

## 「ナショナル・カトリシズム」と「市民宗教」の問題

中 谷 猛

### 1. トクヴィルのカトリシズム分析の問題

概して近代社会では世俗的価値が尊重され、一般生活における信仰の衰退と宗教的要素の軽視の傾向が見られる。この傾向を助長するものは多様なジャンルの新聞など出版メディアの発達に伴う文化的価値の多様化と相対化にある。そこでは各種の情報がそれまでの社会よりもはるかに多く提供される結果、伝統への懐疑と規範の弛緩が進み、人々の価値判断の根拠に少なからぬ亀裂が入る。そのため社会に生きる個人に心理的不安が生じる。いわゆる19世紀ブルジョワ的の社会とは世俗化が進み、いわば「貨幣」を頼みとする物神崇拜の支配する社会となる。非宗教化の言説が広がる中で、それまでの伝統・習俗の希薄化と道徳の退廃に直面した一般大衆はみずからのよりどころをあらためて求めざるを得ない。そこにアイデンティティ問題の生まれる契機があって、人はみずからの生活の営みとその意味を考えようとする。かつての社会であれば、キリスト教の説く神の教えと習俗・道徳規範に従い、人々はみずからのアイデンティティの基礎を固めた。

19世紀のフランスを例にとれば、この国ではフランス革命といわゆる啓蒙思想の影響の結果、カトリック教会の権威の失墜とその勢力の衰退傾向が見られ、他方で文明の発展とともに宗教的無関心が社会に広がり、信仰なき者も徐々に増えていった。ラムネが聖職者の危機意識から『宗教に関する無関心論』(Essai sur l'indifférence)の第一巻を発表したのは、こうした背景をもつ復古王政成立後の社会(1817年)であった<sup>1)</sup>。

一方、ジョゼフ・ド・メーストルは革命期に出版された『フランスについての省察』(Considérations sur la France)の中で、フランス革命に「悪魔的な性格」を見出し、それゆえ神慮による天罰が下されたときまで断言した。そして、社会における道徳の腐敗を嘆き、「心の汚れ」が問題だと彼は論じた(第4章)<sup>2)</sup>。教皇の至上権を擁護したラムネや伝統主義の立場にたつボナルドは国家や社会が人間の手によって作られると主張する社会契約説に厳しい批判を浴びせた。ボナルドの場合、「ナシオン(国民)」とは宗教と国家と家族とからなり、この三つの要素からフランスが構成される、と確信して疑わなかった。

だが、革命後の世代といってもより若い世代に属するトクヴィルの場合、「デモクラシー革命」は不可避なものとして容認され、『回想録』(Souvenirs)では大革命後の近代フランスの歴史が「新しいフランス」と「古いフランス」との戦いとして描かれた。彼にはこの変動する歴史の流れを冷静に捉える目があったようだ<sup>3)</sup>。概括的にいうと、この社会に存在する二つのフランスとは次のように認識される。すなわち一方の側は自由・平等・友愛という革命理念を標榜する共和制のフランス、革命的無神論的フランスであって、それは共和国を象徴する女性像「マリアンヌ」でイメージされることになる。もう一方の側には王党派とカトリック勢力に代表されるフランスがある。すなわち「王座と祭壇との同盟」<sup>4)</sup>としばしばいわれたように君主政擁護者と教会の周囲に結集し、議会的共和制の基盤を掘り崩そうとするカトリック的王党主義的フランスであって、彼らは「聖女ジャンヌ＝ダルク」像を旗印とする。

この二つのフランスの視角から考えると、この社会に拮抗する政治的シンボル、たとえば「祖国」がどのような状況で形成され、公的空間での正統性を獲得してゆくのが認識できる。その場合、社会における人々の記憶や伝説が同時代の様々な言説に触発され、政治的次元で集団的アイデンティティの形成を促進する要素となったことは確かであり、とりわけ「ジャンヌ＝ダルク」伝説の再解釈論議が正統性を主張する対抗的政治社会像の形成と不可分なことが指摘できるだろう。

もちろん社会的不安や政治的危機が強く意識される時代には、新しい神話が生み出され、同時に社会が非キリスト教化すればするほど、人々が宗教にかわる政治神話などを求め、それによって社会自体が大きくゆり動かされる。周知のように、19世紀後半に現れた「ユダヤ人支配のフランス」の言説がその典型的な事例といえる。反ユダヤ主義者のエドゥアール・ドリユモンが1886年に『ユダヤ人支配のフランス』(La France juive)を出版すると、この著作は多大の反響を巻き起こし、多数のフランス国民はこのイメージに共和国の政治支配のもとで生じた様々な事件(カトリック系金融家の設立した銀行「ユニオン・ジェネラル」の破産、パナマ事件、ドレフュス事件など)を重ねて捉え、「デカダンス」という風潮からの脱出を願った<sup>5)</sup>。もちろんこの反ユダヤ像が、憎悪の情念を核に形づくられ偏見的言説に満ちたものであったことは言うまでもない。だが、この言説が「もう一つのフランス」と不即不離の状態にあったことも看過しえない。近年、「もうひとつの近代フランス」について研究が進んできたが、いまだ多くの課題がわれわれに残されている<sup>6)</sup>。その際、この研究対象となる19世紀以降のフランスを「二つのフランス」の視角から見ると、なおざりにされてきた問題も明らかになるだろう。その一つに「市民宗教」問題がある。一体この問題は、上に述べてきたような文脈の中でどのように考えたらよいのであろうか。

さて「市民宗教」の問題を提起したのは、言うまでもなくルソーである。彼にとってそれは神の存在や死後の世界の承認を含んでいたとは言え、全体として捉えれば社会道徳に等しく、

共和国の市民が政治的社会的生活を営む上で欠かせない人間としての行動規範を意味していた。だが革命とその後の政治的変動のせいで、彼の提起が生かされる機会はほとんどなかった。トクヴィルの思想的意義はこの点に関わる。彼が新しいデモクラシー社会、つまりアメリカで見聞したもっとも貴重な体験の一つが市民宗教の一般化というフランスと異なる社会現象に他ならなかった<sup>7)</sup>。

『アメリカにおけるデモクラシー』（De la Démocratie en Amérique）第一巻第二部第9章にはアメリカ共和政のもとでの宗教事情がフランスとの対比を通して考察されている。その要点はまず、政治と宗教の協調と共和政の維持に対する宗教の貢献である。彼によれば、北アメリカには民主的で共和的なキリスト教を奉じる人々が住む。そこにはローマ教皇の権威から逃れたあと、いかなる宗教の最高権威にも服従しなかった人々がいた。新世界にキリスト教をもたらしたこれらの人々の性格は、民主的で、また共和的と描写するのがもっとも適切であろう。「キリスト教はとくに共和政とデモクラシーとの樹立に有利であろう。原理からして、政治と宗教とは互いに協調している。」<sup>8)</sup> 自国フランスとの対比の視点に立って見た場合、彼にはこの事実は極めて新鮮で、かつ印象深い光景であったにちがいない。フランスではカトリックを「デモクラシーの天敵」とみなす政治的勢力もいれば、逆に権力と結託しようとするカトリック聖職者もいて、政治と宗教の確執は泥沼の様相を呈していたからだ。

第二に、信教と市民的自由の容認である。彼はアメリカでは聖職者が一般に市民的自由に賛成し、信教の自由を少しも認めない聖職者でさえも例外でない、と指摘する<sup>9)</sup>。第三に、その結果社会にはキリスト教の道徳が広く浸透し、大局的観点にたてば宗教的社会が形成される。「個人としての人間にとって、その宗教が真実であるということは意味が大きいとしても、社会にとって、それは問題にならない。社会は来世に恐れも抱かなければ、また来世に希望もかけない。社会にとってもっとも重要なことは、市民すべてが真の宗教を奉じるのではなく、彼らが一つの宗教を持てばよいのである。言い換えれば、合衆国のそれぞれの宗派のすべてがキリスト教という大きな組織体に属し、キリスト教の道徳はどこでも同じとなるのである。」<sup>10)</sup>

こうして、トクヴィルはアメリカでは政教分離のおかげで、社会において宗教が活性化し、共和政の社会的基盤を支える役目を果たしている、と論じた。もちろんこのような考察は自国の政治社会におけるカトリックの権力志向と反教権主義勢力との敵対状況についての危機意識が前提にあったことは確かだが、時代に即応しようとしないう権威的宗教への反発もあったと思われる。アメリカの観察から彼の学んだことは、正統派カトリックが信仰についての伝統的見解の保持に固執することにあるのではなく、より近代デモクラシー社会に相応しい形態を考えることにあった。つまりキリスト教の合理的な形態がこの地にあるとの確信をいただいたのである。

『アメリカにおけるデモクラシー』第二巻ではやや抽象的な叙述だが、こう述べている。

「人間が互いにますます相似たようなものになり、また平等になるにつれて、宗教は日々の政治的な動きから慎重に距離をとって、一般に受け入れられている様々な考えや大衆を支配している恒久的な諸利害と無用の摩擦を起こさないことが一層重要となる。なぜなら、世論はますますもって勢力の中で根本的なもの、もっとも抵抗し難い力になると思われるからである。」  
「アメリカでは、宗教は聖職者の支配する一つの別の世界を構成しているが、聖職者はそこから外へ出ないように気を配っている。...中略...合衆国ほどキリスト教が礼拝の諸形式や勤行や聖像などにとりかこまれていない国、しかもこれほど真摯で、単純、普遍的な観念を人間精神に提示している国を私はほかに見たことがない。」<sup>11)</sup>

R.N.ベラが指摘したように、このような宗教のあり方こそ「市民宗教」と呼んでよい<sup>12)</sup>。トクヴィルがこのタイプの宗教をのぞんでいたことは、彼の著作、特に『アメリカにおけるデモクラシー』(第二巻、第一部5章、第二部9章)から察知し得る。

しかも彼の場合、キリスト教の倫理的側面を積極的に評価することで、「市民宗教」への重要な方向づけを行っている。たとえば、この著作の第二巻には宗教と民主的本能との関連を論じて、次のようにいう。「宗教こそ人間の欲求対象を地上の幸福の外、そしてそれを越えたところにおき、人間の魂を感覚の世界のはるか上にある宗教世界に自然と高める。しかもまた、必ず人間一人ひとりに人類に対する何らかの義務を課し、人類とともにあることを各人に命じるのである。」<sup>13)</sup>またキリスト教は「人は神の愛によって隣人に善をなすべしと教えている」とも記す<sup>14)</sup>。

彼の捉え方を要約すると、宗教の効用とは、人々の「隣人愛」や「憐れみ」や「様々な名誉毀損についての忘却」といったような「穏和な徳」を高める。また、義務の領域の拡大に貢献する。つまりすべての人間の平等や友愛などを掲げることで、市民だけでなく人類への配慮が働くからだ。さらに、世俗の世界を超越したところに人生の究極の目的が設定されるので、道徳性は物質的利害から解放され、一層純化された特性を帯びることになる<sup>15)</sup>。このように宗教倫理が市民的徳に結び付けられる点に特徴がある。

ところで次の引用から窺えるように、彼は社会には道徳的紐帯が必要だとする信念をもっている。すなわち「政治的な紐帯がゆるむ一方で、道徳的な紐帯が強固にならないとしたら、社会はどうして危険をまぬがれることができよう」と書く<sup>16)</sup>。これら二つの紐帯との相互関連性を重視する立場から見れば、「市民宗教」は極めて重要な意味をもつ。というのは、この宗教の作用によって共属感情、つまり集団的アイデンティティが強化されるのみならず、アメリカでは「宗教的な熱意がたえず愛国心の火元を温める。」<sup>17)</sup>からである。つまり、トクヴィルは「市民宗教」が一般化され、それが愛国心の醸成を促進するという論理で錯綜する宗教と政治的議論とを整理しようとしていたと思われる。

だが、19世紀のフランス社会では彼の提起した「市民宗教」問題は、激しい政治とイデオロ

ギー対立の過程で後景の押し遣られ、その後成立した第三共和政府も反キリスト教的市民宗教の方向を目指す。世紀末に台頭するいわゆるナショナリズムは「市民宗教」の不在と関連があると考えられないか。この時期の公的空間におけるシンボル「祖国」の争奪はこの宗教の可能性を奪う性格のものではなかったか。

一般にフランスのナショナリズムというとき、それは革命的愛国主義の潮流を意味するよりもR.ジラルデが指摘したように19世紀末フランスの右翼的排外的ナショナリズム、つまり「ナショナリストのナショナリズム」の台頭に力点がある<sup>18)</sup>。もちろん、世紀末ナショナリズムをめぐる問題状況は「開かれたナショナリズム」と「閉ざされたナショナリズム」(M.ヴィノック)という二項対比の分析視角で論じられるほど単純ではない。一国民の政治的感情の表現としてのナショナリズムには政治的、社会的、また文化的要素が作用しあう。それらの錯綜する過程を統合する観念こそ「祖国」=「フランス」に他ならないとすれば、この観念への帰依は「世俗宗教」の性格を帯びている。したがって対抗するのは「共和派のナショナリズム」と「カトリック派のナショナリズム」であろう。後者のナショナリズム思想はいわゆるナショナリストのバレスや反ユダヤ主義者のドリュモンの言説と交錯しており、また言論の場では「ジャンヌ=ダルク」像がしばしば登場して、この派の政治的シンボルの役割を果たしている。一体彼らにとってこの伝説はどのように解釈されたのか。

第三共和政の確立期に「ジャンヌ=ダルク」像はナショナリストや右翼勢力や保守的カトリックによって反体制の政治的シンボルとなった。ではそのシンボルにはどのような意味が込められていたのか。フランスでは合衆国のように「市民宗教」が開花せず、逆に反ユダヤ主義が助長された。非キリスト化の進む宗教事情と民衆感情の動きの関わりという問題が検討されねばならないであろう。

## 2. 公的空間におけるシンボルの争奪

### 2-1 ジャンヌ=ダルク像をめぐる問題

第三共和政の憲法的枠組みが確立されて数年経た1883年5月、国民議会に大学教授で急進共和派代議士のファブル(Joseph Fabre)が253名の議員の署名を携えて、ジャンヌ=ダルク祝祭日の制定に関する法案を上程した<sup>1)</sup>。この法案は結局審議未了となったが、この提起は世紀末におけるジャンヌ=ダルク像に関わる政治問題を考える手掛かりとなる。差し当たりゲルト・クルマイヒ(G. Krumeich)の研究に依拠して、この世紀にジャンヌ=ダルク像の形成に大きな影響を及ぼしたJ. ミシュレ(Jules Michelet), J. キシュラ(J. Quicherat), オルレアン司教デュパンルウ(Dupanloup)の言説を簡単に示しておこう。

周知のようにミシュレには大著『フランスの歴史』の第五卷中世編から後に抜粋され一冊の

著作にまとめられた『ジャンヌ＝ダルク』(Jeanne d'Arc, 1853)がある。ギゾの歴史講座の後を受けて彼はソルボンヌ(1834-35)でフランス史の一環として初めてジャンヌ＝ダルクを取り上げた。その後、この伝説を「迷信」とみなした時期もあったとはいえ、シャンパーニュとロワール国境のヴォクユルゥーに近いドムレミィ村の若い農民の娘は、「民衆の娘」・「人民」・「フランス」のシンボルとして称揚された。農民出の娘である一人の処女がイエス＝キリストの旗をもって勇敢にイギリス軍の占拠するオルレアンに向かい、その地を解放したこと、また彼女が火刑に処せられたことがイエス処刑のイメージを想起させるような筆致で、共感をもって描かれた。そこに見られる特徴とは「最後の殉教者であるとともに最初の愛国者」という位置づけにある<sup>2)</sup>。

ミシュレは序文の末尾に記す。「われわれフランス人はつねに覚えているだろう。われわれの祖国が一人の女性の心情と優しさから生まれ、われわれのために彼女が流した涙と血から生まれたことを。」<sup>3)</sup>彼にとってジャンヌは彼女の生きた時代の物語以上の意味がある。つまり、彼女こそ民衆の精神が形を変えたもの以外のなにものでもない。ミシュレは主張する。英雄の働きとは国民を道徳的な存在に変えることであって、ジャンヌは民族の戦いの先頭に立ち、フランスが自由なフランスになるため尽力したのである。女傑ジャンヌ＝ダルク、「この崇高な個性の持ち主」<sup>4)</sup>は人々すべての中心であり、すべての人を団結させる、と説く。

この著作は、熱烈な信仰心と愛国心に燃えた民衆出の処女としてジャンヌ像の普及に貢献した。また、悲劇的ロマンの主人公である女傑としてのジャンヌ像をも鮮明に描きあげ、1856年から1899年にかけて7版をだすベストセラーとなった。このジャンヌ・イメージが広く人々に浸透してゆく。もちろんミシュレと同様に19世紀のジャンヌ＝ダルク研究に実証的側面から貢献した人としてJ.キシュラ(Jules Quicherat)がいる。彼は中世以来魔女のイメージで捉えられていたジャンヌ研究に綿密な資料批判を加え、新しい知見を提供した。すなわち、この伝説の基礎部分にあたる火刑宣告裁判の過程(1431年)と名誉回復(1456年)問題を考察した彼は、研究の結果として彼女を「真の処女」として甦えらせる。『いわゆるラ・ピュセルの女性、ジャンヌ＝ダルク裁判とその名誉回復』(Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, dit La Pucelle, Publiés pour la première fois d'après les manuscrits de la Bibliothèque royale, suivis de tous les documents historiques qu'on a pu réunir et accompagnés de notes et d'éclaircissements, 5vol., Paris 1841-1849)という長いタイトルをもつ5巻の著作が発表されると、著名な批評家サント＝ブーヴが「もっとも重要でもっとも国民的な出版物の一つ」(『月曜閑談』1856年)と激賞する<sup>5)</sup>。それまでのジャンヌ伝説には魔女と裏切りの汚名が付きまっていたが、この著作によって彼女は様々な政治的宗教的な偏見と虚構から解放されたのである。

一方、カトリック教会側では、もちろん15世紀以降ジャンヌ＝ダルク崇拜の持続的な流れ

があったが、19世紀の自由主義や反教権主義との対応に迫られジャンヌ像の塗り替えがはじまる。その際、1849年オルレアンの司教に任命されたF.デュウパルルウの著作『ジャンヌ＝ダルク賛辞』（Panegyrique de Jeanne d'Arc, 1855）が大きな役割を演じる。彼はミシュレが農民の娘として民衆の側にひきつけ賛美したのは対照的に、神の使命を帯びた「聖女」として賞賛する。というのは彼女が破滅の淵にあるフランスを救い、神がこの国に与えた世界における文明化の使命に奉仕したからである。彼はいう。「若い娘の導きによっていろいろな独立国家の仲間の内に数えられたフランスは、まだ達成されていない輝かしい比類のない運命の道程を再び歩みはじめた。その他の諸国家が没落する一方、フランスはずっとカトリック教会の長女として存在し、その後文明世界の女王としてヨーロッパ諸国民の先頭にたって進もうとした。これが犠牲の代償であった。」<sup>6)</sup>つまりこの著作では、ジャンヌ＝ダルクは「神の導き」(doigt de Dieu)によってフランスが偉大な文明国家に向かうための犠牲者として位置づけられる。彼女のおかげでカトリックのフランスは救われた。その意味で彼女の行為に「神聖性」が付与されるのである。

その後、カトリック教会は第二帝政と教会との融和のおかげで社会的復活を図り、その機会にジャンヌを聖列に加えようとする働きも現れる。その動機には彼女の強い信仰心のみならず、外国の侵略からフランスを救った英雄的行為と熱烈な祖国愛が強調される。つまり彼女は「神の剣」(l'épée de Dieu)のシンボルとなる<sup>7)</sup>。いずれにしる第三共和政の成立にいたる激しい政変の過程で、ジャンヌ＝ダルク伝説は政治に利用され、また宗教の次元でもジャンヌ解釈が変化する。左右の陣営、すなわち二つのフランスのもとでのイデオロギー合戦が伝説的ジャンヌ像の普及の動因となるとともに、その論戦が政治神話の成立に拍車をかける。

では、カトリック・ナショナリズムのシンボルとなるジャンヌ＝ダルク像はどのような政治的社会的な動向の中で形成されてゆくのか。まず、カトリック教徒のジャンヌ崇拝が諸政治的イベントを契機に広がる傾向は見逃せない。ジャンヌの生地、“ドムレミィ＝ラ＝ピュセル”村は、聖地として公認されていたわけではなかった。しかし、篤信のカトリック教徒にとって、そこは聖地に等しいものであった。もちろん世紀後半に顕著になる多数の巡礼者の巡礼地でもなかった。この地がジャンヌ信仰の中心になるのは1880年代になってからだ、と言われている。

周知のように普仏戦争後の対独感情、いわゆるアルザス・ロレーヌの割譲がフランス国民の「復讐」感情を掻き立てた。その後の政治状況を想定するならば、ジャンヌ信仰の広がりにも有利になるだろう。というのは、ジャンヌには救国・国土の解放に活躍した女傑というイメージがあるからだ。だが国民一般の復讐感情にまつわる問題はそれほど単純ではない。バレスの研究者Z. シュテルネルはいう。「復讐に関していえば、フランス人の実際の感情を合理的に定義することは極めて難しいだろう。確かに二つの地方をフランスに取り戻したいという願いは一般的にあった。だが、フランス人の大半がそれらを取り戻すために戦うつもりであったとは思

われぬ。復讐とはなによりも神話であり、世論の望むところは、この神話が保たれ、少なくとも再び取り戻そうとするふりをするのであった。だから、もしも大半の人がドイツとの新たな軍事的対決を望まないならば、フランス人たちは国の屈辱を認めたという状態を容認しようとはしなかったのである。」<sup>8)</sup>

この曲折した民衆感情に支えられた攻撃的な「復讐」の観念を「神話」と捉えるならば、1871年以降の敗北の衝撃をうけたフランス人一般に愛国心の化身としてジャンヌ伝説が想起されたかどうかはにわかに判定し難い。クルマイヒが指摘したように失われた地域の回復をめざす攻撃的な言説としての「復讐」観念とジャンヌ崇拜との間には「なんら重要な関連性はなかった」<sup>9)</sup> といつてよい。この伝説が生み出す多様なジャンヌ像が明確な輪郭を帯びてくのは、共和国政府が国民の文化統合のために打ち出す様々な政策との関連においてである。たとえば、国歌としての「ラ・マルセイーズ」(1879年2月)の採用や建国記念日としての「7月14日祭」の制定(1880年1月)がカトリック勢力・王党派の心情を刺激したことは間違いないだろう。

すでに述べたように第三共和政の社会ではカトリック教会と共和主義との対立は激化していた。ガンベッタのスローガンである「教権主義、そこに敵がいる」(1876年)に如実に示されている共和国政府の反教権主義に対して、カトリック・王党派勢力の教権主義による抵抗の構図、この文化闘争のもとではじめてジャンヌ像は政治的シンボルとしての役割を担うことになる。

まず、1876年の初頭に「人権同盟」のイニシアチヴで左派は、パリ市議会にヴォルテール没後百年祭として1878年5月30日の公式行事と銅像の建立計画を提出していた。一方、この提案が『ル・シェークル』紙や『ル・タン』紙に発表されると、聖職者や伝統主義者は、たとえばヴォルテールを「悪魔の息子」とみなしたドウ・マンと同様に激しく反発した<sup>10)</sup>。というのは、啓蒙哲学の代表格であったヴォルテールはカトリック教会の蒙昧主義を批判し、『オルレ안의処女』(La Pucelle d'Orleans)という著作ではジャンヌを「あわれな偶像」と非難していたからである。

1878年が到来し、彼の没後百周年記念日が近づくと全国各地で共和派による祝賀行事がひろがる。反ヴォルテール派はこの百年祭への反対を「聖戦」と位置づけて、対抗してゆく<sup>11)</sup>。たとえば「神と教会の諸権利」が廃止されようとする歴史的破局の前夜というように、危機意識をあおった聖職者の出版物、『ヴェルサイユ宗教広報』(Le Bulletin religieux de Versailles, 1878年5月19日)には次のような記事が掲載された。「ヴォルテール百周年にはすべての純朴なキリスト教徒として、当然すべての真のフランス人の名において反抗する。ヴォルテールはプロイセンの友人であり、フランスを攻撃しわれわれのもっとも汚れない名誉であるジャンヌ＝ダルクを侮辱した。5月30日にはパリで彼女の名誉を祝おうとするフランス人がいるのだ。」<sup>12)</sup>



このような動きの中で、人々を墮落させる老齡のヴォルテールに対する汚れない若い娘、敵国の大王の友人に対す貧しい羊飼いの女、またプロイセンのフリードリヒ2世の共犯者に対する愛国者というジャンヌ像が形成されてゆく<sup>13)</sup>。共和派のヴォルテール没後百周年祭に対抗するカトリック派の動きでは、教会 - フランス - ジャンヌを三位一体として捉え、この全体像の強調のもとで、ジャンヌの神聖化が促進されるのである。

注目すべき例は、高位聖職者のミサの場におけるカトリック大衆への呼びかけである。ジャンヌの生地ドムレミにやってきた1万にのぼる多数の巡礼者にサン＝ディエの司教、ブリエヌ下 (Mgr Briey) は熱弁を振るう。「フランスには彼ら（共和派こと — 引用者）が破壊しようとする素晴らしい神聖な制度、つまりキリストの教会がある。だが教会を破壊することはフランスそれ自体を破壊するのと同じではないか。フランス、その歴史は華麗な諸事件でみだされている。フランス人のためになされた神の御業 (Gesta Dei per Francos!)。フランス、その崇高な起源はランスでの王の戴冠聖餐式にはじまる。クロヴィス、シャルルマーニュ、聖ルイ、ジャンヌ＝ダルクのような巨人たちがキリスト教のフランスを作ったのだ。この巨人らはくだらぬ小人族にあえて対決するのだ。というのは、彼らがあらゆる伝統を捨てさり、祖国のうちでもっとも純粋なもの、つまりカトリックのフランスを倒そうとするからだ。ジャンヌよ、聖なる人々がずっとフランスを見守っている。そうではないか。 — ジャンヌよ、フランスという国には大いなる慈悲がある。 — ジャンヌよ、フランスのために祈り給わんこと。アーメン。」(1878年)<sup>14)</sup>。ジャンヌの頌徳の巡礼集会は見方をかえれば、共和政への異議申し立ての政治的示威ともなる。

呼び掛けにカトリックの婦人団体『フランス婦人委員会』(Comité des Femmes de France) が応える。この組織は率先して反ヴォルテール没後百周年祭を組織する一方、ジャンヌの生地の聖地化に取り組む。すなわち、かつてデュパンルウは押し寄せる非キリスト教化に対抗してフランスの「悔悛」のシンボルとして「国民的記念建造物」(monument national) 建立を主張していた。この計画の実現にむけて彼女らは運動を展開する<sup>15)</sup>。こうしてカトリック教徒の記憶に残る歴史上のジャンヌは顕彰すべき国民的崇拜の対象の位置にまで押し上げられてゆくのである。カトリックの回路を通じた国民(ナショナルな)意識の形成はフランス的ナショナリズムの特質の一つと言えよう。

## 2 - 2 ジャンヌ＝ダルク祝祭法案とその帰結

公的空間でのシンボルの争奪という視点から、ジャンヌ＝ダルク像を捉えると、明らかに政治的意味の領域で分裂が生じ、カトリック側へその像が旋回してゆくことが分かる。

すでに触れたように社会には民衆的共和主義的ジャンヌ像もあれば、信仰の念の篤いカトリック教的ジャンヌ像もあり、それらは混在していたと言ったほうがよい。だが、ミシュレの叙

述を例に取れば、そこには国民統合のシンボルとしての意味が込められていた。第三共和政の反教権主義が推進されると、人々のジャンヌ像の認識に影響が現われ、像それ自体の政治的意味の分化が進む。

たび重なるジャンヌ＝ダルク祝祭日制定の法案の棚上げという事態がそれを如実に物語る。もと哲学教授で代議士となったジョセフ・ファブルが公民精神の涵養と愛国心教育の手本としてジャンヌ＝ダルク祭の法案を国民議会に提案した。彼にとってこの祝祭とは自由を意味する7月14日祭に対して、愛国心の発露とその高揚を示すものに他ならない。著名な共和主義者たちの署名を添えた法案（1884年6月30日に提出）には「フランス共和国はジャンヌ＝ダルク祭、愛国心の祭典を毎年祝う」と記されていた<sup>16)</sup>。つまり公民の義務としての愛国心を喚起することに法案の狙いがあった。

一方、すでに制定された7月14日祭に不満を抱いていたカトリック・王党派は、共和派のジャンヌ像の非宗教化による国民とカトリック的過去との切り離しに危機感をつのらせた。彼らにとって、もしこの法案が承認されれば、祭典は「人殺したちの祭」になると思われたのである。R・サンソンの研究によれば、この攻撃的な表現はバステュー襲撃記念日に際して『ラ・クロワ』紙のようなカトリック・保守派の新聞に見られたものだという<sup>17)</sup>。ファブルの法案成立への努力にもかかわらず、政府の要人には制定への躊躇があり、結局、それは未決となった。その後ナショナリストや王党派がこの法案を足場にしてジャンヌ・イメージの意味転換を図ろうとする。

以下法案をめぐる動向について概括的に検討しておきたい。上院議員となったファブルが再度この法案を提案した時期（1894年5月）には政治状況は大きく変化していた。下院では穏健共和派、いわゆるプログレスリスト（進歩派）が政局の実権を握り、宗教的和解をめざしカトリックに寛容な態度でのぞんだ。一方前年の選挙で下院には40数人のゲード派やジョレス、ミルランら多様な社会主義者が登場し、政府は左翼勢力に対決姿勢を示す。国外ではローマ教皇レオ13世が重要な回勅、すなわち労働問題に関する「レールム＝ノヴァールム」を渙発して、社会カトリシズムや共和主義体制の容認への道を開いた。このような政情を背景にして「リット聖修道会」（la Sacrée Congrégation des Rites）が1894年1月27日にジャンヌ＝ダルクを「尊者」と認める<sup>18)</sup>。カトリック大衆の間にあったジャンヌ信仰は、修道会の公認宣言で勢いを得て、カトリック教徒のアイデンティティを促進する重要な要素として機能することになる。

さてファブルの提案した法案には上院128人の署名があり、そこに後に首相となる急進派の指導者コンブと中道右派のワロンが並んで署名していた。このことはジャンヌ像についての共通の認識があったことを意味する。つまりジャンヌとは愛国心の象徴であり、二つのフランスの和解に他ならない。聖職者によってジャンヌはフランス人すべての統一のシンボルとみなす説教が行われる一方、共和派も保守派もジャンヌ＝ダルク祭を通じて「祖国」観念の神聖化に

期待をよせたと見えよう。ファブル自身が無神論をのぞけばジャンヌ崇拜とは唯一の「祖国の宗教」と主張したことに法案の意図が察知できる<sup>19)</sup>。

一方、院外でも法案審議を契機にカトリック諸団体が動く。たとえば、ガルニエ神父に率いられた青年カトリック協会の学生らが司教や大司教たちに「ジャンヌ＝ダルク祭」の復活を認めるよう懇願する<sup>20)</sup>。民主派や左派にとってジャンヌは王権によって捨てられ、教会によって非難された「民衆の娘」であったのに対し、カトリック・王党派にとって彼女は領土の解放者であった。そのうえ「聖母被昇天修道会」の後援する『ラ・クロワ』紙にみられたように、彼らはジャンヌの出現こそ国難に当って神が使わした者という解釈を広める<sup>21)</sup>。そしてジャンヌ像に神聖性を付与する解釈は、「われわれの歴史での理想の聖女（La Vierge）」と称えたことで担保されることになる<sup>22)</sup>。

様々な政派がジャンヌ＝ダルク祭に込めた意図は、院外の動きとの絡みで二分化されるため、法案をめぐる左右の陣営の反目は一層顕著になる。その促進要因に二つのことがあげられる。まず軍当局への閣議の回状である。すなわち、ジャンヌ＝ダルクの栄光のためにおこなわれる宗教祭に参列の場合の軍服着用禁止。ついでフリーメーソンによる共和主義的民主的ジャンヌ像への徹底化である。たとえば、リモージュ支部が発行した匿名の著作 *Jeanne d'Arc et les cléricaux par un franc-maçon*（1894年）では、教権支配の精神の再生を願い、この国民的祭典を圧殺しようとする「暗黒の敵ども」、つまり教権主義派に対してデモクラシーを擁護しようと呼び掛ける。1894年5月30日の祝祭行進ではフリーメーソンが作成した花輪に「王権と聖職者に捨てられたジャンヌ＝ダルクへ、聖職者集団によるいけにえ」と記されていた、という<sup>23)</sup>。この表現は、カトリックとジャンヌとの関連の切り離しを意味し、ジャンヌ像の世俗化を狙ったものと言えよう。

議会では法案提案者のファブルは「もしも法案の票決で諸君が反対するなら、共和国の様々な敵はジャンヌ＝ダルク祭をあくまで祝うであろう。その結果、7月14日祭と並んで教権派の祭、すなわち、三色旗による祭と並んで白旗による祭が行われるであろう」<sup>24)</sup>と演壇から訴えた。だが、共和派の多数意見を代表としてトラリュウ（Trarieux）がその取り下げを要求した。彼によれば、われわれの期待や願望がどうであれ、制度化したいと願うこの祭典、すなわちジャンヌ＝ダルクの和解の祭典は険悪な不和を引き起こす祭典となる。これが明らかになったことなのである<sup>25)</sup>。およそ国民統合のシンボルから対立・反目の種へと祭典の政治的評価が変化したことこそ、ジャンヌ像をカトリック側のシンボルへと押し上げる要因となる。結局、ファブルの法案は、上院で修正のうえ可決されたものの立法期間内に下院に送付されず再度棚ざらしとなった。ちなみにジャンヌが愛国心に燃えた聖女として礼賛されるのは第一次大戦後であり、1920年4月10日法でジャンヌ＝ダルク祭典は制度化される。

以上の検討から分かるように、ジャンヌ＝ダルク祭の法案が流産したのは、明らかに左右の

陣営がこの祭典を政治的に利用しようとしたことの当然の帰結であった。すでに指摘したようにジャンヌ像をめぐる二つのフランスのイデオロギー的な争いは、ヴォルテール没後百周年の記念行事に表面化していた。こうした対立が広く地方次元まで拡大していた事実が共和国の文化統合の歪みを浮き彫りにしている。たとえばアミアンではヴォルテール称賛の波にたいして極めて攻撃的な過激教権派の地方紙『ル・メモリアル・ダミアン』が次の記事を掲載したが、それは地域社会における対立の根深さを端的に示す。「神のお恵みでアミアン市はカトリックの諸都市の中で名誉ある地位を得た。そこではジャンヌ＝ダルクの名においてドイツ人風のヴォルテールへの賛美に反対する声上がる。」(1878年5月28日)<sup>26)</sup>。カトリック・保守派にとって、ジャンヌが彼らの政治的シンボルであったことは間違いない。

もちろん、彼女のイメージと評価には左右両陣営の政治的な思惑がからんでいた。とはいえ、論争の過程で浮かび上がってくるジャンヌ像に共通の要素が認められる。それは国民・祖国・フランスという統合化象徴である。とくに彼女を祖国の観念に結び付けようとする試みはどちらの陣営にも見られる。ガンベッタが「私はジャンヌの崇拜者だ」<sup>27)</sup>と言ったとき、そこに愛国心の化身としてのジャンヌを想定してよい。

一般にアギュロンらの研究によって「マリアンヌ」像が国民祭典の中心的シンボルと考えられている<sup>28)</sup>。この点には異論はない。だが、共和主義の教育や祭典において「祖国崇拜」の傾向が認められるならば、カトリックの宗教的儀礼・ミサで賛美される言説としてのジャンヌ像に注目する必要がある。共和政府のもとで共和派の市町村長・小学校教師が「祖国」・「友愛」・「フランスの団結」のシンボルとしてマリアンヌ像の普及に努めたこと、換言すれば地方の「小さな祖国」が地域共同体のアイデンティティの再編に作用したとしても、教育の場で愛国感情と祖国崇拜を掻き立てれば、カトリックの伝統に依拠したジャンヌのイメージもその威力を逆に発揮するのではないか<sup>29)</sup>。そのうえラヴィスの歴史教科書の記述には、ジャンヌ＝ダルクをヒロインとする物語があって、子供たちを歴史的過去に誘う。「ある日のこと、シャルル7世の勇気をふるいおこすため、ジャンヌは王に向かって、聖王ルイやシャルルマーニュについて語ったのでした。このように、この民衆の娘は、フランスが永遠に生命を生きていること、その過去は輝かしい思い出に満ちていることを知っていたのです。」(『小ラヴィス』1884年)<sup>30)</sup>。

ミシュレやキシュラのジャンヌに関する作品が出版されるまで、ジャンヌ＝ダルク伝説にはほとんど大きな政治的意味がなかったようだ。それだけにミシュレなどの著作が当時の社会に及ぼした影響は計り知れないほど大きい。すでに述べたカトリック側からの反応がそれを物語る。ジャンヌに関する世俗＝市民的崇拜に対抗する神聖化の言説である。たとえばデュパンルゥによれば、ジャンヌは祖国を救った第三身分の代表であり、自由思想の代弁者であり、狂信の犠牲者である。だから「フランスには一人の聖女しかいない。その聖女とはジャンヌ＝ダル

クである」<sup>31)</sup>と彼は断言してはばからない。

こうした左右の陣営によって展開された言説は、共和政府の国民化政策の遂行や19世紀末の政治的事件との絡みで、ジャンヌ像の対立的解釈を生みつつ、同時代の人々にとって共有しうる国民・祖国・フランスのシンボルとしてのジャンヌ像の形象化を加速してゆく。

にもかかわらず、ジャンヌ像がカトリック・ナショナリズムの占有となってゆくのはなぜか。この問題は「国民」の観念の形成と密接に関連する。ルナンの『国民とは何か』には次の一文がある。「国民も個人と同様、努力、犠牲、献身からなる長い過去の結果です。祖先崇拜はあらゆる崇拜のうちでもっとも正当なものです。祖先は私たちを現在の姿に作りしました。偉人たちや栄光（真正の栄光です）からなる英雄的な過去、これこそその上に国民の観念を据えるべき社会的資本です。」<sup>32)</sup>どのような社会であれ、社会は歴史的過去の遺産の上に構築される。その遺産における文化的、精神的側面を主に担い、また継承したものはフランスの場合、カトリック的伝統をおいてほかにない。人々の記憶の底に埋れたジャンヌ伝説であっても、一旦それが復活すれば、カトリック的伝統の中に組み込まれて公的空間のシンボル争奪のダイナミズムの一因となる。それは自然なことと思われる。

ルナンの言うように過去における共通の栄光を称え、また悔悟の遺産から教訓をとりだすのは、何もラヴィスのような歴史家にきざらない。カトリック教徒にとっては「神」の導きがある。もしジャンヌが「聖女」となれば、彼女のもとで象徴となる三つの観念、すなわち「国民」・「祖国」・「フランス」の総合的な作用は、カトリック・ナショナリズムの形成を促進するに相違ない。反転すれば、それはこの国の政治的アイデンティティの危機を増大させる要因となる。トクヴィルが提起した「市民宗教」は、叙上のようにつねに加熱するイデオロギー論争と政治的対立の状況では、受け入れられる余地がなかったのではないか。この宗教に代替するものとしてナショナリズムが台頭したと仮定するならば、カトリック・ナショナリズムの多面的な考察が必要となる。差し当たりバレスやドリュモンのナショナリズムについて「ジャンヌ像」問題の観点から検討してみよう。

### 3 モーリス・バレスとカトリック・ナショナリズム

バレスにとって祖国とは「大地と祖先」のことであり、「死者のいる土地」を意味する。ルソーの説くような個人間の契約観念に基づく政治的共同体としての「祖国」ではない。このことは彼の著作を読めば明白である。つまり、バレスの描く祖国は、連続性の観念に支えられたもので、いわば過去の様々な歴史を捨象したルソー的発想の対極にあるエスニックな共同体に基づいて構想されているといつてよい。歴史とは人間の記憶の遺産を共有することなしに存在しないとすれば、バレスのナショナリズム論はこのような歴史認識と切り離せない。その歴史

がフランスの場合カトリシズムと密接に関連する以上、パレスのカトリシズムについての認識が問題となる。

彼の宗教への関心は、個人の魂の救済にはない。また、神学論争や宗派をめぐる問題やどれがよい宗教かを論じることでもない。彼の場合、議論にあたって問題はこう設定される。「何がよいとか正しいとか主張するためには、それが一体何にとってよいのか、あるいは正しいのか、という問いにきちんと答える必要がつけねにある。」<sup>1)</sup>この立場は、論者と事物との関係において価値の相対化を意識する視点が含まれている。したがって、合理的判断が引き出される手掛かりが用意されていたといえよう。そして広くカトリック問題はこの視角から論じられていたことに留意しておく必要がある。

さて、パレスがカトリックという宗教を自然なものとして抵抗なく受け入れていたことは次の引用が如実に物語る。「カトリックという環境は、私の祖先が広げ、私のために用意してくれたものだ。したがってそれは、私には抵抗がもっとも少ない。私の様々な意志や感情の表明をもっとも適切に受け入れてくれ、また私の本来もつ活力をもっとも有利に認めてくれるものだろう。」<sup>2)</sup>一方、プロテスタンティズムは、彼の祖国観から見れば問題の埒外にある。すなわち、彼にとって祖国は大地と死者を前提とし、それらの記憶の共通性に基づいて築かれる。祖国の核心は「血」と「供犠」にあってその論理を支えるものとは連続性の観念である。もちろん連続性という観念は文脈上つねに多義的で歴史的、文化的、また心理的な意味が込められ、人々が過去から生活を営々と積み重ねてきた不動の「大地」に具体化される。それゆえ、パレスにとって祖国を「観念」ないし「思想」とみるプロテスタントの考えは認められず、そうした祖国観は批判の対象でしかない。彼は『ナショナリズムの情景と理論』(Scènes et doctrines du nationalisme, 1902)の中でこう語る。「フランスのプロテスタントが国外に追放されたとき、彼らはイギリス、ジュネーブ、またドイツのあちこちに祖国を見出した。そのうえ、彼らは彼らを追放したわれわれの祖先から生まれたわけではない。したがって彼らは、フランスとの連続性を全く認めず、てんでばらばらに時代を選ぶ。彼らにとって祖国とは何らかの思想である。しかもそれを国外でみつけようとするれば、彼らには国際主義の覚悟があることになる。」<sup>3)</sup>要するにパレスの祖国とは固有の歴史的伝統うえに築き上げられ、その領域ではカトリック信仰が不可欠な要素として位置づけられる。彼の主張には国粋主義対国際主義の対立構図がみとれる。

なるほど国粋主義の立場に立つ彼にとって「祖国」がもっとも重要な政治的価値であり、その価値の実体がすでに触れたように「大地」と祖先としての「死者たち」についての記憶を継承する民族の歴史と記憶の共同体だとすれば、彼の言説でのカトリックと祖国との結びつきが必然性をもつことは明白であろう。だが「カトリックという環境」と述べているように、この宗教は「祖国」の形成に関する文化的条件として設定されているにすぎない。信仰の本質とも

いえる魂の救済と切断された次元でこの宗教が捉えられている。彼には美や恩寵や神聖さや英雄の活躍などを好む傾向があって、それらが相互に関連することを認めている。そしてそれら諸要素は宗教的秩序や軍隊や教会などの様々な制度によって形づくられてきたと彼は考えている。

とくに愛国心との関連でいえば、『ナショナリズムの情景と理論』の中で示された次の一文がわれわれの関心をそそる。「カトリック教徒には愛国心は道徳の延長上にある。教会の様々な戒律に基づいてこそ彼らの祖国の観念は安定する。」<sup>4)</sup>愛国心とは宗教への帰依や情熱が国家への忠誠や義務の観念と溶け合う倫理的感情にあるということを意味する。バレス研究で著名なシュテルネルによれば、バレスが宗教に見たものは、社会の調和に不可欠な権威の原理や伝統を継承する顕著な形態にある<sup>5)</sup>。つまりバレスが信仰自体を問題にしたのでないことは明白で、権威の原理とか伝統とかに論点を絞っているのを見れば、宗教はその機能的側面に眼目が置かれる。

はじめ好戦的反教権主義者とみなされたバレスがカトリックを擁護したのは、叙上の理由から説明できよう。ナショナリズムの主張を国家本位の立場から価値評価する新たな企てとするならば、ブーランジスムやその後のドレフュス事件などの政治的社会的対立の激化こそその企ての促進要因とみてよい。彼の場合、カトリックの社会的役割についての認識はさらに深化することになる。したがって、カトリックの時代に即応する方向の模索と、同時に教権主義の擁護へと向かわせるのである。

『根こそぎにされた人々』(Les Déracinés, 1897) で書いたように、カトリシズムはその他のものと比べられないほど社会生活上に権威をもち、数世紀にわたりこの国を活気づけてきた宗教として評価され、その結果「フランス精神の本質的要素」となる<sup>6)</sup>。だが、シュテルネルが指摘したバレスのカトリックに対する両面評価的な立場に注目する必要がある。すなわちバレスの場合、フランスはカトリシズムから形成されているとはいえ、ナショナリズムとカトリシズムの間には明確な区別があると見たこと、つまり二つの要素の「混同についての拒否」<sup>7)</sup>が語られていたことにある。しかし、シュテルネルはその言説を額面通りに受け取ることに疑問を抱く。

結局、バレスの思想の根底に潜むあいまいさが問題になる。というのは、フュステル・ド・クーランジュ (Fustel de Coulanges) やジュール・スウリ (Jules Soury) と同様に、彼はみずから不可知論者と語った。このようにアンヴァレントなもの、一種の無神論的側面がある一方、カトリック教徒的側面もあるからである。彼はのちに議会で「カトリックにはわが国民がもっとも高潔な感情の内でもっとも素晴らしいものを発展さす環境があると思う」(1910年1月24日)<sup>8)</sup>と表明し、また国家の資金援助のもとでカトリックを維持したいとも主張した<sup>9)</sup>。

彼の親カトリックな言説は、その機能的な面を評価する点では一貫しており、ナショナリス

ムとの関連では、『手帳』(Mes Cahiers)に記された次の言説が手掛かりとなる。「フランスの不幸とはナショナルなカトリシズム(un catholicisme nationale)がなかったことにある。宗教的なものはよいが、教権至上主義的なもの(clérical)はだめだ」(1899年)<sup>10)</sup>という一文である。ここにはトクヴィルが自国のカトリックに向けた批判の方向が読み取れる。それは「市民宗教」の道を示唆する。バレスは教権至上主義が時代に即応しなくなっている事態を察知していたようだ。

だが他方で、バレスには宗教は活力のある「集団の力」(force)であり、したがって「宝」として擁護せねばならないという立場が一貫してある。カトリック=宗教は社会におけるいわば「勢力」の側面から捉えられ、各人が信仰の持つ意味は埒外の問題にすぎない。言い換えると、宗教は国家本位の思考を養う国民的手段として意義があり、その限りで必要なのだ。シュテルネルがバレスの宗教、つまりカトリックとは手段であって目的ではないと喝破したのは正しい<sup>11)</sup>。

一体「ナショナルなカトリシズム」とは何か。『手帳』に手掛かりとなる言葉が見出される。「宗教の問題を扱うには苦痛が伴う。宗教のもつ道徳性と詩的なものを捨て去ってしまったので、人間の知性はもう宗教の正しさを感じない。われわれは祖国という概念によってそれを感じるのだ。平穏な安全のなかでは凡庸さや単調さが好まれる。」<sup>12)</sup>作家の覚え書という断片的な記述のゆえに論理の運びは粗いが、「祖国」という概念が宗教との関連で論じられていることははっきりしている。

ところがバレスには、次のような信念がある。すなわち、「正義は力を伴わないなら無力であり、正義を伴わない力は専制的である。だから正義と力とを一緒にしなければならない。そうすることで正しいものを強くしなければならぬし、強いものを正しいものにしなければならない。」<sup>13)</sup>まさに正義=力の論理の立場といってよい。それゆえ「集団の力」としての宗教を認めるとすれば、宗教自体が明らかに正義即力の論理に組み込まれてしまう。だが正義と力が乖離するのが政治の世界である。彼の唱道するナショナリズムが宗教や伝統にその基盤を求めようとすればするほど、論理の要請によって彼は政府のいわゆる「世俗性」政策=学校の宗教的中立性化、さらに言えば普遍主義を志向する言説に拒否的態度をとらざるを得ない。

結局、彼にとってカトリシズムとは「フランス」の不可欠の構成要素に他ならない。後に『手帳』(1906年11月9日)で記しているように、カトリシズムとはフランスと混交した「複合的なもの」(partie mêlée)であり、「カトリック的宗教とはわれわれの血の現れである」ことにはかわりはない<sup>14)</sup>。もちろん比喩的な説明の仕方であるが、思考の行き着く先に人種論が控えていることが察知できよう。おそらく彼の認識では、カトリシズムはフランスまたはフランス国民と相即不離だと捉えられていたと言っても過言ではない。国家の偉大さや隆盛や名誉との関連によって万事を判断すること、この国家本位という判断基準がある以上、力の崇拜へ



の道を阻止する論理は彼の思想の中から生まれてこないのではないか。

むしろそれを助長する要素が「カトリック・ナショナリズム」にはあると思われる。それはこの宗教に内在する反ユダヤ感情である。

#### 4 保守的カトリックと反ユダヤ主義

中世キリスト教徒のユダヤ人に対する嫌悪や侮辱の感情と近代の反ユダヤ主義とは一線を画する必要がある。一般的にいえば、中世以来のユダヤ人については「故郷喪失者」、「神殺しの民」、「寄生虫的存在」、「高利貸し」など様々なステレオタイプ化したイメージが社会に流布していた。たとえば、18世紀の啓蒙思想を代表するヴォルテールでさえ、こう記す。無知で粗野なユダヤ民族は「長きにわたり卑しい強欲にもっとも嫌悪すべき迷信やあらゆる民族に対する打ち勝ちがたい憎しみを結び付けた。だがそうした人々のおかげでユダヤ人たちは寛大に取り扱われ、富裕になったのである。」<sup>1)</sup> 批判精神の旺盛な彼もユダヤ人を高利貸しと見る点では一般庶民と何らかわらず、偏見にとらわれていた点では彼らと共通する意識の基盤に立っていた。

もちろん19世紀後半のヨーロッパに台頭した近代の反ユダヤ主義がこの歴史的文化的土壌のうえに形成されたことは否定しえない。だがそれはかつての反ユダヤ感情と比べると、極めて政治的性格が強い。つまり、同時代に発生したドレフュス事件のような政治的事件や様々な世俗的動機によって反ユダヤ主義のイデオロギー的側面は肥大化した。そして共和政下の政府当局の修道会への圧力や反教権派の運動の緊張度が高まってそれは激化する。では、世紀末にとりわけ保守的カトリック派に、なぜ反ユダヤ的傾向が顕著になったのか。その理由には第三共和政下での政教分離政策への反発とカトリック的アイデンティティの危機が考えられる。

概して、国民の排他的感情が一般化するためには、社会の複雑な要因を考慮しなければならないが、ある非難すべき攻撃対象の明確化が密接に関連する。西欧社会に深い根をもつユダヤ人嫌悪の感情が憎悪を露骨に示す政治的反ユダヤ主義として現象する場合、とりわけ19世紀末の保守的カトリックの動きが国家本位主義（ナショナリズム）の風潮と関連して大きな影響を及ぼしたと思われる。反転すれば、政治的反ユダヤ主義はカトリック・ナショナリズムのもつ心情に共鳴しつつ、その相補関係が発揮するエネルギーに助長されたといつてよい。もちろん反ユダヤ主義自体が同時代の歴史的状況を抜きには語れないので、問題解明には多角的な検討がいる<sup>2)</sup>。

この世紀に資本主義の発展とともに産業化や都市化が進み、他方フランス革命の成果であるユダヤ人の市民的解放が宣言され、ユダヤ人のフランス社会への同化や富裕なユダヤ金融家たちの経済界への進出が顕著になる。こうした社会的背景のもとで、シャトーブリアンのような

作家がキリストを裏切ったイスカリオテにはサタンが乗り移っていると述べ、彼らへの憎悪と反ユダヤ感情を煽った<sup>3)</sup>。またフリーエの弟子、トゥスネルが『ユダヤ人、時代の王様』(Les Juifs, rois de l'époque, 1844) を発表して後にドリュモンから激賞されることになる。また、「さまよえるユダヤ人」を題材にしたE. シュの作品が評判となり、オペラとして上演された<sup>4)</sup>。様々なユダヤ人のイメージが新聞など、新しいマス・メディアを媒介にして社会に広がり、反ユダヤ感情を醸成してゆく。

さて、1873年の経済危機を境に反ユダヤ的傾向がヨーロッパに広がると、とくにフランスでは、左右の陣営がユダヤ人に対するイデオロギー的な攻撃でる。まず、経済発展のもたらす様々な影響を憂慮していた多くの保守・カトリック派、あるいはナショナリストなどは、ユダヤ人への非難の声をいっせいに上げた。たとえば、パレスの場合「ユダヤ人」は社会をばらばらに解体し、破壊させる要因とみなされ、かれらと協力した自由主義者たちはプロテスタントとともに非難の対象となった<sup>5)</sup>。また、一般民衆は、当時の政治的社会的諸条件と環境が引き起こす様々な害悪に大きな不満と不安を抱き、その原因をユダヤ人に求めるドリュモンのような反ユダヤ言説、すなわち「ユダヤ人支配のフランス」に共鳴した。この著作は「ユダヤ人の陰謀」と人種論を基軸にしたもので当時の社会に多大の反響を巻き起こし、わずか一年で114版をかぞえた<sup>6)</sup>。

政治的立場や信仰の如何を問わず、多数の人々はユダヤ人が労働者の富みを吸い上げ、銀行家やブルジョワ階級と結託したユダヤ人が諸悪の根源だとするドリュモンの主張に興味をそそられた。つまり、この時代の諸状況を考えれば、ドリュモンの『ユダヤ人支配のフランス』は人々の抱く社会不安についての説明書の役割を果たしたのである。すでにトゥスネル、ブルードン、プランキヤマルクスらが反ユダヤ的論調の著作や論説を発表しており、いわゆる社会主義思想にもこの傾向が見られたことはよく知られている<sup>7)</sup>。その後、世紀末のドレフス事件による社会的政治的対立の激化が反ユダヤ主義と保守的カトリックとのイデオロギー的結合を完成させることになる。

ここで、フランスにおけるユダヤ人の人口を確認しておこう。それは、フランスのユダヤ人問題の特異性を考える手掛かりとなる。一般的に言えば、その他の国ではユダヤ人の人口は極めて多い。1880年以降ロシアからのユダヤ人の歴大な流出現象があり、ヨーロッパの各国に彼らに移住してその人口は増大する。たとえば、オーストリア＝ハンガリー帝国では流入ユダヤ人は200万近くまでになり、ドイツ帝国の首都ベルリンではそのためユダヤ人の人口が急増(1816年の1.7%から1895年の5.1%)したと言われている。一方、フランスではユダヤ人の人口増大傾向は見られたものの、アルザス・ロレーヌの割譲があって1900年頃で約8万人程度である。それは全人口の0.2%にすぎない。約300万人の住民のいたパリで約5万人のユダヤ人が生活し、その人口比では1.7%を占めていた、という<sup>8)</sup>。

この国にはごくわずかな富豪のユダヤ人と多数の貧しいユダヤ人がいたが、全体の人口（1880年で3740万人）から見れば、彼らは極めて少数である。ユダヤ人がほとんど存在しなかった地方における反ユダヤ主義運動の発生が端的に示すように強いイデオロギー性がみられる。社会と文化の現象として見れば、圧倒的な多数としてのカトリックと少数のユダヤという非対象の構図が描きだされるのである。それゆえ、この問題での社会心理的要素の重要性が指摘できよう。また、社会における反響の大きさはこの構図的認識の影響と密接に関連していた、と思われる。

ではどうしてフランスではユダヤ問題でイデオロギーの過剰性が生じたのか。大革命後、カトリック聖職層とその勢力は深刻な打撃を蒙った。しかし、カトリックがフランス人の大半の宗教であり、プロテスタントやユダヤ教徒が少数派であつたことは確かだ。ところが、第三共和政の政教分離政策の遂行とその結果、農村地域での聖職者と小学校の教師との間で「ヘゲモニー」をめぐる対立が激化した。たとえば、日曜日と特定の祭日での労働を禁止した1814年法の廃棄を決定した1880年7月12日法によって、以前の法律が広く受け入れられていただけにカトリック教会と共和主義、つまり司祭と教師との間で終なき戦いが繰り返された<sup>9)</sup>。教会がかつてのようにすべての統一のシンボルでなくなるにつれて、教会自体がみずからの存在を強化しようとするれば、当然保守勢力との連係を図り、イデオロギー分野での戦いにのりださねばならない。反ユダヤの偏見の言説がこの対抗構図の中で意味をもってくる。

まさにドリユモンのような反ユダヤ主義の著作が保守的カトリック派の不安な心情を捉えた、とあってよい。そのことに触れたドリユモンの言葉がある。フランスのいたるところから彼の発言に賛同し、また激励の手紙が届いたと述べた後、こう続ける。もっとも感動したのは「田舎にいるわれわれの司祭の大喜びである。田舎の司祭と話しあい、また彼らの手紙を読んで自分の本がどんなに有益かということが分かった。...中略...大地の子らである彼ら聖職者には恥ずべき多くの保守主義者たちの臆病さがなかった。彼らは力を求め、進んで気高い確かな怒りのうちにある過激な行動さえ許すのである。」<sup>10)</sup>

ではなぜ聖職者たちはドリユモンの主張に魅力を感じたのか。『ユダヤ人支配のフランス』の序文で彼は著作の意図をこう語る。「いかにしてユダヤの策謀の下で古いフランスが次第に解体し、崩壊しているのか、いかにして無私で幸福で情けあるこの国民が憎しみに燃え、黄金を渴望する国民となり、やがて飢え死にしようとしている国民になり果てたのかを示すこと」にある<sup>11)</sup>。一方、彼の理想とする社会とは古きよきフランスに他ならない。それはノスタルジーをもって描かれる。「古いも若きもが教会と一緒に祈ることでお互いに知り合い、無数の伝統的な絆でお互いが結ばれ、支えあい、愛しあっていた」<sup>12)</sup> 社会である。彼の心情を投影した中世的な社会へのロマン的回顧の色彩が濃い。

この叙述の背景には産業化と都市の近代化に対抗する時代風潮と実証主義への反発がある。

したがって、その反動としてロマン主義の描く中世の共同体的社会への憧憬が前面にでる。彼はこの過去復帰的イメージによりながら、大革命以後、ユダヤがいわば「侵入」して社会の調和が破壊され、現在の「ユダヤ共和国」が作られた、と現状を説明したのである。

だが一方、ドリュモンはこの理想的社会像をてこに現実社会を批判し、本来カトリック精神が有している救民思想に訴えている。言い換えれば、拝金主義のユダヤ人こそ貪欲に貨幣の全能の社会を求めるものだと断定して、彼らに非難を集中する。「あらゆる蜂起やキリスト教徒を中傷するあらゆる新聞やあらゆる悪事の中には、一人のユダヤ人がいる。」<sup>13)</sup> また「もはや人民たちも国王たちもユダヤ人に操られる操り人形にすぎない。それまでは諸国民は祖国と栄光と軍旗のために戦ってきた。これからはイスラエルの許可のもとで、イスラエルを富ましめるためにだけ、またイスラエルの満足のためにだけ戦うのだ。」<sup>14)</sup> 諸悪の根源としてのユダヤ人の告発と社会の道徳的刷新・救国という愛国的訴えに保守的カトリックが関心を抱かぬはずはない。『ユダヤ人支配のフランス』にはフランス社会の崩壊とその国民の道徳的退廃、したがってその匡正策としてのキリスト教的社会の再興と国民の幸福・精神の健全化を図るための見取り図が描かれている。その叙述はまぎれもなく彼の政治的立場とユダヤ人への偏見に満ちていたとはいえ、社会の衰微・退廃、つまりデカダンスに対する批判とその処方箋の提示は、逆に、反ユダヤの情念を媒介にして多くの国民に受け入れられた。それは民衆の心情に潜むねたみや恨みと溶け合ったと思われる。

## おわりに

元来人間には、愛や憐みとともにものへの欲望や憎悪の感情が共存している。そしてこれらの情念はその他の情熱と混ざりあって、社会意識の一端を構成している。したがって人々の感情の共同性や社会心理に目を向ける場合、叙上のいわゆる「ナショナルな」感情に反ユダヤの言説がおよぼした影響を否定することはできない。反ユダヤ主義を鮮明に打ち出した保守的カトリックのナショナリズムは、すでに詳しく検討したように、世代をつうじて受け継がれたジャンヌ＝ダルク伝説を記憶の底から引き出し対抗的な公的空間のシンボルに仕立てあげようとした。

反ユダヤ的言説は、なるほど荒唐無稽ではあるが、ユダヤ人を特定の人種として道徳的に裁断し、悪人像を設定することで、みずからは正義の立場に立脚する仕掛けを提供した。この信念＝正当性に裏打ちされて人々の憎悪の情念が掻き立てられたのであろう。こうした複合的な「ナショナルな」感情が、カトリック・フランス・国粋ナショナリズムを連結する。社会的意識の形成にとってユダヤの要素がいかに同化しにくいものか、それを強調するパレスの一文を紹介しよう。ドレフュスは花壇になじまぬ植物にたとえられる。「要するにドレフュス大尉

という植物は、軍人になる際にフランス人ならだれでもが従う文化伝統に従いながらも花壇になじまなかった。」<sup>1)</sup>文化伝統に従いながら「花壇」になじまないとは微妙な表現である。文化伝統とは軍人になるに必要な教養や生活態度ととれば、「花壇」とは感覚次元に関するものと思われる。植物の成育には土壌は不可欠であり、空気や水や日光がいる。植物と土壌の関連は、人間と死者や祖先の大地との関連と同じ発想であり、それだけに比喻として用いられる「花壇」に含意されるものは多いはずだ。

以下に引用したバレスの言葉は、われわれにフランス風ナショナリズムの特徴を考えるうえで示唆を与える。「フランス」とか「祖国」という言葉は、われわれのような人間の心に突風で森に生じたざわめきのように意識の中でもともと結び合わされていた極めて数多くのもを呼び起こす。こうした言葉は、このような思想のつながりがもともとない人の場合には理解しようにもできない。これは知性に関わる問題ではない。かれらの精神がどんなに機敏でも、その精神がどんなに覚醒していても、彼らにはわれわれのように感じることはできないだろう。同じ本能、あえていうなら同じ身体で感じるもの（*physiologie*）のゆえに集まったのだ。だが、われわれの受けた教育や立場の相違のゆえにわれわれには理性でもってその本能を裏打ちする必要がある。」<sup>2)</sup>

「つまりナショナリズムとは単に政治的表現として存在すべきものではない。それは真に永遠なるものすべてに、またわが国で持続的な形で発展させねばならないものすべてにわれわれが魅せられるためによく考え抜かれた規範的なもの（*une discipline*）であり、方法である。」<sup>3)</sup>

上記の二つの引用から容易に分かるようにバレスにとってナショナリズムとは身体を含む人間の感じ方に核心があり、そのため彼も理論化にあたって価値的な方法の側面を強調したのである。

バレスの場合、反ユダヤ的ナショナリズムは、結局、二重の危機意識の産物に他ならない。まず、反教権的な共和国の発展はカトリックのフランスの衰退・崩壊を意味したことにある。そこで社会の共通基盤の保持にカトリックが必要との認識から、フランス的伝統への回帰とカトリックの強化の主張がでてくる。次に、産業化と金融資本の威力は貨幣の論理の残酷さを示す。それは反転すれば、非フランス化と同時に進行する近代化への危機感といってよい。叙上のナショナリズムの定義のように、政治的表現としてのみならず、価値を強調し文化ナショナリズムを打ち出さざるを得ないのは、社会におけるアイデンティティの亀裂を強く意識していたためであろう。この国粋ナショナリズムの観点からすれば、ユダヤ人のドレフュス大尉は、当然、同化不可能なものとなる。「感じ方」の相違を問題にしているからである。それは社会における少数のユダヤの存在そのものが格好の標的となることを意味する。すでにドリュモンが吹聴したユダヤ人支配のフランスという「神話」がこの危機の説明に役立っていた。保守的カトリシズムは「ナショナルな」感情をてこにユダヤ人攻撃を繰り返し、憎悪の感情的捌口を

見出す。以上のようにカトリックの保守的ナショナリズム、つまり国粋ナショナリズムでは理性的側面が脇に押し遣られ、「血」のような非合理的要素が「感覚」とともに論理の中心にすえられる。他方、共和政政府が推し進める文明化ナショナリズムの場合、普遍的原理が全面に押し出されるので、「市民精神」の作用によって反ユダヤの感情は抑制されてゆくが、「われわれ」意識を脅かす他者 = 敵が出現する場合には、この感情に潜む排除の論理が作用することは容易に予測されるのである。

#### 注 1

- 1) 拙著『近代フランスの自由とナショナリズム』(法律文化社, 1996年)第二章65頁以下参照。
- 2) J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Éditions Garnier Frères, 1980. ch. IV.P.54.
- 3) トクヴィル, 喜安朗訳『フランス二月革命の日々 - トクヴィル回想録』(岩波書店, 1988年)17頁以下参照。
- 4) A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Flammarion, 1965. PP.183seq. ダンセットが復古王政期の宗教界と王権との関連性を詳しく考察している。
- 5) 拙稿「十九世紀末フランスにおける排他的ナショナリズムの様相 - 反ユダヤ主義の動向を手掛かりにして - 」(『立命館法学』第256号)413頁以下参照。また, 加藤克夫「E.ドリュモン『ユダヤ人のフランス』を読む - 十九世紀末「もう一つのフランス」の一章 - 」(『立命館言語文化研究』8巻2号)41頁以下参照。
- 6) 例えば, 谷川稔『十字架と三色旗』(山川出版社, 1997年)。「二つのフランス」の視角は一般に概説書, 例えば Jean-Claude Caron, Michel Vernus, *L'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle*, Armand Colin, 1996, P.322でも用いられている。
- 7) Cf. S. Kessler, *Tocqueville's civil religion*, State University of New York Press, 1994.
- 8) Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Éditions définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer, De la Démocratie en Amérique, tome I-1, Gallimard, 1961. P.301. トクヴィル, 岩永健一郎訳「アメリカにおけるデモクラシーについて」(『世界の名著』, 33, 中央公論社, 昭和45年所収)516頁。
- 9), 10) Ibid., P.304. 邦訳519頁。
- 11) De la Démocratie en Amérique, tome I-2, P.33. 岩永健一郎・松本礼二訳『アメリカにおけるデモクラシー』(研究社, 昭和47年)52頁
- 12) Cf. R. N. Bellah, *La Religion civile en Amérique*, Arch. Sc. soc. des Religion. 35, 1973, PP.7-22.
- 13) De la Démocratie en Amérique, tome I-2, P.29. 岩永・松本訳46頁。
- 14) Ibid., PP.131-132, P.125.
- 15) S.Kessler, op.cit., P.55.
- 16) De la Démocratie en Amérique. tome I-1, P.308, 邦訳523頁。
- 17) Ibid., P.307. 邦訳522頁。
- 18) R. Girardet, *Le nationalisme français, Anthologie, 1871-1914*, Éditions du Seuil, 1983, P.17.

注2

- 1 ) Cf. R. Sanson, La «Fête de Jeanne d'Arc» en 1894, controverse et célébration, Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine tome XX, Juillet-Septembre, 1973. PP.444-463. G. Krumeich, Jeanne D'Arc à travers l'Histoire, Bibliothèque Albin Michel, 1993.
- 2 ) G. Krumeich, op cit., P.84.
- 3 ) Michelet, Jeanne d'Arc, Classiques Larousse, Librairie Larousse, 1941. P.11.
- 4 ) cité par G. Krumeich, Jeanne d'Arc à travers l'Histoire, P.72.
- 5 ) Ibid., P.95.
- 6 ) Ibid., P.163.
- 7 ) Ibid., P.146.
- 8 ) Z. Sternhell, Maurice Barrès et le nationalisme français, Editions complexe, 1972, P.95.
- 9 ) G. Krumeich, op. cit., P.186.
- 10 ) Ibid., P.197.
- 11 ) Cf. Jean-Marie Goulemont et Éric Walter, Les centennaires de Voltaire et de Rousseau, sous la direction de Pierre Nora, Les Lieux de mémoire, Gallimard, 1997, 1, PP.351-382.
- 12 ) , 13 ) Ibid., P.358.
- 14 ) G. Krumeich, op. cit., PP.205-206. G. Krumeich, Joan of Arc between right and left, Edited by R. Tombs, Nationhood and nationalism in France from Boulangism to the Great War 1889-1918, Harper Collins Academic, 1991. P.70.
- 15 ) Ibid., PP.206-207.
- 16 ) R. Sanson, La «Fête de Jeanne D'Arc» en 1894, Controverse et célébration, Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine, tome XX, Juillet-Septembre 1973. P.446. Joseph Fabre は 1842 年にロデに生まれ、1881 年から 1885 年までアヴェイロン県選出の代議士。1894 年から 1903 年まで上院議員。この発想はアメリカにおけるワシントンの記念と独立祭から得たものと思われる。
- 17 ) Ibid., art., P.448. note 26. La Croix, 3 juillet 1884.
- 18 ) Ibid., art., P.449.
- 19 ) Ibid., art., P.448.
- 20 ) ガルニエ神父 ( Garnier abbé Théodore ) は「国民同盟」( l'Union nationale ) の創設者で、『ラ・クロワ』紙の編集者を務め反ユダヤ主義の立場をとる人物。
- 21 ) , 22 ) R. Sanson, art., P.452. La Croix, 3 mai 1894.
- 23 ) Ibid., art., PP.454-455.
- 24 ) Ibid., art., PP.455-456.
- 25 ) Ibid., art., P.456.
- 26 ) Jean-Marie Goulemont et Éric Walter, art., P.364.
- 27 ) Cité par G. Zoppi, Jeanne d'Arc et les républicains, Colloque d'Orléans 4 et 5 septembre 1970, L'esprit républicain, Klincksieck, 1972, P.313.
- 28 ) モーリス・アギュロン, 阿河他訳『フランス共和国の肖像 - 闘うマリアンヌ 1789 ~ 1880』, ミ

ネルヴァ書房, 1989年, アギュロンは, 権力の座についたマリアンヌの歴史は混迷をきわめる直前の歴史をぬきにしては, ほとんど理解できないと指摘したあとで, 1870 ~ 1940年を間にフランス全国の公共広場に設置された彫像や胸像の統計的分析を土台に, マリアンヌ=共和主義のイメージの影響を考察している。同訳書7 - 8頁。ただし, 1880年時点では「マリアンヌ」という言葉は「まだ何よりも侮辱的な用語として知られていた」という。同訳書224頁。

29) 工藤光一「祝祭と『国民化』 - 19世紀末フランス第3共和政下の共和主義祭典 - 」(『思想』No.884) 46頁参照。第三共和政期の「国民祭典」は村民の「自治体意識」を一層高める作用があったという指摘(工藤論文46頁)はジャンヌ・ダルク崇拜への熱情とどのように関連していたのかという問題につながる。

30) ジャック・ルヴェル, 二宮宏之訳「記憶の重荷」(『思想』No.866) 195頁。フランスを有機体的なかたちで想い描く想像力の事例としてこの話が引用されている。つまり意識のレベルにおける「連続性」「持続性」を担保する役割をこの物語が担っているのである。

31) Colloque d'Orleans 4 et 5 septembre 1970. P.317.

32) E.ルナン, 鶴飼哲他訳『国民とは何か』(インスクリプト, 1997年) 61頁。

### 注3

1) L'Œuvre de Maurice Barrès, annotée par Philippe Barrès, Scènes et doctrines du nationalisme, Au Club de l'Honnête Homme, 1966, tome v.P.69. 稲葉三千男訳『国家主義とドレフュス事件』(創風社, 1994年) 80頁。引用訳文は訳書と必ずしも同一でないところがある。この訳書は著作の前半部分を訳出したもの。

2) Ibid., P.69. 訳書80頁。

3) Ibid., P.70. 訳書82頁。

4) Ibid., P.25. 訳書14頁。

5) Z. Sternhell, op. cit., P.305.

6) 7) Ibid., P.306.

8) Maurice Barrès, Mes Cahiers 1896-1923, Présenté par Guy Dupré, Plon, 1994. P.520.

9) Z. Sternhell, op. cit., P.306.

10) M. Barrès, Mes Cahiers, P.120.

11) Cf. Z. Sternhell, op. cit., P.307.

12) M. Barrès, Mes Cahiers, cit., P.64.

13) Ibid., P.59.

14) Ibid., PP. 311-312. Cf. Z. Sternhell, op. cit., P.308.

### 注4

1) ヴォルテール, 高橋安光訳『哲学事典』(法政大学出版局, 1988年) 305頁。

2) 拙稿「十九世紀末フランスにおける排他的ナショナリズムの様相 - 反ユダヤ主義の動向を手掛かりにして - 」(『立命館法学』第256号) 413頁以下参照。拙稿「十九世紀末フランス社会の政治的的反



「ナショナル・カトリシズム」と「市民宗教」の問題（中谷）

ユダヤ主義 - 国民意識の変容過程 -」（西川・渡辺編『世紀転換期の国際秩序と国民文化の形成』柏書房，1999年）411頁以下参照。

- 3 ) Cf. Léon Poliakov, Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science. Calmann-Lévy, P.189.
- 4 ) Ibid., P.195.
- 5 ) M. バレスにとってユダヤ人はバレス自身が考えるような「大地」と「祖先」をもっていないという意味で、ユダヤ人には「祖国」がないと論じ、反ユダヤ主義の立場をバレスはとる。彼は自分たち = 「われわれ」と「ユダヤ人とは違った存在」であることを強調した。
- 6 ) Léon Poliakov, op. cit., P.291.
- 7 ) Léon Poliakov, op. cit., P.185. cf. G. I. Langmuir, History, Religion, and Antisemitism, University of California Press, 1990, P.318.
- 8 ) G. I. Langmuir, op. cit., PP.322-323.
- 9 ) E.Weber, Peasants into frenchmen-The modernization of rural France 1870-1914, Stanford Univ. Press, 1976, P.360sq. 谷川稔，前掲書 186頁以下参照。
- 10 ) E.Drumont., La France Juive devant l'opinion, C.Marpon & E.Flammarion, 1886 P.8, P.11.
- 11 ) E.Drumont, La France Juive, Essai d'histoire contemporaine, C.Marpon & E.Flammarion, Quarante-quatrième Édition, tome 1.P.XVi .
- 12 ) Ibid., P.291.
- 13 ) Ibid., P.97.
- 14 ) Ibid., P.329.

**おわりに 注**

- 1 ) L'Œuvre de Maurice Barrès, tome v. P.148. 訳書 207。
- 2 ) Ibid., P.116. 訳書 154-155頁。
- 3 ) Ibid., P.121. 訳書 163頁。

（ Takeshi Nakatani, 本学法学部教授 ）