HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	サン・シモン教について:サン・シモン主義と宗教的社会主義
Author(s)	佐藤, 茂行
Citation	經濟學研究, 35(4), 1-16
Issue Date	1986-03
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/31721
Type	bulletin (article)
File Information	35(4)_P1-16.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

経済学研究 35-4
北海道大学 1986. 3

サン・シモン教について

—— サン・シモン主義と宗教的社会主義 ——

佐藤茂行

プロローグ

イザンベールによると19世紀前半のフランス社会主義理論は「経済的考察と道徳的友愛（la fraternité）原理」とによって支えられていたという[1]。この友愛原理の意味を多少拡張して，これを協同（l'association）原理としてとらえなおすと，この指摘はフランス初期社会主義にとどまらず，社会主義全般にも妥当するように思われる。一般に，社会主義を支えている重要な柱として経済的考察とならんで協同性を指摘することができるからである。社会主義におけるこうした協同性志向は通常ほとんど信仰の域にまで高められている[2]。

そこで，社会主義におけるそうした協同性信仰の表明の仕方をあらためて考えてみよう。その特徴をはっきりさせるために，いささか図式的な分類をあえて試みると，こうなる。社会主義における協同性信仰のあらわれかたの両極として，一方に協同性信仰を率直に表白するかたちが，他方にこの信仰を「科学的」装いによってソフィストケィトするかたちが考えられる。かりに前者を宗教的社会主義，後者を科学的社会主義と呼ぶことにしよう。

そして，社会主義を支えるもう一本の柱にあたる経済的考察と，この協同性信仰との関係をみると，以下のように言うことができよう。宗教的社会主義にあっては，経済的考察が協同性信仰体系のなかに包摂されているのに対し，科学的社会主義においては逆に経済的考察または「科学的」理論のなかに協同性信仰が包摂されるか，もしくは織り込まれているということである。

さて，サン・シモン教は以上のような宗教的社会主義の典型と言えるものであった。サン・シモン主義者は連帯感情にもとづく協同性に対する信仰を臆することなく告白し，その汎神論的なかれらの体系を宗教すなわちサン・シモン教（Religion saint-simonienne）と自称してはばからなかった[3]。そこには科学的社会主義がその「科学性」を強調するあまり，自らの体系に含まれている宗教的要素を容易に自認したがらないのと，およそ対蹠的な態度がはっきり見受けられたのである。サン・シモン主義者は，科学が宗教的心情に裏付けられている事実を否定しなかったばかりでなく，むしろ宗教的感情にもとづく科学の新しいありかたを追究し

1）G. Isambert, *Les idées socialistes en France de 1815 à 1848*, Paris, 1905, p. 2; 同様の指摘はつぎの文献にもみられる。T. Zeldin, *France, 1848-1945*, Vol. 1, .Oxford 1973, p. 433.

2）協同性信仰の確証については「すべての，もしくは，ほとんどすべての社会主義体系は〔広義の〕宗教的体系である」とする V. パレート〔V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, t. 1, Genève-Paris, 1978 p. 268〕の『社会主義体系』での分析にゆずる。

3）R. Fakkar, *Sociologie, Socialisme et Internationalisme prémarxistes*, Neuchâtel, 1968, p. 41; S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, Paris, 1896, p. 80.

ていたのであった[4]。

それでは，そのサン・シモン教とはいったい，何であったのか，また，それは，そこで主張されている社会・経済思想とどのように結びついていたのか[5]。

I. サン・シモン教の形成と社会・経済思想

まずサン・シモン教の形成過程とその社会経済思想との関係を概観しておこう。

サン・シモン主義者の社会経済的考察は『生産者』(1825－26) の主張にはじまり，『サン・シモンの教理・解説』(1828－30)〔以下『教理』と略記〕に至ってほぼ体系化される[6]。そして，この考察は，『生産者』休刊以後急速に発展したかれらの宗教的思考と縒り合わされ，全体として，その宗教的な思想体系のなかに織り込まれていく。

「生産者」は1825年，サン・シモンの死後間もなく，アンファンタン，バザール，オランド・ロドリーグら後継者の編集により発行された定期刊行物である。ここでは「生産者の身体的，精神的，道徳的境遇の改善」[7] を意図して，産業，科学，芸術上の問題がとりあげられており，経済問題にかんしては，信用論，流通論などをはじめとして「勤労者の団結にかかわる問題」が取扱われていた。そしてこれらの問題は，いずれも「生産的階級の漸進的解放と産業における協同精神の発展を促す」観点から論じられていた[8]。

サン・シモン主義の思想体系という点では，ここではまだ，その断片的，萌芽的なかたちが散見されるにすぎず，それぞれの論説を通じて一種の連帯感と，ゆるやかな観点の一致がみられるにすぎなかった。つまりこれらの論説では各自が，サン・シモンのつくり出した思想の大枠のなかで，上記の諸問題に対して思い思いの解釈をほどこしていたにすぎない。したがって，ここでは「サン・シモン主義は，まだ神学でも教会でもなく，ひとつの精神状態」を示すにとどまっていたのである[9]。

1826年10月，『生産者』は財政逼迫から休刊を余儀なくされた。同時にサン・シモン主義者の「哲学的段階」も，これによって終りを告げる。『生産者』休刊以後，サン・シモン派は，消滅したものと一般には思われていた。だが実際上は，1827年から28年にかけて，かれらの主要メンバーは交信や頻繁な討論を通じてグループの保持に努めていたのである。しかもその過程で，かれらはサン・シモンの教説の宗教的価値に目覚めて宗教への傾斜を急速に深めていったのである。オランド・ロドリーグはその経過をこう語っている。「『生産者』が休刊されたその頃から，われわれは，自分たちが，まだ師の教

4) *Doctrine saint-simonienne, Exposition*; Paris, 1854, pp. 445 sq.〔本稿では*Doctrine de Saint-Simon; Exposition, 2ème* année, 1829-30のテクストはこの版を使用している。以下これを *Doctrine, 2e* an. と略記する〕; *Oeuvres de Saint-Simon & d'Enfantin*, t. 1, Aalen, 1963, pp. 220 sq.〔以下 *OSSE* と略す〕

5) ここでサン・シモン主義者の宗教運動の展開の時期とその性格にかんする本稿での理解を示しておく。本稿では，まず，かれらの運動を主として1828年から1832年にかけての時期のそれに限定している。第2に，以上の時期のかれらの宗教運動の性格を，ロマン主義運動の一環としての宗教的社会主義運動としてみている。

6) *Doctrine de Saint-Simon: Exposition, 1re année*, 1829; 2ème année, 1829-30. なお『教理』の原語にあたる Doctrine は，ここでは学説というより信仰上の真理 (Dogma) としての教理を意味するものと思われるので，このように訳した。ここで体系化されたかれらの思想は，『組織者』，『地球』の各機関誌ならびに「説教」(Prédication) などのなかで展開，精緻化されることになる。cf. G. G. Iggers, Le saint-simonisme et la pensée autoritaire, *économies et sociétés*, t. IV, n°4, avril, 1970, p. 680

7) *Le Producteur*, t. II, Paris, 1826, p. 628.

8) H.-R. d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens, 1827-1837*, Paris, 1930, p. 35; なお『生産者』での経済的主張についてはつぎの文献のなかに分析がある。坂上孝「サン＝シモニアンの経済学批判」『人文学報』XLVII, 1979年, pp. 89-111.

9) Charléty, *op. cit.*, p. 39.

説の一面しか研究していなかったことに気づき始めた。そこでわたしが頑強に主張し続けたこともあって,〔サン・シモンの〕『新キリスト教』を何度も読み返し，毎日，少しずつではあったが理解できるようになった。やがて，このような進歩の好影響が，派の進むべき方向にあらわれ始めたのであった。」[10]

こうしてサン・シモンの教説の産業的，科学的価値の面だけを認めていた『生産者』の段階から，宗教的段階への転換が開始されたのである。『生産者』休刊以後，1828年12月の『教理』の開講に至る沈黙の約2年間は，実はサン・シモン教の熟成期間をあらわしていたのであった。この時期の宗教的思考への沈潜は，アンファンタンの指導の下で促進され，すでに1828年頃には宗教問題はサン・シモン主義者たちの最大の関心事となっていたのである[11]。

ダルマーニュによると，この頃のサン・シモン主義者の「精神状態」は，理性の働きに対する信頼をまだ完全には捨て切れずにはいたが，しかし宗教的感情があらゆる社会制度の唯一強固な基盤であることをほぼ肯定する立場にあったという[12]。そしてその資料として以下のようなアンファンタンの手紙が紹介されている。「歴史や心理学の成果は，理性から独立したひとつの性向としての宗教感情が存在していることをみとめています。神秘主義や哲学は，普遍的な結合の感情を欠いているため，社会制度の基礎とはなりえません。このことは，存在の普遍性を把握するような一般的感情としての宗教感情こそが社会制度の基礎となりうることを示しているのです」[13]。

このようにしてすでに1828年12月には，サン・シモン主義者の間に，のちの位階的教団の原型ともいうべきグループ，すなわちコレージュが形成されていたと言われる。そしてアンファンタンの述懐によると「この時期に，サン・シモン派は哲学的信念から宗教的信念へと転換をとげた」[14] のであった。

ところで『教理』第1年度は1828年12月17日に開講されている。したがって以上から『教理』の教説が，すでに当初から「宗教的信念」にもとづいて行われていたことは明らかである。つまり『教理』第1年度は，実質的には，サン・シモン教の信仰上の真理を説いた最初の「教理宣言」に他ならなかったのである。

それにしても，この『教理』第1年度にかんするかぎり，こうした宗教的性格が必ずしも鮮明でないのはなぜか。その理由は，第1年度の教説では同時代の科学主義的風潮を配慮して，意図的に宗教色を薄める努力がなされていたからである。ユジェーヌ・ロドリーグはその間の事情をこう説明している。『教理』第1年度で「われわれは，今世紀の疑い深い懐疑的傾向，つまり科学のみを信じ，証明されたもののみを信じると主張する風潮に制約されて，教義のかたちをとった説明を避けなければならなかった。先生と同じく生徒もまた一般的原理を公理として認めるような教育が正規に行われている以上，われわれがとったやりかたは，むしろ自然であったのである。」[15]

だが，このような科学主義への配慮は必ずしもサン・シモン主義者の消極的態度を意味してはいなかった。それどころか，そこには，時代的風潮を積極的に利用して，人びとをかれらの宗教的立場へ導こうとする深慮がうかがわれるのである。ロドリーグは上記の説明に続いてこうのべている。『教理』第1年度で「われわれは，無秩序や人びとを苦しめている悪，感じて

10) *OSSE*, t. II, p. 116.
11) d'Allemagne, *op. cit.*, p. 73.
12) *ibid.*, p. 72.
13) *ibid.*, p. 72.
14) *ibid.*, p. 62 n.b.(1).
15) E. Rodrigues, *Lettres sur la religion et la poltique*, Paris, 1831, p. v; なおユジェーヌは，オランド・ロドリーグの弟で，1929年にこの手紙が書かれた当時は若冠25才になったばかりであった。1830年1月に夭逝したこの青年の『手紙』はサン・シモン教の要諦を語る重要な資料と言える。

はいても満されることのない欲求のなかに，ひとつの新しい社会秩序の必然性が含まれていることを証明してみせた。この第1巻〔『教理』第1年度〕は，解決をせまられている今日の最大の社会問題，すなわち人類に宗教的未来があるか否かという問題の検討と，これに対する確固たる解答をもって終っている。いま印刷中の他の1巻〔『教理』第2年度〕は，この解答から出発して，未来の宗教についての教説と，その教説の政治面における実現とを開示している」[16]。

要するに，「科学的」歴史的論証のかたちをとった第1年度の『教理』は，実は1829年12月18日から開講された第2年度の教義へと人びとを誘導するための序論でしかなかったのである。『教理』第2年度の第1講の冒頭でこの点は，こう明示されている。第1年度の教説は「いずれにしても準備的（préparatoire）なものでしかありえなかったのです。そこでの教説においてわれわれが想定しえた唯一の効果は，知識人の間で一般に問題になっていたような論議とは，およそまったく異った，ひとつの教説に対して皆さんの注意を喚起することだったのです」[17]。

すでに指摘したとおり，サン・シモン主義者の社会・経済思想がはじめて体系的に示されたのは『教理』においてであった。今日かれらの思想を問題とする場合，しばしば取りあげられるのはもっぱら第1年度の『教理』の方であり，第2年度のそれはほとんど無視されることが多い。しかし，以上のように第1年度の主張はもともと第2年度で全面的に展開される宗教的教説の文脈と深く関連していたのである。したがって，かれらの宗教的信念と切り離して，第1年度の主張を理解することがいかに一面的であるかは明らかであろう。第1年度の主張は，第2年度の宗教的主張と結びつけて理解すべきなのである。

もっとも，第1年度にのみ関心を寄せる傾向は，ここでの科学主義におもねるかたちをとったレトリックが依然として効果をもつような思想状況が現在でも存在していることを示しているとも言える。このような科学主義的思想状況に，かれらの産業主義的側面をもち上げる解釈が結びついたとき，サン・シモン主義の根底に横たわる宗教的要素は，「科学的」主張からの逸脱として切り捨てられることにもなろう。

ともあれ，以上明らかにしてきたことを，ここであらためて確認しておこう。

まず，『教理』第1年度の，社会・経済思想を含む主張は，当時の知識人の間の科学主義的風潮，すなわち実証的，論証的，批判的傾向に迎合するかたちをとって主張されていたこと[18]。第2に，しかしその主張には，すでにこの段階で成立していた宗教的信念が秘められていたこと。そして第3に，したがって，かれらの社会・経済思想は，そうしたかれらの宗教的信念の文脈のなかで把握する必要がある，ということである。この第3の点については，さしあたり具体的には，第1年度の主張を第2年度のそれと関連づけて読みとる本稿での試みによってそれを示してみたい。これによって，両者を切り離し，前者のみを問題にする，これまでの理解からは十分にえられなかった，かれらの社会・経済思想の意味が，新たに見えてくるはず

16) *ibid.*, p. vi.

17) *Doctrine*, 2e an., p. 331; したがって，このことからマニュエルは，こうのべている。「かれら〔サン・シモン主義者〕が自らの宗教を宣言したとき，『教理』の語り手はそのシリーズ〔第1年度〕の科学的，歴史的証明を特徴づけていた同時代の好みへの迎合を拒否したのであった」〔F. E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Cambridge, MA, 1962, p. 154〕.

18) 『教理』での講義は必ずしも明確な対象を特定してはいなかったが，主として知識人を念頭においていたことは，『教理』へのアンファンタンの「序論*」からも明らかである。ブグレが指摘している職人層への侵透**は，むしろ『教理』以後の段階とみるべきであろう。**Doctrine de Saint-Simon : Exposition, première, année, 1829* (Nouvelle édition par C. Bouglé et E. Halévy), Paris, 1924, pp. 73 sq.〔以下*Doctrine*, 1re an. と略記〕, **C. A. Bouglé, *Chez les prophétes socialistes*, Paris, 1918, pp. 20-21.

である。

II. サン・シモン教成立の背景

サン・シモン教を，理性の立場からの逸脱であり，一種の退行現象であると見るのは主知主義にもとづく一面的評価でしかない。かれらの宗教運動を，奇妙だとか，常軌を逸していると見るのではなく，その運動の本来の意味をさぐるよう努めなければならない[19]。そこで，まずサン・シモン主義者が抱いていた信仰の意味を，その歴史的背景との関連でとらえることから始めたい。そしてかれらの信仰の核心に現実世界の反映があることを確かめておきたい。

サン・シモン教の形成期にあたる1825年から30年はじめ頃の時期は，フランス革命の余震が続いており，大革命による大幅な社会変動によってもたらされた価値体系の混乱が依然として収束されていない状態がみられた。すなわち伝統的価値観の喪失によって社会的連帯の絆は弱まり，これに代るべき新しい価値を模索する人びとの心には深い孤立感と虚無がただよっていた[20]。宗教的感情にかんして言うならば，社会的統合に強力な役割をはたしてきたカトリシスムの権威が失墜し，反教権的気分が蔓延する一方で，新たな信念の拠り所を，何らかの宗教に求めようとする人びとの気持は，むしろ高まっていた[21]。この時期のフランスには，いわば，反教権と宗教感情とが入りまじった一種独特の気分が支配していたのである[22]。つまり，サン・シモン教成立の背景には，社会的な価値規範の喪失すなわちアノミーの状態が充満していたということである。

このような当時の混迷と連帯を欠いた社会的現実に対するサン・シモン主義者の認識は，ヨーロッパの現況にかんするつぎの説明のなかに端的にしめされている。「愛情のあらゆる絆はうちくだかれ，嘆きと怖れが満ちあふれ，喜びと希望はどこにも見出せない。不信と憎悪，まやかしと術策とが全体にかかわる関係のなかで大きな役割を演じ，もっとも私的な関係のなかにすら同様のことが見受けられる。このような混乱は，政治や科学，産業，芸術の分野にもあらわれている[23]。」

以上のような現状認識から，かれらは社会的連帯と秩序の必要性を導き出す。そしてかれらは宗教運動を通じて，引き裂かれ，孤立し，争い合う人びとに結合を呼びかけ，それに呼応して「人びとが秩序と愛とをもって，ひとつの共同の運命に向って平和な一歩をふみ出し，社会，地球そのもの，そして全世界に結合と英知と美の特性がもたらされる」[24] よう期待したのであった。

ところで，こうしたかれらの平和的結合と秩序志向は，すでに指摘したように，初期社会主義のなかに多かれ少なかれ見出される傾向であって，それ自体としては，サン・シモン主義に特有の主張ではなかった。かれらの特徴は，このような連帯と秩序に対する志向が，はっきり，

19) サン・シモン教を検討する際の，こうしたわれわれの基本的，一般的な立場については，ワッハによって間然するところなく説かれている。cf. J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1949, Part I, I the Method.

20) ミルナーによると，1790年頃に生まれ，1820年代に登場したロマン主義者の世代を特徴づけていたのは「埋められるべき無限の空虚さの感情であった」という。cf. M. Milner, *Le romantisme, I, 1820-1843*, Paris, 1973, p. 44, ちなみにサン・シモン教の三人の教父，アンファンタン(1796年生)，オランド・ロドリーグ(1794年生)，バザール(1791年生)は，いずれもこうした世代の仲間であった。

21) ユジェーヌ・ロドリーグはこうした状況を鋭くとらえて，こうのべている。「われわれの時代は非宗教的時代ではなく，本当は反キリスト教の時代なのです」〔E. Rodrigues, op. cit., p. 5〕なお，サン・シモン教の背景に不信の蔓延があったことについては，グイエも指摘している。cf. H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme, II, Saint-Simon jusqu'à la restauration*, Paris, 1964, pp. 59-60.

22) G. Weill, *L'école saint-simonienne*, Paris, 1896, p. 13.

23) *Doctrine*, 1re an., p. 91.

24) *ibid.*, pp. 91-92.

宗教というかたちをとって示されたところにある。

かれらの志向がこのように宗教にまで高められた理由には，いくつかの事情が推定される。

その第1は，かれらの多くが理工科学校の出身者や生徒であったことである。サン・シモン主義者の主張には，感情の機能に対する高い評価が目立つ[25]。アンファンタンは，すでに1828年頃，感情が理性に優るとも劣らない重要な役割をはたすことを示唆している[26]。そしてこうした立場が，すでにふれたような宗教感情重視の主張に結びついていたのである。かれらの感情重視の立場は，一般的には，のちに指摘するようなロマン主義の影響でもあろう。だがその立場は，やはり，何よりも理工科学校での徹底した合理的，実証的な技術者教育への反動によってもたらされたものと言える。つまり極端な合理主義的教育が，かえって非合理的要素としての感情の役割を目覚めさせ，これを人一倍高く評価するかれらの心理を生み出したように思われる。ブグレはこの問題について，こうのべている。「新しい信仰の信奉者のなかで，もっとも熱狂的だったのが理工科学校の出身者や生徒であった。かれらは自ら好んで言っていたように，力学的説明や数学的推論を濫用しすぎたために，つまり極端な《物体論者》(brutiers) であったがために，神秘的になったのである。」[27]

第2は，かれらの活動家の多くが青年であったことである。上述の感情の重視は，理性偏重へのひとつの反動であるとともに，生の全体性回復への欲求のあらわれでもあった。トランソンは理工科学校の後輩に，こう訴えている。「生，それは感情であり欲求であり意志であります。そして，この生，この意志こそが世界のもろもろの事実を規制しているのであり，この生こそ，人間がこれまで神と称してきたものなのです。」[28]

このような生の全体性回復の願望は，やはりのちにのべるロマン主義の重要な特徴でもあるが，ここではかれらの欲求が，一般的な，青年期段階の自己同一性の追求と結びついていたことが容易に推測されよう。しかも，この自己同一性の追求が，さきにふれた新しい社会的統合への欲求と重ね合わされることによって[29]，サン・シモン主義者の運動は異常なまでの熱気と活力をもった宗教運動へと高揚して行ったものと思われる。

ちなみに，マニュエルは，サン・シモン教の「素材」がヒューマニズムにあることを指摘し，これら青年を中心としたサン・シモン主義者の運動のライト・モチーフが「利己的な世代に対する熱烈な告発であった」[30] とのべている。このことから青年期にしばしばみられるヒューマニズム的心情が，上記の自己同一性の追求と宗教運動とを結びつける大きな要因となっていたことも考えられる。そしてそのかれらの観念的なヒューマニズムは，サン・シモン教の布教過程で貧困の実態にふれることによって[31]，一層強固な信仰へと結晶して行ったので

25) たとえば*Doctrine*, 1re an., pp. 339–340：野地洋行訳『サン・シモン主義宣言』(木鐸社) 1982年, pp. 175–176をみよ。これに関してつぎのような主張もみられる。「偉大なる思想は心情 (le coeur) から生じる。だから思想を十分理解するには心情を通さねばならない」〔*L'Organisateur*, le 11 juin, 1831, p. 336〕.

26) d'Allemagne, *op. cit.*, p. 72, なお感情の重視はサン・シモンにすでにみられた立場でもある。cf. J. Lacroix, Les idées religieuses et esthétiques de Saint-Simon, *économies et sociétés*, t IV, n° 4, avril 1970, pp. 85–89.

27) Bouglé, *op. cit.*, p. 31；なお類似の指摘は他にもある。cf. L. Coser, *Men of Ideas*, New York–London, 1970, p. 103：高橋徹監訳,『知識人と社会』(培風館) 1970年, p. 109.

28) A. E. L. Transon, *Aux élèves de l'école politechnique*, Paris, 1830, p. 9.

29) 「当時の若者はみな小ハムレットであった」というテーヌの指摘はこのことを示唆している。cf. H. Taine, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France* (12ème édit.), Paris, 1923, p. 299.

30) Manuel, *op cit.*, pp. 160.

31) Bouglé, *op. cit.*, pp. 32–33；なおこのようなヒューマニズム的心情は，たとえば，つぎのような資料

あろう。

第3は，かれらのなかに，社会とか家族に対し疎外感を抱かせるような「個人的事情」があったことである。

たとえば，教父のひとり，オランド・ロドリーグは数学者として嘱望されていたが，ユダヤ教徒のゆえにエコール・ノルマルへの道を閉され，理工科学校の復習教師を経たのち実業界へ転じたのであった。サン・シモン教の形成に少なからず貢献したユジェーヌ・ロドリーグはその弟であった。この他，かれらのなかにはペレール兄弟をはじめ幾多のユダヤ人が含まれていたこと，そしてサン・シモン教に魅せられたユダヤ人が当時少なからずいたことは知られている[32]。ヨーロッパ社会内部にあって疎外感に悩まされていたユダヤ人が協同性信仰をもつに至る思想的経緯の解釈については，バーリンの鮮かな事例分析[33]にゆだねることにして，ここではこれとは別に，サン・シモン主義が「道徳的ゲットーの牢獄から脱出するための」ユダヤ人のひとつの試みであった，という見解[34]があることだけを指摘しておこう。

さて，かれらのなかで「何らかの家庭的悩みを背負っていなかった者は，おそらく一人もいなかったであろう」と，サン・シモン教の熱心な伝導者であったデシュタールはのべている[35]。一人もいなかったというのは誇張であろうが，示唆に富む証言ではある。たしかに，アンファンタンは破産者の息子であり，非常識で慎みを欠いた両親をもち，出生をめぐるスキャンダルに終生悩み続けたという[36]。またバザールも，その出生の事情から家族に冷遇されて育ったという[37]。多くの家庭的な不幸を抱いた人びとが，サン・シモン教の催しに参集した事実をブグレも指摘している[38]。サン・シモン教がすべての人びとの家族的結合を強調し[39]，またかれらのセクトにおいても教父を中心とする家族的集団を形成した背景には，家庭的不幸の代償を家族的統合にもとめる欲求も働いていたのであろう。

サン・シモン主義者の協同性信仰は，このように，社会や家族から疎外された人間の慰めであり，協同性回復の願望の高まりでもあったのである。

さて，以上のような事情を確かめたうえで，ここで，あらためてかれらの現状認識の意味と宗教との関係を考察してみたい。

サン・シモン主義者が現実のなかに無秩序と混乱を見出し，これに代るべき連帯と秩序をもとめていたことは，すでにのべたとおりである。だが，社会的現実が混迷している，とかれらが言うとき，われわれはその主張を額面通り受け取るわけにはいかない。フランス革命のような大変革の一時期をのぞけば，どんなに無秩序と思われる社会であっても，それが社会として存立している以上，それなりに制度として一定の秩序は保たれているはずである。サン・シモン教の形成期についても，7月革命を経過のうちにはさむとはいえ，このことは言いうることであろう。

したがって，混乱は現実の社会にではなく，実はかれらの心のなかにあったと思われる。つ

をとおして容易にうかがうことができる。Hoart et Bruneau, *L'école politechnique et les saint-simoniens*: Lettre adressée au ministre de la guerre (Hoart); Lettre adressée au maréchal (Bruneau), (s.l.n.d.) (Religion saint-simonienne)

32) B. M. Ratcliffe, Les Péreire et le saint-simonisme, *économies et sociétés*, t. V, n° 7, juillet, 1971, pp. 696-697.

33) I. Berlin, Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity, *Against the Current*, London, 1980, pp. 252-286：福田，河合編『思想と思想家』〔バーリン選集1〕(岩波書店) 1983年, pp. 261-318.

34) Ratcliffe, *op. cit.*, p. 695.

35) Weill, *op. cit.*, p. 47, n. b.

36) J. P. Alem, *Enfantin*, Paris, 1963, pp. 11-18; Weill, *op. cit.*, pp. 21-22.

37) Weill, *op. cit.*, p. 19.

38) Bouglé, *op. cit.*, pp. 25-31.

39) たとえば，人びとをして，「ただひとつの家族へ結合する」といったような表現〔*Recueil de Prédications*, Paris, 1832, t. 1, p. 76-77〕は，かれらの文書のいたるところにみられる。

まり社会的拠り所を失った不安定な自己が現実へ投影されたとき，そこには無秩序で混乱した社会が見えてくる。かれらの言う無秩序な現実とは，社会規範を喪失したかれら自身の不安定な心象の反映なのであった。同じことは利己的社会の認識についても言える。それは自立しえていない不安定な自己，家族的絆を失った孤独な自己の投影でもあったのであろう。要するに「無力で寄辺ない不安な心」がサン・シモン教形成のひとつの有力な要因なのであった[40]。

III. サン・シモン教とは何か

サン・シモン教とは普遍的協同 (l'association universelle) という名の協同性に対する信仰に他ならなかった。

宗教の本質が人と人との結合にあるというのがサン・シモン主義者の一般的理解であった。トランソンはそれをつぎのように説明している。「あらゆる宗教にみられる根元的で本質的な事実は，人間とかれらのまわりのものとの間にひとつの結びつきをつくり出す考えを生じさせるということです。宗教という言葉の語源がまさしく示しているとおり，人間をかれ以外のものと結びつけること，ここにこそあらゆる宗教の目的があるのです……人間は宗教的信仰によって，まず家族と結びつけられ，ついで都市や国家，そして信念を同じくするすべての国民と結びつけられてきたのです。」[41] このように，かれらにとって宗教とは人間を相互に結びつけ，人間と外部世界とを結びつけるものであった。そこでは純粋な精神としての神と個人との神秘的結合はむしろ否定され，人びとの結合および人間と外部世界との結合すなわち地球の開発のなかに宗教のあるべき姿がもとめられていたのである[42]。こうしてサン・シモン教では実存的自己と人格神との関係はほとんど問題にはならず，自己と他者との社会的結合がもっぱら追求されていたのである。

では，そのようなかれらにとって神とは，いったい何であったのか。精神と物質の生きた統一 (unité vivante)，ここにこそかれらの神はあったのである。この生きた統一としての神のあらわれが，生命であり，愛，そして普遍的協同なのであった[43]。普遍的協同とは，社会および社会と自然との関係の次元における精神と物質の統一を示すものであった。すなわち普遍的協同とは，人びとの平和的結合によって人類が向上し，同時にそうした結合にもとづく「物質的労働」によって「地球の開発と美化」とがえられる，そういった人間的結びつきのことを意味していた。そして，かれらはこのような普遍的協同のなかに神意を見出していたのである。

ところで，このような生きた統一は，理性にとっては不可解で，神秘的ではあっても，感情にとっては自明なものであった[44]。いきいきとした全体は，抽象をこととする分析的理性ではなく，だれもがもっている一般的な宗教感情によってのみ，とらえられる。宗教感情こそ「あらゆるものを全体として結びつけ，中心とまわりのもの，自己と非自己とを結びつける」[45] こ

40) 宗教の最大の形成要因が，無力で寄辺のない不安な人間の心にあることはフロイトの説いているところでもある。(『フロイト著作集』第3巻（人文書院）1979年，p. 376).

41) Transon, *op. cit.*, p. 9: なおトランソンの講演は『教理』のひとつの補遺とみなされる。cf. d'Allemagne, *op. cit.*, p. 46.

42) d'Allemagne, *op. cit.*, p. 194.

43) E. Rodrigues, *op. cit.*, pp. 10–11; *Tableau synoptique de la religion saint-simonienne* (compose en février 1831) 〔d'Allemagne, *op. cit.*, pp. 96–97〕: なおサン・シモン教においては「精神と物質の統一としての普遍的神に普遍的協同が照応している (correspond)」というゲパンの説明がある。cf. A. Guépin, *Philosophie du socialisme*, Paris, 1850, p. 560, そして事実，かれらは神と秩序とを同一の観念としてとらえていたのである。cf. *Doctrine*, 1re an., p. 411: 訳 p. 236.

44) E. Rodorigues, *op. cit.*, p. 71.

45) *ibid.*, pp. 10–11, なお自己というのは集合的存在 (être collectif) としての人間のことであり，非自己とは自然のことである。cf. *Tableau synoptique*, 〔d'Allemagne, *op. cit.*, pp. 96–97〕; ち

とができるのだと，かれらは言うのである。以上のことから，サン・シモン主義者のいう普遍的協同は，本来，理論によってではなく，感情または宗教的直観によって把握されるべき理念であったことが明らかとなる。

さて，精神と物質の生きた統一が普遍的なかたちでとらえられたものが神であるとしたら，神は無限の存在であり，あらゆる存在が神と言えることになる[46]。したがって，サン・シモン教は，かれらの否定[47]にもかかわらず，やはり一種の汎神論的性格を備えていた[48]。そこでは人と人との結合が基本となっており，神は実際にはその結合をあらわす名目にすぎなかったと言える。このことからサン・シモン教が実質的には道徳的社会理論と異るところはなかった，という評価[49]があっても不思議はない。

だが，人と人との結合の普遍性とともに，その永遠性が説かれるようになったとき，道徳理論は宗教に転化する。つまり，道徳すなわち人間の結合のありかたは，たんなる当為を超えて，永遠普遍的なものによって根拠づけられ，その永遠不変なものが信仰の対象となるにおよんで，それは宗教となる。サン・シモン教の場合，まず精神と物質または肉体，そして理性と感情の統一としての生きた全体，つまり生命（la-vie）が永遠普遍的なものとして聖化され，永遠・普遍の時間的，空間的つながりをもった人と人との結合が，その生命または神のあらわれとして説かれるようになったとき，それは名実ともにひとつの宗教に転化したのであった。

少くとも，1829年半ば頃までは，サン・シモン主義者の間では，未来の生とか，有限と無限の関係といった話題がとりあげられる機運はなかった。とりわけ教父のうち，バザールやオランド・ロドリーグにとっては，宗教はひとつの社会的結合，ひとつの社会管理機構以上の意味はもちえなかった[50]。しかし，アンファンタンだけは，この頃から，過去，現在，未来におよぶ生の範囲にまでこうした社会的結合を拡大し始め，1830年には「永遠の生」（la vie éternelle）を説くに至っている[51]。

アンファンタンの「永遠の生」は社会性，協同性の観念を，実存的，形而上学的，そして神秘的な次元にまで抽象化したものと言える。それは，我と汝の同一性さらには生者と死者との同一性を説くことによって，人間結合の永遠性を主張するものであった[52]。こうした，いわば神秘的傾向はメニルモンタンでの隠棲の時期にかけて一層の深まりをみせる。しかし，この神秘的傾向も，これまでの説明から明らかなように，本来は人間的結合への欲求から生み出されたものであった。このようにサン・シモン教のさまざまな教義も，人間的結合または協同性信

なみに，パレートは「宗教感情は現実のあらゆる社会組織の基礎である」〔Pareto, *op. cit.*, t. 1, p. 268〕とのべているが，これをここでのかれらの主張と対照すると興味深い。

46) 「神，無限の普遍的存在，存在するすべて；すべてが神のうちにあり，すべてが神にもとづき，すべてが神に属する」〔*Tableau synoptique*, (d'Allemagne, *op. cit.*, pp. 96–97)〕.

47) *Doctrine*, 2e an., pp. 417–418; Enfantin à Encely, 1830 〔d'Allemagne, *op. cit.*, p. 78〕.

48) ギュルヴッチはデュルケームの見解を引き継いで，サン・シモンの宗教を汎神論として評価している。cf. G. Gurvitch, Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, I Saint-Simon: Sociologue (Les cours de Sorbonne), Paris, 1966, pp. 49–50; そしてサン・シモン教には，こうした師の一面が継承されていたとも言える。

49) 「サン・シモン主義は宗教的背光を伴ったひとつの社会理論にとどまっていたのであり，それは，けっして宗教ではなかったのである。」〔Manuel, *op. cit.*, p. 164〕.

50) d'Allemagne, *op. cit.*, pp. 251–253.

51) P. Enfantin, *Lettre à charles Duveyrier sur la vie éternelle*, Paris, 1834.

52) 1830年段階の「永遠の生」は，アンファンタンの回顧によると，主として人間相互の時間的結びつきの面から考えられており，空間的結びつきまで拡張されたのは1858年の *Science de l'Homme* の段階においてであったという。〔*OSSE*, t. 46, pp. 391 sq.〕だが，30年段階にも空間的結びつきの主張が我と汝というかたちで含まれていることは明らかである。cf. Enfantin, *op. cit.*, p. 5.

仰に焦点を合せてみると，その意味の大部分[53]が解読できるように思われる。

さて，一般に，宗教的信仰の核心には，絶対的世界とは，はっきり区別された有限の世界としての社会がもつ特性が，かならず刻印されているという[54]。サン・シモン教の信仰もその例外ではなかった。そこには当時のロマン主義の特徴が明確にしるされていたからである。以下，ミルナーの解明にもとづくロマン主義の特徴に依りながら，サン・シモン教とロマン主義との関係をみておくことにしよう。

サン・シモン教が成立した当時支配的であったロマン主義の思潮は，フランス革命ならびに，それによってもたらされたその後の状況，つまり社会がその根柢から変容した時代に対する反撥の総体のことだとミルナーは規定している。したがって，そこでのロマン主義の多彩さは，そうした反撥の多様さを示すものに他ならなかった[55]。そしてこのようなロマン主義のさまざまな傾向の根底にあって，この時代に方向を与えていた，ある種の目標を析出して，ミルナーはそれを「総合への意志，あるいは少なくとも結合の追求」であったとのべている[56]。この多様な反撥の一形態であった，われわれのサン・シモン教の基底にも「結合の追求」が認められることについては，あらためて確認するまでもない。したがって，失われた結合を求めていたロマン派の詩人にかんするミルナーの以下の指摘は，そのままサン・シモン主義者にも妥当するように思われる。「ロマン派の詩人が，直観によってその存在を確信した普遍的結合 (l'unité universelle) は，個人が孤立感を深め，社会の基盤になっていた連帯としきたりが失われてエネルギーの吐け口をどこにも見出せないでいる，そうしたこの時代の郷愁であるとともに慰めでもあったのである。」[57]

連帯と伝統の消滅によってもたらされる孤立感がロマン主義の特質をなしている点は，一般に知られている。この孤立感から逃れようとして，この時代の人びとは新しい人間的結合や統一を求めたのであろう。ミルナーは，ロマン主義が，その出発点において，「親愛とか友好関係，家族的結合，イデオロギー的つながりなどが決定的役割を演じた，ひとつの社会学的，政治学的現象であった」ことも明らかにしている[58]。サン・シモン教の基底にある協同性志向が，社会学的現象としての，その宗教運動に「決定的役割を演じ」ていたことは明白であろう。さらに，かれらの運動が，シェンクの解明してみせたロマン主義運動のひとつの形態でもあったことは同じく明らかである。そのロマン主義運動というのは，バーリンの要約によれば「キリスト教の正統的信仰の衰退と，それによってつくり出された精神的荒廃から逃れ出るための手段を絶望的に探究する面を少なからずも

53) サン・シモン教が「新キリスト教」を標榜していたことからも知られるように，かれらの運動には既成宗教，とりわけカトリシスムへの批判が含まれていた。その意味でサン・シモン教をキリスト教のセクトとみることもできる。ウイルソンによれば，キリスト教のセクトの基本的特徴は，カトリシズムの権威もしくは正統派の信仰の権威を拒否するところにある。このようなセクトには人格的信頼にもとづくカリスマ的指導性，共同体主義，戒律，服装の統一などの特徴があげられるという。〔B. ウイルソン，池田昭訳『セクト』(平凡社) 1972年，pp. 18, 23, 33, 148〕これらの特徴は，アンファンタンのカリスマ的指導下にあったメニルモンタンでの隠棲の時期にみられるものと一致する。したがって，これらの特徴の意味については，セクトの面からの解読を必要とする。またサン・シモン教にあるメシア信仰も同じくウイルソンによればセクトの特徴にふくまれているが，この面はかれらの東洋志向の問題とともに，当時のロマン主義思潮とのかかわりから説明されよう。なおメシア信仰とサン・シモン教との関係については，つぎの文献に興味ある指摘がある。E. R. クゥルツィウス，大野俊一訳『フランス文化論』(みすず書房) 1977年，p. 24.

54) Wach, *op. cit.*, p. 46.

55) Milner, *op. cit.*, 〔注 20) 初出〕, p. 242.

56) *ibid.*, p. 205.

57) *ibid.*, p. 165.

58) *ibid.*, p. 49.

った運動」[59] のことであった。

IV. サン・シモン教と現実批判

すでに強調しておいたとおり，少くとも1828年から32年にかけて表明されたサン・シモン主義者の社会・経済問題にかんする見解は，かれらの宗教思想の文脈のなかにこれを位置づけてみないかぎり，本来の意味を理解することはおよそ不可能であろう。そこで，以下，主として『教理』第1年度に示されている，かれらの現実批判をとりあげ，この点を解明してみたい。

サン・シモン教の基本的志向が，結合または協同性にあったことは，すでにみたとおりである。こうした志向は，同時に秩序ならびに平和もしくは共感をもとめる立場に通じていた。かれらの社会・経済問題にかんする多様な論考を分析してみると，それらが，この結合と平和的秩序志向に貫かれていることがわかる。

現実の社会経済問題の根本要因としてかれらがとりあげた主題に，自由競争体制と相続制度がある。

自由競争体制に対しては，シスモンディやフーリエの影響のもとで，すでに『生産者』において批判が展開されており[60]，その論調は号を追うごとに激しさを増している。それによると，現実を支配している自由競争の制度は，有閑階級と労働階級，もしくは小数者と多数者への分裂と，それにもとづく敵対によって生み出されたものであった。そして，このような敵対と無秩序の体制に代るべきものとして，物質的生産において社会の全成員の努力が結合されうるような新しい社会組織の必要性が示唆されていた[61]。こうした試みについて，アンファンタンは，のちにこうのべている。「われわれは，ここで，人びとの努力を整然と結合し，すべての社会的活動を，ひとつの同じ目標へと導くような新しい絆の必要性を示さなければならなかったのである」[62] と。

『生産者』では，努力の結合をもたらす新しい試みとして，一般貸借銀行制度の導入が示されている。自由競争によって生み出された無秩序と混乱の現実に，この銀行制度によって対抗し，これを通じて社会経済の再組織を計ろうとしたのである。自由競争批判のこの見地は『教理』にも引き継がれ，銀行制度にかんしても，抽象的ではあるが，一般銀行制度という名称のもとで再説されている。いずれにせよ，以上から，これらの新制度の根底にかれらの秩序志向を読みとることは容易であろう。

つぎに相続制度にかんして。この問題が正面切って論じられたのは『教理』第1年度のバザールの講義のなかであった。『生産者』では，この問題に対してはアンファンタンが漠然とした示唆を与えているにすぎない[63]。いずれにせよ，『教理』第1年度における，周知の，出生の特権にもとづく相続制の廃止と，労働手段の社会的管理の主張の裏には，家族エゴイズムによってもたらされる敵対と無秩序な労働手段の配分への批判が，はっきりと読みとれる。

これらの所有問題は，すべての人間が一家族となることによって根本的に解決するとかれらは考えていた。「宗教的人間の眼からみると，すべての人間は同じ家族の出であり，したがって互に搾取することなく，相互に愛し合い，助け合わなければならない」[64] のであった。そしてこの観点からすれば相続権の廃止は至極，当然のことだったのである。同様に，相続権の国家への移転，労働手段の社会化も，全人類一家族といった協同性への強い欲求に裏付けられて

59) H. G. Schenk, *The Mind of the European Romantics*, Oxford, 1979, p. xviii: 生松，塚本訳『ロマン主義の精神』(みすず書房) 1975年，p. xv〔訳文変更〕

60) E. Halévy, La doctrine économique des saint-simoniens, *La Revue du Mois*, n°. 31, le 10 juillet, 1908, pp. 40-43.

61) *Le Producteur*, III, p. 67.

62) *Doctrine*, 1re an., (Introduction) p. 73.

63) *Le Producteur*, I, p, 566; II, pp. 256-257.

64) *Doctrine*, 1re an., pp. 255-256; 訳 p. 106〔訳文変更〕.

いたのである。

ところで以上のような現実批判は，かれらの思想の，もうひとつの特徴をなす歴史観によって支えられていた。かれらの史観は周知のとおり，組織の時代と危機の時代とがラセン状に循環し交替しながら普遍的協同へと近づいていくといった，一種の進歩史観であった。この史観をかれらは師サン・シモンから継承したとのべている[65]。だが，そこには単なる継承面ばかりでなく，かれらが新たに発展させた見方が含まれていた[66]。とりわけ歴史循環 (la palingénésie) の考えは，バランシュの影響によるもので[67]，その基礎には生物学の，再生のアナロジーがみうけられる[68]。

ともあれ，かれらはここの組織の時代が，すぐれて宗教的な性格を備えていることを折にふれて主張している。このことからも知られるように，かれらの組織の時代と危機の時代は，実は宗教的性格と非宗教的性格とがそれぞれ支配的であるような社会段階に対応していたのである。したがって社会の歴史は，他方では，宗教的段階と非宗教的段階とをくり返しながら，次第に普遍的協同にもとづく組織の時代へと高まって行くものと考えられていたのである。要するに，そこでは，かれらにとって，歴史は実質的には，宗教の歴史に他ならなかったのである。ユジェーヌ・ロドリーグはそれをこう明言している。「人類は集団生活のなかで，秩序と無秩序，平和と敵対とを交互にくり返しながら，神すなわち普遍的生の愛と知と実践へと，漸進的に高まって行くのである。それゆえ人類の発展の歴史は宗教の歴史に他ならないのである。」[69]

社会史を宗教史とみるこのような史観は，宗教の起源を人間相互の結びつきにもとめるかれらの見地から自ずと導き出された見方であった。既述の自由競争と相続制度の現実が，かれらのこうした「宗教史」の観点からとらえられていたことは確かであった。

さて，ミルナーによると当時のフランスのロマン主義者の間では，自分たちが「危機の時代」に生きているといった信念が一般的であったという[70]。サン・シモン主義者がこうしたロマン主義者と危機意識を共にしていたことは明らかであろう。サン・シモン主義者はさらに，その危機の時代の彼岸に人類の普遍的協同を夢みていたのである。かれらが想像していたその未来社会の協同組織がひとつの宗教組織に他ならなかったとしても，これまでの説明を知る者にとって，それはも早，唐突な想念とは思われないであろう。

V. 「未来の宗教」と社会組織

サン・シモン主義者が歴史的必然の帰結として夢想した「黄金の時代」の社会組織は，かれらの「未来の宗教」にかんする解説のなかに，はっきりと示されている。以下『教理』第2年度を中心にそれをみることにしよう。

かれらにとって未来の社会のありかたは，そのまま未来の宗教のありかたに他ならなかっ

65) *ibid.*, p. 127; 訳 p. 12.

66) Gurvitch, *op. cit.*, p. 54; F. E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon*, Notre Dame, 1963, pp. 220-221: 森博訳『サン・シモンの新世界』下 (恒星社厚生閣) 1975年, pp. 422-423.

67) H. カルノーは後年，かれらがこの時期にバランシュの著作を読み，そこから歴史循環の考え方をえたことを示唆しているという。cf. E. Halévy, *op. cit.*, p. 52, n.b.(1).

68) 神秘主義的哲学者，P. S. Ballanche (1776-1847) は生物学者の Ch. Bonnet の再生 (Palingénésie) の考え方を，人類や国家，さらに政治・社会制度に適応して，現在われわれが生きている時代が，新しい秩序の時代，社会改革の時代への過渡期にあることを主張していた。(P. Larousse, *Grand dictionaire universel du XIXe siècle*, t. 2, Paris, 1867, p. 123): なお，こうした歴史循環の思想は当時にあってスタール夫人，シャトーブリアンをはじめとして少なからぬ影響を各方面に与えていたとみられる。cf. Milner, *op. cit.*, pp. 96-97, 332.

69) E. Rodrigues, *op. cit.*, p. 6.

70) Milner, *op. cit.*, p. 9.

た。つまりそこでは「総体としてみると，社会的，政治的組織はひとつの宗教的組織となる」[71] はずであった。言いかえると，そこでは政治組織が社会秩序のすべてを含み，そして宗教と政治は「同一の事実の二側面」をあらわすにすぎなかったのである[72]。

このようなかれらの宗教的社会秩序は，端的に言って，位階制秩序そのものであった[73]。かれらは，「あらゆる協同 (association) にはひとつの位階制が想定されており，これによってある者には命令の権利が，他の者には服従の義務が与えられている」と考えていた[74]。そして未来の普遍的協同もその例外たりえなかった。かれらは「真の社会はすべて位階制であり，位階制が存在しないところには社会も存在しない」とみていた。したがって人類社会の歴史は位階制の歴史でもあり，位階秩序の拡大・強化の過程でもあった。かれらの未来社会の組織は，そうした位階制秩序の完成をも意味していたのである[75]。要するに，人間的結合＝社会組織＝位階制＝宗教組織の等式が，そこには成立していたのである。

そこで，つぎにその位階的秩序の構造をみることにしよう。まずかれらの位階制を根拠づけている思想からみていく。

最初に，それ自身限りない秩序でもある，精神と物質の生きた統一としての神が，愛としてとらえられ，その愛が人間結合の絆となることが示される。「未来にあって，すべての人間は結びつくであろう。そして愛がその結合の唯一の絆となるであろう。」[76] 人間を結びつける絆が愛であり，その愛が神だとしたら，その愛によって結びつけられた人類は神の顕現に他ならないことになる。人間はまた，生きた統一としての生命という意味からも神のあらわれなのであった。そしてこの生命は人間の知性と力をとおして発現する。こうして結局，生きた統一としての神は，人間の愛と知性と力を通じて顕示されるということになる[77]。

さて，かれらによれば「人間の最高の目的は……不断に神を真似ることによって，神に近づくこと」であった[78]。ここから人間の活動目的が定められてくる。すなわちそれは愛と知性と力とを増大させることであり，それによって人間は神に近づくことができるというのである。愛と知性と力こそはサン・シモン教の三位一体なのであった[79]。かれらの社会秩序はこの三要素のうえに成立する。愛に対応する活動が道徳であり，知性には科学，力には産業が対応する[80]。

こうした道徳，科学，産業の諸活動は愛を基礎とした位階制[81]のもとで展開される。そしてその位階制を統括するのが聖職者なのであった。なぜ聖職者なのか。聖職者は生きた統一を

71) *Doctrine*, 2e an., p. 343.
72) *ibid.*, p. 427.
73) 一般に宗教制度にあっては権威と指導性が必要とされるところから，そこでは厳密に平等な関係は成立し難いとみられる。〔cf. Wach, *op. cit.*, Chap. 5, 6, esp. p. 109〕 サン・シモン教には，こうした一般的傾向の他に，カトリシズムそのものからの直接的影響がうかがわれる。そしてこの影響は「統一」の観念をひとつの媒介としているように思われる。すなわちカトリシズムにあって，統一 (unité) は真の教会のあり方として本質的意味をもっていた。それは同一の信仰と同一の指導者とへの服従によってもたらされるものであった。つまり，この統一の観点から，教父や司教の教え（ドグマ）に対する服従と聖職者の位階的序列が必要とされたのである。〔cf. P. Poupard, *Dictionnaire des religions*, Paris, 1984, p. 246〕 サン・シモン教がこうしたカトリシズムのそれをモデルにしていたことは明らかであった。なおサン・シモン教の場合，こうした位階制の根拠に能力主義があったこと，また位階制をたんに教会組織にとどまらず，社会組織一般にまで拡張しようとした点が特徴と言えよう。
74) Transon, *op. cit.*, p. 43.
75) *Doctrine*, 2e an., p. 428.
76) *ibid.*, p. 431.
77) *ibid.*, p. 432.
78) *ibid.*, p. 431.
79) *ibid.*, p. 477.
80) *ibid.*, p. 433.
81) 一般に位階制が相互の信頼の情にもとづくものであることについて，パレートの指摘がある。〔V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, 1968, § 1154, p.613.

表徴する（représentent）とともに社会的，政治的統一をも表徴する[82]。生きた統一は何よりも感情によって，感覚によってとらえられる。そして人間の結びつきは共感（sympathie）つまり愛にもとづく。したがって，社会は，もっとも情感豊かで，もっとも愛情深い，共感に富む人間すなわち，もっとも宗教的な人間たる聖職者によって統治されなければならないというのである[83]。

こうして聖職者は位階を承認し維持する役割を果す。たとえば「労働が行われるところでは，どこでも優者と劣者がいる。聖職者はその優劣関係を承認し，劣者には服従を愛するようにさせ，優者には権威の行使の仕方を教える」[84]といったように。このような聖職者の機能をかれらは一般的にこうのべている。「人間活動の目標を決定し，この目的達成のための仕事を指揮命令し，それらの仕事を配分し，それぞれの目的に応じたそれらの仕事を調整し，人びとを区分し，その区分した人びとを結合させること，ここに宗教的，政治的機能がある。この機能は，それのみを目的とする聖職者の機能に全面的に帰着する」[85]。

さて，以上のような統治の仕方にもとづいて聖職者は道徳の分野は言うにおよばず，科学や産業の活動分野でも積極的な指導を行う。すなわち聖職者は位階制のもとで活動する科学者や産業者を監督し，かれらの努力を結合，調整し，調和させる。より具体的にいうとこうである。まず，聖職者そのものは三つの階層，つまり一般または社会司祭，科学司祭，産業司祭からなっている。そして統一司祭（prêtre de l'unité）とも称される社会司祭が「人類に対しその一般的目標を啓示し，その目標が科学と産業との結合による事業によってのみ達成されうることを，たえず人類に喚起する」。これにもとづき社会司祭が公認する科学司祭と産業司祭が科学と産業の結合を援助するというのである[86]。

以下，産業活動に焦点をしぼってこうした統治の内容をみることにしよう。

かれらによると産業の目的は地球の開発にある。言いかえると，産業の目的は，人間が必要とする生産物の獲得と人間の存在条件の向上にある。興味深いのはかれらがこうした産業活動をひとつの儀礼行為として，いわばミサとして理解しているということである。かれらはこう

82) サン・シモン主義者の位階的な社会組織は宗教的位階制を，統治または政治の形態にまで拡張したものであった。〔注 73）参照〕。したがって，かれらの「権威主義的性格」は本来宗教的なものであって，必ずしも政治的なものではなかったのである。同じことは，かれらの「ドグマティスム」についても言える。かれらの主張は本来，宗教上の教義（ドグマ）と同じものであった。だから，かれらに思想の自由を拒否する面があるとしたら，それは信仰の正統性の擁護から生じたものとみるべきなのである。こうして結局，かれらの「権威主義的性格」は基本的にはカトリシズムのそれと同じものだったと言えよう。したがって，サン・シモン主義者に対するイガースの，政治的権威主義または中央集権主義といった評価〔G. G. Iggers, *The Cult of Authority*, The Hague, 1970〕は，かれらの宗教的性格をそのまま政治的性格として受けとった見解と言えよう。かれらの性格は，全体主義よりは，むしろパコーの定義にあるようなテオクラシー〔M. パコー『テオクラシー』（創文社）1985年 pp. 3, 7〕とのかかわりで考察すべきなのであろう。

83) *Doctrine*, 2e an., p. 439.

84) *ibid.*, pp. 442-443; かれらの位階制は「愛の上にうち立てられる権威と犠牲的精神に満ちた服従」〔*ibid.*, p. 430〕にもとづくものであり，そこでは下位者は上位者に，強制によってではなく，愛によって「喜んで服従する」〔*ibid.*, p. 486〕のである。ミルグラムによると，服従は必ずしも強制によるとは限らない。むしろ自発的服従が普通であり，そうした服従を支えているのが，ある種の「義務感」であるという。〔S. ミルグラム，岸田秀訳『服従の心理』（河出書房新社）1980年，第1章〕このことはサン・シモン主義者の「愛にもとづく」自発的服従の心理状態にも妥当するように思われる。

85) *Doctrine*, 2e an., p. 478; かれらは統治の一般的ありかたについて，こう考えていた。「それは，社会の活動目標の決定… その目標達成に必要な努力に対する指示，あらゆる集団的もしくは個人的行動の規制，もっとも一般的なものから，もっとも特殊的なものに至る人間の間のあらゆる関係の決定を含む」〔*ibid.*, p 428〕と。

86) *ibid.*, pp. 478-479.

のべている。「産業によって人間は……神の一連の顕示に参加し，創造の事業を継承する。この観点からみると産業は礼拝となる」[87]。

さて，ミサとしての産業活動を直接主宰するのが社会司祭である。かれらによると現実の産業は，政治権力の埒外にあって統一を欠き，物質的生産の元本（fonds）も個別的所有によって細分化されている。しかし，未来の社会組織においては，生産元本つまり資本の配分は社会司祭が行うことになっている。そればかりでなく，収入の分配もまた，社会全体を視野におさめている社会司祭がとりしきるというのである[88]。

他方，産業司祭はこの社会司祭のもとにあって，すでにふれたとおり，科学司祭とともに科学と産業の結合を助けると同時に，生産と分配の結合をはかる。それによると，本来，生産と分配は相互に密接に依存し合っているのであるから，生産は消費の必要を，分配は生産の能力を前提しなければならない。産業司祭は，この両者を熟知し，需給を調整しなければならない。産業司祭はまた，産業者を協力させ，統治する。これによって産業者はその能力に応じて，さまざまな産業分野に分類配置され，その仕事に応じた配分を受けとる[89]。ちなみに，銀行家はこのような制度のもとで，「産業上の，もっとも重要な行政官（magistrature）」となる[90]。

以上の説明から『教理』第1年度のなかの生産元本の社会化をはじめとして，1830年以降に唱えられるようになる「各人には，その能力に応じ，各能力にはその仕事に応じて」という，かれらの周知の分配命題も，実は，本来こうした宗教的位階制度のもとでの産業活動を暗黙に前提して主張されていたことが判明する。

87) *ibid.*, p. 434.
88) *ibid.*, p. 473; なお，このような分配の基準について『地球』のなかにつぎのような説明がみられる。「分配の唯一の規準は，…上位者の霊感によって発見され，下位者の欲求の自由な表明と表現の助けによって検証される」〔*Le Globe*, le 16 sept., 1831〕; またこのようなかたちの分配の仕方は，神の意志をあらわすものでもあった。〔E. Rodrigues, *op. cit.*, p. 8〕.
89) *ibid.*, pp. 475-476, 479.
90) *Le Globe*, le 28 avril 1831.

エピローグ

宗教組織としての未来社会のありかたにかんするサン・シモン主義者の見解は，けっして，かれらの論証的，実証的立場からの後退でもなければ，理性的見方からの逸脱でもなかった。すでにみた通り，『教理』第1年度の「科学的」主張は，当初から，上述した『教理』第2年度の「宗教的」観点を背後に秘めていたからである。第2年度の主張を確認したあとで，あらためて第1年度のそれを読み返してみると，第2年度の宗教制度に通じる伏線がその至るところに張りめぐらされていることが発見されるはずである[91]。

ところで，デュルケームによると第1年度の『教理』は制度の体系を明らかにしたものであり，第2年度のそれは，その制度を支える観念の体系を示したもの，もしくはその制度に生命を与える信念を明らかにしたものであるという[92]。この観点を援用してわれわれの分析結果を言いあらわすと，第2年度の宗教組織としての社会制度は，第1年度の制度を宗教的「観念の体系」のもとでとらえなおしたものとも言える。

そのデュルケームは，サン・シモン主義者の思想を産業主義，社会主義，宗教といった三つの構成要素に分けて考察し，結局この思想を産

91) 『教理』第1年度の主張を第2年度のそれと切り離して論じる一般的傾向のなかにあって，ルヴァッスールの仕事は両者を統一的に解釈しようとした点で注目される。〔P. E. Levasseur, *Les études sociales sous la Restauration*, Paris, 1902〕
92) E. Durkheim, *Le socialisme*, Paris, 1971, p. 248: 森博訳『社会主義およびサン・シモン』（恒星社厚生閣）1977年，p. 258.

業主義に還元しているように思われる[93]。だが，かれ自身も指摘しているとおり，かれらの師サン・シモンの思想を特徴づけていたのは「普遍的統一の感情」であった[94]。われわれがみてきたサン・シモン教は，この統一の感情を宗教にまで高めたものと言える。本稿の分析によれば，サン・シモン主義者の産業主義も社会主義も，つまるところ，この統一と結合に対する信仰にもとづいていたことは明らかである。

したがって，われわれは，サン・シモン主義者の思想を，まず基本的に，統一と結合を希求する協同性信仰の体系としてとらえ，この宗教的体系のもとで，かれらの社会主義なり産業主義の要素をあらためてとらえなおす必要がある[95]。こうした試みによってサン・シモン主義者の思想と運動についての，より整合的なイメージが形づくられてくるはずである。

93) *ibid.*, pp. 260–261：訳 p. 272；このようにサン・シモン主義を産業主義に還元したり，産業主義以外の側面を切り捨てたりする，一面的な「産業主義的解釈」が一般にみられる。その典型は，サン・シモン主義者の「はかない宗教」の側面を意識的に排除した，1920年代の新サン・シモン主義者の評価であろう。〔cf. M. Bourbonnais, *Le néo saint-simonisme et la vie sociale d'aujourd'hui*, Paris, 1923, p. 13〕

94) Durkheim, *op. cit.*, p. 212：訳 p. 217. なお，デュルケームの解釈によると，サン・シモンが考えていた宗教の真の使命は，人類に対して「現実の統一性の感情」を与えることであったという。〔*ibid.*, p. 209：訳 p. 213〕

95) サン・シモン主義者の運動を基本的には宗教運動としてとらえるべきだという主張はすでに見市雅俊によってなされている。〔見市雅俊「サン＝シモン主義の社会観と実践」『思想』No. 620, 1976, pp. 64–83〕ただし，それがどのような内容をもった宗教であったのかは，かならずしも十分明らかにされてはいない。また産業主義の観点からサン・シモン主義をとらえたものに坂本慶一の著作がある。〔坂本慶一『フランス産業革命思想の形成』(未来社) 1961年〕サン・シモン主義者の運動がフランス産業革命の進展に結果として貢献した，という意味でなら，坂本の解釈にも一理はある。しかし，かれらの思想を直線的に産業革命と結びつけたのでは，かれらの宗教運動の面は説明できないであろう。この問題にかんしては，むしろ機能主義的解釈が妥当するように思われる。すなわち，かれらの主観的意図（協同性信仰）と，その意図のもとで展開された運動（宗教運動）の客観的効果（産業革命の推進）とをそれぞれ区別したうえで，それらの間の力動的な関係を解明することである。