

象徴的想像力—コールリッジとロマン主義の伝統

J. ロバート・バース (著), 田邊久美子 (訳)

The Symbolic Imagination: Coleridge and the Romantic Tradition

J. Robert Barth, S. J. translated by Kumiko TANABE

Osaka University of Pharmaceutical Sciences, 4-20-1 Nasahara, Takatsuki, Osaka 569-1094, Japan.

(Received September 19, 2018; Accepted December 21, 2018)

— Translation —

象徴的想像力—コールリッジとロマン主義の伝統

J. ロバート・バース (著), 田邊久美子 (訳)

The Symbolic Imagination: Coleridge and the Romantic Tradition

J. Robert Barth, S. J. translated by Kumiko TANABE

Osaka University of Pharmaceutical Sciences, 4-20-1 Nasahara, Takatsuki, Osaka 569-1094, Japan.

(Received September 19, 2018; Accepted December 21, 2018)

Abstract This paper is the translation of the first half of the book by J. Robert Barth titled *The Symbolic Imagination: Coleridge and the Romantic Tradition* (2001), written about the nature of symbol in the work of Samuel Taylor Coleridge as one of the eminent Romantic poets and literary critics in the nineteenth century England. Barth shows that symbol is central to Coleridge's intellectual endeavor in poetry and criticism as well as in philosophy and theology. For Coleridge, symbol is essentially a religious reality, participating in the nature of a sacrament as an encounter between material and spiritual reality. He reflects studies on Coleridge from the past to the present ("Past and Present: A Prologue"), and then argues Coleridge's theological background on his theories of imagination and sacrament as symbol ("1. Theological Foundations of Coleridge on Imagination"; "2. Symbol as Sacrament")

Key words — symbol, imagination, fancy, allegory, S. T. Coleridge, Romanticism, philosophy, theology, literature

過去と現在—序章

コールリッジ研究のように複雑な分野の学問はとどまることを知らない。本書の第一版が出版されて以来20年以上の間に、コールリッジの神学と宗教思想、また、想像力説に関する研究は、たゆまず続けられ、そのほとんどが実りあるもので過去の問題を解明してきた。コールリッジの「象徴的想像力」(Symbolic Imagination)に関する私自身のこれまでの考察は、このようなさらにコールリッジ研究が広がりを見せる状況の中でなされたものである。したがって、他の注目すべき貢献をした研究を概観することは理にかなない、また、有益となろう。

『象徴的想像力』の出版から三年後、シンボル

に関するコールリッジの思索について有益な歴史的視点を与える一冊の著書が現れた。ジャドウィグ・スウィアテカの『シンボルの概念—コールリッジと19世紀概念の比較』(1980年)である。¹ おそらく一貫した説得力がないという点で一文体と内容の両方に欠点があるが—この本は相応の注目を集めることがなかった。しかしながら、数章は秀でており、今日も再考するに値するものである。コールリッジ自身についての章、「『シンボル』という用語とコールリッジの思想においてそれと同じ性質を持つシンボル概念」は、思慮に富み明快である。殊に、アレゴリーとシンボルの決定的な区別に関する議論は、この本の中心となる主題の一つ、つまり、コールリッジの思想にはシンボルが全体を暗示するという説得力をもつ

て明らかにされた世界観が見られることについて、大変うまく解説している。スウィアテカが述べているように、「シンボルは、コールリッジにとって、存在論という氷山の目に見える一角」である。さらに言えば、「コールリッジ的な意味で『これがシンボルである』と言うことは、また、世界の各構成要素の構造について、そして、すべての被造物と創造主との間の内的関係について述べること」である (p. 59)。

スウィアテカが論じるヴィクトリア朝の思想家の中でも、特にカーライルについての議論に説得力があり一本書7章における私の立場とは逆にシンボルの性質に関するコールリッジとカーライルの明らかな類似点は大きな差異に相殺されても余りある。そして、最大の本質的な違いとは、被造物の世界と神の関係についての両者の見解にある。両者とも「世界を神のシンボルとして語ることができ、また、実際に語った」(p. 87)が、カーライルはカルビン主義であることが要因し、「歴史と時間に存在するというよりも、来世に向かうことになる天の高みに」(p. 81)存在するものとして神を見るようになった。したがって、目に見える世界は現実より「影」が多く (pp. 81-82)、目に見えるシンボルは啓示より「隠しているもの」が多いのである。カーライルにとって、「シンボルは超越的なものというより不透明」(p. 86)なものとして捉えられている。スウィアテカの見解では、カーライルにとってのシンボルは世界の墮落を分かち合う、つまり、より高次の世界をほのめかしはするが、具体的に表現するわけではない。シンボルは「それが象徴するものと同一」(p. 87)にはなれないのである。

同じように確信を持って、スウィアテカは神と世界の関係について、そして、それゆえにシンボルの本質について、コールリッジとニューマンの主眼点の大きな相違について論じている。ニューマンにとって目に見える現実世界は、神の存在を人間に伝える一方、元来、神が垣間見えるヴェールとしての働きをしている—「超越的な神は、現象界を通して、しかし、それを超えて、自らを垣間見させる」(p. 115)のである。コールリッジに

とっては、世界はより真に神聖であり、より真に「神の存在の具現化」としてある。そのシンボル観は「世界に遍在する神と、結果としてその世界がそれ自体で啓示となる能力」(p. 115)を表している。

ジェイムズ・エンゲルの信頼できる『創造的想像力：ロマン主義への啓蒙』(1981年)²においては、コールリッジはさらに広い歴史的文脈の中に置かれている。想像力に関するコールリッジ論は最終章にあり、その前の12の章は「ロマン派の時代に理解され、今日でも我々が理解するところの想像力の概念は、実のところ、18世紀の産物である」(p. vii)ということについて論証しており、ホップズとロックの経験主義からコールリッジの観念論への発展をたどっている。コールリッジの想像力説の神学的基盤が明晰に力強く論証されているが、殊に際立っているのは、「すばやい結論へと導く、観念の構成的特性である。つまり、物質界と人間の理性は同じ法則や概念に支配されているので、想像力はある一つの過程において精神を統合するだけでなく、世界内で作用するとき永遠の理性の創造力となる(あるいは、少なくともそのような創造力の一部となる)」(p. 341)。

故ウォルター・ジャクソン・ベイトとともにエンゲルの果たしたもう一つの重要な貢献は、『文学的自伝』の見事な100ページもの序文を付した待望の版である。³編集者の序文全体が注目と熟慮に値するが、当面の目的としては想像力の項(pp. lxxxi-xcvii)と空想/想像力の区別の項(pp. xcvi-civ)が特に重要である。エンゲルとベイトは想像力のシンボルとの関連について論じるのに秀でており、その視野の広さも適度である。想像力は、「シンボルを通して創造し伝達する。その媒体は知覚であれ、芸術、あるいは、哲学であれ、その語の幅広い意味において象徴的である。というのも、シンボルは客観的外面性、つまり、それが表象する精神や感情の内部の過程と一致するようになる明確な形や認識の記号を具体化するからである」(p. lxxxiii)。

しかし、エンゲルとベイトの見解は幅広いと同

時に奥深くもある。彼らは想像力とシンボルの宗教的局面を注意深く巧妙に検証し、次のように結論する。「コールリッジは知覚のシンボルが自然で構成されていると信じるようになった。そのようなシンボルは真に自然と自然の法則の創造を担う理想的な形と神の力を表わす」(p. lxxxiii)。「自然の霊を洞察し、すべての創造の源に接近することにより、思弁的知性は神への案内となり、哲学は宗教へと導く。」要するに、「最終的に重要なものは宗教的なものである」(p. xciv)。このように、コールリッジにとって、「我々の直感、我々の哲学的想像力は、神が我々のところに姿を現す際に選ぶ中間地点で神と出会うのである」(p. xcvi)。

1982年に近年の試みより長く幅広い視野に「シンボル」を位置付けることを目的とした英語版の著作が現れた。ツヴェタン・トドロフの『象徴の諸理論』である。⁴ トドロフは「全てのシンボル論 [あるいは] とりわけ重要なもの」(p. 10)を扱っていることを否定するが、その著作は、アウグスティヌス(彼に影響を与えた古代ギリシャ・ローマの典拠を含む)からローマン・ヤコブソンまでのシンボルの歴史を体系的に記述している点で非常に野心的であり、また、それに成功している。しかしながら、幅広い関心にもかかわらず、本書は「18世紀末に入ると同時に起こる転換期のころに体系付けられている」。なぜなら「この時代にシンボルに関する考え方において急激な変化が起こった」(p. 10)からであり、それは「古典的」から「ロマン主義的」シンボル観への変化—修辞の優位性から美学の卓越性への移行を含む変化であった。トドロフが18世紀から19世紀への移行について述べているように、「美学はまさに修辞が終わる頃に始まるのである」(p. 111)。

トドロフの議論の核心は第6章(「ロマン主義の危機」)に見られるが、ここで彼はアレゴリーとシンボルの区別の議論の発生について、明確に、また、適切に足跡をたどっている。というのも、彼は次のように書く。「シンボルとアレゴリーの対立においてもっとも明確に『シンボル』の意味が現れるところは他にない—ロマン主義

者たちにより創り出された対立であり、それはまた、彼らを他の全ての視点に反対することを許容する対立でもある」(p. 199)。トドロフの論題はほとんど全てドイツ・ロマン主義者に根ざしているのであるが—コールリッジは二度だけ序に言及されたに過ぎない—彼の議論はコールリッジの思想をそれに先立つ思想を通して非常に明確に説明している。今後イギリス・ロマン派の思想を研究する人たちはこの優れた著書に十分留意する必要があるだろう。

近年の想像力に関する最も示唆的な著書の一つは、トマス・マクファーランドの『独創性と想像力』(1985年)⁵であり、著者は—広範にわたる学識から—プラトンからコールリッジまで、「魂」の観念が啓蒙思想、そして、最終的にロマン派の想像力の概念へと進化する経緯をたどる。マクファーランドは強い説得力を持って、魂の信仰を容認しなくなるにつれて、想像力が人間と神の関係を説明する手段としての立場をとるようになったと論じている。

この卓抜な理論家に時折見られることだが、論ずべき点が多くある。マクファーランドの懐疑主義が、時に彼の展望を神学的議論や洞察に限定する嫌いがあるからだ。例えば、「実際に神を信じている今日の神学者は実にまれである」(p. ix)という彼の見解は、神学的ディスコースに関して限られた知識で語っていることを示唆する。そして、聖パウロは(コリント人への手紙1, 15章13節-19節)が、魂の不滅と「結果としてのキリスト教信仰の妥当性」(pp. ix-x)に論を「限定している」という彼の主張は、明らかにテキストの不完全な解釈によるものである。

しかし、このように述べると、マクファーランドの哲学の問題や思想史に関する例外的な理解のみが、また、根深い懐疑主義の苦悩の最中にさえ見られる希望に満ちた見解のみが印象に残る可能性がある。コールリッジに関して彼が実に秀れているのは確かであり、今日彼ほど幅広く深い学識のある学者はほとんどいないと言える。マクファーランドが西洋思想における「魂」という観念の衰退をたどる際、彼は想像力の起こりについ

て巧みに言葉を操り、コールリッジの想像力説についての精通した議論に達する。最終章の「想像力の高次の機能」は巧妙かつ疑念の余地がなく、空想から想像力への「上昇階段」, 「神自身, [無限の自我] へと上昇する」階段をたどるのである。その推進は容赦なく上昇し、精神が享受しうる最も敬うべき概念へと向かうのだ。この上昇運動こそが想像力に関するロマン派の関心の特徴をよく表しているのであり、どのように作用するのかを正確に識別しようとすることは問題にはならない。コールリッジとワーズワスにおいて、また、ロマン派の思想全般を押し並べて、「想像力は魂の概念と同じ精神の領域で機能するものとして永続的に讃えられるのである」(pp. 149-150)。

マクファーランドは想像力の象徴的要素をコールリッジの時代以降に見ている。それはコールリッジと彼の時代に対して大変強い影響力を持ち、現代の感性においては効力をなくしていくものの、想像力自体は今なお生きている。「シンボルは、かつてキリスト教神学のまさに中心であったが、今日では主として文学理論に限定される概念となり、その点においてさえ幾分時代遅れである。だが、想像力はまだ活力があり、比類なく、今日も通用する概念である。シンボルの概念はわれわれをひきつける力を失ったかもしれないが、「想像力は今なお効力があり、神秘的である」(p. 198)。マクファーランドが雄弁に議論するところによると、我々に希望を与えるにはこれで十分である。想像力(「そして、源を同じくする独創性」)は、今日でさえ、「人間の希望と尊厳の擁護」(p. 149)となる。

本書を通して私自身の論点はまた異なっており、想像力とシンボルは、水が泉となり切り離せないように分かちがたく、両者とも—この暗黒のデリダ的時代と見做される時代においてさえ—我々を感動させ、心を動かす力を保持していると考え。論点の違いはあれ、マクファーランドの学識と力強い言葉は、我々に彼と同じようにあふれる感受性と情熱をもって論点を推し進める気にさせてくれるのだ。

コールリッジの想像力説に関する別の優れた

研究が、マクファーランドの著作と時を同じくして出版された。ジョナサン・ワーズワスの論文、「無限なる自己：コールリッジと存在の上昇」(1985年)である。⁶ 約30ページの綿密な議論において、コールリッジと彼の情報源を熟知したうえで解釈し、ワーズワスは『文学的自伝』第13章の有名な最終節を見事に掘り下げて論じてみせる。

第二の想像力がより高次の機能であるという通念に反して、ワーズワスは一私が本書で述べているように—第一の想像力は、実のところ、直接、神の力に関与しているが故に、より高次の人間の機能となると論じる。次に挙げるコールリッジの言葉はもちろんよく知られている。「第一の想像力はあらゆる人間の知力の中で活力・根源の力となり、無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが有限な人間の精神のうちに反復されるものとして作用する。」ジョナサン・ワーズワスのこの言葉の分析は印象深い。「コールリッジのこの言葉は堂々と言いつつ切った形である。文章は半分に分割され、両方において形容詞に強勢が置かれている。前半部分における形容詞は後者のものと比べると積極的ではない。「生きている力」, 「主要な力」, 「全ての人間の知覚」というように。他方、後半部分では、「有限の」—「永遠の」—「無限の」というように、上昇が見られ、上昇そのものを表している。その目的が何であれ、永遠が有限において顕現すること、神の最初であり永続的な自己命名の瞬間を人間が再現することを、この散文は高らかに宣言するのである」(p. 24)。

ジョナサン・ワーズワスが明らかにするように、「コールリッジではなく彼の批評家たちが詩的想像力に夢中になったのである。『文学的自伝』のページを通して、[好みのドイツ哲学者を選ぶ]ゲームにより、カント、フィヒテ、テーテンス、シュリングがメリーゴーランドのように乗り回され、想像力がコールリッジにとって信仰の行為であるという事実から注意をそらせることになった」(p. 46)。さらに、「コールリッジは常にキリスト教徒の思想家である。哲学は趣味や知的研究ではない。それは神の本質、そして、神と人間の

関係の本質を理解する手段である」(pp. 31-32).
 このように、「その定義において [コールリッジは] 頂点の第一の想像力から下位の空想まで下降する。なぜなら彼は人間の達成の観点から考えていたからであり、その潜在能力が高まったとき第一の想像力は人間が神に最も近づくことを示したのである。第一の定義は信仰に関する陳述である」(p. 48)。第一の想像力と比べて、「第二は単に劣っているだけである。つまり、単に人間の能力であり、神と相互浸透するわけではないのだ」(p. 49)。

ジョナサン・ワーズワスの見解から一つだけ重要な異議を述べよう。彼の論ずるところでは、『文学的自伝』は「シェリングが依存した汎神論的作品である」(p. 44)が、この汎神論は必ずしも正当なキリスト教の信仰と矛盾するわけではないと力説する。だが、これは私の納得いくものではない。私見によると、コールリッジは一汎神論に一時的に関心を寄せていたにせよ一決してその魅力に屈したわけではなかった。本書の第2章で、そして、後に第6章で論じるように、「共性」と「半透明」という概念により、本質的に人間と神が区別されることを主張しながら、コールリッジは人間と神の間の最も密接で可能な統合を肯定するのである。行為と存在の双方において、神と人間は分かたず互いを識別できると私は信じているので、このことをコールリッジとともに強く主張するだろう。

しかしながら、ジョナサン・ワーズワスの論文は近年のコールリッジの想像力説に関する最も重要な研究のうちのひとつであり、このような問題を扱う人にとっては大変注目すべきものである。

1985年頃、クリスティン・ギャラントは一連のロマン派学者たち—ジョン・ピア、トマス・マクファーランド、ブライアン・ウィルキー—に機関紙の特別号である、コールリッジの想像力説に関する『文学的想像力の研究』に寄稿するよう依頼した。⁷ 最終的に、その栄えある特別号は拡張され、数々の著名なロマン派研究者たち—ジェローム・クリステンセン、ジョン・グラント、アンソニー・ジョン・ハーディング、

ローレンス・ロックリッジ、ポール・マグヌソン、ジャン＝ピエール・ミラー、ライモンダ・モディアノ、デイヴィッド・シンプソン、ピーター・L・リースリー・Jr., キャスリーン・M・ウィーラー、スーザン・ウルフスナーがさらに貢献し、注目に値する論文集、『コールリッジの想像力説の現在』となった。⁸ 論文の幅は意見や方法論の双方において多岐にわたっている。たとえば、ギャラントが指摘するように、創刊号の寄稿者たちは、「熱心な擁護論者である」J・ロバート・バース・S.J. から、かなり否定的なノーマン・フルーマンにまで及んでいる」(p. ix)。16の論文は、ほぼ等分にコールリッジの想像力説へのアプローチと彼の「実践(プラクシス)」の詳細な研究、つまり、彼の理論を実践的批評に適用した論文に分かれている。

論文は個別に書かれたものであるが、面白い対話が生まれ、そこでは決定的な見解の違い—コールリッジの理論の解釈においてであれ、その価値判断、あるいは、その理論が実践に適用される方法論においてであれ—が互いに対決しているのは興味深い。この号はコールリッジに対する非常に有用かつ重要なアプローチを集めているだけではない。ギャラントが至極適切に指摘するように、これらの論文は、「想像力がテキストを[拡散し融解]して新しい秩序を再生しうるさまざまな方法」を示すことにより、「今日考えられる批評の取り組みの大半をさまざまな度合いで描写する」(p. xii)のである。この論文集は今後のコールリッジの思想研究において重要な指標となり続けるであろう。

文学批評家達だけが過去20年間、想像力説に関するコールリッジの書物の宗教的局面を研究してきたのではなく、神学者達もまたコールリッジの思想に目を向けてきた。例えば、ステイブ・ハッペルの著書、『コールリッジの宗教的想像力』(1983年)⁹は注目に値する。しかし、特に神学者ジェームズ・カシナーの著作はさらに必見である。本書第1章で私は『ハーバード神学論争』に掲載された、カシナーの「コールリッジの対立概念と神学的ヴィジョン」という画期的

な論文について論じている。数年後、カシンガーは考えを拡張し、注目すべき著書である『変形したヴィジョンの形：コールリッジと神の認識』(1987年)¹⁰に纏めた。カシンガーの著書はシンボリズム全般と同様、「相互浸透」や「半透明」といった中核となるコールリッジの概念の議論において優れており、コールリッジ自身の「変形したヴィジョン」の歴史を明快かつ雄弁にたどっている。

オウエン・バーフィールドがカシンガーの著書の序文で主張するように、コールリッジが明らかにしたのは「体系ではなく方法」であり、それは「想像力を含む一つの方法である。なぜならコールリッジが『判断力』と呼んだ抽象化する知性ではなく、想像力だけが、対立、相互浸透、真のシンボリズムといった原理を理解できるからである。カシンガーの著書の利点は、徹底してこれら三つの原則を正確に解説しているということであるが、それはコールリッジ研究全般にとって重要な利点である」(pp. x-xi)。カシンガーの見事な著書は文学研究者や神学者が今後コールリッジの思想の神学的・宗教的関連性について熟考する際、双方の注目に値するものである。

想像力とシンボルの近年の研究を最大限に活用した魅力ある著書は、ジーニー・ワトソンの『危険な魔法：コールリッジのお伽噺の象徴的世界』(1990年)¹¹である。彼女は説得力を持って、お伽噺のジャンルと「お伽噺の概念が、概して、コールリッジの著作歴を通して、その詩に構造、間接的言及、評価の基礎、象徴的言語を与えている」と論じている(p. 1)。しかし、お伽噺の伝説と、それをコールリッジが利用していることについての、慎重かつ鋭い分析に加え、ワトソンはさらに一般的にコールリッジのシンボルの使用を探求し、学識と洞察を持ってシンボルを作る能力としての想像力に関する、コールリッジの見解の哲学的・神学的基盤の輪郭を描いてみせる。彼女は以下のように説明する。「ほぼすべての例において、コールリッジの著作は、詩であれ散文の批評であれ、世界の本質と、その世界内の人間の精神の位置についての一連の基本的想定と信念から発

展する。簡潔に言えば、全ての根底にある基本的な信念とは、存在に関して共生の本質があるとするコールリッジの信念である。この信念は、当然の結果として、世界が共生で成り立つとすれば、それはまた象徴的でもあるという前提を持っている」(p. 29)。

ワトソンの印象深い第1章、「象徴の世界とおとぎの世界」は、作家であれ、読者に対してであれ、いかにしてシンボルが一つになるかということの「神秘」について解説する点においてもまた非常に優れている。彼女は以下のように述べる。「象徴の認識は能動的に待つものに直感的に与えられる。それは恩寵の経験と言ってよいかもしれない」(p. 36)。この見解を支持する彼女のコールリッジからの引用はことに有益かつ適切である。例えば、『談話集』からの引用(1833年8月24日)を挙げよう。「私は霊を待つ傾向がある。」ワトソンは続けてこの印象的な言葉を加える。「われわれは暗闇の中で辛抱強く知覚を研ぎ澄ませて光を待つことができる限りでは、霊の神秘について象徴的に知ることになろう」(p. 37)。他の箇所でも彼女はコールリッジ自身の霊をたくさん捉えているように思う。

『コールリッジ、キーツと想像力：ロマン主義とアダムの夢』(1990年)¹²と題された記念論文集は、コールリッジとキーツの双方における想像力の理論的・実践的側面を探求する。前述の一連の著名な研究者たちによって、故W・ジャクソン・ペイトに敬意を表して捧げられた論文を集めている。ここで特筆すべきは、トマス・マクファーランドによる重要な論文、「ロマン主義的想像力における螺旋とシンボル」であり、ここで彼は強い説得力を持って、「アレゴリーに勝るといふより…シンボルはアレゴリーより下位であり、事実、ほとんど価値のない概念である」(p. 39)という故ポール・ド・マンの見解に反駁している。ド・マンと違い、マクファーランドは、「シンボルは歴史的に神学的関心事に関して用いられてきた概念であり、文学的事柄には副次的にしか用いられていない」(p. 41)ということ強く意識している。結果として、「そのようにシン

ボルを神学に限定して結びつけることは、文学におけるシンボルの使用に関する二つの効果に影響を与える。一つには、それによりシンボルが批評的機能ではなく存在論的機能を持つことが確実となる。シンボルは批評の道具として用いられることを強いられなくなる。つまり、アレゴリーは批評によって解明されるが、シンボルはそうではないのである」(p. 42)。

マクファーランドが論じているのは、ド・マンにとって、シンボルは「神秘化」に過ぎないが、コールリッジにとっては、「シンボルの全体性との関わりは、シンボルそのものが全面的に理性自体に関与していることを明らかにする。シンボルは神秘化であるはずがない。むしろ、精神の中で最も高次の認識作用とかがわっている。その構造は経験的知識に基づく提喩の一つであり、修辭的神秘化ではない」(p. 51)ということである。こうして、マクファーランドはさらに大きな枠組みにおいて結論づける。「ロマン派にとって、表現されるものと表現できないものの一致や融合を意味するシンボルは、究極的な精神の实在そのものであった。それは彼らの自然に対する想像力の強調、また、無限に対する想像力の強調と深く絡み合っている」(p. 57)。

メアリ・アン・パーキンスの注目すべき著書、『コールリッジの哲学：統一原理としてのロゴス』(1994年)¹³においては、シンボルはコールリッジの思想においてロゴスと「深くかかわり合っている」。コールリッジの作品の哲学的・神学的側面を探求してきた過去数十年の学者たちの研究を基に、彼女はコールリッジの「ロゴスの・哲学的体系」を見事に、また、適切に述べることに成功している(p. 6)。彼女の基礎となる第1章(「ロゴス：言葉」)は、この著書において特に興味深く、「語源学、言語、哲学、シンボルと想像力、そして、啓示の基礎としてのロゴスについて解説」している(p. 13)。

パーキンスのシンボルに対する議論が、主要な論点となっていると言ってもよいかもしれない。それは、彼女が「シンボル論において、コールリッジは人間の言語が神の言葉に参与するという

彼の見解を至極十全に表した」と主張しているからである。事実『象徴的想像力』の第2章でシンボルについて論じているのと同じくパーキンスは「コールリッジの言語理論の最初の前提は基礎となる信仰の行為である」(p. 46)ということを強調している。加えて、コールリッジが「シンボルを物自体としての实在に我々を接触させることのない表象とするカントの見解」を拒絶すると見る彼女の意見は非常に理にかなっている。「…カントは『我々の神についてのあらゆる知識は単なるシンボルである』と結論付けた。シェリング、ゲーテ、そして、コールリッジは『単なる』という言葉が間違いであると思ったことだろう」(p. 47)。

パーキンスにとっては、シンボルの神学上の掛かり合いが主要な問題となる。「(コールリッジ)にとって、シンボルは、神の言葉、ロゴス、すなわち、神と人間の媒介となるものの本質を映し、それに関与する。シンボルには神の父子同本質を反復する共存の概念が存在する」(p. 48)。彼女は次のように続ける。「シンボルとは、現象と観念性の統合を単に指すアレゴリーと異なり、普遍的観念の客観的現実と、個の形において表されたその实在の知覚に依存しない主観的認識との内的調和である」(pp. 48-49)。

パーキンスのシンボル論(特に pp. 47-55)は綿密かつ複雑であるが、さらに印象的で有益となるのは、彼女がその論を据える広い哲学的・神学的コンテキストである。この学識豊かで学究的な著書は、我々が様々なコールリッジの謎について熟考し続ける際に役立つだろう。

ロナルド・C・ウェンドリングの思慮深い鋭敏な研究、『コールリッジのキリスト教への発展：宗教的信仰における経験と権威』(1995年)¹⁴は、彼がコールリッジの「独特の経験的先験論」(p. 12)と呼ぶものの進化をたどっている。ウェンドリングは次のように言及している。「コールリッジにおいて、超越的なものを継続して意識することは、たとえそれが神に始まり神に終わるとしても、感覚の世界を通してのみ行われ、その意識は経験を活用するために存在する。彼の先験論はこ

の地上のものであると同時に超俗的でなければならないのである」(p. 10)。

この著書はコールリッジの生涯を通じた宗教的発展の研究であるが、想像力とシンボルに関するウェンドリングの意見は、神のロゴスが決定的な役割を果たすコールリッジの「三位一体論に対する取り組み方」に関する彼の議論にとって特に重要である(第6章)。彼はコールリッジにおける想像力を、「各々の人間の魂の内に存在する、途絶えることなく再現し、救済する神のロゴス」と見做す。「人間の創造力は、絶対的自我が、それによって人間の創造力である主体とすべての客体との一致(同一)を解消する行為を繰り返し、ロゴスにおいて主体と客体を意識するようになり、その創造的意識を通じて全てを絶対的自我に引き戻そうとする。」この「救済するロゴス」は「人間の想像力の全ての所産において具現化される」(p. 153)。ウェンドリングの想像力とシンボルに関する見解は、特にコールリッジの宗教的発展という文脈において、今後更なる注目に値することは確実である。

コールリッジの想像力説が今なお研究者を惹きつける力を持つことは、『ロマン主義研究』の過去数年にわたる一連の論文により十分に証明されている。1991年に、イナ・リップコウィツは「靈感と詩的想像力：サミュエル・テイラー・コールリッジ」¹⁵という論文を執筆し、その「創造的、あるいは、詩的、想像力の役割に対する卓越した洞察により、聖書の宗教的真実を軽視するのではなく、聖書を擁護するため、コールリッジは聖書を「最大に強調した意味での詩」と考える彼の見解を用いることができるのであると論じている。彼女はさらに次のように論を進める。「彼のシンボル論において、彼の聖書の見解の核心において、19世紀に顕著になった象徴的詩と想像力の役割は、どちらもその最も明確な表現を見出すのである」(p. 613)。リップコウィツの見解においては一第6章における私の見解と同じく「聖書は創造力の本質と機能についてのコールリッジの思索において特権的な役割を持った。彼女は断固として次のように結論付ける。「インスピレーショ

ンの役割を軽視することなく、コールリッジは想像力におけるその気高さの源を突き止めることにより、預言者や詩人を人間として扱った。同時に、彼は聖書の作者たちの想像的ヴィジョンを共有する、ワーズワスのような、同時代の詩人像を高く評価したのである」(p. 631)。

アンソニー・ジョン・ハーディングは、彼の論文「想像力、家父長制、コールリッジとハイデガーにおける悪」(1996年)において、¹⁶想像力に関する、曖昧で懐疑的なコールリッジの見解を上げている。コールリッジの初期の思想が「永遠でない」(p. 10)ことを悪とする観点において正統であると認める一方で、ハーディングはコールリッジがシェリングの影響により、後に「想像力」と「ユダヤ教とキリスト教の双方において異端である教義、善と悪が光と闇を分かち合うことにおいて共通の根源的な起源を持つという教義」(p. 19)を結びつけて考えるようになったのだと論じている。コールリッジは「原初の統一」(p. 26)を取り戻すことを切望するかもしれないが、その手段を見つけられないのだ。

二年後に同誌で、ニコラス・リードは論文「後期コールリッジの想像力説における悪の原理」(1998年)¹⁷で丁重に反論した。彼は次のように結論付ける。「ハーディングはコールリッジの想像力の核心にある意味のあいまいな要素を指摘している点で正しい」(p. 277)。また、「人間の魂の核心には、(ハーディングがそうしているように)人間の想像力の内の悪の要素の場所を指摘する二元性」があるが、「この論は最初に思われるほど驚くことではない。というのもそれは単に人間の魂の墮落を反映しているに過ぎないからである」(p. 276)。このようなコールリッジの「贖いの可能性」(p. 276)の認識を加味することで、コールリッジの見解が—いかに人間の本質の暗い面を含んでいようと—異端とは程遠いということがわかる。しかしながら、ハーディングの警告は、有益な注意書きと見られるのだ。リードは続けて言う。「コールリッジの後期の思想においてなら、『文学的自伝』の定義は、人間の想像力に対し暗黙に主張する点で十分適当なものではない(単に

遠大すぎる) だろう。なぜなら、その定義は墮落により人間が創造性において神の行いを純粋に反復することができないという点を認めていないからである—そして、コールリッジ自身の詩は神の出現が決して十全に実現されることがないとわかっているかのような観を呈しているのである」(pp. 276-277)。

しかし、今度は私がハーディングに関するリードの手加減を修正したいと思う。確かに、コールリッジほど我々人間の「墮落」を意識した人はいなかったが、コールリッジは、この墮落が、「我々自身の創造力における神の行いの純粋なる反復」を妨げるようなものと決して認めないだろう。たとえその墮落が十分に、あるいは、完全になされることを妨げるということは認めるだろうとしても、人間はもちろんその墮落した本性によりひどく制限されているが、コールリッジは、我々の持つ創造力が純粋であると同時に、神に与えられたものであると主張するだろう。

コールリッジの近年の研究は、シンボルや想像力を第一に扱っているわけではないが、新たに魅了する方法で想像力とシンボルの双方を見せる、幅広く人を惹きつけるコールリッジ像を描いている。その著書とはシーマス・ペリーの『コールリッジと分離の使用』(1999年)¹⁸で、コールリッジにおける「統一と分離という二層の主題」(p. 1)を扱った非常に綿密な研究であるが、ペリーはコールリッジを「人間がそうであるはずの二つの精神状態の中にある人間」(p. 2)、すなわち、「統一と分離という、対立し彼を惹きつけるものの狭間で引き裂かれた」(p. 4)人間であると考え、コールリッジの思想は「問題の解決としてではなく、混乱の経験と探求として、最もよく理解される」(p. 6)と彼は主張する。それは、創造性豊かな「混乱」であり、「もっとも崇高な相における混乱、全身全霊を捧げて手に負えないものを扱う行為」(p. 9)である。

論点となるのは小さな混乱などではなく、むしろ、コールリッジの人生の最も重要な何度かの緊張状態である。なぜなら、コールリッジにおいては、「統一の魅力と差異の識別、ある全体の一部

と考えられるものと、それ自体で評価され享受されるものとの間に、知的かつ想像的な係わり合いの永続的な対立が働く」(p. 23)からである。このような幅広い文脈においては、想像力とシンボルの双方を(コールリッジの言葉を用いると)「統一と分裂という敵対する吸引力」を調和させる、全身全霊を捧げて「手に負えないものを扱う」、根本的な手段として見る事が可能である。

したがって、ペリーは次のように議論する。「想像力は豊かで非の打ち所のない一致を約束する。また、それが生み出す統一のみならず、結合させる要素の経験的個性にも、強い肯定的な魔法をかけ、[充満]という感性の密度と[包含性]という統合された全体性を同時に得るのである。」というのも、想像力は、ペリーが続けて述べているように、「二つの方法で事物を捕らえようとするコールリッジの資質を証明するものとなる」からだ。「つまり、想像力とは同時に統一と特殊性に捧げられた能力なのである」(p. 34)。そして、この能力の所産であるシンボルは、「一と多の魅力に共鳴する」。それは、「あるものが象徴になるのは、それが個性を保つと同時に、より大きな全体のうちに包括される(そしてそれを象徴する)時であるからだ—コールリッジの言葉を借りると、『シンボルが全体を明確に表し、生きている部分として統一のうちにそれ自体そこに留まる時』であり、『シンボルはその統一を表象するのである』」(p. 88)。この聡明で賞賛すべきコールリッジの研究書は—それ自体が大変個性を發揮したものであると同時に、広範囲で一般に理解しやすい全体像を表しているのだが—紛うことなく今後のコールリッジ研究者にも受け入れられることだろう。

その精神において、探求し、問い続けたコールリッジは、このような今もなお続く学問と発見の伝統をきつと認めてくれることだろう。

1. *The Idea of the Symbol: Some Nineteenth-Century Comparisons with Coleridge* (Cambridge, 1980). 本書に関するいくつかの見解は、*Studies in Romanticism*, 21 (1982), 703-707 の

- 私の論評から引用している。
2. *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass., 1981).
 3. *Biographia Literaria*, ed. James Engell and W. Jackson Bate, vol. 7 of *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, ed. Kathleen Coburn, 2 vols., Bollingen Series 75 (Princeton, 1983).
 4. *Theories of Symbol*, trans. Catherine Porter (Ithaca, NY., 1982). フランス版原書は、1977年出版の *Theorie du Symbole*.
 5. *Originality and Imagination* (Baltimore, 1985).
 6. "The Infinite I AM: Coleridge and the Ascent of Being," in *Coleridge's Imagination: Essays in Memory of Pete Laver*, ed. Richard Gravil, Lucy Newlyn, and Nicholas Roe (Cambridge, 1985).
 7. "Coleridge's Theory of the Imagination as Critical Method Today," special issue of *Studies in the Literary Imagination*, 19, No. 2 (Fall 1986)
 8. *Coleridge's Theory of Imagination Today*, ed. Christine Gallant (New York, 1989).
 9. *Coleridge's Religious Imagination*, Salzburg Studies in English Literature, 3 vols. (Salzburg, 1983).
 10. *The Form of Transformed Vision: Coleridge and the Knowledge of God* (Macon, Ga., 1987).
 11. *Risking Enchantment: Coleridge's Symbolic World of Faery* (Lincoln, Neb., 1990).
 12. *Coleridge, Keats, and the Imagination: Romanticism and Adam's Dream*, ed. J. Robert Barth, S.J., and John L. Mahoney (Columbia, Mo., 1990).
 13. *Coleridge's Philosophy: The Logos as Unifying Principle* (Oxford, 1994).
 14. *Coleridge's Progress to Christianity: Experience and Authority in Religious Faith* (Lewisburg, Pa., 1995).
 15. "Inspiration and Poetic Imagination: Samuel Taylor Coleridge," *Studies in Romanticism*, 30 (1990), 605-631.
 16. "Imagination, Patriarchy, and Evil in Coleridge and Heidegger," *Studies in Romanticism*, 35

(1996), 3-26.

17. "The Satanic Principle in the Later Coleridge's Theory of Imagination," *Studies in Romanticism*, 37 (1998), 259-277.
18. *Coleridge and the Uses of Division* (Oxford, 1999).

1. 想像力に関するコールリッジの神学的基盤

人は相変わらず、そして、おそらく必然的に、『文学的自伝』第13章の最後の、コールリッジの想像力の定義を初めに持ち出す。「第一の想像力はあらゆる人間の知力の中で活力・根源の力となり、無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが、有限な人間の精神のうちに反復されるものとして作用する。第二の想像力を私は前者の反響として考える。それは、意識的な意志と共存するが、それでもなお、その働きの種類において第一の創造力と同一であり、程度と作用の様式においてのみ異なっている。」¹

はじめに、明らかなのは、第一の想像力は私たち皆に関係があり、コールリッジの描写が、概して、私たち人間に共通の経験を描写しているということである。第一の想像力がなければ、私たちを取り巻く世界は混沌、すなわち、多量の渦巻く原子、ぼやけた色、形、音として感じられるだろう。確かに、その中には深く根付いている統一性がある。それはすべてのものがそれぞれのやり方で、神の存在を共有しているからである。だが、それらは同時に互いにひどく異なっており、私たちがそれらに意味づけができないとすれば、その程度は混沌と思われるほど甚だしい。しかし、実のところ、私たちは本能的に一秩序や芸術性というものをほとんど持ち合わせていないとしても—自分の経験に秩序を与え、風景、集団、形と音と色の関係といった、意味のある全体を作り上げるのだ。私たちは皆、経験を形作ることができるが、その経験は、さもなければ、私たちを取り巻く混沌の世界と見えるだろう。コールリッジの言う「体系」において、この本能的な瞬

間は絶対的な信仰の行為に基づいている。キャサリン・マイルズ・ウォラスがコールリッジの見解について述べているように、「あらゆる理路整然とした説明は一秩序を生み出すあらゆる人間の行為は一信仰の行為に根ざしている。これは必ずしも直接的に神の信仰ではないとしても、むしろ、多くの個人にとって宗教的経験において頂点に達する秩序と知識の可能性の信仰である。」² 私たちは本能的に秩序の可能性を信じ、また、本能的に、世界についての私たちの知覚に秩序を与えるために行動するのである。

芸術家は、もちろん、より多くのことをする。第二の想像力により芸術家は秩序立てて世界を知覚するだけでなく、絵具や大理石などの、また、詩人ならば言葉という新たな媒体においてその秩序を表現する。芸術家は、木々や雲や馬や人間の顔といった自然の形の中や間に知覚する統一性 — 生物界におけるこういったあらゆる事物を知覚することによって新に存在する統一性³ — を壊し、「融解」して、いわば新しい混沌が現れるのを許すのであり、その後、水彩や漆喰や音楽の音において表現することで、それについての芸術家自身の意識から新しい統一性を形作るのである。

しかし、このような行動 — 私たち人間の、そして、芸術家の行動 — に共通するものは、各々の行動が、「無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが、有限な人間の精神のうちに反復されること」であり、一方が他方の「反響」となっているということである。人間の行動は本当に神の創造行為と同じ種類の活動と考えられるだろうか。コールリッジは明らかにそう信じている。神にとって、「永劫の創造の働き」とは創造の前に存在していた「混沌」から秩序や「宇宙」を生み出す行為である。私たちにとって、第一の想像力は世界を秩序に従って知覚する能力であり、それは私たちが自分の経験を自然に意味のあるパターンに形作るというゲシュタルト心理学の教えに近い。第二の想像力は、媒体に違いはあれ、同じ働きをする。つまり、混沌とした経験を意味のあるパターンに形作るのである。第一と第二の想像

力はどちらも、神が創造の行為においてしたように、混沌から秩序を生み出す機能をもつので、「永劫の創造の働き」に与っている。このように、一般市民も芸術家も、程度の差こそあれ、実際に神の創造の力に与っているのである。

コールリッジの定義もまた、人間の精神と神の精神の間の同質性を想定している。それともむしろ、その定義が同質性よりももっと示唆しているのは、無限の精神の活動に有限の精神が実際に参与することであり、「無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが有限な人間の精神のうちに反復されること」である。神の「創造の行為」は「永劫」であり、この行為において私たちは一詩人であれ一般市民であれ一今ここに参与しているのである。私たちが創造的能力を行使するときでさえ、神は存在において、私たちを含む世界を構成し続けている。神が世界を構成し続けていると主張するためにバークレーの哲学に頼る必要はない。神が創造において常に活動し、永遠に神が現存することにより存在において創造し続けることは、古くはあらゆるスコラ哲学者たちの通説であった。もし神があらゆる創造に創造的に存在し続けなければ（この活動的な存在をあらわす中世のスコラ哲学の用語は *conservatio* である）、創造は存在しなくなるだろう。あらゆる創造に存在しながらも、神は高度な知能をもって創造する被造物が自由に行動する際に特別な方法で存在する。この存在、(スコラ哲学者たちが呼んだ)この *concursum divinum* (神の協力)、神の創造的精神と意志は、私たちの精神と意志と一つに統合されるのである。

人間の創造行為において人間と神の関係についてのコールリッジの概念には、このようなことが暗に示されているように思われる。人間の創造行為は本来の性質から神のたままない創造行為と統合される。このように、人間は、自分を周りの創造された世界と能動的に統合することにより知覚(第一の想像力)を通して、また、芸術的に、新しい形と創造的な形態で世界の統一性を表す時に私たちが行使する、さらに高度の創造(第二の想像力)を通して、真の創造者である。

しかし、想像力についてのコールリッジの見解についてさらに述べる必要があり、ここでその神学的意味合いが最も明確かつ重要になる。それは、コールリッジの見解では、想像力とは高次元の能力であるからだ。想像力に関する彼の最も高尚な描写の一つは、『文学的自叙伝』の出版の翌年に書かれた、『政治家便覧』の補遺Cに顕著である。彼は、ここで、「一般概念と分類の用語を独自に形作る、推論的な悟性」について書き、その特徴が「深みのない明晰さ。それは事物の統一性をその制限において熟考し、結果として実体のない表面の知識となる」と断言する。だが、これとかけ離れたものが、「深みと明晰さを、悟性の包含性と感覚の充満を統合する完成させる力」、すなわち、「想像力であり、それが吹き込まれると悟性自体は直感的で、生きた力となる」。想像力は、コールリッジが一般に最も高度な人間の力とみなすもの、つまり、理性（彼が『熟慮の助け』において「実践理性」と呼ぶもの）—「実現され活気ある理性…神の力の息吹、そして、全能の神の栄光からそのまま下された影響」⁴である力から得られるのである。全体的に明らかに暗示されているのは想像力が認識能力であるということである—おそらく間接的にはあるが—「精神がその思想を含み、思想全体において、また、それを通して存在するように」⁵、想像力は単なる悟性より深く総合的であり、最も高度な人間の能力であり、それ自体が感覚、悟性、想像力を含む理性の庇護の下に働くのである。

悟性より深く包括的な想像力は、事実、超現実—神を含む高次の存在界の現実—を知覚し、ある程度それについて述べることができる、超越的な能力である。「神学の新たな視野」を求め際立った論文で、ジェームズ・S・カシンガーはコールリッジの想像力説の根底にある一実のところ彼のほとんどの思想の根底にある—「両極性」において—「コールリッジはまさに神を見ることのできる方法と呼び覚まそうとしたのである」⁶と力強く論じている。想像力に関して、この両極性はおそらく『文学的自叙伝』の第14章において、もっとも雄弁に述べられている。

理想的な完成の域に達した詩人は、人間の魂全体を行使し、相対的な重要性や価値にしたがって、その能力を互いに従属させる。詩人は音と統一の精神を拡散するが、その統一の精神が、厳密には想像力という名に当たる、あの統合する魔法の力により、各々を混合し、(いわば)融合させるのである。この力は、はじめは意志と悟性により活動し、穏やかで気づかれないけれど、意志と悟性の有無を言わせぬ力に制御され、反対あるいは相容れない性質の調和や統合においてその姿を露にする。相容れない性質とは、同一と差異；漠然としたものと具体的なもの；概念とイメージ；個別と典型；斬新さや新鮮さと古くなじみのあるもの；感情の普通ではない状態と普通ではない秩序；常に覚醒している判断や安定した冷静さと、熱狂や深遠あるいは激しい感覚；そして、想像力は自然と人工を混合し調和させる一方で、なお人工を自然の下に置く；また、私たちの詩人に対する賞賛を私たちがその詩に共感することより下に置くのである。⁷

強調されるべきことは、コールリッジの両極性が、詩、科学、あるいは、他の種の知識に適用されるのであれ、単に二つの本質的に敵対する力の間の緊張ではないということだ。それは、むしろ、二つの「勢力」の間で一つの「力」が見事に共有されているということである。コールリッジは覚書に次のように記した。「両極性は混成の力、あるいは、二つの相反する動作主の瞬間（動き？）によって構成される *vis tertia*（第三の力）ではない。それは2の内に表される1であって、 $1+1=2$ ではない…その両極の力は二つの形であり、そこでは一つの力が同時の行為において瞬時に働く。このように、それは力や引力ではなく、磁石を構成する二人の頑強な力士のように同時に取っ組み合いをする力の反発でもない。そうではなくて、それは陽と陰に同時に働きかける磁力である。引力と反発は一つの磁力の二つの力なのだ。」⁸ コールリッジは頻繁にその両極性の理論を

詩と同様に科学にも適用するが、カシンガーはその両者よりもっと大きな目論見をしている—もちろん、コールリッジにも言えることだが—そして、彼の両極性についての議論を「今日の神学者の主要な問題：神の知識に関する問題」⁹という議論に転換するのである。

カシンガーが明らかにするあらゆる領域における知識の問題は、「障壁や境界面の問題」¹⁰である。近代の神学のほとんどにおいて、「一連の圧迫する境界面が」世界と神の間に現れることを彼は見出している。「懐疑論が明らかにしたことは…私たちの世界は私たちのものであると同時に他者のものであるということである。つまり、一方では、自己や主体と連続する領域が、それ自体の力や活動の方向の下に流れている。そして、他方では、自己や主体とは連続しない二番目の領域が、それ自体の未知で不可知の動きや配列を所有しているのである。神学の結論は「主観と超越、理性と啓示、俗と聖、科学と宗教、そして、自然と超自然」¹¹の間の一連の二元論であった。ここでまさにカシンガーはコールリッジの両極性が助けになると信じている。神学者の仕事が「人間と永遠に慣習の境界を越えてあふれ出る神との関係を理解できるよう説明すること」であるなら、神学者は神の実体と人間がその実体を体験することの両方に真となる視点において、「この奇妙な神という存在の、主観であり超越、同一であり他、『外』の『内』、そして、『内』の『外』を」¹²考慮に入れて、人間と神との関係を説明しなければならない。したがって、コールリッジが提案するのは単に新しい言語ではなく、「視点を変える」様式なのである。想像力を行使することによって、(コールリッジが『文学的自叙伝』で書いているように)「慣習のこん睡状態から精神の注目を呼び覚ます」ことを可能になり、「私たちの前にある世界的美と驚き」¹³に目を開かせることを可能になり、それによって(カシンガーがうまく述べているが)「神が半透明に透けて見える世界」¹⁴が露になるのである。

両極性を基礎とするコールリッジの想像力説は、その生き生きとした哲学に深く関連してい

る。単なる「機械的な」精神は、単に対立や、よくて、かけ離れた実体の並列を理解するだけである。しかし、「生きている霊的な哲学」の息吹を与えられた精神は二つのはっきりとした実体を考察することができる—実際には互いを「解釈することにより」、互いが他方の存在を共有する。¹⁵そのような「生きている」ヴィジョンが、そして、そのようなヴィジョンだけが、知るという一つの行為において、主観と超越、人間と神、自己の実体と神の実体を包含することができるのである。『文学的自叙伝』がロゴス、創造のパターンへの賛辞で終わっているのは偶然ではない。それらを通して—受肉したキリストとして—人間と神が最も「互いに浸透しあう」からだ。

しかし、これまで述べたようなヴィジョンはその複雑さに等しい言語を要求する。彼は次のように述べる。「アイデアは、その語のもっとも高度な意味において」—そして、これを彼は宗教、哲学、芸術に関わる超感覚的な知識と解釈しているが—「シンボル以外の方法では伝えることができない。そして、幾何学を除いては、不可避のあらゆるシンボルは明らかな矛盾を含んでいる。」¹⁶この理由のために「素晴らしい概念は徐々に伝えることができるが、そのことはその概念がいつでも現れるような考えの萌芽ではないとみなされることにより有効となる。」¹⁷後者の本に関して、キャサリン・マイルズ・ウォラスはもっともな意見を述べている。「たいていの分野において、『素晴らしい概念』は推論的なテキストから現れる場合は、徐々に伝えることができる。」次に彼女は、その理由が、幾何学を除いて、「シンボルは推論の論理的な公式化よりもっと適切に概念を伝えることができる。なぜなら、シンボルは論理がばらばらにするしかない矛盾をつなぎ合わせるからである。」¹⁸そして、こういった矛盾—あるいは、少なくとも矛盾と思われるもの—は物質と精神、人間と神、瞬間と永遠を含んでいる。コールリッジは、シンボルが、「とりわけ、瞬間を通して、また、瞬間において、永遠を半透明にすかしてみせるという特徴をもっている」シンボルはそれが理解できるようにする実在の性質を常に持ってい

る。そして、シンボルは全体を表すと同時に、その統一の生きた部分であり続け、その表象となる」と述べている。¹⁹ 象徴は、それゆえに、(メタファーがそうであるように) 単に二つの実在を併置して表すだけでなく、人間と神のように、二つのまったく異なった、しばしは大変かけ離れているように見える実在の「解釈」を、あいまいではあるが、言葉で表現する。そのような言語一詩の言葉一により、主観的なものと超越的なものとの間の亀裂に橋がかけられるのである。

哲学者であり神学者でもあるバーナード・ロナーガンは、神の啓示の伝達におけるいくつかの論説の様式を通して、ある一節を指摘する際に、コールリッジの思想を比較している。²⁰ 第一に聖書や個人に関する様式があり、そこでは宗教の個人的な経験が文学形式で表されている。物語、寓話、個人的な談話、説教、賛美歌、祈りの言葉であるが、こういったディスコースは、思想家が啓示の意味を探ろうとするとき、より哲学的で、より体系的なものとなる。この様式は神学的ディスコースを明確にするために、聖書の親しみやすさや象徴的な魅力を犠牲にしている。次いで、神学的様式は、教会公会議を特徴付ける明白で権威のある様式である、公会議や教義に関するディスコースの様式に取って代わられる。ここでは神学者の発見したことが確かなものになり定義される。次に神学的様式に戻るのだが、神学者は教義の意味や教義同士の関係を調べる。しかし、神学と教義は最終的に個人間の聖書の様式に戻されなければならない—神学と狭義をさらに深く理解し説教するために—なぜならこの本質的に文学的で象徴的なディスコースの様式において啓示の神秘が最も十分に尊重されるからである。それが明晰さのために犠牲にするものを、豊富な複雑さによって余りあるほど補っているのだ。この象徴的表現において人間の精神は神の実在を個人的に最も深く理解することができる。つまり、このようにシンボルによって神の実在を理解することでコールリッジの「瞬間を通して、また、瞬間において、永遠を半透明に」垣間見ることができるのである。

ジョン・クルスはコールリッジの「信用上の言語使用」²¹ について語るときに同じ道筋をたどり、コールリッジの言語の使用や言語についての考えが、「言語が熟考と同様に行動のためにある」、つまり、言語が全人格の反応を喚起するはずだと信じたダンやフッカーのような17世紀の聖職者たちの伝統に戻っていると論じている。²² そのような言語は本質的に象徴的である。なぜならそれが現実の複雑さを保持し、経験に関して矛盾する面ですえ同じ言葉で表現されることを許容するからである。クルスが示すように、(コールリッジの概念における) 詩人は「私たちに言語の使用に直面させるが、そこでは言葉は常に同じ意味を持つ擁護を表すのではなく、全体としての蓄積から価値を得る力の分野における構成要素として見られるのである。」²³ シェイクスピアの講義で、コールリッジは想像力を次のように考察している。「まるで、イメージの間をさまよっているようである。一つのイメージに固定されると、それは悟性となる。しかし、イメージの間で固定されず揺らめいて、永久に何とも結びつかない限り、それは想像力となる。」²⁴ これは、今日の神学者が独特の価値があると考えような、一種の言語であり、おそらく、一種の分析でもある。クルスに戻ろう。「これはある点では言語の失敗である—言葉を正確で決定的な意味に固定するということは—しかし、それは成功でもある—複雑な経験の多様で明らかに矛盾した面は統一性において保たれ、その統一性は本質的な性質であり、またそれに関してその統一性だけが私たちに適切に伝達されうるのである。」²⁵

つまり、コールリッジの考えでは、想像力を介してのみ私たちは宗教的現実と直面することができるということになるが、それは想像力だけが明晰で明確なものを求める人間の衝動に抵抗する唯一の象徴的言語だからである。神、超自然、超越的な存在は、決して「結果として起こる推論」の明晰さによって理解することはできない。それはただほのめかされ、推測され、目の端でとらえられるものなのだ。そして、このために、象徴的言語の曖昧さだけが役立つのだ。キャサリン・マ

イルズ・ウォラスがコールリッジにとって「閉じた論理のシステムが神を排斥する」²⁶と主張するのは当然である。『フレンド』の注釈でコールリッジは、「知性がそれ自体供給できるよりも高く深い基盤を認めることを拒否する、全ての結果として起こる推論という避けがたい結末は、常に一その様式の下にある多神教であった。」²⁷ 象徴言語は、逆に、閉じているのではなく開いている一神の実在の可能性、示唆や推測、暗示、瞬間的に垣間見える光に対してさえも開いているのである。

しかし、もしークルスンがコールリッジの「信用上の言語」と呼ぶ一象徴言語が神の暗示に対して開かれているなら、それはまた別の重要な方法においても開かれているだろう。つまり、象徴言語はそのような言語を聞く人間の、知的のみならず感情的な反応に対しても開かれているのである。シンボルはコールリッジにとって、自己を傾倒した全人格の反応を求める信仰の行為を含む。コールリッジが言うには、シンボルの経験は神の現実を新たに意識することに関わるだけではなく、少なくとも潜在的に、神の超越的現実と直面することや、さらに深く神を発見し出会う過程に自己に従事させる神のお召しなのだ。

補足すると、このことは過程の問題ということになる。複雑さを保存し言葉にすることを許すということに加え、シンボルは成長することも許すのである。成長とは、知覚できる現実と同様知覚する人における成長であり、あるいは、おそらく、両者の間の認識の統合における成長と言っても良いだろう。象徴言語は神秘の表現であり続けるので、それは（I. A. リチャーズの印象的な言葉によると）「瞑想に対して無尽蔵である。」²⁸ そのような瞑想により、人は同時に瞑想の対象である他者を深く知ることができ、また、主体と客体の「相互浸透」によって、事故の神秘を新たに知ることができる。私たちは自分でないものを知ることによって自分自身を知ることになるのである。

この「過程」は、もちろん、全くコールリッジ的なものである。ほとんどの出版物において、コールリッジの目的はまさに読者を思考の行為に

従事させることである。『フレンド』、『説教集』、『熟慮の助け』について考えてみると、このことがいかに当てはまるかが実感できる。『フレンド』の初期の論考におけるコールリッジの見解はその典型である。「思考を要求する主題が思慮深く扱われているところで、また、その主題が思想の原則にしっかりと則ったものである場合、私たちは同じ努力を意識的にするべきであるし、著者について考えるべきである。さもなければ、著者は私たちに對して無駄に考えたことになるだろう。」²⁹ コールリッジにとって思想は探求と発見を含み、コールリッジは読者に彼の知的な友人であり導きとして共にその探求に加わるよう期待するのである。ロナーガンの瞬間に関する理論に戻ろう。「コールリッジは常に言語を対人間の談話様式に向けようとする。これで、一見難解な議論においてさえ、コールリッジが特殊で印象的なメタファーを常に用いることが理解できるだろう。彼は特に個人的な覚書において、神学的な説法の様式を用いるが、公の談話では彼の主要な目標は読者に「出会う」ことであり、自分の探求やその発見の興奮に読者を従事させることなのだ。

これまで示唆したコールリッジの想像力に関するその他すべての特質に加え、もうひとつの特質がある意味、その他すべてに比して傑出している。つまり、さまざまな種の人間の知識を統合する力である。それというのも、想像力は一本書で特に焦点を当ててきた一詩的・宗教的知識の能力というだけではなく、コールリッジが『文学的自叙伝』で述べるように、「あらゆる人間の知覚の中で最も重要な力」だからだ。このように、コールリッジにとってすべての人間の知識—感覚による知覚、科学的洞察、芸術的経験、哲学的考察、神学的瞑想、そして、人間の精神が知ることのできるあらゆる他の方法—は世界の多様な現実が関係性において見られるということを理解する能力である想像力の行使を含んでいる。今日の神学者や文芸批評家や理論家が、彼らの作品の結果を他の学問における学者の作品—遺伝学者の実験の研究であれ、脱構築主義者の記号論であれ、映画評論家の批判的な分析であれ—と関連

付けようと苦心しているように、おそらくコールリッジが考えたような想像力の研究も、一見すると互いに関わり合っているような学問に共通する相互理解を得るための方法であろう。多分、コールリッジにとってと同じく、私たちにとっても、知識はもう一度一つに、そして一コールリッジもまた信じたように一究極のシンボルであり、原初の秘跡である、一つの永遠なるロゴスをすべて反映するものと見られるようになるだろう。

- 1 *Biographia Literaria*, ed. Engell and Bate, I, 304. 以下、BLとして引用する。
- 2 *The Design of Biographia Literaria* (London, 1983), p. 11.
- 3 存在の類比に関する哲学的考察については、J. Robert Barth, S.J., *Coleridge and Christian Doctrine* (Cambridge, Mass., 1969; repr. ed. New York, 1987), pp. 19-21 を参照。
- 4 *Lay Sermons*, ed. R. J. White, vol. 6 of *The Collected Works*, ed. Coburn (Princeton, 1972), p. 69. 以降、LSと表記する。
- 5 LS, pp. 69-70.
- 6 「コールリッジの両極性と神学的見解」, *Harvard Theological Review*, 76 (1983), 92. コールリッジの両極性の概念に関する最も鋭敏な論の一つは、オウエン・バーフィールドの *What Coleridge Thought* (Middletown, Conn., 1971), 第3と4章に見られる。
- 7 BL, II, 15-17.
- 8 Egerton ms. 2801, f. 128; quoted by Barfield in *What Coleridge Thought*, p. 203, n. 24.
- 9 Cutsinger, p. 101.
- 10 Cutsinger, p. 101.
- 11 Cutsinger, p. 102.
- 12 Cutsinger, p. 105.
- 13 BL, II, 7.
- 14 Cutsinger, p. 93. 想像力は知識とヴィジョンに関連するだけではなく意志の活動にも関連しているので（「初めに意志と悟性により活動する」想像力は、「人間の魂全体を活動」させる）、おそらくコールリッジの想像力の

概念はまた神の行動と人間の行動の間の、特に、神の摂理の教理において暗示される永遠なる予知と人間の精神によって肯定される自由の間の関係に関する古くからの神学的問題を説明する手助けにもなるだろう。これは（既述の）*concursum divinum*（神の協力）に関する中世の理論が解決しようとした問題であった。もし、コールリッジが主張するように、神と人間の力が真に「互いに浸透しあう」のであれば—もしそれらが本当に「一つの力の二つの勢力」であれば—神の予知と人間の自由の矛盾がすんなりと理解できるかもしれない。神の知識と人間の行動が、神に起源を持つ一つの「力」の二つの「勢力」であるために、おそらく、私たちが選択の自由と思っているものを損なうことなく神による「精神の導き」があるのだ—人間の行動は「無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが有限な人間の精神のうちに反復されること」であるからだ。コールリッジの「解釈」によれば、そのような自由な人間の行為は真に神聖であると同時に真に人間的であることができるだろう—神学的見地から見れば、神の恩寵を得ると同時に自由であるということになる。

- 15 LS, p. 89.
- 16 BL, I, 156.
- 17 *The Philosophical Lectures of Samuel Taylor Coleridge*, ed. Kathleen Coburn (New York, 1949), p. 173.
- 18 Wallace, pp. 9-10.
- 19 LS, p. 30.
- 20 *Divinarum Personarum Conceptio Analogica* (Rome, 1957), pp. 7-51. esp. pp. 31-32.
- 21 *Newman and the Common Tradition: A Study in the Language of Church and Society* (Oxford, 1970), pp. 3-13. 特に19世紀の宗教言語の性質を徹底して調べた他の注目すべき本は、スティーヴン・プリケットの *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation* (Cambridge, 1986) である。プリ

ケットは重要な18世紀の神学者であり東洋学者のロバート・ロウスについての考察 (pp. 105-123) において特に説得力があり有益である。ロウスの『ヘブライ人の聖なる詩についての講義』をプリケットは「イングランドとドイツにおいて聖書研究を変化させることになり、また、聖書の伝統を、新古典主義の伝統というよりむしろ、ロマン派の中心となる詩の伝統にするどの作品よりも価値のあるものとなった本」(p. 105) と呼ぶ。プリケットはワーズワス (特に、『序曲』に関して, pp. 96-104), コールリッジ (pp. 134-148, 他), ニューマン (特に, pp. 66-68, 217-220), ホプキンズ (特に, pp. 118-123) の宗教言語についての議論においても秀でてい

- 22 Coulson, p. 13.
 23 Coulson, p. 10.
 24 *Shakespearean Criticism*, ed. T. M. Raysor (London, 1960), II, 103. R. A. フォークスの最近の版では、この部分はあまり雄弁に語っていない。コールリッジは想像力について次のように記述している。「それが二つのイメージの間を漂うとき、〈一つのイメージ〉に固定されるや否やそれは悟性となり、イメージの間で揺らめきどちらにも結びつかないときそれは想像力となる」; *Lectures 1808-1819 On Literature*, ed. R. A. Foakes, vol. 5 of *The Collected Works*, ed. Coburn, 2 vols. (Princeton, 1987), I, 311. 以下、フォークスの版は LL と記す。
 25 Coulson, p. 11.
 26 Wallace, p. 10.
 27 *The Friend*, ed. Barbara E. Rooke, vol. 4 of *The Collected Works*, ed. Coburn, 2 vols. (Princeton, 1969), I, 523, note. 以下、ここからの引用は FR と記す。
 28 *Coleridge on Imagination* (Bloomington, Ind., 1960), p. 171.
 29 FR, I, 25.

2. サクラメントとしてのシンボル

コールリッジの想像力説の神学的基盤について論じてきたが、今度はもっと具体的に、想像力の行為の産物である、彼のシンボルに目を向けてみよう。ある意味で、その能力から言葉に、詩人から詩に、そして、神学から生命や心に触れる秘跡に焦点を当てることになるだろう。

コールリッジがシンボルについてはっきりと書いていることが比較的少ないということを考えてみても、それが彼の思想の中心になっていることは例外的である。実際、コールリッジはしばしば彼の当初の目的の一つが、イングランドの思想家—原理主義者であれ、合理主義者であれ—について教えることであり、文字どおりの言葉とメタファーの間には中間地点があると述べた。特に晩年—1815年から1834年までの期間—の彼の思想において、シンボルは頻繁に現れるように思われる。コールリッジが概念、方法論、信仰、詩について語るときは、彼が「シンボル」という言葉を使っていない時でも、その概念は常にそこにあって、「言及の端」に潜んでいるようだ。だが、少なくとも詩という文脈の外で、シンボルの概念をしっかりとらえようと試みた批評家はほとんどいない。しかし、詩や詩論のまさに外側でコールリッジの象徴概念の最も深い意味を学ぶよう心がけなければいけないと思う。

すでに論じた—『政治家便覧』の引用から今回も始めよう。ここで、聖書と聖書の真実の性質についての議論において、コールリッジはアレゴリー (あるいはメタファー) とシンボルの区別に多くを割いている。

現在、悩みの種であることは、文字通りの言葉とメタファーの間に何の媒介も認識できないということである。信仰は空文や、盲目的な自己満足によってアレゴリーとシンボルを混同する機械的な悟性のうわべだけの産物によって占有された信仰という名や儀礼に葬り去られている。ここで言うアレゴリーとは、抽象概念が感覚の対象から抽象化されたにすぎない絵文字に翻訳されただけのものである。主題は

その代理の幻影より価値がなく、どちらも等しく実体を持っておらず、おまけに前者は形もないのだ。それに対してシンボルは…個の中にある特別なもの、特別なものの中の一般、一般の中の不変を半透明にすかしてみることを特徴としている。さらに、時間を通して、また、時間において、永遠を透かして見せるのだ。シンボルは常にそれが理解できるようにする実在と共にある。そして、シンボルは全体を明らかにする一方、あの統一の生きた部分としてとどまり、統一の典型となるのである。¹

それでは、アレゴリーや単なるメタファーとシンボルの間の決定的な違いとは何か。はっきりしていることは、よく指摘されるように、シンボルは「それが理解できるようにする実在の性質を常に持っている。」このことについては、ウィリアム・サザービーへの1802年9月10日の手紙ですでに示されている。「シンボル」という語は見られないが、その概念は明らかにコールリッジの念頭に置かれている。「自然はそれ固有の重要性を持っている。そして、人間はそれが何かを知るだろうし、すべてのものがそれ自体の命を持ち、私たちがすべてひとつの生命であるということ信じ、また、感じるのである。詩人の心と知性は、自然における偉大な現象と緊密に結びついて統合されるべきである—そして、単にそれらの現象に溶け込んだりあいまいに混ざり合ったりするのではなく、形式的な直喩の形にされねばならない」²「イオリアン・ハーブ」の「私たちの内と外にあるひとつの生命」は、20年後の『政治家便覧』において回顧されることになる。

次に述べることは全て十分に述べられてきた。つまり、シンボルは、コールリッジにとって、常にそれが表象する現実を分かち合っているということだ。しかし、あまり問われることのない、更なる疑問が残っている。それは、これをそのようにするものとは何なのかということである。物質的なものであれ霊的なものであれ、ある現実が他のすべての現実と本質的に結びついているということ—私たちはシンボルの世界に生きているがゆえに、シンボルの知識の世界にも生きているこ

とになるということ—を暗に主張して、「私たちのうちと外にあるひとつの生命」という見方をするコールリッジの現実についての見解にあるものとは何なのか。その答えはすべての存在のアナロジーという伝統的な概念と明らかに類似する。すべての存在の「共実在」という彼の原則である。「共実在」という用語に関してはすでに挙げた『政治家便覧』からの引用の一ページ前を見る必要がある。聖書に関して言えば、コールリッジは想像力の能力について次のように描写している。「あの調和し仲介となる力、それは理性を感覚のイメージへ組み入れ、理性の恒久性と自己規制のエネルギーにより（いわば）感覚の流動性を系統立て、シンボルの体系を生み出す。シンボルはそれ自体調和し、真実と実在を共有するが、シンボルは真実へ導くものとなる。」³人間の想像力の産物だけでなく、聖書の詩も象徴的であると解釈できる。同じことが「神の啓示と同様に、別の本—神の使いである自然という偉大な本」についても言える。というのも「すべての人間の本質という詩は、比喩的に読むことができ、また、そこに霊的な世界とのつながりやシンボルを見出すことができる」⁴からである。

このようなシンボルによる現実認識に含まれるものとは何だろう。これまで見たように、もしかすると、その範囲には制限がないかもしれない。つまり、個別と普遍、概念とイメージ、新と旧、主観と客観というように、コールリッジにとって常にシンボルを生み出す能力である想像力は、統合する能力であり、それが統合できるものはすべての現実を含むほど幅広い。このような象徴的想像力の（そして、暗にシンボル自体を指す）描写に加え既に見た描写—「シンボルは…個別において特別なものが、あるいは、特別なもののなかで一般的なものが、または、一般的なものの中で普遍的なものが半透明に透けて見えるようなものだ」と特徴付けられる。とりわけ、時間的なものを通して、また、時間的なものの中に、永遠なるものが透けて見えるという特徴を持っている—そして、シンボルは時間の内と外に、潜在的に人間の深み自体、世界全体の高みと広がりを含んでいる

ることは明らかだ。象徴的知識はあらゆる人智が知りうるところにまで手を伸ばすのである。

このことを念頭におくと、たとえば、ジェイムズ・ヴォラント・ベイカーがシンボルに関して以外に優れた論文においてした区別のようなものは避けて然りである。ベイカーはかなりはっきりとロマン派のシンボルと現代のシンボルを線引きしている。「過去の存在の連鎖という枠組みを想定するなら、ロマン派は垂直である。物理的平面において、「下に」あるものは、概念や霊的現実の平面の「上に」あるもののアナロジーである。現代のシンボリズムでは、「上」や「下」というものはなくなり、現代のシンボリズムは水平で、選ばれたシンボルというのは私たちが知っているような著者の多面的な生命の経験を伝える手段となるのだ」⁵ ベイカーの区分はコールリッジのシンボルの概念が（彼の例はカフカやマン、エリオットやイエイツであるが）「現代の」シンボリストたちにうまくあてはまらず、もっと前の詩人たちにだけあてはまるということを暗に示している。しかし、コールリッジの豊かなシンボルの概念に直面するとき—カフカやマン、エリオットやイエイツと同様に、ダンテ、シェイクスピア、ワーズワスのように時代にかかわらず優れたシンボル・メイカーたちの慣例に直面するのと同じく—このような区分はシンボルの枠組みを不当に狭めてしまうように思われる。ベイカーは、現代詩がコールリッジにおいて大変重要であるシンボルの超越的要素を欠いていると解釈し、その場所にシンボルの全く「世俗的な」形を置くことで、シンボルの現実を「平面化する」現代文学の分析に満足しているようだ。だが、彼が引用する作家を含む、最も優れた芸術家において、シンボルは、コールリッジにとってもそうであるように、垂直と水平の両方に手を伸ばすのである。

ベイカーの区分は、エリック・カーラーの下降と上昇のシンボリズムの間の区分と似ている。下降のシンボリズムについて彼は次のように述べている。「シンボルによる表象が、より優位の高次の現実、つまり、その象徴的意味を決定し、それゆえにそれに勝る現実から、それ自体を引き離し

て、私たちの所に降りてくる、あらゆるシンボリズム。すなわち、純粹に神秘的で異教的な作品はシンボルによる表象として意図されているのではなく、それらの作品は現実の出来事を描写しているのだ。私たちは、後天的に、そのような作品から象徴的意味を引き出すのである。」⁶ 他方、上昇のシンボリズムは、「まったく新しい創造で、芸術的想像力から発している。ここで、外的な、既存の材料は芸術家に付与されない。彼は異教のパターンにもはや導かれることはない。芸術家は自由にイメージを創造し、独自の非凡な形態であっても、何か人間に共通するものを含意している。そのような作品においてシンボルは完全な表象の域に達するのである。」⁷ コールリッジならこの区分を不必要であると思うだろうし、ベイカーの区分と同じぐらい不当なものともみなすだろう。シンボル・メイキングの能力から生まれるものは決して「まったく新しい創造」ではない。それは常に古いものと新しいもの、時間と永遠、主観と超越、客体と主体の統合である。作り手や知覚者は、潜在的に、外的現実のあらゆる次元の一部であるように、常にシンボルの一部なのだ。時代によって、また、人によって強調点は異なるが、シンボル自体は常に無限であり、片足はいつも、ジョン・アンテレッカーの言葉にあるように、「星を蹴とばしている。」⁸ なぜなら、すべての現実には「共實在」であり、すべての現実にはシンボルによる表象が可能であるからだ。

コールリッジの共實在の概念は、ルネサンスの「存在の大いなる連鎖」の基礎となっている、伝統的な哲学的概念である、すべての存在の「関与」の概念と大変類似している。神から最も低次元の有限の形態まで、あらゆる存在は、「存在」という点で共通している。これに関して、道はあらゆる事物の中で共通の予言に対して開かれている—類比的にはあるが現実的にも、分子は美しく、石は美しく、動物は美しく、人間は美しく、神は美しい。それらはすべて同じように美しいのではないが、すべて正當に美しいと呼ぶことができるし、このように名づけることは何らかの形で現実と呼応している。ロバート・バーンズ

の、「おお、わが愛は赤い、赤いバラのようだ」という言葉を挙げてよかろう。また、聖パウロは、男女の結婚がキリストと彼の民の間の契約を象徴しているとも述べている。どちらの場合でも、属性は単なるうそではない。共有される現実というものがあり、それは類比的（異なるが、ある意味で同じ）であるが現実的である。薔薇の美しさについて何かを学ぶとき、人は愛する人の美しさについて何か新たなことを学ぶ。男女の愛について何かを学ぶとき、人は聖書にある「神は愛である」という言葉の意味について何か新しいことを学ぶ。「石だけを転がして羽ばたけ。」

もちろん、すべての性質についてこのように断定することは不可能である。上に挙げた例のほとんどが存在のいわゆる「超越的性質」に基づき、その性質は例外なくすべての存在の属性となる。他の性質はある存在にとっては属性となるが、他の存在にとっては当てはまらない。たとえば、植物、動物、人間、神は皆、（それぞれの作法で）生命の特質を類比的に共有していると言える。これは石については言えないことだ。しかし、存在自体と（一般に一つの、真、善、美と考えられている）存在の超越的性質の普遍的超越性を認めるなら、その作法はより限定されてはいるが多くのレベルで幅広く実在を共有することに対して開かれるのである。こういったことが、コールリッジがシンボルの共実在という言葉で述べたことだと思う。

だが、知覚の問題が残っている。コールリッジの見解は何を根拠にしているのか。いかにして人は、このようなシンボリズムを可能にするすべての事物の統一原理としての共実在を知覚するのか。この統一原理には一種の信仰の行為が暗示されているように思われる。実にその通りである。シンボル・メイキングは一そして、実際的にはシンボルの知覚は一コールリッジにとって本質的に宗教的行為である。彼のシンボルの概念を理解するためには、最終的には宗教的文脈で議論をしなければならないし、そこで初めて真の意味が見出せるのである。

このことは、コールリッジの思想の並はずれた

「全体性」を考慮すると驚くことではない。コールリッジにとって、あらゆる知識は、科学、詩、宗教の如何なく、究極的には一つであり、彼にとってはあらゆる知識の絶頂が神の知識である。さらに、シンボルに適用されるとき、「本同質の」(consubstantial) という語自体に手がかりがすで見受けられるかもしれない。その典拠は明白である。それは三位一体における父と子の関係を表明するために325年にニケア公会議で正典に含められた特権を与えられた語である。コールリッジはかつて（ギリシャ語の形の）その語を以下のようにあらわしている。「親愛なる幸運な同一実体論 (*homoousious*) よ、耳ですべてのキリスト教国を制定しようとは」!⁹ このように、コールリッジがこの“consu**st**antial”という語を“*homoousious*”という語と初めて同一視したのだが、これは、差異のもっとも意味深く親密な関係（三位一体のペルソナ）に加えて、可能な限り最も深く最も高次の調和（神の調和）を示すのに適切な表現である。というのも、この調和と差異は、深く共有された現実（それは「それが理解できるようにする実在の性質を帯びている」）の枠組み内で、コールリッジのシンボルの本質を得ているからだ。子は真に父を「象徴する」。子は、もっとも完全に可能な方法で父の内在する実在共有すると同時に、「父を映し出す」のである。

しかし、より明白な典拠は第一章で挙げた『文学的自叙伝』第13章のシンボル・メイキングとシンボルを知覚する能力である想像力の定義である。「第一の想像力はあらゆる人間の知力の中で活力・根源の力となり、無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが有限な人間の精神のうちに反復されるものとして作用する。第二の想像力を私は前者の反響として考える。それは、意識的な意志と共存するが、それでもなお、その働きの種類において第一の創造力と同一であり、程度と作用の様式においてのみ異なっている。」¹⁰ 既述のように、シンボルを知覚する行為（第一の想像力）やシンボルを作る行為（第二の想像力）は本質的に宗教的行為、つまり、最高位のシンボル・メイカー、最高位のシンボルを知覚する者の無限

の創造行為に有限なる人間が参与することであるが、それはまさに創造自体が（父からの子への、そして、父と子からの聖霊への永遠の発出を除いて）最高のシンボルであることに等しい。では、どのような宗教的行為なのか。本書では根底では信仰の行為であると論じてきた。最高のシンボルである創造と同じく、（真に「それが理解できるようにする実在の性質を帯びている」）他のあらゆる現実のシンボルを伴って、信仰の行為は差異の中に存在の真の調和—共実在—を知覚する必要がある。なぜなら、コールリッジの見解では、シンボルを作ったり知覚したりすることは、必ず主体と客体の統合を含むからである。もし考え意志を持つ主体が、その外にある誰かや何かと統合されるなら、自己が関与することになり、それは知識と同様に信頼と愛を含んで、信仰の行為となる。

コールリッジにとって信仰の行為とは、まさに自己が関与するということである。既刊、未刊を問わず、信仰の問題に関する書物において、彼は伝統的なローマ・カトリックの強調する、本質的に知的行為である、知るといふ行為としての信仰と、プロテスタントの強調する意志の行為としての信仰を注意深く区別した。¹¹ コールリッジにとって信仰は人間の自己全体が関与する、知と意志と感情の行為である。信仰は希望や愛、その他の神学的美徳と結びついている。それぞれが、完全な場合は、他を含む。信仰の行為は愛の行為であり、自己が他に関与することとなる。信仰の行為は、詩人の行為のように、「全霊を注ぎ込む」ことである。

このような意味では、コールリッジにとっての真のシンボルとは「 sacrament 」のようであると言えるだろう。 sacrament とシンボルが何らかの点で類似していることは明らかである。 sacrament は感覚的な記号であり—許しの言葉、儀式の動作、物体（ひとかけらのパン、一杯のワイン）—それ自体を超えた何かを指している。コールリッジにとって、これはシンボルにも当てはまることである。 sacrament は意図した効果を生ずる記号である。それは実際に表象するも

の一神の命の分け前である、神の恩寵—を現前させるのだ。それは「それが理解できるようにする実在の性質を帯びている。」シンボルについても同じことが言える。 sacrament—洗礼、堅信、結婚、聖餐—は、神の恩寵がキリスト教徒にもたらされる仲介となる、主体と客体、忠実な信者と物質的記号の結合を含んでいる。シンボルについても同じことが言える。 sacrament は神が人類と神の力を分かち合う方法の一つであり、それにより人間は神の名の下に、そして、神の力をもって行動することを許されるのである。それは神の無限なる創造の営みに有限なる人間が参与することだ。コールリッジにとって、それがシンボルなのである。

しかし、おそらく前述したことより、シンボルに対するコールリッジの見解とさらに類似する sacrament のもうひとつの側面がある。それは sacrament の性質について書いた神学者の著書において最近になってやっと再度明るみに出た sacrament の特質である。思うに、それはシンボルに関する私たちの考えに対するコールリッジの貢献の一つと言える特質である。つまり、遭遇としての sacrament—そしてシンボル—の概念である。

オランダの神学者エドゥアルド・シルベックスは、神学に関して過去に世紀の間、 sacrament が「主に物理的なカテゴリーで考えられていたので、それに対し純粋に無私で、ほとんど機械的なアプローチ」をする傾向があったと主張する。¹² ごく最近の神学に対する反応が、「人間的、個人的遭遇」(p. 3) という概念に関する sacrament の研究に見られる。 sacrament は究極的には「神との遭遇のまったく人間的な様式」(p. 6) である。

ここでシンボルの創造や知覚がコールリッジにとって一種の信仰の行為であるという最初の案に戻ろう。それは、信仰、希望、愛における、全人格の反応を喚起することである。それは自分以外の誰かに自己を委託することである。

- 1 *LS*, p. 30.
- 2 *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Earl Leslie Griggs, 6 vols. (Oxford, 1956-1971), II, 864. 以下, *CL* と記す。『政治家便覧』の補遺 C も参照。「シンボルは、メタファーやアレゴリーやその他の比喩や空想の形態ではなく、それが表象する全体の実質的で本質的な部分である」(*LS*, p. 79)。未刊行の自筆ノートにアレゴリーやシンボルについて興味深い議論がある—これはコールリッジが1814年から1825年まで保管していたノートである。このノートは、現在はニューヨーク公立図書館のバーク・コレクションにあり、コールリッジのノート・シリーズのノート29にあたり、このシリーズのほとんどが大英博物館にある。バーク・コレクションの館長のご親切により、そこから二つの短い文章を引用させていただいた。
- 「ひとつの全体に対する関連した一連のメタファーはアレゴリーである。—そして、メタファーが社会のあらゆる階層によって慣習的に採用される場所に、同化が暗示される事物はシンボルあるいはシンボルの本質を分かち合うものとなり、聴衆によって既知のものとなりまた理解されるものと想定される。—こういった性質を与えられたアレゴリーは、寓話となる。そして、これだけがイソップ寓話の名に値する。…」ノート29, f. 59.
- 「よくあることだが、人間の知識の拡張においてアレゴリーだったものがシンボルとなる。このように、類型的に、同じ力を持った会の位階にあるものとして、植物の生命と動物の生命を同一視することは、叙事詩のアレゴリーや複合メタファーを昇格させ [[人間の生命は葉と似ている…]? —JRB] シンボルに変えるだろう。」ノート29, f. 61.
- アレゴリーとシンボルの間のロマン主義における区別のすばらしい歴史に関しては—ゲーテ、シェリング、A. W. シュレーゲルに始まるが—ツヴェタン・トドロフの『シンボルの理論』, pp. 198-221 を参照。
- 3 *LS*, p. 29.
- 4 *LS*, Appendix C, p. 70.
- 5 *The Sacred River : Coleridge's Theory of the Imagination* (Baton Rouge, La., 1957), pp. 210-211.
- 6 “The Nature of the Symbol,” in *Symbolism in Religion and Literature*, ed. Rollo May (New York, 1960), p. 65.
- 7 Kahler, p. 67.
- 8 *A Reader's Guide to William Butler Yeats* (New York, 1959), p. 34.
- 9 Notebook 35 (c. 1827), f. 43. この未刊行の覚書からの引用は、コールリッジの曾孫の故 A. H. B. コールリッジ氏の寛大な許しを得て使用させていただいた。
- 10 *BL*, I, 304. コールリッジの娘である、サラ・コールリッジは、この箇所について次のように記している。「無限の絶対なる神に内在する永劫の創造の働きが有限な人間の精神のうちに反復されるものとして」という節。著者の草稿の脚注をいくつか含む『文学的自叙伝』の写しに線が引かれている…。この文は保存しておくべきだと思うし、特に引用されている場合はそれに関する著者の判断について触れておく。」*Biographia Literaria*, ed. Henry Nelson Coleridge, 2 vols. (completed by Sara Coleridge), in *The Complete Works of Samuel Taylor Coleridge*, ed. W.G. T. Shedd, 7 vols. (New York, 1856), III, 363, note. 『文学的自叙伝』のテキスト中のこの箇所に関する注で、ジョン・ショウクロスは、「おそらくコールリッジは示唆される文が後の文と矛盾していると考えたのだろう。」と付け加えている。*Biographia Literaria*, ed. John Shawcross, 2 vols. (Oxford, 1907), I, 272. この矛盾が見当たらないので、私はこの個所をコールリッジが当初執筆したままにしておく。
- 11 コールリッジの信仰についての見解に関して、Barth, *Coleridge and Christian Doctrine*, chap. 2, esp. 31-33 を参照。

12 *Christ the Sacrament of the Encounter with God*
(New York, 1963), p. 3.

*本文の引用文に付されたページ番号は原書の記載通りである。

謝辞

翻訳にあたり、丁寧にご指導くださいました関西コールリッジ研究会初代会長の田村謙二先生に心より感謝いたします。田村先生のご著書『コールリッジの創造的精神—統一性、分裂、統一性の回復』（英宝社）とご紹介してくださった本書が、私の主要な研究に多大な影響を与えてくれましたので、この場を借りて、これまでの先生のご指導に御礼申し上げます。

