

## E. M. フォースターの思想形成：

### ケンブリッジと G. L. ディキンソン

福 田 二 郎

英国の小説家であり批評家の E. M. フォースター（1879-1970）は、英国の国民性は本質的に産業革命によって富を蓄えた「中産階級的」とあり、その特質は「堅実さ、用心深さ、誠実さ、能率のよさ、想像力の欠如、偽善性」と指摘した<sup>1</sup>。その賞賛を交えながらの厳しい言葉を使った批判は、フォースターの父方の家系であるソーントン家に対する批判でもある。彼らは代々銀行経営に携わり、大きな富を蓄えながら代議士としても献身的に働き、福音派の敬虔なる信仰心のもとで、精力的に慈善事業に尽くした。フォースターは大伯母の伝記を書くにあたり、その立派な家系の裏に隠されている影を指摘した。彼らが「合法的」に築いた富は、はるか見えないところにいる人々から「不条理」に吸い上げられたものではないのか。富で大きく膨れて上がっても、溢れんばかりに慈善を行えば身が清まるとでも思うのだろうか。そこにフォースターは、「想像力の欠如」と「偽善性」を見るのである。

この英国中産階級（といっても日本人の感覚では富裕層といってもいい「アッパー・ミドル」であるが）の人々に見られる特質、すなわち芸術的であるよりも知知的であることを重んじ、真面目で勤勉であるが暖かさに欠ける狭量さというものは、フォースターによればパブリック・スクールという教育制度によって生み出されるという。この英国特有（といってもアイルランド島やスコットランドには見られないが）のパブリック・スクールとは、日本でいうと有名私立の中学・高校にあたり、基本的に全寮制で学費の高い、すなわち貴族や地主階級、金持ちのお坊ちゃん達が行くエリート学校である。

卒業生は就職する場合には士官候補で軍隊に入るか実業界に入り、オクスフォードやケンブリッジといった大学に進学した場合には、卒業後しばらく大陸旅行などをしたのちに弁護士、医師、財界や政治の世界といった専門的職業につく。フォースターとケンブリッジ大学で同窓のバートランド・ラッセルは、このパブリック・スクールに対して大変厳しい見方をしている。「金持ちたちは、パブリック・スクー

ルで我儘と愚かさを徹底的に教え込まれ、その結果、幸福な社会を作ることよりも、自分たちの愚かな贅沢を選ぶようになっている」と彼は批判する<sup>2</sup>。学年（年齢）に基づいた厳しい上下関係があり、愛校心（保守的な伝統）が強く、均質な集団による個人への同調の圧迫が顕著で、ラッセルは「ある少年が知能や道徳や感受性において平均以上であったり、政治的には保守的でなく、神学では正統派でなかったりする場合、彼をあえて入学させたいような寄宿生学校は、まず滅多にないと言ってよい」と言っている<sup>3</sup>。つまり優秀であったり、様々な意味で少しでも風変わりであると、まずいじめの対象になるのである。知的に秀でており、のちに小説家や哲学者になった（つまりまわりに同調するよりは内省的なタイプの）フォースターやラッセルにとって、パブリック・スクールは鬼門であったのだ。

多くのパブリック・スクール卒業生は、その在学時代を人生の黄金期と懐かしみ、そこで養われた精神を引きずったままの人生を歩む。パブリック・スクール精神に対する自信が強ければ強いほど、この世界にはその基準にあてはまらない多種多様な人々がいること、その豊かさには想像もつかないのだ、とフォースターは指摘する。「彼らは十分に発達した肉体と、まずまず立派な知性、そして未発達な心を持って世界に出てゆく。そして海外で英国人がやらかす問題の原因は、大部分がこの未発達な心のおかげなのだ。未発達ということで、決して冷たいのではないが」という指摘<sup>4</sup>、それはフォースターの小説の登場人物として繰り返し現れる。

合理的で理性的、論理立てて考えて常に冷静に対処する。感情を外に現わすことをよしとしない。その自信に溢れた姿が滑稽に描かれているのが、恋愛感情でさえも欠けている『眺めのいい部屋』のセシル・ヴァイスであり、社会的成功者であるが自己中心的であり、人格的欠陥というほどまでに他人への思いやりに欠ける『ハワーズ・エンド』のヘンリー・ウィルコックスである。代表作の『インドへの道』においても、優秀な裁判官として植民地インドに赴任しているロニー・ヒースロップは、そのようなパブリック・スクール卒業生型ステレオタイプとして描かれている。しかしはるばる英国から会いに来た母親が、息子ロニーがインド人に対してやや傲慢な態度をしているのを批判したとき、彼の反論、「僕はインド人に親切にするためにやってきたわけではない。正当にふるまい、統治するために来ているのですよ」<sup>5</sup>と言り返した言葉は、フォースターが賛美と批判を織り交ぜたパブリック・スクール卒業生の両面価値的な評価をよく現わしているだろう。

『インドへの道』の登場人物で注目すべきは、リベラルで偏見のない、好意的な人物として描かれているシリル・フィールディングだ。彼は英国の植民地インドで、

「未発達な心」を露わにする他の官僚らとは一線を画し、「英国人」としてよりも彼個人としてインド人の友人を大切にしようとする開かれた心を持っている。しかしそのフィールディングがインド人アジズとの会話で当惑する場面は、フォースター自身が経験したエピソードであり、英国民の性質についての「未熟さ」を説明する際に出した例でもある。フォースターはインド人の親友と短い間の別れがあったとき、その友人が激しく悲しみを表現するのに「大げさ」だとたしなめた。些細なことには少しばかりの表現で十分ではないかと。その言葉にインド人の友人は激高し、「君は感情をじゃがいものように量で測ろうというのかね」と反論する<sup>6</sup>。フォースターは納得できなくてもそれが一理あると感心し、小説のなかでひとつのエピソードとして利用したのだ。フィールディングは中年になるまで、人付き合いは問題なくやってこられた。「善意に加えて教養と知性」があればどこでもうまくやれるだろうと。しかしインドではそれが通用しないことを実感する<sup>7</sup>。彼でさえも免れることのできない英国中産階級の特徴は、狭量さと批判されるような「欠点」とも言えるかもしれないが、あらゆる民族、国民には独自の特徴があるわけだから、異文化間の交流においては、多かれ少なかれ必ずつきまとう問題なのである。それに対してフォースターは、どのようなヴィジョンを持っていたのであろうか。

ジョン・スチュワート・ミルは後世に大きく影響を残した英国人として、功利主義の祖であるベンサムとロマン派詩人のコウルリッジの二人をそれぞれ両極として論じた<sup>8</sup>。ストーンはそれを引用し、単純化を恐れずに言えば、フォースターの小説の登場人物たちを、その二つに分けられると言っている<sup>9</sup>。それは言い換えると人生観において「機械的」と「有機的」、「合理主義的」と「ロマン主義的」、「功利主義的」に対して「反功利主義的」と様々な例を挙げることができる。人物の性格描写に置き換えれば「冷静」と「情熱的」、「因習的」と「自由奔放」、「現実重視」と「理想主義的」といったところであろうか。確かにフォースターの小説の登場人物を思い浮かべれば、すべての作品でこの2タイプがぶつかり合っていることが思い起こされる。

もちろんフォースターはどちらかの優位性を示したいのではない。ひとつの答えは、『ハワーズ・エンド』の22章において語られる。実務家で冷徹なヘンリーに対して、芸術を愛し、人への思いやりを重んじるマーガレットが説得を試みようとするときだ。

Mature as he (Henry) was, she might yet be able to help him to the

building of the rainbow bridge that should connect the prose in us with the passion. Without it we are meaningless fragments, half monks, half beasts, unconnected arches that have never joined into a man. … Only connect! That was the whole of her sermon. Only connect the prose and the passion, and both will be exalted, and human love will be seen at its height. Live in fragments no longer. Only connect and the beast and the monk, robbed of the isolation that is life to either, will die.<sup>10</sup>

(試訳) 彼(ヘンリー)はすっかりいい年になってはいるけれど、彼を助けて、私たちの中にある散文と情熱を結び合わせる虹の架け橋を建てることできるかもしれない。それがなければ、私たちは無意味な断片、半分は修道士で半分は獣の、ひとりの人間に結び合わされることのない離れたアーチになってしまう。(中略)ただ結び合わせるのよ！それが彼女の教訓のすべてだった。散文と情熱をただ結び合わせさえすれば、どちらも高められ、その高みに人間の愛が見い出されるだろう。もうばらばらに生きてはいけない。ただ結び合わせるのだ。そうすれば獣も修道士も死んでしまう。どちらもひとりでしか生きていられないのだから。

この一節を分析すると、全体の主語が‘She’になっているために、マーガレットの内面的思いを、間接話法によって語り手(フォースター)が説明している形になっている。しかし‘Only connect!’のところからは、人物を特定する主語が省かれた自由間接話法になっているために、マーガレットの思考を追っている形にはなっているが、語り手フォースターの主張と暗に融合した、読者に対する強いメッセージになっているのである。

ミルの「ベンサム論」に話を戻すと、ミルはベンサムをもっとも偉大な哲学者の一人と賛美しながらも、その限界も指摘するのを忘れていない。ミルによると、あらゆる人間の行為は3つの相を持っているという。第一は「道徳的な相」、それは「行為の正・不正」についてであり、我々の理性と良心に訴える。我々はそれを是認、もしくは否認する。第二は「審美的な相」、それは「美しさ」についてであり、我々の想像力に訴える。我々はそれを賛美、もしくは軽蔑する。第三は「共感的な相」、それは「愛らしさ」についてであり、我々の人間的仲間意識に訴える。我々はそれを愛し憐れみ、もしくは嫌悪する。ベンサムの欠点は、この3つのうち第一の「道

徳的な相」を唯一のものであるがごとくに考えたことである、とミルは言うのである<sup>11</sup>。

フォースターが「未発達」と批判する英国人の欠点は、まさにミルが見たベンサム（ベンサム）の誤り、すなわち「道徳的な相」を重んじるあまり、他のふたつ、「審美的な相」と「共感的な相」を軽んじる点であろう。『ハワーズ・エンド』では「結びつけよ」という言葉がキーワードになっているが、これらの相をバランスよく忘れずにいること、フォースターが好む「調和」という言葉がここで浮かび上がってくるのである。

フォースターが批判的に描く典型的英国中産階級のソーントン家から抜け出て、その価値観を相対化し広い世界に目を移すのは、彼がケンブリッジ大学に入ったのちの交友関係から始まった。ひとつにはケンブリッジに伝統的に続く「使徒会」に入ったこと、そしてそれに続く、のちに「ブルームズベリー・グループ」と呼ばれるようになる友人たちの出会いと交流である。フォースターは終生ケンブリッジを愛し、晩年はキャンパスの中で暮らしている。しかし幼年期に父を失い、母子家庭で決して豊かではなかった彼が進学できたのは、ソーントン家をきりもりしていた大伯母マリアンが、彼のために学費を出してくれたからだ。彼は働く必要に迫られることなく小説家になれたのは、自分がそういう富裕層の末端にいたことを自覚して感謝している。

さてフォースターが入学したケンブリッジ大学には、「使徒会」(“Apostles”, のちに“Society”とも呼ばれる)という秘密のグループがあった。それは1820年頃に、のちにジブラルタル司教となるジョージ・トムリンソン、詩人のテニソンやハラムらによって作られた。注意深く厳選された、極少ない人数(「使徒」の名は12人という数字を意味する)によって密かに集会が行われ、そこでメンバーによって書かれた様々なテーマのペーパーが読まれ、そして議論された。当時のケンブリッジにいくつもあったといわれる、いわゆる「討論クラブ」のひとつである。歴代のメンバーには哲学者のバートランド・ラッセルやヴィットゲンシュタインらもおり、そうそうたるエリートが並んでいる。フォースターは1901年に、この名誉あるメンバーに選ばれているが、同時代で特に彼に影響を与えた使徒会のメンバーは、芸術家のロジャー・フライ、歴史学者および哲学者のゴールズワージー・ロウズ・ディキンソン、伝記作家のリットン・ストレイチー、経済学者のジョン・メイナード・ケインズらといったところか。使徒会のうち何人かは、フォースターの大学卒業後も親しく交流が続き、それが「ブルームズベリー・グループ」を形成することになるが、

そのグループに関しては別の機会で取り上げる。

「使徒会」の性質については、フォースターと同時代のメンバーである哲学者のシジウィックが回想記で語っている。

それは親しい友人たちと大変熱心に、そして遠慮することなく真実を追求する精神であったといえよう。その友人たちはお互い全く包み隠しのない関係で、ユーモアをこめた皮肉や悪意のない冷やかしなどを思いのままに楽しみ、それでもお互い尊敬し合い、会話をしているときには相手から学び、相手の考えていることを考えてみようとしていた。この会の伝統として守られる唯一の義務は、絶対的な「公平無私」ということだけだった<sup>12</sup>。

またバートランド・ラッセルは、『自伝』で以下のように語っている。

議論の際には原則があった。それは思索についての絶対的な自由である。それにはいかなるタブーも制限もなく、けしからぬなどと思われることはひとつもなく、妨げられるものは何もなかった。我々はあらゆる風習について議論した。それは未熟なものであったろうが、のちの人生の中でほとんど得ることができないような、「一歩離れた公平さ」と同時に「興味・関心」を持ちながらである<sup>13</sup>。

最後にフォースター自身による「使徒会」の記述を引用しよう。

いくつかの議論は論理的傾向を帯びていて、またいくつかのものは見聞を広めるようなものだった。そしてすべて常に堅苦しさは避けられていた。(中略) 若者たちは、議論に勝つことよりも真実を求め、自分の意見に無理があると思えばさっさとそれを引っ込め、お互い点数を取ろうとなどは思わず、誠実さのためであれば、謙虚であることを高い代償だとは思わなかった。(中略) こういった力を一度でも体験したものは、決して社交家になったりイエスマンになったりすることはない。その影響力は、悪くすれば自意識過剰や傲慢さをもたらすが、うまくすれば精神は研ぎ澄まされ、判断力は強められ、心は自分本位ではなくなる。(中略) ケンブリッジにおいて、彼らは独自の、特別に澄んだ白い光を放つようであり、それは中年になるまで正しく効力を発揮するのである<sup>14</sup>。

これらの回想をみると、「使徒会」は何か特定の思想的傾向を持つことはなく、逆にあらゆる既存の慣習や伝統、権威や思想体系を相対化して議論の俎上にのせ、全く自由に意見を交換し合う場であったようである。このような知的交流が、フォースターのリベラルなヒューマニストとしての素養を育む最初の土壌となったのである。

フォースターが「使徒会」に入っていた当時、そこで燦然たる威光を放っていたのが哲学者 G. E. ムアである<sup>15</sup>。フォースターによれば、ムアは当時ケンブリッジの若者たちを、「あらしのごとくさらっていった」というほどの影響力を持ち、リットン・ストレイチーに「理性の時代がやってきた！」と言わしめたという<sup>16</sup>。ムアの代表作である『倫理学原理』（1903）では、「善」や「倫理」の意味を探っている。「理想」の章から引用してみよう。

我々が知り、もしくは想像することの出来る、絶対的に最も価値あるものは、ある種の自覚した状態、それは大まかにではあるが、「人間の交流による喜び」そして「美しいものによる楽しみ」と言うことができるだろう。おそらくは、それを自問した人ならば、「個人的な愛情」、「芸術や自然にみられる美しいものを見て理解すること」は、それ自体が善であるということに疑いを持つことはないだろう<sup>17</sup>。

この一冊を通じて、何が正しきものか、それはどのように定義できるのか、延々と抽象的な文章が続いている。こういった本がケンブリッジの若者たちに、その知的エリートたちのなかでも選りすぐりのエリートである使徒会のメンバーに絶賛されたのはなぜであろうか。

この著作が出版されたのは、20年以上も続き泥沼化していたボーア戦争が終結した翌年である。それは金とダイヤの利権に目がくらんだ大英帝国植民地政策による侵略であり、ゲリラ化したボーア人に対する「強制収容所」や「焦土作戦」といった歴史上の汚点を残すものであった。文学史においては、その前年にはジョセフ・コンラッドの『闇の奥』が出版されている。大英帝国の繁栄の裏にある植民地主義の暗黒面を描いたこの作品は、遠い世界で行われている「文明化」の名のものと「略奪と殺戮」を、豊かで安全な都会に住む人間に「他人事ではない」というメッセージを突き付けている。また政治的にはボーア戦争の直後に、英国政府はロシアに対抗するため、それまで英国が誇りにしてきた「栄光ある孤立」という政策をかなぐ

り捨て、なりふり構わず日英同盟を締結するという大変揺れる時代であったのだ。そのような政治的動乱の時期、良心的インテリ層の間では政治不信が高まる状況のなかで、ケンブリッジの若者たちの間では「善」および「倫理」とは何か、という根本的な問題が取り上げられ、そしてその答えが求められていたのではないだろうか。

しかしフォースター自身は、G. E. ムアを取り巻く熱狂からは距離を持っていた。そもそもフォースターは誰かに熱狂するタイプではなく、彼はムアがもてはやされるなかで、その抽象的議論にはあまり関心が持てなかった<sup>18</sup>。やはり小説家としての傾向、生の人間性に直接触れる世界を志向する方向性はすでに持っていたのだろう。彼がむしろ注目したのは、『倫理学原理』よりも2年前に出版された G. L. ディキンソンの『善の意味：ある対話』(1901)である。奇しくも内容が極めて近い「善とは何か」というテーマのタイトルであるが、こちらは作者であるディキンソンを加えた数人の人物による対話体による作品である。その作品を論じる前に、ディキンソンについて概観しよう。

ケンブリッジ大学キングス・カレッジで政治学の講座を担当していたディキンソンは、ファーバンクによれば、「リベラルの美德、すなわち理性、品位、ヘレニズムのケンブリッジ・ブランドそのものをもっともよく表している、偉大なる熱意と良心の存在であった」という<sup>19</sup>。ディキンソンを紹介する際につける名称は難しい。彼の自伝の編者であるデニス・プロクターは、『英国伝記辞典』に表記する際に、「ヒューマニストであり、歴史・哲学の作家」と表記している<sup>20</sup>。彼の著作目録は400項目にも登り、様々な分野に関しての作品を残している。フォースターはそのような功績に対して「彼は多様な才能に恵まれ、個人として、自分自身と人類 (humanity) の両方のために努力して生きようとしたのであり、それこそが生きる価値のあった人生と言えるのではないだろうか」と称賛している<sup>21</sup>。「人類のため」という言葉の意味をさらに考えてみよう。1932年に、フォースターはディキンソンの死に際して新聞に弔辞を載せている。

もし彼（ディキンソン）が『国際間の無秩序』を書こうという気持ちがなければ、『魔笛』や『ギリシャ人の人生観』でさえも書けなかったであろう。彼の気持ちとしては、歴史も詩も共に現在のためにあるのであり、いま、ここで我々の助けになるために、人類が直面している最大の危機のなかで、我々をしっかりと落ち着かせるために存在しているのである。(中略)経済的にも、政治的にも、



社会的にも我々は破滅へひた走っているのである<sup>22</sup>。

1932年という年は、経済的には世界恐慌の真っ只中であり、政治的にはナチス・ドイツが勢力を伸ばして周辺国への脅威が広がりつつある時期である。ディキンソンの政治学関係書のなかでも代表作である『国際間の無秩序：1904-1914』（1926）は、第一次大戦という大きな悲劇を総括し、「文明を守るため」に、取り返しのつかない戦争をどのように防ぐことができるかという意図で書かれた大著である。そのような危機感を持ちながら、ディキンソンが政治学以外の著作にも精力を費やし、またフォースターが「弔辞」のなかでそれらを同列に評価しているのはなぜであろうか。

ディキンソンの古代ギリシャに関する著作の代表作は、『ギリシャ人の人生観』（1896）だ。この本は古代ギリシャの宗教観、国家間、人間観、芸術観を網羅的に紹介したものであり、ディキンソンは「序」のなかで「かの文化は、過去いままでそうであったように、現在でもリベラル教育においてもっとも価値あるものだ」と私は信じている<sup>23</sup>。そのリベラル教育とは、決して過去の知識の標本的研究ではなく、現代の問題を考察する際の有用な材料となるからである。フォースターはそこにディキンソンの価値を認めているのだ。「古代は現代でもある。それがディキンソンの主張だったのだ。古代が現代であるという理由は、（特にアテネに関しては）それが抱えていた政治的、社会的問題の多くは我々のものであり、それがつまびらかにされたからなのだ。それも我々の力を超える輝きをもってである<sup>24</sup>。」

ディキンソンは古代ギリシャの現代性を、『プラトンとその対話』（1931）で語っている。少々長くなるが引用しよう。

我々が同時代の問題を議論するとき、我々はそれらの問題に深く関係しているため、我々は苛立ちや論争癖、党派的精神、自己利益、不安や期待に我々の精神を曇らされずにいるのは難しい。しかしそれがはるかな過去からの声であるとき、そういったものはすべて消え去る。現代の作家にそれらを見い出したときには、ただ嫌悪してしまうような見解にも、我々は興味を持って超然たる姿勢で耳を傾けることができるのである。我々の精神は混じり気なしに澄んで働き、湿って汗ばんだ暗い場所ではなく、からりとした光の中で、ある教理が正しいのか間違っているのかをじっくり考えることができるのである。これが教育なのだ。その効果は喜劇のそれに似ている。そこでは我々は自分たちの状況

を偏ることなく考え直し、自らを笑うことさえできるのである。この超然とした姿勢が、芸術の多々ある功績のひとつであろう。そして論争のとげとげしさ、苦々しさを取り除くのに、これほど役立つものはない。この心の状態を作り上げることが、教育の最重要目的をなしえることなのだ<sup>25</sup>。

「心の状態」“state of mind”を良きものに保つこと、これが「使徒会」とのちのブルームズベリー・グループが多用するキーワードのひとつであり、ムアも『倫理学原理』で繰り返し使用している言葉だ。ディキンソンは紛争や対立の危機にあるとき、偏ったり気色ばんだりすることなく物事を考え判断できる状態、それを保つことが教育であり文化を守ることだと考える。国家間の紛争や政治的な問題が前面に出ているとき、そのときこそ文化や芸術を忘れてはならない。それは「心の状態」に「調和」をもたらすことである。この本が出版された年はディキンソンの死の前年であり、翌年最後の年には『現代生活への古代ギリシャの貢献』(1932)を出版している<sup>26</sup>。つまりこの主張は、彼の最後のメッセージであったのだ。

ディキンソンの数多くの著作のなかでも、目を引くのは対話形式の作品である。これは第一にケンブリッジの「使徒会」は討論クラブであったので、彼にとって「対話」は、長年に渡る親しい友人との間のなじみ深い習慣であったこと、さらにもちろんソクラテスの対話を書き残したプラトンの影響が強いと思われる。彼による対話篇の一作目は、前述した社会的動乱の時期に執筆された『善の意味：ある対話』だ。この作品の設定は、様々な職についている大学の同窓の友人らが夏の休暇に集まり、「善の意味」について討論する形になっている。メンバーはディキンソンと想定される主人公に加え、植民地と思われる東洋での仕事に携わる商人、海外通信を担当する記者、バーテンダー、哲学を学ぶ若者、生物学者、芸術と形而上学に没頭する元薬学者、政治家らである。年代も生き方も違う人間が、哲学、科学、実生活上での経験、芸術、政治、愛といったテーマをからめて、それぞれの立場から「善」のあり方、定義について延々と議論を重ねてゆくのである。

このような対話に見られるのは、一貫した相対主義である。様々な価値観、立場の人間を尊重すれば、確かにひとつの絶対的な教条・信条を設定できない。人それぞれの視点から、譲ることのできない正当化理由を主張しあえば、対立が生まれる。そこで問題は、そこから現実はどう向き合うかということだ。相対主義を徹底すれば、生きてゆく上で寄りどころとする体制や道徳といったものがお互い次々に否定され、それはアイロニズム、ニヒリズムやアナーキズムに行き着いてしまう。「善」

という、定義しがたいもののありようについての議論も終わりにさしかかり、生物学者のウィルソンは以下のように語る。「たともし完璧な形での善というものが達成できないものであっても、我々は少なくとも何らかの善を行うことができるか、選択することはできる——いくらかであっても、善を捕らえることは可能だね——善を探究する過程の中で、われわれは人生において、ひとつの十分な正当性を見つけることができるかもしれない<sup>27</sup>。」結局「善なるもの」の絶対的、客観的な定義は不可能という結論になる<sup>28</sup>。たとえば商人と生物学者で、政治家と芸術家で、どこまで価値観が折り合えるだろうか。ただそういった複雑性と多様性を持つ概念の定義——善悪を含めた倫理問題、美学的問題、宗教的問題、政治問題など——を、絶対的なものではなく、時と場所、状況に応じて変化してゆくものと認識すれば、できるだけ様々な視点から、経験される問題のあり方を提示し、それがどのような歴史を経て形成されてきたのかを考慮し、常に改定し続けてゆく姿勢そのものが最も重要であるということになる。

ディキンソンはプラトン＝ソクラテスの方法に、その姿勢を見ている。彼が亡くなる年に出版された「文学形式としての対話体」というエッセイで、「意見や偏見を、それらに含まれる混乱や矛盾をあらわにするために、批評し分析すること。その過程のなかで、ある結論に達する必要は全くない。問題を定義するだけで十分なのである」と述べている<sup>29</sup>。また彼は自伝においても、「私が自分の本の中で、正しいであろうと思っていることは、経験の緊張状態、善の探求、永遠の不満足、そしてそこから導かれる知識なのである」と語っている<sup>30</sup>。

『善の意味』の長い討論は終わり、主人公は夢の中で幻想を見る。肉体を抜け出した魂は感覚のみになり、大宇宙のなかで、すべての魂が精神的つながりによって、お互いに引き合い反発し合いながら、調和を保ちつつ、親密につながっていることを感じ取る。この幻想の意味するものは、人間はいつまでも争っては和解してゆくものだということ。従って理想に飛び込むことも虚無感に囚われることも必要ない、むしろ無理が出る理想や、近視眼的な絶望を避け、それらを乗り越えた視野を忘れずにいようということではないだろうか。ディキンソンは、哲学者のムアとは違って、生きた人間の会話のなかで「善」を考察しようとした。結論が開かれた形になり、最終場面がこのような幻想に終わってしまうのは、読者にとっては消化不良の感が否めない。ディキンソン自身も、この作品の結末がプラトンと同じように神秘主義に囚われてしまっていることが問題であると回想している<sup>31</sup>。さらに対話形式自体が、純粋な芸術作品としての完成には欠点があることも認めているのである<sup>32</sup>。

しかし一度ディキンソンが対話形式を選んだ理由を確認してみよう。彼は自伝で、「私のような本の目的は（むかしプラトンの目的がそうであったように）人間の精神を、争いの姿勢から超越させることだ。（中略）私は真理の探究において、完全な無執着を意識しているのである」と述べている<sup>33</sup>。このような目的の背後には、彼の生きた時代に対する強い危機意識がある。「社会的諸価値が疑問に付されているとき、対話形式が唯一適切な形で現れてくる。紀元前5世紀から4世紀のギリシャ、18世紀のフランス、そして19-20世紀のいたるところがそのような探求の時代であり、だからこそ対話による議論が特にふさわしいのだ<sup>34</sup>。」ディキンソンの対話作品は、ひとつのドグマや真理が初めから設定されており、それを導くといったプロセスを描くのではない。むしろ主人公（しばしばディキンソン）も含め、様々な価値観をもった立場の人間が、それぞれの考えを披露してゆくといった、複数の意見のぶつかり合いが主眼になっている。結論を導くことではなく、議論のプロセスそのものが目的なのである。

ディキンソンの次の対話作品は、彼の著作のなかでも最も注目を浴び、フォースターが「寛容のバイブル」と絶賛した『現代の饗宴』（1905）である。この作品はケンブリッジの「使徒会」に捧げられたもので、その例会の形式が再現されている。まず司会が用意したものを読み上げ、その提議にメンバーが順に意見を述べてゆくという方法である。

参加者は当時の首相、そのライバルの政党議員、社会主義者、アナキスト、学者、科学者、ジャーナリスト、商人、詩人、有閑階級の紳士、クエイカー教徒、文士と、ケンブリッジが輩出するインテリ層である。これらの人物が、時には熱く、時にはユーモラスに、同意、反論しながら社会のあり方、各個人の生き方について語り合う。メンバーは個性豊かに反応しあうが、プラトンの『饗宴』と同じように、参加者が順番にスピーチをする方法なので、違う価値観を持つ人間の議論の往復によって、新たな考えや結論が生まれるといった性質のものではなく、各自の考えを披露しあい、その表現のしかたを競う修辞学的色彩が濃い。ソクラテスのようにまとめめいた結論もなく、最後には朝を迎え、長い話し合いは開かれた形で終わるのである。

ディキンソンはこの形式を選んだ理由として、「自分自身の考えで他の意見を批判・裁断をすることなく、様々な見解を十全に表現したかった」と言っている<sup>35</sup>。登場する様々な人物が、すべてディキンソンの分身とまでは言えないだろうが、彼自身、自らの多様性を強く意識しており、このような対話形式の作品を好んで書く

にあたり、自ら「私は様々混じり合った性質を持ち、混じり合った形式を好むのである」と語っている<sup>36</sup>。ディキンソンは平和主義者であったが、感情的には帝国軍の行進に高揚する自分を認めている。彼は、以前は保守・社会主義者であったが、一連の対話作品が書かれた世紀末から20世紀にかけてはリベラルであり、第一次世界大戦の結果により労働党を支持するようになった。帝国主義につながる資本主義を批判したが、マルキシズムには同意しなかった。一貫して党派的な姿勢は持たず、常に自分を環境に合わせ、前途を制御しようとしていた<sup>37</sup>。党派的一貫性に固執することなく、自らの多様性を認める姿勢が、様々な考えを受容する寛容の精神をもたらしたのである。フォースターは、このようなディキンソンの政治的立場を、「不合理であると同時に調和している」と語っている<sup>38</sup>。

ディキンソンは、様々な立場が雑多に並列される対話形式は、「純粹で完璧な芸術」の完成を妨げる欠点があると意識している。しかし彼は言う。「私自身が種々雑多な人間であり、雑多な形式を好むのである。もし誰かが、その雑多が混乱したものであると反駁するなら、私はそれを否定しない。誰がこのような宇宙のなかで、混乱せずにいられるものだろうか<sup>39</sup>。」このくだりは、『善の意味』の最終章、幻想のなかに宇宙の調和を垣間見る場面を思い出させるだろう。あらゆる人間の魂は、お互いに関連し影響しあい、その複合的なつながりは、一種の調和を生み出している。その大きな視野は、永劫につらなる大宇宙のヴィジョンに重ねあわされる。それはまたひとりの人間のなかに見られる小宇宙、雑多な多様性とその調和をも意味するのである。『現代の饗宴』の一見雑多な価値観の羅列は、ひとつの絶対的なドグマ（必ず対立を生む）に執着することのない、人間の多様性が繰り広げる営みそのものを垣間見させるのである。

ディキンソンは古代ギリシャの価値観に多くの学ぶべき点があると着目し、さらにプラトン研究を進め、彼の対話形式が現代の問題を考えるにあたり有効な手段と考え、『現代の饗宴』を執筆したのであるが、けっして古代ギリシャやプラトンを無条件に賛美しているわけではない。プラトンはいままで多種多様な「権威づけ」として引用されてきた歴史がある。第二次大戦の前後には、ボルシェヴィズムにもファシズムにも利用され、全体主義、優生学、民族主義、「野蛮人」に対する戦争の正当化、民主主義の否定など枚挙にいとまがない<sup>40</sup>。しかしあらゆる「権威」には距離を保ち、「公平無私」に物事を判断しようとする「使徒会」の伝統は、そのような便宜主義的な方法とはとらなかった。例えばラッセルはプラトンについて、「プラトンを賛美することはいまでもずっと正しいこととされてきた。しかしそれは彼を理解

することではなかった。これは偉大なる人物によくある運命だ。私の目的は反対だ。私はプラトンを理解したいとは思うが、彼をいま、全体主義を唱道するような英米人に対してと同じくらいの少ない敬意をもって扱いたいと思うのだ」と語っている<sup>41</sup>。さらにアテネがペロポネソス戦争に敗れたときにはプラトンは若者であり、その敗戦の原因を「民主主義」に帰するものと考えたのは彼の未熟さからくるものであらうと指摘した。

そのラッセルの『西洋哲学史』が出版される9年前に、ディキンソンは『プラトンとその対話』において同様の指摘をし、プラトンの民主主義に対する偏見は、若い頃の自国の敗戦の記憶と、師であるソクラテスの死によるものであらうと述べている<sup>42</sup>。また対話形式についても、プラトンは例えば『国家』などで、問題となっている議論を俎上にのせるだけではなく、自分の哲学を披露し、それを絶対的なものとして主張するきらいがあると批判している<sup>43</sup>。

第一次世界大戦後に書かれたディキンソンの対話作品『2000年を経て』(1930)は、それまでの形式である複数のメンバーによる意見の交換と違い、二人の人物による対話・議論になっている。この対話は、現代の若者がプラトンと夢の中で行なうもので、形式的にはペトラルカが恍惚状態でアウグスティヌスと対話をする『わが秘密』と同類のものである。しかし後者が、悩めるペトラルカが心の師アウグスティヌスに助言を請う、一種の告白・自己救済の性質を帯びているのに対し、『2000年を経て』にはそういった要素がなく、むしろ現代の若者はつたないながらもプラトンと現実的な社会制度のありかたや、善についての哲学的議論を対等に行っている。もちろん若者と大哲学者の関係であるが、前者はプラトンの死後2000年の歴史を知っているのである。さらに後者は現代の価値観や社会システムを、古代ギリシャの視点から批評することにより、相対的な比較文明論になってゆくのである。ディキンソンが一連のシンポジウム形式の作品を書いたのは、第一次世界大戦前の20世紀初頭であったのに対して、『2000年を経て』が出版されたのは1930年、この時代はロシアにはソ連プロレタリア国家が成立しており、ドイツにはナチが台頭し、イギリスでは植民地での民族主義の高まりとともに、大英帝国の傾きが意識されつつあった。人々の価値観が揺らぐ波乱の時代が、ディキンソンに新たな対話作品の筆を取らせたのであった。

対話のなかで若者が現代社会を説明すると、それはしばしばプラトンに驚きをもたらす。例えば愛の問題を取り上げると、プラトンは主に同性愛を考え、それは現代(1930年当時)では必ずしも受け入れられていないことを理解できない。美しく

才気煥発な少年への愛を否定し、生殖活動と愛を一致させ、そのみを認めることに納得できないのである。実際ディキンソンはホモセクシュアルであり、当時犯罪行為と見なされた自らの性癖に葛藤していた。こういったきわどい問題を、正面から論じるのは大変難しく、古代ギリシャの偉人の口を借りることにより、ディキンソンは現代社会を相対化するのである。

また国家間の紛争問題について、若者はプラトンの理想国家像に異議を唱える。美しく形作られ人々が静観するような、哲学の王者に治められた不動の体制は実現しない（少なくとも現代まで不可能であった）。善悪の概念に決定版はなく、我々にできることは各時代の状況に合わせ、よりよいシステムを不断に発見、再発見してゆかねばならぬだろうと主張する。「あなた（プラトン）が絶え間ない危険に対して軍隊を養成したように、わたしは絶え間ない悪の誘惑に対して市民を教育してゆこう<sup>44</sup>。」プラトンが果てしない未知の外敵に備えなければならなかったことに対して、現代は地理的に「閉じられた」世界であり、人類はそこで「共生」の道を探り続けてゆかねばならない、と若者は主張する。

もちろん不穏な1930年当時、この若者が語るような国際的和平を求める意見が主流であったわけではない。もしディキンソンが直接整理した形で政治論を発表すれば、それは単なるひとつの意見として埋没するか、様々な反論が寄せられたことであろう。しかしこれがひとりの登場人物のつたない意見として出される場合、反感を避けられない固定した見解にはならず、読者を建設的な議論へ導く道具となる。ディキンソンの目的は、高所からの「提示」ではなく、議論への参加を誘う相互理解への「招待状」であったと言えよう。

ディキンソンは、平和な学問の府であるケンブリッジ生活をこよなく愛したが、そこが現実社会の政争と遠く離れていることに悩んでいた。彼は自伝の中で、その葛藤を語っている。

私はとても若い頃から、ふたつの衝動に駆られていた。同時代の問題に対処したいということ、それと同時にそこから超然として何にもとらわれないでいたいという気持ちである。おそらくこれは不可能であろう。しかし緊張と不安を持ちながらケンブリッジ生活を通して、その衝動は私をとらえていた。ある意味で、ケンブリッジは私にとってもよく合っていた。若者たちの行き来、良き会話、親しい友人たちの思索や抽象的論議、美と余暇、その快活さが私を魅了した。同時に、この世の「実生活」が外にあることは常に感じていた。私はこの

ふたつの事を連結させたかった。我々の思想が現実に影響し、現実が思想に影響するように<sup>45</sup>。

ディキンソンの書誌を大まかに分類してみれば、政治学に関するもの、ギリシャ文化論、対話形式の著作などがあげられる。しかし本論で見てきたように、直接現代政治を扱ったもののみならず、ギリシャ関係、対話形式の著作もすべて同時代の問題に対する危機感から執筆されたものであった。それらは直接政治に関わるものでなくとも、現代において政治問題を議論し、考えるための「良き心の状態」を養うためのものだったのである。

またディキンソンの活動は、著作の執筆だけにとどまることはなかった。第一次大戦が始まるとき、ディキンソンはケンブリッジに住まいながら、外界、そして人類の向かう先を深く憂慮していた。「闘いに臨む国が、自らが完全に正しく、敵が完全に悪いに違いないと信じるのは、いくさの習いである。これは勿論あらゆる国で、どちらの側にも変わらない事実である。(中略) 戦争の前には、人々は国際政治についてあまりに関心で、真実を学ぼうとはしない。そして戦争が始まると、あまりに熱狂的になってしまう<sup>46</sup>。」ディキンソンの落胆、絶望感は、大学の中までもが、真理の探求が消滅し、戦争の勝利者になることに染められていったことである。1916年に、バートランド・ラッセルが平和運動に参加したために講座の担当をはずされ、「戦時国土防衛法」により有罪判決を受けたことも彼にとって衝撃であった。

このような状況のなかで、ディキンソンは「国際連盟」設立の推進に献身する。この“League of Nations”という言葉は、フォースターによればディキンソンの作った言葉ではないかという。国連が常設の国際平和維持機構として歴史に記されるのは第一次世界大戦後なので、大戦勃発当初から「国際連盟協会」を設立していたディキンソンの造語というのもありえることだろう。国家単位の利害関係、力関係に基づいた資本主義、帝国主義、社会主義の主張は、すべて「反」のつく信念との対立を導き、お互いが自らの正当性を主張しつづけることになる。その構図は戦争へと向かった。科学技術の発展の結果、大規模な殺戮をともなうようになる国家間の戦争を避けるためには、超国家的な機関による調停が必要であろうとディキンソンは考えた。その理念は、一方的な正当性の主張から脱して、寛容の精神に基づいた「相互承認の不断の探求」への発想転換である。16世紀に宗教間の対立を克服しようとしみ出されたヒューマニズムが、ここで近代社会国家間におけるイデオロギー闘争の克服に受け継がれたのである。ディキンソンは国連の発案のみならず、実際



に彼は戦後、その活動に参加した。また運営が危機的状況にあったドイツの大学を救うことにも尽力した。この問題に関して、戦後ドイツに向けられた極めて冷ややかな政治的風潮に対し、ディキンソンはそれを人類にとって、より高次の文化の問題と考えたからだ。それは国家的・民族的背景に引きずられて思考することへのアンチテーゼでもあったのである。

ディキンソンの生涯の意義は、ますます大規模になってゆく対立の構図を見つめなおし、争いの根拠となる価値観、信念の多様性を認める寛容の精神を啓蒙することであった。しかしそれは決して出口の見えない相対性のなかに埋没することではない。ギリシャを初めとする過去から学ぶことにより、しばしば我々をとりこにする習慣、狂信、精神的こわばりに囚われることなく、より普遍的な人道性を基盤とした共通理解を求め続けてゆこうとする姿勢が、決して挫けることなく生き続けていることを、言語によって、活動によって表象すること、すなわちヒューマニストの生き方を貫くことであったのである。

ここまでディキンソンの功績について見てきたが、フォースターが特に注目し、影響を受けた点について整理してみたい。その際、彼が書いたディキンソンの伝記を中心に追ってゆく。カヴァリエロが言うように、その伝記はディキンソンの生涯を描くものであると同時に、フォースター自身が求めた理想の生き方を描くものでもあったと言えるからである<sup>47</sup>。

まずディキンソンのギリシャ研究について、フォースターはその教育的効果を指摘している。現代の問題を考える際に、論争癖、党派的精神、自己利益、不安や期待などに我々の精神が曇らされることなく、公正かつ超然たる態度で物事を考察する姿勢を保つために、古代ギリシャ研究は豊かな材料を提供してくれるのである。そしてプラトンはディキンソンにとって、いわば「灌漑システム」であったとフォースターは語っている<sup>48</sup>。プラトンを通じた過去の知識によって、現代の制度・運営は豊かにされると見たのである。またディキンソンは『ギリシャ人の人生観』の結論部において、以下のように述べている。

調和である！この言葉のなかに、ギリシャ文化にそびえる理念がある。実際のところ、そこには異なる要素を調和させようとする衝動を見ることができる。魂と肉体が対照的なものだという考え、それは中世の人生観において強調され、現在の倫理観においてもいまだに支配的なものだが、それはギリシャ人の人生観においてはなじみのないものであった。人間個人個人における彼らの理想は、

肉体の完成も含まれていた。善におとらず美も彼らが求めるものであり、この二つはお互い合わさったものだった<sup>49</sup>。

フォースターは英国人の国民性の特徴は、芸術的であることよりも知的であることを重んじ、真面目で勤勉であるが暖かさに欠ける、理性的であるが情緒を軽んじる傾向があると見て、彼の小説のなかではそういった典型的な人物を繰り返し登場させ、上記のふたつの性質を結びつけること、その調和の可能性を描いた。そのテーマは、ディキンソンのギリシャ研究にその萌芽をみることができるのである。

またフォースターは1946年、すなわち第二次世界大戦終了後に、「現代の課題・芸術家の見解」というタイトルの講演を行っている。そこで彼は弱肉強食の資本主義経済と、コントロールがきかなくなるほど急速な科学の発達に危機感を示している。芸術家としての彼の見解は、新しい経済と古い道徳を結びつけること、そしてそれが困難なとき、社会的・倫理的なものではなく、美に根ざした規範をもとにせよ、と提案する。失笑を受けることも承知の上で、フォースターは主張する。芸術は「自立した調和」を持つ。それは混乱した世界のなかで、「秩序」とかかわる調和した世界を生み出すからだというのだ<sup>50</sup>。経済においても環境問題を含めた科学の発達においても、フォースターの時代よりもさらにその危機的状況は悪化しているといえる現代においても、この主張はその意義を失ってはいないだろう。それは危機に対する即効性のある「代案」ではない。その危機はバランスが崩れたときに起こるのであり、「調和」を忘れずにいようということ。その視点は、フォースターが生涯持ち続けた姿勢であり、ディキンソンの功績から連なるものののだ。

次にディキンソンの対話作品について。彼の対話作品の特徴は、2人もしくは複数の人間の議論によって、ある論説が正しいということを証明するためのものではなく、争いの姿勢を超えた「真理の探究」そのものを重要視しようというものだ。フォースターはそこに見られる「相手の論理も常に偏見に曇らされることなく公平に吟味しようとする姿勢」を高く評価している。またディキンソンが実生活においても、「彼は自分の意見を隠そうとはしなかったが、説教しようとは思わなかった」とフォースターは語り、それはソクラテスの特徴でもあったと指摘している<sup>51</sup>。

しかしディキンソンは、古代ギリシャ、プラトンに無条件で心酔していたわけではない。すべての権威に対して距離を保つ姿勢は、プラトンに対しても批判的視点を忘れてはいない。古代ギリシャの文化、政治を材料に現代のシステムを相対化し、改めて考察しようという姿勢を持つと同時に、プラトンが時には「衆愚政治」と批

判する民主主義をディキンソンは擁護するのである。フォースターは1938年、すなわちナチス・ドイツの脅威がふたたびヨーロッパを大規模な戦争に巻き込むことが避けられない状況になってきたときに出した声明、「私の信ずるもの」のなかで以下のように述べている。

「個人は大切なもの」であり、また「文明を作り上げるにはあらゆる型の人間が必要である」という前提から民主主義は出発している。それは能率主義体制がしがちであるような、市民を偉いやつと偉くないやつに分ける、といったことをしない。私がかつとも評価するのは、感受性が豊かで、何かを創造したり発見したりしたいと思う人々で、権力という観点から人生をみたりしない人々だ。そのような人々には、何よりも民主主義のもとでチャンスがあるのだ。（中略）民主主義には万歳を二唱しよう。ひとつは多様性を認めるからであり、もうひとつは批判を許すからである。ただし二唱で十分であり、三唱することはない<sup>52</sup>。

フォースターは、帝国主義、全体主義に警鐘を鳴らした。そして民主主義を支持する。しかしそれは決して「万歳三唱」ではない。あらゆるものに距離をもって対象を熟慮し、熱狂的な信望には決して走ることをしない。どのような動乱の時代においても揺るがないこの姿勢は、ディキンソン、そしてケンブリッジの古典研究から連なるものであった。

最後にケンブリッジから外界を見る、ディキンソンの葛藤である。同時代の問題に直接対処し行動したいという衝動と、そういったものから離れた学究生活に閉じこもっていたいという欲求を感じ続けていたと彼は自伝において告白している。ディキンソンが残した多くの学術的業績は、たとえ古代ギリシャといったはるかな過去を扱うものであったとしても、「現代の問題を考えるための下地」として意識されていたことはフォースターも指摘しているところである。また学術的業績に加えて、国際連盟設立運動に尽力したことも、フォースターは「自分自身と人類両方を救うためにディキンソンは生きた」と讃えている。

フォースターは第二次世界大戦直前の不穏な空気が蔓延している1938年、上記の「私が信じるもの」というエッセイを出したその同年に、「象牙の塔」というエッセイも発表している。人間には群れへの本能があると同時に、群れから離れたいという衝動もあり、どちらも文明の形成に貢献するものである、とフォースターは言う<sup>53</sup>。

その時代には、ナショナリズム、ファシズム、コミュニズムから全く離れていることは不可能であり、またさらにコマーシャルイズムや科学から逃れて生きることができない。しかし文学、哲学、芸術、神秘主義や抽象的思考、そして世の中の出来事をあらためて吟味するには、一歩離れた孤独も必要なのである。動乱の時代にはそういう生活が「わがまま」であるとか「裏切り者」と非難される。しかしその方向が良きものでさえあれば、ささやかな勝利を得ることができる。それは彼個人のためだけではなく、世界中の他の個々の人々のためのものでもあるのだ、とフォースターは言う<sup>54</sup>。フォースターはディキンソンよりも「象牙の塔」を積極的に擁護した。しかしこのエッセイの最後を締めくくる「我々はこの世界に、我々を救うためではなく、コミュニティを救うためにでもなく、その両方を救うために存在しているのである」という言葉は、ディキンソンの生涯を評価する言葉そのものであり、フォースターの生きる指針でもあったのである。

第一次大戦時代におけるディキンソンの社会に対する絶望感、孤立感をフォースターはその伝記において詳細に語っている。しかし同時にディキンソンの不屈の姿勢を讃えている。「彼は理性、誠実さ、寛容、同情、愛、そして芸術を信じた。そして目を見開いて闘い、耐える精神的強さを持っていた<sup>55</sup>。」世の中が党派的な争いに熱狂したり、国家間の争いに発展したりするときに警鐘を鳴らすのがヒューマンストの使命であるとすれば、その立場が孤立と隣り合わせになることは宿命といってもよい。フォースターがディキンソンの伝記を書くことは、その生き方が自らの生き方の目標となり、支えとなったといえよう。

「人々は理解し合おうとすべきときに、いつも争いたがる」というのがディキンソンの言い方だった。彼はふたつの理屈をひとつに織り合わせる方法を考える。おそらくどの仲間たちよりもうまくである。彼はどんなことでも織り合わせようとした。物事を考察するときもそうだが、愛においてもだ。彼は人間性が最大限に発展させられるのでなければ、我々は救われることもなく安全でもない、と考える。そして「文化」が、「調和」への巡礼の道となる、それは実現されることはなくても我々の正しい唯一のゴールだ、と考えているのだ<sup>56</sup>。

ディキンソンにおいても、フォースターにとっても、動乱と絶望的な時代において支えとなったのはファシズムやコミュニズムをはじめとする「一イズム」(これには宗教も含まれる)、すなわち主義(大文字の Faith)ではなく、個人関係である。

ディキンソンは人間性(humanity)を愛した—この言葉に、何か効力がある限りだ。19世紀ほどにではないが、それはいまだに何かしらの効力があるだろう。さらに彼はより明確なものを信じていた。それは個人と個人の間にある愛だ<sup>57</sup>。

ムアが『倫理学原理』において、「個人的な愛情と、芸術や自然にみられる美しいものを見て理解することは、それ自体が善であるということに疑いを持つことはないだろう」と表明し、違うアプローチからであってもディキンソンもまた同じ前提に立っていたことは注目すべきところである。フォースターは「私が信じるもの」のなかで、同様に個人関係の重要性を主張している。

チェンバレン首相がヒトラーとムッソリーニに対する宥和政策を決定したミュンヘン会議後に、フォースターは「もしファシズムが勝利をすれば我々は滅び、我々が勝利するためには我々がファシストにならないというジレンマ」に直面する。脱出するすべはなく、自分を売り渡すことができれば安らぎを見いだせるという誘惑が忍び寄る。そんな出口がない中で彼の希望は、「個人関係」であった。

個人関係は、今日軽蔑されている。それはブルジョワ的な贅沢、いまはもう過去となった良き時代の産物だと見られており、そんなものはもう捨て去って、なにか政治的運動だとか大義のために身を捧げよ、と言われる。私はこの大義というのが大嫌いで、国か友人かのどちらかを選ばなければならないはめにでもなったら、自分の国のほうを裏切る勇氣と持ちたいと思っている<sup>58</sup>。

この一節は、しばしば引用されるフォースターの自己表明である。いままで見てきたように、フォースターのヒューマニズム思想はケンブリッジの使徒会、そして特にディキンソンの影響を受けながら形成されていったといえよう。フォースターがディキンソンの伝記で、彼を「作家であり、ヒューマニストであった<sup>59</sup>」と言った言葉は、フォースター自身も求めている理想であり、また彼の生涯を通じて支えとなる姿であったのだ。

註

- <sup>1</sup> “Notes on the English Character”, *Abinger Harvest*, (1936; London: André Deutsch Limited, 1996), 3.
- <sup>2</sup> *On Education*, Bertrand Russell, (1926; London: Unwin Hyman Limited, 1989), 152.
- <sup>3</sup> *On Education*, 193.
- <sup>4</sup> “Notes on the English Character”, 4-5.
- <sup>5</sup> *A Passage to India*, (1924; London: Hodder & Stoughton, 1991), 43.
- <sup>6</sup> “Notes on the English Character”, 5.
- <sup>7</sup> *A Passage to India*, 56.
- <sup>8</sup> *Mill on Bentham and Coleridge*, Introduction by F. R. Leavis, (1950; Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- <sup>9</sup> *The Cave and the Mountain*. Wilfred Stone, (Stanford: Stanford University Press, 1966), 5.
- <sup>10</sup> *Howards End*, (1910; London: Hodder & Stoughton, 1973), 183-4.
- <sup>11</sup> *Mill on Bentham and Coleridge*, 98.
- <sup>12</sup> *Henry Sidgwick : A Memoir by A. S. and E. M. S.*, Arthur Sidgwick, (London: Macmillan and Co., Limited, 1906), 34.
- <sup>13</sup> *The Autobiography of Bertrand Russell*, Vol. 1, 1951-1969, (London: George Allen & Unwin, 1998), 65-6.
- <sup>14</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, E. M. Forster, (1934; London: Edward Arnold, 1973), 55.
- <sup>15</sup> *E. M. Forster: A Life*, P. N. Furbank, (Oxford: Oxford University Press, 1979), 76.
- <sup>16</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 92.
- <sup>17</sup> *Principia Ethica*. G. E. Moore, (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 188-9.
- <sup>18</sup> *E. M. Forster: A Life*, 77.
- <sup>19</sup> *E. M. Forster: A Life*, 59.
- <sup>20</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson and Other Unpublished Writings*, ed. by Dennis Proctor, (London: Duckworth, 1973), 2.
- <sup>21</sup> “Introduction” to *Letters from John Chinaman and Other Essays*, G. L. Dickinson, (London: George Allen & Unwin Limited, 1946), 7.
- <sup>22</sup> “G. L. Dickinson: A Tribute”, *The Times* (Spectator, 13 August 1932), Reprinted in *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 204.
- <sup>23</sup> *The Greek View of Life*, G. L. Dickinson, (1896; London: Methuen & Co. Limited, 1924), vii.
- <sup>24</sup> “A Great Humanist: E. M. Forster on Goldsworthy Lowes Dickinson”, Broadcast talk, published in *The Listener*, (11 October 1956), Reprinted in

*Goldsworthy Lowes Dickinson*, 206.

この引用した一節は、ラジオ番組で読まれた文章の一部であるが、さらに『ギリシャ人の人生観』の「序」にも、そのまま使われている。よほどフォースターがディキンソンについて感銘を受けていた点なのであろう。

<sup>25</sup> *Plato and His Dialogues*, G. L. Dickinson, (London: George Allen & Unwin Limited, 1931), 13-4.

<sup>26</sup> *The Contribution of Ancient Greece to Modern Life*, G. L. Dickinson, (London: George Allen & Unwin Limited, 1932)

<sup>27</sup> *The Meaning of Good*, (London: J. M. Dent & Co., 1901), 208.

<sup>28</sup> ちなみにムアの『倫理学原理』においても、「善」の定義は不可能としている。

<sup>29</sup> “Dialogue as a Literary Form”, *Essays by Divers Hands*, New Series vol. 11, ed. by Sir Henry Imbert-Terry, (London: Oxford University Press., 1932), 16.

<sup>30</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson*, 164.

<sup>31</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson*, 164.

<sup>32</sup> “Dialogue as a Literary Form”, 19.

またフォースターも、ディキンソンの伝記で彼の対話形式の作品を評価するにあたり、その良さを認めながらも、「一貫性と落ち着きを犠牲にせざるを得ない」という欠点も指摘している。*Goldsworthy Lowes Dickinson*, 91.

<sup>33</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson*, 170-1.

<sup>34</sup> “Dialogue as a Literary Form”, 18.

<sup>35</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson*, 170.

<sup>36</sup> “Dialogue as a Literary Form”, 19.

<sup>37</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 95.

<sup>38</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 72.

<sup>39</sup> “Dialogue as a Literary Form”, 19.

<sup>40</sup> *The Victorians and Ancient Greece*, Richard Jenkyns, (Massachusetts: Harvard University Press, 1980), 佐々木毅『プラトンの呪縛』, (東京: 講談社学術文庫, 2000 年)などを参照。

<sup>41</sup> *History of Western Philosophy*, Bertrand Russell, (London: George Allen and Unwin Limited, 1940), 125.

<sup>42</sup> *Plato and His Dialogues*, 78.

<sup>43</sup> “Dialogue as a Literary Form”, 17.

<sup>44</sup> *After Two Thousand Years*, G. L. Dickinson, (London: George Allen & Unwin, 1930), 166.

<sup>45</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson*, 145.

<sup>46</sup> *The Autobiography of G. Lowes Dickinson*, 195.

<sup>47</sup> *A Reading of E. M. Forster*, Glen Cavaliero, (London: Macmillan, 1979), 25.

<sup>48</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 38.

<sup>49</sup> *The Greek View of Life*, 243.

<sup>50</sup> “The Challenge of Our Time” (1946), *Two Cheers for Democracy*, (London: Edward Arnold, 1951), 57.

<sup>51</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 38, 81.

- <sup>52</sup> “What I Believe”, *Two Cheers for Democracy*, 67.  
<sup>53</sup> “The Ivory Tower”, *London Mercury*. vol. 39, (December 1938), 121-2.  
<sup>54</sup> “The Ivory Tower”, 129.  
<sup>55</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 216.  
<sup>56</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 222.  
<sup>57</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 31.  
<sup>58</sup> “What I Believe”, 66.  
<sup>59</sup> *Goldsworthy Lowes Dickinson*, 212.