

宗派間関係と寛容の機能

——一六七〇年代ユトレヒトにおける信仰実践を巡る闘争——

安平 弦 司

【要約】 従来の研究は、内実を明確化せずに「寛容」の語を濫用しつつ、「どれほど寛容／不寛容か」という「程度」の尺度から宗教的寛容を捉えてきた。本稿は、「寛容」の語に厳密な定義を与えつつ、一六七〇年代のオランダ共和国、中でもユトレヒトにおける、改革派とカトリックの宗派間関係と、その関係性を規定した寛容の「機能」を明らかにすることを目的とする。分析の結果、フランス軍による約一年半の占領を経験した一六七〇年代ユトレヒトにおいて、多様な種類の寛容が改革派とカトリックの宗派間関係をその都度規定し直し、当地の社会における公的領域の編成が大きく変化することが示される。一六七〇年代ユトレヒトには、改革派とカトリックが宗派主義的ユートピア願望やそれに基づく宗派間関係の敵対性を消去することなく、信仰実践を巡って闘争と交渉を続けながら何とか共存を実現していた、宗教的かつ多元的な社会が存在したのである。

史林 第九八巻二号 二〇一五年三月

はじめに

近代的枠組みが自明のものではなくなり、多元性が露わになった現代世界において、異質な他者に対処する際の美德・実践として、寛容は益々注目されてきている。歴史学、中でも寛容の起源の一つを近世ヨーロッパの宗教的寛容に見る西洋史学においても、その研究蓄積は年々厚くなってきていると言えよう^①。しかし、寛容はその付与者と被付与者の非対称

的な権力関係を再生産するものともなり得る^②。にも関わらず、従来の寛容の歴史研究はこうした指摘を無視し、内実を明確化せずに「寛容」の語を濫用しつつ、「寛容か不寛容か」という二元論に基いて、「どれほど寛容／不寛容か」という「程度」を分析の尺度にしてきた。特に、M・ヴェーバーの合理化論やH・シリングの宗派化論といった近世を扱う一連の大きな物語は、一七世紀半ばを転機とした寛容・世俗化の「程度」の増大を論じ、野蛮な宗教戦争の時代から理性的な啓蒙の時代へと至る目的論・近代化論を描いた。近世ヨーロッパの中でも、オランダ共和国（以下、共和国）は当時から、他国・他地域よりもその「程度」において勝る「寛容の楽園」とされており、現在でも寛容はオランダのナショナルな矜持の一つとされている^⑤。そのオランダの学界では近年、国内で高揚しているムスリム排斥を求める排外主義を受け、寛容の役割が改めて強調されてきている。しかし、そこでは寛容と国民性を結びつけるような素朴な本質主義へ回帰する研究も見られる^⑦。

このように、従来の研究は「寛容」の語を無批判に掲げながら、「程度」の尺度に基づく目的論と本質主義でもって、西洋近代や国民国家を正当化してきたと言える^⑧。こうした研究状況を踏まえ、本稿は「寛容」の語に厳密な定義を与えつつ、その「程度」ではなく「機能」に着目することで、従来の印象論的な研究を刷新することを目指す。本稿が定義するところの寛容の「機能」とは、増減する「程度」ではなく、特定の政治的・社会的文脈において寛容が付与者と被付与者の関係性に与えた影響のことである。具体的には、フランス軍による約一年半の占領を経験した一六七〇年代の共和国、中でもユトレヒトにおける改革派とカトリック（以下、両派）の関係性及び、それを規定した、政治的次元において実践形態をとる寛容の「機能」が本稿の研究対象である。その際、分析する寛容付与者はフランス占領軍及び改革派為政者、寛容被付与者は主に集団としてのカトリックとする。

以下、まず第一章でより個別的な先行研究を概観して、先に挙げた具体的研究対象を扱うことの意義と本稿の課題を明確化した後、第二章で予備的考察を行う。続いて本論に入り、第三章でフランス占領期、第四章でフランス撤退後、それ

それぞれの時期における両派の関係性と寛容の機能を分析する。そして最後に「おわりに」で本稿の総括を行い、残された課題と展望を提示する。

- ① 近年の日本の歴史学界における寛容研究については、以下を参照。
 紀平英作編『グローバル化時代の人文科学 対話と寛容の知を求めて』(上) 連鎖する地域と文化』京都大学学術出版会、二〇〇七年。同編『同 (下) 共生への問い』同、二〇〇七年。甚野尚志、踊共二『中近世ヨーロッパの宗教と政治 キリスト教世界の統一性と多元性』ミネルヴァ書房、二〇一四年。深沢克巳編『ヨーロッパ諸宗教の関係史論 他者の受容、他者の排除』勉誠出版、二〇一〇年。深沢克巳／高山博編『信仰と他者 寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』東京大学出版会、二〇〇六年。森原隆編『ヨーロッパ・共生』の政治文化史』成文堂、二〇一三年。また、現代において寛容は「人種・民族・性的趣向等のマイノリティに関わるもの」とも語られるが、本稿が対象とする近世における寛容の対象は、専ら信仰におけるマイノリティであった。それ故、以下本稿では、寛容という語を宗教的寛容の意味でのみ用いる。
- ② 筆者は、寛容に焦点を当てつつ西洋近代あるいは近現代リベラリズムを批判する、以下の哲学者の議論から多くを学んだ。R・P・ウォルフ／B・ムーア・ジュニア／H・マルクレー(大沢真一郎訳)『純粋寛容批判』せりか書房、一九六九年。W・ブラウン(向山恭一訳)『寛容の帝国 現代リベラリズム批判』法政大学出版局、二〇一〇年。S・メンダス(谷本光男／北尾宏之／平石隆敏訳)『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版、一九九七年。
- ③ M・ヴェーバー(大塚久雄訳)『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、一九八九年。
- ④ Schilling, H. Confessional Europe. in T.A. Brady, Jr. et al. (eds.), *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*. Leiden, 1995. 宗派化論の近年の展開に関しては、以下を参照。踊共二『宗派化論——ヨーロッパ近世史のキーコンセプト』『武蔵大学人文学会雑誌』四二(三・四)・二〇一一年。
- ⑤ Gijswijt-Hofstra, M. (ed.), *En schijn van verdraagzaamheid. Afbijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*. Hilversum, 1989. Kaplan, B.J. 'Dutch' Religious Tolerance: Celebration and Revision' (以下「Celebration and Revision」). in R.P. C. Hsia et al. (eds.), *Catholicism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age* (以下「Catholicism and Religious Toleration」). Cambridge, 2002. しかし日本の学界におき、寛容研究全体にとつて重要な共和国における寛容は、十分に研究されてきたとは言えない。日本語で発表された論考としては桜田美津夫によるものが挙げられる。桜田美津夫「オランダの建国と宗教的寛容」『歴史学研究』八〇八、二〇〇五年。
- ⑥ 久保幸恵「オランダは「寛容」な国か?——スケープゴートにされるムスリムたち」『日蘭学会会誌』三四(一)・二〇一〇年。水島治郎「反転する福祉国家 オランダモデルの光と影」岩波書店、二〇二二年。
- ⑦ 本質主義に回帰した研究者としては、W・フレイホフを挙げることができる。フレイホフは近年、共和国において宗派共存を成り立たせていた要因として、「オランダ史の人文主義的でエラスムス的で穏健な伝統」を強調するようになった。Frijhoff, W. 'How Plural Were

the Religious Worlds in Early-Modern Europe? Critical Reflections from the Netherlandic Experience' (以下、'How Plural'), in C.S. Dixon et al. (eds.), *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*, Aldershot, 2009, p. 48.

④ 無論、全ての研究者が目的論と本質主義に陥ってゐたわけではなく、例えば、かつてE・H・ロスマンは、「寛容は不寛容の反対ではなく、不寛容の偽造である」として「寛容か不寛容か」という二元論を拒絶しつつ、寛容を程度で測ることに疑問符を付けた。Kossmann, E.H., *Politische theorie en geschiedenis*, Amsterdam, 1987, pp. 45-58. 寛容研

第一章 本稿の課題

第一節 理論的側面

まずは、理論的側面から先行研究を概観する。筆者は共和国を扱う近年の研究において「寛容」という語でもって分析されてきた現象をそれぞれ、内容・次元・形態・付与者・被付与者に分け、研究において設定される尺度を明らかにし、表①のようにまとめた^①。先行研究を分析した結果、近年の傾向としては、研究対象である現象の形態が思想から実践へ推移し、分析の尺度として「程度」ではなく「機能」に着目する研究が増加してきていることを指摘できる^②。中でも、社会的次元の実践形態を扱い機能に着目する研究は、時に政治的変動を軽視した静態的叙述に陥り、黙認に代表される寛容の受動的側面を強調するきらいがある。他方、政治的次元の実践形態を扱い機能に着目する研究は、限定的認可に代表される寛容の能動的側面と政治的変動に焦点を当てることで、この点を補充可能だと言える^③。とはいえ、そうした研究においても、寛容被付与者が単なる受動的な受益者として描かれる傾向はいまだ根強い^④。以上を踏まえ本稿は、寛容被付与者の

究の見直しは、近年B・J・カプランによって主導されている。カプランは、「一六世紀以来現代に至るまでの間に本質化され神話化されてきた」「寛容の興隆の物語」を批判しながら、西洋近代の価値観を相対化する必要性を説く^⑤。Kaplan, 'Celebration and Revision: Idem, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (以下、'Divided by Faith'), Cambridge, 2007.

⑤ 以下、「州」や「市」というた語を伴わない「エトレピト」という語は、エトレピト州とエトレピト市を一括して指す場合に用いる。

表①

現象					研究
内容	次元	形態	付与者	被付与者	研究の尺度
良心の自由	哲学	思想 (言説)	個人々	個人々	程度
公私分離			為政者	社会	
市民的調和			個人々	個人々	
限定的認可	政治	言説 (思想) / 実践 実践	為政者	集団	程度 / 機能
黙認	社会		個人々	個人々	
隣人間連帯			個人々	個人々	

振る舞いに注目しながら、政治的次元において実践形態をとる寛容の機能を明らかにすることを試みる。

また現在では、公私区分の重要性は、B・J・カプランをはじめとする多くの研究者によって認められている。その際、公私の境界線の曖昧さが構造的に残存するのか、それとも段階的に明確化していくのかという問題は、一つの争点となっている。⑤ここでは暫定的に、前者の立場に立つカプランと共に、公私区分に関する一つの仮説を提示しておく。すなわち、共和国では家の内外を境として公私の境界線が引かれていた、と。カプランによれば、これは近現代的な法的境界線ではなく、近世的な文化的境界線であり、流動的なそれを巡って人々は交渉を繰り返していた。この公私区分においては「見た目」が重要であった。つまり、ある人物が非公認宗派の信仰を持っていること、あるいは、ある建造物が非公認宗派の宗教施設であることが、外見上識別可能か否かが鍵であったのである。カプランは公私の境界線を時に私的領域の境界線と呼び、それによって「私秘性のフイクション」が構築されたことを重視している。⑦しかし他方で、カプランはもう一つのフイクション、すなわち「宗教的統一性のフイクション」にも言及している。⑧フイクションという語で含意されているのは、史料に現れる同時代人が、私秘性や宗教的統一性が存在しないことを知りつつも、あたかもそれらが実在しているかの如く振舞っていたように見える、とい

うことである。これら二つのフィクションは同じコインの表裏だと言えるが、本稿は後者の面、すなわち公的領域のフィクションに着目する。またカプランにとって、寛容被付与者は、寛容付与者による公的領域の独占体制の転覆を諦めた、受動的存在でしかなかった。^⑨ それに対して本稿は、カプランが焦点を当てなかった公的領域での寛容被付与者の振る舞いに焦点を当てる。

第二節 具体的研究対象

続いて、本稿が扱う具体的な時代と場所により近い対象に関する先行研究を分析する。共和国における寛容を扱う研究は、一六世紀終わりのスペインへの反乱開始時から、一七世紀半ばのウェストファリア条約における正式独立に至る時期を対象とすることが多い。そうした研究は、共和国がフランス等と恒常的に戦争を行い、大きな政治的変動を経験した一七世紀後半に関して、多くを語らぬまま、それ以前と比べて程度においてより寛容であったと想定している。^⑩ 中でも、共和国が積極的に戦争を遂行した一六七二年以降の「対仏四〇年戦争」期に関しては、共和国を平和主義的商業国家として描く傾向にある国民史において、研究蓄積が乏しい。^⑪ しかし、カトリックを一つの争点として共和国のみならずヨーロッパ各地で政治と社会が動揺した対仏四〇年戦争期に関する分析は、両派の関係性を探るために避けては通れない。^⑫ 更に、フランス軍は一六七二年六月から一六七三年一月にかけてユトレヒトを占領したが、一六世紀末以来ユトレヒトは両派の激しい抗争の舞台の一つであった。フランスによる占領を通じて社会秩序が動揺し再編された一六七〇年代のユトレヒトを分析することは、平時においては見えづらい両派の関係性や、その関係性を規定した寛容の機能を明らかにすることに繋がる。

それでは、本稿が着目するフランス占領期ユトレヒトはどのように叙述されてきたのであろうか。カトリック史研究者 L・J・ロヒールによれば、フランス占領期に「オランダ人」カトリックは「ナショナルな」カトリック教会を護持しよ

うとしており、「祖国」に反逆するつもりはなかった。そのためロヒール曰く、彼らは侵入してきた「フランス人」や「フランス的」カトリシズムを最終的には拒絶した、という。彼は、ネイションにおけるカトリックの「和解と再統合」というカトリック国民史の目的に照らして、フランス占領期は障害でしかなかった、あるいは何の意味も持たなかったと断罪したのである。^⑬近年の研究としては、ユトレヒト史研究者B・フォルクラツによるものが挙げられる。フォルクラツは、フランス占領期において、それまで宗派共存を支えてきた公私区分の原理が危機に瀕し、両派が宗派主義を先鋭化させたことを示した。彼によれば、その結果、フランス撤退後に社会は宗派的に分極化し、人々が信仰を私的領域に押し込めている限り、公的領域に平和は保たれたという。^⑭この分析は興味深いものであるが、フォルクラツにおいても、寛容被付与者カトリックは受益者として受動的に描かれたままである。また、彼の分析は占領期にほぼ限定されており、フランス撤退後のユトレヒト、中でも公的領域の再編過程は不明瞭である。

先行研究の整理を受けて、ここで本稿のスタンスを明確にしておきたい。本稿は、近世に近代的ネイションを安易に投影することなく、一六七〇年代ユトレヒトという特定の政治的・社会的文脈を踏まえた上で、寛容被付与者カトリックの公的領域における振る舞いに着目しつつ、政治的次元において実践形態をとる寛容の機能を分析する。そうすることで、国民史へと一元的に回収されるような叙述を回避し、対仏四〇年戦争期という中期的文脈の中にフランス占領期及び撤退後のユトレヒトを位置づけ、信仰実践を巡る両派の闘争の原因を探りながら、両派の関係性や公的領域の変遷を明らかにすることが試みられる。最後に、一次史料について付言しておけば、本稿は、同時代人の手紙や報告書、同時代人の日記、後世になって編纂されたユトレヒト州の布告集を用いる。^⑮

① 共和国における寛容を扱う研究の詳細な学界動向分析については稿を改めた。

② 例えば、一九九七年に出版された共和国における寛容に関する論集

Berkvens-Stevelinck, C. et al. (eds.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic* (Leiden: The Emergence of Tolerance), Leiden, 1997. では、思想形態をとる寛容が扱われることが多かったが、二〇

〇二年の同種の論集 Hsia et al. (eds), *Calvinism and Religious Toleration* に主に扱われていることは実践形態をみる寛容である。他は「実践形態をみる寛容を扱った近年の筆者として以下にそのが挙げられる。Frühoff, W., *Embodied Belief: Ten Essays on Religious Culture in Dutch History* (以下「Embodied Belief」), Hilversum, 2002; Kaplan, *Divided by Faith: Kool, C., Calvinists and Catholics during Holland's Golden Age: Heretics and Idolaters* (以下「Calvinists and Catholics」), Cambridge, 2012; Pollmann, J., *Religious Choice in the Dutch Republic: The Reformation of Arnoldus Buchelius (1565–1641)* (以下「Religious Choice」), Manchester, 1999; Spaans, J., *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwenvereniging in de eerste helft van de zeventiende eeuw* (以下「De Levens der Maechden」), Hilversum, 2012.

③ 程度と機能という語を対比させる用語法は筆者にもあるが、筆者と問題意識を共有している研究者としてはカプラン・ヘー・スパーンスを挙げることが出来る。筆者の用語法に従えば、前者は社会的次元、後者は政治的次元において実践形態をみる寛容の機能を積み重ねることを提唱している。Kaplan, 'Celebration and Revision', p. 25f; Spaans, J., 'De katholieken in de Republiek na de Vrede van Munster', *De zeventiende eeuw*, 13, 1997, pp. 253, 258f.

④ 研究者スパーンスは「寛容の受動的側面のみならず、従来の研究において主たる分析対象となっていないかった、宗教的多元性を管理しようとする能動的政策にも着目すべきだとしている。しかし、そのスパーンスの研究においても、寛容被付与者カトリックは受動的存在として描かれたままである。Spaans, J., 'Religious Policies in the Seventeenth-Century Dutch Republic', in Hsia et al. (eds), *Calvinism and Religious Toleration*. 寛容被付与者カトリックの能動

性は着目した研究として、例えればそのものが挙げられる。Kool, C., 'Paying off the Sheriff: Strategies of Catholic Toleration in Golden Age Holland' (以下「Paying off the Sheriff」), in Hsia et al. (eds), *Calvinism and Religious Toleration*.

⑤ 前者の立場に立つ代表的な研究者として、カプランの他、フー・ヘー・スパーンスを挙げられる。Frühoff, W., 'Dimensions de la coexistence confessionnelle' (以下「Dimensions」), in Bertvans-Stevellink et al. (eds), *The Emergence of Tolerance*; Kaplan, B.J., 'Fictions of Privacy: House Chapels and the Spatial Accommodation of Religious Dissent in Early Modern Europe' (以下「Fictions of Privacy」), *American Historical Review*, 107, 2002, されど、後者の立場に立つ研究者として、三宅間論を展開したフー・ヘー・スパーンスが、この研究を挙げられる。フー・ヘー・スパーンスの概要及び、その「Calvinists and Catholics」を参照。拙稿「書評 Christine Kool, *Calvinists and Catholics during Holland's Golden Age: Heretics and Idolaters*」(以下「九六(一)」)二〇一三年。

⑥ Kaplan, B.J., *Calvinists and Libertines: Confessions and Community in Utrecht, 1578-1620* (以下「Calvinists and Libertines」), Oxford, 1995, pp. 270-272; Idem, 'Fictions of Privacy', pp. 1036, 1044-1048, 1056f, 1061, されど、本稿における公私の領域は身体性と深く関わりを持っており、身体性を欠いた言説空間は考察の対象外であるが、言説空間と身体的空間における宗派間関係の顕現の仕方は異なっていた。コビー、J・ホルマン、スパーンスらによれば、言説空間や個人の内面における宗派の敵対心と、身体的空間における宗派共存は共時的に両立し得たのである。Kool, *Calvinists and Catholics*; Pollmann, *Religious Choice*; Spaans, *De Levens der*

Maechelen, pp. 15-34.

⑦ Kaplan, 'Fictions of Privacy', pp. 1057, 1061.

⑧ Idem, *Catholics and Liberties*, p. 277. Idem, 'Fictions of Privacy', p. 1048.

⑨ Ibid., pp. 1036, 1061.

⑩ 一七世紀後半以降の共和国における両派の宗派間関係を過度に単純化した歴史書に比べて、ローンを著するリヴナとカール・Kooi, *Catholics and Catholics*.

⑪ Onnekink, D., 'The Embarrassment of Power: The Historiography of the Dutch Republic in European Context in 1688', *Idyssus*, 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要】別冊17(2000年9月), pp. 43-45, 54-61. 研究者D・オネキントンは「一六七二年以降一七一三年までの共和国とフランスの間で断続的に続けられた戦争を四〇年戦争と称し」その一体的把握を試みている。Ibid., p. 43.

⑫ 西川杉子「長期の宗教改革運動——一七・一八世紀の展開」(以下「長期の宗教改革運動」)森田安一編『ヨーロッパ宗教改革の連携と断絶』教文館「二〇一〇年」。

⑬ Rogier, L. J., *Geschiedenis van het katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw* (以下「Geschiedenis van het katholicisme」), 3 vols. Amsterdam, 1945-1947, 2, pp. 203-215. Idem, 'Neercassel en het vaderland in 1672' (以下「Neercassel en het vaderland」), *Verslag van de Algemeene Vergadering der leden van het Historisch Genootschap gehouden te Utrecht op 31 october 1949*, Utrecht, 1950.

⑭ Forclaz, B., 'Rather French than Subject to the Prince of Orange: The Conflicting Loyalities of the Utrecht Catholics during the French Occupation (1672-73)' (以下「Rather French」), *Church*

History and Religious Culture, 87, 2007.

⑮ フォーランドの半導体雑誌「蘭領書院の Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht (以下「AAU」), 5, Utrecht, 1978. AAU, 18, Utrecht, 1890. AAU, 20, Utrecht, 1893. *Bijslagen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem* (以下「BBH」), 10, 1882. Post, R.R. et al. (eds), *Romeinse bronnen voor den kerkelijke toestand der Nederlanden onder de apostolische nictarissen, 1592-1727* (以下「RB」), 4 vols., The Hague, 1932-1955, 2. Spiertz, M.G., *L'Église catholique des Provinces Unies et le Saint-Siège pendant la dernière moitié du XVIIe siècle* (以下「L'Église catholique」), Leuven, 1975, pp. 160-162. フォーランド軍閥関係に関する報告書は *Lettres historiques de Monsieur Pellisson* (以下「LP」), 3 vols., Paris, 1729.

⑯ 本稿が扱う日記は全べ、平時から綴られたものではない。フランス占領期及び撤退後とらう非常事態の際して書か留められたものである。個人的な覚書が後世にならう校訂されたものが Booth, E., 'Dagelijksche aantekeningen gedurende het verblijf der Franschen te Utrecht in 1672 en 1673' (以下「Dagelijksche aantekeningen」), *Berigten van het Historisch Genootschap te Utrecht*, 6, 1857. 同書はフランスの歴史学者が文書に添えられた口説く、後半にはその校訂者である Martens, J., 'Verhaal van het gebeurde bij de overgave der stad Utrecht in juni 1672' (以下「Verhaal」), *Kronijk van het Historisch Genootschap gewestigd te Utrecht*, 24, 1868. 同書は口説く者である Valkenier, P., 'Verwerd Europa, ofte Politijle en historische beschryvinge der waare fundamenten en oorsaken van de oorlogen en revolution in Europa..' (以下「Verwerd Europa」), Amsterdam, 1675. Wicquefort, A. de, *Journal, of dagelijcksch verhael van de handel der Franschen in de steden van Uytrecht en*

Woerden... (以下『Journael』, Amsterdam, 1674.

① Morrees, C.W. et al. (eds.), *Vernooij van mr. Johan van de Water's*

Groot Plakkaatboek 's Lands van Utrecht: Van den vroegsten tijd af

tot het jaar 1810 (以下『VGPJ』, 2 vols., Utrecht 1856-1860. Water,

J. van de, *Groot Placaat-Boek vernatende alle de plaaten ... der*

Staten Utrecht 's lands van Utrecht (以下『GPJ』, 3 vols., Utrecht,

1729. 前者は後者を補足したものである。

第二章 予備的考察

第一節 構造的要因

一五六八年に始まるスペインへの反乱の結果、意図せざる結果として共和政体を選び独立した共和国は、戦争や外交に關しては各州代表が集まる連邦議會で決定を行いつつも、財政や宗教に關する規則は各州が独自に制定する州主権国家であつた。① ユトレヒト州議會においては、騎士団（貴族の代表団）や教会（ユトレヒト市内にある五つの聖堂參事会）ではなく、都市代表、すなわち都市門閥貴族レヘントが最も強い影響力を手にした。② また、ユトレヒトでは一五八四年の布告によつて、公職者が改革派信仰を持つ者に限定され、原理上カトリックは公職就任権を剝奪されることとなつた。③

共和国において唯一の公認宗派となつたのは、それまで異端審問によつて迫害されていた改革派であつた。改革派教会は同時代人から「公的教会 *publieke kerk* / *openbare kerk*」と呼ばれ、結婚・埋葬・洗礼等に關して万人に奉仕することが義務付けられていた。改革派は教会施設を独占的に使用し、その牧師は世俗当局から給与を与えられた。特に厳格改革派の牧師は、神政国家、すなわち改革派の単一宗派共同体をユートピアとして願望したが、それに対する世俗当局の抵抗は強かつた。④ また、指導的な厳格改革派牧師 G・フーティウスを擁するユトレヒト市は、改革派の「更なる宗教改革 *Nadere Reformatie*」と呼ばれる敬虔主義運動の牙城であつた。⑤ 他方、今や潜在的な政治的反逆者の烙印を押されたカトリックは、殺戮は免れたものの、多くの権利を失つた。ユトレヒトは中世における低地地方北部唯一の司教座を有したた

め、カトリック信仰の中心地であったが、カトリックの礼拝と集会は一五八〇年に他州と同様に禁じられた。こうしてユトレヒトは両派の激しい抗争の舞台の一つとなったのである。集団としてのカトリックは、公的領域における改革派独占体制を甘受しながら、カトリック宗教改革・対抗宗教改革運動の下、他宗派との差異化を図っていった。その際、彼らの宗派主義を先鋭化させたのがユートピア的期待に基づく予言であった。予言の中では、社会秩序の完全な転覆と、在りし日のユトレヒト大司教区、すなわちカトリックの単一宗派共同体の復活がユートピアとして期待されることとなった。こうしたユートピア的期待においては、外部からの救済者の存在が重要であったが、スペインや皇帝に頼ることが困難となった一七世紀後半において、そのメシアの役割は主にフランス王に想定された。

こうして反乱後、多くの特権を手にした改革派ではあったが、同派は国教ではなく、ユトレヒト同盟規約第一三条に規定されているように、共和国の住民は改革派教会の成員になることを法的には強制されなかった。実際、共和国において改革派が人口的なマジヨリテイを構成することはなく、表②からわかるように、カトリックは常に共和国総人口の三〇%以上を占めていた。改革派人口が緩慢にしか増加しなかった共和国の宗派分布は、一七世紀後半によくある程度固まったと言われ、その過程で両派は前述の単一宗派共同体のユートピアを内包する宗派主義をそれぞれ加熟させていった。

こうした中、カトリックをはじめとする非公認宗派は共和国内に多くの「隠れ教会 *schuilkerk*」を保持し、そこで信仰実践を継続させることができた。隠れ教会とは家の外観を持つ建物内部の礼拝堂のことを指し、聖職者はそこに住み込んでいた。そこで実際に行われていることがどれだけ周知のことであっても、それが家の装いの中であれば、「認可料 *legentiegeld*」と呼ばれる賄賂を世俗当局に支払うことを暗黙の条件に、彼らの行為は黙認され得た。非公認宗派は公的信仰実践の権利は失ったが、ユトレヒト同盟規約第一三条が定めた良心の自由を失うことはなかったのである。ユトレヒト市では一六二二年までに、カトリックのかつての三つの教区は一四の隠れ教会（市壁内部に一箇所、郊外に三箇所）毎に「スタシイ *state*」と呼ばれる単位で分割されることになった。

表②

年	当該年におけるカトリック人口比 (%)						
	1656	1726	1775	1809	1829	1849	1889
南ホラント州	29	15	18	22.64	24.30	24.66	24.13
北ホラント州	45	20	22	25.84	27.15	27.62	27.20
ユトレヒト州	55?	30?	?	39.06	39.43	37.87	34.36
ゼーラント州	10?	9?	13?	±20.0	26.27	26.30	25.18
フリースラント州	13-16	11.5	10.5	9.42	9.05	8.77	7.70
フローニンゲン州	11	8?	8?	7.73	7.39	7.36	6.76
ドレンテ州	3?	?	?	0.73	3.83	5.90	6.12
オーフェルエイセル州	43	40	37	34.36	33.18	32.40	27.32
ヘルダーラント州	50?	40?	35?	36.32	38.03	37.60	36.18
北ブラバント州	—	—	—	87.58	87.54	87.69	87.61
リンブルフ州	—	—	—	98.26	97.80	97.12	97.99
全体	47	34	36	38.10	38.82	38.15	35.38

Kok, J.A. de, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van protestantisering en katholieke herleving in de noordelijke Nederlanden, 1580-1880*, Assen, 1964, p. 248 を一部改変。

以上のことを本稿の用語法に従って整理すれば以下のようになる。共和国において、改革派という単一宗派が集団として公的信仰実践の権利を独占し、他宗派の集団としての独自性が私的領域においてのみ黙認されたことは、宗派主義的ユートピアとして願望された改革派の単一宗派共同体が公的領域でフィクションとして構成されたことを意味した。つまり、共和国では黙認としての寛容が、公私区分及び、そうして区分された公的領域における改革派の宗派主義的ユートピア、その両者をフィクションとして成り立たせ、公的領域から宗派間関係の敵対性を隠蔽したのである。

第二節 前史——反乱から災厄の年まで

スペインへの反乱開始直後、オラニエ公ウイレム一世は神聖ローマ帝国で実践されていた「宗教和平 religieuze vrede」を低地地方北部にも導入することを試みた。宗教和平とは、複数の宗派に同等の、あるいは各宗派の政治的権力に応じた分の宗教的自由を与える協定のことであり、共和国では改革派とカトリックによる「二宗派体

制」を意味した。ユトレヒト州でも一五七九年にその導入が試みられたが、前述のように一五八〇年にカトリックの礼拝と集会が禁じられたことで、他州と同様に宗教和平は頓挫した。¹⁴

一五八〇年までに低地地方北部の全ての司教位は空位になった。これを受けて一五九二年、教皇クレメンス八世はS・フォスモールを「代牧 vicarius apostolicus」(司教区成立以前の布教地域において司教あるいは大司教に準ずる権限を有する職)に任命し、一六〇九年には彼に「不信心者の地の in partibus infidelium」架空の司教の称号を与え、旧ユトレヒト大司教区内部、すなわち低地地方北部全域における代理の裁治権を委ねた。¹⁵ トレント公会議の精神を忠実に守ることで共和国のカトリシズム復興を目指した代牧たちは、司教制度の連続性を主張しつつ、各旧司教区毎に代牧補佐を配置し、隠れ教会を中心とする擬似教区スタシィと、そこで恒常的に司牧を担う教区司祭を基本とする司牧システムを構築した。¹⁶ 聖職者と俗人が協力して復興に尽力した結果、一七世紀半ばまでにカトリック共同体は質・量両面で相当程度回復した。¹⁷

一七世紀半ばには共和国体制のあり方が改めて確認された。一六四八年のウエストファリア条約が共和国のスペインからの独立を正式に認めたことで、共和国にとって今や最大の敵はフランスとなり、スペインは対仏戦の潜在的同盟相手として考えられるようになった。また、一六五〇年にオラニエ公ウィレム二世が亡くなると、州総督職は廃止され、宗教的マイノリティに穏健な態度を採っていたホラント州法律顧問J・デ・ウィットを中心とした共和派が活躍するようになった。更に、一六五一年の「大会議 grote vergadering」では、改革派の特権的地位の維持が謳われたものの、カトリックに対しては従来の反カトリック布告の厳格な遵守が宣言されるに留まった。¹⁸

本稿が対象とする時期に代牧職にあつたJ・ファン・ネールカッセルは、ルーヴェン大学やフランスのオラトリオ会で神学を学んだ後、一六六三年に五代目の代牧となった。¹⁹ 先代の代牧たちと共和国の世俗当局の関係は非常に敵対的なものであり、代牧は時に国外追放を命じられていた。²⁰ それに対しネールカッセルは、布教聖省やブリュッセルの教皇公使の忠告に従い、政治的問題から距離を保ち、共和国の世俗当局を不必要に刺激しないよう心掛けていた。²¹

「災厄の年 rampjaar」として記憶されている一六七二年、共和国はフランス・イングラント・ケルン司教・ミュンスタール司教と開戦し、ユトレヒト市は六月二三日にフランス軍に占領された。こうした中、対仏宥和政策の責任を問われたホラント州法律顧問デ・ウィットが暴徒に虐殺され、オラニエ公ウィレム三世が各州総督に就任した。ユトレヒト市が占領された翌日、市民権を持つアムステルダム市に滞在していたネールカッセルは、布教聖省の枢機卿P・アルティエリに向けて手紙を書いた。手紙の中で彼は、ユトレヒト市が「フランス人の到来を恐れるというよりむしろ望んでいた」としつつ、ユトレヒト市へ来ることを「非カトリック」からでさえ強く求められてはいるが、「ありもしない口実でカトリックの潔白を損なわないように」アムステルダム市を離れるつもりはない、と述べた。しかし、彼はこの手紙を書いた数日後ユトレヒトへ向かった。何故自らの言をすぐさま反故にしたのか、その理由をネールカッセル自身は語っていない。

- ① 川口博『身分制国家とネーデルランドの反乱』彩流社、一九九五年、三一―三七、一六三―一七九頁。Israel, J.I., *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806* (Brill, *The Dutch Republic*), Oxford, 1995, p. 276f.
- ② *Ibid.*, p. 282.
- ③ Water, *GPU* 1, pp. 158-160 とは、え、同じ内容の布告はこの後も繰り返し発布された。このことは、実践において布告が必ずしも遵守されておらず、黙認としての寛容が機能していたことを示唆していると言えよう。
- ④ Kaplan, *Calvinists and Libertines*, pp. 2, 59-65, 80, 156-195, 264-270.
- ⑤ Lieburg, F. van, *De Naderere Reformatie in Utrecht ten tijde van Voetius. Sporen in de gereformeerde kerkeverdracta*, Rotterdam, 1989.
- ⑥ 田中史高「低地地方北部の司教都市——中世ユトレヒト市政発展史」『日蘭学会会誌』二四(一)、一九九九年。
- ⑦ Water, *GPU* 3, p. 466. この後、同様の内容を持つ布告は幾度となく発布されることになる。この点もまた、実際には黙認としての寛容が機能していたことが読み取れる。
- ⑧ Frithoff, *Embodied Belief*, pp. 159-165, 169-172.
- ⑨ 歴史学研究会編『世界史史料五 ヨーロッパ世界の成立と膨張——一七世紀まで』岩波書店、二〇〇七年、三〇二―三〇三頁。
- ⑩ しかし、本稿が参照したJ・A・デ・コックが依拠する史料の正確性や彼の概算方法の妥当性に関しては、既に否定的な見解も提示されている。Pollmann, *Religious Choice*, p. 206f. Wolter, J.I., *De plaats van de calvinisten in de Nederlandse samenleving. De zeventiende eeuw*, 10, 1994, p. 19. 以下、統一的な国勢調査が行われる以前の近世において、宗派別人口の正確な統計データを求めることは困難であり、デ・コックの概算に取って代わるような数量分析はいまだになされていない。

- ①① ただし、特定の教会の成員にならない中間集団は、共和国において一七世紀後半以降も相当数存在していた。現在では多くの研究者が、プロテスタント化の強制性ではなく、宗派帰属の自発性を強調してゐる。Kaplan, *Catholics and Libertines*, pp. 33f. 58, 68-70, 143. Kooi, *Catholics and Catholics*, pp. 29, 32, 68f. 14f. Polmann, *Religious Choice*, p. 8.
- ①② Kooi, *Paying off the Sheriff*, pp. 87, 91-93.
- ①③ フランス軍に従軍していた歴史編纂官A・ユリッソンはエントレブー市占領直後に、市内のある隠れ教会でミサに出席した。彼はそこで「これら一四の隠れ教会は、時折起る『迫害』から逃れるために必要であつた」と云つた。司祭から聞かされた。LP, I, p. 212.
- ①④ Kaplan, *Catholics and Libertines*, pp. 262-264.
- ①⑤ Parker, C.H., *Faith on the Margins: Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age* (以下「*Faith on the Margins*」), Cambridge, 2008, pp. 24-32.
- ①⑥ *Ibid.*, pp. 25, 59. 語の厳密な意味において、共和国にカトリック教区は存在しなからが、本稿では、修道士ではない隠れ教会付き司祭のことを「教区司祭」と記す。歴代代牧は、反乱以前からの連続性や歴史的伝統を強調し、大司教であるかの如く振る舞つた。これに反発したのが修道会、中でも特にイエズス会であつた。イエズス会士は、共和国を司教制度が途絶えた単なる布教地域としてしか認識しておらず、代牧が大司教のように振る舞い、自らへ影響力を行使しようとする」とを批判したのである。*Ibid.*, pp. 22, 39-42. 以上からわかるように、共和国で活動したカトリック聖職者を一枚岩的に捉えることはできない。本稿は代牧及びその下の教区司祭に焦点を当てるが、教区司祭と修道士の関係についての分析は今後の課題としたい。
- ①⑦ 共和国で活動したカトリック聖職者数の推移に関しては表③を参照。
- 世俗当局からの支援を完全に欠いた共和国のカトリック聖職者は、司牧活動を行う上で俗人エリートへの援助を仰ぐ必要があつた。研究者C・H・バーカーは、共和国において聖職者と俗人が連携してカトリック信仰の復興を成し遂げたことと「協力的宗派化」と呼ばれる①⑧ Idem, "Cooperative Confessionalisation: Lay-Clerical Collaboration in Dutch Catholic Communities during the Golden Age", in B.J. Kaplan et al. (eds.), *Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570-1720*, Manchester, 2009.
- ①⑨ Broeyer, F.G.M., "Ijkpunt 1650 - 'Andre gezinsheden met tollerante geolereert'", in C. Augustijn et al. (eds.), *Vervreemding en verzoening. De relatie tussen katholieken en protestanten in Nederland 1550-2000*, Nijmegen, 1998.
- ①⑩ Spieritz, M.G., "Jeugd- en vormingsjaren van Johannes van Neercassel, apostolisch vicaris (1663-1686)", *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland*, 18, 1976.
- ①⑪ 例へば、前述の初代代牧フォスマールは、一六〇三年に国家反逆罪に問われて共和国から追放され、亡くなるまでケルンで亡命生活を送つた。Parker, *Faith on the Margins*, pp. 29, 33f. 77-79.
- ①⑫ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, 2, p. 202f. Idem, *Neercassel en het vaderland*, pp. 15-17. Spieritz, *L'Eglise catholique*, p. 124f.
- ①⑬ フランスで歴代代牧として述べたおく。フランス占領以前、エントレブーではユリウス暦が使用されていたが、フランス軍到来後の一六七二年八月にネールカッセルは説教壇からグレゴリウス暦導入を宣言した。AALU, 20, p. 395. Booth, "Dagelijkse aantekeningen", p. 28. *Wicquefort, Journael*, p. 68. 以降「エントレブー州」は「カトリック

表③

年	共和国で活動したカトリック聖職者数の推移（人）										
	1602	1617	1622	1631	1635	1642	1668	1701	1726	1758	1775
総計	70	273/4	235	343	421	500	508	466	459	443	420
教区司祭	70	250	200	246	300	360	376	340	330	303	296
修道士	—	23/24	35	97	121	140	132	126	129	140	124
イエズス会	—	16/17	22	53	65	74	80	59	39	42	29
フランチェスコ会	—	7	7	18	25	22	24	30	44	55	54
ドミニコ会	—	—	6	14	18	20	15	16	20	20	18
カプチン会	—	—	—	8	8	9	—	—	—	—	—
ブレモントレ会	—	—	—	—	—	—	—	4	2	3	3
聖アウグスチノ会	—	—	—	4	5	10	9	7	8	8	8
カルメル会	—	—	—	—	—	1	4	6	9	11	11
その他	—	—	—	—	—	4	—	4	7	1	1

Spiertz, M.G. 'De katholieke geestelijke leiders en de wereldlijke overheid in de Republiek der Zeven Provinciën' (以下, 'De katholieke geestelijke leiders'), *Trajecta*, 2, 1993, p. 20 を一部改変。

がグレゴリウス暦を、プロテスタントがユリウス暦を使用することを
なり、前者が後者よりも一〇日早くミサを執り行うようになった。以
下本稿では、煩雑さを避けるためグレゴリウス暦のみを記載する。

- ②③ フランス占領期を含む一六七〇年代の共和国及びユトレヒトに関する政治的・軍事的展開に関しては以下を参照。Israel, *The Dutch Republic*, pp. 796-825; Jessurun-ten Dam Ham, S.C.J., *Utrecht in 1672 en 1673*. Utrecht, 1934; Roorda, D.J., 'Prins Willem III en het Utrechtse regerings-reglement. Een schets van gebeurtenissen, achtergronden en problemen.' in H. Leuwenberg et al. (eds.), *Van standen tot staten. 600 jaar Staten van Utrecht, 1375-1975*. Utrecht, 1975; Somino, P., 'Plus royaliste que le pape: Louis XIV's Religious Policy and His Guerre de Hollande' (以下, 'Plus royaliste que le pape'). in D. Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, Aldershot, 2009; Tex, J. den, *Onder vreemde heren. De Republiek der Nederlanden 1672-1674*. Zutphen, 1982; Troost, W., *William III, the Stadholder-King. A Political Biography* (以下, 'William III'). Aldershot, 2005, pp. 71-145.
- ②④ AAU, 20, p. 392f.
- ②⑤ 一七七一二年九月一〇日、プリュッセルの教皇公使オーロ・アイロルティはローマの布教聖省に向けて、ネールカッセルはユトレヒト大同教に必要とする野心を持つユトレヒトに方向があった」と報告した。
Post et al. (eds.), *RB*, 2, pp. 639, 641.

第三章 フランス占領期

第一節 カトリック聖職者の求め

フランス軍は、共和国体制下で改革派が独占的に使用してきた教会のうち幾つかをカトリックの手に戻した。中でも、公的領域における信仰生活の核であった元司教座聖堂ドムの再聖化は、その空間に堆積した両派の記憶の重さのために、大きな象徴的意味を有していた。^①共和国の歴史編纂官であったA・デ・ウィックフォルトによれば、一六七二年七月九日の夜、カトリックは「説教壇やその他のもの」をドムから運び出し、そこを「清掃」した。^②彼曰く、翌日の朝六時頃、「〔フランス軍〕兵士が持ち去らなかつた椅子や信徒席がドム教会の境内で三度火〔の中に入れられて〕燃やされた」^③。朝九時頃にフランス軍兵士がドムにやって来た後、ドムの再聖化は始まった。様々な儀式の後、再聖化されたドムでの初めてのミサはフランス軍に従軍していたバイヨン枢機卿が、第二のミサは修道士が、第三のミサはストラスブル司教が、第四のミサはフランスのイエズス会士が司式した。^④他方、ユトレヒトの代牧補佐A・ファン・ブリーネンの説教はその日の午後になってからであった。また、ネールカッセルは「聖なる衣装を着用して」バイヨン枢機卿をドムへ連れて行ったが、儀礼において特に重要な役割を果たすことはなかつた。彼がドムで説教を行ったのは、彼と教区司教が自らの財産でもつてドムの中の設備を整えた後のこととなる。^⑤

ドムの再聖化直後の七月一日、ユトレヒト市の五人の教区司祭は教皇クレメンス一〇世に嘆願書を提出した。彼らは、ルイ一四世による教会再建を神の哀れみだとして喜んではいたが、同時に不安も感じていた。その不安とは、低地地方北部に司教位が復活する際、そこに「異邦人で我が国固有の性質を知らない者」が据えられることであつた。彼らは、復活されるであろう司教位に相応しい人物として、「異端のカルヴァン派（『改革派』）が畏敬し、カトリック全員が適切な保護

者として敬愛している」ネールカッセルを推薦した。^⑦

ネールカッセル自身も、同年七月二二日に教皇に向けて手紙をしたためた。彼はこの手紙において、「清掃」され再聖化されたドムの復活を喜び、ブイヨン枢機卿らに特別の賛辞を送った。ネールカッセルによれば、共和国ではこれまで「キリスト教の礼拝が羊たちの小屋へと追いやられて」いた、すなわちカトリックの礼拝は信徒の家の中に限定されていた。しかし、ルイ一四世の軍隊が勝利したことで、「神の礼拝が収監所から出て、以前から築き上げられていた聖堂に復活した」。ネールカッセルは、共和国体制下で与えられてきた黙認としての寛容を不十分だと感じていたのである。カトリックは遂に「宗教的自由」を獲得し、「最も憐れみ深い解放者」であるルイ一四世の下で狂喜していた。とはいえ、カトリックは「祖国への裏切りによってでも、行政官への反乱によってでも、更には戦争への無気力によってでもなく、この幸福を維持した」。また、ネールカッセルは、聖俗の権力者のお墨付きを得て自らが低地地方北部のカトリック・ヒエラルヒーにおいて最高位に立っていることを確認した上で、最後に、「この地において全てが以前の回復されるべき状態に戻るのだから、司教の権威もその再建されるべき場所に戻るであろう」と述べている。直接的に自薦しているわけではないが、ネールカッセルは自らが復活されるべき司教位に相応しいことを喧伝したのである。^⑧

同年九月二〇日、ネールカッセルはルイ一四世へ向けて手紙を書いた。この手紙は当時の共和国の世俗当局やカトリック教会当局には認識されておらず、更に二〇世紀後半まで研究者もその存在を知らなかった。ネールカッセルがここで求めたのは、ルイ一四世が「カトリックの礼拝に自由と公的な教会を」与え、彼らの安全を確保することであった。ネールカッセルによれば、「ここでは、まさしくカルヴィニスムの導入以来、厳粛な協定によって多くのことがカトリックに約束されたが、その約束は何も守られていない」。また、ネールカッセルはルイ一四世が低地地方北部全域に支配を確立することも望んでいた。「いともキリスト教的なる王よ、〔中略〕もしあなたが神の王国が安全であることを切望するのであれば、〔中略〕あなたはあなたの国に我々を統合する」。更にネールカッセルは、身銭を切りながら無給で奉仕を続ける聖

職者に聖職禄を返還することや、貧民への施しの必要性を訴えつつ、「司教の権威がこの地に再建される」ことも求めた。ネールカッセルはルイ一四世が低地地方北部全域を支配し、その下で公的信仰実践及び司教位が復活することを願ったのである^⑩。

司教位復活の求めは一六七三年九月一日付けの枢機卿アルティエリ宛てのネールカッセルの手紙において、より明確に示されている。ネールカッセルは、ルイ一四世に服属する限りの「ユトレヒト司教区」内におけるカトリックの結婚式を、教区司祭にのみ執り行わせることを命じた。「家内礼拝堂では〔結婚の〕宣言が十分に厳肅なものになり得な」かったため、今後は「公的な結婚が挙行され、定められた儀式に従う」こととなった。ここからは、共和国体制下において公的領域でカトリック式に執り行うことができなかった結婚式を、公的かつカトリック的な儀式にすることをネールカッセルが望んでいたことがわかる。そして最後にネールカッセルは、手紙で述べられてきたことを踏まえれば、枢機卿アルティエリは、「司教の権威がここにおいて、もはや踏みつけられているわけではなく、ほぼ全員にとって尊ぶべき事実であるということ」を理解するであろう、としている。ネールカッセルによれば、「フランス人は私に至るところでユトレヒト司教の名を与えており、異端の行政官も同じように私に呼びかける習慣であり、彼自身その称号を拒絶する必要性を感じていない。むしろ、司教位が復活することは教会の再建・ヒエラルヒーの回復にとつて有益であるという。ネールカッセルはここで明らかに司教位の復活と自らの昇進を望んでいる^⑪。

このように、ネールカッセルやユトレヒトの教区司祭は、公的信仰実践の回復や司教位の復活によるカトリックの宗派主義的ユートピアの現実化を求めていた。特に、反転したイコノクラスムによる改革派の記憶の抹消と、ドムの再聖化によるカトリックの記憶の復活は、カトリックのユートピアの現実化に向けた第一歩として位置づけられる儀礼であった。しかし、ドムの再聖化においてフランス軍や「外国人」の役割は相対的に大きかった。そこには、カトリックのユートピアである理想的な過去には存在しなかったはずの「フランスの影」が大きく映っていたのである。

第二節 カトリック俗人の振る舞い

ルイ一四世の歴史編纂官P・ペリッソンがユトレヒト占領直前の一六七二年六月一日に書き記しているところによれば、一六七〇年にブリュッセルの修道女が「ユトレヒトにおいてこの年（『一六七二年』）に公的にミサが開かれるであろうということを予言していた」という噂は、ユトレヒトで蔓延していた。^①ユトレヒトのカトリックにとって、フランス軍の到来は、予言に従ってユートピアの現実化が目前に迫っていることを告げる出来事であったのである。ペリッソンによれば、一六七二年六月二三日、フランス軍士官がユトレヒト州議会の代表者を迎えにユトレヒト市を訪れた際、カトリックは「フランス王の臣下と会ったからには自分たちは自由である」と叫び、「公的な場所」でミサを行った。^②当時ユトレヒトに滞在していたアムステルダム市参事会員で改革派かつオラニエ派のP・ファルケニールは、フランス軍到着間近のユトレヒト市の「あらゆる街路」で、多くのカトリックが以下のような「忌まわしい言葉」を叫んでいるのを何度も聞いたという。「オラニエ」公よりもフランスが良い。「オラニエ」公が来ても我々は彼の鼻先で門を閉じるが、フランス人が来れば我々は門を開けるであろう^③。また、デ・ウィックフォルトによれば、同年八月四日の聖ヤコブの日の午後、カトリックはユトレヒト市の聖ヤコブ教会を襲撃し、教会を自らのものとすることを狙った。改革派が立ちほだかったため、体勢を立て直すことを余儀なくされたカトリックは、日付けが変わる頃に再び襲撃を試みた。しかし、フランス軍司令官P・ストウープの命令により騎兵隊が教会の周りに配され、カトリックの計画は失敗に終わった。^④

こうしたフランス軍の行動は、彼らのことをメシアの軍隊と見做していたカトリックにとつて驚くべきものであったかもしれない。しかし、一六七二年六月二六日に承認されたユトレヒト州の降伏の条件において、フランス陸軍担当国務卿ルーヴォワ侯は「改革派の公的信仰実践」が維持されることを認可していた。^⑤カトリックの求めに反して、フランス軍はカトリックのみ排他的に公的信仰実践の権利を与える気はなかったのである。またペリッソンによれば、ブイヨン枢機

卿はドムの再聖化を行ったまさにその日に、ユトレヒト市参事会員にルイ一四世の政策について語った。ブイヨン枢機卿は、「ユトレヒトのプロテスタントとカトリックの間の事柄」に関する、かつて結ばれていた協定の実施を、ルイ一四世が思案していることを伝えた。研究者フォルクラツも言うように、この協定とはユトレヒト州で一五七九年に結ばれた宗教和平のことであろう。^⑭ブイヨン枢機卿曰く、ルイ一四世はこの協定の厳密な適用を考えているわけではないが、「カトリックに小さい四つ〔の教会〕しか与えない」というこの協定の本来の文言に反して、カトリックがいかなる法や王令もなしに不当に手に入れた他の多くの教会を、王が改革派から奪うことは決してない。^⑮

このように、カトリック俗人は公的信仰実践の自由、時にはその排他的権利をも要求していた。宗派主義的ユートピアの現実化を求めるこうした要求に対してフランス軍は、改革派が既に持っていた公的信仰実践の権利を大幅には削減しないまま、同時にカトリックにその最低限の権利を与えようとした。本稿では、フランス軍がユトレヒトに与えたこの宗教和平のことを、限定的認可としての寛容 a と呼ぶ。

限定的認可としての寛容 a が与えられた後のユトレヒトにおいて、両派の衝突が起こり得ることは容易に想像された。研究者フォルクラツによれば、一六七二年七月、ユトレヒト市参事会は、宗教に関する侮辱事件を防ぐため、両派の聖職者が、自宗派信徒に抑制を促すことを繰り返し命じた。また特に、市参事会は改革派教会会議に対して、「スキヤンダル」や「怒り」を惹起する表現を説教の中で用いた改革派牧師を一時的に休職させることも求めた。^⑯ユトレヒト市参事会は、限定的認可としての寛容 a のために公的領域で生じた宗派間対立の防止を目指し、両派に、特に改革派教会当局に自制を求め、市民的調和としての寛容を実践させようとしたのである。とはいえ、こうした市参事会の仲裁によって宗派間関係の敵対性が消えたわけではなかった。例えば、両派の争いは一六七二年のキリスト降誕祭の時期に生じた。ユトレヒト州では一六七二年八月以降、改革派はユリウス暦を、カトリックはグレゴリウス暦をそれぞれ用いるようになっており、キリスト降誕祭の日付けにもずれが生じていた。同年一二月、カトリックの肉屋がグレゴリウス暦におけるキリスト降誕

祭の日に店を閉めたままにしようとしたのに対して改革派が反発したことで、両派の間に諍いが生じたが、市参事会の仲裁によってまもなく事態は沈静化した^⑩。両派の用いる暦の違いは、公的領域における労働と安息日の遵守を巡る対立を引き起こし、市参事会が仲裁役として両派に市民的調和としての寛容を課したのである。

こうした中、ユトレヒト市においてカトリックの公的信仰実践の復活を象徴的に示す儀礼、聖体行列が行われた^⑪。研究者フォルクラツによれば、改革派教会会議からの要請を受けた市参事会は、聖体行列の中止あるいは規模縮小をフランス軍に求めた。これに対しフランス軍は、中止することはできないとしつつも、行列が行われる街路の数を少なくすることを請け負った^⑫。デ・ウィックフォルトによれば、一六七三年六月一日朝一〇時頃、ドムにおいて荘厳ミサが終了すると聖体行列は始まった。行列は、ドムから始まり、ユトレヒトのカトリックにとつて重要な意味を持つ諸教会を巡った後、再びドムへと戻って来るといふ行程で進んだ。隊列の順序は、子ども、俗人女性、俗人男性、修道士、司祭、フランス軍兵士、フランス軍上級士官とネールカッセル及び二人の司祭、そして最後にフランス軍司令官ストウープであった^⑬。この儀礼に際して、ユトレヒト市内は通常時とは異なる装いを見せていた。カトリックの家には特別な装飾が施され、市内各所に刻まれた銘刻はカトリック信仰とフランス王を讃えた^⑭。対照的に、改革派は家の中に引き籠もるよう命じられた。デ・ウィックフォルトによれば、「あらゆる改革派は自らの家に鍵を掛けることを強制された。〔中略〕朝、窓を開けたままにしていた幾人かは略奪を受ける危険に晒された。実際にあちこちで幾つかの悪さが行われた^⑮。また、聖体行列が通る道の両側にはフランス軍兵士が配置されたが、デ・ウィックフォルトによれば、これは「あらゆる騒動を未然に防ぐため」の措置であった。この儀礼は多くの人々に衝撃を与えていたようであり、デ・ウィックフォルトは明らかに不快感を覚えていた^⑯。

このように、公的信仰実践の独占を目指したカトリック俗人の求めに反して、フランス軍が与えた限定的認可としての寛容 α によって、公的信仰実践は両派に認められ、共和国体制下で公的領域から隠蔽されていた両派間の敵対性は露わに

なった。このため、単一宗派による公的信仰実践の独占によって成り立っていた公的領域のフィクションは崩れた。しかし、改革派が家の中に閉じ籠もり、カトリックが聖体を掲げて街路を闊歩することで、両派の立場が象徴的に反転した聖体行列の間、カトリックのユートピアは公的領域において一時的に顕現していた。それ故、この儀礼は改革派を大いに刺激したのである。とはいえ、ドムの再聖化同様聖体行列においても、フランス軍が果たした役割は大きかった。ユトレヒトのカトリックがユートピアとして依拠していた過去の記憶、在りし日のユトレヒト大司教区の歴史には存在しなかった。「フランスの影」は、この聖体行列の欠くべからざる構成要素となっていたのである。こうした中、ユトレヒトの世俗当局は、両派の間や住民とフランス軍の間に調整役として入って、人々に市民的調和としての寛容を課すことで、秩序維持に努めた。

第三節 小括——フィクションの崩壊

共和国体制下において、改革派は公的信仰実践の権利を、カトリックは良心の自由を既得権として保持していた。フランス占領期において、カトリックはフランス軍に対して、旧来から願望し続けてきた宗派主義的ユートピアの現実化を求めた。しかし、ドムの再聖化や聖体行列といった儀礼において明らかであったように、ユートピアの現実化にとって不可欠のフランス軍の存在そのものが、現実を理想的な過去と断絶したもの、願望されたユートピアとは異質なものに変化させていた。フランス軍は、公的信仰実践の排他的独占権を求めるカトリックの願いに反し、その権利を両派にそれぞれ分配する限定的認可としての寛容 α を与えた。限定的認可としての寛容 α は、一方で両派の既得権を維持しつつ、他方で両派の宗派主義的ユートピアへの活路を完全には閉ざさなかった。しかし同時に、この寛容は、単一宗派による公的信仰実践の独占を放棄してフィクションそのものを崩壊させることで、両派間の敵対性を公的領域において露わにした。ユトレヒトの世俗当局は、公的領域に現れた宗派間関係の敵対性の抑制を目指し、両派に市民的調和としての寛容を要請したが、

それは限定的な効果しか持たなかった。

そもそも、ルイ一四世の戦争目的はスペイン領である低地地方南部の獲得であった。²⁶⁾ 低地地方北部の恒久的占領を目指していなかったルイ一四世にとって、ユトレヒト占領は低地地方南部侵攻のための一時的な足がかりとしての意味合いしか持っていなかったのである。一六七三年一月二日、共和国とオーストリアの連合軍がボン市を制圧すると、後衛を失ったフランス軍は撤退を始めた。²⁷⁾

- ① この儀礼及び同時代の版画付きパンフレットにおけるその表象に關し、詳しくは Vanhaelen, A. 'Utrecht's Transformations: Claiming the Dom through Representation, Iconoclasm and Ritual' (以下 'Utrecht's Transformations'), *De zeventiende eeuw*, 21, 2005, pp. 361-363.
- ② Wicquefort *Journal*, p. 40f.
- ③ *Ibid.*, p. 41. 以下、訳文中の亀甲括弧内は筆者にちなる補語である。
- ④ *Ibid.*, p. 41.
- ⑤ Post et al. (eds.), *RB*, 2, p. 635. 共和国体制下においてカトリックは、カトリックだと識別可能な衣服を着ることを禁じられていた。Water, *GPU*, 3, p. 466.
- ⑥ Post et al. (eds.), *RB*, 2, p. 635; Wicquefort *Journal*, p. 41.
- ⑦ *BBH*, 10, p. 107f. また、これに先立ち一六七二年七月二日「ネリッテンはユトレヒト市の教区司祭から、同市がルイ一四世の下に留まること」を要求するカトリックの願状が提出され、この間かかれていた。
- LP*, 1, p. 212f.
- ⑧ Post et al. (eds.), *RB*, 2, pp. 634-636.
- ⑨ Spieritz, *L'Hégèse catholique*, p. 160f. 研究者 M. G. スピールツは一九七五年の著作の末尾 (pp. 160-162) に、フランス外務省に所蔵
- されているこの手紙の全文を記載している。スピールツによれば、研究者ロビールはこの手紙の存在を知ることなく、一九七四年に亡くなった。
- Ibid.*, p. 122f.
- ⑩ *AAU*, 20, pp. 428-431.
- ⑪ *LP*, 1, p. 131.
- ⑫ *Ibid.*, 1, p. 188.
- ⑬ Valkenier, *Verwend Europa*, p. 620. 実際、ワイレム三世率いる共和国軍が六月一五日にユトレヒト市に到着した際、市門は解錠されず、共和国軍が守備隊を残さずにユトレヒトから撤退した後の六月二三日に、市門の鍵はフランス軍に手渡された。ユトレヒト市参事会員であり改革派かつオラニエ派であった J. マルテンスは、市門閉鎖の理由として「暴徒やカトリックの「傲慢さ」、為政者の「怠慢」、そして共和国軍に仕えていたスペイン人による略奪が市民に知られていたこと」を挙げている。Martens, *Verhaal*, pp. 218, 233-238.
- ⑭ Wicquefort *Journal*, p. 51.
- ⑮ Martens, *Verhaal*, pp. 239f, 262f; Morreets et al. (eds.), *VGPU*, 1, p. 275.
- ⑯ Forclaz, *Rather French*, p. 526f.
- ⑰ *LP*, 1, p. 243f.

- ⑱ Forclaz, Rather. French, p. 527f.
- ⑲ Booth, 'Dagelijksche aantheekeningen', p. 67.
- ⑳ ヌムの再聖化同様、この儀礼及び同時代の版画付メンブレットに
おけるその表象に關しても、詳しくは Vanhaelen, 'Utrecht's
Transformations', pp. 363-367.
- ㉑ Forclaz, Rather. French, p. 522.
- ㉒ Wicquefort, *Journal*, pp. 197-199.
- ㉓ *Ibid.*, p. 200.
- ㉔ *Ibid.*, p. 197.
- ㉕ *Ibid.*, p. 199f.
- ㉖ Sannino, 'Plus royaliste que le pape', p. 19.
- ㉗ Troost, *William III*, p. 121f.

第四章 フランス撤退後

第一節 カトリック聖職者の働きかけ

一六七三年一月三日、ネールカッセルはユトレヒト市から枢機卿アルティエリに向けて以下のように書き送った。
「教会や祭壇からフランス人が去ることによつて、フランス人の到来以前よりも大きな危険に晒されるのでないにしても、
〔カトリックへの〕敬意はなくなり我々の聖職者はその地下礼拝堂や隠れ場へ以前同様に戻ることになるであろう」^①。実際、
フランス軍撤退に際して一月一九日にフランス軍とユトレヒト州議會の間で結ばれた協定において、カトリックが「自
由かつ安全に居住すること」は認められたが、カトリック信仰に關しては、「アムステルダム市やホラント州の他の都市
や村において現在実践されているのと同じ方法で実践されること」が取り決められた。こうして、フランス占領期に兩派
に与えられていた限定的認可としての寛容 a が破棄されること、そしてカトリックに黙認としての寛容のみが付与される
ことが、文面上ここに定められた^②。公的領域には、再び改革派の宗派主義的ユートピアがフィクションとして構成される
ことになったのである。

フランス軍が撤退した翌日の一月二四日、ネールカッセルは低地地方南部に亡命した。その後、彼はアントウェルペ

ン市を拠点にしつつ、同年一二月頃から、共和国での安全通行証を獲得するため行動を開始した。カトリック聖職者や共和国軍の高官を含む多くの人物の助けを借りたネールカッセルは、一六七四年二月にウイレム三世へ請願書を提出した。そこで彼は「連合諸州（『共和国』）の司教にして代牧」と自称し、「連合諸州内で、自由かつ妨げられることなく、移動し滞りし居住することができるよう、（自らを）陛下の保護下におく」ことを求めたが、フランス占領期における彼の振舞いへの疑惑があったために、この願いは受け入れられなかった。^③絶望的な状況下に置かれたネールカッセルではあったが、低地地方南部滞在中に新たに知己を得た仲介者の助けを借り、徐々に難局を打開していった。^④中でも、ウイレム三世の祖母アマリア・ファン・ゾルムスの仲介が転機となった。ネールカッセルとウイレム三世の個人的な面会の機会を創り出す等した彼女の尽力により、遂に一六七五年二月七日、連邦議会は「ホルクム（市）に生まれクレーフエ公国に住む、ヨハン・ファン・ネールカッセル、カストリーの高位聖職者」に対して三ヶ月有効な安全通行証を発行した。^⑤その後、当初設けられていた安全通行証の有効期限は随時更新されていった。^⑥

このように、広範な交友関係を活かした粘り強い交渉の結果、ネールカッセルは連邦議会からカトリック聖職者として初めて安全通行証を獲得した。本稿では、連邦議会による安全通行証付与を限定的認可としての寛容 β と呼ぶ。これにより、連邦議会は国内におけるカトリック聖職者の存在を初めて公的に認可したことになる。前述のように、ネールカッセル以前の歴代代牧が世俗当局から訴追され亡命を余儀なくされていたことを考慮すれば、限定的認可としての寛容 β により、世俗当局と代牧の関係がそれ以前の敵対関係から保護―被保護関係に移行した、ということとは重要な意味を持つ。^⑦

それでは、限定的認可としての寛容 β を得た後、ネールカッセルの司牧活動はどのようなものとなったのであろうか。ローマの布教聖省へ送られた一六七五年八月二八日付けのネールカッセルの巡察報告によれば、今や彼の司牧には連邦議会によって「より大きな宗教的自由」が与えられていた。とはいえ、ユトレヒト州では「カトリックに対する復活した布告や法令が厳格に遂行されている」ため、説教も礼拝も供儀の儀式も欠いたカトリックの状態は「最も悲惨」であった。

「しかし、私の到着が都市（ユトレヒト市）中に公表されると、その場の人々の間に大きな喜びが生じた」。そうした中、ネールカッセルはフランス占領期に便宜を図ったユトレヒト州議会会員のところを訪れ、彼らの面前で、「大勢の人々の打ちひしがれた魂を励まし言葉でもって元気づけ、もう一度礼拝所を設置し、より多くの供儀を準備して悲しんでいる人々を立ち直らせる」ことを請願することに成功した。そして、「人々（カトリック）は主に對する信頼のために、明白な魂によつて司祭に従い、礼拝堂を開き、「他の」人々に（こうしたことを）知らせ、神に称賛の供儀を捧げ、最も崇高な祈願を行った」。この信仰実践に参加した「四〇人（カトリック）」はこの時始めからずっと非カトリックからいかなる妨害も加えられなかったが、カトリックは非カトリックのことを怖がり続けていた。このように、ネールカッセルは限定的認可としての寛容 β により、以前よりも大きな自由を得て司牧活動を行うことができるようになった。次節で詳しく見るように、ユトレヒト州ではフランス撤退後、復活した反カトリック布告がカトリックの信仰実践を抑圧していたが、ネールカッセルはフランス占領期に便宜を図ったユトレヒト州議会成員の面前で大胆にもカトリックの信仰実践の再開を要求し、実際に礼拝を捧げた。ネールカッセルは単に限定的認可としての寛容 β を受容するのみならず、それによつて得た自由を活用し、信仰実践回復のため能動的に世俗当局へ働きかけを行ったのである。

第二節 カトリック俗人の姿勢

フランス軍撤退の時期が目前に迫っていることは、一六七三年一月にはカトリック俗人にも明らかになっていた。ユトレヒト市のレヘントの息子であるE・ポートによれば一月九日や一二日頃、カトリックはドムの「片付け」を行い、キリスト像や装飾等を持ち出した。ドムという公的領域を彩っていたカトリックの備品・装飾は、再び隠れ教会へと押し込められることになったのである。一月二三日、遂にフランス軍撤退の日が訪れた。この日に起こった変化は急激なものであった。まず、早朝にドムにおいてカトリックの最後のミサが執り行われた。遅くとも午前一〇時までには「フランス

人」はユトレヒト市内に見られなくなった。^⑩ デ・ウィックフォルトによれば、フランス軍が立ち去ると、「改革派は」ドム教会へ歩いて行き、そこでドアが開いているのを見つけると、「カトリックの」絵画を傷つけ、ローマ派（「カトリック」の装飾のついた祭壇を略奪した。幾人かは、炎が大きくなるまで市庁舎の前で哨舎から火を放ち、そこにドム教会から取ってきたマリアの絵画を投げ入れた」。改革派による暴行はドムにおいてのみならず、カトリックの家々にまで及んだ。「不注意にも自らがオラニエ公陛下を悪く言っていたことを示してしまっていた幾人かのローマ派信徒」が改革派の攻撃対象となったのである。とはいえ、こうした行為には反対者がいたようであり、カトリックの住居への攻撃はすぐに阻止された。午後になると、ドムで改革派牧師によって感謝の祈りが捧げられた。夕方、共和国軍を率いてユトレヒト市に入ったJ・デ・ファリオは、「市民の間で暴動が起こったり、敵の支配が再び復活したりすることを妨げるため、至る所に歩哨を置いた」^⑪。フランス軍撤退直後から、ユトレヒト市ではウイレム三世の入市式の準備が始まった。ポートによれば、カトリックは入市式のための凱旋門建設に際して非常に熱心に働いていたという。ポートはそうしたカトリックの姿を、サムエル記下巻第十九章においてイエルサレムに帰還したダビデを迎えるユダヤの人々になぞらえている。^⑫

このように、ドムの奪取は改革派によるイコノクラスムの側面を持っていた。ドムからカトリックの記憶を消去し、改革派の記憶を蘇らせることで、改革派は共和国体制の復活、更には改革派の単一宗派共同体創設というユートピアの現実化に向けた第一歩を踏み出した。しかし、その一歩はあくまでもフィクションの上でのことであつた。現実におけるカトリックへの身体的暴力は抑制されていたのである。他方、カトリックは隠れ教会へ逃避し、「良き市民」だと見做されるよう振る舞つた。

前節で見た一六七五年の巡察報告でネールカッセルが伝えていたように、フランス撤退後のユトレヒトにおいて、カトリックの信仰実践は厳しく規制された。巡察報告が著された前年の一六七四年一月一日の聖マールテンの祝日、代牧補佐ブリーネンが住むユトレヒト市の旧聖ヘールテ教区内の家（隠れ教会聖ヘルトルーデイスの所在地）で、三〇〇人を超え

るカトリックが集まる「集會」が開かれた。これを受け、一六七五年一月一日、都市裁判を司るスハウト職に就くJ・F・ライシユは彼らを起訴し、「被告」たちは一月一六日に罰金の減額を求める嘆願書を提出した。興味深いことに、この嘆願書は件の集會でカトリックが礼拝を行っていたことをあつさり認めている。それだけではない。嘆願書によれば、集會での礼拝は「あらゆる慎重と静けさの中」で、その時のみならず「度々」実践されていた。この信仰実践は、認可料の支払いという「条件」の下、「尊敬すべき閣下（「スハウト」）による感謝すべき黙認」によつて認可されてきた、というのである。従来 of 布告の刷新あるいは新しい布告の発布は知られていなかったため、カトリックは今回の突然の検挙に戸惑っていた。とはいえ、彼らは昼間の信仰実践が物議を醸すのであれば、礼拝の時間帯を「日が昇る前の早朝に」移動させることにやぶさかではない、という。また嘆願書は、カトリックがこれまで世俗当局に従順であり続け、「自らの財産や血を祖国や特にこの都市のために賭け」てきた、と述べている。カトリックは「他の者と共に信頼された住民として、この都市、そして彼らの愛する祖国を敵国（フランス）から速やかに解放した」のであった。フランス軍による占領によつて、彼らは経済的に疲弊してしまつた。加えて、それまで宗派の別を問わずカトリックも含むあらゆる宗派の貧民を救済してきた、都市救貧院が一六七四年に解体されたことにより、カトリックは自宗派の貧民の世話という経済的負担をも担わねばならなくなつていた。^⑤ 以上のことを踏まえ嘆願書は、カトリックが多額の罰金という「困難から解放され、信頼された市民そして住民として考えられ、扱われるようになる」ことを求めた。^⑥ このように、カトリックは黙認としての寛容の付与及び撤回に受動的に翻弄されていたわけではなく、既得権を守るため世俗当局に対して、被告という立場において可能な限り能動的に自らの主張を展開したのである。

この嘆願書が提出された直後、一六七五年一月二九日にユトレヒト州議會はカトリックの信仰実践に関して新しい布告を發布した。この布告（以下、七五年布告）は、フランス撤退後の一六七〇年代ユトレヒトにおいて、カトリックの信仰実践に関して新たに發布された唯一の布告である。時期からして恐らく、七五年布告は先の嘆願書への一種の回答として考

えられよう。七五年布告では、「ローマ派信徒の住民が、この州の都市（ユトレヒト市）や諸都市そして農村部において、彼らの家で頻繁に集会や会合を大胆にも開いており、そこで彼らの信仰を十分に公的に実践している」ことが指摘されている。こうした行為は、これまで「折にふれて定められてきた布告に直接的に相反するもの」であった。七五年布告によれば、カトリックは、「フランス人によってローマ派信徒へ与えられた礼拝の自由な実践認可」のために、従来の布告が効力を失っていることを口実にそうした行為に及んでいた。こうした事態を受け、ユトレヒト州議會は従来の布告が今後も効力を持ち続けることを確認しつつ、特に具体的な解決策を示すことなく、従来の布告に定められた罰則を厳格に執行することを宣言した^⑭。限定的認可としての寛容 β を付与されたネールカッセルがユトレヒトを訪れ、前節で見たように、カトリックの信仰実践回復のために行動を起こすのはこの後のことである。

以上から明らかのように、嘆願書と七五年布告の間には少なからぬ見解の相違が見受けられる。それは以下の三点に整理できよう。第一に挙げられるのは検挙以前の状況に関する認識である。嘆願書はカトリックの行為が従来の布告に反していないことを示唆し、黙認としての寛容が機能していたことを認めさせようとしているが、七五年布告は従来の布告の文面上的な形式的な厳格さを繰り返すのみである。しかし、布告集に残された別の史料からは、ユトレヒト州議會が反カトリック布告施行における「怠慢」を確実に認識していたことが示されている^⑮。ここからは、一方で改革派教会会議からの圧力を受けたユトレヒト州議會が、反カトリック布告の発布という形でカトリック抑圧の姿勢を示しつつも、他方で実際に取り締まりを行う官吏が黙認としての寛容を恒常的に実践していたであろうことが推察される。第二に注目すべきはフランスに対する認識である。嘆願書はカトリックがフランスを「敵国」と捉え、ユトレヒト市や「愛する祖国」の奪還に尽力したことを語っていたが、七五年布告は彼らが、恐らく限定的認可としての寛容 α のことを指していると思われる。フランス軍から与えられた「礼拝の自由な実践認可」でもって自己正当化を図った、としている。本稿でこれまで言及してきたように、同時代人の日記や覚書においても、カトリックを愛国的市民として描く言説と、敵国フランスの内通者と

して描く言説の双方が見られる。様々な言説がカトリックを正反対の姿に表象していたことが窺えよう。第三に指摘すべきなのは、件の集会における信仰実践が持った性格に関する認識である。嘆願書において「あらゆる慎みと静けさの中」で行われていたとされる信仰実践は、七五年布告では「十分に公的」であったとされている。従来の布告には見られないことであるが、七五年布告は、本稿第一章第一節で私的領域として仮定した家の中の信仰実践を、「十分に公的」だとして禁止の対象に数えているのである。改革派とカトリックあるいは世俗当局とカトリックが、公的信仰実践に異なる定義付けを与えていたことを推測することができよう。

ここに、従来の公私区分論を修正するための手掛かりがある。前述のように、研究者カプランらは主に家という物理的空間の中を《私》だとし、その残余である家の外を《公》だとしていた^⑩。しかし、少なくとも本稿が見た限りにおいて、ユトレヒトの人々は《私》を定義した後《公》を定義していたわけではなかった。彼らの関心事は「何が公的信仰実践と見做されるか」であった。カトリックは信仰実践の機会を確保するため、それが「あらゆる慎みと静けさの中」で行われる《非公》的なものと見做されるよう心掛けていたのである。ここからは、《公》が積極的に定義付けられた後に、研究者が《私》だと見做すものが《非公》として消極的に残余として立ち現れた可能性を指摘できる。また、隠れ教会が実際に家の中に存在し得たということは、人々が、家という物理的空間の境界線が《公／非公》の境界線と一致すると見做す蓋然性が高かったことを示唆しているが、本節で見た事例からわかるように、人数の多さ（この場合は三〇〇人超）、それに伴う騒音、礼拝が行われる時間帯（この場合は日中）といった要因は、世俗当局や近隣住民に、家の中でのカトリックの信仰実践を《公》的なものと見做し得る材料を提供した^⑪。以上を踏まえて本稿は、信仰実践を巡る両派の闘争の要因は、物理的空間としての家の境界線と、当事者たちが思い描く観念的な《公／非公》の境界線との不一致にあった、と主張する。

共和国とフランスの間の戦争はフランス軍がユトレヒトから撤退した後も続いていたが、和平交渉は一六七五―七八年にネイメーヘン市で行われた。共和国内外のカトリックは、皇帝ヤスベイン^②に働きかけ、この和約において共和国のカトリックの法的地位を向上させることを目指したが、実現には至らなかった。^③

フランス撤退後、ユトレヒトでは限定的認可としての寛容 α は廃止され、黙認としての寛容が復活した。それにより、公的領域には再び改革派の単一宗派共同体のフィクションが形成され、カトリックの信仰実践は厳しく規制されることとなった。こうした逆境の中、粘り強い交渉の果てに付与された限定的認可としての寛容 β のために、以前よりも自由に司牧活動を行うことが可能になったネールカッセルは、世俗当局との友好関係を梃子にして、ユトレヒトにおいて積極的にカトリックの信仰実践の再建を図った。またカトリック俗人も、自らの既得権を守るため、隠れ教会を検挙した世俗当局に対して、公的信仰実践に関する自らの見解を示しながら抑圧の不当性を主張した。カトリックはフランス撤退後、家中に閉じこもって改革派に受動的に服従したわけではなかった。そうではなく、カトリックは《公》を自ら定義付けながら、信仰実践の機会を能動的に創り出していたのである。前述のように、改革派は公的信仰実践の権利を、カトリックは良心の自由を既得権として保持していた。黙認としての寛容及び限定的認可としての寛容 β は、一方で両派の既得権を維持しつつ、他方で両派の宗派主義的ユートピアの現実化への活路を完全には閉ざさなかった。また、それらの寛容は、公的領域における改革派の優位を再確認して、宗派間関係の敵対性を公的領域から再び隠蔽しつつも、占領以前とは異なる改革派の単一宗派共同体のフィクションを構築した。

① AAU, 20, p. 435.

② Morrees et al. (eds.), VGPU, 1, p. 282f.

③ Rogier, 'Neercassel en het vaderland', pp. 49f, 52f; Spiertz, *L'Église catholique*, p. 127.

- ④ Voorvelt, C.F., Enkele minder bekende facetten van het leven van de apostolisch vicaris Johannes van Neercassel (1663-1686): *Tydschrift*, 1, 1996, p. 46f.
- ⑤ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, 2, p. 213f. Idem, Neercassel en het vaderland, pp. 53f, 57. カヌーリーは、教皇から「不信の普の地の司教」になり代牧へ与えられた架空の司教座所在地の名である。連邦議会は、たぶんそれが架空の地名を冠した肩書であったが、ネールカッセルを司教たとは認めなかったのだから。
- ⑥ AAU, 18, p. 273. *Ibid.*, 20, p. 459f.
- ⑦ その後、一七三三年に共和国のカトリック教会は、教皇に付き従うローマ・カトリック教会と、「ジャンセニスト」が中心の古カトリック教会に分裂し、後者がナショナルなカトリック教会として国家から援助を受けることになる。この「ユトレヒト・シスマ」は、ネールカッセルが代牧に就任して以降顕著になった、代牧及び教区司祭の「ジャンセニスト」化の帰結でもあった。Spiertz, *De katholieke geestelijke leiders*, pp. 12-16.
- ⑧ AAU, 18, pp. 273-275, 278f.
- ⑨ ネールカッセルが以前よりも大きな自由を得ていたことは、一六七六年三月三十一日付けの送致報告からも明らかである。 *Ibid.*, 18, pp. 282-294.
- ⑩ Booth, *Dagelijksche aantekeningen*, pp. 140, 142.
- ⑪ *Ibid.*, p. 148. Wicquefort *Journal*, p. 228f.
- ⑫ *Ibid.*, p. 229f.
- ⑬ Booth, *Dagelijksche aantekeningen*, p. 156.
- ⑭ AAU, 5, pp. 192-194.
- ⑮ *Ibid.*, 5, p. 193f. トーレント市におけるこの救貧制度改編は、兩派の宗派間関係を考察する上で非常に重要な問題であるが、これに関して詳しくは稿を改稿し論じた。先行研究としては差し当たり、以下を参照。Verhey, H.J.W., *300 jaar almoezenierszorg. Geschiedenis van de Roomsche Katholieke Almoezenierskamer te Utrecht*, (1674-1746) en van de Oude Roomsche-Katholieke Almoezenierskamer te Utrecht, (1746-1974), Rotterdam, 1974.
- ⑯ AAU, 5, p. 195.
- ⑰ Water, *GPU*, 1, p. 402.
- ⑱ 例えば、一六五四年五月一日のユトレヒト州議会の決議は、布告の恒常的な「侵害、違反そして怠慢」が、特に「教皇派（＝カトリック）が会合を開く彼らの偶像崇拜や更なる迷信を日常的に実施する」際に見られる行為を指摘している。 *Ibid.*, 1, p. 403.
- ⑲ Frilhoff, *Dimensions*, pp. 228f, 232f, 234f. Idem, *Embodied Belief*, pp. 57f, 60f, 63f. Idem, *How Plural*, p. 33; Kaplan, *Fictions of Privacy*, pp. 1036, 1044-1048.
- ⑳ もっともこの要因の重要性は研究者フレイマンとカプランも既に指摘している。Frilhoff, *Dimensions*, p. 230f. Idem, *Embodied Belief*, p. 59; Kaplan, *Fictions of Privacy*, p. 1056f.
- ㉑ AAU, 5, pp. 277-279, 288.
- ㉒ *Ibid.*, 20, p. 460.
- ㉓ Troost, *William III*, pp. 96, 98f, 135f, 144f.

以上に見てきたように、一六七〇年代ユトレヒトにおいて単一宗派共同体のフィクションは、フランス占領期に崩壊し、フランス撤退後に再編された。そうした中、両派の宗派間関係は、黙認・限定的認可 α/β ・市民的調和という内容を持ち、政治的次元において実践形態をとる様々な寛容によって規定された。黙認としての寛容及び限定的認可としての寛容 α/β は、一方で両派の既得権を維持しつつ、他方で両派の宗派主義的ユートピアの現実化への活路を完全には閉ざさなかった。また、黙認としての寛容、限定的認可としての寛容 α/β 及び市民的調和としての寛容は、フランス占領期においてさえ、改革派優位の体制を根本的には変化させなかった。それ故、二律背反的なユートピアを願望する両派の間の敵対性は、それらの寛容によっては消滅しなかった。しかし、黙認としての寛容及び限定的認可としての寛容 α/β は、《公／非公》区分のフィクションの編成のあり方を変化させ、時に破壊することで、宗派間関係の敵対性の現れる形態・場所・時間を規制し、市民的調和としての寛容は敵対性の過度な噴出を抑制した。

今一度先行研究に立ち返れば、カプランは、「私秘性のフィクション」を重視しつつ、寛容被付与者が寛容付与者の公的領域の独占体制に挑戦することを慎むことで、公私区分のフィクション維持に貢献していた、と論じていた^①。またフォルクラツは、フランス撤退後、人々が信仰を私的領域に閉じ込めることで公的領域に平和が訪れた、としていた^②。これらに対して本稿は以下の三点を主張する。第一に、寛容被付与者カトリックは公的領域の領有や宗派主義的ユートピアの現実化という願望を捨ててはいなかったこと。第二に、積極的に定義付けられたのは《私》ではなく《公》であり、フランス撤退後においても、フィクションの上で構成された《公／非公》の境界線は明確ではなかったこと。第三に、カトリックは《公》を自ら定義付け、改革派と交渉しながら、《非公》のと見做され得るような信仰実践の機会を時に能動的に作り出していったこと。前述のように、これらを踏まえ本稿は、従来の公私区分論を修正し得る可能性を提示した。更に口

ヒールは、超宗派的国民統合という国民史の目的に照らして、フランス占領期は何の意味も持たなかった、と断罪していた。^③しかし、国際的な政治的変動の波に飲み込まれ、多様な種類の寛容が両派の宗派間関係をその都度規定し直し、《公／非公》区分のフィクションの編成が大きく変化したこの一六七〇年代は、ユトレヒトそして共和国のその後の歴史における両派の共存のあり方を基礎づけたと言える。そこには、世俗的かつ一元的な国民国家へと向かう近代化は見られない。一六七〇年代ユトレヒトには、改革派とカトリックが宗派主義的ユートピア願望やそれに基づく宗派間関係の敵対性を消去することなく、《公》を独自に定義付け合い、信仰実践を巡って闘争と交渉を続けながら何とか共存を実現していた、宗教的かつ多元的な社会が存在したのである。

今後は、本稿で示された寛容の語の定義区分や機能に着目する方法論、そして宗派間関係と《公／非公》区分に関する結論の妥当性が検証されていく必要がある。筆者自身は、引き続きユトレヒトを対象にしつつ、扱う時期を広げて、こうした課題に応えていきたいと考えている。特に、先行研究においていまだに等閑視されていることであるが、対仏四〇年戦争期の中でも、「プロテスタンティズムの全般的危機」とも称される一六八〇年代のヨーロッパの文脈の中に、ユトレヒトの両派を位置づける作業は重要である。本稿は寛容に関する一事例研究に過ぎないが、こうした具体的な研究の積み重ねのみが、「はじめに」で見たような目的論や本質主義に基づく近代歴史学の大きな物語それ自体を問い直していくことに繋がるであろう。

① Kaplan, 'Fictions of Privacy', p. 1061.

② Forclaz, 'Rather French', pp. 531-533.

③ Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme*, 2, p. 203; *Ibid.*.

④ Neercassel en het vaderland', p. 57f.
④ 西川「長期の宗教改革運動」。

【付記】 本稿は、平成二六年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

（京都大学大学院博士後期課程・日本学術振興会特別研究員）

Interconfessional Relations and the Function of Toleration:
The Struggle for the Practice of Faith in Utrecht during the 1670s

by

YASUHIRA Genji

Toleration is a topic that has attracted significant attention in the humanities. Previous historical studies concerning toleration have justified the modern West and the nation state while overusing the term 'toleration' without clarifying its actual meaning in describing the teleology of modernization and the essentialism of nationality based on an analysis of the 'degree' of toleration (how tolerant or intolerant). As a response to this state of the scholarship, this paper attempts to reform the existing understanding by strictly defining the term 'toleration' and by focusing not on the 'degree' but instead on the 'function' of toleration (the influences of toleration on the relationships of those who tolerated and those who were tolerated).

As a case study, this paper deals with the Dutch Republic, which has been referred to as a 'paradise of toleration' since the early modern era, more specifically focusing on the interconfessional relationship between the Reformed and the Catholic congregations in Utrecht during the 1670s. In recent studies concerning toleration in the Dutch Republic, the division of the 'public' and the 'private' has attracted considerable attention. This paper also tentatively hypothesizes that the borderline between the 'public' and the 'private' was drawn between the inside and outside of houses. However, a recent study regarding the French occupation in Utrecht (1672-73), provided only limited information concerning the function of toleration, the behavior of the Catholics, and the process of the reorganization of the public sphere. In order to solve these problems, this paper focuses on the behavior of the Catholics in the public sphere and examines the function of toleration in practice in the political dimension. Through these analyses, this paper attempts to investigate the cause of struggle for the practice of faith, and to clarify the interconfessional relationship of both congregations and the transition of the public sphere.

Under the Dutch Republic, the Reformed congregation had the freedom of

public practice of faith and the Catholics had the freedom of conscience as their vested right. Catholics, being deprived of the right to practice their faith in public, were relegated to keeping their faith in the *schuilkerk* (clandestine church), which referred to chapels within houses. In addition, both congregations wished to construct a homogeneous confessional community as a confessionalistic utopia. In other words, in the Dutch Republic, 'toleration as connivance' divided the 'private' from the 'public', constructed a fictional confessionalistic utopia of the Reformed church in the public sphere, and concealed the hostility of the interconfessional relationship from the public sphere.

During the French occupation, Catholics demanded the implementation of their confessionalistic utopia. However, the French army, which was vital for realization of this utopia, transformed the actual situation into one that differed from the utopia sought by the Catholics. Contrary to the Catholics' demand for the exclusive right of the public practice of their faith, the French army granted a 'toleration as limited recognition (type α)' to both congregations. This toleration revealed the hostility of the interconfessional relationship in the public sphere by breaking the single congregation's monopoly on the public practice of faith, so the fiction collapsed. Although the secular authorities of Utrecht requested that both congregations accept 'toleration as civic concord' in order to control the hostility of the interconfessional relationship, their effort had limited effect.

After the French evacuation, Utrecht was restored to the Dutch Republic. 'Toleration as limited recognition (type α)' was abandoned and 'toleration as connivance' seemed to reconstruct the fiction of a homogeneous Reformed community in the public sphere as before. However, an influential Catholic priest J. van Neercassel persevered throughout the negotiations and acquired safe conduct, which is referred to as 'toleration as limited recognition (type β)' in this paper. Neercassel, who could serve more freely because of this type of toleration, attempted to revive the practice of the Catholic faith on the basis of his amical relationships with the secular authorities. In addition, lay Catholics protested the injustice of the oppression of the secular authorities who raided the *schuilkerk* by speaking up for the public practice of faith in order to defend their vested right. After the French evacuation, Catholics defined the 'public' for themselves and created opportunities to practice their faith actively. Although 'toleration as connivance' and 'toleration as limited recognition (type β)' reconfirmed the advantageous position of the Reformed congregation and once again

concealed the the hostility of the interconfessional relationship from the public sphere, they constructed a fiction of a homogeneous Reformed community that differed from that before the French occupation.

Based on the aforementioned analyses, the following can be concluded. In Utrecht during the 1670s, the fiction of a homogeneous confessional community collapsed during the French occupation and was reorganized after the French evacuation. Under these conditions, the interconfessional relationship between the Reformed and the Catholic congregation was regulated by toleration in practice in the political dimension in forms that were either connivance, limited recognition (type α and β), or civic concord. In Utrecht during the 1670s, a religious and pluralistic society existed in which the Reformed and the Catholic congregations refused to abandon the desire for their own confessionalistic utopia, maintained a hostility that was based on their antonomic wishes, and originally defined the 'public' but managed to coexist in struggling and negotiating for the practice of faith.

Legal Proceedings under the Toyotomi Regime:
The Case of Villages in the Kinai Region and Surrounding Provinces

by

TANI Tetsuya

This article examines the system of the disposition of legal proceedings during the regime of Toyotomi Hideyoshi. The reason for this examination is that by clarifying how the Toyotomi regime dealt with legal proceedings, it is possible to approach an understanding of the internal structure of the regime, which has not previously been examined, and at the same time we will be able to discern the foundation of the legitimacy of its *kōgi* (official public) character. Moreover, in making this examination, I also bear in mind there is an intimate relationship between political authority's response in legal proceedings and warfare, and that in certain respects social demands and customs regulated this response.

In the first section, I examine the response to legal proceeding in the earlier period of the regime. In legal proceedings involving the immediate environs of Kyoto, there were many cases of estate holders appealing