

# 民主主義と文学

——あるいは平等の時代に文学は可能か

菅谷憲興

読まれなくなった外国文学のために 大学という制度的な場に所属して、教師として若い学生を相手にフランス文学などを教えていると、最近では外国文学がめつきり読まれなくなったという当たり前の事実は今さらながら気付かされます。もちろん文学離れはあくまで一般的な現象であって、なにも外国文学に限ったことではないと分かっているものの、それでも、いわゆる文学好きを自称するちよつと生意気な学生でさえ外国文学にはあまり積極的な関心を示さないのが普通です。村上春樹や山田詠美、あるいは漱石や鷗外は熱心に読んでいても、ドストエフスキーやゲーテやランボーとなると、さすがに名前ぐらいなら知っているといったところででしょうか。お気に入りの外国作家の作品を原書で読むために、わざわざロシア語

やフランス語を学び始めるといった、かつては少なからず聞いた美談(?)は、今や教師だけが抱く身勝手な幻想と化してしまつたかのようです。

確かに自分が生まれたわけでも、住んでいるわけでもない国の、それもしくは一世紀以上も前に書かれた文学作品を読むことは、決して自明な行為とはいえません。例えば、私が専門に研究しているギユスタヴ・フローベール(一八二一—一八八〇年)は十九世紀フランスの小説家ですが、彼の最も有名な作品『ボヴァリー夫人』(一八五七年)を読む際、二十世紀初頭の日本社会に生きている我々の日常感覚をそのままではめようとしても、必ずしもぴんとこない箇所が多いかもしれません。といつても、おとぎ話や幻想小説のようにまったくの異世界が描かれているというわけでもありません。あくまで、フランス革命以後のヨーロッパ近代社会(『ボヴァリー夫人』の場合は、十九世紀中葉のフランスの片田舎)が主題であるのだから、基本的には我々の現在と地続きになつた世界がそこでは描かれているはずです。むしろ多くの読者が感じるのは、読めそうでいてどこか読めないもどかさのようなものではないかと思ひます。いやしくも文学作品である以上、時代と場所を超えた普遍的な何か(真理?)が問題になつてゐるはずなのに、どうしても微妙な違和感が残つてしまふ。おそらく、我々が過去の外国の作品を読み解こうとする際、この感覚は多かれ少なかれ必然的に付いて回るものなのでしょう。あるいは、ここでいきなり結論めいたことをいつてしまえば、まさ

にこの軽い違和感を確認することにこそ、読まれなくなった外国文学の古典を、現在あえて読む意味があるとさえいえるかもしれません。

ワラジムシのかびの色　以前『ボヴァリー夫人』を授業で取り上げた時、学生たちの最初の反応が概してあまりかんばしくなかったことを覚えています。彼らの挙げた否定的な判断の理由の中でも最も多かったのが、こんなロマンのない凡庸なストーリーにはどうしても興味をもてないというものでした。ここで『ボヴァリー夫人』のあらすじを少々強引に要約するならば、生来ロマンチックな夢想癖のある田舎の農民の娘エマが、実直だがごく平凡な開業医シャルル・ボヴァリーと結婚したものの、その結婚生活の耐え難い単調さに失望し、冴えない田舎の伊達男たちと不倫を重ねたあげく、最後は借金地獄に陥って自殺する、といったことになるでしょうか。出来損ないのテレビドラマのようだというか、確かに粗筋だけを見る限り、これ自体は決して魅力的な主題とはいえないかもしれませんが。波乱万丈の冒険や、身も心も蕩かす大恋愛、あるいは心温まるエピソードがあるわけでもない。万人の手本になる善人が出てくるわけでも、スケールの大きな大悪党が活躍するわけでもありません。むしろ徹頭徹尾描き込まれているのは、あくまで輝きのない世界におけるくすんだ倦怠の経験とでもいうべきものです。ちなみに、フローベール自身は自らの作品が表現する世界を「ワラ



図版1 「エマ・ボヴァリーを解剖するフローベール」を描いたA・ルモの風刺画（『パロディエー』紙、1869年9月5-12日号）  
有名な『ボヴァリー夫人』論（1857年）の中で、小説家フローベールのペンを医者メスの例えたのは、批評家サント＝ブーヴであった。以来、社会の病を摘出するフローベールのリアリズムというイメージが、広く定着した。（*Madame Bovary*, 1971）

## コラム——基礎術語

**文体** 文体的な諸特徴は内容を美化するための装飾であるところか、むしろそこにこそ各々の作家が世界と結ぶ関係の本質が示されているという考えが、現代の様々な文体論的アプローチの基盤にあるように思われる。例えば、自らも偉大な小説家であったマルセル・プルーストによれば、フローベールは動詞の時制や人称代名詞のまったく新しい用法（すなわち「自由間接話法」）によつて、「事物に対するわれわれのヴィジョンを一新した」ところで、興味深いことに、プルーストは文体的な独創性を文法上の正確さから完全に切り離して考えている。実際、古今東西のいわゆる大作家たちの中で、フローベールほど文法的な間違いを非難されてきた作家もいないという少々意外な事実は、良き文体というものについて我々が漠然と抱いている紋切型を問い直させるものだといえよう。

ジムシの存在の「かびの色」という言い方で形容したといわれています。いずれにせよ、通常の意味でのロマンやヒロイズムとは無縁の世界が、そこでは意図的に目指されていたわけです。

もちろん、今問題にしている学生たちの反応は、ナイーブといえばあまりにナイーブなものです。文学作品は粗筋がすべてではないし、**文体**<sup>\*06</sup>こそが傑作を真に文学的たらしめるとするのは、文学研究においてはもはや紋切型となった論理です。実際、授業でフランス十九世紀の小説を学生に読ませてみると、『カルメン』や『椿姫』といった文学史的には一流半

あるいは二流とみなされていても、ストーリーがロマンチックで面白い作品が概して受けがよく、そういう場合には私自身も文学の自律性<sup>\*7</sup>ということをいささか反動的に主張したくなることがあります。なにも権威主義的に文学史の基準を押し付けるつもりはないのですが、それでも、文学作品の価値はそれが取り扱っている主題の価値からは独立したもので、傑作の傑作たるゆえんはストーリーのレベルに還元できないということとは、現在の文学研究の共通了解だといえるでしょう。しかしながら、ここではそういった芸術至上主義的な観点は少しばかり横において、あえて学生たちの拒絶反応にこだわってみたいと思います。というのも、この一見ナイーブな反応を通して、フランス十九世紀文学が直面していた本質的な問題の一つを浮き彫りにすることができるかもしれないからです。

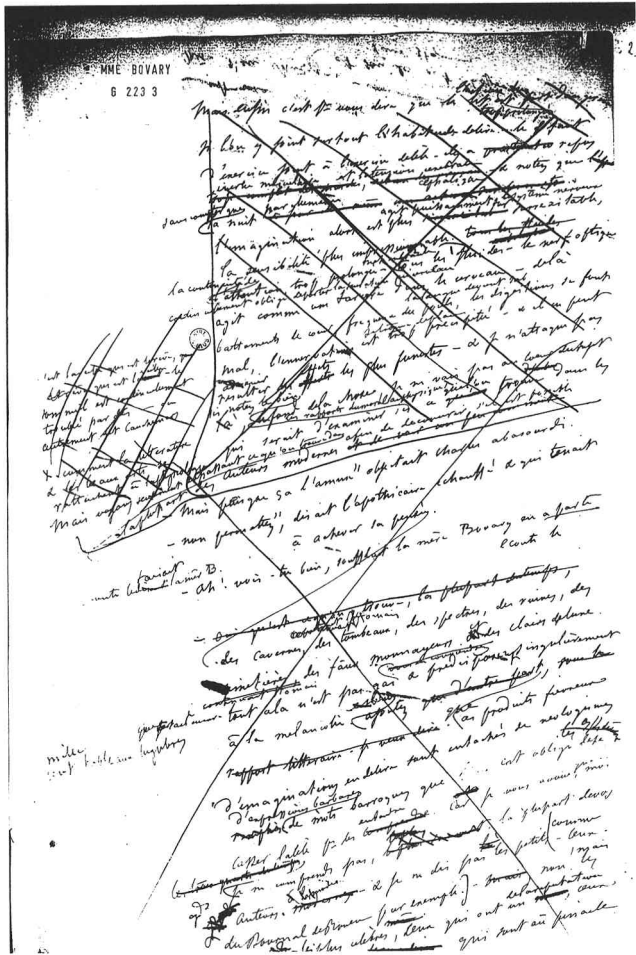
最初に指摘しておきたいのは、作者自身が自らの主題を好んではいなかったという少々意外な事実です。『ボヴァリー夫人』の執筆は一八五一年の夏に始まり、一八五六年三月までほぼ五年を要するのですが、その時期のフローベールの書簡を読むと、こんな低俗な物語にはもう心底うんざりだ、といった嘆きが繰り返し記されています。例えば、当時の愛人ルイーズ・コレに宛てたある手紙から引用すると、「私の主題の卑俗さは時に私に吐き気をもよおさせるほどです」。「かくも平凡な物事をこれほどたくさん」書いて、しかも一篇の文学作品として成り立たせなければならぬ。だが、根本的に高貴さを欠いた主題から美を作り

## コラム——基礎術語

**文学の自律性／政治性** 文学テキストの内と外の間をどう考えるかは、それぞれの時代の要請によって絶えず変化するように思われる。あえて単純化するならば、80年代のパブル期には、文学の自律性を主張する立場が優勢だった。当時、文学テキストは同時代の歴史や社会に還元不可能なもののみならず、テキストの内的構造を解明する言語学的アプローチがとりわけもてはやされた。一方、パブルがはじけ、日常生活にまつわる不安が剥き出しとなった二十一世紀初頭の現在、文学をめぐる思考もこういった歴史的状況と無縁ではいられないようだ。文学の政治性、社会性がしばしば強調され、文学テキストを社会的な諸問題に結び付けて論じることがますます多くなっている。あたかも、このような流れ自体が、「下部構造（経済条件）は上部構造（思想やイデオロギー）を規定する」という凡庸なマルクス主義的命題が、今でも有効性を失っていないことを証明しているかのようだ。

出すことなど果たして可能なのだろうか。自分が必死になって取り組んでいるのは、いわば「道化師の作品」なのではなからうか。

今でこそ『ボヴァリー夫人』は文学史上の古典になっていますが、当時これを執筆中であった無名の文学青年フローベールにとって、この小説の主題に対する懐疑は我々の想像以上に大きかったと思われます。すなわち、こんな卑小な世界をいくら巧みに描いたところで、すぐれた文学作品として人に感動を与えることなどできないのではないか、という疑いです。予想以上に困難な執筆（ほとんど隠者のような生活を送りながら、五年を要しています）が引き起こ



図版2 『ボヴァリー夫人』の自筆草稿 (ルーアン市立図書館蔵)

フローベールは、主要作品としては、五つの長編小説と短編小説集を一つ残したに過ぎないが、それらの草稿類はいずれも膨大な量にのぼる。まさに書き直すことに生涯を費やした小説家は、自らを「ペン人間」と呼んだ。



す苛立ちによっていくぶんかは誇張されているでしょうが、自らが選んだはずの主題に対するこの否定的な見解はやはり興味深いといわざるをえません。『ボヴァリー夫人』の次の作品『サランポー』（二八六二年）は古代カルタゴのエキゾチックな世界を舞台にしていますが、この選択をフローベールは「『ボヴァリー夫人』が私に抱かせた嫌悪感を消すため」だと説明しています。しかし、ここでとりわけ重要なのは、その後またすぐに凡庸きわまりない世界が『感情教育』（二八六九年）の主題として取り上げられたことでしょう。そして再び同じような嘆きが書簡の中で繰り返され、『聖アントワーヌの誘惑』（一八七四年）において古代宗教世界の夢想を扱った後、最後にもう一度「現代の愚かさ」を主題にした小説『ブヴァールとペキュシエ』（二八八〇年）が書かれることとなります。「なぜいつも私は嫌悪すべき主題を取り上げる運命なのだろうか」と死の数ヶ月前に小説家自身が慨嘆しています。このように同時代の社会を描くたびに、フローベールは自らの主題の価値について本質的な疑問を抱くのですが、にもかかわらず、何かに憑かれたように灰色の世界へと回帰していきます。

それにしても、なぜ他ならぬ凡庸さを文学作品の主題としてわざわざ取り上げねばならないのか。もつと魅力的な、貴重な労力を割くに値する主題は他にたくさんあるのではないか。フローベール自身、書簡の中で一度ならずこのように自問しています。それに対する彼の答えは、「私が主題を選ぶのではなく、主題が自らを押し付けてくる」というものです。あ

るいはまた、「主題を受ける」という言い方もしています。ここで「受ける」と訳した動詞 *subir* は、災害を被る、暴力を受ける、などといった場合に使う言葉で、外から加えられる力を受身に被るといふニュアンスがあります。要するに、フローベールのいわんとすることは、良心的な作家たるもの、ある特定の時代と環境に生きている以上、自分の気に入った主題を恣意的に選ばばいいというものではない。どんな時代にもその時書かれるべき必然性のある主題があるはずだ、というほどのことでしょうか。一応筋が通っているともいえませんが、それにしてもやはり根本的な疑問は残ります。一体なぜ現代の作家は、英雄的な生涯や絢爛豪華な幻想ではなく、胸をむかつかせる「ブルジョワ（＝俗物）的な主題」をあえて書かねばならないのでしょうか。この問いに決定的な解答を与えられるかどうかは分かりませんが、とりあえず以上にみてきた文脈をふまえつつ、次章からフランス十九世紀文学の一側面をざっと概観してみようと思います。

フランス革命と十九世紀文学 一七八九年に勃発したフランス大革命の圧倒的なインパクトを考慮に入れずして、フランス十九世紀を理解することはできません。というといきなり話が大きくなるかのようにですが、文学者に限らず、歴史家も哲学者も政治家も、十九世紀のあらゆる知識人がフランス革命を深く意識していた、ということは最初に確認しておきたい

と思います。より具体的には、彼らはみな大革命の正負の遺産をいかに消化するかという問題に取り組んでいました。「革命を終わらせる」という表現が十九世紀前半にしぼしば用いられましたが、大革命がもたらしたプラスの側面をしつかりと受け継ぎながら、しかも革命後の社会の混乱に終止符を打つことがそこでは目指されていたといえます。フランスは十九世紀を通じて、第一共和政（一七九二年）、第一帝政（一八〇四年）、王政復古（一八一四年）、七月王政（一八三〇年）、第二共和政（一八四八年）、第二帝政（一八五二年）、そして第三共和政（一八七〇年）と、なんと七つもの政体を揺れ動き、その間、一八三〇年（七月革命）、四八年（二月革命）に二度革命を経験しています。このこと一つ取ってみても、革命後の新たな社会秩序を確立する作業が、当時の最重要課題であったことが納得できるのではないのでしょうか。少なくとも、第三共和政が本格的に軌道に乗る一八八〇年頃まで、実に約一世紀の間、フランスは大革命の直接の影響下にあつたといえるでしょう。

ところで、フランス革命がもたらしたものとしようと、皆さんは一体何を思い浮かべるでしょうか。生まれによる身分制を廃止したこと、人権という普遍的理念を前面に押し出したこと、あるいはバスターイーユ襲撃のエピソードに象徴されるように権力の不正に抵抗したことなど、答えは様々でしょう。いずれにせよ、革命が生み出したフランス共和国のスローガンが「自由、平等、友愛」だということは、さすがに常識に属するのではないのでしょうか。こ



# DECLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN

Décreté par l'Assemblée Nationale dans les séances des 20, 26, 27 et 30 août 1789  
approuvé par le Roi

## PRE AMBULE

L'Esprit des lumières du peuple François constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance et l'oubli des droits de l'homme ont été la cause des maux publics et de tous les gouvernements qui ont été établis dans ce pays, et que, si les droits de l'homme n'étaient reconnus et garantis, ils ne seraient jamais assurés, ont résolu de faire connaître à tous les hommes les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme, et de les faire inscrire, en sorte qu'ils puissent les voir, les sentir, les apprécier, et les défendre, et que, si ces droits n'étaient reconnus, ils ne seraient jamais assurés, ont résolu de faire connaître à tous les hommes les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme, et de les faire inscrire, en sorte qu'ils puissent les voir, les sentir, les apprécier, et les défendre.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Etre suprême, les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme, et de les faire inscrire, en sorte qu'ils puissent les voir, les sentir, les apprécier, et les défendre.

ARTICLE I. Les hommes naissent libres et égaux en droits; la Société n'a été établie que pour leur garantir ces droits.

II. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

III. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

IV. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

V. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

VI. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

VII. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

VIII. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

IX. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

X. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XI. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XII. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XIII. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XIV. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

VII. Les hommes naissent libres et égaux en droits; la Société n'a été établie que pour leur garantir ces droits.

VIII. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

IX. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

X. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XI. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XII. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XIII. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XIV. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XV. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XVI. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XVII. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XVIII. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XIX. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XX. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XXI. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XXII. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XXIII. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XXIV. Le principe de toute Association politique est la reconnaissance des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

XXV. Les droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

XXVI. Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels, inaliénables, sacrés, inviolables et imprescriptibles de l'homme.

AUX REPRESENTANS DU PEUPLE FRANCOIS

図版3 「人権宣言」を記した絵画（パリ、カルナヴァレ美術館蔵）

ここで、この三つの理念のうちどれが最も重要か、という問いを立ててみましょう。「友愛」がどちらかといえば二次的な位置を占めるのは誰の目にも明らかだと思いますが、では「自由」と「平等」はどちらが優先するのでしょうか。ちなみに、一七八九年八月二六日発布の『人権宣言』を読むと、第一条に「人は自由、かつ、権利において平等なものとして生まれる」と謳われています。実に美しい宣言というか、確かにこれだけ読むと、自由と平等という二つの理想の間になんら齟齬などありえないかに思われます。とはいえ、問題はそう単純ではなく、少し詳しく検討してみれば、この第一条の文言自体が色々と矛盾をはらんでいるのが分かるでしょう。例えば、「権利において平等」とはいつても、事実においては果たしてどうなのか。権利の平等という考え方は、露骨な競争原理を肯定することにつながり、その結果いたずらに社会的格差、つまり事実上の不平等を拡大することにならないか。あるいはその代わりに社会的平等の理念を持ち出すとすれば、財産などの条件の平等を一体どこまで押し付けることが許されるのか。そもそも、自由と平等といったところで、この二つの理念はそれほど簡単に並べられるものなのだろうか。

というふうな問題は数限りなくあるのですが、とりあえずここでは「平等」をキーワードにフランス十九世紀文学に切り込んでみたいと思います。しばしば指摘されるように、仏革命が提示した諸価値の中でも、十九世紀を通じて最大の問題となったのが他ならぬ「平等」

です。革命がもたらした民主主義（デモクラシー）という新たな社会空間に対する当時の作家たちの反応は決して一様ではなく、王政への復帰を熱望する者、デモクラシーを断固擁護する者、あるいは知性による新たな貴族制の必要を訴える者など実に多種多様でした。しかし、そういった個人的なイデオロギーの相違を超えて、彼らの多くが一つの問いを共有していたことは疑いありません。すなわち、民主主義の進展はもはや抗いがたい歴史の流れだと認めざるをえないとして、その本質はすべてを呑み込む平等化の動きにあるのではないか。だとすれば、それは必然的に社会の悪しき均質化をもたらさざるをえず、個人の自由とは根本的に相容れないのではないか。

平等の時代における作家たち 民主主義（むしろ衆愚政治？）が自明の原理として定着した現在の日本に生きている我々にはちよつと想像しにくいかもしれませんが、フランス十九世紀の知識人たちは平等化という新たな事態の前に、心の底から脅威を感じていました。民主主義は、革命によって旧貴族の不当な特権を廃止したにあきたらず、いずれ知性や能力、美徳といったあらゆる卓越性を否定して、社会のすべての構成要素を均しくならしてしまうのではないか。平等への情熱がいったん暴走し始めたら、数の力と結び付き、極端な画一化につながらないという保証はどこにもないであろう。そうなったら、そこにはいかなる偉大さの

入り込む余地もはやないだろうし、ましてやそのような同質の社会において、すぐれた文学の占める位置など果たしてあるのだろうか。「おとしめることへの情熱」という言い方をフローベールはしていますが、デモクラシーの本質を嫉妬、羨望に見て取るのは当時の作家たちのほぼ一致した見解だったといえます。そして、この情熱は典型的にフランス的でもあります。なぜなら、フランスとは「平等の国、反自由の国」であり、「そもそも平等とは、あらゆる自由の否定でなくて一体何であろうか」。フローベールが与える平等の定義はとりわけ辛辣です。いわく、「平等とは奴隷状態である」。

民主主義が「共通の凡庸さ」を万人に押し付けてくる、という危惧はフローベールと同世代の作家たちの多くに共通したものです。友人イポリット・テーヌ（一八二八―一八九三年。人種・環境・時代の三要素を重視し、文学批評に実証主義を導入した。代表作『イギリス文学史』）宛の手紙の中で、フローベールは「デモクラシー」とは、垢を意味する単語 *crasse* と「デモクラシーを組み合わせたフローベールの造語で、あえて訳せば「下劣な民主主義」とでもなるでしょうか。また、エルネスト・ルナン（一八三三―一八九二年。主著『キリスト教起源史』）において、実証主義的に宗教にアプローチしたことでも有名。特にその第一巻『イエス伝』は、人間イエスを時代と環境の中に置き直して描き、スキヤンダルとなった）に宛てた手紙の中で、彼の『哲学的対話・断

片』（一八七六年）に触れつつ、「民主主義的平等こそ世界の中の死の要素であり、あなたがそれに異を唱えてくださったことに感謝いたします」と書いています。ちなみに、ルナンの著作は今読んでも十分に刺激的なもので、特に「夢」と題された第三の対話において、民主主義の諸前提に対する徹底的な懐疑が表明されています。いわく、「低俗なデモクラシー」は「あらゆる難解な文化やあらゆる高次の規律の消滅」を必然的にもたらさざるをえないだろう。それは「頂点を平らにならすこと」に他ならず、その限りにおいて「すぐれて神学的な誤り」である。

いうまでもなく、これらの発言は現在の我々にとって、そのまま受け入れられるものではありません。近代民主主義が練り上げられる過程で生じた混乱や迷走にじかに立ち会っていた十九世紀の作家たちには、民主的諸制度に対する、今から見れば根柢を欠いた拒絶反応があったことは否定できません。例えば、普通選挙に対する彼らの態度もそういった偏見の一つだったといえます。フローベールによれば、普通選挙は「人間精神の恥」だということになるのですが、ルナンやテーヌといった作家たちも、民主主義の支柱の一つであるこの制度に対して明白に反対の立場を表明しています。彼らにとってどうしても受け入れがたかったのは、私もあなたも誰もが同じ一票でしかない、という今では当たり前の原則です。「私はクロワツセ（フローベールが住んでいたルーアン市近郊の小村）の有権者二十人分に相当する」と



フローベールはいつていますが、この発言自体はブルジョワの醜いエゴイズムの現れであり、我々にとつてとうてい共感できる類のものではありません。にもかかわらず（ここが過去の作品を読む際の重要なポイントですが）、十九世紀の作家たちにも彼らなりの論理があつたことは押さえておくべきだと思ひます。これは今でも有効な問題ですが、彼らが当時最も恐れていたのはむき出しの数の力でした。大衆の知性に対する根強い不信感が彼らにはあつて、これはナポレオン三世（一八〇八—一八七三年。本名ルイ・ナポレオン・ボナパルト。ナポレオンの甥。第二帝政は概して評判の悪い時代であるが、一方で未曾有の経済的繁栄を謳歌し、二〇年近くも存続した）のクーデターの経験によつて現実<sup>に裏打ちされた</sup>ものでした。フランスで初めて普通選挙（女性は依然排除されていましたが）が制定されたのは一八四八年の二月革命においてですが、ナポレオン三世はこれを巧みに利用することによつて皇帝にのし上がりました。五一年二月二日に起きたクーデターも、その後すぐに国民投票によつて民主的に、それも九二パーセントという大差で承認されています。まさに普通選挙から独裁者が誕生したわけですが、平等が自由を圧殺したこの苦い経験は、当時の知識人たちに長い間消しがたい傷跡を残しました。カール・マルクス（一八一八—一八八三年。「資本論」、「共産党宣言」などで知られるドイツの共産主義思想家。いわゆるマルクス主義の祖）の『ルイ・ボナパルトのブリュメール一八日』（一八五二年）は、この事件の衝撃のもとに書かれた作品で、代表性民主主義が自己崩壊していくプロセスが実



図版4 ナポレオン三世 イポリット・フランドラン画（パリ、  
カルナヴァレ美術館蔵）

にあざやかに分析されています。ちなみに、国民投票は五二年にも再度行われ、今度は正式に帝政の樹立が承認されるのですが、その翌日に当たる一月二日、フローベールは愛人コレに宛てた手紙の中で次のように記しています。「自分以外のことにかかずらうのはやめましょう。帝政には勝手に歩くがままにさせておき、我々は門を閉じましょう」。圧倒的な数の力を前にした無力感とでもいえばよいでしょうか。いずれにせよ、革命が専制をもたらずという悪循環は、それが二度まで繰り返された事実（大ナポレオンのパロディ<sup>\*08</sup>としてのナポレオン三世）と相まって、フランス十九世紀の歴史に暗い影を落としています。

ところで、ここで平等についての先ほどのフローベールの発言に戻ると、フランスが自由より平等を重んじる国だというのは、皆さんには少々意外かもしれませんが。今でも「自由の国」といった「おフランス」のイメージを漠然と抱いている人は案外多いのではないのでしょうか。とはいえ、これはフローベールの勝手な思い付きではなく、例えばアレクシス・ド・トクヴィル（一八〇五—一八五九年。フランスの政治思想家、歴史家。政治家でもあり、二月革命後の第二共和政下では外務大臣を務めた）など他にも少なからぬ著者の認識でもありました。『旧体制と大革命』（一八五六年）においてトクヴィルが主張するところによれば、そもそも平等は仏革命が生み出した理念であるというより、むしろ革命に先立ち、革命を準備した要因の一つだということになります。平等への嗜好をフランス人に植え付けたのは絶対王政による徹

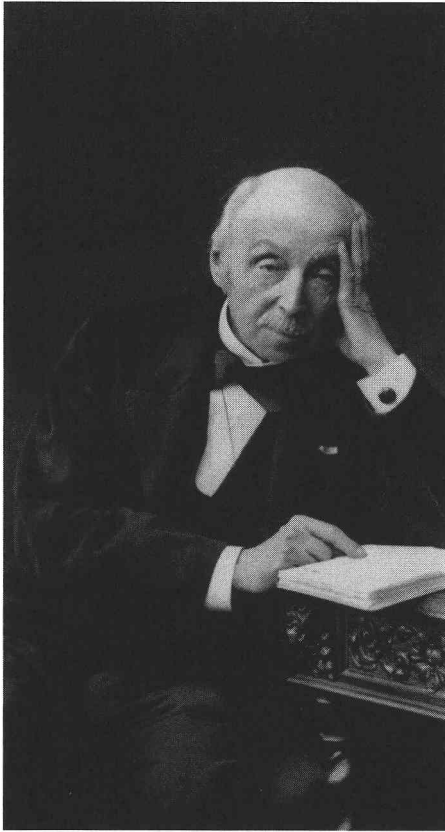
## コラム——基礎術語

**パロディー** 一般に、真面目な作品を滑稽に模倣し、茶化すことをパロディーという。文学史上よく知られた例としては、騎士道物語のパロディーとしての『ドン・キホーテ』を挙げることができるだろう。この概念はまた、文学創造の分野のみならず、歴史的な事象を理解する上でもきわめて有効だと思われる。「歴史は繰り返される」とは哲学者ヘーゲルの有名な言葉だが、マルクスはそれに付け加えて、「一度目は悲劇として、もう一度は笑劇として」と書いている。フランス革命における大ナポレオンのクーデターが、約50年後の二月革命において甥ナポレオン三世によってぬけぬけと反復されることの愚劣な滑稽さ。人は歴史を作り変えているつもり（構造改革!）になっているその時に、実は「過去の亡霊」を呼び出しているにすぎないとマルクスは指摘する。オリジナルとコピーとの複雑な関係は、二世政治家が世界的に幅を利かしている現在こそ、正面から論じられる必要があるだろう。

底した中央集権化である、というといかにも逆説的ですが、要するに権力を一人の手に集中させた方が、結果として社会は等質になるという論理です。その意味で専制と平等とは明らかに親和性があります（この作品も、ナポレオン三世のクーデターのシヨックから生まれたものです）。大革命以前からフランスは「人間がお互いに最もよく似通った国」だったのであり、潜在的にはすでにデモクラシーであった。だからこそあれほどの革命が可能だったのであり、そこでは「不平等への激しい消しがたい憎悪」によって、自由はたえず犠牲にされざるをえない。以上がトクヴィルによるフランス社会の病状診断です。この分析がどこまで妥当かは判断の

分かれるところでしょうが、いずれにせよ、「平等」が十九世紀フランスの直面したアポリア（解決不可能な困難）であったことは納得できたのではないのでしょうか。

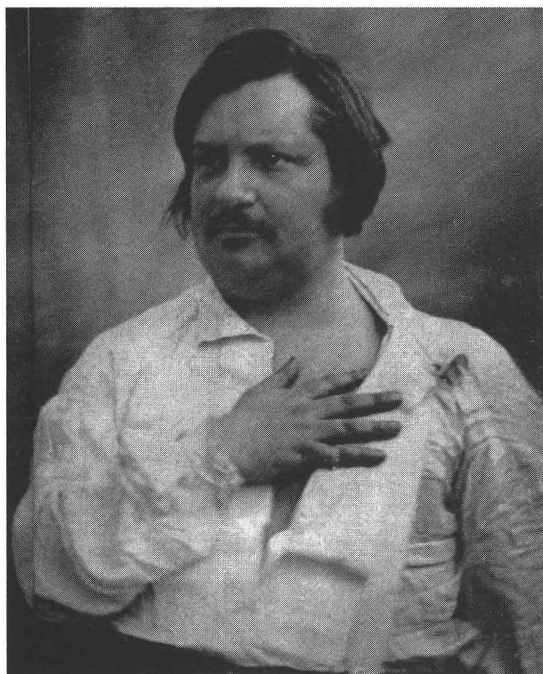
フランスのような極端なケースに限らず、民主主義は本質的に自由より平等に執着するものだとトクヴィルは考えていました。この点、非常に興味深いのは、『アメリカの民主主義』第二卷（一八四〇年）の中で、アメリカ人の「奇妙な憂鬱」が語られていることです（第



図版5 トクヴィル ナダール写真

二部三三章)。当時のアメリカはまさにデモクラシーの最先端を走っていたわけですが、トクヴィルは「アメリカ人が安楽のただなかであれほど不安そうに見えるのはなぜか」という卓抜な問いを立てます。トクヴィルによれば、民主主義的平等の情熱はいわば蜚気楼のようなもので、決して完全に満たされることなどない。それどころか、そもそも平等は実現されればされるほど、逆にますます遠ざかっていく。なぜなら、「すべてがほぼひとしなみである時、最も些細な不平等もかえって目障りとなる」のであり、あるかないかの微妙な差異の追求が精神を疲弊させずにはおかない。生まれによる特権のない世界は平静な幸福を保証するどころか、むしろ「万人の競争」を掻き立てることになる。思想家トクヴィルの最大の関心は、この平等化の流れを歴史の必然として認めた上で、なおかつ最低限の自由(特に政治的自由)をどのようにして確保するかという点にありました。

平等への情熱が他者に対する羨望、さらに自分自身が平均から抜け出そうという欲望(フランス語で *activisme* と呼ぶ)へと転化する。トクヴィルが見て取ったこの近代民主主義の病理の上に、例えばオノレ・ド・バルザック(一七九九—一八五〇年。フランス十九世紀前半最大の小説家。生涯借金に追われながらも、超人的なエネルギーを発揮して、わずか十五年ほどの間に約九〇編の傑作をものした)の全作品(「人間喜劇」と総称される)は築かれているといえます。イデオロギー的には王党派だったバルザックですが、また彼ほど大革命後の新たな社会のメカニズムに深



図版6 バルザック ルイ＝オーギュスト・ピッソンの銀板写真による。(1842年)

く魅了された作家もいませんでした。「百万長者の風呂屋の私生児……が伯爵の息子と同じ権利を持つようになって以来、我々を互いに区別するものといってはもはや各人の固有の価値しかない。その時我々の社会の中で差異は消え去り、ニュアンスのみが残った」。『優雅な

生活論』（一八三〇年）からのこの引用は、平等化の動きがはらむパラドックスにバルザックがいかにか意識的であったかを示しています。「差付けゲーム」とでも呼んだらいいでしょうか。あるいは社会学者ピエール・ブルデュー（一九三〇―二〇〇二年。フランスを代表する社会学者。『芸術の規則』では「文学場」の概念を駆使して文学を社会科学的に分析するなど、伝統的な社会学の枠組みにとらわれない学際的な活動を展開した）は「ディスタクシオン＝卓越化」と名付けていますが、取るにたらないニュアンスへの情熱は、社会の全体が等質になるほどかえって掻き立てられずにいません。実際、『ゴリオ爺さん』（一八三五年）その他のバルザックの傑作小説は、平等化が可能にするディスタクシオンの情熱をあますところなく描き尽くしたものです。馬車を買うこと、劇場の栈敷席を予約すること、あるいは高級住宅街に居を構えること。そこでは、こういったきわめて卑小な欲望こそが、あたかもデモクラシーの時代における唯一正当な文学的テーマであるかのように扱われています。事実、バルザック以後のフランス近代小説は、ありふれた日常の陳腐さの中に、真に現代的な偉大さを見出すことに努めるようになります。

少しばかり先走りすぎたようです。次章に移る前に、十九世紀フランスの作家と民主主義についてのこのごく粗いスケッチをもう少し補っておく必要があります。ここまではむしろ平等化に対する不安を強調してきましたが、熱烈な平等の崇拜者を最後に一人呼び出して





図版7 プルドン ナダール写真 (1860年頃)

みたいと思います。ピエール・ジョゼフ・プルドン（一八〇九—一八六五年。現代アナキズムの先駆者とされる社会思想家、活動家。二月革命後に国会議員となるが、当時大統領であったルイ・ボナパルトの政策を批判して投獄される）といえば、「所有権は盗みである」という言葉で有名ですが、彼の思想体系はまさに平等の理念の上に成り立っていました。『所有権とは何か』（一八四〇

年)の主張をあえて乱暴に要約すると、社会は一つのアソシエーション(連合)であつて、そこでは誰もが、他のすべてのメンバーに支えられながら生きている。いかなる役割といえども、社会の発展、維持に何らかの形で貢献していないものはない以上、各人の財産は厳密に平等でなければならぬといふものです。個人的にはなかなか面白い発想だと思つたのですが、当然のことながら、当時も今も、この極端な平等主義に対しては非常に強い反発があります。実際、ブルードンの思想にも少々戲画的なところがあつて、例えば次のような一節を滑稽だと感じる人は決して少なくないでしょう。「感謝にはその崇拜と熱狂がある。だが、平等の方が私の心にはかなつてゐる。慈善は専制へと、賛嘆は隷属へと墮するのに対し、友情は平等から生まれる。わが友人たちよ、あなた達の間で競争も栄光もなく生きていけますように。……願わくば私が息を引き取るまで、あなた達のうち誰が最も尊敬に値するかを知ることのないように」(第五章第一部)。

ところで、フローベールはブルードンを蛇蝎のごとく忌み嫌つていました。『所有権とは何か』についても、『感情教育』執筆準備のために詳細な読書ノートを取つてゐるのですが、まさしく右記の一節を引用して、その横に「あらゆる優越性への憎悪」というコメントを記しています。ブルードンには『芸術の原理とその社会的使命について』(一八六五年)という芸術論もあるのですが、これについては「一歩歩くごとに汚物に行き当たる強烈な便所のよ

うな印象」と実にひどい感想を述べています。要するに、フローベールにとって、このアナ  
ーキストの思想は、端的に文学の否定に思われたといえます。ブルードンにデモクラシーを  
代表させることはさすがにできないにしても、文学は本質的に超越性を志向するものである  
以上、平等の理想とは相容れないのではないか、というのが時に芸術至上主義者とみなされ  
るこの小説家の見解でした。

主題の平等 それでは、いかに書くべきか。平等が文学に対する本質的脅威であるならば、  
平等の時代になおかついかなる文学が可能であろうか。この問いに対する答えはそれこそ作  
家によって千差万別です。フローベールに関していえば、平等にまみれること、というのが  
逆説的にもその答えだったといえるでしょう。この点、一八五二年一月一六日付の手紙の  
中の、『紋切型辞典』についての次の有名な一節はきわめて示唆的です。少し長くなります  
が、そっくりそのまま引用してみます。

とりあえずは、古い着想がまた頭に浮かんできています。つまり、『紋切型辞典』の着  
想です。(貴女にも話したかしらん?) とくにやる気をかきたてられるのは序文で、これは僕  
の構想に従えば(それだけで一冊の本になるでしょうが)、すべてをそこで攻撃するけれど、い

かなる法も僕に噛み付くことはできないはずです。人々が是認しているものすべてを、史的  
的事実に照らして賛美するつもりです。多数派はつねに正しく、少数派はつねに間違っ  
ていたことを証明してみせます。偉大な人物をすべての愚か者どもに、殉教者をすべての  
死刑執行人どもに生贄として捧げ、それを激越な、火花の散るような文体で行う。例え  
ば、文学に関しては、凡庸なものこそ万人に理解されるのだから、唯一正当なものであつ  
て、あらゆる種類の獨創性は危険で愚かなものとして辱めねばならないということを証明  
してみせますが、これは容易なことです。人間の下劣さをあらゆる側面において擁護して  
みせるわけですが、それを徹頭徹尾皮肉な調子でわめき立て、引用や証拠（反対のことを証  
明するはずです）、そして愕然とさせるような文例（いくらでもあります）をこれでもかと示す。  
この擁護の目的は、あらゆる種類の奇抜さと決定的に手を切るためなだと主張するつも  
りです。こうすることで僕は、平等という現代民主主義の思想と、偉大な人物は無用にな  
るだろうというフリーエの言葉に与することになる。まさにそれが目的でこの本は書かれ  
たのだと説明してみせます。さてそこには、可能なあらゆる主題について、アルファベツ  
ト順に、礼儀になつた愛想のいい人物であるために人前で言わねばならぬことすべてが  
並べられることになるでしょう。（傍点引用者）

ここで問題になっている『紋切型辞典』というのは、フローベールが若い時から温めていたプランで、遺作『ブヴァールとペキュシエ』の未完の第二部に挿入されるはずだったものです。未完といっても『辞典』自体はほとんど完成しているので、しばしば独立した作品としても出版されています。その内容は紋切型の言説や考えをただアルファベット順に列挙しただけで、小説家自身の風刺や批判的コメントの類は一切ありません。例えば、次のような具合です。

アカデミー・フランセーズ　こきおろすべし。だが可能ならばその一員となれるように努めるべし

女優　家庭の息子の破滅。おそるべき淫乱で、乱痴気騒ぎに耽り、何百万というお金を浪費する。

事業・商売　すべてに優先する。人生の中でもっとも重要なもの。女性は商売の話を避けるべし。

先ほど引用した書簡の一節のすぐ後にも、フローベールは「本全体を通して私の作り出した言葉は一言もあってはならない」とわざわざ明記しています。しかしながら、やはりこれ

は少々奇妙だといわざるをえません。フローベールはよくアイロニー<sup>\*9</sup>の作家だといわれませんが、いくらアイロニーといっても、こんな回りくどいことをする必要が本当にあるのでしょうか。なぜ紋切型を正面から攻撃しないのでしょうか。本気で持ち上げるわけでもないのに、「人間の下劣さの擁護」をあえて装って見たところで、結局はミイラ取りがミイラになるだけのことではないでしょうか。実際、「愚言集」的なものはフローベールの時代にもたくさんありましたが、大抵の場合、そこには作者自身に属するエスプリの効いた一言が付されています。いわば知性の高みから愚かさを裁くわけですが、そういったごくごく真つ当なやり方に比べると、フローベールの『辞典』はいかにも意図が不明瞭であるかに思われかねません。

フローベールは紋切型に、文字通り憑かれていたといえます。嫌悪しながら、同時に深く魅了されてもいました。近代デモクラシーの世界に生きている以上、我々の誰一人として紋切型の磁場から逃れることなどできない。そもそも、書簡の中で一度ならず強調されているように、「一方に愚かさが、他方に知性があるわけではない」。平等が支配する社会空間では、凡庸さこそが歴史的に正当な姿勢であって、それを知性やオリジナリティを持ち出し、批判したつもりでいるのはそれこそ時代錯誤に他ならないだろう。多数派（例えばナポレオン三世に投票した人々）はつねに正しかったのだし、そのことは歴史の流れが証明している。これは

## コラム——基礎術語

**アイロニー** アイロニー（フランス語ではイロニー）は、しばしばユーモアと対比される。どちらも現実に対する批判的態度とみなすことができるが、後者が批判の相手に励ましを与えることを目指すのに対して、アイロニーはより高い次元に立つて相手を批判、嘲笑するものである。従って、アイロニーには攻撃性が備わっており、その辛辣さは時に人を不快にする。その極端な一例がロマンチック・アイロニーと呼ばれるもので、いわゆる逆説を弄して、無力な自分を誇り、社会生活を支える地味な諸原則を軽蔑してみせる。例えば、平和によって何か尊いものが失われると公然と主張して憚らない石原都知事の姿勢が、まさにロマンチック・アイロニーの典型だといえるかもしれない。もちろんアイロニーにも色々あり、フローベールのアイロニーは高みから見下ろすというよりは、むしろ批判の対象への深い共感に支えられている。「ボヴァリー夫人は私だ」とフローベールが口にしたという伝説は、まさにこの意味において理解されねばならない。

半ば韜晦<sup>とうかい</sup>、半ば本気であったと考えてよいでしょう。少なくともフローベールにとって、紋切型や凡庸さは、外部から安易に批判できるようなものではなかったことは確かです。平等化のプロセスは、今や我々みなを巻き込んでおり、書くことさえもがもはやそこから自由ではありえない。それ故、紋切型を批判（？）するためにも、まずは批判の対象の内部に身を置かなければならない。

『紋切型辞典』の作者がとったこのような書くことの戦略（これを文芸批評の用語で「エクリチ

ユール<sup>\*10</sup>」といひます）がはたして有効であつたかどうかは、もちろん評価の分かれるところでしょう。そもそも未完である以上、『辞典』が成功作か、失敗作か判断することには意味がないともいえます。いずれにせよ、ここで指摘しておきたいのは、フローベールにとつては、凡庸さに知性や高貴さを対峙させるのではなく、くすんだ平等の空間を不可避の条件として引き受けるところから文学の現代性（モデルニテ）が始まるということです。そこから「主題の平等」というこの作家独自の美学も生まれてきます。「それ故、主題に美しい主題も卑しい主題ありません」「文学には美しい芸術の主題などというものはなく、イヴトーはコンスタンチノーブルと同等の価値を持っています。従つて、何であろうとそれをよく書くことは可能です。芸術家はすべてを持ち上げねばならないのです」。ちなみに、イヴトーとはノルマンディー地方にある僻村で、フローベールとその仲間たちによつて「何も無い片田舎」の代名詞として用いられていました。そのイヴトーであろうと、コンスタンチノーブルのような歴史的逸話に彩られた大都市とまったく同じように、文学作品の主題となりうる。おそらくここには二つのことが含意されています。第一に、文体の内的な力はあらゆる主題を扱いうる、という文学の自律性の主張があります。「文体とはそれだけで事物を見る一つの絶対的なやり方である」とはフローベール自身の言葉です。だが同時に、文体がすべてだといふこの主張の背後に、現代の作家は平等化から生まれる凡庸な世界を主題として避



## コラム——基礎術語

**エクリチュール**　　いうまでもなく、より良く書くことへの配慮は、あらゆる時代の作家たちが共有してきた文学的良心のようなものだ。しかしながら、「書く行為＝エクリチュール」自体がいわば自律的な価値を帯びて、先鋭的な作家たちの関心の中心を占めるようになるのは、フランス文学においては19世紀半ば以降のことである。フローベールや詩人マラルメにとって、書くことは同時に文学そのものについて反省的に思考することでもあり、その意味で彼らの作品はすべて、すぐれた文学批判＝批評（クリティック）となつている。カルチュラル・スタディーズ的に文学作品を歴史的背景へと素朴に還元する発想が主流となつている今日、「世界は一冊の書物に達するために存在する」というマラルメのいささか誇大妄想狂的な主張は、かえって新鮮に映るかもしれない。

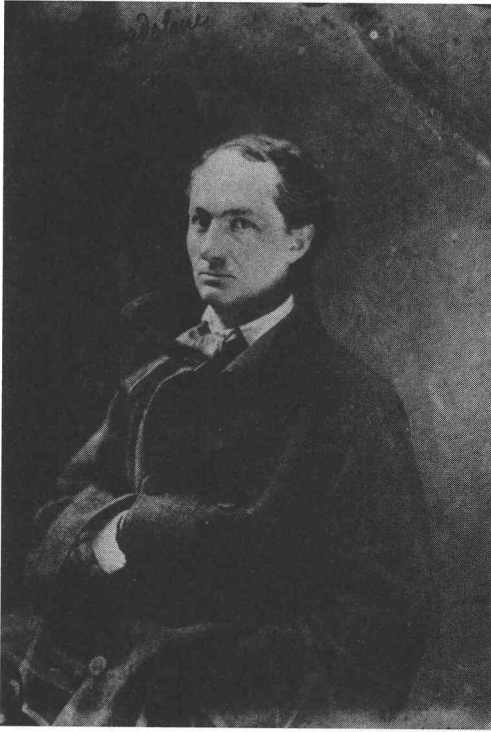
けることはできない、という苦い意識があつたのを見落としてはならない。この点面白いのは、アルマン・ド・ポンマルタンという当時の二流の批評家が『ボヴァリー夫人』を「民主主義小説」と形容したことです。「善と悪、美しいものと醜いもの、偉大なものと卑小なもの」を文学作品の主題としてひとしなみに扱うフローベールの「仮借ない平等」を批判したのは、今から見れば必ずしも見当違いとはいえませんが、「ブルジョワ小説と民主主義小説」と題されたこの論文は実につまらないものですが。フローベールがデモクラシーを憎悪していた事実を考慮に入れても、こういつたナイーブな同時代の反応が、逆にこの小説の倒錯した

美学を浮かび上がらせていることは否定できません。フローベールにとって、「主題の平等」は、現代社会に生きる作家の倫理のようなものだったといえるでしょう。あくまで「主題が自らを押し付けてくる」以上、吐き気を催すような低俗な主題からも、一つの美を作り上げねばならないのです。

**現代性の美学** 卑小な現代生活にも独自の美があるというのは、詩人シャルル・ボードレール（一八二一—一八六七年。フランス近代詩の始祖。近代都市に生きる人間の病理を象徴的な詩法を駆使して詠った。『悪の華』は風俗壊乱のかどで有罪判決を受けた）の主張でもありました。詩集『悪の華』（二八五七年）で有名なこのフローベールの同時代人は、美術批評の分野でも先駆的な仕事を残していますが、『一八四六年のサロン』（一八四六年）の中に「現代生活の英雄性」というよく知られた一章があります。そこでボードレールが彼の時代の美の典型として持ち上げるのが、黒の燕尾服です。しばしば現代の醜さと平板さの象徴とされるこの燕尾服にも、固有の魅力というものがありませんか。それはまず「普遍的平等の表現である」という政治的な美（傍点引用者）を備えており、さらに現代という苦悩の時代にふさわしい「詩的な美」にも欠けてはいません。つまり、我々は瘦せた肩の上にまで「絶えざる喪の象徴」を身に着けているのであり、黒い燕尾服をはおって街をねり歩く我々の姿は、「ずらりと一列に並んだ葬

儀人夫、政治的な葬儀人夫、恋する葬儀人夫、ブルジョワの葬儀人夫」に他ならない。「我々はみな何らかの葬儀を執り行っているのだ」。

ボードレールのアイロニーはとりわけ強烈で、とまどう読者も少なくないかもしれません。



図版8 ボードレール ナダール写真 (1855年頃)

ここではとりあえず、「現代生活の画家」（二八六三年）というエッセイの中で、ボードレールが「現代性（モデルニテ）」と呼んだ立場を確認しておきたいと思ひます（第三章、四章）。モデルニテとは、「移ろい行くもの、逃げ去るもの、偶発的なもの」、例えばモードのようなものです。ボードレールによれば、現代の芸術家の務めはまさにここに普遍的な美を見出すことにあります。「この移ろい行く、はかない要素、実にしばしば変化するこの要素を、あなた達は軽蔑する権利も、それなしですませる権利も持っていない」。十九世紀の多くの画家たちがそうしたように、今という時代の俗悪さを嘆いて、過去の偉大な事物や神話の世界に作品の主題を求めるのは、単なる怠慢でしかない。モデルニテに忠実な芸術家は、生き生きとした好奇心をもって現代生活の喧騒の中へと入り込み、一見猥雑な細部から永遠なるものを引き出さねばならない。だがそもそも、現代ほどポエジーにみちた時代がかつてあったであろうか。この点に関して、ボードレールが引用する「現代生活の画家」G氏（コンスタンタン・ギースのこと）の言葉は、いかなる曖昧さも許さない激しいものです。「群集の中にいて退屈する者は、愚か者だ。愚か者だ。そんな奴は軽蔑に値する」。

「我々の英雄性を知るためにはただ目を開きさえすればよい」（「現代生活の英雄性」）。あまりにしばしば貶められる現代社会には、実は数多くの英雄的存在があふれている。この認識こそ、モデルニテの思想の核心にあったといえるでしょう。現代の英雄たちが体現する卑小な



図版9 『シャン・ゼリゼ』 コンスタンタン・ギース画（パリ、プティ・パレ美術館蔵）

P.-G.Castex, *Baudelaire critique d'art* (SEDES, 1969).

情熱は、そのスケールにおいてほとんど神話的な広がりを獲得している。ホメロス（生没年不詳。『イリアス』および『オデュッセイア』二編の長編叙事詩で知られる古代ギリシャの詩人）が詠った英雄たちの物語など、ラストイニヤックやヴォートランといったバルザックが描く主人公たちの足元にも及ばない、とボードレールは断言します。同様に、彼の目にはエマ・ボヴァリーこそ優れて現代的な英雄と映りました。フローベールの小説についての卓越した論考（「ギュスターヴ・フローベール氏の『ボヴァリー

夫人」には、「この女性は真に偉大である」と記されています。ボードレールによれば、この田舎の人妻の滑稽なアヴァンチュール、まさに新聞の三面記事を飾るにふさわしい卑俗な情熱は、理想を追い求める強度において崇高さの域に達しています。それだけではありません。ボードレールはエマのことを「ヒステリーの詩人」と呼んでいるのですが、どうやらこの女主人公に詩人としての自分自身を重ね合わせていた節さえあります。冴えない恋人たちに身を任せつつ、想像力之力(ボードレールは「想像力の詭弁」といつています)によつて現実を作り変え、凡庸さを乗り越えようとするエマ・ボヴァリーの絶望的な姿に、あたかも平等が支配する近代社会の中で詩人が置かれた困難な宿命を見て取るかのようです。繰り返しになりますが、モデルニテとは、卑小な現代生活を不可避なものとして引き受けつつ、しかもそこから超越的なものを引き出そうとする芸術家の意思に他なりません。

もちろん、ボードレールの「モデルニテ」が、フローベールの「主題の平等」とまったく同じであるわけはありません。そこで最後に、前者にあつて後者にはない「ダンディズム」のテーマに触れて、このエッセイを閉じたいと思います。ダンディズムというと、なにか軽佻浮薄なお洒落のようなものだと考える人がいるかもしれませんが、ボードレールが持ち上げたダンディズムとは、多分に精神的な要素を含んだものです。もちろんそれは表面的には物質的エレガンスの追求という形を取ることが多いのですが、洗練された着こなしや身振り



図版10 1830年頃のパリのダンディーの服装 (パリ、モード・衣装美術館蔵)

男子服から派手な色彩が消え、黒やグレーの燕尾服やフロックコートがファッションの主流になったのが、この時代。イギリスから伝わったダンディズムは、フランスにおいては特に文学者の間に、多くの熱烈な信奉者を生んだ。

Madeleine Delpierre, *Le costume de la Restauration à la Belle Époque* (Flammariion, 1990).

の優雅さは、あくまで「精神の貴族的優越性の象徴」でしかありません。それは「一種の自己自身の崇拜」であり、宗教のように厳しい規律をダンディたちに課してくるものです。ここで我々にとって特に興味深いのは、ボードレールがダンディズムをデモクラシーへの反抗

とみなしていることです。「現代生活の画家」によれば、「卑俗さと戦い、それを打ち倒そうとする、今日あまりに稀になってしまったこの欲求」(第九章)は、貴族制が民主主義へと移行する過渡期に特有な現象であるとされます。しかしながら、この抵抗は初めから敗北へと運命付けられています。「すべてを呑み込み、すべてを均等に、ならず、民主主義の上げ潮」(傍点引用者)の前では、ダンディたちの挑発的な高慢さなど物の数ではない。「ダンディズムとは夕日である」と、ボードレールは言っています。このフランス十九世紀最大の詩人にとって、文学とはいわば「負けるが勝ち」であったというべきでしょうか。いずれにせよ、ダンディズムもまた平等の時代における作家のぎりぎりの選択肢であり、歴史の必然としての民主主義に対する、一つの政治的かつ美的な回答であったわけです。