

## アーノルドとピューリタニズム

小田川大典

### 目次

- 一 はじめに——一九世紀大衆社会論における宗教批判
- 二 アーノルドのピューリタニズム批判(一)——人間観の問題としての
- 三 アーノルドのピューリタニズム批判(二)——思想の存在論としての
- 四 むすびにかえて——一九世紀「教養」思想研究に関する若干の展望

### 一 はじめに——一九世紀大衆社会論における宗教批判

ジョン・スチュアート・ミルの『自由論』(一八五九)の眼目の一つがヴィクトリア期中産階級のピューリタンのエートスに対する批判であったことはよく知られている。カルヴェイニズム特有の「キリスト教的自己否定」について、『自由論』第三章には次の様にある。

「カルヴァン主義の理論によれば、…人間の一大罪悪は我意である。人類がなしうる善の全ては、服従にこそ存する。…人間性は根本から腐敗しているので、全ての人にとって、その人間性が彼の内部において絶やされ

てしまわない限り、救いは訪れない。——このような人生理論を持つ人にとって、人間の機能、能力、感受性のどれを撲滅することも、決して悪ではない。人は、神の意志に自己を委ねる以外に、何の能力も必要としない。また、もし彼が、神の意志とされているものをよりいっそう効果的に行うという以外の目的のために、自分の諸機能のどれかを用いるとすれば、それらはどれも無いほうがよい。——以上がカルヴィニズムの理論である。そしてこれが、和らげられたかたちではあるが、自分をカルヴァン主義者と考えていない多くの人々によって信奉されているのである。：こんなふうの人にそれと気づかれぬようなかたちで今日、この偏狭な人生理論と、それが奨励する偏屈で狭量な型の性格へと向かう強い傾向がある。確かに、大勢の人間が、このように約束され萎縮させられた人間こそが神の意図されたものなのだ、とまじめに考えている<sup>1)</sup>。

蔓延するカルヴァン主義の「キリスト教的自己否定」は人々の自発性を損ない、自発性の喪失は大衆社会をどこまでも閉鎖的な社会的専制へと墮落させてしまう。——『自由論』において展開される「異教的自己肯定」や自発性という意味での「個性」の陶冶の擁護は、こうしたミルの危機意識を背景としていた。そしてこうしたネガティブな価値意識が大衆社会において破壊的な帰結をもたらすという洞察は、ミルだけでなく、トクヴィル（個人主義）、ニーチェ（ルサンチマン）、キルケゴール（「水平化」）といった他の一九世紀の思想家たちにも共有されていたものであった<sup>2)</sup>。

本稿において取り上げるヴィクトリア期の文人マシュー・アーノルドもまた、当時の中産階級のピューリタンのエートスに対し、徹底的な批判を展開した思想家である。ミルが「キリスト教的自己否定」に「異教的自己肯定」を対置し、個性の「陶冶 cultivation」の重要性を強調したのと同じく、アーノルドもまた彼岸志向的な「ヘブライズム」に此岸志向的な「ヘレニズム」を対置し、「教養 culture」こそが現世における人間の課題であると説いた。

こうした点において、両者の問題意識に共通点があったことは間違いないだろう。

だが、実際にミルの『自由論』とアーノルドの『教養と無秩序』を読み比べるとき、我々はむしろ多くの相違を見出す。その最たるものは、ミルの「自由原理」が消極的な意味での自由（「*from*」からの自由）を強調しているのに対し、アーノルドはむしろ国家の役割を積極的に評価している点であろう。また、ミルの「陶冶」が単なる自発性の涵養という意味であるのに対し、アーノルドの「教養」は「キリスト教的完成」という宗教的な性格を持っている<sup>(3)</sup>。

本報告では以下、こうしたアーノルドの思想をピューリタニズム批判という側面から素描することを試みる。まず次節においては『教養と無秩序』（二八六九）における人間観の問題としてのピューリタニズム批判、次々節においては『聖パウロとプロテスタンティズム』（二八七〇）における思想の存在論としてのピューリタニズム批判を検討する。

- (1) Mill [1977] 265. (邦訳、二八五―六頁。)
- (2) Mill [1977] Ch. 3. (邦訳、第三章。) トクヴィル [一九七二]、ニーチェ [一九九三]、キルケゴール [一九七九]。尚、こうした問題意識を現代日本において引き継いでいる代表的なものとしては、藤田 [一九九七] が挙げられる。
- (3) 両者を比較したものととして、次を参照。 Robson [1961]、Alexander [1965]。

二 アーノルドのピューリタニズム批判(一)——人間観の問題としての

ステファン・コリーニの論文「ヴィクトリア期政治思想における『品性 character』の観念」によれば、ヴィクトリア朝のイギリスには、厳格な道徳的「品性」を重んじる禁欲的なエートス——いわば「ヴィクトリア朝道徳の自覚されざるカント主義」<sup>1)</sup>があった。ベラミーの整理によれば、その特質は「意志の力によって、官能的すなわち動物的な衝動と情念を克服する能力」にあり、「節酒や自助や儉約や勤勉や義務や自立といった一般的なヴィクトリア朝中産階級の諸々の徳目の中心には、まさにこのキー・コンセプトがあった」<sup>2)</sup>。そしてコリーニは、ミルやアーノルドの「教養」理論が主な批判の対象としていたものが、こうした過度に厳格な「品性」を偏重する当時の中産階級のエートスであったと指摘している。<sup>3)</sup>

ミルやアーノルドの「教養」理論を、単なる功利主義批判でなく、むしろこうした過度に厳格な「品性」のエートスに対する批判として捉えるコリーニの指摘は示唆に富んでおり、既に拙稿において、こうしたコリーニの「品性」論を踏まえつつ、一八六〇年代末までのアーノルドの「教養」思想、それも特に彼の人間観におけるピューリタニズム批判の側面について、若干の検討を試みたことがある。<sup>4)</sup>

アーノルドの『教養と無秩序』の少なくとも一つの狙いは、「一般的」かつ「調和的」な「教養」——万人の平等な「完成」を志向するという意味で「一般的」、知的な「科学的熱意」(ヘレニズム)と宗教的な「道徳的熱意」(ヘブライズム)の両者を原動力としつつ「人間本性の美と価値を構成する全ての能力の調和的發展」を志向するという意味で「調和的」な、現世における人間完成の追求——という観点から、「功利主義者」の「ジャコバン主義」〔極端なヘレニズム〕とノンコンフォーミスト(プロテスタント・テイセクター)の「中産階級の自由主義」〔極端

「なへプライズム」の両者の偏狭な人間観に対する批判を展開することであった。そして、その議論の背景には、此岸志向的なヘレニズム（異教的「感覚と悟性」と彼岸志向的なヘブライズム（キリスト教的「心と想像力」）の両者を「大原理として進行してきた「我々人類の精神史」がヴィクトリア朝「近代」において「一般的」かつ「調和的」な「完成」（「想像的理性」）に向かいつつある、あるいは向かわねばならないという「自然的超自然主義」特有の歴史認識があった。「後期異教の詩に生命を与えていたのは感覚と悟性 the senses and understanding」である。中世キリスト教の詩に生命を与えていたのは心と想像力 the heart and imagination である。しかし、近代精神の生の主要素は感覚と悟性でもなければ、心と想像力でもなく、想像的理性 the imaginative reason にはかならない」云々（III：230）。

そして『教養と無秩序』において、追求されるべき「完成」は「最善の自我」との一致として論じられている。——アーノルドによればデモクラシー化とは多数者が「自己の本質を肯定する」過程であった（II：2）。ところが過度の「感覚主義」である功利主義も過度の「精神主義」であるピューリタニズムも、人間観の偏狭さ故に、こうした多数者の完成衝動を正しく導くことができない。その結果、イギリス国民はその「日常的自我」すなわち「たまたま自分が属している階級の観念と欲望」の中に埋没してしまっている（V：134）。「日常的自我において我々は個別的になり、個人的になり、相争う。…（だが他方）…最善の自我によって、我々は統合され、非個人的になり、相調和する」（V：134）。個別的な階級的利害という「日常的自我」を克服し、イギリス国民を「完成」へと正しく導く「最善の自我」。——『教養と無秩序』の結論部分においてアーノルドは、この「最善の自我」を、客観的実在としての現実の国家体制の中に実体化してしまう。パーリンが「二つの自由概念」で積極的自由の陥穽として描いた構図がここには典型的なかたちで現れているといつてよい<sup>6</sup>。功利主義やピューリタニズムの偏狭な人間観が陥る「日常的自我」への埋没と、それを克服する「最善の自我」。——こうした「教養」の人間本性論は、結果的には、

「最善の自我」を客観的実在としての国家として実体化する権威主義的な国家論を導くことになってしまふ。

だが、にもかかわらず、アーノルドのピューリタニズム批判には、このような「日常的自我／最善の自我」という単純な人間本性論的構図を逸脱するような方向性を持つ議論が見いだせる。たとえば『教養と無秩序』を仔細に読むならば、最後に執筆された「序文」におけるピューリタニズム批判には、このような単純な人間観の問題としては処理できないような議論が姿を見せ始めている。すなわち、『教養と無秩序』の比較的初めに執筆された章において、議論がピューリタニズム対「教養」という構図で展開されているのに対し、「序文」の議論はピューリタニズム対国教会という構図で行われている。そして何よりも注目すべきは、「序文」のピューリタニズム批判が、単なる人間観の問題（自我のあり方）としてではなく、教会制度の問題として展開されている点であろう。——ノンコンフォーミスト（ピューリタン）が、その「ばらばらで偏狭な組織 hole-and-corner organization」故に「精神的偏狭さ provincialism」に陥っているのに対し（V: 35ff）、国教徒は国教制度だけが与えてくれるところの「我々の思いつきや感情を超越している人間精神の歴史的生活の観念」によってこれを免れている（V: 243）云々。同時期の彼の書簡には次のようにある。「私が宗教・政治・社会に関する主題について書いた全てのものの源泉は、彼ら〔英国の中産階級、しかもその最も典型的なタイプであるプロテスタント・デイセンター〕が思想と教養の主流から分離することによって国民が被る害悪について感じたこと、つまり彼らの間を（勅任視学官 H.M.I. として）何年間も移動して回ったことで私の中で発達してきた感情なのです<sup>27</sup>」。ピューリタニズムの「ばらばらで偏狭な組織」、その「思想と教養の主流」からの「分離」——すなわちここではピューリタニズムが、思想の内容の問題ではなくて、思想のあり方の問題として論じられている。これは、いわば、信仰のあり方の問題としての、思想の存在論としてのピューリタニズム批判であり、先に述べた人間観の問題としてのピューリタニズム批判とは、決して同じ次元の議論ではない。後者においてピューリタニズムの人間観の内容が問われていたのに対し、前者において問われてい

るのは、思想としてのピューリタニズムの存在論的基盤そのものなのである。

次節において我々は、『教養と無秩序』『序文』のほぼ直後に書かれた『聖パウロとプロテスタンティズム』を主な手掛かりとしつつ、彼のこうしたピューリタニズム批判のもう一つの側面——思想の存在論——について若干の検討を試みよう。ここで敢えて私の問題意識を提示しておくならば、一九世紀中庸の知識人の一人として、アーノルドもまた、キリスト教の社会規範としての有効性に加えて、その信仰としての確実性をも問題にせざるを得なかったはずである。中産階級に蔓延しているピューリタニズムは、市民社会の倫理として有効か？それは果たして信仰のあり方として堅固なものか？——彼の答えは共に「否」であった。以下で行われるのは、特に後者の問いに對して、それがどのような「否」であったか、つまり、この信仰と歴史的世界の関係という問題に関して彼がどのような解答を与えたかを検討する試みである。

- (1) Collini [1985] 34.
- (2) Bellamy [1990] 132. 小川 [一九九四]二〇頁、同 [一九九六]一一八頁も参照。
- (3) Collini [1985] 37 f.
- (4) 詳しくは次に挙げる拙稿を参照。小田川 [一九九三・九四]、同 [一九九五]。尚、近年の我が国におけるアーノルド研究として、若松 [一九九四・九五]、同 [一九九五]も参照。
- (5) Abrams [1971].
- (6) Berlin [1969].
- (7) 次より重引。Collini [1988] 79.

## 三 アーノルドのピューリタニズム批判(二)——思想の存在論としての

『聖パウロとプロテスタンティズム』所収の論文のうち、最後に執筆された『ピューリタニズムと国教会』について、アーノルドは書簡の中で、その眼目が、「信仰による義認といったピューリタニズムと共通する教理をいくつか保持しているにも関わらず、こうした教理のみに拘泥することなく、むしろカトリックの古代性、歴史的キリスト教、および発展等に支えられることによって、国教会が多くのものを得てきた、その様子」を示すことであつたと述べているが、ここに挙げられている①「カトリックの古代性 Catholic antiquity」、②「歴史的キリスト教 historic Christianity」および③「発展 development」はまさに彼の信仰の存在論の主要概念である。

まず検討すべきは③「発展」の原理であろう。この原理は一八世紀の国教会の神学者バトラー (Joseph Butler 1692-1752) が『宗教の類比』(二七三六)で提示しているものだが、アーノルドは以後の著作で一貫して聖書がこの「発展」の原理で書かれているという主張を展開することになる。その端緒がこの論文であることは管見の限りではほとんど黙殺されているが、この原理が彼の思想の存在論においていかに重要であるかは次の一節からも明らかであろう。

《キリスト教の発生以来ずっとキリスト教に含まれている膨大で複雑な諸観念の蓄積を發展させる職務を負わされている国民的ないし歴史的な教会の神学の中に、予定説や唯心論、カルヴァン主義やルター主義が、現れることがある。しかし發展の段階が進行し、予定説や唯心論の教義の不健全さが明らかになると、こうした教義はこの教会の神学から脱落するだろう。そしてこの教会とその職務は従来通りのまま変わらないだろう。だ



が、こうした「予定説や唯心論などの」教義の虜になっている人々（ピューリタン）が、自分の国の歴史的教会が予定説や唯心論を十分尊重していないと考え、こうした教義に絶対的に服従する独自の結社を作ったとして、さて、こうした教義が衰退した場合、その結社も衰退し、結局、存在理由のないまま存在を維持するか、新たに別の存在理由を見つけたか、どちらかを選択せねばならないだろう。だが、今現在存在しているもので、こんな末路を望むものはない。従って、神による選択や信仰による義認といった教理への献身を存在理由としている結社は全て、当然の成り行きとして、人並み以上に長くかつ一生懸命、こうした教理にしがみつくのだ。だからこそ我が国の人々は自国におけるピューリタンの結社を、こうした教理の堅固な砦として扱ってきたのである》(VI: 73)。

アーノルドは、国教会とピューリタニズムの教義上の共通点が重要でない根拠を、まさにこの「発展」の原理に依拠しつつ論じている。彼はこの論文で自分が示したいことは次のようなことだと述べている。——専ら「予定説、原罪、信仰による義認」等の「教理のために存在している」ピューリタンの教会は、個別具体的な歴史における教理の「発展」の過程で、その存在根拠を失わざるを得ない。だがその存在根拠を教理に置いていない②「歴史的キリスト教」としての歴史的教会——「キリスト教の発生以来ずっとキリスト教に含まれている膨大で複雑な諸観念の蓄積を發展させる職務を負わされている国民的ないし歴史的な教会」——は、この弊を免れている。そしてイギリス国教会がそのような歴史的教会であることは、これまでの事実からも、そして理論上も、すなわち「先行的蓋然性 antecedent likelihood」からも明らかである」と (VI: 85)。

教理の「発展」や「先行的蓋然性」という議論が示すように、彼は「ニヒューマン」(John Henry Newman 1801-90)の『教理発展論』(一八四五)<sup>3)</sup>の論理に依拠しつつ、自説を展開している。オックスフォード運動そのものの終結を

象徴するニューマンのカトリックへの「転向」の理論的根拠を最も明確に示している『教理発展論』の精神的意義を詳細に論じる用意は現時点では残念ながらないが、塚田氏やチャドウィックの研究に依拠しつつ、教科書的な整理を試みるならば、大凡次のようになるだろう。<sup>14</sup>——一九世紀初頭、英国神学界に大陸から流入してきた「ドイツ主義」ないし「プロテスタント・リベラリズム」の破壊的な「疑問の提起、暗示、懐疑、疑惑、未消化で誇張された批判、歪曲された歴史的比喩」は聖書の記述上の矛盾を暴露することによって、その権威を失墜させた。こうして生じた「信仰の危機」に際し、当初、オックスフォード運動に参加していた若きニューマンは、仲間のトラクタリアンたち同様、国教会三九箇条第六条「聖書は救いに必要な事柄を悉く包含している」を「聖書は宗教的真理を明白には包含していないが、含蓄的かつ非体系的に包含している」と解釈し、その表面上「隠蔽」された「啓示」を読みとるためには固定的な「カトリック的古代性」としての「原始的委託」が必要で、それは聖書と古伝承をもとに歴史的再構成が可能であるというキープル (John Keble 1792-1866) の議論を受け入れていた。だが人間の認識能力に懐疑的で、優れた教会史家であったニューマンは、歴史的方法(事実認識)がダイレクトに宗教的真理(価値認識)を確保し得るというキープルの発想に疑問をもち、更には初代教会の教理の研究を通じて、ヴィンセンチウスの基準の定める「つねに、至る所で、すべての人によって信じられてきたこと」(固定的な共通項)など存在せず、むしろ教理は個別具体的な歴史の中で変化し発展しているという結論に辿り着いてしまう。

《…キリスト教の真の観念を歴史に求めようとすると我々を当惑させることになる、教理の明白な多様性と成長…。…本書『教義発展論』の執筆に際して依拠した見解は、おそらく、いつの時代においても神学者の頭にあったことであろうし、私の考えでは、ドゥルメーストル [Joseph-Marie de Maistre 1753/54?-1821] やメーラー [Johann Adam Möhler 1796-1838] といった大陸の優れた著述家たちが近年に述べている見解である。

すなわち、キリスト教の信条や儀式の増加と拡張、それに個々の書き手や教会の主張の変化に伴う多様性——こうしたものは、知性と心情をとらえている哲学や広い領地を統治している政体には、必ず付随する。また、人間精神の本性故に、偉大な諸理念の十分な理解と完成には時間が必要である。靈感を受けた信徒たちによってこの世に一度に伝達されたとはいえ、最高の真理は、それを受け取るものにとって、一度に把握できるものではなかった。むしろそれは、靈感を受けていない精神によって受容され、伝えられ、単なる人間的な媒介を経たが故に、十分に解明されるには、長い年月と深い思索を必要とする。——こうした見解を、発展の理論と呼ぶことができよう<sup>5)</sup>。

このような認識に立つ以上、「単なる人間的な媒介を経ている」聖書や古伝承から歴史的に再構成されるはずの「原始的委託」に信仰の正統性を基礎づけ得るとするキーブルの「アングリカンの原理」は説得力を失う。すなわち、事実認識としての教義史によって直接的に価値認識としての信仰を基礎づけることは困難である。——個別具体的な歴史の中に信仰を支えうる特権的な何かを事実的に見出そうとする試み一般を拒否する歴史主義的な論理、歴史的制約と誤謬を決して免れ得ない「単なる感覚的印象に対応した概念」にすぎない特定の教義を確実な信仰の基礎と見なすことはできないというニューマンの論理<sup>6)</sup>に貫かれた『教義発展論』は、間違いなく、アーノルドをして、信仰の、いや思想そのものの存在論的基盤についての考察に向かわしめる一因となった。それは先ず第一に特定の教理を信仰の根拠としている——「自分たちの宗教の全ての根底に予定説を置いている」(Ⅱ:78)——ピューリタニズム特有の信仰のあり方の脆さを暴露する。実際、歴史的制約と誤謬を免れ得ない特定の教義を信仰の基盤とすることは、宗教にとって自殺行為以外の何ものでもない。信仰は何としても教義以外の存在論的基盤を持たねばならない。

歴史における教理の「発展」は、特定の教義が絶対的な確実性を持ち得ないことを示した。だが教義が確実な根拠たりえないとすれば、何が、なのか。いや、そもそも確実な信仰などというものが可能なのか？——ニューマンはこの問題を有名な「先行的蓋然性 antecedent probability」の論理によって解決している。ニューマン自身の定義によれば「先行的蓋然性」とは事実認識に先行して発生し、認識された事実の意味を付与する或る種の価値理念としての蓋然性である。「先行的蓋然性は、一般に啓示の証拠と呼ばれている諸事実から導き出される議論に対して、意味を与える。つまり、単なる蓋然性は何も証明しないし、他方、単なる事実は誰をも説得しない。蓋然性と事実との関係は、魂と肉体の関係に等しい」。そして彼は次のように論じる。——歴史的事実は、それ自体では啓示を証明しない。啓示とは、証明されるものではなく信仰されるべきものである。そして、啓示に対する信仰を受け入れるならば、啓示と共に、正しい発展形態を確定すべき無謬の権威が存在するはずだという「蓋然性」が生じてくる。すなわち「キリスト教における教理と儀式の正しい発展を決定し、それによって正しい発展を、膨大な量の単なる人間の思弁や行き過ぎや腐敗およびこれらの原因となる誤謬から明確に区別するところの外的権威 external authority がキリスト教の中に設置されているという蓋然性」、更には「教会は無謬であるという蓋然性」。そしてこうした蓋然性の集積はある種の「道德的確定性」、すなわち「一つ一つとれば単なる蓋然性にすぎない、与えられた幾つかの理由の集積した力から生まれる、神の意図と命令による結果としての確定性」に変容する。ニューマンのカトリックへの改宗、すなわち「発展」という個別具体的な歴史の過程の外にある絶対的な「教会の不可謬の教理」と「教会に対する信仰と服従の教理」への飛翔を可能にしたのは、こうした《啓示に対する信仰↓先行的蓋然性↓神の意図と命令による結果としての確定性》という論理にほかならなかった。ニューマンは次のように述べている。

《私は蓋然性に基づいて神の存在を信じ、蓋然性に基づいてキリストを信じ、蓋然性に基づいてカトリシズムを信じている。この三つの蓋然性の基礎は、その主題においてはもちろん異なつたものではあるが、証拠の性質としては三者とも蓋然性であるという点で同一であると信じていた。我々をお創りになつた神は、数学においては厳密な証明によつて確実性に到達すべきであるが、宗教的探求においては蓋然性の集積によつて確実性に到達することをお望みになつており、従つて、神は、我々がそのように行動することをお望みになり、そうお望みになるが故に我々の行動において協力をを行い、それによつて神がお望みになることを行う能力を我々に与え、我々の意志が神の意志と協力しさえすれば、我々の持つ論理的な力よりも高度の確実性に我々をお導きになるのである》<sup>10</sup>。

「蓋然性こそは、生きるための道標そのもの」というのはニューマンが依拠しているバトラー『宗教の類比』の一節であるが、このようにニューマンは《啓示に対する信仰↓先行的蓋然性↓神の意図と命令による結果としての確実性》という論理に依拠しつつ、生成する歴史的世界のあくまでも外に最終的な確実性の根拠を求めている。「発展」の原理によつて歴史的世界の全体を相対的なものと見なした以上、彼はその外に確実性を求めざるを得なかつた。ならば、アーノルドはどうであつたか。

アーノルドも一応は、「先行的蓋然性」に基づいた議論を展開している。だがニューマンのそれに比較すると、その論理構造は精緻さを欠いているし、又、根拠となる「蓋然性」とそこから導かれる信仰の存在論的基盤は全く異なつてゐる。すなわち、彼が提示する正しい発展の識別と信仰を可能にする存在論的基盤とは、他ならぬ②「歴史的キリスト教」としての「歴史的教会」——「キリスト教の発生以来ずっとキリスト教に含まれてゐる膨大で複雑な諸觀念の蓄積を發展させる職務を負わされてゐる国民的ないし歴史的な教会」——であり、しかもその根拠とし

ての主な「蓋然性」は、国教会が、事実問題として、三九箇条の大雑把な表記ではカルヴァン主義を厳守できないと抗議してランベス条項を押しつけてきたピューリタンの「自分たちの宗教の全ての根底に予定説を置く」という愚行に必死で抵抗することによって「思想の成長」、「人間性の成長と前進」に貢献してきたこと (VI: 78, 92)、また東西分裂以前からの①「カトリックの古代性」を継承している点で「過去を十分に」有している「イングランドの古き、歴史的な、カトリックの教会」であること (VI: 99, 100) 等、過去の歴史的事実に求められている。いわば、「蓋然性」も思想の存在論的基盤も、あくまでも歴史的世界に内在するものとして捉えられている。

この相違は、アーノルドがニューマンの「発展」の原理を、結局のところ、部分的にしか認めなかったことを意味する。個々の教理が歴史的制約と誤謬を免れ得ないという点に関して、アーノルドはニューマンの見解を認め、またそこから思想なり信仰の存在論的基盤はいかに確保されるか、という極めて重大な問題に辿り着いた。そしてこの問題意識は彼のピューリタニズム論に、単なる人間観の問題に還元できない、いわば思想の条件の考察とでも呼びうる側面をもたらした。だがアーノルドは、歴史的世界の相対性は認めたものの、信仰によってその彼岸へ飛翔することを説くニューマンの最終的な結論を受け入れることができなかった。信仰は、あくまでもこの個々の人間が生を営む個別具体的な歴史的世界の中に、その存在の基盤を持たねばならない。彼にとって神的なるものは、あくまでも生成する歴史的世界に見出されねばならないものであった。

しかし、歴史的世界における価値認識の相対性を認めた上で、にも関わらず、「歴史的教会」が信仰を支えうるとは、いかなることを意味しているのか。——何故、それが「歴史的教会」としての国教会でなければならないのかという点に関して、アーノルドは必ずしも明解な説明を与えてはいない。だが、こうした歴史的世界における価値認識の相対性を認めた上で、教会が果たしうる役割とは何か、という点に関しては彼の神学的思索の総括となる論文『心理学的並行』(一八七六)において議論を展開している。ここでは、それを検討することで、アーノルドの国

教会擁護論について若干の検討を試みておこう。

『聖パウロとプロテスタンティズム』におけるピューリタニズム批判の要点は、ピューリタニズムが信仰の基盤を特定の教理に置いているために、その教理が歴史の進展の中で意味を失った場合、信仰そのものが崩壊するということであった。特定の教理に信仰を基礎づける限り、その教理が歴史的「発展」の中で失われたならば、信仰そのものを放棄するほかない。例えば「奇跡」を信じることができないのならば、「奇跡」を認めるキリスト教に対する信仰を完全に放棄しなければならない。——このような厳格な二者択一的発想を、アーノルドは『心理学的並行』において「絶望の論議 (arguments of despair)」と呼んでいる (Ⅷ:111)。こうした、信仰は厳密で客観的な原理や真理認識を基礎としていなければならない、その基礎たる原理や真理認識が崩れるならば、信仰もまた崩壊せざるを得ないという「絶望の論議」に対し、ピューリタニズムは何一つ反論することができない。ならば、アーノルドのいう「国民的ないし歴史的な教会」としての国教会はどうなのか。

同論文においてアーノルドは「人が子どもの頃から育った国の教会 (the Church of his country and childhood)」すなわち「歴史的教会」の重要な役割として次のようなことを挙げている。

《教会の仕事の中で重要な位置を占めているのは、キリスト教信仰の次の二つの本質的な点を直接的に認識することである。すなわち、正しさによる救済 (Salvation by Righteousness) とイエス・キリストによる正しさ (Righteousness by Jesus Christ) である。また、同じく重要な位置を占めているのは、それらの近似的な認識とでも呼べるようなこと、すなわち、人間精神が、その漸進的な成長の中で、奇跡や形而上学を織り混ぜながら、それらを発展させ、固定し、強固なものとし、人間精神にとって更に明確なものにし、より身近なものにしようとする努力である。これこそは詩にはかならない》(Ⅷ:130-33)。

パウロが奇跡を信じていたという事実は、アーノルドによれば、パウロですら歴史的な制約の下にあったことを示している。実際、パウロの信じていた「肉体の甦り」としての「復活」など、もはや誰も信じてはいない。だが、そのことはパウロを貶める根拠には断じてならない。パウロはそうした制約の下にありながらも、「精神の甦り」としての「復活」という人類にとって重要な経験が語ることができた。キリスト教が歴史的な制約の下にあるという事実は、キリスト教を放棄する根拠とはならない。各時代の「奇跡や形而上学を織り混ぜ」ながら、「近似的な認識」として信仰を共有する努力を続けることは、断じて無意味な営みではない。——「発展」の原理を持ち込むことで発生する歴史主義的相対主義という問題に対するアーノルドの答えは、まさにこのようなものであった。

歴史主義的な相対主義を前提としつつ、有限存在としての人間が、自らの属する時代に即した「奇跡や形而上学を織り混ぜ」ながら、一つの共同体として信仰を共有していく「詩」的な営み。——アーノルドがそのような営為の担い手を、「善の推進のための国民的結社 (a national society for the promotion of goodness)」(Ⅷ: 133) としての国教会に見出そうとするとき、人はそこに『教養と無秩序』後半の権威主義的な国家論の残響を認めるかもしれない。だが、『心理学的並行』ではイギリス国教会の現状に対する批判的な見解も述べられており、彼がイギリス国教会を無批判に擁護していたとは考えがたいし(Ⅲ: 30)、そのように読むことは、「発展」の原理を前提とした彼の神学に関する思索の意味を見逃すことにもなりかねない。

例えば、ここでは、「最善の自我」の客観的実在としての国家という『教養と無秩序』に見られた権威主義的な国家論は影を潜めている。無論、後期になってもアーノルドは「日常的自我／最善の自我」という人間本性論的な枠組みを崩してはいない。だが、『聖パウロとプロテスタンティズム』や『心理学的並行』のアーノルドは、すぐれて価値的な事柄である信仰を、そのような人間本性のあり方ではなく、各時代に即した「近似的な認識」の共有によって基礎づけようという試みを間違えなく行っている。これが『教養と無秩序』の人間本性論的な議論の中には見



られなかった試みであることは確かである。

デイヴィッド・ニコルズは近代イギリスにおける神学と政治観との関連についての研究『理性の時代』における神と統治』において、「蓋然性」をめぐるバトラーの議論の中に、ハーバーマスの対話的理性の萌芽を見出している。

《：『宗教の類比』におけるバトラーの議論は、一九世紀中庸よりも、むしろ二〇世紀後半において、より大きな関連性を持つものかもしれない。彼が用いたのは論証よりも説得であり、証明よりも熟慮であった。個別的な議論においては現代に通用しない点もあるが、「世界的な希望に根拠を与える」という彼の試み（現代アメリカ哲学の無粋な表現で言うなら、彼の「討議による規範的妥当性の認証」）は、ミルやステューヴンの方法よりも、現世的思考における近年の或る種の動向と多くの共通点を持っている》<sup>13</sup>。

そしてバトラーと読み合わせるとき、こうした価値理念を、人間性の客観的な構造にではなく、歴史的世界における人間相互の討議に基礎づけようという思考様式は、アーノルドにも共通している。すなわち、歴史主義的な相對主義（『発展の理論』）を踏まえつつ、有限存在としての人間が、自らの属する時代に即した「奇跡や形而上学を織り混ぜ」ながら、一つの共同体として信仰を共有していく「詩」的な営み。——こうしたアーノルドの国教会擁護論には、ローティがロマン派に見出した「自己形成」と開かれた「連帯」<sup>14</sup>の思想が、間違いなく含意されていたのである。

(一) SL: 220.

- (2) Butler [1896]・尚、バトラーに関しては次を参照。Mossner [1936]、Nicholls [1995] 63 ff. 板橋 [一九八六] 第三章、ウイリー [一九七五] 第五章、ステイーヴン [一九六九] 第五章。
- (3) Newman [1974]・ニューマンに関しては次を参照。Chadwick [1957]、*ibid.* [1970]・塚田 [一九六七]、チャドウィック [一九九五]、川中 [一九六〇]、同 [一九七〇]、同 [一九八七]、同 [一九九〇]。
- (4) 塚田 [一九六七]。Chadwick [1957] Ch. 5, 7.
- (5) Newman [1974] 90.
- (6) 塚田 [一九六七] 二六頁。
- (7) Newman, *Sermons*, (Chadwick [1960] 81.)
- (8) Newman [1974] 168.
- (9) Newman [1967] 180. (邦訳、一五八頁。)
- (10) Newman [1967] 180. (邦訳、一五九頁。)
- (11) Butler [1896] 5.
- (12) 例えば『教会と宗教に関する最後の試論集』の「序文」(Ⅲ: 154 ff.)。
- (13) Nicholls [1995] 74 尚、ニコルズが引用しているのはバースタイン [一九九〇] 三九七頁の、ハーバーマスを論じている箇所である。
- (14) ローティ [一九八八] の第一論文、およびローティ [一九九三] 第三部。尚、この問題に関しては、富田 [一九九四] 第三部、同 [一九九六] 第一部第五章の整理が有益である。

#### 四 むすびにかえて——一九世紀「教養」思想研究に関する若干の展望

レイモンド・ウイリアムズは『文化と社会』(一九五八)において、一八世紀末から一九世紀前半にかけて「抽象

概念および絶対概念としての「教養」が出現したと論じている。すなわち「新しい種類の社会を推進している原動力からの、特定の道徳的・知的諸活動の実践的離脱の承認」(実践的利害関心にとらわれない美的「教養」の自律化)と「これらの活動を、実践的な社会的判断の諸過程の上位にあり、その緩和・回復剤たる代替物となるべき、人間の上告裁判所として強調すること」(規範的理念としての美的「教養」の教説)という二つの過程が、この時代のイギリスの思想風土の中で進行していたのだ、と。そして彼は私利私害を離れたところで陶冶された美的感性が規範性を持ちうるという或る種の美的道徳の系譜(「文化と社会の伝統」)を些かノスタルジックな概念史として再構成している。ウイリアムズ門下のテリー・イーグルトンは『文学とは何か』(一九八二)においてこの議論を踏襲し、「想像力」によって作り出される「詩」としての「文学」というロマン主義において成立した理念が、或る種の超越性(私的な利害関心からの離脱)と規範性(芸術による現実の変革)という二つの特質を持っていたことを認めつつも、そのような「公平無私≡非利害的 disinterested」な「教養」理念の脆弱さを指摘し(「…芸術は、現実的営為から、社会関係から、イデオロギーの意味から、つまりは芸術が本来属しているものから引き離されてしまい、孤立した呪物の地位へと祭り上げられたのである」)、こうした一九世紀的「文学」の理念が二〇世紀に入ってマルクス主義批評や構造主義批評によって解体されていく様を描き出している。私利私害にとらわれない自由浮動的知識人としての文学者という理念の解体について、些か自虐的に語る彼らの整理に従うならば、アーノルドもまた、所詮は「孤立した呪物」にすぎない美的教養によって、中産階級と労働者階級を体制内に取り込もうと奮闘しつつも、抽象的な「文学」の理念の「非利害性」に固執するあまり、結果的には「歴史からの隠遁」を余儀なくされた体制派の反動的知識人の一人にすぎないことになるのかもしれない。

だが、一九世紀の「教養」思想を脱階級的知識人の理論と見なし、その現代的意義を問う彼らの些か短絡的な議論には、しばしば思想的な文脈、それも特に宗教的文脈に対する視点が欠如しているのではないだろうか。例え

ば本稿で見た限りでも、アーノルドの思想は、むしろ近代イギリスの宗教的コンテクストの中でこそ、そのポテンシャルを——その核心が「二つの自我」という人間本性論に依拠した権威主義的な国家論か、それともローティ的な「自己形成」と「連帯」なのかはともかくとしても——顕わにすることがはつきりと見て取れる。近代イギリスにおける宗教的コンテクストの中で、アーノルドの「教養」思想を内在的に再構成すること。——こうした手続きをとる方が、むしろ、その歴史的な位置、更には現代的な意義を正確に捉えるには有効なのではないだろうか。そして本報告は、そのための一つの準備作業にすぎない。

(1) ウイリアムズ [一九七三] 五頁以下。

(2) イーグルトン [一九九〇]。括弧内の引用は同書二五頁。

(3) この点に関して、例えば *JHI* 誌上における次の論争は示唆的である。Allen [1985], Morrow [1986], Allen [1989]。

#### 【文献略号】

\* R. H. Super, ed., *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, 11 volumes, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960-77 からの引用に際しては巻数と頁数のみを示し、書簡選集 Clinton Machann and Forrest D. Bart, eds., *Selected letters of Matthew Arnold*, edited by, Macmillan, 1993 については略号 (SL) と頁数を示す。尚、『教養と無秩序』に関しては邦訳 (岩波文庫、一九四六) を参照したが、スペースの都合上、邦訳の頁数は省略した。訳文は必ずしも邦訳には従ってゐない。

#### 【外国語文献】

- Abrams, M. H. [1971] *Natural Supernaturalism*, W. W. Norton & Company. (邦訳『自然と超自然』平凡社、一九九三)  
 Alexander, E. [1965] *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, Routledge & Kegan Paul.  
 Allen, P. [1985] "S. T. Coleridge's *Church & State* and the Idea of an Intellectual Establishment," *Journal of the History of Ideas*, 46.  
 Allen, P. [1989] "Morrow on Coleridge's *Church & State*," *Journal of the History of Ideas*, 50.

- Bellamy, Richard [1990] "T. H. Green and the morality of Victorian liberalism," *do.*, ed. *Victorian Liberalism*, Routledge.
- Berlin, I. [1969] *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press. (邦訳『自由論』みすず書房、一九七九)
- Butler, Joseph [1896] *The Analogy of Religion Natural and Revealed*, Gladstone, W. E., ed., *The Works of Joseph Butler*, 1, Oxford at the Clarendon Press.
- Chadick, O. [1957] *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctorial Development*, Cambridge University Press.
- Chadick, O., ed. [1960] *The Mind of the Oxford Movement*, Stanford University Press.
- Collini, Stefan [1985] "The Idea of 'Character' in Victorian Political Thought," *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser. 35.
- Collini, Stefan [1988] *Arnold*, Oxford University Press.
- Mill, J. S. [1977] "On Liberty", J. M. Robson, ed., *Collected Works of John Stuart Mill*, X VIII, University of Toronto Press. (邦訳『自由論』関嘉彦(編)『中公世界の名著のそと』ケンナム・J・オ・ナル』中央公論社)
- Morrow, J. [1986] "The National Church in Coleridge's *Church & State*," *Journal of the History of Ideas*, 47.
- Mossner, E. C. [1936] *Bishop Butler and the Age of Reason*, Macmillan.
- Newman, J. H. [1967] M. J. Sragie, ed., *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of his Religious Opinions*, Oxford University Press. (川田周雄訳「わが生涯の弁抄」、『現代キリスト教思想叢書』白水社)
- Newman, J. H. [1974] J. M. Cameron, ed., *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (The Edition of 1845), Penguin Books.
- Nicholls, David [1995] *God and Government in an 'Age of Reason'*, Routledge.
- Robson, J. M., [1961] "Mill and Arnold," *The Humanities Association Bulletin*, 12.

## 【邦語文献】

- イーグルトン、T [一九九〇]『文学とは何か』岩波書店。
- 板橋重夫 [一九八六]『イギリス道徳感覚学派——成立史序説』北樹出版。
- ウイリー、B [一九七五]『十八世紀の自然思想』みすず書房。
- ウイリアムズ、R [一九七三]『文化と社会』ミネルヴァ書房。
- 小川晃一 [一九九四]『十九世紀ウィングの精神構造』(一)『北大法学論集』四五の一・二。

- 小川晃一「一九九六」『ヴィクトリア朝中期におけるノンコンフォーミズムと急進主義』(一)『北大法学論集』四六の五。  
 小田川大典「一九九三・九四」『近代・教養・国家——マシュー・アーノルドにおける自我と政治』(一)～(三・完)神戸大学『六  
 甲台論集』四〇・四一。  
 小田川大典「一九九五」『アーノルド『教養と無秩序』の生成と構造』『イギリス哲学研究』一八。  
 川中なほ子「一九六〇」『J・H・ニューマンの教養発展論』『聖心女子大学論叢』一五。  
 川中なほ子「一九七〇」『ジョン・H・ニューマンと Grammar of Assent』『津田塾大学紀要』二。  
 川中なほ子「一九八七」『J・H・ニューマンの『承認の論理』再考』『津田塾大学紀要』一九。  
 川中なほ子「一九九〇」『J・H・ニューマンの神学観——その全体性』上智大学神学会『カトリック研究』五八。  
 キルケゴール「一九七九」『現代の批判』(原著、一八四六年)邦訳『中公世界の名著51 キルケゴール』中央公論社。  
 ステイーン、L「一九六九」『十八世紀イギリス思想』(上)筑摩叢書一四五。  
 チャドウィック、O「一九九五」『ニューマン』教文館。  
 塚田理「一九六七」『近代英国の神学』日本聖公会出版部。  
 トクウィル「一九七二」『アメリカのデモクラシー』第一卷(原著、一八四〇年)抄訳『アメリカのデモクラシー』研究社。  
 富田恭彦「一九九四」『クワインと現代アメリカ哲学』世界思想社。  
 富田恭彦「一九九六」『アメリカ言語哲学の視点』世界思想社。  
 ニーチェ「一九九三」『道德の系譜』(原著、一八八七年)邦訳『善悪の彼岸・道德の系譜』ちくま学芸文庫。  
 バーンスタイン「一九九〇」『科学・解釈学・実践Ⅱ』岩波書店。  
 藤田省三「一九九七」『全体主義の時代体験』(藤田省三著作集6)みすず書房。  
 ローティ、R「一九八八」『連帯と自由の哲学』岩波書店。  
 ローティ、R「一九九三」『哲学と自然の鏡』産業図書。  
 若松繁信「一九九四・九五」『マシュー・アーノルドのカルチュア観』(上)(下)『北九州大学外国語学部紀要』八二・八三。  
 若松繁信「一九九五」『マシュー・アーノルドの非国教徒中産階級論』『北九州大学外国語学部紀要』八四。  
 【付記】 本稿は、一九九六年三月二日に岡山大学教育学部で開催された日本イギリス哲学会第二〇回研究大会のシンポジウム  
 「市民社会と宗教」第三報告「マシュー・アーノルドの宗教思想」の報告原稿に、加筆修正を加えたものである。研究会当日、出  
 席されていた会員の方々から有益なコメントを頂いた。この場を借りて感謝申し上げます。