

サン＝シモンのプロテスタンティズム 批判について

富 岡 勉

1. 序
2. 「新キリスト教」の背景
3. ルター時代のキリスト教界
4. サン＝シモン時代の一般社会情況
5. サン＝シモンのカトリック批判
6. サン＝シモンのプロテスタンティズム批判
7. 結 語

1. 序

変転極まりない思考の遍歴を重ねたように見えるサン＝シモンが、思想の総まとめをしたといわれているのが「新キリスト教」(Le Nouveau Christianisme)である。彼の作品の中には、彼だけの手になるものばかりではない、との批判もある。とくに、アウグスト・コントとの仲違いも、コントとの共同著作での業績を、彼が自分のものにしようとしたからであるともいわれている。したがってテイラー (Keith Taylor) の如く、サン＝シモンの作品の英訳 (Henri Saint-Simon 1760-1825 Selected Writings on Science, Industry, and Social Organisation : 1975, Groom Helm, London) に当って、問題となるような部分は省略し、真にサン＝シモンの作品とみられるものだけを取扱っている場合もある。

だからといって、彼の思想は再考するに値しない、ということも出来ないのではなからうか。それは、彼が国際的協力、とくに、産業者を中心とするインターナショナルな協力を唱えたこと、社会組織の科学的追求を試みたこと、社会福祉の国家的責任を考えたこと、科学的方法の導入による近代産業社会を主張したこと、などを検討するとき、現代社会が荷なっている数々の問題を、すでに18世紀から19世紀にかけて先取り、苦悩していたと思われるからである。

サン＝シモンが、意識的に社会学の父として呼ばれるように努力していたとは思えず、彼の言動が死後近代思想の発展につれて、社会の科学的究明に指向されていたとみられているのであるが、こゝでは、彼がキリスト教道徳の実証として主張したことについて注目したいと思う。15世紀までのキリスト教界は、このキリスト教道徳がまともに実証されていたけれども、15世紀以降全くこの実証が崩れ去り、カトリック教皇の恣意のまゝに墮落し、世俗化してしまったことを彼は攻撃し、かつ、なげいている。宗教上の権力が、世俗的権力に屈服したことを残念に思ったようである。しかし、カトリックに失望したからといってプロテスタントに走ったか、

というと、そういうわけでもない。プロテスタンティズムにも飽き足らず、彼独自のキリスト教を樹立しようとした。これが先に記した「新キリスト教」であった。したがって「新キリスト教」は彼の思想の総括であって、これが彼の最後の作品であった。「新キリスト教」においては、もはやコントの協力も要せず彼単独の著作として最後の頁を飾ったといえるであろう。この中で彼は、カトリックとプロテスタンティズムに対して批判を行った。

本稿において、カトリックと称し、プロテスタンティズムに対してカトリシズムと言わず、またプロテスタントとプロテスタンティズムと分けていることは、はなはだ我流で申しわけないが、カトリックにはカトリシズムを含めて広く用い、プロテスタントについては信徒である人達をプロテスタントと呼ぶこととし、教義、礼拝、信条などをプロテスタンティズムと称することにした。それは筆者がプロテスタントであり、カトリック教については深くまだ研究に入っていないからである。この区分によって本稿において、サンーシモンがプロテスタンティズム、とりわけ、ルターの宗教改革を中心として行った批判と評価をめぐって再考しようとした。プロテスタンティズムの発生以来、科学主義も急速に発展し、科学主義と宗教との関係について、彼の苦悩と努力と思考を省みるばかりでなく、デュルケムのサンーシモンに対する理解と批判をも加えて、サンーシモンを深く伺ってみたいと思う。

2. 「新キリスト教」の背景

序において変転極まりない思考の遍歴を続けたと記したが、西歴 1760 年にサンーシモンがこの世に生を受けてから、1825 年にこの世を去るまでの彼の思考の移り変りを観察すると、結局は、地上の権力（政権・世俗的権力 *le pouvoir temporel* : *temporal power*）と教権（霊的権力 *le pouvoir spirituel* : *spiritual power*）との比重のおき方の問題でもあろう。彼はこの考察に当って、歴史的発展過程の中で観察を進めていった。したがって、人間の社会組織の解明が中心とならざるを得なかった。こゝに人間ならびに人間社会の組織の科学的考察の基盤が出来上って行った。人間に対する生理学的・生物学的考察から、社会組織の科学的考察の導入となったと思われる。もちろんこれは、百科全書派、とくに彼の師ダランベール（D'Alembert, Jean le Rond 1717-1783）の影響のしからしむるところといえるであろう。

彼は、地上の権力と教権との両権力は、ギリシャ・ローマ時代は貴族の把握するところであり、政権は社会の重要性を荷なっていたけれども、さして、両権力の明確な区別もなされず、確執もなかったと思われるが、中世紀におよんで、両者の形式的区分がキリスト教の影響のもとに樹立された、とみなしている。そして教権が封建的政権に優越して執行されていたが、15 世紀以降教権は政権に身売りし、かつまた、教権の墮落と相まって、大多数の地上の神の子が救われていない、と考えるに及び、19 世紀の産業社会において科学主義を導入することによって、この両権力のどのような関係が望ましいものであるかということに苦悩を重ねた。彼は死の直前に「新キリスト教」をまとめ、自己の一生の思想の総括を表示したのであるが、その具体的方法については、「新キリスト教」よりも以前の作品である「組織者」「産業体制論」「産業

者の教理問答」などに、すでにその都度示していたけれども、その実証にまでは至らなかったのではなかったろうか。サンシモンを信捧するサンシモン派の人々が、その一部を実証に移したけれども、その多くは科学的産業主義の資本主義的側面が前面に押し出され、果してサンシモンの望むものが現わされていたかどうか疑問に思われる。

サンシモンの基本思想は、「自分を愛するようにあなたの隣りの人を愛せよ」(Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Nouveau Testament : Romais 13 : 9)^{註1}ということに徹している。これを世俗において実証するに当り、どうすればよいか。彼はこれについて三つの段階を経た思考の変遷をたどっている。その第一段階はニュートン教時代である。この世において隣り人を愛することは、社会のため、あるいは人のために役立つ働きをすることであり、数学・物理学を旺盛にし、社会を科学的に洞察することであると考えたのであって、彼の生涯の希望は「人類に役立つ科学的業績を行うこと」(Faire un travail scientifique utile à l'humanité)であるとし、社会の指導者は数学者・物理学者であるとした。しかし、これもサンシモンの期待を裏切るものとなった。彼らは社会に対する奉仕者としての道よりも、地上の権力者の勢力増長の道具である武器製作に力をかしたりして、地上の権力者への奉仕者として振舞う道を選んだからである。生きている有機的な社会の解明には、むしろ人体解明に近いものがあると、注意を生理学・生物学に向けるようになったのはこれからであった。血管、神経組織、細胞組織、頭脳の働き、中枢神経などによって働く人体組織に似て、社会組織や社会活動、情報伝達や社会細胞の有り方、指揮機関の存在などを備えていることを考え、社会を生理学的・生物学的に考察することが、より適切であろうと考えた。彼の科学主義の重点が数学・物理学から生物学・生理学に移行し、したがって社会の指導者の地位も、生物学者・生理学者に移っていった。

このような科学主義の導入には、社会の解明に貢献のあったことが認められ、社会組織の研究、社会組織の構成、社会組織の改善などにもよい資料を提供し得た。しかし、社会の大多数を占める貧しい人々の生活改善に、これだけでは直接目に見えて役立つように映らなかった。そこで科学主義を取り入れた産業を旺盛にし、手工業から機械工業に転換を計って生産を豊かにし、社会全般の生活に潤をあたえることが、人類を愛することにつながると考えるにいたった。合理化と大量生産に踏切ることが、社会への貢献と考えた。すでにイギリスにおいては産業革命が完成の域に近づき、イギリス産業が世界に向かって驀進を開始した時期であり、やがてフランスにも産業革命の波が訪れることを予見しての言動であり、イギリスに遅れをとらないためにも、一日も早く、産業革命をフランスにももたらすべきことを必要緊急事と考えた彼の所論であった。これが第二の段階である。この段階においては、産業者が科学者にとってかわって社会の指導的地位につけられる。生産者、勤労者が中心になる社会である。貴族、僧侶、軍人などの非生産者的階級は、社会の指導者たり得ないとサンシモンはいう。生産者、勤労者の中でも、とりわけ産業者としての才能に長じている者こそ指導者たり得るとした。門閥による非生産者的存在の貴族、僧侶、軍人などが世襲的に指導者の地位に留ることは、矛盾も甚

だしいと指適した。このことからサン＝シモンは、カトリック僧侶の有り方を徹底的に糾弾する。「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」という聖句を真剣に考えるならば、平信徒の上に僧侶は胡坐すべきでないという警告したのである。

こゝにおいて科学的産業という唯物的思考の上に、宗教的・道徳的思考というメンタルなものをつけ加えられる。隣り人としての一般社会の人々の生活改善には、物質的改善のみでなく、文化の進んだ社会においては、集合体としての規制のため、宗教的・道徳的改善も必要であるとし、指標に価値性と尊厳性付加のため新しい宗教を唱えるに至ったと目される。これが第三の段階である。これによって彼は社会科学面において空想的社会主義者とみなされ、宗教界からは道徳主義者、汎神論者とみなされたのである。

サン＝シモンがカトリックにもプロテスタントにも満足せず、自ら独自のキリスト教を創設する以外にキリスト教の愛の実証を行う途はないと考えたのは、カトリックがキリスト教の根本原理に忠実でなかったことによる。したがって「新キリスト教」におけるカトリック攻撃はすさまじく、カトリック僧侶の言動に対する攻撃は強烈である。一方、プロテスタントにも、永遠の命を切望する地上の子らの幸福増進につくすことの少い点では、カトリックと同罪の異端であると糾弾の矢を向ける。この糾弾では、もちろん、ルターを中心として矛先を向けていることは言うまでもなからう。

註1. H. De Saint-Simon : Le nouveau Christianisme et les ecrits sur la religion choisies et presentes par Henri Desroche 142, Edition du Seuil. 1969, Paris

3. ルター時代のキリスト教界

サン＝シモンはルターの宗教改革をも批難の対象としたけれども、ルターとサン＝シモンの生存の時期に約300年のへだたりがあり、従って社会情勢にも大きい差のあったことも念頭におく必要があろう。ルターの宗教改革は16世紀前半であり、サン＝シモンは18世紀後半から19世紀の初め4分の1世紀の人である。

ルターの宗教観・社会観は、過去の健全であったと思われる社会状態と、ルター当時の社会状態、とりわけカトリック教界内の状態とを比較し、後者が墮落した状態と考えたところにある。その墮落はどのようなものであったか。これを社会面についてみれば、商業資本や高利貸資本が零細手工業者や農民を苦しめていたということであろう。例えば次のようなことが報告されている。ローマのあるパン屋が、統制違反の廉により嚴重な罰金を課せられた。それは統制価格を無視した販売であったというわけである。その違反は通常考えられる統制価格より高く販売したというのではなかった。全く逆であった。統制価格によって販売すべき数量以上に、同じ価格で数量を多くして販売したためであった。結果においては一数量当りの単価が安いというわけである。なぜ、これが統制価格違反の罪に問われたか。それは当時のパン屋の殆んどがローマ法王庁の枢機卿であったからである。¹¹² カトリック教会と癒着した商業資本家

達であり、独占価格制を敷いていたのである。

一方、カトリック教会にあっては封建的身分制が確立され、レオ10世によって免罪符の販売が許されていた。免罪符を中心とする「罪の赦し」が問題であった。ローマカトリック教会は、ローマ聖ペテロ教会新築のため免罪符販売を、23才の若さで大司教となったマグデブルグのアルブレヒト（Albrecht 1490-1545）に許可を与えた。アルブレヒトはさらに、免罪符販売にかけてはベテランのドミニク派のテツェル（Johann Tetzel 1465-1519）に依託した。テツェルは言葉巧みに説教し、販売実績を着々とあげた。彼は、信徒の霊魂と信徒の死んだ親籍の人々は、罪の赦しを求め、罪からの救いを求めて地獄で泣き呼び、悲しみにあえいでいるその姿を想像してみるがよい、その声が聞えてくるであろう、いまここで、信徒が免罪符を買って、ざんげするだけで彼らは救われる、というようにさわやかに説き廻った。はなはだしきに至っては、テツェルは、キリストの母マリヤに対して破廉恥な行為を行っても、免罪符を買えば赦される、とさえ言ったといわれ、また、ローマ教皇の紋章入り十字架は、キリストの十字架と価値は同じであるといつて、免罪符を売りまくったといわれている。そして免罪符の売り上げの収益の一部は、レオ10世の妹の化粧代に充当されたり、⁸³ 教皇自らの嗜好を満足させるために用いられたり、また、キリスト教界における自己の野心達成に役立てるために使用したのであった。社会に有益な橋梁の建設や道路建設に使用せられるべき免罪符の収益が、本来の性質からはるか遠ざかったものに逸脱して使用されていたのであった。

このような状態にあった「罪の赦し」に対して、ルターは沈黙を守ることが出来なかったであろう。ルターからすれば逸脱の甚しいことに耐えられない思いであったと考えられる。ラテン語によるウイッテンベルグ城教会の扉に貼付された「95ヶ条の論題」中の第1条と第36条にルターが記している如く、「罪の赦し」は免罪符の購入によって成就するとか、カトリックの教会法による許しによって完成するようなものでなく、神の一方的な意志によることであって、その具体的な姿は「神の子キリスト」の十字架上の死であった。人間が神の意志に叛き、自己の意志で犯した罪は、人間の力や意志で許さるべきものでなく、犯した罪を悔い改め、神から一方的に赦してもらうより他には途はない、ということであった。

ルターが95ヶ条の論題を貼付した当初、先のテツェルが容易ならざることと教皇に訴えたが、当初教皇は意にかいしなかったといわれている。しかし時日の経過につれて事の本質が明らかにされていくと捨ておくわけにいかなくなり、1518年6月、ルターにローマ出頭と弁明を命ずる召喚状を発した。そして南ドイツのアウグスブルクにおいて、ドイツ国会出席中の枢機卿カエタヌスにルター審問を命じた。この審問は完全に決裂に終り、ドイツ民衆はルターに傾いていった。そしてついに、1520年12月10日ルターは教皇から破門の宣告を受けたのである。

ルターの宗教改革は二つの原理からなっている、とされていることは周知のところであろう。その第一は万人祭司主義（allgemeine Priestertum）である。罪だらけの欠点に満ち満ちたわれわれ人間が、正義（ただしい）人間と認められるのは、功績、才能、学識、門閥、貧富貴賤、知識の量、道徳行為の多寡、礼拝における敬虔さ、信仰経歴の長短、などという外的条件によ

るものではなく、神によってのみ義人と認められるのであって、これは神と人間との内面的関係による。したがって外面的な形式、制度、儀式などが、神との内面的関係に障害となるものであればすべて除去すべきであり、宗教的身分制度もその意味で例外ではあり得ない。このことから信仰においては神の前で万人は平等であり、万人が祭司であるということになる。宗教改革の第二の原理は、聖書を「神の言葉」として尊重したことである。すなわち、神の人間に対する愛と、これを感謝して受ける人間側からの神への信頼、神の真理への信仰とが、聖書に啓示されたものとして受容したことである。したがって「聖書主義」(Biblizismus)であって、伝統を尊重するカトリックの「伝統主義」(Traditionalismus)と対立したのは当然のことであろう。

ルターの原理からすれば、宗教と政治、霊的権力と地上の世俗的権力を明確に区分したことになろう。「カイザルのものはカイザルへ」返したことになる。霊的権力の面においてはルターは実に深遠な論理の持ち主であった。しかし地上の世俗的権力に関する知識については、洞察力にいささか不足するところがあったのかもしれない。農民出身のルターが、ドイツ農民戦争の前半に示した農民への傾斜姿勢が、後半に至って、戦争指導者ミュンツァー(Thomas Muntzer 1490-1525)の破壊的なテロリズムに対して恐怖をいだき、1525年に農民を裏切って農民戦争を敗北に導いたことは、よく引き合いに出される例である。^{註4} エンゲルスの如く、世俗的な側面から社会科学的にみれば、ルターはまさしく裏切り者であったであろう。結局は世俗的権力に屈服した人間としての取扱いを受けても、やむを得ないのではなかろうか。しかし、北森嘉蔵氏の見解は、われわれに一つの参考になるものを提供している。^{註5} すなわち、ルターは既成教会体制の破壊のような政治的ラディカリズムに対しては、ミュンツァーに耳を傾ける余裕はあったろうけれども、ミュンツァーのテロリズムが進展するにつれて、信仰そのものが破壊され崩壊に至るといった危機感があったので、否定的な態度をとったのであるということである。

註2. ibid. par Desroche 154

註3. ibid. par Desroche 159

註4. 新潮社、マルクス・エンゲルス選集第10巻「フランス内乱・ドイツ農民戦争」P.36～39

註5. 中央公論社 世界の名著 第18巻「ルター」付録「ルターの思想と現代」P.9

4. サンーシモン時代の一般社会情況

ルターの宗教改革後約300年を経過してサンーシモンの擡頭がはじまる。1960年10月17日、帯剣貴族サンーシモン家の第二子、長男として彼は誕生し、クロード・アンリ・ド・サンーシモン(Claude-Henri de Saint-Simon)と名付けられた。貴族出身者としての生活と、彼独特の性格とから来た数々の奇行を重ね、フランス軍の陸軍将校としてアメリカ独立戦争に参加し、戦争よりもアメリカの近代産業への躍進の胎動を経験して帰国、フランス革命に先立って貴族の身分を返上、革命側に加担し、革命時の混乱の中で捕囚の身となってギロチンの恐怖におの

のく内からくも救われて延命、不動産投機による利益の取得、サロンの出入りによつての数々の名士・学者達との交り、そして学校への再入学による勉学と学問的知識の増大という一身上の歴史をたどり、革命思想の根幹の一つとなったといわれる J. J. ルソーの影響を受け、グランベールに師事して啓蒙思想を身につけた。

当時はイギリスにおいては産業革命がすでに完成に近づき、生産の機械化と大量生産化との途を歩んでいた。フランスにおいては、ようやくその波がドーバー海峡を渡って来ようとしていた。したがってフランスでは、産業の機械化は未発達の状態であり、商業資本家、高利貸資本家が貴族、軍人と結合して勢力を持続していたが、フランス革命によりこれら資本家が軍人や貴族離れの傾向をはじめた時である。周知のとおり、労働者はこの市民革命に参加したけれども、彼ら資本家に利用された形となって、自己自身の解放実現には至らなかった。市民の権利尊重、自由、平等も労働者のためのものでなかった。商業資本家、高利貸資本家が勢力を維持している間は、フランスの産業革命の到来は急速に望むべくもなかった。そして彼らはカトリック教徒であり、伝統主義から脱却し切れない階層であった。

このようなフランスの状況に対して、啓蒙教育を受けたサンシーモンが、フランス社会の啓蒙に情熱を傾けたのは理解出来ることと思う。彼は産業に科学主義を導入し、フランスの産業革命を促進することによって生産拡大を行い、国民生活を豊じようにするべきであると考えた。科学的産業主義の発展促進は、商業資本から産業資本への移行を意味し、これはブルジョア的側面であるとの解釈を受け、一方産業開発に伴う有効労働の必要は、非勤労者階級の存在否定につながり、「働かないものは食べてはならない」⁸⁸ という側面から、プロレタリア的と解釈された二面性を、サンシーモンは一般社会に印象づけたのである。彼にとっては、産業の発展のために勤労する者は、銀行家を含めてすべて生産労働者であって、軍人、貴族、僧侶などは非生産者で税金の消費者であり、社会にとって不要の階級であり、彼らが社会の指導者として世襲的にその地位を保持することは矛盾であり、社会の指導者となるべき者は門閥でなく、才能によって産業発展に貢献出来る産業者こそ、その席を温めるに値するものであるとした。

サンシーモンがこのように考えることの出来たのは、ルターの宗教改革以後 300 年を経過し、その間に、チャスによる喜望峰発見（1486）、コロンブスのアメリカ大陸発見（1492）、ポルトガル人カブラルのブラジル発見（1500）、ガリレオの望遠鏡発明（1610）、シェクスピア、デカルト、スピノザなどがそれぞれ自己の思想哲学を世に問い、ニュートンが万有引力説を唱え、フランクリンの電気に関する発見など、数々の目をみはるようなことが基盤となって、彼の思想も形成されて行ったとみてよいのではないだろうか。

社会科学の方面においては、アダム・スミスの国富論が世に出され、ベンタムの功利論やリカードの地代論が世に問われると共に、イギリス産業革命後の資本主義の諸矛盾の露呈などにより、トムソン（W. Thompson 1776-1833）、ホジスキンの（T. Hodgskin 1787-1869）、グレー J. Gray 1799-1860）など、リカード経済学をもとにして、社会主義思想を固めようとしたリカード派社会主義者が現われ、富の根源的源泉は資本に対する利潤ではなく、「労働」にある

という労働価値説を証明しようとした。サンシーモンも亦この期に生を受けた一人である。彼の思想がアダム・スミスやベンタムの影響を受けていたということは、「新キリスト教」を始めとする彼の諸作品から伺うことが出来るが、リカードならびにリカード派社会主義者の影響を受けたという確証は見出せないが、当時イギリスと交流のあったサンシーモンに、彼らの思想について情報が流れて来ていたであろうとは推察出来るのではなかろうか。

註6. 新約聖書テサロニケ人への第二の手紙第3章10

5. サンシーモンのカトリック批判

このように思想的影響を受けたサンシーモンは、カトリックに対する糾弾には二つの方法を用いた。その一つは自然科学の側からのものである。科学主義をカトリックは無視し、むしろ罪悪視して人類の福祉に役立てなかったことである。もう一つは、産業主義を採り上げなかったという社会科学の側からのものである。カトリックの僧侶は、科学も産業も、隣り人を愛するために用いることをしなかったというのである。しかし彼はこの糾弾を、物質的側面のみに限らなかった。人間の内的問題としても捕捉していたことである。こゝが空想的社会主義者として葬り去られることになったと思われる。

彼は前記の如く多くの発明発見が行われ、16世紀から19世紀の間に目覚ましい社会の進歩があったけれども、これは平信徒の努力によるものであって、カトリックの僧侶や貴族の貢献によるものでないことに着目している。^{註7}したがって、社会における指導者の地位を、カトリックの僧侶や貴族よりも平信徒にその優位性を認めた。僧侶や貴族の如く世襲によって指導的地位を維持している門閥貴族 (l'aristocratie de la naissance) の指導力が薄れ、商業経済を進展させ、科学の進歩に貢献する才能ある平信徒が、才能貴族 (l'aristocratie des talents) として重要性を増してくる。キリスト教は本来この世の権力者を抑圧するためにあった。^{註8} 門閥貴族の勢力を弱め、最も数の多い下層階級である人々の物質的・精神的な生活改善のために努力することがキリスト教の根本であって、これは15世紀まではかなり忠実に実行されていたというのである。^{註9} 例えば枢機卿や教皇も平信徒の中から選ばれ、社会的に劣っている人の中から選ばれ、才能貴族は門閥貴族より優位におかれていた。

しかし14世紀末以来、枢機卿は門閥貴族の浮上を願い、地上の政治的権力と妥協することによって15世紀末には新秩序を獲得し、16世紀初頭にはその実行に入った。この時期にレオ10世が教皇の座につき、地上の宝を貯えるとともに享楽に走り、教皇を把握した権力よりも門閥としての権力を高く評価し、隣り人を愛することを忘れ去ったのである。レオ10世は教皇の地位を本来地上の権力であるかのように振舞い、地上の君主の権力と同じように平信徒にその権力を行使しようとした。この時に立上ったのがルターであった。

註7. ibid. par Desroche 156

註8. ibid. par Desroche 157

註9. ibid. par Desroche 157

6. サンーシモンのプロテスタンティズム批判

サンーシモンは、カトリックに対するルターのプロテストには二つの目的があるとする。その一つはカトリック法王の宗教に関する批判であり、もう一つは、ローマ・カトリックと別の宗教を創設することであるとしている。^{註10} 第一の目的に対しては、彼はルターを高く評価している。ローマ・カトリックは平信徒に対して道徳を目に触れないようにし、迷信的な思想の下に人間精神を屈服させようとして、社会とは無縁の一つの精神的推進力となりつゝあり、キリスト教の根本精神から遠ざかっていたことをルターが批判し、ローマの迷信を覚醒させ、道徳を呼びおこし、ローマ・カトリックの権力の解体を導いたことに対して評価している。^{註11} また礼拝や教義の有り方について行ったルターの批判も正しいと認めている。

しかし一方の、ローマ・カトリックと別のキリスト教—プロテスタント—の創設に対しては、不完全であるとの批判を与えている。^{註12} 批判の第一は、イエスは弟子達ならびにその後継者に対して、貧しい人達の境遇改善に最適の方法によって、人類を再組織する使命を与え、神が人間に委託された伝道とその実証—隣人愛—人類の幸福増進—最大多数者階級の精神的・物質的生活改善という図式が、神の愛と隣人愛の信者への一元的性質の付与をされたにもかかわらず、ルターはカトリックと同様に、このことに関して実証をしていないということである。そしてサンーシモンは、次の四項目にわたってこれを検討している。^{註13}

- (1) イエスが人類の再組織の使命を弟子達に与えられた時代の社会組織はどうであったか、ということである。この時代は貴族庶民の階層からなる主人的階級と、奴隷階級とに分れ、多神教の時代であり、キリスト教は社会の諸事象の外側にあった。したがって、信仰と社会との間には矛盾を感じさせるような問題は顕在しなかった。
- (2) ルターが宗教改革を行った時代はどうであったか。この時代は社会文明が進歩し、社会は第一項目の時代とは相違し、社会組織も異っていた。奴隷制もなくなり、キリスト教の勢力も薄まり、キリスト教的博愛の情が愛国の情にとって代られていた。国境を超えた博愛の情、人類愛が狭められ、民族愛を中心とした愛国の情が優先するようになった。
- (3) ルターの宗教改革の時期に当って、初期キリスト教の精神に戻すには、カトリックをどのように改革すべきかということである。それは、科学と産業と芸術を駆使することによって、最大多数を占める貧困階級の人々の福祉に貢献出来るよう、社会を再組織すべく、キリスト教が地上の政権を指導することであった。
- (4) 第四の項目は、ルターの改革が何によって成り立っているかということである。この点については、ルターはキリスト教の再組織について不完全なものにしてしまった、ということである。^{註14} ルターは教権を政権の外においてしまい、教権が政権をリード出来る体制から後退させたことであった。

ルターの宗教改革が不完全であるという批判の第二は、ルターの礼拝についてである。彼はルターの礼拝における芸術性軽視を批難したのである。社会が進歩するに伴い、物的に知的に専門化・細分化が進み、科学、産業、美術の進歩に応じて、生活の中で特別な利益ある対象 (des objets d'un intérêt de plus en plus spécial, à mesure que……) に注意が吸いよせられるものである。したがって礼拝も、社会に共通する利益、人類の福祉増進という一般的利益の上に、信徒の注意を集中させるようにすべきであった。すべての人間が兄弟として愛し合わなければならない、というキリスト教の根本原理に、信徒の信仰を密着させ、また、信者の人生において、この原理を喪失させないようにさせるために、適切な方法と社会情勢の追求を行うべきであった。このようにサンーシモンは説き、そのための方法を二つ示している。一つは罪の怖ろしさを視覚に訴えることであり、あとの一つは信仰による喜びを示すことである、と指適する。そしてそのために芸術を駆使することを訴える。信仰的な詩歌、宗教音楽、宗教的絵画、宗教的彫刻、寺院の建築などによって、信者の罪の怖れの感情や信仰の喜びの感情などを、魂の中に強く起こさせるべきであると強く主張した。これが礼拝に与えられるべき基礎であり、社会に効果を与えるために用いられなければならない方法であった。²¹⁵ にもかかわらず、ルターはこの点において不完全であった、とサンーシモンは批難の言葉を投げかけた。ルターは礼拝を単なる説教に戻し殺風景 (prosaïque) なものにして、寺院から絵画、彫刻などの装飾を追放して、信徒の心を公衆の福祉に熱中出来るよう集中させるのに不適切な教会建築にしたり、音楽を禁止してしまったりした、ということである。ルターが神との内的関係に障害となるものは除去する考えの持ち主であることは既に述べたところである。すなわち、信仰一すじであった。サンーシモンはこゝで、キリスト教における視聴覚的教育訓練を説いたのである。したがって、プロテスタント側から彼を見れば、偶像を重視するカトリック的幻影の拭い去ることの出来ない人物、と写るであろうし、サンーシモンから見れば、プロテスタントは、人間の魂の美的要素を忘れた物判りの悪い堅物、と写ったことであろう。これはまた、ゲルマン民族の民族性とフランス民族の民族性の対比的相違のしからしむるところであったかもしれない。ルターが、説教を中心とした礼拝によって信仰を集中させることを手段としたことは、正しいことではないとサンーシモンが批難したことは確かである。ルターは、神の言葉中心に立返ることが真の信仰であるとしたのであるから、サンーシモンの言う如く、芸術を信仰上の重要な要素の一つと考えなかったことは当然であろう。詩人ハイネが、ルターをドイツ史の有する最もドイツ的人物であるとして、芸術的理解の不足をなげいたといわれているが、事実、1510年11月から翌年3月までのイタリア滞在中に、フィレンツェに立寄っても、宗教的社会事業に関心を示したが、ルネッサンス芸術には目もくれなかったといわれている。この無関心の態度は、ルターの信仰的原理に基くものからであったろうけれども、また、イタリア国民性に対するドイツ国民性の精神的優秀さに自信を得、イタリア民族の芸術を讃美することは、ドイツ民族の誇りが許さないという潜在的意識の作用であったかもしれない。サンーシモンの言うように、ルターが音楽を禁じたということに対しては疑問が残る。それは次の理由からである。

われわれプロテスタントが今日教会において手にする讚美歌中にも、第一編においてはクリスマスのための101番とか、1523年作の258番、また有名な「神はわがやぐら、わがつよき盾…」という267番、第二篇にあっては「主の祈り」の94番、1524年作の96番、100番、103番、また、「主よみこばもて、み民をはげまし……」という105番など、数多くのルターの手になる作詞のあることを思えば、サン＝シモンの批難はやや、感情的と思えないこともなからう。サン＝シモンは芸術も、物象観察の科学も、産業も、すべて神のなし給うた知識として受容し、人類の生活改善にこれらを用いて努力することが、永遠の命を得る途であることを示すべきであると強調したのである。

ルターの宗教改革の不完全指適の第三は、ルターの教義についてである。それはルターが、信徒の信仰を余りにも聖書中心にしすぎたということである。文化や知識がプリミティブな時代は、宗教の教義とか礼拝は重要な要素であった。それはサン＝シモンに言わしむれば次のようなことであった。主人と奴隷の二階級がこの時代は中心であって、両階級の間には共通の義務というものが存在しなかった。主人は権利を大巾に行使出来る立場にあったが、奴隷は義務のみであった。したがって宗教の礼拝や教義によって、両者に平等の義務を神から与え、これによって規制することが出来た。しかしルターの時代には文化も格段の進歩をとげていて、知識も進み、奴隷もないのであるから、各個人がそれぞれ主権を持つことが出来るようになり、礼拝や教義によって、階級間の共通の地盤としての義務を必要とする根拠が薄くなった。文化の進んだ時代には、教義や礼拝よりもさらに規制力の強い、宗教に基いた道徳が意味を持って来る。これにルターは着目することなく、ただ聖書中心に戻したことは、プロテスタントを単にプリミティブな時代に引戻したにすぎない^{註16}というのである。つまり、ルターの聖書主義は、文化の進んだ時代に対応した隣人愛の原理とはなり得ず、主人と奴隷時代に逆行させたにすぎない、とサン＝シモンは批難したわけである。ルターは今一度聖書を中心とした原点－キリスト教の根本原理－に立返り、思いを新にするという精神であったと思われるが、サン＝シモンは、神は聖書に対する時代時代に応じた解釈の変遷を人間に托し、その実証を求めておられるのであると主張したのである。すなわち、キリストは人々にむかって、それぞれの時代に人々が会得出来る言葉を述べたにすぎず、キリスト教の萌芽を使徒の手に托し、この萌芽の発達することを教会に托されたのであるとサン＝シモンは説いた。^{註17}したがってルターが、時代の変遷に関係なく聖書を重視したので、次の四つの弊害が生じたと述べている。すなわち、

- (1) 聖書研究がなされたので、現実の利益ということに余り注意をむけなくなった。聖書研究という趣味と、現実的でないことの研究に嗜好を与えるようになった。
- (2) すでに文化が進み、昔行われた数々の悪徳－人獣交合、近親相姦など－はすでに消え去られていたにもかかわらず、この昔の事実を聖書の読者層拡大に伴って広く暴露することになり、人間の想像を汚した。
- (3) 科学、産業、芸術によって人類の一般的利益を向上させるようにする社会組織を形成する、という人間の努力を妨害し、単に実現可能性の稀薄な万人平等を社会に樹立し

ようとする机上の論理について、人々の興味を注がせるようにした。実現不可能な万人平等よりも、多少の不平等が存在しても、全体として人々の一般的利益が向上する社会状態の方が、貧しい人々の生活の精神的・物質的改善に貢献することになる。

(4) 聖書研究に夢中になる者を生んだ。そのため、文化の進歩に応じた聖書の解釈の自由を進める方向に力を注ぐことをせず、また、博愛的感情や一般社会の人々の利益増進に力を注ぐことをせず、聖書研究自体のグループ作りに力を注がせるようなことになった。

というのである。^{註18}

このような批判を宗教改革に与えることによって、結論として、ルターの宗教改革は完成したのではなく、宗教改革の準備をしたのであって、この点を高く評価するけれども、改革の完成については不十分である、とサン＝シモンはいう。つまり、ルターは「能く批評した、そして教理をたてそこなった」^{註19} (Ila bien critiqué et mal doctriné.)ということである。このようにサン＝シモンは、プロテスタンティズム、とりわけ、ルターの宗教改革について、その原理の第一、万人祭司については直接強い批難も賛成も表明していないが、原理の第二、聖書主義については相等詳しく批判の言葉を述べている。

註10 . ibid. par Desroche 160

註11 . ibid. par Desroche 160

註12 . ibid. par Desroche 161

註13 . ibid. par Desroche 161

註14 . ibid. par Desroche 168

註15 . ibid. par Desroche 170

註16 . ibid. par Desroche 172, 173

註17 . ibid. par Desroche 173

註18 . ibid. par Desroche 174

註19 . ibid. par Desroche 177

7. 結語

サン＝シモンが、ルター宗教改革の第二の原理－聖書主義に、批判の目を注いだのはなぜであろうか。これについていま少し考えてみたいと思う。サン＝シモンは常に改革や革命の後には、組織立てが必要であると考えたからにはかならない。改革や革命の破壊のみでは完成とは言えないと考えていた。これらを効果あらしめるには、破壊後の再組織が充分であるかどうかにかゝっていると考えていた。したがって彼は、地上の権力の大改革－フランス革命－の後の再組織、とりわけ社会的再組織の実証に関心を寄せたけれども、それは彼の期待した程には実現には至らなかった。また一方、教権の改革としてのルターの宗教改革の後に、プロテスタンティズムの教権再組織に寄せた期待も、これまで見て来た如く彼にとっては、値するに足りなかったことは、デュルケムも指適するところである。^{註20} フランス革命は地上権力に対する政撃

と破壊は成功したが、その後の社会再組織については無策に等しかった。したがって、旧勢力復帰のような諸種の姿が、その後のフランス史の頁を飾った。サン＝シモンはこれを怖れていたのである。そのために彼は、産業革命のイギリスからフランスの波及を必至と予見し、フランス社会の革命後の再組織の支柱として、科学的産業主義の導入を提唱したものとみられている。一方、カトリック的教権の攻撃と破壊はルターによって成功した。しかし、サン＝シモンから見れば、破壊はしたけれども、聖書主義では宗教の、キリスト教の再組織にはつながらないとみなし、宗教改革は完成に至らなかったといったのである。神の言葉に立帰るだけでなく、神の言葉の時代変遷順応解釈の地上での実証、これこそ再組織であるとした。「人類は互に兄弟となって導きあわなければならない」、「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」、というキリスト教の根本原理も、文化の進歩した社会に応じた解釈として、「社会は最も貧しい階級の精神的、物質的生活を出来る限り速やかに改善出来るように、この社会を再組織すること」¹²¹と読みかえることであった。

そして地上権力改革後の再組織と、教権改革後の再組織とは、科学的産業主義による経済的利益というところに帰結せしめられることになる。サン＝シモンによれば、地上の経済的利益に帰結せしめられるところが、神の言葉の時代変遷順応解釈と、地上の最大多数最貧階級の精神的、物質的生活改善の頂点であるが、デュルケムはこの点こそサン＝シモンが共産主義者でなくて社会主義者である証であるとみなす。

それではサン＝シモンがなぜ、「新キリスト教」において道德を主唱するか。先に、文化の進んだ時代には、礼拝や教義によるよりも、さらに規制力ある道德が意味をもってくると記したが、さらにデュルケムの「社会主義」、わけでもその第9, 10, 11章を通してうかがってみると、そこでデュルケムは次のように解釈している。

キリスト教道德を取り込んだことは、地上権力改革後の再組織と、教権改革後の再組織の帰結点 — 経済的利益に価値と尊厳さをもたらすためである。人間は深い意味でなんらかに支配されることを望む。その支配がフランスにおいては、地上では永らく貴族の手に握られ、教権においてはカトリック僧侶の手にあった。これらは何れもフランス国民に対して価値と尊厳をもって臨んでいた。しかし両者とも、フランス革命と宗教改革とによって、その価値と尊厳は引きづり降ろされたのであるから、この両改革後の再組織の帰結となった経済的利益が、今度は代って価値と尊厳を具備しなければならない。そこでサン＝シモンはキリスト教道德を持込んだのである。いづこの国を問わず、経済的利益は各産業者が等しく観迎するところである。そして経済的利益のためには国家国境を超えて、等しく協力することが出来る。それは目的が同じで、力を併せて求め合えるからである。すなわちインターナショナルである。そして、産業者の集合体においては、経済的利益追求に利己主義を発揮することは抑制されねばならない。この抑制力は集合体内の総意 — 世論としての道德であり、この世論は集合体内の各人の信仰による声であって、サン＝シモンによればこれは神の声である。な

ぜかといえ、神は事物の一切であり、神の外には何も存在しない、という汎神論的立場をとるからである。神々でなく唯一の神 — キリスト教の神である。すべての存在の根本的同一性である。

そしてデュルケムは第 12 章において次のように批判する。すなわち、

サン—シモンの宗教は産業主義的原理と完全には一致しないものがある。彼は富者とか権力者の享楽を増進させながら貧しい階級を救う方法を考えた。したがって、富者とか権力者を完全に抹殺するのではなく、彼らの存在を認めながら、彼らの活動目的が貧しい階級の福祉を目的とする考えであり、芸術家、学者、大産業家の利益が、根本的に大衆の利益と一致することを望み訴えた。しかしこれは、富者の抑制にはなるが、貧者の欲求を抑制することにはならない。

ということである。本論ではデュルケムを批判し論ずるのが目的ではないが、しかし二、三の疑問を提案してみたい。

デュルケムは集合体としての富者と貧者の欲求抑制を考えたとみなされるが、サン—シモンは集合体としての抑制を、その先のものから考えていたのではないかということである。「新キリスト教」において宗教を唱え、自分達の境遇に満足するに必要な信仰を取り入れたことは、集合体としての信仰と共に、集合体内の個々の人間の、内的状態をも考慮に入れていなかったろうかということである。信仰は本来個人の内的状態が中心であり、集合体の多数決によるものではない。そして、キリスト教の武器は信仰と証であると、サン—シモンは述べている。⁴²²

次にサン—シモンがニュートン教を受容していたことは、一方で科学的で他方で宗教的であったのであるから、二面性を備えた汎神論的立場である、とデュルケムはいう。聖化された自然を神とみなしたので、没人格的 (impersonnalite) であると、「社会主義」の第 9 章第 12 講で述べている。隣り人を愛することと、神の言葉の時代変遷順応解釈によって科学的産業主義を唱えたことは、神の意志に対する人間の信仰の実証であると解釈したとき、自然即神ではなく、自然は神の意志の中に含まれてしまうとみることは、許されないのかということである。サン—シモンは全能の神 (le Tout-Puissant) が唯一の原理をその必要から備えられたと述べている。⁴²³

サン—シモンはルターの万人祭司説について、あえて顕著な態度を示していないのは、反対をしていたわけでもなからうと思われる。このことは先に記したところの、キリスト教の精神は信仰と証であるといったこととも合致しよう。僧侶まかせの信仰は受動的で消極的である。個々の人間の信仰と証は、万人が祭司となることによって積極的となる。そしてこれが隣り人を愛し、集合体としては科学的産業主義の導入となり、それが経済的利益追求に連れ、最大多数の貧しい階級の人々の精神的・物質的生活改善へと実証されていく。神の愛と隣人愛の信者

への一元的性質の付与である。よきサマリア人としての証である。経済的利益に価値と尊厳を与えるために、キリスト教道徳を唱えたことは、先にみたごとくデュルケムの指適するところであって、これをあえて否定する理由もない。しかし一方サン＝シモンは、フランスカトリック信仰が先祖代々家庭内のみならず我が身にも浸み込んだ貴族出身である。観念的にカトリックを拭き去ることは出来ても、生活感情、生活行動の何処かに、カトリック信仰の残滓が拭い去られずにあったと見ることは出来ないだろうか。そのためキリスト教を福音的にとらえることと少く、また、社会科学的に観察したため、神への感謝よりも道徳的把握としての態度をとらざるを得なくなった、と理解することは一方的であろうか。

註 20 . Emile Durkheim : Le Socialisme sa définition-ses débuts la doctrine Sain-Simon, VIII-10, préface de Pierre Birnbaum : Presse Universitaires de France

註 21 . ibid. par Desroche 145, 149, 175

註 22 . ibid. par Desroche 155

註 23 . ibid. par Desroche 145