一九世紀後半のフランス社会と教権主義

――非妥協的カトリックを中心に――

上垣　豊

【要約】教権主義―反教権主義の対立・抗争は一九世紀後半フランスの内政の主要な争点の一つである。この問題は一九世紀後半におこる工業化に伴う社会変化との関連で検討されるべきであろう。わが国でも、最近反教権主義が近代化、中央集権化のイデオロギーであることが指摘されている。しかし教権主義の方は、政治史的考察を除けば未開拓である。そこで筆者は本稿で、教権主義、とくにその主流派であり、かつその「反近代」的性格が問題となる非妥協的カトリシズムに焦点をあてて、近代社会、工業化との対応、民衆との関係について検討を試みた。その結果、非妥協的カトリシズムは反近代、親アンシァン・レジームというよりもむしろ民衆的性格を備えた反工業化、反革命のカトリシズムであることがわかった。この動きは単なる反動ではなく、工業化社会、大衆社会への能動的対応というべきものであったのである。

史林　六六巻二号　一九八三年三月

はじめに

一八七一年一月、マイエンヌ県ポンメン Pontmain に住む一人の子供の前に聖母マリアが現われる。前年の一二月には祈りを捧げている婦人達がマリア像に涙が浮んでいるのを見たという知らせをナンシー Nancy の司教は受け取っている。[1] このような奇跡が各地でおこり、奇跡は巡礼を呼んで、ラ・サレット La Sallete やルルド Lourdes 等の聖地に向け、大巡礼団が組織される。ルルドへは鉄道の団体特別料金で毎年何十万人もの巡礼者が訪れる一方、[2] 一八七三年六月二九日には約五〇名の国民議会 Assemblée Nationale 議員が同僚議員一五〇名の奉献する旗をもって聖心 Sacré-Cœur 信

仰ゆかりの地パレ＝ル＝モニアル Paray-le-Monial へ向けて巡礼をした。[3] 当時の有力な高僧、オルレアン Orléans 司教デュパンルー Dupanloup（一八〇二―七八）の表現を借りれば当時、「至る所、奇跡と予言ばかりであ」った。[4]

これは普仏戦争に敗れ、パリ・コミューンが起った第三共和制初頭のフランスの社会状況である。パリ・コミューンの新しさ、現代性に比べると、対照的に古色蒼然としており、時代遅れに感じられるかもしれない。しかし、一見古いと思われるこの部分が一九世紀後半から約半世紀にわたり、フランス政治社会史にとってはむしろ問題なのである。

一九世紀後半、とくに第三共和制成立期から一九〇五年の政教分離令までのフランスの内政の主要な争点の一つに教権主義―反教権主義 cléricalisme-anticléricalisme の抗争があった。日本では石原司氏の論稿[5]を除き最近までほとんど研究されてこなかったが、この闘争は政治のレベルでは共和派対反共和派（第三共和制初頭では即ち王党派）の対抗という形をとって現われ、フランス政治の左右の分界線は社会問題ではなく、反教権主義にあるとも評されており、[6] この期のフランス史研究にとっては避けて通れぬ問題の一つである。

ところでこの闘争は、闘争の一方の当事者である共和派が、一八七〇年代、一七八九年革命と民主主義を擁護し、教権主義派 cléricaux をアンシァン・レジームを復活させる勢力と非難したこともあって、[7] 前時代の遺物克服の闘争であるような印象を与えてきた。[8] もちろん前時代の遺物の克服という側面は重要であり、否定し難いが、ただそれだけでは共和派支配のブルジョワ的、階級的性格が見失なわれる危険性があるし、また最近のフランスにおける地方史的、社会史的研究が明らかにしているような当時の深い社会的対立を説明できない。G・ショルヴィ Cholvy の主張するように、この問題はブルジョワジーが推進する工業文明によって生みだされる新しい文化との適応の問題でもある。[9] 産業革命が完了していく第二帝制期にこの闘争が激化し始めるという歴史的事情[10]を踏まえない限り、闘争の全体的性格はわからないだろう。

最近、日本で桜井哲夫氏らによって、反教権主義が、個人間の競争を煽る能力主義に立脚し、地方的、伝統的なものを否定する近代化、中央集権化推進のイデオロギーであることが明らかにされてきた。[11]

これに対し教権主義の研究は日本では西川知一氏の政治史的考察[12]を除けば未開拓といえよう。本稿では、闘争の第一のピークにあたる第二帝制から第三共和制初頭にかけての教権主義派、とくにカトリック内の主流派であり、同時にカトリシズムの新たな様相——巡礼の推進に見られる——ウルトラモンタン ultramontains、すなわち非妥協的カトリック catholiques intransigeants[13]を中心に、その近代社会と工業への対応、および民衆との関わりについて検討する。

① Jacques Gadille, *La Pensée et l'action politiques des évêques au début de la IIIe République*, Paris, 1967, t. 1, p. 299.

② Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, 1951, 1965, pp. 341-342.

③ Le R. P. Lecanuet, *L'Eglise sous la Troisième République*, t. 1: *Les Dernières années du Pontificat de Pie IX 1870-1878*, Paris, nouvelle éd. 1931, p 207.

④ 一八七四年三月二日の司教教書 cité par Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 230.

⑤ 石原司、「急進派とその政治動向——反教権主義と非宗教化＝世俗化政策を中心として——」、山本桂一編『フランス第三共和制の研究——その法律・政治・歴史——』有信堂、一九六八年、所収。他に中木康夫、『フランス政治史』上巻、未来社、一九七五年、二三五—四六、二五五—八頁を参照のこと。

⑥ Jean-Pierre Azéma et Pierre Winock, *La IIIe République (1870-1914)*, Paris, 1970, p. 170.

⑦ Daniel Halévy, *La Fin des notables*, t. 2: *La République des ducs*, 1937, 1972, pp. 36-37; Jacques Gouault, *Comment la France est devenue républicaine: les Elections générales et partielles à l'Assemblée nationale 1870-1875*, 1954, pp. 167-179.

⑧ このような見地はルネ・レモンや、アゼマ、ヴィノックのような現代の史家にもうけつがれている。Cf. René Rémond, *La Droite en France de 1815 à la Ve République*, Paris, 1951, 2éd. 1968, p. 137; Azéam et Winock, *op. cit.*, p. 141.

⑨ Gérard Cholvy, *Religion et société au XIXe siècle: le Diocèse de Montpellier*, Lille, 1973, p. 7. 当時のカトリック勢力、あるいは教権主義を扱った地方史的研究としてはこのショルヴィの著書の他に、Jean Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn 1848-1900*, Toulouse, 1980; Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe siècle? la Vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840-1914)*, Puplication de l' Université de Lille, 2t., 1977 等がある。

⑩ clérical という言葉が非難の意味をもった形容詞として使われるのは一八四八年から、同じく名詞（教権主義者）として用いられるのは一八六〇年頃からである。Georges Weill, *L'Idée laïque en France au XIXe siècle*, Paris, 1929, p. 179.

⑪ 桜井哲夫、「民主主義と公教育——フランス第三共和制における『業績と平等』——」、『思想』、六一八号、一九七五年一二月。原聖、「プルトン語の抑圧と擁護——フランス第三共和制期の公教育体制と少数派言語運動——」、『思想』、六九七号、一九八二年八月。反教権主義派はカトリック教育を無知で無為な人間を作り、社会発展の障害になっていると考え、他方プロテスタントの豊かさ、勤勉さを称えている。

また南仏タルン県では反教権主義派は自らを「生産第一主義者」productivistes と名乗ったと言う。René Rémond, *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, 1976, pp. 189, 193; Faury, *op. cit.*, p. 260. 同時に反教権主義派は急進共和派 radicaux も含め、工業化のもたらす諸問題に対しては概して鈍感であった。一八七二年四月一八日、ル・アーブル Le Havre で急進共和派の指導者ガンベッタ Gambetta が「社会問題はない」と言い切っている。Pierre Barral, *Les Fondateurs de la Troisième République*, 1968, pp. 261-263. ガンベッタの急進主義の限界については、喜安朗、「フランス第三共和政の形成と政治支配の論理」、『歴史学研究』、三五〇号、一九六九年七月、を見よ。

⑫ 画期的というべき西川氏の研究はしかし、工業化との関連は十分に解明してはいない。またウルトラモンタン＝非妥協的カトリックの評価が自由カトリックに比して低いように思われる。本稿の意図は一つにはこの非妥協的カトリックの再評価にある。西川知一、『近代政治史とカトリシズム』有斐閣、一九七七年を参照のこと。なお一九世紀のカトリック教会史としては次の邦訳が参考になった。K. V. アレティン、沢田昭夫訳『教皇と近代世界』平凡社、一九七三年、K. V. Aretin, *Papstthum und moderne Welt*, München, 1970（邦訳は英語版による）。R・オーベール他著、上智大学中世思想研究所編訳『キリスト教史　第九巻　自由主義とキリスト教』講談社、一九八二年、R. Aubert, M. D. Knowles, L. J. Rogier (sous la dir. de), *Nouvelle histoire de l'Eglise*, t. 5, *Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Paris, 1975.

⑬ 本稿では非妥協的カトリック、あるいい非妥協的カトリシズムの用語の方を主に用いることとする。非妥協的カトリックに対抗する勢力としては次章で取り上げる自由カトリックがあるが、これはウルトラモンタンではないが、しかし国家教会主義＝ガリカニズム gallicanisme に立つものでもない。したがって国際関係を対象としていない本稿では、自由カトリックに対立する勢力を教皇至上権主義者＝ウルトラモンタンと呼ぶより、本稿で明らかにするように、自由主義に対する非妥協派という意味をもつ非妥協的カトリックの表現の方がより適切と考える。

一　自由カトリシズムの「自由主義」

教権主義、カトリック勢力といっても、当時のカトリックは自由カトリシズム catholicisme libéral と非妥協的カトリシズムという二つの大きな潮流が存在し、内部対立が激しかったことに注意したい。したがって教権主義という場合、自由カトリシズムに触れる必要がある。以下、非妥協的カトリシズムとの対比の上から、必要な程度に自由カトリシズムに論及することにする。

この陣営は第三共和制初頭においてフランス司教団の中で約半分を占め、[①] またオルレアン派 orléanistes [②] と結びついて、

教権主義的立法の推進主体となる点で重要である。[3] 教権主義―反教権主義の対抗が一つのピークに達する一八七〇年代において、新聞の自由も宗教の自由も認めず、教会の国家、社会への影響力の拡大を図り、紛れもなく教権主義の一翼を担う自由カトリックにとって「自由主義」とは何であったかが問われねばならない。

まず自由カトリシズムを理念のレベルで検討しよう。フランスの自由カトリシズムはラムネー Lamennais（一七八〇―一八六〇）とともに、七月革命の前夜に始まる。[4] 非妥協的カトリシズムとの違いは、神学的、教義的な面でも顕著であるが、本章の課題との関連では、フランス革命と近代社会に対する態度の違いが問題となる。一九世紀のフランスの政党、政治勢力にとって、フランス革命に対する態度は重要な試金石と言われる。自由カトリックはこの基準にあてはめれば、一七八九年の革命は認めるが、一七九三年の革命は流血を伴ったとして拒否をするオルレアン派や穏和共和派 républicains modérés に近い。これに対し、非妥協的カトリックは一七八九年革命にも反対の立場をとる。[5] 反革命 contre-révolution 派を自称する非妥協的カトリックに対し、正統王朝派 légitimistes ではあるが、自由カトリックのファルー Alfred de Falloux（一八一一―八六）は、一八七八年次のように述べている。「時々河口をかえはするが一度も水源地の方へ遡ったことのない大河と同様に、時代は後戻りしない。従って、正と悪、正義と暴力、慎重さと盲目の大混合物である八九年のこの社会から救済と未来の要素を引き出すことに専念しなければならない。」[6] ガディーユの表現を借りれば、フランス革命から生まれた制度の枠内でキリスト教国 chrétienté を建設するため、大革命の成果を甘受するところに非妥協的カトリシズムとの極だった理念上の違いが窺えるのである。[7]

自由カトリシズムは一九世紀近代の所産である「自由主義」をその名に冠している。しかしここで問題となるのはこの「自由主義」は、自由主義の全面的肯定ではなかったということである。自由カトリシズムは、自由主義に「教義の智とキリスト教的徳をもたら」そうとするものであった。[8] そしてその「自由」とは、まずもって市民的・政治的自由をさした。[9] 第一に、宗教の自由を自由カトリックは認めるものではない。彼らは一様に厳しい戒律に服し、この面では伝統主義的と

も言える態度をとったのである。[10] 第二帝制期から死去するまで、自由カトリックの第一の指導者であったデュパンルーに即して、彼らの「自由主義」の限界をおさえておこう。彼は「自由はあらゆる徳、あらゆる道徳的偉大さ、あらゆる文明、あらゆる進歩の出発点である」と論じ、信仰と理性との和解を図ったが、[11] 合理主義を非難し、また科学と唯物論とを同一視していたという。[12]

工業化を推進する経済的自由主義に対する彼らの態度はどうか。労働者階級にも資本家階級にも属しておらず、またその自由主義的傾向のためもあって、自由カトリックは社会問題に対して宗教や政治ほどの関心を持たなかったと言われる。[13] 少くとも後述する非妥協的カトリックに比べ、この面での関心の希薄さは指摘しておかなければならない。しかしそれでも、自由カトリックは社会問題に対し無関心でおられるには余りに宗教的であり、そのため工業化に対して楽観的にはなりえなかった。自身は社会問題に対し冷淡であったといわれるデュパンルーも、一八六四年、ベルギーのマリーヌ Malines で開かれた国際カトリック大会 Congrès international catholique において次のように述べている。

> 我々はありのままに見ようとしないでいたが、空しいことであった。いたる所に物質的進歩への運動がある。私自身はこの進歩を呪いはしない。この方面での人間の精神を能力の名誉となるものを呪うために私は〔大会に――筆者〕派遣されたのではない。しかし進歩に従い、それを適切に統御するには、善を理解しなければならないことを、経験を積んだ全ての人々は私とともに認めるだろう。付け加えるが、恐るべきものであるその誘惑に屈しないためには、かつてなく道徳的感覚が必要なのである。[14]

こう考える自由カトリックの中に、道徳的感覚の必要性を説くだけでなく、実際に社会改良をすすめる者が出てきておかしくはない。すでに七月王制期の一八四〇年に、モンタランベール Montalembert（一八一〇―七〇）が上院で児童労働について立法者の介入を強く主張しているが、七月王制末期、とくに第二帝制に入ると、アルマン・ド・ムラン Armand de Melun の提唱する「慈善経済」《économie charitable》[15] の考えに共鳴し、これを自由主義経済と社会主義経済の間の第三の道として推賞するグループがあらわれているのである。[16]

このように経済的自由主義に批判をもつ自由カトリックの社会観については、第三共和制初期のフランス司教団の政治思想と政治行動を分析したガディーユが、自由カトリックの司教はウルトラモンタンの司教と同じく、「家族と教会の二重の土台の上に築かれる家父長的社会」にノスタルジーを抱いていたと指摘している。[17] このような限界をもつ彼らの「自由主義」は、七月王制期には普通選挙も支持していたその進歩的側面を次第に失っていく。まず一八四八年の六月事件以降は明確に政治的保守と化し、秩序党 Parti de l'Ordre の一支柱となる。そしてこの点でも非妥協的カトリックと同様なのであるが、秩序と所有の側に宗教を結びつけようとするのである。[18] さらに産業革命の進行に伴う社会的・文化的混乱、とくに非キリスト教化の進行が彼らの保守化を促進するであろう。

以上のような保守化の動きを決定づけたのはパリ・コミューンとその時に行われたパリ大司教、自由カトリックのダルボワ Darboy の処刑であった。すでにデュパンルーは極右と極左の二つの戦線での闘いの必要性を認識し、聖俗両権力の一層緊密な協力を訴えるようになっていたが、[19]「パリの不幸について」と題する司教教書の中で、「パリを焼いたのは革命の不信心、無神論の社会主義」だと攻撃し、また「社会の傷に関する研究」と題する一連の論文の中では、居酒屋の繁栄、犯罪の増加を道徳の頽廃化を示す指標としてあげ、作家、政治家や上流階級の責任を問うている。なぜなら、作家は、小説、戯曲、新聞の論文等で現存社会秩序への批判を展開してきたからであり、他方、帝制は抑圧的立法の適用を緩和することによって、この動きを放任し、さらにイタリア統一戦争への介入で教皇の世俗権 pouvoir temporel を侵害したからであると。こうして小説『レ・ミゼラブル』やジョルジュ・サンドの小説が批判され、オペラ座が第二帝制の異教的装飾のシンボルとして告発されるに至るのである。[20]

したがって、このような変化を遂げる自由カトリシズムが主要な思想的背景となって展開される「道徳的秩序」ordre moral 期――第三共和制初頭の王党派が議会で優位の時期――の政治が反民主主義的、教権主義的であるのは当然といえよう。またそこに非妥協的カトリックとの共闘の理由もあった。西川氏の指摘する通り、自由カトリシズムとは「カトリ

シズムと自由主義の和解を求める動き」[21]であり、また近代社会との和解を求める動きであった。[22]しかし、本章で検討したように、自由カトリシズムは、自由主義、近代社会の全てを受け入れたのではなく、経済的自由主義や工業文明には明確な批判をもっていた。そして工業化の進行と、その結果であると彼らがみなしていた社会秩序の乱れ、端的には社会主義者の登場を前にして、この自由主義との和解は次第に困難になっていったと考えられよう。

しかし自由カトリックだけでは教権主義がフランス社会を揺がすような勢力と成り得たかどうかは非常に疑わしい。彼らはフランス司教団の中でこそ、自由帝制期の教会政策により、ウルトラモンタン＝非妥協的カトリックに対抗しうる勢力となっていたが、時の教皇庁の支持がなく、下級聖職者や信者大衆の中での基盤は弱かったと言われる。[23]自由カトリックの失敗の原因としてプレロはその王党主義に次いで貴族的性格をあげている。[24]一八七〇年代初頭の奇跡と巡礼の騒々しさに従うには彼らは余りに秩序を重んじ、かつ貴族的、知的であった。[25]また同時に、アンシァン・レジーム期のコルポラシオンの復活を掲げたアルベール・ド・マン Albert de Mun（一八四一―一九一四）らによって主導される一八七〇年代の社会カトリシズムを支持するには余りに自由主義的であった。民衆的にも社会的 social にもなり切れない自由カトリシズムは、普通選挙によって大衆の政治に占める比重が増大した時代には、共和派と非妥協的カトリックの狭間で、オリジナリティを失っていくのであろう。では、時のカトリック教会内の主流派たる非妥協的カトリックの、近代社会、自由主義に対する態度と、民衆との関係はどうであったのだろうか。

① 司教の指名は政府の権限に関わることであり、そのため時の政府の教会に対する姿勢に左右され易い。第三共和制初頭に、教会内部の力関係に比して不釣り合いに自由カトリックの司教が多いのは自由帝制期の教会政策の所産である。Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 22-24, 140.

② 自由カトリックのオルレアニズムとの提携については、西川、前掲書、四一―四二頁、Rémond, *Droite*, p. 115 を参照。自由カトリックの政治家としてはオルレアン派のオーギュスタン・コサン Augustin Cochin, ブロイ公 Albert de Broglie, 正統王朝派ではあるがファルー Falloux が有名である。また第三共和制初代の大統領となるティエール Thiers やセーヌ右岸の上層ブルジョワジーのオルレアン派のサロンに自由カトリシズムの影響が帝制末には広がっていたようである。Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 165-166. なおオルレアン派は第三

共和制成立期に共和制に加担していく中央左派 centre-gauche と王党派としてとどまる中央右派 centre-droite に分かれる。本稿ではオルレアン派の呼称は中央右派に限定して用いることとする。

③ 正統王朝派、非妥協的カトリックの支持をうけて例えば次のような立法が成立している。公共道徳と宗教への攻撃を処罰する一八七一年四月一五日の法律、一八七二年冬から翌年春にかけて議会を通過する婦女子の労働時間の制限、飲料店の営業規制、社会的威権の代表を中央の教育行政機関である公教育高等評議会 Conseil supérieur de l'Instruction publique に加える法律、カトリックの私立大学の設立を認めた高等教育の自由 liberté de l'enseignement supérieur に関する一八七五年七月一二日の法律。*Ibid.*, t. 1, p. 347 ; Rémond, *Droite*, p. 148 ; 佐藤炎一郎、「第三共和国成立・発展期の教育」、梅根悟監『世界教育史大系10・フランス教育史Ⅱ』所収第六章、講談社、一九七五年、一二〇―一二五頁。

④ Robert Aubert, 《Le Libéralisme catholique》, Fernand Loth et Albert Michel (éd.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1960, p. 2986.

⑤ Marcel Prélot, *Le libéralisme catholique*, Paris, 1969, pp. 27–28 ; Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie : Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, 1977, p. 117.

⑥ A. de Falloux, 《De la Contre-Révolution》, *Le Correspondant*, 25 oct., 1878 cité par Poulat, *ibid*., p. 116.

⑦ Gadille, *op. cit*., t. 1, pp. 105–106.

⑧ Prélot, *op. cit.*, p. 15.

⑨ *Ibid.*, p. 215 ; Aubert, *art. cit.*, p. 2985.

⑩ Prélot, *op. cit.*, pp. 14–16.

⑪ Dupanloup, *La Charité chrétienne et ses œuvres*, Paris, 1864, pp. 226–259 cité par Chritianne Marcilhacy, *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup 1849–1878*, Paris, 1962, p. 23.

⑫ *Ibid.*, pp. 23, 25. デュパンルーが無神論者のリトレ Emile Littré のアカデミー・フランセーズ入会に抗議して同会を脱会した事件（一八七一年）は彼の宗教的厳格さを象徴する事件である。

⑬ Prélot, *op. cit.*, pp. 36–37.

⑭ E, Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup, Evêque d'Orléans*, t. II, Paris, 1884, pp. 360–361 cité par Marcilhacy, *op. cit.*, p. 25.

⑮ ムランには思想体系と呼びうるほどのものはないが、私的個人的慈善だけでは不十分であり、社会立法も含めた公的扶助の必要性を説く点に当時における特色があった。また彼は社会主義と同様にコルポラティズム corporatisme も排し、コルポラシオン corporation（大革命前の同業組合）が革命で廃止されたことは良いことだったと考えていた。要するに彼は自由競争に信は置かなかったが、社会構造、労資関係全体の変革を求める者ではなかった。Jean-Baptiste Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France (1822–1870)*, Paris, 1951, pp. 216–227, 439–450.

⑯ Prélot, *op. cit.*, p. 42.

⑰ Gadille, *op, cit.*, t. 1, pp. 322–323.

⑱ 例えばデュパンルーは一八五〇年の四旬節の教書で「十戒がなくなれば、もはや討論はなくなるであろう、社会は混沌するであろう。もしこの最後の堤防が決壊すれば、その瞬間から全ては奪い取られ、社会は奈落の底に沈むであろう」と述べた。Marcilhacy, *op. cit.*, p. 27. 社会革命への恐怖が七月王制期には敵対し合っていた自由カトリックとオルレアン派の接近をうみだすのである。西川、前掲書、二五―二六、四一頁を参照。

⑲ Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 27.

⑳ 一八七一年五月三〇日付のパリの不幸についての司教書簡、《Etude sur les plaies sociales》, *La Défense religieuse et sociale*, no du sept., no du 30 août 1876 cités par *ibid.*, t. 1, pp. 83-84.

㉑ 西川、前掲書、二一頁。

㉒ Dansette, *op. cit.*, p. 816.

㉓ Rémond, *Droite*, p. 145; Prélot, *op. cit.*, p. 32.

㉔ *Ibid.*, p. 32. アレヴィは、自由カトリックは思想、社会的出自の上から民衆から遠い存在だったと言っている。Halévy, *op. cit.*, t. 2, pp. 10-11.

㉕ Cf. Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 230, 247.

二　非妥協的カトリックと「近代」

(一)　『誤謬表』のカトリシズム

本章では非妥協的カトリックのフランス革命に対する態度と、彼らが結びつきを強める正統主義 légitimisme との関係を通して、大革命以後の社会、すなわち「近代社会」への態度を検討する。

一九世紀のウルトラモンタニズムはラムネーを創始者とする。[1] 彼自身は後、フランスでの自由カトリシズムのパイオニアともなるのであり、こういう事情からも、すくなくとも七月王制期にはウルトラモンタンでかつ同時に自由カトリックであることは可能であった。両者の分裂は二月革命以降に起ると言えよう。そして非妥協的カトリシズムとしてのウルトラモンタニズムは一九世紀中葉から教皇庁の支持を得て成長していくのである。

このカトリシズムの社会観を代表するのはピウス九世 Pius IX（在位一八四六―七八）によって公けにされる『誤謬表』*Syllabus errorum* だと言われる。非妥協的カトリシズムは「*Syllabus* のカトリシズム」とも言われるのだが、この『誤謬表』は一八六四年一二月四日に出される回勅『クアンタ・クーラ』*Quanta cura* に附随していたものである。この回勅自体、合理主義、自由主義、共産主義を強い調子で糾弾したものであるが、『誤謬表』は八〇項目にわたる現代の悪のカタログというべきものであった。そしてこの誤りの最後のものとして「ローマ教皇が進歩、自由主義、近代文明と和解、妥協するのは可能であり、またそうしなければならない」という考えがあげられているのである。[2] そして『誤謬表』は非

妥協的カトリックの指導的司教ピー Pie（一八一五―八〇）によって自由カトリシズムに打撃を加えたものとして歓迎され、他方自由カトリックのブロイ公 Albert de Broglie（一八二一―一九〇一）には新聞、鉄道、電波、科学的発見等の近代の獲得物を破門にしたと嘆かれている。[3] さらにこういう非妥協的、反自由主義的傾向は、一八七〇年七月一八日、第一回ヴァチカン公会議 Vatican I で教皇不可謬権 infaillibilité[4] が宣言されるに至って最高潮に達するのである。

以上のように、非妥協的カトリックは反自由主義的であり、同時に反近代的傾向を帯びていたように見える。そして少くとも反自由主義であるということに関してはフランスの研究者は異論を出していないようである。しかし反近代の方はどうであろうか。[5] 非妥協的カトリックの反近代的傾向をはっきりと主張しているのはダンセットであろう。ダンセットは戦後まもなく刊行された著書の中で、フランス革命以後一九二五年までのフランス宗教史を、一七八九年の政治革命と一九世紀の産業革命が作った近代社会と、カトリック教会との対抗の視角から叙述し、この中で自由カトリックを近代世界との和解派、非妥協的カトリックを「時代の拒否」と原則の政治を特徴とするグループに分けている。[6]

しかしダンセットのような捉え方に対しては、ヴィケール M. H. Vicaire が初版出版当時に書評の形を取った批判を展開している。彼の示唆に富む論を、本章に関係する点について以下要約して紹介しよう。まずヴィケールは非妥協的カトリックは確かに一人ならず反近代を自称したが、ダンセットの言うように、純粋な反近代であったかどうかは疑問だとしている。第一に、「近代思想」「社会」「世界」という言葉自体が矛盾した要素を内包しており、例えば「近代」「近代思想」とは合理主義のことか、サン・シモン主義なのか、それとも工業発展と技術改良を指すのか不分明だと指摘し、さらに近代をまるごと受け入れ、あるいは拒否しているカトリックはいないと論じている。自由カトリックが近代社会の全てを是認したのではないことは前章で検討した通りであるが、ヴィケールは非妥協的カトリックが近代を全的に拒否したのではない証拠の一つとしてアソンプション修道会 les Assomptionistes が新聞と鉄道を見事に使いこなしたことを挙げている。[7] そして、そもそも一九世紀のフランスにおいて教会――非妥協的カトリックが優勢である――と、近代社会は完全

に区別される二つの現実ではなく、大多数のフランス人が洗礼を受けていた一九世紀においては教会と近代社会に属すのは同一人物であるから、「大いに教会は近代社会」であると主張している。[8]

実際、新聞の領域では非妥協的カトリックの方が自由カトリックよりも成功している。非妥協的カトリックの最大の論客ルイ・ヴイヨ Louis Veuillot（一八一三―八三）率いる『ユニヴェール』紙 *L'Univers* は、平易さ、筆鋒の鋭さで、自由カトリックの『コレスポンダン』紙 *Le Correspondant* に優り、ヴイヨ自身は、当時の急進共和派のある人物から、同時代的だと評されていたという。[9] このように非妥協的カトリックは一面では同時代性を備えていたと言える。したがって彼らが「近代社会」の何を否定しようとしていたのかを明確にさせる必要がある。

（二）非妥協的カトリックとフランス革命

非妥協的カトリックと「近代社会」との関わりを考える場合、やはり、一七八九年革命に対する彼らの批判の性質を考えねばならない。非妥協的カトリックはたえず教会の立場と大革命の原理とを両極に対置し、二元論的に当時の社会を考えようとする。たとえば非妥協的カトリックの最も傑出した政治家の一人であるエミール・ケレル Emile Keller（一八二八―一九〇九）は回勅『クアンタ・クーラ』が出た翌年、自著の中で真理はカトリックと教皇の不可謬性の中にあるのか、それとも一七八九年の不可解な神託の中にあるのかと問い、「選択が問題となっているのはこの二つの党派、この二つの不可謬性の間においてである」と述べている。[10] 彼らは反革命派であり、そして教会と革命の間には、自由カトリシズムのような中間の道はないというのが彼らの立場であった。

ただし、やや自明のことではあるが、非妥協的カトリシズムは実現不可能なアンシァン・レジームの復活を夢みていたのではない。最も非妥協的なウルトラモンタンの司教の一人であるモンペリエ Montpellier 司教ド・カブリエール de Cabrières でさえ、ルイ・ヴイヨ宛ての一八七五年七月二一日付の書簡の中で、次のように述べていることに注意しなけ

ればならない。ド・カブリエールは住民の教会離れを嘆き、反教権主義派の教会攻撃を非難しつつ、「住民が容易に得られる経験を通して、我々が十分の一税や賦役を復活させたり、蛙の鳴き声を消すために〔住民に――筆者〕潟を叩かせたりするつもりのないことを確信すればすぐに〔住民は――筆者〕我々の所に戻ってくるでしょう」と書いているのである。[11]

アンシァン・レジームの政治・社会体制復活という意味では、非妥協的カトリックは「反近代」とは言えないことは、当時ウルトラモンタニズムの最大の顧客であった正統王朝派についても確認できる。「道徳的秩序」期の正統王朝派の国民議会議員について、議員の著作、議会での発言等を検討したロック Robert A. Locke は以下のように主張している。正統王朝派は、農奴制その他の法的隷属形態の復活を提案せず、経済制度の面でも度量衡の不統一や国内関税の復活を求めていたという証拠はない。また旧貴族の特権を特に要求したこともなく、最も反動的な正統王朝派の一人であるド・フランクリュー de Franclieu 侯爵でさえ、一八七四年に刊行された自著の中で、昔存在したように三部会を復活するのは、貴族と聖職者が第三身分に同化してしまった今となっては不可能であると述べている。そもそも正統王朝派の中にも相当ブルジョワジーが入りこんでおり、[12]そのため正統王朝派は世襲的な社会的エリートが社会を指導することを望んではいたが、社会的エリートを指す言葉としては「貴族」noble 等の表現よりも「名望家」notable という表現を断然多く用いている。ロックは正統王朝派の地主、商人、工業家、自由業者が「防衛、回復を望んだのは彼らの家族と、家族が属す社会が感謝の念をもって丁重に扱われるような共同体 community であった」と結論している。[13]すなわち、正統王朝派はアンシァン・レジームではなく、脅かされつつある階層的秩序をこそ守ろうとしていたのである。

では非妥協的カトリックのフランス革命批判の主眼はどこにあったのか。その一つはフランス革命が、工業化社会、蓄財を目的とするような社会を生ぜしめたことへの批判であり、もう一つはフランス革命の民主主義的、平等主義的側面の否定である。まず本章では後者の側面を取り上げ、前者については次章で扱うこととする。

ガディーユの分析に基けば、キリスト教の原理に対して人権が対置され、神から人間が自由になる、独立するというこ

とが、それ自体諸革命の根源であり、社会秩序への脅威であるという共通の思考が非妥協的カトリックの司教にあったことがわかる。そしてこうした神を恐れぬ精神は、彼らによると大革命に由来するのである。たとえばアンジェ Anger の司教フレペル Freppel は一八七九年一〇月二九日、ナント Nantes で「もちろん、あらゆる法、あらゆる正義、あらゆる道徳性の唯一の源泉としての神に置き代わった人間、すなわち社会秩序における宗教の圧殺者、ここに大革命の極みがある」と述べている。こうして大革命の人権宣言や、また一八世紀末の、ジャン＝ジャック・ルソーをはじめとした政治思想が断罪されるのである。[14] 近代的な諸々の自由権を中心とするフランス革命の民主主義的原則が、その非宗教化政策とともに非難されていることは明らかである。

さらに付け加えると、自由と秩序の擁護者を自任する自由カトリックと違い、非妥協的カトリックはフランス革命と社会主義を一つの連鎖として捉え、前者の行き着く所を後者においた。大革命と社会主義とを結びつけて考える傾向は第二帝制下の保守的な社会カトリックの中で次第に優勢となってゆくのであるが、[15] この考えはまた非妥協的カトリックの司教にも共通していた。例えばピー司教は一八五九年一一月八日の演説の中で、フランス革命に始まる非キリスト教化政策を非難し、神政政治を拒否するという口実の下に国家が教会の道徳的優越性を拒否すれば、それは社会主義の推進者が予言しているあの「国家―神」《Etat-Dieu》という別の神政政治の序曲とならざるを得ないと述べている。そしてこの考え方は他の非妥協的カトリックにも認めることができるとガディーユは論じている。[16]

同様に正統王朝派の国会議員も、フランス革命への批判は社会主義への恐怖と直結していた。ロックによると彼らにとってまず社会秩序を脅かすものとして非難されるのは中央集権国家であった。この国家のとる政策、例えば軍制改革や教育改革は名望家の影響力を衰えさせ、またその財政・経済政策は離農と都市化を進めることによって地主貴族の地盤を浸食していく。社会秩序に必須である名望家の衰退は、社会秩序の最大の敵である急進主義者、社会主義者が伸長していく中では、社会にとって極めて危険なのである。[17] 以上のように、フランス革命と社会主義を一つの連鎖としてとらえ、それ

に対抗して社会秩序の守り手としての宗教を置くところから、前記のフランス革命対教会という二元論がうまれるのである。

そして非妥協的カトリックの反革命性は、普仏戦争、パリ・コミューンを経て一層鮮明になる。ウルトラモンタニズムはこの二つの騒乱、とくに後者の衝撃によって強化されるのである。例えば司教が殺害されたパリでは、新司教ギベール Guibert が、一八七三年四月一一日の教書の中で「現代の大きな傷は階級対立と呼ばれるもの、とくに神を否定し社会秩序を否定する教義」だと述べ、[18] 彼は社会不安の増大を恐れて以後一層緊密にローマに結びついていくのである。また非妥協的カトリック内の極右的部分は、[19] 戦争と革命で混乱した社会秩序の再建の礎として教皇不可謬権や『誤謬表』を唱道するに至る。かくして教皇権は社会秩序を革命から守る権威の最良の源泉としての位置を与えられ、ここから第三共和制初頭にうまれる慈善・社会事業の組織・調整センター、「カトリック委員会」comités catholiques が「悪のインターナショナル」に対する「カトリック・インターナショナル」建設構想として浮び上がってくるのである。[20]

（三）非妥協的カトリックと正統主義

次に問題とするのは、非妥協的カトリックが政治行動・思想の上で、時代の流れを理解せぬ「原則の政治」（ダンセット）を具現していたかどうかということである。この問題は白旗 drapeau blanc に象徴される正統王朝への忠誠の度合で測られよう。というのはカトリック教会は「王冠と祭壇の同盟」という言葉で表わされるように、伝統的にブルボン家に奉仕してきたからである。

まず検討せねばならないのは、非妥協的カトリシズムが浸透していく正統王朝派の「道徳的秩序」期における政治行動である。この時期の正統王朝派ないし非妥協的カトリックの極反動性、政治的現実感覚の無さを証明する典型的事件はブルボン朝とオルレアン朝の王朝合同の試みの時おこる。すでに一八七一年に両王朝合同による王制復古の試みが行なわれ

ているが、とくに現実味を帯びてくるのは、保守的共和制 République conservatrice の路線をとるティエール Thiers 内閣を打破した一八七三年の秋のことである。しかし、この時の奔走も頑なに三色旗を拒否したブルボン家の王位継承権者シャンボール伯 comte de Chambord の前に頓挫する。[21]

ただし、すでに西川氏が指摘しているように、この王朝合同劇にシャンボール伯同様、あくまで反対したのは正統王朝派の代議士約二〇〇名[22]中の半分以下、《Chevau-Légers》と呼ばれる約八〇名にすぎない。ロックは王朝合同推進派を穏和右派 Moderate Right 反対派を極右 Extreme Right と呼んでいるが、両派ともに中央右派＝オルレアン派に多くいた自由カトリックではなく、「反革命的」あるいは「保守的カトリック」だとしている。[23] 筆者も、王朝合同推進派＝穏和右派の中には自由カトリックが存在していたことは事実だが、その穏和右派も多くは非妥協的カトリシズムに近かったのではなかったかと考えている。[24] この点で注目に価するのはヴィヨ自身は合同に反対だったが、[25] 非妥協的カトリックの最も有力な政治家であるエミール・ケレルやシャルル・シェヌロン Charles Chesnelong そしてピー司教の親友であるエルヌー Edmond Ernoul が王朝合同推進派＝穏和右派に属すことである。[26] しかもシェヌロンは、一八七三年秋の王朝合同運動のさい、シャンボール伯と会見して、王制復古のためには、信教の自由、国民代議制、三色旗を認める等の犠牲を払わねばならないと、熱心に説いた人物であった。[27]

こういう両派の態度の差異は一八七三年一一月に議会を通過する大統領の任期を七年に延期するいわゆるセプテナ Septennat 法をめぐってもあらわれてくる。この法律は、王朝合同運動の挫折後、次第に保守的な共和制の維持・確立に向うオルレアン派、自由カトリックが推進したものであり、[28] 実質的に少くとも当分の間は共和制を認め、結果的には共和制の確立に資することになるものであった。[29] このセプテナ法に対し合同推進派＝穏和右派は、オルレアン派に妥協して、まだ王制復古の機会が留保されていることを理由に支持する。この穏和右派の行為を汚ない取り引きと非難する声が合同反対派＝極右派の中から上ってくるのである。[30] さらに、一八七五年、第三共和制に法的基礎を与えることになる一連の憲

法諸法が中央左派、すなわちオルレアン派から共和制支持へ転じた部分と中央右派の協力により成立する。この憲法体制は「名なしの王制」[31]と呼ばれるほど保守的なものであったが、正統王朝派はこの諸法に強硬に反対していた。[32]だが、ここでも刮目に価するのは穏和右派の議員の中に、憲法諸法の通過後、共和制の枠組を認め、その中で活動しようとする部分が増加していくことである。[33]その最初の例は、またもエミール・ケレルである。彼は一八七五年七月、国民議会で「全てのキリスト教的、保守的な勢力および原理を擁護する基礎としての憲法の領域を受け入れ」ると述べたという。[34]

以上のことから、ロックは正統王朝派内には、正統王朝の復活を教会と道徳的秩序の防衛にとって必須条件とする政治的非妥協派と、教皇権の防衛に努力を集中し、信仰を擁護するような体制ならどんなものでも受け入れる用意のあるオポーチュニスティクなグループとがあったと論じている。[35]ロックの主張はやや図式的とは考えるが、[36]ともかく正統王朝派の中にもブルボン王朝の主義・原則に対し比較的自由であり、プラグマティックに行動した部分の存在は確認できるのである。残っている課題はどちらのグループ、あるいは傾向が非妥協的カトリックにとってより本質的であったかということである。

まず第一に指摘せねばならないことは、正統王朝派は元来ガリカニズム gallicanisme（国家教会主義）に立ち、正統王朝派内に教皇至上権主義が優勢となるのは第二帝制、とくに六〇年代以降と考えられることである。[37]すなわち宗教上は一八七〇年代の正統主義は旧来のそれとは異なったものとなっていた。さらに重要なことはウルトラモンタンは必ずしも常にブルボン家に忠誠を誓っていたわけではない。この点はウルトラモンタンのチャンピオンたるヴイヨの政治的軌跡を見ればわかる。彼は第二帝制期では一八五〇年代末まで熱心な帝制支持派であり、この点で彼の率いる『ユニヴェール』紙は『ユニオン』紙 *L'Union* のような「忠誠の陰鬱な美徳とこの世のありのままを見る時の一種の憂鬱によって正統王朝支持に結びつけられた」正統王朝派の新聞[38]とは違っていた。

ヴイヨ自身はさらに政治体制に対しては或る程度便宜主義的ともいえる態度を示した。第二帝制に対しては一八六七年

以後再び支持に回り、共和制に対してさえ一八四八年の数ヶ月間と一八七一年の数週間、これを認知したのである。すでに一八四〇年にある正統王朝派貴族に「ゆりの花〔ブルボン家の象徴――筆者〕を忘れよう。十字架万歳」と書き送っているヴイヨは、繰り返しフランスがエジプトから出ること、「脱ファラオ化」《depharaosation》することが大事だと主張したと言う。そういう彼が「道徳的秩序」期にシャンボール伯を支持するのは伯がキリスト教王国の理想を体現していたからであった。[39] 彼は何よりもまずカトリックであったと言えよう。[40] ヴイヨだけではない。司教団の中で非妥協的カトリシズムを代表するピー司教も、王党派的心情は持ちながらも政府の形態に対しては柔軟性を保ち、共和制の批判も原則からの批判ではなく、経験の名において行ったという。[41]

要するに、ルイ・ヴイヨらは王党主義から少くとも一定の距離を保とうとしており、ケレルやシェヌロンの先に見た政治行動はこの傾向と何ら矛盾しないのである。もちろん当時において非妥協的カトリックと正統王朝派は深く絡み合っており、また地方での聖職者の最大の同盟者が旧貴族であったことは間違いない事実である。[42] だが教会は伝統的に正統王朝に忠実であり、地方にあっては貴族に奉仕してきたことを考えれば、ルイ・ヴイヨらの態度は意義深く、革新的ともいえよう。[43]

以上から非妥協的カトリックとはアンシァン・レジーム勢力というよりは、一八四八年革命以来の社会不安、社会革命への恐怖の中で成長していく勢力であり、権威主義的・反民主主義的性格において極だつ反革命、反パリ・コミューン勢力であることがわかる。さらに付言すれば、純粋な王党派ではなく、体制については柔軟な姿勢を持ち、宗教的利害を基底とする反革命派なのである。[44] そして共和制をも是認する要素を持っていた点は、その鋭どい社会革命への危機意識とともに、非妥協的カトリシズムの同時代性の表われとみなすことができる。

① 西川、前掲書、一七―一九頁、参照。

② Prélot, *op. cit.*, pp. 241-242.

③ Aretin, *op. cit.*, pp. 88-91（邦訳、一〇一―一〇二頁）。A. Latreille et R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, *La Période contemporaine*, Paris, 1962, pp. 370-372. なお『誤謬表』は同時に正統王朝派の最良の思想体系をなしていたといわれる。Rémond, *Droite*, p. 136.

④ 教皇不可謬権とは、ローマ教皇が信仰教義の決定または道徳上の指導を行う場合、不可謬であり、教皇のこのような決定は教会の同意を必要とせず、不可変であるとするものである。この不可謬権宣言により、教皇絶対主義は強化され「中央集権主義は完全なものとな」る。Aretin, *op. cit.*, p. 102（邦訳、一一五―一一六頁）。

⑤ 例えばプレロも非妥協的カトリシズムをカトリック反自由主義 antiliberalisme catholique と性格づけているが反近代とは形容していない。Prélot, *op. cit.*, p. 257.

⑥ Dansette, *op. cit.*, pp. 5, 819.

⑦ 一八四五年に創立の新興修道会、アソンプシオン会は当時イエズス会とならんで代表的な非妥協的カトリシズムの修道会。一八七〇年代初め、鉄道を使って巡礼者を大量にルルドへ連れていったのはこの修道会である。また一八八三年には日刊紙『クロワ』*La Croix* を創刊している。Latreille et Rémond, *op. cit.*, pp. 432-433.『クロワ』は一八八九年からは一〇万を越す読者を持ち、有力な大衆紙として成長している。稲葉三千雄、『ドレフュス事件とゾラ――抵抗のジャーナリズム』青木書店、一九七九年、七四―七五頁。

⑧ M. H. Vicaire,《Histoire religieuse ou histoire politique ?》, *Annales E. S. C.*, 7e année-no 3 juillet-septembre, 1952, pp. 385-388.

⑨ Halévy, *op. cit.*, t. 2, p. 176. フィリップ・スペンサーはヴイヨの思想には田舎じみたものは何もなく、また彼だけが反教権主義の攻撃に反撃できる能力を持っていたと述べている。Philip Spencer, *Politics of Belief in the 19th century*, New York, 1954, pp. 211-212.

⑩ Emile Keller, *L'Encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789 ou l'Eglise, l'Etat et la liberté*, Paris, 1865, pp. 20-22 cité par Prélot, *op. cit.*, p. 259. 非妥協的カトリックの司教の中にもこういう二元論的発想はしばしばあらわれる。Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 53, 66 を見よ。

⑪ Cholvy, *op. cit.*, pp. 1087-1088 note (3).

⑫ 二〇〇名の正統王朝派中、自由業四〇・五％（内、法律家一五％）、商工業者一五・五％（内、株式会社経営七・五％）、工業技術者一・五％、地主四二％、分類不能〇・五％。但し地主であっても同時に他の職業を営んでいる者は地主以外の職業にランクされている。また株式会社の経営者とは会社の重役会に属す者を指す。Robert A. Locke, *French Legitimists and the Politics of Moral Order in the Early Third Republic*, Princeton, 1974, p. 127.

⑬ *Ibid.*, pp. 143-144, 148-149.

⑭ Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 52-53, 64-67. ピュー司教は人間の権利と神の権利を対立的に考えていた。またド・カブリヨールは司教区信者にあてた一八七五年一月二七日の四旬節の教書の中で、政治的無秩序は精神の解放の直接の結果であり、「秩序に対する反乱者」が天啓宗教に服すれば秩序は戻ると述べた。*Ibid.*, t. 1, pp. 133-134.

⑮ Duroselle, *op. cit.*, pp. 475, 698.

⑯ Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 53, 64-65.

⑰ Locke, *op. cit.*, pp. 155-172. したがって、地方分権が正統王朝派固有の政治プログラムであった。しかし、「道徳的秩序」期、パリ・コミューンに深く動揺して、彼らは地方分権の要求を後退させ、社会革命を防止するために中央集権国家が強権を行使することを賞讃する

に至る。*Ibid.*, pp. 172, 198. この変化を見てもわかるとおり、正統王朝派が最も恐れていたのは革命的社会集団の活動であった。

⑱ Paul Droulers, 《Catholicisme et mouvement ouvrier du XIXe siècle: l'attitude de l'episcopat》, *Mouvement Social*, no 54, oct.-déc. 1966, pp. 38-39.

⑲ ガディーユはこのグループをネオ＝ウルトラモンタン néo-ultramontains と呼んで、より穏和なピー司教を中心とするグループと区別している。司教団中に約二〇名存在（ピー派は約五〇名）。Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 140.

⑳ *Ibid.*, t. 1, pp. 128-129.

㉑ Halévy, *op. cit.*, t. 2, 60-62.

㉒ ロックの前掲書の巻末 Appendix: Legitimist Deputies in the National Assembly of 1871 のリストによると二〇一名、他方グオーは一八二名としている。極右派を何名とるかも含め正統王朝派の議員数自体が一つの研究史をなしている。Locke, *op. cit.*, pp. 36-37; Gouault, *op. cit.*, p. 74.

㉓ Locke, *op. cit.*, pp. 31-35.

㉔ 西川氏は正統王朝派貴族の中の穏和派は自由カトリックだとされる。ブルジョワジーを含まず貴族に限定されている点が重要なのかもしれないが、氏が依拠していると思われるマユール、プレロは貴族に限定していない。ただし両者とも文章を読んだ限りでは王朝合同推進派が自由カトリックであったとは断言していないのではないかと思う。本稿では自由カトリックの機関紙『コレスポンダン』が一八七五年憲法成立にあたって果した役割と、正統王朝派が穏和な部分も含め、成立時にはこの憲法に反対していたという事実、また「道徳的秩序」期には正統王朝派の新聞の中に自由カトリックの新聞は見い出しがたいこと、等により正統王朝派の中の穏和右派と呼ばれる部分もウルトラモンタン主体であったとみなすこととする。もちろんこのことは西川氏の言う「徹底したウルトラモンタニズムの立場をとらない」者の存在を否定するものではない（本章註㊱を参照）。西川、前掲書、四六―四八頁。Jean-Marie Mayeur, *Les Débuts de la IIIe République (1871-1898)*, Paris, 1973, pp. 15-17; Prélot, *op. cit.*, pp. 31, 270; Claude Bellanger, Jacque Godechot et al. (ss. la dir. de), *Histoire générale de la presse française* (以下、*presse française* と略す), t. 3: *1871-1940*,1972, pp. 182-189.

㉕ Spencer, *op. cit.*, p. 247; Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 296.

㉖ Locke, *op. cit.*, pp. 31-35; Lecanuet, *op. cit.*, p. 213.

㉗ Halévy, *op. cit.*, t. 2, pp. 60-62. シュヌロンとケレルは前記カトリック委員会の全国大会、「カトリック大会」Congrès catholique の二大推進者であった。このカトリック委員会は多くの県で組織され、その存続期間はたいてい短期ではあったが、地方の正統王朝派名望家の有数の活動手段となった。Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 242-244; Lecanuet, *op. cit.*, pp. 306-307.

㉘ セプテナ法はデュペンルー自身によって議会に提出された。Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 306.

㉙ Rémond, *La Vie politique en France 1848-1879*, t. 2, Paris, 1969, p. 302.

㉚ Locke, *op. cit.*, p. 49.

㉛ Rémond, *Vie politique*, p. 331.

㉜ 正統王朝派と中央右派とをどこで区分するかは一つの問題であるが、グオーは一八七五年二月二三日、議会での憲法全体についての投票行動をひとつの基準にしているようである。一八二名の正統王朝派は極右派も含めこの憲法に反対し、この点で中央右派と一線を画す。Gouault, *op. cit.*, pp. 15-18.

㉝ Locke, *op. cit.*, pp. 231–232.

㉞ Gustave Gautherot, *Emile Keller (1828–1909), Un demi siècle de défense nationale et religieuse*, Paris, 1922, p. 26 in Locke, *ibid.*, p. 231.

㉟ *Ibid.*, p. 48.

㊱ 彼らの全てが過激なウルトラモンタンの運動に従ったわけではなかった。例えば、モンマルトルに大聖堂（サクレ・クール寺院）を建設することを国民議会は認めるが、法律に聖心への信心を書きこむことは一〇三対二六二で却下している（一八七三年七月二三日）。この議決の時、中央右派と穏和な正統王朝派は棄権したのである。この棄権した正統王朝派の中には、例えば、ウルトラモンタンの地方紙経営者、同時に司教ド・カブリエールの同窓であるルイ＝ニュー＝マ・バラニョン Louis-Numa Baragnon がいた。また聖心信心への言及を法文から削除することには非妥協的カトリックのパリ大司教ギベールの同意があったと言う。Gabriel Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine (1871–1900)*, t. II: *La Présidence du maréchal Mac-Mahon, L'Echec de la monarchie*, 1905, pp. 75–80; Lecanuet, *op. cit.*, pp. 208–211; Halévy, *op. cit.*, t. 1, p. 21; Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 176, 231.

㊲ ガディーユは六〇年代以降、伝統的王制の支持者はますます宗教防衛の立場に結びついていき、宗教的基礎をもつ「ネオ＝レジティミスム」néo-légitimisme が生まれたと説いている。Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 295. オースティン・ガフは第二帝制期、ピー司教の下で、カトリックと正統王朝派の全国的センターと化す西部ヴィエンヌ県の政治状況を取り上げた論文の中で、第二帝制の評価をめぐって僧侶と正統王朝派が対立し、両者の間に溝ができた後、ローマ問題が深刻化する一八五九年になって、完全にウルトラモンタンというわけではない正統王朝派と、完全には正統王朝派ではないウルトラモンタンとの和解が成立したと述べている。Austin Gough, "The Conflicts in Politics, Bishop Pie's Campaign against the Nineteenth Century: Catholicism and Liberal Bonapartism at Poitiers during the Second Empire", Theodre Zeldin (éd.), *Conflicts in French Society, Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*, London, 1970, pp. 139–148. ダンセットもケラーのような正統王朝派というよりむしろカトリックというべき者と、ベルカステル Belcastel のような「純粋状態」の正統王朝派とを区別している。Dansette, *op. cit.*, p. 344.

㊳ Bellanger, Godechot et al. (ss. de la dir. de), *presse française*, t. 2; *De 1815 à 1871*, 1969, pp. 268–269.

㊴ Jacques Gadille, 《Autour de Louis Veuillot et de l'Univers》, *Cahiers d'Histoire*, t. 13, 1969, pp. 280–281.

㊵ Cf. Eugène Tavernier, *Louis Veuillot, l'homme, le lutteur, l'écrivain*, Paris, 6e éd. 1914, pp. 343–356. タヴェルニヨはヴイヨの秘書を務めたことがあり、またヴイヨの姪を妻に迎えている人物。いわば側近の証言である。

㊶ Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 55.

㊷ 西川、前掲書、四〇頁、参照。

㊸ ガディーユ、マュールは非妥協的カトリックをカトリック党 parti catholique 創設への志向をもつものだと考えている。マュールはさらに非妥協的カトリシズムの強弱の度合をヨーロッパ各国におけるカトリック党の成否を説明する要因にあげている。Gadille, *art. cit.*, p. 281; Jean-Marie Mayeur, *Des Parties catholiques à la démocratie chrétienne XIXe–XXe siècles*, 1980, pp. 51, 84.

㊹ 「道徳的秩序」期において、正統王朝派は「王制復古」よりも「反

革命」で表わされるシステムを好んだという。Rémond, *Droite*, p. 135.

三　非妥協的カトリックと工業化時代の民衆

(一)　工業化と非妥協的カトリック

次に工業化への対応を見ることにしよう。結論を先に言えば非妥協的カトリックは工業化に対してかなり批判的であった。工業化への批判は論理的には正統王朝派地主の立場からのもの――自らの支配基盤の工業化による動揺に由来する――と、工業化に伴う非キリスト教化の進行を恐れる聖職者の立場からくるものとに分けることができる。だが、この二つは共通して都市文明と革命への拒否的態度が窺われ、実際には区別しがたい。はじめに都市文明と革命への反発を確認しよう。

まず、パリは自由カトリックのデュパンルーと同様、非妥協的カトリックの司教にとっても非難の対象であった。例えば一八七三年パリ大司教ギベールはパリが余りにも長い間「悪の源泉」であったと述べている。[1] また戦闘的なウルトラモンタンの修道会アソンプション会の創立者であり、同時に南フランスの教会の指導的人物であるダルゾン d'Alzon 神父(一八一〇―八〇)は、一八七七年、非キリスト教化の原因について以下のように論じている。「フランスは日々非キリスト教化している。誰によって非キリスト教化されているのか。医者、弁護士、公証人、ジャーナリスト、学校の教師であり、農村を頽廃させたのは彼らである。そして革命がそれを利用している。」[2] ヴイヨもまた書物の行商に対し悪書普及を理由に批難を加えていた。[3] このような都市文明が自由業のブルジョワジー、書籍を売る行商人、さらには居酒屋、カフェ等を媒介として農村に侵入し、社会秩序を乱し、革命派がこれを利用するという構図は、ロックによれば、正統王朝派に共通のものでもあった。[4]

正統王朝派にとっては宗教は社会秩序と不可分の関係にあった。ただしこの場合の宗教とは個人的確信のことではなく、社会的、制度的なものである。例えば、ランド県選出の代議士であるガヴァルディ Gavardie は一八六二年に次のように述べている。「フランスにおいて、過去あらゆる政治秩序を形成し、今なおそうしているのは、教区の上に区分され、肉体と精神とが合体するように教区とともに活動している農村共同体である。[5]」他方非妥協的カトリックの聖職者の方も宗教を秩序と結びつける。そもそも非妥協的カトリシズムとはすぐれて社会的、制度的であろうと欲し、自らが理想とする社会に合わせて現存社会の改変を企図するものであった。[6]両者にとっては宗教は社会制度であり、同時に当時にあっては伝統的農村社会と一体のものであった。だからこそ俗人も聖職者も都市化、工業化を恐れたのである。しかし工業文明への批判自体は、一章で指摘したように自由カトリックのデュパンルー司教にも認められたことである。だが、とにもかくにも文明の進歩を認めようとする自由カトリックに比べれば非妥協的カトリックの農村的家父長的社会へののめり込みはより深く、その分、工業文明への批判は鋭かったと考えられよう。

では具体的にはどのような批判を展開しているのであろうか。ケレル、ヴイヨおよび一八七〇年代の社会カトリシズムを代表するアルベール・ド・マンの見解を以下紹介することにする。ただし、前提的事実としてカトリシズムの中の蓄財を否定する思想が非妥協的カトリシズムの中に生きづいていることに注意したい。その言葉自体にはほとんどオリジナルなものはないが、回勅『クアンタ・クーラ』には「宗教と真の正義から逸脱した社会は富を積み上げ、蓄財することの他にはもはや目的を定めることができないのがわからず、感じ取れない者がいようか」という文言がある。[7]もちろん経済的自由主義への批判自体は既に確認したとおり、自由カトリックにも共通していた。だが非妥協的カトリックの工業化批判はより激しく、一種苛烈でさえあった。例えば、ヴイヨは「イギリスの地には神があれほど豊かに与えたあの鉱産・石炭資源を高貴なフランスには与えなかった」ことを神に感謝している。さらに彼はイギリスでは同じ工場で男女が一緒に働いていること、また児童を働かせていることを非難、異教徒の奴隷の方が「自由なイギリス」の子供たちより堕落してい

なかったと論じ、神がフランスには「聖なる畑仕事」を与えたと書いている。[8] またケレルは一八六五年の著書の中で、プロテスタント派の中に「個人の自由な膨張、資本の排他的支配、労働者の搾取、投機、高利貸を教理とする金融的封建制の陣営」を見い出しているのである。[9]

今一つの例としてド・マンを取り上げよう。彼は一八七八年九月八日、「カトリック労働者事業団連盟」l'Union des Œuvres ouvriers catholiques の第一一回大会の前夜、シャルトル Chartres で、当時その「反革命」の主張で反響を呼んだ演説を行っている。この中でド・マンは、労働の絶対的自由は大革命の経済的次元での公式だと論じ、[10] この労働の自由は最高権力 pouvoir souverain から保護の義務を除去し、一挙にあらゆる監督的介入を廃止することにより最弱者を最強者の餌食にしたと主張している。そして自由主義経済を次のように非難するのである。

> レッセ・フェール！　レッセ・フェール！　これが自由主義経済の魔法の公式であって、それは革命の歴史の最初から最後まで、力のあらゆる乱用を聖別するのに役立つ公式と言えよう。
>
> もはや社会の統治を監督し、権威の歯止めであると同時に服従の存在理由でもある神の法は存在しない。もはや人間を同胞に対し親切にさせ、反抗からも抑圧からも人間を防御する道徳の法もない。あるのは私利の法であり、私利とは富の増大のことである。

このあと、投機、中小企業の没落、貧困の拡大などが指弾されているのだが、[11] この演説の中に社会的関心が反革命的精神と合体している好例を見出すことができる。

以上のように、非妥協的カトリックの社会批判、工業化批判は、その批判が彼らの理想とする伝統的農村社会を基準として行なわれていたために復古的側面は否めないが、逆にそのためにかえって批判が徹底的となり、またフランス革命のブルジョワ的限界を衝いている分だけ全体的であったと言えよう。

このような非妥協的カトリシズムが社会問題に積極的に取り組んだとしても何ら不思議ではない。事実一八七〇年以前の社会カトリシズムの状況を研究したデュロゼルは、第二帝制下、社会カトリック内の民主主義的潮流は消滅していき、

他方『誤謬表』に助長されて、反革命の立場が勝利していくと結論している。[12] その後第三共和制初頭においては、カトリックの社会活動が主に正統王朝派あるいは非妥協的カトリックにより主導されたことは、ド・マンらの「労働者カトリック・サークル」Cercle catholique d'ouvriers の出現を見ても、また「カトリック委員会」の構成員、指導層をみても明白であろう。[13] このように、社会的関心は自由カトリックやオルレアン派等よりもむしろ非妥協的カトリックの方に強かったのである。[14] たしかにド・マンはコルポラシオンの復活という復古的政策を掲げていた。しかし、モレットは彼の「反革命」宣言はル・シャプリエ法の非難と社会立法の重要性を訴えようとしたものだとし、[15] ドゥルレはこの段階のコルポラティズムを、職業的団体の必要性を認識している点で評価し、キリスト教民主主義労働組合運動へ至る一つの階梯とみなしている。[16] またマニュールによって非妥協的カトリックと一八九〇年代のキリスト教民主主義者 démocrates chrétiens、二〇世紀初頭の社会カトリックとの人脈的・思想的な連続が確認されている。[17] プーラによれば、まさに「社会カトリシズム」とは新社会の状況の発展に対応し、大革命によって開始され、工業化によってもたらされた、それまで知られていなかったタイプの、裂開——階級対階級という形での富者と貧者との対立——を減らそうとする非妥協的カトリシズムの歴史的発展であ」った[18]（傍点——原文ではイタリック）。本稿は非妥協的カトリシズムの一八八〇年代以降の変遷を対象とするものではないが、少くとも後の発展から見ても、非妥協的カトリシズムは単に反動的、復古的として片付けることはできず、その内部に積極的要素も包含していたことがわかるのである。

（二）非妥協的カトリックの民衆性

本稿はカトリックの社会事業・慈善事業の検討を直接の課題とはしていない。しかし、当時のカトリックの社会活動は貧者救済に止まらず、民衆の社会生活に関わる相当な広範な分野にわたっていたことは指摘しておかなければならない。一八八〇年代の共和派による教育改革まで修道会が傑出した役割を果していた初等教育はもとより、[19] 医療、看護の分野で

も重要な地位を占めていた。[20] 以上三つがカトリックの主な事業であるが、ここではカトリックの民衆への接近の多様さを示す事実として、余暇・文化活動の例を取り上げよう。

カトリック事業 œuvres catholiques が最も発展した地方の一つである南フランス、エロー県では、全国的動向と並行して、帝制末から「道徳的秩序」期にかけて、各種事業の発展が見られる。この時に「海水浴事業団」l'Œuvre des Bains de la Mer が存在しており、またフランス最大の慈善団体である「聖ヴァンサン・ド・ポール協会」Sociétés de Saint Vincent de Paul はエロー県において、フランスで最も初期の臨海学校 colonies de vacances にも関係していた。[21] さらに付け加えるなら、ド・マンらが作った「労働者サークル」は、エロー県、およびその隣県のタルン県では、カフェ等の「堕落した場所」に行くことによって信仰を失うのを防ぐための避難所として位置づけられ、中には合唱団、楽団を持ったサークルも存在していたのである。[22]

しかし、非妥協的カトリシズムの民衆性はカトリシズム自身の民衆化の中にまず求められるべきであろう。一八六〇年代になって民衆の宗教熱 religiosité の蘇生が見られた。[23] カトリック事業の一八七〇年代における発展はこの宗教熱を背景にし、それを利用しようとしたものであった。この宗教熱の代表的表現形態が巡礼と行列である。

すでに、一九世紀中ばから、フランス各地で、聖母マリアの出現を典型とする奇跡が起こっている。一八四〇年代にはまず西部ヴァンデ県各地にマリアが現われるが、これは地方的迷信として斥けられた。ついで一八四六年にはイゼール県ラ・サレットに現われ、この地は後に有名な巡礼地になっている。しかしこの奇跡はその真偽をめぐって裁判沙汰になる。一九世紀で最も有名なマリアの奇跡は一八五六年山深いピレネー地方のルルドにおこる。だが、このルルドの奇跡も、世俗、宗教、両当局とも当初は認めようとせず、当局の未公認のままにこの聖地は民衆によって一大巡礼地にされてしまうのである。[24] このように、一九世紀中ごろまで教会は少くとも民衆の素朴な信仰心に対し、消極的、時には否定的な態度を示していた。とくに巡礼、行列は異教的な聖人・聖遺物崇拝と結びついているために、教会から疑いの目で見られてきた

と言われる。[25] この民衆の「迷信的」な信仰に支持を与え、推進していくのが非妥協的カトリックである。その際重要なのはウルトラモンタンの教皇ピウス九世による一八五四年の「聖母無原罪懐胎」Immaculée Conception の宣言であろう。これによってマリア信仰は拍車がかかり、伝統的聖地にマリア像が建立されたりするようになる。[26]

このような非妥協的カトリックによる民間信仰の大胆な肯定は教義的刷新の結果でもあった。非妥協的カトリックの中でもラディカルな部分――ガディーユはネオ＝ウルトラモンタン néo-ultramontains と呼んでいる――はガディーユによれば従来支配的であったボシュエ Bossuet に代表される一七世紀の古典哲学の否定者であり、認識においては理性に固有の領域を認めない立場に立ち、神秘主義への傾斜を深めていた。そして古典哲学に忠実である、より穏和な非妥協的カトリックの司教を含め、中世神学への共感を示しているのである。他方自由カトリックは教義的には古典哲学の断固たる支持者であった。[27] 非妥協的カトリックが全体として自由カトリックと対比すれば、中世的ロマンティシズムを帯び、奇跡、聖人崇拝、巡礼に好意的であったのは不思議ではない。こうして一八世紀の「迷信」に敵対的な「啓蒙的」カトリシズム catholicisme《éclairé》、[28] ジャンセニスト的カトリシズムからイエズス会的信仰、[29] 民衆的、平民的カトリシズムが優勢になってくるのである。こういう動きが非妥協的カトリックの政治的主張と重なって、一八七〇年代初頭の社会的混乱の中で大デモンストレーションと化すのが本稿冒頭で描写したフランスの社会状況なのであった。「いたるところ奇跡で一杯である」というのは自由カトリックのデュパンルーの苦渋に満ちた言葉である。

カトリック、とりわけ非妥協的カトリックは工業文明の腐敗した影響にまだ染っておらず、そして聖職者の権威に従順な「良き民」bon peuple の保存を図ろうとし、余暇・文化活動をも含めてカトリック信者の組織化をめざした。[30] しかし「良き民」の実態は、以前には教会が教化すべき対象と考えていた「迷信」深き民衆であった。これは一つのパラドックスであり、教会が異教的信仰に屈したとも受けとることができる。だが、本稿で強調したい点は、民衆の「迷信」的信仰

への支持を通して教会が工業化によって脅かされつつある農村的伝統的文化の守り手として現われ、その分だけ民衆的性格を強める点である。以上、本章から非妥協的カトリックが自由カトリックと異なり、鋭い社会的関心と民衆的性格を兼ね備えていたことを確認したい。そしてこの二点こそ後の社会カトリシズム、カトリック民主主義に受け継がれていくのであった。[31]

① 一八七三年七月三日付、パリ大司教区管区内司教への回状 cité par Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 233.

② 一八七七年一一月九日付、書簡 cité par Cholvy, *op. cit.*, p. 1441.

③ Tavernier, *op. cit.*, pp. 103-104; Bellanger, Godechot et al. (ss. la dir. de), *op. cit.*, t. 2, p. 268.

④ Locke, *op. cit.*, pp. 170-176.

⑤ E. Gavardie, *Etudes sur les vraies doctrines sociales et politiques*, Paris, 1862, p. 349, in *ibid.*, p. 153.

⑥ Poulat, *op. cit.*, pp. 124-125. プーラの議論は現代までつながる非妥協的カトリシズムの概括である。

⑦ J.-M. Mayeur, 《Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne》, *Annales E. S. C.*, 27e année- no2, avril-juin 1972, p. 486.

⑧ *Ça et Là*, t. II, 1859, p. 267 cité par Mayeur, *art. cit.*, p. 487.

⑨ *L'Encyclique*, p. 288 cité par, *ibid.*, p. 487. 七月王制期にはフランス司教団は相当厳しく労働者の悲惨な状態を批判していたが一八四八年の六月事件以降、階級戦争に味方していると思われるのを避けるため「搾取」などの言葉は用いないようになる。Droulers, *art. cit.*, pp. 18-24. このような司教団の穏和化の状況を考えると、ケレルやヴイヨの表現の厳しさが一層目をひく。また反教権主義派がプロテスタントのドイツの繁栄を誉める点は、本稿「はじめに」の注⑪で触れたが、自由カトリックのモンタランベールやブロイ公はイギリスびいきであったことに注目したい。Prélot, *op. cit.*, p. 209; Halévy, *La Fin des notables*, t. 1, 1930, 1972, p. 123.

⑩ 「労働の自由」liberté du travail の原則が一七九一年のル・シャプリエ le Chaplier 法に結実して、労働者の団結禁止の方向で作用してきたことは、恒藤武二、『フランス労働法史』日本評論新社、一九五五年、三〇―四三、八五―八七頁、大和田敢太、「フランスにおける罷業権の生成過程についての一考察(一)――一八六四年法とコアリションの自由に関連して――」、『法学論叢』、第一〇二巻二号、一〇一―一〇五頁を参照。

⑪ Poulat, *op. cit.*, Annexes I pp. 273-281.

⑫ Duroselle, *op. cit.*, pp. 698-699, 702.

⑬ Gadille, *op. cit.*, t. 1, p. 243 note(3).

⑭ Aubert et al., *op. cit.*, pp. 156-158 (邦訳、二八一―二八四頁)。

⑮ Charles Molette, *Albert de Mun 1872-1890: Exigence doctrinale et préoccupations sociales chez un laïc catholique*, Paris, 1970, p. 111. ド・マンは先述の演説で彼が口にした「反革命」は、アンシァン・レジームとは何の関係もないのであって、アンシァン・レジームの誤りに対し我々は全力で闘っているのだと、一一月一六日には演説している。*Ibid.*, p. 63.

⑯ Droulers, *art. cit.*, pp. 45-46. 例えばコルポラティズムの支持者で

あったアルメル Léon Harmel（一八二九―一九一五）は、一八九三年第一回キリスト教労働者大会 Congrès ouvrier catholique を開くランス Reims の労働者と密接な関係があった。西川、前掲書、一五二頁。また同じ頃、アルメルは労資混合組合 syndicat mixte を理想としながら、労働者だけの組合 syndicat séparé ゆやむをえない場合には認める態度を示している。Pierre Trimouille, *Léon Harmel et l'usine chrétienne du Val des Bois (1840–1914): Fécondité d'une expérience sociale*, Lyon, 1974, pp. 65–67.

⑰ Mayeur, *art. cit.*, pp. 490–492. 二〇世紀初頭の社会カトリシズムは、反共和主義的右翼と袂を分かち、労働組合運動にも好意を示すようになる。このような方向転換をもたらしたものとしてはレオ一三世 Leo XIII（在位一八七八―一九〇三）の出した回勅『レールム・ノヴァルム』*Rerum Novarum* が重要である。この回勅はロマンティックな復古主義を拒否し、職業団体の認知、国家の介入の容認等の点で画期的はあるが、同時にピウス九世の非難の延長上にあり、中世の富の利用についての教義とコルポラシオン制度のもつ有益な影響を想起させていたことゆ忘れてはならない。Latreille et Rémond, *op. cit.*, p. 479; Mayeur, *Parties catholiques*, pp. 53–55.

⑱ Poulat, *op. cit.*, p. 117.

⑲ Cf. Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800–1967*, Paris, 1968, pp. 179–180.

⑳ Mayeur, *IIIe République*, p. 104.

㉑ Cholvy, *op. cit.*, pp. 1325–1326.

㉒ *Ibid.*, pp. 1337–1341; Faury, *op. cit.*, p. 316. 一八七二年六月頃のものと思われる、ド・マンの残した史料、Bases et plan général de l'Œuvre によると労働者サークルの機能は以下のようなものであった。①信仰、慣習、愛国主義を保つための避難所 ②宗教実践、慈善の組織的実施 ③共済等の経済的機能 ④講義、講演、図書館等による一般・職業教育 ⑤娯楽、立派な気晴らしを行い、友情を深める場。Lecanuet, *op. cit.*, p. 408.

㉓ Mayeur, *IIIe République*, pp. 139–141.

㉔ Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: the Modernization of Rural France 1870–1914*, Stanford, 1976, pp. 352–353.

㉕ ヨロー県についてショルヴィは、農村共同体の伝統文化の基本的要素の一つである聖人崇拝は一九世紀前半、イヨラルシーによってはほとんど刺激されなかったと述べている。Cholvy, *op. cit.*, pp. 1428–1429. ヴァール県についてアギュロンは聖人信仰に対する教会の厳格な態度を指摘している。Maurice Agulhon, *La République au village: les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, Paris, 1970, pp. 176–177.

㉖ Claude Langlois, 《La Religion vécu》, J.-M. Mayeur (éd.), *Histoire religieuse de la France 19e–20e siècles: problèmes et méthodes*, Paris, 1975, pp. 70–71.

㉗ Gadille, *op. cit.*, t. 1, pp. 48–50, 61–63, 74–75.

㉘ Mayeur, *Parties catholiques*, p. 20.

㉙ Poulat, *op. cit.*, pp. 114, 125.

㉚ こうして作り上げられたカトリック事業、信者組織を指して現代の研究者はしばしばカトリック「対抗社会」contre-société と呼んでいる。Mayeur, *IIIe République*, p. 141; Michel Dion, *Etat, église et luttes populaires*, Paris, 1980, p. 123; Faury, *op. cit.*, p. 309.

㉛ マヨールは、レオン・アルメル、アンリ・ロラン Henri Lorin ら正統王朝派で非妥協的カトリックだった者の中からシャンボール伯死後、それまで王に置いていた正統性を民衆に置きかえることによって、後にカトリック民主主義者となる者が現れると言っている。Mayeur,

art. cit., pp. 490-491. 南部ガール県の共和派を研究したユアールは、ウルトラモンタンは必要があればカトリック民主主義者になったと述べ、教会と民主主義の同盟をすすめたダルゾン神父の例（一八六八年一二月一六―二四日の講演）をあげている。ダルゾン神父は二四日には以下のように述べている。「王は亡命している。貴族は消失した。……ブルジョワジーは腐敗している。もはや民衆しかいない、だから私が期待を寄せるのは民衆である。」Raymond Huard, *La Préhistoire des partis: le Mouvement républicain en Bas-Languedoc*, Paris, 1982, pp. 169, 490 note (33).

おわりに

教権主義勢力は自由カトリシズムも含め、工業文明、経済的自由主義に批判的な勢力と概括することができる。しかし自由カトリシズムの批判は不徹底であり、また民衆的基盤を欠いていた。したがって一九世紀後半の教権主義―反教権主義の深い社会的対立を説明する時、非妥協的カトリシズムの役割を重視しなければならない。

では工業化批判勢力として現われる非妥協的カトリシズムは如何なるものであったのか。教会が歴史と伝統を持ち、社会的な存在でもあるだけに簡単にその評価を下すことは難しい。しかし一九世紀後半に強大化するこの潮流は工業化の進行と、それに伴う名望家支配の後退＝民衆の政治的比重の増大化という歴史的状況への、適合とは言えないまでも一つの能動的対応であったと言えよう。この潮流は政治的には正統主義と結びつき、また一七八九年革命を敵視し、伝統的農村社会を理想としていた点で、前時代的、反近代的という批判は真理を含んでいる。だが、この新しいカトリシズムは政治面では伝統的であった正統主義、貴族の政治から独立しようとする志向及び、当時の共和派、オルレアン派を上回る社会的関心、さらに巡礼・行列の推進に見られる民衆性をもっていた。彼らは革命の脅威に対し、ガリカニズムと一七世紀の神学に代表されるアンシァン・レジームを中世を理想とすることによって否定し、新しい社会状況に対応して自己革新を行ったのである。

たしかに、この革新は政治的には一八七〇年代において、非妥協的カトリックを最も過激な反革命勢力へと導いた。ま

たその反資本主義、反ユダヤ主義等の思想は一九世紀末に現われるナショナリスト右翼に受けつがれる。[1] だが同時に、非妥協的カトリシズムは未来の社会カトリシズム、カトリック民主主義の種子も宿していた。したがって反動的とか進歩的とかという基準ではその内容は律し切れない。教権主義＝反教権主義の対抗の性格を検討する場合は、近代化、工業化、中央集権化を推進する自由主義的ブルジョワジーへの有力な批判勢力として存在していたことが、その反民主主義的、権威主義的性格とともに重要であろう。すなわち非妥協的カトリシズムとは反革命、反工業化の民衆的カトリシズムなのであった。

ルネ・レモンによれば、宗教を個人の問題としてではなく、集団的なものとしてとらえようとする立場から社会問題への関心がうまれてくるという。[2] 非妥協的カトリシズムとは正にそうした立場を代表していた。共同体的生活の基礎を掘り崩し、個人主義と競争原理に立つ社会が確立しようとしていた時に、個人主義を排し、社会性、全体性を追求したこのような宗教勢力がフランスに有力な形で存在したことは、単に政治史に色合いを添えるだけでなく、フランスの工業化、近代化のあり様をも独特な形で規定していったと考えられよう。

① 例えばアソンプシォン会の創刊した『クロワ』紙は活発な反ユダヤ主義宣伝を行った。李春実、「フランス第三共和政下の反ユダヤ主義運動――ドレフュス事件に至るまでの過程――」、『歴史評論』三五四号、一九七九年一〇月、八四―九〇頁。

② R. Rémond, 《Droite et gauche dans le catholicisme français contemporain》, *Revue française de science politique*, vol. VIII-1958, no III-sept., p. 805.

（京都大学大学院生　　）

La plantation de canne à sucre et la société rurale en Java, cas de la *residentie Bezoeki*

par

Yasuo UEMURA

De la fin du XIXe siècle au début du XXe siècle en Java, la plantation de canne à sucre se développait, d'une part dans la région Centre-Est où la plupart de la rizière inondée avait appartenu à la propriété commune, et d'autre part dans la région de *Oost-hoek* où la plupart avait appartenu à la propriété privée. J'ai fait porter cet article sur la *residentie Bezoeki* de *Oost-hoek* afin de la comparer avec la région Centre-Est, que j'ai autrefois étudiée.

Or, dans cette *residentie*, de quelle façon le terrain pour la plantation était-il acquis, et quelle influence en subissait la société rurale? La conclusion est suivante: la location de terre par les entrepreneurs sucrièrs accélérait la différenciation de la paysannerie, tandis que, dans la région telle que *Soerabaja* où la propriété commune était prédominante, elle tendait à conserver l'égalité communautaire.

La société française et le cléricalisme à la deuxième moitié du XIXe siècle

par

Yutaka UEGAKI

Le cléricalisme-anticléricalisme est un des principaux conflits de la politique intérieure en France à la deuxième moitié du XIXe siècle. Ce problème doit être étudié en fonction des changements sociaux que l'industrialisation entraînait à cette époque. Récemment, au Japon, on a révélé que l'anticléricalisme en France est une idéologie de la modernisation et de la centralisation.

Mais, l'étude du cléricalisme n'est pas encore défriché sauf une étude par T. NISHIKAWA. Cet article vise à examiner la réponse du clérica-

lisme à la société moderne et à l'industrialisation, et puis ses relations avec le peuple en mettant au point le catholicisme intransigeant qui était la majorité dans l'Eglise et dont il s'agit de la carectère 《anti-mo-derne》.

Le catholicisme intransigeant est plutôt le catholicisme populaire, contre-révolutionnaire et hostile à l'industrialisation que le catholicisme anti-moderne et favorable à l'Ancien Régime. Ce mouvement n'est pas une simple réaction, mais une réponse active à la société industrialisée, la société de masse.

Katayama Sen 片山潜

by

Tachikawa Kenji

In this paper I do not analyse Katayama Sen's ideas and movements on the basis of documentary records and interpretations but try to grasp him by considering what made him cling to such ideas and what drove him to such movements. [Seeing him from the viewpoint, his experience in the United States from 1884 to 96 (from his twenty-five years of age to thirty-seven) proves to count so much that it might be said to orient his future career. There in the United States he took the colossal massiveness and affluence which Euro-American societies seemed to him to show off in every respect for the *forwardness* (*senshinsei*) 先進性 and accepted it and acted as if he owned it, while he failed to put into question or shelved the *backwardness* 後進性, actual conditions, of Japanese society. *This*, in his case, led to the passionate obsession that, for the sound and rational *modernization* (*kindaika*) 近代化 of Japan, it was indispensable to transplant the advanced social ideas and movements of Euro-American societies in Japan. Taking away odds and ends from his career, there always remains the obsession. And it is the substance of his ideas and movements.