

第4章

極理論的弁証法

—「三位一体論」を支える「極の原理」

(1) コウルリッジの「極理論」(The Principle of Polarity)の意味するもの

[1] 「極」の定義

1) 序論—カントとの訣別と「極理論」の意義

コウルリッジの認識論の深化過程において、カントが与えた影響とは、認識主体が感覚によって外部の情報を受け止める受動性に加えて、その経験を経験として成立させるためには、悟性(understanding)と理性(reason)の、すなわち主体の側の能動的機能が重要な役割を果たすことを明確にした点にあった。悟性が対象とする現象を認識するためには、認識原則としての悟性概念による秩序だてが必要である。またさらに、悟性認識を統一するためには、理性の与える理念(ideas)による統制が必要とされる。悟性概念も、理性の与える理念も、ともに経験によらないアプリアリなものであって、経験から得られるものではない。カントによる哲学史上のコペルニクス的転回と言われるこの発見は、ロック、あるいはヒュームの経験論に対する大きな反証であり、コウルリッジの認識論の重要な基盤ともなった。

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,

and the hypostatizing of the content of the idea, into an ideal, as an individual being, is a step perfectly illegitimate. Nay, more, we are not even called upon to assume the possibility of such an hypothesis, as none of the deductions drawn from such an ideal would affect the complete determination of things in general—for the sake of which alone is the idea necessary. (CPR 401,A578/B606)

このような存在の概念は先験的な意味における神の概念であり、従って純粹理性の理想は、先験的「神学」の対象物である。

しかし、先験的理念のこのような使用によって我々は、この理念の有効性と目的の限界を踏み越えるであろう。というのも、理性は先験的理念を、実在性一切を示す概念として諸物の完全な規定の基底に置くだけであり、この概念が客観的実在物の概念であるとみなされることを要求しているのではないからである。このような存在は純粹に虚構であり、このような理念の内容を実体化し、個的存在として理想化することは、完全に不合理なことである。それどころか、われわれはそのような仮説の可能性を想定することさえ求められていないのであって、そのような理想から推論されるすべてのものは、諸物一般の完全な規定にはなんら効力をもたないのである。理念が必要とされるのは、そのような規定のためだけであるのに。

このように、理性が与える理念は、悟性が経験的事物を規定するさいの基底概念としての役割を果たすが、何らかの実体あるものと結び付けることはできないことをカントは説く。その結果としてカントは、信仰の基盤を道德(the existence of morality)に求め、理性に求めることを不可能とする。

この時点において、カントはコウルリッジの求めている方向性からはずれてしまう。コウルリッジの定義する理性は、感覚器官が経験的事象を認識するのと同じように、霊的事象を認識する能力である。コウルリッジは、理性の導きのもとで、神を求めようとするのである。彼の目指すものは、あくまでも「神を知ること、神を認識すること」(see or know God)にある。だが、そうであるならば、コ

ウルリッジは、その理性の働きに有効性(validity)を与える、カントとは別の方法論を探していたはずである。そして、この方法論にあたるものが、「極理論」(the principle of polarity)であったと考えられるのである。

2) コウルリッジの「極理論」

マクファーランドは、『ロマン主義と崩壊の形』(*Romanticism and the Forms of Ruin*)において、コウルリッジの「極理論」(the doctrine of Polarity)を論じ、極理論がヘラクレイトス以来の歴史的系譜の中に位置付けられることを説明している。また、18世紀における科学の発達を背景として、特に電気、磁気の発見における世界観の変容が、ロマン派の世界観に極理論を再度位置付けさせることになったと述べている。当時の極理論の対象は主に、1)主体と客体の論理的対立、2)誘引力と反撥力の物理的対立、3)磁気の作り出す極現象の3つに大別されるとマクファーランドは総括している。当時の極理論は、物理的、化学的発見をきっかけとして、哲学的、物理学的世界観に変容を与えるものとして、カント、シェリング、ヘーゲル、ゲーテ、そしてブレイク、コウルリッジなどイギリス・ロマン派の知識人たちにも、影響を与えていたのである。(McFarland *RFR* 289-341)

ここで述べられているのは、哲学的、物理的世界観における「極理論」の重要性であるが、コウルリッジは、哲学的、物理的次元を踏み越えて、社会現象、芸術論、そして神学にまで「極理論」を用いて思考している。以下の考察の目的は、コウルリッジが「極理論」をどのような方法論として用いていたかを明らかにするとともに、特に神学的考察において「極理論」の果たした決定的役割を明らかにすることにある。

さて、コウルリッジによる「極理論」の定義をいくつか見つけることができる。1818年出版の『朋友』には以下のようにある。

The leading differences between mechanic and vital philosophy may
***EVERY POWER IN NATURE AND IN SPIRIT must evolve an opposite, as the sole means and condition of its manifestation: AND ALL OPPOSITION IS A TENDENCY TO RE-UNION....The**

Principle may be thus expressed. The *Identity* of Thesis and Antithesis is the substance of all *Being*; their *Opposition* the condition of all *Existence*, or Being manifested; and every *Thing* or Phaenomenon is the Exponent of a Synthesis as long as the opposite energies are retained in that Synthesis. Thus Water is neither Oxygen nor Hydrogen, nor yet is it a commixture of both; but the Synthesis or Indifference of the two: and as long as the copula endures, by which it becomes Water, or rather which alone *is* Water,... (*Friend I* 94n)

自然、霊的世界におけるあらゆる力は、その力の顕現の唯一の手段と条件として、対立物を発展させなければならない。そしてすべての対立は再び同一化しようとする傾向をもつ。(中略)この原理は以下のように表現されであろう。すなわち、命題と反命題が同一のものであるとき、それがすべての存在の実体である。対立物をもつことが、すべての存在するものの条件であり、存在が顕現されることの条件である。すべての事物あるいは現象は、対立するエネルギーが、統合の中に保持されている限りにおいて、その統合の具現である。したがって、水は酸素でも水素でもなく、またその両方の混合物でもなく、その2つのものの統合、あるいは中立である。そして結合が持続する限りにおいて、結合は水となるのであり、また結合の持続によってのみ水なのである。

すべての力は対立の統合、あるいは中立として存在し、内に対立を含み続ける統合物として存在する。力が存在すること自体の条件が内なる対立とその統合ということになる。この文章においては、物理的世界を念頭において書かれているようであるが、コウルリッジは『政治家必携の書』(1816)の「付録C」(Appendix C)において、以下のように述べている。

The leading differences between mechanic and vital philosophy may all be drawn from one point: namely, that the former demanding for every mode and act of existence real or possible *visibility*, knows only of distance and nearness, composition (or rather juxtaposition) and

decomposition, in short the relations of unproductive particles to each other; so that in every instance the result is the exact sum of the component quantities, as in arithmetical addition. This is the philosophy of death, and only of a dead nature can it hold good. In life, much more in spirit, and in a living and spiritual philosophy, the two component counter-powers actually interpenetrate each other, and generate a higher third, including both the former, ita tamen ut sit alia et major[= "In such a way, however, that it is different and greater"]. (LS 89)

機械論哲学と生命論哲学との主要な相違は、ただ一点からのみ導きだされる。即ち、機械論的哲学は実在物あるいは目に見える物のあらゆる様態と行為をその対象とし、遠近、合成（というよりむしろ並列）と分解、手短に言えば、非生産的な分子の互いの関係性のみを知ろうとする。従って、すべての場合において、結果は算術的加算における構成要素の正確な量的総体となる。これは死の哲学であり、死んだ自然にしか有効でない。生命においては、また魂においてはさらに、そして生きた霊的哲学においては、二つの対立する構成力が実際に相互に浸透しあい、より高次の第三の要素を生み出し、二つの要素を包含する。これは以前の要素とは異なったものであるが、より偉大なものである。

生命論哲学とは世界を有機的生命体として捉える哲学と言い換えてよいであろう。機械論哲学の世界観は、それ自体としては変化しない個物の加算としての世界観であるのに対し、生命論哲学の世界観は極の対立と統合の繰り返しによる「絶え間ない変容」(progressive transition) (*Friend* I 457)として世界を捉える。生命論哲学によって示されるのはダイナミックな弁証法的世界観である。

さらにコウルリッジは『文学評伝』において、比喻を用いて「極理論」を論じている。

In every voluntary movement we first counteract gravitation, in order to avail ourselves of it. It must exist, that there may be a something to

be counteracted, and which by its re-action, aids the force that is exerted to resist it. Let us consider, what we do when we leap. We first resist the gravitating power by an act purely voluntary, and then by another act, voluntary in part, we yield to it in order to light on the spot, which we had previously proposed to ourselves....Most of my readers will have observed a small water-insect on the surface of rivulets, which throws a cinque-spotted shadow fringed with prismatic colours on the sunny bottom of the brook; and will have noticed, how the little animal *wins* its way up against the stream, by alternate pulses of active and passive motion, now resisting the current, and now yielding to it in order to gather strength and a momentary *fulcrum* for a further propulsion. This is no unapt emblem of the mind's self-experience in the act of thinking. There are evidently two powers at work, which relatively to each other are active and passive; and this is not possible without an intermediate faculty, which is at once both active and passive. (In philosophical language, we must denominate this intermediate faculty in all its degrees and determinations, the IMAGINATION....) (BL I 124-5)

あらゆる自発的な運動において、我々は重力を利用するために、まず重力に逆らう。何らかの反対方向へ向かう力が存在するはずである。そしてその反対方向の力はその反作用によって逆方向の力を助けるのである。我々が跳躍の際に何をするかを考えてみよう。我々はまず純粹に自発的な動作によって重力に逆らう。それから次の幾分か自発的な動作によって、跳躍する前に目指していた地点に着地するために重力に従うのである。(中略) また読者の大半は小さな水すましが小川の表面にいて、日が差し込んでいる小川の川底に、プリズムのように色彩鮮やかに縁取られた、五つの斑点状の影を投げかけているのを観察したことがあるであろう。そして、その小さな生き物が、能動と受動の交互の運動によって、すなわち、時には流れに逆らい、ときにはさらに力を蓄え、さらに先に進んでいくための一瞬の足がかりを得ようとして、流れに身を任せながら、小川を上っていくのを眺めたことがあるである

う。これは、人間の精神が、思考のさいに自ら経験することの表象として見るにふさわしい例である。明らかに二つの力が働いており、それらは相関的に能動でありまた受動である。そして、このことは同時に能動的であり受動的である仲介的な働きなしには不可能である。(哲学的言語においては、我々はこの仲介的な働きを、言語のあらゆるレベルと規定において、「想像力」と命名しなければならない。)

人間が跳躍する場合、そして水すましが流れを遡ろうとする場合、これらのともに受動的かつ能動的な働きをする主体の動きは、主体の自発的な力と外界からの力との拮抗した点として決定される。主体の側から言えば、能動と受動の両方向の力の中和点が、行動となって現れるのである。

コウルリッジの「極理論」における「極」とは、認識主体のいる一地点において、認識主体の能動・受動の二つの働きによって対立する二力の拮抗点が決定され、それが主体の認識並びに行動を決定することを意味する。この場合、認識あるいは行動の主体には、作用する二力の源泉は必ずしも認識されていない。認識されているのは、主体が存在する地点において、いかなる力が働き、それを主体がどのように受け留めているかということであって、この力の全体像、すなわち作用する力の総体は認識されていない。しかしながら、この二力がこの地点において作用しているということは、実在的な二つの力として主体には認識される。

重力は目に見えないものである、また、その源を物理的に特定できるものでもない。しかし、地球上に存在しているわれわれは、落下するということによって、重力の作用を知るのである。川の流に逆らって進む水すましには、川の流の源を知るよしもない。しかし、川の流の力を水すまは、その身体の自発的な力との拮抗によって受け止めているのである。主体の認識を超越した存在の力は、極と極の対立する作用によって人間に「認識」される。

3) コウルリッジの「極理論」とカント、カドワースの極的思考との比較—ドグマティックな観念論の超克としての「極理論」

コウルリッジの「極理論」においてさらに問題にされていくのは、部分と全体の関係である。二極の作用が働く場における主体の「認識」あるいは「知」と言ったものは、カントが以下のように語る「知」(knowledge)とは、区別すべきものである。

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 law 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、そのものに関わるすべての可能な知識を得て、その知識により、肯定的にあるいは否定的に規定しなければならない。したがって、完全な規定という概念は、我々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。

カントは完全な認識とは、そのものの全体を知ることであるとする。しかし、そのものの全体を知る(「もの自体」を知る)ということは、人間には不可能である。従って、認識においては、常に理性がある全体性を示す理念を提出し、その理念の統制のなかで、悟性が事物の認識を行うのである。純粋な水は存在しないが、理念として純粋な水というものの関連性の中で初めて、現実の水というものを概念化しうる。しかし、この場合理性が認識の基底として提出する理念は、その理念の表すものが実在するということを前提としているのではない。(CPR 399-400, A576/B604)

カントは人間の知を、あくまでも客観的な実在である個々の事物の認識に限るのであり、客観的な実在として認識することができない

超越的な存在の概念は、あくまでも理性が生み出した理想であり、実在することを主張できるものではないと考える。

コウルリッジの「極理論」に基づく認識論は、カントのこの教説と異なってはいるが、矛盾するものではない。コウルリッジの「極理論」における認識は、存在の全般的規定の可能性を主張しているのではない。彼は全体の規定が不可能な二つの力の働く「場」を考えている。超越的な存在を全体として認識し得るという主張ではなく、その力の作用を、力が働く場において認識し得るのである。コウルリッジの方法論は、人間が認識可能な場に作用する力を知ることによって、力を及ぼすものの存在を認識しようとする方法論である。力が作用する場とは人間が存在する場であり、作用を認識するものは人間の意識である。対立する二力を統合的にとらえる力が想像力なのである。

さらに言うならば、コウルリッジの極理論は、カントが制限した超越的存在者の認識へ道を開こうとするものである。超越的な存在は、客観的経験的には認識不可能である。しかし悟性には認識不可能な存在の及ぼす力を人間が意識の場で感じ取ること、すなわち力の作用を「感じる」ことが、実在する超越的存在への認識につながってゆく。

この考え方をさらに、先にも考察したカドワースの認識論とも比較しておきたい。カドワースが、神は悟性によって認識することは不可能でも神の観念を抱くことは可能である、と述べていることは先にも言及した(pp.22-23, 201)が、同じ文脈において、さらに次のように語っている。

And nature itself plainly intimates to us, that there is some such absolutely perfect Being, which, though not inconceivable, yet is incomprehensible to our finite understandings, by certain passions which it hath implanted in us, that otherwise would want an object to display themselves upon; namely, those of devout veneration, adoration, and admiration, together with a kind of ecstasy and pleasing horror; which, in the silent language of nature, seem to speak thus much to us, that there is some object in the world, so much bigger and vaster than

our mind and thoughts, that it is the very same to them that the ocean is to narrow vessels;...(Cudworth *TISU* II 518-520)

自然はそれ自体において、我々に対して、明らかに、ある絶対的に完全な存在のあることを暗示する。この絶対者は観念化できないものではないけれども、われわれの有限な悟性には認識不可能なものである。しかし、自然が人間に植えつけたある種のパッション (passions) によって絶対者は暗示される。このパッションは、絶対者の暗示そのものでないときには別の形の表出の対象を求める。すなわち、深い崇拜の念、敬愛、賞賛として、ある種の恍惚と心沸き立たせる恐れととともに、現れるのである。これらは、自然の沈黙の言語によって、われわれに多くを語りかけ、世界にある存在のあることを教えているように思われる。この存在とは、われわれの精神や思考に比べ、はるかに大きく、広大なものであり、それに対するならば、我々の精神は、大海に浮かぶ小舟のようなものである。

この一節は、カドワースの悟性 (comprehension) と理性 (conceiving power) の区別を示すものである。カドワースは経験論的な認識を悟性とするが、人間には悟性のほかに超越的な存在者を認識する能力である理性のあることを述べている。そして、この理性による認識は、ある種のパッションの表出としてあらわれ、その認識は大海に浮かぶ小舟が大海を見ているようなものであると考えている。

カドワースの認識論は、カントの「理性批判」の前では、その批判に耐え得ないドグマティズムと言われるものであったかもしれない。しかし、ここで使われている小舟と大海の比喩を、コウルリッジの水すましの例と比較してみることは興味深い。どちらも、水の流れに浮かぶ小さい存在が、どのように水全体を受け止めるか、という比喩と言ってよいであろう。だが、カドワースはこの小舟である人間の理性が全体としての超越者を認識するのは、ある種のパッションの表出によるものとしているのに対し、コウルリッジは、有限の認識主体に働く、力の作用として認識しようとしているのである。その作用は、コウルリッジの場合には、主体自体の自発力と、

それに拮抗して働きかける全体の力のバランスとしてダイナミックに認識される。カドワースにおいては、表出するパッションは、超越者の力なのか、超越者の似像とされる人間精神の内部に備わったある種の霊的力なのか、明確とは言えない。むしろ不分明と言うべきであろう。コウルリッジは、それを二つの力、部分としての人間の自発力と超越者が働きかける力との、力と力の作用として、しかもそれを人間の意識の場で認識しようとするのである。意識の場に作用する、統合された実在の力としてこれは認識されている。

コウルリッジの理性に関する言説は、1810年代後半以降も一見16・17世紀神学者たちの言説と響きあうことは確かであるが、コウルリッジの場合は、カントの批判哲学を受容した後、極理論を基盤として彼自身の「理性」論を論じている。コウルリッジが「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」(*Friend I* 155-56)と述べる時、理性は極理論的に、すなわち二極の作用の結果として、霊的な対象の存在を捉えているということを意味している。そのように考えるならば、コウルリッジの言説は、一見、前世紀の神学者たちとの類似を見せつつ、(カントが批判するところの) ドグマティックな観念論を超越していると考えべきであろう。

また、このコウルリッジの認識のための方法論は、超越者をあくまでも超越性のままで捉えようとする方法論であることも注目すべきである。超越者を総体として、カントの言う「知」として認識することは不可能であろう。しかし、超越者の力が有限の存在である人間の限られた経験に及ぼす力を、人間の自発的な力と拮抗するものとして認識しようとするとき、はるかな極として存在する超越者が、少なくとも「半透明」(translucent)に見えてくるはずである。しかし、決して超越者は見えることのない「極」の最先端なのであって、そのものが認識されているわけではない。そしてこの点が超越者を自然あるいは宇宙と同一視しようとする汎神論ともまた、明確に相違する点であろう。

しかし、極理論による神の認識の問題にはいる前に、コウルリッジが極理論を具体的にどのように用いているか、その具体例を検討

してみたい。「原理」(“The Principles of Methods”)に見られる「極理論」

前章において、コウルリッジの「極理論」とはいかなるものであるか、を主にコウルリッジによる定義づけを中心に考えてきた。この章ではコウルリッジが彼の「極理論」をどのように用いて、思考を進めているか、例をあげて考えてみたい。

1) シェイクスピア論における「極理論」

コウルリッジは『朋友』に掲載された論文「方法の原理論」(“Essays on the Principles of Methods”)では、シェイクスピアに題材をとって、彼の「方法の原理」(the Principles of Method)を説明している。この「方法の原理」では彼の極理論が基礎となっている。まず、コウルリッジは自分の問題とする方法は、「個性の構造と、学問と文学の構築に用いられる方法」(Method as employed in the formation of the understanding, and in the constructions of science and literature's friend) 449)であるとする。そして重要なのは、「すべてのものが居るべき場所にあること」(that every thing is in its place)であるとする。コウルリッジがここで言っているのは、部分が全体のなかで居るべき場所に位置付けられていること、すなわち、認識においても、表現においても、全体と部分とのバランスと調和が必要であるということであろう。このバランスあるいは調和がどのようなものであるかを明らかにするために、コウルリッジはシェイクスピアの戯曲から、そのバランスの崩れた例を挙げる。最初に引用されるのは、『ヘンリー四世』のクイックリー夫人のせりふである。

FALSTAFF. What is the gross sum that I owe thee?

Mrs. QUICKLEY. Marry, if thou wert an honest man, thyself and the money too. Thou didst swear to me upon a parcel-gilt goblet, sitting in my dolphin chamber, at the round table, by a sea-coal fire, on Wednesday in Whitsun week, when the prince broke thy head for likening his father to singing-man in Windsor—thou didst swear to me then, as I was washing thy wound, to marry me and make me my lady thy wife. Canst thou deny it? Did not goodwife Keech, the butcher's wife, come in then and call me gossip Quickley?—coming into borrow

[2] 「方法の原理」(“The Principles of Methods”)に見られる「極理論」前章において、コウルリッジの「極理論」とはいかなるものであるか、を主にコウルリッジによる定義づけを中心に考えてきた。この章ではコウルリッジが彼の「極理論」をどのように用いて、思考を進めているか、例をあげて考えてみたい。

1) シェイクスピア論における「極理論」

コウルリッジは『朋友』に掲載された論文「方法の原理論」(“Essays on the Principles of Methods”)では、シェイクスピアに題材をとって、彼の「方法の原理」(the Principles of Method)を説明している。この「方法の原理」では彼の極理論が基礎となっている。まず、コウルリッジは自分の問題とする方法は、「悟性の構造と、学問と文学の構築に用いられる方法」(Method as employed in the formation of the understanding, and in the constructions of science and literature)(*Friend I* 449)であるとする。そして重要なのは、「すべてのものが然るべき場所にあること」(that every thing is in its place)であるとする。コウルリッジがここで言っているのは、部分が全体のなかで然るべき場所に位置付けられていること、すなわち、認識においても、表現においても、全体と部分とのバランスと調和が必要であるということであろう。このバランスあるいは調和がどういうものであるかを明らかにするために、コウルリッジはシェイクスピアの戯曲から、二つのバランスの崩れた例を挙げる。最初に引用されるのは、『ヘンリー四世』のクイックリー夫人のせりふである。

FALSTAFF. What is the gross sum that I owe thee?

Mrs. QUICKLEY. Marry, if thou wert an honest man, thyself and the money too. Thou didst swear to me upon a parcel-gilt goblet, sitting in my dolphin chamber, at the round table, by a sea-coal fire, on Wednesday in Whitsun week, when the prince broke thy head for likening his father to singing-man in Windsor—thou didst swear to me then, as I was washing thy wound, to marry me and make me my lady thy wife. Canst thou deny it? Did not goodwife Keech, the butcher's wife, come in then and call me gossip Quickley?—coming into borrow

a mess of vinegar: telling us she had a good dish of prawns—whereby thou didst desire to eat some—whereby I told thee they were ill for a green wound, &c. &c. &c.

2 *Henry IV* II I 74-86(var). (*Friend* I 450-51)

HAM. Sir, in my heart there was a kind of fighting

フォルスタッフ やい、女将、借りはいくらだ、みんなで？
女将 さあね、お前さんが紳士だというなら、言ってやるが、だいたい貸しはお錢だけじゃないんだよ。その身体もなんだよ。だって、ほら、あの降霊週の水曜日、いるかの間の暖炉の前の円テーブルで、お前さん、はっきり宣言までしたじゃないか、半メッキの大杯にかけてさ。そういや、あの日はお前さんが、陛下のことをウィンザーの聖歌うたいにそっくりだなどと言ったもんで、殿下に一発頭をぶち割られたもんだっけねえ。あのとき、お前さんたら、あたしに傷を洗わせながらよ、きっと女房にする、奥方にしてやるって、あんなにきっぱり誓ったじゃないか？嘘だとでも言うのかい？いいかね、あのときだよ、肉屋のキーチの内儀さんが、あら、クイックリーのお内儀さんなんて、いきなり大声で駆け込んできてさ、小えびをどっさりもらったもんだが、できたら酔を少しばかり貸してほしいなんて言い出したじゃないのよ。すると、お前さんがまた意地汚いしたら、おれにも少し頂戴してえなんて言い出すもんだから、生傷にえびは禁物よって、あれほど言ってあげたこと、……。 (岩波文庫、中野好夫訳)

Larded with many several sorts of reasons.

コウルリッジはこのクイックリー夫人のせりふを、「単なる出来事と印象」(mere events and images)を、何ら分類したり、しかるべき順序に整えることなく語る例としてあげている。クイックリー夫人は、覚えていることを、事物の関連性に応じて並べ替えることなく挙げている。コウルリッジは「方法」(Method)とは、「事物のこのみを考えるのではなく、事物同士の間連性、あるいは事物と観察者との関連、あるいはまた聞き手の状態と理解」(not things only, ...the relations of things, either their relations to each other, or to the observer, or to the state and apprehension of the hearers.)(*Friend* I 451)を考えるものであると述べる。そして、このクイックリー夫人のせりふと対照

的な例を、コウルリッジはハムレットがホレイシヨールにイングランドへの道行きで起こった出来事を語ってみせるせりふに見出している。

HAM. Sir, in my heart there was a kind of fighting

That would not let me sleep: methought I lay

Worse than the mutines in the bilboes. Rashly,

And prais'd be rashness for it—*Let us know,*

Our indiscretion sometimes serves us well,

When our deep plots do fail: and that should

teach us,

There's a divinity that shapes our ends,

Rough-hew them how we will.

HOR. That is most certain.

HAM. Up from my cabin,

My sea-gown scarf'd about me, in the dark

Grop'd I to find out them; had my desire;

Finger'd their pocket; and, in fine, withdrew

To my own room again: making so bold,

My fears forgetting manners, to unseal

Their grand commission; where I found, Horatio,

A royal knavery—an exact command,

Larded with many several sorts of reasons,

Importing Denmark's health, and England's too,

With, ho! such bugs as goblins in my life,

That on the supervise, no leisure bated,

No, not to stay the grinding of the axe,

My head should be struck off!

HOR. Is't possible?

HAM. Here's the commission.—Read it at more

leisure.

Act V. sc. 2. [Italics by STC] (*Friend* I 451-52)

ハム 僕は心中に苦悶があつて、夜も眠れなかつた。まるで船長に反抗して鎖で足をつながれた暴れ者よりも、みじめな境遇だと思つたよ。そこで全く向こう見ずに一だが、向こう見ずの振舞も場合によっては賞すべしだよ。深い企みが失敗する時でも、かえつてわれわれの無分別が時々大いに役に立つもの。実際、われわれがいくらぞんざいに荒削りにして置いても、神様がそれをちゃんとうまく仕上げて下さるということ、つくづく教えられるね。

ホレ 確かにその通りです。

ハム でね、僕は向こう見ずに、跳び起き水夫服をまとい、船室から出て、暗闇の中を手探りで例のものを見つけようとした。そしてうまく望みがかない、その包みを盗みとつて、も一度船室にもどり、大胆にも一不安のあまり、つい礼儀作法も忘れて一その国王の手紙の封を切つたんだ。すると、ホレーシオ、驚いたよ、国王の極悪非道には！この書面御覽次第、時を移さず、否、首切りおのを研ぐ間の猶予も与えず、即座にぼくの首を切り棄てよとの厳命が認めてあるのだ。そして、それがデンマーク王やイギリス王の安泰のためとか、ぼくを生かして置いてはまくらを高くして寝られぬなんて言う、いろいろな理由が書き添えてあるのだよ。

ホレ そりゃ、ほんとうですか？

ハム これがその親書だ。後でゆっくり読みたまえ。

[下線はイタリック部分](岩波文庫、市河三喜、松浦嘉一訳)

コウルリッジは、このハムレットのせりふを、極力言葉を省いて描かれており、どの部分をとつても、削られれば全体の理解をそこなうほどに、圧縮されて描かれている、と語る。そして、『ヘンリー四世』におけるクイックリー夫人のせりふとハムレットのせりふとを比較して、コウルリッジは以下のように書く。

...if overlooking the different value of the *matter* in each, we considered the *form* alone, we should find both *immethodical*; Hamlet from the excess, Mrs. Quickley from the want, of reflection and

generalization; and that Method, therefore, must result from the due mean or balance between our passive impressions and the mind's own re-action on the same. (*Friend I* 453)

もしそれぞれの素材の異なった価値を見ることなく、われわれが形のみを考えるのであるなら、この両方が「非方法論的」であるのを見出す。熟慮と一般化が、ハムレットにおいては過剰であることにより、またクイックリー夫人においては不足していることによつて。従つて「方法」とは、われわれの受動的な印象と、それに対する精神自体の反応との、しかるべき仲介、あるいはバランスから生まれるのである。

ここでコウルリッジが言っていることは、クイックリー夫人のせりふ、ハムレットのせりふは、それぞれの文体の極端な特徴が、それぞれの人物の性格を鋭く描き出すことになっているという点で、それぞれ「価値」を持っているが、表現の方法論を論じる立場から言うならば、クイックリー夫人のせりふも、ハムレットのせりふも両方とも、バランスを欠いているということであろう。クイックリー夫人のせりふは受動的な印象を繋げただけのものであるのに対して、ハムレットのほうは、出来事の叙述を極力省き、出来事に対するハムレット自身の解釈、あるいは一般化が過剰なほどに挿入されているのである。コウルリッジがイタリックにしている部分は、出来事にたいする解釈部分にほぼ対応している。ハムレットにおける「精神性の充溢」(exuberance of mind)は「方法の形態」(the forms of Method)を乱すが、クイックリー夫人の場合のような「精神性の貧困」(sterility of mind)は、「方法」全体を破壊してしまう、とコウルリッジは言う。ハムレットのように、出来事を常に一般的な真理や彼自身にとって差し迫った問題に関連させて語ることは、出来事の他の関係性を見落とすという危険性につながるとコウルリッジは言う。これは、たとえばハムレットにおいては、父の死に対する復讐とその大義が緊急の関心事であり、出来事はみな、彼の思考においては、すべて復讐とその大義に関連づけて解釈され、彼自身の行動も思考も、復讐とその大義にのみ関連されて為されている、ということである。

あろう。一方、クイックリー夫人による単なる事物の羅列は、一切の精神的な関連性というものが欠落している。

コウルリッジは言う。「方法」が存在し、効果的に機能している場合には、「時、場所、外的状況において、最も離れた、また多様に広がった事物が、精神的な持続と連続のなかで、繋ぎ合わされてゆく。」(things the most remote and diverse in time, place, and outward circumstance, are brought into mental contiguity and succession...)(455)つまり、彼の言う、然るべき「方法」が機能している状態とは、多様な現実のありのままの叙述と、それを関連させ、また一般化していく語り手の精神性が、バランスを保っている状態ということである。そしてバランスを欠いて、このどちらかが優勢になりすぎると、語りは、個々の事物が何ら意味を持たずに連結されてグロテスクなものになったり、あるいは、事物の解釈が先走って現実との緊密な繋がりを失い空想的な(fantastical)ものになったりするるのである。

われわれが、事物から受けた印象を、ただ受動的な記憶のみで描こうとするなら、そこにはただ混乱があるのみである。事物を描いていくためには、ある種の主導的思考(the Leading Thought)あるいは強い情念(some mighty Passion)が主導的役割を果たす必要がある。戯曲としての『ハムレット』に即して言うなら、その主導的思考あるいは情念は、「ハムレットの、父の死に対する復讐と復讐の大義への懷疑」と言えるだろう。以下のように分析する。

この主導的な役割を果たす思考あるいは情念が、戯曲内の個々の事件を連結し、そしてさらに想像力が働いて、その連結された事件を、全体を貫く主題あるいはパッションへと関連させていく。「思考は連結し、想像力は統合する」。(Thought, Imagination...are...the first, connective, the latter co-adunative.)(456)受動的に捉えられた個々の事物が思考ならびに情念によって連結され、さらに想像力(imagination)によって、戯曲全体と関連付けられてゆくのである。そして、個々の事件の叙述と、戯曲全体を貫く主題とが均衡を保ったとき、戯曲は真実の語りとなる。ハムレットが“To be? or not to be?”と語る時、事物・外的状況といった客体的状況と、戯曲全体を貫くハムレット自身の思考と情念とが、最高の緊張感をともなって拮抗したものとなる。そして、この高度の拮抗点における独白(soliloquy)が、こ

れを聴く多くの人々の共感 (the desirable sympathies of mankind) と感動を呼び起こす。

コウルリッジは、クイックリー夫人とフォルスタッフ、ハムレットとホレイショーとの会話の対比によって、望ましい「方法の原理」とは何であるかを、説明している。望ましい「方法の原理」とは、前者の個々の事物の受動的記憶の羅列でも、後者の解釈や一般化の過剰であつてもいけない。戯曲全体を貫く情念 (passion) があり、それが個々の事物あるいは事件を連結し、さらに想像力の働きによって個々の叙述が全体の主題に関連付けられ統合されることによって、すなわち個物が普遍へと関連付けられることによって、個々の描写の一つ一つが普遍的な真実を表すものになっていくのである。

シェイクスピアは、この「方法論」を二重に用いている。彼は個々の人物の性格描写にまずこれを用いている。あるべき「方法論」と人物の思考や言語がどのようにかけ離れているかが、クイックリー夫人や、ハムレットなど登場人物の生きいきとした性格描写となっている。そしてその個々の人物描写や事件を繋ぎ合わせ、さらに戯曲全体に関連させてゆくことにより、戯曲のクライマックスにおいて、現実と理想、個々の状況と中心人物のもつ深い情念とが、高度の拮抗点あるいは緊張点に達し、聞き手の心を揺さぶる。

そして、この「方法の原理」を駆使する天才として、コウルリッジはシェイクスピアを以下のように分析する。

It is Shakespeare's peculiar excellence, that throughout the whole of his splendid picture gallery(...), we find individuality every where, mere portrait no where. In all his various characters, we still feel ourselves communing with the same human nature, which is every where present as the vegetable sap in the branches, sprays, leaves, buds, blossoms, and fruits, their shapes, tastes, and odours. Speaking of the effect, i.e. his works themselves, we may define the excellence of *their* method as consisting in that just proportion, that union and interpenetration of the universal and the particular, which must ever pervade all works of decided genius and true science. For Method implies a *progressive transition*, ...(*Friend* I 457)

シェイクスピアの際立った素晴らしさは、彼の見事な画廊全体において、あらゆる場所に個性を見出し、単なる肖像画はどこにも見当たらないという点である。彼の描く様々な人格のすべてに、我々は自分自身が同じその人間性と交感しているように感じるのである。その人間性はいたるところに存在し、あたかも樹液が枝、小枝、葉、芽、花、実に、またその形、味、匂いのすべてに存在しているかのようである。その結果に関して、すなわち彼の作品自体について語るならば、彼の方法論の素晴らしさは、「正しい均衡、そして不変と特殊とが相互に浸透し、統合されていること（それはまぎれもない天才と真の学問の生み出すすべての作品に存在しているものであるが）」にあると規定してよいであろう。というのも、方法論とは「発展的変容」を含むものであるからだ。

さて、このシェイクスピア論において、「極理論」がコウルリッジによってどのように用いられているか、再度考察しておきたい。

ここで考えられているのは、事物を観察し他者にそれを語る際の二方向の力である。その一つは、事物を見たままに、記憶に残されているままに語っていく語りであり、もう一方は、事物に対し常に解釈を加え、一般的な信念、理想、あるいは真理といったものに絶えず結びつけようとする語りである。事物を受動的に受け取っていく観察と、常に主体的にその意味を付け加えていく解釈と言ってもよい。さらに突き詰めてゆけば、客体を客体のまま受け止める受動的認識と、客体をつねに観察者の主観によって解釈し意味を加えてゆく能動的認識と言ってもよい。この双方向の力が事物の観察と語りには、常に働くと考えられる。この場合の力の場とは、観察者であり語り手である人間である。語り手に対して、受動的な経験の認識と、能動的解釈あるいは一般化の二方向の力が常に働いているのである。そして、その二方向の力の働き方と均衡点はその語り手によって異なり、その均衡点の位置の違いが、語り手の個性を見事に表現するものとなる。さらに、これらの人物が構成する戯曲全体を考えて見る場合、個々の語りを貫くある種の情念（passion）が、戯曲全体を貫く主題となっており、想像力が、個々の事件と主題をに

なう情念との間に関連性を与えることによって、個々の語り、あるいは出来事が、相互に関連性をもつものとなり、次第に全体の中に統合されてゆく。そして同時に、個々の語りの一つ一つが全体を表現する力をもち始める。真実を表す語りがこうして誕生するのである。

事物の受動的認識と、それを解釈し一般化し主題へと結び付けてゆこうとする双方向の力が、バランスを持って描かれるとき、テキストは人間の真実に最も近いものとなる。これが、コウルリッジの言う「方法の原理」であり、シェイクスピアは「方法の原理」を実践しえた天才であった。

2) コウルリッジの「極理論」の特徴

以上、『朋友』(1818年)の「シェイクスピア論」における、コウルリッジの「極理論」の実際を考察してきた。ここから導き出せることをまとめておきたい。

第一に、「極理論」とは、一つの主体に働く二方向の力であり、この力の作用は、二方向の力の拮抗点として定まるということである。シェイクスピアの戯曲で用いられた「極理論」は、人間の観察と語りにおけるものであり、事物の受動的認識と、それを主体的に解釈し、人物の情念に結び付けていく能動的働きとの二方向の力が、常に登場人物の語りに働く。そしてこの力は戯曲内部の個々の人物の語りのみならず、戯曲全体の構築の過程にも働く。戯曲においてこの力の働く場は、個々の登場人物の観察と語りであり、同時に作者自身の創造過程である。

第二は、この二方向とは、同じ綱を両端から引き合うような力の働き方ではなく、「事物の経験的受動的認識」に対する「理想・真理といった観念的なものとの関連のなかでの能動的認識」というように、ある種、次元の異なるもの同士の交錯であるということである。二方向の力—それぞれ別な「極」から主体に作用する力—は、本来次元を異にするものでありながら、一つの存在（あるいは主体、精神）に働きかけ、その存在（主体、精神）の行為の決定に対して力を及ぼしあう。

第三は、この二方向の力のバランスを欠いたとき、人間の行為や

言動は、グロテスクになったり、空想的になったりして、調和を失うということである。しかし、この二方向の力が想像力の力によって結合され、調和と統合が生み出される時、個々の描写と全体を貫く主題がバランスを保つようになり、また別の言葉で言うならば、人間の現実認識と人間が抱く理想との統合を生み、人間の真実を語るものとなる。

さらに第四点として注目すべきは、コウルリッジが先の引用において語るように、この「方法の原理」は「発展的な変容」(a progressive transition)をうみだすということであろう。一つの主体、あるいは一つの場に働く二方向の力が、その場における均衡点をつくり、一つの行為（あるいは作用する力）となる。そして、そのようにして生み出された力は、再び異なる場に対する力として働きかける。「方法の原理」は、あくまでも、絶え間ない力の対立と統合の繰り返しの中に作用する原理である。

3) 補遺：『観想への助け』(Aids to Reflection)における「極理論」の発展

コウルリッジのこの「極理論」は、『朋友』(The Friends) (1818)以後、次第に発展していく。従ってこれ以後の著作に「極理論」に関連した多くの叙述を見出すことができるのであるが、上記の四点のうち、初めの二点に関して、『観想への助け』(Aids to Reflection) (1825)に直接の確証を見出すことができる。『観想への助け』においては、「極理論」はコウルリッジの「三位一体論」—三極構造のみならず、四極、五極への発展をみるのであるが—に発展している。コウルリッジは直線に関するピタゴラス学派の極理論的な説明を紹介して以下のように語っている。

Every Line may be, and by the ancient Geometricians was, considered as a point produced, the two extremes being its poles, while the Point itself remains in, or is at least represented by, the midpoint, the Indifference of the two poles or correlative opposites. Logically applied, the two extremes or poles are named Thesis and Antithesis: thus in the line

I
T-----A

We have T=Thesis, A=Antithesis, and I=Punctum Indifferens sive *Amphotericum* (“The Point that is Indifferent, partaking of Both Characters.”), which latter is to be conceived as *both* in as far as it may be *either* of the two former. Observe: not both at the same time in the same relation: for this would be the *Identity* of T and A, not the *Indifference*. But so, that relatively to A, I is equal to T, and relatively to T it becomes =A. (AR 179n)

あらゆる直線は、二つの端を極としてもつことにより「生み出された」(produced)点と考えられるであろう。またそのように、古代の数学者たちによって考えられた。点は、それ自体が、中間点—すなわち、二つの極の、あるいは相関的な対立項の中和点—にある。あるいは少なくとも、その中間点(=中和点)によって表される。論理にあてはめるならば、その二つの端あるいは極は、命題と反命題と名付けられる。

したがって、直線において、以下のようになる。T=命題、A=反命題、I=中立(両者の性質を併せ持つ中立の点)、Iはそれが前二者のどちらかである限りにおいて、その両者であると考えられる。以下の点を留意せよ。すなわち、Iは同時に同じ関係の中で両者というわけではない。というのも、(同じ関係の中で)両者であるということは、TとAが同一であるということであり、Iが中和点ということではない。IはAとの関係性においてTと等しく、Tとの関連においてAとなる。

コウルリッジによるこの注によって、極理論の性質がより明らかになる。この注が示しているのは、第一に、端と端の見えない線を認識するとき、線全体を、両極の中和点として、捉えるという考え方である。そして、第二点は、コウルリッジが強調するように、この両極は人間の認識においては、同一のものではない。同一のものではないけれども、中間点としてのIとの関係性において、IとT、

IとAとの関係はバランスを保っていて、両者がその関係性をIにおいて表しているのである。このそれぞれの関係は、もし無限につづく線の両端が人間に見えているのであるなら、その同一性の認識は可能であるかもしれない。しかし、その端が人間には認識できないものである以上、TとAとは、Iとの関係性においてのみ捉えられており、それは同一の関係性であると認識されることはない。すなわち、二方向の力は、それが働きかけている認識主体に対しては、異次元の、異種類の力と認識されている。それが、同一の力であると認識できるのは、TとAとの統合が可能になった場合のみである。

「極理論」を支える前提としてのコウルリッジの認識論を問題としてみたい。

コウルリッジは、人間の知に対する批判は「ベイコン卿によって始められ、イマニュエル・カントによって完成されるにいたった」(17th Century 317)と述べ、認識批判はベイコンによって始められたという見解を明らかにしている。彼は、『朋友』の「方法の原理」のEssay IXにおいて、プラトンとベイコンの認識論を比較し、さらにベイコンの認識論を「極理論」の例として考察している。コウルリッジは以下のようにこの二人の哲学者の認識論を分析する。

Plato should direct his inquiries chiefly to those objective truths that exist in and for the intellect alone, the images and representatives of which we construct for ourselves by figure, number, and word; as that Lord Bacon should attach his main concern to the truths which have their signatures in nature, and which ... may indeed be revealed to us through and with, but never by the senses, or the faculty of sense. (Friend I 492)

プラトンは彼の探求を主に、知においてのみ、また知のためにもみ存在する客観的真理に向けていると言うべきであろう。我々は、その真理の表象や描写を、我々自身の理解のために、形象、数、言葉によって構築する。それに対しベイコン卿は、彼の主な関心を自然の中にその刻印を持つ真理に向ける。(中略)その真理は実際、感覚あるいは感覚機能を「通じ」、またそれを「使って」

(2) 認識における「極理論」—「方法の原理」における認識論

[1] 「法則」(LAW)と「イデア」(IDEA)について

1) プラトンとベイコンの認識論

先に述べたようにコウルリッジにとって「方法の原理」(The Principles of Method)とは、「悟性の構造と学問、文学の構築に用いられる方法」(*Friend I 449*)であった。コウルリッジは、ベイコンが『ノヴム・オルガヌム』で目指したように、学問的体系構築のための原理の確立を目指していた。前節においては、コウルリッジの「極理論」がいかなるものであったかを考察したが、この節においては、「極理論」を支える前提としてのコウルリッジの認識論を問題としてみたい。

コウルリッジは、人間の知に対する批判は「ベイコン卿によって始められ、イマニュエル・カントによって完成されるにいたった」(*17th Century 317*)と述べ、認識批判はベイコンによって始められたという見解を明らかにしている。彼は、『朋友』の「方法の原理」の *Essay IX* において、プラトンとベイコンの認識論を比較し、さらにベイコンの認識論を「極理論」の例として考察している。コウルリッジは以下のようにこの二人の哲学者の認識論を分析する。

Plato should direct his inquiries chiefly to those objective truths that exist in and for the intellect alone, the images and representatives of which we construct for ourselves by figure, number, and word; as that Lord Bacon should attach his main concern to the truths which have their signatures in nature, and which ...may indeed be revealed to us *through and with*, but never *by* the senses, or the faculty of sense. (*Friend I 492*)

プラトンは彼の探求を主に、知においてのみ、また知のためにもみ存在する客観的真理に向けていると言うべきであろう。我々は、その真理の表象や描写を、我々自身の理解のために、形象、数、言葉によって構築する。それに対しベイコン卿は、彼の主な関心を自然の中にその刻印を持つ真理に向ける。(中略)その真理は実際、感覚あるいは感覚機能を「通じ」、またそれを「使って」

我々に啓示され得るが、決して感覚やあるいは感覚的機能「そのものによって」啓示されるものではない。

コウルリッジはこのように真理をプラトンとベイコンがどのように捉えようとしていたのかを考察する。プラトンの認識論においては、真理はイデアとして、すなわちそれ自体で存在の原理を現わす観念として捉えられており、それは、一つの「観念の極」(the ideal pole)である。それに対して、ベイコンの場合は、自然の中の刻印から真理は捉えられており、ベイコンの認識論は、「必然的な二極構造をもつ哲学」(philosophy being necessarily bi-polar)(492)であると、コウルリッジは言う。

ベイコン哲学においては学問の基盤になるのは、あくまでも感覚によって捉えられた現象であり、真実に近づくためには現象を帰納的に認識していくべきことをベイコンは提唱した。しかし、人間が現象を認識していくときには、認識を導く光が必要であるとベイコンは語る。ベイコンが『ノヴム・オルガヌム』のアフォーリズム(*Novum organum bk I aph 49*)の中で語るこの「知の光、公正な光」(*Lux Intellectûs, lumen siccum*)を、コウルリッジは以下のように解説している。

...the pure and impersonal reason, freed from all the various *idols* enumerated by our great legislator of science (*idola tribûs, specûs, fori, theatri*); that is, freed from the limits, the passions, the prejudices, the peculiar habits of the human understanding, natural or acquired; but above all, pure from the arrogance, which leads man to take the forms and mechanism of his own mere reflective faculty, as the measure of nature and of Deity. (*Friend I 490*)

純粹で非人格的な理性、我々の偉大な学問の提唱者によって列挙された様々な「(種族、洞窟、市場、劇場の)イドラ」のすべてから解放された理性。すなわち、人間の悟性の(生来のものであれ獲得されたものであれ)限界、情念、偏見、特別な習性から解放された理性、そしてとりわけ傲慢さをもたない純粹な理性。そ

して、人間を導いて、自然の尺度、そして神の尺度であるところの、観想能力の形と機能を人間にもたせるもの。

この「知の光、公正な光(the dry light)」は、「悟性から対立的に区別される理性以外の何ものでもないもの」と、コウルリッジは『観想への助け』(AR 215)において語っている。ベイコンは、学問は常に感覚によって得られた現象から出発すべきであり、帰納的論証が必要であることを提唱する一方、それらの現象の正しい認識のためには「公正な光」すなわち理性が必要であることを語った。そして、この「公正な光」は自然の尺度、神の尺度を示すものであり、経験によって得られるものではない。コウルリッジはこの知の光が、真理へ人間を導くものであることを、『ノヴム・オルガヌム』からの引用(*Novum organum* bk I aphs 23, 26)をパラフレイズしながら以下のように語っている。

...he has shown and established the true criterion between the ideas and the idola of the mind—namely, that the former are manifested by their adequacy to those ideas in nature, which in and through them are contemplated. “There is an important difference between the illusions of the human mind and the ideas of the divine mind; that is, between pleasant vanities and the true and intrinsic signatures and impressions of things just as they are found by sound Reason and the dry light...”. (*Friend* I 491-92)

彼は人間精神のアイデア[観念]とイドラ[虚像]を区別する真の判断基準を示し確立した。すなわち前者[アイデア]は自然におけるアイデアとの適合性によって明らかにされ、それらの内に、またそれらを通して観想される。「人間精神の虚像と神的精神のアイデアとの間には重要な違いがある。すなわち単に心地よい空虚な臆念と、健全な理性と公正な光によって見出される、事物の内在的な印および刻印との間には重要な違いがあるのだ。」

このようにコウルリッジの解釈したベイコンの「公正な光」とは、

悟性による認識を導く理性と同じものであり、また、神のアイデアに導く光である。この知の光に導かれたとき、人は、自然の中に顕れる神のアイデアを知ることができる。さらに、コウルリッジはベイコンにとってアイデアとは何であったのか、以下のように論じている。

According to Lord Bacon,..., an idea would be defined as "An intuition or discovery of ideas of the divine mind, in the same way that they disclose themselves in things by their own signatures, and this (as is proper to the dry light's Intellection) is not in [the field of] sense perception". (*Friend I* 493)

ベイコン卿によれば、(中略)アイデアとは以下のように定義されるであろう。すなわち「神のアイデアの直観あるいは発見。それはアイデアがそれ自身を事物に刻印することによって自己を顕現することとであり、これは（「公正な光」のもつ知の特質であるから）感覚的知覚の領域にあるものではない。」

コウルリッジの捉えるベイコンのアイデアとは、神のアイデアが自然の事物のなかに顕現したものであることであろう。神のアイデアは、それが事物に顕現する限りにおいて、人間に認識される。しかし、それは、本来感覚的領域を超えたものである。人間が多く偏見を打ち棄て、自らの知性を研ぎ澄ませたとき、「公正な光」の力によって神のアイデアの顕現を知ることができる。「公正な光」即ち理性の知るアイデアによる導きが、人間を真理、すなわち神のアイデアへと導くのである。ベイコンの認識論は、その出発点を、感覚の捉える現象に措く一方、その現象そのものを正しく認識するためには、「公正な光」の力、理性の力が必要であることを説く。現象の認識の場に神のアイデアを垣間見る理性の力が働くことによって、人間は正しい認識を得、真理に近づいていくのである。

『ノヴム・オルガヌム』全体はどちらかと言うと、この二極構造をもつ認識論よりは、観念による独断を排した帰納法の重要性を強調することに力点をおいていると思われるけれども、コウルリッジは、ベイコンの認識論の構造を、正しく捉えていると言ってよい。

そしてまた、このベイコンの認識論は、コウルリッジの「方法の原理」における認識論となっているということもできるのである。

我々は、ここで、ベイコンの認識論の構造がカントの語った、悟性の認識に理性が統制的に働き認識に統一を与えていくという二極構造と、構造的には類似性をもっていることに気づかされる。しかしながら、カントによれば、理性はあくまでも統制的であり、経験によらない事物の認識を司るものではなかった。ベイコンもまた、認識はあくまでも経験的次元の現象を出発点にすべきことを説く。そして、現象の認識の条件として「公正な光」、理性の力が必要条件であると説く。しかし、ベイコンの場合、「公正な光」が導く先は、カントがいうような、純粹理性の理想、あるいは虚像と言ったものではなく、「公正な光」、理性は、神のイデアの事物への顕現を知る力である。

コウルリッジが「方法の原理」において—カントの根源的な認識批判の受容を経たのちになお—カントの認識論ではなく、ベイコンの認識論に基づいて論を出発させようとしているのは、ベイコンとカントにこういった決定的な相違があったためであろう。コウルリッジのめざす認識論は、経験的事物から離れることはないが、しかし、その経験的事物の悟性による認識には、常に理性の力が必要条件として働いている。理性の力とは、神のイデア全体を知るものではもとよりないにせよ—先に述べたように、その意味ではカントの論と矛盾はない—神のイデアを知る手がかりを与えるもの、かすかではあっても、神のイデアの存在を指し示す光を投げかけるものである。このベイコンの論—あるいはコウルリッジ自身の論というべきかもしれないが—には、神のイデアの存在が、疑われることのできない公理として存在しているということが言えるかもしれない。カントは、このような公理は認めなかった。このような公理から出発することは、その是非が慎重に検討されるべき問題であるのかもしれない。しかし、この点はまた、章をあらためて論じることとしたい。

神のイデアは、自然への顕現によって人間に認識される。人間が神のイデアを直接認識するのではなく、自然における表象を通して認識するのは、人間の認識構造の必然である。人間の悟性は、自然

における表象を認識するのであり、それが一つの極として働く。そして、その表象の認識の場に、理性による直観的力がもう一つの極として作用する。この二極の作用によって、人間は自然における表象を通して、神のアイデアを観想し、真理へと近づく。このような二極の作用による認識の発展は、人間の認識構造からくる必然的な結果である。その意味で、コウルリッジはベイコンの認識論を「必然的な二極構造をもつ哲学」(philosophy being necessarily bi-polar)と呼んだ。そして、このベイコン的二極構造の認識論が、コウルリッジの「方法の原理」における重要な出発点として位置付けられていることはまちがいないと言ってよいであろう。(1)

2) コウルリッジの「法則」(LAW)と「アイデア」(IDEA)

コウルリッジはベイコンとプラトンの認識論を述べ、さらに両者の「法則」と「アイデア」に関する考えを考察しているのであるが、論を進める前に、コウルリッジの述べる「法則」(LAW)と「アイデア」(IDEA)の言葉の意味を確認しておきたい。

先のエッセイ(*Essay VI*)で、コウルリッジは、彼の言う自然哲学(natural philosophy)とはいかなるものであるかを説明した後、「法則」と「アイデア」に関して以下のように説明している。彼は自然を「形成する形相」(*forma formans*)と「形成された形相」(*forma formata*)の二種類—すなわち「能産的自然」(*natura naturans*)と「所産的自然」(*natura naturata*)—において捉え、彼の意味する自然哲学はその両者の自然の探求であることを断った上で、彼はアイデアとは何かについて、以下のように述べる。

...the very impulse to universalize any phaenomenon involves the prior assumption of some efficient law in nature, which in a thousand different forms is evermore one and the same; entire in each, yet comprehending all; and incapable of being abstracted or generalized from any number of phaenomena, because it is itself presupposed in each and all as their common ground and condition: and because every definition of a genus is the adequate definition of the lowest species alone, while the efficient law must contain the ground of all in all. It is

attributed, never derived. The utmost we ever venture to say is, that the falling of an apple *suggested* the law of gravitation to Sir I. Newton. Now a law and an idea are correlative terms, and differ only as object and subject, as being and truth. (*Friend* I 467n)

あらゆる現象をも普遍化するまさにその衝動(the impulse)は、自然におけるある生産的法則を前提とする。その法則は、千もの異なった形態をもつが、常に一つの同一のものであり、各事物の全体であり、また万物を包含する。そして、現象をいくつ足していったとしても、そこから引き出したり一般化したりすることは不可能である。なぜなら、法則は、それ自体として、個々の事物の存在の前提であり、事物共通の基礎であり、条件であるからだ。また、生物のある「類」の定義は、最も下位の種類にのみ適当な定義であって、生産的法則は、存在のすべての基礎を包含するものでなければならないからである。法則は多から一へ帰せられるべきものであって、多から引きだされるものではない。我々が言うことのできる最大限のことは、リンゴの落下はニュートンに重力の法則を示唆したということである。今や法則とイデアは相関的な関係にあり、それは「客体と主体」、「存在と真理」という相違においてのみ異なる。

コウルリッジの言う「法則」とは、人間が自然観察によって得られた多くの客観的事実から帰納的に到達するものであるとしても、だからといって事物の加算的集積としての力をもつのではなく、むしろその反対に、自然の事物の存在の基礎となるもの、生命を生み出し、いかなるものとなるかを決定していくような、原初的な生産力である。すなわち、有機的自然を生み出す創造の力、宇宙形成の原理とも言うべきものである。そして、注目すべきは、「イデア」が「法則」と裏表の関係にあると述べられていることである。つまり、この自然を創り出す力を客体として見た場合に使われるのが「法則」(LAW)という語であり、主体として見た場合に用いられるのが「イデア」(IDEA)の語である。そして、これらの語に、コウルリッジはまた、「存在と真理」(being and truth)の語も充てているのである。す

なわち、「アイデア」と「法則」は、同じ一つの力を対立する二極から見た場合の、それぞれの名称であると言える。

我々は、ここでコウルリッジが既に、我々が異次元のものとして認識する二つのもの、自然の中から我々が見出す「法則」と、我々が理性によって直観する「アイデア」とは、実は同じ一つの力の、異なった現れとして見ていることに気が付く。すなわち、二つの極としての「法則」と「アイデア」とを統合するある原初的存在を、コウルリッジは既に想定している。この二極を統合する原初的存在を、コウルリッジがどのようなものと考えているか、という点に関しては、さらに節を改めて考察したい。

3) 宇宙形成の二極の原理としての「法則」と「アイデア」

コウルリッジはこれらの考察に関連して、プラトンとベイコンが「アイデア」(IDEA)をどのように考えていたかを述べている。先の引用と若干の重複があるが、ここで再度まとめておきたい。

A distinguishable power self-affirmed, and seen in its unity with the Eternal Essence, is, according to Plato, an **IDEA**:.... According to Lord Bacon, as describing the same truth seen from the opposite point, and applied to natural philosophy, an idea would be defined as — Intuito sive inventio, quae in perceptione sensûs non est (ut quae purae et sicci luminis Intellectioni est propria) idearum divinae mentis, prout in creaturis per signaturas suas sese patefaciant.[=An intuition or discovery of ideas of the divine mind, in the same way that they disclose themselves in things by their own signatures, and this (as is proper to the dry light's Intellection) is not in [the field of] sense perception.](*Friend* I 492-3)

永遠の本質との結合において見られる自己措定的な際立った力が、プラトンによれば、「アイデア」である。(中略)ベイコン卿によれば、彼は同じ真理を反対側から見て叙述し、自然哲学へ適用するのであるが、「アイデア」は次のように定義されるであろう。一神のアイデアの直観あるいは発見。それはアイデアがそれ自身を事物に

刻印することによって自己を顕現することであり、これは（「公正な光」の特質であるから）感覚的知覚の領域にあるものではない。

プラトンの言うイデアは、それ自体永遠なものであり、また、それ自体が自己の存在原因である絶対的な力である。ベイコンはこのイデアを観念論哲学の側からではなく、自然哲学の側から見て、自然の中に自己を顕現する神のイデアを観想するのである。そして、このベイコンの方法論は、悟性による自然への客観的認識と、その認識された自然を通してイデアを観想する直観との二極構造をもつ「極理論」であると言える。

そして、1837年版の『朋友』には、「法則」と「イデア」の極構造に関し、コウルリッジによる以下のような注が付記されている。

Idea and Law are the Subjective and Objective *Poles* of the same Magnet—i.e. of the same living and energizing Reason. What is an Idea in the Subject, i.e. in the Mind, is a Law in the Object, i.e. in Nature. (*Friend* I 497n)

「イデア」と「法則」は同じ磁石の、すなわち、不変の生成のエネルギーを与える「理性」(Reason)の、「主観的極」と「客観的極」である。「主体」、すなわち「精神」における「イデア」であるものは、「客体」すなわち「自然」における「法則」である。

「法則」と「イデア」は「生成のエネルギーを与える理性」(the living and energizing Reason)の「客観的現れ」である「法則」と、「主体」としての「イデア」として区別されている。

我々は、命題Tと反命題Aの中和点Iにいる。TとAが直線を構成する両端の二つの極である。我々はどちらの極も直接に認識することはできない。生成のエネルギーの源を人間は直接認識することはできない。人間は自然を動かす法則のすべて、あるいはその全体を知ることにはできず、常にその部分のみを知る。人間は、「法則」によって形成された結果としての自然を観察し、理性によって導かれる悟性によって、「法則」の一部を知り、その全体を類推するのであ

る。しかし、そのように人間の認識の領域内にはいつてくる「法則」は客観的なものである。一方「法則」の反対の極としての「主体」を考えた場合、コウルリッジはこれを「イデア」と呼ぶ。そしてこの二極が、「一つの力の対立する二極による発現」(the manifestation of one power by opposite forces)と定義される「極の法則」(the law of POLARITY)(*Friend* I 479)における、最大の二極とすることができるであろう。

注

- (1) 「方法の原理」におけるフランシス・ベイコン像の解釈に関しては、小黒和子氏の2003年5月日本英文学会第75回大会における発表に負うところが大きい。

...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は、その位置、そしてその位置における質（あるいは性格）——いや、思い切って言うなら、その個物としての存在それ自体が、先行する体系(the antecedent method)、すなわち「自己生成的な目的」から生み出される。

再び極構造の枠組みが用いられているのは明らかであるけれども、ここで重要なことは、ある個物の認識は、全体との関連なしには得られないという考え方であろう。橋の構造を考えるさい、橋のある「部分」の認識は、橋全体の構造、橋全体との関連を抜きにしては、その部分のもつ、意味もまた存在自体も考えられないのである。象の鼻を、いくら細かく観察しても、象全体を見ることがなければ、それが鼻であることは、理解できない。認識はパーツの加算によってなされるものではなく、常に全体との関係性によって得られるのである。そして、全体との関係性は、その部分の位置、質を決定するのに必須なものであるのみならず、その部分の存在の認識自体の基盤となる。この認識における、全体との関係性の必然性は、コウ

[2] 真の認識を可能にする方法論—神へ向かう「意志の方法」
(The Method of the will)

1) 部分と全体 —神の観念の直観

コウルリッジはこのように、認識における二極構造、「法則」と「イデア」の二極構造を考察したのち、さらに真の認識を可能にする方法論を追求する。コウルリッジが真の認識として追求しているのは、すなわち神の認識を可能にする方法論である。コウルリッジは極理論を敷衍して、神の認識に到達する方法論を探し続けていると言っている。

さて、真の認識を可能にするものを考えるとき、彼はまず、部分と全体の関係を考察する。

...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は、その位置、そしてその位置における質（あるいは性格）—いや、思い切って言うなら、その個物としての存在それ自体が、先行する体系(the antecedent method)、すなわち「自己生成的な目的」から生み出される。

再び極構造の枠組みが用いられているのは明らかであるけれども、ここで重要なことは、ある個物の認識は、全体との関連なしには得られないという考え方であろう。橋の構造を考えるさい、橋のある「部分」の認識は、橋全体の構造、橋全体との関連を抜きにしては、その部分のもつ、意味もまた存在自体も考えられないのである。象の鼻を、いくら細かく観察しても、象全体を見ることがなければ、それが鼻であることは、理解できない。認識はパーツの加算によってなされるものではなく、常に全体との関係性によって得られるのである。そして、全体との関係性は、その部分の位置、質を決定するのに必須なものであるのみならず、その部分の存在の認識自体の基盤となる。この認識における、全体との関係性の必然性は、コウ

ルリッジの認識論にとって極めて重要な点である。

2) 全体とは何か一神の観念の直観

では、コウルリッジが全体(Whole)という語で表すものは、一体何であろうか。そしてまた、この全体に到るには、どのような「方法」(method)が必要なのであろうか。部分と全体の関係性について述べたのち、彼は、「方法」(Method)とは何かについて語り始める。そして、その「方法」の基本におくのが、以下の二点である。

First, by the excitement of the idea of their Creator as a spirit, of an *idea* which they were strictly forbidden to realize to themselves under any *image*; and, secondly, by the injunction of obedience to the will of a super-sensual Being. (*Friend* I 501)

第一に、霊としての創造主の観念を、いかなる「像」もそれを示すために用いることを厳密に禁じられている観念を、呼び起こすこと。そして、第二には、超感性的な「存在」の意志への従順を命ずること。

コウルリッジにとって「全体」とは、あらゆる存在の創り主であり、万物を包含するものとしての創造主である。その神の観念はいかなる「像」(*image*)によっても表すことは不可能である。そして、第二にコウルリッジはこの神の意志への従順を議論の端緒に置いている。モーセが主の命によって、目に見えない神を信じて、エジプトに下って行ったように(Heb 11.27)、ヤコブが、遠い異郷の地で、神の約束を信じて苦難の人生を終えていったように(Heb 11.13, Gen 47.9)、神の約束と報いを信じて、人は神の意志に従わなければならない、とコウルリッジは付け加えている。さらに、この二点に関し、コウルリッジは以下のように述べている。

Thus were the very first lessons in the Divine School assigned to the cultivation of the reason and of the will: or rather of both as united in Faith. The common and ultimate object of the will and of the reason

was purely *spiritual*, and to be present ...i.e. in the idea alone, and never as an image or imagination. The *means* too, by which the idea was to be excited, as well as the *symbols* by which it was to be communicated, were to be, as far as possible, *intellectual*. (*Friend I* 501)

以上記したことは、神学校における、理性と意志を涵養するための、ごく初歩の教えである。あるいはまた、ともに信仰と結びついたものと言ってもよい。意志と理性の共通のそして究極の目的は純粹に「靈的」なものであり、(中略)神の観念の中にのみ存在するものであって、決してある「像」や想像として存在するものではない。神の観念を呼び起こす手段も、その観念を伝達する「象徴」と同様、この上なく「理知的なもの」(*intellectual*)であった。

ここで提示されている二点は、コウルリッジがことわっているように、極めて正統的な—旧約の十戒の内容と合致する—キリスト教の考えである。一つは、神は決して像によって表わすことができないということである。言い換えれば、神とは「靈的な」(*spiritual*)ものであるということである。人間は理性によって、「靈的な」神を直観する。旧約において、いくたびか神によって示された印(*signs and wonders*)は、神そのものではなく、神の観念を伝達するための象徴であった。コウルリッジにとっての、「象徴」の概念は、旧約における超越的、絶対的な「神の印」(*signs and wonders*)の概念と重なっている。

さらに、コウルリッジが重要なこととしてあげているのが、神の意志に従順であるということである。神の意志に従順である、ということは、神に向かい、神に従う意志をもつということである。コウルリッジが強調する意志の重要性もまた、旧約以来のキリスト教の伝統的教えと響きあう。それは、神と悪魔の賭けによってすべてを奪われたヨブの訴えに対し、「わたしが大地を据えたときお前はどこにいたのか。(中略)お前は海の湧き出るところまで行き着き、深淵の底を行きめぐったことがあるか。」(“Where wast thou when I laid

the foundations of the earth?...Hast thou entered into the springs of the sea? or hast thou walked in the search of the depth?) (Job 38) と語る「絶対的意志」(the Absolute Will)としての神の観念を受け入れるということである。

そして、コウルリッジは、これに引き続くエッセイ(*Essay XI*)において、存在(existence)とは何かを考察する。彼の思考は「創造」(Creation)の時に遡っていく。

The very words, There is nothing! or, There was a time, when there was nothing! are self-contradictory. There is that within us which repels the proposition with as full and instantaneous light, ...(*Friend I* 514)

「何も存在しない」あるいは「何も存在することのない時があった」という言葉は、自己撞着している。我々の内部にはこの命題を、十分なそして瞬時の光によって跳ね返すものがある。

コウルリッジは「何も存在していない」ということを人間が認識しようとすることの不可能性を、ここでは語っている。認識する主体がある以上、その時、主体は同時に認識する自己をも客体として捉え得るであろう。それができない時、認識自体が存在しない。無を認識することは、その意味で、人間には不可能である。自らの主体なくして、認識そのものはあり得ない。

Not TO BE, then, is impossible: TO BE, incomprehensible. If thou hast mastered this intuition of absolute existence, thou wilt have learnt likewise, that it was this, and no other, which in the earlier ages seized the nobler minds, the elect among men, with a sort of sacred horror. This it was which first caused them to feel within themselves a something ineffably greater than their own individual nature. (514)

ならば、「存在しないこと」は不可能である。また「存在すること」は理解不可能である。もしあなたが、この絶対的実存の直観を得たなら、あなたは、同様に、これこそが、かつて、選ばれた

高貴な精神の持ち主たちが、ある種の神聖な恐れとともに掴んだことであることを知るであろう。これこそが、自らの個としての本性より、表現しがたいほどはるかに偉大な何ものかの存在を、彼らのうちに、最初に感じさせたものなのである。

この一節を、ハーバード・リード(Harbert Read)は、キルケゴールを始めとする実存主義哲学者たちの議論を先取りするもの、と評しているが(Read 180-81)、この一節によって、コウルリッジの知的直観というものを窺い知ることができる。

人間が無そのものを認識することの不可能性は、自らの存在の根源を認識することの不可能性である。また、もし人知を超えたなものかが、宇宙の創造者であったとしても、その無から有へと移行する瞬間としての創造を理解することは人間には不可能である。しかしながら、人間が自らの存在の根源を知りえないとき、そして、宇宙生成の法則の外に、さらに言うなら、世界を創造した神の摂理の外に放り出されたとき、人間の存在は、根源をもたない、存在の意味をもたない、また宇宙との関係性をもたない、孤独で不条理な存在となる。この「外に放り出された者」—existenceの語源のとおりに一の抱く不安と不条理が、実存主義者たちの描き出した、人間存在の有りようであろう。ここにおいても神の存在を無条件の第一原因に措定しないならば、人間は言いようのない「神聖な恐れ」(a sacred horror)とともに、存在の根源をもたない者であり続ける。それゆえ人間は、実存的「恐れ」から反転して、神の存在を直観し、神を存在の根源としようとするのである。

ここでもまた、コウルリッジの極理論的な論理をたどることができる。神の直接の認識、神の直視は人間の能力を超えたものである。しかし神が存在しないと考えたとき、人間の抱く深い不条理観と恐れは、裏返しに神の存在を直観させるのである。悟性によって、存在の根源である極へ向かおうとするとき、人間は悟性による十全な認識の不可能性を知り、同時にその裏返しのように、神の創造の力を靈的に感じ取らせる一方の極の力が、人間の思考に働きかける。

In vain would we derive it [=the idea of **BEING**] from the organs of

sense: for these supply only surfaces, undulations, phantoms! In vain from the instruments of sensation: for these furnish only the chaos, the shapeless elements of sense! And least of all may we hope to find its origin, or sufficient cause, in the moulds and mechanism of the UNDERSTANDING, the whole purport and functions of which consists in individualization, in outlines and *differencings* by quantity, quality and relation. (*Friend I* 514-15) [た]内直原

われわれはそれ[=存在の根源の観念]を、感覚組織から導き出そうとしても無駄であろう。なぜなら、感覚組織によってわかることは、表面のことだけであり、波動のみであり、幻影だけだからだ！それを感性的器官から導き出そうとしても無駄なのだ。というのも、感性的器官によってわかることは、混沌のみであり、無形の要素のみだからだ！また、とりわけ存在の根源の起源や十分な原因を、「悟性」の鑄型やメカニズムの中に見出すことを望むのは無駄なことだ。悟性の意図と機能は、個性化にあるのであって、また、量、質、関係性によって形成される外形と差異とにあるのだから。

感覚器官と悟性とによって導き出されるものの限界性をコウルリッジは熱く語る。経験の中で得られたことを、その因果関係、関係性、量、質といったものに依じて、秩序づけていく悟性の機能は、感覚と悟性によって認識することができ、物理的に測ることのできる事物の、発展過程(=個性化)を追うこと、そして、それらのものの特徴を知ること(=差異化)ではあっても、その発展過程そのものの、根源と意味とを知ることはない。

As little dare we refer it to any form of abstraction or generalization: for it has neither co-ordinate or analogon! It is absolutely one, and that it IS, and affirms itself TO BE, is its only predicate. And yet this power, nevertheless, is! In eminence of Being it IS! ...The truths, which it manifests are such as it alone can manifest, and in all truth it manifests itself. By what name then canst thou call a truth so

manifested? Is it no REVELATION?... And the manifesting power, the source, and the correlative of the idea thus manifested—is it not **GOD**? (*Friend I 515-16*)

我々はそれ(=存在の根源)を抽象化したり、また一般化したりした何らかの形として語ることもできはしない。というのも、存在の根源は、何かと同等であったり、何かの類似物であったりするものではないからなのだ！それは絶対に一つのものであり、「存在するということ、存在を自己措定すること」が、そのものの唯一の述語なのである。そして、それにもかかわらず、この力は存在する！卓越した「存在」として、それは「在る」のだ！(中略)それが顕現する真理は、それのみが顕現することのできるものであり、いっさいの真理のうちにそれは自らを顕現する。そのようにして顕現された真理をわれわれは何という名で呼ぶことができるであろうか。それが「啓示」(REVELATION)ではないのか？(中略)そして、顕現する力、このように顕現された観念の源であり、その観念と相関するもの、それが「神」(GOD)ではないのか。

このように、コウルリッジは神を語る。彼にとって、神の観念とは何であるのか。それは、第一に「在る」ということ、「自己原因」であることのほかに述語をもたない、すなわち言い表しようのないものである。それは絶対的なものであり、匹敵するものをもたず、また類似するものをもたない。コウルリッジの言う神とは、旧約で語られる「在りて在るもの」(I AM THAT I AM)としての神と深く響きあう。あくまでもそれは、人間に対し、世界・宇宙に対し、絶対的・超越的な存在として語られている。コウルリッジのこの言説は、旧約と新約の語る神であり、同時に明確な汎神論の否定でもある。

そして、さらに、この存在の根源である神が、自らの存在を顕現したもの、それが「真理」(the truths)であり、「啓示」(REVELATION)であると、コウルリッジは語る。神とは、存在の根源であり、自らを顕現していく力である。

3) 部分と全体を関係させる方法論—「普遍法則」(the universal laws)

と「特殊法則」(the particular laws)

さて以上のことを踏まえて、先の認識の方法論における、部分と全体の問題に立ち戻って考えてみたとき、究極の意味での全体(Whole)とは、コウルリッジにとって、神を指したものであることが納得される。なぜなら、神こそが絶対的な超越者であり、「在りて在るもの」、存在の根源であり、また自らを顕現していく力であり、宇宙の創造主であるからだ。神は万物を包含するものであって、神の観念の外側に存在はあり得ない。

ならば、コウルリッジの認識論にとって、部分と全体の問題とは、事物と神の問題、宇宙(=自然)と神との問題と考えてよいであろう。そして、部分の認識のためには、全体との関係性が不可欠であるという、彼の考えに拠れば、事物の、そして自然、宇宙の認識は、神との関係性抜きにはあり得ない、ということであろう。また逆に、神の観念に到達するには、部分である宇宙の認識を通して、認識されたものを通して直観を働かせるというプロセスが、人間には不可欠であることも、ベイコンの認識論を通して、既に考察されている。

コウルリッジは神の観念を語ったのち、再び彼の方法論に戻って思考を進めている。それは、部分と全体とをつなぐものとは何であるかということである。

...first, a subjection to universal laws by which each thing belongs to the Whole, as interpenetrated by the powers of the Whole; and, secondly, the intervention of particular laws by which the universal laws are suspended or tempered for the weal and sustenance of each particular class, and by which each species, and each individual of every species, becomes a system in and for itself, a world of its own... a similar temperament of universal and general laws by an adequate intervention of appropriate agency, will have been effected for the permanent interest of the creature destined to move progressively towards that divine idea which we have learnt to contemplate as the final cause of all creation, and the centre in which all its lines converge? (*Friend I* 517)

の事物のもつ力と神の及ぼす力との、中和点である。

第一に、普遍法則に従うこと—それによって「全体」の力は相互浸透し、各自物が「全体」に属することになる。そして、第二に、特殊法則が介在すること—それによって普遍法則は、各位階の事物の安定と生命維持のために、一時的に停止し、調和する。またそれによって、それぞれの種が、そしてそれぞれの種に属する個が、その法則の内部で、またその法則に従って体系となり、それ自体の世界を形成することになる。(中略)しかるべき媒体物(agency)による、ふさわしい仲介作用によって、普遍的・一般的法則が同様に調和することによって、神の観念に向かって前進していくことが運命づけられている被造物の不断の関心事が、結果として実現されていくのである。神の観念は、すべての被造物の最終目的であり、すべてのものがその一点に向かって集中していく中心点であることを我々は観想によって学んでいる。

力の法則の内部に存在している。

われわれは先に、法則を、有機的生命体の形成と生命活動をおこすエネルギーであると、コウルリッジが定義していることを知った。従って、ここで言われている法則は、特殊法則もまた普遍法則も、この有機的生命体の形成活動と生命活動をおこなうエネルギーの法則である。そして、普遍法則とは、万物の活動のすべてを統治する神の力であり、特殊法則は、例をあげるならば、「万有引力の法則」のような、宇宙の個々の法則と違ってよいであろう。

コウルリッジによれば、被造物全体は、神に向かって前進している。神の存在に向かう不断の前進が被造物の生命活動である。しかし、この前進は、普遍法則の力と、特殊法則の力とのバランスによってなされる。—コウルリッジの極と極との関係は、綱引きの端と端のような関係ではなく、むしろ異質な、(人間の認識から見れば)異次元の力の交錯として考えられていたことを思い起こすべきである。『文学評伝』では、川を遡るミズスマシの例(BLI 124-25)が語られていた。川の流れに逆らいながら、自らの動きによって、ミズスマシは川の表面を動くが、その動きは、川の流れと、自らの推進力とが中和した結果の力による。宇宙の生成は、普遍法則と特殊法則の力の中和であり、拮抗の結果となるのである。宇宙の生成は、個々

の事物のもつ力と神の及ぼす力との、中和点である。ことであつた。
しかし、ここで注意すべきことは、拮抗するものではあつても、
普遍法則の力、神の力は、既に万物に浸透している(interpenetrate)
ということである。すなわち、万物には、既に神の力、普遍法則の
力が浸透しているけれども、実際の万物の生命活動は、その神の普
遍的法則の力と、個々の事物に与えられた力が働いていく特殊法則
—経験的世界で把握可能な法則と言つてもよい法則—の力が拮抗し
た結果として、我々には認識されるのである。

④「普遍法則」の理解不可能性(incomprehensibility)

4) 二つの法則の認識

そして、次にコウルリッジは、人間はこの二種類の法則をいかに
して認識するのか、という問題を語る。

① 悟性と空想力による「特殊法則」

特殊法則による仲介作業は、コウルリッジによれば、悟性と空想
力の法則の内部に存在している。

...this[the mode of intervention requisite for man's development and
progression] we shall find in that law of his [=of man] understanding
and fancy, by which he is impelled to abstract the outward relations of
matter and to arrange these phenomena in time and space, under the
form of causes and effects. And this was necessary, as being the
condition under which alone experience and intellectual growth are
possible. (*Friend* I 517-18) []内直原

これ[人間の発展と前進のために必要な仲介作用]を、われわれ
は、人間の悟性と空想力の法則のうちに見出すであろう。悟性と
空想力によって、人間は物質の外的関係性を抽象化し、またこれ
らの現象を時間と空間のなかに、因果関係に従つて、配列する。
そしてこれは、この条件のもとでのみ、経験と知の成長が可能な
ものであるがゆえに、必要なことなのであつた。

認識は、時空間の軸のなかで、原因と結果の連鎖をつなぐ思考を
紡いでいくことによつてのみなされる。このことは、先のベイコン

の認識論を論じたときに、コウルリッジが述べていたことであった。悟性と空想力の働きによって、現象を秩序立て、配列していくことが、人間の認識過程であるといっている。あるいは、神の形成的力の

しかしコウルリッジは、経験論的認識に頼りすぎることを警告する。経験論的認識、そして、そこから得られる特殊法則のみを、存在物として考えたとき、人間は自然のうちにある目に見えない神の力を見失い、果てしない偶像崇拜に陥るのである。(Friend I 518)

②「普遍法則」の理解不可能性(incomprehensibility)

ならば、コウルリッジにとって、神の創造と形成の力を示す普遍法則の認識は何によって可能となるのであろうか。先に、部分の真の認識は全体との関係性の認識なしには有り得ない、とコウルリッジは語った。つまり、普遍法則の何らかの認識が得られなければ、我々は部分の認識、経験的な認識においてさえ、真実の認識は得られないということであろう。しかし、コウルリッジは、普遍法則は理解不可能であると言う。

On that green light that lingers in the west:
As every faculty, with every the minutest organ of our nature, owes its whole reality and comprehensibility to an existence incomprehensible and groundless, because the ground of all comprehension: not without the union of all that is essential in all the functions of our spirit, not without an emotion tranquil from its very intensity; shall we worthily contemplate in the magnitude and integrity of the world that life-ebullient stream which breaks through every momentary embankment...(Friend I 519)

いつまで眺め続けたところで
我々の肉体の最も微細なあらゆる組織をともなうそれぞれの機能は、すべての理解の基底であるがゆえに理解不可能で基底のない存在に、全体の実在性と理解可能性とを負っている。我々の魂の一切の機能における本質的なもの全てが結合しなければ、またその魂の激しさから生み出される静かな感情なしには、我々は、世界の大きさと完全さのうちに、あの生命が迸る川の流れ、一時的に築かれたあらゆる堤防を打ち壊して流れる川の流れを、しか

るべく観想することはないであろう。この経験的法則だけでなく、神の形成的力を示す普遍法則を知る必要がある。美とは、この二つのコウルリッジは、「全体」の普遍法則、あるいは、神の形成的力の把握なしには、あらゆる事物の真の認識は不可能であると語る。しかし、この普遍法則は「理解不可能な」(incomprehensible)ものであって、そのもの自体以外には「基底をもたない」(groundless)ものである。神は理解不可能なものであり、神は神自身が存在の基底であって、神自身以外には、自身を支える何の基底も、すなわち何らの存在の根拠ももたないものであるからだ。われわれは、ここで「失意のオード」("Dejection: An Ode")における、詩人の嘆きの真の意味を知る。

I see them all so excellently fair,
I see, not feel, how beautiful they are!
...

Though I should gaze for ever
On that green light that lingers in the west:
I may not hope from outward forms to win
The passion and the life, whose fountains are within.

(“Dejection: An Ode”, 37-38, 43-46)

これらはすべて並外れて美しく見えるが、どれほど美しいか、見えるだけで、私には感じられない。

(中略)

西空に残るあの薄緑の光を
いつまで眺め続けたところで
内側に沸き出でる情熱や生命を
外界の形象から得ることは望むべくもないのだ。

外界の美しさを、経験的に知ることは可能であっても、自然の内にある生命の流れは、普遍法則から生み出されるものであろう。この普遍法則を知ることができなければ、個々の事物の真実の姿を見ること、個々の事物の真実の認識も不可能なのである。自然の真の

美しさを知るためには、部分を把握する経験的法則だけでなく、神の形成的力を示す普遍法則を知る必要がある。美とは、この二つの法則の、二つの力の拮抗として存しているのだ。

5) 真の認識を可能にする「意志の方法」(The Method of the will) — 「意志」の意味、汎神論の超克、悟性と理性の統合、ならびにパウロの教えの裏付けとして

① 「普遍法則」を知る (conceive) 「意志」 — 汎神論の超克
さらにコウルリッジは、この「理解不可能な」普遍法則の認識を可能にするものとは何であるか、以下のように語る。

...all true reality has both its ground and its evidence in the will, without which as its complement science itself is but an elaborate game of shadows, begins in abstractions and ends in perplexity. For considered merely intellectually, individuality, as individuality, is only conceivable as with and in the Universal and Infinite, neither before or after it. (*Friend I* 519-20)

すべて真の実在は「意志」(the will)のうちに、その基底と証拠の両方を持っている。「意志」なくしては、その補完物である学問(science)それ自体が、抽象に始まり混乱で終わる、手の込んだ影遊びに過ぎない。というのも、ただ観想的知において考察されたときにのみ、個は個として、「普遍」また「無限」とともに、その前でも後でもなく、「普遍」と「無限」のうちに、認識される(conceivable)からである。

コウルリッジは、実在性を保証するもの、「普遍」の内に、「普遍」とともに認識を可能にするものが、「意志」(the will)であると語っている。ここで言われる「意志」とは何を指すのであろうか。われわれは、コウルリッジの論の出発点に立ち帰らねばならない。コウルリッジは「方法論」の出発点として、正統的なキリスト教の教えとも言える、以下の二点を提示した。第一点は、神とは霊的な(as a spirit)なものであり、超越的絶対的な存在であるということであった。

そして第二点は、神の意志に従順であるべきこと、すなわち、神に向かい、神に従順な意志をもつべきことということであった。

(*Friend I 501*) 方の命題を認め得ると思う。読者諸氏は「魂」という

ここで言う「意志」(the will)は、人間の霊的な力を指している。神は絶対的超越的な存在であると同時に、何らかの形として表すことの不可能な、霊的な(spiritual)存在である。霊的な存在である神に到る道は、人間が人間自身の霊的な力に依る以外には一たとえそれが不完全なものであったとしても一ないのである。「ただ知においてのみ考える」(consider merely intellectually)とは、一切の物質的なものの仲介をできる限り排除して、ということであろう。神が霊的なものであるということは、究極の実体は霊的なものである、ということであろう。そうであるならば、その霊的な実体に到る道は、霊的なものに向かおうとする、人間の霊的な、魂の力に依るということであろう。そして、「普遍」「無限」である神に到る道は、この人間の霊的な意志の力に依る以外にはないのである。

コウルリッジは『観想への助け』において、以下のように人間の意志に関して語っている。

IF there be aught *Spiritual* in Man, the Will must be such.

If there be a Will, there must be a Spirituality in Man.

I suppose both positions granted. The Reader admits the reality of the power, agency, or mode of Being expressed in the term, Spirit; and the actual existence of a Will. He sees clearly, that the idea of the former is necessary to the conceivability of the latter; and that, vice versâ, in asserting the *fact* of the latter he presumes and instances the truth of the former....I suppose him convinced, that there is more in man than can be rationally referred to the life of Nature and the mechanism of Organization; that he has a will not included in this mechanism; and that the Will is in an especial and pre-eminent sense the spiritual part of our Humanity. (*AR 135-36*)

もし人間に何らかの霊的存在が宿っているなら、「意志」がそれであるに違いない。

もし「意志」があるなら、人間には「霊性」が宿っているに違いない。

私は、両方の命題を認め得ると思う。読者諸氏は「魂」という語で表現される存在の力、作用、存在様式の実在性をお認めになるであろう。そして、「意志」が現実存在していることも。そして、魂の観念は意志の存在を知るのに必要であること、そして、またその逆に、意志が存在する事実を肯定するとき、魂の真実を推定し、例証するのである。(中略)読者は以下のことも確信しておられると思う。すなわち、人間には、自然の生命、またその組織のメカニズムに合理的に関連づけられているもの以上のものがあるということ、また、このメカニズムに包含されることのない意志を人間がもっていること、そして「意志」は、特別で顕著な意味において、我々人間の霊的な部分なのであることを。

このように、コウルリッジは人間に「意志」のあること、そして、「意志」とは魂あるいは霊とほとんど同義であること、さらに人間の「意志」は自然の法則に支配されるものではないことを述べている。我々は、ここで、コウルリッジがパウロとともに考えているのを見出す。

For to be carnally minded is death; but to be spiritually minded is life and peace. Because the carnal mind is enmity against God: for it is not subject to the law of God, neither indeed can be. So then they that are in the flesh cannot please God. But ye are not in the flesh, but in the Spirit, if so be that the Spirit of God dwell in you. (Rome 8.6-9)

肉の思いは死であり、霊の思いは命と平和です。なぜなら肉の思いに従う者は、神に敵対しているからです。肉の思いに従う者は、神の法に従っていないからです。実際従うことができないのです。肉の支配下にある者は、神を喜ばすことはできません。しかし、神の霊があなた方のうちに宿っている限り、あなた方は、肉ではなく霊のうちにいるのです。(パウロ、「ローマの信徒への手紙」第8章6-9節)

物質的なもの、目に映るものの支配を脱して、霊的なものを感じ取ること、そして肉体の欲望から離れて神の愛を知ること、神の法に従うべきこと、というパウロの言葉が、コウルリッジの思考の底に流れていることは疑いようのないことであろう。人間は、目に見えるものの支配を受けるが、同時に目に見えないものを感じ取る力も与えられており、目に見えないものの価値を知り、神の愛の教えに従うことが、神を喜ばし、神に近づくこととなる。霊と肉の二元性は、人間の宿命であるけれども、霊的なものを感じ、神の教えに従順であろうとする人間の意志が、霊的なものとしての神、普遍の神の法則に従うこととなる。

人間のこの神へ向かう意志は、人間の力であるが、同時に神から与えられ、また呼び起こされるものである。コウルリッジは、神へ向かう人間の意志を人間の力のみに帰すことをしていない。なぜならば、普遍法則によって、いかなる事物いかなる人間にも、「全体」の力、神の力が「浸透している」(interpenetrate) (*Friend I 517*)のであって、人間のもつ神へ向かう意志の力は、この神の力の浸透によるものにほかならないからである。

そしてこの神へ向かう意志とは、コウルリッジが一貫して彼自らの魂の内部に深く実感しているものにほかならない。1802年7月、彼はこう書いていた。

...there is an original corruption in our nature, ...we may be redeemed by Christ...but in a mysterious manner as an effect of his Crucifixion—and this I believe—not because I *understand* it; but because I *feel*, that it is not only suitable to, but needful for, my nature and because I find it clearly revealed. (*CL II 807*)

我々の本性には原罪が潜んでいます。我々はキリストによって贖われるのです。(中略)それは彼の十字架上の秘蹟によってです。私は「理解する」ことによって信じているのではなく、それが私の本性に適合しているばかりか、必要であることを「感じる」ことによって、そしてそのことが明確に啓示されていると思うがゆ

えに信じています。

彼にとってキリストによる贖いは「理解しうる」が故に信じるものではなかった。それ以前に、彼はその必要を「感じる」が故に信じているのである。コウルリッジ自身が、自らの罪の贖いのために、神の愛を必要としている。神の愛の必要を知ることこそ、すなわち神へ向かう意志を自らのうちに感じるということであろう。神へ向かう意志、神へ従おうとする意志を自らのうちに感じることは、コウルリッジの信仰の基底であり、出発点である。これは、自らのうちに神の力を、すなわち神の存在を感じることと同義でもある。そしてこのことを、哲学的に神を認識する方法を模索する「方法の原理」においても、彼は、いわば公理として思考の出発点に据えている。

このように考えるならば、コウルリッジが厳密な論理の構築の出発点とした公理は、実は彼自身の深い実存的実感であったということであるのかも知れない。しかし、コウルリッジの「感じる」神の愛の必要性に共感できないと明言できる人が、果たしてどれだけ存在するであろうか。

そしてコウルリッジはさらに以下のように論理を進める。

No transition is possible from one to the other, as from the architect to the house, or the watch to its maker. The finite form can neither be laid hold of, nor is it any thing of itself real, but merely an apprehension, a frame-work which the human imagination forms by its own limits, as the foot measures itself on the snow; and the sole truth of which we must again refer to the divine imagination, in virtue of its omniformity; (*Friend* I 520)

一方から他方へのどのような変位も不可能である。建築家から家へ、あるいは時計から時計職人へというわけにはいかないのだ。有限な形は捉えどころがないし、それ自体では実在的なものとして存在することはなく、単なる「概念」(apprehension)に過ぎない。概念とは人間の想像力(the human imagination)がそれ自身の限界に

はよって形成する枠組みであり、足が雪の上で足の大きさを測るようなものである。有限なものの唯一の真実は、再び神的な想像力 (the divine imagination) によって、その「あらゆるものを形成する力」 (omniformity) によって、認識されなければならないのだ。

コウルリッジの意志論は、パウロと深く響きあうものではあるが、極理論を土台とする認識論の上に述べられていることを見落としてはならないだろう。人間が神を直接認識することは、不可能である。悟性による認識は、時空間の枠組みから得られる経験を、悟性によって秩序だてることによって得られる。この意味において、時空間を超越した神の認識は人間には不可能である。しかし、コウルリッジの極理論において、人間の認識は、二つの力の作用によって決定される。一つは、感性と悟性による経験の直接的認識として作用する。人間はそこに、特殊法則 (the particular laws) の働くことを見てとることができる。しかし、この認識の場に働く作用は、これだけではない。この経験的認識の場に、もう一つの作用が働く。それは普遍法則による作用である。普遍法則は万物の中に浸透していく。神の意志は人間の意志に働きかけ、人間の意志は神の法則に向かう。このとき、人間の意志は、神を探求するある「精神の場」を形成していると言ってもよいのではないだろうか。この場において、理性は普遍法則、神の法則を直観する。神の力が浸透した結果として人間に与えられる理性による直観を、コウルリッジは「神的な想像力」 (the divine imagination) と呼んでいるのであろう。この想像力は彼が『文学評伝』13巻において定義した第一の想像力 (BL I 304) と重なるものである。人間は超越者へ向かう意志をもち、理性による直観によって、時空間を超越する存在を感じ取る。認識の場には、悟性と理性が存在している。そしてこの場に特殊法則と普遍法則、自然の力と神の力の二つの力が働くのである。人間は、その二作用の作用者の全体、あるいはその源を認識することはできない。しかし、作用者の作用する力を、一方では、特殊法則を知ることを通して推論し、一方では、その源へ向かおうとする意志によって感じ、さらに理性による直観によって観想するのである。

また、特殊法則は、部分としての自然を認識させるが、普遍法則

は、部分ではなく「全体」を観想させる。そして、認識は実在性の根源である神、宇宙創造の原理である神、すなわち「全体」の中に部分として位置付けられて初めて、真実、実在のものとして認識される。

特殊法則はそれをいくら積み重ねても、その加算によって「全体」にいたることは不可能である。なぜなら「全体」とは無限なものであり、超越的なものであるからである。「一方の極から他方への極への変位は不可能である。」(No transition is possible from one to the other.)(520) 「全体」を知るためには、時空間を離れた直観と意志とが必要なのである。この論は、神と自然を連続的に捉える汎神論への批判となっている。コウルリッジは、事実、この箇所に関連して、以下のノートを残している。

“...The inevitable result of all consequent Reasoning, in which the Intellect refuses to acknowledge a higher or deeper ground than it can itself supply, and weens to possess within itself the center of its own System, is—and from Zeno the Eleatic to Spinoza and from Spinoza to <the> Schelling<s>, Oken<s>, and the<ir> adherents, of the present day, ever has been—**PANTHEISM** under one or other of its modes,.... This therefore,..., is our final conclusion. All *speculative* Disquisition must begin with Postulates, which the Conscience alone can at once authorize and substantiate, and from whichever point the Reason may start, from the things that are seen to the One Invisible, or from the Idea of the Absolute One to the things that are seen, it will find a chasm, which the Moral Being only, which the Spirit and Religion of Man can alone fill up.” (Friend I 523n)

- ② 連続した推論すべての必然的な結果は—その推論においてその「知性」はそれ自身が提供できる土台よりもより高いあるいはより深い土台のあることを認めることを拒否し、それ自体のなかに、それ自身の体系の中心があると信じてしまう—「汎神論」である。エレア学派のゼノからスピノザまで、そしてスピノザからシェリング、オウケン、そして現代における彼らの継承者たちが、一つ

のあるいはさまざまの姿をした汎神論者であった。(中略)

従って、これが(中略)我々の最終の結論である。すべての思索的論考は、「良心」だけが権威づけることができ、また実体を与えることのできる命題から始めなければならない。そして「理性」がどこの地点から出発しようと、可視的事物から「不可視の一者」へ到るにせよ、また、「絶対的な一者」の観念から可視的事物へと到るにせよ、理性はその両者の間に深淵のあることを知るのであって、その深淵を埋めることのできるのは、「道徳的存在」のみであり、また人間の「魂」と「宗教」のみなのである。

連続的推論によって神に到ろうとする汎神論は、結果的に世界と神とを同一視してしまう。それは、絶対的、超越的な存在である神の否定であり、結果として無神論となる。世界の認識を敷衍させていくにせよ、神の観念から世界の实在を演繹しようとするにせよ、世界と神とを繋ぐ手立てが、人間の悟性的認識機能だけでは不十分な以上、世界と神との間に広がる深淵(chasm)に架ける橋としての何かが必要であった。コウルリッジによれば、その掛け橋は人間の「魂」と「宗教」である。コウルリッジにとって「魂」は、神の愛によって呼び覚まされた神へ向かう「意志」である。

コウルリッジは、スピノザに代表される汎神論の超克を、真の認識を得る「方法論」の構築によって考えている。また、肉から離れ、内なる霊的な存在を通して、神に向かい、神を求めることを教えるパウロの言葉が、19世紀を生きるコウルリッジにおいては、神へ向かう「意志」と、「意志」の生み出す精神の場に作用する二極の力の統合として体系づけられた認識論によって、新たな裏づけを与えられている、と言ってもよいのではないだろうか。

② 「意志の方法」(the Method of the will)—二極の作用による真の認識

そして、この「意志」と「理性」によって観想される「全体」の中に、部分を位置付けていく認識の方法を、コウルリッジは「意志の方法」(the Method of the will)と名付ける。

...the contemplation of reason, namely, that intuition of things which arises when we possess ourselves, as one with the whole, which is substantial knowledge,

By the former[=the contemplation of reason], we know that existence is its own predicate, self-affirmation, the one attribute in which all others are contained, not as parts, but as manifestations. It is an eternal and infinite self-rejoicing, self-loving, with a joy unfathomable, with a love all comprehensive. It is absolute; and the absolute is neither singly that which affirms, nor that which is affirmed; but the identity and living copula of both....

To this principle we referred the choice of the final object, the control over time—or, to comprize all in one, the **METHOD** of the will.(*Friend I* 520-23) []内直原

理性による観想、すなわち、我々が自分自身を全体と一つの状態に保つときに生じる事物の直観。この直観は実体をもつ知である。

(中略) 力を与える。そして、この原理は、地上の何ものによって

前者[=理性による観想]によって、我々は存在とはそれ自身の述語であること、すなわち自己措定的なものであること、他の一切の属性を一部分としてでなく、そのものの顕現として一内包する属性であることを知るのである。それは永遠で無限の、計り難い歓びを伴う自己歓喜であり、万物を包含する愛を伴う自己への愛である。それは絶対的なものであって、「絶対」とは措定するだけのものではなく、また措定されるだけのものでもない。それは、両者が一体となったものであり、措定することと措定されること両者の、生きた結合である。(中略)

この原理を我々は最終目標—すなわち時間を超えること、あるいは一つのものにすべてを包含すること—とみなす。これが「意志の方法」である。(1)

このようにコウルリッジが「意志の方法」を語る時、この方法

論は特殊法則を普遍法則が統合した形として語られている。「意志の方法」によって、部分は全体の中に位置付けられ、その意味を与えられる。全体は、万物を創造・形成していく力でもあり、同時に、秩序づけられ創造されたもの、形成されつつあるものでもある。部分が全体のなかで正しく位置付けられたとき、宇宙は神と呼応して、歓びと愛に輝く、とコウルリッジは感じている。この「方法」によって、人間は、自分自身と他者と世界と、そして、神と和解する。

...there is but one principle, which alone reconcile the man with himself, with others and with the world; which regulates all relations, tempers all passions, and gives power to overcome or support all suffering; and which is not to be shaken by aught earthly, for it belongs not to the earth—namely, the principle of religion, the living and substantial faith “which passeth all *understanding*,” ... (2) (*Friend I 523*)

...there is but one principle, which alone reconcile the man with himself, with others and with the world; which regulates all relations, tempers all passions, and gives power to overcome or support all suffering; and which is not to be shaken by aught earthly, for it belongs not to the earth—namely, the principle of religion, the living and substantial faith “which passeth all *understanding*,” ... (2) (*Friend I 523*)

ただ一つの原理だけがある。そのみが人間を自分自身と、他者とそして世界と和解させる。そして、この原理が、すべての関係性を統制し、すべての情熱を和らげ、すべての苦しみを克服し支える力を与える。そして、この原理は、地上の何ものによっても揺さぶられることはない。というのも、これは地上に属するものではないからだ—すなわち、宗教の原理であって、「すべての悟性を超える」生きた実体のある信仰なのである。

コウルリッジにとって、「意志の方法」は、宇宙あるいは自然の法則を知る手立てであるだけでなく、悟性を超えて神を求める方法論である。経験論的な法則と普遍法則を統合して、「部分」を包含する「全体」を垣間見る方法論である。また同時に、「部分」に対する真の認識を得る方法でもある。そして、この方法論を彼は、宗教の原理であって、信仰であると述べる。パウロの語るごとく、「一切の悟性を超えて」(*passeth all understanding*)、神のもとに寄り添おうとする信仰である。

This [=This principle] alone belongs to and speaks intelligibly to all

alike, the learned and the ignorant, if but the *heart* listens. For alike present in all, it may be awakened, but it cannot be given. But let it not be supposed, that it is a sort of *knowledge*: No! it is a form of BEING, or indeed it is the only knowledge that truly *is*, and all other science is real only as far as it is symbolical of this. ...For it is an immutable truth, that WHAT COMES FROM THE HEART, THAT ALONE GOES TO THE HEART: WHAT PROCEEDS FROM A DIVINE IMPULSE, THAT THE GODLIKE ALONE CAN AWAKEN. (*Friend I* 524) []内直原

この原理のみがすべての人に同様に属し、すべての人にわかりやすく語りかける。それが碩学であれ、無学な人であれ、「心」で聞きさえすれば。というのも、これはすべての人の内に等しく現存し、与えられることはできないが、呼び覚まされるものなのである。しかし、これをある種の知と想定してはならない。いや、これは、「存在」の形であり、実に真に「存在する」唯一の知なのだ。そして、一切の他の学問は、この原理を象徴的に表す限りにおいてのみ、実体をもつものとなるのだ。(中略)「心からやってくるもののみが心へ到達する。すなわち、神の力から生まれてくるものは、神のごときもののみが呼び起こすことのできるものだからである」ということは、不変の真理なのであるから。

哲学は信仰に統合されていく。悟性の限界を超えて、理性による直観と、神を求める意志により、神の存在に到達しようとする信仰である。信仰は、感覚と悟性の働きによって認識される各法則を普遍法則に統合して、真の實在に迫ろうとする。この真の實在を、彼は存在 (BEING) と呼び、知 (the knowledge) と呼んでいる。そして、この真の存在に至るためには、悟性だけでなく、心 (the heart) —ここでいう心とは悟性、想像力、理性、意志すべてを含む人間精神を言うのであろう—が必要であり、心に呼びかける神の働きかけによって呼び起こされた、神への意志のみによって、到達しうるものなのである。そして、この方法が神によって心に呼び覚まされるものである限り、それは学の有無にかかわらず、いかなる人間の精神

にも呼び覚まされ得るものであるのだ。の共通性は、先に述べたワ
ーズワスの現象学的思考とあいまって、極めて興味深いテーマで
あるが、現時点では、これ以 注 考察をする余裕はない。

- (1) エマニュエル・レヴィナス(Emmanuel Levinas)は『フッサール
(2) とハイデガー』(*En Découvrant L'existence avec Husserl et
Heidegger*) (1949)において、フッサールの言う「志向性」を以
下のように解説している。

フッサールにあっては、意味という行為は、オブジェがそこ
で作り出される過程たる、同一化(identification)現象として特徴
づけられる。多様なものを通して、ひとつのものをそのもの
として同一化することが、あらゆる思考の基本的な帰結を示して
いる。フッサールにとって、思考するとは、すなわち、同一化
することである。そして、《同一化する行為》とある《意味》
をもつということが、なにゆえ同じことに帰着するのか、まも
なくわれわれにも分かってくるであろう。意識の志向性とは、
精神的な生の多様なものを通り抜けて、理念的な同一的なもの
がふたたび見出されるということであり、それら多様なものは、
このような同一的なものの総合ばかりをおこなっているのでは
ある。(38)

それ[志向性]は、そのオブジェを、精神的生の全体のなかへ、
それ無くしては、そのオブジェが、生彩の乏しい、またしばし
ば不確かな抽象物でしかなくなってしまうような、《そのあら
ゆる展望》(tous ses horizons)のなかへ置き戻すことに外ならな
い。(44)

フッサールは、精神が主体的に全体的理念を目指し、全体性の
内にあらゆる事物を位置づける働きを「志向性」(intentionality)
という言葉で言い表している。そしてある《意味》をもつことは、
全体性の中で位置付けられ、全体に《同一化する》ことであると
考えている。このフッサールの方法論は、コウルリッジの「意志
の方法」と際立った共通性を示している。

コウルリッジとフッサール現象学との共通性は、先に述べたワーズワスの現象学的思考とあいまって、極めて興味深いテーマであるが、現時点では、これ以上の考察をする余裕はない。

①意志の働き—神の力と人間の力の拮抗点

(2) Cf. And the peace of God, which passeth all understanding, shall keep your hearts and minds through Christ Jesus. (Phil 4.7)

遍法則の両方の作用の結果として、その拮抗点として決定される。その意味では、コウルリッジの言う神へ向かう「意志」は、人間の意志の力にのみ依るのではなく、人間の意志と人間に浸透する神の力との拮抗点として定まってくる。この二つの法則の拮抗について語る例を、我々は再び『観想への助け』におけるコウルリッジの「原罪」論に一いつそうパウロに深く呼応した形で見出すことができる。

The Will is ultimately self-determined, or it is no longer a *Will* under the law of perfect Freedom, but a *Nature* under the mechanism of Cause and Effect. And if by an act, to which it had determined itself, it has subjected itself to the determination of Nature (in the language of St. Paul, to the Law of the Flesh), it receives a nature into itself, and so far it becomes a Nature; and this is a corruption of the Will and a corrupt Nature. It is also a *Fall* of Man, inasmuch as his Will is the condition of his Personality; the ground and condition of the attribute which constitutes him *Man*. And the ground-work of *Personal Being* is a capacity of acknowledging the Moral Law (the Law of the Spirit, the Law of Freedom, the Divine Will) as that which should, of itself, suffice to determine the Will to a free obedience of the Law, the Law working therein by its own exceeding lawfulness. * This, and this alone, is *positive Good*, good in itself, and independent of all relations.

* If the Law worked *on* the Will, it would be the working of an extrinsic, alien force, and as St. Paul profoundly argues, prove the Will sinful. (AR 285-86)

意志は完全に自己決定的なのであって、もしそうでないならば、

6)補遺： コウルリッジの「意志」論—アウグスティヌスの「恩恵と自由意志」論に関連して

①意志の働き—神の力と人間の力の拮抗点

コウルリッジによって、極理論によって捉えられた「意志」は、経験的法則である特殊法則だけでなく、万物に浸透する普遍法則の両方の作用の結果として、その拮抗点として決定される。その意味では、コウルリッジの言う神へ向かう「意志」は、人間の意志の力にのみ依るのではなく、人間の意志と人間に浸透する神の力との拮抗点として定まってくる。この二つの法則の拮抗について語る例を、我々は再び『観想への助け』におけるコウルリッジの「原罪」論に—いっそうパウロに深く呼応した形で—見出すことができる。

The Will is ultimately self-determined, or it is no longer a *Will* under the law of perfect Freedom, but a *Nature* under the mechanism of Cause and Effect. And if by an act, to which it had determined itself, it has subjected itself to the determination of Nature (in the language of St. Paul, to the Law of the Flesh), it receives a nature into itself, and so far it becomes a Nature: and this is a corruption of the Will and a corrupt Nature. It is also a *Fall* of Man, inasmuch as his Will is the condition of his Personality; the ground and condition of the attribute which constitutes him *Man*. And the ground-work of *Personal* Being is a capacity of acknowledging the Moral Law (the Law of the Spirit, the Law of Freedom, the Divine Will) as that which should, of itself, suffice to determine the Will to a free obedience of the Law, the Law working therein *by its own exceeding lawfulness*. * This, and this alone, is *positive* Good, good in itself, and independent of all relations.

* If the Law worked *on* the Will, it would be the working of an extrinsic, alien force, and as St. Paul profoundly argues, prove the Will sinful. (AR 285-86)

意志は完全に自己決定的なのであって、もしそうでないならば、

もはやそれは完全な自由の法則のもとにある意志ではなく、原因と結果のメカニズムに支配される「自然的本性」でしかない。そしてもし、それ自体の決定したある行為によって、それが自身を自然の決定に従属させる—聖パウロの言葉で語るならば、「肉の掟」(the Law of the Flesh)に従属させる—ならば、それは自然の本性的特質を帯びることとなり、その限りにおいて意志は「自然的本性」となるのである。そしてこれは意志の墮落であり、「墮落した本性」である。そして人間の意志は人格の条件であるから、これは「人間の墮落」である。意志とは、人間を人間たらしめる属性の基盤と条件であるからである。そして人格的存在の土台となる働きとは、「道徳の掟」(すなわち魂の掟、自由の法則、神の意志)を承認する能力である。これは、それ自体で意志に、「掟」に自由に従うことを決定させる。この「掟」はそれ自体で「超越的な掟」*であり、人間の意志に力を及ぼす。これが、そしてこの「掟」のみが、明確な「善」であり、それ自体での善、一切の関係性から独立した善である。

*もし「掟」が意志に力を及ぼすなら、それは外側からの働きであり、異質の力である。そして聖パウロが深遠にも述べたように、人間の意志が罪深いものであることを明らかにするのである。

コウルリッジは人間の意志を自己決定的な「自己責任のある意志」(a responsible will)(AR 285)と考えている。この意志は、道徳的掟、すなわち神の意志を承認する能力である。意志はその墮落によって、自然的本性(パウロの言うところの「肉の掟」)に従属する場合もある。これが、人間の罪であり、墮落である。この意味で悪は人間の意志の墮落に起源をもつ。しかし、人間の意志には、神の意志が働きかけ、力を及ぼす。神の掟を知ることによって人間は自らの罪深いことを知る。「意志の罪深さを知る」のである。そしてそのことによって、意志は神の掟に従属し、神に近づこうと努める力をもつのである。しかしコウルリッジは、これがあくまでも、人間の意志としての自己決定であり、人間はその人格の基盤とも言える、意志によって罪に対して責任をもっている、と考えている。

この一節は、コウルリッジの原罪に対する考え方を読み取る上で大変興味深い部分であるが、同時に、このように極理論を土台にして、コウルリッジは、全能の神の意志と人間の自由意志との関係を、そして、人間が神の意志（すなわち道德的掟）と自然的法則との間の選択をいかに行うのであるか、ということ考察している。創造主である神の意志は、人間の意志に力を及ぼしているが、人間の意志はその上で、自分の選択を自己決定するのである。全知全能の、しかも完全なる善であるはずの神が、なぜ自分に背き悪を為すことを許すのか、そのときに人間の行為を決定するものは何であるのか、という人類史における普遍的な疑問に対し、コウルリッジは一つの答えを提示している。

②「恩恵と自由意志」論との関連

コウルリッジは、『文学評伝』において、彼自身のユニテリアンからトリニテリアンへの回心は、アウグスティヌスが『告白』に記している、マニ教からプラトン主義哲学の洗礼を経て、キリスト教へ回心していった道筋に類似していることを述べている(BL I 205)が、そのほかには、アウグスティヌスの名を直接あげることは多くない。しかしながらアウグスティヌスの存在は、コウルリッジにおいて、聖書研究を通じて大きな存在であったであろうことは、十分に予測されることである。アウグスティヌスとコウルリッジの直接的な思想的系譜をたどることは、この論の課題を超える。しかし、アウグスティヌスの「恩恵と自由意志」論と、コウルリッジの上記の「意志の方法」論とでは、ある種の否定しがたい類似点のあることを記しておきたい。

アウグスティヌスの「恩恵と自由意志」論を総括して、ロウランド・テスク(Roland J. Teske, S.J.)は以下のように述べている。

As Augustine tells us in his *Revisions*, he wrote his work to show that one must not deny the grace of God in defending free choice and that one must not deny free choice in defending grace. (Augustine *The Pelagians* 14)

アウグスティヌスは、彼の『ペラギウス派駁論改訂』において述べているように、彼の著作を、「自由意志を擁護するに際し、神の恩恵を否定してはならないし、神の恩恵を擁護するとき、自由意志を否定してはならない」ことを示すために書いたのである。

このように、アウグスティヌスの「恩恵と自由意志」論は人間の救済のためには、神の恩恵と自由意志のどちらかのみが必要であることを強調したのではなく、その両者がともに否定できない関係にあることを述べている。『ペラギウス派駁論』における「恩恵と自由意志」論では、以下のようにアウグスティヌスは語っている。

He works, therefore, without us so that we will, but when we will and will so that we do the action, he works along with us; nonetheless, without his either working so that we will or his working along with us when we will, we can do nothing in terms of works of piety. Concerning his working so that we will, scripture said. *For it is God who produces in you the willing as well* (Phil 2:13). But concerning his working along with us when we already will and, by willing, do these actions, he says, *We know that God makes all things work together for the good for those who love him* (Rom 8:28). (Augustine *The Pelagians* 94)

神は私たちが意志するためには、私たちがなしに働きかけられませんが、私たちが決意し、更に実行に至るまで決意しているときは、神が私たちと共働して働いて下さいます。しかし、神が私たちが決意するように働きかけてくださらないか、あるいは私たちが決意しているのに共に働いてくださらないならば、信仰に関する良き業を行うために、私たちには如何なる能力もありません。私たちが決意するように働きかけてくださる方について、次のように言われています。「あなた方のうちにあつて願う意志をも起こさせられるのは、確かに神である」(ピリ 2.13)。それに対して、私たちがすでに決意し、意志をもって実行するとき、共に働いてくださる方について、パウロは次のように言っています。「神を愛する

人々には、神が共に働いてすべてを善のために役立たせてくださることをわたしは知っている」(ロマ 8.28)。

アウグスティヌスは、キリスト教徒を迫害していたパウロが、神の声を聞くことによって回心した例に見られるように、人間の回心においては、神は「私たちなしに」働きかけるといふ。人間が神の存在に目覚めないとき、私たちには神に対して何の働きかけもすることはできないからである。これは神の一方的な「先行的恩恵 *gratia preveniens*= (活動的恩恵 *gratia operans*)」にほかならない。しかしながら、人間が神の存在に目覚めたのち、すなわち信仰に目覚めたとき、人間は神の定めた律法に従い、神に向かって生きようとする意志をもつようになる。そして、そののちの人間の善き行為は、人間の自由意志と、その自由意志を助けて働く神の愛(「共働的恩恵 *gratia cooperans*」)によってなされる。しかし、この場合も神の助けなしには、人間には神に向かう力はない。そして、その結果として人間が神の国に受け入れられること(恩恵)を、アウグスティヌスは、「恩恵の恩恵」といふ。人間が神の国に受け入れられる恩恵は、回心を促した神の恩恵の結果だからである。また、アウグスティヌスは、この場合の神の恩恵は、(ペラギウス派に反論して)神の創造による自然を言っているのではないことを強調する。すなわち、この場合の神の恩恵は、人間が理性的存在、神の似像として創造されたことを指しているのではなく、人間の実存に働きかける神の力を言っている。神へ向かう力である信仰としての「意志」は、「創造」のとき人間に与えられた人間の「自然」として、人間が生れ落ちたときから備わっているものではなく—このことも神の恩恵ではあるが—神が人間の心に働きかけることによって目覚めるものなのである。アウグスティヌスにとって、人間の神へ向かう道行は、神の働きかけによる一方的恩恵によって始められるが、その後は、人間と神との共働としてあるのであり、それは、人間の実存の内的弁証法とも言えるものである。

コウルリッジの「意志の方法」論に見られる二つの法則の関係を再考してみるならば、普遍法則としての神の働きが、まず、万物に浸透すること(*interpenetrate*)することが語られている。そして、個々

の事物に働く法則を、悟性と空想力によって捉えた人間は、一方で、その意志によって神の力の働きである普遍法則を知る(*conceive*)。そして、人間の真の認識は、この二つの法則の働き、二つの極の作用の拮抗によって弁証法的になされていく。この神の働きを知る意志は、「神によって与えられるのではなく、呼び覚まされる」(*Friend I 524*)のものである。「意志の方法」論としての原理は、神の人間の心(*hearts*)への働きかけによって「与えられるのではなく、呼び覚まされるのである」とコウルリッジが語るのは、アウグスティヌスの考えと同じである。すなわち、神に向かう人間の「理性」と「意志」は、「創造」の際に、人間の自然として備えられたのではなく一人間は与えられた自らの力のみで神の存在を知るのではなく一生活きた神の働きかけによって呼び覚まされるものなのである。

「意志の方法」が人間の認識に形成されてゆく道筋は、神による働きかけによって「呼び覚まされた」意志が、普遍法則を知った結果であり、悟性による事物の認識と、神の法則の「知」との、拮抗と弁証法によるものである。このように、二人の論を辿ってみると、アウグスティヌスは神の「恩恵」を、コウルリッジは人間の「意志」をより強調していることは確かであるが、二人の弁証法が、実は類似の構造をもっていることに気付かされる。神の働きかけによる人間の意志(神へ向かう信仰としての意志)のめざめがあり、その後、人間の有限の認識と、意志による神への志向性—これは神の働きかけでもある—との拮抗によって、神の認識—あくまでも神を垣間見るという意味での認識であるが—の弁証法が生まれるという構造において、二人の論は類似の関係にある。

コウルリッジはパウロの言葉を引いて、彼の「意志の方法論」の原理は、「すべての悟性を超える、生きた実体としての信仰」(*the living and substantial faith "which passeth all understanding"*)(*Friend I 523*)であると、述べている。パウロの教えに哲学的裏づけを与えることによって、コウルリッジはパウロの信仰に寄り添おうとしているが、彼の信仰は、アウグスティヌスの信仰ともまた深く響きあう。

everlasting." (Friend I 515n)

そしてこの同じ IS が、「存在の根源」としての力に対応

(3) 「三位一体論」を支える「極の原理」
コウルリッジは、『朋友』(1818)における「方法の原理」(The Principles of Method) 論で、存在の根源としての神を論じている。神は、絶対的・超越的なものであって、匹敵するもの、類似するものをもたない。また「在る」ということ、「自己原因である」ということのほかに述語をもたない。そして神が顕現したものが、「真理」(the truths)である。(Friend I 515-16)神は絶対的・超越的なものであるがゆえに、その直接的認識は人間には不可能である。しかし、コウルリッジは「極の原理」を用いて、新たな認識論の立場から、神の認識への道を切り拓こうとしている。ここでは、ユニテリアニズムを脱却したコウルリッジが、トリニテリアンとしての信仰に、「極の原理」を通して到達しようとしていた思考の軌跡を、特にそのロジックに注目してたどる。

[1] 「極の原理」による認識の必然性

コウルリッジは、神の絶対性とその顕現としての「真理」について語った先の箇所に、Copy D では以下の文章を挿入している。

And yet this same, IS, is the essential Predicate of the correspondent *Object* of this Power. What must we infer—Even this—<that the object & subject are one—>that the Reason is Being, the Supreme Reason, the Supreme Being—and that the antithesis of Truth and Being is but the result of the *polarizing* property of all finite mind, for which Unity is manifested only by correspondent opposites....A deeper yet must be sought for. Even the Absolute Will, THE GOOD, the superessential Source of BEING; and in the eternal Act of Self-affirmation, the I AM, the Father—who with the only-begotten Logos(WORD, IDEA, Supreme Mind, Pleroma, the Word containing every word that proceedeth from the mouth of the Most Highest) and with the Spirit proceeding, is the One only God from everlasting to everlasting.” (Friend I 515n)

そしてこの同じ IS こそが、[「存在の根源」としての]力に対応

する「客体」の本質的な述語である。ここから推察すべきことは、「客体と主体は同一である」ということである。即ち「理性」は「存在」である。「至高の理性」は、「至高の存在」である。真理と存在の対立は、すべての有限な精神の極へ分離する (polarizing) 特性の結果に過ぎない。有限な精神には「統合」は対応する対立物によってのみ表されるのである。(中略) さらに深く探求しなければいけない。「絶対的な意志」・「善」・「存在の本質的根源」、そして永遠における自己措定の行為における「在りて在る者」(I AM)、すなわち「父なる神」は、「独り子なるロゴス」(「言葉」・「イデア」・至高の精神・顕現した神性・至高の存在者の口から発せられるあらゆる言葉を含む言葉)と、そして至高の存在者から発せられる聖霊とともに、永遠から永遠に存在する「唯一の神」である。

[]内直原 *Product, is a Law...* (17th Century 146, Richard Hooker, *The Ecclesiastical Policy, Book 1, sec. 2, p.70*)

神は、万物の存在の源であり、創造の原理であり、絶対的・超越的な存在である。神は神自身の他に原因をもたず、自己措定的なものである。また神は、万物を包含する存在であるとともに、万物を創造し、絶え間なく形成しつづける存在である。したがって、神は一切の存在そのものであると同時に、一切の存在の原因である。神は一切の客体であると同時に主体である。神において、主体と客体の間に亀裂はない。神はすべてのすべてであり、「在りて在るもの」であるからだ。

しかし人間には、神を直視する、すなわち直接認識する力はない。有限な存在である人間は、感覚と悟性によって、時間軸・空間軸のなかにおいて、事物を経験的に認識する。このとき認識されたものが、人間にとっての客体である。そして、コウルリッジの極理論においては、この認識されたものに対して、全体を希求する意志と理性による直観によって、もう一つの極から力が働き、全体を観想させる。見えている客体に対し、その原因となる主体の存在を観想させるのである。しかし、人間にとって、この認識可能な「客体」と、観想される原因としての「主体」とは、同一のものではない。人間が認識可能なものは自然の一部であり、一方神の力は、神の力の浸透とそれへの直観を通して、わずかに垣間見えるのみであるからだ。

人間においては、客体の認識も主体の認識もそれぞれに不完全なものである。従って人間の認識において、主体と客体の完全な同一は有り得ない。主体と客体との分離は、神の存在を、二極の力の作用としてのみ捉え得るといふ、限定された人間の認識能力によって生み出されているのである。

さてコウルリッジは、16世紀の神学者リチャード・フッカー(Richard Hooker, c1554-1600)への、1826年と推定されるマージナリアにおいて、以下のような論を展開している。

If "conceit" here means conception, the remark is most true: for the ... such in fact was Hooker's meaning, ...as appears from the sentences that follow, in which the Creative Idea is declared to be the Law of the thing thereby created. A productive Idea, manifesting itself and it's reality in the Product, is a Law:... (17th Century 146. Richard Hooker, *The Ecclesiastical Policy, Book I, sec. 2, p.70*)

実際のところ、フッカーが言おうとしたことは以下の文章に現れている。すなわち、創造的観念とは、創造的観念によって創造された事物の法則である。また創造的観念は自身の実在性を、自身が生産した事物に顕現し、法則となるのである。

このマージナリアは、神を認識しようとするとき、人間にとっては、その認識が極的認識になることの必然性を述べている。存在の順序としては、事物を形成する創造的観念すなわち神の力は事物に先立つものであるが、しかし、創造的観念は、そのものが創造した事物においてのみ、その存在を人間に明らかにする。人間は、創造された事物を通してのみ、創造の主体を知るのである。これは人間の認識構造の必然としてある。人間には存在の主体と客体を統合された形—すなわち全体—で捉えることは不可能である。人間にとっては、客体と主体の分離は必然である。人間は、主体としての神の認識は、神が創りだしたあるいは神が与えた客体の認識を通してのみ、あるいは、客体の認識との同時性においてのみ可能なのである。「父なる神」の認識は、父なる神の顕現としての「子であるロゴス」の認識を通してのみ可能となる。コウルリッジは事実、このマージ

ナリアに続く頁に以下のマージナリアを付け加えている。

Hooker, **WORKS: ECCL. POLITY, Book I, sec.2, p.71.**

[...a Law] In which Essential Unity of God, a Trinity Personal nevertheless subsisteth, after a manner far exceeding the possibility of mans conceit...

S.T.C.

If “conceit” here means *conception*, the remark is most true: for the Trinity is an Idea, and no Idea can be rendered by a conception. An Idea is essentially inconceivable. ...So far is it from being true, that the Trinity is the only Form, in which an Idea of God is possible—unless indeed it be a Spinozistic or World-God. (17th Century 146)

[]内直原

フッカー

それにもかかわらず、「法則」において、神の本質的な統一、人格としての三位一体は、人間の概念の可能性をはるかに凌駕して、実体をもつ。

S.T.C. (the Father)

もし “conceit”の語がここで概念(*conception*)を意味しているなら、この言説は真実である。というのは、三位一体は観念であり、いかなる観念も概念によって表すことはできない。観念は本質的に概念化不可能なのである。(中略) この言説は、それが本当にスピノザ主義(あるいは世界と同一なものとしての神)でないならば、真実であるばかりか、三位一体は神の観念が可能である唯一の形体なのである。

神の直視が不可能な人間は、神が客体となって現れたものを通して、事物あるいは言葉を通して、あるいはそれらのものとともに認識せざるを得ない。概念とは、コウルリッジが『政治家必携の書』で定義するように、経験的知覚が集積して生み出されたものである。

(1)しかし、神はそれらを常に超越する存在である。超越的神の観念をあらわすのが、極の原理であって、客体と主体の拮抗、あるいは統合としての「三位一体」(the Trinity)の原理なのである。

「存在の根源」である神の顕現が「真理」である。神によって示された「真理」=客体は、「存在の根源」としての神=主体と、同一のものとしては、人間に与えられない。「真理」と「存在」の対立は、人間の能力の限界によるものであって、神においてあるのではない。コウルリッジは神をこの客体と主体の、真理と存在の拮抗点として、さらにその統合として捉えることを、人間にとって神の観念が可能となる唯一の形体(the only Form in which an Idea of God is possible)と考えている。それは、川の流れに押されながら、川を遡ろうとするミズスマシが、川というものを考えるように、あるいは大海に小舟で漕ぎ出した人間が、海とは何かを考えるように、被造物の微小な部分としての人間が、万物の根源であり、生命である神を垣間見ようとする方法である。

先の Copy D(Friend I 515n)の内容をまとめると、コウルリッジは、「三位一体」を以下のように提示している。

唯一の神 (the One only God)

父なる神(the Father)

独り子なるロゴス

(the only-begotten Logos)

絶対的な意志(the Absolute Will)

善(the GOOD)

存在の根源

(the Source of BEING)

在りて在るもの(the I AM)

主体(the Subject)

存在(Being)

至高存在(The Supreme Being)

イデア(IDEA), 言葉(WORD),

神性の顕現(Pleroma)

客体(the Object)

理性(the Reason), 真理(Truth)

至高の精神(the Supreme Mind)

至高の理性(the Supreme Reason)

自己肯定(Self-affirmation)の
行為をするもの

聖霊(the Spirit)

注

(1)コウルリッジは『政治家必携の書』(*The Statesman's Manuel*)において、概念と観念を区別し、以下のように定義している。

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

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. (SM 113)

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」(a **C**ONCEPTION)と言われる。(中略)

悟性形式から抽象された単に頭腦的な概念は「想念」(a **N**OTION)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も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」(AN **I**DEA)と言われる。(東京全コウルリッジ研究会訳による)

[2] 二極の対立から統合へ—dichotomy から trichotomy, tetractys へ
コウルリッジにとって、では、この対立項の統合はいかに考えら
れているのであろうか。二極の拮抗点としての、第三項はどのよう
に表されていくのだろうか。コウルリッジは、17世紀の神学者で
あるリチャード・バクスター(Richard Baxter, 1615-1691)の著作、『カ
トリック神学』(Catholick Theologie)に以下のようなマーヅナリアを
記している。

Year after year, yea, day after day, I see more clearly or feel more
livelily the importance of the Noetic Tetrad and the Logical Pentad, as
the fundamental Form of all Thinking—and of Trichotomy in all *real*
definition—

Instead of the dichotomy Real:Unreal—or Thing: which are mere
words—for What *is* not cannot be Nothing ⊖ opposed—and Reality
can have no opposite, we should say— :

Reality in finite existence has two forms actual & potential—/the
latter as truly *real* as the former—

⊖ irrelative + relative in correspondent antithesis to —. —relative
in correspondent antithesis to +.

⊖ Real
+ Actual — Potential

In God alone the Actual and the Real are one and the same or the divine
Reality excludes all potentiality — Actus purissimus sine ullâ
potentialitate(= “Purest Actuality devoid of any potentiality”).

(CMI 231-32, Richard Baxter, *Catholick Theologie*. Date. c 1824-30)

年を経るほど、日を経つほど、一切の思考の基本的形式として
の知的四分法と論理的五分法の重要性を、また一切の真の定義に
おける三分法の重要性を、より明確に見、より生きいきと感じて
いる。

(real) 実在:非実在の二分法—あるいは単なる言葉としての事物(とい
うのも存在しないものは、対立物をもつ「無」ではありえないし、
全き実在は対立物をもつものではありえないから) —の代わりに

以下のように言うべきである。

有限の存在における実在は、現実性と潜在性の二つの形を持っているのであって、後者は前者と同様に真に実在しているのである。

ゼロとしての「非相関性」とは、マイナス項に釣り合う対立項としての「+相関性」。プラス項に釣り合う対立項としての「-相関性」である。

○実在性

+現実性

-潜在性

神においてのみ、「現実性」と「実在性」は一つであり同一のものである。あるいは「神的実在性」はすべての「潜在性」を排除すると言ってもよい—最も純粹なる「現実性」はいかなる「潜在性」ももたない。

このマージナリアから読み取れることは、コウルリッジの極理論は「実在」(reality)の考えを(カントの考えに反して)拡大するものであるということである。第3章(3)[1]において考察したように、カントにとって完全なる認識とは、一切の可能的なものの認識であった。したがって、カントにおいては、全体性としての「もの自体」は人間の認識を超えるものであり、神という言葉によって想定される理念(idea)は、実在性を主張できるものではない。

コウルリッジにおいては、「実在」(reality)は、「現実性」(+Actual)と、それに対立する極である「潜在性」(-Potential)の二極の作用として捉えられる。(Reality in finite existence has two forms actual & potential)「現実性」とは、人間の経験的認識によって捉えられるものである。そして極理論で考えるならば、「現実性」(+Actual)は必然的にもう一方の極とのバランスの上に存在するものであるから、そのことから「潜在性」(-Potential)は実在するものと考えられる。(the latter as truly real as the former)

すなわち極理論は、人間の認識が届かない存在すなわち「実在」(reality)の必然性を、プラスの存在(actuality)にとってのマイナスの存在(potentiality)の必然性によって証明していることになる。

このプラスの極の対立項であるマイナス項が、「無」ではなく、実

在としてあるという点に関し、コウルリッジはカントの『雑録集』(Vermischete Schriften)へのマージナリアにおいて、以下のように書き記している。「非在」—すなわちゼロ—と対置されている。もちろん「非在」は量も質ももたない。しかし対立するものは「対置さ

Immauel Kant, *Vermishte Schriften: Copy C.* 30

...if things are different from one another, then it is so because of that which is in the one and not in the other. ...something negative must be thought of as being in the one, by means of which it can distinguished from the other,... Hence what distinguishes reality from reality is only negations, absences, limitations belonging to both, that is, not with reference to their nature (“by quality”) but to magnitude (“by degree”).

S.T.C.

This page is worth noticing as an instance of the false conclusions inevitable on the Logic of Dichotomy: to the exchange of which for that of Trichotomy Kant owed his after-greatness. Here Reality is opposed to Non-entity—i.e. 0—of course can have no degrees or distinctions. But that quad *opponitur, ponitur*—now non-entity non *poni potest*(=That “which is opposed (is opposite), is placed”—non-entity “cannot be placed”). (CM III 363, Date: Nov 1820 and Feb 1824, and probably also earlier.)

カント『雑録集』

もし事物が互いに異なっているなら、それは一方にあって他方になく、それによってである。(中略)一方においては存在し、他方においては存在しない何ものか、それによって他方とは区別され得る何ものか、が考えられなければならない。(中略)したがって、存在(reality)を他の存在から区別するものは、唯一否定、非在、両者に属する限界なのであって、すなわち事物の性質を考えるのではなく、量を考えなければならない。

コウルリッジ

このページは二分法のロジックについての避けがたい、しかし

誤った結論の例として注目に値する。カントは後の偉大さを、二分法を三分法に換えたことに負っている。ここでは、「存在」(Reality)は「非在」—すなわちゼロ—と対置されている。もちろん「非在」は量も質ももたない。しかし対立するものは「対置される」のだ。—「非在」は「対置される」ことはできない。

コウルリッジは、カントがのちに三分法を採用したことを断りつつ、この段階におけるカントの二分法を批判して述べている。カントの二分法においては、人間によって認識されるのは、「存在」(reality)と「非在」—すなわち「在るか」「ないか」—である。そしてカントの二分法の場合の「存在」は、悟性によって認識されるものに限定されている。ここで語られているカントによる「存在」は、コウルリッジが三分法で語っている「現実性」と重なるものであり、二分法では、もう一つの存在の仕方としての「潜在性」は考えられていない。その意味でカントの二分法における「存在」(reality)は「現実性」に限定されている。

これに対してコウルリッジの言う三分法は、「実在」(Reality)をさらに「現実性」(+actual)と「潜在性」(-potential)に分ける。「現実性」は人間の経験的認識の範囲内のものを指すと考えられる。しかし、「現実性」が存在するためには、この力と拮抗するもう一つの極が存在していなければならない。「現実性」は拮抗する力の結果として「在る」からである。「現実性」に対置されるものは「非在」(=「無」)ではなく実在性をもった「潜在性」である。

全知の神にとってのみ、「潜在性」(-Potential)は有り得ない。神においては、実在(Reality)は「現実性」(+Actual)と同一のものとして存在している。

こうして人間にとっての認識は、「現実性」(+Actual)と「潜在性」(-Potential)を統合したものとしての「実在」(Reality)を対象とすることとなる。

さらに、コウルリッジはバクスターの著作(*Reliquiae Baxterianae*)に以下のノートを記している。

Among Baxter's philosophical merits we ought not to overlook, that

the substitution of Trichotomy for the old & still general plan of Dichotomy in the Method and Disposition of Logic, which forms so prominent & substantial an excellence in Kant's Critique of the Pure Reason, of the Judgement, &c belongs originally to Richard Baxter, a century before Kant—& this not as a Hint but as a fully evolved & systematically applied Principle. Nay, more than this! Baxter *grounded it on an absolute Idea presupposed in all intelligential acts: whereas Kant takes it only as a *Fact* of Reflection—as a singular & curious Fact, in which he seems to anticipate or suspect some yet deeper Truth latent & hereafter to be discovered.—

*On recollection I am disposed to consider *this* <alone> as Baxter's *peculiar* claim. I have not indeed any distinct memory of Giordano Bruno's *Logica Venatrix Veritatis*; but doubtless the principle of Trichotomy is necessarily involved in the Polar Logic: which again is the same with the Pythagorean *Tetractys*—i.e. the eternal Fountain or Source of Nature; & this being sacred to contemplation of Identity & prior in order of Thought to *all* division, is so far from interfering with Trichotomy, as the universal form of Division (more correctly, of distinctive Distribution in Logic) that it implies it.—Prothesis being by the very term anterior to Thesis can be no part of it—Thus in

法を包含する。—「前命題」(Prothesis)は「命題」(Thesis)に対し先にある言葉であるから、Prothesisが「命題」に包含されることは有り得ない Thesis Anthithesis
Synthesis (前命題)

we have the Tetrads indeed in the intellectual & intuitive Contemplation; but a Triad in discursive Arrangement, and a Tri-unity in Result.—

(*CM* I 347-48, Marginalia on Richard Baxter's *Reliquiae Baxterianae*, Copy B.103. Date: c 1817, 1819-25, and later.) 「位一体」(Tri-unity)

バクスターの哲学の長所のなかで、論理の方法と配置において、三分法を、古いがいまだに一般的な二分法にとって換えたことを見落とすべきではない。三分法は—カントの『純粹理性批判』と

『判断力批判』などにおいて、卓越したそして実質的な秀逸さを作り出しているものであるが—カントの一世紀前のリチャード・バクスターに起源を遡ることができる。そして、これは、暗示としてでなく、十分に発展し、体系的に適用された原理なのである。いや、それどころか、これはそれ以上のものである。バクスターは、三分法を一切の知的行為において、前提となる絶対的イデアの上に(*)据えたのだ。一方カントは、三分法を、単なる「思索の事実」として—そのなかに、隠れていて今後発見されるべきより深い真理を予測し想定できると思われる、特異かつ奇異な事実として—考えているのだ。

(*) 私の記憶にある限り、わたしはこればかりは、バクスターの独創的な考えであると考えている。わたしは実際ジョルダーノ・ブルーノの *Logica Venatrix Veritatis* の明瞭な記憶がない。しかし疑いなく、三分法の原理は、極理論に必然的に含まれるものである。極理論は、さらに、ピタゴラスの四分法と同じなのである。(1)—すなわち永遠の泉、または、自然の源。これは、「同一性」(Identity)の観想において神聖なるものであるし、また、思考による一切の分割に順序として先立つものであって、三分法を壊すようなものでは決してない。四分法は分割の(より正確に言えば、論理における弁別的分配の)普遍的構造であって、四分法は三分法を包含する。—「前命題」(Prothesis)は「命題」(Thesis)に対し先にある言葉であるから、「前命題」が「命題」に包含されることは有り得ないのである。従って以下のようなようである。

	Prothesis (前命題)	
Thesis (命題)		Antithesis(反命題)
	Synthesis(統合)	

我々は実際四分法を知的直観的観想においてもっているのである。しかし、三定立は論理的配列であり、「三位一体」(Tri-unity)は結果としてある。

このマージナリアにおいて重要なことは、まずコウルリッジが述べるバクスターとカントとの相違点にある。カントも、『純粹理性批

判』『判断力批判』において、バクスターと同様二分法ではなく三分法を採用しているのであるが、この二人にはある決定的な相違がある。それは、「現実性」(actual) (=「命題」) と「潜在性」(potential) (=「反命題」) の「前命題」(Prothesis)として考えられているものが、バクスターにおいては、実在の「絶対的イデア」(an absolute Idea)であるのに対し、カントは単なる「思索の事実」(a Fact of Reflection)として考えていることである。ここで言う「思索の事実」とは、純粹理性は全体性を指し示す理念を抱くが、その理念は実在性の認識ではないとカントが語っていることを指している。コウルリッジが、この場合バクスターの立場を取っていることは明確である。

そして、第二の重要な点は、二極の対立構造は必然的に三極構造、さらに四極構造の存在を措定するという考えが示されていることである。二極への分化の源を辿った場合、分化以前の存在が前提とされる。これは論理の必然として考えられていると言ってよい。人間には分化以前の存在の直接的認識はできない。しかし、その存在は論理の必然として前提され、また、その存在は、論理的に二極の分化以前、「命題」(Thesis)の定立以前のものとして考えられている以上、「前命題」(Prothesis)は「命題」(Thesis)の部分ではありえず、「前命題」は「命題」を包含するものとして考えられる。しかし「前命題」は知的直観として人間には観想されるのであって、直接的認識ではない。

「命題」(Thesis)「反命題」(Antithesis)の両者の、人間による論理的統合は、「前命題」と区別されて、「統合」(Synthesis)として提示されている。

神は人間が認識可能な「客体」(Object) (=「現実性」)を通して推論される。人間が直接経験的に認識可能なのは、「現実性」(+Actual)のみであるが、先の極理論によって人間にとっての「実在」(Reality)は「現実性」(+Actual)、「潜在性」(-Potential)の統合としてある。神は存在の秩序として「現実性」(=「命題」)と「潜在性」(=「反命題」)に先立ち、それを包含するもの(=「前命題」)として観想される。さらに、人間の論理の結果としての統合は、第四項目「統合」(Synthesis)として提示される。

このように、コウルリッジは極理論を用いることによって、「実在

性」を「現実性」・「潜在性」の両者によって成立しているものと考え、両者を生み出し、両者を包含する「実在」としての神の観念を表現しようとしている。

注

- (1) ピタゴラスによる四分法に対するコウルリッジの思索について、パーキンスは以下のように解説している。

The 'prothesis' is the highest term in Coleridge's four-termed *tetractys* figure. He adopts this Pythagorean symbol...as a dynamic expression of the supreme divine reality and of the life principle within finite reality. The Pythagorean *tetractys* has a base of the number four, and yet contains all numbers up to ten, thus symbolizing the whole of reality. It represents, according to Coleridge, not only thesis, antithesis, and synthesis, but the source and end of these: 'prothesis'. It expresses polarity, movement and relation, proportion and creative power. (Perkins 9-10n)

「前命題」(prothesis)はコウルリッジの四語による「四分法」の最高位を示す語である。彼はピタゴラスのシンボルを(中略)至高の神の実在をダイナミックに表現するものとして、また有限の実在のなかに顕現された生命原理の表現として採用している。ピタゴラスの四分法は四つの数を基盤にもっているが、同時に10までの数のすべてを含んでいる。こうしてこの四分法は、実在するものすべてを象徴するのである。コウルリッジによれば、この四分法は、命題、反命題そして統合を表すのみならず、これらの源と終極、すなわち前命題(prothesis)を表す。四分法は、極、動き、関係、釣り合い、そして創造する力を表す。

[3] コウルリッジの提示する「三位一体論」の図式

コウルリッジの「三位一体論」のロジックを以上のように考察してきた。以下に、コウルリッジが書き記している「三位一体論」の図式を整理しておきたい。彼の書き残した「三位一体論」の構図は年代によって変化を遂げるのであるが、1825年のノートには以下のような記述がある。

[Ab] *Postulate*

WILL

DEFINITION (Verbal)

Will is the xyz or +0, the Ground of Being, the Suppositum[=the supposed], Timeless but in the Order of Production and Conception, the necessary Pre-suppositum[=the presupposed, or the pre-foundation]

Or more briefly:

Will is that which *originates.

Definition (real)

Will is the Subject, the sole predicate of which is to be essentially causative of Reality.

COROLLARY:

Therefore and *in origin* causative of its own reality, the essential might abiding unexhausted, indiminishable.

Position

I.

The Absolute Will.

Synomines or Appellations: Abyss ... [= "deepless depth." "that which is above Being, the ineffable principle of Aseity, or From-itselfness"] *Natura Dei.* [= "the *Nature* of God"] *Identiias Absoluta.* [= "Absolute Identity"]. *Prothesis absoluta* [= "absolute Prothesis"]

定義 (実質的な)

Position

るということ。

II.

The eternal Act of Ipseity[="essence of self/self-ness"], or the Self-realization of the Absolute Will. Synonimes. Asëity[="from-itself-ness"]. Personëity. *Alfader* (in the Gothic)[="All Father"] The Father Almighty. Identitas...[="Identity in Position"]. *Mens absoluta*[="absolute Mind"].

絶対意志

同義語あるいは呼称... Position することのできない深み、存在を越えたもの、形容不可能な自己性(原理、自己原因)、神の本性、絶対

Position

III.

The co-eternal *Act* of Alterity, or the Begetting of the Identity in Alterity. The causative Conception and Utterance of THE **WORD** —or adequate Expression of the paternal Personëity in the Person of God, in the ...[="which is in the bosom of the Father"]—in the which Act the Father likewise is from all eternity personal, and the Word the only begotten Son of God. INTELLIGIBLE... Thus the filial Word is Intelligibile et Mens altera[="intelligible and Other Mind"] —The Father = Mens et Intelligibile reciprocum[="Mind and reciprocal Intelligible"]. (as the Father knoweth me, even so know I the Father.—)

* Verb active transitive.

(CN IV 5256, September 1825)

(...[=]で示したものは... (ギリシャ語) 部分の英訳である。)

(中略) こうして子なる「言葉」は知解可能なものであると同時に (父に対して) 他者的な公理 公理 ある。一父は精神であり、子との相互知解性をもつ。(父が意志 意志 っているように、私も父を知っている。) (1) 定義 (言葉上の)

意志は XYZ 軸あるいは+0である。存在の基盤、前提、創造と概念の秩序における以外は時間をもたない。必然的前提あるいは、前基盤。

あるいはもっと簡潔に :

意志とは生み出すもの*。

ということである。神はx y 定義 (実質的な) はそれを越えたり次元

意志は主体であり、その唯一の述語は本質的に実在の原因とな

るということ。

系

従って、起源において、それ自体の实在の原因であり、汲み尽くすことも、減少させることもできない本質的力。

定理 I.

絶対意志

同義語あるいは呼称：深淵（測ることのできない深み、存在を越えたもの、形容不可能な自存性の原理、自己原因）、神の本性、絶対的同一性、絶対的前命題。

定理 II.

自己の本質(Ipseity)の永遠の行為、あるいは絶対意志の自己実現。
同義語：自存性(Aseity)、自己性(Personēity) (1)、父なるもののすべて、全能の父、同一性、絶対精神。

定理 III.

他者性(Alterity)の(父とともに)永遠なる行為、あるいは他者性において自存性が生み出したもの。原因的概念と「言葉」の発語—あるいは神の位格における父なる「自己性」(Personēity)の十全な表現。父の懷に抱かれているもの(=子) (2)の行為により、父も劫初より人格をもち、「言葉」は独り子となる。知解可能なもの。

(中略) こうして子なる「言葉」は知解可能なものであると同時に(父に対して)他者的な精神である。—父は精神であり、子との相互知解性をもつ。(父が私を知っているように、私も父を知っている。) (3)

(1) コウバーン(Kathleen Coburn)は personēity の語(「自己性」と訳
* 動詞は他動詞である。

この三位一体を考察するノートから読み取れることは、公理としての神はすべてのものを創造する「意志」として捉えられているということである。神は $x y z$ の空間軸あるいはそれを越えた 0次元にあり、創造の秩序以外に時をもたない。神は時間と空間を超越し

た存在である。神は一切の存在の基盤である。この神の定義は、論証を超える公理として提示されている。そして定理の第一は、「絶対的意志」としての神であり、はかり知れない深淵と称される形容しがたい自存性（＝自己の存在の根拠または原理を自己自身の中にもつ存在）である。この第一の定理で措定されるものは、「前命題」(Prothesis)とされる。定理 II で措定されるのが、全能の父なる神である。この父は絶対的意志の自己実現を行う永遠の行為者であり、また絶対的精神とも言われている。また完全なる「自己性」(personēity)と言われる。

定理 III で示されるのが神の独り子としての「言葉」(the WORD)である。これは、父なる神に対して他者性として示される、父なる神の発語としての「言葉」(＝ロゴス)である。「言葉」は知解可能なもの(Intelligible)であり、「言葉」の知解可能性によってのみ、父なる神もまた知解されうる。

この 1825 年の、絶対的意志、あらゆる存在の基盤、源としての父なる神、そして父なる神の発語としての、客体性をもつ「言葉」である独り子という図式は、基本的に「ヨハネ福音書」の説く神の観念と一致している。しかし、コウルリッジは、絶対的意志としての父なる神と、その発語、表現としての「言葉」との対比を指摘することによって、父と子(＝「言葉」、「ロゴス」)が主体と客体の関係性をもつことを、そして、また、「言葉」が知解可能であるということが、その関係性において父なる神の知解をも導き出すということ、ここでより明確に考察している。

注

- (1) コウバーン(Kathleen Coburn)は personēity の語(「自己性」と訳出した)を以下のように説明している。

Part of his difficulty was the assigning of personality to God—yet the language of monotheism inevitably applies personal pronouns and the most exalted personal attributes to God. Coleridge therefore coined a word to take care of the difficulty, the ‘Personēity’ of Deity. It means

[4] the *being*, the self-ness, the *Ich-heit*, of God, better perhaps, the *essence*, the *ipseity*, of God. (Coburn 70)

(2) Cf. No man hath seen God at any time; the only begotten Son, which is in the bosom of the Father, he hath declared him. (John 1.18)

(3) Cf. As the Father knoweth me, even so know I the Father: ... (John 10.15)

And now for the Answer to the Question, What is an IDEA, if it mean neither an Impression on the Senses, nor a definite Conception, nor an abstract Notion? ... But supposing the word to have a meaning of its own, what does it mean? What is an IDEA? In answer to this I commence with the *absolutely Real* as the PROTHESIS; the *subjectively Real* as the THESIS; the *objectively Real* as the ANTITHESIS; and I affirm, that Idea is the INDIFFERENCE of the two—so namely, that if it be conceived as in the Subject, the Idea is an Object, and possesses Objective Truth; but if in an Object, it is then a Subject and is necessarily thought of as exercising the powers of a Subject. Thus an IDEA conceived as subsisting in an Object becomes a LAW; and a Law contemplated *subjectively* (in a mind) is an Idea. (AR 182n)

そして今や「イデア」(=「観念」) (an IDEA)とは何かという疑問にたいする答えが得られる。もし「イデア」が感覚によって受け止められた印象でなく、また明確な概念でなく、抽象的想念でもないなら、観念とは何であろうか。(中略)この語自体が意味を持つとするなら、一体この語は何を意味するのでであろうか。「イデア」とは何か。これに答えるために、私は、「前命題」(PROTHESIS)としての絶対的実在から始め、「命題」(THESIS)として主観的実在を、「反命題」(ANTITHESIS)として客観的実在をたてる。そして「イデア」とは、この二者(「命題」と「反命題」)の中立点である。—すなわち、「イデア」が主体のうちにあるものとして考え

[4] 主体と客体の統合としての神の観念について
さて、「極理論」にもとづく「三位一体」のロジックを追ってきたが、最終項目として、主体と客体の統合としての神の観念についての、コウルリッジの言説を考察しておきたい。『観想への助け』において、コウルリッジは、先に引用した「線」の極性による説明に付け加えて、「イデア」(an IDEA)とは何かという疑問への回答として、以下のように述べている。この部分の注記は 1831 年に付け加えられたものである。

And now for the Answer to the Question, What is an IDEA, if it mean neither an Impression on the Senses, nor a definite Conception, nor an abstract Notion?But supposing the word to have a meaning of its own, what does it mean? What is an IDEA? In answer to this I commence with the *absolutely* Real as the PROTHESIS; the *subjectively* Real as the THESIS; the *objectively* Real as the ANTITHESIS: and I affirm, that Idea is the INDIFFERENCE of the two—so namely, that if it be conceived as in the Subject, the Idea is an Object, and possesses Objective Truth; but if in an Object, it is then a Subject and is necessarily thought of as exercising the powers of a Subject. Thus an IDEA conceived as subsisting in an Object becomes a LAW; and a Law contemplated *subjectively* (in a mind) is an Idea. (AR 182n)

そして今や「イデア」(=「観念」)(an IDEA)とは何かという疑問にたいする答えが得られる。もし「イデア」が感覚によって受け止められた印象でなく、また明確な概念でなく、抽象的想念でもないなら、観念とは何であろうか。(中略)この語自体が意味を持つとするなら、一体この語は何を意味するのであろうか。「イデア」とは何か。これに答えるために、私は、「前命題」(PROTHESIS)としての絶対的実在から始め、「命題」(THESIS)として主観的実在を、「反命題」(ANTITHESIS)として客観的実在をたてる。そして「イデア」とは、この二者(「命題」と「反命題」)の中立点である。—すなわち、「イデア」が主体のうちにあるものとして考え

られるならば、「イデア」は客体なのであり、客観的真理を有するものとなる。しかし「イデア」が客体のうちにあるなら、そのときは、それは主体なのであって、必然的に主体の力を及ぼすものとして考えられる。こうして、「イデア」は客体のうちに内在するものと考えられた場合には「法則」となり、(精神のうちで)主観的に観想された「法則」は「イデア」と言われるのである。

この言説は『政治家必携の書』で述べられた語の定義(SM 113)に則って書かれている。コウルリッジによれば、観念とは、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ものは感覚の世界には存在せずまた存在し得ないものである。外的な事実に関わらない、従って悟性による認識の範囲外にある観念を知るとはどういうことであるか、がここで説かれている。

「イデアが主体のうちにあるものとして考えられる」とは、この場合、主体としての「父なる神」の発語としてのイデアと言い換えられる。また、「客体のうちにあるイデア」とは客体としての「言葉」あるいは「言葉」によって創造された事物から見た「父なる神」の観念(=「イデア」)ということになるであろう。

「絶対的意志」としての「父なる神」は、彼の生み出した「言葉」の表す「イデア」(=客体)として捉えられる。また「言葉」によってまた「言葉」を通して生み出された一切の事物に内在すると考えられる「父なる神」の力は、「法則」と呼ばれる。

このようなコウルリッジの「主体」・「客体」そして「イデア」・「法則」の考え方において重要なことは、それぞれの対立項が、互いの関係性において初めて成立し得るということであろう。また先に述べたように、このように対立する極としての認識は人間にとっての必然である。存在の根源であり万物を包含する神に、本来分裂や対立は存在しない。コウルリッジが「前命題」として提示するのは、この本来的な神の観念である。しかし、人間の知の構造は、あくまでも「極構造」なしに全体性に近づくことはできない。神の観念は「主体」・「客体」の関係性、「絶対意志」とその発語としての「言葉」

(=「ロゴス」)の関係性を通してはじめて、人間に「見る」ことが可能なのである。

「主体」・「客体」の関係性を通してのみ、顕在化されたロゴスを通してのみ人間は神を「見る」ことができるという到達地点において、人間は「神とは何か」を知るというよりも、むしろ人間は「いかにして神に近づき得るのか」を知るのであろう。そして、それは人間に、神と対比された自分を見つめさせるものであり、神との本質的な距離を教えるものでもある。

神=自然とみる汎神論は、人間と神との間の「深淵」を認めていない。超越的な神と人間との間には、あくまでも測り難い「深淵」(deepless depth)が存在していることを、コウルリッジは早くからその思想—あるいは信仰—の核にもっていた。それは、例えば、1798年における「私は深い確信をもって原罪の存在を信じています」(I believe most steadfastly in original Sin)(CL I 396)という言葉に、神と人間の深い隔たりの自覚として、表現されていた。

そして、人間は「主体」・「客体」の関係性をとおしてのみ、神に近づき得るという確信を得ることは、必然的に神の受肉した姿であるキリスト(=intelligible object)を神として信仰し、キリストによる贖罪を希求することへとつながってゆく。また1802年における書簡には、彼は自分がキリストの十字架上の受苦による贖罪を必要としており、またそのことを信じるのであると記していた。(CL II 807)

長い年月を経て、コウルリッジは啓示された神としてのキリストに立ち返っていく。哲学とロジックの深い森を通り抜けて。この章では、「極理論」を土台とした「三位一体論」のロジックを考察してきた。しかし、コウルリッジの、キリストによる贖罪、また人格としての神への信仰を理解するためには、ロジックで終わってはならないだろう。コウルリッジにとって、神とはいかなる存在であったのか、そして、神と向き合う人間とはいかなるものであったのか—「意志」として「言葉」として提示される神とは何を意味しているのか、そして、神に向き合う人間の意志と理性はいかなるものであるのか—を、さらに問わねばならない。

(4) コウルリッジによる「三位一体の原理」
コウルリッジによる「三位一体の原理」は、年代によって変化をしていくが、いくつかのものを刷り合わせてみると、【図式-1】(p.347) のようになる。さらに神の構図の下に人間精神の構図を置いてみると、神と人間の「類比的」(analogous)関係性が見えてくる。以下、この図式に沿ってコウルリッジの「三位一体の原理」を整理してみたい。

[1] 神の「絶対意志」(the Absolute Will)

ロバート・バーズ(J. Robert Barth, S.J.)は『コウルリッジとキリスト教の教義』(*Coleridge and Christian Doctrine*)において、コウルリッジの「三位一体論」に関し、以下のように述べている。

Up to this point, Coleridge's speculations on the nature of the triune God have been, in their essential lines, strongly traditional. His "psychological theory" of the Trinity is in no significant way different from the analysis given by St. Augustine in his *De Trinitate*, in which he uses the human analogies of self-reflection and self-love to express the processes of the Trinitarian life. This theory, further developed by medieval Scholastic theologians, notably by St. Thomas Aquinas, became part of the theological tradition of the Western Church. (Barth CD 92)

この点までは、コウルリッジの「神の三一性」についての考察は、その本質において、極めて伝統的なものである。彼の三位一体論における「心理学的学説」は聖アウグスティヌスの『三位一体論』における分析と際立った違いはない。アウグスティヌスは、『三位一体論』において、三位一体における神の発出過程を表現するために、自己観想、自己愛といった人間の類比性を用いている。この学説は、さらに中世のスコラ神学者たちによって発展させられ、特に聖トマス・アキナスによって、ローマ教会の神学的伝統となった。

このあと、バースは、コウルリッジがアウグスティヌスの三位一体論の三者性(trichotomy)に対し、四者性(tetractys)の構図で考察していることの意味を分析しているのであるが、大筋において、コウルリッジの三位一体論が、アウグスティヌスの『三位一体論』と異なるものでないこと、ひいては、トマス・アクィナスによってより完成したものとなった、伝統的な三位一体論と矛盾のないものであることを述べている。

アウグスティヌスは『三位一体論』において、神を説明するために、人間精神の類比性を用いて考察している。主体としての存在である人間精神が、同時に客体として捉えられて初めて自己認識が可能となるように、神もまた客体として顕現して初めて認識される。アウグスティヌスは、記憶、知解、愛・意志という人間の精神構造を用いて、神を説明する。記憶は「三位一体」の第一の位格である「父」に、知解は第二の位格「子」に、愛・意志は第三の位格「聖霊」に類比されて語られる。存在の根拠である神は、そのものとしては認識を超越するものであって、それは、いわば記憶のかなたに隠されたものである。記憶のかなたに存在するものが「父」を表す。「父」は「言葉」(=「子」)として顕現する。そのことによって神は「子」として知解し、「父」として知解されるものになる。そして「父」と「子」が伝達しあうことを、アウグスティヌスは愛(=「聖霊」と捉えている。『ヨハネ福音書講解』においては、「父」が「子」を愛することは、父なる神が神の顕現としてのキリストを愛することであり、キリストへの愛を仲介として父なる神は人間をも愛するのである。(『ヨハネ福音書講解』第110講)「三位一体」として捉えられた神は、完全なる人格、完全なる精神として捉えられている。人間は、神の不完全な似像であり、類比的存在である。

コウルリッジの「三位一体論」も、基本的にこのアウグスティヌスの論に沿ったものであるが、彼は「極の原理」を根拠とすることによって、伝統的なアウグスティヌスのアナロジーによる論理を、より哲学的な根拠のあるものとして示そうとした。

コウルリッジがアウグスティヌスの用いた三者性(trichotomy)に対し、四者性(tetractys)を用い、三者性の前命題に「絶対的同一性」(The Absolute Identity)としての「絶対意志」(The Absolute Will)を措

いているのは、彼の認識論を踏まえたものであろう。客体として、すなわち「言葉」として顕現されてはじめて主体としての神も捉えられるのであって、その前命題における神の存在は認識不能、理解不可能な存在の根拠としての神であり、また主体と客体が極として分化して考えられる前の、いわば言葉によって表現することは不可能な神である。四者性(tetractys)の第一の段階としての神は、その表現不能な神をあえて表現しようとしたものであると言える。

先に述べたように、彼は1825年の三位一体論において、神の「絶対意志」(the Absolute Will)の同義語を、「深淵(測ることのできない深み、存在を超えたもの、形容不可能な自存性の原理、自己原因)、神の本性、絶対的同一性、絶対的前命題」(“Abyss [deepless depth, that which is above Being, the ineffable principle of Aseity, or From-itselfness], the Nature of God, Absolute Identity, Absolute Prothesis)(CN IV 5256, September 1825)と記している。神の「絶対意志」とは人間には形容も定義も不可能な存在とされている。それはさらに、あらゆる存在の原因であり、自己のほかに存在の原因をもたない「自己原因」であり、「自存性」そのものである。また「絶対意志」は、人間にとって、深さを測ることの不可能な「深淵」でもある。さらに1826年の書簡には以下の記述がある。

In the New Testament I have observed that wherever *the Father* is spoken of, not as inclusive of the Word and the Spirit, or as synonymous with the Godhead but *distinctively*, the **WILL**, as the source of Being, and therefore in the order of thought antecedent to Being itself (Causa Sui) is meant—And not a week passes, in which some incident or other does not recall to my mind our Saviour’s words—No man cometh to me unless *the FATHER* leadeth him. In vain the informing Reason, in vain the inspiring Life, the fecundating Love, if there be not that germ in the *will*, which is the Individual in his essential individuality, which is deeper than all understanding—& till it have been stirred and actualized by that ineffable *Will*, which is the mysterious Ground of all things visible and invisible. (CL VI 641)

「自己実現」(the Self-realization of the Absolute Will)と表現されており、

新約において、私は「父なる神」のことが語られているところではどこでも—「言葉」(the Word)と聖霊を含めたものとしてではなく、すなわち「三位一体」としての神と同義のものとしてではなく、「父なる神」として別個に語られているときは—「存在の根源としての意志」が、従って思考の順序から言って「存在それ自体」に先立つもの(「自己原因」)として、意味されていることを見てきた。そして一週間も経たないうちに、何かのできごとが思い出させたわけではないのだが、わたしはキリストの言葉を思い出していた。「誰も父なる神が導くのでなければ、私のもとに来ることはない。」(ヨハネ 6.44)もし意志のうちに(理性、命、愛の)芽生えがなければ、理性がどれほど伝えても、命がどれほど吹き込まれても、愛がどれほど多産であっても、無駄なのだ。意志とは、人間の本質的な個性に宿る個性なのだ。それはあらゆる悟性より深く宿り、人間は、神の表現不可能な「意志」(that ineffable Will)によって揺り動かされ、活気づけられるに至るのだ。神の「意志」は、見えるもの、見えざるものすべての不可思議な基盤なのだ。

このように、神の「絶対意志」は、他の位格に先立ち、あらゆるものの存在の根源であり、あらゆるものを生み、そして生かす存在であり、人間の意志に働きかける。あらゆる存在の基盤であるが、しかし、人間には認識不可能なものである。

このように「絶対意志」としての神をまず考えることは、神が人間にとって、超越的・絶対的な存在であること、宇宙のあらゆるものの創造主であることを、すなわちあらゆるものに先立つものであることを、明確にする。神はあらゆる存在の根源であると同時に、人間が神とは何であるかと思考するさいの、起点となる。存在の原初としての起点を措定しようとするならば、逆説的ではあるが、あらゆるものを超越する存在—時空間を超越し、因果関係としての思考に含みこむことのできない存在、あらゆる思考を超越する存在—が、思考の起点とならなければならない。

さらに付け加えるならば、次の段階で「自己の本質」(the Ipseity)として、「他者性」(the Alterity)と対置されたものは「絶対意志の自己実現」(the Self-realization of the Absolute Will)と表現されており、

客体との極的關係性において「絶対意志」が捉えられた段階を示していると考えられる。

さらに、1831年から1832年の頃と考えられているジョン・ダン(John Donne)へのマージナリアには以下のようにある。

— God is *Ens super Ens* [= “Being above Being”], the *Ground* of all Being, but therein likewise absolute Being, in that he is the Eternal Self-Affirmant, the I AM in that I AM: And that the key of this mystery is given to us in the pure idea of the **WILL**, as the alone *causa sui* [= “self-cause”]. (CM II 324)

神とは「存在を超える存在」であり、すべての存在の基盤であるが、同様に絶対的存在である。その絶対的存在のうちにあつて神は永遠の「自己措定」、「在るものにおいて在るもの」である。そしてこの神秘への鍵は、「唯一の自己原因」である「意志」という純粹觀念のうち、我々に与えられている。

「存在を超える存在」としての神への手がかりとなるのは「意志」という「觀念」(=「イデア」)であるとコウルリッジは述べている。

「イデア」が、神の「意志」に到達する手がかりとなる。我々に「イデア」を与える第二の位格を次に考察しなければならない。

— God, at times, so personified that He could be called ‘divine’ and even ‘a second God.’

— It is almost certain that such teaching was known to St. Paul and to the author of Hebrews and consequently to John, and that therefore there is a conscious attempt here to attract Greek readers by embodying much of their thought... (NCHS 245)

しかしロゴスの探求は、ギリシヤ哲学では様々な意味において、もっとも好まれた課題の一つであった。プラトンにおいてロゴスは理性であり、理性は神の精神の内であり、すべての創造物のイデアを体現し、創造物を創造物たらしめるものである。ストア学派によれば、ロゴスは宇宙に宿り、宇宙に命を与えて支える力で

[2] 神の「言葉」(the Word)

コウルリッジにとって「言葉」(the Word)⁽¹⁾の語が何を意味するものであったかを考える前に、「ヨハネ福音書」冒頭—「初めに言葉があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった」(In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.)—に述べられる「言葉」(=the Word)の語が、いかに重層的な意味をもつかを確認しておきたい。英語の the Word はギリシャ語のロゴス(λογος)の訳である。『新注釈聖書』(A New Commentary on Holy Scripture)には以下のように、「ヨハネ福音書」の「言葉」(=Logos, Word)についての説明がある。

But it was also one of the most favourite works of Greek philosophy, and that in varying senses; with Plato, the reason in the mind of God, which embodies the 'ideas' of all created things and which makes them what they are; with the Stoics, the indwelling force in the universe which sustains it in life, a diffused spirit or law guiding and controlling its being; it emphasized the immanence of God. Further, Alexandrine Jews, especially Philo, had tried to adapt these Greek conceptions to Jewish thought; with him the *Logos* was the embodiment of the divine powers which acted upon the universe, the intermediary between God and man, the interpreter of God's will to man, the High Priest of man to God, at times, so personified that He could be called 'divine' and even 'a second God.'

It is almost certain that such teaching was known to St. Paul and to the author of Hebrews and consequently to John, and that therefore there is a conscious attempt here to attract Greek readers by embodying much of their thought...(NCHS 245)

しかしロゴスの探求は、ギリシャ哲学では様々な意味において、もっとも好まれた課題の一つであった。プラトンにおいてロゴスは理性であり、理性は神の精神の内にあり、すべての創造物のイデアを体現し、創造物を創造物たらしめるものである。ストア学派によれば、ロゴスは宇宙に宿り、宇宙に命を与えて支える力で

あった。それは拡散する魂、あるいは存在を導き支配する法則であった。ストア派にあっては、神が宇宙に内在することが、ロゴスの語によって強調されたのである。さらにアレキサンドリアのユダヤの学者たち、とりわけフィロンは、これらのギリシャ哲学の概念を採用し、ユダヤ思想に適用しようとした。フィロンによるとロゴスは、宇宙に働きかける神の力を体現するものであり、神と人間を仲介するものであり、また、神の意志を人間に伝えるものであった。人間に神を伝える司祭的役割をもつものとして人格化されたため、時には、「神性なるもの」と、また「第二の神」とまで呼ばれた。

これらの教えを聖パウロやヘブライ人聖書書記者たちが、そして結果としてヨハネが知っていたであろうこと、従ってヨハネ福音書において、ギリシャ思想の多くを取り入れることによってギリシャ語の読者たちを惹きつけようという意識的な試みがなされたであろうことは、ほぼ確実なことである。

ロゴスという概念はギリシャ思想の系譜としてあり、ギリシャ的ロゴスの概念が、福音書、特に「ヨハネ福音書」において、ユダヤ教の神の「言葉」—絶対的超越的神の啓示としての神の「言葉」—の概念と融合していったと考えられていることが、この解説からわかる。コウルリッジもこのような系譜を踏まえて思考を重ねていた。(2)このような「ロゴス」の重層的な意義を踏まえた上で、コウルリッジにとって「ロゴス」がいかなる意義をもっていたかについては、パーキンス(Mary Anne Perkins)の『コウルリッジの哲学—統一する原理としてのロゴス』(*Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle*)に詳しい。

この論では、コウルリッジの「三位一体論」における第二の位格としての「言葉」(the Word)の語義の明確化のみを目的としたい。

先に述べたように1825年のノートには以下のようにある。

The co-eternal *Act* of Alterity, or the Begetting of the Identity in Alterity. The causative Conception and Utterance of THE **WORD**—or adequate Expression of the paternal Personëity in the Person of God,

in the ... [= “which is in the bosom of the Father”]—in the which Act the Father likewise is from all eternity personal, and the Word the only begotten Son of God. INTELLIGIBLE... Thus the filial Word is Intelligibile et Mens altera [= “intelligible and Other Mind”] —The Father = Mens et Intelligibile reciprocum [= “Mind and reciprocal Intelligible”]. (as the Father knoweth me, even so know I the Father.—) (CN IV 5256)

父なる神と神を表す「言葉」は、それぞれ主体・客体の両極として、同じ他者性(Alterity)の(父とともに)永遠なる行為、あるいは他者性において自存性が生み出したもの。原因的概念と「言葉」の発語—あるいは神の位格における父なる「自己性」(Personēity)の十全な表現。父の懷に抱かれているもの(=子)の行為により、父も劫初より人格をもち、「言葉」は独り子となる。知解可能なもの。(中略) こうして子なる「言葉」は知解可能なものであると同時に(父に対して)他者的な精神である。—父は精神であり、子との相互知解性をもつ。(父が私を知っているように、私も父を知っている。)

神自身の存在は、神自身によって観念として表現される。神によって表現された神の観念のみが神の十全な観念となる。観念としての「言葉」が表現されてはじめて、神は知解可能(intelligible)となる。父なる神と、子としての「言葉」は、互いを主体と客体の極として、知解可能なものとなる。さらに『オウパス・マクシマム』(Opus Maximum) (3)には、以下のように「言葉」としての観念が語られている。従って、この行為は必然的に実体を生み出す行為であって、神自身の実体の最初の原因となるものである。

...God's co-eternal idea of himself, we recollect that it is the adequate idea, and that if it be not real it cannot express the reality, and therefore is not adequate. To be the adequate idea of the father, it must be first substantial as the Father, and consubstantial, of the same substance, with the Father. (OM 203-04)

神による、神自身の「ともに永遠なる」(co-eternal)観念は、十

の全な観念であるということを我々は思い出す。そしてもしその観念が実体でないなら、その観念は実体を表すことはできない、したがって十全でない。父なる神の十全なる観念であるためには、まず「父なる神」と同様実体をもつものでなければならぬし、また「父なる神」と同じ実体をもつ(*consubstantial*)ものでなければならぬ。

It [an act necessarily causative of reality] has been stated as the act
父なる神と神を表す「言葉」は、それぞれ主体・客体の両極として、同じ実体をもつものとして考えられている。神は自己観想的に、神自身を「言葉」として表現する。この父なる神と、その自己表現としての「言葉」の相互関連性をコウルリッジは以下のように語る。

By what other term can we designate this act but by affirming that it is
But this divine reciprocation in and by which the Father attributeth his self to another, and the Son beholdeth and knoweth himself in the Father, is not and cannot be contemplated otherwise than as an act—as an act, therefore, of the divine Will, which is one in both and therefore an act necessarily causative of reality, and, as before, first causative of its own reality. (*OM 205*)

この[実体を必然的に生み出す絶対意志の]行為は、子を生成し
しかしこの神の相互性—そのうちに、またそれによって父なる神は自己を他者に帰し、また「言葉」である「子」は「子」自身を「父」のうちに見、知ることとなる—は、一つの行為として以外には考えられない。それは、「神の意志」の行為であって、「神の意志」は「父」と「子」の両者のうちにあって、一つである。従って、この行為は必然的に実体を生み出す行為であって、神自身の実体の最初の原因となるものである。

を神の「最初の、絶対的な、永遠なる相互関係性」と名付けている。
コウルリッジは、神が「父」(=「絶対精神」と「子」(=「言葉」とに極分化し、互いを知解し得るものとするを、神の「絶対意志」の行為であるとしている。自らを極分化して知解可能なものとするは、知解不可能な存在としての神の行為なのである。すなわち、超越的存在としての神が、自らを人間に近づき得るものとして顕現する過程である。「絶対意志」は存在そのものではなく、存在

の根拠、存在以前の前命題として捉えられていた。すなわち神の極分化は、神という既に存在するものの生成（成長）過程ではなく、神の側からの、神の意志としての自己啓示というべきである。(4)

さらにコウルリッジは「父」と「子」の関係性を以下のように述べる。

It[=an act necessarily causative of reality] has been stated as the act of the Father in the generation and contemplation of the Son, and directed towards the Son. But it is likewise, and simultaneously, as it were, the act of the Son in referring himself, and in him the plenitude of <divine> forms to the Father, and thus directed towards the Father. By what other term can we designate this act but by affirming that it is an eternal proceeding from the Father to the Son and from the Son to the Father, but such procession being in its nature circular, at once ever refluent and ever profluent, the Greek Fathers have entitled ...the primacy, absolute, co-eternal intercirculation of Deity. (OM 206)

[]内直原

この[実体を必然的に生み出す絶対意志の]行為は、子を生成し観想する父の行為、父から子への行為として述べられた。しかし同様にそして同時に、いわばそれは、子が子自身を語る行為であり、子における父への「神聖なる」形相の充満である。従って子から父へ向かう行為である。この行為は、「父」から「子」への、「子」から「父」への永遠の発出という以外にはない。しかしこの発出は、その本質において、退いてはまた押し寄せる波のように循環する。ギリシャの教父たちは、これを神の「原初の、絶対的な、永遠なる相互循環性」と名付けている。

神が創造において、「精神」と「言葉」へ分化したこと、これは宇宙創造の最初の行為ととることが可能である。そして、この「精神」と「言葉」への極的分化は、永遠に続く父と子の相互作用を生み出す。父なる「精神」は常に子である「言葉」によって顕現され、子である「言葉」は常に父なる「精神」を表わす。

もなく、文字通りの意味に、かつまた神秘的な意味で「異なる
位格であるとともに同一の神注としてロゴスを肯定することに

(1) The Word の訳語を前節と同じく「言葉」としたい。大文字で始まる the Word は、神の発語として考えられている。この語は新約「ヨハネ福音書」における「ロゴス」(λογος)の訳である。「ロゴス」と訳す方が、人間の発語としての言葉との区別が明確であろうが、しかし「ロゴス」の語の多重的な意味を考え、三位一体論において用いられた「ロゴス」の語を表す訳語は「言葉」としたい。

(2) コウルリッジは以下のように「ロゴス」の系譜を語っている。

Even now there are not a few, on whose convictions it will not be uninfluencive to know, that the power, by which men are led to the truth of things, instead of the appearances, was deemed and entitled the living and substantial Word of God by the soundest of the Hebrew Doctors; that the eldest and most profound of the Greek philosophers demanded assent to their doctrine, mainly as ...[="Wisdom handed down from God"] i.e. a traditionary wisdom that had its origin in inspiration; that these men referred the same power to the...[="ever-living fire, through the disposing WORD"]; and that they were scarcely less express than their scholar Philo Judaeus, in their affirmations of the Logos, as no mere attribute or quality, no mode of abstraction, no personification, but literally and mysteriously Deus alter et idem [= "God the other yet the same"]. (LS 95 Appendix D)

ヘブライの博士たちのなかでも最も健全な者は、物事の見かけではなく真理へと人を導く力を、神の実体を備えた生ける言葉とみなし、そう名づけたということ、ギリシャの哲学者の、最も古い時代の最も深い思想の持ち主は、彼らの教義を、主として「神から手渡された知恵」、すなわち、靈感を起源とした伝統的な知恵として認めるように要求したということ、またこうした人々は、その力のことを、「摂理を実現する『言葉(ロゴス)』を通して、常に生き続ける炎」とみなしたこと、そして、単なる属性や特質としてではなく、抽象の様式や、擬人化としてで

[3] もなく、文字通りの意味に、かつまた神秘的な意味で「異なる位格であるとともに同一の神」としてロゴスを肯定することにおいて、彼らを研究したユダヤ人フィロンに劣らぬほど明確であったということ—こういうことを知るにより、その信念を一層強めるであろう人々が、今この時代にも少なからずいるのです。(東京コウルリッジ研究会訳による)

(3) *Opus Maximum* の執筆時期に関しては、編者のマクファーランドは以下のように記している。

“Although none of the manuscripts can be dated with precision, Fragments 1-4 were dictated mostly likely between 1819-1823, ... (OM xx)

(4) 編者、マクファーランドは、この「絶対精神」と「言葉」への極的分化を、「絶対意志」の行為として考えることが、汎神論との明確な差異をつくるものであることを注記している。

This formula, with the reflexive necessity of father and son, and the primacy of the divine Will instead of being, is precisely conceived to avoid pantheism. (OM 205n)

風は、それ自体を空気から動きによって区別し、言わば自己分化させることで自己表出する。(中略) 風は、動く姿において自己開示する存在あるいは実体である。さらにその行為の結果としての特異で個別の存在をもつ。—これが霊である。(中略) 我々は「聖霊」において完全な概念(=「イデア」)に近づく。すなわち、「聖霊」は「父」から「子」へ発出し、また「子」から「父」へと帰る。この循環において永遠なる他者性と区別において永遠なる統一を作る。すなわち「聖霊」は、最も純粋な行為における神の生である。これは真に、生の息吹であり、神の行為の絶え間ない回復であり、知解し得るものの絶え間ない知解であり、「我存在す」と語るものの絶え間ない存在である。

コウルリッジは風の比喩を使って「三位一体」を語っている。「父」としての「絶対精神」は、そのままでは存在を顯さない。この「絶

[3] 「聖霊」(the Spirit)—「精神」と「言葉」の統一、神の愛の神の「父」と「子」、 「精神」と「言葉」を統一するものは、この両者の循環作用(intercirculation or interpenetration)から考察される。コウルリッジは「父」と「子」、 「精神」と「言葉」の関係を、以下の比喩を用いて説明する。

The wind, distinguishing and, as it were, individualizing itself from the air by motion, naturally expresses, ..., being or substance manifesting itself in the form of action, and having its particular or individual being consequent on the act—this is the spirit. ...we approach to the perfect Idea in the Holy Spirit, that which proceedeth from the Father to the Son and that which is returned from the Son to the Father, and which in this circulation constitutes the eternal unity in the eternal alterity and distinction—the life of Deity in actu purissima [= “in the most pure act”]. This is truly the breath of life indeed, the perpetual action of the act, the perpetual intellection <alike> of the Intellectus and of the Intelligible, and the perpetual being and existing of that which saith “**I AM**”. (OM 208-09)

風は、それ自体を空気から動きによって区別し、言わば自己分化させることで自己表出する。(中略) 風は、動く姿において自己開示する存在あるいは実体である。さらにその行為の結果としての特種で個別の存在をもつ。—これが霊である。(中略) 我々は「聖霊」において完全な観念(=「イデア」)に近づく。すなわち、「聖霊」は「父」から「子」へ発出し、また「子」から「父」へと帰り、この循環において永遠なる他者性と区別において永遠なる統一を作る。すなわち「聖霊」は、最も純粋な行為における神の生である。これは真に、生の息吹であり、神の行為の絶え間ない反復であり、知解し得るものの絶え間ない知解であり、「我存在す」と語るものの絶え間ない存在である。

コウルリッジは風の比喩を使って「三位一体」を語っている。「父」としての「絶対精神」は、そのままでは存在を顕さない。この「絶

対精神」が空気に喩えられている。空気は、「絶対意志」としての神の行為によって動き、風として知解可能なものとして顕現される。顕現された風が「言葉」であり、動きが「聖霊」である。「聖霊」は自らの動きによって「精神」を「言葉」として顕現させる。「精神」と「言葉」を統一するのが、神（「絶対意志」）の行為としての「聖霊」である。「聖霊」の働きによって知解し、知解されるものとしての「言葉」が顕在化し、「在りて在るもの」としての「精神」が存在する。

見事な比喻である。この自らを顕在化させてゆく「動き」としての「聖霊」は、生命としての神でもある。そして、この「聖霊」の働きが、神を人間のうちに宿らせる働きをも行う。

I may be permitted to notice that in scripture it is asserted in one place, "the spirit dwelleth in you", and in another, "my Father and I will come, and we will dwell in you", so that the spirit is clearly implied as the unity of the Father and the Son as the act in which the Father and the Son are One. (OM 209)

以下のことに注意を促すことが許されるであろう。すなわち、聖書においてある箇所では「聖霊はあなたたちのうちに宿る」と言われ、またある箇所では「父と私はやってくる、そしてあなたたちのうちに住まう」と書かれている。従って聖霊は明らかに「父」と「子」の統一として言われており、またその行為において「父」と「子」が一つであると言われているのである。

聖霊の働きによって父なる「精神」が「子」としての「言葉」として顕現され、顕現された神は、その働きによって人の心に宿るのである。この聖霊の働きがすなわち神の愛と考えられる。

But in what did we find the divine necessity of the co-eternal filiation or the alterity? Even in the unwitholding and communicative goodness of the Supreme Mind. Himself being all, he communicated himself to another as to a Self. But such communication is Love, and in

what is the re-attribution of that Self to the Communicator but Love?
This, too, is Love, filial Love—Love is the Spirit of God, and God is
love. (OM 210) を通した絶えざる神の自己開示こそ、神の愛その
ものである。

しかし神が「父」とともに永遠なる「子」(他者性)として現れたのは何のためであったらうか。「至高の精神」が自らを開示し伝達するという善性は、何のためであったらうか。存在するもののすべてである「至高の精神」は、自らを「一つの自己」[=「子」]に伝えるように他[=人間]にも伝える。このような伝達こそ愛であり、「自己」を「伝達者」に属させることは、愛以外の何ものであらうか。これはまた「子」としての愛であり、また愛とは神の「聖霊」であり、神は愛である。

マクファーランドは、この一節で書かれていることが、コウルリッジが『文学評伝』13章で、のちに論文として書くことを予告した「ロゴス、人と神性における伝達的知」(*the Logos or communicative intellect in Man and Deity*)(BL I 302)にほかならないことに注意を促している。(OM 210n)

「絶対意志」として、人間の理解を、また形容をも超えた存在である神は、その意志の行為として「精神」と「言葉」に分化し、「言葉」(=ロゴス)として、人間に自らを開示して見せた。コウルリッジにとって「三位一体論」とは、この「絶対意志」としての神の自己開示(=啓示)の過程を語るものである。そして、神の自己開示とは、神が神自らを人間に伝達することであって、それは、神の愛以外の何ものでもない。

コウルリッジの論理の展開は、アウグスティヌスの論に添いつつ、極理論を用いることによって、アウグスティヌスのアナロジーによる理論を、より論理的、哲学的に再構築したものとなっているということが言えるであろう。

神の観念が「言葉」として人間に啓示されることによって、人間は神を知る。この場合「知る」ということは、ものの存在を感覚で捉えるようにして、また感覚で捉えたことから類推して「理解すること(comprehend)ではない。それは、「言葉」を一つの極として、反

対の極としての神の「精神」を「感知する」(apprehend)ということである。しかし、人間はこの与えられた神の観念によって、神の存在を知る。「言葉」を通した絶えざる神の自己開示こそ、神の愛そのものである。

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. To ... [= "The One and All" or "The One, that is, All"] is the first dictate of mere human philosophy. Hence almost all the Greek philosophers were inconsistent Spinozists. (CMI 242, c.1811 and later)

誰も自らの感覚において、「世界精神、原因の原因」といった意味での神を否定することはできない。しかし無限に存在し、また抗い難く存在の原因であるものと、「人格をもち、生きた、自己意識をもつ」神とを結びつけることは極めて難しく、それができるのは「三位一体」への信仰のみである。神が「一にしてすべて」であるということは、人間の単なる哲学の最初の明示である。したがってほとんどすべてのギリシャの哲学者たちは、一貫しないスピノジストである。

このマージナリアは、コウルリッジが最終的になぜ「三位一体論」へ回帰していったかを説明するものである。スピノザの汎神論は、神を宇宙と同一のものと考えていた。コウルリッジの定義づけによれば、スピノザ汎神論においては、世界なき神は存在しない。(TTI 72)すなわち「一にしてすべて」としての神である。そしてスピノザの世界内在的な神に、人格性は存在しない。

コウルリッジにとって、神は宇宙を創造したものであるが、宇宙的存在を超越したものである。宇宙に生命を与えるという意味で、宇宙に遍在するものであるが、同時に神は時空間を超越し、人間の経験と論理を超越する。神は超越的な、存在の原因である。さらに、コウルリッジにとってより一層重要なことは、神が人格的なもので

[4] 三位一体論と神の人格性

コウルリッジは「三位一体論」をバクスター(Baxter)へのマージナリアで以下のように語っている。

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. To ...[= “The One and All” or “The One, that is, All”] is the first dictate of mere human philosophy. Hence almost all the Greek philosophers were inconsistent Spinozists. (CMI 242, c.1811 and later)

誰も自らの感覚において、「世界精神、原因の原因」といった意味での神を否定することはできない。しかし無限に存在し、また抗い難く存在の原因であるものと、「人格をもち、生きた、自己意識をもつ」神とを結びつけることは極めて難しく、それができるのは「三位一体」への信仰のみである。神が「一にしてすべて」であるということは、人間の単なる哲学の最初の明示である。したがってほとんどすべてのギリシャの哲学者たちは、一貫しないスピノジストである。

このマージナリアは、コウルリッジが最終的になぜ「三位一体論」へ回帰していったかを説明するものである。スピノザの汎神論は、神を宇宙と同一のものと考えていた。コウルリッジの定義づけによれば、スピノザ汎神論においては、世界なき神は存在しない。(TTI 72)すなわち「一にしてすべて」としての神である。そしてスピノザの世界内在的な神に、人格性は存在しない。

コウルリッジにとって、神は宇宙を創造したものであるが、宇宙的存在を超越したものである。宇宙に生命を与えるという意味で、宇宙に遍在するものであるが、同時に神は時空間を超越し、人間の経験と論理を超越する。神は超越的な、存在の原因である。さらに、コウルリッジにとってより一層重要なことは、神が人格的なもので

あることであつた。彼にとって神とは、祈り、向き合うものである。神は人間の罪深さを教えるものであると同時に、人を愛し、人に愛を与える存在であつた。神が超越的なものであるということと、神が人格性を宿すものであるということは、コウルリッジにとって、議論の前提である公理として、彼自身の実存的欲求としてあつたと言ふべきである。先に論じたように(第4章(2)[2])、コウルリッジの信仰の出発点は、人間の意志が神の意志に呼応して、神を求めることにあつた。コウルリッジは緻密な論理で、キリスト教の伝統的教義である「三位一体論」を再構築したが、その出発点の公理は、彼自身の実存的欲求の対象としての超越的、人格的な「絶対意志」であつた。そして、超越的な存在の根拠であると同時に、生きた、自己意識をもつ人格性としての神を考えることができるのは、「三位一体論」しかなかつた。

「三位一体論」において、神は第一に「絶対意志」として考えられた。「絶対意志」であるということは、宇宙的存在を超えたものであると同時に、完全なる精神、完全なる人格の源であるということでもある。神の「絶対意志」は自らを極的に分化させて、「精神」と「言葉」として自己開示する。そして、その自己開示が「愛」そのものであつた。このように「三位一体論」において、神はある種の精神、人格性を一もちろん人間をはるかに超越した完全なるものとして一もつものとして考えられている。コウルリッジによれば、宇宙的存在を超越するものであると同時に、人格性をもち、人に愛を与える神を考えることができるのは、「三位一体論」以外に存在しないのである。

プラトニズム、ネオプラトニズム、スピノザ、シェリングなど、コウルリッジの思想的変遷は多岐にわたるが、コウルリッジの求める神を捉え得るのは、たとえそれが、「神を知る」ということにおいて十分なものとは言えないにせよ、「三位一体論」を掲げるキリスト教のみであつた。

とは、カントが言う、純粋理性によって悟性には与えられない、いわゆる「カテゴリー」一経験が可能にする概念一と見てよいであろう。すなわち時空間軸のなかで得られた情報を整理、構成し、人間の経験として認識していく能力である。

では、1816年の理性の定義はどうであろうか。

[5] 人間の理性・悟性・想像力

前節においては、コウルリッジの「三位一体論」における「絶対意志」「絶対精神」「言葉」「聖霊」の語義を考えたが、この節では、人間の悟性・理性・想像力の語義の整理を試みたい。

先に書いたように、コウルリッジは1816年の『政治家必携の書』の注記に、悟性と理性の定義を以下のように記している。悟性については以下のようなものである。

Understanding (for theoretic) : The power of generalizing the motives of the Sense, and of judging of the objective reality of all Appearances by their reducibility to a genus or class. Hence it is the faculty of mediate Truths, or knowleges obtained discursively. (SM 60-61n)

悟性（理論として）：感覚によって得られた動因を一般化し、また一切の現象の客観的「実在性」を、類と属へ還元することによって判断する力。従ってこれは仲介的真理、あるいは推論によって得られる知識を生み出す力である。

さらに、既に引用したように(pp.185-86)、1818年の『朋友』では以下のように定義されていた。

[悟性とは]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、芸界の経験が可能にする機能である。(Friend I 156)

この二つの定義は、本質的な違いはない。これらの定義によれば、悟性は、知覚によって受け止められた外界の経験を、一定の規則によって構成し、整理し、一般化する力である。ここで言われている規則 (the rules) とは、カントが言う、純粹理性によって悟性に与えられる、いわゆる「カテゴリー」—経験を可能にする概念—と見てよいであろう。すなわち時空間軸のなかで得られた情報を整理、構成し、人間の経験として認識していく能力である。

では、1816年の理性の定義はどうであろうか。

God had endowed man of beholding, or being conscious of, the divine Reason (for theoretic) : The contemplation of immediate truths—or the immediate recognition of the Necessary and the Universal in negative and positive positions. (SM 60n)

理性（理論としての）：直観的真理の観想—あるいは否定的・肯定的命題における必然性と普遍性の直接的認識。

また先に引用したように(pp.186-87)、1818年『朋友』における定義は以下のようであった。

私はヤコービと彼の友人であるヘムステルフェイスと同様、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だろう。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、理性が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」とであると定義してもよいであろう。(Friend I 155-56)

理性は、経験論的次元—すなわち時空間軸—を超えて超越的对象を認識する。理性の対象は、霊的なもの、神、魂、永遠の真理である。さらにこの一節によって示唆されていることは、人間理性とその対象との同質性ということである。人間理性は、神、魂、永遠の真理とのある種の同質性をもつ限りにおいて、それらを対象とし得ると考えられている。この同質性の意味は『政治家必携の書』の1839年版に添えられた以下の注によってさらに明らかになる。

...this we can no otherwise define than as the capability with which

God had endowed man of beholding , or being conscious of, the divine light. But this very capability is itself that light, not as the divine light, but as the life or indwelling of the living Word, which is our light; that is, a life whereby we are capable of the light, and by which the light is present to us, as a being which we may call ours, but which I cannot call mine: for it is the life that we individualize, while the light, as its correlative opposite, remains universal.” (SM 68-69n)

[理性は]これによって人間が神の光を見、あるいは意識するものとして神が人間に与えた能力として定義する以外に、定義することはできない。しかし、まさにこの能力は、それ自体が光なのである。それは、神の光ではないが、我々の光である生きた「言葉」—すなわちそれによって我々が光を得ることができ、それによって光が我々自身のものであると言い得るものとして、我々に顕在される—生きた「言葉」の生命であり宿りである。しかしこの存在を我々は自分のものと呼ぶことはできない。というのもこれは、我々が個々に内にとりこむ生命であると同時に、一方では、その相関的な対立項として普遍的なものであり続けるからである。

コウルリッジは、人間理性を「神の光を、すなわち神を知る存在」と定義する。「至高の理性」としての神を知る存在である限りにおいて、人間理性は「至高の理性」と同質の存在であると考えられている。しかし、この同質性の意味をコウルリッジはさらに付け加えている。それは、神の光そのものではないが、神の光、すなわち「生きた言葉の宿り」(indwelling of the living Word)であると言う。人間理性は「至高の理性」である「言葉」、すなわち神の光を内に灯すことが可能であるが、それは、普遍としての神と対置される反対の極として神の光を灯すものである。「普遍」(universal)としての神と対置される、「特殊」(particular)としての極として、人間理性は捉えられている。人間は神と連続してはいないが、対立する二極の構造のなかで神の光を抱き、認識しうるものとして考えられているのである。

コウルリッジがこのように述べるとき、我々は、これが明らかに

カントが『純粋理性批判』で述べる以下のような言説への、回答であることに気付かされる。

Pursuing this track, and hypostatizing this idea, we shall determine our notion of the Supreme Being by means of the mere concept of a highest reality, as one, simple, all-efficient, eternal, and so on—in one word, to determine it in its unconditioned completeness by the aid of every possible predicate. 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 a 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, and the hypostatizing of the content of the idea into an ideal, as an individual being, is a step perfectly illegitimate. (*CPR* 401, A580/B608)

この理念を追い、実体化するならば、我々は「至高の存在者」の想念を、最高の実在についての単なる概念によって、唯一の単一なる存在者、すべての原因となる者、永遠の存在者などとして規定することであろう。一言で言えば、それを、あらゆる述語の助けを借りて、無条件の完全性のうちに、規定することであろう。このような存在者の概念が、先験的な意味における神の概念であり、従って、純粋理性の理想は、先験的「神学」の対象である。

しかし、このような先験的理念の使用は、この理性の有効性と目的の限界を踏み越えるものとなる。というのは、理性は、先験的理念を、すべての実在性の概念として、諸物の完全なる規定の根底に置くだけであり、この概念を客観的存在の概念として認めることを要求したのではないからである。こうした存在は純粋な虚構であり、この理念の内容を理想に、ある個的存在物として実体化することは、完全に非合法的な論理の進め方なのである。

Of the discursive understanding, which forms for itself general
カントによって、純粹理性がもつ神の理念は「虚構の」(fictitious)ものとして、明確に規定されている。カントがここで目指していることは、理性の有効性の範囲を明確にすることであった。理性の対象はあくまでも悟性であり、理性は悟性に経験を可能にするカテゴリーを与えること、そして判断の基準としての「もの自体」の理念を与えることが理性の役割であった。このように理性は、先験的な理念へと向かう必然性をもち、神、魂の不滅、自由意志といった理念を抱くが、理性の抱くこれらの理念はあくまでも、理性の「理想」であって実在ではないとカントは考えている。カントは純粹理性のいなく理念の実在性に対して、あくまでも否定的である。

これに対して、コウルリッジがめざしていることは、まさしく、この神の理念(観念)の実在性をいかにして捉え得るかという点にあった。コウルリッジは人間理性を超感覺的な精神機能であると定義する。神の存在自体が超感覺的、靈的な存在であるがゆえに、それを捉え得るものもまた超感覺的、靈的存在である。そして靈的存在を対象とする理性の有効性(validity)は、コウルリッジにおいては、「極の原理」にある。

前節—すなわち(3)「三位一体論」を支える「極の原理」—で考察したように、そもそも超越的存在は、主体と客体の「極の統合」としてしか捉え得るものではない。言葉として表現されてはじめて靈的存在の実在は人間に認識しうるものとなる。

コウルリッジは、カントのいう理性を否定して、全く異なる精神機能を想定しているのではない。「特殊」としての存在である人間に、「普遍」の力が働きかける。人間の認識構造は、客体を捉えて初めて、その反対の極としての主体を認識する。このとき、人間に働きかけている普遍的力は実在のものであり、その力を直観するのが理性である。こうして人間は個々の特殊の存在を通して普遍的なものを認識する。この極的認識は、「もの自体」を、存在の全体を捉えるのではないが、その存在の実在性を捉え得るものとされている。

そしてさらに、コウルリッジは悟性と理性をつなぐものとしての想像力について言及する。

The REASON, (not the abstract reason, not the reason as the mere

Of the *discursive* understanding, which forms for itself general notions and terms of classification for the purpose of comparing and arranging phaenomena, the Characteristic is Clearness without Depth. It contemplates the unity of things in their *limits* only, and is consequently a knowledge of superficies without substance. So much so indeed, that it entangles itself in contradictions in the very effort of comprehending the *idea* of substance. The completing power which unites clearness with depth, the plenitude of the sense with the comprehensibility of the understanding, is the IMAGINATION, impregnated with which the understanding itself becomes intuitive, and a living power. (SM 69)

「理性」(孤立した理性ではなくまた、単なる知を司る機能として)推論的悟性は、それ自体のために一般的想念を形成し、また現象を比較し整理するために、分類項目を作る。悟性の性質は明晰さであって、深さではない。悟性は統一された事物をそれぞれの境界においてのみ眺め、その結果、悟性の知識は実体を持たない表面に関するものとなる。従って実際、悟性は実体の「観念」を理解しようとする努力そのものにおいて、矛盾し混乱してしまう。明晰さを深さに結びつけ、実体からあふれ出る真の意味を悟性の理解可能性に結びつけて完成させる力が、「想像力」である。「想像力」が浸透することによって、悟性はそれ自体、直観的な(intuitive)ものとなり、生きた力となる。

想像力の浸透する力は、事物をその表面においてのみ捉え、物理的限界のあるものとしてのみ捉える悟性を変貌させて、そのものの「実体」を直観させる力に変貌させてゆく。下位の能力を上位の能力へと変貌させるのである。その結果、悟性は理性の道具として働く、理性に属する能力(an instrumental faculty belonging to reason) (SM 69)となる。この場合の「実体」(substance)の語は、経験論的に捉えられるものを含む霊的なものであり、有機的生命体を動かす「生命」としての「実体」として考えられている。

The REASON, (not the abstract reason, not the reason as the mere

organ of science, or as the faculty of scientific principles and schemes a priori; but 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) くということができらるのであろう。

「理性」(孤立した理性ではなくまた、単なる知を司る機能としての理性でも、あるいは科学的な原理や構造を知る先験的な機能でもない理性)、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—この「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。

ここでは理性は、その内に感覚・悟性・想像力の三つすべてを含有したのものとして、定義されている。感覚は外界の情報を受動的に受け取る。悟性は、理性からカテゴリーとしての概念を受け取って整理し、さらに論理的に並べなおして認識する。この悟性にさらに想像力が働きかけて、そのものの生命としての実体をも把握させる直観力のあるものへと変貌させてゆく。その時点で、悟性は、最初に定義された理性、超越的・霊的存在を直観する理性に近づき、理性の道具として働いている。悟性がこのように変貌する一方、最終的には、理性がこれらすべてを含有するものとして考えられている。

このように理性が感覚・悟性・想像力の三つを含むものと考えら

れているということは、コウルリッジの認識論をよく表すものであろう。コウルリッジの認識論においては、認識は常に経験的事物との関連の中で行われる。認識の対象が霊的な超越的存在であっても同じことである。その存在は経験的事物を媒介とするが、極的思考によってそこに霊的存在が働きかけることが認識される。そのことを考えるならば、最終的に超越的存在を認識する理性は、感覚と悟性、そして悟性と理性を結合する想像力、そして理性自身を含む精神におけるすべての機能の統合的働きとして認識作用を行う。そういった統合的働きの中では、悟性は神の力に浸透され、理性同様直観的なものに近づくということができるのであろう。

「意志」は完全に自己決定的なのであって、もしそうでないならば、もはやそれは完全な自由の法則のもとにある「意志」ではなく、原因と結果のメカニズムに支配される「自然的本性」ではない。そしてもし、それ自体の決定したある行為によって、それが自身を自然の決定に従属させる一聖パウロの言葉で語るならば、「肉の掟」(the Law of the Flesh)に従属させる一ならば、それは本性の特質を帯びることになり、その限りにおいてそれは「自然的本性」となるのである。そしてこれは意志の墮落であり、「墮落した本性」である。そして人間の意志は人格の条件であるから、これは「人間の墮落」である。意志とは、人間を人間たらしめる属性の基盤と条件であるからである。そして人格的存在の土台となる働きとは、「道徳の掟」(すなわち魂の掟、自由の法則、神の意志)を承認する能力である。これは、それ自体で意志に、「掟」に自由に従うことを決定させるのである。この「掟」はそれ自体で「超越的な掟」であり、人間の意志に宿り力を及ぼす。これが、そしてこの「掟」のみが、明確な「善」であり、それ自体での善、一切の関係性から独立した善である。

意志とは、自己決定的なものであり、自らの行為に対して「責任ある意志」(the responsible will)として考えられている。神の掟とは「神の意志」であり、その浸透する力によって、人間に力を及ぼすものであるが、人間が神の掟に従うかどうかは、人間の意志によっ

[6] 人間の意志・良心

さて、「意志」(the will)に関しては、「意志の方法」(the Method of the Will)を論じた箇所です。既に触れたが、再度ここで、この語の意味を確認しておきたい。コウルリッジは『観想への助け』において、「もし人間に何らかの霊的存在が宿っているなら、『意志』がそれに違いない」(If there be aught *Spiritual* in Man, the Will must be such.)と述べている。意志は霊的存在であり、意志が存在することが魂の存在を推定させるのである。(AR 135)また先に引用した(pp.272-73)ように、意志が自己決定的に神の掟に従うことを、コウルリッジは以下のように述べていた。

...the supreme Will, which is one with the supreme Intelligence, is

「意志」は完全に自己決定的なのであって、もしそうでないならば、もはやそれは完全な自由の法則のもとにある「意志」ではなく、原因と結果のメカニズムに支配される「自然的本性」ではない。そしてもし、それ自体の決定したある行為によって、それが自身を自然の決定に従属させる—聖パウロの言葉で語るならば、「肉の掟」(the Law of the Flesh)に従属させる—ならば、それは本性の特質を帯びることになり、その限りにおいてそれは「自然的本性」となるのである。そしてこれは意志の墮落であり、「墮落した本性」である。そして人間の意志は人格の条件であるから、これは「人間の墮落」である。意志とは、人間を人間たらしめる属性の基盤と条件であるからである。そして人格的存在の土台となる働きとは、「道徳の掟」(すなわち魂の掟、自由の法則、神の意志)を承認する能力である。これは、それ自体で意志に、「掟」に自由に従うことを決定させるのである。この「掟」はそれ自体で「超越的な掟」であり、人間の意志に宿り力を及ぼす。これが、そしてこの「掟」のみが、明確な「善」であり、それ自体での善、一切の関係性から独立した善である。

意志とは、自己決定的なものであり、自らの行為に対して「責任ある意志」(the responsible will)として考えられている。神の掟とは「神の意志」であり、その浸透する力によって、人間に力を及ぼすものであるが、人間が神の掟に従うかどうかは、人間の意志によっ

て決定される。意志の決定は、「極の原理」に基づいて、神の浸透する力と人間の意志との二極の拮抗として考えられている。そして意志とは、「道徳の掟」（魂の掟、自由の法則、神の意志）を承認する能力であって、これが人間性の土台となっている。

これらの意志と理性の定義の上に「良心」(conscience)が説明されてゆく。『政治家必携の書』「付録 C」においては、良心は、「人間の意志が理性、宗教と一致する経験」(an experience of the coincidence of the human will with reason and religion)(SM 66)と定義されている。また『オウパス・マクシマム』には以下の言説を見出すことができる。

...the supreme Will, which is one with the supreme Intelligence, is revealed to man through the conscience; and the conscience, again, consists in an appellable *bearing-witness* to the truth and reality of our reason. As far, therefore, as the conscience is *prescriptive*, it may legitimately be construed by the term "reason". The terms are in this case interchangeable. But <considered> in its functions of absolving OR condemning, the conscience becomes the consciousness of subordination or insubordination, the harmony or the discord of the personal Will of Man to his Reason as the representative of the Will of God. This brings us to the last and fullest sense of "Faith": namely, Faith is the obedience of the individual Will to reason—in the lusts of the flesh, opposed to the supersensual;...(OM 93-94, Fragment 2, f20)

「至高の意志」は、「至高の知」と一つのものであるのだが、人間には良心を通して啓示される。そして良心もまた、我々の理性の真理と実在の目撃者と呼びうる存在である。従って、それが規範的である限りにおいて、良心の語は理性という語によって正しく言い換えることができる。良心と理性の語はこの場合、相互交換可能である。しかし、放免するか断罪するかという機能において考えられた場合、良心は従順か不従順かということの意識となる。それは人間の個人的意志と「神の意志」の表象としての理性との間に、調和が生ずるか不調和が生ずるかという問題である。このことは、我々を、最終的で十全な「信仰」の意味へと導く。すな

[7] わち「信仰」とは、超感性的なものと対立する肉の欲望のうちにあつて、個々の意志が理性に服従することなのである。「言葉」を「人と神性における伝達的知」(the Logos or communicative intellect) in このように良心は、理性のうちにあつて、神の「言葉」の宿り(the indwelling WORD)である理性から神の意志を言葉として受け取り、自らの意志がその言葉に従うことの「目撃者」としての役割を果たしている。そして、意志が理性の言葉に従うとき、そのことが信仰となる。「良心」とは、最終的に信仰そのものを表す言葉であり、人間の理性と意志とが調和的に統合された状態の意識として考えられている。コウルリッジはここでも、パウロの教えに寄り添って書いている。しかし、同時に人間精神への論理的・分析的考察をパウロの教説の裏づけとしていると行うことができるであろう。

At all events, Speech must have existed before it declared itself as Sound: for the Sound is to the Speech as the Effect to its Cause, and begins to exist, as Sound, in the living Ear; as significant Sound, in the pre-conformed Instinct; as intelligible Sound in the pre-possessed and pre-possessing Intelligence. As the first, it is representable in the unreflected ray or line; as the second, in the horizontal pendulum; as the third, in the conjunction of the horizontal and circular. In this highest connection, Sound may be described as the *Phaenomenon* of a Diameter, the two peripheric Points of which are reciprocally Subject and Object, to each other: the Diameter in actu [= "in the act"] being the Speech itself, beginning, and ending in Reason, and rightly therefore named "Discourse of Reason" i.e. Reason *in discursu, sive transitu* [= "in discourse, or transit"], and differing from it only as Lightning from Electricity. Contemplated in its eminence and Absolute<ness>, Speech ... denotes the essence of the filial Deity; but in its finite and derivative existence, it is the act, attributes, and in the most ancient languages the name, of the *human Understanding*—i.e. the Understanding as distinct from Reason but not, as in inferior Natures, *contra*-distinguished therefrom. (CN IV 4984 B3)

一切の出来事において、「語り」(Speech)は「音声」(Sound)

[7] 神と人間精神をつなぐもの—神の「言葉」と人間の言語
コウルリッジは『文学評伝』において「ロゴス」(=神の「言葉」)を「人と神性における伝達的知」(the Logos or communicative intellect in Man and Deity)(BL I 302)と述べている。神の「言葉」が人間と神との仲介的役割を果たすとされるのは、神の「言葉」と、人間の言語との間に類似関係があると考えられているからである。神の「言葉」が神の主体を顕す客体として存在するように、人間の言語もまた人間の精神を顕す働きをする。その意味において、神の「言葉」と人間の言語、神と人間精神とは、「類似」(analogy or likeness)の関係をもつ。コウルリッジは1823年のノートブックに「語り」(speech)と「音」(sound)についての考察を残している。

At all events, Speech must have existed before it declared itself in Sound: for the Sound is to the Speech as the Effect to its Cause, and begins to exist, as Sound, in the living Ear; as significant Sound, in the pre-conformed Instinct; as intelligible Sound in the pre-possessed and pre-possessing Intelligence. As the first, it is representable in the unreflected ray or line; as the second, in the horizontal pendulum; as the third, in the conjunction of the horizontal and circular. In this highest connection, Sound may be described as the *Phaenomenon* of a Diameter, the two peripheric Points of which are reciprocally Subject and Object, to each other: the Diameter in actu[= “in the act”] being the Speech itself, beginning, and ending in Reason, and rightly therefore named “Discourse of Reason” i.e. Reason *in discursu*, sive transitu[= “in discourse, or transit”], and differing from it only as Lightning from Electricity. Contemplated in its eminence and Absolute<ness>, Speech ...denotes the essence of the filial Deity; but in its finite and derivative existence, it is the act, attributes, and in the most ancient languages the name, of the *human* Understanding—i.e. the Understanding as distinct from Reason but not, as in inferior Natures, *contra*-distinguished therefrom. (CN IV 4984 f88)

一切の出来事において、「語り」(Speech)は「音声」(Sound)に

よってそれ自身を顕す以前に存在していたに違いない。というのは、「語り」と「音声」は、原因と結果の関係にあるからである。「音声」は音として生ける耳に聞こえて存在し始めるが、「音声」とは、耳に聞こえる以前に形成された本能のうちに意味をもっているものである。あらかじめ知を所有することにより、またあらかじめ知が「音声」を所有することによって、「音声」は知を意味するものとなる。「音声」は、まず初めに、反射されない光線あるいは線として表される。次に水平な振り子状態として。そしてさらに第三の段階として、水平と円との組み合わせによって表される。この最高度の組み合わせにおいて、「音声」は「直径の現象」(the *Phaenomenon of a Diameter*)と表現することができるであろう。円周上の2点はお互いに相関的に主体と客体の関係となる。運動している状態の直径が「語り」そのものであり、「理性」から始まり、「理性」で終わる。従って「語り」は「理性による論考」、すなわち「論考における理性」と名付けられるにふさわしい。そしてこの場合「語り」と「理性」との相違があるとすれば、それは稲妻と電気との相違と同じである。その卓越性と絶対性において観想するならば、「語り」(中略)は子としての神性の本質を表示する。しかし有限で派生的な存在においては、それは「人間の悟性」の行為であり、属性である。そして最も古い言葉で言うならば「そのものの名」(the name)である。即ち、理性とは区別されるが、下位の性質をもつものとして、決して理性に反するものではない悟性である。

コウルリッジは言語を「語り」(Speech)と「音声」(Sound)とに弁別して考えている。「音声」は物的なものであるが、「語り」は物的ではない。そして「語り」が「音声」として顕在化される過程をコウルリッジは極の原理に基づいて論考している。「主体」と「客体」とを両極として振り子運動が考えられている。「語り」は振り子運動によって「主体」と「客体」をつなぐ直径であり、「音声」は「直径の現象」、すなわち「語り」による振り子運動の現象そのものを表している。「語り」は、「主体」と「客体」との間の往復運動の繰り返しによって、「音声」として顕在化してくる。それは「主体」のう

ちに潜在していたものが、往復運動によって、悟性に理解されうる「客体」としての「音声」へと顕在化してくる過程である。それは、あたかも無意識の奥深くに眠っていた何ものかが、意識へと浮かび上がってくる過程にも似ている。理性に観想される何ものかが、電気であるなら、「語り」によって顕在化されるものは、稲妻として表現されている。見えないものが、その実体は同一でありながら顕在化するのである。【図式-2】(p.348)

悟性が、顕在化されたものを通してその実体を観想する場合、それは高められた悟性であって、理性の下位に位置するが、その働きは理性と同じものとなる。

そしてこのように言語を通して人間精神に潜在していたものが顕在化される過程を、コウルリッジは「子としての神性の本質を表示する」ものである、と考えている。人間の言語による思考の過程そのものが、「有限で派生的な存在において」ではあるが、神が「言葉」(=子)として顕在化されることを表すと、彼は語っている。

パーキンス(Mary Anne Perkins) とヘドレー(Douglas Hedley)はともに、コウルリッジの言語論には、聖アウグスティヌスの『三位一体論』における言語論の影響のあることを指摘している(Perkins 35n, Hedley 124-25)。このコウルリッジの「語り」と「音声」の弁別は、アウグスティヌスの『三位一体論』(*The Trinity*)における、「内的言語」と「外的言語」の弁別と呼応している。

Thus the word which makes a sound outside is the sign of the word which lights up inside, and it is this latter that primarily deserves the name of "word." For the one that is uttered by the mouth of flesh is really the sound of a "word," and it is called "word" too because of the one which assumes it in order to be manifested outwardly. Thus in a certain fashion our word becomes a bodily sound by assuming that in which it is manifested to the senses of men, just as the Word of God became flesh by assuming that in which it too could be manifested to the senses of men. And just as our word becomes sound without being changed into sound, so the Word of God became flesh, but it is unthinkable that it should have been changed into flesh. It is by

assuming it, not by being consumed into it, that both our word becomes sound and that Word became flesh.

Therefore if you wish to arrive at some kind of likeness of the Word of God, however unlike it may be in many ways, do not look at that word of ours which sounds in the ears, neither when it is uttered vocally nor when it is thought of silently. (Augustine *The Trinity* 409-10, Book XV, 20)

外に響く言葉は内に閃く言葉の徴であり、この内なる言葉こそ、本来言葉の名にふさわしいのである。なぜならば、肉の口によって発せられるものは、実際は外に表される言葉の音声であるから。外なる言葉もまた「言葉」と呼ばれる。それは内なる言葉が顕在化されるために、外なる言葉を装うからである。こうして我々の言葉は、神の御言葉が肉となって人間の感覚にも明らかにされたように、音声を受け取って、或る仕方で身体の声となる。私たちの言葉はそのものに変質することなく音となる。神の御言葉も肉になったのであるが、肉そのものに変質したと考えることはできない。私たちの言葉が音となり、神の御言葉が肉となったのは、言葉が音や肉の中に消滅してしまうことによってではなく、音や肉を纏うことによってである。

したがって、神の御言葉のある種の類似—それはまた様々な点で不類似であるが—に到達しようと欲する人間は誰でも、声に出されたときでも、また黙想されるときでも、耳の中の私たちの言葉の響きに注意を向けてはならない。

コウルリッジが「語り」「音声」として語っていることは、アウグスティヌスが、「内的言語」「外的言語」として語っていることとほぼ同様であると考えてよいのではないだろうか。人間の意識の底に潜在する内的言語は、音声としての外的言語となって現れることによって顕在化される。そして、アウグスティヌスは、この人間の内的言語の外的言語による外在化と、受肉によって伝えられた御言葉による神の存在の伝達との間に類似関係を見ている。人間の認識を超えた神の実体は受肉によって「言葉」として顕在化されること

によって伝えられた。人間の意識下に眠る何ものかも、音声によって外在化されることによって人間に意識されるものとなる。これは人間の思考そのもの過程でもある。「言葉」による神の顕在化と人間の音声言語による思考のプロセスとの間に、アウグスティヌスは類似関係を見ているのである。そして、その類似によって、人間には、神の「言葉」の意味を知ることが可能となっていく。

But we must go beyond all these and come to that word of man through whose likeness of a sort the Word of God may somehow or other be seen in an enigma.... But the Word of God we are now seeking to see, however imperfectly, through this likeness, is the one of which it was said, *The Word was God* (Jn 1:1); of which it was said, *All things were made through him* (Jn 1:3); of which it was said, *The Word became flesh* (Jn 1:14); of which it was said, *A fountain of wisdom is the Word of God on high* (Sir 1:5).

And so we must come to that word of man, the word of a rational animal, the word of the image of God which is not born of God but made by God, the word which is neither uttered in sound nor thought of in the likeness of sound which necessarily belongs to some language, but which precedes all the signs that signify it and is begotten of the knowledge abiding in the consciousness, when this knowledge is uttered inwardly just exactly as it is. When it is uttered vocally or by some bodily sign, it is not uttered just exactly as it is, but as it can be seen or heard through the body. So when that which is in the awareness is also in a word, then is it a true word, and truth such as a man looks for so that what is in awareness should also be in word and what is not in awareness should not either be in word. It is here that one acknowledges the *Yes, yes; no, no* (Mt 5:37; 2 Cor 1:17, Jas 5:12). (Augustine *The Trinity* 410)

しかし私たちは人間のあの言葉に到達するためにこれらの[経験的な]ことを超えて行かなければならない。すなわち、人間のある種の言葉との類似によって、神の不可解な御言葉は幽か

ではあるが了解されるのである。(中略)しかし私たちが今、どれほど不完全にではあっても、この類似を通して了解しようと求めている神の御言葉とは、「御言葉は神であった」、「すべてのものは御言葉によって造られた」(ヨハネ 1.3)、「御言葉は肉となった」(ヨハネ 1.14)、「知恵の源泉はいと高きところにある神の御言葉である」(集会 1.5)といわれる御言葉である。

したがって、私たちは人間のあの言葉、理性的動物の言葉に、すなわち神から生まれたのではなく、神によって造られた神の似像の言葉に到達しなければならない。この言葉は、音声として発せられず、音声のようなものの内においては思惟されない。音声とはいずれかの言語には必然的に属するものである。我々が求める言葉は、意味を表示するすべての徴に先行し、意識に留まっている知識があるがままに内的に語られるとき生まれるものである。そのような言葉が声によって、あるいはある身体的な徴によって語られるときは、あるがままに語られるのではなく、肉体を通じて了解され、聞かれるものでしかない。それゆえ、心の中にあるものが言葉の中にもあるとき、それは私たちが捜している真実の言葉であり、真理である。従って、心の中にあるものは、言葉の中にもあり、心の中にないものは、言葉の中にもないのである。人が「然り」を「然り」と認め、「否」を「否」と認める(マタイ 5.37、2コリント 1.17、ヤコブ 5.12)のはここにおいてである。

人間が言葉の本質的意味を知るためには、外的言語のみを聞くのではなく、その表す内的言語を聞かなければならない。そのように、人間が神の御言葉の意味を知るためには、内的言語を伝える神の似像としての言語を知らなければならない、とアウグスティヌスは説く。

人間の言語による思考過程は、神の「言葉」の発現と類似の関係にあるのであって、それがとりもなおさず、人間が神の似像であるということである。人間は、不完全なものではあるが、このように神の似像であり、似像であることによって、神の「言葉」の表すものを知ることが可能なのである。言語が物的音声によって表現さ

れることは、言語の必然性であるが、物的音声言語に先行する心の内奥に潜んだところから生まれる内的言語が、神の「御言葉」(＝「ロゴス」)の似像となるのである。

この内的言語の顕在化の過程を、コウルリッジは、「語り」(Speech)と「音声」(Sound)、理性と悟性の二極を移動する振り子運動によって生まれる「語り」として表現していると見ることができるのではないだろうか。アウグスティヌスは「意識に留まっている知識」(the knowledge abiding in the consciousness)の語りと言っているが、コウルリッジはこれを、理性と悟性をつなぐ想像力が、振り子運動のように作用して、「語り」を生成する過程として考えている。

アウグスティヌスが言及している福音の一節に関連して、パウロは以下のように述べている。「神の子イエス・キリストは、『然り』と同時に『否』となったような方ではありません。この方においては『然り』だけが実現したのです。神の約束は、ことごとくこの方において『然り』となったからです。」(2コリント 1.19-20) (For the Son of God, Jesus Christ,..., was not yea and nay, but in him was yea. For all the promises of God in him are yea,...)パウロがここで語っていることは、神においては、そして神においてのみ、「言葉」と「意志」が一致しているということを語っているのであろう。神の「言葉」は神の「意志」と完全に一致する。神において主体と客体の亀裂は存在しない。一方人間の言葉は、人間の意志と完全に一致することはありません。しかし、人間の思考過程は言葉とともに行われる。人間が潜在する心の内部を意識化するとき、それは言葉とともにのみ行われ得る。このことが、不完全な神の似像ということであろう。不完全な神の似像という、神と人間の類似性において、神の「言葉」は人間の心に宿り、人間に理解され得る。

このようにアウグスティヌスは、神が「言葉」によって自らを顕現するのであるということと、人間が心の内部をやはり言語によって認識していくという点において、神としての「言葉」と人間の言語との類似(likeness)を主張している。

さらにアウグスティヌスは、神の「言葉」と人間の言語のもう一つの類似点を、神の創造行為と人間の行為における言語の果たす役割の類似として説明している。

There is another likeness to the Word of God that can be observed in this enigma; just as it is said of that Word, *All things were made through him* (Jn 1:3), stating that God made all things through his only-begotten Word, so too there are no works of man which are not first uttered in the heart. That is why it is written, *The beginning of every work is a word* (Sir 37:16). Here too, if it is a true word, it is the beginning of a good work....There is also this other likeness to the Word of God in this likeness which is our word, that we can have a word which is not followed by a work, but we cannot have a work which is not preceded by a word, just as the Word of God could be, even without any creation coming into existence, but there could not be any creation except through that Word through which all things were made. And the reason why it was not God the Father, not the Holy Spirit, not the trinity itself, but only the Son who is the Word of God that became flesh (although it was the trinity that accomplished this), is that we might live rightly by our word following and imitating his example; (Augustine *The Trinity* 410-11)

私たちはこのように謎めいた神の御言葉との、もう一つの類似についても注目しなければならない。この御言葉についていえば、「万物は彼によって造られた」(ヨハネ 1.3)と、すなわち、神は御自分の独り子なる御言葉によってすべてのものを創造されたと述べられているが、そのように、まず心において語られない人間の業は存在しないのである。「言葉はすべての業の初めである」(集会 37.16)と記されているのはそのためである。しかし人間においても、言葉が真であれば、それは善き業のはじまりとなる。(中略) この点において、私たちの言葉と神の御言葉とのもう一つの類似がある。すなわち、私たちの言葉はそれに業が随伴することがなくても存在し得るが、業は言葉がそれに先行しなくては存在し得ない。同じように、神の御言葉は、被造物が現存しなくても存在し得るが、創造は万物が造られた御言葉を通してでなければ存在し得ない。それゆえ、肉体となっ

たのが父なる神でもなく聖霊でもなく三位一体御自身でもなく、神の御言葉である御子だけであったわけは—もちろんそれは三位一体の御業であるのだが—私たちが彼の範に従い、それにならう言葉によって正しく生きるためなのである。

神が宇宙を創造したとき、まず「言葉」が発せられた。神が「言葉」を発することによって一切の存在の観念も、物的存在も生まれてきたのである。その意味で万物は御言葉であるロゴスによって造られたとされる。(1)この神の創造行為と同様に、人間の行為も、まず言葉として認識されることがなければ存在しない。言葉は行為がなくても存在し得るが、行為はその行為の何であるかを表す言葉なしには存在し得ない。アウグスティヌスは神の創造行為が「言葉」によって為されたことと、人間の行為には常に言葉が先行することとの類似を、このように指摘している。

アウグスティヌスは神と人間精神との類似を、すなわち人間が神の似像(the image of God)(Gen. 1.27)であることを以上のように論証している。しかしながら、類似性をもつということは、同時に相違があるということでもある。神において「意志」と「言葉」は同一のものであるが、人間においてはそうではない。悟性と理性の振り子運動のようにして知解される神の「言葉」は、人間の意志をためすものとなる。人間の意志(the individual will)はその自己決定性において、神の「言葉」の示すものへの従順、不従順を問われることになる。そして意志が理性の言葉に従うとき、それが人間の信仰となる。

人間理性に、その類似の関係性において、神の「言葉」が示されること(=啓示)は、神の「言葉」は人間を神へ向けさせる手立てとして与えられたということである。これは神の「言葉」(=「ロゴス」)が神と人間との仲介者であるということであり、人間に対して顕在化される「言葉」は、すなわち人間に対する神の愛を示すものである。コウルリッジは先に引用した「語り」と「音声」に関する箇所続けて、以下のように記している。

神が「言葉」として、人間に知解可能な形で示されたこと、そのこと
Divinely and in the fullness of Inspiration did the Evangelist affirm

—In the Beginning was THE WORD: and the Word, God of God, became the Mediator between God and Man, and the Redeemer of Man. But as Man finds his redemption from the Captivity of his own Will in the Divine Humanity, so (we are assured by the Apostle) does the whole inferior Creation, which fell not willingly, seek yea, yearn and groan (i.e. significantly, tho' inarticulately, utter its desire) for Redemption in the Human Animal. In Man is the solution of their dark Enigma: for the Word, the Son of God, has become the Son of Man, the living Sacrifice, and the perpetual Sin-offering. (CN IV 4984 f89)

神聖で靈感溢れる言葉で、聖書書記者は主張した。—初めに言葉があった。言葉は神から生まれた神であり、神と人間との仲保者に、そして人間の贖い主になった。しかし、人間は神による贖いを、神が自らが宿った人間に自らの意志を閉じ込めたことに見出すのである。そこで（我々が使徒によって確信せられるように）、すべての下位の被造物は、自ら墮落することを望むのではなく、人間性の宿った動物のうちにあるながら、贖いを求め、憧れ、うめき求める（音としての言葉としてではなく、心においてその願いを表す）のである。人間であることの内に人間の暗い謎の解決はある。というのも、神の子なる「言葉」は、人の子となり、生ける犠牲となったのであり、また絶え間なく人の罪を指し示すものとなったからである。

コウルリッジは「ヨハネ福音書」冒頭を念頭においている。受肉によって示された「御言葉」が、神と人間との仲保者である。そしてコウルリッジは神による贖いを、神が「人間に神自らの意志を閉じ込めたこと」に見ている。「神が自らの意志を人間に閉じ込めた」とは、神が受肉し、キリストとして人の前に現れたことを言っているのであろう。そしてこのことは、神が人間に知解可能な形で示されたこと、と言いかえることができる。

神が「言葉」として、人間に知解可能な形で示されたこと、そのこと自体が、コウルリッジによれば「神による贖い」である。「人間

の暗い謎」(their dark Enigma)とは、人間の認識が客体と主体の関係性をもってして初めてなされていく、ということを行っているのであろうか。そして、神は人間に知解可能な形で、「言葉」として自らを啓示した。客体なしに主体を認識できないという人間の限界性(=暗い謎)に対し、神は自らを、「言葉」を通して、すなわち人間に知解可能なものを通して示したということに、「神の贖い」があり、神の愛があるということであろう。このことは、人間は自らの知の限界性を知り、そのことを受け入れたとき初めて、逆説的に、神の「言葉」の意味、神の贖いの意味を知り、神の愛に気付くということでもある。パウロは以下のように、キリストの受肉の意味を語る。

Who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God: But made himself of no reputation, and took upon him the form of a servant, and was made in the likeness of men: And being found in fashion as a man, he humbled himself, and became obedient unto death, even the death of the cross. (Philippians 2.6-8)
(underline mine)

キリストは神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分となり、人間と同じ者になりました。人間の姿で現れ、「へりくだって」、死に至るまで、それも十字架上の死に至るまで従順でした。(フィリピの信徒への手紙 2.6-8)

キリストの受肉の意味は、このように絶対的超越者である神が、その「意志」を人間という有限な存在の中に顕在化させたことにあるのであろう。それはパウロによれば、神が神の謙虚(humbleness)を示すことによって、人間に自らの存在を知らせたということである。アウグスティヌスもまたこのことを、イエスの謙虚として語っている。(2)神はイエスに受肉することによって、神の「言葉」を伝え、神の「意志」を知らせた。それは神の「意志」が人間にあるべきモラルを教え、「人間の罪を指し示す」(Sin-offering)ことでもあった。しかし、何よりも、「言葉」による神の顕在化は、神の愛を示す

ものとなった。コウルリッジが意味していることも、また同じこの神の愛の啓示なのではないだろうか。

「三位一体論」の図式のうち、最終のものと言えるものが、次の二つの図式であろう。一つは1827年7月の『卓上談義』(Table Talk)に載っている。

注

- (1) アウグスティヌス著、『創世記注解』参照。
- (2) アウグスティヌス著、『ヨハネ福音書講解』(中沢宣夫訳、新教出版社、1996年)上、第25講16、397頁。Father=Thesis; The Son=Antithesis; The Spirit=Synthesis. (Table Talk 177)

「三位一体論」においては、1.自己性 2.他者性 3.伝達が存在する。あるいは神すなわち絶対意志=同一性あるいは前命題、父=命題、子=反命題、聖霊=統合。

以上のものを表にすると以下のようになる。

God	The Father	The Son	The Spirit
The Absolute			
Will			
Identity	Ipseity	Alterity	Community
Prothesis	Thesis	Antithesis	Synthesis
神	父	子	聖霊
絶対意志			
同一性	自己の本質(自己性)	他者性	伝達
前命題	命題	反命題	統合

この図式は1825年のノートをほぼ踏襲しているが、ここでは第一の位格と第二の位格を統合するものとしての、第三の位格が明確になっている。父と子の二つの位格を伝達統合するものとしての聖霊が第三の位格として位置付けられている。

さらにコウルリッジの死の2年前、1832年の書簡には以下の書簡がある。

[8] 終章一神の愛を知る謙虚

コウルリッジの書き残した「三位一体論」の図式のうち、最終のものと言えるものが、次の二つの図式であろう。一つは1827年7月の『卓上談義』(Table Talk)に残されている。

In the Trinity there is the 1.Ipseity. 2.Alterity. 3.Community; or God i.e. the Absolute Will=Identity or Prothesis; The Father=Thesis; The Son=Antithesis; The Spirit=Synthesis. (Table Talk I 77)

「三位一体論」においては、1.自己性 2.他者性 3.伝達が存在する。あるいは神すなわち絶対意志=同一性あるいは前命題、父=命題、子=反命題、聖霊=統合。

以上のものを表にすると以下のようになる。

God	The Father	The Son	The Spirit
The Absolute Will			
Identity	Ipseity	Alterity	Community
Prothesis	Thesis	Antithesis	Synthesis
神	父	子	聖霊
絶対意志			
同一性	自己の本質(自己性)	他者性	伝達
前命題	命題	反命題	統合

この図式は1825年のノートをほぼ踏襲しているが、ここでは第一の位格と第二の位格を統合するものとしての、第三の位格が明確になっている。父と子の二つの位格を伝達統合するものとしての聖霊が第三の位格として位置付けられている。

さらにコウルリッジの死の2年前、1832年の書簡には以下の言説がある。

[8] ...the Finite in the form of the Infinite—the Absolute Will, the Good; the Self-affirmant, the Father, the I AM, the Personality;—the Supreme Mind, Reason, Being, the *Pleroma*, the Infinite in the form of the Finite, the Unity in the form of the Distinctness; or lastly, in the synthesis of these, in the *Life*, the *Love*, the *Community*, the *Perichoresis*(1), or Inter[cir]culation—and that there is *one* only God! (CL VI 897)

無限の形相にある有限＝絶対意志、善、自己措定、父なる神、「在りて在るもの」、「自己性」。—至高の精神、理性、存在、神性の顕現、有限の形相にある無限、弁別の形相にある統一。最後は、これらのものの統一と生命における、愛、伝達、相互内在性あるいは相互浸透性—そして神は唯一のものであるということ！

この「三位一体」の図式はアウグスティヌスが『三位一体論』で示す、「父—子—聖霊」、「存在の根源—知解・理性—愛」の図式にほぼ対応する形になっている。父と子である神、「意志」と「言葉」の統一された神は、最終的に、相互浸透性をもつ「愛」として統合されている。

また、神が、「意志」、「言葉」(＝理性)、「愛」を持つ存在として示されていることは、すなわち、神を人格—完全なる至高の人格—として捉えているということでもある。神を宇宙法則として、また充滿する光のような宇宙形成のエネルギーとしてのみ捉えるのではなく、人格として神を捉えることが、最終的に神の愛を捉えることを可能にしている。神は宇宙形成の力として、同時にまた限りない愛を与える贖いの神として、晩年のコウルリッジを包んだのであろうか。

さらに、コウルリッジの辿ってきた三位一体論の図式を振り返ってみると、極性の原理を含んだ重層的な円環構造を構成していることに気付く。第一の円は、人間の悟性と理性の極を含む円である。この円において両極をつなぐ振り子運動の役割を果たしているものが想像力であった。想像力によって統合された悟性と理性の円は、全体が理性のうちに統合されている。理性は最終的に感覚、悟性、想像力のすべてを包含するものとされていた。そして、その理性と意

志とがつぎの極構造を作る。このとき、人間の理性は神の「言葉」(=「ロゴス」)との一不完全ではあるが一類似性により、神の「言葉」を宿すものとなっている。そして、意志が神の「言葉」を宿す理性に従うとき、意志と理性は信仰として統合されていく。この人間の意志、理性、信仰の「三一性」(Tri-unity)は、神が創造した宇宙的存在の部分(モナド)として位置付けられる。宇宙を創造した神の「言葉」はさらに神の「意志」と「愛」と一つのものとして、神の実体としての、永遠かつ無限の円となる。

人間にはもちろん神の円の直視は不可能である。感覚と悟性から離れて人間が認識することはありえないのである。しかし、コウルリッジの「極の原理」は、その限界を背負いながら、人間がいかにして神の直視へ近づき得るかということの「方法の原理」である。人間の理性は神を直観するが、それは神の「言葉」の助けによるものである。そして、たとえ人間が神を見たとしても、それはあくまでも、人間の限界性の範囲においてであり、またむしろ、人間が神の愛を知るのは、人間が人間の限界性を直視しえたときであるという逆説によるものである。人間が神を見るのは、あくまでも、ほの暗い洞窟の中に差し込む一条の光を見るようにであり、鏡のなかにおぼろげに映る像を見る(1コリント 13.12)かのようにである。しかし、コウルリッジはその一条の光、あるいは鏡のなかの像が指し示すものが、あくまでも実体をもつ真実のものであることを、長い彼の思索を通して論証しようとした。そして、人間が神を直視できないという人間の限界を謙虚に受け容れることが、逆説的に、神による啓示がすなわち神の愛であることを、人間に理解させることとなった。信仰とはすなわち、人間が神の受肉(=「言葉」による神の啓示)の示す神の謙虚にならうこと(humble himself with God)でもあった。コウルリッジはその生涯をかけて、「神とともに謙虚に歩む」(“walk humbly with my God”)(“The Eolian Harp” 第52行)ことを追い求めたのである。

注

- (1) Stephen H. Ford, “Perichoresis and Interpenetration: Samuel Taylor Coleridge’s Trinitarian Conception of Unity”, *Theology* 89

結論 (1986) pp.20-24. の解説によれば、“Perichoresis”の同義語は interpenetration, intercirculation, and coinherence である。

J. S. カトシンガー(Cutsinger)は、現代におけるコウルリッジ神学の意味を次のように語っている。

Only with a Coleridgean experience of interpenetration and polarity can theology begin to renew its proper work, its talk of God, for only thus, I would argue, can it begin to speak its language on grounds that are equally beyond the reach of skepticism and faithful to Christian tradition. (Cutsinger 101)

「相互浸透」と「極の統合」というコウルリッジ的「経験」をもってしてのみ、神学はその適切な仕事—すなわち神を語ること—を再開することが可能となる。これによって初めて神学は、懷疑主義を超越するとともにキリスト教の伝統に忠実な基盤の上に、神学的言語を語る事が可能となると言うことができよう。

カトシンガーは、現代において神を語る新たな可能性を、コウルリッジ神学に見出している。神を自然法則としてのみ考えるのではなく、自然に内在する力を神とするのでもなく、神をあくまでも超越的な存在と考えること、さらに神を祈りの対象として人格をもった存在、人間の罪を贖い、人間を愛し人間の愛の基盤となるものとしての神を求めること、これがコウルリッジの目指したことであった。

超越的な神の実在性を論証する基盤となったのが、コウルリッジの「極の原理」であり、父なる神としての「絶対精神」と子なる神としての「言葉」との間の「相互浸透」的關係性を基盤として、神の愛が論証された。彼の思想的変遷は、理神論、汎神論の脱却とその超克を経て、結果的に伝統的なキリスト教の再構築を基盤とするものとなった。

しかし、コウルリッジにとっての神は、何よりも彼自身を愛する対象であり、救いを求める対象であった。彼自身の神の愛を、彼自身の切実な実存的欲求としてあり、彼の出発点は常に、神の愛の