

# フランス帝国における反教権主義とミッシヨナリー

茶田 希恵

2012年1月6日



# 目次

<b>第1章 問題関心の所在</b>	<b>5</b>
<b>第2章 本国の世俗化とフランスのミッシヨナリーの活動</b>	<b>7</b>
2.1 国内での反教権主義の高まりーフェリー法から政教分離法へ . . . . .	7
2.2 フランスのミッシヨナリー活動の伝統 . . . . .	9
2.3 第三共和政期におけるミッシヨナリー活動をめぐっての言説 . . . . .	14
<b>第3章 フランス帝国の国民統合ー「世俗のフランス」と「カトリックのフランス」</b>	<b>21</b>
3.1 共和国と帝国ー国民統合のあり方「文明化・同化・協同」 . . . . .	21
3.2 「共和国による文明化」 . . . . .	25
<b>第4章 「新たな」ミッシヨナリー支援事業の誕生</b>	<b>29</b>
4.1 世俗化の中の「新たな」ミッシヨナリー支援活動 . . . . .	29
4.2 <i>Annales de la Propagation de la foi</i> におけるミッシヨナリーの文明化 . . . . .	35
<b>第5章 結論</b>	<b>39</b>



## 第1章 問題関心の所在

筆者は本論文の中で、19世紀末のフランス国内における反教権主義の高まりという問題をフランス帝国の枠組みの中で位置づけたいと考えている。フランス本国においては第三共和政初期から、公教育の場におけるカトリック勢力の排除がもくろまれる。この動きがここで述べている反教権主義の高まりというもので、この反教権主義の高まりの中で1905年の政教分離法においてライシテという概念が生み出されることとなる。ここで注目したいのは、フランス本国における反教権主義の高まりという問題は、1905年の政教分離法においてライシテという概念を生み出したというように、本国の枠組みの中でしか述べられていないということである。そして植民地に関しては、本国の流れとは関係なくかつてのカトリックのミッシヨナリーによる布教活動が行われたと述べられることが多く、それぞれが個別の事例としてしか説明されていないのが一般的である。

これに対して筆者は、カトリックのミッシヨナリーは本国の世俗化の流れとは関係なく伝統的な活動をしていたというところに疑問を投げかけたいと思っている。一般に海外においては「反教権主義は輸出品目ではない」というレトリックのもと、カトリックのミッシヨナリーとライシテを推進する共和派は「文明化」の点で一致協力していたと考えられることが多い<sup>1</sup>。しかし本国で巻き起こった反教権主義は必ずしも輸出されなかったわけではなく、本国においてその動きが高まってくるにつれて植民地のミッシヨナリー活動にもその波は押し寄せてくることになる。そして世俗化の波にさらされたミッシヨナリーは「新たな」ミッシヨナリーとして、自らの存在意義を再定義していくことになる。19世紀最大のカトリックのミッシヨナリー支援事業である *Oeuvre de la Propagation de la Foi* (信仰普及事業) もまた、世俗化の波の中でそれまでの伝統とは異なるスタンスをとることとなる。世俗化の中でミッシヨナリーがいかに関心を持ち自分たちを再定義していったのかということを検証すること、そして19世紀を通してカトリックのミッシヨナリー活動がいかに関心を持ち人々の間で普及し、理解されていたかを明らかにすることで、ミッシヨナリーの存在がいかほどにフランスの帝国意識に関わったのかということ考察していきたい。そして最終的には本国における世俗化は帝国全体の国民統合のあり方にも大きく影響していると結論づけたいと考えている。そこでまず第一章では、フランス本国の世俗化への流れとフランスのミッシヨナリー活動の伝統について言及し、さらに世俗化の中でミッシヨナリー活動がどのように理解されることになったのかを述べていきたいと思う。

---

<sup>1</sup>[22] ジャン・ボペロ、90頁



## 第2章 本国の世俗化とフランスのミッシヨナリーの活動

### 2.1 国内での反教権主義の高まりーフェリー法から政教分離法へ

フランス第三共和政における反教権主義的な政策の中心人物としては、ジュール・フェリーを中心とする穏健共和派の人々が挙げられる。彼らは共和政を確固たるものにするために、共和主義的「国民」の形成に力を注いだ。そのためにはキリスト教信仰に代わる共通の文化規範と心性が必要となり、そのために用いられたのがフランス革命の集合的記憶であった。この共和主義的「国民」の育成のためにフェリーが打ち出したのが、フェリー法と呼ばれる一連の法案である。1881年から1882年にかけてフェリーが中心となって成立させた法案の中で彼が特に強く主張していたことが、初等教育に「無償・義務・世俗化」の原則を持ち込むということであった。そもそもこの教育に関する三原則を打ち出す以前から、フェリーはコングレガシオン（修道会）をターゲットとする世俗化政策の強力な推進者であった。1879年には認可を受けていないコングレガシオンの修道士を教育の現場から排除することを意図した法案を提出し、これは上院で否決されるも、翌1880年にはコングレガシオンに三ヶ月以内に認可申請を行うことを義務付けた。このコングレガシオンの解散令の主な標的となったのはイエズス会で、翌年のフェリー法はこの解散令にさらに追い打ちをかけるものになったことは間違いない。

この学校教育改革の二番目のステップとして1886年のゴブレ法があげられる。ここでは初等教育に携わる教員を非聖職者に置き換えていくことが目標とされた。ただし男子の公立小学校では五年以内に目標を達成することが決定されたのだが、女子の公立小学校では聖職者の新規採用を控えるというあいまいな方針がとられた。これは、師範学校があまりきちんと整備されていない状況下で、非宗教系の教員数が絶対的に不足していたことが背景にあったと思われる。そしてこのゴブレ法は公立、並びに「個人、もしくはアソシアシオン」の運営する私立の教育施設の存在を認めている。この「アソシアシオン」に関しては1901年にアソシアシオン法が成立している。アソシアシオンという言葉自体が意味するところは、特定の目的のために結合する永続的な集団というものである。この中には非宗教的な市民団体だけでなく、コングレガシオンのような聖職者の団体も含まれる。そしてこの法律は非宗教的な市民団体とコングレガシオンなどの宗教団体との両方を対象としており、後者を国家の管理化におくことを目的としていた。つまりこの時点ではまだ「私立」であれば（もしそれが認可されていたならば）修道会系の学校の存在も認められていたというのが現状であった。こうした状況の背景には1890年代におけるローマ教会による共和政支持政策であるラリマンの影響もあると考えられる<sup>1</sup>。こうしてフェリーによって強硬にすすめられてきた世俗化政策は、1890年代にいったん落ち着きを見せることとなる。

<sup>1</sup>[6] 谷川稔、202-203 頁

しかし、1902年に組閣したエミール・コンブは1904年7月に修道会教育禁止法を成立させて、認可修道会を含めた全ての修道士・修道女を教育界から排除するという強攻策をとった。そしてこれら数次にわたる教会への波状攻撃の総仕上げが政教分離法であった。1905年12月に成立したこの法律のポイントは以下の二点に集約される。まず一点目は、国家・県・自治体は一切宗教予算を支出せず信仰を私的領域のものに限定するということ、そして二点目は教会財産の管理や運営は信徒会（アソシアション・キュルチュエル）にゆだねられるということである<sup>2</sup>。これによって19世紀の政教関係を規定してきたナポレオンのコンコルダート（1801年成立）が破棄され、16世紀以来のガリカニズムが解体されることとなった。フェリー法に始まった教育の世俗化はここに法律上での完成を見たのであった。この1905年の政教分離法はフランス史において、やはり画期的なものだったといえるだろう。まずフランス革命以来のカトリック対共和派のヘゲモニー争いに一応の決着をつけたという点があげられる。そして現在にまで続くライシテという国家原理を生み出したという点もあげられるだろう。19世紀末からのフランスの教育における世俗化をめぐる問題の概観は以上のように振り返ることができるだろう。

ではここで注目したいのがこのライシテの適用が図られた領域についてである。そこで考えておきたいのがこれら一連の改革の動機というものである。一連の反教権主義的な改革の動機としては共和主義的「国民」の育成という点はもちろんのことだが、それだけでなく財政面での危機感というものが挙げられるだろう。それはこの当時国家が宗教団体の所有する土地や施設を課税対象として掌握することができていなかったということである<sup>3</sup>。つまり国家による一連の教育政策の目的には、この財産をカトリック勢力から国家の管理下に置くということがあったと考えられる。このようにフランス本国における反教権主義的政策の背景には、国民統合と教会財産の国家による管理をねらう思惑があったといえよう。ならばここで生まれたライシテという概念がフランス本国を飛び越えて植民地にまで波及する必要性は無く、この問題はフランス本国にのみとどめておかれるのが必然であろう。現に、「教権主義、まさにそれが敵である」と述べたレオン・ガンベッタは、同時に「反教権主義は輸出品目ではない」とも述べている<sup>4</sup>。このように国内では共和派とカトリック勢力は相容れることはなかったものの、対外的には反教権主義はなおざりにされたのではないかと考えることも可能になる。言うまでもなく、政教分離はこの時代のヨーロッパにおける一つのトレンドであり、他のヨーロッパ諸国でもその動きが盛んであった。一方植民地における保健・衛生・教育面においては、従来からのカトリックのミッシヨナリー活動を利用することが得策であり、対外的には国内のライシテを固持する必要がなかったと言えるだろう。しかし筆者は、ライシテは外へもたらず必要はなかったものの植民地においてもその適用の是非をめぐっての動きがあったのではないかと考えている。ライシテを植民地においても主張するという動きの背景には、国内での世俗化が急進的なものになりそれが波及するという状況と、ミッシヨナリー活動に対する否定的な意見が現地レベル、もしくは本国レベルでも生じてくるという状況とが考えられるだろうし、その根拠は必ずしも一元的なものではないだろう。またこれらの状況は個別のものではなく、密接に関わっている場合もあるだろう。つまり本国で世俗化が急進的になる中でミッシヨナリーへの否定的な意見がでてくる場合もあれば、ミッシヨナリーへの否定的な意見が生じてくる中で世俗化を植民地においても推し進めようとする動きがでてくる場合もあるだろう。そこで第二節以降はフランスの伝統的なミッシヨナリー活動について考察し、それらの活動が世俗化の中でどのように

<sup>2</sup>[6] 谷川稔、220頁

<sup>3</sup>[3] 工藤庸子、176-184頁

<sup>4</sup>[3] 工藤庸子、162頁



理解されたのかということを考えていくことで、植民地に対して本当に「反教権主義は輸出されなかったのか」ということを確かめていきたいと思う。

## 2.2 フランスのミッシヨナリー活動の伝統

1880年から1905年にかけてはミッシヨナリーの活動がよりいっそう活発化するのだが、19世紀におけるミッシヨナリー活動の急激な成長はフランスのカトリシズムに深く根ざしているといえよう<sup>5</sup>。ここではフランスでミッシヨナリーを支援する枠組みがいかに機能していたのか、そしてどのような財政援助が行われていたのか、またいかにしてミッシヨナリー活動が一般に認知されていったのかということ考察していきたいと思う。フランスのミッシヨナリー活動が最初に本格化するのは17世紀の後半からである。イエズス会、フランシスコ会、ドミニコ会といった修道会が教皇への忠誠を誓いヨーロッパ中から修道士を採用していたわけだが、これらの活動は当初はスペインやポルトガルが指導的な役割を担っていた。そしてスペインとポルトガルが覇権争いに敗れたのちはイギリスとフランスにその指導的役割が委ねられる形になった。そうした状況下でフランスは「カトリック教会の長女」として、その広告塔としての役割を担っていくこととなった。

そのような状況下で1663年にフランスのミッシヨナリー活動の歴史の中でも画期的な出来事が起こる。the Société des Missions Étrangères (パリ外国宣教会)の成立である。このパリ外国宣教会は、外国への宣教、すなわち外国に教会を設立しその地の司教のもとで聖職者を育てることを目的とする団体である。当初パリ外国宣教会の宣教師になることができたのは司祭のみだったが、1840年以降は神学生も受け入れるようになった。またもともとは布教聖省の決定によって教区司祭がパリ外国宣教会から派遣されていたが、1917年に教会法が改正されて以降は独自に総長を選ぶというように自律的性格を強めていった。パリ外国宣教会の歴史は1663年パリ外国宣教会本部が現在置かれているバック通りの同じ場所に、Séminaire des Missions Étrangères (外国宣教学院)が設置されたことに始まる。この頃イエズス会士アレクサンドル・ド・ロドは教皇アレクサンドル7世に働きかけて、3人の代牧区司教を含む17人をフランスからアジアに派遣し、その土地の聖職者をその地の教会のために育てる計画を実行した。こうしてパリ外国宣教会は現地の習俗に馴染んだミッシヨナリー活動を展開することで、その活動の地を拡大していった。1700年までにトンキン(ベトナム北部)、コーチシナ(ベトナム南部)、カンボジア、タイで40,000人以上が洗礼を受け、タイのアユタヤには神学校が設立された。さらにベトナムには女子修道会ができベトナム人司祭33名が叙階された。1776年には教皇庁の要請によりイエズス会に代わってインド南部で布教するようになった。任地に定着する傾向のあったイエズス会の宣教師たちとは対照的に、パリ外国宣教会の宣教師たちは積極的に新しい土地に行き信者獲得に努めた。会の活動はフランス革命の際に停滞したが、それでも1700年代の終わりには司教6人に現地人司祭135人、神学校は9ヶ所を数えた。また信徒数は30万人で、毎年3,000人から3,500人が受洗していた。1800年代に入ると布教聖省の財政援助によりパリ外国宣教会は急速に発展した。フランスのカトリック教会がフランス革命の痛手から立ち直っていく中で、パリ外国宣教会には熱意溢れる若い司祭たちが入会した。革命後に外国宣教学院が再開したのは1815年のことだが、入会してくる宣教師たちは大部分が地方の貧しい家庭の出身で、その多くが近親者の反対を押し切りときには密かに家を出た若者たちだった。それゆえ若者同士は強い絆で結ばれていたともいえる。

<sup>5</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.25

こうして17世紀の後半から18世紀の前半にかけてはパリ外国宣教会を中心にミッシヨナリーの活動は隆盛を極めたのだが、先にも述べた通り18世紀の後半にその勢力は衰えることとなる。その一因は1773年に教皇クレメンス14世がヨーロッパ諸国の圧力に屈する形でイエズス会の解散を命じたことにある<sup>6</sup>。言うまでもなく、この時代教会の権威と世俗国家の権威は激しく対立し一触即発の状態に達していた。クレメンス14世はイエズス会弾圧に慎重な姿勢を見せていたが、欧州諸国と教会との関係修復という観点にたつてイエズス会をその犠牲とする決断を下した。無論パリ外国宣教会はイエズス会の代わりに奔走したが、その穴を埋めることはなかなか困難なものだった。こうしてかつての勢いを失いかけていたカトリックのミッシヨナリー活動に追い打ちをかけたのが、言うまでもなくフランス革命である。この混乱の中でフランスにおけるミッシヨナリー活動は貴族の財政支援を失ったことで、一時停滞することとなる。活動の場を失った宣教師たちはイギリスにその活動の場を見出すことで、生きながらえていったとも言われている<sup>7</sup>。こうして停滞していたミッシヨナリー活動が復調の兆しを見せるのがナポレオンの時代である。ナポレオンは革命期の混乱を收拾し民心を安定させるために教会組織のもつ根強い民衆統合能力を利用することをためらわなかった。またフランスのヨーロッパ戦略を有利に展開するうえでも、ローマ教皇庁との関係修復は不可欠な布石と考えられた。ナポレオンの教会政策とは、つまるところ世俗国家による教会の包摂を徹底的に追求することであり、そうした形で1801年7月政教協約「コンコルダート」が締結される。「共和国政府は、カトリックにして使徒伝来のローマの宗教が、フランス市民の大多数の宗教であることを認める」という宣言と引き換えに、教皇は共和国を承認するとうわけである。このように国家のイニシアチブのもとで教区秩序の回復を図ったナポレオンだが、彼はミッシヨナリーが国家にとって重要なツールになると考えていたようで、国家の利益のもとでミッシヨナリーを利用することを考えていた<sup>8</sup>。ミッシヨナリーを国家の管理下で再興していくという彼のもくろみは残念ながら教皇との対立関係の中で頓挫してしまうのだが、この動きがフランスのミッシヨンを再興させようという機運につながり、新たなミッシヨナリー事業の先駆けともなっていくのである。そしておそらくこれら新たなミッシヨナリー活動の中でも特に有名なのが、1867年から1892年までアルジェ大司教を務め1885年にはカルタゴ大司教となったラヴィジュリがアフリカのイスラム教徒に宣教を行うために1868年に創設したLa Société des Missionnaires d'Afrique(アフリカ宣教師会)であろう。この組織は特にラヴィジュリのカリスマ性もあってか、1906年には393人の宣教師を数えるまでに至った。このような新しいミッシヨナリーの存在は1820年代から徐々に増え始めるが、植民地拡張を推し進める風潮と相まって1880年から1905年の間に絶頂を迎えていくこととなる。そして1904年には6,106人のカトリックの聖職者に対して、約4,500人がフランス人であったとも言われている。そこに3,300人の修道士と10,500人の修道女を合わせて約18,500人もフランス人が世紀転換期にはフランスの外で活動していたことになる。こうして新たにその活動を活発化させていくミッシヨナリーだが、当然その活動を支援する母体がないことにはこれほどまでに勢いを増すことはなかっただろう。そこでこの19世紀のミッシヨナリー活動を支援する事業に関して考察していくことにしたい。

19世紀のミッシヨナリー活動の特徴的な点は既存のミッシヨナリー活動の再興と新たなミッシヨナリー活動の勃興だけでなく、その活動を支援する事業が各方面から生じてくることにある。カトリックのミッシヨナリーを支援する事業としては、ナポレオンによる国家管理事業は頓挫するもの

<sup>6</sup>[40]Stephen Neill, pp. 206-207

<sup>7</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.27

<sup>8</sup>[23]Adrien Dansette, pp.140-164

の、ローマ教皇による既存の支援事業だけでなく、草の根レベルでもその活動が起きてくるのがこの時代の特徴でもある。そういった各方面からのカトリックのミッシヨナリー支援事業をここでは確認していきたいと思う。本論文においては19世紀のミッシヨナリー活動とその支援事業に焦点をあてて、世俗化がいかに19世紀のミッシヨナリー活動を変容させたのかということをはっきりと示していくわけだが、この19世紀のミッシヨナリー活動を考えるにあたってまず注視しておきたい存在がある<sup>9</sup>。それが1622年に創設された Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (福音宣教省) である。福音宣教省はローマ教皇庁の聖省の一つで、教皇グレゴリウス15世によって創設され、教皇にカトリックのミッシヨンを監視する権限を与えられた組織であった。大航海時代にカトリック教会は、スペインとポルトガルをその庇護者として任じミッシヨナリー活動を保護させたが、ローマ教皇庁の支配が行き届かなかったことでミッシヨナリーが世俗権力と密着しすぎてしまうという弊害が生じていた。ミッシヨナリーは世俗権力の保護を実質的に得るために、彼らの求める貿易の仲介や代行、外交や内政など政治への参加も行っていたのである。これらの動きへの批判として、ローマ教皇庁が新しい信徒の司牧を行い、また独自に宣教を執り行おうとする中で、この福音宣教省がグレゴリウス15世により1622年に開設されたのである。開設当時から福音宣教省は、海外宣教会の設置、教理書の翻訳および出版などに取り組んだ。またこの福音宣教省の長官は、その決定権の大きさから長官服の色より「赤衣の教皇“red pope”」とも呼ばれていた。こういった福音宣教省の影響力は19世紀に入っても依然として甚大なものであり、1880年代から第一次世界大戦までの帝国主義の時代には、フランス外務省にとってはこの福音宣教省がどれほどフランスのミッシヨナリー活動に対して協力的であるかということが重要な問題となった<sup>10</sup>。外務省はフランスのミッシヨナリーが、フランスが自らの影響力を誇示したいと考えている場所にあてがわれることを望み、そして彼らが将来的にその地を併合していくにあたっての重要な道筋を作ってくれることを望んでいた。そのためフランス外務省にとっては、この福音宣教省がフランスにとっていかに協力的になるかということは非常に大きな問題であったといえよう。対外拡張の手段としてのミッシヨナリーの利用を考えていた外務省にとっては、この福音宣教省の存在はある意味厄介な存在であったであろう。教皇の管理下でのミッシヨナリー活動の利用は外務省にとっては頭痛の種であっただろうし、また国家事業としてミッシヨナリーを利用することもまた教会権力との関係性から容易でないことは知れただろう。そのような状況下で好都合だったのが草の根レベルで生じてきたミッシヨナリー支援活動である。

ナポレオン失脚後のフランスのミッシヨナリー活動の再興に関しては、1820年代のカトリックリバイバルの影響が大きいといえる。このカトリックリバイバルは、民衆の信心深さ、慈善活動、社会貢献、カトリック教育などが特徴として挙げられる。1830年代にはアンリ・ラコルデールがフランスにおけるドミニコ会の刷新運動を行なっている。ラコルデールはカトリック神学者で、青年時代にルソーの影響を受けて自由主義を信奉していたが、のちに改宗して神学校に学んで司祭となった。国家支配から教会を解放するために闘い、のちにパリのノートルダム大聖堂の説教家となり市民から高い評価を得た。フランスの教会発展のために修道会を導入する必要を感じ、自らイタリアに赴いてドミニコ会に入会し、帰国後は1790年以降弾圧されていた同会をフランスで再建し多くの修道院を設立し、管区長としてそれらの指導にあたった。またフレデリック・オザナムは1833年に the Société de Saint Vincent de Paul (聖ヴィンセンシオ・ア・パウロ会、SSVP) を創

<sup>9</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.27

<sup>10</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.28

設している。SSVPは1833年に当時20才だったオザナムがパリのスラムで生活する貧しい人々を救うために作った組織である。こういった慈善活動やカトリックによる民衆の庇護が新たな議題に上がる中、1822年にはOeuvre de la Propagation de la Foiが成立しミッシヨナリーへの資金援助とそれらの運動を大衆化する活動が始まることとなった。このOeuvre de la Propagation de la Foiについては第三章にて詳述することになるが、この活動が古いミッシヨナリー活動の再建と、新しいミッシヨナリー活動の増殖に一役買ったと言えるだろう。こうした草の根レベルでのカトリックリバイバルやミッシヨナリー支援事業が功を奏して、教皇の権力とも国家の権力とも異なる形でのフランスのミッシヨナリーとその支援事業が20世紀に入っても存続していくこととなる。

ではこれほどまでに飛躍的に成長したフランスのミッシヨナリーの構造とはいかなるものだったのだろうか。ミッシヨナリー活動の根幹はコングレガシオンと神学校、そしてその教師や生徒、後援者といった人びとにあったと言える。こういった組織や人の集まりはしばしば“family”と表現され、父権的に支配されることが多かった<sup>11</sup>。1840年から1905年の間にパリ外国宣教会は1,500のフランスのミッシヨナリーをインドシナや中国に送り込んでいる。1884年には極東では29人の司教と677人の宣教師を数え、パリの神学校には133人の学生がいた。そしてこの年には51の新たなミッシヨナリーがフランスを離れアジアに向かっている。1904年にはこの数はさらに増え、35人の司教と、1,305のミッシヨナリー、118人の学生がいたと言われている。パリ外国宣教会はパリのカトリック神学校の敬虔な若い学生から、ミッシヨナリー活動に熱心な者たちを集めた。若い宣教師たちは神学校で司祭になるための訓練を施され、フランスで司祭職につくために必要な勉強と同じ勉強をさせられていた。またすでに司祭であるものは1年、それ以外のは4年の訓練を施されたという。宣教を行う場所の割り当ては聖職位授与の後に行われていた。ゆえにその土地の言語などの教育は任地が決まるまでには行われず、大抵の場合は自分が赴くことになる共同体の中で実地で行われることとなった。このパリ外国宣教会の資金源はOeuvre de la Propagation de la Foiで、1848年には288,024フランをパリ外国宣教会に分与している<sup>12</sup>。この額は一時的に落ち込むこともあるが基本的には世紀を通して増えていくこととなる。1894年には1,200,000フランと言われているが、これは前年よりも50,000フラン落ち込んでいる。これはおそらくミッシヨナリー熱が加熱していく中で、Oeuvre de la Propagation de la Foiがパリ外国宣教会以外のミッシヨナリーにも資金援助を行う必要性がでてきたからであろう。パリ外国宣教会はさらに1885年にミッションにより多くの人びとを参加させることを目的として新たにOeuvre des Partantsという事業を始めている。

partantは出発する人の意なので、パリから布教のために赴く人を支援する事業を指していると言えるだろう。この事業に参加するためには年5フランを寄付し、非キリスト教徒を改宗させるために祈りを捧げることが求められた。そして終身会員になるためには110フランを寄付することが求められた。さらに寄付だけでなくミッシヨナリーのための実質的な支援、つまり労働や衣服を提供するといった活動を求められることもあった。この事業が始まった1885年に会は目標として年間80,000フランを集めたいと述べており、開始して半年の時点で約24,000フランが集まり、その内訳は年会費が8,000フラン、終身会費が15,800フランという内訳であった。この事業は目標だった80,000フランには到底及ばなかったが、それでも一般の人びとから独自に支援を募るという意味では非常に成功した事業だったと言える<sup>13</sup>。1893年には年間50,000フランを集めるといった

<sup>11</sup> [31]James Patrick Tudesco, p.33

<sup>12</sup> [31]James Patrick Tudesco, p.35

<sup>13</sup> [31]James Patrick Tudesco, p.37

ように、その額は増加していき、当初はパリでしか行われていなかった活動もマルセイユやトゥールーズといった都市にも広がりを見せた。そしてコングレガシオンとは直接に関係の無い人びとを会の活動に巻き込むことに大いに成功した。また会では自分たちの活動を広報するために会報を出版していた。一年に2回 *Bulletin de l'Oeuvre des Partants* を刊行しており、ここでミッシヨナリーから本国に送られてきた書簡や詞といったものを掲載していた。ここではカトリックのミッシヨンの必要性と非カトリック教徒の奇妙な慣習などについて書かれることが多かったのだが、しばしばカトリックのミッシヨンの普遍性とミッシヨナリーの愛国心というものの微妙な関係性が見て取れる描写が出てくる<sup>14</sup>。1892年と1893年の会報の中で“La Société des Missions Étrangères et La France”という記事が見られ、そこには17世紀から19世紀にかけてパリ外国宣教会がいかにフランスの拡張に貢献したかということが書かれており、記事の最後は以下のように締めくくられている。

「全てのフランス人そしてカトリックの心をもったもの、また特に Oeuvre des Partants を支える同胞にとって、ミッシヨナリーすなわち信仰の伝道者を支援することが、国家を支援し、その拡張、栄光に貢献することと等しいということを知ることができるのは、大きな喜びであろう<sup>15</sup>」

こうして見ると、会報の読者たちは常に世界におけるフランスの影響力とそれを支えるミッシヨナリーの姿を思い浮かべることになるだろうと思われる。このように見てみると、19世紀のミッシヨナリー支援事業はいくつかの重要な任務を抱えていたことが分かるだろう。それはミッシヨナリーの運動を一般大衆化すること、信徒に遠く離れた人々の習慣や文化を教育すること、またミッシヨンには直接関係の無い大衆を巻き込むこと、そしてミッシヨンに対する資金援助を求めることである。そしてさらにはフランスという国家の影響力を拡大するという責務である。この国家との関係性こそが19世紀のミッシヨナリーが抱えることとなった新たな問題であろう。思えば教皇の権力とも国家権力とも距離を保った形で始まったフランスのカトリックミッシヨナリー支援事業は、19世紀の後半には先の“La Société des Missions Étrangères et La France”で見たように、フランス国との関係性をどのように保っていくのかという事態に巻き込まれていくこととなる。もちろんミッシヨナリー支援事業は国家という枠組みを超えてカトリックという紐帯でその支援が行われることを目的としているが、否が応にもフランスの事業としての制限を受け、フランスの帝国主義を支える形で進んでいくというのが大きな特徴であろう。そしてその背景には19世紀を通して政府がミッシヨナリーの帝国主義に対する貢献というものを強く理解していたということも挙げられるだろう。そして第二章で見ていくこととなるが、政府はこの強大なミッシヨナリーの影響力を「フランス共和国」の名もとの影響力に置き換え、フランスという国家の事業としてのミッシヨナリー活動というものを強く意識し始めることとなる。またミッシヨナリー自体も17世紀、18世紀までと比べると、「神の名もとの」ミッシヨンだけでなく、「フランスの名もとの」ミッシヨンというものを強く意識し始めることとなる<sup>16</sup>。そして、双方が「フランス帝国」、「ミッシヨナリー」の強大な影響力を意識する中、本国においてはよりいっそう反教権主義の嵐が吹き荒れていくこととなる。ではこのように19世紀以降さらに活性化していくミッシヨナリー活動が、世俗化の波の中でいかように語られたのかを第三節において見ていきたい。

<sup>14</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.38

<sup>15</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.37

<sup>16</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.38

### 2.3 第三共和政期におけるミッシヨナリー活動をめぐっての言説

先にも見たとおり、フランスのカトリックのミッシヨナリーはカトリック世界における最も影響力のある存在であったと言える。そしてまたフランスが領土拡張の強い関心を抱いていた地域でも積極的に活動を行っていた。もちろん「カトリック教会の長女」としてローマ教皇との強い結びつきがあることは否めないが、フランスのミッシヨナリーの場合は、自らはキリスト教とフランスの大使であるという意識も強かった<sup>17</sup>。特にオスマン帝国や中国のカトリック教徒を庇護するという意味では、その役割は非常に大きかったと思われる。こうして19世紀を通して政府はミッシヨナリーのフランス国に対する貢献を理解し、ミッシヨナリーもそれ相応の支持がなされてきたことは第二節でも確認できることであろう。ではミッシヨナリーと植民地主義は切り離すことができないと理解されながらも、植民地拡張と同時に反教権主義が非常に強く訴えられた状況下で、政府はミッシヨナリーとの関係性をどのように保ったのかという問題が生じてくる。このジレンマを解消するレトリックとして、共和主義者として知られるレオン・ガンベッタが述べた「反教権主義は輸出品目ではない」という概念がしばしば引用される。海外ではカトリックのミッシヨナリーとライシテを推進する共和派が「文明化」の点で一致協力できるという理由からこの言葉はよく引用される。またカトリックのミッシヨナリーはプロテスタントのミッシヨナリーに対抗してフランスの国益を守っており、カトリックと共和主義という二つの普遍主義が、「文明化」の看板を掲げた自民族中心主義と祖国愛の中で出会ったと述べられることも多い<sup>18</sup>。しかしミッシヨナリーに対する言説は、この「反教権主義は輸出品目ではない」というレトリックによりあまりにも単純に片付けられてしまっている気がしてならない。そこで詳細に状況を調べると第三共和政期におけるミッシヨナリーをめぐるとの言説が決して一貫したものではないということが分かる。無論立場によって様々な言説が生じてくるのは当然だが、どのような意見が存在し、そして最終的にそれらはどのような形で集約されるのかということを見ていきたいと思う。

第三共和政の初期においては、反教権主義的な帝国主義者たちは、フランスの教会と植民地におけるミッシヨナリーとを単純に区別した。そして国内では反教権主義を叫び、国外では堂々とミッシヨナリーを保護したのだ<sup>19</sup>。1880年から1901年にかけては、本国における反教権主義は高まりを見せるが、ミッシヨナリーに対する政府の支援はむしろそれ以前よりもいっそう強化されたとも言える。ドレフュス事件後政教分離が最終段階へ向かおうとする1901年から1905年にかけての時代においては、ミッシヨナリーが対外拡張において重要なツールであるという考えが揺らぎ、フランスの帝国主義におけるミッシヨナリーの役割の再検討が行われるが、国内でいかなるコングレガシオンが閉鎖という憂き目に遭ってもミッシヨナリーの活動が禁止されることは無論なく、外務省は1905年の政教分離法の成立後も公然とミッシヨナリーに対する助成金を出し続けた<sup>20</sup>。つまりフランスは国内の反教権主義的な動きとは関係なく、国家としてミッシヨナリーの対外活動を継続させたかったということが分かる。しかし国内の世論は非常に不安定で政治状況によってうつろいやすいものだった。そこでこうした揺らぎやすい政治状況の中でいかなる言説が生まれたのか考察していきたい。第三共和政は基本的にはナポレオンのコンコルダートを引継いでいた。このコンコルダートは「共和国政府は、カトリックにして使徒伝来のローマの宗教が、フランス市民の大

<sup>17</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.1

<sup>18</sup>[22] ジャン・ボベロ、90頁

<sup>19</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.3

<sup>20</sup>[11] 西山教行、12頁

多数の宗教であることを認める」という内容のもので、これにより教皇はフランス共和国を承認するというものだった。このコンコルダートは19世紀を通して修正して解釈されていくわけだが、1850年に成立したファルー法は共和派にとって恐ろしい内容を盛り込んだものとなる。ファルー法では初等教育における宗教教育を尊重するという内容が盛り込まれたのである。そして1870年代にいたるまで教会は教育に対してその支配の手を緩めることはなかった。そんな中成立した第三共和政の指導者たちは国家と教会の完全な分離を求めた。1879年頃から日和見的な共和主義者たちは、学校や裁判所、軍隊、冠婚葬祭にいたるまでを世俗化するという教会への波状攻撃を始めた。そして1880年には、認可を受けていないコングレガシオンの解散命令を出しイエズス会への攻撃を行なった。しかしこれは実に巧妙なやり口で、国内で教会の影響力を縮小させることはそれら国内であぶれた人員を海外のミッシヨナリー活動に向かわせるという効用をもっていたのである<sup>21</sup>。フェリーやガンベッタがどれほどこの効用を意図していたかは分からないが、国内でコングレガシオンを取り締まることで、皮肉にも海外での彼らの地位を高めることとなり、果てはその重要性を再確認させるにいたったのである。国内を追われた修道士、修道女はまずは近場のヨーロッパ諸国に拡散していった。ついでカトリックとフランス語の根付いていたカナダ、もともと吸収力のある北アメリカやラテンアメリカにも渡っていった。アフリカ大陸では内陸に向けての植民地化が着々と進行しており、最前線の危険な活動に修道士たちが身を挺して参加することも少なくなかった。フェリーとガンベッタの大陸での戦争のリスクなしにフランスの栄光を誇示したいという意識は、図らずも彼らにミッシヨナリーの重要性を再認識させることとなったのである。

フランスの植民地主義的な政策は1870～1880年代にかけてのジュール・フェリー、レオン・ガンベッタらの第三共和政初期の第一段階と、それに続く1890年代の第二段階とに分けることができる。これに関しては第二章で詳細に触れることになるが、この1890年代からの時代には植民地主義を推し進める団体が数多く作られることとなる。これらは植民地拡張を求める圧力団体として「植民地党」と呼ばれている<sup>22</sup>。これは政党ではなく植民地に関連する諸団体を統合した緩やかな集まりといったもので、政治家や学者だけでなく民間人も所属し幅広い分野から人材が集まった。アルジェリア選出の議員としても活躍するウジェーヌ・エティエンヌなどはこれを代表する人物である。1890年にオーギュスト・タランベール公によって創設された仏領アフリカ委員会や、1893年にジョゼフ・シャイエ＝ベールによって創設されたフランス植民地連合などは幾分か有名ではあるが、それでも実質的な効力を持っていたとは言えない。その活動に巻き込まれる人びとの数から言っても、ミッシヨナリーの影響力がいかに大きいかということが分かる。個人の帝国意識というものにミッシヨナリーがいかに貢献したかということについては、第三章にて *Oeuvre de la Propagation de la Foi* が発行していた会報の描写を見ることで考察していくとして、ここでは第三共和政期のミッシヨナリーに対する個人の見解がいかに流動的で、そして一貫したものでなかったかということについて言及していきたい。

1880年から1902年の間日和見的な穏健共和派がフランスの統治を行い、この時代は先にも述べた通りミッシヨナリーの役割の再評価がなされた。そして1884年3月には植民地省が成立し外務省によるミッシヨナリーの支援システムも形作られていくこととなった。つまり穏健共和派にとって反教権主義は本国にとどめられるべきものだったということが分かる。一方政治的力関係の外に

<sup>21</sup>[3] 工藤庸子、162頁

<sup>22</sup>「植民地党」に関しては以下の論文を参照した。

[24] Ageron Charles-Robert, “Le parti colonial”, *L’Histoire*, 69, (1984).

いるものにとっては、この考えは必ずしも共有されうるものではなかった<sup>23</sup>。穏健共和派以外の立場からは、本国では反教権主義を標榜し外では暗にミッシヨナリーの活動を支持するというまさに日和見的なスタンスは、それ自体が中傷の的となった。

例えば、1906年から1909年にかけてフランスの首相となり帝国主義政策を強く推進していく急進的な共和派の代表格であるジョルジュ・クレマンソーは、第三共和派初期には対独復讐を唱え与党共和派が推進する穏健的な植民地政策を激しく攻撃したことで知られている<sup>24</sup>。彼は急進的な共和派であり、彼によると帝国主義とは「人間の権利」に反して侵された暴虐であり、罪のない無防備な人々への侵略行為と併合により戦争を招くものと認識されていた。そして彼にとって帝国主義とは革命の理論に反するものであった。さらに彼は帝国主義とそれに伴う植民地拡張はフランス国内の社会的な問題を国外にそらし、またドイツに対する報復から逃れるための詭弁でしかないとも考えていた。彼はドイツとの国境にあたるヴォージュ山脈にフランス軍を駐屯させることを主張し、対独復讐を強く訴えた。そして彼は、帝国主義的な拡張を推し進めることで、イギリスと対立しフランスがよりいっそうヨーロッパにおいて孤立する可能性があるとも考えていた。第三共和政初期におけるクレマンソーのスタンスは反帝国主義かつ反教権主義であった<sup>25</sup>。1901年に穏健な共和派と急進的な共和派の間で、ミッシヨナリーはフランスの帝国主義に貢献しているため国内のコングレガシオンの規制からは免除されるという議論が行われている時も、クレマンソーはミッシヨナリーを非常に強く断罪した。クレマンソーは、ミッシヨナリーは腐敗しており現地の習俗を破壊することでその土地の人々を搾取していると訴えた。彼は帝国主義的な植民地拡張にもカトリックのミッシヨナリーの活動にもノーを突きつけたが、こういった意見を一貫して持ち続けることは難しかったのではないかと考えられる。フランスがチュニジアの保護領化(1883.6)、仏領インドシナ連邦の編成(1887.10)、仏領西アフリカ(AOF)編成(1895.6)とよりいっそうの植民地拡張を行う中で、クレマンソーのような反帝国主義かつ反教権主義(反ミッシヨナリー)といった主張を貫き通すことは非常に難しかったのではないかと予想されるのだ。

例えば、クレマンソーと同じく急進的な共和派であるポール・デシャメル<sup>26</sup>の例を挙げてみよう。彼は1920年にフランスの大統領となるが、まだウール-エ-ロワール県の代議士であった頃に、外務省の予算に100,000フランを追加で計上することに支持を表明している。この100,000フランの使い道は特にオスマン帝国内のフランスのカトリックのミッシヨナリーの学校を支援するためのものだった。彼は大統領になる以前のこの時点で確実に帝国主義的な関心を強く抱いていたのだが、特に彼がミッシヨナリーの学校を支援することを強く訴えたのは、それがロシアやドイツやイタリアやイギリスといった他の帝国主義国へのアピールにつながると考えたからであった。つまり彼の意識の中には「フランスのミッシヨナリー」ということが強く意識されていることが分かる<sup>26</sup>。穏健的な共和派が国内の反教権主義がミッシヨナリーの対外活動を脅かすことはあってはならないと考えていたのに対して、急進的な共和派の中では国内の反教権主義を徹底するためにそれを対外的にも喧伝しようとする動きが出てくるわけだが、デシャメルはその中では異質な存在だったといえよう<sup>27</sup>。

デシャメルが急進的な共和派の中で異質な存在だったのに対して、ナショナリズムが席卷する中

<sup>23</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.10

<sup>24</sup>[37]Philippe Erlanger, pp.143-163

<sup>25</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.11

<sup>26</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.12

<sup>27</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.12



で世紀転換期には政治的な状況を鑑みて帝国主義に加担するほうが得策だという考えのもと、ミッシヨナリーを支持する立場もあった<sup>28</sup>1898年から1905年の長きに渡ってフランスの外相を務め、対英宥和政策、対ドイツ包囲網の形成に尽力したテオフィル・デルカッセはミッシヨナリー活動を熱心に支援していたことで知られている。彼と同じ急進的な共和派のグループは先にも述べた通りミッシヨナリーの対外活動を非難するものも多い中、デルカッセは政治的力関係の中で非常に強くミッシヨナリーを支持していたと言える。

一方で植民地におけるミッシヨナリーの活動に対する否定的な意見を見ていきたい。ミッシヨナリーに対する否定的な意見はJ.L. ラネッサン、ポール・ドゥメール、ヴィクトール・オーガニューアーといった人々が例として挙げられる<sup>29</sup>。ポール・ドゥメールは1931年から1932年にかけてフランス大統領としても活躍する人物だが、彼は1897年から1902年にかけて仏領インドシナの総督を務めている。またラネッサンは、そもそもは急進的な共和派として地方自治の必要性やパリ・コミューンのモニュメントの建設などを訴えていたが、次第に植民地拡張論へとシフトチェンジしていく人物である。ラネッサンは1886年から1887年にかけての自らの植民地経験を1889年のパリ万博で作品として発表している。また1891年にはインドシナの総督も務めている。一方ヴィクトール・オーガニューアーは1905年から1910年にかけてマダガスカルを総督を務めている。彼らに共通しているのは実際の植民地経験というものである。彼らは実際の植民地経験の中で、自分たちの権威を脅かしかねない強大なミッシヨナリーの存在に直面している。このような現地での実質的な支配をめぐって、本国から派遣されている共和派の人間とミッシヨナリーとの間に緊張関係が生じるというのはよくあることだったようだ。彼らに共通しているのは、本国の反教権主義に加担するだけでなく、植民地において支配的だった「同化」の理論に強く反対するという姿勢である。この「同化」の思想については第二章で詳述するが、簡潔に述べると植民地は最終的には本国の一部になるという考えである。彼らは「同化」の思想そのものにあまり重きをおいていなかったがために、ミッシヨナリーの存在をあまり重視することもなかった。それはつまりミッシヨナリーが「同化」のプロセスの中でフランスの言語や文化を伝える重要な位置にいると認識しているがゆえのこととも言い換えることができるだろう。ヴィクトール・オーガニューアーは1907年にフランスに一時的帰国する際に以下のように述べている。

「原住民を騙して搾取る植民地主義者の中で、最も寄生的で不誠実な協力者は誰だと思いますか？それはミッシヨナリーの中にいるのです。私はいつもガンベッタの反教権主義は輸出品目ではないというあの有名な発言は、なんとひどいものだと思います<sup>30</sup>」

このラネッサン、ドゥメール、オーガニューアーにとっては、ミッシヨナリーは迷惑な存在でしかなかった。なぜならば彼らは現地の習慣を破壊し、政治に干渉し、共和国の統治の妨げになっていると思われたからだった。このように植民地省から派遣され植民地において役職を与えられている彼らは、「世俗の共和国のフランス」の大使を自認しており、「カトリックのフランス」の大使を自認するミッシヨナリーとの間で現地支配をめぐっての現実的なレベルにおいての軋轢に悩まされることが分かる。こうしてミッシヨナリーに強く反対する彼らにとっては、反教権主義は単に「輸出可能」なものであるだけでなく植民地における秩序のために実質的に必要と思われるものだった

<sup>28</sup> Ageron Charles-Robert, *L'anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, Paris, 1973, p.15

<sup>29</sup> [31] James Patrick Tudesco, p.12

<sup>30</sup> [31] James Patrick Tudesco, p.13

といえよう<sup>31</sup>。そして次に第三共和政期における右派のスタンスについて触れておきたい。1890年代になる頃には右派の大部分が植民地拡張に賛成していたが、1880年代においては必ずしもそういうわけではなかった。王党派に関してはカトリック勢力との結びつきが強く、またカトリック教会の教えを広めるという意味合いで考えると、初期の段階からミッシヨナリーの活動を支援していても良さそうなものだが、共和政初期の段階ではそうではなかった<sup>32</sup>。というのも王党派自体の政治スタンスが一枚岩ではなかったからである。王党派の中でも正統王朝派とオルレアン派との反目があった。ブルボン家のシャンボール伯がまず即位しオルレアン家のパリ伯が後を継ぐというシナリオが書かれ両派は合意したのだが、長い逃亡生活の中でリアルな政治センスを欠いていたシャンボール伯はブルボン家の象徴である白旗に固執し、オルレアン家が認める三色旗を頑なに拒んだために王政復古の計画は1873年に頓挫してしまった。また1874年にはそれまで影を潜めていたボナパルト派が国民議会の補欠選挙で立て続けに勝利を取って復活を遂げることとなる。オルレアン派はこれに危機感を抱き、立憲体制を確立する必要性を認識して共和派との連携を模索した。1875年に政体が共和政であることが法的にも明記されるのだが、この憲法にはオルレアン派の意向が幾分か現れていた。こうしてオルレアン派の意向も汲んだ形で共和派が台頭し、いわゆるオポルチュニスト体制が始まる。ここで共和派との連携体制をとったオルレアン派と、オルレアン派に強く反目する正統王朝派の帝国主義に対する考えを見ていきたい。

奇妙なことに、正統王朝派はオポルチュニストの主張を受け入れるのだ。その根拠はフランスには「文明化」の義務があり、それがフランスをより大きくするからというものであった。また彼らはフランスの植民地主義的拡張は国内の政治的スタンスの違いをも超える可能性があると考えていた。そしてフランスの拡張のためにはカトリックのミッシヨナリーは当然必要なものだと認識していた。本音の部分ではシャンボール伯が1883年に亡くなったあととなつては、もはや共和政を否定する理由もなくなつてしまつていたということ、また共和派の主張の中ではフランスの対外拡張が彼らにとつても最も受け入れやすいものだったということがあるだろう。そして対外拡張が一番受け入れやすい主張であつたのと同時に、その対外拡張にはミッシヨナリーの存在が必要不可欠であるという主張も納得ができるものであつたのだろう<sup>33</sup>。

一方のオルレアン派は共和派と妥協的な関係にあつたにもかかわらず、フランスの対外拡張に関するオポルチュニストの主張には反対の立場をとつていた。建前的には植民地拡張を行うことによつてヨーロッパで孤立したくないといったことや、イギリスとの対立関係を生み出したくないといったことがあつたのだろうが、それよりもまず共和派が掲げる植民地主義政策に反対することで、オポルチュニストの政策の信憑性を損ないたかつたのではないかと考えられる<sup>34</sup>。理論的にフランスの対外拡張に反対してはいたわけではないということは明らかで、またフランス文化とフランス語を普及させることはフランスの優位性を世界に知らしめることにつながると考えていたのも明らかであろう。そういった意味でミッシヨナリーの存在が重要であることも十分認識していたといえよう。このような対立構造は1890年代のラリマンの時期まで続く。この当時のバチカンがフランス政府との結びつきを強めようとしていた。というのはイタリア統一のため本国では孤立し、また文化闘争が起きていたドイツに対しても身構えており、フランスとの友好的な関係を保ちたかつたのではないかと考えられるからである。こうしてバチカンはフランスのミッシヨナリーを支援す

<sup>31</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.13

<sup>32</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.13

<sup>33</sup>[28]Charles Alfred Perkins, pp.1-5

<sup>34</sup>[28]Charles Alfred Perkins, pp.1-5, pp.100-101

ることで、フランスと友好的な関係を築く道を選んだのである。

こうして見ていくとミッシヨナリーがフランスの対外拡張において必要なのか否かということに関しては、一貫して見ることはできないということがわかる。無論ミッシヨナリーが対外拡張のための実質的な手段として非常に有効であったことは誰しもが共通の認識としてもっていたであろう。1894年から1895年まで外務大臣を務めたガブリエル・アノーは、世界中でミッシヨナリーが行ってきた事業を世俗のもので置き換えるとするならば一国の財政では賄えないほどの額になるだろうと1896年に述べている<sup>35</sup>。またシリアやレバノンの150ものフランスのカトリック系の学校の存在が第一次世界大戦後のフランスの委任統治を容易にさせたという考えもある。つまりミッシヨナリーの重要性はコストの問題とプロテスタント系のミッシヨナリーへの対抗という点から考えることが出来るだろう<sup>36</sup>。国内で反教権主義を標榜している以上声高にミッシヨナリーを支援することはできないかもしれないが、それにしてもミッシヨナリーが良くも悪くも非常に影響力のある存在だということは十分認識されていたであろう。ただその存在をめぐっては国内の政治スタンスの違いから様々な語られ方をしているということが分かる。ではこうしたミッシヨナリーに対する異なる見方はどういったところに集約されていくことになるのだろうか。それこそが「文明化」という考えである。ではこの「文明化」という概念がいかにして形作られていったのかを第二章で見ていくことにする。

---

<sup>35</sup>[34]J. P. Daughton、 pp.14-15

<sup>36</sup>[34]J. P. Daughton、 pp.14-16



## 第3章 フランス帝国の国民統合ー「世俗のフランス」と「カトリックのフランス」

### 3.1 共和国と帝国ー国民統合のあり方「文明化・同化・協同」

第一章第三節で見たように、帝国主義的な植民地拡張とそれに伴うミッシヨナリー活動の捉え方に関しては様々な見方があったわけだが、第三共和政期の指導者たちはフランスの領土を拡張していくということに関しては概ね肯定的な意見に転じていくといえる。ガンベッタは、国家が存続しうるのは、拡大、そしてそれによってフランスの影響力を世界に知らしめることによるのみだとも述べている。そして彼らの立場をより強固なものにするために、単に彼らの行動を正当化するためだけでなくよりいっそうそれらを促進していくようなイデオロギーが形作られていくこととなる。無論植民地拡張を正当化する根拠の大部分は経済的なものであるが、もちろん政治的、社会的な関心もそこには見られる。それは主としてその地の原住民と本国との関係性に関するものである。1880年から1905年にかけて、フランスの帝国主義を理解するために欠かせない三つの概念が「文明化」、「同化」、「協同」の概念である<sup>1</sup>。

まず「文明化」に関して考えていきたい。フランス語における「文明化」ということばの歴史的意味については、フェルナン・ブローデルの『文明の文法』やノルベルト・エリアスの『文明化の過程』などで取り上げられているが、ここではそこまで遡ることはやめて、この「文明化」ということばが植民地主義的イデオロギーに転化した契機について考えてみたい。というのもそもそも「文明化」は植民地拡張の初期の時代から「野蛮な地域に文明をもたらす」という意味合いで用いられていたが、ここに含意されていたのはキリスト教の伝播であったからだ。この「文明」、もしくはフランスの植民地主義イデオロギーを最も端的に表した「文明化の使命」(mission civilisatrice = civilizing mission)が、いかにして植民地主義的イデオロギーに転化したのかということが重要になる。「文明化」が植民地拡張のイデオロギーとして前面に出てくるのは、七月王政に重なるアルジェリア征服戦争の期間である。この戦争と並行して本国では奴隷制廃止運動が活発化していたが、ここに見られるのは奴隷制の廃止＝「文明化」とする考えである<sup>2</sup>。そしてフランスが征服しようとしていたアルジェリアにも奴隷制は存在していた。例えば奴隷制廃止の中心人物シュルシェールもアルジェリア侵攻を支持していたが、彼にとってはアルジェリアに奴隷制が存在していることこそが侵攻の決定的な根拠であった<sup>3</sup>。つまり19世紀前半の奴隷制廃止運動の結果、「文明化」の概念は奴隷制が排除されるという形で定着していくことになる。アフリカに未だ残る奴隷制を批判しつつ、それをやめさせることこそが文明国フランスの責務であるという考えが定着していくのである。そしてそれはアルジェリアという身近な征服地から始まり、結果として奴隷制廃止＝

<sup>1</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.16

<sup>2</sup>[18] 平野千果子、61頁

<sup>3</sup>[18] 平野千果子、69頁

「文明化」＝植民地化という図式が成立することとなる。

さて、「文明化」＝植民地化という図式については理解できたが、この「文明化」ということばはそれを語る人間が意図するところによって、何通りかに解釈ができる。すなわち「文明化」ということばの「文明」に込められている意味合いは様々に解釈ができるということである。19世紀が「進歩」の時代であったことを考えるならば、何も「文明化」は外に向けられているだけのものではなく、内にも向けられたものであったといえるだろう。そもそも「文明」には「都会風」という意味合いが込められており、パリ式的生活をすることこそが、「内なる文明化」の目的としたところであったろう。「農民をフランス人へ」という意識のもと、公教育制度が整えられていく。つまり「文明」とはそれ自体「進歩」の概念と不可分で、フランス国内においても政治的、社会的な問題であったと言えるだろう<sup>4</sup>。そして、「内の文明化」、「外の文明化」が同時進行していく中で、フランスは生まれながらに進歩的で、そしてさらに進歩を続けることで、フランス語およびフランス文明は個人だけでなく社会全体をも向上させていくという理論が形作られていく。そしてフランス文明はすべての人類に共有されるべき「普遍的」なものであるという考えもまた生まれてくる。ここで興味深いのが、「文明化」とはそもそも野蛮な人間を「改宗」させようの要素をもっているのだから、ミッシヨナリーや教会の力を借りずとも、「改宗」が可能であるという考えである<sup>5</sup>。つまり先にも述べた通り、そもそもの「文明化」はキリスト教の伝播と深く関わっていたはずだが、奴隷制の廃止、および「進歩」の概念を含み持つ過程の中で、キリスト教を伴わない「改宗」のあり方としての「文明化」が語られてくることとなるのだ。

しかしこの考えは右派の人間には受け入れがたいものであった。右派の人間にとってフランスの拡張とは、まさに「カトリックによる文明化」であり、物質面、技術面における進歩のみならず、道徳面での進歩こそが重要であった。フランスのジャーナリストであり、ウルトラモンタニズムを掲げる新聞 *Univers religieux* の編集者でもあったルイ・ヴィヨは、以下のように述べている。

「私たちが中国や日本やベトナムの人に運んだのは、電報や蒸気機関やその他の機械だけではありません。それは光と命なのです。彼らを征服し、また彼らを救ったヨーロッパ文明の源泉について教えないとするならば、それは彼らに対する裏切りになるでしょう<sup>6</sup>。」

彼にとっての「文明」とはもちろん「キリスト教文明」であることが分かる。無論技術文明、物質文明を軽視しているというわけではなく、この時期「文明」というものが、キリスト教と切り離されて語られることが増えてくることに対して、「キリスト教文明」の意義を改めて強調している姿勢が見て取れる。一方世俗の共和派にとっての「文明化」とは、物質面、技術面での進歩という概念を孕んだ「共和主義的文明化」と言えるだろう。そしてこの物質的、技術的側面をもつ「共和主義的文明化」とカトリックの信仰に深く根ざした「キリスト教的文明化」という二つの「文明化」を共存させていたのが、フランス語の存在とも言える<sup>7</sup>。フランス語のもつ言語帝国主義的な側面についてはアリアンス・フランセーズ (Alliance Française=AF) の例がしばしば挙げられるが、この AF は政府の認可を受けたライック、つまり非宗教的な団体であるにもかかわらず、そこに与えられた資金はミッシヨナリー系の学校にも渡されていたことが明らかになっている<sup>8</sup>。つまりフ

<sup>4</sup>[18] 平野千果子、78 頁

<sup>5</sup>[41] Theodore Zeldin, pp.7-8

<sup>6</sup>[31] James Patrick Tudesco, p.18

<sup>7</sup>[31] James Patrick Tudesco, p.19

<sup>8</sup>[11] 西山教行、12 頁

ランス語教育を行い「文明化」を行ってくれるのならば、ライクか否かは問題ではないという考えが見て取れる。この「フランス語を話す人間がフランス人である」という考えは次に述べる「同化」の概念とも深く関わってくるが、話をもう一度「文明化」に戻しておきたい。つまり、この時期の「文明化」は奴隷制を廃止することから始まり、それがそのまま植民地主義のイデオロギーになったということ、そしてかつてはそこにこめられていた「キリスト教文明」の概念が薄められてきているということが分かる。「文明化」の中の「キリスト教文明」という要素が薄められるどころか、「世俗化」＝「文明化」という強硬的な考えが生まれてくるのは20世紀に入るくらいからであるが、これは本国の反教権主義の高まりのピークの時期とも一致している。続く第二節では「共和国による文明化」＝「世俗化」という流れについて話をしていくが、第一節の最後に本節の主眼であった「文明化」以外の植民地主義イデオロギーである「同化」と「協同」について簡単に触れておきたいと思う。

さて、続く「同化」(assimilation)の概念だが、これは「文明化」の概念と当然深く結びついている。「同化」とはすなわち、フランスの植民地下の現地社会は最終的には、文化面、行政面においてフランスの一部となるという考えだが、「文明化」にはそもそも宗主国への「同化」という概念が含意されている<sup>9</sup>。ヨーロッパ的価値観を優越的地位に置き、それを他の地域に持ち込もうとする点では、さほど相違がないようにも見える。ただ、この「同化」に関しては理論的な面と実質的な面で、はっきりとその虚と実が見て取れる<sup>10</sup>。フランスで最初に植民地への同化という考えが現れたのは、革命期であった。「単一にして不可分の共和国」という理念の中で、植民地をも共和国に組み込もうとするものだが、この時は革命の混乱で立ち消えとなった。とすると、フランスで明確に同化政策が表明されたのは1848年の奴隷制廃止の政令においてといえる。政令の第六条には「隷従から浄化された植民地、およびインドの所領は、国民議会に代表を送る」という有名な条項がある<sup>11</sup>。植民地の人びとに対して参政権が与えられたのは画期的なことであり、被支配者に普通選挙権が認められたことは、他のヨーロッパ諸国に比べても特異な例である。ただここには同化政策の孕む根本的な問題が存在している。植民地が共和国に組み込まれたことは制度上の同化の典型的な例として挙げられるだろう。アルジェリアは第二共和政憲法で、アルジェ、オラン、コンスタンチヌがフランスの「県」と定められるが、これこそがまさにその典型的な例であろう。しかしながらこの制度上の同化は権利の上での同化とは異なる。つまりあくまで、被支配者への権利付与は制度上のもので、根本的な支配関係を覆すことがない範囲で行われる。つまり植民地の人びとにフランス国民と同等の市民権をもたせるという意味での「同化」はそもそも問題外だったといえる。続いて文化面における同化だが、これに関しては先にも述べたフランス語の普及政策が挙げられるだろう。ただ、異なる宗教をもつ被支配民、200万人を超えるアルジェリアのイスラム教徒の存在に直面した時、またインドシナの支配の過程で改めて異なる文化をもつ人びとに遭遇した時、「同化」がいかに困難な課題であったかということは想像にかたくない。つまり「同化」はあくまで理念レベルの問題であって、実質的な問題としては述べるのが困難であることが分かる。そしてこの困難さこそが、そのままアルジェリアとの関係性に潜んでいる問題であるのだろう。文化的に「同化」が困難とされながら、制度面でフランスの「県」となってしまったアルジェリアは「アルジェリアと植民地」といったように他の植民地とは明確に区別されて議論がされてい

<sup>9</sup>[39]Raymond F. Betts, p.8

<sup>10</sup>[18] 平野千果子, 74 頁

<sup>11</sup>[18] 平野千果子, 72 頁

く<sup>12</sup>。しかし形の上でのフランスへの「同化」が行われたにすぎないこの地が、フランスとの関係性においても後の時代に大きな問題を残すことになったのは当然のことだろう。

こうして理論レベルでしか議論が進みにくい「同化」の概念だが、実質的な効用はさておき、その「同化」の一番の担い手となる可能性を秘めていたのがミSSIONナリーの存在ではなかろうかと思われる。フランスには植民地を本国に同化する責任があり、それが「白人の責務」であると考えられていたわけだが、では実質的に主に文化面での「同化」、主として言語教育を行なっていくにあたっては、コストの問題が重要になってくる。彼らが最終目標とするような実質的な「同化」を行えるような十分な予算があったかどうかは分からないが、少なくともMISSIONナリーのシステムは彼らにとっては非常に魅力的なものだったと思われる。MISSIONナリーは植民地や保護領の学校で現地の人間にフランス語、フランス文化を教えこんでくれ、なおかつフランスの文明を普及させてくれる稀有な存在だったと思われる。つまりMISSIONナリーはフランスの同化のために必要な存在だが、それは何よりもまず彼らが「お金がかからない」存在であったからであろう。こうしてMISSIONナリーは第三共和政を外交的にも財政的にも支えることとなったと言える。

そして残る「協同」(association)の概念だが、これは世紀転換期に「同化」のもつ独善的な意味合いに否定的な考えが生じてくる中で生み出されたものである。そして「協同」とは、植民地における政策はその地域の地理的・民族的特徴によって決まるという考えである<sup>13</sup>。この現地社会の特質を保持するという考えは、「改宗」を訴えるMISSIONナリーにとってはあまり受け入れやすいものでなかったことは容易に分かるであろう。一方「同化」は現地社会の文化的特質をフランスの文明で置き換えるという意味で、現地社会の特質を破壊するという可能性を自明のものとして孕んでいる<sup>14</sup>。こういった点で「協同」を掲げる立場からすると、MISSIONナリーは植民地社会を混乱させている要素ととらえられることも多かった。

さてこうして「文明化」、「同化」、「協同」といった概念を見ていくと、「協同」は世紀転換期に「同化」に対する批判的な文脈の中で生まれてくるが、それほど根付かないこと、そして「同化」に関しては「文明化」との結びつきも強いが、その実質的な意味に話が及ぶと効力を失ってしまうことが分かる。するとやはり、フランスの植民地主義イデオロギーにこめられたもので、一番強いのは「文明化の使命」ということになってくる。ただ、この「文明化」に関していうと、それを掲げる主体が誰であるのかという問題が徐々に生じてきはじめているのが分かる。つまりフランスの「文明」と語る時、その「文明」ということばに込められているのは、「共和国」の文明なのか、それとも「カトリック」の文明なのかという問題である。植民地における全てのフランス人が皆、フランスと呼ばれる「共通の母」のために働いているとして、彼らが「フランス万歳、フランス文明万歳」と声高に叫ぶ時、その祖国の母というのは、「カトリックのフランス」なのか、それとも「世俗のフランス」なのかという問題が生まれてくる。「フランス万歳」と叫んだ時、彼らが心の中に抱いていたのは、どんなフランスで、誰のフランスであったのだろうか。ではこの問いに答えるために第二節では、「文明化」に込められた重層的な意味合いをより詳しく見ていきたいと思う。

<sup>12</sup>[22] ジャン・ボベロ、130頁

<sup>13</sup>[39] Raymond F. Betts, pp.106-107

<sup>14</sup>[39] Raymond F. Betts, pp.106-107



### 3.2 「共和国による文明化」

ここではまずミッシヨナリー活動とミッシヨナリーによる文明化を支える言説とその根拠に関してルロワ・ボーリュウの考えを見ていきたい。ボーリュウといえば、経済的、社会的要因から植民地拡張を理論的に支えた経済学者である。彼は第三共和政初期の段階においては帝国主義に関する自身の論考で、植民地は一次製品の供給地、商品市場、資本の投下先として有用であるという経済的要因論と国内の社会不安を解消しながら領土拡張という旗印のもと国民を統合するために植民地が有用であるという社会的要因論を唱えていた。そして彼は第三共和政の初期の段階ではミッシヨナリーの存在をあまり重要視していなかったのだが、1891年頃にはミッシヨナリーについての新たな言及を行なっている。ミッシヨナリーは進歩の初期の段階にいる人々、特にアフリカの原住民を文明化するために必要な手段であるという考えである<sup>15</sup>。そして彼らが進歩するためには、ミッシヨナリーによる教育が必要不可欠であると彼は述べている。ボーリュウはミッシヨナリーがもつ道徳的な意味合いでの影響力が文明化の過程の段階では必要になると考え、ミッシヨナリーの活動を促進するために彼らを保護することを訴えた<sup>16</sup>。さらに彼はフランスの植民地主義にとっての一番の敵はイスラム教であると考えており、ミッシヨナリーはイスラム教に対抗する手段になりうることも述べている。とりわけ彼は、イスラム教徒が多い地域におけるミッシヨナリーの活動を促進させることを強く主張した。このようにボーリュウがミッシヨナリーを支持した一つの観点に宗教的観点が挙げられるが、これはミッシヨナリーの存在に重きを置いていたというよりは、抗いきれないイスラム勢力に直面した際にそれを打破してくれる可能性のある手段としてのミッシヨナリーに期待をかけるものだったといえよう。また彼は、文明化の過程の中でミッシヨナリーが必要になると述べたが、それはあくまで物質文明に行き着くまでの最初の段階であって、野蛮な民族がいきなり物質文明にたどり着くのは不可能と思われるので、それ以前の段階においてはミッシヨナリーに教育を行わせるのが得策だといった考えであった<sup>17</sup>。

では、また異なる観点からミッシヨナリーを支持する言説を見てみよう。例えばアリアンス・フランセーズの考え方に「フランス語を話す人間がフランスの顧客となる」という考えがある<sup>18</sup>。この考えもまた広く受け入れられたもので、ミッシヨナリーはフランス語を教育してくれれば十分で、その結果フランス語を教育された人間は将来的にフランス、フランス人、フランス語、フランス文明への愛をもつことができるという考えである。このように現地の人間をいかに「フランス化」するのかということに関してみていくと、ミッシヨナリーはその段階の中で必要なものであることには違いないが、それはあくまで手段としての認識であり、最終的に到達すべき「フランス」というものにミッシヨナリーの掲げる「カトリックのフランス」が含意されていたかどうかは疑わしい。では、彼らが思い浮かべる最終的に目指すべき「フランス」とは一体誰のどのようなフランスであったのだろうか。

再びここで、「文明化」に立ち返ることになるが、この「文明化」は彼らがそれを含意していたか否かは定かではないが、「世俗化」の意味合いを最終的に含むにいたったのではないかと筆者は考えている。「文明化の使命」論を広く紹介した平野千果子は著書『フランス植民地主義の歴史—奴隷制廃止から植民地帝国の崩壊まで』の中で、第三共和政の世俗主義はそのまま植民地に持ち込

<sup>15</sup>[29]Dan Warshaw, pp.145-245

<sup>16</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.22

<sup>17</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.23

<sup>18</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.24

まれたわけではないと述べている。ここでは、現地のイスラム系の学校を牽制する意味合いと支配の末端を担う存在としてのミッシヨナリーの存在はむしろ好都合であったととれると述べている。ただし、平野は帝国主義の時代に「文明化」の中に「キリスト教化」が含まれていたと安易に述べているわけではないので注意したい。平野は1900年代に入ってから1905年の政教分離法に至るまでの世俗化が極めて過激に進んだ時期においては、その余波が植民地にまで及んでいたことに言及している。1900年代には本国の共和派もしくは植民地の行政官として本国から派遣されている共和派の中から、インドシナやポリネシアにおいて世俗の学校を開く要求やセネガルにおいてミッシヨナリー系の学校を廃止する要求が出ている。おそらく現地で直にミッシヨナリーと接する人間にとって、世俗の学校の必要性を主張することは、子供らを教育する手段としてのみではなく、厄介なミッシヨナリーの力をくじく手段としての意味合いが強かっただろう。また本国の急進的な共和派にとっては、植民地においても世俗の学校の必要性を訴えることで、ライシテの原理を広げようとする意図があっただろう。これらの試みはいずれも頓挫し、成功した例はない。そのためやはり「文明化」の中に「世俗化」が含意されているかということに関しては、ほとんど語られることはなく見過ごされてしまっていることが多い。

しかし筆者はここで、ライシテの原理は植民地において浸透することこそなかったものの、植民地においてもその適用の動きが存在した、つまり本国の「世俗化」が植民地にも波及する可能性があったということにこそ注目したいと思っている。これらの事実自体はそれぞれの地域で断片的に確認されている情報であり、体系的に立証することは難しいものだが、本国で反教権主義の風潮が高まり「世俗化」こそがフランス的なものの表象であり、それこそが「共和国による文明化」であるというのが図式が成り立つとしたら、これは実質的に植民地において活動していたミッシヨナリーの存在をイデオロギーの面で脅かしかねないものだったのではないかと筆者は考えている。無論共和派はミッションを非合法化するなどということではなく、むしろミッシヨナリーの活動を利用価値のあるものとしてとらえていたことはこれまでの流れからも明らかである。しかし本国で「世俗化」が進む中で「共和国による文明化」という言説が形作られていくことにより、文明化を行っていく主体は植民地においても共和国であるという主張がでてきたとしたら、どのような変化が生じるだろうか。現により忠実で急進的な共和主義者にとっては、世俗の「共和国による文明化」によってカトリシズムを後退させるということは、何も国内においてのみの目標ではなかった<sup>19</sup>。敬虔な男女が、神がフランスにカトリシズムを世界に伝道するという役目を与えたと信じていたように、熱心な共和主義者は彼ら自身の自由主義的な考えを世界の人類に広めることが共和国の使命だと考えていた。また教権主義者がフランス自身を危険にさらしたようにミッシヨナリーは共和派による植民地支配をゆるがすことになるに違いないといった考えや、カトリックのミッシヨナリーは時として現地の未開の先住民よりも野蛮で残虐だなどといった意見も生まれた<sup>20</sup>。こういった状況下で、表向きには共和派はミッシヨナリーの活動に変わる新たなサービスを打ち出したわけではなく、ミッシヨナリーのサービスを利用しそれを公的で共和主義的なプログラムとして打ち出したにすぎないと言えるだろう。しかし、イデオロギーの面でフランスの「文明化」に参加できないことを知り、それどころか植民地においてもカトリック勢力をくじこうとするかの動きにさらされたミッシヨナリーは、決してそれまでと変わらなく伝統的な流れのまま活動していたとは言えないのではないかと筆者は考えている。帝国におけるミッシヨナリーの存在をめぐる議論は共和派が自分

<sup>19</sup>[34]J. P. Daughton, p.9

<sup>20</sup>[34]J. P. Daughton, p.15

達の流儀で「文明化」を行っていくということを促進したわけだが、ではこの「共和国による文明化」の流れを受けて、ミッシヨナリーは自分たちの存在および活動の意義をどのように述べるにいたったのかについて、続く第三章で言及を行なっていきたい。



## 第4章 「新たな」 ミッションナリー支援事業の誕生

### 4.1 世俗化の中の「新たな」ミッションナリー支援活動

第一章第二節でも言及したとおり、19世紀のミッションナリー活動を支援する事業として最も成功したのが Oeuvre de la Propagation de la Foi (the Society for the Propagation of the Faith) である<sup>1</sup>。この「信仰普及事業」は1822年にリヨンで始まっているが、その成立に携わった人物についてまずは触れておきたい。1822年の5月3日にこの事業は公式にポリヌ＝マリー・ジャリコによって始められたとされている<sup>2</sup>。しかしそれ以前の1818年から彼女はこの事業の元となる活動をスタートさせている。彼女はカトリック教会の全歴史の中で、ミッションを支援する最も巨大な事業を打ち立てた人物として知られており、1862年1月9日にリヨンで亡くなった後、1963年の2月25日には尊者の宣言も受けている。では彼女の活動がどのような形で始まったのかについて見ていきたい。彼女は1799年7月22日にリヨンの敬虔なカトリック教徒の家庭に生まれている。彼女には兄がおり、この兄の影響を受けて彼女は幼少期からアジアにおけるミッション活動に興味をもっていた。彼女はカトリックの信仰の中に自分の生きる道はあると考え、17才の時に自分の生活を自己犠牲のためにささげる決意をする。ミッションナリー支援事業の以前には、イエスの御心に反して侵された罪を贖うことを目的とした女子修道院も創設している。

彼女が Oeuvre de la Propagation de la Foi のミッションナリー支援事業への財政援助システムを生み出したのは、1822年の創設時よりさかのぼり1819年のことだった。その手法は以下のようなものである。彼女はまず自分の親しい友人それぞれにプロモーターになってほしいと頼んだ。そしてその一人一人がさらに10人の賛同者を集めてくれるよう働きかけた。そしてその集められた10人のメンバーは彼女の事業への協力費としてそれぞれが週に1セントを寄付することが求められた。そしてその10人の中の代表として1人がまた新たな10人を探し求めるという形で1822年まで寄付金集めの活動が続けられた。1822年に公式に事業をスタートさせた後も彼女はこの方式を採用した。こうして1822年に始まった Oeuvre de la Propagation de la Foi は、日本語に訳すと「信仰普及事業」といったところだろうが、異教の国で神の教えを説くカトリックのミッションナリーの宣教師、修道士、修道女を、祈りと義援金でもって支援することを目的としていた。先に彼女の義援金の収集システムについて触れたが、これ以前にもリヨンではミッションナリーへの義援金を募る活動は行われていた。ルイジアナにおけるミッションのための義援金を募る事業を始めようとし

<sup>1</sup>Oeuvre de la Propagation de la Foi の成立、組織形態については以下の文献を参考にした。

[25]Alexandre Guasco, *L'oeuvre de la propagation de la foi: ses origines, ses commencements, ses progresss*, Nabu Press, 2011.

<sup>2</sup>ポリヌ＝マリー・ジャリコの活動については以下の文献を参考にした。

[35]Lambert M. Surhone, *Pauline-Marie Jaricot: Society of the Propagation of the Faith, Association of the Living Rosary*, Betascript Publishing, 2011.

ていたデュブル司教は、ニューオーリンズの自分の教区での布教活動のための義援金募集活動をリヨンで行なっていた。しかしこの活動はあまり成功せず、集まった義援金はわずかなものだった。一方ジャリコは1820年に聖スルピス会の神学校に通っていた兄から、海外でのミSSION活動に対する支援がパリではいかに少ないかということ伝える手紙を受け取っている。こういった状況に触発されたジャリコは先にも述べた「週1セント」の義援金システムを考案し、ミSSIONナリー活動を支援する運動に身をおく決意をした。彼女の義援金システムの成功点は「週1セント」という金額とそれを週単位で継続的に回収するというシステムだろう。また10人が10人を集めるというシステムはまたたく間に1,000人の人を集め、そこで集まった義援金はまずアジアにおけるミSSIONナリー活動の支援にあてられた。こうしてそれ以前からの義援金を募る活動を成功させて1822年に公式にこの事業はスタートし、信仰と義援金によるカトリックのミSSIONナリー支援が行われることとなった。すなわちこの事業はその存在自体が当然のことながらカトリック的で、全てのカトリック教徒、すべてのミSSIONを支援するという目的のもと始まった。そして「カトリック」であることこそが重要な条件であり、そこに「国籍」の問題は関係がないとされた<sup>3</sup>。ただここで注意しないといけないことは、この事業はあくまで「カトリックのミSSION」を、国家を超えて支援するものであり、「カトリックの国家」を支援するためのものではないということだ。そのためイタリア、オーストリア、スペイン、ポルトガル、そしてフランス自身も含めたカトリック国がこの事業から恩恵を受けることはなかったといえよう。つまり開始当初の目的としてはミSSIONナリーという「インターナショナル」な存在をフランスという「ナショナル」な結びつきでとらえようとする意図はなく、あくまで「カトリック」という紐帯しかこの事業には存在していないということが分かる<sup>4</sup>。

こうして黎明期においてこの事業は国家の枠組みの影響下に置かれることはなく、むしろ各方面からミSSIONナリー支援の声が上がってくる中で、その活動をよりいっそう活発化させていくことになる。1823年には代表者がローマに送られ、ナポレオンとの間にコンコルダートを締結した当時の教皇ピウス7世によって、以後の教皇にもこの活動を認めさせるという取り決めがなされた。1840年には教皇グレゴリウス16世によって普遍教会としての地位を認められるが、このグレゴリウス16世は1831年から1846年の自身の在位期間中に「ローマの」ミSSIONを盛んに送り込んだことでも知られている。シリアや南太平洋、ペルーや中国、西アフリカやマダガスカルといった地域に「ローマの」勢力下のミSSIONナリーを送ったことが知られている。これは再び言及することにもなるが、1850年代以降ミSSIONナリーブームが加熱する流れの中で、「教皇によるミSSION」というものが行われていることは非常に大きな意味をもつだろう。つまり、事業の開始当初「フランスのミSSION」ではなく、「カトリックのミSSION」を支援する形でスタートしたにもかかわらず、1840年代頃にはローマ教皇が「フランスの」ミSSIONに触発されて「ローマの」ミSSIONを行ったという程度には、初期の意図とは反しているかもしれないが、「フランスの」ミSSIONの存在が大きくなっているのではないかと考えられるからだ。そして時代は進み、1904年3月25日には教皇ピウス10世によって、フランシスコ・ザビエルが守護聖人であり、この事業はその加護を受けていると定められた。こうして19世紀を通してこの事業がキリスト教世界において大きな影響力を持ち始めたことが分かるだろう。

ここまでこの事業の始まりとその発展について見てきたが、次にその組織の運営について見てい

<sup>3</sup>[34]J. P. Daughton, pp. 34-35

<sup>4</sup>[34]J. P. Daughton, pp. 34-35

くことにしたい。組織の運営方法は非常に単純で、メンバーに加わるためには祈りを捧げること、そして月に最低5セント（週1セント）を寄付することが条件として求められた。そもそもの活動が小教区の中で行われているので、それ自体が大掛かりな活動であるわけではなく、10人のメンバーが一同となりその中の一人がプロモーターとして活動するのだ。こうして集められた義援金はまず小教区ごとに回収され、最終的にそれが本部へと集められることになる。この基本の活動に加え、個人的にさらに寄付するものや多額の寄付で終身会員なるものもいた。こうして初年度にはフランス国内で集まった金額が23,000フランほどだったのに対して、1880年代以降はフランス国内だけで平均して年間約4,000,000フランが集まっている<sup>5</sup>。フランス以外の国から集まった金額も合わせると平均して年間約6,500,000フランが集まっている。この額がいかに大きなものかといことは、後述する類似の事業で集められた義援金の金額と比較すれば分かることだろう。また1820年代にはたった10のMISSIONナリーにしか資金援助がなされていなかったが、1880年代には370のMISSIONナリー資金援助を行うまでに至った。そしてこの事業が広く普及した背景には会報の発行も挙げられるだろう。1826年に刊行された *Annales de la Propagation de la foi* はフランス語以外に、英語、ドイツ語、イタリア語、スペイン語、ポルトガル語、オランダ語、ポーランド語、さらにはフラマン語、バスク語、マルタ語にも翻訳がなされていた。こちらはMISSIONナリーからの書簡やMISSIONに関する知らせ、また集まった義援金がいかに配分されたかといったことが書かれていた。また隔月で発行されていたので年報と呼ぶより会報と呼ぶべきであろう。この会報は最初の年に10,000部、1840年頃までには16,000部が発行されるようになり、1880年代以降はフランス国内で平均して年間約160,000部が発行されることとなった<sup>6</sup>。フランス以外の国での発行部数も合わせると、平均して年間約250,000部にもなる。こうして年によって多少発行部数が落ち込む年度もあるが基本的にはその部数を順調に増やしていった。皮肉なことにこうした1822年に始まった事業の活動が認められ義援金や発行部数が非常に高い数値で落ち着くことになるのが、国内で世俗化が進展していく1880年代以降のことである。つまり世俗化の中においても、MISSIONナリーの影響力が強く意識されていたことは明らかだと言えるだろう。また翻訳されている言語はすなわちこの会報が発行されている地域もまた如実に示しているが、他国に対していかに「フランスの」MISSIONナリー活動がカトリックのMISSIONナリー活動としてすばらしいかということを伝えるのに大きな役目を果たしたとも言えるだろう。こうした点からも、MISSIONナリーは実に「フランス共和国」にとって大きな価値があったと言えるだろう。また後の1868年には写真や絵を多用した *Missions Catholiques* という新たな会報が刊行されている。こちらもフランスはもちろん、イギリス、イタリア、ドイツ、オランダ、スペイン、ポーランド、ハンガリー、そしてアメリカでも刊行されている。1825年まではフランスでの義援金しか集まっていなかったが、1825年以降他のカトリック国からの義援金も集まっている。最も早く義援金を送り出したのはベルギーで1830年になるまでには他の国からの義援金も集まっている。これは会報がそれらの地域でも刊行されたことが大きいのではないと思われる。こうした活動と会報の刊行もあって、1822年の創設以来1900年に至るまで、321,601,385フランが集まっておりうち約三分の二にあたる208,000,000フランがフランスで集まった。これは後に挙げる他のどのMISSIONナリー支援事業よりも多い額なのである。

またこの事業および組織の特殊な点は、支援するMISSIONナリーを選び好みしたり、この事業に携わる人間をMISSIONナリーが活動している現場に派遣したり、彼ら自身を派遣するために教育を

<sup>5</sup>1880年代以降の *Oeuvre de la Propagation de la Foi* への義援金については巻末資料を参照

<sup>6</sup>1880年代以降の *Annales de la Propagation de la foi* の発行部数についても巻末資料を参照

行なったりといったことを一切していないということである。そして彼らはMISSIONナリーの内部事情に関してもさして関心はなかったようで、彼らの目的の主眼はカトリック教会の名の下に選ばれ、教育され、訓練され、派遣されたMISSIONナリーを支援することのみに置かれていた。そしてこの事業にはリヨンとパリに二つの本部が置かれており、そこでは義援金の分配とその分配が適切に行われていたかの審査が行われていた。それぞれの部局はボランティアで集まった12人の聖職者で構成されており、その12人のメンバーは事業ビジネスの能力と知識、そして信仰の深さなどで選ばれたメンバーだった。ちなみにMISSIONナリーに与えられる義援金の額は基本的にそのMISSIONナリーの活動の業績に応じて公平に分けられていた。彼ら本部はMISSIONナリーの内情には関与することはなかったもののMISSIONナリーと密に連携し、10人のグループから集められた義援金を小教区ごとに受け取り、それを公平に分配することに徹していた。毎年1月の終わりに、各地で集められた義援金はリヨンとパリの本部に集められ世界中のカトリックのMISSIONナリーに分配された。MISSIONナリーの活動の業績が各地から送られて、それをチェックしそれに依って義援金を分配するわけだが、まずリヨンでその作業が行われ、リヨンで出された結果がパリで精査され修正されるという形で、義援金の分配は行われた。このリヨンとパリの本部は対等な関係性であったため、どちらかの言い分を通すということはなく、基本的にはリヨンとパリの両方の部局が合意して初めてMISSIONナリーへの正式な割り当てが行われることになる。会則では特別な理由がないにもかかわらず特定のMISSIONナリーに義援金を多く出すことは禁じられており、お金がどのように動いたのかということは会報に必ず記載しないとイケないと言われていた。このようにフランス本国での活動は、MISSIONナリーの活動に直に触れる形ではなく、あくまで義援金の募集とその運用に捧げられていたことが分かる。

このようにして義援金集めに尽力した甲斐あって、特にフランス国内からはかなりの額が集まった。フランスの次に義援金が集まった国はドイツだったがそれでも額はフランスで集まった額の十分の一ほどだった。ここまでフランスでの義援金が多額だったのはもちろんこの事業がフランスで始まったからということにほかならないかもしれないが、それ以上にフランスではMISSIONナリーを支援する動きが活発化していたということが挙げられるだろう。そしてこうしたMISSIONナリー熱と相まってこの事業を支えたのは、やはり週に1セントというリーズナブルな義援金であろう。もちろん裕福なパトロンからは、より多額の義援金が取められたが、「週1セント」で誰でもがMISSIONナリー活動を支援している、そこに参与しているという感覚を得られたということがこの運動の大きな原動力になっているのだろう。「週1セント」の義援金が図版や書簡が満載の会報という形で支援者たちの元へ還元されることで、彼らはgreater Franceというより大きなフランスを意識することができ、その活動に自分たちもまさに加わっているという実感を得ることができたのではないだろうか。そしてそういった意味合いではMISSIONナリーの存在は、19世紀のフランスにおける民衆レベルの帝国意識に大きく参与していたとも言えるだろう。

さてこのようにカトリックのMISSIONナリー活動の支援に大きく関わったOeuvre de la Propagation de la Foiだが、この事業以外にもMISSIONナリー活動を支援する役割を担っていた事業や組織は存在していた<sup>7</sup>。その一つに1843年にナンシーの司教であるフォルバン・ジャンソンによって創設されたAssociation de la Sainte Enfance (Association of the Holy Childhood)がある。名前の通り主としてカトリックの信仰により過酷な状況に置かれている子どもの魂を救済しようとする組織である。この組織の目的は中国やその他の非キリスト教国の捨てられた子どもたちに洗礼を施し、カ

<sup>7</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.42



トリックの教育を施すことで日常生活をサポートすることにあつた。彼はこの事業にお金を寄付することによって、ヨーロッパにいるキリスト教徒たちは異国の地の異教徒に苦しめられている多くの子どもたちを救う機会を得られると考えていた。1856年にこの組織は教皇ピウス9世によって、ローマ教会の庇護を受けることが認められた。そしてピウス9世は全ての司教区にこの事業を導入するよう訴えた。また教皇レオ13世もまた1890年の勅書において同様の内容を述べている。本部組織はパリに置かれ、15人の宣教師と15人の平信徒から構成されていた。この本部においては義援金をどのように分配するかが決定された。また *Oeuvre de la Propagation de la Foi* と同様に *Association de la Sainte Enfance* もまた、隔月で会報 *Annales de l'Oeuvre de la Sainte Enfance* を発行していた。こちらもまたミッシヨナリーからの書簡、義援金の使途、子どもらへの教訓といったものがまとめられていた。主として子どもの教育や医療に重きが置かれているものの、組織形態や会報のあり方に関しては *Association de la Sainte Enfance* は *Oeuvre de la Propagation de la Foi* とさほど差がないように思われる。ただ義援金の額が *Oeuvre de la Propagation de la Foi* と比較すると、かなり隔たりがある。1880年代以降 *Association de la Sainte Enfance* がフランス国内で集めた義援金は平均して年間約1,300,000フランであった<sup>8</sup>。そしてフランス以外の国で集まった義援金は平均して年間約2,500,000フランであった。つまり1880年代の *Oeuvre de la Propagation de la Foi* がフランス国内外から集めた義援金のおおよそ三分の一ほどしか集まっていないことが分かる。また *Association de la Sainte Enfance* の場合は1900年代以降フランスで集まった義援金の額は減少し、その一方で他のカトリック国やドイツで集まった義援金の額は増加している<sup>9</sup>。全体で約3,800,00フランに対し、フランスで集まった額は約1,000,000フランと四分の一近くにまで落ち込んでいる。1880年代には全体の半分ほどがフランスで集まった義援金だったのに対して、1900年代以降はフランス以外の国からの支援が大きくなったことが分かる。しかしながらそのような状況下でもフランスでの義援金の額が最も多かつたことから、*Association de la Sainte Enfance* もまたフランスのミッシヨナリー熱に非常に強く支えられていたことが分かる。

フランスで組織され、パリにその本部が置かれていた他のミッシヨナリー支援事業としては、1856年に始まった *Oeuvre des écoles d'Orient* (*Association for Schools of the Orient*) もまた挙げることができる<sup>10</sup>。こちらはその名のとおりオリエントにおける学校教育を支援する事業である。ソルボンヌ大学の教授であり数学者として著名なオーギュスタン＝ルイ・コーシーが中心となって、オスマン帝国内、特にレバノンのキリスト教徒保護を目的としてこの事業が始められる。その目的はオリエントにおけるカトリックの信仰の保護とさらなる普及であり、教育という手段でそれらを実行していくということであった。この事業のために集められた義援金は、レバノンにおけるミッシヨナリーの教育による初等教育から大学教育、そして神学校の教育にあてられた。*Oeuvre des écoles d'Orient* の組織もまた、*Oeuvre de la Propagation de la Foi* と類似したもので、ミッシヨナリーへの義援金や支援物資はグループ単位で集められた。グループ単位で集められた10フランは、それぞれがどのような団体からもしくは個人から集められたものであるのかということが隔月で発行される会報 *Bulletin de l'Oeuvre des écoles d'Orient* に掲載された。そしてそのグループの代表がパリの本部に義援金を預け、会報を宣伝配布する役割も担っていた。それぞれのグループから本部の書記や会計に選ばれる人物もおり、もしくはグループの中の代表が教区ごとの下部組織をつくることもあった。こうしたシステムを通して *Oeuvre des écoles d'Orient* へと集められた義援金

<sup>8</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.43

<sup>9</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.43

<sup>10</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.43

は主としてレバノンの数多くの学校に送られることとなった。この事業もまた教皇の支持を得て、その普及が訴えられることとなった。そしてこのレバノンでの学校教育の礎が第一次世界大戦後のフランスの委任統治の助けとなったとも言われている。1856年から1899年までの約45年間に Oeuvre des écoles d'Orient が集めた義援金の額は13,338,000フランで、そのうちフランス国内で集まったのは12,212,000フランであった<sup>11</sup>。この額が Oeuvre de la Propagation de la Foi が集めた義援金と比較するといかに少ないかは分かるだろう。1880年代以降の Oeuvre de la Propagation de la Foi は年平均で約6,500,000フランを集めている。つまり Oeuvre des écoles d'Orient が事業開始以来世紀転換期までに集めた総額は、Oeuvre de la Propagation de la Foi の二年分の義援金の額ほどでしかないのだ。Association de la Sainte Enfance や Oeuvre de la Propagation de la Foi と比較すると、いかに Oeuvre de la Propagation de la Foi が義援金獲得に成功したかが分かるだろう。

さて、こうして見てみると Oeuvre de la Propagation de la Foi の他にもこれに類似したミッションナリー支援事業がいくつか存在していることが分かる。1850年代以降フランスではミッションナリー熱が高まりを見せ、その運動をコングレガシオンに直接関与しない一般の人びとにまで広めるきっかけとなった。ただ Oeuvre de la Propagation de la Foi の存在が際立つのは、それ自体が優れた事業であったというよりも他のいずれの事業も Oeuvre de la Propagation de la Foi の後追いに過ぎないからということが挙げられるであろう。例えば、グループ単位で週単位もしくは月単位の義援金を募るといった手法、そして隔月で発行される会報で集まった義援金が実際のミッションナリー活動でいかに運用されているかを詳細に伝えるという技法、パリに本部を置き義援金の運用方法が適切か否かを見極めるという組織形態など、1850年以降の新たなミッションナリー熱の高まりの中で始まったどの事業も Oeuvre de la Propagation de la Foi が始めた手法をそのまま採用していると言える。そういった意味で Oeuvre de la Propagation de la Foi は「新しい」ミッションナリー支援ブームの「先駆け」的存在と言えるのではないと思われる。また、さらに注目したいことがこれら事業とフランスの帝国主義との関わりの問題である<sup>12</sup>。興味深いのは Oeuvre des écoles d'Orient が1904年に自分たちの事業のスタンスを明らかにしたその内容である。

「オスマン帝国におけるカトリックの信仰を守るために働くことは、フランスのために働くことにほかならない。…異教徒の国でカトリシズムを守ることができるのはフランスだけである。そしてフランスの影響力、フランス語、フランスの商業といったものを最も効果的に普及することができるのは、私たちミッションナリーの学校教育のみである。ゆえに私たちの事業はカトリシズムとフランスとどちらにもその義務を負っており、信仰と国家のために働くのである<sup>13</sup>。」

ここで、非常に興味深いことが、信仰と国家、カトリシズムとフランスといったことが同等に重要なものとして位置づけられているということである。ミッションナリー支援事業である以上、信仰、カトリシズムといったことばが声高に叫ばれることは当然なのだが、そこに国家、フランスといったものが並列されているということにいささか違和感を覚える。そもそもミッションナリーとは国家といった枠組みにとらわれず、自らをキリスト教の伝道師として位置づけその教えを普及することを目的としている。そしてそのミッションナリーを支援する事業として始まった Oeuvre de la

<sup>11</sup> [31] James Patrick Tudesco, p.45

<sup>12</sup> [31] James Patrick Tudesco, p.45

<sup>13</sup> [31] James Patrick Tudesco, p.45

Propagation de la Foi もまた、自らの事業の目的をカトリックのミッシヨナリーを支援することと位置づけており、そこに国家という概念は見受けられない。むしろ Oeuvre de la Propagation de la Foi の考えは、カトリックの信仰は国家を超えるものであるので国家を超えてカトリックのミッシヨナリーを支援するといったものである。ところが Oeuvre des écoles d'Orient は自らの事業の意義を信仰と国家のためと位置づけている。これは Oeuvre de la Propagation de la Foi との大きな相違点であろう。無論この宣言がなされたのは、1904年という本国で最も反教権主義が高まりつつあった年だということは無視できない。ただしこの事業がクリミア戦争終結後、パリ条約が締結された1856年に始まっているということもまた軽視できない事実であろう。つまりこの Oeuvre des écoles d'Orient は、成立そのものが帝国主義的な文脈の中に位置づけられるものだったとは言えないだろうか。ここが Oeuvre de la Propagation de la Foi との大きな相違点ではないかと考えられる。また Oeuvre des écoles d'Orient は、アルジェの大司教であるラヴィジュリもまたその運営に大きく関係している<sup>14</sup>。彼は1871年までこの事業を率いた後には、1890年代のラリマン（カトリック勢力の共和派への歩み寄り）の主動的人物としても活躍する。これは単なる偶然かもしれないが、すでに彼はこの事業を国家との関わりなしに運営することはできないと考えていたかもしれない。つまりクリミア戦争後の情勢を受けて、フランスの帝国主義との強い関わりおよびフランスの国家事業としての位置づけの中で始まったこの Oeuvre des écoles d'Orient と Oeuvre de la Propagation de la Foi では、根本的にその成立の背景が異なるのではないかと筆者は考えている。つまり1850年代以降成立してくる多くのミッシヨナリー支援事業と、1822年に成立している Oeuvre de la Propagation de la Foi とでは大きくその意味合いが異なるのではないだろうか。そして Oeuvre de la Propagation de la Foi はその名の通り、あくまでカトリックの信仰を普及することが目的であって、そこに国家といった概念は含意されていなかったのではないかと考えられる。ではこうして「国家」といった概念とは関わりをもたない形で成立した Oeuvre de la Propagation de la Foi が、一貫してそのスタンスを変えなかったのかどうかを調べることで、フランス本国の反教権主義の高まりとミッシヨナリーの伝統との間に関係がなかったのではないということが言えるのではないかと筆者は考えている。続く第二節においてはその会報への言及を行っていききたい。

## 4.2 *Annales de la Propagation de la foi*におけるミッシヨナリーの文明化

では先ほどから話題に上がっている Oeuvre de la Propagation de la Foi の会報である *Annales de la Propagation de la foi* についての言及を行っていききたい。まずこの会報がどういう構成で成り立っているかという概要から説明していききたい<sup>15</sup>。隔月の刊行なので年に6回会報が刊行されるわけだが、年始の号でのみ前年度の全世界のカトリックのミッシヨナリー活動の概観が述べられている。そして毎号各地の宣教師からの書簡が4~5つ掲載され、新たな地域の情報、また死亡広告記事、新たにヨーロッパを出発して活動を始めたミッシヨナリーの情報などがまとめられる形になっている。基本的にはこの形を毎号踏襲しており、そしてその年の最後の号では基本の情報に付

<sup>14</sup>[31]James Patrick Tudesco, p.43

<sup>15</sup>*Annales de la Propagation de la Foi* の概要に関しては以下の史料を参照した。

[42]*Annales de la Propagation de la Foi* (1880-1905) (以下、*Annales* と略記する)

随して、各地のMISSIONを振り返る記事が掲載される。ヨーロッパのMISSION、アジアのMISSION、アフリカのMISSION、アメリカのMISSION、オセアニアのMISSIONといった形でそれぞれの地域のMISSIONを総括する記事が掲載される。このスタイルは年数を経ても変わることなく、会報の刊行以来大きな変化は見られずに継続していく。この会報の記事の中でも、それぞれのMISSION活動の特色が見られるのはやはり書簡であろう。それぞれの書簡はおおよそこのようなスタイルで目次に掲載されている。

MADAGASCAR. — Lettre du R.P.Caussèque. — Touchante histoire d'une admirable chrétienne de Tananarive<sup>16</sup>.

まず赴任している場所、そしてその書簡を書いている人間、そしてその書簡の内容を簡潔に表すタイトルが付けられているという形である。書簡の内容が色濃く表れているのがタイトルであろう。先に挙げた例ならば「すばらしいキリスト教徒である Tananarive の感動的な物語」ということになる。このタイトルを見ると、カトリックの信仰を普及することがいかに現地社会にとって必要なことであるかということが伝えられていることが分かる。したがってこの書簡のタイトルに用いられていることばがどのようなものかを見ていくことで、この会報のスタンスが見て取れるのではないかと考え、つぶさに見ていくこととする。もちろん変化はドラスティックに訪れるというわけではないが、1900年を境に少し状況が変化することとなる。もちろん会報に掲載されている書簡は毎回異なる地域、異なる人物からのものでそこに一貫性を見ることはできない。また必ずしも同じことばばかりがでてくるということでももちろんない。martyre (殉教)、baptêmes (洗礼)といったことばは当然頻繁に出てくるが、しばしば見られるのは vocation (伝道者としての使命)、progrès de la foi (信仰の進歩、普及)、foi et fermeté des néophytes (改宗者の信仰と意志の強さ)、héroïsme des chrétiens (キリスト教徒の英雄的精神)、courage des missionnaires et des religieuses (MISSIONナリーと修道士、修道女の勇気)、Zèle, esprit de foi, charité de ces religieuses; leurs oeuvres (熱狂、信仰の精神、修道士と彼らの事業の愛徳)、Ecrasement et expulsion par les protestants et par les agents de la Compagnie anglaise (プロテスタントやイギリスの宣教師団による圧政と追放)、Difficultés de l'apostolat: rigueur du climat, énormité des distances, le protestantisme (布教にまつわる困難—過酷な天候、常軌を逸した距離、そしてプロテスタント)、progrès de l'évangélisation (福音の拡大)といったような表現である。こういった表現からはMISSIONナリーにとって重要だったことは、いかに信仰を普及するかということであり、彼らの行いがいかに勇敢で慈愛に満ちた行為であるかを伝えるということである。そしていかにして改宗者を教育するのか、過酷な気候条件、重婚やカニバリズムといった非道徳的な習慣、奴隷制といった蛮行に彼らがいかにして立ち向かうのかという意識が見て取れる。つまり彼らにとって重要なことはあくまでカトリシズムを普及させることで、彼らにとっての敵はカトリックの信仰をもっていないことであり、異教徒そしてプロテスタントといったものは全てがカトリックの信仰の欠如という理由のみで打ち砕くべきものと見なされている。そこにはヨーロッパの政治や帝国主義といったものに対する徹底的な無関心さがみてとれる。しかし興味深いのは、こういった状況が1890年代以降政教分離法が成立する1905年にかけて徐々に変化してくることである。例えば1897年の年始号にあたる410号では、このようなタイトルの書簡が見られる。

KANSOU. — Lettre de M.Steyaert. — Les gaietés de la civilisation chinoise. — Insultes

<sup>16</sup>Annales 368、(1890)、41頁

aux missionnaires; punition des coupables<sup>17</sup>

ここで注目したいのが *civilisation* という言葉である。この「文明」ということばはすでに第二章で見たように、この時代すでに「文明化の使命」という形で共和国による理論として成立していた。そしてこの「文明」ということばがこの1897年以前に書簡のタイトルに現れることはない。つまりこの1897年の記事が初出ということになる。すでにこの時代に共和国による「発明品」として利用されていた「文明」ということばが、ミッシヨナリーの書簡に初出するということが重要な意味をもっているように思われる。また1900年の年始号である428号には以下のようなタイトルの書簡が見られる。

ILES SANDWICH — Lettre du RP Moellers. — Etonnants progrès de la civilisation dans l'archipel hawaïen. — Sympathies pour le catholicisme et popularité des missionnaires<sup>18</sup>

ここでもまた *civilisation* ということばが用いられている。「ハワイ諸島における文明の驚くべき進歩」ということで、文明化が進むことへの賛辞の意が見て取れる。また1901年の435号には以下のようなタイトルの書簡が見られる。

SAINT-BONIFACE — Lettre du RP Geelen. — Influence de la civilisation et de l'évangélisation sur cette tribu<sup>19</sup>

ここでは、*civilisation* すなわち「文明」と *évangélisation* すなわち「福音」が同列に並んでいることが分かる。これもまたそれまでには無い現象で、共和国の「発明品」である「文明」とカトリックの伝統である「福音」を同等に並べるといったことはそれまでには見当たらない。またそれ以外にも特徴的な表現として、1901年の年始号にあたる434号には以下のようなタイトルの書簡が見られる。

BENIN — Lettre du RP Coquard. — La Mission d'Abéokuta — Procession de la Fête-Dieu. — Missionnaire et chirurgien; cures merveilleuses. — Les orphelins, les vieilles femmes<sup>20</sup>

また1903年の年始号にあたる446号では以下のタイトルの記事が掲載されている。

L'OEUVRE SCIENTIFIQUE DES MISSIONNAIRES CATHOLIQUES<sup>21</sup>

前者で特徴的なのは、*Missionnaire et chirurgien* といったように「ミッシヨナリーと外科医」という描写である。また後者においては *L'OEUVRE SCIENTIFIQUE DES MISSIONNAIRES CATHOLIQUES* 「カトリックのミッシヨナリーの科学的な事業」という記述である。ここからは「科学」といったこれもまた19世紀において飛躍的にそのことばのもつ重みを増した概念が意識されているということである。「科学」や「文明」といった概念は言うまでもなく、19世紀ヨーロッパにおいて上位概念に位置づけられたものであり、カトリックの伝統とは関与しないはずの産

<sup>17</sup> *Annales* 410、(1897)、15頁

<sup>18</sup> *Annales* 428、(1900)、46頁

<sup>19</sup> *Annales* 435、(1901)、137頁

<sup>20</sup> *Annales* 434、(1901)、27頁

<sup>21</sup> *Annales* 446、(1903)、7頁

物である。無論カトリックの伝統においてこれらの「文明」や「進歩」といった概念が敵視されていたというわけではなく、その存在自体が端から意識されていないのである。彼らにとって敵視すべきは異教であること、信仰をもっていないことであり、そもそも「文明」や「科学」といった概念はその議論の中に出てこないのである。このようにそれまでカトリックのMISSIONナリーの伝統において意識されていなかった概念が、1890年代の後半からは徐々に現れてくるのである。ここで注意したいのは、もちろん「福音」や「殉教」、「信仰」といった伝統的なカトリックの考え方が無くなるわけではないということである。当然のことながら1890年代以降もカトリックの信仰を普及するという基本スタンスは変わっていない。しかし注目したいのは、それまでは存在すらしていなかった、彼らにとって全く意識されていなかった「文明」や「進歩」、「科学」といった概念が僅かながらもMISSIONナリーの活動の中で意識されているということである。つまりその数こそわずかなものかもしれないが、変化が生じるということにこそ意味があると筆者は考えている。1890年代まではカトリックのMISSIONナリーによる伝統が固持されていたが、国内での反教権主義の高まりの中で1890年代以降MISSIONナリーの伝統から共和派のイデオロギーへの歩み寄りが見られるようになったのではないかと考えられる。無論「福音」の必要性も意識されているわけだが、「福音」と「文明化」が同義のものとして並べられ、その両方がMISSIONナリーの活動には必要であると述べられる状況が現実に生まれていたことが分かる。「反教権主義は輸出品目ではない」と公然とうたわれ、国内においてMISSIONナリーはフランスの対外拡張には必要不可欠であるという認識がなされていたにもかかわらず、つまりMISSIONナリーは対外拡張における自らの伝統的なスタンスを変える必要がなかったにもかかわらず、カトリックのMISSIONナリーの伝統から共和国への歩み寄りが生じたと言えるだろう。「国家」といったものとは関係なく、カトリックの信仰を普及するためだけに存在していたMISSIONナリーが、自らも「フランスの文明化」へ参与し、自らには「福音」と「文明化」の両方の義務があると位置づけ愛国的な存在になっていく程度には、反教権主義が輸出されたと言えるのではないかと筆者は考えている。そしてフランスのカトリックのMISSIONナリーの伝統は、国内の反教権主義の高まりにもかかわらず一貫していたわけではないとも言えるのではなかろうか。こうしてこの会報には、「福音」だけでなく「文明化」というところにも焦点をあて、神の偉大さとフランスの栄光との結びつきをほめそやすようになっていく書簡が現れてくる。そして会報の読者達は、MISSIONナリーを「カトリックの英雄」として、また「祖国フランスの英雄」としてほめそやすように仕向けられたのではなかろうか。では以上の内容から結論に入っていきたい。

## 第5章 結論

さてここから見てくるのは、フランス本国における反教権主義の高まりという問題はカトリックのミッシヨナリー活動に関与しなかったとは言えないのではないかということである。無論世俗化の流れの中でもミッシヨナリー活動を容認する考えが支配的で、むしろ民衆レベルにおいてはミッシヨナリーを支援する動きは高まっていったといえるのは今までの流れから自明のことである。皮肉なことに国内で世俗化を推し進めることで、よりいっそう対外拡張におけるミッシヨナリーの重要性が意識されることとなる。よってミッシヨナリーは「国家」といった枠組みとは関係なく、かつての伝統的な布教活動を行なっていくことが公然と認められていたといえるわけだが、にもかかわらず本国での世俗化が急進的な勢いで推進されていく時期においては、ミッシヨナリーは「フランス国」そして「フランスの文明化」というものへの歩み寄りを見せている。つまり本国の世俗化はその本来の意図とは反して、ミッシヨナリーの伝統を「フランス共和国」というものに歩み寄らせる程度には、フランス本国のみならずフランス帝国全体で意識されていたのではないかといえる。ではそのようにしてミッシヨナリーが新たな秩序の中で自分達の役割を再定義していくことはどのような意味をもったのだろうか。フランスのミッシヨナリー活動は民衆レベルでは非常に強い支持を受けており、彼らがその存在意義を疑ったことはないといえる。そしてそのミッシヨナリーが、自分たちは「フランス共和国」、「フランスの文明化」のために働いていると述べることで、フランス国内の支持者たちはフランス帝国を「福音」と「文明化」の両方が必要な場所とみなしていくようになったのではないだろうか。「文明化の使命」論には「共和国による文明化」という意識が非常に強くあらわれていたが、会報の読者たちは「世俗のフランスの」偉業と「カトリックのフランスの」偉業との間に明確な区別などつけていなかったのではないだろうか。それらは全て「フランスの」偉業という名のもとに集約されるのではなからうか。つまり本国の反教権主義の高まりは本国の世俗化に寄与しただけでなく、ミッシヨナリーが自らのアイデンティティーを語ることに對して大きな影響を及ぼしているといえる。また国外におけるミッシヨナリーの活動は、「反教権主義は輸出品目ではない」と言われるように本国の反教権主義の高まりとは関係なく一貫していたとは言えないこともわかる。会報における描写の変化は決してドラスティックとは言えないが、しかし確実に「変化」はあったわけで、この「変化」こそ非常に重要な意味があるといえる。なぜならば本国の世俗化により国内では憂き目に遭ったカトリック勢力は、共和国への歩み寄りを見せることで結果として「フランス帝国」というより大きな枠組みの中で再評価されることになったといえるからだ。それどころかフランス国内の会報の読者たちは「共和国による文明化」という意図に反して、フランス帝国は「文明化」と「福音」の両方が必要であるとみなしたのであろうし、むしろそれを「フランス的」なものの表象として意識したと思われる。つまりフランス本国において「世俗化」こそが「フランス的」なものと語られていくことで、かえってフランス帝国において「文明化」のみならず「福音」もまた「フランス的」なものと認識されることにつながったと筆者は考えている。

最後にこの問題を考えることが現代のフランスが抱える問題を考えることにもつながる可能性を示唆して締めくくりたい。1989年に起きたイスラム・スカーフ事件へのアプローチである。この事件は公立中学校でイスラムの女性徒がチャドルの一種であるスカーフを着用して登校したことに対して、校内でスカーフをはずすことを命じられたというものである。これは公教育の場に宗教的表象をもちこんではならないという「ライシテ」の原則にのっとった処置である。ここからは、自分たちカトリック教徒は共和国の前で十字架を下ろしたのだから、イスラムも共和国の前ではスカーフをとるべきだという論理を見て取ることができ、「世俗化」ということが非常に「フランス的」なものとして意識されていることが分かる。つまり「世俗化」が他者に対して「フランス的」なものの表象として掲げられていることが分かる。その対象が19世紀はカトリック教徒であったが、20世紀にはイスラムへとうつっているのだろう。そして「福音」もまたフランスの外の世界に対しては、「フランス的」なものの表象として他者に掲げられていったものと言えるだろう。これら「他者」に対して、「フランス的」なものを掲げるという意味では「世俗化」も「福音」も根源的に共通項があるように見える。つまり世紀転換期に「共和国への文明化」と「福音」が同等に語られることになった背景にはフランスの「他者」に対する強い眼差しがあるように見えてならない。そういった意味ではフランスは「世俗化という宗教」を掲げているとも言えるかもしれない。この「他者」をめぐる意識ということを考えるにあたって、第三共和政期の反教権主義の高まりとミッシヨナリーとの関係性を吟味することは意味があるのではないかと期待を寄せて締めくくることにしたい。

【資料】 1890年から1905年における Oeuvre de la Propagation de la Foi への義援金額および *Annales de la Propagation de la foi* の発行部数 (*Annales*, 1890-1905より作成)  
義援金額の単位はフラン

年度	義援金額 (フランス)	義援金額 (総額)	会報発行部数 (フランス)	会報発行部数 (合計)
1890	4,310,862	7,072,811	168,000	265,700
1891	4,085,474	6,694,457	170,000	272,900
1892	3,913,560	6,621,674	170,000	271,400
1893	4,122,304	6,599,622	171,000	269,000
1894	3,895,834	6,820,164	171,000	269,550
1895	4,136,825	6,587,049	171,000	269,550
1896	3,921,696	6,332,686	172,000	274,610
1897	4,167,664	6,772,879	174,000	278,810
1898	4,077,085	6,700,921	174,000	282,310
1899	4,009,990	6,820,273	176,000	290,680
1900	4,068,407	6,848,700	176,500	292,680
1901	3,956,183	6,728,666	177,500	296,000
1902	3,859,697	6,598,044	178,000	298,000
1903	3,508,358	6,237,105	178,000	320,260
1904	3,510,043	6,760,085	177,000	320,660
1905	3,294,996	6,497,697	176,000	320,860



## 参考文献

- [1] 相羽秀伸「フランス第三共和政初期の世俗化政策と道德教育—ジュール・フェリーの道德理念と『神への義務』の問題」『日仏教育学会年報』11（2004年）
- [2] 川北稔「福音主義者の理想と奴隷制の廃止」松村昌家他編『英国文化の世紀』（研究社出版、1996年）
- [3] 工藤庸子『宗教 vs. 国家—フランス<政教分離>と市民の誕生』（講談社現代新書、2007年）
- [4] 杉本淑彦『文明の帝国—ジュール・ヴェルヌと帝国主義文化』（山川出版社、1995年）
- [5] 谷川稔・田中正人・渡辺和行他『規範としての文化—文化統合の近代史』（平凡社、1990年）
- [6] 谷川稔「<Laïcité>のフランス—反バイル—法デモによせて」『日仏歴史学会報』10（1994年）
- [7] ———『十字架と三色旗—もうひとつの近代フランス』（山川出版社、1997年）
- [8] 手戸聖伸「フランス第三共和政におけるライクな道德と宗教についての試論」『宗教研究』（2002年）
- [9] 中谷猛「フランス第三共和政（ドレフュス事件前後）の反ユダヤ主義—「国民」=「祖国」=「フランス」のジレンマ」『立命館法學』6（2002年）
- [10] 西永良成『変貌するフランス—個人・社会・国家』（日本放送出版教会、1998年）
- [11] 西山教行「「植民地党」としてのアリانس・フランセーズ—植民地主義における言語普及—」『新潟大学経済学年報』24（2000年）
- [12] 服部春彦「19世紀フランス領砂糖植民地の発展と奴隷制の廃止」長谷川博隆編『ヨーロッパ—国家・中間権力・民衆』（名古屋大学出版会、1985年）
- [13] 平野千果子「フランスの歴史教科書にみる植民地問題」『寧楽史苑』35（1999年）
- [14] ———「フランスにおける学校教育と植民地問題」『ユスティティア』2（1991年）
- [15] ———「戦間期のフランスにみる「文明化の使命」と植民者」『西洋史学』189（1998年）
- [16] ———「第三共和政期フランスの公教育と植民地」西川長夫、渡辺公三編『世紀転換期における国際秩序の形成と国民文化の変容』（柏書房、1999年）
- [17] ———「「文明化」とフランス植民地主義—奴隷制廃止をめぐる議論から」『思想』905（2000年）

- [18] ——— 『フランス植民地主義の歴史—奴隷制廃止から植民地帝国の崩壊まで』(人文書院、2002年)
- [19] 藤井宏志 『アルジェリア非植民地化の地理学的研究』(熊本商科大学海外事情研究所、1982年)
- [20] 増谷直子 『『仏領アフリカ協会』とフランス植民地主義』 『土地制度史学』 85 (1979年)
- [21] 三浦信孝 『普遍性か差異か—共和主義の臨界フランス』(藤原書店、2001年)
- [22] ジャン・ボベロ (三浦信孝/伊達聖伸訳) 『フランスにおける脱宗教性の歴史』(白水社、2009年)
- [23] Adrien Dansette, *Religious History of Modern France*, New York, 1961.
- [24] Ageron, Charles-Robert, “Le parti colonial”, *L'Histoire*, H.S.no.11., 2001.
- [25] Alexandre Guasco, *L'œuvre de la propagation de la foi: ses origines, ses commencements, ses progress*, Nabu Press, 2011.
- [26] Alice. L. Coklin, *A Mission To Civilize, The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, STANFORD UNIVERSITY PRESS, 1997.
- [27] C.S. Philips, *The Church in France 1789-1848: A Study in Revival*, New York, 1966.
- [28] Charles Alfred Perkins, *French Catholic Opinion and Imperial Expansion 1880-1886*, Harvard, 1965.
- [29] Dan Warshaw, *Paul Leroy-Beaulieu*, University of Rochester, 1966.
- [30] James J. Cooke, *New French Imperialism 1880-1910: The Third Republic and Colonial Expansion*, Gazelle Book Services, 1973.
- [31] James Patrick Tudesco, *Missionaries and French imperialism: the role of Catholic missionaries in French colonial expansion, 1880-1905*, The University of Connecticut, 1980.
- [32] Jean-Pierre Chantin et Daniel Moulinet, *La séparation de 1905: Les hommes et les lieux*, Paris, 2005.
- [33] John McManners, *Church and State in France 1870-1914*, New York: Harper&Row, 1972.
- [34] J. P. Daughton, *AN EMPIRE DIVIDED, Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880-1914*, Oxford University Press, 2006.
- [35] Lambert M. Surhone, *Pauline-Marie Jaricot: Society of the Propagation of the Faith, Association of the Living Rosary*, Betascript Publishing, 2011.
- [36] Philippe Delisle, *L'anticléricalisme dans les colonies françaises sous la Troisième République*, Les Indes savantes, 2009.
- [37] Philippe Erlanger, *Clemenceau*, Perrin, 1998

- [38] Ralph Gibson, *A social history of French Catholicism 1789-1914*, Routledge, 1989.
- [39] Raymond F. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914*, Columbia University Press, 1961.
- [40] Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Penquin Books, 1991.
- [41] Theodore Zeldin, *France 1848-1945 Vol.2 Intellect, Taste, and Anxiety*, Oxford University Press, 1977.
- [42] 【史料】 *Annales de la Propagation de la Foi*