

# E・M・フォースターと十九世紀

—— M・アーノルドとの関連を中心に ——

阿 部 義 雄

## (1) 「教養と文化」

フォースターにはアーノルドについて次のように言っている文章がある。

「マッシュュー・アーノルドは、すべてのヴィクトリア朝の人々のうちで最も私の好みに合う人であり、偉大な詩人にして、教養ある市民であり、われわれ現代の苦悩に自らを投じることができた一人の予言者であつたので、今彼を読むとき、彼は同じ部屋にいたると思える。」

ここに見られるフォースターのアーノルドへの親近感、ヒューマニストであり、モラリストでもあつて、同時にアーノルド同様現代の混乱に身を置き、自らの使命を深く実感しているフォースター自らの共感のもたらしめたものに相異なる。より根本的には、ヒューマニストでありモラリストでもある二人の同質性に由来するものと思われる。そしてこの同質性こそは、十九世紀と二十世紀と一世紀にわたる時代的距りを持ちながらも、二人の発想と思考の型にある類似性を与え、当然その類似性と言えども、十九世紀と二十世紀という時代的制約を免がれることはなかったが、

にも拘らず個人主義的ヒューマンイズムの連続性を強く暗示しているという点で甚だ興味深いと言わねばならない。更に言えば、アーノルドに対するフォースターの親近感の中に、フォースターへのアーノルドからのなんらかの影響が充分考えられるし、同時にその親近感と影響の意味を考えることは、とりもなおさず、フォースターが十九世紀に対してどのような意味を持ち、どのような関係に立っているかということを考えることにもなり、その意味で、フォースターの姿を一層立体的に捉えることを可能にさせるのではなからうかと思われるのである。

従って、この小論において目的とするところは、繰返して言えば、アーノルド・フォースターの類似性なり同質性を比較検討することにより、フォースターの文学思想史的位置づけを試み、かくしてフォースターの姿を立体的に知ろうとすることにある。では先ず発想と思考の型に見られる類似性とは一体どのようなものであったかということであるが、これをいま二、三の点から考察してみようと思う。

このような見地からアーノルドとフォースターを比較してみても、両者に見られる同質性なり類似性と思われる最大の特徴は、両者の人間観、文化観、政治観に見られる有機性の強調と云うことができないか。ウィルフレッド・ストーンが、J・S・ミルによる同時代の社会の分裂的状況の分析の言葉即ち、「今日のあらゆるイギリス人はベンタムのかコールリッジのかである」という言葉を援用して、フォースターをベンタムの機械的的人生観と対照的に、コールリッジの有機的的人生観の系列に置いて論じているが、この有機性は単に人間観のみならず広く文化観、政治観、そこには当然国家観も含むが、更には芸術観を一貫して流れるフォースターの基本的特性をなしているのである。そしてこの有機性こそは、前述したとおりアーノルドの思想の特性でもあり、ここに二人のヒューマンリストとしての共通の特性があり、この共通性こそ、二人の同質性、または異質性を考える場合の一つの基本的論点を与えてくれるものと思われるのである。

アーノルドの思想の有機性に就いては、彼の社会、政治評論である「教養と無秩序」"Culture and Anarchy 1869"

を検討することにより、その凡そを知ることができるように思われる。いまこの有機性ということに視点を置き、アーノルド・フォースター二人の類似性を考えてみたいと思うが、先ずアーノルドのいう「教養」とは何かから考察してみよう。アーノルドはその序文に言う。

「論文全体の目的とするところは、教養を、英国の現在の苦境を大いに救うものとしてすすめることにある。教養とはわれわれに最も関わりあるあらゆる問題に、世界でこれまで考えられ、言われている最善のものを知ることにより、更にはこの知識を通してわれわれのきまりきった思想と習慣とに新鮮で自由な思想の流れをそそぎかけ、そのことにより、われわれの総体的完全を求めるものである。」

ここに二つの注意すべき言葉がある。それは「世界でこれまで考えられ、言われている最善のもの」“The best which has been thought and said in the world”を知ることにより、「総体的完全」“total perfection”を追求することが「教養」の仕事であり使命であるということである。ここでフォースターの「文化」についての言葉を想い起してみ必要がある。フォースターは「文化」という言葉を、「より適当な言葉が見つからないので使うのだ」と断って、「文化」とは「人々が過去に作り、われわれに伝え、われわれの或る者が伝えようと望んでいる、いろいろの美しくもあり、興味のあるもの」だと言い、このようなものの中でイギリス人の最もすぐれているものが、「文学」であると考える。

ここに言う「人々が過去に作り、われわれに伝え、われわれの或る者が伝えようと望んでいる」という言葉は、アーノルドの言う「世界でこれまで考えられ、言われている」と置き変えることも可能だし、同様に、アーノルドの「最善のもの」がフォースターの「いろいろの美しくもあり、興味のあるもの」に多く通じるものがあることも否定できないことであろう。このようにことさらに二人の言葉を取りあげ、その類似性を指摘するのは、これらいずれもの言葉が、時代的距りを持ちながらも類似の社会的コンテクストにおいての発言であり、アーノルド及びフォースター

が、「教養」なり「文化」にそれぞれ込めていた意味を一層具体的に知り得ると思われるからである。例えばアーノルドがこの「教養と無秩序」を書くに当って、「この評論の全体の趣旨とするところは、英国の現在の苦境を大いに救うものとして教養をすすめることにある」と言っているが、「教養」を説く目的が社会的、精神的混乱無秩序の救済、即ち、「秩序」の回復を意図したものであったとすれば、一方フォースターの「文化」、そしてそれは文学を含む諸々の芸術と同時に人間の在り方、生き方を意味するものであったが、そのような「文化」を重視し、その重要性を強調して止まないのは、「文化」の存在が危機に瀕するに及び、より具体的にはナチズムの抬頭により一層危機感が強まり、この「無秩序」な現実の中に、唯一の「秩序」を与える可能性と期待を「文化」即ち「芸術」に望むからに他ならなかったからで、実にアーノルドが「教養」に寄せた期待と同様に、フォースターにおいては「文化」即ち「芸術」の効用にあつたと言つて過言ではないからである。

ではアーノルド及びフォースターが「教養」なり「文化」をそれぞれ具体的にどのようになら考えていたかということになる。そこで先ずアーノルドの「教養」についてだが、これに関し、先に指摘したとおりアーノルドにあつては、「教養」の目的とするところは「総体的完全への探求」であつたが、この「総体的完全」とは、より具体的にどのようなものであつたかを知ることが「教養」の意味を考える場合必要になる。「総体的完全」についてアーノルドは次のようにいう。

「完全への努力である教養はこれに続く頁で示したように、眞の人間の完全とは人間性のあらゆる面を残らず發展させるような調和的な完成であり、われわれ社会のあらゆる部分を發展させる全般的完全であると考えさせるものである。なぜなら、もし社会の一員が苦しめば、他の人々とともに苦しまなければならず、救済の眞の道をたどるものが少なれば少ないほど、その道を見出すことが困難となるからである。」

このように、さながら人体にみられるような有機的な「総体的完全」を完全の眞の姿、理想と考えたが故に、アー

ノルドは従来の清教徒を、「人間性の一面を發展させるために、他のすべての方面を犠牲にした結果、不完全な、不具な人間」になったとし、従って「彼等はこのように、円満な完全に欠けているので、真の救済の道を述べる事が出来なかった」と判断し批判しなければならなかったのである。繰返して言えば、アーノルドの批判する人間とは「狭隘と偏奇と不完全」な性質、即ち「地方人根性 provinciality」には富んでいるが、「全体性 totality」に欠けている人間で、このような人間の最も顕著な姿を新教的非国教徒に見たのである。

## (2)「文化と社会」

この面でのフォースターの考えはどうか。この点については、フォースターのほとんど総てと言ってもよい小説が、豊富にその例証を提供してくれているのである。

例えばフォースターの小説には繰返して見られる対立的人間があり、そこに登場する人間の間には周知のように「詩」と「散文」の対立と言ってもいいし、または一方が「想像的・本能的」と言えば、他は「物質的・機械的」とも言える関係がある。そして後者を代表するものが中産階級と因襲に捉われた偽善性なり俗物性であり、前者から絶えず批判を受けるという形に描かれている。そして中産階級の特徴である偽善性なり俗物性は「体面 respectability」を重んじ、想像性に乏しく、実利にさとく機械的な考え方をするという点でもその一端が見られるのだが、これらの人間は同時にアーノルドが「教養と無秩序」の中で強く批判した「俗物根性 philistinism」なり、先に挙げた「地方人根性」の所有者であり、後継者でもあるのだ。ではフォースターの理想的人間と考えるものはどのようなたぐいの人間であろうか。それはアーノルドの批判した「人間性の一面を發展させるために他の方面を犠牲にした」人間と同様、知的には進んでいるが心情的に發達の遅れている、「全体性」を欠いたいわゆる「未發達の心情 undeveloped heart」の持主ではない。要するに特定の能力なり、性質のみの發達した人間ではなく、全体的人間なのであり、言

うならばアーノルドの「全体性」ともいふべき性質を所有し、この「全体性」なり「総体的完全」に近づく限りにおいてフォースターの理想的人間に近づくのである。更にはあらゆるフォースターの人間集団なり制度に対する批判は、この「総体的完全」とも言える「人間的全体性の主張の立場」に立つて行なわれているのである。従つて、この「総体的完全」ということは、人間に対してのみ当て嵌まるものではなく、アーノルドと同様フォースターにおいても理想的「文化」なり「社会」の真の在り方に通じるものであつて、ここから文化の政治的取り扱いの否定と自発性、自然性ともいふべきフォースターの有機性の尊重の考えが出てくるのである。

以上で明らかのように、アーノルドの「教養」の概念にはフォースターに於ける「文化」なり「芸術」の概念に通じるところが多々あり、その目的とし理想とするところは、繰返して言えば、「総体的完全」であり、その特徴とするところは、「有機性」と「全体性」の強調であり、更にその各々の使命とするところは「秩序」の回復に存したといふことができるのである。

ところでアーノルド・フォースターの両者をヒューマニストと見、二人の態度をヒューマニズムと規定しても大方異論はあるまい。そこでヒューマニズムについてであるが、ヒューマニズムの定義は数多くあるであろうが、仮に基本的性格として、人間が人間らしくあり、人間らしく生きようとする態度であると言ひ得るならば、このことは人間が人間らしく生きることを困難にさせる情況があつて、そこに否定的エネルギーとして生じてくるものだということを示している。ここから、ヒューマニズムが環境、または社会と言つてもいいが、その情況との関係において論じなければならぬ理由がある。ヒューマニズムの以上の定義ではいささか漠然に過ぎるので定義を一步進め、トリリングの言葉を借りて、ヒューマニズムを「社会の中に生きること、しかも複雑にして高度に発達した社会に生きること、を利点と考え、このような環境の中にこそ自己の本性を充足させ、自己の本来の姿に達することができると信ずる人間の態度である」と規定してみよう。

このようにヒューマニズムを規定してみると、十九世紀・二十世紀と時代を異にしているが、アーノルド・フォースターのいずれもが同様に人間らしく生きることの困難な社会情況の中で、社会の「人間化」をはかり、トリリングのいう意味でのヒューマニズムの精神を貫ぬこうとしているので、そしてここにこそ二人の共通性と言えるものが最も顕著に見られるように思うのである。

例えばアーノルドに以上の定義を例証する次のような文章がある。「人々はすべて一つの大きな全体の構成員であり、人間性にある同情は、一員が他の者に対して冷淡であること、他の者と独立して完全な幸福を持つことを許さぬものであるから、我々の人間性の発展も教養の形づくる完全の観念に適するためには、一般的発展 "general expansion" でなければならぬ。教養の考える完全は、個人が依然として孤立している間は不可能である。個人はもし背けば、彼自身の発展を妨げられ、弱められるとの制裁の下に、完全への行進に彼とともに他人もつれてゆくことを、その方へ滔々と流れる人間の流れの水嵩を増大するために絶えず全力を尽くすことを要求されている。」

この言葉には、アーノルドの説く「教養」が「内的活動」であり、甚だ「個人的」に見え、更に極言して言えば恣意的にさえ見えようと、社会を離れて個人なく、個人離れて社会の無いという有機的社会観がよく窺われるのである。そしてこのような考えから次のような形で「教養」の社会的性格が現われてくる。「教養が宇宙の秩序の認識に近づこうとするだけの努力でないと考えられる瞬間、教養が単にこれを知り且つ学ぼうとする努力としてのみでなく、これを弘める努力であると考えられる瞬間、教養の道德的な、社会的な有益な性格が明らかに becoming するのである。」

ここに「教養」の社会的意義があり、「教養」はアーノルドにとり、単なる認識論ではなく、実践的意味を持つものであったのである。即ち、ここには「機械的」思考なり精神の瀰漫した社会にあって、単なる「ギリシャ、ラテンの生嚙りを得意がる」ような軽薄なものでもなければ、また「徽章や称号のように、その所有者とそれを獲得していない者を区別する社会的階級的区別の道具として」でもなく、否定的エネルギーとして、換言すれば、批判的実践的

叡智として、トリリングが言つた意味でのアーノルドのヒューマニズムが明らかに示されるのである。更に「教養」がどのような形で具体的に社会的使命を果すかという「教養」の社会的職能については、フォースターの芸術の職能の問題とともに後段で触れる。

### (3) 「文化の有機性」

では「教養」の「有機性」と並べて見た場合、フォースターについての「有機性」とはどのようなものであろうか。先に「教養」の概念が、フォースターにあつては「文化」または「文化」の内容の大半を占める「文学・芸術」の概念に通ずるところが多々あることを指摘したが、この「文化」または「芸術」の性質なり機能を考へてみることにしよう、ヒューマニズムという点において、アーノルドの「教養」との類似点を一層具体的に知り得ることができるよう思われる。アーノルドにとり、「教養」とは「内的活動」であり、「人間の完成を内面的状態」におくものであつたにしろ、それは前述したとおり、ただ個人の範囲に留まるものでなく、即社会の完成にも連なる有機的機能を持つものであつた。その「有機的」個人と社会との関係は先に挙げた「真の人間の完成とは、人間性のあらゆる面を発達させる、調和的完全であり、社会のあらゆる部分を発展させる全般的完全であると考えさせる。」の言葉でも明らかとなり、個人と社会は有機的関係を持ち、個人の完成と社会の調和的完成とは同一の面で考えられている。これと類似の関係はフォースターの場合「文化」と「芸術」の関係に見られる。ここでフォースターの理想的人間の姿はどのようなものであつたかを再度思い起してみよう。フォースターの場合、アーノルドの個人の完成の理想が「すべての力の円満な発展であり、他の力を犠牲にした或る一つの力の過大な発達と一致しない」ものだったと同様、フォースターにおいても「総体的完全」が理想であり、「全体的人間 total man」が人間の理想的姿であつた。フォースターにより理想的と考えられる人間は、アーノルドにより「他の力を犠牲にして或る一つの力の過大な発達をした」と批



判された人間同様に、例えば知的には進んでいるが情情的に欠けている所謂「未発達的心情」の性質にその一例が見られる。「wholeness」を欠く種類の人間ではない。このような人間がフォースターの「總体的人間」の立場から批判され小説の軸となっていることも先に指摘したとおりである。同時にこの個人の全体的調和ある人間についての理想は、アーノルドの場合と同様、フォースターにおいても、広く社会にも適用されるべき理想であった。なぜなら、人間についての理想である自発的自然性なり有機性は、文学芸術はもとより文学芸術をその大半の内容とする、いわば集合概念とも言うべき「文化」の自発的自然性または有機性の尊重にも通じるものであったからである。

ところでこのフォースターの人間観・文化観・芸術観に見られる自発的自然性なり有機性の尊重は、「文化」または「芸術」の自律性の重視ということにも通じるものであった。ではフォースターの場合、文化乃至芸術の自律性の尊重は如何なるものであり、どのような意味を有するものであろうか。フォースターは前述したとおり、彼の文化観からの当然の結果として、「文化」を論ずる場合芸術または文学を中心に論じていることが多い。従って、芸術・文学の自律性・有機性を考えることを意味する。このことは、フォースターが、ナチスドイツによって代表的に行われているような「文化」の政治的取扱を否定し、芸術家の思考の自由、創作・伝達の自由及び芸術品享受者である大衆の伝達享受の自由を強調することの中によく表われている。以上のことは自律的芸術品の存在には創作者、享受者それぞれが自由が保証されなければならないとする文化観または芸術観からくるもので、すべて「芸術の自律的価値」、ひいては「文化」の自律的価値を尊ぶからに他ならない。

ではフォースターは何故にかくも文学、芸術そして文化の自律的価値を重視するのであるか。それは言うまでもなく、芸術のもつ「秩序」の問題に、更には「芸術」なり「文化」の「有機性」の問題にかかわる根本問題であったからである。ここでこの「芸術の自律的価値」なり「文化」の自律的価値が、「秩序」または「有機性」の問題にどのように関係するものであるかという問題が生ずる。これを明らかにするためには、先ずフォースターの芸術観を検討す

必要がある。何故ならこのようにしてはじめて、フォースターが如何なる政治的文化的コンテキストの中に自己の文学を定位させているかを明らかにできるように思われるからである。そしてこのことは、フォースターの考える「芸術」または「文化」の現代的意義を明らかにするばかりでなく、先に触れたとおり、フォースターの「秩序」の問題及び文化観の「有機性」、更には個人と社会の關係の問題をも明らかにしてくれるように思われるのである。

#### (4) 「芸術の秩序の問題」

前述したとおり、「教養」についてと同様「芸術」についても言えることは、アーノルド・フォースターいずれもがこれらを重視する最大の理由が、社会的、精神的混乱、無秩序の救済即ち、「秩序」の回復に大きく關係するものがあつたということである。そこで、ではフォースターが「芸術」の「秩序」をどう考えているかということになるが、これについてのフォースターの考えの多くを彼の芸術観の中に知ることができる。そしてこのフォースターの芸術観の凡そについては「芸術のための芸術」という論文に知ることができる。ではフォースターの芸術観とはどのようなものであつたか。フォースターはこの論文の冒頭で、「私は芸術のための芸術を信ずる」と宣言する。このような彼の芸術観を考察するに当つては、第二次大戦中の混乱はもとよりのこと、一九四九年第二次大戦後の政治的、経済的、社会の混乱の充分回復していなかつた背景的事情を考慮に置かなければならない。フォースターがここで「芸術のための芸術」を主張する最大の理由は、従来誤解、濫用されがちなこの言葉の意味を正し、この言葉の本来もっている「永遠の重要性」の再考再認識を促し、現代における芸術の役割を改めて確立することにあつたのである。ではこの言葉の従来誤用される傾向の最大のものは何であつたか、それをフォースターは「芸術だけが重要であるとする愚かなる考え」であるとする。そしてその結果は、この言葉の信用をおとす理由となつていくという。ここにフォースターが「芸術のための芸術」を改めて主張しなければならない理由がある。では何故フォースターはこのような考えを不

都合とするのか。これを説明して、フォースターは次のように言うのである。

「芸術の他に重要なものが多くある。芸術は重要なものの一つに過ぎない。芸術のため私は強く主張するけれども、その主張を私は適度にとどめて置きたいと思う。何人も自分の生活のすべてを芸術の創造や傑作の鑑賞に費すことができるものではない。人間は矛盾した主張に充滿している複雑な世界に生活しているし、また生活すべきでもある。

若し私達が審美的なものにだけその主張を単純化すると、人は不毛になる。芸術のための芸術なるものは、芸術だけが重要であるという意味ではない。私は『芸術的人生、芸術のための生活、芸術の高き使命』のような言葉を排除したいと思う。これらの言葉は混乱させ誤らせるものである。」

このフォースターの言葉が特に興味を惹くのは、これらの中にフォースターの著しい特徴をなす絶対性を避け、極端に走らず、何事にも「適度 *“proportion”*」を愛する平衡精神を知ることができ、更に芸術のみを重要とするのではなく芸術を人生の数ある価値ある「重要なものの一つ」と考える彼の総体的感覚を、更に誤解を怖れずに言えば、ヒューマニステックとも言える調和的姿を感じることができからでもある。この平衡精神なり平衡感覚は、フォースターの中心とも言える精神でもあり感覚でもあることは注意してよい。そしてこの感覚は人間関係についての彼の考えの中にも当然見られるもので、例えば人間関係に「愛」ではなく、「寛容」を説くのも、過去において「中世のキリスト教文明」によって、また「同胞愛を強調した非宗教的運動であるフランス革命」によって繰り返してなされた信念に基づく失敗を知っているからであり、信念に基づく行動による暴力を怖れるからでもある。およそ信念とは平衡感覚なり平衡精神とは逆の心の柔軟性を欠く傾向を持つもので、フォースターも言うように「精神をこわばらせるもの *“mental starch”*」であって、従ってフォースターにとってはできるだけ控え目に用いられるべきものであった。ここにマルコ伝の「主よ、われ信ず、信仰なきわれを助け給え」を「主よ、われ信ぜず——信仰なきわれを助け給え」とアイロニカルに折らなければならぬ理由があつたし、同様に自分の師としてエラスムスやモンテーニュを

選び、モーゼやパウロではないと言う意味もあったので、これもみな人が信念により狂信的になることを怖れるからに他ならなかった。これについて思い出されるのは、精神の柔軟性を本性とする「教養」の効用を説くアーノルドの次の言葉である。

「教養は、しかしながら、機械が機械であると主張しているときでさえ、こうしたすべての機械に対する態度によって、その専心的な完全の愛好、その単に道理と神の意志とを広めようとする欲求、狂信からの自由を示す。狂信者は、人々が或る機械——それが富と産業主義であろうと、或は体力と活動との涵養であろうと、或は政治団体であろうと、或は宗教団体であろうと——の盲信によって彼等自身になす弊害を見ると某々の政治・宗教団体、或は運動競技、或は富と産業主義とに向う傾向に極力反対をし、それらを猛烈に阻止しようとする。しかし優美と叡智との与える柔軟性・誠意をもって教養を追求する者の報酬の一つである柔軟性は、人をして一つの傾向が必要であるのみならず、将来における或るものへの準備として有益でさえあるかもしれないことを悟らしめる。しかしそれと同時に、この傾向に従う時代や個人がそのために犠牲に供されること、彼等がそれに従うことによって完全の希望に達し得ないこと、それが余り牢固たる勢力を得てその役目を果たした後までも存続しないようにするためにはその弊害が批判せられるべきであることを、悟らしめるのである。」

ここにはまぎれもなくフォースター同様心の「柔軟性」の欠如から生ずる「狂信性」への怖れがある。この心の「柔軟性」への欠如なり、「狂信性」への拒否の心情、態度こそはアーノルド・フォースターに共通した精神なり感覚から生じたものであった。即ち上述のフォースターの「適度」を愛し、芸術をも人生の数ある価値ある「重要なものの一つ」とする感覚は、アーノルドの「真の人間の完全とは、人間性のあらゆる面を発達させる調和的完全であり、社会のあらゆる部分を発展させる全般的完全である」とか、また個人完成の理想が「他の力を犠牲にした或る一つの力の過大な発達と一致しない」とかの考えと共通した総体的見方・考え方に基本的に通じるものであり、調和的感覚ま

たは平衡感覚にあると言うことができるようである。事実「教養」の精神には平衡的感覚が欠くことのできない大きな要素であることは、アーノルドも言っているところである。例えば「教養」には二つの動機があるとし、その一つは善を行なおうとする道德的、社会的熱意によるものとし、他の一つを「精神的な事柄をありのままに見るたのしみのために追求する欲求」“a desire after the things of the mind simply for their own sakes and for the pleasure of seeing them as they are, …”とし、その「事実をありのままに見る欲求」には精神の平衡と調節を不可欠の要素としているのである。従って「教養」の中核を流れる精神が調和の精神であれば、根底にあるものは「平衡感覚」とも言えるのである。

ではここで芸術の与える「秩序」の考察に論を進めよう。「芸術のための芸術」が「芸術のみが重要である」とする考えでないとすれば、フォースターは「芸術のための芸術」という言葉で何を意味しようとするのであろうか。彼はここで概括を避け具体的にマクベスを取り挙げて説明するのである。彼の考えるところでは、マクベスには「伝説のスコットランド、ジャコビアン時代のイギリス、または人間性なりその危機」について、更には「その起源なり劇的技術・言葉の音楽について」というように教育的、教訓的と種々の相があるのは勿論だが、マクベスという劇の存在する理由はこのようなものによるのではないとする。即ち「芸術のための芸術」にこそ、その存在理由があるとする。即ちこの場合「芸術のための芸術」とは「シェクスピアによって創られ、それ自らの詩によって存在する独自の世界を持つもの」と考えられる。即「芸術作品」とは、それがどのようなものであろうと、それは創造者によって与えられた独自の生命を持つ「自己充足的存在」“self-contained entity”であり、「内部的秩序」を持つものと考えられる。

「外部的形態」を有することがあっても、それは飽く迄「内部的秩序」を認識するための手段であるというのである。ではなぜこのような「芸術」の有する「秩序」を重視するかという問題が生ずる。これは日常生活においての「秩序」と比較することにより、一層の価値と意味が明らかになってくる。フォースターは「秩序」に関する言葉は政治家か

ら聞かれることが多いが、果してここにいう意味での「秩序」であり得るであろうかと問うのである。

「然し彼等は創造と規則とを混乱させて考えていると丁度同じく、秩序を命令と混乱させている。秩序なるものは、私はこう思うのだが、内部から生ずる或るものであつて、外部から生ずるものではないのだ。それは内部的安定であり、生々とした調和であり、社会的範疇の中では未だ歴史家の便宜上を除いては嘗て存在したためしはないのだ。」

ここで明らかなことは、フォースターは「秩序」を「内部から生ずる」「内部的安定」であり、「生き生きとした調和」であるとして内部的なものと考え、飽く迄相対的安定なり調和と区別していることである。これをアーノルドの次の文章と比較してみたい。

「われわれのすすめる教養とは、なかんずく、内的な活動である。——教養は人間の完成を内面的な状態に置くものである。」

この二つの文章を比較して言えることは、前者が社会的次元の言葉であり、後者が個人的次元での説明であるという点を除けば、両者ひとしく「秩序」と「教養」の意図するところを、「内面的活動」なり「内面的状態」に置いている点に変わりはない。更に繰返して言えば、「教養」における個人の完成が即社会の完成に発展し、また繋がるべきものとして有機的に考えられるものである以上、社会的な意味でもフォースターの考える「芸術」即ち「文化」と、アーノルドのいう「教養」の概念には可成り多くの共通性なり類似性とも言えるものが存在すると言っても過言ではない。更に両者の発想上の類似点を挙げると次のような面にも窺える。

フォースターが「秩序」の与える「内部的安定・調和」の概念を、「規則」なり「命令」の与える「相対的安定・調和」と区別していることについては先に述べたとおりだが、アーノルドも同様に「教養」の与える「絶対的内的平和と満足」を、道徳の与える相対的な平和なり調和と区別している。

「われわれの獣性の明白な欠点の克服から生じる内面的平和と満足とを、絶対的の内的平和と満足と呼んでよい

もの——ただ単に道德的完全、いや相對的道德的完全に近づく時到達されるのでなく、全面的な精神的完全に近づく時に到達される平和と満足——と混同することは最も普通である。……しかし、人々が彼等の完全への初歩の努力の彼等にもたらした内面の平和と満足とのために、彼等の不充分的完全と、彼等がそれに属することによってその不充分的完全を見出した宗教団体とに關して、本来充分な完全にのみ当て嵌まる、人間の魂のその予言の微かな反響に他ならぬ言葉を使うのを見るほど氣の毒なことではない……」

このようにアーノルド・フォースターいづれにあつても、その意圖するところは相對的安定なり調和とを區別されるべき、眞の秩序の樹立にあつたことがわかるのである。

ここでフォースターの「秩序」の問題に論を戻すと、既に述べたようにフォースターの過去に見い出されるものは「無秩序」即ち混乱のみであつて、完全な「秩序」が過去の経験に照して俄かに得られない現在、「より、充分な靈感」と「より、實質的条件」を与えてくれるような、作家に幾分でも「有利な無秩序」を得ることが彼の当面の問題となつてくる。このように、フォースターはわれわれの置かれてある現實を遊離して、現在、未來に対し希望的觀測に耽けることがない。従つて第一次大戰後の「新秩序」を約束した「國際連盟」に例が見られるとおり、現在どのような人によつて与えられる希望をも容易に信じようとはしない。このような政治的社会的安定への不信の理由を、フォースターは未來にわたつて続く「科学的發見・応用・破壊」の中に見出すのである。彼には當然ながら科学に対する安易な期待はない。であるからこそ、「科学が応用より發見に」、言葉を変えて言えば、「人々が力より知識に關心を抱くことが多ければ、人類がより安全な位置にあり、政治家の安定が可能となり、生々たる調和を土台にする新しい秩序があり、地上的至福の世なるものがある筈」であるが、にも拘らず「原子力」の恐しさを知っているが故に、「新しい秩序」を、従つてその土台であるべき「調和」を別の地点に求めなければならないと考えるのである。ここから一見フォースターのペシミステックとも敗北主義とも見られる芸術觀の大前提が打ち出されてくるのである。

「人間は如何にして絶えず自ら変えつつある環境と調和できるであろうか。人類の未来はこの方向において考えている以上不愉快なものである。ときおり私は最上の機会は無感動・創意の停止・無活動・apathy, uninventiveness and inertia」によりくるように思われるのである。現在多くの説教壇の上からあんなにきかんにすすめられている心の変革をすすめるものは、世界的な極度の疲労かもしれないのである。人類はこれを経験したこともないし、いままあまりにも自惚れが強くて、それが到来し衰頹を通して新しい成長の芽が出るかも知れぬことを認めることができないのである。」

この言葉はベシミズムの臭を感じさせはするものの必ずしも敗北主義と認めるべきものではなからう。即ち「社会的・政治的範疇における秩序が、現在のわれわれの心理のもとでは達し得ないものだ」というフォースターの覚悟の逆説的表現として受け取るべきものであらう。では「秩序」を一体何処に求めようとするのか。アインシュタイン以後、宇宙にも「秩序」の希望が望まれぬ現在、唯一の可能性は次の二つの道にあるとする。その一つは宗教的神秘的な道である。アーノルドがピューリタニズムを批判しながらも宗教そのものの重要性は認めていたのに反し、フォースターは宗教に期待を抱くことが少ない。フォースターは次のように言う。

「私はキリスト教が現在の世界的規模の混乱に対抗し得るだろうとは思えないし、それが現代社会に保持している力は、その精神的な訴えによるよりも、むしろその背後にある金のためだと思う。それはかつては精神的な力であった。しかしそれが再び波を静めるべきものであるとすれば、それに内在する精神は言いかえられなければならないだろう。うし、しかも非キリスト教的な形でいいかえられなければならないだろう。」

従って「秩序」の問題に関しても、宗教的な道については神秘的であるが故に、否定もされないが、ここではすべての人への道ではないとの理由で当然論の中心から外され、他の一つの道に論の中心が置かれるのである。それは「審美的」な道、即ち「芸術」の与える可能性である。芸術のユニークであることは誰しも認める事実であるが、それ



はどのような意味においてであるのか。フォースターがユニーク、即ち独自のであると考えるのは、「それが美しいから、啓蒙的であるから、教育的であるから」等々の理由によるものではない。既に述べたように、「この世界にある唯一の実質的」な「内的調和」を有するものだからである。換言すれば、他のことごとくが、いわば「外部から形成され」その形がとり除かれると存在しなくなるのとは異なつて、「芸術作品はそれ自身で存在し得る」ものだからなのである。即ちフォースターにとつて芸術の名に価する真の芸術にあつては、政治的、教育的は勿論のこと、どのような意味においても芸術成立にあつて、それを手段とする、即ち外部的要素が存在してはならないのである。このようにして生れた芸術は、「自己充足的存在、self-contained entity」としての「内的調和」を持ち、従つて独自の「秩序」を内在することによつて、それが置かれた現実の社会が混乱してもよく「それ自身によつて存在し」生命を保ち得るというのである。一にかかつてフォースターの言う「芸術のための芸術」であるがためとするのである。

### (5) 「芸術の使命」

以上のように、フォースターの芸術・文化の自律性の主張は、芸術の持つ「秩序」の尊重、文化の「自律性」の尊重、それはとりもなおさず、文化の「有機性」の尊重にも繋がるものであつた。では、この「自己充足的」世界である「秩序」を持つ芸術品が社会に対して、どのような実際の使命なり機能を持つことができるかということが問題になる。フォースターは言うのである。他人に友好的であること、結構である。しかし「それは創造的衝動になんらつきりとした関係がなく、おそらく抑圧する作用をもつものだ」と断言する。このように、他人への考慮にひとたび心を奪われるや、「内的調和を持ち、永遠に不調和であるこの地球に秩序を与える」ことのできる何物をも創ることを放棄しなければならぬ場合もあり得るのだとする。なぜなら既に明らかなとおり、自律的作品のみがフォースター

の期待する「秩序」を与えることができるという理由による。このように、芸術家の使命とは混乱したこの現実の世界に、「秩序」を樹立することにあるのだと考える。ここにおいて、現代のような不安定な混乱した時代にあつては、「形」"form"を与えることが重要であり、「形なくしては感受性が消える」のであり、芸術家の使命とは、実に「感受性」と、これに形を与える能力とにより、創造することである」とも言えるのである。「形は伝統的なものではない。世代から世代へと変化する。芸術家は新しい方法を求め、その仕事が自分達の心を刺激する限り、このように求め続けるであろう。そしてある種の形がそれに絶対的なものである。それは内部的調和の表面を覆うている殻であり、秩序を外部的に証明するものなのだ」

以上の如くフォースターの社会に対する期待にはあまりにもベシシズムの色が濃い。フォースターもこのことを認め、「社会は人間精神の一断片を表わし得るものに過ぎず他は芸術によつてのみ表現されるのだと信じている」と述べている。このように、フォースターが「自己充足的」「内部的調和」即ち「秩序」を持つ芸術に期待を寄せる理由の一つは、このような芸術に内在する「不屈さ」「permanency」という一面に対してである。即ち、「変化せる混乱の中」に、どれ程ささやかなものであつても、「議論と創造のため」の「有利な地点」を与えることができるものであり、また与え続けることの出来たその「不屈さ」に基づいていたのである。このような芸術の持つ「不屈さ」という性質は、芸術に関心を有しない者にも関係あるものであり、最近年令を重ねるとともに益々その重要性を感じていと言っている。思うにこの言葉は、現代の政治社会の混乱の中で、「自己充足的」芸術の持つ「秩序」が何よりも重要であること、即ち「無秩序」の中にある唯一の「秩序」であるという意味において重要であるばかりでなく、その中に潜む「不屈さ」という特質により、それはささやかな声であつても、時代と国境を越える光明になり得るものだというフォースターの確信であり、期待のあらわれと思われるのである。かくして、現実の「秩序」の可能性を只管芸術に向けて、「芸術作品は私見によれば内部調和をもち得る実質的世界における唯一のものであり、芸術のみが重要

とは思わないが、芸術のための芸術を信ずる理由がある」とフォースターは言葉を結ぶのである。

以上フォースターが現実の無秩序即ち混乱の世界において、どのような意味で「芸術」に期待を寄せているかは略々明らかになったであろう。要約すれば、即ち政治的・教育的その他どのような意味でも、芸術家の思考感情の自由な表現と、また伝達の自由の保証のもとにだけ真の芸術品の創造の可能性があること、同時に手段的・外部的条件によらない「自己充足的存在物」であり得たとき、はじめてその名に価する「芸術品」であり得るのであり、それは「内部調和」である「秩序」を有することによって、混乱した現実に独自の価値ある地位を占めることができる等々である。だがここで重大な一つの問題が提示されてくる。これまで芸術の持つ「秩序」が「無秩序」である現実の中の唯一の「秩序」であるが故に価値あるものであることはわかった。ではこの「内部調和」であり得た芸術的「秩序」が現実の政治、社会的「無秩序」即ち混乱の世界に具体的にどのように機能することができるといふ、芸術の職能なり、使命の問題に繋がる方法の問題が生ずる。

## (6) 「芸術の職能」

フォースターが文学芸術を「文化」と呼び、政治的はもとよりのこと、どのような意味でも「自由」の保証された「文化」、「自己充足的」なものを正しき「文化」であり、正しき「文化」の姿であると考えていることについては既に述べたとおりである。だがこれに加えて、更にフォースターの文化観の重要なもう一つの面を見落すわけにはいかない。

「文化が真に国民的になると、いざ時がくると、それは超国民的になり人類一般の善に寄与することができるようになる。それはいわば、与えて取るのであり、またそうしようと望むものである。それは寛大さと謙虚さを有し、政治的・地理的境界に限られることなく、人種の純粋性に心をくなくともなく、または、生き残ることに心を煩わす

こともなく、現在に住み、創造の熱意に支えられて、人間の見出されるどのような場所へも拡がりゆくものなのである。」

即ち一国の「文化」がその名に価する「国民文化」であり得た時、時と場所、民族の境界、限定という政治的・地理的・時間的境界を越えて人類のあるところ何処にでも果しなく拡がりゆく浸透性を持ち、「寛大と謙虚」の中に“give and take”の性質により「超国民文化」となり得、従って「文明の一般的水準が上昇する」機会があるといふのである。このような文化観からすると、「内部的調和」である「秩序」を持ち得た「自己充足的存在」としての文学芸術は、かかる意味で真の「文化」であり得るであらうし、同時に真の「文化」であるものは、単に「国民文化」に留まることなく「超国民的」なものとして拡がっていくことになる筈である。

この自由に保証された「文学・芸術」が、そして「文化」が、独自の「秩序」を所有することによって、真の「文化」となり「超国民文化」となつて世界の共通財産となる。このことは、各自の芸術文化が、それぞれ独自の「秩序」によつて、世界の人々に働きかけ、「内部的安定」なり「生々とした調和」を与えることにより、人々のみならず、文化そのものをも、アーノルドのいう「總体的完全」に近づかせ、その結果「文明の一般的水準を上昇させる」ということに他ならない。かくして、個人間と国家間とを問わず、そこに共同意識なり共通理解を醸成し、これらの意識なり理解をその場として、また紐帯として、ファシズムは勿論のこと、如何なる政治的社会的混乱にもよく抗し得る希望と決意と勇気を人々に与え、「無秩序」の世界によく立ち向うことを可能にさせるのではあるまいか。

フォースターの芸術の使命なり職能に関する考えを以上のように考えてみると、それは単に芸術の面にとどまらず、フォースターの「個人と個人の関係」に関する信念の現実に於ける果すべき意味なり、この信念の期待されるべき理由も明らかになるのである。フォースターの信条が「個人と個人の関係」にあり、彼が個人を政治的・社会的理由なり要素よりも重視優先させていることは周知のことであるが、同時にフォースターが、次第に迫り来る政治的・社会

的混乱、暗雲の中で、彼の「個人関係」の信念が「軽蔑され」がちな力弱き信念であることも充分知っている。にも拘らず絶望することなく、このようなささやかな信念に希望を失うことがない理由は、前述の芸術の果す職能を根底に置いて考えるとき一層はつきり理解されてくるのである。例えばフォースターに次のような言葉がある。

「いずれにしても、人間はみずから小さな光をここ（人間関係への信念）にともすことができるのだ。それはたとえ乏しく、ささやかな、ゆらめくような小さな光でも、この暗闇の中で光を放っているただ一つの光でもなく、また暗闇が悟らないただ一つの光でもないことを知りながら、その光をともしているのだ」

このような「ささやかな」「ゆらめく」ともしびに似た光でも、なお暗闇がつるにつれその光を増すのだという希望を持ち続けることができるのも、前述の芸術観に見られるような広い人間性一般の存在への信頼と同時に、自由で自律的な思考感情が政治的・地理的・人種の境界を越えて拡がりゆくものだという前提無くしては不可能なことであらう。

これまで述べてきたように、フォースターの「芸術」の概念なり理想が、直ちに「文化」の概念なり理想に繋がり、更に「国民文化」がそのまま「超国民文化」に発展するという考え方は、一国の「芸術」と「文化」との関係は勿論のこと、他国の異質的「文化」との関係においても、有機的総体的に考える考え方を示すものであり、ここにフォースターの芸術観なり、文化観の有機性が存在すると思われるのである。同時にかかる意味での「文化」が「人間の見い出されるどのような場所へも拡がり」ゆき、「人類一般の善に寄与するようになる」という考えは、フォースターの文化観の有機的性格を示している言葉としてばかりでなく、先の引用文にも窺えるように、人間性一般を信じての発言であるという意味でも、また先のトリリングの定義にも根本的に通じるという意味でも、フォースターのヒューマニズム的文化観を表わしている言葉としても甚だ意味深いものがある。

フォースターは一九三五年六月パリで開かれた文化擁護のための「国際作家会議」で演説をしている。これは彼の

評論集「アービンジャー・ハーヴェスト」の中に「イギリスの自由」という題で収められているが、これはこれまで述べてきたフォースターの芸術観と「個人と個人の関係」の信念の現実に於ける職能なり、使命を象徴的に、また集約的に現わす言葉として甚だ意義深いものがあるといわねばならない。

「私は自分の死を考えるよりは、よりしばしば戦争のことを考えて悩むのである。だがこのいずれもの厄介なものに対してとられるべき線は同じものである。人は自分が不死であり文明が永遠であるかのように振舞わねばならぬ。

このいずれの言葉も嘘である。私は生き残らぬだろうし、この大きな地球も同じことであろう。両方が真実であると仮定されなければならぬのは、われわれが食べ、働き、旅行し続け、人間の精神のためにいくつかの息をつく穴を開けつづける限りにおいてなのである。私は演説家ではないが、このことを言いなりに来たのである。現在の数々の悪に対して、どのようにいろいろの救済策があらうと、そして確かにわれわれは異ったものを持っていることに間違いはないが、われわれすべての人が信じているものは勇気なのである。若し作家が勇気を持ちそして感受性があるならば、彼は自己の職責を果しているのだと私は考える。彼は破局の中にヒューマニティ（人類）を元気づけるのに力をかけているのだ。そして、ここでも多くの国々からの仲間の中に見いだすであろう勇気——それは私自身の勇気をも強めてくれるであらう。」

かく言葉を結ぶのだが、これまで述べてきたフォースターの「芸術」なり「人間関係」への信念の現実に於ける使命なり、その職能を思いうかべる時、ここに示されたフォースターの聴衆に対する協力と勇気を求めることの熱意と期待の大きさも理由のないことではなく容易に領けることなのである。

## (7) 「教養の使命と職能」

以上フォースターの「芸術」の果す現実における職能及び使命とするとところを見てきたが、では一方アーノルドの

「教養」の具体的職能なり使命なりが、何処にあり、どのような形でその機能を果すかということを再びここで考えてみよう。この点に關し、これまでほぼ概略ながら述べてきたにも拘らず、ここで改めて論じようとする理由は、この「教養」を支えているアーノルドの考えの中に、フォースターの「芸術」の根底にある考え方との一層の共通的類似性を見出すことができるからは勿論のこと、更には「教養」の現実とのかかわり合いを一層具体的な形で知ることができると思われるからでもある。

ではここで「教養」とは何かの論旨をもう一度思い起そう。即ち「教養」とは「世界でこれまで考えられ、言われている最善のものを知ることにより、われわれのきまりきった思想と習慣とに新鮮で自由な思想の流れをそそぎかけ、そのことにより、われわれの總体的完全を求める」ことであつた。そしてこの「總体的完全」とは一つのため他を犠牲にすることのない人間性のあらゆる面を發展させる円満な完全でなければならず、同時にこの円満なる完全は個人の面に止まることなく、社会にも適用さるべき理想であつた。即ち社会のあらゆる部分を残らず發展させる全般的完全でなければならず、私はこのような全体的な個人と社会についてのアーノルドの考え方を有機的とよんだのである。では「ただ機械的に守っている」固定的な思想と習慣とに、どのような方法で「新鮮で自由な思想の流れをそそぎかけ、總体的完全」を求めようとするのか。即ち「教養」の職能なり、その方法の問題がここに生ずる。

そこでこの職能の問題なり、機能という方法の問題となれば、「この世で考えられ知られる最善のもの」とは何か、そしてそれを如何にして知り得、また世に知らしめることが出来るかということが問題になる。この「最善のものは何か」という命題と、如何にして「最善のものを知り」「知らしめるか」という命題とは、アーノルドの場合、特に切り離して考えることの出来ぬ事柄であつた。それはどのような意味においてであらうか。ここに「教養」の動機の問題に目を向ける必要が生ずる。アーノルドは「教養」の動機と考えるものを二つ考え、一つを「好奇心」とし、他の一つを善を行おうとする道德的、社会的情意によるものとしている。第二の動機については後で触れるとし、ここ

で問題になるのは第一の動機、「好奇心」についてである。この「好奇心」ということは、アーノルドの「教養」についてのみならず、「批評」についての考えを考える場合重要な意味を持つものである。事実、この「教養と無秩序」を始めるに当たっても、この「好奇心」なる言葉の従来誤解されがちな意味を正すことからであったし、このことは、「現代における批評の任務」なる論文においても屢々言及されている事柄でもある。ただここで、アーノルドが「教養」論を始めるに当り、「教養」の中心的意味を持つ「好奇心」なる言葉の正しき意味の説明からであったことは、丁度 T・S・エリオットが「伝統と個人の才能」を書くに当り、従来非難をこめて言及されがちな「伝統」という言葉の意味を正すことから始め、フォースターが従来誤用されがちな「芸術のための芸術」という言葉の正しい意味を伝えることから芸術論を始めたことを思い起させるものである。このことはいずれもがヨーロッパ文化全体を背景に持つ文化論であり、芸術論であるにも拘らず、尚現実世界の「無秩序」なり混乱への實際的解毒剂的処方を目指している文化論、芸術論の共通した性格なり、方法の一面を暗示するものとして甚だ意味深いものと言わねばならない。

では「好奇心」とはアーノルドにとりどのような意味を持つものであり、「教養」に欠くべからざる要素となるものであろうか。この「好奇心」の重要な意味については、「教養と無秩序」（一八六九）以前にも既に「批評論集」（一八六五）の中の「現代における批評の任務」の中でも屢々言及されている。そこで小論においては、「教養と無秩序」及び「批評論集」を中心に「好奇心」の具体的意味を考えよう。かくしてアーノルドにおいて「教養」と「批評」の関係を知ることが出来、ついで「最善」のものとは何か、そして如何にして知り、知らしめるかの問題が明らかに出来るように思われる。

アーノルドは「教養と無秩序」の中で、「好奇心」を説明して次のように言う。

「思うに知的事柄についての無益にして病的に過ぎない探求心があると同様に、知性のある人間にあっては自然な、賞賛すべき好奇心―精神的な事柄をただそのために追求する欲求―もたしかにある。いや、事実をありのままに見る



その欲求は精神の平衡と調節とを意味し、それも屢々実り多き努力なくしては到達されず、好奇心を非難するときわれわれの非難しようとする精神の盲目的な病的な衝動とは正反対のものである。」

このようにアーノルドは「教養」の動機としての「好奇心」を「病的に過ぎない探求心」即ち「生嚙りのギリシャ語とラテン語を鼻にかける」種類のものと區別して、事実をありのままに見ようとする欲求を考えるのだが、これには当然のことながら、偏見に捉われない釣り合いのとれた、柔軟な心の働きを必要とする。アーノルドも、これには「精神の平衡と調節」が必要であるとしている。このような平衡精神なり平衡感覚が、一人アーノルドのみならずフォースターの基本的特性となり、文化論、芸術論はもとより人生観にいたるまで一貫した特色となっていることは、既に先に触れたところである。ではアーノルドの言う「好奇心」が以上のように「事実をありのままに見る欲求」いわば「科学的情熱」とでも言うべきものであるとするならば、より具体的に「教養」なり「批評」において、どのような意味なり役割を果すものであるかをここで再び問わなければならない。これはフォースターの場合、いかなる外部的要素に捉われることなく成立した自律的「芸術品」が、現実から遊離することなく、具体的に如何に現実に機能するかが問題であったと同様、アーノルドにおける「教養」の実践性に繋がる問題である。何故なら、若し「教養」が単に「事実をありのままに見る欲求」だけに終るものであるならば、この「教養」なる精神はどこまでも現実なり、「無秩序」に対して観照的、いわば静的立場に止って現実への働きかけを多く期待することの出来ないものになる筈である。ここにアーノルドは「好奇心」の他に第二の動機を「教養」に与えるのである。この第二の動機として隣人への愛とか援助とか慈善への衝動、更には人間の過失・混乱を取り除いて人間の不幸を無くそうとする社会的動機を挙げアーノルドは次のように言うのである。

「このような教養は、好奇心から生れるというよりは、完全性の愛から生れたものといわれる方がふさわしいもの、すなわち完全性の追求である。それは知識に対しての純粹な科学的情熱だけで、あるいはそのような情熱が主要な原

動力となって動くのではなく、善を行おうとする道德的、社会的情熱によっても動くのである。」

アーノルドはここにおいて、第一の動機を示す標語として、モンテスキューの「知性的人間をさらに知的なものにしようとする」という言葉を挙げ、第二の社会的動機を、ウィルソン師の「道理と神の意志を世に行わしめる」という標語にて示そうとする。即ち「事実をありのままに見ようとする科学的情熱」である「好奇心」が重要な役割を担うのはまさにここにおいてなのである。何故なら単に認識論に終ってはならない実践性を持つべき「教養」が、第一の動機のみから生れるものであったなら、それは前述したとおり、観照的、静的立場に止まり実践性は希薄にならざるを得ないだろうし、一方第二の動機にのみよるものであれば、偏見に捉われ、自分の意志を「道理と神の意志」と僭称する危険無しとは言い得なくなる。即ちここにこの二つの動機が補足し合うことによって、屢々陥りがちな危険や欠点から「教養」の働きがはじめて救われる可能性が生れる。

「ここで注意すべきことは、善を行おうとする情熱は、思索するよりも行動する傾向が強く、すぐ行動を始めようとするものであるがために、道理と神の意志が何を語っているかをあまりにも性急に決定しようとする傾きがあり、それ自身の発展の状態から生じる、したがって、その状態に伴っているあらゆる不完全さと未熟さをもった自身自身の考えを行動の根底にしようとする傾きがある……」

このような「不完全さと未熟さを持った自分自身の考えを、行動の根底とし」、「道理と神の意志」の如き絶対性なり普遍性を持ったものとして、自分の考えを主張することは、先に触れた「狂信性」にも繋がる問題で、政治、宗教その他の分野において、一般の人々に瀰漫した風潮であり、ここにアーノルドは「無秩序」的混乱の危険を感じたのである。このことは「教養と無秩序」の中の「自分の好きなようにすること」“Do as one likes”の章に詳しい。そしてアーノルドがこのような危険感を痛切に感じることが出来、同時に、「人が好きなようにする」ことの諸欠陥の分析家として抜きんでていたのは、社会的視点から言うならば、レイモンド・ウィリアムズが「文化と社会」の中で

説明するように、アーノルドが「一団の人々の好きなようにする自由が、他人の好きなようにされている、はるかな大きな集団によって挑戦されつつあった時期を体験していた」からであった。即ちアーノルドの察知した危険感とは、再度ウィリアムズの言葉を借りれば、「両分野に生じた結果、すなわち一方の、個人的主張が唯一の基準となるときにもたらされる精神的無秩序の危険と、もう一方の、新興の階級がその権力をふるった時に起る社会的無秩序の危険を察知した」ための危険感と言うことが出来るのである。だがこのようなアーノルドの感じた危険感とは、時代状況の違いもあり内容において異なるものがあつたが、にも拘らず一人アーノルドだけのものでなく、同様フォースターにもあつたので、ここに「私は信念なるものを信じない」という「信念なき」信念を持つにいたつた経緯については、繰返しここに述べる必要はあるまい。

## (8) 「再び好奇心について」

さて「教養」には「好奇心」即ち「事実をありのままに見る欲求」の科学的情熱と、「最善のものを知らせる」社会的情熱の二つの動機があることを述べたが、実践的批判の書としての「教養と無秩序」においては、その性質上アーノルドにより第二の社会的動機が一層重要なものとして考えられ、科学的動機は第二の動機への第一段階として考えられている点が多い。ではこの「好奇心」なるものは「現代における批評の任務」ではどのような役割なり意味づけを与えられているであろうか。

この論文の中でアーノルドは「好奇心」を「あらゆる問題に対して精神を自由に活動させることそれ自体への私心なき愛情」<sup>4</sup> *disinterested love of a free play of the mind on all subjects, for its own sake,*”を意味するものとしている。そこで「批評」との関係についてであるが、アーノルドは以上の文に続いて次のように説明する。「しかしながら批評とは、真の批評とは、本質的には、まさしく人間本性のこの特質をはたらかせることである。批

評は人間のある本能に従っている。すなわち、実務や政治、その他これに類する一切の事柄にかかわりなく、ただこの世において知られ、考えられる最上のものを知ろうとつとめさせ、ただ最上のものに近いか否かのみをもつば基準にして、他の事情は一切考慮することなく、知識と思想を評価しようとしてやまぬ本能である。」

ここでアーノルドが言おうとしていることは「批評」が真の「批評」であるためには、「教養」と同様「あらゆる問題に対して精神を自由に活動させることそれ自体への私心のない愛情」である「好奇心」が不可欠の要素だということである。ではこのような「好奇心」を不可欠の要素とする「批評」をアーノルドはどのように考えていたかということである。アーノルドは「批評」を定義して、「この世で知られ、考えられるかぎりの最上のものを学び、また拡張しようとする私心なき努力」としている。このことは、「この世で知られ、考えられる最善のものを知らぬことにより、総体的完全を求めること」であつた「教養」と比較されるべきものであつた。同時に「教養」が、「事実をありのままに見る」「好奇心」を動機とすることによつて、「教養」と「批評」は愈々区別し難きものに思われてくる。では「教養」と「批評」の關係は何処にあるのか。これは「批評」の現実における職能の問題を考えることにより明らかに出来るように思う。同時に「教養」によつても、「批評」によつても、求められた「この世で知られ、考えられる最上のもの」の実質を明らかに出来るようにも思われるのである。ではアーノルドは「批評」とは如何なるものであらねばならぬと考え、如何なる意味で重要であると考えるのか。

そこで、では何故アーノルドは従来「創造」の下位に位置せしめられていた「批評」をかくもアーノルドは重視するのかということから考えてみよう。勿論アーノルドは問題の性質上、ここでは文学を中心に「批評」の職能を論じているのだが、「批評」を重視する理由は、文学の傑作を創造するためには、人の力と時代の力と二つの力が協力しなければならず、創造力が適切に働く時代を用意するところに「批評」の重要性があるとする。即ち文学の天才の仕事は「総合と解明」の仕事であり、「分析と発見」ではないとし、「ある知的な、精神的な雰囲気、ある思想体系に

置かれた時に、はじめて適切な靈感を喚起される能力にある」ので、そういう雰囲気、知的環境、思想体系を用意するのが「批評」の職能だというのである。批評は「知識のあらゆる分野、たとえば神学、哲学、歴史学、芸術、科学において、対象の本質を真にあるがまに見る」ことで、すぐれた思想を詰め、やがて、この新しい思想が社会に届き真理に触れることになる。このことはとりもなおさず生命に触れることであり、いたるところに動揺と成長とが起り、この動揺と成長の中から、文学の創造の時代が生れる。このようにアーノルドは批評を説明する。アーノルドは「批評」の職能を以上のように文学上の問題として論じているのだが、同時にこの言葉の背景には「教養と無秩序」の場合と同様に、時代状況へのアーノルドの鋭い認識が存在していたことを見逃すことが出来ない。それは即ち「普遍妥当性」「universal validity」を持っている理性の欠如という認識である。この「普遍妥当性」を持つ理性を求めるということは、「人が好きなようにする」とことは異なることは言うまでもないことであろう。従って多くの罪惡と愚行との伴ったにも拘らず、フランス革命が今尚生きた力を持っていると評価したのは、「思想の威力、真実さ、普遍性とこれらの思想を大衆の心の中に呼び覚ます靈感となり得たあの情熱からくるもの」と判断したがためであった。またチャールズ一世時代のイギリス革命と比較して成功が少なかったとは言え、イギリス革命より遙かに強力な、世界的関心をひくことにフランス革命を可能にさせたのは、フランス革命が「普遍的な、確固とした、恒久的な、一つ」の思想体系に訴えたためであった」としたのである。

しかし一方アーノルドは思想の価値を高く認め、生活にとり入れることにいささかの迷いもなく賛意を示したのではあったが、それが直ちに政治と実践の世界に思想を持ち込み、思想の命ずるままに現実の世界を暴力的に変革することは、彼のとうてい認め得ないところであった。従って、アーノルドが思想的に影響を受け、アーノルド同様保守的、または反動的とさえ言われたエドモンド・バークを偉大とアーノルドが看做した最大の理由も、「思想の力を政治に及ぼし、政治を思想でみたしている」唯一のイギリス人であったことによつたのであるが、それと同時に、彼が

イギリスの急進主義も保主義もともに立入らぬ世界、即ちスローガンや党派の慣習の世界ではなく、思想の世界に生きたことにもあったのである。

ここまで考えてくると、アーノルドは「思想」というものを、「普遍妥当性」を持った「理性」をその内容として考えていることが分ってくる。“The prescriptions of reason are absolute, unchanging, of universal validity.”

ところで注意しなければならないのは、以上のようにフランス革命を評価するにも拘らず、アーノルドがフランス革命の動揺を、偉大な生産的な動揺から天才的な作品を生んだギリシャ、ルネッサンスと区別し、ギリシャ、ルネッサンスの変動を上位に置くのは、ギリシャ、ルネッサンスの動揺が「私心のない知的、精神的な変動であった」からで、「人間精神がそれ自身のうちに、そしてまた自身の活動がますます活発に行われることのうちに、その喜びを求めた動きであった」と判断したためであった。こう考えるときに、天才の仕事は「ある知的な精神的な雰囲気や、ある思想体系に置かれた時、はじめて適切な靈感を喚起される能力にある」というアーノルドの言葉の意味も一層明らかになると思われるのである。

これまででアーノルドが「この世において知られ、考えられる限りの最上のもの」と言ったものは、「普遍妥当性」を持った「思想」であり、それは単なる「思想」に止まらず、「人間精神が、それ自身のうちに、そしてまた自身の活動がますます活発に行われることのうちに、その喜びを求めた動き」であるような「私心のない、知的精神的変動」を与えるものであったことが分るであらう。そして次のアーノルドの言葉を読むと更に、批評の内容が明らかになってくる。

「批評が純然な知性の領域にとどまることがまことに少なく、実践から離れることがまことに少なく、直接論戦や論争にかかわっていたために、この国においては、批評はその最高の精神的任務をまことに不十分にしか果し得なかったのである。この最高の精神的任務とは、すなわち人間を停滞させ卑俗化してしまう自己満足に人が陥いるのを防

ぎ、またそれ自体においてすぐれているものや、物事の絶対的な美しさと正しいあり方を熟視させることによって、人間を完成へと導く任務である。」

そして以上のような「批評」によって励まされ導かれる「最上のもの」とは、繰返して言えば、「人間精神がそれ自身のうちに、また自身の活動がますます活発に行われることのうちに喜びを見出す」ような純粹な自律的活動に他ならず、そしてそれらは、アーノルドが「批評」を「神学、哲学、歴史学、芸術、科学において対象の本質をありのままに見る」としたことを考えれば、アーノルドによって屢々理想的に言及されるギリシャ及びルネッサンス期のそれに比較さるべきイギリスに限らぬ世界における古典的文学、芸術学問を指しているものと考えて間違いないことであらう。ではこのように「最上のもの」を知らしめ「人間の完成」へ導く「批評」は如何にして可能であるのか。

これをアーノルドは「私心を持たぬこと」「disinterestedness」であるとしたことについては前に述べたとおりだが、より具体的に、その方法如何というに、それは「實際の見方を離れること」によってであるとして次のように言う。

「つまり批評はそのものの本性に内在する法則に断乎として従うことによってである。批評そのものに内在する法則とは、すなわち精神が取り扱う一切の問題に対して、精神を自由に活動させることにほかならない。更にまた、思想に関する一切の背景的な、政治的な、實際的な考慮に身をゆだねるのを確固として拒絶することによってである。多くの人々は思想に対してこのような實際的考慮を必ず払うであらうし、おそらく多くの場合そうすべきものである。うし、少なくともわが国においては必ずそのような考慮が十分に払われることであらう。しかし批評はそのような考慮とはなんの関係もないのである。批評は前にも述べたとおり、ただこの世において知られうる限りの、考えられうる限りの最上のものを知り、ついでこの最上のものを世の人々に知らせることによって、みずみずしい真の思想の流れを作り出すことにある。批評の任務はこのことを、不撓不屈の誠意をもって、十分有能におこなうにある。しかし

そうするだけにとどめて、実用への影響や応用に関する問題には、一切手を出さないのが批評の任務である。さもないければ、批評は自らの本質を全く裏切ってしまうばかりでなく、これまでこの国で行われて来た旧習をただ踏襲するに過ぎず、今しも与えられた機会を必ず失ってしまうことになる。」

## (9) 「フォースターの『芸術』と自由」

ここに如何なる外部的理由なり事象に促されることなく、「事実をありのままに見る欲求」が必要となるわけである。ここで私は再度フォースターの「芸術」及び「文化」についての考えを思い出さずにはいられない。何故ならフォースターにおいてはアーノルドの「好奇心」に応ずるものが、「自由」という考えに示されていると思われ、ここにアーノルドとの同質性を再度見出せるように思われるからである。この自由が「芸術」「文化」に欠くことの出来ぬ要素であることに就いては先に少しく触れたところだが、ここでは論の必要上、少々詳細に検討してみよう。ところで、この「自由」に就いてだが、アーノルドにおいて「教養」または「批評」成立の根本条件として「好奇心」が重要要素であったと同様、フォースターにとっては「自由は文化のあらゆる問題に結びついている」のである。フォースターは「文化」「芸術」に「自由」が重要な理由を三つ挙げ次のように説明する。

### 第一の理由

「まず何にもまして作家は感じることに自由でなければならない。でないと創造的気分に入ることができず、従ってよい仕事をすることが不可能に思うであろう。若し彼が自由に、自分にしっかりと、おそれず、心に無理なく感じるのであれば、彼は創作行為に都合のいい状態にあるのである。」

### 第二の理由

「自由に感ずるだけでは十分でない。それは出発点に過ぎない。自分一人だけで、その機能を果し、捕虜収容所の中



においてさえ心を集中できる神秘家にとつては、自由に感ずるだけで十分かも知れない。作家、芸術家は更にそれ以上のもの、即ち自分の感じていることを他人に話す自由が必要である。さもないと瓶詰にされたように、中のものが悪くなってしまう。問題が生ずるのはここにおいてである。即ち、ナチスが前へ進み出て言うのである。「一寸待つて貰い度い。君はどういうことを言いたいのか先に私なる政府に聞かして貰い度い。若しそれが都合のよいものなら話すのもいいだろう。そうでなければ許すわけにはいかない。」

ではどのような困った問題が生ずるというのか。それは次のような形でやってくる。

「ナチスは考えたり、感じたりする自由を邪魔しないし、そうできもしない。がおそらくは、ナチ的観点から、利己的な時間の浪費であると非難するではあろうけれども。彼等は干渉することはできないが、伝達の自由を邪魔することができし、またしもするのである。彼等はやって来て言うのである。」

『君の本を出版する前に、歌を歌う前に、私が読み、見、かつ聴かなければならぬ。』

このような検閲を受けるといふことは、芸術家に如何なる悪影響を与えるものであろうか。

「彼は神秘家とは違う。真空の中で機能を發揮することも、頭の中で物語を話すことも、或いはまた空中に絵を画くことも、声をひそめて歌を歌うこともできはしない。彼には相手がいなければならぬし、自分の感情を表わさずにはいられない。若し自分の感情を表現することが禁じられることのあり得ることを知れば、感じることを恐れるようになる。官吏はたとえ善意のときであつても、このことを理解しないのである。本が検閲を受けるときは、問題になっている本のみが影響を受けるものと思つてゐる。彼等は作家の精神の創造的働きを損つて、作家が将来よい本を書く邪魔をしているかも知れないということを理解しないのである。」フォースターはこのように述べて、「文化」に「自由」が欠くことの出来ぬ二つの理由を以上のように説くのである。「自由」が「文化」「芸術」「文学」の創造過程に重要であるのは、芸術の自律的意義を尊ぶことに殆どすべての理由がある。ではその理由とは何か。それに先

立ち第三の理由を考えてみる必要がある。これまでの二つの理由は創作側の側に立つての「自由」の必要性であったが、第三の理由は伝達を受ける受容者の立場における必要性、重要性である。フォースターの言うところでは、若し大衆が、読み聞くという芸術家の送る伝達を受けることが阻害される場合には、結果は芸術家と違った形で潜在意識への抑圧を受けるといのである。従ってその影響するところのものは、このような大衆は「未熟」"immature"な状態即ちアーノルドの「総体的完全」に達することの出来ない状態に止まらなければならなくなるとして、具体的例としてナチスの大衆を挙げ次のように述べるのである。

「未熟な状態というものがナチス大衆の大きな特徴をなすものである。若し諸君が我々の敵の肖像写真を見るならば、そこに見られる有能にして勇敢であり、英雄的でさえある彼等の姿で心を打たれるであろう。だがおそらく成熟したものとして諸君の心をうつことはないのである。彼等は聞くことも見ることも許されていなかったのである。更に自由に振舞うことの許された人々のみが目にも成熟した表情をもつことができるのである。」

このように主張するフォースターは必ずしも「自由」なることが最初にして最後である万能的なすべてであると考える程樂觀的ではないのである。そこには実際的と言うか、現実的と言うか、「自由」の持つ効果への認識を失っていないのである。であるから彼は「自由」が直ちに傑作を生み出す保証にならぬし、そればかりか、逆にイーニイド又はラシーヌの劇にみられるように「自由」とは逆の条件のもとに生み出されている事実をも十分知っているのである。では「自由」の効果をどの程度に見ているかという点、彼がこれまで挙げた「自由」が許されるときにのみ、初めて「文明」の一般的水準の上昇する一つの機会があるというのである。即ち思考感情の交流の「自由」の保証されているところのみ、その名に価する文学・芸術の生み出される可能性が多く、従って、「文化」そのものが豊かになり、結果として当然「文明」の上昇する機会があるというのである。

このようにアーノルドの「教養」なり「批評」の考えとフォースターの「芸術」の考えとを比較して考えてみると、

「精神の平衡と調節」を基本に置く平衡感覚という面においても、また「心の柔軟性」はもとよりのこと、外部的一切の要素を排し、「批評」なり「芸術」に内在する法則に従うという点においても、「教養」なり「文化」を考えるに当り「好奇心」と「自由」を尊重するという点においても二人の同質性は疑うことが出来ぬばかりか、更には「文化」を成立せしめる社会の精神的条件の考察などにおいてもひとしく、フォースターをアーノルドの後継者と看做すことも過言ではないと思わしめるほどのものがある。最後に二人の文学の「流通性」を比較するに及んで、その同質性は愈々疑うことのできぬものになってくる。即ちフォースターの「文化」即ち文学芸術が既に述べたとおり、「不屈さ」*permanency* を持ちながら政治的、民族的、地理的境界を越えて拡がり行くものとすれば、これについても同様の考えがアーノルドにも見られるのである。アーノルドは同じく「批評論集」の中の「詩の研究」の末尾で次のように言っている文章がある。

「優れた文学は、たとえそれが世の中で完全に流行を失うことがあろうとも、ひとりで読み続けるだけの価値が豊かにあるのである。たとえ一時的にせよその優秀性を失うことがあっても、世の中の流通性を失うことは決してあり得ないのである。何故なら、そのような優れた文学には、慎重にして意識的な選択によるのではなく、より深きもの即ち人間性における自己保存の本能により流通性と優秀性が保証されているからである。」

ここに一層その文章を明らかにするため原文を挙げておこう。

“Even if good literature entirely lost currency with the world, it would still be abundantly worth while to continue to enjoy it by oneself. But it never will lose currency with the world, in spite of momentary appearances; it never will lose supremacy. Currency and supremacy are insured to it, not indeed by the world's deliberate and conscious choice; but by something far deeper, — by the instinct of self-preservation in humanity.”

ここに「ひとり」で読み続けるだけの価値のある「優秀な文学が、意識的選択にあらざる」、「より深いもの」即ち「人間性における自己保有の本能」を内在することにより、その「流通性」を持つというアーノルドの主張は、「秩序」を内在する自律的芸術作品が、特有の「不屈さ」を所有することによって、流通性をもって、拡がりゆくのだというフォースターの主張と比較することによって、これまで述べてきた二人の同質性に関する論旨も、あながち無理なことではなからう。そこで「批評」の職能についてであるが、「芸術」をフォースターは、現代のような状況の中で「軽蔑されがちな行為」であることを知りながら主張し続けたと同様、アーノルドも「批評」の職能が、「實際生活の領域を放棄するインド風な無執着と解脱の美德」<sup>1</sup> *Indian virtue of detachment and abandoning the sphere of practical life* に過ぎない。「間接的」行動であることを知りながら、その重要性を主張している。しかしその主張は、丁度フォースターの主張が「ゆらめく光が暗闇の増すにつれ明るくなる」という「間接的效果」への確信のもとにであったと同様、アーノルドにおいても「無執着」な「物事の自由な思索的な取扱の及ばす恩恵」が、やがてこの政治的、社会的實際世界においても自然に抵抗無しに感じられるようになるであろうという確信のもとにであった。そこでその定義の殆ど区別し難き「教養」と「批評」との関係についてであるが、意図されたそれぞれの使命の相違により、「教養」が第二の社会的動機に力点がかかれば、「批評」は中正な立場に即ち「事実をありのままに見る」第一の「好奇心」に力点がかかっているという相違にその分ち難き関係の理由があるのである。即ち「批評」がモンテスキューの「知的な人間をさらに知的なものにする」ということで、社会の「思想化」を図っているとすれば、「教養」は「道理と神の意志を世に行わしめる」ということで社会の「人間化」<sup>2</sup> *humanize* を図っている力点の相違として説明出来るのである。即ち「教養」は「批評」精神を内在することにより、一層十全にその職能を果し得るし、「批評」は「教養」と結びつくことにより愈々その実践性を益すという相即不離の関係が「教養」と「批評」との関係にあるといえよう。

## 結びに

これまで、アーノルドとフォースターの類似性について、「教養」の觀念と「芸術觀」を中心に極めて僅かな一面を考えてきたが、二人のヒューマニストとしての類似性の問題は勿論以上に尽きるものでもなければ、ヒューマニズムの同質性なり連続性を説明し得るものでないことも当然である。紙面の関係もあり、今触れる余裕をもたないが、ヒューマニズムについて言えば二人の國家觀、宗教觀に触れることが何よりも重要になってくる。そしてここにこそ、二人のヒューマニストとしての資質のみならず、時代的制約に基づく異質性が顕著に表われてくるのである。例えば當時の産業革命後の影響を受けて生じた種々の社会的、經濟的、政治的混乱にみちたイギリスの風潮であつた「自分の好きなようにすること」へのアーノルドの感じた危險感とは、同じく危險感を抱いたにせよ、二十世紀の自由の失われることの危險を痛感していたフォースターの自由を求めて止まぬ自由への感覺とは、やはり區別して考えるべきであらうし、「國を裏切つても友人を裏切らぬ」という人間觀に窺われるフォースターの甚だ個人主義的な國家觀は、エドモンド・バークの思想的影響を受け、時には反動的と言われるアーノルドの國家觀とは、当然差異を認めねばなるまい。

宗教についても、アーノルドの父トマス・アーノルドの感化を受け甚だ宗教的であることは、一連のアーノルドの宗教的著作を繙くまでもなく、「教養と無秩序」を一読すれば分ることである。事實アーノルドは「神と聖書」の序文で次のように言っている。

「現在の瞬間において見る目を有する人なら、如何なる人にもキリスト教について二つの事柄がはっきりと明らかでなければならない。即ち、人々はキリスト教なしには済ませぬということがその一つ、他の一つは現状の如きキリスト教では満足できぬものということである。」

寧ろアーノルドは宗教否定の時代思潮に眞の宗教を自覺させようとしている面もあるのである。これに反し、フォースターの場合は、宗教性ということを「見えざるものへの関心」ということになれば別のことであるが、既に一部触れたところだが、更に「いかなる形のキリスト教でも心を変えることは出来ない。」という言葉にも明らかなとおり、宗教に対する期待はほとんど無いと言つても言い過ぎではない。そして二人の位置の差違は次の事實に原因の多くが見られるのではあるまいか。フォースターの父の祖父、即ちヘンリー・ソントンは十九世紀初頭クラバム派の一人として福音主義の振興につとめたのだが、クラバムの彼の周囲に集つて宗教的奉仕に従事した子孫が、二十世紀の知識人の代表としての文学、芸術的知的集団ブルームズベリー・グループを作つた。そしてフォースターもこの影響を多分に受けた一人だが、彼等の祖先、クラバム派の人々と違ふところは、クラバム派の人々が敬虔、教会と国家の改革、道德行為、自由放任の經濟を信じたとすれば、他は宗教、道德行為を認めず、政府の産業の規制なり所有、及び感受性の陶冶を重視するという形で著しい対照をなしている。アーノルドは正にこのクラバムからブルームズベリーへの中に位置するので、その主張はヘブライ的要素を少く、ギリシヤ的要素を多くということであつた。そしてアーノルドはヘブライ的精神と、ギリシヤ的精神の調和の上に「總体的完全」の理想を置き、これを求めたわけである。ただ彼は「教養と無秩序」を書いて間もなく、手紙で「イギリスの事情が現在の如きもので、政治によつて直接に働きかけるより、文学によつて間接的に働きかけたことを喜ばしいと思つてゐる。」と言つてゐるが、「無秩序」への解毒剤としての「教養」を求めるに當つて、フォースターと同様「文学」に多くの関心を置いていたことは間違いない。従つてアーノルド、フォースターの異質性を求めるならば、それは再度述べるように、両者の資質の相異によることは勿論だが、時代の制約によることの多いもので、結局それはクラバムからブルームズベリーへの、換言すれば、十九世紀から二十世紀への過渡期にあつたアーノルドと二十世紀のフォースターとの時代状況と二人の位置に求めることが出来よう。ただこの異質性を認めた上で尚、文学、芸術により、人間の機械性からの回復を図り、總体的完全を求

め、「無秩序」に「秩序」を導入した点で、この二人の同質性を説明出来るだけでなくヒューマンイズムの連続性を主張出来ると思われるのである。そしてこの同質性を冒頭のアーノルドへの親近性を集約的にしかも、象徴的に示すフォースターの言葉となったと思われるのである。

#### 参考文献

- M. Arnold, *Culture and Anarchy*, (The University of Michigan 1965)  
M. Arnold, *Lectures and Essays in Criticism*, (The University of Michigan 1962)  
M. Arnold, *God and The Bible*, (The University of Michigan 1970)  
*Letters of Matthew Arnold* (Macmillan 1895)  
E. M. Forster, *Two cheers for Democracy* (Arnold 1951)  
E. M. Forster, *Abinger Harvest* (Arnold 1953)  
Basil Willey, *Nineteenth century studies* (Chatto and Windus 1970)  
Ed. G. W. E. Russell, *Letters of Matthew Arnold* (Macmillan 1895)  
L. Trilling, *Matthew Arnold* (Unwin University Books 1963)  
Ed. L. Trilling, *The portable Matthew Arnold* (The Biking Press 1963)  
Raymond Williams, *Culture and Society* (Chatto and Windus 1958)  
Robert Langbaum, *The Moderns spirit* (Chatto and Windus 1970)  
Wilfred Stone, *The Cave and The Mountain* (Stanford u. p. 1966)  
J. K. Johnstone, *The Bloomsbury Group* (The Noonday press 1963)  
Noel G. Annan, *Leslie Stephen* (Macgibbon & Kee 1951)  
多田英次訳, 「教養と無秩序」(岩波書店 昭和34年)

Etc.

## Summary

### **E. M. Forster and Nineteenth-Century —Organism in M. Arnold and E. M. Forster—**

Yoshio Abe

This paper's purpose is an introductory chapter to a study of the continuity of 19th and 20th century in the correlation between literature and society. For the present purpose, Matthew Arnold as a representative of the 19th century humanists and E. M. Forster as a representative of the 20th century humanists are taken up in the present paper.

In *Two Cheers For Democracy*, E. M. Forster said that "Matthew Arnold is of all Victorians most to my taste: a great poet, a civilized citizen, and a prophet who has managed to project himself into our present troubles, so that when we read him now he seems to be in the room."

It is a significant utterance, not simply revealing Forster's familiar sentiments toward Arnold but also, suggesting that Forster's familiarity implied here came from the homogeneous nature which Forster shared with Arnold.

This paper tries to trace the influence of Arnold upon Forster and to explain the meaning of their homogeneity chiefly from the point of their organic view of Arts and Culture, taking their heterogeneous nature into consideration.

The most characteristic homogeneity of Arnold and Forster seems to be in that as Arnold was convinced of the 'beneficent function' of literature as 'the great help out of our present difficulties', so Forster put his faith on the function of arts to create, in this 'disordered planet', the unique 'order' which only arts can bestow. Moreover, it is very important to keep the fact in mind that both Arnold and Forster see the arts or literature not as the static entity, but as the always developing and becoming organic entity or function. Such functions of Arts and Culture including literature as Arnold and Forster cherished are discussed here.



From here the argument proceeds further to the discussion on a sort of similarity between Arnold's idea of 'Curiosity' which Arnold thinks is the central idea of the 'Function of Criticism' and Forster's sense of equilibrium as well as a sense of freedom peculiar to his organic view of Arts and Culture.

In conclusion, in order to explain the heterogeneous nuances of the two writers' attitudes toward the actual world, the difference of the particular 'anarchy' or 'disorder' confronting Arnold and Forster during their assertions of the utility of Arts and Culture is discussed here taking their respective artistic and social environments into consideration.