のように付け加えている。

Whether Ideas are regulative only, according to Aristotle and Kant; or likewise **CONSTITUTIVE**, and one with the power and Life of Nature, according to Plato, and Plotinus (“In the Word was life; and the life was the light of men.” John 1.4(var)) is the highest *problem* of Philosophy, and not part of its nomenclature. (SM 114)

觀念はアリストテレスおよびカントの述べているように単に統制的であるのか、または、プラトンとプロティノスが述べているように「構成的」であり、自然の力および生命と一つであるのか、（「言葉の内に命があった。命は人間を照らす光であった[ヨハネ 1.4]」）という問題は、哲学の最も重要な課題であって、用語解説に属する問題ではない。

純粹理性によって把握される觀念が統制的であるか構成的であるか、という問題が、コウルリッジにとって最重要の哲学的課題であるのは、これらの觀念が、意志の自由、魂の不滅、神の存在と言った、コウルリッジにとって最も重要な問題と直接に繋がるからであろう。これらの觀念の有効性を、カントは『純粹理性批判』においては、明確に否定している。このことは、コウルリッジにとっては、信仰の要である神の存在、魂の不滅、意志の自由に対する否定に繋がる。しかし、理性の抱く觀念が統制的であるか、構成的であるか

のコウルリッジの論議は、また後に扱うことにしたい。

② 感覚のアプリオリな形式としての時空間

カントは、時間、空間に対して、これらを経験そのものではなく、
経験の条件である、アプリオリな感覚の形式であると述べている。

I call all representations *pure*, in the transcendental meaning of the word, wherein nothing is met with that belongs to sensation. And accordingly we find existing in the mind *a priori*, the pure form of sensible intuitions in general, in which all the manifold of appearances is arranged and viewed under certain relations. This pure form of sensibility I shall call pure intuition. ...

In the science of transcendental aesthetic accordingly, we shall first isolate sensibility, by separating from it all that is annexed to it by the concepts of understanding, so that nothing be left but empirical intuition. In the next place we shall take away from this intuition all that belongs to sensation, so that nothing may remain but pure intuition, and the mere form of appearances, which is all that the sensibility can afford *a priori*. From this investigation it will be found that there are two pure forms of sensible intuition, as principles of knowledge *a priori*, namely, space and time. (CPR 48-49, A19-21/ B33-35)

感覚に属するものが自らのうちにいささかも見出されないすべての表象を、言葉の先験的意味において、私は「純粹」と呼ぶ。それゆえ、感性的直観一般の純粹形式は、精神のうちにアプリオリに見出されるのであり、その中において多様な現象のすべてが、ある種の関連をもって並べられ眺められるのである。この感性的純粹形式を私は純粹直観と呼ぶ。(中略)

したがって先験的感性論においては、われわれは最初に、経験的直観以外の何ものも残らないように、悟性概念によって感性に結びつけられたすべてのものを取り除くことによって、感性を孤立させる。次に、われわれは、感性がアプリオリに提供することができる唯一のものである純粹直観と現象の単なる形式以外の何

ものも残らないように、この経験的直観から感覚に属するものすべてを分離するのである。この探求において、アプリアリな認識の原理として、感性的直観の二つの純粹形式、つまり時間と空間とが存在することが明らかになるであろう。

時間と空間とは、感覚が経験によって認識するものではなく、その反対に、感覚そのものを成立させる条件として、アプリアリに存在する感性の純粹形式である。時間について、コウルリッジは以下のように述べている。

Time is, first, not an empirical conception that has been or can be abstracted from any possible experience. For simultaneity or succession could not have been perceived if the representation of time did not pre-exist as its ground and condition *a priori*. (*Logic* 165) (3)

第一に時間は、何らかの可能な経験から導き出された、あるいは導き出され得る経験的概念ではない。というものの、同時性あるいは連続性は、もし時間の表象が、そのアプリアリな土台であり条件として既に存在していたのでないならば、知覚されるはずのないものだったからである。

コウルリッジはこのように時間を経験的概念ではない、経験のアプリアリな土台あるいは条件としての感性的直観の形式であることを、カントに沿って解説している。また空間に関しては、以下のような華麗な万華鏡の比喻を用いて、考察している。

The difference therefore in the former arrangements cannot arise out of the substances themselves, but is attributable exclusively to the instrument or medium through which they were seen and in which their arrangement was effected. What shall we call this difference, this property, I mean, common in kind to all the thousand successive figures presented to us? Evidently symmetry, and this subsists wholly in the instrument itself; in the constitution and constituent laws (or modes of

action) of the kaleidoscope itself this symmetry originates and by these it is communicated not to the fragments themselves but to the figure in the beholder's mind resulting from this arrangement, and that they are all so arranged as to fall under one common form, viz. that of symmetry, is the work of the instrument itself. (*Logic* 164)

従って、前の模様との違いは、[万華鏡内の]物体そのものから出てくる相違ではなく、もっぱらそれらが観察され、その中で配列が作られていく、道具（あるいは媒体）にある。これらの相違、この性質、すなわち千もの引き続いて起こり、我々の目に映る形象のすべてに本質的に(in kind)共通している性質を何と呼んだらよいであろうか。明らかにこれは対称性であり、この対称性は、完全にその道具自体に内在するのである。万華鏡それ自体の構造と構造からくる法則に（あるいは運動様式に）この対称性は基づいているのである。これらのものによって対称性は、[万華鏡内の]断片それ自体にではなく、配列の結果として見る者の精神に形作られる形象に伝達されるのである。そして、これらがすべて一つの共通な形、すなわち対称性を持つ形になるように配列されるのは、道具自体が為す業なのである。

このように、コウルリッジが空間というものの先験性を説明している。万華鏡の中に見られる個々の模様がすべて持っている対称性は、万華鏡の中の断片の形によって生み出されたものではなく、万華鏡の構造自体が作り出したものである。従って対称性を生み出しているのは、万華鏡内の断片の配列ではなく、万華鏡自体である。そして、万華鏡自体は、見るという感覚による経験以前から存在している。空間というものも、その中での体験以前に先験的（アプリアリ）に存在しているものなのである。

以上のように、時間と空間が、経験の土台あるいは条件である、感性的直観の純粹形式であることに関して、コウルリッジはカントの『純粹理性批判』における教説をほぼ忠実にたどっていることがわかる。

③ 純粹悟性概念—カテゴリー論

カントの認識論において、次に問題となるのは、時間・空間という枠組みのなかで感性に与えられた素材を、認識として可能にする純粹悟性概念 (=カテゴリー) であろう。カントの言う純粹悟性概念とは「すべての経験を可能にするアプリアリな条件」(*a priori conditions of the possibility of all experience*)(*CPR* 96, A93/B125)であり、また「対象一般の諸概念であり、それによって対象の直観が諸判断の論理的機能の一つに関連して規定されると見なされるもの」(*concepts of an object in general, by means of which its intuition is considered as determined in relation to one of the logical functions of judgment*)(*CPR* 97, A94/B127)である。カントは純粹悟性概念を 1)量(*quantity*)、2)質(*quality*)、3)関係(*relation*)、4)様相(*modality*)の4つに分け、さらにそれぞれを3つずつに分けて12のカテゴリーを示している。これらは、「すべてのAはBである」(=単一性)、「AはBではない」(否定性)、「もしAであればBである」(因果性)、「AはBでありうる」(可能性)といった、人間の認識思考における、最も基本的な論理を示す概念である。カントはこれらの基本概念は、経験によって得られるものではなく、あらゆる経験を可能にする条件でありアプリアリなものである、という原理を示した。

コウルリッジは、1809年の『朋友』において、悟性の統制的機能を説明して、純粹悟性概念に以下のような注をつけている。また『論理学』においても、カントの論理を詳細に辿っている。(Logic 256-261)

Aristotle, the first systematic Anatomist of the Mind, constructed the first Numeration Table of these innate Forms or Faculties (N.B. not innate *Ideas* or *Notions*) under the name of Categories: which Table though both incomplete and erroneous, remains an unequivocal Proof of his Penetration and philosophical Genius. The best and most orderly arrangement of the original forms of the Understanding (the *Moulds* as it were both of our *Notions* and judgements concerning the Notices of the Senses) is that of Quantity, Quality, Relation, and Mode, each consisting of three Kinds. ...(*Friend* II 77)

ばならないことを強いるのである。経験自体を可能にするために

アリストテレスは精神の最初の体系的な分析家であったけれども、これらの内在的形式（注：本有観念あるいは想念のことではない）あるいは機能に関する最初の図表を、カテゴリーの名のもとに作り上げた。この図表は不完全で誤りのあるものであったけれども、彼の洞察力と哲学的天才の明白な証拠となっている。最良の最も秩序だった悟性(感覚が示したものに対する、いわば我々の想念と判断双方の原型)の本来的形式の配列表は、「量、質、関係、様相」のそれであり、これらはそれぞれ3つの部分で構成されている。

このように、コウルリッジはカントの純粹悟性概念に関して、「時間・空間」の概念と同様、カントの教説を丁寧に跡付け、受容していることがわかる。コウルリッジにとって、これらの教説は、「人間の認識が感覚によって受容された情報に基づくもので、受動的なものである」という経験論の基本的命題を反駁していく上で、貴重なものであった。カントが明らかにした経験論への大きな反駁はコウルリッジの経験論反駁においても重要な役割を果たした。すなわち人間の認識を可能にするのは、人間がアプリアリにもっている時間・空間という直観の純粹形式（この場合の純粹とは、経験にもとづかない先験的などという意味である）と、アプリアリな純粹悟性概念（＝カテゴリー）なのである。コウルリッジは『文学評伝』で以下のよう

How can we make bricks without straw? Or build without cement? We learn all things indeed by *occasion* of experience; but the very facts so learnt force us inward on the antecedents, that must be pre-supposed in order to render experience itself possible. (BL I 142)

材料なしでどうやって仕事をすることができようか。セメントなしで、どうやって建設することができるだろうか。我々は実にすべての事柄を経験することを通して学ぶ。しかしそのように学ばれる事実そのものが、我々のうちにそれに先立つものがなけれ

ばならないことを強いるのである。経験自体を可能にするためには、経験に先立つものが前提されなければならないのである。

コウルリッジは、カントの教説を武器として、ロック、ヒュームらの「認識は完全なる受動である」とする経験論への反駁を有効なものとした、ということができよう。

④ 根源的統覚 (original apperception/ pure apperception /the transcendental unity of self-consciousness)

コウルリッジは『文学評伝』において、カントが『巨人の手』のように彼を掴んだ」(took possession of me as a giant's hand)(BL I 153)と述べた後、カントの理論の一つである「根源的統覚」(original apperception)に言及している。(153)(4)カントは「統覚」を以下のように説明する。

The *I think* must be capable of accompanying all my representations, for otherwise something would be represented in me which could not be thought; in other words, the representation would either be impossible, or at least it would be nothing to me. That representation which can be given prior to all thought, is called intuition. All the manifold of intuition, has, therefore, a necessary relation to the *I think*, in the subject in which this manifold is found. But this representation, *I think*, is an act of *spontaneity*; that is to say, it cannot be regarded as belonging to sensibility. I call it pure apperception, in order to distinguish it from empirical apperception; or original apperception, because it is self-consciousness which, by giving birth to the representation *I think*, must necessarily be capable of accompanying all our representations. It is in all acts of consciousness one and the same, and cannot be accompanied by any further representation. The unity of this apperception I call the transcendental unity of self-consciousness, in order to indicate the possibility of *a priori* knowledge arising from it. (CPR 99, B131)

「私は考える」ということは、あらゆる私の表象に伴うことができなければならない。なぜなら、そうでなければ、考えることのできない何ものかが私の内で表象されるであろうからである。言い換えれば、このことは表象が不可能であるか、そうでなければ少なくとも私にとって無であるかのいずれかであろうということである。すべての思惟に先立って与えらるる表象は直観と呼ばれる。だから直観のすべての多様性は、「私は考える」に対して必然的関係をもつ。なぜならこの多様性は主観のうちに見出されるからだ。しかし、「私は考える」という表象は自発性の作用である、すなわち、この表象は感性に属するものとはみなされえない。私は、この表象を、経験的統覚から区別するために、純粹統覚あるいは根源的統覚と呼ぶ。なぜなら、この表象は、「私が考える」という表象を生み出すことによって、あらゆる我々の表象に必然的に伴うことができなければならない自己意識であるからである。これはあらゆる意識において同一のものであり、それ以上のいかなる表象にも伴われることのできないものである。私はこの統覚の統一を自己意識の先験的統一と呼ぶが、それはこの統一に基づいたアプリオリな認識の可能性を示すためである。

「根源的統覚」に関してオーシーニは次のように説明している。

Kant agreed that the self is always to be found thinking of something and never without an object (B 276), but he also believed that the knowing self, the "I think," is distinct from every particular object and logically prior to it. It is, in his language, transcendental. (Orsini 118-19)

カントは自己が常に何かを考えているものとして見出され、思考の対象なしには決して見出され得ないことに賛成している。しかし、かれはまた、「私は考える」という認識する自己は、あらゆる特定の対象からは区別され、また論理的にそれに先立つものであることを信じていた。このことが、彼の言葉で語るなら、「先験的」ということであつた。

カントが見出した「自己意識の統一」は、思考の対象なしには成立しないと同時に、論理的には、対象に先立つものとして存在する。自己意識の成立は、様々な表象の認識において、常に同一の意識のあることである。カントの悟性とは、「知覚に与えられた諸表象をア prioriに結合する能力であり、与えられた表象の多様を結合して統一する能力である。この原則は、人間のすべての知識における最高の原則である。」(nothing more than the faculty of connecting *a priori*, and of bringing the variety of given representations under the unity of apperception. This principle is the highest in all human knowledge.) (CPR 100-01, B133)

このように認識における自己意識の統一は、対象に先立つものとしてあり、このことが、カントがコウルリッジの精神を「巨人の手」のように掴んだ理由である、とオーシーニは述べている。(Orsini 120)根源的統覚の考えは、コウルリッジに認識の場、意識の場というようなものが、認識に先立って存在していることを示唆したのではないか。コウルリッジは、カント哲学における純粹悟性概念に、対象に先立つ主体の存在を証明する根拠を見出していたが、人間存在を示す要の概念とも言える「根源的統覚」に、もう一つの大きな根拠を見出したということができないのではないだろうか。

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

『純粹理性批判』における重要な概念として、「超越的」(transcendent)と「先験的」(transcendental)との二つがある。オーシーニによれば、カントのいう「超越的」(transcendent)とは、「完全に人間の経験を超えた接近不能で近づきがたい何か」(“means something completely beyond human experience, something inaccessible and unapproachable”)であり、プラトンの絶対永遠のイデア、あるいは伝統的神学における神が相当する。それに対し、「先験的」(transcendental)とは「現実の我々の経験の条件であり、経験の原因ではなく、それなしには経験が成立しない要素」(“something that is a

condition of our actual experience—not a *cause* of experience, but a factor without which our experience could not take place.) (78-79)である。カントは「先験的弁証法」(Transcendental Dialectic)の章において、以下のように述べている。

...*transcendental* and *transcendent* are not identical terms. The principles of the pure understanding, which we have already propounded, ought to be of empirical and not of transcendental use, that is, they are not applicable to any object beyond the sphere of experience. A principle which removes these limits, nay, which commands us to overstep them, is called *transcendent*. If our criticism can succeed in exposing the illusion in these pretended principles, those which are limited in their employment to the sphere of experience, may be called, in opposition to the others, *immanent* principles of the pure understanding. (CPR 235, A296/B352)

先験的と超越的とは同一の用語ではない。われわれが先述した純粋悟性の諸原則は経験的にのみ使用されるべきで、先験的に使用されるべきではない。すなわち、純粋悟性の諸原則は経験の限界を超えた何らかの対象に適用することはできないのである。これらの限界を取り除き、それどころか、諸原則を踏み越えることさえも命じる原則は、超越的と呼ばれる。我々の批判がこれらの僭越な原則の仮象を暴き出すことに成功しうるならば、経験の限界に使用を制限されているあの諸原則は、超越的諸原則に対して、純粋悟性の内在的原則と呼ばれるであろう。

前章で辿った純粋悟性概念は、経験的次元の対象にのみ適用しうるものであって、その限界を踏み越えて使用することを、カントは厳に戒めている。カントの先験哲学(transcendentalism)は、「経験を越えて、超越的世界へ向かうものではなく、経験に可能な限り近づいて、経験を可能にする条件をさぐるものである」(not a philosophy which aims at going beyond experience into a transcendent world, but on the contrary stays as close to experience as possible, seeking only the

factors which condition it)(79)とオーシーニは述べている。

コウルリッジはこの「超越的」「先験的」というダイコトミーに関し、『文学評伝』においても言及しているが(5)、『論理学』においては、以下のようにカントの思考を辿っている。

Transcendental knowledge is that by which we endeavour to climb above our experience into its sources by an analysis of our intellectual faculties, still, however, standing as it were on the shoulders of our experience in order to reach at truths which are above experience, while transcendent philosophy would consist in the attempt to master a knowledge that is beyond our faculties, an attempt to grasp at objects beyond the reach of hand or eye or all the artificial ends and, as it were, prolongations of eye and hand, ...(Logic 147)

② 悟性・理性の弁別について

先験的認識は、我々の知的機能の分析によって、経験の源へ向かって、経験を超えて上昇していこうとするものである。しかしながら、それでもまだ、経験を越えた真理に到達するために、言わば肩の上に乗るように、経験の上に乗っているのである。一方、超越的哲学は、手や目の届く範囲を超えた、あるいは、いわば目や手の延長であるようなすべての人工的な道具の届く範囲を超えた、対象を把握しようとする試み、我々の能力を超えた知を得ようとする試みである。

カントが認識というものの客観的分析をめざし、経験の範囲を超えて純粹悟性の諸原則が適用されることの危険性を強調しているのに対し、コウルリッジは、先験的認識について述べる際、経験的なものを越えた存在の認識をより強く意識している。この点を除けば、コウルリッジは、カントのダイコトミーをほぼ忠実にたどっているということが言えるのではないだろうか。

今までのコウルリッジのカント受容を、まとめてみるならば、1) 認識の構造を感覚・表象・悟性概念・理性概念というように段階的に考えていくこと、2) 時間と空間が直観のアプリオリな形式であること、3) アプリオリな悟性の純粹概念が認識において統一的な役割

を果たしていること、4)自己意識の統一としての統覚を考えていること、5)先験的・超越的の区別をすること、といった重要なカントの教説を、コウルリッジはほぼ受け入れ、受容していることがわかる。コウルリッジは、17世紀（ケンブリッジ・プラトニスト）的なドグマティックな認識論から離れて、カントの先験哲学をこのように緻密に受容しているのである。

しかしながら、コウルリッジのめざしていたものは、人間の知の分析をすることのみにあつたのではない。彼のめざしていたものは、この先験的認識論を超えて、超越者（神）を求めることにあつたのではないか。次に、コウルリッジの悟性・理性の定義とカントのそれを比較するが、この比較によって、コウルリッジがどの段階でカントと訣別しているかが明らかになる。

② 悟性・理性の弁別について

カントの悟性・理性の弁別に関しては既に引用した(pp.166-67)が、再度ここに確認しておきたい。

悟性が諸規則を介して諸現象を統一する能力であるとするれば、理性は悟性の諸規則を諸原理のもとに統一する能力である。したがって、理性は、決して直接的に経験あるいは何らかの対象に関わるのではなく、悟性に関わり、悟性の多様な認識に概念によるアプリアリな統一を与えようとするのである。この統一は理性の統一と呼ばれるであろう、そして、悟性によって成就される統一とはまったく別種のものである。(CPR 238, A302/B358)

悟性は感覚で得た情報を、アプリアリな諸原則によって統一する原理であり、理性はさらに、悟性に関わって、悟性の得た多様な認識にある概念によって統一を与えるものである、とされている。「理性が、悟性が得た認識に統一を与えるということ」は以下のように説明されている。

Reason never has an immediate relation to an object; it relates immediately to the understanding alone. It is only through the

understanding that it can be employed in the field of experience. It does not *form* concepts of objects, it merely *arranges* them and gives to them that unity ...; its[=of the understanding] only occupation is the connection of experiences, by which *series* of conditions in accordance with concepts are established. The object of reason is therefore the understanding and its proper destination. As the latter brings unity into the diversity of objects by means of its concepts, so the former brings unity into the diversity of concepts by means of the ideas; as it sets the final aim of a collective unity to the operations of the understanding, which without this occupies itself with a distributive unity alone. (CPR 434, A642/ B670) []内直原

理性は決して直接的には対象に関与せず、直接悟性のみに関与する。理性は悟性を介してのみ経験的次元に使用される。したがって、対象のいかなる概念をも創作することなく、ただ諸概念を秩序づけるのみであり、そして諸概念に統一を与えるのである。(中略)悟性が目指すのは、経験の連結のみであって、その連結によって、諸概念に従った継続的な状況が成立するのである。それゆえ、理性は、悟性と悟性の合目的適用のみを対象としてもつのである。そして、悟性が対象の多様を諸概念によって統一すると同様に、理性はそれ自身の側において諸概念の多様を諸理念によって統一する。なぜなら、理性は、ある集合的統一を悟性の働きの最終目標として設定するからであり、そうでなければ悟性の働きはただ個別的な統一にのみ従事することになるからである。

カントはこのように理性の働きを、悟性の働きにある種の統一を与える理念を提供するという点に限定する。この理性の統制的 (regulative) 使用に関してはこの後に考えることにして、ここで、コウルリッジの悟性と理性の弁別を考えてみたい。コウルリッジは悟性と理性の弁別に関して繰り返し述べているが、『朋友』(1818) に述べられた悟性に関する説明は以下のようなものである。

...the Understanding wherever it does not possess or use the Reason, as

another and inward eye, may be defined the conception of the Sensuous, or the faculty by which we generalize and arrange the phaenomena of perception: that faculty, the functions of which contain the rules and constitute the possibility of outward Experience. (*Friend I 156*)

悟性は、もう一つの内なる目としての理性を所有せず、理性を用いることがない場合にはいつでも、感性的なものの概念と定義できるであろう。あるいは、我々が知覚によって知る現象を一般化し秩序付ける能力と定義できるであろう。その能力とは、ある規則をもち、外界の経験が可能にする機能である。

この定義は、1806年における定義に比べると、はるかに明確になっており、カントの悟性の定義に沿ったものになっているということが言える。悟性とは、ある規則をもち、感覚が受容した現象を、その規則にそって一般化し、秩序立てていくものであり、それによって経験そのものが可能になるのである。ここで言う規則がカントの言う悟性の純粹概念（＝カテゴリー）であることは、明確であろう。

しかし、コウルリッジは、カントの悟性定義にないことを付け加えている。それは、「もう一つの内なる目」としての理性との関連を付け加えていることである。同じ箇所では彼は理性を以下のように定義している。

I should have no objection to define Reason with Jacobi, and with his friend Hemsterhuis, as an organ bearing the same relation to spiritual objects, the Universal, the Eternal, and the Necessary, as the eye bears to material and contingent phaenomena. But then it must be added, that it is an organ identical with its appropriate objects. Thus, God, the Soul, eternal Truth, &c. are the objects of Reason; but they are themselves *reason*. We name God the Supreme Reason; and Milton says, "Whence the Soul *Reason* receives, and Reason is her Being*." Whatever is conscious *Self-knowledge* is Reason; and in this sense it may be safely defined the organ of the Super-sensuous;...(*Friend I 155-56*)

さらに、コウルリッジは『政治家必携の書』の「付録C」に

私はヤコービと彼の友人であるヘムステルフイスと同様、以下のように理性を定義することに何の反対もない。理性とは目が物質的で偶然的な現象に対してもつものと同じ関係性を、霊的な対象、普遍的なもの、永遠的なもの、必然的なものに対してもつ精神機能である。しかし、これに付け加えなければならないであろう。理性とは、その対象と同質性をもつ精神機能なのである。したがって、神、魂、永遠なる真理などが理性の対象なのである。だがその対象そのものがまた「理性」である。我々は神を「至高の理性」と名付ける。ミルトンは言う。「従って魂は理性を受け取り、理性は魂の存在そのものなのである。」意識的な自己認識は理性である。そしてこの意味で、理性は「超感覚的な精神機能」と定めてもよいであろう。

「理性」(中略)は、すなわち新しい生命を得た人間の完全な魂
一連のカント受容を辿ってくる中で、悟性定義までのコウルリッジとカントとの関係—コウルリッジはほぼ忠実にカントの思考を追っていた—は、理性の定義の段階で、完全に中断している。コウルリッジの理性とは、感覚が自然現象を知覚するのと同様に、超感覚的次元において、経験を超えた存在、神、魂、永遠なる真理といったものを認識する精神機能である。カントが、理性の適用を、厳密に悟性と悟性が得た概念に制限し、理性の思弁的使用を戒めていることに対して、コウルリッジは決定的に対立する理性定義を行っているのである。カントの認識分析を精密に辿ってきたにも拘らず、である。コウルリッジは、理性を悟性とは別次元で—悟性は経

コウルリッジにとって、人間の理性は、「至高の理性」としての神の理性と同質のものである。そして、その同質性のゆえに、人間理性は、経験を超えた霊的な存在への認識能力を持っている。すなわち理性は「自己観想的」(self-contemplative)(LS 68n)である。そして、この理能力への信頼という点においては、1806年時点のコウルリッジの理性への考え方と変わってはいない。そして、また、理性が霊的存在への認識機能であるという点においては、悟性とそのアプリアリオリな純粹概念といった認識論を踏まえることのなかったミルトン、カドワースといった先人たちと変わることはない。コウルリッ

さらに、コウルリッジは『政治家必携の書』の「付録C」において、理性の悟性への浸透力について以下のように述べている。

The REASON, ...as the integral *spirit* of the regenerated man, reason substantiated and vital, "one only, yet manifold, overseeing all, and going through all understanding; the breath of the power of God, and a pure influence from the glory of the Almighty; which remaining in itself regenerateth all other powers, and in all ages entering into holy souls maketh them friends of God and prophets;" (Wisdom of Solomon, c. vii.) the **REASON** without being either the **SENSE**, the **UNDERSTANDING** or the **IMAGINATION** contains all three within itself, ... (SM 69)

「理性」(中略)は、すなわち新しい生命を得た人間の完全な魂としての理性、実体をもった生きた理性、「単一でありながら多様であり、すべてを俯瞰し、悟性全体に浸透するもの、それはまた神の力の息吹であり、全能なる神の栄光から発する純粋な影響力であり、自らは変わらずに、他の力をことごとく蘇らせ、どの時代でも聖なる魂の中に入り込んで、神の友と預言者を育成するもの」(ソロモンの知恵の書、7章)としての「理性」は、「感覚」でも「悟性」でも「想像力」でもなく、自らの中にその三つをすべて含有している。

このようにコウルリッジは、理性を悟性とは別次元で一悟性は経験的次元、理性は超経験的次元で一機能するものとして考えている一方で、「感覚」「悟性」「想像力」といったものを包含していくものとして考えている。先の『朋友』における悟性定義において、「もう一つの内なる目としての理性を所有せず、理性を用いることがない場合には」という断り書きを書き添えているのは、おそらくこの点と関連している。しかし、この点に関しては、また後に問題にすることとしたい。

カントとの関連を考える上での最終項として、理性の統制的使用、構成的使用という点に関して触れておきたい。カントとコウルリッ

ジの理性定義の相違は、この点においてより明確なものとなる。

③ 理性の統制的(regulative)使用と構成的(constitutive)使用について
カントは理性が必然的に超越的思弁を行い、経験にもとづかない理念(ideas)をもつということを述べた後、理性のもつ理念(ideas)が構成的であるか、統制的であるかという点に関して以下のように述べている。

I accordingly maintain, that transcendental ideas can never be employed constitutively, that they cannot be concepts of objects, and that, when thus considered, they assumed a fallacious and dialectical character. But, on the other hand, they are capable of an admirable and indispensably necessary application to objects—as regulative ideas, directing the understanding to a certain aim, the guiding lines towards which all its laws follow, and in which they all meet in one point. This point—though a mere idea (*focus imaginarius*), that is, not a point from which the concepts of the understanding do really proceed, for it lies beyond the sphere of possible experience—serves notwithstanding to give the greatest possible extension. Hence arises the natural illusion which induces us to believe that these lines proceed from an object which lies outside the sphere of empirical knowledge, just as objects reflected in a mirror appear to be behind it. But this illusion—which we may hinder from imposing upon us—is necessary and unavoidable, if we desire to see, not only those objects which lie before us, but those which are at a great distance behind us; that is to say, when, in the present case, we direct the aims of the understanding, beyond every given experience, towards an extension as great as can possibly be attained. (CPR 434-435, A644/ B672)

それゆえ、私は以下のように主張する。すなわち、先験的諸理念は、それらによって、ある種の対象の概念が与えられるであろう、というふうに決して構成的に使用されることはできない。先験的理念がそのように理解される場合には、それは単に虚偽の詭

弁的性格をもつのである。しかし、他方、先験的諸理念は、対象に対してみごとにまた不可欠かつ必然的に統制的に用いられ、悟性のある種の目標に向けることが可能なのである。この目標によって、悟性のすべての規則の方向性が一点に向けて合流するのである。この一点は、なるほど単なる理念 (*focus imaginarius* 虚焦点) にすぎない、つまり、この一点は可能的経験の諸限界の外側に存するために、もろもろの悟性概念は現実にはそこから出発することがないけれども、にもかかわらず、これらの悟性概念に対して最大の外延を賦与するのに役立つのである。あたかもこの方向線 (*the guiding lines*) が、経験的に可能な認識の分野外にある対象そのものから発射されているかのような仮象がわれわれに生じるのはこのためである。(それはちょうど、もろもろの客体が鏡面の背後に看取されるかのようなものである)。しかしながら、それにもかかわらず、この仮象 (それが我々を欺くことがないように防ぎうるのだが) は次の場合には必然的に不可避のものとなる。それは、われわれの眼前にある諸対象ばかりでなく、われわれの背後に限りなく離れたある対象をもわれわれが同時に見ようとする場合である。すなわちこのとき、われわれは悟性の目標を、おのおのの与えられた経験[全可能的経験の部分]を超えて、到達可能な最大の外延まで導こうとするのである。

カントにとって、理性のもつ理念は、悟性が経験的事物を認識し、その悟性概念によって秩序立てようとするさい、その目標となるような理念となって悟性による認識に統一を与えるという役割を果たす。その役割を果たすとき、その理念はあたかも現実に、経験的事物と同じように存在するかのような錯覚を人にもたらすにもかかわらず、その理念はあくまでも、実在ではなく、仮象 (*illusion*) に過ぎない。この理念とは、たとえば、現実には存在することはあり得ない「純粋な土」「純粋な水」「純粋な空気」といった理念であるが、この「純粋なもの」という理念が、現実の認識に際して焦点を定め、統御統制して認識を統一していく役割を果たすのである。(CPR 435, A644/B672)

しかし、この理念はこのようにあくまでも「統制的な」(*regulative*)

ものであって、「構成的な」(constitutive)ものではない。構成的とは「対象の概念を与える」ということであるとカントは述べている。(A642)「対象の概念(concepts of objects)を与える」とはいかなることであろうか。「事物の完全な認識」とはどういうことか、についてカントは以下のように述べている。

To attain to a complete knowledge of a thing, it is necessary to possess a knowledge of everything that is possible, and to determine the thing thereby in a positive or negative manner. The concept of complete determination is consequently a concept which cannot be presented in its totality *in concreto*, and is therefore based upon an idea, which has its seat in reason—the faculty which prescribes to the understanding the laws of its harmonious and perfect exercise. (CPR 397, A572/B600)

一つのものを完全に認識するためには、人はすべての可能的なものを認識しなければならない。またそのことによって、肯定的にであろうと、否定的にであろうと規定しなければならない。従って、完全な規定としての概念は、われわれが決して具体的にその全体性のうちに表出することのできない概念であって、それゆえ専ら理性のうちに座をもつ理念(idea)に基づいている。理性は、悟性に対して、完全かつ調和的な働きをする法則を定めるのである。

カントは認識することそのものを「批判」している。ある「もの」の完全な規定を行うことは、人間悟性には不可能である。悟性は理性の提出する「理念」(idea)を物差しとして、ある「もの」を規定していく。悟性がもちうる概念とは、あくまでもそのような限定されたものである、ということであろう。それは「純粋な水」というあり得ない「もの」を基準として、現実に目の前にある水の性質を定めていく、といった人間の思考を指しているのであろう。悟性はこのような理性の働きのなしには、その法則性を働かせてゆくことはできない。しかし、一方で、理性の与える理念を、カントは

あくまでも「先験的理想」(the transcendental ideal)と言う。

It is self-evident that reason, in thinking the necessary complete determination of things, does not presuppose the existence of a being corresponding to its ideal, but merely the idea of such a thing—for the purpose of deducing from the unconditioned totality of complete determination, the conditioned, that is, the totality of limited things. (CPR 399-400, A576/B604)

理性が諸物の必然的で完全な規定を考える時に、その理想に対応するものの存在を前提としているのではなく、単にそのような「もの」の理念(idea)を前提とするのは自明の理である。—理性は、完全な規定性として働く無条件な総体性[=理想としての理念]から、条件付けられたもの、すなわち特定されたものの総体性[=現実に存在するものの総体としての概念]を導出しているのである。

[]内直原

人間にとって事物を完全に規定することは不可能であり、人間の認識とは、常にある理想としての理念を基準にして、形成されていくということをカントは言っているのであろう。しかし、その際に、理性のいただいた理念は、次第に一人歩きをはじめ、あくまでも理想としての理念であったものが、「実在のもの」(the existence of a being)として認識されていくことを、カントは警告している。

さて、このようなカントによる理性の統制的働きに対し、コウルリッジはどのように語っているであろうか。1820年の書簡でコウルリッジはこの話題に言及している。

...in the only accurate sense of the term, there neither are, have been, or ever will be but two essentially different Schools of Philosophy: the Platonic, and the Aristotelean. To the latter, but with a somewhat nearer approach to the Platonic, Emanuel Kant belonged; to the former Bacon and Leibnitz and in his riper and better years Berkeley—And to this I profess myself an adherent...

...& whether the *Ideas* are regulative only, as Aristotle and Kant teach, or constitutive and actual as Pythagoras and Plato, is of living Interest to the Philosopher by Profession alone. Both systems are equally true, if only the former abstain from denying *universally* what is denied individually. He for whom Ideas are constitutive, will in effect be a Platonist—and in those, for whom they are regulative only, Platonism is but a hollow affectation. Dryden *could* not have been a Platonist—Shakespeare, Milton, Dante, Michael Angelo, and Rafael could not have been other than Platonists. (CL V 13-15)

唯一正確な意味において哲学という語を用いるなら、哲学には二つの本質的に異なる流派しかありません。今までもそれしかありませんでしたし、今後もそれしかありえないのです。すなわちプラトン哲学とアリストテレス哲学です。後者[=アリストテレス哲学]には、プラトン哲学へいささか近寄ってはいますが、エマニュエル・カントが属します。前者[=プラトン哲学]には、ベイコンとライプニッツが、そして円熟期のよりよい時期にあったバークレーが属します。そしてこちらの哲学に私自身、固着することをお伝えします。

(中略)

そして「観念」(the Ideas)がアリストテレスやカントが教えるように、統制的なだけのものであるのか、ピタゴラスやプラトンが教えるように構成的で現実のものであるのか、ということは、専門的哲学者にとってのみ、生きた関心であります。両者の体系は、等しく真実なのです。もし前者[=アリストテレス、カント]が、個別的に否定されるものを普遍的に否定しなければの話ですが。観念が構成的であると考える者は、結果としてプラトニストとなるでしょう。そして観念がただ統制的なものだと考える人々にとっては、プラトン哲学は、単なる空虚な見せかけにしか過ぎないのです。ドライデンがプラトニストであったはずはありません。—シェイクスピア、ミルトン、ダンテ、ミケランジェロ、そしてラファエロがプラトニスト以外であったはずもないのです。

コウルリッジはいくつかの断り書きをつけてはいるが、自分がプラトニストに属すること、そして、観念は構成的であると考えていることを表明している。ここで語られている哲学者たちの二分は、論議を呼ぶところでもあるだろうが(cf. Orsini 135-36)、コウルリッジにとって、切実な問題は観念が単に統制的なものであって、実在のものを表しているのではないとする見解に反駁することであると言ってよいのではないだろうか。カントが明言するように、神、魂の不滅、意志の自由といった観念によって表されるものが、仮象であって実在のものでないということは、コウルリッジにとって一彼の信仰の立場として一受け入れられるものではなかった。

コウルリッジはカントの『純粹理性』を綿密にたどってなお、理性の与える観念は「構成的」であると述べている。そして、ここでは、「構成的」(constitutive)という言葉と「現実の」(actual)という言葉とも並列して用いている。このことは、カントがいう「構成的」という意味—事物の完全な概念であること—とのズレを感じさせる。また、観念が統制的と考える哲学者たちの論も「個別的に否定されるものを普遍的に否定しなければ」真実であると留保をつけている。

カントが「構成的」の語に「もの」の全体的把握・認識の意味を与えているのに対して、コウルリッジの場合は、必ずしも「対象全体を表す」という意味でこの語を考えているのではないと考えられる。

コウルリッジは、認識することそのものを、「個別的」(individually)と「普遍的」(universally)、という二つのことに分けて考えている。あるいは存在の仕方そのものを「現実性」(actuality)と「現実性」を包含する「実在性」(reality)とに分けて考えているとも言える。そしてカントの「構成的」(constitutive)を「実在性を表す」という意味に拡大して考えようとしている。コウルリッジにとって、「構成的」(constitutive)とは「実在する対象を指し示す、あるいは志向する」という意味であり、「対象全体を表しうる」という意味ではない。この点に関しては以下の章において検討を加えたい。

5) カントの「極理論」の影響に関する若干の考察

以上、コウルリッジの『純粹理性批判』受容と訣別に関し、カント哲学の基本概念を追うことによって考察してきたが、カントの理

性の統制的使用における「極理論」的考え方と、コウルリッジの極理論との構造的な類似性について、若干補足しておきたい。カントは理性の統制的働きに関して解説して、以下のようにも述べている。

If we review our knowledge in its entire extent, we shall find that the peculiar business of reason is to arrange it into a *system*, that is to say, to give it connection according to a principle. This unity presupposes an idea—the idea of the form of a whole (of knowledge), prior to the determinate knowledge of the parts, and containing the conditions which determine *a priori* to every part its place and relation to the other parts of the whole system. This idea accordingly demands complete unity in the knowledge of the understanding—not the unity of a contingent aggregate, but that of a system connected according to necessary laws. (CPR 435, A644/B672)

我々は、我々の認識をその全範囲にわたって見渡す場合には、理性が固有な仕方で実現させようとするものは、認識の体系、すなわち、一つの原理に基づき認識を連関づけることであるのを見出す。この理性による統一は、いつも理念、すなわち、認識全体の形式についての理念を前提とするが、この認識全体は、諸部分の限定された認識に先行し、各部分に体系全体の他の諸部分に対するその位置と関係とをアプリアリに規定する諸条件を含むのである。それゆえ、この理念は悟性認識の完全な統一を要請するが、この統一は、悟性認識の偶然的な集合体としての統一ではなく、必然的諸法則に従って関連づけられた体系としての統一である。

ここでカントの言っていることは、理性の与える理念(*ideas*)は、実在の存在を表すものではないが、ある「体系の全体」の理念を与えるものであり、「全体」を表す理念が与えられて初めて、そのなかの部分は、その部分のあるべき位置を定め、さらに部分と部分の関係性が定まってくるということであろう。したがって、悟性が部分を秩序立てて体系化していこうとするときに、理性の表す「全体」の理念は、悟性による認識の統一のためには、必要欠くべからざる

ものである。悟性は、この理性の理念に基づいて初めて、体系を構築する認識が可能となる。これは、「全体」を表す理念を与える理性と、その理念に導かれて体系的認識を行う悟性との、いわば「極理論」(the polar principle)であると言ってよい。

コウルリッジは1818年、『朋友』の「方法の原理」(“The Principles of Method”)というエッセイにおいて、彼の「極理論」を展開している。コウルリッジは橋の強度を決めるのは、部品の材質ではなく、橋全体の構造であることを例に引き、「全体は必然的に部分に先行する」(the whole is of necessity prior to its parts)(*Friend* I 497)ことを述べている。どのような建築物においても、我々は全体を想定することから始める。そして、その全体像との関連のなかで部分をどのようなものにすべきか決定していくのである。コウルリッジは、先のカントの理性の統制的使用の場合と同じく、部分としての存在の認識は、全体あるいは存在の目的の認識から生まれることを述べている。部分とは、あくまでも全体との関連性のなかで決定されるのである。認識はパーツの偶然的な加算によってなされるのではない。全体のとの関連性のなかで、配置されていってはいはじめて部分としての認識もまた生まれるのである。この部分と全体、あるいは全体が部分に先行するという思考の構造において、コウルリッジの思考はカントと同じであると言える。

しかしながら、コウルリッジはこの同じ文脈で、以下のように、統制的な理念に匹敵する、学問上の仮説について問題にしている。

Hence proceeds the introduction of final causes in the works of nature equally as in those of man. Hence their assumption, as constitutive and explanatory by the mass of mankind; and the employment of the presumption, as an auxiliary and regulative principle, by the enlightened naturalist, whose office it is to seek, discover, and investigate the *efficient* causes. Without denying, that to resolve the efficient into the final may be the ultimate aim of philosophy, he, of good right, resists the substitution of the latter for the former, as premature, presumptuous, and preclusive of all science. (*Friend* I 498)

人間の仕事の場合と同じく、自然の働きにおける目的因(the final causes)の導入が、ここから始まります。人類一般は目的因を構成的、説明的なものとして想定し、動力因(the efficient causes)の探求、発見、研究を仕事とする英明な自然学者は、目的因を補助的で統制的な原理として推定するのです。自然学者は、動力因を目的因へ還元することが、哲学の究極の目的であることを否定しないにもかかわらず、彼はまた当然の権利として、後者[=目的因]を前者[=動力因]に置き換えることは、時期尚早であり、押し付けがましいことであり、また学問全体を阻むものとして抵抗するのである。

ここで扱われている自然学者(naturalists)が誰のことを指しているかは明確ではないが、言外にカントと、そして推定された目的因を、一つの仮説として、あくまでも統制的な原理として扱おうとする学者たちを指していることは、おそらく間違いないであろう。そしてここでは学問において、常にある種の仮説が、実験的認識そのものを牽引する役割を果たしていることが示唆されている。

だがコウルリッジがめざしていることは、この統制的原理を、究極的原理である目的因へ還元し、その目的因の中に動力因を位置付けることである。コウルリッジはさらにこう述べる。

...the parts, as means to an end, derive their position, and therein their qualities (or character)—nay, we dare add, their very existence—as particular things—from the antecedent method, or self-organizing PURPOSE;...(Friend I 499)

目的の手段としての部分の位置、と特質（あるいは性格）がいや、思い切って付け加えるならば、その個物としての存在自体が—先行する方法、あるいは「自己生成的な目的」に由来するのである。

コウルリッジにとっては、個物としての存在自体が先行する「目

的因」(=究極的原因)から生まれ出てくるものである。彼が探求するものは「自己生成的な目的」であるところの究極的原因であると言ってよい。

しかしながら、この論はひとまずここで打ち切らなければならない。「方法の原理」の考察は次章のテーマである。ここで述べておきたいことは、一つにはコウルリッジが、「部分の認識には必然的に全体の観念が前提とされる」というカントの極理論的思考と同様の極理論的思考をしているということである。そして第二には、カントがあくまでも、全体を表す観念(理念)は、悟性による認識を導く統制的なものであり、実在するものを表すのではないと考えたことに対し、コウルリッジは悟性による認識を導く観念に、はるかに大きな意味を与えているということである。コウルリッジにとって理性の与える観念は、個物の存在そのものの前提でもある、第一原因たる究極の存在者、究極的原因を表すものである。コウルリッジの考えている理性が与える観念が、カントの言う意味と同じ意味で「構成的」であるかどうか、という点は留保をつけるべき問題であることは既に述べたが、コウルリッジの「方法の原理」は、人間がいかにしてこの実在の究極的原因の認識に至りうるかということについて、彼自身が構築した弁証法であるということができよう。

注

- (1) カントとケンブリッジ・プラトニストの認識論の比較は次節で取り上げることとしたい。
- (2) カントの“idea”は、コウルリッジの“idea”と区別して、あえて「理念」と訳すこととしたい。
- (3) *Logic* はコウルリッジの生前出版されることはなかったが、J.R. de J. Jackson によれば、1823年までにほぼ完成していたと考えられる。また、この著作はコウルリッジが主に後進に対する教育的目的で、ドイツ観念論特にカントの解説を試みたものである。コウルリッジの1823年8月の Taylor and Hessey宛ての書簡には、以下のようにある。

There are two or three other things of more Moment to me at least,

on which I should be glad to consult you—particularly, on two Works, one of which is finished and perfectly ready for the Press, and the other nearly so—works that have occupied the best hours of the last twenty years of my Life... (CL V 294)

Jacksonによれば「二つの著作」は、the *Logic* と the “Assertion of Religion”である。(Logic xlvii-viii)

(4) コウルリッジはこの箇所において、「根源的統覚の章は自分にとって、然るべき思考を済んだ後も不明瞭である」と述べているのであるが、この点に関してはオーシーニの第7章(*Orsini ch.7*)を参照されたい。

(5) 『文学評伝』では以下のように述べられている。

...so may we divide all the objects of human knowledge into those on this side, and those on the other side of the spontaneous consciousness; *citra et trans conscientiam communem*. The latter is exclusively the domain of PURE philosophy, which is therefore properly entitled *transcendental*, in order to discriminate it at once, both from mere reflection and *re*-presentation on the one hand, and on the other from those flights of lawless speculation which abandoned by *all* distinct consciousness, because transgressing the bounds and purposes of our intellectual faculties, are justly condemned, as **transcendent*. (I 236-37)

知の一切の対象を自発的意識のこちら側と向こう側に区別しなければならない。後者はもっぱら純粹哲学の領域に属するのであって、従って「先験的」と名付けられるのがふさわしい。それは同時に、一方では単なる考察あるいは表象と区別されるためであり、もう一方においては、いっさいの明確な意識から放棄された、法則からはずれた思索の飛翔から区別されるためである。これらは知的な機能の属する境界と目的を逸脱するものであって、「超越的」であるとして正当にも非難される。

[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

What they all wanted was ...in short, a transcendental aesthetic,
logic, and noetic. ...and the honor I of establishing a complete

コウルリッジの思想的変遷において、カントをはじめとするドイツ観念論哲学の影響は、極めて大きなものであった。しかし、コウルリッジのドイツ観念論哲学受容をたどるさい、16・17世紀イギリスの神学者たち、特にケンブリッジ・プラトニストたちの観念論の影響を無視することはできない。その中でも、ラルフ・カドワースは、1790年代後半以降、彼自身の観念論的神学とともに、ネオプラトニズム、特にプロティノス哲学への道を示した点において、コウルリッジに与えた影響は大きかった。

しかし 1820年代に到ると、コウルリッジはケンブリッジ・プラトニストたちへの、強い批判的言説を書き残している。この経緯には、コウルリッジ自身のトリニテリアンへの変化とともに、この間の彼のカント受容が大きく影響していると考えられる。コウルリッジによるケンブリッジ・プラトニスト批判は、一つはコウルリッジの 1820年代における神学的立場、すなわちトリニテリアンとしての立場からの批判である。それは、ケンブリッジ・プラトニストたちの考える神が、汎神論的神であるということと、宇宙創造の原理としての神であってコウルリッジの目指す人格的神ではないということに集約される。(1) コウルリッジの批判の第二はケンブリッジ・プラトニストたちの哲学にはカント的批判哲学が欠如していたということである。

この節では、コウルリッジのケンブリッジ・プラトニスト批判を、特にカント哲学との関連において考察し、コウルリッジとカント、そしてケンブリッジ・プラトニストとの関連をより明らかにしてみたい。

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

II

コウルリッジは 1824年のジョン・スミス(John Smith)の *Select Discourses* に関する覚書の中で、「カドワース、ジャクソン、ヘンリー・モア、ジョン・スミスらの哲学はプラトニストというよりもネ

オプラトニストである」と記した後、以下のように述べている。

What they all wanted was ...in short, a transcendental aesthetic, logic, and noetic. ...and the honour of establishing a complete $\pi\rho\omicron\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ [= “preparatory teaching”] of philosophy was reserved for Immanuel Kant, a century or more afterwards. (17th Century 366)

彼ら皆に欠如していたことは（中略）手短かに言えば、観念論的美学、論理学、純粹思惟論であった。（中略）哲学の完璧な予備教育を確立した栄誉は一世紀以上後のイマニュエル・カントまで保留された。

コウルリッジはこの1824年の覚書で、カドワースを含むケンブリッジ・プラトニストたちの哲学がカント哲学に及ぶものではなかったことを述べている。ケンブリッジ・プラトニストとカントとの関連で最も問題になるのは、悟性・理性の弁別ならびに、カントによる理性批判である。

第1章で言及(pp.22-23)したように、カドワースは悟性・理性の弁別に関して『宇宙における真の知的体系』(*The True Intellectual System of the Universe*)において 以下のように述べていた。

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。

神が他のあらゆるものにもまして、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。(Cudworth *TISU* II 518-19)

このように、カドワースは観念化不可能である(inconceivable)こと

と、理解不可能(*incomprehensible*)であることを区別し、悟性によって理解できないことが、そのまま人間理性によって知ることのできないものではないと述べている。神の存在は、人間の悟性には認識不可能であっても、理性において知ることは不可能ではないと彼は考えている。

カドワースのこの悟性・理性の弁別は、プラトン哲学以来の古典的な弁別であると言えよう。この点に関してコウルリッジは、カドワースたちケンブリッジ・プラトニストよりさらに以前の世代に属するリチャード・フッカー(*Richard Hooker*)(c1554-1600)に関して以下の覚書を残している。

In Hooker, and the great divines of his age, it was merely an occasional carelessness in the use of the terms that reason is ever put where they meant the understanding; for from other parts of their writings, it is evident that they knew and asserted the distinction, nay, the diversity of the things themselves; to wit, that there was in man another and higher light than that of the faculty judging according to sense, that is our understandings. (*NED* I 18)

フッカーと彼の時代の偉大な神学者たちが、理性の語を悟性を意味するときに用いているのが時々見られるが、それは折々の単なる不注意によるものである。というのも、彼らの他の著作を見れば、彼らが理性と悟性の弁別を一というより事物自体の多様性を一彼ら自身知っていたし、また主張していたことは明らかである。彼らは人間には感覚によって判断する力、すなわち悟性の光よりも、さらに高次の光が備わっているということを知っていたのだ。

クロード・ハワード(*Claud Howard*) (39-69) や、ブレット(*R.L. Brett*)(88)などの研究者たちが主張するように、悟性と理性—感覚を通じて経験的に事物を認識する悟性と、感覚を通さず、感覚によって捉えることのできないものを、直観的に認識する理性—の弁別は、プラトンの伝統を継承する、フッカーをはじめとする英国 17 世紀の

神学者たちが、たとえ用語の使い方が厳密ではなかったとしても、語っていたことであり、コウルリッジは、この古典的な弁別を熟知していた。

しかしながら、カドワースを含めた 17 世紀神学者たちの語る悟性・理性の弁別は、カントの言う、悟性・理性とは明らかに異なるものである。彼らの主張は、経験的知を得る悟性、そして非経験的な知を得る力としての理性の弁別であり、理性は人間が非経験的、観念的な領域のものを認識する力である。すなわち、彼らは非経験的領域を認識する力が人間に備わっていることに疑いを抱かなかつた。人間による経験と「物自体」とを厳密に区別した—すなわち認識において、感覚形式がアプリアリに設定されていること、そして、アプリアリな悟性概念による統率が働いていることを指摘し、その上で人間理性そのものの批判を試みた—カントとは、基本的に立場を異にしているのである。

カドワース哲学とカントの『純粹理性批判』との相違を、オーシーニ(Orsini)は、以下のように対比してみせる。

Cudworth's point of view is still dogmatic (in the Kantian sense, B xxxv), while Kant's is critical. Cudworth's is a traditional system of metaphysics of the Neoplatonic type, and Kant formulated a radical objection to all metaphysics.(Orsini 144)

カドワースの視点はなお（カントが言う意味で）(B xxxv)ドグマティックであり、一方、カントは「批判」的である。カドワースの視点はネオプラトニズムの系統に属する伝統的な形而上学の体系であるが、一方カントは、いっさいの形而上学に対する根本的な反論を体系づけた。

このようにカドワースの体系は、古典的なネオプラトニズムの範疇に属するものであることを述べたのち、オーシーニは、ジェイムズ・マーティノー(James Martineau)の著作から引用して、カドワース哲学とカント哲学の相違点を具体的に以下のようにまとめている。

その第一点は、カントが述べた「時間・空間とは、感覚のアプリアリ

オリな形式(a priori forms)である」という視点をカドワースがもたないということである。第二点は、以下のように述べられている。

2) With Cudworth, the Understanding's 'intelligible ideas' (*noémata*) are themselves its *objects of knowledge*, and constitute the essences of things, and therefore introduce us to the nature of things in themselves: with Kant, they are merely subjective, inherent only in the make of our faculty, so that we cannot help thinking under these categories, but have no right to treat them as valid for reality irrespective of us. (*Orsini* 145-46)

カドワースにおいては、悟性の認識する「知解可能な観念」は、それ自体、「知の対象」(*objects of knowledge*)であり、事物の本質を構成し、従って、我々を物の本性へと導く。カントにおいてそれらは、我々の思考機能が産んだものに内在する単に主観的なものである。われわれは、こういった悟性のカテゴリーのもとで思考せざるを得ないので、その結果我々は、我々(の存在)に関わらず、それらが実在のものとしての有効性をもつとする権利をもたない。

この問題は、カントが、認識において悟性が認識を統一するアプリアリオリな規則(=悟性概念)を与えるとともに、理性が抱く経験論的範疇を超えた観念は、あくまでも悟性に対し統制的に働くのであって実在のものということとはできない、とする議論と関係している。

カドワースは、『永遠で不変の道德に関する論考』(*The Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*)において、以下のように述べている。

...that things are what they are, not by will but by nature. As for example, things are white by whiteness, and black by blackness, triangular by triangularity, and round by rotundity, like by likeness, and equal by equality, that is, by such certain natures of their own. (*Cudworth EIM* 16)

事物は意志によってではなく、その本性によって決定される。例えば、ものが白いのは、その白さによってであり、黒いのは黒さによって、三角形なのはその三角であるという本質、円いのはその円としての本質によってである。類似はその類似性によって、等しいということはその同一性によって、すなわちその物自体の本性による。

カントは『純粹理性批判』において、悟性が認識に際して用いる、「単一性」、「実在性」、「因果性」といったアプリアリな12のカテゴリー（＝悟性概念）を定式化している。カントのいうカテゴリーは、悟性をもつアプリアリな判断形式であって、これらは実在性(reality)をもつものではないし、また理性の抱く統制的理念(regulative ideas)も同様に実在のものとはみなされていない。

これに対し、カドワースは、ものの本性がすなわち実在する物自体であると考えている。カドワースにとっては、ものの本性は対象と一致する、すなわち構成的(constitutive)なものである。そして、この本性は人間が「白さ」「類似性」といったことを認識するように、人間には知として可能なものであると考えられている。カドワースにとっては、一つ一つの個物の認識がその本性の認識によって可能とされている。カントがなしたような、認識自体において、主観的でアプリアリなものが認識を成立させる条件となっていることへの考察、人間の知そのものへ検討は、確かにカドワースにはない。そしてマーティノーは、以下のように付け加える。

Thus, the ideality of human cognition, which the two writers hold in common, was used by Cudworth to prove, by Kant to disprove, the absolute validity of our knowledge:...(Orsini 146)

こうして、人間の認識のもつ観念性を一この観念性は両者に共通のものであったが一カドワースはこれを人間の知の絶対的有効性を証明するために用い、カントはこの有効性を否定するために用いたのである。

カドワースは、事物の本性の認識を、事物自体の認識と同一視する。また事物の本性を認識する能力を人間に認めている。カントは、経験的な知は、常に悟性概念のアプリオリな作用によって可能であることを明らかにしたが、悟性の統率によって認識された知を、アプリオリな悟性概念の制約のもとにあるという理由で、「もの自体」の認識とは区別している。人間の認識作用そのものの検討は、カントによって初めて厳密に行われたのである。

コウルリッジは、ヘンリー・モアに対するマーヅナリアで、17世紀イギリス神学の不完全性と間違いの原因に関し、以下のように述べている。

Ist and foremost, the want of that logical $\pi\rho\omicron\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ docimastica, that Critique of the human intellect, ...which was Commenced in a sort of tentative broad-cast way by Lord Bacon in his *Novum Organum*, and brought to a systematic Completion by Immanuel Kant in his *Critik der reinen Vernunft, der Urtheilskraft, & der metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. From the want of this searching Logic there is a perpetual confusion of the Subjective with the Objective, in the arguments of our Divines, together with a childish or anile over-rating of Human Testimony, and an ignorance in the art of sifting it, which necessarily engendered Credulity. (17th Century 317)

最初にして最大の原因は、彼らが、論理的予備的検証、人間の知に対するあの批判を欠いていたことにある。(中略)これはベイコン卿によって、『ノヴム・オルガヌム』において、いささかためらいがちに語られ始め、イマニュエル・カントの『純粹理性批判』、『判断力批判』、『自然科学の形而上学的原理』において体系的に完成されるに到った。こういった探求的論理学を欠いていたことから、17世紀聖職者たちの論議には、主観と客観の絶え間ない混同、また人間による証明に対する子供じみたあるいは、焼きのまわった過大評価があり、これらの証明の有効性をみわけることが

なかった。そしてこれらの必然的な結果として、軽信を生み出した。

コウルリッジは、人間の知への批判(Critique of the human intellect)は、ベイコンによって始められ、カントによって完成されたと述べている。そして、ケンブリッジ・プラトニストたちに欠けていたものは、この知そのものへの批判—それは言い換えれば、人間の認識そのものに対する検証と考察ということであろう—である、と述べている。

しかしながら、ここに一つの大きな問題も残るのである。コウルリッジはカント哲学の受容の結果、ケンブリッジ・プラトニストたちの哲学に批判的な態度をとるにいたったが、カント哲学の洗礼ののち、前節で扱ったように、1810年代後半から後のコウルリッジ思想は、ある部分カントとは、明確に袂を分かっている。そして、20年代以降の彼の著作には、また微妙に17世紀的言説に似た言説が続いていく。たとえば、『観想への助け』における彼の「理性」の定義には以下のようにある。

Reason indeed is much nearer to **SENSE** than to Understanding: for Reason (says our great **HOOKER**) is a direct Aspect of Truth, and inward Beholding, having a similar relation to the Intelligible or Spiritual, as **SENSE** has to the Material or Phenomenal. (AR 223-24)

理性は実際、悟性よりもずっと「感覚」に近い。というのは、理性は（偉大なるフッカーが言うように）真理の直接の様相なのである。理性は内なる視線であり、「感覚」が物質的なもの、現象的なものに対してもつと同様の関係性を、知的なもの、霊的なものに対してもっているのである。

このように、コウルリッジの「理性」解釈は16・17世紀的な言説に近づいているかに見える。この点を、コウルリッジがカント受容以降、再び17世紀ケンブリッジ・プラトニスト的な「理性」解釈—カントの言うところの、ドグマティズム—に戻ったと考えるか、あ

るいは、両者を乗り越えて、コウルリッジ自身の弁証法を経て、新たな神学の確立へ歩みを進めたと考えるかは、コウルリッジ解釈において、大きな問題点となってくるであろう。次節では、この問題に関しての検討を試みたい。

注

(1) この点に関しては次の補遺において言及したい。この「一者」を反映するものとして、個々の精神が捉えられている。人間理性を神のロゴスの宿りと考えるコウルリッジの人間理性の把握は、ネオプラトニックな「一者」と個々の「精神」との関係性と、決して矛盾するものではない。むしろ、深い呼応関係にある。しかしながら、コウルリッジにとって神は絶対的超越者であり、人間と神との間にある深淵を飛び越えることはできない。ネオプラトニズムにおいては、「一者」と個々の精神との亀裂を主題とすることはない。また、ネオプラトニックな「一者」において、神の人格性は論じられない。その意味でコウルリッジは、アリストテレス哲学とネオプラトニズムに対する批判を、『観想への助け』のなかで、以下のように述べている。

The hypothesis of a *one* Ground and Principle of the Universe (necessary as an *hypothesis*; but having only a *logical* and *conditional* necessity) is thus raised into the Idea of the LIVING GOD, the supreme Object of our Faith, Love, Fear, and Adoration. Religion and Morality do indeed constrain us to declare him Eternal and Immutable. But if from the Eternity of the Supreme Being a Reasoner should deduce the impossibility of a Creation; or conclude with Aristotle, that the Creation was co-eternal; or, like the latter Platonists, should turn Creation into *Emanation*, and make the universe proceed from Deity, as the Sun-beams from the Solar Orb;—or if from the divine Immutability he should infer, that all Prayer and Supplication must be vain and superstitious: then however evident and logically necessary such conclusions may appear, it is scarcely worth our while to examine, whether they are so or not. The Positions themselves *must* be false. For

[3] 補遺：ネオプラトニスト批判—神学的批判

コウルリッジは、ジョン・スミス(John Smith)の論文集への覚書に、「カドワースら、ケンブリッジ・プラトニストたちはプロティニストである」と述べている。(17th Century 366)したがって彼のケンブリッジ・プラトニスト批判は、ネオプラトニズム批判と重なっていると考えられる。

ネオプラトニズムにおいては、存在の根源としての「一者」を反映するものとして、個々の精神が捉えられている。人間理性を神のロゴスの宿りと考えるコウルリッジの人間理性の把握は、ネオプラトニックな「一者」と個々の「精神」との関係性と、決して矛盾するものではない。むしろ、深い呼応関係にある。しかしながら、コウルリッジにとって神は絶対的超越者であり、人間と神との間にある深淵を飛び越えることはできない。ネオプラトニズムにおいては、「一者」と個々の精神との亀裂を主題とすることはない。また、ネオプラトニックな「一者」において、神の人格性は論じられない。その意味でコウルリッジは、アリストテレス哲学とネオプラトニズムに対する批判を、『観想への助け』のなかで、以下のように述べている。

The hypothesis of a *one* Ground and Principle of the Universe (necessary as an *hypothesis*; but having only a *logical* and *conditional* necessity) is thus raised into the Idea of the LIVING GOD, the supreme Object of our Faith, Love, Fear, and Adoration. Religion and Morality do indeed constrain us to declare him Eternal and Immutable. But if from the Eternity of the Supreme Being a Reasoner should deduce the impossibility of a Creation; or conclude with Aristotle, that the Creation was co-eternal; or, like the latter Platonists, should turn Creation into *Emanation*, and make the universe proceed from Deity, as the Sun-beams from the Solar Orb;—or if from the divine Immutability he should infer, that all Prayer and Supplication must be vain and superstitious: then however evident and logically necessary such conclusions may appear, it is scarcely worth our while to examine, whether they are so or not. The Positions themselves *must* be false. For

were they true, the Idea would lose the sole ground of its *reality*. It would be no longer the Idea intended by the Believer in *his* premiss—in the Premiss, with which alone Religion and Morality are concerned. The very subject of the discussion would be changed. It would no longer be the God, in whom we *believe*; but a stoical FATE, or the superessential ONE of Plotinus, to whom neither Intelligence, nor Self-consciousness, nor Life, nor even *Being* can be attributed; nor lastly, the World itself, the indivisible one and only substance (*substantia una et unica*) of Spinoza, of which all Phaenomena, all particular and individual Things, Lives, Minds, Thoughts, and Actions are but modifications. (AR 168-70)

宇宙が一つの基盤と原理をもつという仮説は——一つの仮説として必然性があるが、論理的、条件的な必然性しかもたないが——こうして我々の信仰、愛、恐れ、崇拜の至高の対象としての、「生ける神」の観念へと昇華される。宗教と道徳は実際我々に、神は永遠で不変のものと宣言させる。しかし、もし至高存在の永遠性ということから、論者が「神による宇宙の創造」の不可能性を演繹したり、あるいはアリストテレスとともに「創造」は神の存在と同時的に永遠である、とするなら、また後期プラトニストたちのように、「創造」を「発出」に変え、宇宙は、太陽光線が太陽から発するように、「神性」から発出するものであるとするなら、あるいはまた、神の不変性ということから、一切の祈りや神への懇願は無駄であり迷信である、と推論するなら、このような結論がいかに明瞭でまた論理的必然性のあるように見えたとしても、実際にそのことを検討する価値はほとんどありはしない。そういった命題は虚偽であるに違いないのである。というのも、もしそれらが真実であるなら、それらの観念は、その実在性の唯一の基盤を失うであろうからである。それはもはや信仰を前提として信仰者が目指す観念ではないであろう。その前提とは、それによってのみ宗教と道徳が問題となりうるものなのであって、それなしには、議論の主題そのものが変わってしまうのである。それはもはや我々が「信仰する」神ではなく、ストア哲学的「運命」でしかな

く、またプロティノスの語る本質者であるところの「一者」となる。それらのものは「知」も「自己意識」も、「生命」も、また「存在」さえももたない。そしてついには、スピノザの言う、一切の現象、一切の特殊で個別の事物、生命、精神、思考、そして行動がただそのものの様態でしかない、分割不能な唯一の実体であるところの世界それ自体ですらないものとなる。

コウルリッジにとって、神とは、人間との間には絶対的な距離がある、絶対的超越的なものである。宇宙の万物は、絶対的神に存在の根源をもち、一切の生命、存在、活動は、神にその根源をもち、神によって創造される。コウルリッジの観念論的議論には、この絶対者が出発点とならなければならない。絶対者、「悟性」によっては到達不可能な、一切の宇宙的存在を超越する絶対者から出発する必然性があるのである。そして、それと同時に一方で神とは、愛を本質とする人格的なものである。コウルリッジが求めるのは、限りない愛をもって人間を霊的世界に迎え入れる慈愛の神である。従って、神とは、宇宙の創造主である絶対的超越者であるとともに、人間がその似姿であるところの、「知」「意識」「生命」をもつ精神的、霊的存在である。

この結果コウルリッジにとって、最終的に真の神の姿を映し出せるものは、神を絶対的超越者であると同時に人格的存在と考える「三位一体」論以外にはなかった。彼はリチャード・バクスターのマージナリアに以下のように記している。

No man in his senses can deny *God* in some sense or other, as *anima mundi, causa causarum*(= “The soul of the world, the cause of causes”), &c., but it is the *personal, living, self-conscious* God, which it is so difficult, except by faith of the Trinity, to combine with an infinite being infinitely and irresistibly causative....Hence almost all the Greek philosophers were inconsistent Spinozists. (CMI 242).

誰も、自分の感覚において、「世界精神、原因の原因」としての神を、どのような意味においても、否定することはできない。し

かし、人格をもち、生命をもち、自己意識をもつ神を、無限に、抗いようもなく原因であり続ける無限の存在者と結びつけることは、「三位一体」の神への信仰以外では、困難なのである。(中略)従って、ギリシャの哲学者たちの大部分は、一貫していないスピノジストなのである。

存在の根源、万物の原因である神の存在が、同時に人格、意識をもつ慈愛の神でありうるためには、神をいわば、超越的な一つの精神として捉える必要があった。そのためには、神を存在の根源、万物の創造原理であるとともに「意志」「理性」「愛」をもつものとする「三位一体論」以外には、コウルリッジが最終的に依拠できる神学はなかったということであろうか。

しかし、カントによれば、理性の与える理念は、あくまでも統制的なものであって、実在する対象に対する概念ではない。カントは以下のように明言する。

The concept of such a being is the concept of *God* in its transcendental sense, and thus the ideal of pure reason is the object-matter of transcendental *theology*.

But, by such an employment of the transcendental idea, we should be overstepping the limits of its validity and purpose. For reason placed it, as the concept of all reality, at the basis of the complete determination of things, without requiring that this concept be regarded as the concept of an objective existence. Such an existence would be purely fictitious.