

フロールベールにおける神人同形論批判と作者概念

中 島 太 郎

はじめに

フロールベールが自らの理想とする芸術作品において、作者の個性を排する非人称性 (impersonality) の美学を追求していたことはよく知られている。作者は自らの個人的感情や主張を作中で表明すべきではなく、あくまでも事物の提示に努めなければならない。そして現実をしっかりと再現するには、対象が自らに浸透するほどまで、見ることに徹しなければならない。こうした考えは、とりわけ『ボヴァリー夫人』執筆中の書簡に繰り返し現れる。「作者というものは、その作品において、神が宇宙においてそうであるように、いたるところに存在しながらどこにも見えぬ、というふうであらねばなりません。芸術は第二の自然なのですから、この自然を創造するものは、造物主と同じようにふるまうべきなのです。すなわち、すべての原子、あらゆる様相のなかに、隠された無限の不感不動性が感じられねばならない。観る者におよぼす効果は、一種の驚嘆の念であるべきです。いったいどういふふうにしてこんなもの

フロールベールにおける神人同形論批判と作者概念

が出来上がったのか！と言わせなければなりません」(一八五二年十二月九日)¹⁾。

宇宙における神の比喩で説明されているのは、もはや作品に介入し、読者に向かって雄弁に語りかける主体的な作者ではなく、作品において沈黙し、直接姿を見せることはなくとも、あらゆる細部に遍在しているような、汎神論的な作者のあり方である。フローベールによれば、シェイクスピアの偉大さは、彼がどんな人間であったのか誰にもわからないという「超人的な没個性」にある。「いったいシェイクスピアは陰気な男だったのか陽気な男だったのか、それさえわかりはしないのです。芸術家たるものは、彼が生きて生活したことなどはなかったのだと後世が信じるようなやり方で、身を処してゆかねばなりません」(一八五二年三月二七日)。作品の価値はその文体、すなわちフォルムの完成度によって測られるものであり、作者の個性とは切り離して考えなければならない。したがって、「読者は、我々についてなにひとつ知らなくていいんです。我々の目だとか、髪だとか、恋愛だとかいう話で読者が面白がる必要はない。「…」我々の心については、読者の気づかぬうちに、インクのなかに溶かしこんでおく、それで十分なんです」(一八五二年九月一日)。

本稿では、こうした非人称性の美学を、フローベールにおける神人同形論の批判という視点から捉え直してみたい。神を人間の姿のように捉える神人同形論 (anthropomorphisme)²⁾ への批判は、諸宗教を扱った幻想的作品である『聖アントワーヌの誘惑』に描かれている。悪魔が聖アントワーヌに語る言葉には、後に見るように、作者自身の考えが刻まれている。そこですでに、フローベールの草稿資料を参照しつつ、作品の典拠となっている思想の一部を明らかにしたい。さらにまた、二十世紀後半にバルトの「作者の死」やフーコーの「幻想の図書館」といった論議が、伝統的な作者概念を解体し、主体を消滅へと導くとき、それが十九世紀の神人同形論批判をどのような形で継承している

か、ということについても考えてみたい。

以下に見るように、本稿で扱う神人同形論のテーマは、同時に、フローベールにおける合理主義、無神論^③、人間中心主義批判といった側面を明るみに出すものである。

1. 宇宙上空での悪魔との対話

『聖アントワヌの誘惑』最終稿（一八七四年）の第五章の終わり方で、それまでアントワヌに古代の神々の行進を見せていたイラリオンは巨大化し、自ら「知識（科学）」と名のる。こうしてかつてのアントワヌの弟子は悪魔に変身する。第六章で、その悪魔はアントワヌを角に乗せて宇宙空間へと舞い上がり、天体の運行を見せながら自らの汎神論的な哲学を語ることになる。アントワヌのすがりつく人格的な神が批判されるのは、この宇宙への上昇においてである。空間の無限の広がりの中で、地球が宇宙の中心ではないということを見せる悪魔は、人間の傲慢さを悟らせる。上昇するにつれて地球が他の星の輝きと混ざり合うさまを見るアントワヌは、蒼穹が「星々の織物」にほかならないことを理解する。人間が古来より、天体にいかに恣意的な想像を投影させてきたか、という悪魔の批判は、後の神人同形論の議論へとつながっていく。

悪魔…ここはかつて魂の棲む場所だった。人の好いピタゴラスはここを素晴らしい鳥や花々で飾ったのだ。
アントワヌ…私には真つ暗な空の下、消えた噴火口のある荒涼とした平原しか見えない。^④

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

かつてプラトンやアリストテレスの考えた遊星や天球、ユダヤ人の考えた七つの天界といった天体の理論は、その時代の想像力が生み出した表象物であり、虚構のものでしかない。こうした表象批判は、アントワヌがその存在を信じる天国をめぐる議論の先づれとなっている。そもそも宇宙への上昇という舞台設定は、知識の拡大とそれによる神の概念の変容ということと密接に結びついている。悪魔はアントワヌに述べる。「上昇するにつれて天空が高まるように、お前の思想の高まりのもとで神も大きくなってゆくのだ」。スピノザ主義を体現する悪魔によれば、虚無というものは存在せず、空虚というものもなく、広がりという動かぬ背景の上で動く物体が存在するだけである。曰く、この広がり神のなかに含まれており、その逆ではない。神は、アントワヌが考えるような有限なもの、しかしかの大きさをもつ空間の一部ではなく、無限の広大さなのである。あくまで人格的な神にすぎないアントワヌに対して悪魔はこう続ける。

お前は神をなだめようとする！神があらゆる完全性をそなえていることを認めるかわりに、神に話しかけ、やれ徳だ、やれ慈悲だ、正義だ、寛大だと、神を飾り立てようとする⁵⁾！

「神をなだめる」(Aéchir Dieu) という表現は、第三章でイラリオンが用いていた言葉である。「神を理解しようとする努力のほうが神をなだめようとするあなたの苦行よりも優っているのです⁶⁾」。これはアントワヌがキリスト教の神を、人肉を生贄に求めるモロク神のような異教の神に歪めているという、禁欲への批判と結びついていた。なだめるという行為は、無限なものを有限なものに閉じ込めることであり、そこには自分こそが神を所有しているという

思ひ上がりが隠れている。草稿のプランには、この悪魔による神人同形論への批判がより明確に記されていた。「しかしお前は神のことは知っていて、その思し召し、正義や助言、その家族や、神に語りかける方法を知っていると言う。お前は無限に不条理なものを投げかけているのだ。神についての考えに沈潜する代わりに、それを描き、それを所有したいと望み、神は善良で公平だ、などとまるで自分の方が上にいるかのように規定する。神が黄色くて、四角で、四つ足ではどうしていけないのか」^⑦。神々の形態の多様性については、第四章の終りでティアナのアポロニウスが語っていたものであり、これが第五章（神々の行進）への橋渡しとなっている。アポロニウスによれば、アントワーヌは神々に対して抱いく恐怖心のために、それらが理解できなくなっている。そして自分の神を「嫉妬深い王」の高さにおとめているのだと言う。

人間のような属性で飾ることで、神を有限性のなかに閉じこめるアントワーヌに対して、悪魔は、神は無限であり、ゆえに分割不可能なものであると述べる。「もし神が一つの肉体を持つていたら、神は部分で作られることになつてしまい、もはや一者ではなくなるだろうし、もはや無限なものでもなくなるだろう。それゆえ神は一個の人格ではない」^⑧。

スピノザを素地としながらも無数の哲学的引用のパッチワークとして構成された悪魔の言説の源泉を明らかにすることは容易なことではない^⑨。ここでは、人格神の批判という観点に絞って、関連する草稿を見てみよう。「空中にて」と題されたセナリオによれば、第六章の悪魔の哲学議論で、エミール・セッセ版のスピノザ著作集（一八六一年）が用いられたことがわかる。ここから直接悪魔の言説に用いられたものは限られるが、ジゼル・セジャンジュールが指摘する通り、少なくとも次の四点がスピノザから借用されている^⑩。すなわち、知識は至福の喜びをもたらすこと、広

がりは限られたものでないこと、広がりには神であること、神を愛する者は自分が神に愛されることを望むことはできないこと、である。最後の点については、アントワヌの言葉に直接用いられている。

アントワヌ…ああ、ちがう！ 万物の上にはだれか、偉大なる魂が、主が、父がおられるのだ！ 私の心はそ
の方をあがめ、その方は私を愛してくれるに違いないのだ！

一方、これに続く悪魔の言葉には、セナリオには見られないスピノザの痕跡が見て取れる。この部分もまた、神人同形論の批判と結びついていることがわかる。

悪魔…お前は、神が神でないことを願っているのだ。というのも、もし神が愛や、怒りや、憐みを感じたら、その完全性から、さらに大きな、あるいはさらに小さな完全性に移ることになるからだ。神は一つの感情にくだることもできないし、一つの形におさまらうるものでもない。¹²⁾

セッセ版『エチカ』第五部、定理十七には、「神は自らの完全性よりも大きな、もしくはより小さな完全性に移ることができない。したがって神はいかなる喜びまたは悲しみの感情にも動かされない¹³⁾」とある。この部分は一八四九年の初稿『聖アントワヌの誘惑』には存在しないが、親友であり哲学者であったアルフレッド・ル・ポワトヴァン（最終稿はこの亡き友人の思い出に捧げられている）を通じて、フローベールはすでに初稿の時点で『エチカ』を知っ

ていた。フローベールとスピノザの関係、さらに初稿『聖アントワヌ』における汎神論的な傾向については、すでに少なからぬ論者が述べている。たとえば Timothy Unwin によれば、スピノザ哲学の合理主義的な側面は、一八四九年の初稿においては、主体と客体を超えた全体性を明らかにするべく、筆舌に尽くしがたい無限のなかに溶け込み、埋没させられているという¹⁴。とはいえ、ここで扱っている神人同形論の批判という点に限って言えば、合理主義的な傾向は、初稿に比べて最終稿でむしろより鮮明になっているように思われる。上の引用に続く悪魔との対話では、以下のようにある。

アントワヌ…しかし、私はいつか神を見るだろう！

悪魔…いとも幸いなる人々（福者）と一緒にかね？ つまり有限なものが無限なものを受ける時、絶対を閉じこめる狭い場所でかね！

アントワヌ…それでもやはり、悪に対して地獄があるように、善に対して天国がなくてはならないのだ！¹⁵

ここでの悪魔は、スピノザから一転して、十九世紀後半の作者 Bouteville による『教会の道徳と自然の道徳』（一八六六年）を典拠としている。セナリオからわかる通り、救済を約束されたひと握りの選ばれた者だけが来世で神と対面できるという考えを、合理的な立場から批判している箇所である。「無限を有限に、絶対を相對に、必然を偶然に割り当てるのは、数学の法則がいつか変化し、部分が全体と同じ大きさになると主張するに等しい¹⁶」。アントワヌがどんなに宇宙を上昇しても、そこには漆黒の闇が広がるばかりで、彼が信じる福者たちの天国はどこにも見

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

出すことはできない。ここでも神という無限なものを有限なもの、偏狭なものに閉じこめてしまう人間中心主義が批判にさらされている。『聖アントワース』最終稿におけるこうした議論は、後にブヴァールとペキュシエによる宗教の合理主義的批判へと引き継がれてゆくことになる。

雑多な要素からなる哲学的モンタージユである悪魔の言説について、典拠となった作者を二人補足したい。キケロ（紀元前一世紀ローマ）とクセノパノス（紀元前六世紀ギリシア）であり、いずれも神人同形論批判と関係がある。先のセナリオには、神が肉体を持ちえないということに関して、「もし神が無限であるのなら、神は大地ではありえず、生命のあるものでもなく、人格的でもなく、肉体も持ちえない」とあるが、その横にキケロの『神々の本性について』のラテン語タイトルが記されている。フローベールの使用した版を正確に特定することは困難であるが、参照したと思われる第一巻で、神を人格的なものとみなすことを批判している。エピクローロス派のウエツレイウスはストア派のバルプスに語って言う。「そもそも神が造営官よろしく、宇宙を星座や光で飾ろうと欲するとは、いったいいかなることか。もし神が居心地のよい場所に住もうと欲してのことであれば、それ以前は果てしなく長い期間にわたり、神はあばら屋に住むごとく暗黒の中で暮らしていたことになるだろう。その後、神はわたしたちが目にするような天と地を彩るさまざまな装いに心を樂しませるようになったと考えるべきなのか。しかし神にはどのような気晴らしがあるというのか。かりにあるとすれば、神があまりにも長期にわたり、その気晴らしをもたずには考えられない¹⁷」。さらにその先で、哲学者たちの教える神々を夢物語とよび、詩人たちの描き出す神々と同様、それがいかに荒唐無稽で人に害を与えるものか、いかに民衆の迷信を形作っているかを述べている。

こうした人間の先入見を映し出す神々は、それ以前すでにクセノパノスによって痛烈に批判されていた。神人同形

論の批判として特に知られているのが次の部分である。「人間は、神々が生まれ、我々のような衣服を身にまとい、我々と同じ声と外観をもっている確信している。しかし、もし牛やライオンが手を持っていて、人間と同じように絵が描けるとしたら、馬は馬を使って、牛は牛を使って、彼らの神の考えを表すだろうし、彼らと同じ姿を神々に与えるだろう」。さらに続けて、「エチオピア人はちょうど自分たちと同じく広い鼻を持った黒い色の神々を描き、トラキア人は逆に彼らの神々を赤くして、青い目を与えた。概して、どの民族も神々を自らに似せて作るのである¹⁸⁾」。この部分は、直接用いられた形跡はないものの、クセノパノスの名前は草稿に点在している。

『聖アントワーヌの誘惑』第五章の後半、それまでオリエントの異形の神々を醜いと感じて嫌悪していたアントワーヌは、ギリシアの神々の行進が始まると、今度は軽蔑するどころか、彼らの雄大で美しい姿に感嘆し、清々しい感動すら覚える。「ああ！ 胸がせいせいする！ 私の知らなかった飲びが、魂の底にまでおりてくる！ なんて美しいのだろう！¹⁹⁾」しかしながら、そうした神々の美しい形態さえも、人間が自らの姿をまとわせた恣意的なものにすぎず、クセノパノス、キケロ、さらにルクレティウスといった哲学者は、当時からこうした擬人観的なギリシアの多神教を批判していた。創造主という目的論的な神の考えを批判し、神を無限なものともみなす悪魔の思想は、したがって古代ギリシアの原子論²⁰⁾と不可分なのであるが、これはむしろ初稿『聖アントワーヌ』の問題なのでここでは触れないでおく。いずれにしても、宇宙での悪魔のスピノザ主義的な神人同形論の批判には、以上のように様々な要素が直接間接に混ざり合い、溶け込んでいるのである。

2. 書簡における le « Bon Dieu » の批判

フローベールの書簡における神人同形論批判でよく引き合いに出されるのが、一八五九年末にロジエ・デ・ジュネツト夫人に宛てた以下の手紙である。

あらゆる宗教が神について語るその仕方には憤慨しています。それほど宗教は確信をもって、軽々しく、なれなれしく神を扱っているのです。とりわけ司祭たちはこの名前をしょっちゅう口にするので苛々します。彼らの習慣になつたくしゃみのようなもので、神の慈悲、神の怒り、神に背く、というのが彼らの言葉です。神を人間として、ひどいことにブルジョワとしてみなしている。さらに神を属性で飾ろうと躍起になるのは、ちょうど野蛮人が自分のお守りに羽根飾りをつけるようなものです。あるものは無限を青色で描き、また別の者はそれを黒色で描く。一切は野蛮なことです。気球にもかかわらず、私たちはまだ草を食み、四つ足で歩いているのです。人類が神について抱く考えは、宮廷の取り巻きに囲まれたオリエントの君主という考えを超えてはいないのです。(一八五九年十二月十八日)

神をわかり易く説くあまり、それを一人の人間のように、あろうことかブルジョワのように軽々しく語る現代の司祭たちに対して異議を申立てている。科学が発達しても神の概念は野蛮人の偶像と同じ時代にとどまっている。気球

という語は、悪魔との宇宙への上昇を彷彿させるイメージである。

こうした発言は、とりわけ古代カルタゴの神々を描く『サランボー』を執筆中の一八五九年末から一八六〇年頃に集中している。ロジェ・デ・ジユネット夫人に宛てた一八六〇年の書簡では次のように述べている。

あなたは私の反宗教的な怒りに驚いていますが、その直接の理由はこれです。つまり私は勉強の際にその都度、聖書にふれるのです。そして聖書のなかで、現在の神、カトリック教徒の神にふれるのですが、その偏狭で限られた、オリエンツ的で、君主のような側面にますます苛立っているのです。それはルイ十四世とかスルタンといった、何かしら人間的なもの、結局のところ、私にはきわめて貧弱なものに思われ、その観念は非常に不信心なものに見えるのです。⁽¹⁾

神人同形論の批判は、したがって聖書における偏狭で限られた神、オリエンツ的で君主然とした神のイメージに対する違和に発している。聖書における神人同形論の批判、そして「反宗教的な怒り」という言葉から連想するのは、ひとつはヴォルテールである。フローベールが所有していたケール版全集の『哲学辞典』には、「神人同形論者（擬人神観派）」という項目が存在する。以下に全文を引用する。

これは四世紀の小さな宗派だと言われているが、むしろ画家と彫刻家を持ったすべての民族の宗派である。少しでも形象を描いたり形を刻んだりすることができれば、人々はすぐに神の似姿を作ったのだ。

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

猫と雄山羊を聖なるものとしたエジプト人はイシスとオシリスを彫った。バビロンではベルの姿を彫り、ティルスではヘラクレスを、インドではブラフマーを彫った。

イスラム教徒は神を人間の姿で描かなかった。ゾロアスター教徒は大いなる存在の像を持たなかった。アラブ人は星々に人間の姿を与えることはなかった。ユダヤ人も神殿では神に人間の姿を与えることはなかった。これらの民族はいずれも素描の技術を身につけなかったのである。ソロモンは神殿に動物の形象を置いたが、ティルスではそれを彫刻として彫らせたらしい。ところがあらゆるユダヤ人は神を一人の人間として語ったのである。

彼らは偶像を持たなかったとはいえ、ことあるごとに神を人間に仕立てたように思われる。彼は庭に降りて、毎日昼にそこで歩き回り、被造物である人間に話し、蛇に話し、柴の中からモーセに語りかけ、山の上ではその後ろ姿だけしか見せない。しかし神はまるで友人どうしで語るように、顔と顔を合わせてモーセに語っている。

聖クルアーンにおいてさえ、神はつねに王のように見なされている。十二章では水上にある玉座が神に与えられている。神はこのコーランを、王が命令を書かせるように一人の秘書に書かせた。神は、王が宮廷の高官を通じて自らの命令を傳達するように、天使ガブリエルを通じてそのコーランをムハンマドに送った。要するに、聖クルアーンで神は生み出すものに非ず、生み出されたものに非ずと言われている、つねに神人同形論の一端が存在している。

ギリシア正教会とラテン教会では、神はつねに豊かなひげをたくわえた姿で描かれてきた。²⁰⁾

ヴォルテールによれば、神の似姿を作ったあらゆる宗教は程度の差こそあれ神人同形論的である。偶像を禁じたモー

セの十戒にもかからわず、ユダヤ人は聖書で神を人間の似姿として語ったし、同様に偶像を禁じているイスラム教のクルアーンでさえ神を王のようにみなした。フローベールは、カトリック教徒の神がオリエントの君主のようであると批判しているのだが、知人の学者アルフレッド・モーリーもまた、世俗の偉人（王や教皇や司教）を神と同一視してしまう民衆の想像力についてこう述べている。

永遠の父なる神の頭上には王もしくは皇帝の冠をかぶせ、王の記章でその身を飾り、その手には地上の権力の象徴たる宝珠もしくは王笏を持たせた。さらにまた、教皇もしくは王は地上での神の代理人であるというキリスト教の考えから発して、文字通りにそれを理解し、神に司教冠ミトラもしくは教皇冠をかぶせ、教皇の祭服を着せた。このように描いた神を玉座にのせ、天の軍団——神の周囲と下方に描かれた多数の聖人たちからなる軍団——から崇拜を受ける神を描いたのであった。つまり、これらの偶像においては一切が、きわめて卑俗な神人同形論を明白に表現していた。この神人同形論は、神秘の表象、民衆が渴望していた表象によって大衆の精神の中にかき立てられたものであり、民衆は神の人格を、高位聖職者や王子や国王といった、要は現世で我々に強い印象を与える人々と変わらない存在の姿や衣装のもとで見よう習慣づけられていたのである。²³

民衆の想像力は、宗教的表象を前にして、比喩的な意味と字義通りの意味とを絶えず混同する。モーリーによれば、父なる神が「老人」のように描かれるのは九世紀以降だという。また、こうしたキリスト教の神人同形論をとりわけ熱烈に支持したのは、冥想生活にいそしんだ隠者たちであったとも指摘している。これは、砂漠で孤独な禁欲生活を

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

送るフローベールの隠者の場合を考えると興味深い。つねに熱を帯びた想像力のなかで思い描く神を一種の幻覚症状として捉えるモーリーの合理主義的な考えは、聖アントワヌの形象にも影を落としているはずである。

上記のヴォルテールの引用に戻れば、『ボヴァリー夫人』でヴォルテール主義者の権化である薬剤師オメーの哲学者としての信仰表明は、明らかにこの『哲学辞典』の項目を一つの典拠としている。

私は神を崇拜している。最高存在、創造主、それがどんなものであるとかまわん、市民および家長としての義務を果たすために我々をこの世においた創造主を信じている。「……」私の神、この私のは、ソクラテス、フランクリン、ヴォルテール、そしてベランジェの神さ！ 私は『サヴォワ助任司祭の信仰告白』と八九年の不滅なる原則に賛成する！ だから、神様というやつが杖を手に花園を歩き回ったり、鯨の腹に友人たちを泊らせたり、叫び声をあげて死んだのに、三日後によみがえったりすることを私は認めない。こうした事はそれ自身が馬鹿げているし、そもそもあらゆる物理の法則と真つ向から対立している。²⁴

オメーの人物像は、十八世紀的な理神論を含め、合理主義や科学主義、反教権主義のカリカチュアとして描かれている。「杖を手に花園を歩き回る」神とは、エデンの園での神を、庭を散歩する一人の老人のように描くことを述べている。鯨の腹のエピソードは旧約聖書『ヨナ書』で、とくにヴォルテールでは奇跡の批判で頻繁に引き合いに出される。「神様というやつ」と訳したのは、原文で un bonhomme de bon Dieu であり、明らかに神人同形論の文脈で用いられている。フランス語辞典によれば、bonhomme という語自体に人間の形で表された神をさす場合があると

いづ。²⁶⁾

「神様」(bon Dieu) という言葉は、親しみをこめて善良な神をさす口語、俗語表現であり、一方で間投詞として罵り言葉にもなる。十九世紀後半の反教権的な文脈から、派生語として *bon dieuserie* などの語が新たに現れる。フローベールの書簡では、「ポケットの神様」というイメージが出てくるが、とりわけ『ブヴァールとペキュシエ』の最後の教章を書いている時期に現れる。「なんとという厚かましさ！ 私が憤慨するのは、神様をポケットに持っている人々、不可解なものを不条理なものによって説明する人々なのです。」(一八七九年三月四日)。同じく、「私が驚くのは不可解なものを説明しようとする人々ではなく、説明を見つけたと信じ込んでいる人々であり、神様(もしくは神ならざるもの)をポケットに持って満足している連中なのです」(同三月十三日)。さらに、オメーのセリフにもあった「最高存在」についても、マクシム・デュ・カン宛ての書簡で次のように皮肉っている。「この信心に凝り固まったロベスピエールの最高存在を非難したのは正しかった。最高存在の奥義に通じている者、神様をポケットに入れていると信じる者は行き過ぎたことをする」(一八七九年十一月十三日)。

オメーの言説はあくまで型にはまったヴォルテール主義や反教権主義の寄せ集めというべきものであり、フローベール自身のヴォルテールへの敬愛とは区別すべきものである。その証拠として、たとえばオメーの信奉する国民詩人ベランジエを、フローベールは書簡でこつびどく貶している。いわく、現在に至るまでこの詩人の評判は一点の陰りもないが、「ブルジョワの星」たる彼は後世には必ずや色褪せてしまうだろう。あけすけで好戦的なこのシャンソニエはどこをとつても凡庸で、その平板さにはむかむかするとこき下ろし、その後で「神についての何という語り方！そして愛についても！ フランスは何と言おうとお粗末な国です」と述べている。このベランジエについての書簡は、

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

この直後の段落でスピノザの『エチカ』が称賛され、さらにそれに続いて亡き友人アルフレッド・ル・ポワトヴァンの思い出が語られているのを見ると、明らかに神人同形論批判として読むことができる。

実際、ベランジエは文字通り『神様 (Le Bon Dieu)』という唄の中で、人間的な神の善良さと寛大さをうたっている。つまり矛盾したことに、擬人観的な神を批判するオメーの信奉するベランジエ自身が、まさに（フローベールの目から見れば）「お粗末な」擬人神観に陥っているわけである。このベランジエの唄では、神は自分の名のもとに行われる戦争を嘆き、また自分の名のもとに君臨したり破門したりする国王や聖職者たちの身勝手さを語っている。ベランジエの神はもはや冷酷な裁きの神ではなく、人生を謳歌するよう勧める良き神である。「子供たちよ、私を恨まないでくれ。／私が選ぶのは善良な心の持ち主。／だからといって溺れさせたりはしない。／愛し合い、楽しく生きなさい。」この詩は、神をグロテスクで滑稽な姿で描いたとして、また王を侮辱し宗教倫理に反したという理由で裁判にかけている²⁶⁾。

ほかに、神を善人の姿で描いたものとして、『良い人々の神 (Le Dieu des bonnes gens)』がある。「しかし何という間違い！ 神は怒ってなどいない。／神がすべてを創造したのは、すべての支えとなるため。／我々に下さるぶどう酒、我々を守護して下さる友情。／そして愛よ、神にならって創造し、わが哲学に魅力を与えたまえ。／悲しい夢をかき消すために、グラス片手に、／誰もが良い人々の神に心を委ねますように」。こうした善良な神のイメージは、王政復古下の教権的反動に対する民衆詩人の態度をよく表していると言える。ちなみに、エンマの娘の洗礼の日に、オメーが酒の席で歌うのがこの唄であり、シャルルの父が洗礼をまねて赤ん坊の頭にシャンパンをかけ、それを見た司祭ブルーニジアンは激怒する。オメーの形象に込められた風刺性は、フローベールがベランジエという国民詩人に

示していた批判的態度を通じて、その意味がより明確に浮かび上がってくるのだと言える。

3. 合理主義的批判の系譜——『サランボー』から『ブヴァール』へ

フローベールは、神を親しげな人間のように描いたベランジェを凡庸だと嘲笑したが、一方で、「裁きの神」に対する反教権的な立場という点では民衆詩人と共通点を持っていると言える。⁽²⁷⁾『サランボー』執筆中に、カトリックの神をまるで「オリエントの君主」のように人間的で、偏狭だと批判するフローベールの「反宗教的な怒り」についてはすでにふれた。以下の書簡では、贖罪という考えをめぐって、やはり神人同形論の批判がされている。

一体どうして、不可解な物事を、さらに別の不可解な物事によって説明しようとするのでしょうか。原罪によって悪を説明するのは、何も説明していることになりません。「……」贖罪という考えについて言えば、これは正義の狭い考え方から来ており、正義を野蛮で不明瞭なものに感じ取る仕方です。それは人間的責任に移し替えた世襲なのです。オリエントの善良な神は、善良などではなく、息子に祖父の負債を支払わせるパシヤのように、幼い子供たちに彼らの父親の罪を償わせるのです。私たちが神の正義やら怒り、神の慈悲などという時いまだにそんな状態にいるわけで、そうした特性はすべて人間的、相対的で有限なものであり、したがって絶対的なものは相容れないのです。⁽²⁸⁾

この贖罪についての発言は、キリスト教の教義批判という文脈を超えて、『サランボー』におけるモロク燔祭を思い起こさせる。傭兵軍との戦争で劣勢に立たされたカルタゴは、神の怒りを鎮めるという理由で、幼い子供たちをモロクへの供物として次々と焼き殺すという壮絶な場面である。アニエス・ブーヴィエの指摘によれば、この時期、書簡でカトリックの神人同形論を批判する際、引き合いに出されるオリエントの君主とは、まさに『サランボー』においてカルタゴ人が恐れる神、残忍な復讐の神モロクに他ならない。小説十三章（「モロク神」）には次のようにある。「共和国に対して立腹した神々は、きつと復讐を続けようとしているに違いない。神々は残酷な主人だと考えられ、哀願によって心をやわらげ、供物の力で買収されるものと信じられていた。[...]したがって、自らの肉体を救うために、カルタゴ人はその一部を捧げて神の怒りを鎮める習わしであった」³⁰⁾。

書簡における「オリエントの神」をめぐる発言、先にふれた一八六〇年前後のフローベールの「反宗教的な怒り」は、友人の学者たちとの交友関係によるところが大きい。すなわち文献学者フレデリック・ボードリーを介してのエルネスト・ルナン、そして先にふれたモーリーとの交友である。事実、古代フェニキアに関する知識の多くは彼らから得られたものだった。『サランボー』の資料として使用されたサミュエル・カーエン版聖書の読書ノートを調べたブーヴィエによると、その中にフローベールの手で書かれた「ヤハウエ＝モロク」という興味深い等号が見つかる。これは、反教権的なイデオロギーを支える当時の合理主義的聖書批判（ダウマーやフォイエルバッハラドイツ哲学のフランスでの受容）において、ユダヤ＝キリスト教の神を異教の神と重ねていたこと、さらにキリスト教における「反自然」を批判する際にそれを血なまぐさいモロクの人身御供の延長として捉えていたことと、明らかに共鳴している³¹⁾。こうした合理主義的聖書批判へとフローベールを近づけたのが、今のべた友人の学者たちであった³²⁾。

したがって、『サランボー』という、一見十九世紀とはかけ離れた古代社会における宗教の表象は、じつは同時代の反宗教的なイデオロギー、およびカトリックの擬人神観に対する批判と密接に結びついているのだと言える。オリエントの君主然とした神に対する苛立ちは、たとえば『聖アントワヌの誘惑』の三章、禁欲に励むアントワヌに對して、イラリオンが投げかける言葉にも確かに反映している。「あなたのぼろ着にたかっている虱を払いなさい。そんな汚らしいところから立ち上がりなさい。あなたの神は、人肉を犠牲に求めるモロク神なんかではないのですよ！」

書簡の発言に戻れば、カトリック教徒のいう善良な神とは、実のところ善良さのうちに異教の神のような残忍さを隠しており、結局のところ、それは神を人間のように有限なものとして捉えてしまうことに原因がある、というのが少なくともフローベールの言わんとするところであった。『サランボー』の時期以来の、こうした合理主義的な教義批判には、のちに最終稿『聖アントワヌの誘惑』三章と『ブヴァールとペキュシエ』九章で重要な位置を占める、一冊の書物が明らかに影響している。パトリス・ラロックの『キリスト教教義の批判的検討』（一八六〇年³³）であり、聖書の原典に立ち返って、各教義の矛盾や食い違い、不条理さを徹底的に洗い出すという厳密な手法を、出版当初からフローベールは高く評価した（出版直後に発禁となったこの本を彼に勧めたのが先の三人の学者たちである）。

フローベールが書簡で、正義や人間的責任に照らして教義を批判するとき、その合理主義的な観点はラロックの論拠を彷彿とさせる。贖罪について、ラロックは次のように述べている。「人間的な感情でしかない憐みの情を狭義に了解した慈悲を神に移しかえるのは、キリスト教が多神教から受け継いだ誤謬の一つである。[...]至上なる真の正義の観念から導き出される結果は、いかなる過ちも、場所を問わず、それを自分からおかした者の苦痛や苦しみによつ

て償わなければならない、ということである。³⁴⁾ また、キリスト教の根本教義である原罪については、善良で正義であるはずの神が、自ら作り出した最初の人間のみならず人類全体を断罪する理不尽さに疑問を呈し、「この聖書の神の正義は、人間の自由、道徳的責任、功徳と過失をめぐる、あらゆる観念を覆すものではなからうか。激しい怒りのもとで歪んだ父親を描こうとするのであれば、これ以外の表現があるだろうか」と述べている。³⁵⁾

正義の観念に照らした原罪批判は、のちにブヴァールが宗教の章で引き継ぐことになるだろう。また、ラロックの神人同形論批判がもつともよく表れているのが、アブラハムによるイサクの犠牲についてである。「アブラハムを試す神のように、知的で自由な人間を試すのは、受動的服従を要求することであり、それは支配者の意志のみを規範にして、正義か不正義かという考えを一切放棄することになる。これは合図一つでいつでも自分の奴隷たちに善と同様、悪を行わせ、それによって絶対的な服従を示すことを求めるような専制君主にそっくりである」。³⁶⁾

合理主義的な神人同形論批判という問題は、ここであらためて、それに最初に取り組んだスピノザへとわれわれを引き戻す。すでに、『聖アントワーヌの誘惑』という作品について、初稿に比べて最終稿では、神人同形論の問題がよりはっきりと浮かび上がるということを指摘したが、これには最終稿の段階で新たに読んだ資料、スピノザ『神学政治論』が関係しているように思われる。ジョルジュ・サンドに宛てた手紙には以下のようにある。「スピノザの『エチカ』は知っていましたが、『神学政治論』はまったく知りませんでした。驚嘆して目がくらみ、感嘆の念で興奮しています。いやはや、何という人間、何という頭脳！ 何という学識、何という精神！」（一八七〇年四月二十九日）『神学政治論』は、一八六一年のセッセ版『著作集』第二卷（一八四二年の初版では第一卷）に含まれているので、スピノザを語るたびに絶賛のフローベールがここに至るまでその存在を知らなかったのは奇妙ではあるが、ともあれ、

この本は初稿（および第二稿）と最終稿を隔てる重要な資料の一つである。セナリオには一切作品の痕跡は残されていないにもかかわらず、イラリオンが三章で奇跡を批判する時、はつきりとその痕跡が認められる。³⁷⁾

ここで時間を先に進めて、『ブヴァールとペキュシエ』の九章（宗教）のために準備された関係資料^トに含まれている『神学政治論』の読書ノートのうち、とくに神人同形論批判に関わる箇所を見てみよう。次の二つの引用のうち前者は第一章（「預言について」）の一節であり、後者は第十五章（「神学が理性の婢^{はしため}でも、理性が神学の婢でもないこと。われわれが聖書の権威を認めるのはなぜか」）の一節をそれぞれフローベールが要約したものである。

預言者たちの想像力が彼らに見せたもの…

神人同形論

玉座に座っている神（ミカヤ）

一人の老人のような神（ダニエル）

炎のような神（エゼキエル）

聖霊は鳩のように見えた

——は聖パウロによって炎でできた舌のように見えた³⁸⁾

聖書における神の神人同形論

神は嫉妬深い——神はシナイ山に下りてきた——神は移動し、かつ移動しない（列王記、八章二十七節）——
神は天を住まいとしている——神は火である（申命記、四章二十四節）——神は自ら下した宣告を悔いるこ

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

とはない（サムエル記、十五章二十九節）―神はそれを悔いた（エレミヤ書、十章十節）²⁹

スピノザによれば、預言者たちは神からの啓示を、ただ想像力によってのみ、つまり言葉または映像のみを媒介として受け取っていた。預言者たちの想像力は、彼らに神をさまざまに異なる形で見せたが、それらは神や霊について民衆が抱くありがちなイメージと一致していた。想像力の働きは不安定なものなのに、それを通じて受け取った物事に対してなぜ預言者たちは確信を持っていたのか。スピノザはここから、数学的現実性とは異なる、「しるし」に裏付けられた預言の心的現実性について語る。一方、第二の引用は、理性に合わない箇所を比喩的に解釈する聖書解釈に疑問を呈して、聖書の中の矛盾を誤りだと教えるのはあくまで理性のみであるが、だからといって神学が理性に従属することはないし、理性が神学に従属することもないと述べた部分である。

第一の引用は、預言者の想像力についてのブヴァールの議論に直接用いられている（「彼らの熱狂した精神は、火だとか、柴だとか、老人だとか、鳩だとか、様々な形のもとにエホヴァを見ていたのです」³⁰）。また、第二の引用は、やはり司祭を前にしたブヴァールによる以下の神人同形論批判の典拠となっていると考えられる。

ブヴァールは創造主たる神の前では自分もへり下っているが、この創造主を人間にしてしまったことに憤慨しているのだと司祭に言った。「人々は神の復讐を恐れ、神の栄光のために働く。神はあらゆる美德をそなえ、腕、目、政治、住まいを持っている。《天にまします我らの父》なんて、これはどういう意味でしょうか？」³¹

見てわかる通り、この批判はすでに見た最終稿『聖アントワーヌの誘惑』の悪魔の延長上にある。宇宙でのアントワーヌと悪魔の哲学議論は、宗教の章において村の司祭とブヴァールとの宗教論争によって引き継がれているわけである（これは前章の哲学の章についても同様である）。その証拠として、『天にまします』の部分は先のラロックから取られている¹²。また、詳しくは触れないが、これに続くペキュシエのセリフも、やはり最終稿『聖アントワーヌ』の資料であるジャン・レイノー『地と天』に基づいている。世界の広がりによって地球はもはやその中心とは言えないのだから、神についてより崇高な考えを持たねばならない。「したがって宗教も変わらなければならない。天国に福者たちがいて、いつも瞑想したり歌ったりして、地獄に落ちた人々の苦しみを高みから眺めているなんて、何やら子供じみている」。これは、すでに見た最終稿の悪魔の考えそのものである。

また、読書ノートに取られなかった部分であっても重要な典拠となっている可能性がある。スピノザによれば、聖書は神というものの定義をはっきり語っていない。神についての知識は、そこでは神の正義と慈愛、すなわち人々が生き方の指針として見習うことができるような属性に限られており、それ以外の神の性質を知ることが求められていない。「したがって、神が預言者たちそれぞれの想像や先入見に応じた姿で現れたのも、まったく驚くにはあたらない。また「…」信者たちそれぞれが神についてさまざまな考えを温めてきたのも、少しも不思議ではない。さらに言えば、聖書各巻が至る所で神について不適切な語り方をしているのも、まったく驚くにはあたらない。つまり神が手や足や目や耳や心を持つとか、居場所を替えるとか、妬みや憐れみに心を動かされるとか、裁判官のように天の玉座に座っていて右手にキリストをはべらせているとか、そのように語られていても少しも不思議ではないのである。聖書は間違ひなく民衆の理解力に合わせた語り口で語られており、その狙いは民衆を賢くすることではなく、従順にすること

にあるからだ」⁴³。

ヴォルテール、モーリー、ラロックの引用で見たような、神を専制君主のように表象することへの批判は、このようにスピノザにはつきり存在する。そしてこれは、聖書の預言者たちが神本来の性質を描くことなく、つねに民衆(vulgaire)の理解に合致するような形で、それぞれの想像力にしたがって神を描く、いわば神概念の通俗化(vulgarisation)に対する批判であると言うことができる。すると、これまで見てきたフローベールの「Le Bon Dieu」批判とは、まさにこの宗教の通俗化、大衆化の問題とつながっていることが見て取れる。人間の理解力にあって神を矮小化すること、神をブルジョワのように想像すること、そうした宗教の大衆化に、同時代の聖職者自身が加担していることをフローベールが嘆いたことは、すでに見た通りである。「習慣になつたくしゃみのようなもので、神の慈悲、神の怒り、神に背く、というのが彼らの言葉です。神を人間として、ひどいことにブルジョワとしてみなしているのです」。

そして、この通俗化現象をもっともよく表すのが、すでにふれた「ポケットに入れた神様」という書簡の表現である。一八七九年十一月、宗教の章を準備しながらフローベールは、自分がルナンを好きなのは「彼がポケットに神様を持たないからだ」と述べている。文献学に基づく科学的手法によって聖書解釈から超自然を排除し、民衆の心理学的な観点から、奇跡や伝説を歴史的に捉えようとするルナンは、イラリオンの合理主義言説を支える作者の一人である。スピノザ同様、最終稿『聖アントワーヌ』と『ブヴァール』宗教の章に共通した資料である『イエス伝』で、ルナンは述べている。「大抵の場合、民衆自身が、大事件や偉人たちの中に何か神的なものを見たいという抑えがたい欲求から、事後的に奇跡的な伝説を創り出すということを理解しない者がいるだろうか」⁴⁴。すなわち、超自然的な出

来事は、つねに、奇跡を見たいという民衆の渴望に見合うような形でしか起こらない。フローベールがルナンを「ポケットに神様を持たない」と称賛するとき、それはスピノザと同様、聖書における矛盾や不可解な部分を、あくまで科学的、歴史的に解明しようとする真の批評の姿に対する称賛であると言える。すでに引いた書簡でいえば、「不可解な物事を、さらに別の不可解な物事によって説明」することは対極に位置する、フローベールが真の科学に求めていたような批評精神である。

そしてまた、これはオメーのような合理主義や科学主義の紋切型とも無縁のものである。「私にはこの私の神がいる」と言い張る時、哲学者を標榜するオメーもまた、司祭たちと同様、愚かにも神を自分の懐に手に入れたと信じ込んでいると言える⁴⁵。その意味では、哲学も宗教も同じ愚かさに陥っているわけである。すでに述べたように、『ブヴァール』八章（哲学）と九章（宗教）の準備をしている一八七九年三月にも、ポケットの神様が出てくる。「何という愚劣の数々！ やれやれ！ 何という凶々しさ！ 厚かましさ！ 私が憤慨しているのは、ポケットに神様を入れている人々、不可解なものをも不条理なものによって説明する人々です。なんにせよ独断^{ドクマ}というのは何という思い上がりでしょう！」ここで「dogme」という語は、宗教上の教義のみならず、あらゆる独断的意見や紋切型的思考をさすものと考えられる。ちなみに哲学の章と宗教の章でいずれもスピノザが参照されたという事実⁴⁶を考えるとこの書簡は興味深く、二つの章の思想的な連続性を明るみに出すものと言えるだろう。

このように、神人同形論批判とは、宗教が通俗化（世俗化、凡庸化）する時代の、神をめぐる紋切型批判として捉えることができる。フローベールはスピノザの『神学・政治論』を読みながら、そこに自らの考えを見出したのである。それよって彼の時代の宗教的な思想がどれほど遅れているか、という考えをさらに強くしたのである。大衆に対

するフローベールの醒めた態度は、次のサンド宛て書簡でも明らかである。いわく、超自然を必要としない人間はまれであり、大衆は知識階級と違っていつまでたっても哲学の恩恵にあずかることができない。「せいぜい期待できる進歩といえば、けだものを少しばかり意地悪でなくすことです。しかし、大衆の思想を高めること、大衆に神についてのより広大な、したがってより「人間的」でない概念を教えることについては、私はまったく疑っています」（一八六八年九月十九日）。

この書簡からもわかる通り、フローベールは神の「人間化」に異議を唱えている。宗教の通俗化への批判とは、つまりは宗教の「人間化」への批判だと考えることができる。有限なるものへの批判は、有限なる存在である人間をめぐるものである（オメーの名前は「Homo＝人間」から取られていたことを想起しよう）。工藤庸子が引いているフォエルバッハによれば、思弁的な傾向を持つカトリシズムが、神そのものを問題にするのに対して、本質的に「人間学」であるプロテスタンティズムでは、神の人間化、人間である神、すなわちキリストこそが重要であった⁴⁷。十九世紀の近代ヨーロッパにおいてキリスト教が問題になるとき、それは神そのものとは何か、というよりもむしろイエス・キリストとは何か、という問いに収斂していくのであり、その一つの顕著な例をルナンの『イエス伝』に見ることができ。この工藤による指摘は、ルナンの本に対してフローベールがとった距離、また『聖アントワヌ』におけるイエスの表象を考えてみると興味深い。フローベールは書簡で、『イエス伝』の安易な形式が大衆や女性を惹きつけたと皮肉まじりに語っていた。ルナンは、诗情豊かな文体を用いて、魅惑的な人間であるイエス像を描き出したが、これと対照的なのが『聖アントワヌ』四章である。「イエスとは何か」という問いをめぐって、ここでは異端の教祖たちが延々と議論を繰り広げるが、彼らの意見は互いに矛盾しあい、それらが統一的な像を結ぶことはない。フロ-

ペールのイエス像は、ルナンの人間中心的なイエス像を断片化、脱中心化し、その同一性を解体させるような方向へと向かうのである。

神の人間化に対して、その無限な広大さを対置させるフローベールの神人同形論批判とは、するとある意味では、カトリシズムの思弁的、瞑想的な傾向から出てくるものではないか、という問いも漠然と浮かんでくる。ただし、ルナンにせよフローベールにせよ、ドイツ観念論やプロテスタントの聖書批判から十分な滋養を吸収した上で自らの作品を書いているのだから、単純な対比で語れるものではないだろう。何より、「ポケットに神様を持たない」ルナンの学識を、フローベールが高く評価していたことはすでに見た通りである。ルナンを魅了したドイツの宗教批判（そこには反ユダヤ主義という不穏な思想も含まれる⁽¹⁸⁾）がフローベールの「合理主義」にもたらした影響については、あらためて論じる必要があるだろう。いずれにせよ、対照的なやり方でイエスを描いた宗教史家と小説家はともに、キリスト教が世俗化され人間化しつつある脱宗教化の時代に、それぞれの方法で宗教について批判的考察をめぐらせていた。

4. 神人同形論から作者の死へ——起源幻想をこえて

さて、ここで唐突ではあるが、フローベールによる神人同形論の批判を、二十世紀後半の「作者の死」や「幻想の図書館」といった、人間中心主義を批判した文学批評の歴史へとつなげてみたい。すでにフローベールの美学的要請である非人称性については冒頭でふれた。「ボヴァリー夫人」の執筆中には、ブイエとデュ・カンから酷評された初

稿『聖アントワヌ』の失敗について、自分の個性を主張しすぎたことが原因だったと述べる。

情熱が詩を作るわけではありません。個性を主張すればするほどに訴える力はなくなります。僕自身いつもこの点で失敗をした、つまりいつも自分の書くものすべてのなかに自分を置いてしまったのです。たとえば聖アントワヌの代わりに僕がそこにいる。誘惑は僕のためのもので、読者のためのものじゃなかった（一八五二年七月）。

この反省にもとづき『ボヴァリー』では個性の主張を封印して、ひたすら文体の彫琢に呻吟する。その結果生じるべき仕事の遅延の理由についてこう述べている。「この小説のなかにはぼく自身から引き出されたものが、何一つないからです。ぼく個人の人格ペルソナリテがこんなに役に立たなかったことは、かつてありません。[…』『聖アントワヌ』のときは、『ボヴァリー』を書くのに必要な精神の緊張の四分の一も要りませんでした。あれは捌け口だった、書くのがひたすら楽しかった。[…』今じゃひっきりなしに、不愉快な人間の皮をかぶらなきゃならないんです」（一八五三年四月六日）。

作者の個性の「捌け口」としての『聖アントワヌ』と、非人称の美学を体现した『ボヴァリー夫人』。とはいえ、フーコーがその古典的論考「幻想の図書館」（一九六四年）で、またフーコー自身が依拠する碩学ジャン・セズネックが明らかにしたように、過剰な空想の産物に見える『聖アントワヌ』において、作者が勝手に作ったものはほとんど何一つない。フローベールの芸術家としての独創的な努力は、「自らの夢想を正当化すること、その夢想にいわば客観的な価値を付与すること」であり、「一種の歴史的な根拠と科学的な保証を与えること」であった¹⁹。夢想と科学、

想像力と資料の奇妙な結びつきを、フーコーは「学識による夢幻妄想」と名づけたが、すでにセズネックは源泉研究を通じて、そのことを的確に読み取っていたわけである。しかしフーコー論文の重要性は、こうした知と幻想のあり方を「図書館」さらに「網目」という概念へと接続し、いわゆる文学理論でいう intertextualité の問題まで敷衍させたという点にあると言える⁽³⁶⁾。「想像的なものは「…」無数の記号のあいだで、書物から書物へと、繰り返し返される言葉と註釈のすきまに広がっている。それは、テキストとテキストのあわいで生まれ、成長する。それは図書館の現象なのだ。「…」『誘惑』は、すでに書かれたものの網目のなかで、その網目によってしか存在しない、そうした文学の空間を切り拓く⁽³⁷⁾」。

すでに書かれたものの網目によってのみ存在する文学。ここでは言語活動が作者の主体性のくびきから解放されたれ、純粹な外在性へと開かれた新たな文学空間が提示されている（知られるようにフーコーはブランシヨに多くを負っている）。図書館というキーワードは、これ以前の論文では「言語は無限に」「距たり・アスペクト・起源」に出てくるものであり、それは従来の修辭学に取って代わるものとされる。文学はもはや、サド以前の古典主義時代のように、起源としての〈言葉〉⁽³⁸⁾を無限に反復する修辭学としては存在していない。代わって文学は「網目」として形成されるのであり、それは「言葉の真実も歴史の系列も作動しえず、唯一のアプリオリは言語である⁽³⁹⁾」ような網目である。図書館、網目、アルシーヴといった語は、クロノロジーを欠いた言語の中性的なネットワークをさす同義語であり、ここでは言語をあやつる主体としての作者が消滅を運命づけられている。

コンパニオンも述べる通り、「意図と、それにもまして作者自身は、十九世紀このかた文学を解説するさいの定番の尺度だったから、六〇年代の守旧派（文学史）と革新派（新批評）との対立において恰好の争点になった⁽⁴⁰⁾」

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

ことはよく知られている。バルトの「作者の死」（一九六八年）が標的としていたのは、作品を作者の「意図」や伝記的事実に還元してしまう実証批評や歴史主義であった。一方、作品内部の諸々の矛盾が解消されるような「表現の中心」として作者をみなす近代批評に対し、フーコーは「機能としての作者」を対置させている。

いかにして一主体の自由は、事物の厚みに入り込み、それに意味を与えることができるのか、いかにしてその自由が内側から言語の諸規則を活気づけ、そして自らに固有の目標を現出させることができるのか、と問いを提起することではもはやありません。いかにして、いかなる条件にもとづき、いかなる形態のもとに、何か主体というようなものが言説の領界に現われうるのか、それぞれに違うタイプの言説においていかなる位置を占め、いかなる機能を果たし得るのか、しかもそれはいかなる規則に従ってであるか、むしろそうした問いを提起することなのです。要するに、主体（またはその代替物）から始源的根拠としての役割を奪い取り、それを言説の可変的で複雑な機能として分析することなのです。⁽³⁴⁾

「始源的根拠としての役割」から「言説の可変的で複雑な機能」としての作者へ。これは前年のバルト論文に呼応していることは明らかであろう。興味深いのは、バルトもフーコーも、「作者の死」あるいは「主体の消滅」を、ある種の神学的なイメージとともに語っていることである。「図書館」が取って代わる以前の修辭学の時代、フーコーによれば文学が距たりをおいて依拠していた〈言葉〉^{パロディ}とは、「引きこもってはいるが執拗に迫ってくる〈言葉〉（それは〈真理〉であり〈法〉であった）」であり、「文学が文彩^{フキョウシ}によって復元しなければならぬもの」であった。⁽³⁵⁾この

大文字の〈言葉〉^{パロ}は、バルトの場合で言えば「神のメッセージ」ということになり、両者はともに作者という起源幻想の批判を、神学的な用語を用いて行っている。

テキストとは、一列に並んだ語から成り立ち、唯一のいわば神学的な意味（つまり「作者＝神」の《メッセージ》ということになる）を出現させるものではない。テキストとは多次元の空間であって、そこではさまざまなエクリチュールが結びつき、異議をとなえあい、そのどれもが起源となることはない。テキストとは、無数にある文化の中心からやって来た引用の織物である。⁽³⁶⁾

バルトによれば、エクリチュールとは「反神学的とでも呼べそうな、まさしく革命的な活動を惹き起こす」ものであり、というのも、「意味を固定することを拒否することは、要するに〈神〉や〈神〉と三位一体のもの、理性、知識、法を拒否することだから」だという。「読者の誕生は作者の死によって贖われなければならない」という文句で結ばれるこの論考は、少なくとも人間中心主義的な（さらにはロゴス中心主義的な）主体および作者概念の解体という点で、同時代のフーコーの考えと一致している。

「神の死」という主題⁽³⁷⁾は、『聖アントワヌの誘惑』というテキストにおいては、すでに見たように悪魔との宇宙への飛翔という形で描かれていた。アントワヌは漆黒の闇のなか、世界の起源としての創造主を必死に探し求めるものの、天空をどこまで上昇してもその姿を見つけないことができず、涙を流す。「ああ、ちがう！ 万物の上にはだれか、偉大なる魂が、主が、父がおられるのだ！ 私の心はその方をあがめ、その方は私を愛してくれるに違いない

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

のだ！」

このアントワーンの姿は、六〇年代のバルトやフーコーが批判した、作品の意味がそこに収斂するような起源としての作者を探し求める実証批評の立場と重なるものである。アントワーンは、無限に広がる宇宙空間を次のように表現していた。「恐ろしい寒さに私は魂の底まで凍りつく。苦しみを超えた苦しみだ。死よりも深い死のようだ。私は暗闇の広大な広がり(88)のなかを転がり回っている。暗闇が私のなかに入り込む。私の意識は、この虚無の拡張のもとではじめてしまうぞ！」万物創造の神という中心を欠いた漆黒の空間、アントワーンの自我を侵食してゆく「暗黒の広大な広がり」は、まさにバルトによるテキストの定義、そしてフーコーによる網目(レ)の概念を思い起こさせる。すでに引いた悪魔の言葉によれば、虚無というものは存在せず、ただ広がりという動かぬ背景のうえで動く物体が存在するだけである。ここで物体 (corps)、つまり宇宙に輝く天体とは、テキスト論に即して言えば、フーコーのいう「すでに書かれたものの網目」、先のバルトでいえば、「そのどれも起源となることがないような多様なエキリチュール」、すなわちテキストという織物を構成するものと考えられないだろうか。アントワーンは蒼穹を「星々の織物」だと述べていた。

果てしない宇宙に広がる無数の星々の輝きを見つめながら、いったい、これら全体の目的は何だろうと、アントワーンは自らに問いかける。悪魔は次のように答える。「目的などないのだ！ どうして神が目的など持とうか？ いかなる経験が神に教えることができたのか？ いかなる熟慮が神に決意させたというのか？ 天地創造以前には、神は働かなかつたようだし、今では神は無用なものかも知れないのだ」。神の目的を作者の意図に置きかえてみれば、これは、文学作品の意味を、それに先立つ作者の意図や経験や思索によって説明しようとする実証主義の起源神話に

対する批判として読める。さらにはまた、目的論的な解釈を封印し、エクリチュールを最終稿の支配から解放しようとした生成論の立場として読むこともできるかも知れない³⁹。神の天地創造、すなわち作品の創造行為以前に、作者という主体は存在しないのであり、ただ書くという行為、言語活動を通じてのみ、何か主体というものが確立する。悪魔による反目的論的な宇宙観は、こうして伝統的な作者の失墜を宣言した六〇年代の新批評における反意図主義ときわめて似通っていることがわかる。

こうして、宇宙空間での悪魔との対話は、作者の死、および多様なエクリチュールの織物としてのテクストの誕生、そして非人称性の美学を、神の死という主題を借りて間接的に語ったものであるという見方が可能となる。さらに、「作者の死」を宣告したバルトが、その数年後、ある種反省の念をまじえて、それでもやはり我々は、テクストの内部に作者を欲する（『テクストの快楽』⁴⁰）、と述べることを思い起こすならば、宇宙の広がりのおかげで、神の姿をどこまでも探しもとめるアントワヌは、作者の姿を欲望し続ける読者自身の姿とも重なってくる。悪魔の主張するのは、神が死んだということではなく、世界の認識の広がりに従って、人間の似姿として捉える従来の神の概念を改めなければならぬ、ということであった。同じように六〇年代の新批評にとって、作者は決して死んだわけではなく、作品を作者の従属から切り離し、それを言葉の網の目として捉えることで、作品と読者、読者と作者の、新たな関係を捉え直そうとしたのだと言えよう。

本稿で見てきた神人同形論批判は、作者（神）という起源幻想から作品（被造物）を解放放つという意味で、至るところに遍在しつつも姿を見せない非人称的な作者の誕生と明らかに表裏をなしている。『ボヴァリー夫人』という作品について、フローベールが語っていたことをあらためて想起しよう。

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

これは完全な作り話です。自分の感情にしても生活にしても、まったく何もこの物語のなかに込めてはいないのです。反対に幻想は（それがあるとして）、この作品の非人称性に由来します。これはみずからに課している原則のひとつなのです。すなわち自分を書いてはならない。神が被造物のなかでそうあるように、芸術家はみずからの作品のなかで不可視かつ全能であるべきです。至るところにその存在を感じながら見えない、ということです。（一八五七年三月十八日）

さらにまた、個人的感情を作品に盛り込むルイズ・コレを戒める時、そこでも同じように遍在と拡散のイメージが語られている。「貴女自身があらゆるものに拡散し、作中人物たちは生き始めるでしょう。相も変らぬ仰々しい個性は、それを飾り立てる変装のせいで、いつも正確な細部が欠けているため、はっきりと浮かび上がってこないのですが、その個性の代わりに、貴女の作品のなかには人間の群れが見られることでしょう」（一八五二年三月二十七日）。ここでのフローベールとコレの関係は、まさに宇宙で神の人格を探しもとめるアントワヌと、それを戒める悪魔との関係に重なっている。悪魔の思想は、したがって、伝統的な人格神の終焉とその変容を語るとともに、世界の無限の広がりへの拡散と遍在の欲求という、書く営みの根底にある欲望を表したものだと言える。⁽⁴¹⁾ とはいえ、このことをさらに深く考えるためには、あえて本稿では扱わなかったもう一つの問題、すなわちフローベールにおける汎神論の問題に取り組む必要があるだろう。⁽⁴²⁾

注

- (1) フローベールの書簡は次の版を参照。 *Correspondance*, éd. de Jean Bruneau et Yvan Leclerc (pour le t. 5), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1973-2007. 本稿では煩雑さを避けるため、本文中に括弧内で日付を記すにとどめた。一八五〇年代の書簡は以下の既訳を参考にさせて頂いた。工藤庸子編訳『ボヴァリー夫人の手紙』、筑摩書房、一九八六年。『フローベール』(堀江敏幸編・菅谷憲興編集協力)「書簡選」山崎敦訳、集英社文庫ヘリテージシリーズ、二〇一六年。
- (2) 神人同形論(神人同形法、または擬人神観、神人同形同性観とも)とは、「神あるいは神々を人間の形態、機能、行為に基づいて表象すること」であり、語源的にはギリシア語の「人間」(anthrōpos)と「形」(morphē)の二語からなる(『新カトリック大事典』第二巻、研究社、一九九八年)。
- (3) 書簡を通じてフローベールの無神論を扱ったものに、Louis Fournier, « Flaubert et l'athéisme », *Lettres romanes*, Université Catholique de Louvain, vol. 52, n° 1-2, pp. 39-56.
- (4) *La Tentation de saint Antoine* (1874), éd. de Claudine Gothot-Mersch, Gallimard, « Folio », 1983, p. 208. 宇宙の悪魔の言説を論じたものに、柏木加代子「『聖アントワヌの誘惑』の異本三版に見る「宇宙」——宗教と十九世紀科学の潮流」 *GALLIA*, 大阪大学フランス語フランス文学会, no. 49, 二〇一〇年。また、エピソードごとの下書き草稿までの生成過程をたどった『聖アントワヌ』研究として、金崎春幸『フローベール研究——作品の生成と構造』、大阪大学出版会、二〇一四年。
- (5) *La Tentation de saint Antoine*, p. 212.
- (6) *Ibid.*, p. 92.
- (7) Naf. 23671, f° 96. *Scénarios de La Tentation de saint Antoine. Le Temps de l'œuvre*. Présentation, transcription et notes par Gisèle Séginger, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 255.
- (8) *La Tentation de saint Antoine*, p. 212.
- (9) 上の哲学的ネットワークの構成要素については、以下を参照。Gisèle Séginger, *Naissance et métamorphoses d'un écrivain*. フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

- vain, *Flaubert et Les Tentations de saint Antoine*, Paris, Honoré Champion, 1997, pp. 251-256.
- (10) *Œuvres de Spinoza*, traduites par Émile Saisset, Nouvelle édition, Paris, Charpentier, 1861, 3 vol.
- (11) *Scénarios de La Tentation*, op. cit., p. 289.
- (12) *La Tentation de saint Antoine*, p. 213.
- (13) *Œuvres de Spinoza*, t. III, p. 272. フローベールはその後『ブヴァール』八章（哲学）のために同「エチカ」および「アトウシヤ」の Introduction を讀書ノートに取る（「アトウシヤ」）と述べている。Atsushi Yamazaki, « Le dossier "Philosophie" de Bouvard et Pecuchet : Hegel et Spinoza », *Gustave Flaubert* 6, « Fiction et philosophie », Caen, Lettres modernes Minard, 2008, pp. 225-253.
- (14) Timothy Unwin, *Art et infini, l'œuvre de jeunesse de Gustave Flaubert*, Amsterdam : Atlanta Rodopi, 1991, p. 71. プラトンの受容に関する基礎的な文献としてとりわけ Jean Bruneau, *Les Débuts littéraires de Gustave Flaubert*, Paris, Armand Colin, 1962, pp. 444-454. また、本稿では直接扱わないうが、フローベール研究者以外に、スピンゾウとの関係を考へる上でも示唆に富んだものとして、キリタの論文（「Une idée de Flaubert : "la lettre de Platon" », *RHFLF*, 1981, n°2）やトレンマンの論文（*La parole muette*, Hachette, 1998）がある。また、フローベールの汎神論を十九世紀の思想史（とりわけロマン主義におけるスピノザ受容）に位置づけながら詳細に論じた研究として、Juliette Azoulai, *L'Âme et le Corps chez Flaubert. Une ontologie simple*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 127-146.
- (15) *La Tentation de saint Antoine*, op. cit., p. 213.
- (16) Marc-Lucien Boutteville, *La Morale de l'Église et la morale naturelle, études critiques*, Paris, Michel Lévy frères, 1866, p. 86.
- (17) キケロー『神々の本性について』（第一巻第9章）、『キケロー選集II 哲学IV』、岩波書店、二〇〇〇年、二〇頁。
- (18) Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par J. Tissot, Paris, Librairie de Ladrange, t. I, 1835, pp. 381-382 (voir *Scénarios de La Tentation*, op. cit., p. 292).
- (19) *La Tentation de saint Antoine*, op. cit., p. 188.
- (20) cf. Benoît Dufau, « Flaubert, Lucrece et Spinoza : la danse des atomes dans *La Tentation* de 1849 », *Revue d'histoire*

littéraire de la France, 2014, n°4, pp. 843-858. 初稿テキストにおけるルクレティウスやスピノザの痕跡をめぐり、セナリオ草稿の読み直しを通じて、コトリメルシユ、セジャンジェール、ランシエールといった『聖アントワース』の先行研究やエディションを批判的に検証した重要な論文。ただし、最終稿のセナリオを参照しながら初稿のテキストを論じるという手法は、やや議論の余地があるように思われる。

(21) *Correspondance*, op. cit., t. 3, p. 131.

(22) *Dictionnaire philosophique* (art. « Anthropomorphites »), (*Œuvres complètes de Voltaire*, Kehl, De l'Imprimerie de la Société littéraire typographique, t. 37, pp. 387-388).

(23) Alfred Maury, *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, Paris, Ladrangé, 1843, pp. 117-118. モーリーに関する最近の論文(1)は、Gisele Séginger, « Alfred Maury : la genèse des symboles religieux », *Voir, croire, savoir : les épistémologies de la création chez Gustave Flaubert*, édité par Pierre-Marc de Biasi, Anne Herschberg Pierrot et Barbara Vinken, Berlin, De Gruyter, 2015, pp. 279-294.

(24) *Madame Bovary*, éd. de Jacques Neefs, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 1999, pp. 156-157.

(25) *Treasure of the language française* (t. 4, 1975) に *le bonhomme* という語が軽蔑的に「人間の形で表された神」を意味することがあり、例としてユゴーの『恐るべき年』(一八七二年)の一篇(「私を無神論者と呼ぶ司教に」)が挙がっている。この詩でユゴーは、「長く白いひげを生やした老人」の姿をした、嫉妬深い復讐と裁きの神に対して、いかなる具象的な姿も持たず、いかなる既存の宗教とも無縁な、広大で未知なる存在としての、いわば不可知論的な神を対置させている。そして前者を信じる司教こそ無神論者であり、後者を支持する私こそが信者であると締めくくる。

(26) ここで扱う二つのシャンソンは、以下に所収された既訳および解説を参考にさせて頂いた。林田遼右『ペランジュという詩人がいた——フランス革命からブルボン復古王朝まで』、新潮社、一九九四年。『神様(良い神)』は一七四—一七六頁、『良人々の神』は一六一—一六二頁を参照。

(27) 『ペランジュの神はヘブライ人の冷酷なヤハウエではなく、残酷な万軍の主でもない』[...]それは罰することを知らず、人類に寛大な気遣いを示す温厚な神であり、一言でいえば「良き神」である。ペランジュはこの点でカトリシズムと決別するのであり、人間の墮落や過ちと償いといった野蛮な教義を認めず、恩寵も信じない。[...]彼は神を自分に似せて作った

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

のであり、それは人間がこれまでずっと無力にも救いを求めてきた冷淡な神々と何と違うことか。それは慈愛の神であり、その普通なる善良さを見せかけではなく、被造物である人間の祈りを聞き届けてくれる。彼は神の怒りや神の復讐というものを信じているが、それは「Adrien Waseige, *Beranger et son temps*, Marcel Seheur, 1930, pp. 78-79.)

(28) À Madame Roger des Genettes, été 1864, *Correspondance*, t. III, p. 401.

(29) Agnès Bouvier, « Jehovah égale Moloch : une lecture « antireligieuse » de *Salammbô* », *Romanisme*, n°136, 2007, p. 118.

(30) *Salammbô*, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 784.

(31) Agnès Bouvier, *op. cit.*, pp. 112-119.

(32) ルナンとモーリーに対する称賛を示すものとして、「コミュニケーション後のエルネスト・フェドロー宛て書簡がある。「ほくはバリで理性を失わなかった人間に二人しか会わなかった、二人だけだ。一人はルナン、もう一人はモーリーだ。この男(モーリーは当時、国立古文書館の館長)はコミュニケーションの間ずっと、古文書館の上に三色旗を掲げ続けたのだ」(一八七一年六月二十九日)。

(33) 『ブヴァール』九章におけるフロロツクおよび合理主義的批判については、Taro Nakajima, « La critique de la Bible — Les traces de Patrice Larroque dans *Bouvard et Pecuchet* », 『日本フランス語フランス文学会関東支部論集』第十五号、二〇〇六年、八三—九五頁；Anne Herschberg Pirot, « *Bouvard et Pecuchet* et la critique rationaliste », *Voir, croire, savoir : les épistémologies de la création chez Gustave Flaubert*, *op. cit.*, pp. 201-218.

(34) Patrice Larroque, *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, Paris, Bohne et Schultz, 1860, t. I, pp. 205-206.

(35) *Ibid.*, pp. 65-66.

(36) *Ibid.*, p. 424.

(37) つれたところは以下で論じた。Taro Nakajima, *Les Figures religieuses dans l'œuvre de Gustave Flaubert*, thèse de doctorat, présentée à l'Université Paris-Est, 2009, chapitre II.

(38) g 226 (6), f° 311 (*Traité théologico-politique*, *Œuvres de Spinoza*, *op. cit.*, t. II, p. 33). 読書ノートを含む関連草稿資料はすべて「ステファニー・ドール＝クルレ (リヨン CNRS) にある『ブヴァールとペキエシエ第2巻』電子版プロジェクトのサイト上で参照可能 (http://www.dossiers-flaubert.fr/)。

- (39) g 226 (6), F 312 (*Traité théologico-politique, ibid.*, p. 243). 草稿に記された語は「か所」の *anthromorphisme* とあり、一般の辞書に登録されていない変則的な綴りであると考えられる。
- (40) *Bonvard et Pécuchet*, éd. de Stéphanie Dord-Crouslé, Paris: Flammarion, * GF *, 2008, p. 332.
- (41) *Ibid.*, p. 348.
- (42) これはコメントが指摘しなかった源泉の *レビエ* (cf. *Commentaire de Bonvard et Pécuchet*, Napoli: Liguori, 1973, p. 109)。
- (43) *Traité théologico-politique, Œuvres de Spinoza, op. cit.*, t. II, p. 228. 翻訳にあたって以下の既訳を参照させて頂いた。「神学・政治論」吉田量彦訳、光文社古典新約文庫、下巻、二〇一四年、一〇一—一〇二頁。
- (44) Renan, *Vie de Jésus*, Paris: Michel Lévy frères, 1863, Introduction, Lii.
- (45) 「もはや神が人間を自らの似姿に作るのではなく、オメーが自分に応じて神を打ち立てるのである。キリスト教による神の人間化に対する哲学的論拠は、オメーによって神の「自己中心化」へとすり替わってしまふ」(Michel Crouzet, * "Ecce" Homais », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n°6, nov.-déc. 1989, p. 996.)
- (46) 哲学の章におけるスピノザについては、Atsushi Yamazaki 前掲論文、および Juliette Azoulai, * *L'Éthique de Spinoza dans Bonvard et Pécuchet : un vertige philosophique et littéraire », *Revue Flaubert [en ligne]*, n°11, 2011. 哲学および宗教の章を準備していた時期(一八七九年三月)、フローベールはスピノザについて書簡で、「人間のうちでもっとも宗教的な人間」だと言い、なぜなら「神以外は認めなかったから」と述べて、彼を無神論者だと非難する人々を愚か者と揶揄している。*
- (47) 工藤庸子『サロメ誕生 フローベール／ワイルド』、新書館、二〇〇一年、八二—八三頁。ここで参照されているフォイエールバッハは、カール・レーヴィット『ヘーゲルからニーチェへ』第五章からの引用(岩波文庫、下巻、二〇一六年、一三三頁)。
- (48) 前掲のプーヴィエ論文に大きな示唆を与えていると思われるのが、レオン・ボリアコフ『反ユダヤ主義の歴史』、第三卷「ヴォルテールからヴァーグナーまで」、筑摩書房、二〇〇五年(原書は一九六八年)、「無神論者たちの十字軍」、五四—五五頁。
- (49) Jean Seznec, * *Saint Antoine et les monstres, essai sur les sources et la signification du fantastique de Flaubert », *The Flower-Bell*における神人同形論批判と作者概念*

フローベールにおける神人同形論批判と作者概念

Modern Language Association of America, mars 1943, p. 197.

- (50) のちに彼自身が離脱するところになる文学とフーコーとの関係については、菅谷憲典「図書館と空隙—フーコーと文学」、『フランス哲学思想研究』第一〇号、二〇〇五年、六三—七七頁。
- (51) Michel Foucault, « La bibliothèque fantastique » (1964), *Travail de Flaubert*, Éditions du Seuil, 1983, p. 106. (『幻想の図書館』、工藤庸子訳、哲学書房、一九九一年、二〇—二二頁)
- (52) Michel Foucault, « Distance, aspect, origine » (1963), *Dis et écrits I. 1954-1969*, Gallimard, 1994, p. 279. (『距たり・アスペクト・起源』中野知律訳、『フーコー・コレクション』ちくま学芸文庫、二〇〇六年、一四三頁)
- (53) アントワーン・コンパニオン『文学をめぐる理論と常識』中地義和・吉川一義訳、岩波書店、二〇〇七年、四八頁。
- (54) Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), *Œuvres*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, t. II, p. 1279. (『作者とは何か』清水徹・根本美作子訳、『フーコー・コレクション』前掲書、四一—四二二頁)
- (55) Michel Foucault, « Distance, aspect, origine », *op. cit.*, p. 279. (『距たり・アスペクト・起源』前掲書、一四二頁)
- (56) Roland Barthes, « La mort de l'auteur » (1968), *Le bruissement de la langue*, Éditions du Seuil, 1984, p. 67. (『作者の死』『物語の構造分析』花輪光訳、みすず書房、一九七九年、八五—八六頁)「作者の死」については、石川美子『ロラン・バルト』、中公新書、二〇一五年、七八—八二頁も参照。
- (57) これは工藤庸子によれば、「主題論的なレベルでも、十九世紀のもっとも通俗的な流行現象のひとつ」である(『幻想の図書館をめぐる—フローベール、ジョイス、ボルヘス』、『幻想の図書館』前掲書、一〇六頁)。この直前に引かれた神の死をめぐる豊崎光一『砂の顔』の一節もまた多くの示唆に富むものである。
- (58) *La Tentation de saint Antoine*, p. 214.
- (59) cf. 前テクストの聖域化に対して主体的な解釈を提唱するのが、松澤和宏「草稿の解釈学」(『文学』、岩波書店、第十一巻・第五号、二〇一〇年)である。エクリチュールを特権化するテクスト論のイデオロギーを批判しつつ、草稿読解における読み手(解釈主体)の先入見や能動的な価値判断を重んじるこの論考は、ある意味で、人間学的な思考の解体によって、「あらゆる解釈の外」に立とうとするフーコー(『知の考古学』、慎改康之訳、河出文庫、二〇一二年、訳者解説)とは対照的な立場にあると言える。

(60) 「制度としての作者は死んだ。彼の公民的、情念的、伝記的人格は消滅した。王位を失った彼の人格はもはや作品に対して恐るべき父性を發揮することはない。文学史や教育や世論はこの父性の物語を、手を変え、品を変え、作り上げてきたものだ。しかし、テキストの内部に、何らかの形で、作者を私は欲する。私は彼の形象（彼の表象でも、投影でもない）を必要とするのだ」（『テキストの快楽』沢崎浩平訳、みすず書房、一九七七年、五一―五二頁）。

(61) 工藤庸子『恋愛小説のレトリック——『ボヴァリー夫人』を読む』（東京大学出版会、一九九八年）九章、および、菅谷憲興「図書館と空隙」、前掲書、七五頁を参照。

(62) cf. Philippe Dufour, « Panthéisme de Flaubert », *Flaubert, revue critique de génétique* [en ligne] 12, 2014, おもに初期作品を十九世紀におけるスピノザ主義と汎神論の受容（とりわけヘーゲル）との関係で論じたもの。ちなみに『神学政治論』が一八四二年のセッセ初版に含まれていないという指摘は誤りで、第一巻の扉には『*Théologie de Spinoza*』という書名で含まれている。十九世紀におけるスピノザ的汎神論については、前掲の Juliette Azoulay 論文および論考も参照のこと。