

ベルナノス『田舎司祭の日記』を読むために

野村, 知佐子
九州大学大学院文学研究科 : 博士後期課程単位修得退学

<https://doi.org/10.15017/1563571>

出版情報 : Stella. 34, pp.221-229, 2015-12-18. 九州大学フランス語フランス文学研究会
バージョン :
権利関係 :



ベルナノス『田舎司祭の日記』を読むために

野村知佐子

ジョルジュ・ベルナノスは書記行為をつうじて、彼が現実と信じたものに形を与えた。彼にとっての現実とは日常的な意味でのそれではなく、神の臨在や悪魔の介入を意味していた。こうした超自然的存在は言語による定着を拒む。とりわけ聖人の生を描くことは、罪によって逆説的に聖なるものを浮かび上がらせるよりも、はるかに困難な試みであるといえよう。じじつ、1926年に『悪魔の陽の下に』を上梓した後、彼はフレデリック・ルフェーヴルによるインタビューで、この小説の主人公ランブルの聖者は聖人ではないと述べ、次のように語っている――

想像上の聖人を考えてみたところで、言葉にその本性からして表現しえないもの、つまりすべての言語をこえた平安を強いて表現させようとしても、それは狂気の沙汰でしかありませんまい。¹⁾

ベルナノス自身が「狂気の沙汰」であるとしたことが、1936年の『田舎司祭の日記』で実現されたとするなら、それは、彼が存在としての神の臨在を、悪という迂回路を経ずに捉えたということではないか。こうした作品に我々はいかにして接近すればよいのか。このカトリック作家が描いた、存在としての神の臨在について考えるとき、作品を存在と見なすことによって存在論的文学理論を展開したモーリス・ブランショが思いおこされる²⁾。両作家の書記行為が対象とするのは、日常性を超えてはいるが、存在として捉えられるものである。とすれば、存在というこの接点のゆえに、ブランショの文学理論でベルナノス作品の聖性を照らすことが可能となるのではなかろうか。本稿では、西山雄二『異議申し立てとしての文学——モーリス・ブランショにおける孤独、友愛、共同性』を議論の出発点に据えたい³⁾。作品生成の場たる〈中性的なもの〉を存在論的観点から論述した同書は、『田舎司祭の日記』における神の臨在を読み解

くための貴重な手がかりとなると思われる。

1

西山は、〈中性的なもの〉は神を彷彿させるとして、次のように述べる——

一見したところ、肯定からも否定からも逸脱し、あらゆる類概念にも該当しない〈中性的なもの〉は、言述することが不可能な超越者のように見えるかもしれない。[27]

〈中性的なもの〉の属性を明確にするべく、比較の対象として彼が取り上げるのは否定神学である。この神学の特徴とは、神は超越性を有するがゆえに否定命題を積み重ねることによってしか表現されえないとするところである。他方、ブランショの〈中性的なもの〉とは「普遍的なものの支配に置き換えることでこれを馴化したり手懐けたりする」[26] ことのできないものとされる。つまり〈中性的なもの〉があるべき姿を保つためには、あらゆる普遍化への試みを斥ける否定的姿勢が必要とされるのである。このように、否定神学と〈中性的なもの〉に共通する否定の姿勢は、双方を互いに近づけるかのように見える。だが、西山は両者を画然と隔てる3つの理由を次のように述べるのである——まず否定神学において特徴的なのは、神の存在を前にした言葉の無力さである。この神学は肯定と否定を超えた言語の彼方で神を讃える。それにたいして〈中性的なもの〉は、あくまで「言語の内部で言語に到来するもの」[27-28] である。第2に否定神学が否定命題を積み重ねながらも、神の存在を「絶対的な〈一者〉」[28] として「加護」するのにたいし、〈中性的なもの〉は〈一者〉を「加護」するための「同一性や統一性の要請」とは無縁であるとされる。つまり、〈一者〉はふたつの項を総合する第3項として「一方も他方も」という共約可能性をもたらすが、〈中性的なもの〉は「一方でもなく他方でもなく」、「二項の〈あいだ〉」を絶えず指し示すものなのである。第3に、〈中性的なもの〉は二項の間に位置しているとはいえ、「あらかじめ自立した中間項」としての実体を持つわけではない。それは実体も名も持たず、「一方でもなく他方でもなく」と否定的にしか表現されえない。その意味において第3項は不在である。つまり〈中性的なもの〉は不在としての第3項であり、二項の〈あいだ〉に向かう運動性であるとされるのだ。

1 番目の指摘は、〈中性的なもの〉と神の双方における言語の在り方を述べたものであるという理由から、本稿ではあえて捨象したい。その上で第2・第3の指摘から、存在としての両者の属性を対立的に捉えたいと思う。

否定神学において否定の対象となるのは、神を定義せんとする言葉であって、神そのものではない。否定命題が真理としての神を冒すことがないとするれば、それは神の真理性があらかじめ措定されているためであるといえよう。その意味において、神は不動であるということが出来る。これにたいし〈中性的なもの〉は「二項の〈あいだ〉に向かう運動性」[28]として定義される。つまり神とは静止であり、〈中性的なもの〉は運動であるということになろう。ところで否定神学とは、概念による神の把握の拒否である。これは神の姿を刻み、その名をみだりに口にする事の禁止に遡るといえる。つまり否定神学の根本にあるのは偶像崇拜の禁止なのである⁴⁾。だが先に述べたように、否定命題の積み重ねにもかかわらず、神が真理としてあらかじめ措定されるとすれば、それは新たな偶像の誕生を意味するといえまいか。そして、偶像こそがブランショの斥けたかったものではないのか。彼は次のように言う――

必要なことは、偶像の怠慢な永遠性のなかにとどまり続けるのではなく、変化し、消滅することで普遍的な変形作用に力を合わせることである。すなわち、名がないまま行動することであり、なすところのない純粋な名とならないことである。⁵⁾

偶像とは停滞＝静止にはかならない。こうした状態を打破するためには、常に動態であり続けなければならない。以上のように〈中性的なもの〉の特性とは運動性であるのにたいし、真理として措定された神とは停滞＝静止であるといえる⁶⁾。では、停滞＝静止として捉えられる神の姿と比較したとき、存在としての神はいかなる属性を持つであろうか。

1945年にジョルジュ・バタイユの主催で『罪について』の討論が行われた。そこでジャン・ダニエル神父は、カトリックの立場から次のような言葉を残している――

聖人とは完全に無一物である状態を通じて神に近づくものであり、その過程には罪の介入はもはや認められない。無一物の状態において聖人は神を所有することができないという絶望感を味わうが、聖性とはこの絶望感を魂の常態として受け入れることに他ならない。⁷⁾

聖性の属性としてダニエール神父が語っているのは、ただ「神を所有することができない絶望感」である。所有不可能であるがゆえに、神が聖人に見せる姿は限りなく不在に近づく。こうした神の現れを表現するのに、「不在の現前」[29]という言葉ほど似つかわしいものはあるまい。だがこの言葉こそ、作家によって体験された〈中性的なもの〉を表す言葉にはかならないのだ。こうして〈中性的なもの〉と存在としての神は、共に不在の様相を呈する。ところで不在とは、概念化へのあらゆる試みにたいして、存在が示す絶えざる運動性の相であるといえる。つまり不在として捉えられるがゆえに、両者は運動性という位相において共通しているのである。ではこうした位相をもつ存在を人間はいかにして体験するのだろうか。西山は、作家の側から体験された〈中性的なもの〉の示す3つの特徴を挙げている。すなわち、①非人称性、②無際限さ、③可塑性である。次節では、この3つの特徴をそれぞれ、①不安、②生成、③偶然性と比較することによって、〈中性的なもの〉と聖なる体験との接点を見いだしたい。

2

非人称性

ブランショによれば、作品を産み出すのは、いわゆる創作する自我、すなわち日常性の営みから離れた内的で深遠な自我ではない。創作は主体的行為ではなく、主体を欠いた場で成立する。この体験は〈私〉から〈彼〉への移行と表現される。「自分自身との関係を欠いているがゆえの、中心を欠いた孤独」のなかの体験なのである⁸⁾。人間が主体的にかかわることのできないこの位相は、キルケゴールの不安に通じる。彼は不安の対象を無として捉えた。人間は精神として規定されている。だが人間がまだ精神として定立していないとき、彼は自身の定立されていない精神、すなわち無の状態にある精神を、自分の外部に見る。これが不安の構造である。自分の見ているものが自身の姿であると認識できないゆえに、人間は何を理解できないのかを理解できない状態におかれる。つまり、無の状態にある精神は、名指すことのできないものとして出会われるのである。「自分自身との関係を欠いている」といえるこの状態は、非人称性に曝される体験に近いといえるのではないか。ただ、実存者としての人間は、主体性を確立すべく、非人称の〈彼〉から〈私〉への移行を目指す一方、作家は

作品の到来に耳を澄ますべく、非人称性としての〈彼〉の状態に没入しなくてはならない。作家と実存者とは、非人称性を巡る運動の方向性が逆であるといえる。

しかるに、キルケゴールは不安の誘惑的作用について言及すると同時に、その体験の豊饒さについても語った。すなわち、不安の対象が人間の外部にあるのではなく、彼自身が不安を生むという限りにおいて、不安の深さとは人間の偉大さを示すものにほかならない。したがって、ゲッセマネの園でのキリストの懊悩の深さはその偉大さの証として理解されなければならないと彼はいうのである⁹⁾。キリストが人類の救済へ踏み出すと同時に、彼の不安は死という非人称性へ向けて拡散していく。その意味において、キリストの辿る道は、〈私〉から非人称性へと向かう作家の歩みと軌を同じくするといえるかもしれない。ベルナノスの作品世界、とりわけ『田舎司祭の日記』において、中核を占めるのがゲッセマネの園での死を目前にしたキリストの苦しみであることを考えるとき、〈中性的なもの〉の与える示唆は重要であると思われる。

無際限さ

ブランショの文学理論は、作家の創作物を〈書物〉と〈作品〉というふたつの位相から捉える。作家に帰属し、世間に流通する〈書物〉には始点と終点がある。だが、作家とは無関係に独自の存在を有する〈作品〉には始点も終点もない。こうした〈作品〉の在り方をとらえるためには、生成にかんする考察が必要であろう。生成とは無から有への移行である。それは因果律の支配する通常の時間軸から逸脱し、過去・現在・未来を内包した瞬間の内にある。作品に書物という形を与える作業のなかで、作家はこの二重の時間性を生きなければならない。作家が「作品のうちにありながら、つねに作品より以前に存在しているものに属している」[34-35] 状態とは、こうした二重の時間性への帰属を表しているといえよう。それゆえ作家の書記行為は書物という形をとることによって終結するよう見えるが、始点も終点もない作品との関係性は終わることがないのである。そこにあるのは無際限の再開である。ところで、神の遍在性は「光あれ」(創世記 1-3) という言葉とともに光があったことに象徴されるとエリック・ブノワは述べている¹⁰⁾。神の遍在性とは3つの時間性をあわせてもつ生成の瞬間にほかならず、それが介入するとき人間的時間はその秩序を失

う。バルナノスの描く現実が神の遍在性であるとき、彼の作品世界において因果律は無効化される。ブランショの〈作品〉がもつ時間性は、因果律からの逸脱という点において、バルナノスの時間性を照射するものと考えられよう。

可塑性

作家の書記行為とは、〈作品〉に有限な形を与えることによって、彼に帰属し、世界に流通する〈書物〉とすることである。このとき作家は〈作品〉を能動的に創るのではない。〈中性的なもの〉がいかなる形を取って生成しようとするのか、その到来に耳を澄まさなければならない。作品は外部から形を与えられるのではない。作品自体が内部から形を変える自己展開運動を、つまり作品の可塑性を作家は待たねばならないのである。作家が作品の到来に法則性を見いだすことは不可能である。仮に法則性があったとしても、それが人智の及ぶところではないのなら、法則性は無きに等しい。作品の到来を支配する法則は偶然性であるといえる。ところでバタイユは、キリスト教の神とは聖なるものと理性との混合物にすぎないと述べた¹¹⁾。したがって、恩寵がキリスト教の体系のなかに位置づけられるかぎり、それは善行と結びつけられるという。これでは恩寵は人為的行為によって招来されることになってしまう。だが、理性と同一のものではない神、聖なるものそのものである神があるとすれば、その到来に法則性を見いだすことは不可能である。人間の目には偶然と映じるであろう。バルナノスの描く神は、理性との混合物である崇敬の対象ではなく、存在としての神、聖なる神である。この神の介入を理性で推し量ることはできない。このとき人間にできるのは、ただひたすら神の訪れを待つことだけである。バタイユは、待つということは苦行のなかでも最も過酷なものであると述べている。同様にして〈作品〉の到来に耳を澄まして待つ作家もまた、この過酷な苦行に耐える者であるといえよう。このように、作品の到来を待ち望む作家の姿に、バルナノスの聖人の姿を重ね合わせることによって、神を待ち望むという測りがたい体験への接近が可能となるのではなからうか。

＊

ブランショの語る〈中性的なもの〉はむろん神ではない。だが存在である。

人間や事物とは異なる位相を持ちはするが、存在として捉えられている。一方、ベルナノスの虚構が描くものは、彼にとっての現実にはかならず神の臨在である。それゆえ、彼の作品が神学的概念と切り離せぬことは言うまでもない。しかし、この作家の描く神は真理として措定された神ではなく、実存者に介入する存在としての神である。この動態としての神を描くベルナノスの作品は、神学そのもののさへ偶像として退けてしまう地点で成立しているといえるかもしれない。このように、存在という接点が設定されることによって、ブランショとベルナノスの書記行為は、たがいに照射しあうように思われる。その意味において、前者の存在論的文学論は、『田舎司祭の日記』を読み解くための貴重な手がかりとなるのではないか。

註

- 1) Georges BERNANOS, *Essais et écrits de combat I*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1971, p. 1043. 訳文は『ベルナノス著作集』第1巻（山崎庸一郎訳）、春秋社、1976年を使用した。
- 2) ベルナノスの作品分析にブランショの文学理論を援用した例として、1946年のクロード＝エドモンド・マニーによる『ウィーヌ氏』の書評を挙げることができる。マニーは『ウィーヌ氏』の制作意図のなかに、ブランショがマラルメの詩に見たものと同種のものがあることを指摘した。すなわち対象をその不在によって表すことである。言葉を用いるのは、それが表象する現実を無化し消失させるためであって、その現実を表出させるためではない。つまり『ウィーヌ氏』でベルナノスが腐敗堕落した教区を描くとすれば、それは悪を表出させるためではない。悪という神の不在を描くことによって、逆説的に神の臨在を浮かび上がらせるためである。ちょうど「愛が愛への嘲りによって、苦しみを憐れむ心が憐みを覚ええない人物を通して表現されるのと同様に」とマニーは言う（Claude-Edmonde MAGNY, «Le dernier roman de Bernanos», *Poésie* 46, n° 33, juin-juillet 1946, pp. 62-68; repris in *Études bernanosiennes* 5, Paris: Lettres Modernes Minard, 1964, pp. 7-23)。なお彼女のこの批評は、出版当初から無理解に曝されていた『ウィーヌ氏』の真価を初めて世に示した画期的なものであることは言うまでもない。他方、「語の物質性」を巡る研究もまた展開される。「虚構は、それ自身が備えていない物質的現実を表現しなければならない。そのためには〈現実の効果〉を伝えるべく、一層の物質性を語に与えなければならない」とブランショは述べた（Maurice BLANCHOT, *La Part du feu*, Paris: Gallimard, 2008. pp 79-89）。ベルナノスは彼にとっての現実を表現

- すべく、小説という虚構を採用した。だがその現実とは神の臨在や悪魔の介入という神秘的現実である。概念化を拒むこれらの存在を表現すべく、語にはより一層の「物質性」が要求されることとなる。こうした視点からモニック・ゴスランやエリック・ブノワは『悪魔の陽の下に』を支える小説技法について言及する (voir Monique GOSSELIN, *L'Écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de Georges Bernanos*, Paris : Aux Amateurs de livres, 1989, t. II, pp. 633-644 ; Éric BENOÎT Bernanos, *littérature et théologie*, Paris : Éd. du Cerf, 2013, pp. 41-55)。すなわち、壮大な自然に向き合う登場人物の姿に、他なるものとしての神と対峙する人間像を重ね合わせる。超自然的現象を感覚的に再現すべく、現実にある現象を喩えとして利用すること。叙事詩体、哀歌体と、文体を変えることによって超自然の介入を表現すること。さらにいっそう適切な言葉を探し、何度も言葉に訂正を加えることによって、言葉で表しえないものの存在を示すこと。因果律を破壊する神秘的存在の一瞬の介入を表現すべく、小説の内部に空白を導入すること、などの技法が指摘される。
- 3) 西山雄二『異議申し立てとしての文学』, 御茶の水書房, 2008 年。本文中の引用では頁数のみを [] 内に記す。
 - 4) 岩波書店版『キリスト教辞典』(2008 年, 928-929 頁)によると、否定神学の萌芽は原初のユダヤ・キリスト教に遡るという。神の像の作成およびその名をみだりに唱えることの禁止とは、神を具体的形で表すことや、名指しで呼ぶことの禁止である。これは神を概念的に把握することの不可能性を意味する。こうした概念的把握の拒否が、神についての否定的命題の積み重ねとなる。西山は論考「否定神学をめぐる複数の声」(ジャック・デリダ『名を救う』[小林康夫・西山雄二訳], 未来社「ポイエシス叢書」, 2005 年, 126 頁)において、こうした否定命題の積み重ねのために、否定神学が無神論の一形態と看做される向きがあるが、その否定命題は神にたいして向けられることはないと述べる。論難されるのは神ではなく言語の無力さである。神の超越性は肯定と否定を超え出たところに無疵のまま存在するという点において、否定神学は無神論と一線を画するものであるとされる。
 - 5) Maurice BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, Paris : Gallimard, coll. «Folio essais», 2007, p. 116. 引用には西山の訳 [36] を使用した。
 - 6) 真理としての固定を斥けるブランショのこうした姿勢は、彼のハイデガー批判にも著しい。人間を「死に臨む存在」として定義したこのドイツ人哲学者は、死の孤独のなかで人間は〈ひと〉という非本来的な無名性を脱し、本来的自己に至りつくとした。ハイデガーの死への考察に深く影響されるも、ブランショは〈ひと〉としての無名性が昇華されてしまうことに異議を唱えた。彼は次のように言う——「ハイデガーは〈中性的なもの〉の問いかけに応え、概念的でない方法によってこれに近づこうとした。だが彼は〈中性的なもの〉を昇華することによって後退してしまった」(Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 2006. p. 441)。こうした異議申し立てへの姿勢は、バタイユの『内的体験』にも影響を及ぼす。酒井健によれば、ブランショとの対話によってバタイユの神秘的体験はそれまでと違う

次元に達する。当初バタイユは、自身の内的体験を体系化し、権威づけることを目論んでいた。こうしたバタイユの権威への配慮にたいし、ブランショは、内的体験とは体験それ自体が権威であり価値であると述べるも、体験の後その権威はただちに異議申し立てをされなければならないとした。これによって聖なるものは、その本来の性格である偶然性・瞬間性・主観性・無用性を回復する。これはバタイユの思想の根幹にかかわる問題であると同時に、西欧思想にコペルニクスの転回をもたらす重要なものであった（酒井健『バタイユ入門』、筑摩書房「ちくま新書」、1996年、126-128頁参照）。

- 7) Georges BATAILLE, «Discussion sur le péché», in *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, t. VI, 2003, p. 326. 本文の引用には恒川邦夫訳『罪についての討論』（清水徹・出口裕弘編『バタイユの世界』、青土社、1991年所収）を使用した
- 8) 「」内引用文の出典は BLANCHOT, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 262. 西山も指摘するように [26], エマニュエル・レヴィナスの存在論における〈ある il y a〉は〈中性的なもの〉にきわめて近い。すなわち、「いかなる事物も自我も消滅した本質的に無名の場」とされる〈ある〉もまた、私という主体を危機に曝す存在として定義される。だがレヴィナスは、ブランショとは対照的に、〈ある〉を脱出するべき場として否定的に捉えるのである。
- 9) キルケゴールは『不安の概念』（『キルケゴール』〔梶田啓三郎訳〕、中央公論社「世界の名著」、1966年、361頁）で、死の直前のキリストの「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか（マルコ 15-14）」という言葉には、ルターさえそれについて説教するときには不安を抱いたことを伝えている。だがルターを不安に陥れたこの言葉は、ゲッセマネの園で死を目前に控えたキリストの「不安のあまり死ぬほどである（マタイ 26-38；マルコ 14-34）」という言葉の恐ろしさには及ぶべくもないという。なぜなら前者ではキリストの現にある状態が言われているが、後者ではそこにはない状態にたいする関係が表現されているからだという。
- 10) BENOÎT, *op. cit.*, p. 114.
- 11) 罪はバタイユの思想とキリスト教世界の双方にまたがる中心概念である。それはこの概念の両義性のゆえであろう。ダニエル神父は罪が肯定的に捉えられるとすれば、それは罪が人間を絶望に追いこみ、信仰へと駆り立てる限りにおいてであると述べた。つまり罪は聖なるものへと人間を促す動因として語られている。したがって人間が信仰へと駆り立てられぬときには、罪の状態はあくまでも断罪されるべきものである。このように罪とは動因と状態というふたつの属性を有する。一方、バタイユにとっての罪の概念とは、ひとつの閉塞状態から、外部に向かって開かれた状態への移行を意味する。ここで残されているのは動因としての属性だけである。Voir BATAILLE, «Discussion sur le péché», *art. cité*, pp. 353-359.