

ユダの顔をもつ司祭：ベルナノス『闇』のセナーブル神父

野村，知佐子

<https://doi.org/10.15017/9221>

出版情報：Stella. 26, pp.127-150, 2007-12-18. 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：



ユダの顔をもつ司祭

——ベルナノス『闇』のセナーブル神父——

野 村 知 佐 子

『闇』というタイトルで当初構成された長編小説は、経済的理由や時間の不足などから分割発表を余儀なくされた。こうして成立したのが『欺瞞』(1927年)と『欲び』(1929年)である¹⁾。これら2作品の主要登場人物のひとり、信仰なき司祭セナーブルの原型は、イエスを裏切ったイスカリオテのユダである。ピエトロ・コピーズの伝えるところによれば、ベルナノスは幼少時から裏切りの使徒ユダにたいして憐れみの念を抑えることができなかった²⁾。彼はユダが地獄に堕ちたとはどうしても思えなかったが、それについて誰も何も語ってはくれない。彼は村の司祭にユダのためにミサを挙行するべく頼んだという。さすがにその名を口にするには憚られたため、〈苦悩する魂のために〉という名目でミサは執り行われた。またアンリ・ドゥブリュによれば、『欺瞞』執筆中のベルナノスは、セナーブルに〈欺瞞者〉の名を与えるも、その是非について日々自問せざるを得なかった。作品を終わらせることはあたかも「己の力を超えた試練」であるかのように彼は苦しんだという³⁾。セナーブル神父を描くことはベルナノスにとって、裏切りの使徒ユダとの真っ向からの対決であるばかりか、この使徒と苦しみを共にする体験だったのではあるまいか。

本稿ではまず荒井献の『ユダとは誰か』に基づいて新約の4福音書が成立する過程で変遷を被るユダの姿を追ひ、この人物を構成する根本的要素について再確認する⁴⁾。しかるのちにカール・バルトの論考に従ってその要素の意味を問い、かつそれがセナーブル神父の人物像にいかに関与しているか考察する。さらにはルドルフ・オットーの予定の概念を援用しながらユダとセナーブルに共通する悲劇性の意味・機能を解明したい。

周知のように新約聖書の4福音書のうち最古のものは、成立年代が紀元70年頃であるマルコによる福音書であり、次いでマタイ(80-90年頃)、ルカ(80-90年頃)、そしてヨハネ(100年頃)の順に並べられる。4福音書はいずれもイエスの生涯を語るも、それぞれ独自の性格を有する。この独自性はユダの姿とそれにかかわるイエスの姿に変容を与えるものである。

まずマルコによる福音書の特色は、イエスが自ら選んだ弟子たちにたいして極めて批判的であるにもかかわらず、最終的に彼を見捨てた弟子たちに、復活後のガリラヤでの再会を約束している点にある。ユダについて述べれば、他の福音書同様、12人の弟子たちの選びの場面において「このユダはまた、イエスを引き渡したのでもある」(マルコ3-19)という言及がなされ、ここで用いられているギリシア語動詞〈引き渡す paradidōmi〉は〈裏切る〉〈売り渡す〉と同様の意味と見なされる。しかしながらマルコ伝においてユダは、マタイ伝やルカ伝におけるように積極的にイエスを司祭長たちに売り渡してはおらず、この弟子がイエスを引き渡す動機もまた明らかにされていない。マタイ伝のように彼が先にユダヤの長老たちにイエス引渡しの報酬を要求したのでもなければ、その所業はルカ伝のように彼に入り込んだ〈サタン〉の業でもない。また〈超越しの食事〉でイエスは〈ある弟子の裏切りを予告〉するが、彼が〈引き渡される〉行為の主体は神であって、ユダはその人間的な手段にすぎない。とすれば「しかし禍だ、〈ひとの子〉を引き渡すその人は。その人にとっては、生まれて来なかった方がましだったろうに」(マルコ14-21)というイエスの言葉には論理的な矛盾が見られることになる。なぜなら、もしユダが「生まれて来なかった」ならば、ユダを介してなされる神の〈引渡し〉行為も実現されなかったであろうから。イエスがその全ての弟子たちにたいして批判的であるというマルコ伝の特徴とは、すなわち彼らの全てがイエスを裏切る可能性を有することを意味する。一番後に成立したヨハネ伝を読みこむと〈聖餐式〉にはユダが不在であったと考えられがちであるが、ヨハネ伝を除く3福音書において、最後の晩餐の場面にユダの不在を示唆する記事は皆無である。またイエスはオリブ山で全ての弟子にたいして〈躓き予告〉をする。これに呼応するかのようにはペテロは鶏が2度鳴く前に3度イエスを否み、またイエスの逮捕後、弟子

たちの全員が逃走する。しかしながらオリーブ山で弟子たち全員に〈躓き予告〉がなされると同時に、ガリラヤでの再会もまた約束されたとするなら、弟子たちの全員が許されていたということである。この全員のなかには、〈躓き予告〉の場にいたユダもまた含まれる可能性がある。マルコによるとユダはこの後、落命したわけではない。つまりユダもまた全員とともにガリラヤにおける復活後のイエスとの再会の約束に与っていることが示唆されるのである。無論これは示唆であって確証ではない。しかし古い伝承はイエスが復活後、自らを顕した相手は12人であったと伝え、さらにはコリント書Ⅰの第15章3-7節では、パウロはキリストが12人の前に顕れたと記している。このように最古の福音書であるマルコ伝において、ユダはイエスの復活後も生きのびており、イエスの顕現に与った可能性があることが想定されている。

これにたいしてマタイによる福音書は、ユダヤ人キリスト者の視座から異邦人宣教を視野に入れて編まれているため、イエスを裏切ったユダヤ人ユダを見るマタイの眼ざしは厳しい。また4福音書中、ユダの縊死を伝えているのはマタイのみであることも大きな特徴である。ユダへの断罪は、まずイエスの引渡しにかんする改変に見られる。マルコ伝の場合、イエス引渡しへの協力に喜んだ司祭長たちは、先にユダに銀を与える約束をするのにたいし、マタイ伝では司祭長たちにイエス引渡しの代償を要求するのはユダの方である⁵⁾。さて、イエスの口から弟子のなかに彼を引き渡す者が出ると聞いたとき、弟子たちは「はなはだしく」(マタイ26-22)悲しむ。マルコ伝には見られぬこの副詞の付加は、イエスと弟子たちの信頼関係の篤さをより強く打ちだしており、マルコ伝のように弟子たち全員がイエスを裏切る可能性はより少なくなっている。またユダは、他の弟子が全てイエスを〈主〉と呼んでいるのにたいし、ひとり〈ラビ〉という呼称を用いている。もちろんマルコ伝においてイエスは全ての弟子からラビと呼ばれる。しかしマタイ伝においてイエスをラビと呼称するのはユダのみであることから、そこには特殊な意味が付与されるといえる。つまりこれはイエス自らが、弟子たちにそう呼ばれてはならないと禁じた呼称であって、それをユダがあえて使うとき、そこには弟子の仮面を被る裏切り者の偽善性がある。次にユダの自殺についてだが、これは一般的には否定的に評価されている。鶏が2度鳴く前にイエスを3度否んだペテロは激しく泣き出すだけで、自分と自分の企てとにもはや何ひとつ期待しようとしなかった。ペテロが

ただ主の言葉を反芻することしかできぬにもかかわらず、救いのなかに留まるのとは対照的に、自分を審くまでして全てを償おうとするユダは救いを見出さない。たしかに自殺、とりわけ縊死を神の裁き、あるいは呪いの対象と見る伝統は申命記以来ユダヤ・キリスト教に存在した。しかし自殺が神の恩寵を断つ行為として決定的に断罪され禁じられたのはアウグスティヌス（354-430 年）以降であり、それ以前の自殺にたいする評価は両義的なものであった。つまり自殺は先に述べたように神による裁きとしての意味をもつと同時に、外敵にたいして自らの正義を貫く場合、あるいは迫害者を前に万策尽きた場合、自ら命を絶つことが名誉とされる伝統をその背景にもっていたのである。マタイ伝においてユダは後悔して自分の罪を告白している。後悔とはマタイ伝の場合、〈悔い改め〉と同義である。しかしそれは罪を償う効力までも有しているとはいえない。この行為によってユダがイエスの弟子として復権しているとまではいえないのである。イエスの復活後、ガリラヤで彼と再会した弟子たちの数は当然 11 人である。

次にルカによる福音書の特徴は、まず神による救済の歴史が 3 つの時期に分けられることである。それは〈イスラエルの時〉〈イエスの時〉〈教会の時〉からなり、なかでもイエスの誕生から昇天にいたる〈イエスの時〉が全ての中心としてその他の〈時〉から区別される。したがってルカ伝においてはイエスの死を神の計画としてとらえる視点がクローズアップされることとなる。つまりルカの強調する救済史観において十字架と復活へのイエスの道行きは神の予知と計画のうちにある。死に臨んでのイエスの言葉も、マタイ・マルコ両伝において採用された「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか」（マタイ 27-46、マルコ 15-34）から「父よ、あなたの両手に私の霊を委ねます」（ルカ 23-46）へと改変されている。このように神の計画の成就にとってイエスを引き渡したユダの存在はより欠くべからざるものとなるのだが、これによってユダの罪が軽減されるわけではない。ルカ伝の第 2 の特徴が、イエスの福音を宣教する使徒たちが、マルコ・マタイ両伝におけるより理想化された姿で描かれることであるとすれば、この理想化によって、イエスを裏切り 12 使徒から脱落したユダの悪魔化は進行する。これに呼応するようにマタイ・マルコ両伝で弟子たちにたいする躰き予告によって彼らの間に引き起こされた議論が、自分の躰く可能性にかんしてであったのにたいし、ルカ伝ではこの議論は躰きをな

そうとする者を自分の外に設定してなされている。4福音書中ユダを「売り渡す者」(ルカ 6-16)と呼ぶのはルカ伝のみであり、ユダの所業のなかにサタンの業を見るのはルカ伝と最後に成立したヨハネ伝だけである。イエスの公生涯の初めに彼を荒野で試みた後、サタンは「時至るまで、彼〔イエス〕から離れた」(ルカ 4-13)が、ここで言及される〈時〉こそユダの〈裏切りの時〉とされる。このときユダはサタンの器となる。最後に、ルカは福音書のなかではなく、『使徒言行録』のなかでマタイ伝のそれとは異なるユダの最期について報告している。それによれば彼の死は縊死ではなく、イエスの〈血の代価〉によって手にした畑に高所から墜落して腹が真っ二つに裂け、その^{はらわた}腑が全て流れ出してしまったという惨たらしいものである。この事故死によって、マタイ伝において両義的な意味合いをもっていたユダの死は、イエスを裏切ったゆえの神の報いという決定的な様相を帯びる。弟子たちにたいする復活後のガリラヤでの再会の約束もないルカ伝において、ユダの名誉回復の可能性は完全に断たれてしまうのである。

さて、最後のヨハネ伝ではルカ伝に見られた神の計画という視点がさらに強化される⁶⁾。つまりイエスはその弟子たちを極みまで愛したが、ユダは彼を引き渡そうとしており、この裏切り行為が神の定めであることをイエスは知っていた。イエスのもつこのイニシアティブはユダを裏切り者として定義するだけではない。イエスの言葉「しようとしていることを、早くしてしまえ」(ヨハネ 13-27)は裏切り行為の積極的な促しでさえある。ユダはその行為のゆえに始めから終わりまで〈サタン〉とされるが、それは聖書が成就されるためにイエスの積極的な促しの下にあるのだ。またヨハネ伝において特筆すべきは、ユダがイエスを裏切ることになった動機ともいうべき出来事が語られている点にある。それは他の3福音書にも共通して存在する〈ベタニアでの塗油〉の場面において見られる。過越祭の6日前にベタニアのシモンのもとに赴いたイエスのために、ラザロの姉妹によって夕餉のしたくがなされる。そのときラザロの姉妹マリアが非常に高価なナルドの香油を1リトラ、イエスの足に塗り、その足を自分の髪で拭う。これを見たユダは「なぜ、この香油は300デナリオンで売られ、貧しい人々に施されなかったのか」(ヨハネ 12-5)と不信感を露わにするのである。マリアにたいして非難の声を上げたのはマルコ・マタイ両伝においては弟子たち、ルカ伝においてはイエスを招待したパリサイ派の人とされる

が、ヨハネ伝においてはイスカリオテのユダであると名指される。しかもユダの言葉は貧しい人々への思いやりから出たものではなく、彼は金入れを預かっていながらその中身をごまかす盗人として描かれる。

以上のように荒井の論考に基づいて4福音書におけるユダの変遷を見てきたが、その姿は福音書が新しいものとなるたびに変容を被り、徐々に救済から除外されてゆくことが理解されよう⁷⁾。しかしこの通時的・文献学的な視点は正統派キリスト教会からは採用されず、ユダの姿は4福音書を共時的に見つめる視点から構築された。すなわち最初から悪魔であり（ルカ、ヨハネ）、イエスの一団の金庫番でありながらその金を着服し（ヨハネ）、貪欲さからイエスを裏切った者。そしてイエスに磔刑の宣告がなされるや絶望して死に赴いた者（マタイ）。さらにはルカによる『使徒言行録』を含めれば、そこには無残な事故死によって神の報いを受けた者としてのユダの姿がつけ加えられる。以上のことから4福音書に基づくとき、裏切りを巡るユダの生は次の3つの要素に還元されるといえよう。すなわち、① ベタニアでの塗油を巡るイエスとの対立、② イエスの引渡し、③ 絶望と死の希求である。

ではこの3要素の有する意味とは何か。また『欺瞞』と『歎び』におけるセナーブルの生においてユダの本質ともいえるこの3要素はどのような形で反映されているのか。次節では20世紀プロテスタント神学界の巨匠カール・バルトの『イスカリオテのユダ』論考に沿ってこれら3つのできごとのもつ意味を検証し⁸⁾、それにもとづき、セナーブルの生におけるこれらの要素を象徴するできごとを考察しよう。

2

ベタニアでの塗油は、多くの文学者や聖書学者によって、ユダにイエスへの裏切りの動機を提供したエピソードと見なされている⁹⁾。バルトによればこのエピソードにおいて確かなのは、ユダにはマリアのした浪費が理解できず、理解しようとしなかったということである。マリアは使徒たちの前で使徒の模範となるべき行為をしたが、彼はこの行為がイエスへの徹底的な犠牲としてなされるのを好まなかった。ユダはイエスの死が崇められるものとなるだけでは満足できず、有益なものになることを願ったのである。こうした観点に立つと

き、ユダが金庫番の地位にありながらその金を着服していたことに説明を与えるのはたやすい。そこでは私腹を肥やすことではなく、例えば社会改革のような、イエスに仕えるよりももっと有益だと思われる目的が設定され、金はそのために使われていたと仮定することができる。イエスに対立して、自分自身の決断を重んじ、自身を思いのままに処理する自由、すなわち中身をごまかしてよい自由を、ユダは根本において持ちたいと願ったのである。このような思いのゆえにユダは汚れているとバルトは言う。なぜならば「イエスにたいして、浪費者として身を捧げないもの、何かあるものを、イエスに捧げてしまうにはもったいないと思っている者、何かあるひとつの目的を、イエスへのへりくだり、死、を崇めることよりももっと大切だとみなす者、その者は、彼自身汚れており、自分の選びに逆らい、自分自身を使徒として不可能にし、イエスを引き渡さざるをえない」からである¹⁰⁾。このようにベタニアでの塗油を通して明らかになるのは、ユダが合理的で有益な、自身が主体となっておこなえる何かを求めていたがゆえに、聖なる浪費に躓いたということである。

ついでバルトはイエスの引渡しにかんし次のように述べる。ユダによるイエス引渡しの前には、キリストの磔刑と贖罪の成立とが約束されている。ユダの行った人間的引渡しは神的引渡しへと変じたといえる。だが、その変容によってユダの罪が無にされるわけではなく、またそうであってはならないのである。ここでは使徒としてのユダの人格すら問題とはなりえず、引渡し後の彼の後悔を考慮することさえ論外であるとされる。ユダの全実存はただイエスを引き渡した行為にのみ集約される、そうバルトは述べるのだ。この神学者にとってユダとは単にレバーに手をかけただけの人間にすぎなかった。つまり彼はイエスが罪に定められ、ピラトに引き渡されることを予測すらしていなかった。このような結果を彼は欲していたわけではなく、ただ最初の小さな一歩を欲しただけだった。たしかにユダのなしたこの些細な引き渡しによって、イエスの死を介しての人類救済計画は始動した。しかしイエスを死に追いやったことはユダの罪であり、また罪であり続ける。なぜなら引渡しを通じた神の恵みの実現は、この時点においてまだ生起していなかったからである。その実現は一連の行為が完成することによって、初めて出来事として生じるはずだった。つまりユダはその出来事の完成以前に留まりつづけているのである。

最後にユダの自殺はイエスに相対しての自由な決断の延長線上にあるとバル

トは述べる。ベタニアの塗油は、彼が神の選んだ使徒たろうとせず、自らの行為の主導権を自身の手握ろうとしたことを象徴していた。イエスの引渡しによって磔刑という不測の事態が生じたとき、彼は自分の行為によって乱された秩序の回復を自らの手で図ろうとするのである。つまりイエスの予言どおりに彼を否んだペテロが、己の裏切りにただ涙するだけで何もしようとしなかったのにたいし、ユダは何かをしようとするのである。彼は神の裁きをありのままに受け取ろうとせず、その裁きをも自分自身の手に取り、自らにたいして執行しようとした。この行為はそれ以前の彼の過ち全ての絶頂となる。こうしてユダにたいする神の裁きは避けられないものとなったばかりでなく、あくまでも自分自身に固執しつづけたため結局彼は自殺しなければならなかった。——以上のようにバルトによる論考に沿ってユダの生涯における本質的な3つの要素を見てきた。では『欺瞞』の主人公であるセナーブルの生にはこの3要素に相当するできごとは見うけられるだろうか。

キルケゴールは『瞬間』のなかで欺瞞の特性を次のように簡潔かつ的確に定義している。「それは、一見してより高いもの、無限なもの、理想、神に仕えるように見えても、よく見れば有限なもの、低いもの、利益に仕えていることが明らかであるという点にある」¹¹⁾。この言葉は召命のない聖職者の末路にもあてはまるといってよかろう。神学校においてこのような人物を見つけることはたやすいとベルナノスは述べる。なぜなら卑賤な生まれの者にとって聖職とは栄達への唯一の道だからだ。彼らは自らの召命を信じこむ。やがてそれが欺瞞であることが明らかになっても、虚栄心と周囲の期待は彼らにもはや退くことを許さない。やむなく彼らはあらためて聖職を選択する。世俗の人々が生きるために自らの職業に甘んじると同様に。こうした聖職者に欺瞞者の名を与えることはたやすい。これにたいしてセナーブルは自分の召命を信じたのではなく、自分に召命がないことを信じなかった。非の打ちどころのない聖職者となった彼は、真実の姿を悟られぬよう無意識のうちに友愛さえ遠ざけ、完璧さへのその希求は聖性の所有を目指しさえした。こうして高名な歴史学者となったセナーブルは、聖性を所有すべく様々な聖人伝を上梓しつつ彼らの秘密を探ってきた。全か無かを希求する激しい情熱の持ち主であるこの司祭に、ある夜突然神が欠けていることが明らかとなるのである。鏡を前にした彼の内省の言葉には、全から無へとつき落とされたこの司祭の絶望が滲み出している——

「そうだ、おまえは嘘をついている。冒瀆的な喜劇を演じている。おまえが神を失ったというのは嘘だ。第一、神を失ったなど思っていないやしない。ちょうど神の必要性を感じていなかったのと同じことだ。今日のおまえは昨日と同じおまえだ。体が震えているとすればそれは寒さのせいだ。ただおまえのような人間は、自分のために作られた試練にしか属していないということを信じたかっただけだ。神がおまえのなかで儀式もなく、光も音もなく死に絶えるなんて不可能だ」[I, 335]

セナブルを絶望させたのは神を失った事実ではなく、神が消えうせてしまったそのあっけなさである。神が「儀式もなく、光も音もなく」消えてしまったとき彼の得たのは神からの自由ではない。神の消失はすなわち自分にふさわしい試練の消失を意味する。バルトが、ユダはイエスに相対して自らの自由な決断を常に保持してきたと述べるのと同等の意味において、セナブルの生は神に捧げられているようでありながら、じつは神と相対しての独立自由を生きていたにすぎない。こうして他者にたいしても自らにたいしても隠し通してきた秘密が露わになったセナブルは、過ちの絶頂において突然に覚醒したといえよう。次の一節には、その血のなかに欺瞞を隠して生きてきた者の覚醒の果てに待ち受ける死の誘惑が描かれている――

人は自分にたいして顔を赤らめるよりも、こうした曖昧な苦しみを好む。だからあなた方は罪を肉の厚みのなかに押しこんでしまった、が、この怪物はそこで死に絶えはしない。なぜならその性質には二重性があるからだ。罪はみごとに血のなかで肥大たり、癌細胞のように執拗でたゆみなくつけこんではあなた方を真似て生き、往来し、傍目にはかくも健やかでただ不安ばかりが存在する。こうしてあなた方は少しずつ密やかに他人からも自分自身からも乖離してゆくが、この本質的な乖離によって分断された魂と肉体はまどろんでいる。しかし突然の不安の一撃によって、悔恨という見るもおぞましい肉体的形態である不安の一撃によって、このまどろみは散逸させられる。あなた方はいかなる改悛も救いの手を差し伸べることのできない絶望のなかで目覚めるだろう。なぜならその同じ瞬間に魂は息絶えるからである。不幸な人間が、もはや苦しむためにしか役立たなくなったその脳髄を弾丸で吹き飛ばすのはこのときであるから。[I, 329]

イエスを失ったユダは神の裁きに身を任そうとせず、神の裁きをも自身の手に取りそれを自らにたいして執行することによって、つまり縊死することによって過ちの絶頂に達した。一方「いかなる改悛も救いの手を差し伸べることのできない絶望のなかで目覚め」たセナブルの前に開けているのもまた死への誘

感である。行き当たりばったり口にされた言葉「私は今夜、本気で死ぬことを考えたのだ」[I, 345] が隠された真実を呼び覚ます、そういう極限的な瞬間に彼はおかれる。セナーブルは3度にわたってピストル自殺を試みるも失敗に終わる。このように完璧な司祭としてまどろんでいた彼の生が覚醒する瞬間とは、セナーブルが自らの欺瞞を認識する瞬間であり、かつ絶望ゆえに死を希求する瞬間なのだ。以上のようにユダを象徴する3要素のうち、セナーブルはまず絶望と死の希求を体験する。次に体験するのはイエスの引き渡しである。

神なくして聖職者として生き続けなければならぬという孤独感は、セナーブルをそれまで嫌悪し、忌避してきた自らと出自を同じくする者へと近づける。それが浮浪者アンブロワーズとの出会いである。セナーブルが聖職者でありながら神を信じぬ欺瞞者であるのにたいし、アンブロワーズは嘘によって人々に媚びながら日々の糧を得る欺瞞者である。セナーブルがこの浮浪者にたいして感じた共感 は次のように表現されている――

この瞬間、見るもおぞましい浮浪者のまわりに、彼の不安の切れ切れになった姿が寄せ集まり、固まっていった。そしてさらに説明不可能な現象によって彼は、不名誉な打ち明け話のなか、彼の思考の最も隠された、最も形を成していない何かを認めたように思った。自分の一部でもあるかのように、この泥の波は彼を安らがせた、まるで自分がそこから生まれ出たかのように。彼はもっと沈みたいと思った、この物乞いを利用して別の告白、別の嘘を引き出したいと思った、そのときまでは到達不可能であった彼自身の意識の暗闇の底へ。[I, 466]

セナーブルが並はずれた知性と意志の力で自らの惨めな生い立ちから奇跡のように這い出した人間であることを思えば、この共感 は彼の失墜を表しているといえるだろう。だが同時にアンブロワーズとの出会いは他者との出会いでもあり、それはとりもなおさず真の自己との出会いでもある。『田舎司祭の日記』のアンブリクール司祭は生涯の最後にひとりの友人を訪れるが、アンヌ・プニコーは、この友人が出自や著作活動への興味、病で死に瀕していることなどから、司祭の分身と見なしうる、またその凡庸さゆえに現代のキリストと呼びうると述べている¹²⁾。ならば、一介の浮浪者であるアンブロワーズもまた、シュヴァンス神父やシャンタルといった聖人に分類される人物たちに劣らず、セナーブルにとってキリストであると言えることができる。しかるにセナーブルの

かつてよりの願いとは、聖人たちの秘密を知り、それを所有することであった。そのために彼は数多くの聖人伝執筆に莫大なエネルギーを傾けた。だが自分のなかにないものを聖人たちの生涯のなかに見いだすことは不可能であった。わけでも言語による定着を嫌う〈聖なるもの〉は常に彼の手をすり抜けるのだった。このように抽象的な世界において聖性の所有に失敗していたセナーブルは、そのおかげでこの決定的な罪を免れていたのだが、生身の人間であるこの浮浪者からは、100 フラン紙幣をちらつかせることによって彼は絶対的真実であり〈聖なるもの〉である子供時代の思い出を要求することができる。セナーブルがアンブロワーズから聞き出したものはぞんざいにとり扱われることに慣れた子供時代、尊重されることを求めていたら死ぬより他ならないような惨たらしい子供時代であった。しかしながらセナーブルは「自分自身から剥奪された」この人物の「耐え難い不幸」[I, 474] のなかに自分自身の似姿を見いだすことはなかった。その内奥において兄弟のように似かよう両者の間に共感が生じなかったのである。こうして 100 フランでその秘密を引き出すことに成功し、苦しみと恐怖のあまり発作を起こして倒れたアンブロワーズを警察に引き渡すセナーブルの姿は、30 デナリオンでイエスを売り、司祭長に引渡したユダの姿にはかなるまい。次の引用は浮浪者を残して立ち去るセナーブルを描写したものである――

彼は、自分自身の魂の奥底に触れたという、異常なほど自分の魂を濫用したという苦い、唾棄すべき、自分にしかわからぬ、伝えることのできない飲びだけを抱いていた。最後に彼がこの世のものとは思われぬ仲間にたいして敷居越しに投げた視線は、憎悪でも憐れみでもなく、満たされた欲望のそれであった。[I, 480]

セナーブルは子供時代の聖性を蹂躪し堪能するによって、冒瀆行為である聖なるものの所有を成し遂げた。しかしちょうどユダの望んだことがイエスの磔刑などではなく、最初の一步にすぎなかったように、セナーブルがアンブロワーズの秘密を所有することによって得たと思ったものは、単なる暗い官能の飲びというおおよそ取るに足らぬものだったのである。こうしてイエスの引渡しに相当する出来事は完了する。

最後にセナーブルが通り抜けるのはベタニアの塗油である。ベタニアでマリヤがイエスに捧げた 1 リトラの香油はユダを憤慨させた。なぜなら彼にとって

その行為は咎められるべき身分不相応な浪費にすぎなかったからである。しかしこの浪費がそこに込められた愛ゆえに肯定されたとき、ユダは自分とイエスとの決裂が決定的なものであることを自覚したといえよう。一方セナーブルはシュヴァンス神父にたいし信仰の喪失を告白して以来、それ以上その秘密を悟られぬよう絶対的な孤独のなかで生きていた。しかし彼はシュヴァンスが秘密を彼の魂の弟子シャンタル・ド・クレルジュリに託したかもしれぬと危惧する。夏の保養にクレルジュリ家を訪れた彼は自己保身から、狂気の遺伝に苦しむシャンタルに、彼女がもし自分で自分の身を守れないのなら修道院へ行くべきだ主張する。セナーブルにたいして彼女は次のように反駁する――

「神父様は私に人間的な憐れみしかお持ちではありません。でもそんなものを下さるためにここまでいらしたのですか？ それなら沈黙を守っていらっしゃる間のほうがご立派でした。父も、神父様も、他のどなたも、昔卑怯者が身の安全を考え、命を守ろうと教会堂に逃げ込んだように、修道院に入るよう私を説得なさっても無駄です。それにせっかくの忠告ももう遅すぎたようです。どうやら私にはもう救い出すものが何もないようですから。私はもう何も所有していないんです」[J, 698]

神の前ではもはや自分の命すら所有できぬことを直感したシャンタルにとって、人間的な憐れみはもはや何の意味ももたぬ。それを象徴するかのように、彼女は最もその存在を忌み嫌った使用人のフォードルによって殺害されてしまう。シャンタルの対極に立つ悪魔的人物であるがゆえに彼女の聖性に気づいたフォードルは彼女の存在を雪に喩えた。同様にセナーブルは彼女を火に喩える。対極的な物質である雪と火は、その単純さと過剰さにおいてともに聖性の比喩となる。シャンタルを火に喩えたセナーブルはフォードルと同じく彼女の聖性に気づいている。火は自ら燃焼する。つまり純粋な蕩尽をその身に引き起こすのである。最も忌み嫌っている者による己れの命の破壊をあえて受け入れることは常軌を逸した蕩尽であるといえよう。一方、彼女の師であるシュヴァンスの死もやはり蕩尽の様相を呈している。なぜならシュヴァンスは自分の救いたい相手であるセナーブルに夢のなかでしか見ることができず、しかもその回心への必死の呼びかけは失敗に終わるからである。しかしミシェル・エステーヴは、死の床でのこの無力な司祭の苦しみは人々の罪を贖うキリストの受難と重なり合うと述べている¹³⁾。司祭の苦しみは無益であればあるほど愛

ゆえの命の浪費へと繋がり、キリストの受難に限りなく近づく。こうしてセナーブルの目撃したシャンタルの死の背後には、シュヴァンスがセナーブルの救いを願うがゆえに経た苦痛に満ちた死がある。二重の死がその無益さゆえに究極的な蕩尽の様相を示すとき、それはベタニアにおいてマリアがイエスに捧げた1リトラの香油の浪費と重なり合う。ユダがイエスによる香油の浪費の肯定に自らの限界を見たように、セナーブルもまたシャンタルの命の浪費に自身の限界を感じ取る。彼は主祷文の言葉「我らの父よ」を口にするや、昏倒して狂気の闇におち、ついには死に至るまでその理性を回復しなかった。

以上のようにユダの生きたベタニアでの塗油、イエスの引渡し、絶望と死の希求は、セナーブルの生においてもまた象徴的に認められる。しかも欺瞞の司祭はその行程をユダとは逆に辿っている。ではセナーブルはユダの辿った行程を遡ることによって、裏切りの使徒がその契機となった神による人類救済計画を無に帰しているのだろうか。そうではなかろう。セナーブルはユダその人ではなく、また彼はイエスと時代をともにした人間でさえない。先述した3つの要素とは両者を結びつける本質的なものが外在化したにすぎず、また彼らを人間的な視座から眺めたものにほかなるまい。両者に通底するのはその悲劇性にあると思われる。ではそもそもユダの悲劇とは何か。セナーブルはいかなる形でその悲劇をユダと共有するのか。次節ではバルトの論考を再度取り上げ、ユダの裏切り行為を神的な視点から捉えるとともに、オットーの予定の概念を援用して『闇』の悲劇の絶頂たるセナーブルの死について考察しよう。

3

セナーブルの死をめぐる最大の疑問は、はたしてこの欺瞞の司祭が嘉せられたのか、それとも打ち砕かれたのかというものである。アストリッド・ヘイヤーは、シャンタルから信仰を喪失したことを見抜かれたセナーブルが、身も心も疲れ果て、ひとり庭に佇んでいたとき、頭部に光の塊のようなものを感じて思わずこめかみに手をやったそのときこそ、彼女がフォードルの手によって命を失った瞬間であるとする。ヘイヤーは、シャンタルがその死によってセナーブルの罪を贖ったと主張するのである¹⁴⁾。一方、モニク・ゴスランの意見はそれと対照的である。シャンタルの死を目の当たりにしたセナーブルは主祷

文を唱えようとするが、その声は「超人的」な響きを帯びる。彼の口にした「我らの父よ」という言葉は、セナーブルが自分の限界に気づき神の前に額づいたことを示すが、同時に彼の声音を表現する形容詞「超人的」はベルナノスの作品世界において神への挑戦を表すものである。そしてゴスランはベルナノスが『欺瞞』の原稿に、昏倒したセナーブルが「理性を回復せぬままに」[J, 724] 病院で亡くなったと書きこんでいることを受けて次のように指摘する。すなわち「人はわたしを見て、なお生きていることはできないからである」(出エジプト記 33-20) という言葉のように、この司祭が神の顔とも呼ぶべきシャンタルの死を目の当たりにしながらもその直後に命を失わず、狂気の闇に落ちたまま死を迎えるとすれば、それは彼の傲慢さがもはや彼を他のものにはなしえぬほど深刻なものになっていたことを意味する、と。つまりゴスランによれば、セナーブルは最後まで自己を手放そうとせず、神によって打ち碎かれたのである¹⁵⁾。以上、相反するふたつの意見を取り上げたが、重要なのはセナーブルが〈棄却〉されたか〈選び〉取られたかを決定することではなからう。そうではなく問題は、彼が〈棄却〉と〈選び〉の様相を併せもつ存在だということである。なぜならそれがユダの本質にほかならぬからである。

バルトはこの矛盾に満ちた存在ユダについて次のように考察する。後に発動する人類救済計画の発端になったとはいえ、ユダはあくまでイエスにたいして裏切りという最大の罪を犯した人間でありつづけた。しかしその人間としての罪が増し加わるところに神の恵みはさらに増し加わり、その罪を恵みが覆うのである。この神の恵みの主体性こそがユダにかかわるバルト神学の命題である、と荒井は述べている¹⁶⁾。神はその愛をイエスの十字架によって啓示したが、イエスの死は〈棄却された〉ユダを介して実現されたという意味で、彼は同時に神の恵みによって〈選ばれた者〉なのである。イエスの「しようとしていることを今すぐやっちゃえ」(ヨハネ 13-27) という言葉は、ユダにたいする厳しい裁きであると同時に明らかな命令でもある。ユダはある意味でイエス自身と並んで新約聖書の最も重要な人物であったといえる。なぜならユダだけが決定的なところで神の意志であったし、福音の内容を実行するにあたって積極的に活動的であったからである。より根本的に人間的引渡しというユダの罪を表現しようとするほど、彼の意志と行為は、神が意志し行為したことに、すなわち神的引渡しに近づく。律法が人間に決定的に判決を下すところで福音が聞か

れるようになるというとき、これはユダのことを念頭においてこそ正しい。ユダは神の前で捨てられた者としての独立した存在を持っていない。その罪と咎をもってしても彼が神に奉仕しなければならないとすれば、それはユダにたいして決定された神的な選びの力が優勢なためである。こうしてバルトはユダに〈選ばれた捨てられた者〉という名称を与える。

かかる観点に立ってセナーブルの生を見ると、彼は聖職を目指しはじめた幼少時から、すでに自身の欺瞞的行為にある種の悦楽を感じていた。また長じてからも、自らの宗教的实践やその宗教的著作からひとかけらの聖なるものも見いだすことができず、さらには信仰にたいして一片の懐疑すら抱いていなかった。その卓越した知性にもかかわらず抱かれることのなかった神への懐疑、数々の聖人伝を上梓しながらも感じられることのなかった神への愛を鑑みると、〈聖なるもの〉への道はセナーブルにおいてことごとく閉ざされていたといえる。彼から信仰喪失の告白を受けたシュヴァンスは「十字架から流された血が私たちを殺してしまうことさえありうるのです」[I, 353] という言葉によってセナーブルの陥った状況を表現した後、次のように語りかける――

「誠に誠に、あなた様は拒まれすぎたのです。お話下された不安にたいして、なす術は何もありません。あまりにも遅く、望まれもせずに訪れたのですから。それを役立てることはもはや不可能です。不安はあなた様を破壊してしまうことでしょう」[I, 353]

ベルナノスの作品世界においては、神との邂逅を提供する不安さえもが機能不全に陥っている。シュヴァンスは不安がセナーブルを「破壊してしまう」と断言するのである。不安を通じてセナーブルが神の元へ立ち返ることは不可能である。では他者との係わりにおいて彼は神との関係を取り戻すことができるのか。セナーブルはシュヴァンスを拒絶することによって自己のなかに閉じこもり、自分と出自を同じくする浮浪者アンブロワーズへの共感にも心を閉ざした。アンブロワーズがその惨めさゆえにセナーブルの同胞であることを思えば、彼はこの拒絶によって自分の子供時代そのものをも拒絶したといえることができる。そればかりかセナーブルはこの浮浪者の秘密とも呼ぶべき子供時代の思い出を所有し、堪能し、官能的な歓びを味わった。セウン・ストルーウは、セナーブルのこの行為は彼の自己欺瞞を完成させたと指摘している¹⁷⁾。

だがユダがその罪と咎にもかかわらず、神の前で単なる捨てられた者としての独立した実存を有していなかったとするならば、セナーブルもまた神の前で欺瞞者としての独立した生をもつことはできない。彼の〈選ばれた捨てられた者〉としての実存を明らかにするために、ここでルドルフ・オットーの予定の概念に目を向ける必要がある。それは超世界的な〈優越〉と対峙したとき、自身の力や要求、妥協の全てが自分自身とともに沈んでいき〈無〉と化してしまうことである。オットーは述べる——「おまえが欲すること、できることを欲せよ。しかしながら全てはそれがあるべきように、定められているままに現れるにちがいない」[O, 178]。予定説があらゆる人間の企てを無にするものであるという観点に立つとき、セナーブルの自己欺瞞の完成は無意味である。なぜなら完全なる自己欺瞞はセナーブルを外部のあらゆる事象から切り離し、自己の内に閉じこもらせ、神と一対一で対峙するための準備を整えるからである。自己欺瞞の完成こそむしろ神の意志へと繋がるといえよう。しかも彼の欺瞞への意志とは裏腹に、その死の瞬間に彼の生を、ベルナノスにとって聖なるものである子供時代へと結びつける接点が存在する。それはイエスの受難への抗いがたい嫌悪である。少年セナーブルにとってイエスの受難ほど耐え難く、かつ嫌悪を誘うものはなかった。小神学校時代の彼の告解司祭は、眠りにつく前に必ずイエスの受難の全場面を想起するよう彼に申し渡す。自身を厳しく律し、長上の命令に従順な彼はそれを受け入れざるを得ない——

彼はそれを行なった。それもあまりに苦しんで行ったので顔を汗が伝い、彼の隣の部屋の者は幾夜にもわたって、薄い木の仕切り越しに、その鈍い呻き声を聞いたほどだった。[I, 364]

オットーは〈聖なるもの〉のもたらす戦慄を伝えるために、ゲッセマネの夜にイエスの感じた苦悩を例として挙げる。その夜イエスの感じた「魂の底にまで達する」身震いと畏縮、「死ぬほどの悲哀と血の滴りのように大地に流れる汗を生み出すもの」は単なる死への恐怖ではないと彼は言う。死を覚悟して弟子たちと最後の晩餐につく人間にそのような恐怖があろうはずがない。それは「恐るべき神秘」, 「畏縮をとまなう謎の前での被造物の身震い」以外のなにものでもない。オットーは述べるのである。イエスの感じた「血の滴りのように」[O, 172] 大地に汗を流れ出させるほどの畏縮は、イエスの受難を想起することに

よって少年セナーブルが流した汗と呻き声を髣髴させる。非の打ちどころのない司祭として欺瞞の生を生きてきたセナーブルが唯一もつことのできた神とのこの関係は、イエスの受難を通じて彼が最も〈畏るべきもの〉と向かい合わねばならぬこと、彼の神との関係とは考えうる限り最も過酷である父なる神との邂逅に還元されることへと繋がっていく。こうして欺瞞の司祭としての完璧な生を生きる一方で、この子供時代の畏縮をとまなう神体験を核にセナーブルのもうひとつの生は彼自身にも気づかれぬまま密やかに存在しつづけたといえるだろう。そしてそれは彼の死の瞬間にその開花を見るのである。

シャンタルとの長い対話の後、背教者としての自分の姿に気づかれたセナーブルは、無意識のうちに死を求めて窓辺へとおもむく――

彼は窓のほうへ走りより、再びそれを開き、闇のなかに目を凝らした。その中に身を投げ、腕を伸ばしたまま落下し、憎むべき秘密を抱いたままわれとわが身を滅ぼしてしまうという誘惑を抑えるのはやつのことだった。だがかつて冷静な決意を固めて銃口を顔に押し当てたとき、彼はそのような形での死を望んでいたわけではなかった。ところが今度はただ肉体だけが、休息を求めるように虚無を呼び求めている。というより何も呼び求めてはいなかった。肉体は逃げ出していた。彼は逃げ出していた。彼はその原因が自分のなかにはないある未知の危険の前から逃げ出していた。いや、もっと的確に言えば、彼はがむしゃらに逃げ出していた。[J, 715]

セナーブルが決定づけられているのは、投身自殺という身体を砕く死ではなく、頭を砕く死である。頭部破壊のイマージュは作中ですでに2度繰り返されている。最初は先述したピストル自殺の試みである。高位聖職者でありながら自分のなかには神の占めるべき場所すらないことに気づいたセナーブルは絶望し、ピストル自殺を試みるが失敗に終わる。2度目は臨終のシュヴァンスの夢のなかに現れたセナーブルの行動のなかに見られる。回心を迫るシュヴァンスを厭うあまり、彼は手にした燭台で自らの髪に火を点け、火は瞬く間に彼の頭部を覆いつくす。ここで火は『出エジプト記』第3章2-4節でモーセの前に燃える柴として出現するヤーヴェを髣髴とさせることを付言すべきであろう。ピストル自殺と燃え上がる頭部というイマージュは彼が神の存在の不条理さゆえに理性を崩壊させて死ぬことを反映している。セナーブルが逃げ出した「未知の危険」とはこの神という不条理な存在からにほかなるまい。しかしながら同時に彼自身、予言のように「まるで神がひとつの障害、乗りこえなければなら

ない最後の試練としか思えぬような瞬間があるものです」[J, 718-719] という恐ろしい言葉を残しているのである。それはシャンタルの言葉「神様は気に入った人だけをご覧になる」[J, 549] と呼応するともいえるだろう。そこにこそ〈選ばれる〉という語はその本来の意味を帯びてくると思われる。

こうしてシャンタルの死がその極度の浪費のゆえに、ベタニアでの塗油であると同時にイエスの受難でもあるとき、セナーブルは主祷文の言葉「我らの父よ」[J, 724] を口にするや、昏倒し、狂気に陥る。彼が子供時代に感じたイエスの受難への〈聖なる〉嫌悪は、こうして彼に返されたといえよう。狂気が意志と知性を司る頭部の機能不全にはかならぬとき、彼の狂気とは頭部破壊以外のなにものでもない。ところで『使徒言行録』が、ユダは自殺ではなく高所から墜落し、^{はらわた} 腑を全て流れ出させて絶命したと伝えていることは先述のとおりであるが、新約聖書において腑とは人間の最も本質的・内奥的なものを示すとバルトは言う¹⁸⁾。ユダの被造物としての実存は、彼がその中に自分を巻き込んでしまった途方もなく大きな矛盾をもはや内包することができず、安全装置をはずされた手榴弾のように破裂してしまった。ルカの伝えるユダは自身の内的な不可能性にぶつかって滅び、無に帰してしまったとバルトは述べている。このもうひとつのユダの死は、セナーブルの死に匹敵すると思われる。ユダの腑が最も本質的・内奥的なものであるとすれば、欺瞞者としての意志を司ってきたセナーブルの頭部もまた、彼の生の本質と内奥を支えてきたものであるといえよう。両者は〈選ばれた捨てられた者〉という相矛盾する実存を維持することができず砕け散ってしまった。この実存の孕む矛盾こそ、人間的視点から眺められた〈聖なるもの〉の様相にはかなるまい。狂気に陥る間際にセナーブルの唱えた主祷文冒頭を、オッターは次のように分析している。「天にいます」と「我らの父」という2つの表現はけっして同語反復ではない。「天の父」は遠くののにたいして「我らの父」は近づくのである。「天の父」[O, 110] は遠く、無限の高みにいるばかりでなく、いっさいの此岸的なものにたいして全く他のものの領域に属している。この秘密に満ちた畏怖すべきものが、それ自身訪れ近づいてくるのが恩寵の意志であると。セナーブルをセナーブルとしてあらしめた存在者は、その理解を絶した未知の領域から彼の傍らに降りてくるのである。彼にとっての神は、近づいてくる「我らの父」以外のなにものでもないのである。

セナーブルの人生に成功をもたらした欺瞞は、意識されるや、聖なるものから逃走するための手段に変じた。しかしこの欺瞞の増大は、ヤーヴェの顔を直視するという聖性のもつ最も苛酷な側面の実現へと繋がっていく。イエスが神の手から死を受けたように、シャンタルが己の死を単純に受け入れるのを目のあたりにしたとき、セナーブルは逃れようもなく神の視線が自分に注がれるのを感じる。ユダはイエスを引き渡した罪と咎のなかに留まりつづけるにもかかわらず、捨てられた者として単独に存在せず、選ばれたものとして人類救済計画の一翼を担った。同様にセナーブルは欺瞞者として生きてきたにもかかわらず、その完璧な欺瞞的行為は父なる神との恐るべき邂逅を呼び寄せたのである。

結 語

「私は今もってなお、セナーブル神父が欺瞞者であったのか否かわからない。それはずっとわからないままであろうし、私はそれについて問いつづけることをやめないであろう」と、ベルナノスは後に『辱められた子どもたち』(1949年)のなかで書くことになる¹⁹⁾。セナーブルがその頭を打ち砕かれた死によって救われたのか破滅したのか、我々の理性は判断を下すことができない。自殺を免れることは神にたいする究極の反抗を免れえたということかもしれない。しかしつづく狂気と死が神の報いでないとなぜ言えるのか。確かなことはセナーブルの運命がどちらに決定されようとも、それによって『闇』はひとつの作品世界として完成され、閉ざされるということである。だがベルナノスはセナーブルのなかにユダの横顔を独自の方法で描きこむことによって、今一度バルトの言葉を借りるならば、救済と棄却の「最も先鋭化した」[B, 88] 地点へと我々を連れて行く。そのため『闇』は大きくその傷口を開いたまま、いつまでも我々の眼に晒され、我々はセナーブルの救済の可能性について幾たびも自問すべく最初の地点に立ち戻らざるにはおられない。これこそがユダにたいするベルナノスの祈りの形態であり、この裏切りの使徒にたいする限りない同苦の姿勢にはかならぬのではないか。

註

- 1) 『欺瞞 *L'Imposture*』と『歎び *La Joie*』のテキストとしては、ブレイアッド版『小説集』(Georges BERNANOS, *Œuvres romanesques*, Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1962) を使用し、引用にさいしては同版のページ数を本文中 [] 内に示す。『歎び』の訳出にあたっては山崎庸一郎による邦訳(『ベルナノス著作集』第1巻, 春秋社, 1976年)を参考にした。また、本稿でしばしば引用・言及するカール・バルトの『イスカリオテのユダ』は吉永正義による邦訳(新教出版社, 1997年)を、『聖なるもの』は華園聡磨による邦訳(創元社, 2005年)を使用した。なお、各作品を区別するために [] 内ページ数の前にそれぞれ『欺瞞』はI、『歎び』はJ、『イスカリオテのユダ』はB、『聖なるもの』はOを付す(ただし同一ページからの引用が連続するときには最後の引用文にのみ出典を示す)。
- 2) Voir Pietro COPIZ, «Note sur Bernanos Luther et Judas», in *Études bernanosiennes* 16, Paris : Lettres Modernes Minard, 1977, p. 162.
- 3) Voir Henri DEBLUË, *Les romans de Georges Bernanos ou le défi du rêve*, Neuchâtel : La Baconnière, 1965, p. 85.
- 4) 荒井献『ユダとは誰か』, 岩波書店, 2007年。本文中のマルコ福音書の要約は同書の第2章「イエスとの再会」, マタイ福音書は第3章「銀貨30枚の値打ち」, ルカ福音書は第4章「裏切りと神の計画」, そしてヨハネ福音書は第5章「盗人にして悪魔」を参照した。また聖書の訳, とりわけ動詞「引き渡す」「裏切る」「売り渡す」かんしても同書で用いられている訳語をもちいた。
- 5) イエス引渡しの報酬である30デナリオンとは現代の邦貨に換算すると15万円ほどであり, 奴隷ひとり分の値段に相当した。これは引渡しの代償としては法外なほど安い値段である。マタイ伝において直接批判の対象とされているのは, ユダよりもむしろ, イエスを不当に低く値踏みし, 「血の代価」によって「血の地所」を買った司祭たちであるとされる(荒井前掲書 58-59頁参照)。
- 6) 周知のように, マタイおよびルカによる福音書は, 最古のマルコ伝と現在ではその資料そのものの存在しない言葉福音書Qから受け継いだ素材を採用しているため, 3福音書は類似性が大きく, 共観福音書とよばれるのにたいして, 最新の福音書であるヨハネ伝は徴資料と呼ばれる資料をもとに書かれており独自性が顕著である。その女性評価と反ユダヤ主義, 二元論的思考傾向のために2世紀後半, 初期カトリシズムが成立する過程において, 正統的教会よりもグノーシス派など異端とされた分派で広く読まれた(荒井前掲書 89-91頁参照)。
- 7) こうして完成されたユダの姿は教父時代にさらなる失墜を被ることになる。その代表例としてパピアスによって描かれたユダの姿を挙げることができよう。縊死を試みるも窒息する寸前に助け出されたユダは, 不信仰の見本としてその生涯を送る。彼の体はたいそう膨れ上がったために, 車がやすやすと通り抜けることをその頭すら通り抜けることができないほどであった。体の膨張はその目を肉のなかに埋没

させたため彼は視覚をも奪われる。彼の恥部はあらゆる恥ずべきものよりも不愉快かつ巨大であり、それを通して体中から集まる体液と蛆虫とが必要に応じて排出されていた。ユダは多くの責苦とむくいとを受けた後、自らの地所で死ぬ。その土地は彼の臭いゆえに荒れ果て、今日に至るまで人住まぬ土地となっているという（大貫隆編著『イスカリオテのユダ』、日本キリスト教団出版局 2007 年、62-63 頁参照）。ここではマタイによる縊死とルカによる事故死の報告が融合し、酸鼻を極めるユダ像が作り出されているといえるだろう。13 世紀にはユダの失墜は、ドミニコ会士ヤコブス・デ・ウォラギネの『黄金伝説』によってさらに決定的になる。いくつかの先行資料や民間に伝わる聖人伝を集大成したこの伝説集のなかでユダの物語は、モーセやカイン、オイディプスの神話と融合しさらなる膨らみを見せる。すなわちユダの母親キュレボアは自分の子供が全ユダヤ民族を滅びに導くという夢を見る。妻の不安を一笑に付すも、子供の誕生に恐れを抱いた夫ルベンは生まれたばかりの息子を小箱に入れて湖に流す。小箱はスカリオテという小島に流れ着き、子室に恵まれなかったその島の妃に拾われる。ここには王による幼児虐殺から守るためにその母によって川に流され、エジプトの王女に拾われたモーセの物語が反映されている。ユダは跡継ぎとして養育されるが、実子が誕生したとき、彼は弟を虐待するようになる。ユダの暴挙に業を煮やした妃が彼に出生の秘密を打ち明けたとき、怒りに駆られた彼は弟を殺害し、エルサレムへ逃れる。ここに見られるのは自分よりも弟アベルの方が神に愛されていると思ひ込み、嫉妬から弟を殺害するカインの姿である。さて、エルサレムでピラトに取り入ることに成功したユダはある日のこと、自分の主が隣家の庭の果物を欲するあまりいても立ってもいられないでいることを知り、それを手に入れる約束をする。それによって引き起こされた果物の持ち主との間の格闘で、ユダはその男を殴り殺す。その後ユダは死んだ男の妻を娶るが、妻の打ち明け話から、彼が殺害した男こそ自らの父ルベンであり、妻は母キュレボアであることを知る。こうしてオイディプスと同様の罪を犯したユダは母親の勧めでイエスのところへ行き、罪の許しを得ようとした。ところがその悪しき性行のためにユダは銀貨 30 枚でイエスをユダヤ人たちに売り渡すことになってしまった。後悔した彼は首を吊って死んだという（ヤコブス・デ・ウォラギネ『黄金伝説』第 1 巻、前田敬作・今村孝訳、人文書院、1979 年、427-431 頁参照）。ここでは新約聖書を離れ、弟殺し・父親殺し・母子相姦など、あらゆる悪とタブーがユダにつけ加えられている点を見逃すわけにはいかないだろう。正統カトリックにおいてユダは教父時代、中世をつうじて失墜の底に留まりつづけたといえよう。

- 8) 本文中の〈ベタニアの塗油〉にかんしてはバルト前掲書の 38-42 頁、〈イエスの引渡し〉は 103-108 頁、そして〈絶望と死の希求〉は 63-67 頁を参考にした。
- 9) これはユダ復権の動きのひとつであるが、この動きはいつからどのように見られるようになったのであろうか。それはヨーロッパ諸国がカトリック教会の政治組織から開放された近代に入ってからであるという。聖書学の流れは神学的解釈の自由で歴史的な視点を獲得するにいたった。その結果ふたつの観点から見たユダ像が結ば

れることになる。ひとつは「熱心党ユダ」説である。一般的に「裏切る」と訳されるギリシア語動詞「パラディドーミ」は元来「引き渡す」という意味をもつことに着目したクラッセンは、ユダの行為は純粹に字義通りのものではなかったかと問う。つまりユダがイエスを引き渡したのはイエスを裏切るためではなく、文字通り彼を拘束したいと願う人々に彼を引き合わせる機会を提供しただけであると彼は主張するのである。それは権力側との話し合いのためであって、イエスの意図がユダや当局に正確に伝えられ、両者の合意がなされることが目論まれていたのである。この試みが失敗した場合にも、ユダはイエスの逮捕に少なくとも人民の蜂起を促す契機を見ていたという。ここには革命家としてのユダの姿がある。しかし彼自身思いもよらなかったイエスのローマ当局への引き渡しと磔刑の宣告により、絶望したユダは神への反抗のためではなく、自らの正義を主張するために死を選ぶのである。クラッセンはユダを裏切り者として定義し、彼をスケープゴートに仕立てたキリスト教会のやり方に失敗を見ている。つまり教会はユダと痛みをともにすることができず、彼を排除したという点において批判されるべきであるという（ウィリアム・クラッセン『ユダの謎解き』（森夏樹訳）、青土社、2007年、303-339頁参照）。クラッセンと同じくユダに社会改革者としての姿を見る系統の作品の例としてワルター・イェンスの『ユダの弁護人』を挙げることができる。そこではユダという人物は福音書記者ヨハネの創作であるとされる。自分たちだけが真理を代表し、救いがそこにのみあることを誇りにしているグループが団結を守り、不和を阻止するためには外部の敵のみならず、内部の敵をも必要としたのだとイェンスは言う。ユダを実体なきまま列福させることは、贖罪のヤギとされた全ての人々にとってひとつの符牒となるであろうと述べることによってこの作品は締めくくられている（ワルター・イェンス『ユダの弁護人』、小塩節・小鍬千代訳、ヨルダン社、1980年、106-112頁参照）。これにたいして19世紀以降に目立つようになるユダ復権の流れは、彼のイエスにたいする愛憎説である。ヨハネの伝えるベタニアの塗油は、ユダがイエスを裏切った唯一の動機を提供する記述である。数多くの文学者がこの場面に着目し、このエピソードのなかに裏切り者ユダの心理状態を想像・構築しようとしたとしてもそれは当然であろう。その代表例としてエルネスト・ルナン、フランソワ・モーリヤックの名を挙げることができる。まずルナンはこのエピソードにおいて、イエスによって叱責されたユダの屈辱は裏切りの動機としては不十分であると述べる。むしろイエスがユダを叱ってマリアを全面的に褒めたことに「嫉妬の感情、内輪もめのようなもの」があり、これが裏切りの動機になったのではないかとルナンは言っている（voir Ernest RENAN, *Vie de Jésus*, Paris : Gallimard, coll. «Folio classique», 2004, pp.373-374）。一方、モーリヤックもまた銀貨30枚ほしさにユダがイエスを裏切った可能性を退け、彼が「イエスを愛してなかったなら、他のものよりも愛されていないを感じなかったなら、おそらくイエスを引き渡さなかったかもしれない」として、イエスにたいする「愛憎」説に肯定的である（voir François MAURIAC, *Vie de Jésus*, Paris : Flammarion, coll. «Livres de

vie», 1999, p. 229)。日本でも遠藤周作が『イエスの生涯』(新潮社, 1973 年, 138-140 頁)で、太宰治が『駆込み訴え』(『走れメロス』, 新潮社, 1967 年, 119-138 頁)でユダの裏切りの動機をベタニアの塗油に見ている。遠藤によれば、ユダはこの出来事を通じて、初めてイエスに反旗を翻したとする。彼には、惨めな者はイエスの説く愛よりも、物質的豊かさの方を必要としていると思えたのである。また、太宰はイエスという師への愛とラザロの姉妹マリアへの恋心によって引き裂かれるユダの姿を描いている。

- 10) バルト前掲書 40 頁。このバルトの論考に呼応するようなユダ像をベルナノスは『田舎司祭の日記』のトルシーの司祭に後に次のように語らせることになる——「要するに、ことがうまくいけば、たぶんユダは、療養所や病院や図書館や研究所に補助金を交付しただろう。きみも気づいているかもしれないが、ユダは、だれもが百万長者になるとそうするように、貧困状態の問題に早くも興味を寄せていた」。トルシーの司祭によればユダはさながらイエスのそばに設けられた資本主義のための席であった。そして一見したところよき意図に思われるユダの慈悲の背後にエゴイズムが看過される。「貧乏人にしても必要についてだけはその権利を認められるものの、おまえたちのエゴイズムは、それをたちまちぎりぎりまで切りつめてしまい、しかもそれにたいして永遠の感謝と隷属とを支払わせる。だからおまえは、今日、わたしの足に非常に高価な香油を注いだこの女に、そんなふうに憤慨するのだ。まるで貧乏人はけっして香料商人の店を使ってはならないとでもいうように」。ユダの合理性は貧者に日々のパンを求めさせ、彼らに「永遠の感謝と隷属」とを強いる。しかしイエスは貧者が「慎ましく、誇り高くあることを望み、卑屈であることは望まなかった」(voir BERNANOS, *Journal d'un curé de campagne*, in *Œuvres romanesques*, op. cit., p. 1079. 渡辺一民による邦訳『ベルナノス著作集』第 2 巻, 春秋社, 1976 年)を参考にした)。ベルナノスとバルトの洞察は、ユダが社会問題に立ち向かったとする。しかしながら彼はイエスに身を捧げなかった。トルシーの神父によって語られるイエスの言葉には、社会改革の推進ではなく、むしろ革命にたいする危惧が表れているといえよう。
- 11) セーレン・キルケゴール『瞬間』(『キルケゴール著作集』第 19 巻, 松浪信三郎・原治典訳), 白水社, 1964 年, 240 頁。
- 12) Voir Anne PENICAUD, «Approches de la vision bernanosienne de la pauvreté», in *Études bernanosiennes* 18, Paris : Lettres modernes Minard, 1986, pp. 125-126.
- 13) Voir Michel ESTÈVE, «L'agonie christique de Chevance», in *Paradoxes et permanence de la pensée bernanosienne*, Paris : Aux amateurs de livres, 1989, p. 59.
- 14) Voir Astrid HEYER, *La femme dans le monde imaginaire de Georges Bernanos*, New York : Peter Lang Publishing, 1999, p. 77.
- 15) Voir Monique GOSSELIN, *L'écriture du surnaturel dans l'œuvre romanesque de*

Georges Bernanos, Paris : Aux Amateurs de Livres, 1989, t. I, p. 162.

- 16) 荒井献『ユダのいる風景』, 岩波書店, 2007 年, 94-97 頁。
- 17) Voir Sven STORELV, «Le thème du mensonge», in *Études bernanosiennes* 3/4, Paris : Lettres modernes Minard, 1963, pp. 39-45.
- 18) バルト前掲書 67-68 頁。
- 19) *Les enfants humiliés*, in *Essais et écrits de combat I*, Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1971, p. 830.