

論 文

オスカー・ワイルドの「新たなるヘレニズム」 —「社会主義下の人間の魂」におけるマシュー・アーノルドと T・H・グリーンとの遺産—

町本 亮大(上智大学)

1. 序論——オスカー・ワイルドのヘレニズムとヘブライズム

哲学史家のW・J・マンダーによれば、「イギリス観念論者は、教会が宗教を「教える」ように、哲学を「教えた」(Mander 269)。20世紀においてこの哲学潮流を代表するR・G・コリングウッドは、T・H・グリーンに率いた「学派」の「真の強み」は、グリーンが教えたオクスフォード大学の外の世界で発揮されたと回想している。コリングウッドいわく、グリーンのもとで学んだ多くの学生たちが、「哲学、特に彼らがオクスフォードで学んだ哲学は重要なもので、自分たちの使命はこの哲学を実践へと転化することだ」という確信をたずさえ公職に就いた。「アスキスとミルナーのごとく異なる信条をもつ政治家、ゴアやスコット・ホランドのような聖職者、アーノルド・トインビーのような社会改革者」ら著名な人物たちが観念論の感化を受け、その影響は「国民生活のあらゆるところに浸透し、滋養を与え」た(Collingwood 15-17)。

おそらくはグリーンが、青年たちの社会的良心を掻き立て、彼らを社会改良の仕事へと駆り立てるものであったからこそ、オスカー・ワイルドの評論「社会主義下の人間の魂」(“The Soul of Man under Socialism”, 1891年; 以下「人間の魂」)におけるグリーンの影響は見逃されてきた。ヴィクトリア時代の多くの社会主義者にとって、社会改良の大義は一種の代理宗教であった。ペアトリス・ウェップの著名な回想録『私の修行時代』(1926年)のみるところでは、ヴィクトリア時代の半ば、科学的手法への信頼と感情的コミットメントという〈時代精神〉の二つの要素が織り合わさったところに、「自己従属的奉仕(self-subordinating service)の衝動」の向けら

れる対象が神から人間へと移り変わるという事態が生じた(B. Webb 158)。

じっさいトマス・デイクソンの指摘するように、ヴィクトリア時代における社会主義をめぐる論争はしばしば説教じみたものとなった。「協同組合、労働組合運動、国家社会主義、革命的マルクス主義のいずれの長所について議論するのであれ、パラグラフひとつかふたつ先に進めばだいたい利己主義や利他主義にまつわる言葉遣いがみられた」(Dixon 237)。1850年代にオーギュスト・コント受容の文脈でG・H・ルイスが初めて用いた「利他主義(altruism)」の語が、世紀転換期までには「伝統的」な英語の語彙に属するものとみなされるほどまで土着化に成功した事情には、こうした時代の感情的編成が関係しているとも推測される(Dixon 1-2)。

ワイルドの社会主義は、モラリズムとは無縁であった。「人間の魂」が逆説の名手によって書かれたものである事実は、同エッセイの出だしから明らかである——「社会主義の成立によってもたらされるであろう最大の利点は、うたがいようもなく、他人のために生きるというあの低劣な義務から解放されることである」(Wilde, *Criticism* 231)。ワイルドにとって、感傷に駆られた慈善行為は二つの観点から有害なものであった。第一に、現状において「大多数のひとびとは、不健全でおおげさな利他主義によって自分の人生を台無しにしている」。

ひとびとは、周囲に悲惨な貧困、悲惨な醜悪、悲惨な飢餓が存在していることを知る。彼らがこのこと全てに強く心を動かされるのは必然である。人間の感情は知性よりも機敏にものごとに反応するので、[...] 痛みに共感することは、思想に共感するよりはるかに容易なことなのだ。したがって、ひとびとは方向を誤っているとはいえ立派なところざしをもって、目に映る悲惨の対処にとりかかることになる——おおまじめな顔をして、おおいに感傷的になって。(231)

こうして「他人のために生きる」ことを余儀なくされる善良な市民は、自らの内なる個性を十全に実現する機会を持つことができなくなっている。

第二に、チャリティを通じた貧困問題への取り組みは「病気を治療するものではない。病気を長引かせるだけのことだ。じつをいって、この対処

法は病の一部である」(231)。ワイルドいわく、「最悪の奴隷所有者とは、奴隷に親切な所有者であった。奴隷に親切にすることで、制度の犠牲者がそのむごたらしさに気がつくのを妨げ、制度に注意をむける人たちがそのむごたらしさを理解するのを阻んだのである」(232)。これと同じように、「現状の英国においてもっとも有害なのは、もっとも善良なことを試みる人たちである」。目指すべきは「貧困の存在しえない基礎の上に社会を作り直そうと試みること」であるのに、「利他的な徳は、この目標の実現を邪魔するように働いてきた」。いいかえれば、「私有財産制に起因するおぞましい害悪を軽減するのに私有財産を用いる」のは「不公正」である(232)。

この評論全体を通じて、マシュー・アーノルドの名前に言及されることはないものの、「人間の魂」がアーノルドのいうヘブライズム、すなわち「良心の厳格さ (strictness of conscience)」という精神規律のあり方の過剰を問題視する『教養と無秩序』(1869年)の議論を受け継ぐものであることに疑問の余地はない。アーノルドのみるところでは、ヘブライズムが「行動」と「従属」に拘泥するのは、われわれが人間完成——あらゆる人間の能力の調和の取れた発現——を達成する妨げとして「罪」の存在があまりにも強大に感じられるからである (Arnold, *Culture* 168)。ワイルドは、アーノルドのいうヘブライズムの「罪」への執着を「痛みへの共感」という言葉遣いで言い換える。

人間が痛みを通じて自己実現をなしうるといっておぞましい真実は、世界中を魅了し虜にしてきた。説教壇や演説台に立つ浅薄な説教者や思想家は、世界が快樂を崇拝しているとたびたび話題にしてはぶつぶつ文句を言う。しかし世界の歴史を通じて、美と喜びが理想に掲げられたことなどほとんどない。痛みの崇拝が世界を支配することの方がずっと多かった。(265)

しかし、痛みへの共感とは「奇妙に限られたものでもある」(264)。それは「悪の蔓延る、不健康で、公正を欠いた環境とのかかわりで存在する」もので、「悪、病気、不正が取り除かれれば、もはや存在の余地は失われる」はずだからだ(267)。われわれは「生の全体に共感するのではなくてはいけ

ない。生の痛みや苦しみだけでなく、生の喜びや美しさ、活力や健康、自由にも共感してなくてははいけない」(264)。だからワイルドは、アーノルドの用語法を前提に、自らの思い描く未来の個人主義のあり方を「新たなるヘレニズム」と名付けている(268)。

このかぎり、「人間の魂」が、アーノルド風の〈文化の使徒〉の立ち位置から、グリーンがその成立に貢献した後期ヴィクトリア時代の良心の専制に戦いを挑んだ評論だという見方は正当である。その一方で、ジョン・ラスキンに傾倒し、ヒンクシーの道路工事にも参加したことのあるオクスフォードの若者が、改革精神の鼓舞ということでは当時ラスキンとともに双壁の存在感を示したグリーンからの影響をすっかり免れていたと考えるのは不自然である(Sturgis 66; Richter 293)。じっさいワイルドは、1878年3月にシュリンプトンの書店でグリーン『ヒューム『人間本性論』序説』(1874年)を購入している(Mason 245)。しかしグリーンが生前に出版したものは少なく、この出納簿の記録をもってワイルドの関心が彼の純粋に哲学的な著作に限定されていたと想定するべきではない(そもそもグリーンに倫理や宗教と関わらない純粋に哲学的な著作があるのかどうかという問題は措くとして)。たとえばワイルドは、ベストセラー小説『ロバート・エルズミア』(1888年)の登場人物グレイ氏がグリーンをモデルに造形されたことを理解していたし、少なくともこの小説を通じてグリーンの俗人説教に触れていたことになる——主著『倫理学序説』と互いに補いあう彼の説教は、1883年にアーノルド・トインビーによって二篇が刊行され、R・L・ネトルシップの手になる著作集第3巻(1888年)にも収録された¹。

イースト・エンドでの自己犠牲的奉仕を通じて信仰の危機を克服する主人公を描く『ロバート・エルズミア』に対するワイルドの評言をみると、意外なことに同作に靈感を与えたグリーンに好意的である。加えてワイルドは、この小説を一つの焦点として、アーノルドとグリーンを同じ思想的磁場に属するものと捉えていたことが窺える。同作の生みの親ハンフリー・ウォード夫人はアーノルドの姪であり、対話体の評論「嘘の衰退」(『意向集』、1891年所収)におけるシリルの言葉にしたがえば、『ロバート・エルズミア』とは「単にアーノルドの『文学と教義』から文学を取り去ったものにすぎず、「コレンゾの聖書釈義の手法」と同じぐらい「時代遅れ」である。それ

でもこの本には「見事な引用が山ほど」なされていて、「グリーンの哲学のおかげで、作家の創造したいくぶん苦い薬が、とても気持ちよく飲み込みやすいものになっている」(*Criticism* 80-81)。ウォード夫人の小説、アーノルドの聖書批評、グリーンの説教のうち、ここでは唯一ふつうの意味での文学作品である『ロバート・エルズミア』だけが読むに耐えないものと切り捨てられている。

したがって本論では、「人間の魂」がチャリティの実践と利他主義の精神を揶揄する評論であるにもかかわらず、グリーンからの影響ないしグリーンとの親和性を示していることを論証したい。次の節では、トマス・カーライル、アーノルド、グリーンによる自由の意味を再定義する一連の試みを概観したうえで、ワイルドのいう個人主義や不服従の理念をこれら自由論の系譜と関連づける。第III節では、「新たなるヘレニズム」を標榜する「人間の魂」が、個人主義の福音をイエスに語らせていることに注目し、ワイルドにとって少数者ではなくすべてのひとの潜在的資質の実現という見方を提示したのがキリスト教の文明史的貢献であった可能性を検討する——まさにこれこそグリーンが『倫理学序説』においてギリシア文明の限界と関連づけて論じた点だったからである。最後に第IV節では、ワイルドがイエスの福音を想像的に再構成するにあたり、アーノルドとグリーン双方の信仰再建のプロジェクトからヒントを得た可能性を仮説的に検討することで、本論は締め括られる。

2. 「社会主義下の人間の魂」とヴィクトリア時代の自由論の系譜

文化 = 教養^{レッセ・フェール}と自由放任主義

『教養と無秩序』も、「人間の魂」も、自己完成に至上の価値を置くテキストである。しかし両者は、最良の自己を実現するために辿るべき道すじについて異なるヴィジョンを提示している。アーノルドの文化は、「誰もが自分のしたいことをして、着たいものを着るべきだ」という英国的理想に敵対し、ひとびとがありがたみのままの好き嫌いの感覚にしたがって自己を造形することを許さず、「美しく、気高く、ふさわしいものが本当のところ何であるか」を理解させ、それを好むように彼らを導くものである (*Culture* 96)。文化は「光」をもたらし、光はわれわれに対し、「単にやりたいこと

をやるのはさほど神聖なことではない]、「真に神聖であるのは正しき理性の命ずることを好み、理性の権威に従うことだ」という真理を開示する(123)。文化は、われわれを「日常の自己」から引き剥がし、かわりに「最良の自己」を涵養する。このとき「最良の自己」は、文化の「光と権威の中心」を「国家」に見出す。「集団的な最良の自己」、「国民の正しき理性」の機関たる「国家」への帰属により、日常的、経験的自己のあいだの衝突は解消され、社会の統合と調和が実現される(134, 136)。

対照的にワイルドにとって、「権威と強制が問題外であるのは当然のこと」であり、「だれもが自分の仕事を選択する絶対的な自由を持つべきある」(*Criticism* 236-37)²。もちろん「人間の魂」の反権威主義は、一義的には、たとえばアメリカの作家エドワード・ベラミーがベストセラー小説『かえりみれば』(1888年)で描いた類の中央集権的な社会主義への敵対——同じ敵対がウィリアム・モリスを『ユートピアだより』(1890年)の執筆へと駆り立てた——という文脈で理解する必要がある。ワイルドいわく、

権威主義的社会主義では十分でないことは明らかである。というのも、現行の制度〔私有財産制度——引用者注〕のもとでは、少なからぬひとびとが一定程度の自由、幸福、自己表現をとまなう生活を送ることが可能となっているが、産業兵営制、あるいは経済独裁体制のもとでは、だれひとりとしてそのような自由を持ちえないであろうから。われわれの社会の一部のひとびとが事実上奴隷状態に置かれているとはなんとも嘆かわしいことだが、社会のすべてのひとびとを奴隷にすることでこの問題を解決しようとするのは子供じみている。(236)

しかしワイルドにとって、社会主義とは「それが個人主義に通じる道を準備するかぎりにおいて価値あるもの」であった(233)³。同エッセイ後半の大部分が、デモクラシーのもとの芸術と芸術家のあり方に関する議論に費やされ、経済体制の変革やそれに伴う物質的状况の改善という問題は脇に追いやられてしまうことからしても、ワイルドの社会主義論は、アーノルドの思い描いた人間完成の理念を共有しつつ、そこに至る手段としては、権威の言葉遣いや道徳的理想としての国家の概念を拒絶する論説として解

積できるように思われる⁴。

他方、ワイルドが、アーノルドの拒絶した文化的領域における自由放任主義レッセ・フェールを擁護し、経験的己の自然の性向をなんであれ等しく価値あるものとみなしたわけでないことには注意が必要である。たとえば、ワイルドによれば、チャリティに感謝をする「有徳な貧民」は、いわば虚偽意識のヴェールを通じて世界をみているので、状況から自由な、利害関係を持たない第三者によって、自らの置かれた境遇を客観的に指摘してもらう必要がある。すなわち「人間の魂」は、ヴィクトリア時代における自由の意味を再定義する一つの試みとして、アーノルド、グリーン、そしてカーライルとの比較を要請するテキストである⁵。

カーライルとアーノルドにおける「真の自由」

ワイルドにとって、「感謝もせず、儉約せず、不満を抱え、反抗的な貧民こそが、きっと真実の個性をもつ、内に多くのものを秘めた人間」であった(235)。有徳な貧民を憐れむことができるとしても、敬意を持つことはとてもできそうにない。「盗むよりは物乞いをする方が安全ではあるが、物乞いをするより盗む方が立派である」。私有財産を保護する法律のために「生活が損なわれ、耐えがたいものになっている人が、その存続を容認しようというのはほとんど信じがたいこと」だ。どうしてこのような容認が可能となるのか？ それは、「悲惨と困窮は完膚なきまでに人間の尊厳を損い、人間の本性を麻痺させる効果を持つもの」であり、それゆえ「いかなる階級も自分たちの苦しみを本当の意味で意識すること」はできないからである。だから「活動家 (agitators)」という「でしゃばりでおせっかいな人間たちの集まり」こそ、人間進歩の不可欠の原動力である (235)。

同じことを説明するのに、ワイルドは合衆国における奴隷制廃止運動の事例を持ち出す。

アメリカで奴隷制が廃止されたのは、奴隷がなんらかの行動を起こした結果ではなく、奴隷が自由になりたいという願望を表明した結果ですらなかった。それはひとえにボストンやその他の地域における活動家たちの明白な違法行為によるのであって、これらの活動家は奴隷で

も、奴隷所有者でもなく、じっさいのところこの問題と何の関係もない人たちだった。[…]興味を引くのは、活動家が奴隷たち自身からはほんのわずかの助力を受けることしかできなかったばかりか、共感すら得られなかったも同然だったことである。戦争の終結にあたって、奴隷たちが自由になったとき、じっさい何をするのも自由なので飢えるのも自由なのだを知ったとき、奴隷の多くはこの新たな事態のなりゆきにひどく失望した。(236)

「自由身分であれ、奴隷身分であれ、奴隷制崩壊のプロセスにおいて黒人が誰よりも重要な位置を占めた」ことを主張するアイラ・バーリンの研究からも明らかのように、ワイルドの言明を額面通りに受け取るわけにはいかない(14)。しかしここで注目したいのは、解放された奴隷が「何をするのも自由なので飢えるのも自由なのだを知った」というレトリックである。OET版『オスカー・ワイルド全集』の編者ジョゼフィン・ガイは、この一節にモリスの講演への言及を認めるイゾベル・マリーの見解を退けるものの、かわりに特定のソースを引き合いに出すことはない(559)。本論では、この箇所をカーライル『過去と現在』(1843年)への言及として解釈したい⁶。

ロバート・サウジーやA・W・N・ピュージンが先鞭をつけた過去と現在の併置の手法を受け継ぐ同書は、12世紀におけるベリー・セント・エドマンズの修道院長サムソンの模範的リーダーシップとの対照によって、統治の理念それ自体と相入れないレッセ・フェールの教義とそれにすぎる19世紀イングランドのエリート階級の責任放棄を告発するものである(Morrow 79)。同書においてカーライルは、「[飢餓によって死ぬ自由(Liberty to die by starvation)]はさほど神聖なものではない」と述べ、自由という語には「新たな定義」が必要だと主張する。「人間の真の自由」とは、「正しき道を見つけ出す、あるいは見つけ出すよう強いられる」ことであり、「その道を歩いていくよう強制される」ことに存する。「実のところいかなる仕事に向いているのかを知り、あるいは教えてもらい、許可、説得、ことによっては強制により、この仕事に取りかかること」——それこそが「真の祝福、名誉、「自由」、最大の幸福(wellbeing)」である(Carlyle 212)。

しばしば〈ヴィクトリア時代の賢者たち〉と呼ばれるカーライル以降の文

人たちは、南北戦争における連邦側の大義に共感的でないことにおいて、イギリスの教育ある階層のひとびとの中で例外ではなかった⁷。カーライルにとって、世界には上位者の保護と導きを必要とするひとびとが存在する。彼らが「解放」され、怠惰に生きる自由を手にするところこそ、真の意味での従属である。それゆえ、「あれやこれやの奴隷制を回避する唯一の方法は、誰もが自らの義務を果たすこと、有能な少数者が主人となり、残り全ての人間たちが自発的にしもべとなることである」——カーライルはそう考えた (Bellows 521-22)。

フランス革命を賛美し、一貫してリベラル派を自任したアーノルドは、カーライルやラスキンほどあからさまにパターナリスト的な政治のヴィジョンを提示しないものの、彼もまた南部諸州の分離独立が「北部の邪心 (baseness)」によって妨げられないことを望んでいる (*Letters*, II: 48-49; 1861年1月28日ジェイン・フォースター宛書簡)。彼は別の文脈で、「やりたいようにやる」⁸自由とは区別されるべき「真の自由」について論じている。『教養と無秩序』の言葉にしたがえば、「唯一の完全な自由」とは、「われわれの最良の自己」への「献身 (service)」であり、「日常的自己の雑多で、混乱した、盲目的な衝動を、最良の自己に、そして人間完成の理念に従属させ、調和をもたらすこと」である (*Culture* 207)。

しかし、カーライルが餓死する自由は神聖ではないという理由で従属からの解放を疑問視するならば、ワイルドは餓死する自由が従属からの解放を尻込みさせる懸念を訴えている。それでいながら、やはりワイルドにとっても自由は強制の不在と同義ではない。ワイルドが主張するのは、強制からの解放のためには、活動家による強制が不可欠であることであり、「真の自由」を規定するカーライルのレトリックを流用しつつ、実質的にカーライルと正反対の結論を導き出している。ここでワイルドにとって、カーライルでもアーノルドでもなく、グリーンによる自由の再定式化こそが重要であった可能性を検討したい。

グリーン「積極的な意味での自由」

政治思想史家のH・S・ジョーンズによれば、グリーンの名高い「積極的」自由論もまたカーライルからヒントを得たものであった (Jones 89)。グリー

ンの講演「リベラルな立法と契約の自由」(1881年)によれば、ひと世代前のリベラルは、契約の自由の確立により特権階級の独占を切り崩すことを自らの使命とした。しかし19世紀のとりわけ半ば以降、労働、教育、公衆衛生に関する一連の立法により、リベラルが契約の自由に制限を課す事態が生じている。偏見なく事態を観察できる人であれば、この立法の流れをひっくり返したいとは思わないはずだ(Lectures 198)。それでは、リベラルは自由の理想を捨て去ったのか？ グリーンはそう考えない。彼にとってリベラルの本義とは、常に「階級の利益」に「社会の善」を優先させることであった(196)。グリーンいわく、われわれが自由というものをかくも重視するのは、それが単に「制限や強制からの自由」とか「何を好むかにかかわらず好きなことをする自由」を意味するのではなく、実のところ「なすに値することをなし、享受するに値することを享受する積極的な力ないし能力」を指しているからである(199)。さらにこの「積極的な意味での自由」とは、次節でみるように、「万人の社会的能力の自由な発現」——「すべての人が共通善に貢献する能力をひとしく解放すること」——でもあった(200；傍点引用者)。

カーライル、アーノルド、グリーン、いずれもアイザイア・バーリンのいう「消極的自由」とは異なる自由の新たな定義を提示している点で方向を同じくしているが、三つの点でグリーン⁹の議論こそが「人間の魂」ともっとも親和的であると考えることができる。第一に、『教養と無秩序』を中心とするアーノルドの批評は、いわば正統に帰属することの精神的効用⁹を説くもので、その趣意と分ちがちがたく結びついたアンチ・ピューリタニズム、非国教徒に対する俗物根性批判で悪名高い。これに対して、カーライルはピューリタンを中心とするプロテスタント諸派が封建社会の軛から人間の諸能力を解放したことを称揚し(Francis and Morrow 161-162)、グリーンもまたカーライルの手になるクロムウェル書簡・演説集(1845年)に依拠した『イギリス革命講義』(1867年)を著し、国教への不賛同が歴史における進歩の原動力であることを示そうとした。グリーンいわく、17世紀における「ピューリタニズムの短期間の勝利」のあいだ、「15年間クロムウェルの剣に守られて分派教会がめざましく発展したこと」で、非国教徒は「どのような反動勢力といえども抑圧することのできない永続的な力」を得た。

それ以後19世紀に至るまで、「分派教会はイングランドの政治生活における偉大な源泉」であり続けている(グリーン 169)。

ワイルドもまさにこの点でアーノルドと意見を異にしたといえる。オクスフォード時代に残したコモンプレイス・ブックに、彼はこう記している——「非国教徒にこそ、英国人はロビンソン・クルーソー、天路歷程、ミルトンを負っている——マシュー・アーノルドは彼らに不当だ。「確立されたものへの不服従」とは進歩の同義語にすぎないのだから」(*Oxford Notebooks* 108)。「人間の魂」によれば、「不服従とは、歴史を学んだ者の視点からするなら、人間に生まれつきそなわった美德である。進歩は、不服従によってもたらされてきた——不服従によって、反抗によって」(235)。ここにJ・S・ミルの自由論やH・D・ソローの市民的不服従論とのかかわりを見ることも可能だが(Goodway 75)、国教会とその敵対者たちをめぐるアーノルドとグリーンの対抗関係をもう一つの文脈として想定することができる。

第二に、グリーンは再定式化された自由の理念が、強制——全体への個人の従属——を含蓄することを否定し、個々の人格こそがあらゆる価値の究極的源泉であると考えた点で、ワイルドのいう個人主義に親和的である。グリーンにとって、国家は一般意志を体现するもので、一般意志とは「共通の利益や共感によって結びついたひとびとが抱く希望や恐怖が雑多に集積した非実体的なもの」だった(*Lectures* 70)。アーノルドにとって国家が「コミュニティの正しき理性を集約」し、「われわれの集合的な最良の自己、国民の正しき理性の機関」として機能するものであったように(*Culture* 123-24, 136)、グリーンもまた精神的理想としての国家の理念を持っていたことは確かである。しかしグリーンにとって、「価値の究極的な基準は、人格的価値という理想」であった。他のあらゆる価値は個々の人格にとっての価値との関係で理解されるべきものであり、「国民とか、社会とか、人類とかの進歩、向上、発展ということを、これより大きな価値を持つ諸個人と独立に論じることは、言葉を無意味に使用することである」(*Prolegomena* § 184)。すなわちグリーンにとっての〈絶対者〉である「永遠意識」が、超越的実体として個々の人格を従属下に置きその主体性を無化する可能性をグリーンは否定している(Mander 208)。グリーンは自由論のなかでも、「国

家の仕事」は、「道徳的善を直接推進することではな」く——それは「道徳的善の性質じたいからして無理なことである」——、「それがなければ人間が能力を自由に行使することが不可能になってしまうような諸条件を維持すること」だと明言していた (*Lectures* 202)。ワイルドの構想するユートピアにおいて、国家は統治することをやめ、「ひとつの自発的な結社」として「必要な物資の生産者かつ分配者」の位置まで格下げされているのは、単にベラミー型の未来社会像やフェビアン流の国家社会主義が念頭に置かれているだけでなく、アーノルド(と、ときにグリーン)において膨れ上がった国家の倫理的理想を機知の矢で破裂させることを狙ったものであったかもしれない (*Wilde, Criticism* 246)。

第三の点は、グリーンにとっての「積極的な意味での自由」が「すべての人」の潜在的資質の実現を意味していたことと関係する。この点について論じるには、ヘレニズムの限界とキリスト教の文明史的貢献についてのグリーンの議論を他の「アカデミック・リベラル」との関連で理解する必要があるため、節をあらためて詳しく検討したい。

3. 「新たなるヘレニズム」とキリスト教の文明史的貢献

アカデミック・リベラルとしてのグリーン

1867年に『議会改革論集』(*Essays on Reform*)を世に問い、アーノルドを含む旧世代のリベラルに反発した1830年前後生まれのアカデミック・リベラルは、南北戦争において北部を支持することにおいて、出身階級の多数派を敵にまわすことになった¹⁰。A・V・ダイシー、ジェイムズ・ブライス、フレデリック・ハリソン、ヘンリー・シジウィックらと並んでアカデミック・リベラルのひとりに数えられるのがグリーンで、彼は「奴隷を持ち、奴隷を育て、奴隷を焼く寡頭支配」に「神と人類の呪いが向けられている」と言ったことが記録されている (*Miscellanies* xliii)。クリストファー・ハーヴェーによれば、この世代の大学リベラルの達成とは、イングランドの上層中流階級のひとびとが政治的な意味でのデモクラシーを語る語彙を獲得し、オクスブリッジの教育とその内容を「国民化」したことにあった (*Harvie* 13-14)。この過程で、コント主義者のハリソンは、アーノルドの文化=教養の理念は「こんにちもっとも馬鹿げた流行り文句」だと切り捨て、功利主

義哲学者のシジウィックもまた、「調和のとれた自己発展の要求」と「もがく人類の叫び声」のあいだの衝突を想像的に消し去った「文化の至福状態」に疑問を呈している (Harrison 276; Sidgwick 273)。

メルヴィン・リヒターの示唆するように、グリーンが「徳についてのギリシア的理想と近代的理想」を比較し、「ギリシア人たちの知性主義」と観想的生の理念に疑いの目を向ける際には、おそらくはアーノルドのヘレニズム論が念頭に置かれていた (Richter 219)。『倫理学序説』でグリーンがアーノルドを直接相手にすることはないものの、上述のハリソンやシジウィックの議論を前提とすれば、この想定は理にかなっていると思われる。グリーンいわく、「人類への奉仕」という生き方は、「純粋なる快樂をおおいに犠牲にしなくてはならない」もので、通常ギリシア人たちに帰される「自由に肉体と知性をはたらかせ、友人と語らい、公的な事柄について議論し、美しい光景や音楽を楽しむといった生き方」——ペイターが『ルネサンス』(1873年)の結語で称揚したような生の様式¹¹——よりも低級のものと考えられている (*Prolegomena* §274)。しかし、グリーンいわく、近代人はもはやこうした純粋な「魂の喜び」に安んじることはできない。

いまは目や耳を楽しませたり、知識を追い求め、友人と語らい、見事な演説や著作に触れて喜びを感じているときではない。[...] われわれと永遠の運命をともにするはずの大多数のひとびとが、潜在的に持つにちがいない内なる資質を行動において実現する機会を奪われているのだから——他人の助けがない限り、彼らはこの機会を持つことができないのだ。(§270)

グリーンによる自由の再定式化もまたこの点にかかわっていた。すなわちグリーンにとって、「積極的な意味での自由」とは「すべての人が共通善に貢献する能力をひとしく解放すること」であり、「ひとりの人や、ある集団が、他のひとびとの自由を犠牲にして享受する」のでなく、「他者とともになし、享受する」積極的な能力のことであった (*Lectures* 199-200)。

「現実のおおいなる個人主義」

「人間の魂」は、大衆が常に芸術を捉え損なうこと、芸術家は大衆の「需要」を考慮することなく内なる必然性に従って創作をするときのみ芸術家を名乗る資格を得ることを執拗に強調するテキストであり、その調子はグリーンほとんど生来のポピュリスト的共感とはまったく相容れないように思われるかもしれない(Bryce 87-88; Tyler 75)。しかし意外なことに、この唯美主義者の手になる政治評論には、アーノルドのヘレニズム論が孕むエリート主義的含意を突くグリーンの議論の残響を聞きとることができる。

ワイルドによれば、私有財産制のもとでも自己実現の特権を享受できる人は存在する。たとえばパイロンやシェリー、ブラウニング、ユゴー、ボードレールらの詩人や作家であり、「彼らは生活のために働く必要がないか、真に自分の性にあう、喜びを感じられる活動の領域を選ぶことが許されているかのいずれかだ」(233, 237)。他方で、「個人の財産を持たず、常に純然たる飢餓の瀬戸際に立たされ、駄獣の仕事をするのを余儀なくされている人がいる——横柄で、理不尽で、侮蔑的な、欠乏という名の専制君主により押しつけられた、まったく自分の性にあわない仕事に従事する大勢のひとびとが」(233)。したがって、財産の私有を認めない新たな世界においては、「個人主義は現在よりもっと自由で、もっとすばらしく、もっと力強いものになるだろう。さきほど名前をあげたような詩人たちが想像的な世界で実現した偉大な個人主義のことをいっているのではない。私は、人類全体のうちに可能性として潜む、現実のおおいなる個人主義のことを問題にしているのだ」(237)。

グリーンは先の引用で、芸術——「美しい光景や音楽」で「目や耳を楽しませ」ること——をギリシア的な観想の生の典型として掲げ、現状においてこの生き方の追求は「大多数のひとびと」にとっての自己実現の機会と衝突するものと捉えていた。同様にワイルドにとっても、私有財産制のもとで自己実現の特権を享受するのは少数の詩人や作家である——彼らの「偉大な個人主義」は「想像的な世界で」達成されたものにすぎない。しかし、グリーンとワイルド双方にとって、「魂の喜び」から排除されている大多数のひとびともまた、その可能性、潜在性においては、自己実現の資質をそなえた人格パーソナリティ＝個性である。ワイルドいわく、社会主義の奉仕する「新たな

る個人主義」こそ、ほんとうは「ギリシア人たちが探し求めたもの」だった。しかしギリシア人たちは「思想の領域でしか完全に実現することができなかった。彼らは奴隷を持っていて、奴隷の世話をしていたから」。それは、ルネサンスが探し求めたものでもあった。「しかし芸術の領域でしか完全に実現することができなかった。彼らは奴隷を持っていて、奴隷の世話をしなかったから」(268)。

現行の私有財産制度のもとでも自らの内なる個性の表現に打ち込める少数のひとびとでなく、万人の自己実現を掲げるのがワイルドの新しいヘレニズムである。その新しさとは「人間の魂」の創意ではなく、ハリソン、シジウィック、グリーンらが準備したものであった。そして近代的徳の優位をめぐる『倫理学序説』におけるグリーンの議論を参照するなら、「人間の魂」においてこの新しさがキリスト教の文明史的貢献と前提されていた可能性が見えてくる¹²。喜びを通じた自己完成を理想に掲げる「人間の魂」が、キリスト教の痛みを通じた自己完成を否定しながら、同時にナザレのイエスというひとつの人格＝個性にこだわり、個人主義の福音を再想像する動機もまた、この点にかかわっていると考えられる。

『倫理学序説』におけるギリシア的徳と近代キリスト教世界の徳

『倫理学序説』によれば、「キリスト教世界の市民」は「アリストテレスの時代のギリシア人」より「高度な道徳的標準」の持ち主である (*Prolegomena* § 253)。グリーンいわく、「われわれの時代の倫理的進歩」は、福祉を考慮されるべきひとびとの範囲が拡大したことにある。たしかにギリシア人たちは既に「法に従う自由なひとびとからなる社会——各人が自らの主人でありながら、同時に兄弟の後見人でもあるような社会の理念」を持っていた (§ 271)。ここでグリーンは、19世紀半ばにアテネの民主体制を再評価したジョージ・グロート流の古代ギリシア観——浩瀚な『ギリシア史』(1846-56年)で展開される見方——を受け継いでいる (Turner 213-34)。しかし、アテネの自由社会の理念は「外国人と奴隷の集団に囲まれた選ばれた少数者のグループ」に限定されていた (*Prolegomena* § 271)。ギリシアの自由人は、大多数のひとびとを「道具」として使うことにためらいを持たなかった (§ 270)。これはグリーン死後に『倫理学序説』の出版を任され

たシェイクスピア学者A・C・ブラッドリーも共有する見方であった。ブラッドリーは、1880年出版のギリシア詩についての論集に寄稿した文章のなかで、「政治、文化、戦争に身を捧げる「余暇」の生は、奴隷なくして不可能であったろうし、奴隷の存在を考慮に入れないギリシア史叙述から引き出される総括的な結論は、有効なものとなりようがない」と主張している(Bradley 185-86)。「自分たちの要求に目覚め、それを実践的に主張する自由を手にし」た「^{マルティチュード}多数者」に「新たな精神活動」の余地が認められたこと(Prolegomena §275)——「古代世界に前例のない多数者の能力の解放」 (§278)——これこそ「近代ないしキリスト教的な種類の徳」の優位を示すものとグリーンは考えた。こうした観念論哲学者のあいだでみられたギリシア史解釈の展開を念頭に置くと、ワイルドが「新たなヘレニズム」をイエスの福音の形で表現することには明言されない内的必然性があったように思われる——ひとりのロマン派芸術家としてイエスを描いたというだけの話ではないはずだ(Stern 84)。

ここまで、アーノルドをヘレニズム、グリーンをヘブライズムの側に立つものと対照を明確にし、通常は前者との関連を強調される「人間の魂」をむしろ後者に引きつけて解釈してきた。しかし、アーノルドのもっとも重要な批評の仕事が『教養と無秩序』であるというのは後世の見解で、同時代にもっとも広く読まれたのが『文学と教義』(1873年)であることには注意が必要である(Collini 94)。影響は英語圏の外部にも及び、たとえば同書に感銘を受けたトルストイは、小説『復活』(1899年)を「アーノルド的パラダイム」で構想したとみる批評家もいる(apRoberts 276-80)。本論で詳細に検討する余裕はないが、『文学と教義』のある箇所ですら「良心が十分に力を持つなら、処罰をすべき犯罪者などいなくなる」といったほとんどアナキスト的な見方が提示されている事実(Dissent 291)、ダイナマイトより人格的感化力を重視する1890年代以降の「倫理的アナキズム」のユートピア思想がトルストイの社会的福音から靈感を得た事実(Bevir 256-77)を念頭に置けば、「人間の魂」におけるアーノルドの遺産はその70年代以降の聖書批評の仕事も考慮に入れないことには十分に検討されたことにはならないはずである。本論の締めくくりに、この方向への研究を準備するものとして、アーノルドとグリーンの宗教論が「人間の魂」のイエス造形にヒン

トを与えた可能性を仮説的に検討したい。

4. 個人主義の福音——リベラル・アングリカニズムの遺産

「人間の魂」全体のなかで現代の読者にとってもっとも理解が困難な箇所の一つは、個性はキリスト教の助けを借りずとも成長できるという主張の根拠として、個性は過去に拘泥しないからだという理由が提示される部分であろう。

個性の成長のために、お望みであれば、キリスト教の助けを借りることもできよう。しかしそんなことを望まずとも、個性はたしかに成長する。というのも、個性は過ぎ去ったことに拘泥しないし、何かが起こった、起こらなかったというようなことは、個性にとってどうでもよいことだからだ。個性は、自分自身の法則を除きいかなる法則も認めず、自分自身の権威を除きいかなる権威も承認しない。しかし個性は、個性をより激しいものにしようとして試みた人を愛し、この人たちを頻繁に話題にするであろう。個性の強化を望む人、キリストはそのひとりであった。(240)

ここでワイルドが、キリスト教の助けを借りる必要はないと言った傍から、イエスを至上の個人主義者として描き直し、その福音を想像的に再構成するのを見て、読者は困惑してしまう。ワイルドは何をやっているのか？ もちろん、エルネスト・ルナン『イエスの生涯』(1863年)に感化され、彼なりの〈人間イエス〉を描いてみたかったという動機があっただろう。しかし、アーノルドもまたルナンの崇拜者であったことを忘れてはならない。この一節の文脈は判然としないものの、おそらくは19世紀を通じて科学と高等批評の発展により歴史記述としての聖書の真理性が疑問に付されるようになったことが念頭に置かれていると考えられる。グリーンを借りれば、ここではキリスト教を「記録に残った新約聖書を構成する諸命題の集合と同一視」した場合には、個性とキリスト教は相容れないと主張されているとみてよいだろう (*Miscellanies* 161)。ここでワイルドは、ベンジャミン・ジャウエットがグリーンについて語った言葉を用いるなら、「時

と場所の偶然的性質から独立した、アプリアリな基礎を持つキリスト教の姿について彼なりのヴィジョンを提示しているのではないか(Abbott and Campbell 77)——あるいはその動機の真摯さを疑う場合、リベラル・アングリカンの信仰再建の試みのパロディを展開していると読むこともできる。

アーノルドもグリーンも、パウロに依拠しつつ、キリストの死と復活を字義通りに解釈するかわりに、それがいわば一つの隠喩として持つ意味に注目した。グリーンにとって、キリストの死と復活は、信者が「精神生活において肉的自己(the fleshy self)を放棄し、それにかえて新しい人(a new man)を据えることのうちに永続的に再現され続ける」ものだった(*Miscellanies* 257)。道徳的行為は「自己実現の過程」であり、そこで実現される「可能的自己」ないし「理想的自己」を、グリーンはあからさまに神と同一視する(224-25)。のちのある観念論者がいうように、イギリスの「新観念論哲学」において、「キリスト教の偉大な教義」はもはや「遠く隔たった過去ないしはるかな未来に起こる奇跡的で超自然的な出来事の記録ないし期待」ではなかった。それは「あらゆる時代の人間の霊的な生——文明史ぜんたいの霊的な生——が持つ精神的意味を述べたもの」として再解釈された(C. Webb 102)。

グリーンと同じくアーノルドにとっても、キリスト教信仰の核心は「二つの生という発想」にあった。「高次の永続する自己」が、「低次の束の間の自己」に打ち勝つこと——アーノルドいわく、それこそパウロにとっての死と復活の意味である(*Dissent* 292)。これらは社会主義やアナキズムにまつわる政治論争とは無関係のところで開催された議論だが、「人間の魂」もまた二つの自己の対立という発想に貫かれていることに注目したい。ワイルドが私有財産を問題視するのは、それが経験的自己への固執を帰結するからである。財産の私有を認めることで、「人はその所有物と混同されるようになり、そのことで個人主義はひどく傷つけられ、その正体が見分けていくなくなった」。

私有財産のために、個人主義は進むべき方向をすっかり見失ってしまった。成長ではなく獲得こそが目標となり、そうして人は何かを持つ

が重要なのだと考え、何かになるのが重要なのだと分からなくなった。人は、何かを持つことでなく、何かになることで、真実の完成に至る。私有財産はほんとうの個人主義を破壊し、いつわりの個人主義を打ち立てた。(237)

それゆえ、社会主義者イエスというワイルドの造形は、博愛主義者イエスというヴィクトリア時代の通俗的イメージの延長線上に位置づけることはできない。ワイルドのイエスは、「汝自身であれ (Be thyself)」というメッセージを発する個性崇拜者である。

イエスはこう言った——「あなたはすばらしい個性を持っている。それを成長させなさい。あなた自身でありなさい。外的な事物を所有したりためこんだりすることであなたが完成するなんて考えてはいけない。あなたの完成は、あなた自身の中にある。それさえわかれば、金持ちになりたいなんて思わないでしょう。ふつうの富は奪われるかもしれない。ほんとうの富を奪うことはできない。あなたの魂の宝庫には、はかりしれず貴重なものがあって、誰もそれをあなたから奪い去ることはできません。だから、あなたの外にある事物に傷つけられることがないように、人生を形作るようにしなさい。また、自分の財産を手放すよう努めなさい。それはあさましい没頭、おわりなき勤勉、たえまない不正を伴うものだから。個性が一步あゆみを進めるごとに、個人の財産が邪魔をするのです。」(240-41)

「外的な事物を所有したりためこんだりすること」に拘泥する自己——これがグリーンのいう肉的自己、アーノルドのいう低次の自己、束の間の自己、見せかけの自己、日常的自己である (*Dissent* 292; *Culture* 207)。「魂の宝庫」にある「ほんとうの富」(ここには「マタイによる福音書」第6章19～21のエコーがある)を実現すること——これがグリーンという「自己実現の過程」であり、おそらくはアーノルドにとっての調和の取れた人格的陶冶の理想とも渾然一体となっている。そもそもアーノルドの文化=教養論は「理性と神の意志を行き渡らせること」(*Culture* 91; 傍点引用者)を目指

したものだっただから、ワイルドの「新たなるヘレニズム」の一端がイエスの福音として示され、そのイエス像がアングリカンのリベラル派的感性を代表する〈ヴィクトリア時代の賢者〉にヒントを得て造形されたものだったとしても不思議なことはないのである。

注

- 1 『ロバート・エルズミア』とグリーンの俗人説教の関係については、Peterson, pp. 76-79 を参照。同小説にはベンジャミン・ジャウエットやウォルター・ペイター、マーク・パティソンをモデルにした（あるいは彼らを思わせる）人物も登場する。大西洋の向こう側でも広く読まれた小説だが——アメリカでグリーンの名前に言及する際には「『ロバート・エルズミア』のグレイ氏」と添えるのが普通であったらしい（Peterson 134）——オクスフォードの人間には内輪の読み方ができる作品だった。
- 2 「ここで仕事とっているのは、端的にあらゆる種類の活動のことだ。」（Wilde, *Criticism* 236）
- 3 ジョゼフィン・ガイは、同評論の鍵概念である「個人主義」をワーズワス・ドニスソープ、オーベロン・ハーバート、J・H・レヴィらの率いた短命の政治運動と結びつけて解釈する（Guy 245-49）。彼らのデモクラシーへの懐疑や、教育、宗教、経済などの諸領域における国家干渉への反対は、確かに「人間の魂」の精神と親和的といえるが、両者が私有財産の不可侵性という根本的な論点で正反対の方向を向いているのはいうまでもない。またフラハティのいうように、右であれ左であれデモクラシーに疑いの目を向けることは可能であったし、社会主義の目標がある種の「個人主義」だという発想じたいはとくだん珍しいものでなく、モリス、E・B・バックス、エドワード・カーペンター、クロボトキンらも共有したものとみることもできる（Flaherty 834）。ドニスソープらの政治運動については Taylor を、社会主義を個人の開花と結びつけるさまざまな思潮については Bevir 第3部を参照。
- 4 たとえば同評論の後半部分における文芸アカデミーや自国の古典を崇拜することの弊害についての議論は、「アカデミーの文学的影響」（1864年）を中心とするアーノルドの一連の評論に対するあてこすりとして読むことができる（Wilde, *Criticism* 250-52）。
- 5 J・S・ミル『自由論』（1859年）のワイルドへの影響については既に多くの議論がなされてきた。Wilde, *Journalism* 62-63; Brown 45-47; Eltis chap. 1; Flaherty を参照。

- 6 「人間の魂」においてはカーライルの名前も一度も言及されることがないが、ワイルドがジャーナリズムに対する「第四階級 (the fourth estate)」という呼称の由来をバークに帰すのは、カーライルの『英雄崇拜論』(1841年)に倣ったものと考えられる (Wilde, *Criticism* 255)。また、ワイルドは『フランス革命史』(1837年)の一部を暗唱できるほどに読み込んでいて (Sturgis 55)、「人間の魂」における隣国の革命への頻繁な言及もまたこの文人の影響を暗に示すものと推測できる。
- 7 たとえばアメリカにおける「肌の貴族性」(Mill 55)を糾弾したミルは、「内戦のあいだ自分の同国人がひどい有様であったことにぞっとした」(Prochaska 44)。
- 8 『教養と無秩序』第2章のタイトル。
- 9 「人間の魂」において、「完全な個性のもつ声色は、反抗ではなく、平穏である」とか、「人間の真の個性」は「論争したり、口論したりすることなく、何かを証明しようとしなさい」といわれるところに、『教養と無秩序』の提示する静謐なる人間完成の理想の残響を聞き取ることができる (239)。
- 10 おおよそ 1828 年から 1838 年の間に生まれ、1860 年代に自らの政治的な立場を確立した世代のオクスブリッジ出の知識人であるアカデミック・リベラルあるいは大学リベラルについて、Harvie 参照。グリーンも贈賄に関する文章を『議会改革論集』に寄稿する計画があったが、ジェイムズ・ブライスがいうにはグリーン「の怠け体質」のために実現しなかった (Bryce 88; Harvie 130)。先行世代の「自由な統治」というウィッグ的理念との緊張関係については、遠山第2章が参考になる。
- 11 Andrews は、「オクスフォード・ヘーゲリアン」としてのペイターのプラトン研究を、グリーン『倫理学序説』のレンズを通して解釈している。
- 12 既に Ross がこの点について論じているが、ヴィクトリア時代におけるアリストテレス解釈という文脈に議論を限定している (155-60)。

文献一覧

- Abbott, E., and L. Campbell. *The Life and Letters of Benjamin Jowett*, vol. 2, John Murray, 1897.
- Andrews, Kit. "Walter Pater as Oxford Hegelian: *Plato and Platonism* and T. H. Green's *Prolegomena to Ethics*." *Journal of the History of Ideas*, vol. 72, no. 3, 2011, pp. 437-59.
- apRoberts, Ruth. *Arnold and God*. University of California Press, 1983.
- Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*, edited by R. H. Super, University of Michigan Press, 1965.

- . *Dissent and Dogma*, edited by R. H. Super, University of Michigan Press, 1968.
- . *The Letters of Matthew Arnold*, edited by Cecil Y. Lang, 6 vols, University Press of Virginia, 1996–2001.
- Bellows, Donald. “A Study of British Conservative Reaction to the American Civil War.” *The Journal of Southern History*, vol. 51, no. 4, 1985, pp. 505–26.
- Bevir, Mark. *The Making of British Socialism*. Princeton University Press, 2011.
- Bradley, A. C. “Aristotle's Conception of the State.” *Hellenica: A Collection of Essays on Greek Poetry*, edited by Evelyn Abbott, Rivingtons, 1880, pp. 181–243.
- Brown, Julia Prewitt. *Cosmopolitan Criticism: Oscar Wilde's Philosophy of Art*. University Press of Virginia, 1997.
- Bryce, James. *Studies in Contemporary Biography*. Macmillan, 1903.
- Carlyle, Thomas. *Past and Present*, edited by H. D. Traill, Cambridge University Press, 2010.
- Collingwood, R. G. *An Autobiography*. Clarendon Press, 1978.
- Collini, Stefan. *Matthew Arnold: A Critical Portrait*. Oxford University Press, 1988.
- Dixon, Thomas. *The Invention of Altruism*. Oxford University Press, 2008.
- Eltis, Sos. *Revising Wilde: Society and Subversion in the Plays of Oscar Wilde*. Oxford University Press, 1996.
- Flaherty, Seamus. “Morris, Mill, and Baudelaire: Sources of Wildean Socialism.” *History of European Ideas*, vol. 46, no. 6, 2020, pp. 827–43.
- Francis, Mark, and John Morrow. *A History of English Political Thought in the Nineteenth Century*. Duckworth, 1994.
- Green, T. H. *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, edited by Paul Harris and John Morrow, Cambridge University Press, 1986.
- . *Miscellanies and Memoirs*, edited by R. L. Nettleship, Cambridge University Press, 2011.
- . *Prolegomena to Ethics*, edited by A. C. Bradley, Clarendon Press, 1883.
- Guy, Josephine M. “Oscar Wilde and Socialism.” *Oscar Wilde in Context*, edited by Kerry Powell and Peter Raby, Cambridge University Press, 2013, pp. 242–52.
- Harvie, Christopher. *The Lights of Liberalism: University Liberals and the Challenge of Democracy*. Allen Lane, 1976.
- Harrison, Frederic. “Our Venetian Constitution.” *The Fortnightly Review*, 1 Mar. 1867, pp. 261–83.
- Jones, H. S. *Victorian Political Thought*. Macmillan, 2000.
- Mander, W. J. *British Idealism: A History*. Oxford University Press, 2011.
- Mason, Stuart. *Bibliography of Oscar Wilde*. T. Werner Laurie, 1914.
- Mill, J. S. *Essays on Politics and Society*, edited by J. M. Robson, University of Toronto

- Press, 1977.
- Morrow, John. *Thomas Carlyle*. Hambledon Continuum, 2006.
- Peterson, William S. *Victorian Heretic: Mrs Humphry Ward's* Robert Elsmere. Leicester University Press, 1976.
- Prochaska, Frank. *Eminent Victorians on American Democracy*. Oxford University Press, 2012.
- Richter, Melvin. *The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age*. University Press of America, 1983.
- Ross, Iain. *Oscar Wilde and Ancient Greece*. Cambridge University Press, 2013.
- Sidgwick, Henry. “The Prophet of Culture.” *Macmillan's Magazine*, Aug. 1867, pp. 271–80.
- Stern, Kimberly J. *Oscar Wilde: A Literary Life*. Palgrave Macmillan, 2019.
- Sturgis, Matthew. *Oscar: A Life*. Apollo, 2019.
- Taylor, M. W. *Men versus the State: Herbert Spencer and Late Victorian Individualism*. Clarendon Press, 1992.
- Turner, Frank M. *The Greek Heritage in Victorian Britain*. Yale University Press, 1981.
- Tyler, Colin. “Recollections Regarding Thomas Hill Green.” *Collingwood and British Idealism Studies*, vol. 14, no. 2, 2008, pp. 5–78.
- Webb, Beatrice. *My Apprenticeship*. Penguin, 1971.
- Webb, C. C. J. *A Study of Religious Thought in England from 1850*. Clarendon Press, 1933.
- Wilde, Oscar. *Criticism: Historical Criticism, Intentions, The Soul of Man*, edited by Josephine M. Guy, Oxford University Press, 2007.
- . *Journalism Part I*, edited by John Stokes and Mark W. Turner, Oxford University Press, 2013.
- . *Oscar Wilde's Oxford Notebooks: A Portrait of Mind in the Making*, edited by Philip E. Smith and Michael S. Helfand, Oxford University Press, 1989.
- グリーン、トマス・ヒル『イギリス革命講義』田中浩、佐藤正子訳、未来社、2011年。
- 遠山隆淑『妥協の政治学』風行社、2017年。
- バーリン、アイラ『アメリカの奴隷解放と黒人』落合明子、白川恵子訳、明石書店、2022年。

Summary

Matthew Arnold, T. H. Green, and Oscar Wilde's Ideal of the New Hellenism: A Contextual Reading of 'The Soul of Man under Socialism'

Akihiro Machimoto

Oscar Wilde's utopian ideal of the New Hellenism, which he articulated in the provocative essay entitled 'The Soul of Man under Socialism' (1891), has been aptly regarded as a *fin-de-siècle* development of Arnoldian assault on nonconformist Philistinism. For its denouncement of the practice of charity and altruistic virtues behind it, little attention has been paid to the veiled presence throughout the essay of T. H. Green, a late-Victorian idealist philosopher who greatly inspired the social conscience of the Oxonian youth. This article attempts to redress the situation firstly by locating Wilde's concept of Individualism and his valorized notion of disobedience within a series of attempts to reformulate the idea of liberty or freedom by Carlyle in *Past and Present* (1843), Arnold in *Culture and Anarchy* (1869), and Green in the lecture on 'Liberal Legislation and Freedom of Contract' (1881). This is followed by a discussion of the bearing of Green's comparative arguments in *Prolegomena to Ethics* (1883) about Greek and Christian types of virtues on the gospel of Individualism that Wilde reimagined Jesus having preached. The article is concluded by briefly looking at the relevance of Arnold's *Literature and Dogma* (1873) and Green's lay sermons, two manifestations of liberal Anglican anxiety to ground faith on *a priori* basis immune to accidentals of time and place, to Wilde's anarchistic construction of Jesus.