

T・カーライルにおける信仰と懐疑の相克 —知識人の自己開示として読む *Sartor Resartus*—

橋 本 登代子

1. はじめに

「戦雲暗く、陽は落ちて、」—『白虎隊』の詩行の吟詠も視聴者に届けて、NHKは『八重の桜』と題するドラマを2013年に放映した。歴史解釈はそれぞれの視聴者によって異なるが、明治時代の翻訳者たちの努力に頭が下がる思いをするのは筆者だけではないと考える。同志社大学、神学部で講師を務める磯前順一はその著書、『近代日本の宗教言説とその系譜』の中で、明治維新以後「宗教」という言葉そのものがどのような努力の過程を辿って定着していったかを、記している。文明開化の時代に「自助」という言葉もキャッチーなフレーズとなり、『西国立志編』は読者に歓迎された。著者、サミュエル・スマイルズ (Samuel Smiles) はトマス・カーライル (Thomas Carlyle) に敬意を表している。翻訳者の中村正直は漢学者であった。近世の価値を知る知識人である。

過去からの継承性を大切なものとするカーライルも知識人として執筆活動をした。彼に対する現代の読者の評価はむしろ低い。本稿では19世紀の初期に社会に対して警世の声を発したカーライルの *Sartor Resartus* をテキストとして、彼がなぜ中心人物にドイツ神秘主義の衣を纏わせず、新プラトン主義の衣を与えたかを考察する。近代という歴史の転換期に社会の再生を願うカーライルが、中世以来の神秘主義の衣を主人公に与えたという事実は、超越的存在への憧憬を大切なものとする彼の宗教的心性の表れであると考えられる。

2. ドイツ文化への憧憬

「自助」の精神は、安定状態から産まれた価値観ではない。スマイルズはカーライルを紹介する章において、友人に貸した原稿が燃えてしまった後のカーライルの不屈の努力を称賛しているが、カーライル自身は *Sartor Resartus* において「自伝的物語」と認められる章を除いては社会評論を書いている。各章において内容、時間において連続性がない。カーライルの伝記 (*Thomas Carlyle: A Biography*) を書いたフレッド・カプラン (Fred Kaplan) はカーライルが関心を寄せるものとして、宗教改革、18世紀、ドイツ文化、ドイツとイギリスとの関係、そして近世の英雄たちを挙げている。カプランは、また、ドイツを理想化する傾向をカーライルは若い頃から失わなかったと、下記のように記す。

For Carlyle, Germany itself had always been an idealized country, a land brightened by its literary luminaries. His initial consciousness as a writer had been formed in large part by his interaction with the German language and its literature. Though it was a vast distance from Goethe's literary meditations to Frederick's battlefields, it was not necessarily any greater or any less continuous than the movement from *Sartor Resartus* to *Latter-Day Pamphlets*. For Carlyle, German culture was embodied in the piety of Luther, the sacred necessity of the Reformation, and the creation, by Goethe in particular, of Romantic Idealism, a literary antidote to both eighteenth-century rationalism and modern materialism. (386)

カプランは続く記述においてカーライルの思想の基礎となっている価値観を説明している。それは北欧の民族に根付くものであり、信仰心、勇気、仕事

への、また、合法的に認められた権威への敬心として現れており、特に、日常生活において人間のニーズと自然や宇宙の現実の間に調和を図ることであり、と記している。

時代に警鐘をならした人物としてカーライルの宗教観を考察する場合、近代という時代と社会は切り離せない。それらは、宗教的権威が相対化されつつある時代と社会である。その社会に対する警告の書としての *Sartor Resartus* において、超越主義がどのような思想として描写されているかを探る営みはカーライルの宗教的心性を考察するうえで欠かせない。筆者はすでに『表象と生のはざま』の中で、『衣服哲学』における超越主義の諸相」と題する拙論を書いた。ゆえに本稿においては新プラトン主義の核心的な思想の部分のみに注目し、紙数の関係により上記の論文執筆の折には考察できなかった視点を掘り下げる。ドイツを理想化する傾向を持つ著者が「なぜドイツの教授にドイツ神秘主義の衣を着せなかったのか」という問いへの解答を探るという方法で考察を始める。

3. 知識人としてのカーライル

カーライルがスコットランドを出自とする文学者であるという事実は、彼に知識人としての特質を与えている。それは彼が他者の視点を、すなわち、リージョナルな視点を携えることができた、という点である。彼は周辺的存在として工業化が進む社会を危惧した。消費生活の動向を憂慮したのはその一例である。彼は貧富の格差を是正するべきであると主張せず、富める者の生活は憧憬の対象にならない、と教える。

エドワード・W・サイド (Edward W. Said) は『知識人とは何か』の中で、「知識人とは、あくまで社会のなかで特殊な公的役割を担う個人」であると記している (37)。そこでカーライルが知識人として読者に、現代においても評価できる見解を示したか、という問いも携えておきたい。ドイツ

語に堪能なカーライルはドイツの知識人たちの思想に敏感であった。カーライルの *Sartor Resartus* はカントの神議論批判への応答の書としても読めるという一面もある。

カーライルについての先行研究は Ian Campbell やフレッド・カプランの伝記を中心に、Linda H. Peterson、石田憲次などの名を挙げられるが、キリスト教民主主義の実践的活動をした F. D. Maurice の手紙文や、ジョージ・エリオット (George Eliot) のエッセイ、ディケンズ (Charles Dickens) 関係の資料、ラスキン (John Ruskin)、モリス (William Morris) などの自伝を丹念に読むと、必ず新鮮なカーライル評を読める。それぞれが聖職者、文学者、知識人としてヴィクトリア朝イギリスの息吹を今に伝えてくれている人々である。以下、彼岸への希望を失ったかに見える近代の読者の宗教体験はドイツ神秘主義の厳格な「真の敬虔」の思想を理解できるか、¹ という視点で考察を進める。

4. ドイツ神秘主義

『ドイツ神秘主義研究』の中で山内貞夫はドイツ神秘主義の起点はマルティン・ルター (M. Luther) によって求められると書いている (461)。山内はドイツ神秘主義の辿った道程をエックハルト (M. Eckhart)、ルター、ベーメ (J. Bohme) へと至った方向として生成の過程を整理する。ドイツ神秘主義にとって重要な起点は、ルターが「キリスト神秘主義」を明確にし、「根底神秘主義」と言うべきエックハルトの思想から分離した時点であり、それが折り返し点としてルター以後の「神神秘主義」へと広がって行く流れを産んだ、と山内は説明する。近世ドイツにおける神秘主義の起点としてルターを挙げる理由を、山内は、「ルターが第一に、神秘主義の体験と思想を広めた強い影響力のある一人の人間として、明確に示し、かつそれを自己発展の基盤としているからである」と記す (461)。ルターの影響力を重視

する見解である。キリスト教の神と最高善としての超越的存在を同一と考えて良いか、という疑問も生じるが、「ルターがキリスト神秘主義を明確にした」と記す(461)山内の指摘により、キリストを通しての「完全なる者との合一」という考え方を基底にしている、と理解できる。

山内の説明によれば、上記の歴史的方向性は、詳しくみれば複合的な構造を持つとのことであるが、彼は、また、ドイツ敬虔主義成立の原動力としてヨハン・アルント (J. Arndt) をベーメの「意志的、知性的再生」と並存する「意志的、心情的再生」を説く者であると考え、共に「真の敬虔」の思想を表現する者たちであると結ぶ(465)。ルター以後の近世初期のドイツ神秘主義の系譜をアルントとベーメの敬虔主義として概観的説明を試みた山内の「キリストの教えの生」によれば、アルントの神秘主義の中心的思想は、キリスト的な生を生きるという論しと悔い改めを説く厳格な倫理主義である。

ルターは、また、著者不詳の『ドイツ神学』を命名、出版している。その「序文」はルターによって書かれている。ルターは「ドイツ語で神の真意が語られていることに誇りを持つ」と述べる。『ドイツ神学』の著者は匿名の著者として出版されており、「ドイツ騎士修道会士で、司祭でありまたフランクフルトの騎士修道会館管理者」であるとだけ記されている(244)。解説によれば、このドイツ騎士修道会館には皇帝(たとえばバイエルンのルートヴィヒ4世)も宿泊したことがあるので、『ドイツ神学』の著者は皇帝と教皇との確執に巻き込まれたという記述(261)も納得できる。アルントもこの『ドイツ神学』に「序文」を書いている。アルントは、純粋な教義を人々が「もっぱら文書と論争によってのみ大学や教会において保持しようと努めて」いる状態に憤慨している(8)。「知性的再生」とは異なる「心情的再生」を説くアルントの思想もドイツ神秘主義を構成する系譜に入る。

ドイツ神秘主義はルターを折り返し点としてベーメやアルントへと継承される「キリストを介しての神との合一」をめざす神秘主義の広がりから無底神秘主義の深まりも示す立場である。カーライルはドイツに憧れを持ち、

ルターを崇拜した。それでは、なぜ新プラトン主義の神秘主義を *Sartor Resartus* の中心人物に纏わせたのかという疑問が生じる。確かにドイツ神秘主義においても、新プラトン主義の神秘主義においても、「神秘的的一致」は、本質的に説かれている重要な要素である。ゆえに次に続く考察においてカーライルがなぜヘレニズムの潮流である神秘主義をドイツ人のトイフェルスドレック教授の思想としたのかを考えなければならない。

この段階で、エックハルト、ルター、アルントへと継承されるドイツ神秘主義の思想的伝統として、「霊による合一」、「永遠の真理の霊と光による証明」、「キリストの教えを生に変えて生きること」を基本的な目標と理解しておく。そこで、まず手掛かりとして *Sartor Resartus* において、ドイツ神秘主義の思想に通じる考え方が描写されているかどうかを調べてみる。一人称の語り手の誘導に導かれて作品中の教授の言葉を注意して読むと、教授は明らかに神秘主義の思想であると考えられる言葉を発している。

それは、“Wonder, . . . is the basis of Worship” (52) という言葉である。ここでの「驚異」は「神を恐れる心」と考えられる。「敬虔」はドイツ神秘主義の根底にある論しとして基本的な考え方である。*Sartor Resartus* における教授の言説には、ドイツ神秘主義の影響がその根底にあると認識できる要点は他にもある。たとえばエックハルトは魂の諸能力が「より無垢」であればあるほど「ますます広く受容する」と論すのである。あらゆる物を離脱した時に魂の力が神そのものを受容する、すなわち、離脱は誕生であると逆説的に説く。そのモチーフを離脱 (*abegescheidenheit*) と言う言葉で説明している。神秘体験は「受動性と能動性」(上田 108) を共に必要とする霊的動きである。この体験を可能にするためには被造物による慰めを離脱せよと説くその教示の特質、すなわち、「到達するためには、離脱せよ」と説くその逆説的指示の特質は作品中の T 教授の言説と非常に良く似ている。

“The everlasting Yea” の章はヴォルテール (Voltaire) への語りかけなど、著者の本音が漏れる章であるが、その中でも次のように、命題は逆説的に説

かれている：“*Es leuchtet mir ein, I see a glimpse of it!*” . . . “there is in man a HIGHER than Love of Happiness: he can do without Happiness, and instead thereof find Blessedness!” (143). このように「快樂を捨てて、祝福を得よ」と教授の逆説的な言葉を通して読者に語りかけるカーライルはドイツ語に堪能であり、エックハルトの言説を学んでいると言っても間違いはない。

5. ヘブライズムからヘレニズムへ

Sartor Resartus (1833-4) はヴィクトリアが王位に就く前年 (1836) に出版されている。エマソン (R. W. Emerson) の助力により米国で最初に書籍として出版されたのである。カーライルは読者の受容を心配しなければならない文筆家であった。「知識人の公的役割」としては、読者の共感を得なければならない。作品中の主要人物の着衣をドイツ神秘主義ではなく、新プラトン主義にした理由は以下のように想像できる。

まず、最初の理由として、宗教的権威が相対化されつつある社会において人々がドイツ神秘主義の厳格な思想を受容できるかどうかをカーライルは危惧したのであろう、と推察する。民衆が生きる状況の中に「神の恩寵」がある、と教えることに疑問を感じたのではなかろうか。その状態を、神との関係において「自我は罪」、「すべてを断念すべし」と諭すのを躊躇したのであろう。カーライルは早くに牧師職を断念している。彼と親交のあった J・S・ミルの『自伝』は知識人の家庭における宗教教育などについて、時代の実録的な資料としても読めるものであるが、宗教を “the greatest enemy of morality” (34) と考えるジェイムズ・ミル (James Mill) の息子への教育方針などが回想的に記されている。カーライルは社会救済の手段を宗教に求めない人々の視点を、すなわち、他者の考え方を容認する必要を自覚したのである。

「自我」が芽生えたイギリス近代の社会において、自分の思想を客観的な視点で眺め、表現することは、彼にとってピューリタンとしての使命感に沿う営みであった筈である。チャーティズムの請願の中に見られるように、幼い子供たちの工場での労働時間が1日10時間を達成目的とするような過酷な社会で、コリントの信徒への手紙二、4章17節で説かれているように、「艱難は一時」である、それは「重みのある永遠の栄光をもたらしてくれます」と忍苦の生を読者に説くことがいかに難しいかをカーライル自身が認識していたと考えられる。彼の本質は神秘体験を理解するものであると筆者は考えるが、「表現上の限界」を超えて主体的な啓示の体験を伝える「最高善との一致」という神秘道の教説を、特にドイツ神秘主義の倫理面における厳格さを一般読者に説くのは難しいと彼は考慮したのであろう。

彼の場合、知識人としての公的役割の自覚は、自己の体験を語る行為により読者との共通の場を模索するという手段を取った。実際に神への懐疑に悩んだ日々の苦悩は、神への問いかけという告白の形となっている。その苦悩は“The Everlasting No”という章に綴られている。その苦悩の日々を教授の放浪の時代として2巻7章に描写したのは、「キリストの生」を生きることの困難をカーライル自身が熟知していたからである。神は「宇宙の境界」に腰かけて、地球の運行を見ているだけの神に過ぎないのか、と呪詛の言葉を吐き、自分の自我全ては神の創造によるのだ、と教授に叫ばせてもいる。神が聖書の歴史の中で預言者や使徒に語りかけたようには、近代の社会に生きる人々に語りかけてはいない、と実感したようだ。「境界に身を置く」という表現はカント (Immanuel Kant) からの影響を示唆するものである。「純粹理性」と題する章もあり、そこにカーライルの神議論が展開されていて、T教授の神を恐れる心性が強調されている。人間の「理性は決して神以外のところへ自分から向ってゆくことはない」(エックハルト、『エックハルト論述集』143) という意味が暗示されているようだ。

知識人としての彼は、カントによる「アプリアリな形式的条件」や神の存

在論的証明への批判も熟知していたと考えられる。たとえば、カントは想定しうる神義論を自ら立てて、またそれぞれへの反論を挙げ、神義論の妥当性を検討した。

一方、歴史的過程に注目すると、カーライルがどれほどドルターを崇拜していたとしても、ドイツの宗教改革とイギリスの宗教改革は出発地点が異なっている。ヘンリー8世 (Henry VIII) の指導の下に独自の宗教改革を成し遂げた国の改革は、その思想面でもドイツの宗教改革の指導者たちの思想とは異なり、エラスムス (Desiderius Erasmus) など、聖なる言語についての学識が深い人文主義者たちのカトリック教会批判の思想に沿うものであった。また、国が清教徒革命を経て王制復古として君主制に戻った時、英国国教会派のクラレンドン伯を中心とする人々でさえ、亡命中には、三位一体論に疑義を持つソシヌス教 (socinianism) の書物を読んでいた (Trevor-Roper Hugh 166-75)。イギリスの宮廷は知識人たちの「親密圏」でもあり、その中には海洋国家イギリスの大使や外交官として地中海を中心とする交易世界の息吹を伝える人々も少なくなかった。

カーライルが *On Heroes & Hero Worship in History* の中で、フランスの啓蒙の思想家、ルソー (J. J. Rousseau) を文学の分野における「英雄」としてジョンソン博士 (Dr. S. Johnson) やロバート・バーンズ (Robert Burns) と共に称揚したのも記憶に留めておきたい。ルソーの影響もあってか、カーライル、カーライルと親交のあったラスキンは、「イスラームの民も神の民」と考える視点を養った。イギリスの多文化主義への萌芽はすでに19世紀の初期に始まっていた。

国内の状況は “All was not well with the Church of England” (Arkeil 158) であった。国教会派の聖職者たちの中には、狂信を批判するが寛容派と見なされる人々の存在があった。カッシーラー (Ernst Cassirer) が『シンボル形式の哲学』の中で記述しているように、イギリスにおけるプラトニズムの哲学的中心はケンブリッジ学派の思想家たちによって形成された。そのケン

ブリッジ学派の聖職者たちの中に「寛容」を良心の問題として説いた聖職者たちがいたのである。17世紀末から18世紀にかけて彼らとシャフツベリ (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury) は宇宙の秩序の概念について、個々の経験的、心理的な知覚を採用せず、「秩序ある構成部分を従えた一つの全体を形成する」「形式」についての思想体系を達成したと認められている (カッシーラー 146-47)。この信条とは宇宙を集合体として見るのではなく、「形相」の「分有」による統一体として見る思想である。その思想に共鳴する聖職者たちが、17世紀以後すでに存在していたのである。ケンブリッジ・プラトニストについては青柳かおりの優れた研究がある。ここではウィチコート (Benjamin Whichcote) に注目したい。彼は信仰者の精神に注目をするべきであるとして制度的な宗教政策より、個としての信仰者のプラクティスを重要視した。彼は「理性」が宗教の真髄を人間に伝えるという信念を伝えた。その説教集の第2版はA・A・シャフツベリが「序文」を書いて出版されている (DNB, Vol. 58, 473)。内乱の時代にケンブリッジ大学に所属する神学者たちで良心を行動の基準として説いた人々は少ないのである。クロムウェル (Oliver Cromwell) を「英雄」の一人に数えるカーライルはウィチコートが「道徳的実践」を説き、王制復古の時まで Emanuel College を主な働きの場として、すぐれた説教をした事実を知っている筈である。非国教徒派としてのカーライルはケンブリッジ・プラトニストたちに好感を持っていたのであろう。

ここで考えるべき要素は、ドイツ神秘主義であれプラトン主義の神秘主義であれ、それぞれ全く別の源泉を持つ神秘主義ではなかったという事実である。なぜならドイツ神秘主義においても神との「霊的合一」は真理として説かれている。また、それぞれの神秘主義もプラトンやアリストテレスを始めとして中世以来の哲学思想、合わせて旧約聖書の預言者たちのヘブライズムも吸収、複合させて哲学者たちによって数世紀を経て到達点に至ったものである。ドイツ神秘主義に限っても、山内貞夫が指摘するように成立期の敬虔

主義から到達にいたるまで知性的性格や心情的性格など敬虔の内容の構造的分節点は複合的なものなのである。

しかし、宗教においてビリーフかプラクティスかの問題は常に伴うが、ドイツ神秘主義において、ビリーフにおける「最高善」への魂の脱自と瞑想は、直接的な体験として非常に厳しい内面的認識を要求する。「到達点」という言葉が示すように、ドイツ神秘主義とプラトン主義の神秘主義はそれぞれに哲学的体系として構造的に解説されており、特に新プラトン主義においては、下記に考察するように、その哲学的理念は知性を有機的な「生」として活動主体とする、と説明されている。また観照的生における返照も究極の「合一」として説かれている。被造物としての人間が非被造物である「神との合一」という神秘体験に到達できる構造が、階層的な宇宙の秩序として説かれているのである。また、新プラトン主義においては「美」についての考察も重要な要素であり、その言語空間は美と道徳的善が内在する宇宙空間を描いている。

そこでプラトンの神秘主義の思想を理解するためには、イタリアのフィチーノ (Ficino) のラテン語訳を読むか、ドイツのパラツェルス (Paracelsus) の自然哲学に依るか、あるいはギリシャ哲学のプロティノス (Plotinos) に遡って学ぶのか、などについても判断しなければならない。カトリックの信者であるチャールズ・テイラー (Charles Taylor) はケンブリッジ・プラトニストがフィチーノ訳を読んでいたと理解しているが (250)、本稿ではプロティノスの『エネアデス』 (*Ennead*) のギリシャ語、英語の対訳を参考にする。*Ennead* を参照する理由は、アームストロング (A. H. Armstrong) による英語訳の表現の中に “everlasting” という表現が多く使われているが、この言葉は *Sartor Resartus* の中の “The Everlasting No” や “The Everlasting Yea” という主要な章で使われているからである。

カーライルにとって啓蒙の思想家たちは、近代という転換の時期に問題提起をした、と位置づけられているようだ。それゆえに、作品中、T教授は18世

紀の啓蒙の思想家、ヴォルテールに対して“Take our thanks, then, and thyself away” (144) とそっけなく言うのである。² 神への信頼を取り戻したいと願うカーライルにとっては、神意を探るという姿勢を持たぬ思想家たちは、苦悩を共有できる人物たちであるとは考えられてはいない。そのような理由により「用はない」という表現になるのである。カーライルは啓蒙の思想家たちそれぞれに別個の評価を下す。すでに述べたように、ルソーに対しては退廃の要素があると認めながらも、文学の領域における「英雄」の一人として高い評価を与えているのである。

キリスト教の摂理を大切なものと信じる基盤が、彼自身の中で定かでなくなっていく不安を一方に、変遷する時代状況を他方に見据えながら、社会の再生という命題に向かおうとするカーライルが着目したのが新プラトン主義であったようだ。そこで、古くて新しい衣、言い換えれば、衣服の寓意を使う手法で、*Sartor Resartus* を世に送ったのであろう。ここで新プラトン主義の思想について、『表象と生のはざまで』の中では紙数の制限により充分例証できなかった点について考察を深めたい。作品は、T教授の思想とプロティノスの神秘主義の思想との類似性を暗示する。たとえば物質は古いぼろきれと表現されており、精神が地上のすべての権力の上に置くべきものであるという思想が明示されていて、物質文明を謳歌する時代への警告の書としての内容を備えている。

プロティノスの思想によると、霊の中でも、「真の我々の霊」と表現されている上位の霊は、肉体的感覚に全く影響されないと説かれている。顕著に表現されているのは精神の優位である。存在するものは階層的に存在し、階層間にはある種の因果関係があり、「下位者は直前の上位者によって産出される」とプロティノスは説く（第一巻 80）。「第一のもの」は始原的存在で、次に知性、英知としてのヌースが直知界にあって直知する存在である。ヌースの次に魂が置かれる。直知界にはこれらより多くのものも、少ないものも置かれず、と説明されている（第二巻 102-3）。カーライルの作品中のT教

授が「精神を地上のすべての権力の上に置くべきである」と考える思想と合致する。すなわち、精神が肉体を離れて霊そのもののアクションを取れるとする思想である。プロティノスの哲学によれば、下位の霊が肉体と結びつき、それゆえ肉体を通じて感覚を知覚する場合もあるが、肉体のある部分は肉体のままとして墮ちる場合もある。

水地宗明は、下位の霊が肉体と結びつき、肉体を通して感覚を知覚する働きを、すなわち、感覚的知覚の本質を明確に説明しているが、ここでは英語訳による“*What is the living being*”を読み、魂と肉体の関係におけるプロティノスの思想、特に「アイステーシス」と呼ばれる感覚と知覚の働きの重要な部分を理解したい。

But what was their relationship before the separation of soul by philosophy? There was a mixture. But if there was a mixture, there was either a sort of intermingling, or the soul was in some way “woven through” the body, or it was like a form not separated from the matter, or a form handling the matter as the steersman steers the ship, or one part of it was related in one way and another in another. I mean that one part is separate, the part which uses the body, and the other somehow mixed with body and on a level with that which it uses. In this case philosophy should turn this lower part towards the using part, and draw the using part away from that which it uses, insofar as the connection is not absolutely necessary, so that it may not always have even to use it. (Henderson 99-101)

上記の英語訳から、読者は「哲学の働きによって魂が分離する前の肉体と魂の関係はどのようなものであったか、混合状態であった。形相としての魂には肉体から分離している部分と肉体と混じり合っている部分があり、この二

つの部分は肉体を使用する部分と肉体と混じり合うことにより序列において下位の立場として使用される部分である。序列において墮ちた部分は哲学により肉体と肉体を使用する部分に向き換える必要がある。結合が絶対的に必要でないかぎりにおいて、この上位、下位の二つの部分を離しておかなければならない、上位の肉体が常に下位の肉体を使わなければならないとは限らないからである」という意味を理解する。上記の引用文において“philosophy”という単語が主体的に行動できるものであるかのような表現になっていることに興味を覚えるが、より注目すべきは、一者からヌースが、ヌースから魂が発出される動的「流出」が（Henderson 95-111）「逆行」言い換えれば「帰還」の方向をとる「往復」運動であるという内容である。つまり、全宇宙の「上昇」と「下降」の過程としての秩序を理解しなければならない。

この「往復」運動であるという点に関して、特に観照的生において上昇面だけでなく、下降面を重視するプロティノスの哲学について、井筒俊彦は『神秘哲学』の第二部「神秘主義のギリシャ哲学的展開」において、「プロティノスの形而上学は思弁的に案出した抽象的な理論体系ではない」と下記のように説明する。

プロティノスにあっては、魂が感性的世界を超脱して上に昇り、ついに「一者」と合一するに至る上昇面だけが観照体験の全てなのではなく、「一者」から分裂して絶対無の境域を離れ、次第に現実的生の意識を取り戻しつつ、いわば肉体のうちに息を吹きかえして来る、その体験的下降自体に異常な哲学的意義が認められているのである。しかもこの観照的靈魂の上昇と下降とがたんに個人的な魂の個人的解脱と個人的墜落の過程としてではなく、全宇宙の上昇、下降過程として把握されるところにプロティノス哲学の比類のない特徴がある。ありとあらゆる存在者はことごとく神から出でて神に還る、この雄大な宇宙の循環過程を人は観照的生の上昇・下降の循環によって、自ら親しく主体的に体験し、

これを実在化することが出来るのである。(212) (傍点は原文のまま)

一方、プラトンは「神秘道の上昇面と下降面とを区別して、両者にそれぞれ違った意義を認めた」と説明されているのであるが、上記の引用によりプラトン哲学とプロティノスの哲学の違いの一面が理解できる。井筒が強調するプロティノス哲学の特徴、すなわち思弁的、論理的でない、むしろ観照的生の体験と表現される思想がカーライルを捉えたのではないかと考えられる。また、プロティノス哲学の枢軸は、「形而上学的世界の彷徨者」(the wanderer of the metaphysical world) (井筒 212) と表現されており、まさしくカーライルが作品中の教授に「放浪する者」(the wanderer) と自分自身を呼ばせている事実とも一致する。

テキストには教授が信仰を取り戻した時に、「形相」(form) を受け取った、という表現になっているが、「形相」と「質料」から形成されている宇宙観が示され、「形相」を授与されることにより、分有として完全なるものとの合一が可能になるという新プラトン主義の思想が開示されている。

しかしキリスト教信仰にあっては、神と人間との違いは絶対のものである。一例を挙げれば、マタイによる福音書 26 章 36 節から 46 節に書かれているように、ゲッセマネで祈るキリストと今後を予知できず眠りを貪る弟子の描写にもその違いが端的に記されている。新プラトン主義とキリスト教との接点を、T 教授の義母の敬虔な祈りの姿に投影したカーライルは終生自然の中に神意を探ったロマンチストであった。

6. まとめ

イギリスの近代において、「理性」という言葉の概念は、それぞれの話者により多様な意味に使われている。カーライルにとっての「理性」という言葉の解釈は「神から離れる方向に向かうことはない」というものである。知

識人としての彼は、読者への *publicity* に配慮しなければならなかった。個としての厳しい内的認識を必要とするドイツ神秘主義より、美と善が内在する宇宙空間を説くプロティノスの体系を選んだのは、読者がより「親しく」神秘主義を理解できる、と思ったのであろう。

ピューリタンとしての個人主義は、「万人祭司」の使命感を彼に与えている。彼の自己開示はプラクティスとしての説教である。それが文章になり、出版される。一方宗教的基盤からの倫理観も彼の個性を形成する重要な要素である。リージョナルな視点を携えるカーライルは多数決の論理より *minority* の存在を感覚で考察するというスタンスを取った。彼は哲学を含めて、政治、法律、芸術、統治機構としての教会など「上部構造」と呼ばれる構成体から距離を置き、人間関係を物品の生産関係において考察する唯物論者ではなかった。「公正」という視点からは批判されるべき言説も残しているが、「国家への愛」を説かず「社会適応」を主眼とせず、過去からの継承性を大切なものとした。バクスプリタニカの時代に不器用に生きた知識人の一人であった。

註

カーライルのテキストの引用文は拙訳であるが、岩波書店から発行された石田憲次訳『衣服哲学』を参照させて頂いた。また、この原稿は2014年9月10日の第62回日本基督教会（於・関西学院大学）で発表した内容を修正したものである。

- 1 カーライルの幼少期はカルヴァン主義に基づくピューリタンの両親によって信仰心を育まれた。しかし、彼は彼岸での救済を説かないし、地獄落ちの罰についても語らない。マックス・ヴェーバー (Max Weber) は『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で「われわれが知りうるのは、人間の一部が救われ、残余のものは永遠に滅亡の状態に止まるということだけだ。」(153) とカルヴァンの教理について記しているが、カーライルはこの彼岸での救済という教理については沈黙を守っている。
- 2 カーライルはヴォルテールを評価していない。彼はエッセイ、“Voltaire”の中でヴォルテールがさまざまな能力の持ち主であると、認めながらも “his entire

want of Earnestness” (411) という言葉を使って「まじめさに欠ける」と判断を下している。このパーソナリティ重視の視点は、カーライルの倫理観の一端を示すものである。

Works Cited

- Arkell, V. T. J. *Britain Transformed*. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Barton, John, and John Muddiman, eds. *The Oxford Bible Commentary*. 2001. Oxford: Oxford UP, 2010.
- Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero-Worship, & The Heroic in History*. Notes and Introduction by Michael K. Goldberg. 1841. Oxford: UP of California, 1993.
- . *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*. Introduction and Notes by Rodge L. Tarr. 1838. Berkeley: UP of California, 2000.
- . “Voltaire.” *Critical and Miscellaneous Essays*. New York: AMS Press, 1969. Vol. 1 of *The Works of Thomas Carlyle*. 5 vols. Centenary Edition. 396-468.
- Henderson, Jeffrey, ed. *Plotinus, “Ennead.”* Trans. A. H. Armstrong. 1984. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard UP, 2001.
- Hugh, Trevor-Roper. *Catholics, Anglicans and Puritans: Seventeenth Century Essays*. London: Secker and Warburg, 1987.
- Kaplan, Fred. *Thomas Carlyle: A Biography*. Cambridge: Cambridge UP, 1983.
- Mill, John Stuart. *Autobiography*. 1873. London: Oxford UP, 1931.
- Smiles, Samuel. *Life and Labour, or Characteristics of Men of Industry, Culture and Genius*. 1887. London: John Murray, 1910.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard UP, 1989.
- 青柳かおり『イングランド国教会—包括と寛容の時代』東京：彩流社，2008年。
- 飯田隆他編集『宗教・超越の哲学』哲学 岩波講座 13，東京：岩波書店，2008年。
- 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』東京：岩波書店，2003年。
- 井筒俊彦『神秘哲学 第二部 神秘主義のギリシャ哲学的展開』京都：人文書院，1978年。
- 上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』東京：創文社，1982年。
- 上田閑照・川崎幸生編『ドイツ神学』山内貞夫訳，ドイツ神秘主義叢書 10，東京：創文社，1993年。
- ヴェーバー，マックス『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳，東京：岩波書店，1993年。
- エックハルト，M『神の慰めの書』相原信作訳，東京：講談社学術文庫，1987年。

- 『エックハルト論述集』川崎幸夫訳，ドイツ神秘主義叢書3，東京：創文社，1991年。
- カッシーラー，エルンスト『シンボル形式の哲学』生松敬三・木田元訳，第一巻，東京：岩波文庫，1989年。
- 熊野純彦『西洋哲学史—近代から現代まで』東京：岩波書店，2009年。
- サイード，エドワード・W『知識人とは何か』大橋洋一訳，平凡社ライブラリー，東京：平凡社，1998年。
- 橋本登代子『『衣服哲学』における超越主義の諸相』『表象と生のはざまで—葛藤する米英文学』山下昇他編，東京：南雲堂，2004年，408-425頁。
- プロティノス『プロティノス全集』水地宗明・田之頭安彦訳，第一，二巻，東京：中央公論社，1986-88年。