

T・カーライルの自己意識論

——「特性論」（一八三一年）をめぐって——

深 貝 保 則

〔目次〕

- 一 一八三〇年前後のカーライルと「特性論」
 - 二 ホープとシュレーゲルへの態度
 - 三 無意識と意識、全体性とその喪失
 - A 無意識・意識と健康・病弊——格言からのアナロジー——
 - B 格言の適用
 - C 社会と無意識・意識
 - 四 現代の社会状態
 - 五 行為と信仰——病弊克服への見通し——
 - 六 結び
- 一 一八三〇年前後のカーライルと「特性論」

カーライル (Thomas Carlyle, 1795-1881) の思想形成にとって、一八三〇年前後は転機の一つであった。一八二〇年

代半ばをゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』、『遍歴時代』の翻訳や『シラー伝』の執筆、ドイツ文学への評論などを中心に過ごしたカーライルは、エディンバラからスコットランド南西部の農村クレイゲンパトク Craigenputtock に移り住んだ時期に、執筆の領域を広げた。なかでも、『エディンバラ・レビュー』誌上に掲載された「時代の徴候」(一八二九年)や「特性論」(一八三一年)は、カーライルの執筆活動にとって、工藤好美の表現を借りていえば「文学論と社会論との橋渡しをするもの」であった。⁽²⁾カーライルが、のちに代表著作と見なされることになった『衣服哲学』(Sartor Resartus)を執筆したのは、この時期のことであった。⁽³⁾

本稿ではこのうちで、「特性論」を主題的にとりあげて、無意識と意識をめぐるカーライルの議論の特質を明らかにする。⁽⁴⁾

ところで、従来のカーライル研究において「特性論」を主題的にとりあげたものはあまりない。工藤好美のようにカーライルにおける思想形成の概観の一齣として「特性論」に数ページを割いているものや、一九世紀後半のジェームズ・フルードや近年のフレッド・カプランに代表される伝記的著作を別とすれば、⁽⁵⁾「特性論」を考察の俎上に載せているものとしては、管見の範囲では、エイブラムズ、ローゼンバーグ、ハリス、ヴァンデン・ボッシュェなどを挙げることができるのみである。

マイヤー・エイブラムズは、全体性―疎外―回復というドイツ・ロマン主義的なテーマのイギリス・ロマン主義への投影としてカーライルを取りあげる際に、「特性論」を登場させた。⁽⁶⁾フィリップ・ローゼンバーグは、カーライルにおける公的な領域と行為との関連づけを検討する際に、とくに唯物論的・懐疑的論調への態度を示すものとして「特性論」を取りあげた。⁽⁷⁾ケネス・ハリスは、カーライルとエマーソンという大西洋の両岸の超越論者を対比するという観点から、「特性論」を扱った。⁽⁸⁾クリス・ヴァンデン・ボッシュェは、革命と権威をめぐる一八三〇年代におけるカーラ

イルの態度の変遷を探る一齣として、「特性論」を取り扱った。⁽⁹⁾

だが、これらはいずれもそれぞれの問題設定のもとで素材として断片的に「特性論」をとりあげたものであって、包括的に検討して『衣服哲学』などとの関係を探ったものとはなっていない。⁽¹⁰⁾

このような研究史上の状況のなかで敢えて「特性論」に焦点を当てる理由は、さし当たり次の三点である。

第一に、『衣服哲学』におけるトイフェルスドルクの Everlasting No から Everlasting Yea への回心の意味を探ることが出来る。伝記的にいえば、トイフェルスドルクの回心は、一八二〇年代前半のカーライル自身の体験をもとにしたものだといわれているが、解釈上の問題として、カーライルが無意識の状態を肯定的にいい、意識、自己意識の状態を否定的に捉える理由を、「特性論」で探ることが出来ると思われる。⁽¹¹⁾

第二に、『過去と現在』のとくに第二部における修道院モデルの議論の意図を探るのに役立つ。より一般的にいえば、カーライルの社会思想的な要素は、平板な中世回帰主義なのか進歩的なものであり得るかを考える助けになる。というのも、「特性論」の後半で、信仰、進歩、仕事の三者の関連が論じられているからである。

そして第三に、シュレーゲルの著書を評価の対象のひとつに据えた「特性論」を取りあげることによって、ドイツ形而上学の系譜とカーライルとの関係の一端を探ることに役立つ。⁽¹²⁾

以下では、「特性論」のなかで直接の検討対象に据えられたホープとシュレーゲルに対するカーライルの態度を簡単に確認したうえで(第二節)、「特性論」での議論の運びに即して検討する。取りあげる論点は、健康と病気の格言になぞらえた無意識と意識との対比(第三節)、現代の社会状態への評価(第四節)、現代の病弊を打開するための展望(第五節)、という順である。

二 ホープとシュレーゲルへの態度

「特性論」は、ホープの『人類の起源と見通しについて』（一八三二年）とF・シュレーゲルの『言語と言葉の哲学』（一八三〇年）への書評として『エディンバラ・レビュー』誌上に掲載されたものであるが、この両者への直接の言及はわずかで、紙幅の大半は、無意識—意識の観点から現代のあり方を探るというカーライル自らの所説の展開に当てられている。⁽¹³⁾ここでカーライルの積極説の検討に先だって、ホープとシュレーゲルに対してカーライルがどのような態度をとっていたのかを簡単に見ておこう。

次節以降で明らかにするように、カーライルは「特性論」で、「健康な人は自分の健康を知らず、病人のみが知っている」という格言を軸に時代の風潮を描き出した。無意識こそが健康の証であり、自己意識に満ちている状態は病弊の証拠だ、というのであるが、このような傾向は哲学、形而上学にも当てはまるという。それどころか、そもそもカーライルの見るところ、人間はこの世に、問うためにはなく仕事をするために送られたのであり、「人間の目標は行為であって思想ではない」(Characteristics, p. 25)のであるから、反省し、熟慮することを役目とする哲学という存在自体が、病んでいることと裏腹なのである。

こうして、形而上学は「慢性的な病弊」に他ならないのだが、そこには回復期と再発期との繰り返しが見られるという。二つの時期の繰り返しというサン・シモニアンの響きを思わせる設定のもとでカーライルは、形而上学のタイプを示していく。

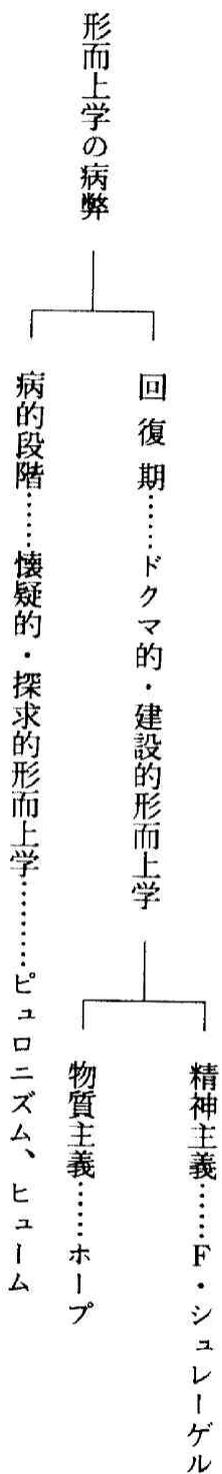
まず、回復期に当たるのはドクマ的・建設的形而上学 Dogmatical or Constructive Methaphysics であり、このもとは、精神は、宇宙の公理を創り出そうと建設的に努力するとされる。あらゆる神学や聖なる宇宙生成論はこの種

類に属し、満足を与えたり、疑念への一時的鎮静剤となったり、全的な行為の領域を与えたりする限りで、かなりの善であり得るといふ (op. cit., p. 26)。

また、再発期つまり病的段階に当たるのは、懐疑的、探求的形而上学 Sceptical or Inquisitory Metaphysics であり、このもとでは、精神がすでに視野を広げていて、現存する宇宙の公理はもはや現象に應えず、内容を産み出さないという。ピュロンからヒュームとその後継者に至る、あらゆるピュロニズム「懐疑論」は、この種類に属して、このような形而上学プロパーはしばしば必然的に悪だが、純粹だとされる (op. cit., p. 26)。

カーライルによると、ホープとシュレーゲルという二人の人物の目的は「問うことではなく、確立すること」にあり、両者はもはや「調査をなし遂げ、疑問を解決」した。この意味で、二人はいずれも、ドグマ的・建設的な哲学に分類される (op. cit., p. 33)。だが、他の面では、妥協しがたい対立があって、シュレーゲルが精神主義の極致 apotheosis of Spiritualism であるのに対して、ホープは物質主義の極致 apotheosis of Materialism だと特徴づけられるのである (op. cit., pp. 33-34)。

ここで、このようなカーライルの捉え方をまとめて図式的に示しておこう。



さて、このように整理される形而上学の諸潮流のなかで、以下の三点から窺われるようにカーライルはシュレーゲルを、そしてドイツ形而上学の系譜を高く評価していた。⁽¹⁴⁾

第一に、カーライルは言説の質という点で、シュレーゲルとホープとの間に際だった違いがあるという。シュレーゲルが「深い熟慮」に満ちた哲学的言説であるのに対して、ホープは熟慮の欠如と計算高さの点で典型的なイギリス流で、哲学的言説が見られない、とされるのである (op. cit., p. 34)。

第二に、形而上学的な推論は、それ自体としては必然的に悪だとしても、懷疑論の熱が燃え尽きれば、明快さと健全さがやってくるであろうから、「善の先行者」、つまり「病弊を追い出す病弊」であり得るといふ。そしてこの役割を果たすのは、デイドロの唯物論、ヒュームの懷疑論に代表されるような英仏の形而上学ではなく、ドイツの形而上学であるとされている (op. cit., p. 40)。

第三に、カーライルは既に「ドイツ文学の現状」(一八二七年)のなかで、カントらドイツの哲学の系譜を「批判的哲学 Critical Philosophy」と呼んで、高く評価していた。⁽¹⁵⁾ なお、「特性論」によれば、ドイツ哲学への評価の面でシュレーゲルとカーライルとは対照的である。シュレーゲルがドイツのそれを含む形而上学の「実りのなさ、騒動、はかなさに不平をもらした」のに対して、カーライルはカント主義、フィヒテ主義以降の系譜を「神性 Godlike の新たな評価の始まり」と見なしたのである (Characteristics, p. 41)。

このようなカーライルから見た配置関係を念頭に、以下では「特性論」に即して検討しよう。

三 無意識と意識、全体性とその喪失

A 無意識・意識と健康・病弊——格言からのアナロジー——

カーライルは「健康な人は自分の健康を知らず、病人のみが知っている The healthy know not of their health, but only the sick」という格言になぞらえて、人間のおかれた状態についての議論を展開する。格言がさし当たり意

味するのは、次のことである。——身体が完璧な健康状態にあるときには、それぞれの器官は無意識的にその役割を果たす。これに対して、どの器官であれ、自慢げに、苦痛ではなく快楽を求めて自らの存在を誇示する場合には、もはや、不幸な「感覚の偽の中心」*false centre of sensibility*なるものが確立してしまい、攪乱が存在するようになってしまう、と。つまりカーライルによると、「身体的な健全の完全さ」のポイントは、「集合的な身体の活動が単一のものに見える」ということにある (*Characteristics, p. 1*)。

無意識の状態に関連してカーライルは次のようにいう。

「実際、統一や合意は常に寡黙で穏やかな声なのであって、大声をたてるのは不調和 *discord* だけである。」 (*op. cit., p. 1*)

「大概の人は若い時期を振り返ると、明るく夢幻的な透明さ、柔軟さと完全な自由の季節を想い起こすだろう。……自然のまっただ中で、それと調和するあらゆるものを与えたり受け取ったりしながら、立っている。われわれは、ウェルギリウスの農夫とは異なって、△自分自身の祝福を知らないからこそ実に幸せ▽である。……われわれの全存在は未だ一つで、すべての人があたかも一つに合体した意思のようであった。」 (*op. cit., p. 2*)

「自由と楽園的な無意識というかの原初状態 *first stage* の記憶……」 (*op. cit., p. 2*)

これらの文言などに示されるように、健康 *healthy* は、無意識 *unconsciousness*、統一 *unity*、調和 *harmony*、全体性 *wholeness* といった言葉と結びついているとされる。そしてこの段階は、自由で無垢な原初状態に照応するものと見なされているのである。

カーライルは以下に見るように、無意識—意識と健康—病弊との対句を対応させる見方を、「単に身体上の治療法においてばかりではなく道徳的・知的・政治的・私的な治療法においてもいえる」 (*op. cit., p. 1*)、として議論を進めてい

く。健康さをめぐる格言を手がかりにして、自然との調和に安らぐ無邪気で素朴な人類の幼年時代と、意識に基づく人為的な近代のあり方とを対比的に捉える手法を、カーライルはおそらくシラーから学びとった⁽¹⁶⁾。

さて、健康と無意識とが楽園的に結合しているという見方によれば、健康さを失ったときに、その原因を探求する営みが始まる。「探求の始まりは病気である The beginning of Inquiry is Disease」(op. cit., p. 2)。したがって、意識的であるということは決して、望ましくて安楽な状態を意味するものではない。カーライルの文言によると、「哲学者がいうように、人生そのものは病気、つまり苦痛に駆り立てられる活動である。……我々はあまりにも多くのことを意識して立っている」(op. cit., p. 3)。

しかし、多くのことを意識したからといって人間は完璧になれるわけでもないし、理想状態を達成できるわけでもない。この点についてのカーライルの考えを、科学や知識についての議論により確認しておこう。

たしかに我々は、病気や困難に直面したときに、手をこまねいている訳にはいかない。「我々は知識や、混乱の徴候といったものを抱えて、少しばかりの秩序を回復するために最善さえも尽くさなければならぬ」(op. cit., p. 3)のである。しかしながら、「すべての科学は、せいぜいよく考えたところで、あたかも何かが間違っているという感覚に起源を持っており、そのために間違ったことを分割し、再編成し、部分的に癒すものにすぎず、今後ともそれ以上ではない」(op. cit., p. 2)。カーライルが科学を、病弊への「部分的な癒し」に過ぎないと考える理由は、人間に関わる範囲が無限であるのに対して、意識的に支配できる範囲はきわめて限られている、という点にある。

「人間の範囲 domain of man は無限であるので、人間が意識 Consciousness と洞察とで支配できるのはその範囲のごくわずかな部分に過ぎないのである。人間が考察でき、それどころか知り、理解できるのは、本質的に機械的であり狭いものであって、偉大なもの the great は常に何らかの意味で生命力に満ちているのである。それ

は本質的に神秘的なのであって、その表面しか理解できない。」(op. cit., p. 3)

では、意識によっても部分的にしか病弊を癒すことができないとしたら、人間は無力に立ちすくむしかないのか。カーライルによれば、むしろ自然こそが病弊を解きほぐしてくれる筈のものである。

まず、「自然 Nature はやさしい母と同様に、自分は神秘 a mystery だということを覆い隠そうと努力しているように思われ」、控えめである。そして自然は、人に安らぎを与えてくれる。「自然はわれわれに、その美しく威厳のある胸のうちで、あたかも安心のできる家にいるかのようにくつろがせてくれる。……避けがたい死の隣においても、人は死すべきものとして生まれているということを忘れることができる」のである。しかしその反面、自然は「狡猾であり」、人々にその存在を意識させないほどである。「あらゆる高等なアートの母」である自然のお陰で、「人は、厳密に考えればそのうちに広大無限さと永遠さとを含んでいる生命のことを、軽く、日々の仕事と賃金稼ぎをするための道具と考えることができる」ほどなのである。さらに、自然はこの狡猾さのなかで、「慈悲深く」人々を導いていく。「驚くべき道を進む人を、ヴィジョンを授けるのではなくただ盲目のうちに正しい場所にいるようにして、安全に進むように導く」のである (op. cit., pp. 3-4)。

カーライルが「特性論」の冒頭部分で示す以上のような議論について、若干の特徴を確認しておこう。第一に、無意識・意識の区別により健康で楽園的な原初状態と病的な近代社会を対比する議論は、シラーの応用になっている。第二に、科学や知識は病弊への「部分的な癒し」に過ぎないという議論に見られるように、人間の理解できる範囲を制約されたものとする見解は、ひとまずは二〇世紀後半におけるハイエクの知識論と類似している。しかしこの場合に、自然の狡猾さと慈悲深さこそが実は意識の制約を補いうるものだ、としている点で、価格メカニズムの情報伝達的な役割に注目するハイエクと異なっている。⁽¹⁷⁾ 第三に、自然のうちに「あらゆる高等なアートの母」を見いだし、「神

秘」的な自然の力のうちに病弊解決の糸口を読みとろうとする姿勢において、まさしくカーライルはロマン主義的である。ただし、この病弊打開にむけての姿勢をめぐっては、復古的ではなく進歩的なヴィジョンと共存しているのであって、カーライルは「疎外から統一性の回復へ」というエイブラムズ流の特徴づけを体現している。⁽¹⁸⁾

B 格言の適用

カーライルは「健康な人は自分の健康を知らず、病人のみが知っている」という格言が、身体とは全く別の部面にもあてはまることを示していく。以下では、精神、思考、道徳などについての適用を簡潔に見ておこう。

第一に、精神に関して。この格言が「精神とその働きについては、身体についてと同じように正しい」とする議論のなかで、健康や無意識が平穏さに対応するものだとしつつ、病弊や治癒に関わる傾向と対比する。

「真に強い心は、知性、道徳その他の側面で見ても、決して強さを必要としない心であり、この点でも、健康の

徴候 sign of health は無意識である。」(Characteristics, p. 4)

これに対して精神主義や唯物論は、無意識とは程遠い。人という統一体のなかから精神を取り出して重視する精神主義は、精神と身体の二分法に他ならないのだが、これは「病弊の徴候 symptom of disease」に過ぎない。また唯物論は、身体に一元化しようとするという程度の意味では統一体を求める姿勢に連なるので、「治癒の始まり beginning of cure」といえる、とされるのである (op. cit., p. 4)。

第二に、思考つまり知的能力 (op. cit., pp. 4, 7) について、いくつかの側面から考察される。

まず、シェークスピアやミルトンを例に、「天才は常にそれ自体神秘だ」として、これら天才の創造の力は直感的なものであるとされる。文人の天才的な創造力というテーマは、のちに『英雄および英雄崇拜』(On Heroes and Hero-Wor-

ship and the Heroic in History, 1841) の主題のひとつとして取りあげられることになるものであった。

この芸術家の天才的な力に関連して、「制作 *manufacture* は知的だが些末であり、創造 *creation* は偉大だが理解されない」(Characteristics, p. 5) として、真の思想家のあいだの序列が示される。カーライルは、「自分が何をどのようにしたのかを知っている」ような(つまり意識的な)論争者や論証者を、真の思想家のうちでもっとも下位に位置づけ、自分の営みについて知らない無意識の芸術家を、もっとも高く位置づける。この序列づけの前提には、理解とはどういうことか、という点での固有の見方がある。カーライルによると、「理解とは論証したり理由を見いだしたりすることではなく、知り、信じること」であり、「健全な理解は、論理的、論争的ではなく直感的」なのである (op. cit., p. 5)。次に、論理が取りあげられる。カーライルによると論理的人間と洞察的人間とは全く別物である。論理的人間の力は機械的で意識的であるが、「このような人物は実世界の無限の複雑さにひとたび直面するや、そのわずかばかりのコンパクトな命題では不十分だということになってしまう」のである (op. cit., p. 6)。この議論は、人間の理解しうる範囲の制約性についての既に見た論点に呼応している。

また、雄弁術 *Oratory* と修辞学 *Rhetoric* との違いにかこつけて、「自然的 *Natural* と呼ばれるものの人為的 *Artificial* と呼ばれるものに対しての優越性」が示される。前者の雄弁術や自然的なものは、あたかも「体系を持たない」健康な無意識の状態であるのに対して、後者の修辞学や人為的なものは、養生法や食餌の正確さといった徳を持っており「体系が秩序だっている」とされる。これらの議論からカーライルは一般化している。「常に、正しい達成の特性 *characteristic* は、ある種の自然発生性、無意識なのである」⁽¹⁹⁾と。

格言の適用の第三のケースとして、行為や道徳と呼ばれる力が論じられる。

まず、いままで見た適用の例と同様に行為についても、行為する人がその値打ちを気に懸けるような「自己内省

Self-contemplation は、治癒の徴候 sign of cure であるなしに関わりなく、絶対確実に病弊の徴候 symptom of disease だ」とされる (op. cit., p. 7)。また同様に、不健康な徳と、全体性や無意識とが対照的に示される。不健康な徳とは「やせる程にも後悔と不安の虜になること」、さらには「自賛と虚栄に耽って膨れあがってしまうこと」であって、いずれの場合にも、自己本位 a self-seeking があるとされる。これに対して、「道徳の領域においても、全体性があるということ、つまりその証拠として無意識だということが、よい」ということになる (op. cit., pp. 7-8)。

カーライルによると、徳の衰退過程は三段階に分けて捉えられる。第一に、英雄主義の時代 age of Heroism においては徳が栄えていた。第二に、道徳哲学の時代 ages of Moral Philosophy には徳の衰退が始まる。騎士道の武勇が衰退し、人間味のある礼儀と高貴が矮小化するなど、「徳は、哲学的に考えられたときには、もはや病的で衰退しつつある」のである。そして第三に、自由意志がいまや、神の権利によってではなく、便宜さや報酬—制裁を通じた誘導によって支配されるような時期を経つつ、ソフィストの時代 era of Sophists がやってくる。それは、徳と呼ばれるに値するものが実践されることなく単なる記憶になってしまう最終段階である (op. cit., pp. 8-10)。

道徳とその衰退過程をめぐる議論を踏まえて再度、カーライルは、真の道徳的な力は「常に密やかである」ことを次のように示す。——「健康な道徳性が善を愛しており The healthy moral nature loves Goodness」余すところなく善のうちに生きているのに対して、「不健康な道徳性は善への愛を作りだす The unhealthy makes love to it」ものの、実のところは進んで(意識的に)作りだそうとしているか、さもなければ諦めようとしているかのいずれかだ、と (op. cit., p. 10)。この対比によって、徳に溢れ、善そのものを愛する英雄主義と、徳を論じ、善を愛すべきだとの指針を作り出す道徳哲学との違いが、描き出されているのである。

次項では、健康に関する格言の社会への適用を見ることにしよう。

C 社会と無意識・意識

まずカーライルは、社会を「人間のなかでまったく新しい精神活動のセットが進化する」場として捉える。「社会は、そのなかに人の性質がはじめて住み、成長する快適な要素」であり、アソシエーションや、魂と魂との交わりが始まる場だとされるのである。さらに、より高い領域でも「驚異は一層明白であり」、道徳が成立するのは社会においてだとされる (Characteristics, pp. 10-11)。つまり、「社会は、多くの個人を新たな集合的な個へと生き活きと関連づけたものであり、まさしくこの地上において人間が達成した最も重要なもの」(op. cit., p. 12)なのである。そこでカーライルは次のようにいう。

「社会は、我々の存在の生きた驚異であり、真の超自然の領域 a true region of the Supernatural である。」(op. cit., p. 12)

この超自然的とされる社会は、さまざまな回路によって人と人とが結びつくように媒介されて成立している。カーライルが媒介役として挙げるのは、次のようなものである。

——第一に、自分自身に対しての義務とともに隣人に対しての義務を産み出す道徳は、人が人と結びつき、魂が魂に対して作用、反作用することによって「神秘的で計り知れない連合 Union」を作り出すことになる。第二に、思考のひらめきが他の人の心を燃え起こすことにより、「思考の共通店舗」が形成されていく。第三に、吟遊詩人らの記憶のうちにある、あるいは書物に印刷された文学が、重要な役割を果たすようになる。第四に、統治体が形成され、弱者が強者に服従し、無知なものが賢者に従うというまとまりができる。第五に、宗教が興り、もともとは孤立人の敬虔な瞑想であったものが、同胞によって分かち持たれた確からしさや継続性を要求するようになる (op. cit., p. 11-12)。

このように、さまざまな次元の回路を通じて、「超自然」的な社会ができあがっていくのである。

さて、カーライルは社会の状態について二通りの表現で時期区分を挙げつつ、いまや社会がどのような段階であるかという問いが切実になっているという。

「社会は病気の時期と活動的な時期 periods of sickness and vigour を、若年、成年、老衰、死、そして新たな誕生の時期を、持っている。人間が住むいかなる時と場所においても、我々は社会がこれらの段階のうちでいずれにあるのかを見分けるだろう。そしてこの時と場所において、我々の楽しみや悲しみにとって協力的なものとしてであろうと反抗的なものとしてであろうと、また健康なメンバーとしてであろうと病んだメンバーとしてであろうと、自分たちが社会の部分を形作るようにするのである。社会の現実の状態とは何であるのか、という問いは、最近では不幸にして重要なものになってしまった。」(op. cit., p. 13)

つまりカーライルは、社会について病的—活動的の二区分、および若年—成年—死—新たな誕生という循環的螺旋的区分の二通りを挙げつつ、そこで生きる人は自分たちがどのような時期にあるかを見分けるし、いかなる意味であるかは別として社会のたしかな構成員である、としている。

カーライルはこのような区別を示したうえで、「健康な人は自分の健康を知らず、病人のみが知っている」という格言に関連づけて社会を論じる。「動物の身体と同様に政治体 Body Politic においても、正しい行ないの徴候は無意識である」とし (op. cit., p. 13)、「これを基準にして「自然的状态 natural state」と「人為的な社会状態 artificial state of society」と呼ばれるもの」とを対比していく。以下に見られるように、この作業を通じてカーライルが示すのは、第一に、人為的 artificial—意識的 conscious—機械的 mechanical と自然的 natural—無意識的 unconscious—力動的 dynamical との二組の対応⁽²⁰⁾は、社会についても妥当するということである。第二に、「人為的な社会状態」は自然的状

態よりも劣るということである。

まず、「我々が心の内で健康や健全と名付けける」社会状態である時代についての、カーライルの説明 (op. cit., p. 15) を見ておこう。

カーライルによると、この時代にも「無論、苦痛や複雑さがまるでないというわけではなく、あらゆる面で困難に満ちている」。だが、このことは憂い悲しむべきことではない。なぜなら、困難に立ち向かうのが「人間の使命」であり、「人間の最高にして唯一の至福は、かれが精を出しており、また何に精を出すべきかを知っているということ」であるからだという。構成員である個人たちが、使命を避けることなく困難に立ち向かうとするならば、次のようにいえる。

「もし社会が、そのような時代に困難さを持っていたとすれば、同時に強さをも持っていた。」

カーライルによると社会の強さは、次の点に現われる。第一に、「社会はその語の両方の意味で、我々が全体 whole と呼ぶもの」である。つまり、個人が全精力を注ぎ込んで困難に立ち向かうのであって見れば、個人はそれ自体として統一性を持った全体、完全な結合であり、また、ヨリ大きな全体を構成すべき生きたメンバーとして同胞と結びつくことができるのである。第二に、あらゆるところに全体性が見られる。意見と行為とはまだ分離しておらず、思想や思想の声ともまた一致している。この状態のもとでは「我々は推論のかわりに詩を持っており、文学はなお、英雄的な歌である」。第三に、宗教は至る所にあり、哲学はそれに隠れている。⁽²²⁾「ここには、あらゆるものの生命の中心においてと同様に、真の健康と単一性がある」(op. cit., p. 15)。

なお、このような状態の社会のもとでの「詩人、司祭、啓示を受けた思想家」を、カーライルは「活力と幸福の徴候 sign of vigour and well-being」と呼んでよびよとする (op. cit., p. 16)。

次に、人為的社会についての説明を見よう。

「人為的社会はまさしく、自分自身の構造や、内的な機能を知っているものである」。ここでは、「社会の幸福 well-being は、その目的の実現を見守ったり知ったりすることではなく、目的実現のために外に向かって働きかけることにある」(op. cit., p. 13)。つまり目的達成そのものではなくその手段・過程が重視されるという意味で、意識的であるとともにも機械的だ、ということになる。

カーライルによると、たとえば徳そのものが主題的に論じられるようになったのは、この意識的な、人為的社会の段階になってからのことである。「コモンウェルス論が書かれたのはローマ共和国の活発な時期のことではない」ということに象徴されるように、「愛国主義の徳はその呼び名を手に入れる前に、無垢のまったく超越的な状態から沈んでしまった」のである (op. cit., p. 14)。さらに、「宗教がさまざまな哲学へと分裂」するにつれて、「思想の生氣ある結合は失われ、言語と行為のあらゆる領域における不一致や相互軋轢がますます支配的になった」とされる (op. cit., pp. 15-16)。

このようにカーライルは、人為的社会のもとでは自然的社会の段階の全体性が喪失される、としたのである。なおカーライルは、思想家の諸類型を社会の状態と対応させていう。「詩人、司祭、啓示を受けた思想家」を「活力と幸福の徴候」と呼べるならば、「論理学者や啓示を受けていない思想家」は「不幸や、おそらくは老衰や衰退の徴候 sign of disease, probably of decrepitude and decay」と名付けることができる、と (op. cit., p. 16)。

以上のような二つの社会状態をめぐる議論の特徴を確認するためには、完全さや偉大さが何故神秘的に現われざるを得ないのか、という点についてのカーライルの説明を見ておくことが好都合である。——我々は「真理を見いだした」ときにも、「不完全な」表現方法である言語 (op. cit., p. 12) に頼らざるを得ないので、その「真理」を充分に明ら

かにすることはできない。そのため、「人間界全体を通して、内的であれ外的であれ、また個人的であれ社会的であれ、人間性のあらゆる現われや達成において、完全さ、偉大さはそれ自体神秘であり、自らを知ることがないのである」と (op. cit., p. 16)。

したがって、仮に真理を見いだしてそれを表現しようとしても、このような意識的な行為は不完全なものにならざるを得ない。このことをカーライルは、無意識と意識との対比として次のようにいう。

「無意識は純粹で混じり気のない生活に属しており、意識は生と死との不健康な混合と衝突とに属している。無意識は創造の徴候 sign of creation であり、意識はせいぜいのところ、制作の徴候 sign of manufacture である。」 (op. cit., p. 16)

このうちの後段の表現は、シェークスピアやミルトンのような天才の芸術的な力に関連していわれた「制作は知的だが些末であり、創造は偉大だが理解されない」という議論 (本節B参照) に対応したものである。

このような対比を前提に、カーライルは、二つの社会状態に対しての人々のなかに潜む態度を以下のように示唆していく。

まず自然的な社会に関連して、無意識—神秘的—沈黙—調和が示される。

「我々のこの存在において、神秘 Mystery の重要性は非常に深い。実に、古代は沈黙 Silence を神にした。というのは、沈黙はあらゆる神性、つまり無限で超越的な transcendental 偉大さの要素であり、あらゆる神性が始まりかつ終わる源泉にして大洋だからである。」 (op. cit., p. 16)

つまり、詩人たちが捉えるように、沈黙はあたかも調和の典型にして集計であり、死はまさに生の始まりであり (op. cit., pp. 16-17)、「偉大にして、創造的で存続する者は、ずっと密やかなもの a secret である」 (op. cit., p. 18) とやれる

のである。

これに対して人為的社会に関連して、意識—機械的—喧噪—偽りがいわれる。

「他面、人類の普通の理解では、自己意識的にして機械的なもの what is altogether self-conscious and mechanical へのある種の不信、軽蔑があるのを、見はしないだろうか。」(op. cit., p. 17)

こうしてカーライルは経験則としていう。「自分で偉大であり、すべてを見通していると宣言する者は、偽りであり、失敗だということがわかっている」し、「大声である者はふつう、重要ではなく空虚である」と (op. cit., p. 17)。

以上のカーライルの議論を、ハイエクと対比してみよう。第一に本節A部分の末尾で示唆したように、両者が人間の意識の範囲を制約的だと見なす点で類似している。第二に、自生的秩序論のハイエクから見れば、カーライルは自然対人為の二項図式を受け入れていることになるが、カーライルが人為—制作—意識を自然—創造—無意識よりも低く見る点は、ハイエクの設計主義批判と似ている。第三に、のちに見るようにカーライルが、喪失された全体性の回復の糸口を神性に求めていく点で、ハイエクとは異なる。第四に、ハイエクが競争と市場という場のなかに知識の限界を乗りこえる謎を求めていくのと対照的に、カーライルは市場というものに対して、そしてまたスミスの需要供給原理に対しても否定的である。⁽²³⁾

四 現代の社会状態

カーライルは「特性論」に先立つ一八二九年の「時代の徴候」において、同時代の特徴を、「英雄的・敬虔的・哲学的・道德的時代ではなく、機械的時代だ」と論じ、その特徴を、「なにごとくも、規則と計算された仕掛けどおりにされ」、「外面的・物理的なものとどまらず、内面的・精神的なものも機械的に管理される」点に求めた。⁽²⁵⁾そして、カー

ライルの見るところ、この状況下では仕掛けに沿って決まり通りに行動すること、つまり外面的な領域への執着が極端なまでに見られたが、この傾向はさしあたりは多くの利益を生むにしても、結局は「他のすべての力の親である道徳力を破壊」することにより、有害なものであった。⁽²⁶⁾

外面的領域の過度の修練がもたらす帰結については、意識が過剰な状態として「特性論」でも繰り返し論じられる。ここでは「特性論」における同時代の社会状態の捉え方を整理しておこう。

「無意識のテストにより我々の時代の状態を診断すると……決して喜ぶべきものではない。現代の社会状態は、あらゆるありうべき状態のなかでもっとも無意識さに欠けた状態である。」(Characteristics, p. 18)

このような概観的言明に続いて、カーライルは知性のあり方が古代から段階的に変化してきたことを示すという手順で、現代という時代の特異性を描き出す。——知性の進歩は古来のものであり、⁽²⁷⁾「知性をもっともよく進歩したのは、古代においてであった」。だが、知性が自己の姿を気に懸けるようになり、「自己感覚 Self-sentience の第一の、自慢好きの段階」が現われた。⁽²⁸⁾そこでは、「我々の秩序は高度な体系という状態にある」という意識が広まった。これに対して、「自己感覚の第二の、苦痛な状態」では、「高度な体系とは逆だという憂鬱な確信」が生まれているが、これこそが現代の姿である、と (op. cit., pp. 18-19)。

ここでカーライルは、「自己感覚の第一の状態」から「第二の状態」への変化について、統治の事例により、「価値のつけられない程貴重な政体」には議会改革が続き、賞賛すべきデ・ロームのような人物たちには非難すべきベンサム⁽²⁹⁾の如きたち人物が続く、と例示した。社会契約論、選挙権、財産権といった統治をめぐるテーマや、広くは人間論、キリスト教信仰の証拠、詩の理論、悪の起源考といったテーマの隆盛に見られるように、「時の始まり以来、我々がかくも強烈に自己意識的に社会について聞いたり読んだりしたことは未だかつてなかった」(op. cit., p. 19)、とされる。

さて、カーライルによると現代は、探求と懐疑が幅を利かす時代である。⁽²⁹⁾「宇宙や同胞に対しての我々の全関係が探求 an Inquiry、疑い a Doubt になってしまった」のである。この状況のもとでは「何一つとして自発的に進んだり静かに機能したりすることはなく、あらゆることは厳密に調べられなければならない」(op. cit., p. 19)。⁽³⁰⁾だが、この場合に、自らの社会状態を気に懸ける(自己意識)という「不幸な大騒ぎは病弊の原因ではない。自己意識は単に徴候であり、治癒への試みである」(op. cit., p. 20)とされる。

カーライルにしたがって医学の例証になぞらえていえば、探求には治癒 cure が続く (op. cit., p. 3)。つまり解剖学的に分析された病弊に対しては処方箋が施され、「社会の全生活がいまや、薬 drugs によって持ちこたえられる」ようになってしまう。だが、薬づけになったからといって、健康が回復されるとは限らない。社会の病弊に対しては「次々に医者が現われて、協同社会、普通選挙、小屋と乳牛についての法、人口抑制、無記名投票といった特效薬」がもたらされはするものの、その極限として、「社会は消化不良に至った」というのである (op. cit., p. 19-20)。こうして、まさしく現代は「自己探索 self-survey の不健康な状態」(op. cit., p. 18)だと断定された。

では、病弊の具体的な姿とはどのようなものか。

カーライルは社会の病弊を、物質的なものと精神的なものに分ける。この両者の関係を確認しておく、後者が根源的であり、前者はその表出だと考えられている。⁽³⁰⁾「全体性の秘密と起源とが見いだされるのは、まさしく社会の精神的状態 Spiritual condition of Society においてであり、社会の物理的な混乱 Physical derangements は、精神的なそのイメージ、印象に他ならない」というのである (op. cit., p. 22)。

まず、「社会の物質的な病弊」は、富が大量に蓄積されており、あらゆる面で増加の見通しに富んでいるが、貧困の克服からは程遠いという点に見出される。「文明の最高段階において九割の人は、野蛮なもしくは動物的でさえあるよ

うな、人間にとって最低の戦い、つまり飢餓に対する戦いをしなければならぬ」ほどののである (op. cit., pp. 20-21)。
次にカーライルは、社会の精神的状態もまた病的だと見ている。「社会的関係や達成のどの部面であれある人の内面的世界を調べると、あまりにもすべてのことが病的な自己意識や軋轢や、相互に破壊的な闘争という状態に陥っている」というのである (op. cit., p. 22)。³¹⁾以下、カーライルが描き出す社会の精神的な病弊の姿を整理しておこう。

第一に、宗教はいまや意識的なものであり、「ますます創造的、生氣的ではなく、ますます機構的に」なっている (op. cit., p. 22)。³²⁾カーライルは既に見たような雄弁術と修辞学との対比的状況 (第三節B) を、宗教についても見出した。つまり、「英雄的な殉教者の契約や魂を啓発する雄弁」が消えて「宗教は存在するといったことを証明しようと努力する証拠論」が幅を利かせており、「全体的にあって、現代のキリスト教は徐々に、形而上学へと消散しつつある」というのである (op. cit., pp. 22-23)。

第二に文学でも、とくに評論の蔓延という事実のうちに「文学の病的な自己意識状態」を見てとることができる。「単なる味見人」でしかない評論家が奇妙な活力をもって広まっていた、「バイロンのような人でさえ、評論家と詩人とを同等に数えており……全文学が境界のない自己献身的な評論になってしまった」ほどだ、とされる (op. cit., p. 24-25)。³³⁾

第三に「この不健康な徴候は哲学に一瞥を投げても明らか」であり、それどころか「哲学というものの単なる存在や必然性が悪だ」という。というのも、既に本稿第二節でも紹介したように、カーライルによると「人間の目標は行為であって思想ではなく」、完全な状態では、あらゆる思想は行為の絵、シンボルに他ならない筈のものだからである。いいかえれば、およそ完全な状態では「詩や宗教を例外として哲学は存在を持たず」、哲学の存在自体が不完全な状態であることの証左であってみれば、「形而上学の病弊は持続的なもの」に他ならないことになる (op. cit., p. 25)。

これら三点に見られるように、カーライルは社会の精神的状態が病弊に陥っていると見た。社会という超自然的な領域が成立するに当たってはさまざまな媒介役が役立つ筈なのだが（第三節C参照）、これらがことごとく機能麻痺している、ということの意味している。

五 行為と信仰——病弊克服への見通し——

カーライルによると現代社会は、とくにその精神的状態が極度の病弊にあった。信仰心の失われた「懐疑的探求心の時代」(Characteristics, p. 28) にあって、どのようにして病弊から抜け出ることができるのであろうか。

まず、懐疑、信仰、行為(仕事)の三者の関係をめぐるカーライルの議論の整理から始めよう。「特性論」における議論は必ずしも整然と書かれているわけではないものの、知性のあり方をめぐる自己感覚の二つの段階(本稿第四節参照)に対応するものとして仕分けできる。

まず、自己感覚の第一段階に当たる議論について。

カーライルによると、楽園的な調和のとれた原初状態を別とすれば、人類の存在と歴史にとって疑いは付きもの⁽³²⁾であり、疑いは行為と密接な関係にある。人間の本来の役割は疑うことではなく行動することにある⁽³³⁾が、疑いは必ずしも行為を妨害するものではなく、むしろ行為の出発点になりうるとされる。

「行為においてのみ、我々は確実性を持つ。それどころか、まさしく疑いは、そこで行為が機能すべき不可欠でつきることのない材料であり、行為がその材料を確実性と現実性に作り上げなければならないのである。」(op. cit., p. 26)

カーライルは、困難に立ち向かうという人間の使命についての議論(第三節C)を踏まえて、困難が人間を労働(行

為)に仕向けていく次第を説き起す。——「苦難、矛盾、誤謬は、この地上にまったく永続的で必須ですらある居場所を持っており」、これらの苦しみがないような楽園は、いつも夢に過ぎなかった。なるほど労働 Labour や努力は、「人がまったく愚かしくも幸福であると心に思い描く安楽」にとっては、まさしく中断に他ならないが、「労働なくしては安楽や休息はない」、と。このようにカーライルによれば「労働は人間に生得的なもの」であり、「苦痛は常に、我々に労働するように駆り立てる」ものなのである (op. cit., p. 28)。

カーライルは続いて、困難に立ち向かう際に信仰が支えになることを示す。

「あらゆる時代に人が出くわすことがいかに多くとも、たいがい文明化された時代には、人には内的な力が与えられていて、それによって外的な事物の圧力に抵抗できるのである。障害は多いが、信仰も不足していない。……

信仰は人に、内的な意志を与える。」(op. cit., pp. 28-29)

つまり、文明社会であっても信仰心が強い状態であれば、「信仰をもって我々はすべてのことを為し、すべてのことに立ち向かうことができる」(op. cit., p. 29)。

ところが自己感覚の第二段階においては、状況はまったく異なるものとなってしまふ。——「人の行為能力が休眠状態で懐疑的探求の能力のみが活動しているのであれば、その人にとって、もっとも深刻な悪に違いない」という基準 (op. cit., p. 28) に照らしてみると、「疑念があらゆる通り道を通じて人に入り込み……若い世代の克服しがたいエネルギーが懐疑的で白滅的なあら探しに浪費される」という現代の状況 (op. cit., p. 30) は、深刻なものである。カーライルは次のように述べて、現代という時代がこのような状況に陥った理由を、信仰が消えて理念が失われたことに求められている。

「いまの時代の人に覆い被さった事態は、とりわけ悲惨である。信念 Belief、信仰はこの世からほとんど消え去っ

てしまった。……人間性の古い理想は廃れてしまい、新しいそれは未だ我々に見えない。」(op. cit., p. 29)

では、理念喪失の時代に至って、もはや袋小路なのか。カーライルは右の引用文後半に見られるようなサン・シモン派的な響きを与える言明を受け、「いまや問題は、否定することではなく確認し実行することだ」(op. cit., p. 32)と述べて、⁽³⁴⁾ 打開を図っていく。シュレーゲルとホープとの対比(本稿第二節を参照)に続く議論として、進歩、運動、変化を関連づけているので、この点に検討を移そう。

カーライルは、前進・進歩の可能性について次のようにいう。

「人類のヨリ高くヨリ高貴な発達 developments に向けての進歩 progress は、信仰への預言にあるばかりではなく、いまや観察の眼に書かれている。」(op. cit., p. 37)

なるほど「偉大なる摂理の道筋 grand Course of Providence とその最終目的については、我々は知ることができない」が、にもかかわらず「この驚くべき人類は何しろ前進しているし、また、少なくともあらゆる人間的なことは、運動と変化の状態にあったし今後もそうだろう、ということには誰にも明らかになっている」というのである(op. cit., p. 37)。さらにカーライルは、異教精神からカトリシズムへ、専制から君主制へ、封建制から代議政体へ、といった例を挙げて、古いものから新しいものへの変化が同時に進歩でもあることを示したうえでいう。「実践の完成は意見の完全性と同様に、決してたどり着けないにしても、常に接近されている」といふ(op. cit., p. 38)。

進歩の可能性がある以上、変化が求められることになる。カーライルによると、古いものへの執着が不必要にして不都合であることの理由として、二点が考えられる。第一に、過去の真理は変化のなかでも生き残るので、⁽³⁵⁾ 旧態に固執することはない。第二に、「真に偉大で超越的なもの the truly Great and Transcendental は、その基礎と実質 substance を外部性に持っている」ので、どのような時代も「外部性に反応」すべく変化していかなければならない

(op. cit., p. 38)。さらに、この二つの理由で求められる変化に対しては、たじろぐことはない。なぜならば、「変化においては何も恐ろしいものはなく、何も超自然的な supernatural ものではない。対照的に、変化はこの世における我々の運命や人生のまさに本質のなかに存在する。変化はたしかに、苦痛に満ちたものであるが、必要なものである」からである (op. cit., p. 39)。

さて、変化を求めて行動すべきだとしても、懐疑に満ち、あるいは機械的に仕向けられた現代にあって、「真に偉大で超越的なもの」に連なり得るような行動にむけて人をつき動かすものは何であるのか。なにしろカーライルの見るところでは、「この新しい時代においては……必然性という鉄のようで卑しい円環があらゆるものを包み込んでいて、英雄的な行為は麻痺し、自由な行為の道筋や種類および条件はほとんど見つからない」(op. cit., p. 30)、というのが実情なのである。

カーライルがこの問題に解決の糸口を求めるのは、神性 Godness, Godlike である。まず、「古代においては、行為はたやすく、自発的であった、というのは人間存在の神的な価値が知られていたから」と指摘する。これに対して、現代においては「神は地上から姿を消して」しまって、英雄的な行為が麻痺したとされる (op. cit., p. 30)。しかしながら、現代の思想傾向のうちで、ドイツの形而上学のなかに「神性の新たな評価の始まり」を見いだすことができる、というのがカーライルの見解であった。いうまでもなくシュレーゲルはこの観点から評価されるのであるが、シュレーゲルばかりでなく「カント主義や、フィヒテ主義、シェリング主義、そしてヘーゲル主義やクザン主義に変形したものの渦のなかに」、次のような傾向が見られる、というのである (op. cit., p. 41)。

「ヨーロッパ文化の必然的な現象であるピュロニズムや唯物論は消えてしまう。宗教における信仰というものが科学的な精神においても可能で必然的になる。自由思想家という言葉は、もはや否定家や異議申し立て家を意味

するのではなく、信心家あるいは信じる用意ができた人を意味するようになる。」(op. cit., p. 41)

カーライルは、なるほどイギリスでは「功利主義、急進主義、機械論的哲学といったものがなお、役割を演じている」にしても、ドイツ哲学の系譜に見られるように、「人間に関することがらには神性があり、神は我々を創ったばかりではなく、我々のなかに・我々の周りにいる、そしていまは奇跡の時代 Age of Miraclesである」といった「永遠の事実」が再認識され始めている (op. cit., pp. 41-42)⁽³⁶⁾ とした。

このような見通しのもとで、カーライルはノヴァーリスの表現を借りていう。「我々は、自分が夢見ているという夢を見たときには、ほとんど目覚めている We are near awaking when we dream that we dream.」(op. cit., p. 43)⁽³⁷⁾ と。この表現に託して、「特性論」の最終パラグラフでカーライルが伝えるのは、次のことである。

——無限の神秘を読むという(機械論的な発想のような)虚しい闘争を止めよう。ドイツ哲学の系譜が示唆しているように、「我々は既に、限りなきもの Infinite の名前は善であり、神であるということ」に、改めて気付きつつあるではないか。「ここ地上では、我々は他国で闘う兵隊」のようなものであって、「大将のプラン」つまり神の意志を「知らないし、知る必要もない」。「我々ひとりひとりの背後」(過去)には、「六千年の人間の努力、人間の征服」があり、「我々の前」(未来)には、「まだ征服されていない大陸とエルドラド」[黄金の都市]を伴った無限の時間」が横たわっているのだから、「服従と勇気と英雄的な楽しみとを持って、兵隊のように振る舞おう」と (op. cit., p. 43)。

以上のような病弊克服への見通しについて、若干の特徴を確認しておこう。

第一に、ドイツ形而上学における「神性の新たなる評価の始まり」に手がかりを求めて、懐疑的、機械論的な風潮を乗りこえようとしている。カーライルはカルヴィニズムの雰囲気の中かで育てられたのであるが、ここで神性の復権を是とする発想はカルヴァン派的なものではない。カーライルによると当時の宗教は徳目を数えあげ、信仰告白を

列挙することをはじめとして自己意識に縛られたものであった。むしろ、「大将のプランを知らず、知る必要もない」という表現に示されるように、神についての詮索自体を停止し、「無限であるもの」にしたがうことを選択した。

第二に、このように内容を確かめたり詮索したりすることなく神性に託そうとすることは、無展望・無鉄砲なことだとは考えられていない。カーライルによれば、そもそも神性が導く方向を探ろうとすること自体が、探求と疑いの態度である。無論、現代という時代の風潮という与件のもとでは、「思想はどうしても、それが再び確認や聖なる教訓になれるまでは、疑いと探求である」ことは避けがたい (op. cit. p. 32)。しかしながら「我々ひとりひとりの背後には、六千年の人間の努力、人間の征服がある」という表現が示唆するように、カーライルは進歩にたしかな信頼を寄せているのである。

第三に、進歩の可能性に託して、変化を求めて行為すべきだとされる。変化や行為を肯定的に扱うこの議論は、「労働なくしては安楽や休息はない」という見方と結びついて、『衣服哲学』やとりわけ『過去と現在』における経済的行動主義と呼ぶべき側面に連なるものであった。⁽³⁸⁾

六 結 び

「特性論」においてカーライルは、無意識の楽園的な調和、意識過剰の病弊、そして神性の回復という、原初状態から現代を経由して理想状態に至る見通しを描き出した。「特性論」での議論がその後の著作との関連で持つ意味を、暫定的に示しておこう。

第一に、意識の状態を喧噪、不信、病弊などと結びつけた把握は、『衣服哲学』第二部の「トイフェルスドレックの悲哀」から「永遠の否定」にかけての、トイフェルスドレックの内面的な状況に託した描写と共通である。また、

神性の回復のなかで病弊からの離脱が望まれるという議論の運びは、「永遠の否定 Everlasting No」から「永遠の肯定 Everlasting Yea」への「回心 conversion」に重なっている。こうして、半伝記的な著作『衣服哲学』に秘かに描かれる社会観の内実を、「特性論」は示唆的に示すものといえる。第二に、過敏な自己意識のうちに病んだ状態から抜け出るべく、信仰と行為を回路に、仕事こそを通じて自己の全体性を回復していかうとのヴィジョンは、まさしく『過去と現在』に通じる経済的行動主義を含蓄している。第三に、現代にあっては人間性の古い理想は廃れ、新しいそれは未だ登場していない、という捉え方は、カーライルがやがて英雄論という主題に向かうことを予告している。単に統治者ばかりではなく文人や宗教人をも取りあげた英雄論（『英雄および英雄崇拜』（一八四一年）など）は、カーライルにとって、理想的な人間像の姿を提示したものである。

ところで、ドイツ思想との関連でいえば、カーライルは、ゲーテの翻訳や『シラー伝』、『ドイツ文学の現状』、『ノヴァーリス論』など、一八二〇年代を通じた作業の延長線において「特性論」を書いた。カーライルは固有の哲学的な論稿を残しておらず、たとえば意識や自己意識を概念的なレヴェルで検討するには困難が伴うのであって、ここでフィヒテやF・シュレーゲルなどの議論と「特性論」とを立ち入って検討する用意はない。しかしながら、「特性論」でとりわけホープと対比してF・シュレーゲルを「精神主義の極致」と捉えつつ、カント以来の系譜のうちに懐疑論を乗りこえて神性を再評価する鉅脈を見いだしているように、カーライルのドイツ思想への傾倒は深いといえよう。

ひるがえって、一八一七年には既にスタール夫人の『ドイツ論』を読んだカーライルは、一八二〇年代にイギリスでは異例ともいえる形でドイツ文学の消化・紹介に関わっていた。スコットランド南西部の辺境クレイゲンパトクに居を置きつつ、批判的に現代を描き出したカーライルの「特性論」を、ニュー・イングランドの地で読んで着目した

のがエマソンであった。ほかならぬ「特性論」を重要な契機に、大西洋を超えて英語圏では異端的な二人の超越論者の交流が始まることになったのである。

注

(1) カーライルがエディンバラでの文筆活動のちにクレイゲンパルクに移ったのは一八二八年春のことである。そこには、妻ジェーンの家系の所有する農園があった。

最近のカーライルの伝記として、Fred Kaplan, *Thomas Carlyle: A Biography*, University of California Press, 1993 (originally published: Cornell University Press, 1983)°。カーライルの年代順の著作目録としては、Richard Herne Shepherd, *The Bibliography of Carlyle: A Bibliographical List Arranged in Chronological Order of the Published Writings in Prose and Verse of Thomas Carlyle (from 1820 to 1881)*, London, c. 1881 & Isaac Watson Dyer, *A Bibliography of Thomas Carlyle's Writings and Ana*, New York, Octagon Books, 1968, esp. pp. 3-18 が有名。

邦語のカーライルの伝記である程度まとまったものとしては、田中王堂・守田有秋『世界文学大綱(第二卷)カーライル エマソン』東方出版、一九二六年(実質的には守田が執筆)や、石田憲次『カーライル研究』弘文堂、一九二三年の第一部、榊原巖『英帝国崩壊の預言者——トマス・カーライル——』三省堂、一九四三年の第二部などがあるが、近年のものはない。また、カーライルの著作の邦訳文献目録としてさしあたり、笠原勝朗『英米文学翻訳書目——各作家研究書目付——』沖積舎、一九九〇年、五二—五四ページ。

(2) 工藤好美『カーライル』(英米文学評伝叢書)、研究社、一九三八年(復刻版、一九八〇年)、一一四頁。
「時代の徴候」と「特性論」の初出はそれぞれ以下の通り。——The Signs of the Times, *Edinburgh Review*, vol. 49, no. 98, June 1829, pp. 439-459, Characteristics, *Edinburgh Review*, vol. 54, no. 108, December 1831, pp. 351-383.

(3) カーライルは一八三〇年一〇月に『衣服哲学』の執筆を開始し、一八三二年七月に脱稿した。しかし公刊に難航し、ようやく一八三三年一月から一八三四年八月にかけて『フレイザーズ・マガジン』(*Fraser's Magazine*)に掲載された。

ターが作成したカーライルの著作についての詳細な文献目録によると、『フレイザーズ・マガジン』の紙型を利用した『衣服哲学』の私家版五八部が一八三四年に出版された。『衣服哲学』の単行本としては、まず一八三六年にボストンで出版され、イ

ギリスで流用に出版されたのは一八三八年（ロンドン）になってからのことであった。Roger L. Tarr, *Thomas Carlyle: A Descriptive Bibliography*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 35-44.

(4) ホープとシュレーゲルへの書物の評論として書かれた「特性論」の見出しは次のようになっており、Characteristics という表現はヘッダとして表示されたものである。

Art. IV. 1. An Essay on the Origin and Prospects of Man. By Thomas Hope. 3 vols. 8vo. London: 1831. / 2. Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und Des Wortes. Geschrieben und vorgelesen zu Dresden im December 1828, und in den ersten Tagen des Januars 1829 (Philosophical Lectures, especially on the Philosophy of Language and the Gift of Speech. Written and delivered at Dresden in December, 1828, and the early days of January). By Friedrich von Schlegel. 8vo. Vienna: 1830.

ターによると、「特性論」は一八三八—三九年にボストンで発行され一八三九年にロンドンではほぼ同じ内容で再刊された『評論集』(*Critical and Miscellaneous Essays*, 4 vols.)の第三巻にCharacteristicsという題名で収録された。Tarr, *op.cit.*, pp. 68-74.

本稿では「特性論」について、トレイル(H.D. Traill)編の著作集版所収の*Critical and Miscellaneous Essays in Five Volumes*, vol. III; *Centenary Edition of the Works of Thomas Carlyle in Thirty Volumes*, vol. 28, London, Chapman and Hall, 1899を利用し、Characteristics, p.*という形で表記する。また、以下では著作集(1896-1899)を*Centenary Edition*と略記する。なお、「特性論」には邦訳がないことを考慮して、本稿にかなりの程度紹介的な役割を担わせることにする。

Characteristicsというタイトルを「特性論」とする表記は、工藤好美や、グロスの書物の橋口稔らによる訳書でのそれにしたがっている。工藤、前掲書、一一八ページ、一二三ページ。ジョン・グロス、橋口稔・高見幸郎訳『イギリス文壇史——一八〇〇年以降の文人の盛衰——』みすず書房、一九七二年、二九ページ。エイブラムズの書物の吉村正和による訳書では、「特性」とされている。M・H・エイブラムズ、吉村正和訳『自然と超自然——ロマン主義理念の形成——』平凡社、一九九三年、三五九ページ。これに対して田中王堂・守田有秋は「現代の特徴」、榊原巖は「現代の特質」、石田憲次とネフの書物の石上良平による訳書とは「現代の特色」の表記を、それぞれ用いている。田中・守田、前掲書、一二八ページ、三三三ページ。榊原、前掲書、六二ページ。石田憲次『カーライル論考』新日本図書、一九四九年、六三ページ。エミリー・ネフ、石上良平訳『カーライルとミル——ヴィクトリア朝思想研究序説——』未来社、一九六八年、二二二ページ、二九八ページ。

- (5) 工藤好美『前掲書』一一一―一二三ページ。James Anthony Froude, *Thomas Carlyle: A History of the First Forty Years of His Life 1795-1835*, 2 vols., London, Longmans, Green, and Co., 1882. esp. vol.2, Chaps. 10-11. Kaplan, *op. cit.*, pp. 183-184.
- (6) Meyer Howard Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, W. W. Norton, 1971, pp. 307f. 前掲吉村訳『自然と超自然』三五九ページ以下。
- (7) Philip Rosenberg, *The Seventh Hero: Thomas Carlyle and the Theory of Radical Activism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974, Ch. 2.
- (8) Kenneth Marc Harris, *Carlyle and Emerson: Their Long Debate*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, Ch. 1.
- なお、ジョゼフ・スラターによると一八三〇年頃にカーライルの論文を読む機会を持つようになったエマーソンが、とくにカーライルに惹きつけられるようになったのは「特性論」に接したことに負っている。一八三三年にエマーソンがクレイゲンパトクのカーライルを訪ね、以後四十年近い文通が続いた。Joseph Slater (ed.), *The Correspondence of Emerson and Carlyle*, New York, Columbia University Press, 1964, p. 4.
- (9) Chris R. Vanden Bossche, *Carlyle and the Search for Authority*, Columbus, Ohio State University Press, 1991, esp. Ch. 3.
- (10) 他に、「特性論」に言及した二次文献として、以下のものがある。
- 石田憲次は、初期の社会評論の一齣として「時代の徴候」と「特性論」をとりあげ、「主としてその時代の唯物功利の思潮を全く精神的の立場から攻撃した」ものとして特徴づけた。石田、前掲『カーライル論考』、六三―六四ページ。この石田の指摘は極めて断片的なものではあるが、「時代の徴候」にカーライルの洞察力を読みとるレイモンド・ウィリアムズの捉え方(注二四参照)と共通性がある。ジョージ・レヴァインは、『衣服哲学』での Everlasting Yea を論じる際に、「特性論」にも触れた。George Levine, *The Boundaries of Fiction: Carlyle, Macaulay, Newman*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1968, pp. 25, 29. ショーン・グロスは、『評論の隆盛と自己意識の不健全さとの関わりについてのカーライルの議論をとりあげて一九世紀イギリス文壇史の書物の冒頭を説き起す』(John Gross, *The Rise and Fall of the Man of Letters: Aspects of English Literary Life since 1800*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969, グロス『前掲橋口・高見訳『イギリス文壇史』』第一章。K・

フィールディングはカーライルとサン・シモン派との関わりを考察する際に、「特性論」をもとりあげた。K.J. Fielding, *Carlyle and the Saint-Simonians (1830-1832): New Considerations*, in John Clubbe (ed.), *Carlyle and His Contemporaries: Essays in Honor of Charles Richard Sanders*, Durham, Duke University Press, 1976, p. 55. カーライルとペンニー・トロロープとの関わりを検討したルース・アプロブツは「特性論」での形而上学観に触れている。Ruth Roberts, *Carlyle and Trollope*, in J. Clubbe (ed.), *op. cit.*, pp. 208-209. マシュー・マクダイアーミッドは、カーライルにおける詩的思考のなかに流れ込む諸潮流を検討するという観点から、「特性論」をもとりあげている。Matthew P. McDiarmid, *Carlyle on the Intuitive Nature of Poetical Thinking*, in Horst W. Drescher (ed.), *Thomas Carlyle 1981: Papers Given at the International Thomas Carlyle Centenary Symposium*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1983, pp. 131, 133-134. ミハエル・ティムコはカーライルの詩的・美的な理論の再構成という関心のもとで「特性論」にも触れた。Michael Timco, *Carlyle and Tennyson*, Iowa City, University of Iowa Press, 1988, pp. 26, 105-106.

(11) この点は、深貝保則「近代商業文明とロマン主義——T・カーライル復権にむけて——」『神奈川大学評論』第一六号、一九九三年一月に対して柴田隆行氏から寄せられた、カーライルにおいて自己意識が批判される理由は何か、という問いに答えようとするものでもある。

(12) カーライルがドイツ思想に関心を抱くようになった最初のきっかけは、一八一七年秋にスタール夫人の『ドイツ論』（一八一三年）を読んだことにある。Kaplan, *op. cit.*, pp. 55, 66. なお、およそ膨大な著作を残しながら引用や出典の注記をしないカーライルにあって、その思想の源泉を探ることには困難さが伴うが、カーライルに流れ込むドイツ思想を探り当てる古典的な試みとして、Charles Frederick Harrold, *Carlyle and German Thought: 1819-1834*, New Haven, Yale University Press, 1834 (reprinted: New York, AMS Press, 1978) がある。

(13) カーライルが「特性論」のなかでホープやシュレーゲルについて直接的な言及をしたのは、著作集のページづけでいえば、全体で四三ページの論説 (*Centenary Edition*, vol. 28, pp. 1-43) のうちの末尾近くの数ページのみである (*op. cit.*, pp. 31, 33-36, 41)。評論という形式のもとで自説の展開にウェイトをおくこのような配分は、当時の『エディンバラ・レビュー』誌では異例のことではない。

なお、カーライルが「特性論」でとりあげたフリードリヒ・シュレーゲルの書物は、その死後に兄アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲルにより出版されたものである。抄訳として、松田隆之訳「言語と言葉の哲学」、『シュレーゲル兄弟』（ドイツ・

ロマン派全集第一二巻)国書刊行会、一九九〇年、二八一―三〇六ページがある。また、一九世紀半ばにはモリソン (Alexander James William Morrison, 1806-1865) による英訳が出された。『*The Philosophy of Life, and Philosophy of Language, in a Course of Lectures, by Frederick von Schlegel, translated from the German by The Rev. A. J. W. Morrison, London, Henry G. Bonn, 1847 (reprinted: New York, AMS Press, 1973).*』

(14) 最近のシュレーゲル研究として、中井千之『予感と憧憬の文学論——ドイツ・ロマン派フリードリヒ・シュレーゲル研究——』南窓社、一九九四年があり、中井はこの書物のなかで、「言語と言葉の哲学」における意識と言語の相互作用について触れている。同書、一三九ページ以下。また、ロマン的イロニーの原型としてシュレーゲルを位置づけて『アテネウム断片』以降の初期著作をとりあげる西村清和「イロニーの精神・精神のイロニー」など、神林恒道編『芸術の射程』(叢書ドイツ観念論と対話・第三巻)ミネルヴァ書房、一九九三年所収の諸論稿がある。

(15) Thomas Carlyle, *State of German Literature, 1827, Centenary Edition, vol.26, 1899, esp. pp. 75f.*

(16) カーライルは一八二五年に『シラー伝』*The Life of Friedrich Schiller: Comprehending an Examination of his Works* を刊行している (*Centenary Edition, vol. 25, 1899*)。シラーの捉え方について、注一四に所掲の西村清和「イロニーの精神・精神のイロニー」九六ページを参照。

(17) ハイエクのとの対比という観点からは、無意識・意識の区別を自然的・人為的の区別と関連づける議論 (*Characteristics, p. 13*) も興味深い。この点については本稿第三節Cで触れる。

(18) エイブラムズについて、注六。なお、疎外からの統一性の回復がシラーの場合に自由と意志によって果たされるのだとすれば、カーライルの場合には本稿第五節で明らかにするように、自己意識の呪縛から解放されて神性が回復することによって実現されるべきものであって、シラーとこの点で異なる。シラーについて、西村の次の指摘を参照。

「情感詩人シラーを、単なる古典主義から分かつのは、古代人の不完全さは、それ自身の選択の所産ではないから、かれらの手柄ではない」とする、近代人の矜持である。われわれ近代人としては、過去に帰るのではなく、自由と意志とによって、無限の未来にふたたびその完全性となるべく努力すべきである。」(西村前掲論文、九六ページ。)

(19) *Characteristics, p.7*. カーライルは雄弁術と修辞学との対比を経て、「とくに優れていると思われる文を書き上げたときには常に、それを消し去ることを忘れるな」という教訓の妥当性を示唆している。「われわれはいつも、間違ったことは自覚しているが、正しいことについてはそうではない」というのが、その理由である。つまり、優れた文を書いたという自覚こそは、ま

さしく意識的なものであり、病弊の徴候に他ならないのである。

(20) 「生命力のあるあらゆるものにおいて、人間は人為的なもの an Artificial と自然的なもの a Natural とを区別し、人為的なものは意識的で機械的であり、自然的なものは無意識で力動的であるとの、おぼろげな理解や感情を抱いている。」(Characteristics, p. 13)

(21) 「特性論」でカーライルは、「かれの自由 Freedom が宿るのは、安逸のなかにおいて in ease ではなく、ひとたびは悪であるが悪に対しての勝利であるような、結合して勝ち誇った労働のなかにおいて in united victorious labour である」としている (op. cit., p. 15)。この議論は、仕事は崇高であり、個人が統一性を回復できる場であるとする、『過去と現在』(一八四三年) 第三部第一章における設定と共通のものであり、経済的行動主義の論拠となるものといえる。詳しくは、深貝保則「T・カーライルの商業社会観——『過去と現在』へのアプローチ——」、『経済貿易研究』(神奈川大学) 第二〇号、一九九四年三月、四六ページ以下。

(22) 社会で全体性がなお失われていない状態において哲学が「隠れている」のは、「完全であれば、探求を刺激することはない」からである (Characteristics, p. 14)。

(23) カーライルのスミスなどへの態度は、『チャーティズム』(一八三九年)や『過去と現在』に現われている。カーライルの捉え方では、スミスに代表される支配的な経済学はもっぱら需要供給原理の作用に委ねて、何が社会にとって望まれるのかという判断を放棄したものと見なされた。深貝、前掲「商業社会観」、二八ページ、四三—四四ページ。

(24) Thomas Carlyle, *The Signs of the Times, Centenary Edition*, vol. 27, 1899, p. 59.
なお、レイモンド・ウィリアムズは「時代の徴候」を取りあげて、カーライルの洞察力を指摘している。Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, London, Chatto & Windus, 1958, pp. 71f. 若松繁信・長谷川光昭訳『文化と社会 一七八〇—一九五〇』ミネルヴァ書房、一九六八年、七二ページ以下。

(25) Carlyle, *The Signs of the Times, Centenary Edition*, vol. 27, pp. 59-60.

(26) op. cit., esp. p. 73.

(27) 「知性は昨日はじめて目覚めたのではなく、ノアの洪水以来このかた歩んできた。」(Characteristics, p. 18)

(28) 「たゞえば、最近一、二世代において我々が、時代の発展 Improvement of the Age、時代の精神 Spirit of the Age、偏見の破壊 Destruction of Prejudice、種の進歩 Progress of the Species、知性の行進 March of Intellect によって聞かされた

てのことは、何ごとであろうか。……知性が、できれば倍速で行進するということは、実に望ましいが、なぜに知性は一歩ごとに振り返り、叫ぶのか。」(op. cit., p. 18)

(29) いまや「かつては人間存在のうちで(日頃はその存在が)感じられず故意のものでないとされた領域に対して、ありとあらゆる手段で探求がなされ、思考の全領域を占めような、特別の時代である」(op. cit., p. 18)。

(30) カーライルは精神的な病弊と物理的な病弊との関係について、「心が健康であり続ける限り、他のあらゆる病気は表面的で一時的なものである」(op. cit., p. 22)とする。本文で以下に示すように、カーライルは社会の精神的状態も病弊に陥っている点に、時代の特性の深刻さを見ている。

(31) カーライルは評論の蔓延の顕著な例として、ライプツィヒでの「評論の評論」の出現を挙げている (op. cit., p. 25)。¹⁾ なお、風景探索 View-hunting と病的な自己意識との関係をめぐる『衣服哲学』第二部第六章の議論 (Sartor Resartus, Centenary Edition, vol. 1, 1896, p. 124. 宇山直亮訳『衣服の哲学』日本教文社、一九六二年、一八五―一八六ページ) が、「特性論」でも登場している。詩人たちが感覚のおもむくままに外的な自然を享受するのは異なり、ことさら風景を描写しようと呼ぶ (View-hunting つまり風景狩り!) ような営み (Characteristics, p. 24) は、詩人が自分はどうのように行為をするのかを気に懸けているという意味で、まさしく自己意識的なものである。

(32) 「全人類、その存在と歴史は、全体という限りのない大海のなかの漂う斑点に他ならない。疑い Doubt という領域は、それ故、背景のうちに永遠に漂う。」(Characteristics, p. 26)

(33) カーライルによると、疑って立ち止まる (つまり、行為をしない) のは人間本来の姿ではない。「人間はこの世に、問うためにはなく仕事をするために送られた」のであって、「我々が疑おうとも、人間は、質問をするのではなく仕事をするために現実にこの世にいる」(op. cit., pp. 25, 28)。

(34) また、カーライルは次のようにいう。

「いまや破壊の才能は仕事を止めた。古いもの the Old の運命は長らく顕著で取り消されないものであった。古いものが過ぎ去ったが、新しいもの the New はまだ、かわりに現われてはいない。時代はなお、新しいものの産みの苦しみにある。」(op. cit., p. 32)

なお、カーライルにおけるサン・シモン主義的な要素をめぐって主題的に論じたものとして、注一〇所掲のフィールディング K. J. Fielding 論文のほかに、以下のものがある。Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians: The Concept of Historical*

Periodicity, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1941. Richard K.P. Pankhurst, *The Saint Simonians, Mill and Carlyle: A Preface to Modern Thought*, London, Sidgwick and Jackson, 1957. 小沼堅司「産業主義確立期におけるひとつの思想風景——J.S.Mill, T.Carlyle and St. Simonians, 1825-35——」(上)専修大学『社会科学年報』第二〇号、一九八六年三月、(下)『専修法學論集』第四三三号、一九八六年三月。

(35) 「過去の崇拜者は、その出発を悲しみはしない。真の過去は逝かず *departs not*、過去において価値あるものは何も逝かない。人間によって認識された真理や善は死んだことがないし、死ぬことができないのである。それらは認識されていようといまいと、果てのない変化を通して生き、働く。」(Characteristics, p. 38)

(36) 機械論的哲学などと宗教との対比で、カーライルは要約的にいう。「人が統治され、統治できるのは、機構 Mechanism によってではなく宗教によってもあり、私的利益 Self-interest によってではなく忠誠 Loyalty によってである」(op. cit., p. 42)と。

(37) この表現は、ノヴァーリスの『花粉』断章(一七九七年)に見られるという。注一四所掲の中井千之『予感と憧憬の文学論』四ページ。

(38) さし当たり、注二一参照。

〔付記〕

経済学史学会、日本イギリス哲学会、啓蒙思想研究会などで日頃からお教えいただいている田中正司先生に感謝申し上げ、一層のご健康をお祈りしたい。

なお、本稿は、日本イギリス哲学会大会(一九九五年三月)におけるミニ・シンポジウム「イギリス思想とドイツ観念論」のための報告準備を兼ねて用意された。本稿は一九九三〜一九九四年度科学研究費補助金(一般研究(C)萌芽的研究)による研究成果の一部である。資料面では神奈川大学図書館とともに、とりわけ早稲田大学中央図書館を利用させていただいた。