

フローベールと「聖」なるもの ——その書簡による宗教感情の一考察——

滝 澤 壽

序 論

フローベールはその死後 100 年を経て、今や栄光の絶頂を極めたかに見える。近代小説の創始者、「ヌーヴォー・ロマン」を始めとする現代小説の偉大な先駆者の一人としてであり、それは何よりも『ボヴァリー夫人』、『感情教育』そして『ブヴァールとペキュシェ』の小説家としてである。勿論こうした評価はそれなりに正当なものであり、何ら異議を差し挟むものではない。けれどもフローベールという作家とその文学的生を考える時、ある最も根深く最も中心的なものが欠落しているように思えるのだ。即ちわずか 14 才の少年の筆になる『地獄の旅』に始まり『地獄の夢』、『苦悶』、『死者の舞踏』、『スマール』そして彼の「全生涯の作品」⁽¹⁾『聖アントワヌの誘惑』の初稿から決定稿へと続く、宗教的・哲学的な作品系列とその執拗な模索である。

一般にヨーロッパ文学の理解は、宗教とりわけキリスト教とその思想抜きにはなされ得ぬものであり——それはまた我々日本人にとって最大の障害の一つでもあるが——フローベールといういわゆるカトリック作家ならざる小説家にしても同然なのである。筆者はかつて書簡を主資料として『フローベールの政治思想』なる小論を草したが⁽²⁾、同じ地平に立つものとして、その宗教的側面からこの作家を考究する所以である。

ところで宗教が問題となる時、その定義を予め明確にしておくことは必須の手続きではある。しかしながら、その困難さはさておき、本論は宗教ないしは宗教思想そのものを主題とするというよりは、それとの関わりを以て展開される文学・思想が中心テーマである。それ故にあえて厳密な定義は下さず、例えばデュルケムやオットー・エリアーデの如く「聖」と「俗」という概念を援用することも許されようし、また E. フロム流に「およそ、一つの集団に共有され、そして各個人に構え (orientation) の体制と献身の対象とを与える思考と行動との組織一さい」⁽³⁾を意味するとしてもよいだろう。いずれにしても宗教をその最も広義に解することを前提とした上で、フランスのリセ最上級哲学科の教科書に基づいて、「或る種の価値の崇拝、それだけが人々の生に意味を与える絶対的なものとみなされる、価値の崇拝をもあらわす」⁽⁴⁾と一応規定しておく事とする。

宗教的側面からのフローベール研究は、他の領域に比し今日に到るも極めて不十分であると言わざるを得ず、正面からそれを扱った注目すべき著作は二、三を数えるのみである。⁽⁵⁾従ってこの問題は、概ねいわゆる文学史的常識の範囲で処理されてしまっているのである。懷疑主義的反狂信主義、聖職者的禁欲主義が不断に高く評価され、時に汎神論あるいは神秘主義的傾向が指摘されることはあっても、彼の内に反ないし非宗教的態度を見出し、反聖職者の憤激の叫びのみを聞くのが常なのである。曰く無神論者、曰くかの薬剤師オメーの如

きヴォルテール主義者、曰く不可知論者、曰く異教徒、等々。⁽⁶⁾

各々がそれなりの根拠に基づくものであることは認めねばならないが、しかしこうした性急にして一面的な断定は、到底この作家の有様の核心を衝いているとは言い難い。確かに特定の宗教に信仰を抱く事も、その実践的礼拝に固執する事も終生なかったし、また既成の教会やそこに属する人々に対する幾多の刺す如き皮肉と否定の言辞も厳然たる事実ではあるが、フローベールは深く——少くとも文学史の常識をはるかに越えて——宗教的であったかに思われるのである。そうでなくして文学へのあの絶対的献身にしても、また上述の『聖アントワヌの誘惑』系列を貫くテーマの飽くなき追求、更にはある意味で最もキリスト教的な作品とも言える『三つの物語』の存在も如何に了解したらよいのであろうか。

以上の諸点に鑑み、本論考はフローベールの宗教感情の分析を通して、彼にとっての「聖」なるものとその意義を明らかにすることを目差すものである。と同時にこうした思想家としての彼の一面の解明は、上記諸小説を始めとするその全作品のより深い読解を可能にし、延いては全的な作家像構築への道を開く事にもなるであろう。

そのために拙論は次の順序をとる。先ず最初に彼の生きた十九世紀の宗教事情を一瞥した上で、その家庭環境を探り、次いで彼の特徴的な思想、人生態度を生への嘔吐、懐疑主義、更には反聖職者主義の内に見る事とする。こうした作業の後、彼の宗教感情を汎神論、神秘主義を中心として考察する。最後に以上の論究を総括しつつ、フローベールにとって真の神とは何であったかを問い、それをフランスの精神的、文化的伝統の中に位置づけてみる事としたい。

第一章 十九世紀の宗教事情

フローベールの宗教感情の具体的考察に入る前に、本章では先ず彼の生きた十九世紀の宗教事情を、文学・思想との関わりの範囲に於いて一瞥しておく事にする。それは本論考全体の予備的作業として不可欠なものと考えているからである。⁽⁷⁾

周知の様に、フランスは自らローマ・カトリック教会の長姉を以って任ずると同時に、その反面ガリカニズムの国でもある。そうしたフランスにあっても、他のヨーロッパ諸国と同様に、近代とは一口に言えば、「聖」なる領域、見えざる世界の後退、漸進的世俗化の時代と規定し得るだろう。しかしながら十九世紀はそれに先立つ「啓蒙時代」と比較した場合、必ずしも宗教感情そのものが衰えたとは思えない。世紀前半はともかくその後半にあっては、むしろ脱キリスト教化であって全面的な脱宗教化を意味しないのである。この事は、ロマン主義から象徴主義まで広く認められる、非合理主義ないしは神秘主義の復権と隆盛、及びキリスト教弱体化に伴う新たな超越的価値、絶対者の探求が、何よりも良く示している如くである。

従って以下に於いてこの世紀の宗教と反あるいは非宗教の問題を、世俗化・脱キリスト教化と、それと表裏をなす神秘主義・新たな絶対者の探求の二つの座標軸の下に捉えてみる事としたい。

1 世俗化・脱キリスト教化

世俗化・脱キリスト教化の動きは、既に十七、十八世紀に唱道された、近代合理主義の宗教表現の一つとも言うべき理神論にも既にその兆しが見い出される。また大革命へと流れ込

んだいわゆる啓蒙思想、更には大革命をそのものを始めとするいくつかの政治的激動も、伝統的なキリスト教信仰を衰退へと押しやった事は疑い得ない。神の名に於いて構築されて来た堅固にして絶対的な世界の秩序、その動揺は理性に基づく自由な精神の検討に加うるに、いわば相互依存関係にあった旧体制の崩壊を見るに到って、決定的な歴史の趨勢となったのである。

こうしたキリスト教批判は、当然フランス一国に止まるものではなく、汎ヨーロッパ的な動向でもあった。本質的には決して反キリスト教ではなく、真のキリスト者の選びとしてはあったが、現実の体制化した教会の欺瞞を実存的立場から発いたキルケゴール、戦闘的な唯物論的無神論とさえ言えるフォイエールバッハ、更にはキリスト教を純粹思惟、世界精神として捉えたヘーゲルから「神は死んだ」というあの有名な言葉に要約される、無神論的実存主義、ニヒリズムのニーチェ、いずれも哲学思想面からの批判であった。

キリスト教批判には更に二つの系譜がある。即ちその一つは科学上の諸発見、産業革命に伴う教会の伝統的な宇宙観・人間観との激しい軋轢、いわゆる科学主義、実証主義のそれであり、他方はこれと並行せる社会主義思想からの攻撃である。前者の代表はコントの科学の実証主義に立つ『キリスト教起源史』（1863—81）のルナンであり、後者にはサン＝シモン、フーリエ、ラムネー等は必ずしも反宗教とは言い切れぬにしても、マルクスに到って「宗教は民衆の阿片なり」と断罪されるのである。

こうした一連の状況は、世俗化・脱キリスト教化という座標軸のみでは十分に捉え得ないけれども、既成の宗教＝キリスト教に対する鋭い告発であった事は言を俟たないであろう。

2 神秘主義・新たな絶対者の探求

反面十九世紀とりわけその初頭は、サント＝ブーヴの言葉を借りれば、「宗教的ルネッサンスの時代」でもあったのである。勿論彼サント＝ブーヴがそう言った時、直接的に思い浮べていたのは『キリスト教精髄』（1802）のシャトブリアンだったであろう。この著作そのものは今日の目から見れば、正統な護教論というよりは、何よりも文学的、審美的な宗教論ではあるにせよ、またチボーデの言う如く、『キリスト教精髄』このかたフランス知性の頻繁に通った道が、「門外のカトリシズム、つまり無縁者のカトリシズム」というフランス独特の「部外者の態度」であったにしても⁸⁾、それに代表される様な宗教感情の高揚、キリスト教への新たな接近があった事は事実である。そしてこの間のローマ教会側の体制立直しの具体的現れが、1801年のコンコルダであり、1814年同じピウス七世によるイエズス会復興の教勅、更には1864年ピウス九世のシラプス等に見られるであろう。

と同時にルールドの奇蹟（1853）も、時あたかもこの時代であった。この時期ほどオルフィスム、あるいはカバラその他のオカルティズムを筆頭にいささか怪しげなもの、異教・異端をも含めた広い意味での神秘主義の復権を見た時代はなかったと言ってもよい。これは体制の狭間、社会的・精神的混乱期通有の現象であるが、更に主観主義、非合理主義、無限なるものを志向したロマン主義とその審美的神秘主義との関係抜きには考えられない。カルテジアニズムの国、古典主義の国フランスでは、それらが北方とりわけドイツの大いなる影響の下に成立した事でも明らかな様に、他のヨーロッパ諸国に比し、十全な開花をなしたとは言えぬにしてもである。象徴主義の詩人達に到るまで、常にその底に見られる神秘主義、そ

の一例はスウェーデンボリ等のキリスト教神秘思想への異常な関心の高まりに示されている。バルザック『セラフィータ』(1834-35)、ネルヴァル『オーレリア』(1855)、そしてボードレールの『悪の華』(1857)また然りである。しかし同時に神秘主義的宗教感情の高揚は、むしろ非キリスト教的であったのだ。ロマン主義者達の目はそのエキゾティスムとも相俟って、外に即ち異教文化の世界にも向けられていたのである。ユゴー『諸世紀の伝説』(1859-83)、また先きに挙げた『オーレリア』、『悪の華』にしてもこの所産でもあるのである。

いずれにしても世紀の前半には、キリスト教信仰への一種の回帰の動きと共に、神秘思想による宗教感情が前面に見られる訳であるが、しかしその後半に到ると様相はやや異なる。キリスト教弱体化が最終的に確認される一方、それと裏腹の関係に於いて、新たな超越的な価値、新たな統対者の探求が、一つの至上命令となった観がある。けれどもそれはヨーロッパに深く根差した、キリスト教の唯一神信仰の精神的構造、思考形態の枠が、根底的に変改した事を意味するものではない。むしろただその中心的位相が変化しただけなのであり、その事はキリスト教のヨーロッパ精神・文化に占める位置の絶対性を、逆に証明するものであるように思われる。先きに挙げたヘーゲルにしてもニーチェにしても、その世界精神なり超人思想なりは、絶対者がもはやキリスト教の神に求め得ないが故に、究極的には自己自身が超越的絶対者になり代ってゆく、自己の内にそうしたものを見い出していかなるを得ないという側面が認められないであらうか。文学の領域で言えば、ロマン派、高踏派、そして象徴主義の詩人達に世紀を通じて大なり小なり認められる、詩人は民衆に神の言葉を宣べ伝える者という、ある意味での選良意識に裏打ちされた使命観も、ギリシア以来の伝統たることを考慮に入れてもなお、こうした枠組で捉えられねばならぬであらう。「芸術のための芸術」然りであり、更にその最も純粋な形は世紀末のマラルメによって体现され、虚無としての絶対美の追求は、詩人=神の高みにまで駆け昇った感がある。しかし同時にそこにはニヒリズムの影が色濃く差していることも忘れてはならず、ブルジョアがフローベールを「絶対」を渴望するニヒリスト⁹⁾と呼んだ事にも、その間の事情は十分窺い知れよう。

以上十九世紀の宗教事情を概観して来た訳であるが、フローベールもその独自性は保ちながらも、当然時代の子として、この世紀のあらゆる要素、その矛盾と葛藤を内包しつつ、前述の宗教、反あるいは非宗教の二本の座標軸の間を揺れ動いている。次章以下に於いては、この類い稀なる個性の内に印された魂の軌跡とその意味を詳細に跡づけ、分析してみる事にしたい。

第二章 家庭環境 生への嘔吐、懐疑主義

家庭環境

或る作家の内面や精神形成を解明しようとする時、その育った家庭環境を引き合いに出す事は、一般的に言えば余りに常套的にして安易な道であるだろう。しかしながらフローベールの思想の基底は、幼いギュスターヴがこの世の現実に目覚めた、あの特殊な環境抜きにはやはり考え得ないように思われる。

周知の様に、ルーアン市立病院外科部長の次男として、隣接する付属官舎で生れ育ったギ

ュスターヴには、同時代の批評家サント＝ブーヴを始め『フローベール、その遺伝、その環境、その方法』の著者 R. デュメニル等の指摘を俟つまでもなく、その生活、思想、作品の上には、常にあの陰鬱な病院の刻印が認められるのだ。

「市立病院の解剖室は、うちの庭に面していました。妹と一緒に格子棚によじ登って、葡萄の樹に掴まりながら、横たえられた屍体を好奇の眼で見つめた事が何度あるでしょう！ 屍体の上には陽があたっていました。僕等や花々の周りを飛び交っていたと同じ蠅が、そこへたかりに行ったかと思うと、また戻って来ては低い羽音をたてているのです！」¹⁰⁰

フローベール自身こうした環境が自らの内に決定づけたものを、次の如く述べている。

「だからきっと、態度が陰気で同時に冷笑的なのでしょう。人生はまったく好きではなく、死は全然こわくありません。絶対の虚無という仮説もまるで恐ろしくはないのです。黒い大きな穴をめがけて、落ちついた気持で身をおどらせる覚悟ができております。」¹⁰¹

こうしたイメージに更にもう一つの衝撃的にして暗示に満ちたイメージを重ね合わせて見る時、この鋭敏な感受性に捉えられた家庭の現実とはほぼ完璧に透視されるだろう。

「僕は思い出しますが、それは10年ほど前〔……〕僕達一家がル・アーヴルにいた時のことでした。父はその町で、若かりし頃、つまり父が17才の時知り合った女の人が〔……〕住んでいる事を知りました。〔……〕父は彼女に会おうと思ったのです。その地方で素晴らしく美しいその女は、かつて父の女だったのです。父は多くのブルジョアの如き態度は取りませんでした。その事を隠そうとしなかったのです。〔……〕父はその女を訪ねに行きました。母と僕達3人は通りで、立って父の帰りを待ちました。〔……〕君は母が嫉妬したり、いささかでも悔しい思いをしたと思いますか？ そうじゃないんです。そんなことがあっても母は父を愛していましたし、およそ女がかつて男を愛し得たと同じ程に父を愛したのです。」¹⁰²

即ち若きギュスターヴを囲繞していたものは、1)「壁一枚を隔てた」「あらゆる人間の惨めさ」¹⁰³、日常的な死の恐ろしいまでに非情な現実 2) 当時のブルジョア家庭の精神、道徳上の規範に拘束されず、既成の概念や体制に対する自由な批判が行なわれる、大革命後の知識階級に通有の自由主義、いささか安易なヴォルテール主義が支配する開かれた環境、であったのだ。優秀な外科医の父は勿論、一般的に言えば信仰に篤いのが通例とも言って良い女親にしても、H. ギュマンによれば「宗教に無関心」であり、時には「完全な無神論者」¹⁰⁴でさえあったことからしても、彼自身認めている如く「同じ年頃のものたちなみに宗教抜きで育てられた」¹⁰⁵のは、むしろ当然の結果であり、それは当時の知識階級のある一つの典型であったと言っても良いだろう。この間の事情をチボードは次の様に断じている。

「彼の父ばかりか母にも——彼女もまた医者の娘だった——宗教的関心はいっさいなかっただけに、医学的唯物論がいっそう彼の心をとらえたのだった。たしかに子供たちは洗礼を受け、最初の聖体拝受をおこない、一家のものは教会で結婚し教会に埋葬されている。なぜならそれは一般的慣行であり、患者のために欠くべからざることだったからで、それ以上のなにものでもない。と言っても彼らが反教会主義だったと言うのではない。一家は十八世紀の唯物論よりむしろ理神論のほうに傾いていた。この一家の宗教に対する関心はせいぜい、病院に礼拝堂があり司祭がいるのは、解剖室があり看護人がい

のと同様、それが規則に定められてあるからだという程度だった。』¹⁰⁶

以上の如き家族の子たるフローベールの宗教感情を検討する前に、宗教と密接な関連を有すると思われる特徴的な思想、人生態度のいくつかを次に見てみる事にする。

1 生への嘔吐

その環境は感じ易いギュスターヴの内に、早くからペシミスティックな人生観を植えつけたが、同時にそれには前世代のロマン主義も暗い影を落している。

「僕の青春は、爾後永久に、僕を何かしらうんざりさせるような阿片香のなかに押し沈めてしまった。僕は人生を憎悪する。』¹⁰⁷

生を厭うこうした叫びの底には、シャトーブリアンのルネ、いわゆる「世紀病」に蝕まれた世代の青年達の残響が聞き取られる。けれどもそれはまた、フローベールの終生変らぬ叫びでもあったのだ。彼にとって生とは虚無以外の何ものでもなく、絶えざる腐敗に他ならぬのである。

「虚無は何とまあ刻一刻僕等を侵していくものでしょう！ 生れ落ちるとすぐに腐敗が始まるのですから、生全体は腐敗に挑まれた戦いに過ぎず、しかもこれは最後の結末、死に至るまで常に腐敗が勝を占めていく戦いです。結末に至れば、腐敗の専制支配という事になるわけです。』¹⁰⁸

生を死に至る腐敗と見ることは、必然的に生への嘔吐へと彼を導いてゆく。

「幸福への信仰をほとんど持たずに生れてきたのは何とも不思議なことだ。とても小さいうちに、ぼくは人生というものを前もって完全に感じとってしまっていた。それはあたかも、換気装置からぬけ出る胸をむかむかさせるような料理場のにおいだ。吐気を催させるものだという事を知るには、それをたべてしまう必要はない。』¹⁰⁹

人生を滑稽なもの、道化た 諧 謔 と見、人間の営みすべてを悲しい滑稽さと見做すのは¹¹⁰、『狂人の手記』を始め『初期作品』に一貫して流れるフローベールの人生態度であり、それは人生を笑いの対象とするギャルソンの姿勢を内包しつつも、深いペシミズムを刻み込むものであった。

「人生の陳腐さは、それを仔細に見てみる時、悲しみで嘔吐させるはずです。誓い、涙、絶望、そうしたすべては、手の中の一握の砂の様に流れ去って行くのです。』¹¹¹

虚無への愛好、人生の不条理は、生への嘔吐を通して、更に彼の内にニヒリズム¹¹²、デテルミニズムを¹¹³、そして何よりもその懐疑主義を抜き難く染み込ませて行く。時には夢想に、時には逸楽に、そしてまたある時は旅にと数々の逃避の試みにも拘らず、その根は年月と共に増々深くなって行くばかりなのである。

2 懐疑主義

書簡にしる、『初期作品』にしる、懐疑主義思想は、その冒頭から一つの主要なテーマとして色濃く流れている。それは前節と同様に、ロマン主義の影響が明瞭な、若者らしい多分に哲学的・観念的なものから、深く人間性に根差したものまで多岐に渡っている。

16才の少年は既に、『苦悶』と題された習作に「懐疑的考察」と言う暗示に豊かな副題を冠している。「懐疑と絶望の恐ろしい深淵をいくつかの文章のなかに集めた」¹¹⁴ その一例は次

の如きものののだ。

「神慮」や天の恵みについてさんざん聞かされた。私はそんなものを信じる理由をほとんど見い出せない。彼等がどこまで苦しめるかみるために、人間たちを試して楽しむ「神」などは、黄金虫が死ぬことを承知のうえで、まずその翅を、つぎに手足を、つぎに頭をむしりとり子供とかわらぬ、残忍な愚か者であるといえないだろうか？」¹⁰⁰

また『狂人の手記』では、

「われわれの時代は、なんとも悲惨で奇怪な時代だ！ 不義のこの奔流はいかなる大洋へむかって流れていくのか？ われわれはこうも深い闇のなかを、どこへいくのか？ この病める世界に手を触れようとする者は、その内部にうごめく腐敗に驚いて、早々にひき退ってしまう。ローマは死の苦しみを自覚したときにも、少くとも一つの希望をもっていた。屍衣のむこうに、永遠に光り輝く十字架を垣間見ていたのだ。その宗教は二千年続いたが、いまや衰えてその任にあらず、嘲笑されている。いまやその教会は倒れ、墓地は死人の山であふれている。しかも、われわれにはどんな宗教があるだろう？ こうも老いぼれているわれわれが、エジプトを脱出したヘブライ人のように、やっぱり砂漠を行進するのか。約束の地はいずこか？」¹⁰¹

その懐疑主義が明確に認められる最初の手紙の一つの中で、彼は神や宇宙の意図等信仰の諸問題に拘泥する親友E. シュヴァリエに忠告している。

「さしあたり才人、懐疑主義者、飲み助たるべしだよ。」¹⁰²

コレージュの「規則正しい生活」、「時間を決められた時計の生活」は、ヴェルテル、ハムレット、ロメオ、バイロンの『異教徒』や『チャイルド・ハロルド』に熱中した「夢想家」にとって、牢獄の如きものであった。¹⁰³ そうした中で彼は一方に於いて、次第に古代の人々に親しみを覚えていく。キケロ、ルクレティウスといった哲人達であった。同時に若きギュスターヴの「枕頭の書」は『エッセー』であり¹⁰⁴、モンテーニュはラブレールと共に彼の「養父」であった。¹⁰⁵ 「フランス文学とフランス精神の一つの出发点」¹⁰⁶ と位置づけられたモンテーニュ、宗教的なものであれ、何であれ、いかなるドグマも忌避しつつ、卓越した平衡感覚に基づくその懐疑主義は、根底に於いてフローベールのそれと共有するものを多分に持ち、いわば彼の偉大な精神的師の一人であったのだ。「断言と頑固さは愚かしさの明白なしるしである」¹⁰⁷、「私は何を知ろうか」¹⁰⁸ というこの賢人の言葉は、「愚かしいのは、結論をつけようと望むことだ」¹⁰⁹、「芸術家とは重層的に考える人でなくて一体何でしょうか」¹¹⁰、「私達の狭い感覚と限りある知性とで、どうして真と善との絶対的認識に達し得るでしょう」¹¹¹ というフローベールのそれと如何に同一の地平にある事だろうか。

同様に自己の相対性、卑小さの確認、それはまたパスカルに通ずるものをすら感ぜしめる。「僕はモンテーニュとパスカルを愛する」¹¹² という言にも拘らず、フローベールは必ずしもパスカルに親しんだとは言えぬにしてもである。

「天の河の小さな星をひとつ眺めるとき、地球はこのひとつの閃光よりも大きくはないんだとつぶやく。そして、そのまわりを一瞬まわっているにすぎない自分とは、いったいだれなんだ、私達は、何ものなのでしょう。自分が弱いものだというこの感じ、自分が無であるというこの感じで、心が落ちつくのです。自分が宇宙の中に放りだされた一粒の塵埃となり、それでいて自分をつつむこの無限の広大さの一部でもあるような気が

します。」⁴³⁹

独善的で狂信的な、自己のドグマの絶対性信仰が厳しく告発されるのは、他者の目から卑小な自己を客観的に眺める相対性、多様性の立場からなのだ。

「あらゆる宗教の神の語り口は、私を憤慨させます。それほどそれらは神を自信たっぷりに、無造作になれなれしく扱っているのです。」⁴⁴⁰

「どの宗教にしろ、〔……〕神様を自分の方に引き入れ、無限をものさしで測り、幸福の処方を知ると主張しました。何という傲慢さ、何という虚しさ！」⁴⁴¹

更に死の半年前、『ブヴァールとペキュシェ』の宗教の章のために多数の宗教著作家の文献を渉猟しながら、

「私は理解し得ぬものを説明しようとする人達には驚きませんが、説明を見つけたと思っている人達、自分等のポケットの中に神様〔……〕を持っている人達には驚きます。」⁴⁴²

こうした告発の行き着く処、宗教さえもが絶対性を失って、相対性の相の下に観ぜられる事は論理的帰結とも言えよう。

「宗教とは時に応じて変る概念、人間の産出物、つまり一つ思想ですが、信仰のほうは一つの感情です。」⁴⁴³

「最高の宗教を〔……〕求めることは、狂気にいた愚行に思われます。」⁴⁴⁴

世界、宗教、神そして生と死、あらゆる人生のことどもの概成の概念に向けられたフローベールの懐疑主義、それは強靱な反逆精神の源泉であり、彼をして激越な異議申立者、「憤激の党派」に属さしめたのであった。

第三章 「憤激の党派」——反聖職者主義

「私は憤激の党派に属しています」⁴⁴⁵、その晩年ロジェ・デ・ジュネット夫人宛の手紙に引用されたアナカルシス・クロウツのこの言葉は、彼の生涯の有様を余す所なく言い尽している。病院の向いに住むシュヴァリエの大伯父ミニョー爺さんが読んでくれた『ドン・キホーテ』に喝采し、ブルジョアをけたたましく哄笑し去るギャルソンを玉突き台の舞台上に生み落した少年は、終始反順応主義者、反権威主義者、反正統主義者であり、宗教に関して言えば徹底した反聖職者、反教権主義者なのである。

精神形成期にあって、聖職者との触れ合いが正の意味でも負の意味でも、何らかの重みを持った作家は、ヨーロッパにあっては珍しくはない。それは精神・文化に占めるキリスト教の絶大な位置を考えれば、むしろ当然の事であろう。しかしながらフローベールに関しては、彼の如何なるテキストも、そうした影響関係の具体的事例をほとんど示してはいないのである。コレージュ時代の書簡に見い出されるワード師の名も、むしろ若者の嘲笑の対象としてでしかなく、「牧師に対する憎悪」に燃えた反聖職者の姿を強調するものなのだ。⁴⁴⁶ ただこうした傾向はギュスターヴ一人のものではなく、大なり小なり当時の青年達に一般的なものでもあったのである。第一章でも略述した如く、十九世紀初頭のいわゆる「宗教的ルネッサンス」にも拘らず、啓蒙思想とそれに続く大革命はキリスト教批判を露わにし、反教権主義の高まりの内にその弱体化はもはや誰の目にも覆い難くなりつつあったのである。新しい体制は、改めて聖職者をその秩序の中へと繰り込みつつも、公教育の俗化を図り、宗教教育の

漸進的無力化を招来したのであった。このような時代の風潮に育った世代であるギュスターヴ自身、「ヴォルテールの息子」たる事を自負しているのである。⁶⁴⁾

しかし彼に全く宗教的なものへの関心がなかったのではない。既に『苦悶』の中には、司祭に救いを求める苦悩する若者の姿が描き出されているのだ。

「ああ！ やりきれぬ！ はやく司祭を！ [……] 司祭！ だがどれを呼びにいくか？ ああ男は大司教のところへ晩餐にまねかされている。もうひとりとは教理問答の時間ちゅうだ。三人目はおいそがしい。[……] 陰気な、曲りくねった、狭い街筋を通りかかったとき、わたしは甘いなまめかしい言葉を耳にした、接吻に中断される吐息を耳にし、情欲の用語を聞いた、そしてわたしは神をののしり、みだらな踊りにふける僧侶と娼婦の姿を見た。わたしは目をそむけ、泣いた。足さきになにかがぶつかった、それは青銅のキリスト像、泥まみれのキリストだった！ [……] やっと一人の司祭をききだせた。[……] ところがこちらがきりだしたとたん、台所に物音をききつけて「ローズ」と、彼はどなりつけた。「じゃがいもに気をつけておくれ」それからわたしのほうに向き直ったとき、わたしは、燭台のあかりのおかげで、このじゃがいも党がゆがんだにきびだらけの鼻をしているのが、目に入った。わたしは腹をかかえて笑いだした、そしてたちまちわたしは表へたたき出された。」⁶⁵⁾

救済をなし得ぬ無能な聖職者の苦々しい戯画は、『狂人の手記』にも、『ボヴァリー夫人』のエンマとブルーニャン師の場面にも見い出されるし、更には二月革命を挟んで新旧両政府の走狗と化した、無節操かつ権力的な『ブヴァールとベキュシェ』のあの司祭へも連なって行くものののだ。

こうしたエピソードの中に、宗教的希求を見てとったJ. ブリュノーはその著『ギュスターヴ・フローベールの文学的出発』の中で、ギュスターヴは1840年の冬から春にかけて、「深刻な宗教的危機」に立ち到ったと述べ⁶⁶⁾、『思い出・覚書・瞑想』の次の一節を引用している。

「僕は神秘思想家になりたい。天国を信じ、たなびき寄せる香煙に身を浸し、十字架のもとに虚心にひざまずき、聖霊の御鳩の翼に安らいを求める——そこにはどんなにか官能的な快樂があることだろう。[……] 聖者の生涯は美しい生涯だ。僕は殉教者として死にたいと思ったことがあるし、もし神が、キリストの父たる慈愛の神が在して、その恩寵を、真髓を僕にまで下したもうなら、僕は平伏してそれを拝受するだろう。」⁶⁷⁾そしてこのテキストに基づいて、ブリュノーは断じている。

「フローベールは信仰を得たいと念じた、フローベールは祈った、フローベールは一時の間キリスト教徒だった。」⁶⁸⁾

しかしブリュノーはまた、こうした「真摯にして深い信仰への祈求」も、40年後半のピレネ・コルシカ旅行の後消え去ってしまったとして⁶⁹⁾、同じ『思い出』の後半の一節をその例証としている。

「僕は唯物論者でも唯心論者でもないが、もし何物かでなくてはならぬというなら、むしろ唯物論者だろう。」⁷⁰⁾

同様に次の一文を引く事も出来よう。

「キリスト教は瀕死の病床にある。かろうじて延命の策を講じはしたものの、その効果

は臨終の余光を添えるにとどまったと思う。われわれは博愛主義的ないし啓蒙主義的愚説を聞き飽きたあまり、キリスト教弁護を買って出ることであっても、教義そのもの、宗教自体をあからさまに説かれるにいたっては、ついに顧みてヴォルテールの徒たるを自認するほかはない。』⁵⁹

今日のところこのブリュノーの推論をこれ以上補強する材料も、またそれを覆すに足るだけのそれも発見されていない。当時一世を風靡したロマン主義諸作家からの思想的影響関係、あるいは青年特有の深刻ぶった形而上学癖とも言うべきものをも当然勘案せねばならず、こうしたテキストがどこまでフローベールの当時の心情と思想を、直接投影したものであるかはにわかには判じ難い。けれどもそこにはやはり一時的にもせよ、宗教への模索が存した事が認められるのではなからうか。

ほぼ10年後、フローベールはその人生に於いてもまた芸術に於いても、文字通り画期的な意味を持つ東邦旅行に出、その途次聖地エルサレムを始めイエスゆかりの地、あるいは永遠の都ローマを訪れている。しかし「皇帝の町は、僧職の空気のために、すっかり倦怠の毒氣にあてられ、ジェズイットの法衣が何もかもを、陰気な神学の色彩でおおいかくしてしまっているのだ。』⁶⁰そして聖地にしても、彼に格別の宗教的感動を与えた形跡は余り見られない。確かに「キリストが橄欖山にのぼってゆく姿を見」、また「聖墓をはじめて詣でたあと」の「骨の髄までくさくさした」気持は、「マタイ伝を手にとって、山上の垂訓をういういしい心をひらいて読む」事で鎮められはした。しかしながら「何もかも本物ではなく、何もかもいんちきなんだよ。[……] 人々は聖地を滑稽なものとするために、出来ることはなんでもしたのだ。悪魔につかれた淫売根性だ。偽善だよ。強欲だよ。偽造だよ。破廉恥だよ。まったくの話。ところがさ、神聖の氣ときたら、跡形もない。」と断じられた聖地は⁶¹、要するに「無の印象」⁶²を彼に与えたただけであった。そして相変らず「聖なる遺物を大切に胸に持って」⁶³はいても、二度目に聖墓に行き、そこへ入った時、既にこうした信仰は自分には失われてしまっている事を、最終的に確認するのである。

「ぼくは聖なる石を見つめていた。司祭は戸棚をあけた。薔薇を取り出して、ぼくにくれた。ぼくの手にはオレンジの花の水を注ぎ、それからまた、ぼくから薔薇の花を取り、花を祝福するために、それを石の上に置いた。その時、ぼくに、どんなやさしくも苦しい思いが訪れて来たことだろう。このような贈物、それもこのような場所で受けるこの贈物が信者の魂をどんなにか喜ばせることだろうとぼくは思った。だがそんな気持は、ぼくには何と失われてしまっていることだろう。ぼくは自分のかさかさした気持に別に涙を流さなかったし、何も後悔はしなかった。』⁶⁴

チボーデの言を借りれば、「エルサレムは彼に、はてしない悲しみと重苦しい諧謔しか呼び起さず、彼は陰気なヴォルテール主義者としてここを訪れる」のであり、「結局文学的な旅だったこの旅行において、キリスト教徒が聖地巡礼をするときの宗教さながらに、上座をしめるものは文学なのであった。』⁶⁵

いずれにしても、一時的にもせよ存在したかの宗教への希求、それを消滅させた直接の契機の一つは、俗そのものの聖職者であったのだし、東邦旅行もまたその事を改めて想起させたにすぎなかった如くである。この事は「無氣力なブルジョア」たる「醜惡な聖職者」⁶⁶ という不信の念を決定的なものにしてゆくのである。その極端なまでの現われは、

『ブヴァールとペキュシェ』の宗教の章に見る事が出来ようし、またそれを準備するための例の執拗な文献渉猟の際の怒りと軽蔑は書簡の内に渦巻いている。

「今読んでいる哲学と宗教の本にすっかり嫌気がさしている。この先生方の厚顔ぶりは自惚としか思えなくなっている。だが勝利の棕櫚の木は、愚劣さと不注意ぶりと同様に現代の護教論者の手にある。何と駄目な連中だろう。というよりむしろ、何たる不誠実ぶりか！」^[60]

「愚にもつかない代物を、というよりは呆氣にとられてしまうような代物を読まされています。セギュール大司教の宗教的小冊子、ジェズイットのユゲ神父の労作、ボーグノー・ド・ピュシェス等々です。〔……〕現代の宗教はまったくもって筆には尽しがたいものです。〔……〕ああ愚劣です。底知れぬ愚劣です。〔……〕こうして敬虔な書物を読んだ結果、聖者を不道德漢にしまいそうです。」^[61]

フローベールが聖職者達に浴びせる非難は、ブルジョア化、知的貧困だけではない。それは彼等が体制化し政治に容喙する時、即ちいわゆる教権主義に対する時最も激しいのである。二月革命、六月暴動、ルイ・ナポレオンのクーデター、そして普仏戦争からパリ・コミュン、幾多の激動の政治の現実を目のあたりにしなければならなかったフローベールの実体験からくる憤激の叫びなのである。^[62]

「あらゆる暴政を擁護、祝福し、自由に呪詛を投げつけ、権力にのみ香をたき、既成事の前で低劣にもはいまわる、ああした聖職者は実に汚らしい。」^[63]

聖職者が説教し、教導するというその天職を果さず、時代遅れのドグマを狂信する、既成の秩序の守護者とその目に映じた時、フローベールは「現存する宗教とは視界を妨げる色ガラスである」^[64]と断ずるのである。そして彼が精神上の支えとなり、いわば教導者でもあったルロワイエ・ド・シャントピー、彼女の宗教的苦悩の訴えに与えた次の如き忠告は、そのまま彼自身の決意の表明ではなかっただろうか。

「あなたは司祭なしではいられないのに、その司祭があなたにはいまわしいのです。あなたがあなた自身の司祭におなりなさい。」^[65]

第四章 フローベールの宗教感情——汎神論、神秘主義

前二章に於いて、我々はフローベールの宗教感情解明の前提となるいくつかの問題を考究した。本章はそれらの成果を踏まえつつ、彼が抱懐した宗教感情を明らかにしてみたい。結論を先取すれば、それは一定の「イズム」に安全に包含され、判然と定義され得はしない。しかも仮りにある「イズム」を冠してみても、それが宗教学上厳密なる妥当性を有するか否か、いささかの疑問なしとはしない。そうした危険を承知した上で、あえて規定するとすれば、次の二つに大別されよう。即ち 1) 汎神論 2) 神秘主義。

1 汎神論

本節では汎神論を純宗教的には限定せず、「自然を生命にみちた統一と見てそれをあがめる芸術家の態度」^[66]をも含めた最も広義に解する事とする。

広義の汎神論、その基底をなす宇宙の魅惑、自然との交感、その内への溶解あるいは同化

による自我の消滅、自他の融合による忘我、法悦、至福、そうしたものの萌しは青春の日々であって、既にフローベールの内に見い出される。『聖アントワーンの誘惑』の先駆をなす『スマール』執筆中彼が訴える苦しさは、「絶えず無限と対決」しながら、「自分の魂を惑わしていたものを表現するすべを知らなかった」^[66] 故なのだ。とは言え彼は未開人をして、その心の内なる逃避の願望を次の如く言わしめている。

「秋の黄ばんだ木の葉が空中に舞うのを見ながら、私は自分も一枚の木の葉になって空間を走ってみたかった。〔……〕それにしてもどうして心のなかに、私を呼んでいる声が聞こえるのだろうか。耳を傾けると、遠くの方でだれかが私にこう言っているような気がする。おいで、おいで！」^[67]

ここにもまた明らかにロマン主義の影響が認められる。ルソー、シャトーブリアン、ヴィニー、ミュッセ、当時の彼の感性を養った作家達であり、コレージュの学生達にとってユゴーは神様だった。^[68]

同時に彼の生来の汎神論的傾向を決定づけ助長したのは、とりわけスピノザであった。『エティカ』を死の床にもはなさなかった夭折の詩人哲学者、アルフレッド・ル・ポワトヴァンに啓示され、このアルテル・エゴに劣らずフローベールもまた生涯愛読し、称賛してやまなかったこの偉大な汎神論哲学者は、『聖アントワーンの誘惑』及びその系列諸作品創造の一つの靈感の泉でもあったのだ。

「スピノザは読まれるべきです。彼の無神論を非難する奴らは、うすのろです。〔……〕おそらく〔……〕あなたはこの偉大な読みものによって、心が鎮められることがあるでしょう。」^[69]

「スピノザをすべて〔……〕読み返しました。この《無神論者》は、私見によれば、最も宗教的人間だったのです。「神」しか認めなかったのですからね。」^[70]

フローベール自身「僕がヴォルテール主義者で唯物論者かどうかは神のみぞ知る」と前置きし、逆に自己の汎神論的能力を誇っている。

「僕はすべてを称賛します。〔……〕そして僕が何物かに値するなら、それはあの汎神論的能力の故なのです。」^[71]

それが十全に発揮されるのは、何よりも自然との交感、同化に於いてである。そしてこれらはいずれも眺める事、換言すれば観照（contemplation）を契機としているのであり、それはまた彼の「真の本性」なのである。^[72] フローベールの場合、この自他の融合は異にする二つの方向によって実現される。即ち 1) 自我の他者への浸透・溶解 2) 他者の自我へのそれ、である。前者の典型的な例としては、

「僕の自然への愛は抑制がきかなくなりました。ときどきは動物たちを、また樹木さえをも慈味ぶかく眺め、その気持はものと一つになってしまうというところまで行きつくのだ。眺めるというだけのこと、僕はほとんど肉感的な感動をおぼえる。」^[73]

「時折小石、動物、絵を眺めていると、自分がその中に入ってゆくを感じた。人間同志のコミュニケーションも、これほど濃密ではない。」^[74]

後者のそれとしては、

「樹々を長いこと馬鹿みたいに見つめていれば、その視線を伝って樹液が心に沁み込ん

でくれます。〔……〕我々の精神も自然の上をごろごろ転げ廻れば、何かしら自然の味わいといったものが精神に浸透してくるに違いありません。』⁷⁹

方向を異にするとは言え、いずれの根底にも共通に存するものは、自己の魂が無限の宇宙の内に遍在するという感覚なのだ。そしてこうした自他の融合は、禁欲主義的神秘主義の色をも帯びつつ、終局的に偉大なる宇宙の総体に抱かれんとする願望へと収斂して行くのである。

「偉大なる調和を確信している人間は、自分の魂と同様に自分の肉体の価値のなさをも望んでいる人間は、天体を動かすかあるいは星のあいだで輝くために、偉大なる総体に抱かれて眠るべく再び帰ってゆくだろう。』⁸⁰

書簡に見られる以上の如き汎神論的諸感情は、同様に『初期作品』にも散見されるが、その自然感情、その法悦がこの上もなく横溢しているのは、恐らく『11月』及びトウレーヌ・ブルターニュ徒歩旅行の紀行文『野を越え、磯を越えて』に於いてであろう。

先ず『11月』では、X…への途上、「もはや第二の生は第一の生の名残りにすぎない」⁸¹と思える程強烈な海辺の体験として語られている。

「神の霊が身うちにみなぎり、自分の心が雄大になってくるのをおぼえ、一種異様な衝動にかられて、何かしらをあがめたくなっていた。できることなら、日の光の中に吸いこまれ、海面から立ちのぼるにおいととも、あの果てしもない青空の中に没入してしまいたいと思った。すると、狂おしいほどの歓喜におそわれた。まるで天界の幸福が、そっくり自分の魂の中にはいりこんできたかのような気持で歩きだした。〔……〕そのときぼくには、天地創造の幸と、神が人間のためにそこに生みだしてくださった喜びをことごとく理解できた。法悦の状態にひたらなければきこえないような、完璧な諧調のごとく、自然界が美しく見えてきた。〔……〕まるで、太陽をながめつつ陽光の中を舞いのぼる鷺のように、自分が幸福で偉大な生き方をしているような気がした。』⁸²

そしてこうした至福の境にあって彼が思い浮べるのは、「天の一角にやさしいみどり子イエスを両腕に抱いて姿をあらわす聖母マリアを愛慕する」⁸³ 楽しさなのである。

『野を越え、磯を越えて』に於いても同様にブルターニュのとある荒磯での体験である。「みずから発散する自然の力の何か生命を帯びたようなものが、おそらく視線に惹きつけられて僕たちまでとどき、そして同化されると、この複雑な結合のおかげで、僕たちは自然の力というものをより親密な関係に於いて捉え、より深い所でそれを感知する事ができた。一心に滲透し入りこんだ結果、僕たちもまた自然となり、自然の中に拡散し、自然に捉えられ、自然が僕たちを支配するのを感じ、その事に法外なる喜びを憶えた。自然の中に自己を消滅し、その虜となるか、あるいは自然をこちらに引っ張り込むことができればと思った。〔……〕そして歓喜と快楽に身をもだえつつ自然の中に横たわり、如何にして石が形成され、波ができあがり、星が輝くのかを見きわめるべく、視線が岩の髄まで、海の底まで、空の涯てまでとどきえぬ事を残念に思った。〔……〕この熟視によって心が溢れだして行く事から来る共感の中で、僕たちの魂がいたる所で輝きつつ、あらゆる姿かたちとなるべくこの生命全体の中で生活し、それらのように生き続け、そして絶えず変貌しながら、永遠の太陽めざしてその変態を力づける事ができればと思った。』⁸⁴

更に発表以来、毀誉褒貶相半ばする様々な解釈を呼んで来た『聖アントワーンの誘惑』のあの末尾の聖者の叫びも、膨張性と言うよりはむしろ凝縮性指向の下にはあるが、以上の如き宇宙との融合・同化による自我の消滅の祈願とも見做し得ないであろうか。

「あらゆるものの中にはいり、匂いとともに発散し、植物のように成長し、水のようにながれ、音のようにふるえ、光のようにかがやき、あらゆる形体のうえにひそみ、あらゆる原子のなかにはいり、物質の奥底にまでくだり、——物質になってしまいたいのだ！」⁸³

以上、観照に基づく様々な形態に於ける自然との汎神論的交感を分析して来たが、フローベールはそれを宇宙の調和のしるしと考えているかの如くである。多分にアニミズムあるいは神秘主義にも通ずる側面を持つ、こうした汎神論的宇宙観は、彼の生来のペシミズムとは裏腹に、「生は死の上に再びその力を得る」事が「永遠の原理」⁸⁴であるとする、輪廻転生にも似た死生観を、そしてある意味でのオプティミズムをも付与しているのである。更にここからは必然的に、「生きとし生けるものの神の兄弟」⁸⁵としてのあの普遍的共感も由来しているが、その基は聖者の如き靈化、超脱にほかならぬのである。

「出来る限り魂であらねばなりません。そして事物や生き物との無限の共感がより豊饒に到来するであろうのは、まさにこうした超脱によってなのです。」⁸⁶

確かにフローベールの汎神論ないしその感情は、孤独にして厳しい歳月と共に、その密度を次第に減じた事は疑い得ぬ事実ではあるが、J.セズネックも言明する如く、「汎神論は、フローベールにとって、一つのドグマではなく、それは内的にして恒常的な感情なのである。」⁸⁷かくした彼の汎神論は、生に嘔吐し、ペシミスティックにしてシニクなこの懐疑主義者をして、一方に於いてあの偏狭な党派根性に陥ることを免れせしめ、また他方彼が一身を捧げて追求した「美」の理想に宇宙的、重層的な広がりを与えたのであった。と同時に、その事は他の魂に融合、同化しつつも、普遍的魂を表現せんとする彼の文学創造の理念そのものにも通ずるものだったのである。けだし真の芸術家とは、「その生と精神が「美」への欲求の盲目的な道具、即ち「神」の諸器官——それらによって「神」が自らに自己証明する——であった者達」⁸⁸の事だからである。

2 神秘主義

神秘主義はその本質上、普遍的な定義づけははなはだ困難である。本節でも前節同様に、それを純宗教的には限定しない事を前提とした上で、アンリ・セルューヤの定義を一応受け入れておく事とする。

「今日では、神秘主義という語は二とおりの意味で用いられる。広義には、理性を超絶しているように思われる何か崇高なものを漠然と暗示している。思想家たちにとっては、その中に「直接的」「直観的」な接触の感覚、自己と自己よりはるかに偉大な、世界の魂と呼ばれるもの、すなわち絶対者との結合が現われる内面的な状態が神秘主義である。換言すれば、それは人間精神と実在の根元との内密な、直接的な結合、すなわち、神性の直接的な把握なのである。」⁸⁹

同時にフローベールの神秘主義を考えてみる時、その発現の有様はR.バステイドがその著『神秘的生活の諸問題』の中で規定するものそのものとも言い得るのに驚かされる。

「神秘主義は否定の絶えざる運動であり、そしてまさにその事によって、それは全道程に於いて禁欲的努力と解け難く結びつく。〔……〕神秘的生活は安易な生ではなく、間断なき戦いである。それは安逸ではなく、緊張の勝利である。」⁹⁹

浄化、集中、瞑想、観照、寂靜、合一、脱我等、合一体験にあずかるための神秘階程の基底をなすものは、自己減却と絶対者への集中であるが¹⁰⁰、フローベールにあっては、禁欲主義と結びついた孤独、自己放棄、捨離、諦観であり、芸術とその美への絶対的献身、帰依であった。それは彼自身も認める如く、「一種の審美的神秘主義」¹⁰¹なのである。

『ボヴァリー夫人』——その女主人公は「最初の考えでは、〔……〕神秘思想と夢想的情熱の極致に達する女性になるはずだった」¹⁰²——という「前代未聞の力業」に呻吟しつつ、「霧に包まれた男」と自己認識したフローベールは書いている。

「自分の筋肉を蔽いつくしていた乳白色の脂膏を取り払うことが出来たのは、忍耐と錬磨を積み重ねた結果なのです。」¹⁰³

「クロワッセの隠者」——その庵が「サン＝トゥアン修道院に属し、修道士たちの野外寮に使われていた建物」¹⁰⁴であった事は象徴的である——としての孤独の内なる禁欲主義、それはまた「幸福とは頭で考えているものの中にあるので、他所にはない」¹⁰⁵という確信に基づいているのだ。青年ギュスターヴは親友ル・ポワトヴァンに忠告している。

「外界との縁を切りたまえ。熊みたいにして生きるんだ——小熊だね——何でもほったらかしにしておきたまえ、それから君自身もね。知性だけは別にして。」¹⁰⁶
更にルイズ・コレに説いている。

「静かに生きるためには孤独に生きねばなりません。そして世間の空気が入ってくるといけないから、すべての窓に目貼りをしなければならないのです。」¹⁰⁷

彼にとって重要な事は、何よりも先ず精神化作用であり、孤独は単なる他者からの逃避、夢想・無為への退避を意味するものではなく、芸術家にとって不可欠な創造力の集中、芸術への精進の場なのである。

「僕たちは何ひとつ利用しはしない。僕たちは僕たちだけなんだ。砂漠のベドウィン人のように自分たちだけなのだ。顔をおおい、マントをきて小さくなり、頭を下げてハリケーンの中に——いつまでも、そしてたえず——最後の水の一滴まで、心臓の最後の鼓動まで投げださねばならない。死ぬときに、僕たちは歩いてきたのだ、大海原を航海してきたのだというなぐさめの気持ちをいただくことだろう。」¹⁰⁸

それはあたかも砂漠の教父、聖アントワヌの孤独、禁欲そして祈りにも似たものなのであり、彼の生活は即ち真の聖職者の生活そのものであったと言ってよい。フローベールはいささかの諧謔を込めて書いている。

「あなたの相応しからざる奴隷の事を申し上げれば、彼は昔と同じ生活を相変らず送っています。誓って言いますが、それは司祭の生活です！ 私にないのはただ法衣だけです。剃髪部その他については完璧です！」¹⁰⁹

自己を「聖職者」、「修道僧」、「隠者」に比する表現は、書簡を通して終始見られるところであり、かつ「自分次第で満足出来るようにしよう」¹⁰¹というモンテーニュの忠告をそのまま実践しながらも、時にその孤独が耐え難い時もあるのだ。

「私は、自分の心に正当きあまりない糧をも与えまいとして生涯を過して来た。勤勉

で、厳格な生活を送ってきたのだ。ところが、いまや精魂尽き果ててしまった。息もたえだえなのだ。こらえた涙が全身にあふれるので、私は水門を開いてやる。』⁽¹⁰²⁾

そうした中であって、いやそうした中にあるからこそ、なお一層文学への献身一筋にかけける姿は、まさに殉教者以外の何者でもないだろう。

「もはや人生からインクで汚すべき紙の連続のほか何も期待していません。まるでどことも知れぬ所へゆくために無限の孤独のなかを横ぎっているような気がします。私自身が砂漠であり、同時に旅人であり、駱駝なのです。』⁽¹⁰³⁾

かくして彼はひたすら「全生涯の作品」『聖アントワーンの誘惑』に、そして来完の大作『ブヴァールとペキュシェ』に没入していくのだ。

「とにかく私たちは、仕事をしなくてはなりません。それが、人生の重荷を感じとらなくてすむ方法です。克己禁欲は健康をたすけるものです。』⁽¹⁰⁴⁾

「B.とP.でください。[……]このような仕事を自己に課するためには、天性の禁欲主義に恵まれなければなりません。』⁽¹⁰⁵⁾

意志的な孤独、禁欲、フローベールは同時に神秘的生活に必須の自己放棄、諦観も知っていた。それは『純な心』の老女中、その名もフェリシテの姿をさえ想起させる。

「私は出来るだけ自己の自我を考えまいとしています、それは孤独者にとっては困難なことなのです。』⁽¹⁰⁶⁾

創造の苦悩に加うるに、「まるで腸^{はらわた}の一部をもぎとられたような」⁽¹⁰⁷⁾母の死、あいつぐ親しい友人達の死、愛する姪夫妻の破産、もはや話し相手は誰もいずしかも次第に迫り来る己自身の死の影、そうした晩年の日々を考える時、次の言葉は改めてその全的な重みを感じられる如くである。

「ああ！ 人生は翼を持つ者に重くのしかかってくるものです。翼が大きければ大きいほど、その全幅にかかる重苦も激しくなります。[……]魂の大きさは苦悩によって測ることが出来るのです。』⁽¹⁰⁸⁾

かくの如く神秘主義の諸階程のすべてを満たし、かつ「この世で変ることのなかったものは、[……]人生を超えた何かへの信心とこの力の庇護の下に入りたいという欲求である」⁽¹⁰⁹⁾と信じ、「現世の至福のあの探求を憎む」⁽¹¹⁰⁾と言い切るフローベールにして、結局純宗教的には絶対者たる神との神秘的合一に到りつきはしなかった。

「真底は神秘家、ですが何も信じてはいません。』⁽¹¹¹⁾

「文体の形式に対する愛がなかったら、僕は大的神秘主義者になっていたでしょう。』⁽¹¹²⁾けれども彼は特定の宗教でなくとも、宗教そのものに心惹れていた事は疑い得ない。

「私がとりわけ惹かれているものは宗教なのです。特定のあれとかこれとかではなく、あらゆる宗教のことです。特に一つ一つの教義は私にはそぐわないのですが、こうした宗教を生みだした感情というものは、人間の心のいちばん自然で詩的なものと考えています。』⁽¹¹³⁾

「異教の女」⁽¹¹⁴⁾ルイズ・コレの宗教的無関心を嘆きながら、彼が非難するのは「不易なるものに対する観照、一言で言い尽くせば最も広義の「宗教」」⁽¹¹⁵⁾が余りに欠けている事なのである。

こうしたフローベールには、神秘主義、合一による至福への祈願が、若き日より常にその

心の奥底に存していた事は事実であるが、しかし彼のそれは、先きにも述べた如くついに審美的なものであった。

「これから書く作品を話相手として喚び起しなさい、永遠の人物像を呼び出しなさい。人生を超え、幸福を超えたところに、蒼く白熱している何か、万古不易の崇高な大空があり、そこから我々に届く光は、それだけでも幾つかの世界を生動させるに足るほどです。天才の光輝も、あの隠れた「言」の色褪せた反映に過ぎません。〔……〕愛が、憧憬が僕等をそこへ運んでくれます。憧憬が僕等を「言」に向って押しやってくれ、そこに僕等をまぎれこませ、融けこませてくれるのです。」⁽¹¹⁶⁾

直観が神秘主義の基礎、あるいはむしろこの両者は同一なものであり、直観により見えざるものを見、その現存を感知することが神秘主義の一つの主要な形態であるとするなら⁽¹¹⁷⁾、それは芸術家の創造的直観による共感的合一と、その求める対象こそ違え、相い通ずるものを有してはいないだろうか。

「書くということ、もはや自分ではなくなり、書いている創造物全体のなかを限りなく巡るということ、これは実に甘美なものです。例えば今日、ぼくは男であると同時に女、情人でありながら情婦をとまって、秋の昼下りの森のなか、黄ばんだ葉叢の下を散歩しました。更に、僕は馬でも葉叢でも風でもあり、彼らの言い交わす言葉、愛に溺れた彼らの顔を半ば閉じさせる朱い太陽でもあったのです。」⁽¹¹⁸⁾

こうした現象は、少くともフローベールにとってはいわゆる幻覚ではなく、実存在、実体験による真実なのである。エンマの神経発作は即ち彼自身のそれであり⁽¹¹⁹⁾、彼女が飲んだ砒素の味は彼の口に現実のものとして残存し、夕食の間中吐き続けたのであった。⁽¹²⁰⁾「ボヴァリー夫人は私だ」というあの人口に膾炙せる言葉もまたこうした地平に於いても解されねばならぬであろう。

物質と精神、「この二つのものを切り離して考える」が故に、「どちらも同じように物質や精神を本当に知る妨げとなるばかり」の「唯物論者と唯心論者」を共に排撃するフローベールは⁽¹²¹⁾、究極的には、「思想の二大表出」たる「芸術」と「宗教」⁽¹²²⁾のうちの前者に、「熱烈な信仰、すなわち作品を産み、人を動かすあの信仰」⁽¹²³⁾をひたすら捧げる事を選びとった。けれどもそれすらも絶対を求めるその裏に、絶対者としての「神」との合一を希求する神秘主義的感情が厳に存することは、既に明らかであろう。

第五章 フローベールの真の神——文学宗教

特定、不特定を問わず、フローベールが宗教に寄せた並々な関心、宗教感情の濃密さは、前章までの考察でほぼ明らかではあるが、更に書簡には真摯な信仰を窺わせるに足る告白が、かなりの数に上っているのである。例えばミュッセに言及して、

「人は宗教なしには生きられません。あゝした連中はそれを露ほども持っていないし、羅針盤も、目標も持っていないのです。あらゆる情念と俗っぽい虚栄心とに惑わされて、その日暮しに漂っているのです。」⁽¹²⁴⁾

更に信仰と愛について、

「ただ「神」が息を吹き込んでくれることによってのみ、僕等は何らかの価値を持ちま

す。これが凡庸な者に力を与え、熱狂の日々に人々を美しく見せ、醜い者を美化し、汚れた者を清めてくれるのです、即ち、信仰と愛とが。』⁽¹²⁵⁾

そして時に自己をカトリック信者とまで言い切るのだ。

「僕は人生を憎悪します。僕はカトリック信者であり、心の中に、あのノルマンディーの大伽藍のように、緑青色の吹出物を持っています。』⁽¹²⁶⁾

しかしこうした信仰告白も、そのコンテクストから当然推測される如く、やはり審美的色彩の濃いものであり、即宗教的意味合いに於いて受け取る事は出来ないのである。絶対を追求するこのペシミスティックな懷疑主義者、汎神論者そして神秘主義者の全身全霊は、詰まる所『聖書』の「神」にではなく、しかしそれと同様排他的にして妬み深い唯一神たる「文学」に専ら捧げられるのだ。

姪のカロリース、後のコマンヴィル夫人、唯一の弟子モーパッサンそしてゴンクール兄弟を始めとする幾多の同時代人達の証言を引き合いに出すまでもなく、彼の書簡そのものが既に、生涯に渡って自らが司祭であると同時に殉教者でもあったあの「文学宗教」への精進の日録、いわば信仰告白録なのであり、『ボヴァリー夫人』執筆中に不信の女ルイーゼ・コレと交した教理問答とも称すべき多数の手紙の一片ですら、その事を雄弁に物語っている。

「二年前に僕のあげた助言を、君はありがたく思ってくれるはずですよ。〔……〕でも、僕の助言そのものには一文の価値もありゃしません。ただ単に、君は「宗教」を得たという事であり、そのなかで君は自然な力によって上へ昇る事が出来たのです。人は、常に空を眺めていれば、終いには羽を持つ事が出来るものだとは僕は信じています。』⁽¹²⁷⁾

更に、作品中に決して自己を現わさぬフローベールが、今は亡き心の友に託して自らを語った唯一の文学論とも言える、同郷の詩人ルイ・ブイエの遺稿詩集『最後の歌』の『序文』、その哀悼溢れる讃辞を書き記した時、彼の脳裏に去来したものは、友の影と共に遙けきも辿り来たる己自身の姿ではなかったか。

「彼は理想に芯の底から献身した存在なのだった。文学それ自身のための、たぐい稀な臨時主任文学司祭の一人なのだった。消え失せようとする、——あるいは、すでに消え失せた宗教の、最後の狂信者なのであった。』⁽¹²⁸⁾

シャルル・デュ・ボスは、この間の事情をその著『アプロクシマシオン』の中で次の如く説いている。

「フローベールが芸術を信じうるためには、〔……〕ほかならぬこの芸術が、宗教のうちでもっとも厳密な宗教と同じほど厳しい欲求を彼に課してくれなければならないのである。この代償を支払って、芸術は彼にとって、一個の完璧な宗教、その厳しさをとうじて内密、もろもろの傑作が注ぎこむ精神の高揚をつうじて神秘的、彼の絶対的欲求にもたらされた満足をつうじてプラトンのような宗教となる。芸術と神秘主義とは、したがってここではその力を合せて、彼の生活がその決定的な形態を帯びる瞬間から、中央山塊をフローベールのうちに形造るものを打ちたてようとする。つまりそれは、抗いがたい必然——情熱のように強烈で、掟のように恒常的な、——困難一般、ならびにすべての個々の困難のもたらす必然なのである。』⁽¹²⁹⁾

更に、チボーデはその『フローベール論』の結論として次の如く述べている。

「公衆には目もくれず、聖母の軽業師のように、みずからの内部にある神のために離れ

業を演じてみせたのは、フローベールの大いなる力というべきだ。〔……〕この芸術の僧侶は文学者の守護者となったし、さらに「芸術家はいかにしてみずからの救済をなし、栄光に至り得るや？」という問を総括的に提出したことにより、彼は芸術家の守護者であるとも言えよう。私は今この救済と栄光というふたつの言葉を、その唯一の純粋な神学的意味で使っている。キリスト教は、人間は神の恩寵によってしかこれに到達し得ないと言う。芸術家とはこれに到達し得ないものなのだ。彼にかわって彼の作品がこれに到達するのである。芸術家が自分と離れたところですぐれた作品を作ることはある。が彼の生活そのものがすぐれた作品となっている例はまずない。しかしその努力はしてもいいはずだ。その努力を勇敢になすことはりっぱであり、そしてフローベール以上にその努力をなしたものはいないのだ。』⁽¹³⁰⁾

確かにそれはチボーズも他の個所で言う如く、「悲しき宗教」⁽¹³¹⁾であったかもしれぬ。しかしながらフローベールは、召命としてそれを雄々しく、自己放棄と諦観を以って受容するのだ。そしてひたすら自己を無化し絶対に合一する事、それが彼の創造の根本理念なのである。

「私の考えでは、小説家はこの世の事象について自己の意見を述べる権利はありません。創作において小説家は創造における神を真似るべきであって、創作し、しかして語らぬことです。』⁽¹³²⁾

「人生の唯一の真にして善なるもの」⁽¹³³⁾たる「芸術」は、「それそのものために愛さねばならぬ」⁽¹³⁴⁾のであり、ルイズ・コレに説く愛の有様も、まさにそこに到り着くための必須の階程なのである。

「神秘主義者たちが同じ神のうちで互いに愛しあうように、我々も「芸術」のうちで愛しあいましょう。』⁽¹³⁵⁾

たとえ芸術への愛が如何に深くとも、「芸術」の苦悶⁽¹³⁶⁾、それへの懐疑が彼を苛み、残酷極まりない幻滅が彼を襲う事も一再ではない。

「ああ、「芸術」、「芸術」、にがにがしい幻滅よ。輝いては人を迷わせる幻影だ。』⁽¹³⁷⁾

「ああ、「芸術」！「芸術」！ 狂犬の如く我々の心臓に喰いつくこの幻想とは一体何ものなのか。そして何故なのか。』⁽¹³⁸⁾

しかしその道がどんなに険しいものであろうとも、彼は決して安易な道に逃避しはしない。

「芸術家の生活とか「芸術」作品の完成とかは、高い山によじ登って行くようなものです。厳しい旅で、仮借ない意志を要するものです。まず麓から高い山頂が見える。天空にあって、山頂明らかにきらめき、恐ろしいほどの高さ！ だが、それゆえに見るものを駆りたてるのです。いよいよ出発、だが途中の高みをひとつ登るたびに頂はさらにそばえ、地平は遠のいてゆく。断崖を越えて進み、あるものはただ眩惑と意気沮喪、寒くなる！ 高所の永遠のつむじ風がさっと吹いて、衣服を最後の一片までもはぎとってゆく。もはや山麓は永久に視界から消え、目的の山頂にも到達出来ないかもしれない。そしてこのとき人々はその疲れを感じとり、愕然として皮膚に生じたひび割れを眺めるのだ。あるものはただ、もっと高く登りたい、かたをつけたい、死んでしまいたいという抑えきれぬのぞみばかり、しかし、ときには空の涯から吹き起る一陣の風に、無限の彼

方に、とりどりの、えもいれぬ完成の美が一瞬ひらけ、人々は目眩む思いでたたずむ事もある。足もと二万フィートの彼方に人間どもの姿を見、オリンピヤの神々しい微風を胸いっぱい吸いこみ、自分が世界中を踏み台にして立った巨人のように感じられる。と見るまに霧はふたたびたれこめる、そしてまた手足の爪を岩にはがし、淋しさに堪えかねて泣きながら、ただもうひたすら、手さぐりで登ってゆくのです。それもよからう！ 雪のなかで死のう。欲望の白い痛みの中かで滅びよう、「精神」のほとばしるざわめきの音を聞き、顔を太陽に向けながら。』⁽¹³⁹⁾

しかもこの一筋の道こそが「不幸にならぬ唯一の道」⁽¹⁴⁰⁾なのであり、一途に求める者には必ず神の恩寵が与えられるのだ。

「宗教的になりましょう。[……] 恩寵を呼び続ければ、いつかはやって来るものです。神は一途の者に憐れみをかけてくれますし、太陽は山々の上に位置する強壮な心を常に照してくれます。』⁽¹⁴¹⁾

そして「文学宗教」へのかくした絶対的帰依の極みには、その死後光輝ける不易な世界が約束されているのである。

「太陽は決して死ぬ事はありません！「芸術」は太陽と同じく不滅です！ そして詩人達の魂が死後住まんとする光輝く世界があるのです。それらは果てしなき無限の中を星々と一緒に回転するのです。』⁽¹⁴²⁾

結 論

純粹に宗教的観点から見れば、フローベールは決して真正な信仰者ではないし、その宗教感情にしても、特定の宗教への確固とした方向性を有していた訳ではない。彼の信仰と絶対の探求は、宗教上の神ではなく、芸術のそれへと捧げ尽くされた。けれどもそれは純粹にして、熱烈な宗教的信仰を以ってであった事は疑い得ない。芸術即ち文学、それは彼にとって唯一絶対神であったのだ。これをまやかす、代用と断じ、否定し去る事は易しい。しかしながらこうした芸術至上主義、「芸術のための芸術」と称されるものでさえ——チボードがいみじくも言いあてている如く、フローベールにあってはむしろ「芸術のための生活」⁽¹⁴³⁾と言うべきか——その根底には、ヨーロッパの長い伝統たるキリスト教の唯一神信仰に規定された不動の精神・思考構造が厳存する事を考慮に入れる事なしには、十全に理解し得ぬものなのだ。およそ厳格な唯一神信仰には無縁な我々日本人にとっては、芸術至上主義が審美的にのみ、ともすれば甘く捉えられ、ヨーロッパ人の意識の背後に存在する「隠れたる神」とその眼差しが忘れられ勝ちなのである。フローベールの「文学宗教」も、こうしたヨーロッパの精神風土に深く根差したもののなのだ。

フローベールに対して、終始厳しい態度を崩さなかったとも言える、カトリック作家フランソワ・モーリヤックにしても、最終的に次の如く認めている。

「彼の作品は無限の自己放棄の上に築き上げられた。[……] 彼の人生は偶像にではなく、「真理」の相貌の一つに捧げられたのである。[……] 美、善、真は「神」の内に一体となるのだ。』⁽¹⁴⁴⁾

「美」を介して「真」に同化すること、これこそが「ある神聖なもの」、「理想的状

態」⁽¹⁴⁵⁾として彼が祈願する処なのであり、そうした「彼を支えるものは、己れが真の中に、〔……〕善の中におり、義務を果たし、正義を実行しているという確信」⁽¹⁴⁶⁾なのである。芸術家とはよし魂の牧者ではなくとも、精神の牧者なのであり、それは我々にボードレールの散文詩『群集』の一節を思い起こさせさえする。

キリスト教を信ずる事は遂になかったけれども、『聖アントワヌの誘惑』系列の宗教的・哲学的諸作品の模索を、そしてとりわけフェリシテ、聖ジュリアンの如き『三つの物語』の主人公達の造型を通して、フローベールはキリスト教精神に限りなく近づいた。こうした彼を無神論者、ヴォルテール主義者、不可知論者、異教徒等々と単純に片づける事の愚は、既に明らかである。しかし同時に、もう一方のカテゴリーに属する限定詞を以って、彼を総括する事もまた同然なのである。彼が尊敬して止まなかった大先達——ルナンには多少の留保が必要であるが——に対する次の言葉は、ある意味で彼自身にも適用し得るものではないだろうか。

「ヴォルテールは唯心論者、〔……〕ルナンはキリスト者です。」⁽¹⁴⁷⁾「スピノザ〔……〕この《無神論者》は、〔……〕最も宗教的な人間だったのです。」⁽¹⁴⁸⁾

最後に改めて強調すれば、文学を「聖」なるものと崇めるフローベールの「文学宗教」とその求道は、いずれにせよ、そのままフランス文化の伝統そのものであった。E. クールツィウスは、その著『フランス文化論』の中で言っている。

「文学はフランス人の眼に、宗教的な光輪を負った神聖物と映ずるのである。精神の全存在を、一切の信仰力を、文学とその伝統とその擁護と崇敬とのために捧げる、というような religion des Lettres (文学宗教) は、フランスのほかには存在しない。」⁽¹⁴⁹⁾

こうした伝統に基づく、そしてより直接的には、先輩たるロマン主義の作家達から受け継いだ一つの信仰、即ち芸術の創造行為を「言」による神の宇宙創造に比する考え方が、この偉大にして篤実な実践的信者を経て、より純粋な形でその後世代、とりわけランボー、マラルメといった象徴主義の詩人達に継承され、連綿と今日にまで到っている事は、歴史の教える処である。フローベールは自ら一つの合流点を形成しつつ、祖国の文化の流れの中に棹さしているのだ。

注

- (1) *Correspondance*, Œuvres Complètes de Gustave Flaubert, Conard, t. VI, p. 385. (à M^{lle} Leroyer de Chantepie, 5 juin 1872)

なお本論文で引用した書簡のうち邦訳のあるものは、文脈による多少の変改を除いて、主として次のものに拠った。

『フローベール全集』第八巻・第九巻・第十巻(書簡Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ)、平井照敏他訳、筑摩書房。

- (2) 参照 『信州大学教養部紀要』人文科学第11号, 1977, pp. 243-278.
 (3) Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press. (『精神分析と宗教』, 谷口・早坂訳, 東京創元社, p. 30.)
 (4) Paul Foulquié, *Cours de philosophie Connaissance*, Éditions de l'école. (『哲学講義』認識Ⅰ, 中村・福居訳, 筑摩書房, p. 33.)
 (5) 代表的なものは次の二著であらう。本論文もそれらに負う処が大きい。
 Henri Guillemin, *Flaubert Devant la Vie et Devant Dieu*, La Renaissance du Livre.

- Suzanne Toulet, *Le sentiment religieux de Flaubert d'après la Correspondance*, Éditions Cosmos.
- (6) Cf. par exemple E.-L. Ferrère, *L'Esthétique de Gustave Flaubert*, Slatkine Reprints et LA Varenne, *Flaubert par lui-même*, Seuil.
- (7) 本章はその性質上宗教、哲学、文学等多方面の書物を参考にしたが、特に平島・菅野・高階共著『19世紀の文学・芸術』、青土社、には、その立論上啓発される処が多かった。
- (8) Cf. *Nouvelle Revue française*, janvier 1927, p.108 sqq.
- (9) Cf. Paul Bourget, *Chapitre III Gustave Flaubert, Essais de Psychologie contemporaine*, t. I, Plon.
- (10) *Corr.*, t. III, p.269. (à Louise Colet, [7-8 juillet 1853])
- (11) *Ibid.*, t. IV, p. 170. (à M^{lle} L. de Chantepie, [30 mars 1857])
Cf. par exemple Caroline Commanville, *Souvenirs intimes*, en tête de la *Corr.* t. I, pp. XVIII-XIX.
- (12) *Ibid.*, t. I, p. 347. (à L. Colet, [30 septembre 1846])
- (13) *Ibid.*, t. IV, p. 170. (à M^{lle} L. de Chantepie, [30 mars 1857])
- (14) H. Guillemin, *op. cit.*, p. 126.
- (15) *Novembre*, Flaubert Œuvres complètes, Seuil, t. I, p. 254.
なお本論文で引用した作品の邦訳は、書簡同様、文脈による多少の表記変更を除いて、『フローベール全集』、筑摩書房、に拠った。
- (16) Albert Thibaudet, *Gustave Flaubert*, Gallimard, pp. 12-13. (『フローベール論』、戸田吉信訳、冬樹社。)
- (17) *Corr.*, t. II, p. 321. (à Maxime Du Camp, 21 octobre 1851)
- (18) *Ibid.*, t. III, p. 145. (à L. Colet, [31 mars 1853])
- (19) *Ibid.*, t. I, p.201. (à M. Du Camp, 7 avril 1846)
- (20) Cf. par exemple *Ibid.*, t. I, p.14. (à Ernest Chevalier, [29 août 1834]), pp. 261-262. (à L. Colet, [21-22 août 1846]), etc.
- (21) *Ibid.*, t. II, p.288. (à L. Colet, 9 février 1851)
- (22) Cf. par exemple P. Bourget, *op. cit.*
- (23) Cf. par exemple Kathrin Asper-Bruggisser, *Genèse du déterminisme de Gustave Flaubert*, Juris Dreuck + Verlag Zürich.
- (24) *Agonies*, Flaubert Œuvres complètes, Seuil, t. I, p. 157.
- (25) *Ibid.*, p. 157.
- (26) *Mémoires d'un fou*, Flaubert Œuvres complètes, Seuil, t. I, p. 234.
- (27) *Corr.*, t. I, p.35. (à E. Chevalier, 30 novembre 1838)
- (28) Cf. *Mémoires d'un fou*, pp. 233-234.
- (29) Cf. *Corr.*, t. I, p. 153. (à Louis de Cormenin, 7 juin [1844])
- (30) Cf. *Ibid.*, t. IV, p. 33. (à L. Colet. [2-3 mars 1854])
- (31) *Ibid.*, t. I, p. 29. (à E. Chevalier, 13 septembre 1838)
- (32) Michel de Montaigne, *Essais*, Livre III, Chapitre XIII, Montaigne Œuvres complètes, Bibliothèque de la pléiade, p. 1053.
- (33) *Ibid.*, Livre II, Chapitre XII, p. 508.
- (34) *Corr.*, t. II, p. 239. (à Louis Bouilhet, 4 septembre 1850)

- 35) *Ibid.*, t. III, p. 183. (à L. Colet, [26-27 avril 1853])
- 36) *Ibid.*, t. IV, p. 181. (à M^{lle} L. de Chantepie, 18 mai [1857])
- 37) *Souvenirs, Notes et Pensées intimes*, Buchet / Chastel. (『思い出・覚書・瞑想』, 山田壽訳, 『フローベール全集』第八巻, 筑摩書房, p.238.)
- 38) *Corr.*, t. IV, p. 1966. (à M^{lle} L. de Chantepie, [juin 1857])
- 39) *Ibid.*, t. V, p. 361. (à M^{me} Roger des Genettes, [1859-1860?])
- 40) *Ibid.*, t. V, p. III. (à M^{lle} L. de Chantepie, 23 octobre 1863)
- 41) *Ibid.*, t. VIII, p. 327. (à M^{me} R. des Genettes, [novembre? 1879])
- 42) *Ibid.*, t. III, p. 148. (à L. Colet, [31 mars 1853])
- 43) *Ibid.*, t. IV, p. 184. (à M^{lle} L. de Chantepie, 18 mai [1857])
- 44) *Ibid.*, t. VIII, p. 112. (à M^{me} R. des Genettes, 1^{er} mars 1878)
- 45) Cf. *Ibid.*, t. I, pp. 36-37. (à E. Chevalier, 30 novembre 1838)
- 46) Cf. par exemple *Souvenirs, Notes et Pensées intimes*. (『前掲書』p. 249.)
- 47) *Agonies*, p.159.
- 48) Cf. Jean Bruneau, *Les Débuts littéraires de Gustave Flaubert*, A. Colin, pp. 281 et 513.
- 49) *Souvenirs, Notes et Pensées intimes*. (『前掲書』pp. 236-237.)
- 50) J. Bruneau, *op.cit.*, p. 281.
- 51) Cf. *Ibid.*, pp. 281 et 513.
- 52) *Souvenirs, Notes et Pensées intimes*. (『前掲書』p. 249.)
- 53) *Ibid.* (『前掲書』p. 249.)
- 54) *Corr.*, t. II, p. 305. (à L. Bouilhet, 9 avril 1851)
- 55) Cf. *Ibid.*, t. II, pp. 228-230. (au même, 20 août 1850)
- 56) *Ibid.*, t. III, p. 233. (à sa mère, 20 août 1850)
- 57) *Ibid.*, t. II, p. 230. (à L. Bouilhet, 20 août 1850)
- 58) *Ibid.*, t. II, pp. 230-231. (au même, 20 août 1850)
- 59) A. Thibaudet, *op. cit.*, pp. 63 et 67.
- 60) *Corr.*, t. VI, p.276. (à George Sand, 6 septembre [1871])
- 61) *Ibid.*, t. VIII, p. 220. (à sa nièce Caroline, [22 février 1879])
- 62) *Ibid.*, t. VIII, p. 310. (à M^{me} R. des Genettes, [première quinzaine d'octobre 1879])
- 63) 参照 拙論『フローベールの政治思想』『信州大学教養部紀要』人文科学第11号, 1977, pp. 243-278.
- 64) *Corr.*, t. IV, p. 339. (à M^{lle} L. de Chantepie, [8 octobre 1859])
- 65) *Ibid.*, t. IV, p. 244. (à la même, 12 décembre 1857)
- 66) *Ibid.*, t. V, p. 112. (à la même, 23 octobre 1863)
- 67) 栗田・古在編 岩波小辞典『哲学』, 「汎神論」の項, p. 159.
- 68) *Corr.*, t. I, p. 38. (à E. Chevalier, 26 décembre 1838)
- 69) *Smarh*, Flaubert Œuvres complètes, Seuil, t. I, p. 201.
- 70) Cf. par exemple *Corr.*, t. I, p. 23. (à E. Chevalier, 24 août 1835), etc.
- 71) *Ibid.*, t. IV, p. 233. (à M^{lle} L. de Chantepie, [4 novembre 1857])
- 72) *Ibid.*, t. VIII, p. 327. (à M^{me} R. des Genettes, [novembre? 1879])
- 73) *Ibid.*, t. I, pp. 238-239. (à L. Colet, [11 août 1846])
- 74) Cf. *Ibid.*, t. IV, pp. 169-170. (à M^{lle} L. de Chantepie, [30 mars 1857])

- 75) *Ibid.*, t. I, pp. 177-178. (à Alfred le Poittevin, 26 mai [1845])
- 76) *Ibid.*, t. III, p. 210. (à L. Colet, [26-27 mai 1853])
- 77) *Ibid.*, t. III, p. 319. (à la même, [26 août 1853])
- 78) *Ibid.*, t. I, p. 202. (à M. Du Camp, 7 avril 1846)
- 79) *Novembre.*, p. 257.
- 80) *Ibid.*, pp. 256-257.
- 81) *Ibid.*, p. 257.
- 82) *Par les Champs et par les Grèves*, Œuvres complètes de Gustave Flaubert, Conard, pp. 130-131.
- 83) *La Tentation de saint Antoine*, Œuvres complètes de Gustave Flaubert, Conard, pp. 200-201.
- 84) *Corr.*, t. I, pp. 271-272. (à L. Colet, [26 août 1846])
- 85) *Ibid.*, t. I, p. 271. (à la même, [26 août 1846])
- 86) *Ibid.*, t. III, p. 328. (à la même, [27 août 1853])
- 87) Jean Seznec, *Nouvelles études sur La Tentation de saint Antoine*, The Warburg Institute, p. 82.
- 88) *Corr.*, t. I p. 232. (à L. Colet, [9 août 1846])
- 89) Henri Sérouty, *Le Mysticisme*, Coll. «Que sais-je?», n° 694, Presses Universitaires de France. (改訳『神秘主義』, 深谷哲訳, 白水社, pp. 10-11.)
- 90) Roger Bastide, *Les Problèmes de la Vie Mystique*, A. Colin, p. 66.
- 91) 参照 小口・堀監修『宗教学辞典』, 東京大学出版会, 「神秘主義」の項, p. 438.
- 92) *Corr.*, t. III, p. 16. (à L. Colet, [4 septembre 1852])
- 93) *Ibid.*, t. IV, pp. 168-169. (à M^{lle} L. de Chantepie, [30 mars 1857])
- 94) *Ibid.*, t. III, p. 3. (à L. Colet, [27 juillet 1852])
- 95) C. Commanville, *op. cit.*, p. XXV.
- 96) *Corr.*, t. I, p. 192. (à A. le Poittevin, septembre 1845)
- 97) *Ibid.*, t. I, p. 192. (au même, septembre 1845)
- 98) *Ibid.*, t. I, p. 320. (à L. Colet, [18 septembre 1846])
- 99) *Ibid.*, t. IV, p. 96. (à L. Bouilhet, [30 septembre 1855])
- (100) *Ibid.*, t. IV, p. 446. (à M^{me} Jules Sandeau, 1^{er} septembre [1861])
- (101) M. de Montaigne, *op. cit.*, Livre I, Chapitre XXXIX, p. 234.
- (102) *Corr.*, t. VII, p. 245. (à sa nièce Caroline, 9 juillet 1875)
- (103) *Ibid.*, t. VII, p. 235. (à G. Sand, [27 mars 1875])
- (104) *Ibid.*, t. VI, p. 385. (à M^{lle} L. de Chantepie, 5 juin 1872)
- (105) *Ibid.*, supplément, t. IV, p. 251. (à Tourgueneff, [9 août 1879])
- (106) *Ibid.*, t. VIII, p. 63. (à la princesse Mathilde, [août 1877])
- (107) *Ibid.*, t. VI, p. 368. (à G. Sand, 16 avril 1872)
- (108) *Ibid.*, t. III, p. 141. (à L. Colet, [27 mars 1853])
- (109) *Ibid.*, t. III, p. 149. (à la même, [31 mars 1853])
- (110) *Ibid.*, t. III, p. 403. (à la même, [18 décembre 1853])
- (111) *Ibid.*, t. II, p. 412. (à la même, [8-9 mai 1852])
- (112) *Ibid.*, t. III, p. 77. (à la même, [27 décembre 1852])

- (113) *Ibid.*, t. IV, p. 170. (à M^{lle} L. de Chantepie, [30 mars 1857])
- (114) *Ibid.*, t. III, p. 397. (à L. Colet, [14 décembre 1853])
- (115) *Ibid.*, t. I, p. 310. (à la même, [14 septembre 1846])
- (116) *Ibid.*, t. III, p. 389. (à la même, [29 novembre 1853])
- (117) Cf. H. Sérouya, *op. cit.* (『前掲書』, pp. 39-43.)
- (118) *Corr.*, t. III, p. 405. (à L. Colet, [23 décembre 1853])
- (119) Cf. *Ibid.*, t. III, p. 404. (à la même, [23 décembre 1853])
- (120) Cf. *Ibid.*, t. V, p. 350. (à Taine, [? 1868 ?])
- (121) Cf. *Ibid.*, t. III, p. 271. (à L. Colet, [7-8 juillet 1853])
- (122) Cf. *Ibid.*, t. III, p. 368. (à la même, [12 octobre 1853])
- (123) *Ibid.*, t. III, p. 148. (à la même, [31 mars 1853])
- (124) *Ibid.*, t. II, p. 446. (à la même, [26 juin 1852])
- (125) *Ibid.*, t. III, p. 103. (à la même, [27-28 février 1853])
- (126) *Ibid.*, t. III, p. 398. (à la même, [14 décembre 1853])
- (127) *Ibid.*, t. III, p. 310. (à la même, [21 et 22 août 1853])
- (128) *Préface aux Dernières Chansons Poésies posthumes de Louis Bouilhet*, Appendice de la *Corr.* t. VI, p. 486.
- (129) Charles Du Bos, *Sur le «Milieu intérieur» chez Flaubert*, *Approximations*, Plon, pp. 172-173. (『フローベールにおける《内的環境》について』, 篠田浩一郎訳, 『フローベール全集』別巻, 筑摩書房。)
- (130) A. Thibaudet, *op. cit.*, pp. 287. et 289.
- (131) *Ibid.*, p. 75.
- (132) *Corr.*, t. V, pp. 227-228. (à M^{lle} Amélie Bosquet, [20 août 1886])
- (133) *Ibid.*, t. I, p. 306. (à L. Colet [13 septembre 1846])
- (134) *Ibid.*, t. V, p. 264. (au comte René de Maricourt, 4 janvier [1867])
- (135) *Ibid.*, t. III, p. 294. (à L. Colet, [14 août 1853])
- (136) *Ibid.*, t. III, p. 369. (à la même, [17-18 octobre 1853])
- (137) *Ibid.*, t. I, p. 38. (à E. Chevalier, 26 décembre 1838)
- (138) *Ibid.*, t. III, p. 338. (à L. Colet, [12 septembre 1853])
- (139) *Ibid.*, t. III, pp. 342-343. (à la même, [16 septembre 1853])
- (140) *Ibid.*, t. I, p. 172. (à A. le Poittevin, 13 mai [1845])
- (141) *Ibid.*, t. III, p. 16. (à L. Colet, [4 septembre 1852])
- (142) *Ibid.*, t. III, p. 180. (à la même, [22 avril 1853])
- (143) A. Thibaudet, *op. cit.*, p. 289.
- (144) François Mauriac, *Flaubert le mystique*, *Figaro Littéraire*, 11 mai 1957, p. V.
- (145) Cf. *Corr.*, t. IV, 171. (à M^{lle} L. de Chantepie, [30 mars 1857])
- (146) *Ibid.*, t. III, p. 165. (à L. Colet, [13-14 avril 1853])
- (147) *Ibid.*, t. VIII, p. 310. (à M^{me} R. des Genettes, [première quinzaine d'octobre 1879])
- (148) *Ibid.*, t. VIII, p. 327. (à la même, [novembre? 1879])
- (149) Ernst Robert Curtius, *Die Französische Kultur*, Deutsche Verlags-Anstalt. (『フランス文化論』, 大野俊一訳, みすず書房, p. 152.)

なお引用文中・は原テキストのイタリック体を, 「」は大文字を表わす。

Sommaire

Gustave Flaubert et le «Sacré»

— Étude analytique sur son Sentiment religieux
d'après sa Correspondance —

Hisashi TAKIZAWA

Il y a juste cent ans que la mort a frappé brusquement «le solitaire de Croiset». Il nous semble aujourd'hui qu'il est au sommet de la gloire comme un fondateur du roman moderne et un précurseur du «nouveau roman».

En revanche, on a souvent négligé Flaubert le penseur et a attaché peu d'importance à ses pensées, surtout celles qui concernent le domaine religieux. Il n'est pas rare que l'on l'ait tenu pour antireligieux ou au moins irréligieux en retenant seulement ses vociférations anticléricales. Quelques critiques n'ont pas hésité à le dénoncer comme un athée, ou un voltairien en l'assimilant à M. Homais, ce célèbre pharmacien de *Madame Bovary*. D'autres ont affirmé qu'il était un agnostique authentique, ou bien un païen persévérant.

Il est certes indéniable que cela nous dévoile un aspect de ses idées religieuses, mais il paraît plus religieux que l'on ne le pense; il n'a pas manqué de religion dans sa plus large extension. S'il n'en est pas ainsi, comment expliquer ce fait qu'il poursuivait avec persistance le thème de «l'œuvre de toute sa vie» à travers *La Tentation de saint Antoine* et des œuvres qui l'ont précédée? Et pourquoi a-t-il écrit *Trois Contes* qui le montrent bien approché de l'esprit chrétien?

Enfin Flaubert n'a pas appartenu à une religion révélée. Toute l'ardeur de ce pèlerin en quête d'Absolu a tendu, par contre, à une religion aussi exigeante: l'Art. On pourrait l'appeler «la religion des Lettres». Il a consacré sa vie au culte de l'Art, qui n'est pas autre chose pour lui que le «Sacré», un seul dieu accaparant. L'idée en est donc, chez lui, joue le même rôle que celle de Dieu chez un adepte, ou plus précisément chez un mystique. C'est en cela que consiste le secret de sa création littéraire.

En définitive, le vrai Dieu de Flaubert, c'est l'Art même. Et cette conception de la littérature est strictement dans la tradition culturelle de la France, qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

Pour élucider ce problème du sentiment religieux de Flaubert tel que nous l'avons résumé, notre étude se compose comme ce qui suit:

I ^{er} chapitre	Situation religieuse au XIX ^e siècle
II ^e chapitre	1) Milieu familial 2) Nausée devant la vie 3) Scepticisme
III ^e chapitre	《Parti de l'indignation》——Anticlérical
IV ^e chapitre	Sentiment religieux de G. Flaubert 1) Panthéisme 2) Mysticisme
V ^e chapitre	Vrai Dieu de G. Flaubert——Religion des Lettres