

# フロイトとスピノザ (Ⅲ-4)

河 村 厚

## 目 次

序

- 第一章 フロイトの「隠された」スピノザ書簡 (以上、64巻1号)
- 第二章 フロイトのレオナルド・ダ・ヴィンチ論における  
スピノザについて (以上、64巻2号)
- 第三章 フロイトの『機知』における「我が不信仰の同志  
スピノザ」をめぐって
- 第一節 『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1935年)
- 第一節 a キリスト教
- 第一節 b ドイツ哲学革命の準備としてのスピノザ (以上、65巻5号)
- 第一節 c 汎神論の社会革命的意義
- 第一節 d ドイツの汎神論的思想風土・基盤
- 第一節 e ドイツにおける汎神論論争
- 第一節 f ドイツ観念論——ドイツの哲学革命と政治革命 (以上、66巻1号、2号)
- 第二節 「不信仰の同志」としてのスピノザ、ヘーゲル、ハイネ、フロイト (以上、本号)

## 第二節 「不信仰の同志」としてのスピノザ、ヘーゲル、 ハイネ、フロイト

本論はこれまで第3部に入り(Ⅲ-1、Ⅲ-2、Ⅲ-3)、ハイネ(Christian Johann Heinrich Heine, 1797-1856年)の『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*』(1935年)を通読的に解釈しつつ、ハイネ独自の(社会との関係で哲学を見る)哲学(史)観と、ゲルマン民族の汎神論の評価、大衆の世俗的・現世的幸福を抑圧するキリスト教の批判、スピノザ哲学への高い評価とスピノザがその後の哲学史に与えた大きな影響、そしてドイツ観念論のラディカルさと革命性を見てきた。このドイツ観念論のラディカルさと革命性をハイネは、シェリングとヘーゲルの

「自然哲学」に求め、そこにスピノザの汎神論からの強い影響を見ていた。

本論はここまで来てやっと、スピノザとハイネ、そしてフロイトの三者の哲学的邂逅にたどり着くことになる。

だが、以下ではまず、ハイネにとって極めて重要な哲学者であるにも関わらず、『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』ではその哲学の具体的内容にはほとんど触れられることがなかったヘーゲル哲学に対するハイネ独特の解釈を、スピノザから影響を受けた「汎神論的歴史観」という観点から、他のいくつかのテキストも召還して考察する。この準備作業を経ることで、スピノザ、ヘーゲル、ハイネ、そしてフロイトの4者の哲学的邂逅と離散の理論的必然性が明らかになるであろう。

本論での具体的な考察に入る前に、確認しておくことがある。それはハイネの作品が持つ「アンビヴァレンツ」というものである。ハイネは同じ時期でも、同一対象に、肯定的であったり批判的であったり相反する評価をし、それは晩年まで一貫して続いた。この事実を見逃すと、ハイネの思想(解釈)は、方向を見失い、道を見誤ってしまう。

例えば、本論がこれまで見てきた中では、ハイネは、ドイツ自然哲学(汎神論)の革命性を称揚したかと思えばその保守性を指摘することも忘れなかった(Ⅲ-3, 102頁)。一番影響を受けた哲学者であるヘーゲルに対してもアンビヴァレントな態度が見られる<sup>1)</sup>。

またキリスト教の民衆抑圧を徹底的に批判したかと思えば、それでも現実に哀れな民衆にはキリスト教は必要と主張もしていた(Ⅲ-1, 275頁)。

そしてハイネは、祖国ドイツに対しても愛と疎外感からくる憎しみを同時に終始抱いていた。また民衆や共産主義に対してもアンビヴァレントな態度を取った。このアンビヴァレントな心の機微は彼の恋愛詩にも伺える。

---

1) これについては本稿で詳しく見ることになるが、一條正雄は、ハイネのヘーゲル像は弁証法的に変化していったとして、時代ごとの作品に即してそれを論証している。弁証法的な視点から見れば、同時期であっても、ハイネの或るヘーゲル像(テーゼ)とまた別のヘーゲル像(アンチテーゼ)では、矛盾してアンビヴァレントに見えるのである(一條:1970)。

土合文夫は『『ロマン派』におけるハイネの両義性について』（2018年）において、ハイネの「アンビヴァレンツ」の元にあるものを「感情の分裂」と表現したうえで、ハイネの「感情の分裂」は、彼の文名を高めることになった最初の詩集『歌の本』（*Buch der Lieder*, 1827）においても、既に様々な形で表れている、と述べている（土合：2018, 17）。

土合は、ハイネの「感情の分裂」が彼の作品に与えている影響を評価したうえで、この分裂の原因の一つを文学の「時代」とハイネの出自の問題として論じている。

「ハイネを前代のロマン派の詩人たちから分かち、彼の作品に近代的な相貌を与えることになる決定的な特徴はこのような自我の分裂、さらにはこのような自我によって眺められる対象に対する分裂的な感情や評価であり、このような亀裂こそが、ハイネの作品に鋭い緊張感と批評性を与える源泉となっているといえるだろう。このような分裂的な意識は、一つの感情に全的に身をゆだねることが許されたロマン派の時代に遅れて来た者が、前代の文学に対して自己主張するために取らざるを得なかった立場の現われであると同時に、ユダヤ人としてのハイネの出自に密接にかかわるものであった可能性が高いと思われる。」

（土合：2018, 17）

常に冷静でしかありえないもう一人の自分（理性）が働いて、それが何であれ一つの対象に単に耽溺したり「同（一）化」したりすることを徹底的に拒むハイネのこのような「アンビヴァレンツ」（「感情の分裂」）こそがハイネの思想と作品を魅力的にしていると同時に、その理解を極めて困難にしている。

アンビヴァレンツだけでなく、ハイネは、ユーモア、機知、アイロニーも多用した独特の文体を用いている。これらもまたハイネの作品を、作者自身の真意を分かりづらくしている。これらを踏まえると、ハイネの作品には、極めて慎重な読みが必要になってくるし、作品の時系列的な変化を考慮すると同時に、同時期の複数の作品を比較しないと、ハイネの真意には近づけないであろう。

以上のような事実を踏まえた上で、以下では、できるだけ慎重にハイネの真意に迫りたいと思う。

■ハイネのヘーゲル観の独自性とスピノザ

本稿が既に確認してきたように、ハイネの『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1935年)では、哲学史のオーソドックスな解釈とは異なり、カント、フィヒテ、シェリングへと発展してきたドイツ観念論による哲学革命は、シェリングの自然哲学(=スピノザの汎神論)によって実質的には終焉を迎え、それに続くヘーゲルはこの自然哲学=汎神論を展開・発展させ完成に導いたにすぎないとされていた(本稿「フロイトとスピノザ」Ⅲ-3, 100-101頁)。そこでは、ヘーゲル哲学までもが自然哲学(汎神論)として論じられていたのだ。

しかし、本論がⅢ-1から見てきたように、『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』においては、ハイネにとって一番大事な思想、自らの哲学は(彼が愛してやまない古代ゲルマンの汎神論<sup>2)</sup>と通底する)スピノザ的汎神論であり、その意味でキリスト教批判も含めたハイネの「革命性」の哲学的根拠をこのスピノザ的汎神論に求めることも可能である。『よせて』においては、ヘーゲルで完成を迎えるドイツ自然哲学の革命性が高らかに歌われていたが、その根底にもスピノザの汎神論があった。ハイネはこの二人の間にシェリングの汎神論を入れることで、スピノザのバイアスをかけて、ヘーゲルを革命的な汎神論的に仕立て上げたのだ<sup>3)</sup>。それは以下のような哲学史観に基づくものであった。

ハイネは、『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』の少し前に書かれた(出版は同じ1935年)処女評論『ロマン派 *Die romantische Schule*』でこう述べている。

「およそアイデア所有権の返還要求ほど愚かしいものはない。ヘーゲルはなるほど、シェリングの極めて多くのアイデアを自分の哲学に利用した。けれどもそれらは、シェリングが何一つ役立てることのできそうになかったものである。

- 
- 2) ハイネは『流刑の神々』(*Le Dieux en Exil*, 1853)において、古代ギリシアの神々や古代ゲルマンの神々そして妖精たちがキリスト教によって駆逐されていく悲哀を描いていた。
- 3) このことを前提とすれば、晩年のハイネのキリスト教人格神信仰への転向は、よく言われる「ヘーゲルへの決別」によるものであると同時に、若かりし頃「我が不信仰の同志スピノザ」とまで言った、スピノザの汎神論からの離反が裏に在ったとも言えなくないだろうか。

彼は常に哲学していただけで、およそ何らかの哲学を人々に与えることはできなかった。そしてまたシェリング氏は、ヘーゲルが彼から借用した以上にたくさんスピノザから借用した、と言っていていだろう。スピノザをいつかその硬直したデカルト風の数学的形式から解放して<sup>4)</sup>、多くの読者にもっと親しみやすくしてみると、他の誰よりもスピノザ自身が、アイデア泥棒を嘆いていいことが分かるだろう。今日のドイツ哲学者たちはみな、それと知らないこともあるだろうが、バルーフ・スピノザの磨いたレンズを通して物を見ているのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 187 邦訳: 239-240)

この引用(特に最後の下線部)から明確なように、ハイネは、カント以降のドイツ観念論の流れをスピノザ哲学の発展形態と見ている。それは当時のドイツでの18世紀の汎神論論争の流れの中では、レッシングの汎神論(的スピノザ解釈)を支持する立場であった。

『よせて』におけるハイネの哲学史解釈には、ヘーゲル≡シェリング≡スピノザという等式が前提にある。

ハイネはヘーゲル哲学をシェリングの自然哲学と本質的には同じものであり、自然哲学の完成態として考えてもいた。ここでハイネが、シェリングの自然哲学をスピノザの汎神論と同一視していた(DHA: Bd. 8/1, S. 57, 邦訳: 69, 132) ことから、簡潔に言えば、ハイネの解釈するヘーゲルはスピノザのバイアスがかかったものなのである。

しかし、「シェリング≡スピノザ」についてはその(シェリングに関しては或る特定の時期までの限定付ではあるが)汎神論的世界観の共通性やスピノザからシェリングへの影響が指摘されることは少なくないが、ハイネのようにヘーゲル哲学の本質を自然哲学と見て、そこにスピノザ、シェリングから続く「汎神論的性格」を読み込む<sup>5)</sup>のは珍しい<sup>6)</sup>。

4) シェリングは『人間の自由の本質』(1809)の中で、力動的な自然観によって修正されねばならないスピノザの硬直した哲学は、暖かい愛の息吹によって魂を吹き込まれなければならなかったピグマリオン彫像のようなものだ、と言っているが、シェリングの解釈に反して、まさにコナトゥスこそが、スピノザの体系に生命と力動性を与えてくれているのである(Schelling: 1809, 2011, 60-61.)。

5) ハイネ自身も『よせて』の中では、ヘーゲルを「自然哲学」の完成者としては

また本稿が以下に見るようにヘーゲルはスピノザの汎神論を強く批判していると同時に、シェリングの「同一哲学」(汎神論)も強く批判している<sup>7)</sup>ので、この3者を「汎神論者」としてひとくくりに捉えるハイネの解釈は正統的な哲学史解釈からしたらかなりの無理がある。

しかしハイネは、『よせて』ではヘーゲル哲学の具体的内容に関してはほとんど論じておらず、その哲学の本質である「弁証法」すら論じていない。スピノザやカント、フィヒテ、シェリングについて費やされた頁に比べ、ほんの

---

↓見ていても、「汎神論」(者)として明確に規定してはいなかった。ただし同書での「自然哲学の根本思想は、スピノザの根本思想、つまり汎神論に他ならない」という言明と考え合わせたら、ハイネが、同書においてもヘーゲル哲学を「汎神論」として捉えていたとの解釈も可能ではある。

- 6) ただし、ヘーゲルの存命時から彼を「汎神論」と批判する者はいた(Hegel: 1832, 邦訳: 49-50)。
- 7) 『精神現象学』序論でヘーゲルは、シェリングの名を直接挙げることなく、何度もシェリング哲学を厳しく批判している。その批判は、シェリングが知的直観によって絶対者を直接的に認識できると主張したことへの批判が主であるが、シェリング同一哲学では、一切の差異(区別)が絶対者の中に解消されてしまうという一カントのスピノザ汎神論批判(「万物の終り」)や『エンチクロペディー』での、スピノザは汎神論ではなく「無世界論」とする批判(本稿Ⅲ-2の注6参照)を彷彿させるような一批判も見られる。

「[シェリング同一哲学の場合は]区別されたものや規定されたものを解消させることが、或いはそれを更に展開させることもしなければ、そのもの自身で自分を是認することもしないで、それを空しい無底に投げ込むことが、思弁的な考え方だと認められていることが分かる。何か或るものが絶対者の中に在る姿を考えることは、この場合には、次のように言われることに他ならない。つまり、なるほど、今は或る何かとして語られるかもしれないが、絶対者、すなわち  $A = A$  の中には、そういう何かは全く存在しない、絶対者の中では全ては一つであると。絶対者の中では全ては等しいという、このただ一つの知識を、区別し充実した認識に……対立させることは、言い換えれば、絶対者を暗闇、つまり、よく言われることだが、全ての牛を黒くしてしまう暗闇だと言うのは、認識の空しさからくるおめでたさのためである」(Hegel: 1807, S. 22, 邦訳 22 傍点はヘーゲルによる)。

このようにヘーゲルは、シェリングの同一哲学では、絶対的同一性としての絶対者(暗闇)の中に、個々の有限者(個々の牛)の差異が解消されてしまい、有限者がいかにしてこの絶対者から生じるかが説明できないと批判している。

僅かな頁しかヘーゲルには充てられていない。

晩年の『告白』（1854年）によると、この問題を改善すべく本書第2版にヘーゲル論を補遺として加えようとして、ハイネは、その原稿を既に完成させていたが、ヘーゲル哲学に対するハイネの評価の変化が、このヘーゲル論の原稿を燃やしてしまうことに彼を駆り立てた。それはヘーゲル哲学を汎神論として評価していたハイネが、ヘーゲル哲学は「無神論（Gottlosig Keit）に対して実に恐るべき助長をしていた」ということを発見したということに起因する（DHA: Bd. 15, S. 35 邦訳：181）。今となっては失われたハイネのこのヘーゲル論の内容を想像することはできないので、ここではまず、ヨーヴェルの解釈を一つの導きの糸にして、ハイネの他のテキストも召喚しつつ、「汎神論」というテーマに絞って、ハイネがスピノザとヘーゲルから受けた影響を見ていく。

## ■ヨーヴェルによる「スピノザの汎神論のヘーゲルによる変奏」としての歴史的汎神論

これに関して、ヨーヴェルは、『スピノザと他の異端者たち』（1989年）において、「スピノザの汎神論のヘーゲルによる変奏」について語っている。

「同時にヘーゲルは、単一の全体性によって現実の構造を把握している点でスピノザの功績を称える。この全体性において、神と世界、造物主と被造物、超越と内在の二元論は克服され、この汎神論がヘーゲル自身の体系の土台の役割を果たす。とは言えヘーゲルにおいて、そこにはある過程を持った精神的な次元が付与されることになる。絶対的な全体性は、スピノザにおけるように予めそして永遠に存在するのではなく、歴史の過程の中で自らを絶対的なものとして産み出さねばならない。神と世界の全体は、動きを持たない事物のような実体（Substanz）と考えられるのではなく、1つの自由な主体（Subjekt）とみなさねばならない。

スピノザの汎神論のヘーゲルによる変奏は、伝統的な神学に照らしてみれば、より「異端的」である。その大胆な思想の数々にもかかわらず、スピノザはなお、神は永遠であり生成や変化に従属していない、と主張していた。ヘーゲルにおいては、神はその絶対的な超越性を奪われているだけではなく、時間の中

のある過程(つまり、人間の歴史を通じた精神の自己現実化)の産物にさえさ  
れている」(Yovel: 1989 (vol. 2), 33邦訳 331)

ヨーヴェルの解釈によると、ヘーゲルは、「主体 Subjekt」(「精神 Geist」)にまで達していないスピノザの静的な「実体 Substanz」を批判し<sup>8)</sup>、乗り越えることで、独自の「歴史的汎神論」を形成したが、それはスピノザ哲学よりも、或る意味で、もっと「異端的」な哲学となった。

しかし事情はそう単純ではない。ヨーヴェルによると、ヘーゲルの歴史的汎神論は「遠回りしたキリスト教への回帰」と解釈することも可能なのである。

「ヘーゲルの歴史的汎神論は、スピノザの内在の哲学の延長にあるが、同時に回復不可能な仕方ですピノザと決別してもいる。その異端的思想にもかかわらず、このヘーゲルの立場は、スピノザが自然と歴史の双方に対して行ったことを踏みにじる遠回りしたキリスト教への回帰とみなすことができる。ヘーゲルにおいては、自然は神格化され得ないし、歴史は実体と言う姿で世俗化されてはならないのだ。

ヘーゲルはスピノザの汎神論的要素である神の現前を、自然からより高次に包括的な現実の領域としての歴史のうちへと移し替える。それによって彼は密かに歴史を神聖化し、スピノザが神と同一であると宣言した自然を脱神聖化する。ヘーゲルのうちにはいかなる〈神即自然 Deus sive Natura〉も存在せず、あるのは〈神なき自然 Natura sine Deus〉である。そのようなものとしての自然は動きを持たない実体であり、存在の低次の形態であって、神の現前を迎え入れるにはふさわしくない。」(Yovel: 1989 (vol. 2), 46 邦訳 347)

スピノザの『エチカ』の中の「神即自然 Deus sive Natura」という言葉は哲学史上、スピノザの汎神論的自然観を表す象徴的な言葉として語られてきた<sup>9)</sup>。しかしヨーヴェルの解釈によると「スピノザの汎神論の変奏」としての

---

8) ヘーゲルのスピノザ批判の中でも有名なこの「スピノザの「実体」は「主体」にまで達していない」という批判は、例えば『エンチクロペディー』、『哲学史講義』、『宗教哲学講義』などヘーゲルのいくつかの著作に見られる。本稿では『エンチクロペディー』と『宗教哲学講義』における、その批判を考察したい。

9) スピノザは『エチカ』の中で「神即自然 Deus sive Natura」という言葉を2ノ



ヘーゲルの歴史的汎神論においては、スピノザの汎神論の中核概念である「神即自然 Deus sive Natura」は否定されるのだ。だが、なぜそれが「キリスト教への回帰」となるのか。ヨーヴェルを補って説明すると、まずヘーゲルは自然自体に価値も動力源も認めてなかった<sup>10)</sup>（「自然の無力 Ohnmacht der Natur」という自然観）。そしてキリスト教の世界観では自然は野蛮な無価値なものとされてきた<sup>11)</sup>。両者のこのような自然観においてヘーゲルとキリスト教は共通性を持つ<sup>12)</sup> ということなのである。

ヨーヴェルによると、スピノザの汎神論を批判的に乗り越えて形成されたヘーゲルのこのような歴史的汎神論は、ハイネにも引き継がれることになる。

しかしヘーゲル自身は、汎神論を批判していたし、そもそもスピノザ哲学は一般的な意味での「汎神論」でも、無神論でもなく、「無世界論」であるとして批判していたことを忘れてはならない（例えば、『エンチクロペディー』第1部「論理学」第50節注、第151節付録、第3部「精神哲学」第573節）。

そこで、ハイネのスピノザ的－ヘーゲルの汎神論の検討に移る前に、ヘーゲルによる（スピノザの）汎神論批判を見ておこう。

### ■ヘーゲルによる（スピノザの）汎神論批判について

本稿は既にⅢ-2、注6で、『エンチクロペディー』第3部「精神哲学」第573節での、「無世界論」というスピノザ哲学の規定については確認したので、ここでは『エンチクロペディー』第1部「論理学」第50節注及び第151節付録と1827年の『宗教哲学講義』を参照したい。

『エンチクロペディー』第1部「論理学」第50節注及び第151節付録において、

---

↘度使い、それが哲学史上、スピノザの汎神論的自然観のスローガンとして語られてきたが、平尾昌宏によると「神即自然」はスピノザの強い主張でなく、ドイツの汎神論論争の文脈の中で捉えなければならない（本稿Ⅲ-2注11）。

10) この点については、本稿Ⅲ-3、100頁で既に詳述した。

11) この点については、本稿Ⅲ-1、275-276頁で既に詳述した。

12) ヘーゲル哲学においてはキリスト教とその教会は、正当かつ必要なものとして評価されていた。この点については河村：2017、330-331頁を参照。

ヘーゲルは、スピノザ哲学を「有限なものを全て無常なもの、消滅するもの」と見る東洋人の考え方を概念化したものであり、そこにおいては西洋の原理である「個体性の原理」(差異の原理あるいは有限性の原理)がまだ生じておらず、有限な事物あるいは世界に何の真理も認められないので、「無世界論」ではあっても通常の意味での「汎神論」とは言えないとしている。またスピノザは神を絶対的「実体」として捉えているので、神と自然=有限世界を等置するという(「汎神論」として定義する)ことは論理的に矛盾してしまう。

しかしヘーゲルによると、スピノザ哲学は「無神論」でもない。確かに、スピノザは神を「実体」としてしか捉えておらず、絶対的な「人格」や絶対的な「精神」としての神把握まで達していないが、神を否定していないし、唯一の真なる存在と考えてはいるからである。

■1827年の『宗教哲学講義』の中で(第1部「宗教の概念」のA「神の概念」)では、スピノザ主義を「東洋的汎神論」と位置付けたうえで、それは「無神論」ではなく「無世界論」と批判している<sup>13)</sup>。ただしそのようなスピノザの体系には、善悪の区別が存在しないと言う批判も論駁している(Hegel: 1827, [邦訳 49-54])

■(第2部「規定された宗教」のA「直接的な宗教」)では、スピノザ主義哲学を「汎神論」と呼ぶのは不適切な表現であり、「実体の哲学」と呼ぶべ

13) ヘーゲルのこのようなスピノザ観は、『ドイツの宗教と哲学によせて』におけるハイネの以下のスピノザ観と近いものが在る。

「無分別と悪意だけがこの学説に「無神論的 *atheistisch*」という形容詞を押しつけることができた。かつて神性につきだれ一人としてこのスピノザより崇高な形で己の考えを表明した者はいなかった。「彼は神を否認している」と言う代わりに、「彼は人間を否認している」とは言えるだろう。有限なる事物はすべて、彼には無限実体の様態にすぎない。有限事物はすべて神の中に含まれている。人間の精神は無限思考の一条の光にすぎず、人間の肉体は無限延長の一個の単子にすぎない。」(DHA: Bd. 8/1, S. 56 邦訳: 68)

ハイネがヘーゲルの講義を受講していたのは1821-1823年の期間なので、この1827年の『宗教哲学講義』を受講してはいないが、ヘーゲルは他の講義や著作でもスピノザを「無世界論」だと解釈しているので、この点に関してヘーゲルのスピノザ解釈の影響を受けている可能性はある。

きとする。そのうえでスピノザの実体は、キリスト教の神のように、絶対的な実体であると同時に主体、人格、精神にまで達しておらず、国民宗教の内容になりえず、具体的な精神の信仰でもありえないとした (Hegel: 1827, [邦訳 179-180])。ヘーゲルはあくまでキリスト教を哲学的に評価していることに注意する必要がある。

- 1827年の『宗教哲学講義』の中で (第1部「宗教の概念」のA「神の概念」)、ヘーゲルは自らの「思弁哲学」を、(スピノザやシェリングと同じ)「同一哲学」にして「汎神論」であると批判する者達の誤解の理由を説明している (Hegel: 1827, [邦訳 49])。

### ■ハイネの汎神論的歴史観

#### ■スピノザのコナトゥス論からの影響の可能性

先ほど本稿は、(ハイネの解釈とは関係なく)ヘーゲル自身の歴史観 (歴史哲学) がそもそも、スピノザの汎神論の影響を受けた歴史的汎神論であったというヨーヴェルの解釈を見た。

しかし、ハイネ自身は、汎神論を歴史哲学に接続することをどう考えていただろうか。

本論Ⅲ-2 (64-65頁) で既に、ハイネ自身がその『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)において、スピノザ的汎神論をヘーゲルの世界史の哲学とつなげて、独自の汎神論的歴史観を描いていたことについて述べておいた。

ハイネは同時期に書かれた『ロマン派 *Die romantische Schule*』(1833年)においては、ゲーテ<sup>14)</sup>などの「無関心主義者としての汎神論者」の汎神論把握の不備を批判しつつ、汎神論の正しい把握は、必然的に「汎神論的歴史観」に通じると述べている。そして、歴史発展の原動力についても、「汎神論」の観点から興味深い説明を加えている。

---

14) ゲーテが『エチカ』の汎神論的自然観とその実相を認識するための「直観知」から大きな影響を受けたことについては、本論Ⅲ-3の補論「ゲーテのスピノザ観—『詩と真実』第14章と第16章を中心に—」の特に87頁以下を参照。

「汎神論がしばしば人間を無関心主義者にした事は残念ながら真実であり、これは認めざるを得ない。人々はつまりこう考えたのである。もし一切が神であるのなら、自分の携わるものが雲であろうと……民謡であろうと猿の骨であろうと人間であろうと……そんな事はどうでも良いことだ。と。しかしまさしくここに誤りがあるのだ。全てが神なのではなく、神が全てである。神があらゆるものに均等に現れるわけではない。神はむしろ様々な度合で様々なものの中に現れ<sup>15)</sup>、そしていかなるものも皆、より高度な神聖さを得たいと言う衝動を自己の内に秘めている。そしてこれが自然界における進歩の偉大な法則なのである。サン・シモニスト達によって最も意義深く啓示されたこの法則の認識が、今や汎神論を一步推し進め、これを決して無関心主義に陥るのではなく、犠牲的精神に満ちた漸進的努力へと通じる、1つの世界観たらしめるのである。然り、神は、ヴォルフガング・ゲーテが思っていたように、一切のものの中に均等に現れるのではない<sup>16)</sup>。ゲーテはこのように考えたために無関心主義者となり人類最高の関心事を二の次にして、芸術というおもちゃや、解剖学や、色彩論や、植物学や、雲の観察に携わったのである。そうではない。神は一切のものの中にそれぞれ違った程度で現れ<sup>17)</sup>、この絶えざる顕現において生命

- 15) ハイネには、「全ての個体は度合い (gradus) の差こそあれ精神を有して (霊化されて) いる (animata sunt)」(E/II/13S) という『エチカ』の命題が念頭にあった可能性がある。スピノザのこの言葉は、神=自然の絶対に無限なる力能が人間も含めた全ての個体における例外なく浸透していることについて述べたものであり、彼が、「度合い (大きさ) のアプリアリな相違」を前提に E/I/Ap. IV/Prae)、人間も含めた存在するもの全てに例外なくコナトゥス (conatus) を認めたことを意味している。そして『エチカ』では、この命題から、「人間精神が他の精神と異なる」ことや「人間精神が他の精神より優秀である」ことが導かれている (E/II/13S, cf. E/III/57S)。これはスピノザがデカルトのような「動物機械論」を採らないことを意味するし、ここから、スピノザは、感覚や感情の存在を動物にも認めることにもなる (E/III/57S)。
- 16) ゲーテが『エチカ』における、「全ての個体は度合い (gradus) の差こそあれ精神を有して (霊化されて) いる (animata sunt)」(E/II/13S) という命題を十分には理解していなかった点については、本論 Ⅲ-3の補論「ゲーテのスピノザ観—『詩と真実』第14章と第16章を中心に—」の特に76-77頁を参照。
- 17) 『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』においては、この点について、より具体的な叙述が見られる。「神は世界と同一である。神は、意識なしに宇宙磁氣的生を営んでいる植物の中に顕現する。神は、感覚的な夢の生の中に多かれ少なかれおぼろげな存在を感じる動物の中に顕現する。だが、神が最も素晴らしい形で顕現す

を保っているのだ。神は運動の中に、行為の中に、時間の中に在り、その聖なる息吹は歴史のページの中に通っている。歴史が本来の神の書である。」  
(DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 200)

この中の「神はむしろ様々な度合で様々なものの中に現れ、そしていかなるものも皆、より高度な神聖さを得たいと言う衝動を自己の内に秘めている。そしてこれが自然界における進歩の偉大な法則なのである。サン・シモニスト達によって最も意義深く啓示されたこの法則の認識が、今や汎神論を一步推し進め……1つの世界観たらしめるのである」という、歴史の動力因についての考えに、神=実体が「主体」、「精神」まで達することで、動力因となり、歴史が(弁証法的に)発展していくというヘーゲルの観点を見るのは困難であろう(ヘーゲルは「自然の無力」という自然観と人間中心主義的歴史観を持っていたから)。

ハイネが示唆しているサン・シモニスト達からの影響の前に、『エチカ』を丁寧に読んでいたハイネは、スピノザのコナトゥス観(「コナトゥスの自己発展性と必然性」<sup>18)</sup>)からも影響を受けた可能性が強い。「コナトゥスの自己発展性と必然性」とは、河村 2004 によって提出した概念であり、スピノザ哲学においては、人間も含めたあらゆる個体の「活動力能として現れた〈限りにおけるコナトゥス〉」は、単に最低限の自己保存に終始するのではなく、「コナトゥスの自己発展性とその必然性」に基づいて、より大きな力能=権力の獲得へと向かう(より大きな「完全性」へと移行する)本質的傾向性を有しているという考え方である(河村: 2013 の第2章を参照)。

---

ゝるのは人間である。人間は、感じかつ考え、客観的な自然から自分自身を個体として区別することをわきまえており、現象世界において初めて実際に知らされる諸理念(Idee)を、実は既に自らの理性(Vernunft)の中に持っているのだ。人間において神性は自己意識(Selbstbewußtsey)に達し、そしてそうした自己意識が再び人間を通して神性を啓示する(offenbart)。(DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 73)。

18) また本稿注15に引用した『よせて』での叙述を考え合わせると、ライブニッツのモナド論、特に「表象」作用の判明さの度合いに応じたモナドの段階論と、より判明な「表象」、「完全性」へと向かおうとする力=「欲求」としてのコナトゥス(エンテレケイア)論の影響も考えられる(河村: 2006, 59)。

そしてこのコナトゥスとは、人間も含めたあらゆる個物＝有限様態の「現実の本質」であり、各有限様態は、自らのコナトゥスによって、絶対に永遠な神の力能を「ある一定の仕方では表現する」ことで、(存在し活動する神の力能を譲り受けて)、自己の存在に固執しようとする傾動性を有する、と『エチカ』では考えられている (E/I/25C, III/6D, 7)

結局、(ハイネ自身は具体的には指示してはいないが)『エチカ』のコナトゥス論を丹念に読み解けば、「神は一切のものの中にそれぞれ違った程度で現れ」、「より高度な神聖さを得たいと言う衝動を自己の内に秘めている」というハイネ独自の汎神論は導かれたはずである。ただハイネが、コナトゥス論に裏打ちされたスピノザの汎神論を超えているのは、より高度な神聖さへ(「より大きな完全性へ」)向かう衝動(「コナトゥスの自己発展性と必然性」)を歴史の動力因として考えたということである。

以上のように、ハイネは汎神論から歴史哲学を導き出し、汎神論的歴史哲学を創った。そしてそこにはスピノザからの影響の可能性が考えられたのである。

次に本稿は、ハイネの汎神論的歴史哲学へのヘーゲルからのスピノザと絡み合った複雑な一影響を、ヨーヴェルの『スピノザと他の異端者たち』(1989年)を通して考察したい。

#### ■ハイネのスピノザ＝ヘーゲルの汎神論についてのヨーヴェルの解釈

ヨーヴェルは、ハイネが『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)においてヘーゲルから受け継いだ(スピノザの変奏としての)汎神論についてこう述べている。

「この〔『ドイツ冬物語』の「連作詩と同じ内在の哲学の基本を表現している」〕『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』は、半ばヘーゲル的なスタイルで描かれていて、……。しかしながら、同じヘーゲル主義的な結論はまた汎神論と呼ばれ、スピノザの見解(その文字通りの体系ではないにしろ)と同一視されている。こうしてスピノザは、ヘーゲル自身と同じような特権的な位置を与えられている。ヘーゲルがこの〔ドイツにおける観念論的革命を〕過程を頂点

に導くとしてもその根底には常にスピノザが存するのである。」…〔『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』における〕ハイネの説明から浮かび上がってくるヘーゲルとは、…社会的・宗教的な秩序の基盤を掘り崩し、自由の新時代を告知した改革者である。…また（王政復古の時代の過酷さから身を守るために）慎重に仮面を被っているとはいえ、スピノザと同様彼は汎神論者であり、自然主義者である。ハイネはヘーゲルの保守的なイメージを修正するだけではない…。〕（Yovel: 1989 (vol. 2), 56-57 邦訳: 360-361)

ハイネにとってのヘーゲルは、革命と改革を支える汎神論の立場をとっているが、ハイネはヘーゲルのこの汎神論をスピノザのそれと同一のものとして捉えていた、とヨーヴェルは考えている。これは本論がこれまでに行ってきた解釈と変わりない。しかしここまでではまだ（著述スタイルへの影響は除き）、ハイネの思想じたいへのヘーゲルの影響は指摘されていない。

続いてヨーヴェルは、ハイネによって「ヘーゲルのスピノザ化」がされたと考えている。

「〔ヘーゲルの体系を自然哲学とみなしている〕ハイネは「スピノザが磨いた」のと同じ眼鏡でヘーゲルを読んでいる（むしろ誤読している）。彼はスピノザの方向に引き戻す形で両者の総合を遂行しようとしているのであって、彼のヘーゲルもまた、自然と精神に同じ内在的な全体の2つの相という同等の資格を与えるもの、そして人間の精神を自然の自己反省として自然の不可欠の1部分をなすもの、と理解されているのである。これは実際のヘーゲルからスピノザへ向かって明確な離脱を遂げるものである。」（Yovel: 1989 (vol. 2), 58 邦訳: 362)

ここに見られる「自然と精神に同じ内在的な全体の2つの相という同等の資格を与えるもの」とはスピノザの「心身並行論」を表し、「人間の精神を自然の自己反省として自然の不可欠の1部分をなすもの」とは、スピノザの「神即自然」の汎神論では、「自然の一部（pars naturae）である人間」の精神も自然＝神の無限の精神の一部に過ぎないということを示していよう。ヘーゲルの哲学体系の一部にすぎず、しかもその体系の中で低位にしか位置付けられえな

い「自然哲学」<sup>19)</sup>を汎神論と読み替え<sup>20)</sup>て、しかも体系全体の名称にして、革命と改革をそれに担わせるというアクロバティックな操作をしているわけだから、ここは汎神論の哲学のおおもとであるスピノザを介在させざるをえなかったということだろう(これを第一の「ヘーゲルのスピノザ化」とする)

しかしヨーヴェルは、ハイネは「スピノザのヘーゲル化」(と第二の「ヘーゲルのスピノザ化」)をも行っているとも主張している。『よせて』における、ドイツは「人類が自己教育を通じて、自らの自律性と神聖さを主張しうるまで成長を遂げた」ので、もはや有神論の段階を抜け出て汎神論に移行しているというハイネの主張を取り上げながらヨーヴェルはこう述べている。

「単に人間の自律性ではなくその神聖性を語る時、ハイネはまたスピノザをその理論が支持し得る限界を超えてヘーゲル化している。ヘーゲルをスピノザに引き戻すというよりも、ここではハイネは逆の方向をとっている。神は自然と同一である、とハイネは言う。神は植物と動物のうちに自らを証示している。しかし人間には明白な長所がある。すなわち、人間において神は自己意識を獲得するのである、とハイネはお馴染みのヘーゲルの用語で語っている。さらには「総体としての人類は神の受肉(化身)であり」、神こそ「人間の歴史の真の英雄」である。これはまさしくヘーゲルの「精神としての絶対者」の視点であり、スピノザが疑いもなく拒絶しなければならないものだ。だがしかしこれは自然に取って変わるヘーゲル主義的な「精神」ではなく自然それ自体、個別的自然そのものなのであって、この自然が人間のうちに自己意識を生み出すのである。スピノザを超えて特殊なヘーゲル主義的思想の方向へ足を踏み出している所でも、ハイネはこの思想を再びいわばスピノザ化しているのである。

ハイネにとっての汎神論の第二の主要な意味は、物質と精神の統一である。ここでまたしてもハイネはヘーゲルをスピノザの方向へ引き戻す。彼はヘーゲル的な自然に対する「精神」の優位を廃棄し、両者に同等の相互補完的な地位を回復させる。」(Yovel: 1989 (vol. 2), 60 邦訳: 365)

19) この点については、既に本論Ⅲ-3注19に詳しく述べた。

20) ハイネは『よせて』においてはヘーゲル哲学を「自然哲学」とは呼んでも「汎神論」とは呼んでいない(シェリングの哲学は「自然哲学」とも「汎神論」とも呼んでいる)



最初の下線部分については、ハイネの元の言葉は、「人間は……諸理念 (Idee) を、実は既に自らの理性 (Vernunft) の中に持っているのだ。人間において神性は自己意識 (Selbstbewußtseyne) に達し、そしてそうした自己意識が再び人間を通して神性を啓示する (offenbart)。」(DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 73) である。

「自己意識」という言葉は確かにヘーゲルの独特の極めて広がりを持った概念である(『精神現象学』の自己意識の章など)。しかし本論は先に、ハイネの汎神論的世界観の中では、どの個物にも神が均等に現れるのではなく、その現れ方によって神聖さの「度合い」は異なっていることを、『エチカ』に即して考察した際に、人間の精神の他の存在のそれに対する「優秀性」をも確認した(注14)。ここで、『エチカ』第5部の「神に対する精神の知的愛は、神が無限である限りにおいてではなく、神が永遠の相のもとに見られた人間精神の本質によって説明されうる限りにおいて、神が自己自身を愛する神の愛そのものである。言いかえれば、神に対する精神の知的愛は、神が自己自身を愛する無限の愛の一部分である。」(E/V/36) という言葉を考え合わせると、この箇所もヘーゲルの強い影響のようにも見えるが、スピノザの『エチカ』からの影響も含まれている可能性は否定できない。

第2の下線部分については、ハイネの元の言葉は、「神が世界史の本来の主役 (der eigentliche Held der Weltgeschichte) であり、世界史は神の普段の思考であり、神の不断の行動であり、神の言葉であり、神の行為である。そして人類全体については、これは神の受肉・化身 (Inkarnation Gottes) だと言っても差し障りがないのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 74) である。本稿は先に、ハイネが、汎神論から歴史発展の動因を導き出した際に、スピノザから影響を受けた可能性があるということを示したが、さすがにこの箇所に関して、ヨーヴェルの言うように、ハイネはスピノザの汎神論を大きくヘーゲル化してしまっている(先述の、スピノザの実体は「主体」、「精神」にまで達していないというヘーゲルの批判)。ただし、『よせて』の該当箇所の汎神論的歴史観を詳細に検討すると、その認識論的基礎はスピノザともヘーゲルとも

異なる(本論Ⅲ-2注3)

第3の下線部分については、『よせて』の中でハイネは、「民衆の抑圧」をもたらしたキリスト教の理念=禁欲主義が罪の烙印を押ししてきた「物質」を蘇らえさせ、承認し、そして「物質と精神の和解」をもたらすことができるのは、「神は物質でもあり、また精神でもある」と考える「汎神論」によって以外はありえない(DHA: Bd. 8/1, S. 57, 60 邦訳: 70, 73)と、主張していたので、ヘーゲル的な「自然に対する精神の優位」(その裏には「自然の無力」という思想がある)は却下せざるを得なくなるのは必然の結果である。そしてこれは「スピノザのヘーゲル化」の実質的な取り消しにも見えるが、最終的に、ヨーヴェルが考えるハイネの汎神論の歴史観は、一見ヘーゲルの影響が強く見える所でも、それは「スピノザ化されたヘーゲル」からの影響であるということになろう。

結局、ハイネが解釈する、革命と改革の原動力としての汎神論とその歴史観とは、スピノザとヘーゲルを総合したものではあるが、その中ではスピノザとヘーゲルそれぞれの思想は、「ヘーゲルのスピノザ化」と「スピノザのヘーゲル化」が重なる中で、変更されてしまっていた、ということである。

ここからヨーヴェルは、スピノザとヘーゲルの影響のもとにハイネが作りだした新しい汎神論の歴史観が彼独特の唯物論を基礎としない社会主義思想に通じている<sup>21)</sup>と、論じている。

ヨーヴェルによると、キリスト教の理念=禁欲主義を批判し、「物質の復権」を目論むハイネの汎神論は、スピノザと同様に「唯物論」ではない(Yovel: 1989 (vol. 2), 61 邦訳: 366)。ハイネ自身『よせて』においてこう述べていた。

21) 一條正雄はハイネの汎神論を「混在的な汎神論」と言い表している。一條によると、「汎神論」は、ブルーノ、スピノザ、ゲーテという「唯物論の歴史的形態とその過渡的形態」を取る汎神論とヘーゲルの「観念論の形態」を取る汎神論の2つの系列に分けられる。その上で、サン=シモン主義によって規定されたハイネの汎神論は、この唯物論と観念論の総合・和解の道を求めたがゆえに、「唯物論と無神論、同時に史的観念論および生に内在する神性からひきだされる最高価値が人間の地上の生活に超越性を伴わないで賦与されるかぎり、価値転換されたキリスト教的精神主義が包含され」た「混在的な汎神論」なのである(一條: 1974, 30)。

「我々は物質の幸せを、諸国民の物質的な幸福を促進する。それはしかし、我々が唯物論者のように精神を軽蔑するからではなく、人間の神性はその身体的現象のうちにも現れていること、悲惨が身体、つまり神の姿を破壊あるいは冒瀆すること、それによって精神も同じく破滅することを知っているからである」(DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74)

ここにヨーヴェルは、スピノザの「心身並行論」を重ねる。そして、このような新たなスピノザの汎神論(スピノザ化されたヘーゲルの汎神論的歴史哲学)は、社会主義に通じていると主張している。彼によると、スピノザとヘーゲルの総合によって生まれる「スピノザの自然主義の新たな形態」は社会主義的傾向を帯びているのである。

「物質と人間の感覚的存在のうちに備わっている精神性を反キリスト教的に(そして同じ理由によって反ユダヤ教的に、と彼は考えていた)再発見したという点で、彼はスピノザに与する。これが彼を一方で反禁欲的な道徳、現世の生活の祝福に向かわせ、他方で彼なりの社会主義に導く。神の王国は地上においてのみ創設し得るのであって、それは物質的な幸福と富の分かち合いを伴っていないなければならない。形式的民主主義では不十分であって、経済的な民主主義も必要とされる。人類の物質的な要求や関心には何ら墮落したものが存在しないだけでなく、それらは人間性の真正なる表現であって、あらゆる人間の解放のための不可欠の基盤なのである。

これは十分〔経済領域は「精神」を欠いているとして軽視した〕ヘーゲルを越えているとともに、スピノザへの回帰を通じて前進しつつ、フォイエルバッハを経由してマルクスへ通じる道である。……スピノザ主義を介してハイネと他のヘーゲル左派たち——マルクスを含めて——は、精神が付与されうる唯一の場として物質を復権させ、価値ある人間の未来として社会主義が現われることを可能にした。……ハイネはこうしてスピノザとヘーゲルの間の一種の総合を遂行する。ヘーゲル左派に典型的なこの総合をもっと一般的に言えば、啓蒙主義の諸要素をちりばめた、主としてスピノザへ向かう傾向を持った総合である。しかしこのスピノザへの「回帰」は未来を向いている。それはヘーゲルを乗り越える手助けになると共に、スピノザの自然主義の新たな形態、現代的な関心によって豊かにされ社会主義的傾向を特徴としている新たな形態へと向か

わせる。この新たな自然主義は、ヘーゲルにおけるのと同様に歴史化されているが、ヘーゲルが行ったように歴史に至上の「精神的」地位を与えはしない。……ヘーゲルをスピノザに引き戻し、スピノザを自然主義者のままにとどめながら歴史化する、このような新しい思想を、ハイネは最初に表現した者のひとりであったに過ぎない。ここから発展した思想の最も傑出した体系は、マルクス<sup>22)</sup>のものである」(Yovel: 1989 (vol. 2), 64-65 邦訳: 371-372)

ヨージェルは、スピノザの汎神論を批判的に乗り越えて形成されたヘーゲルの汎神論的歴史哲学を、更にハイネの観点からスピノザ化して、そこにマルクスへと繋がる、社会主義的傾向を有した「新たな自然主義」を見出した。

ヨージェルのこの解釈は独特の魅力あるものだが、スピノザもハイネも、いわゆる「社会主義的・共産主義的思想」を全面的に評価することはなかったのだから、マルクス主義的なバイアスがかかった解釈と言えるだろう。『よせて』において、ハイネの汎神論が目指した理想の政治である「神々の民主主義」とは、「我々は平等に素晴らしく、平等に神聖で、平等に幸福な神々の民主主義を樹立するのだ。君たちは簡素な服装、禁欲的な道徳、薬味のない楽しみを要求する。これに反して我々は、神酒ネクターと神肴アンブロシア、深紅のマント、高価な芳香、歓楽と華美、笑いさざめく妖精の踊り、音楽と喜劇を要求する。一有徳なる共和主義者諸君、これに腹を立てないでくれたまえ」(DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74) というものであった。確かにハイネは共産主義の綱領の内容を「夢想」したものが、この「神々の民主主義」だとも言ったが(「ドイツ書簡」第1信)、現実の共産主義に対しては不安と恐怖も抱いており、

22) 舟木重信によると、「ハイネはマルクスやルーゲと知り合うよりも前に、マルクスが共産主義を確立するよりも前に、すでに共産主義に接近し、これを高く評価して革命的な政治詩人として立っていたのである。しかしマルクスの鞭撻によってハイネがいつそう確固たる政治的詩人になったことは事実であろう。マルクスとの交友期間に書かれた叙事詩『ドイツ 冬物語』『時事詩』のうちの数編などはマルクスの影響下に書かれたハイネの傑作である」(舟木: 1965, 390)。一方、マルクスの方もハイネを尊敬し、高く評価していた(舟木: 1965, 398)。このようなマルクス主義的解釈は時代的な制約があったとはいう、ハイネの「アンビヴァレンツ」を捉え損なっている。

決して肯定的にのみ捉えてはいなかったという事実とその理由が、ハイネの思想を理解するうえでとても重要なのである。

### ■ハイネ自身によるヘーゲルの歴史観への批判

ハイネはうえにその汎神論的歴史観を確認した『よせて』や『ロマン派』と同時期に書かれた短論文「様々な歴史観」(1833年)<sup>23)</sup>において、自身の歴史観を吐露している。

ハイネは、二つの対立する代表的な歴史観があるとしている。

第1の歴史観は、「あらゆる地上の事物の中に、儂い循環だけを見る」、「全く呪われた宿命論」で、政治的な無関心主義を生む。この第1の歴史観は歴史学派(ランケなど)やゲーテのものである。

第2の歴史観は、「あらゆる地上の事物は、やがて美しい完璧なものに成熟しなければならない。偉大な英雄たちや英雄時代も、人類の高度な神のような状態に達するための段階に過ぎない。人類の道徳的な戦いや政治的な戦いは、ついにき極めて神聖な平和となり、極めて純粋な友愛となり、永遠の幸福とならねばならない」という歴史観で、人文学派(ハイネは明言してないがレッシング、ヘルダーなど)や哲学派(ハイネは明言してないがヘーゲルの世界史の哲学の「世界史的英雄」や「理性の狡知」を彷彿とさせる)のものである。

ハイネは、第2の歴史観の進歩主義的な「向上の努力」の方が、「低い地上をつる草のように這いずり回る」第1の歴史観よりは喜ばしいものだとしつつも、最終的にはこれら2つの歴史観共に「我々のもっと生き生きした生活感情(Lebensgefühl)と本当に一致するとは言えない」として批判している(Heine: 1833b [邦訳243頁])。

第1の歴史観のように「いたずらに感激して無益な過去を最高のものとする」わけにはいかないが、第2の歴史観のように、「現在〔の我々の生活〕を

---

23) 高池 1994によると、この短い文章(論文)は、ハイネの死後の1869年に初めて発表されたが、書かれた時期は1833年8、9月頃と予想される(高池 1994, 33-34)。

未来の〔目的の〕ための手段に過ぎない」とするのによくない。ハイネによると「世界そのものと同じく、一切のものはそれ自身のために存在し、生起する一生きることは目的でも手段でもない。生きることは権利である。生きることは硬化する死に対し、過去に対し、この権利を行使すること名に他ならない。こうした力の発揮こそ、革命なのだ」(Heine: 1833b [邦訳244頁])

上述のようにハイネは、スピノザとヘーゲルから影響を受けた汎神論的歴史観を形成して、「民衆の抑圧」をもたらしたキリスト教の理念＝禁欲主義が罪の烙印を押してきた「物質」を蘇らえさせ、「物質と精神の和解」をもたらすことができるのは、この「汎神論」によってしか以外はありえない(DHA: Bd. 8/1, S. 57, 60 邦訳: 70, 73)とまで主張していたのに、同時期にヘーゲルの歴史哲学を批判してもいるというこの矛盾をどう解決したらいいか。

高池久隆は、実はこの2つの歴史観はハイネ自身の外部に、ハイネに無縁なものとしてあるようなものではなかったという解釈をしている。高池はこの「様々な歴史観」(1833年)と比較的近い時期に書かれた『ルートヴィヒ・ベルネ回想録』第2巻の中に、第1と第2の歴史観に似たものが共にハイネ自身の主張として書きつけられていることを見出している。高池はハイネのファルンハーゲン・フォン・エンゼ宛書簡の中の「私は今日肯定したかと思えば、明日にはまた否定するという有様です」を引きながら、「ハイネ自身、自らの心が相反する2つの見解の間を振幅大きく動くことを充分自覚して」おり、それは単なる「支離滅裂な内部分裂」ではなくて、「自己保存」と「自己犠牲」の激しい葛藤をハイネの内面が抱えていたと考えるべきだとしてする(高池: 1994, 38-39)

高池のこの解釈は、ハイネの対象に対する態度は「アンビヴァレント」なものとなっていることが多いので、それに惑わされてはならないとする、本稿の立場とも共通する。汎神論的歴史哲学に革命と改革を担うものとして期待する際も、未来のための手段として現在の我々の生活を犠牲にするとしてヘーゲル歴史哲学を批判する時も、ハイネの心には、確かな現在のこの生を抑圧なく豊かにすることこそが至上命題であったのだ。

■ハイネ、スピノザ、フロイトの邂逅

以上で、スピノザ、ヘーゲル、ハイネの思想的関係性について見た。ここでは、スピノザとハイネとフロイトの関係性について考察する。

本論が既に何度も指摘してきたように、フロイトは『機知』（1905年）の中で、『我が不信仰の同志スピノザ Mein Unglaubensgenosse Spinoza』とハイネは言った』と述べていたが、実はフロイトは、ハイネのこの言葉の出典を示していない。フロイトとスピノザの関係を考えるうえでこの箇所を重要視するヨーヴェルやマックもハイネの出典を調べて明記するということを怠っている。その理由として、この言葉の出典を突き止めるのは大変困難だからだ。それはこの言葉がハイネの『北海 die Nordsee』（初版1827年）でのみ用いられ、第2版以降は削除されてしまっているからである。

ハイネはドイツ社会で生きていくために1825年6月に28歳でユダヤ教からプロテスタントに改宗した。1825年に7月にゲッティンゲン大学の法学博士になったが、弁護士職も教授職も結局得られず、1825年と1826年に二回のノルデルナイ旅行をすることになった。その際に書かれたのがこの『北海 die Nordsee』である（第3部がプロイセン当局から発禁処分）。

『北海』第3部の初版にだけスピノザへの言及がなされている。第2版以降は削除されたので、論じられることはなかった。それは以下のとおりである。

「ぼくの話は、領国をとりあげられたドイツ諸侯についてのこととご承知ねがいたい。この人々は最近君主権を剥奪されるという不当な目に合ったのだが、君主権に対しては、この人々だって諸大侯と同じ権利があるはずだ。ただし、自らの力によって自己を保存できないものは、存在する権利も有していない、というなら話はまた別である（Ich sage dieses nur in Beziehung auf deutsche mediatisirte Fürsten. Diesen Leuten ist in der letzten Zeit ein großes Unrecht geschehen, indem man sie einer Souverainität beraubte, wozu sie ein eben so gutes Recht haben, wie die größeren Fürsten, wenn man nicht etwa annehmen will, daß dasjenige, was sich nicht durch eigene Kraft erhalten kann, auch kein Recht hat, zu existiren.）。

しかしむやみやたらに分裂してこま切れになっているドイツにとっては、こうしてかなりの数のコンサイス型専制君主がその統治をやめさせられたことは、やはりよいことだった。いったい、どれだけの数のコンサイス型専制君主を我々貧しいドイツ人が扶養させられているか、と考えると、そら恐ろしくなる。」(『北海』第3部, DHA: Bd. 6, S. 157)

下線を施した箇所(「自らの力によって自己を保存できないものは、存在する権利も有していない」)に、1827年の初版では「ただし我が不信仰の同志スピノザが言っているように」という挿入句が入っていたがハイネは第2版でこのスピノザを示唆した挿入句を自ら削除した<sup>24)</sup>。初版での文章を復元するところなる(DHA: Bd 6, S. 736)。

wenn man etwa nicht, wie mein Unglaubensgenosse Spinoza annehmen will, daß dasjenige, was sich nicht durch eigene Kraft erhalten kann, auch kein Recht hat, zu existiren. (「ただし我が不信仰の同志スピノザが言っているように、自分の力によって自己を保存できないものは、存在する権利も有しないというなら話はまた別である」)。

しかし復元された初版のこの文章の中の「スピノザが言っている」のは、スピノザのどの著作のどの箇所においてのことなのか? この『北海』が所収されているデュッセルドルフ版全集第6巻の編者は、Julius Petersen が、それは『政治論』第2章第8節の「各人は力能 (potentia) のなしうるに相当するだけの権利を持っている」という箇所であると突き止めたと指摘している(DHA: Bd. 6, S. 771-772)。またデュッセルドルフ版全集第8巻の編者は、第8巻の『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』のスピノザに関して注釈した注の中で、『北海』第3部のこの箇所について、「いずれにせよ『北海』第3部は1677年のスピノザの国家哲学の著作である『政治論』からの一つの読書による知識を含んでいる。それは初版では、我が不信仰の同志スピノザという出所指

24) この事実は、デュッセルドルフ版ハイネ全集第6巻の『北海』第3部への編者による注でも示されているが(DHA: Bd. 6, S. 736)、後にフランス語版からもスピノザに関するこの挿入句をハイネは削除している(DHA: Bd. 6, S. 294)。



示をともなって、批判的に挿入されており、それ故に、まだ無神論的に述べられた説明を引き合いに出している。」(DHA: Bd. 8/2, 855)として、スピノザの『政治論』への参照を求めている(しかし、具体的に『政治論』のどの箇所をハイネが念頭に置いていたかは全く触れられていない)。

舟木重信と中村英雄の訳により、解放社から戦後間もなく刊行されたハイネ選集の第7巻の『北海』第3部のこの箇所に対する訳注では、スピノザの『政治論』の第2章第8節の中の「なぜならそれぞれの人は法をもつていればいるほど強い力を有するわけであるから」がハイネの念頭にあったはずだと指摘されている(p. 334)。

元々邦訳が数少ない『北海』第3部の散文の邦訳<sup>25)</sup>(叙事詩をその内容とする第1部と第2部までの邦訳が多い)の中でも、スピノザの著作の該当箇所を特定しているという点でこの指摘は希少なものはあるが、舟木と中村が挙げている第2章第8節のこの箇所の訳は問題である。出典が明記されていないので、彼らがスピノザのラテン語から直接訳したのか、いずれかのドイツ語訳から訳したのかは不明だが、とにかくスピノザのラテン語原文の意味が全く正確に訳出されていないし、この訳ではハイネの真意が全く理解できていないとしか言いようがない。このような訳をつけると、彼らがなぜこの第2章第8節を挙げているのかも根拠が理解できなくなる。第2章第8節のこの箇所は正しくは「各人は力能 (potentia) のなしうるのに相当するだけの権利 (jus) を持っているのであるから」と訳すべきであろう。

より詳しく見るために、この箇所をも含めた『政治論』の第2章第8節の前半部分を掲げるならば、「各人は常にできる限り自己の存在を維持しようと努力しており、そして一各人は力 (potentia) のなしうるのに相当するだけの権利を持っているのであるから一各人 (賢者であれ無知なる者であれ) が努力し行動する全てのことは、最高の自然権に従って努力し行動しているのであ

25) ここに掲げた舟木・中村訳の他に、石中象治(石中:1932)、角信雄訳(角:1949)、中村英雄訳(中村:1964)がある。本稿本章巻末の文献表の中の『北海』第三部の邦訳文献の箇所を参考。

る」となる。

今引用した箇所前半の「各人は常にできる限り自己の存在を維持しようと努力しており」の箇所は、「自己保存のコナトゥス *conatus sese conservandi*」のことを示している。この「自己保存のコナトゥス」は『エチカ』では、第3部定理6、7に最も明確に示され、この『政治論』でも第2章で、スピノザはコナトゥスによって自然権を定義している。

つまり、『北海』第3部初版における該当箇所でのハイネのスピノザ言及で問題なるのは、①ハイネとスピノザが共有する宗教批判（無神論）の問題、②コナトゥスによる自然権の定義づけの問題、という二つである。

②こそが先に、デュッセルドルフ版全集第8巻の編者が、「[ハイネが持っていた]『政治論』からの一つの読書による知識」と述べたものである。①に関しては、本論が既に見たように - 後にハイネがスピノザの汎神論を武器に革命的な立場に立ったことを考えなくてはならない。ただデュッセルドルフ版第8巻の編者が「我が不信仰の同志スピノザ」という言葉が「批判的に (*kritisch*) 挿入されている」(傍点による強調は河村による)と指摘しているのは重要である。つまり、『北海』のこの箇所の前後のコンテキストを考えると、ハイネは、スピノザに「不信仰の同志」としてのシンパシーを抱きつつ、各人の力(自己保存のコナトゥス)によってその自然権は定義されるから、力が弱い(弱くなった)者(この場合はドイツ諸侯)は、その自然権が縮小してしまう(この場合は君主権を剥奪され、領国をとりあげられる)のは当然である(自然法(則)に適っている)というスピノザ『政治論』の主張に対しては、あくまでも「批判的に」捉えている、ということである。「かなりの数のコンサイス型専制君主が[その力の弱体化によって]その統治をやめさせられたこと」は、彼らを扶養させられていた「われわれまじしいドイツ人」にとってはよいことだったとしつつも、やはり「力(自己保存のコナトゥス)によって自然権を定義」することからくる弱肉強食の冷徹な自然法則が貫通するスピノザ的な政治世界には、ハイネは反対なのである(DHA: Bd. 6, S. 157/736, Bd. 8/2, S. 855)。

フロイトの手にかかって、このような単なる挿入句に過ぎない「ただし我が

不信仰の同志スピノザが言っているように」という言葉が、前後の文脈から切り離されて、無二の「同志スピノザ」に対するハイネの心からの叫びでもあるかのように解釈されてしまっている。

このように、ハイネ自身が自らその第2版以降で自ら削除した「ただし、我が不信仰の同志スピノザが言っているように」という単なる挿入句を、フロイトが敢えて、『機知』の中で一宗教的問題とは全く関係のない一機知の一例として拾ってきて例示していることが重要であろう。それはおそらく、フロイトがスピノザから大きな影響をうけつつも、それを隠そうとして振舞ってきた(本論「フロイトとスピノザ」I参照)ことの「抑圧」が、無意識に、「隠されたスピノザ」を見つげ出して、日の目を見させたのだろう。

### フロイトの「現実への教育」とハイネの「不信仰の同志」

上述のように、フロイトは『機知』(1905年)において、ハイネの言葉としてスピノザに触れ、「『我が不信仰の同志スピノザ Mein Unglaubensgenosse Spinoza』とハイネは言った」(Freud: GW/VI/83 [邦訳91])と述べて、ここから一種の「機知」の分析を行っていた<sup>26)</sup>。

しかしフロイトはこの『機知』のみならず、『幻想の未来』(1927年)においても、自らの宗教批判を象徴するような言葉として、ハイネの「不信仰の同志」という言葉を使っている<sup>27)</sup>。

26) 今回、フロイトの『機知』の内容そのものの分析は行わなかったが、この著作には、随所でクーン・フィッシャーの理論が用いられている。本稿が既に第1章と、第2章でみたように、クーン・フィッシャーのスピノザ論『スピノザの生涯、著作、学説』(1898年)をフロイトは大切に亡命先のロンドンにまで持っていつている。クーン・フィッシャーのこのスピノザ論を通してフロイトがスピノザの知識を吸収していたことは間違いない。

27) フロイトは彼の様々な著作においては、数多くのハイネへの言及や、ハイネの言葉の引用が見られる(特に『機知』においては、随所でハイネの文章が機知の例として引用されている)。ハイネに対するフロイトの愛好、執着の背景の一つには、ハイネの思想に対する「我が不信仰の同志」としての共感だけではなく、フロイトの妻の祖父がハイネと関係していたという事実も考えられる。アーネスト・ジョーンズの『フロイトの生涯』によると、フロイト夫人の祖父イザーク・ベルナ

この『幻想の未来』は、人間は「宗教的な幻想の慰め」なしでは、人生の苦悩と過酷に耐えることが出来ないという主張に対する反論として、「神の摂理の慈悲深い恩寵」—フロイトの精神分析学にとってそれは幻想にすぎない—を受けるとの出来ない「寄る辺なき存在」としての人間に対する「現実への教育」の必要性が説かれている。それはフロイトによると、神なき人間は自分の力に頼らざるを得ないが、科学が助けになることを学び、「抗いがたい大きな宿命の必然性」には「恭順の思いをもって耐え忍ぶこと」を学ぶことである (Freud: GW/XIV/373-374 [邦訳 100-102])。「宗教的な幻想」のまやかしを聞かされても、我々には慰めにはならないとしてフロイトは以下のように言っている。

「人間は地球の小さな畑の農夫として、自分の土地を耕しながら、自らを養うことを学ぶのである。彼岸での生活に望みをかけるのをやめることで解放された全てのエネルギーを、この世の生活に集中すれば、誰にとっても生活は耐えやすくなり、文化が誰も圧迫することがなくなるはずである。その時こそ、恐れることもなく、「我々の不信仰の同志の一人と共に (mit einem unserer Unglaubensgenossen)、次のように唱えることができるようになろう。

天国なんかは安んじて  
ぼくらは天使と雀にまかせよう」

ここに言われている「我々の不信仰の同志の一人」とはハイネのことである。それは、続いて引用されているのが、ハイネの『ドイツ 冬物語』(1844年)第一章における或る詞の対歌の一部<sup>28)</sup>であることから明らかだ。そして、

---

↘イスは「ハイネと縁つづきで、彼の名は、ハイネの手紙に繰り返し出てくる。その中で彼は、高い英知ある人 (geistreicher Mann) と呼ばれている。ハイネの詩の一つを自分がパリで編集していた自由主義的なユダヤ人の新聞『前進』に、最初に印刷したのは彼の兄弟の一人であり、その人に対してハイネは、誰であろうカール・マルクスへの手紙の中で挨拶の言葉を述べている」(Jones: 1961, 邦訳: 84)。また「フロイトがベル・ラッシューズを訪れた時に、訪れたのは、ベルンとハイネの墓だけであった」という (Jones: 1961, 邦訳: 172)。

28) これは「琴を弾く乙女の歌」の対歌の一部である。この詩の全体は本稿(「フロイトとスピノザⅢ-1」291-292頁)に既に掲載してある。また「琴を弾く乙女」

この対歌の引用の直前の文章は、フロイト自身の、神なき人間たちへの「現実への教育」の内容であると同時に、フロイトによるハイネの対歌全体的確な解釈にもなっているが、ヨーヴェルはそこにフロイトがスピノザとニーチェから受けた影響を見ている (Yovel: 1989 (vol. 2), 163 邦訳: 500)。

### ハイネの「不信仰の同志」についてのヨーヴェルとマックの解釈

——「不信仰の同志」としてのスピノザ、ハイネ、フロイト——

フロイトが『幻想の未来』〔1927年〕で引用したハイネの長編詩『ドイツ冬物語』<sup>29)</sup> (*Deutschland, Wintermärchen*, 1844) のこの箇所 (「天国なんかは安んじて ぼくらは天使と雀にまかせよう」) に、ヨーヴェルは、ハイネのスピノザ主義を見て取りこう述べている。「これが再びハイネのスピノザ主義である。彼岸という想像上の世界を破棄して、この地上の物質的生を精神的な地位にまで高めるのである。聖なるものは人類と自然それ自体のうちに保持されている。そしてそれ自体としての人生の喜びが、キリスト教的禁欲の偽りの「精神性」に取って代わる<sup>30)</sup>。」 (Yovel: 1989 (vol. 2), 55 邦訳: 359)。これは、

「の歌」とその対歌に対する私の解釈も同稿 (274頁) に述べてある。

29) 井上正蔵によると、『ドイツ 冬物語』はマルクスとの親交の時代 (1843-1844年) に、マルクスの影響のもとに書かれ、マルクスによってその制作を促進された (1844年に、まず『新詩集』と併せて一巻として刊行されたが、マルクスの支持にも基づき、パリの「フォーアヴェルツ」誌によって完全な形で翻刻された)、「反封建、反プロシヤ、反資本主義を高らかに歌いながら社会革命を待望する」、「未曾有の革命詩」である。それは、「ドイツのみじめさとたたかう革命的精神と熱烈な祖国愛が融合した、記念碑的な傑作」であり「明らかに社会主義、というより共産主義的思想を歌った」ものである (井上: 1967=1992, 51, 56, 119, 135)。

井上によると、「マルクスの偉大な思想的前進と強烈な革命的性格が鋭敏な詩人〔ハイネ〕に影響を与えたことは想像に難くない」が同時に、マルクスの『資本論』第1巻や『ドイツイデオロギー』などには、マルクスとエンゲルスがハイネから受けた影響を読み取ることができるし、1844年以降の彼らの文章そのものに、「ハイネのするどい詩句が、卓抜なフモールの表現が、なんらかの形で投影しているはずである」 (井上: 1967=1992, 59)。

30) 可知正孝によると、『ドイツ冬物語』は『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』を母体として誕生した、反宗教の歌である (可知: 2010, 97, 116)。確かにこの対歌の内容は、有神論に対する唯物論 (的汎神論) の挑戦、「物質の復権」という

上に見たフロイト自身の「現実への教育」の内容とも重なる思想である。

ここで言われている「ハイネのスピノザ主義」をヨーヴェルは、ハイネがスピノザから受け継いだ—そこに「スピノザが拒絶した人間中心的なヘーゲル主義の色合いを添えているとはいえ」(Yovel: 1989 (vol. 2), 56 邦訳: 359) —「内在の哲学 philosophy of immanence」<sup>31)</sup>であり「汎神論」だと考えている<sup>32)</sup>。

ハイネの詩のこの箇所(「天国なんかは安んじて ほくらは天使と雀にまかせよう」)について、ヨーヴェルは、ここでハイネを通じてフロイトとスピノザが出会うとして以下のように述べている。

「ある微妙な、しかしおそらくはいっそう強力でもある怖れが、ハイネをつうじてフロイトをスピノザに結びつけている。詩人であり哲学者であったハイネを、フロイトははっきりと共感を持って引用するのを好んでいた。『幻想の未来』[1927年]のなかでフロイトは、まさに人類を<アナanke>の受容にまで

---

↘意味では、『よせて』第1部のキリスト教的唯心主義に対する批判(DHA: Bd. 8/1, S.16-17 邦訳: 24-25)を想起させる。

31) ヨーヴェルはスピノザを徹底して「内在の哲学」として解釈している。ヨーヴェルは「内在の哲学」についてこう述べている。「[スピノザによって生み出された哲学上の]革命の根底にある原理、私が「内在の哲学」と呼ぶものである。この原理によれば、現世の实在のみが現に存在する唯一のものであって、それこそが倫理的価値と政治的權威のかけがえのない源泉なのである。あらゆる存在はこの世のものであって、それを越えたものなど存在しない。人間に自らの聖なる意志を課する人格的な創造神も、いかなる種類のものであれ、超自然的な力や価値といったものも存在しない。道徳と政治の法則もまた、そしてむ宗教の法則さえも、理性の自然的な力によってこの現世から生じる。これを承認することが、人間の解放の序曲であり、前提条件をなしているのである」(Yovel: 1989 (vol. 2), ix 邦訳: 287)。

32) ヨーヴェルはこの長編詩『ドイツ冬物語』は、『よせて』とともに、スピノザ主義の内在主義と汎神論に貫かれているとしてこう述べている。

「ハイネは生をまず第一に生きると言う行為そのものとしての生—純粋な内在的な生そのもの—を楽しんでいる。こうして彼は個々の快楽と充足を享受し、あらゆる瞬間にその底まで味わい尽くし、感覚的なものの領域に埋め込まれた精神性を引き出し、快楽を解放的な人間の経験へと形作る。彼の楽しさは同時に感覚的であるとともに形而上学的でもあって、物質的であるとともに精神的である。そしてこれがまたハイネにとってのスピノザ主義であり、『よせて』で打ち明け、『ドイツ冬物語』においてその詩を通じて歌っている「汎神論的使信である。」(Yovel: 1989 (vol. 2), 54 邦訳: 357)。

痛々しい成熟を遂げる教育すること〔「現実への教育」〕が自分の目標であると宣言し、この理想を、少なくとも部分的にはスピノザとニーチェのパレットから借りられた色合いで描く。その後で、現世こそがすべてであるというこの経験を要約し強調するために、フロイトは驚嘆をもって彼の「不信仰の同志」の仲間に加わる。】

天国なんかは安んじて

ぼくらは天使と雀にまかせよう】

これはもちろん、ハイネが自分のスピノザ主義的な内在の哲学を簡素に表現した対句である。また、ハイネを「不信仰の同志 (Ungläubensgenossen)」と呼ぶ際、フロイトはハイネ自身がスピノザに関わって作り上げた警句を用いるのだ。こうしてこの三人はフロイトによって意識的に結びつけられている。この呼びかけ方にはさらに微妙なところがある。「あなたの信仰の同志 (deine Glaubensgenossen)」という表現は、たとえばあるユダヤ人に他のユダヤ人のことを話す際に使われていたものである。こうしてフロイトはそれを不信仰の同志へと反転させることで、異端者たち一般の仲間という意味だけでなく、特にヨーロッパの近代化の歴史における目立った現象の一つであるユダヤ教の異端者という意味を含ませているのである。」(Yovel: 1989 (vol. 2), 163 邦訳 500-501)

上の引用文中の、「ハイネを「不信仰の同志 (Ungläubensgenossen)」と呼ぶ際、フロイトはハイネ自身がスピノザに関わって作り上げた警句を用いる」という箇所の意味するところは、本稿がこれまでに見てきたように、ハイネがその『北海』の初版でのみ用いた、「我が不信仰の同志スピノザ」という言葉を指しているはずだ（指していなければならないはずだ）。しかし、ヨーヴェルは、不思議にもこの『北海』初版という出典を挙げていないし、この『北海』初版の「我が不信仰の同志スピノザ」という言葉をフロイトが『機知』(1905年)で(のみ)引用しているという事実についても、この著作『スピノザと他の異端者達』(1989年)のどこを読んでも、言及していない<sup>33)</sup>。

33) ヨーヴェルはフロイトの第2スピノザ書簡(本稿Iにその訳出と解説をした)について解釈しつつ、「スピノザはフロイトにとって一種遠縁の兄弟、自らの思想

そこで本稿では、これらの事実を踏まえて以下のような解釈をとる。

まず、『機知』ではハイネ自身の言葉である「不信仰の同志」とは、ハイネにとってのスピノザであり、フロイトはこの「同志」に参加しないで、客観的に分析しているにすぎないが（よってフロイトとスピノザを繋ぐ線は存在しない）、一方、『幻想の未来』においては、フロイト自身の言葉である「我々の不信仰の同志の一人」は明らかにハイネを指しており、この「同志」にフロイトも加わっている。そしてこの2著作を併せて「字義どおりに」読めば、スピノザを同志と考えているハイネを同志と考えているフロイトは、間接的にスピノザのことも同志として考えていたと解釈したくなる。しかし、本稿で以下に、ハイネの思想的変遷と転向を詳しく考察すれば、そのような解釈は困難だということが最終的に分かるだろう。

もちろん、『幻想の未来』の上に引用した該当箇所を文脈から「思想内容的に」読めば、ヨーヴェルの指摘を待つまでもなく、フロイトとスピノザの（内在）哲学との共通性が浮かび上がってくる。しかしそれだけでは、ハイネ、スピノザ、フロイトの3者が「不信仰の同志」となっていることを論証したことにはならないはずだ。これを論証するにはやはり『機知』における『北海』初版への言及（『我が不信仰の同志スピノザ Mein Unglaubensgenosse Spinoza』）を補助線として用いる必要がある。

マックは、フロイトの言う「不信仰の同志」の問題についてこう述べている。

「フロイトが自らの精神分析研究の中で、スピノザの名に言及するのを避けたのは、スピノザ作品からのこのような定義できない超個人的な影響によるもの

---

ゝとその道の困難さを誠実に生き、自分に課せられた孤独と天分を歩んでゆく上での兄弟だった。実際フロイトは、間接的に（ハイネを通じて）「不信仰の同志」としてのスピノザに言及している」（Yovel: 1989 (vol. 2), 139-140 邦訳: 470) と述べ、この箇所への注に「彼の「不信仰の同志」(Unglaubensgenossen) は、ハイネがスピノザに対して用いた語呂合わせだが、フロイトはこれを引用している。（『幻想の未来』第9節）。したがって、フロイトは両者の仲間なのである」（Yovel: 1989 (vol. 2), 217 邦訳: 593) と述べている。これは明らかな論証希薄であり、『機知』における『北海』初版への言及という出典をヨーヴェルが知らなかったことの証左である。



と言えるかもしれない。フロイトは自らの「不信仰の同志」として（の）ハイネに言及することによって、時に、スピノザに言及する（注18）。この（「不信仰の同志」という）言葉はまさにスピノザとの密接な関係を記述するためにハイネが用いた言葉である。」（Mack: 2010, 199）

ここでマックの言う「超個人的影響」とは、フロイトがスピノザから受けた影響を考える際に、フロイトは、「スピノザを単一で孤立した人物として考えているのではなくむしろ、スピノザの名において」、「我々が人間性を地上における半ば神的な代表者として見るのではなく、自然のマテリアルな領域内に含まれたものとして見る仕方に様々なシフトを導入した」レッシング、ヘルダー、ゲーテからダーウィンに至る思想家たちから成る一つの「知的な集団配置（集合）」を見ているという意味である（Mack: 2010, 199）。

マックは、フロイトが影響を受けたこの《スピノザ》＝「知的な集団配置（集合）」にハイネを追加したというわけである。

マックは、上の引用箇所へ注を付して、『『幻想の未来』の中でフロイトはハイネを「不信仰の同志」と呼んだ。そして『機知』の中では、フロイトはハイネの引用句を用いているが、そこでハイネは「不信仰の同志」という言葉をスピノザの同義語として用いている。ハイネいわく「我が不信仰の同志スピノザ」』（Mack: 2010, 199）と述べている。マックはヨーヴェルと違って、フロイト作品の中で、「我が不信仰の同志スピノザ」というハイネの言葉が引用されているのは、『機知』であるということは明らかにしている。しかし肝心なハイネのこの言葉の出典（『北海』第三部の初版）までは追跡してはいない。

ヨーヴェルにせよマックにせよ、『北海』第3部の初版のみに、しかもそれほど重要な意味を持つとは思えない「挿入句」として書かれ（後にハイネ自らが削除した）「我が不信仰の同志スピノザ」というハイネの言葉を、その出典も調べもしないまま、フロイトの『機知』でのこれに対する言及に引きずられて、評価することにより、フロイトとスピノザとハイネを結び付ける解釈をしているが、もしこの『北海』第3部初版の「我が不信仰の同志スピノザも言うように」が、フロイトにとって、深い意味を持つとするならば、それは逆

説的にはあるが、このようにたいして重要でなかった挿入句をフロイト自身が取りあげて「機知」の例として紹介しているという点にこそあるだろう。

### ■ヘーゲルとの決別とキリスト教人格神への転向

ハイネは晩年になり、それまでの汎神論的立場からキリスト教の人格神信仰へと「転向」した<sup>34)</sup>。この「転向」の背景には、純粹に思想的な変化以外にも、(それにも影響しただろう)長年患ってきた病気の進行や経済的な問題があった。以下に『告白』(1854年)や『ロマンツェーロ』(1851年)で見ると、ハイネのこの「転向」は1848年(51歳の年)に決定的なものとなったようである。本稿では、この「転向」の思想的背景には、ハイネのヘーゲル評価の変更とスピノザ=ヘーゲル的汎神論への決別があったと想定したい。

ハイネは、『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1935年)の最後で、ヘーゲルがその完成者である「自然哲学」が「最も恐ろしく」、革命的であると主張していたが、それは、自然哲学が汎神論的であることに根拠が求められていた。しかし、そこではヘーゲル哲学そのものを「汎神論」とか「無神論」とは決して呼んでなかったし、ヘーゲル哲学そのものが理神論や超越神を批判しているとも言われてはなかった

しかし本書の第二版序文(1852年)では、自身の「転向」に結び付ける形でこの問題が述べられている。

この第二版序文は、文章全体の半分くらいが、そっくりそのままの形で、後に出版された『告白』(1854年)の中に移植されている。そして『告白』と共通になっているこの箇所にもヘーゲルの無神論(理神論批判)を示唆する文章

34) ハイネの人生を単に表面的になぞれば、これはキリスト教人格神信仰への「回帰」に過ぎない。つまり、ハイネは生家のユダヤ教から、1825年6月28歳の時にプロテスタントに改宗しており、晩年にそこへ戻っただけということだ。しかし、若き日のこの改宗はドイツ社会で生きていくための宗教的同化という世俗的目的も多分にあったが、この改宗にも「ユダヤの神を非寛容で排他的と見なし、キリスト教を愛の宗教と捉えるヘーゲルの思想」があったとする研究者もいる。(木庭 1995, 157)

がある。

そこでまずは、第二版序文のみに書かれている該当箇所について論じ、次に『告白』該当箇所について論じる。

### ■『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』第2版序論（1852年）におけるヘーゲルとの決別とキリスト教人格神への転向

その死の4年前に書かれた（ハイネは1856年没）、この第2版序文（1852年）においてハイネは、初版（1834年）の出版後に「神に関する事柄についての見解」に重大な心境変化があり、初版で主張したいくつかのこと（汎神論の立場からの超越神・理神論批判）が、「今の〔人格神信仰という〕よりより良き信条の立場に矛盾することになってしまったので、本当なら、第2版を出版したくないと告白している。第一版で主張した神の問題に関する叙述は「全て軽率でもあり、また誤りでもあった」とさえ自己批判しているのだ。

ハイネはこの第2版序文の後半で、人格神信仰への転向（悟り）が、何らかの奇跡がきっかけとなったというものではなく、「古い素朴な一冊の本」（聖書）を読んだことが原因であると告白している。ハイネは聖書について敬意と感謝に満ちた詩人らしい言葉でこう表現している。「自然のように慎み深く……我々を暖める太陽のように、我々を養うパンのように、平凡でかつ謙虚に見える一冊の本。その本の名はギリシア語ではごく簡単にビーブロスつまり「本」というのである。この本が聖書と呼ばれているのもまた当然である。自分の神を失った者は、この本の中に再び神を見出すことができる。そして神をこれまで全く知らなかった者には、神の言葉の息吹が吹き寄せてくる」

以上が、第二版序文の一『告白』には移植されなかった箇所での一ハイネの宗教的自己批判と信仰上の「転向」の告白である。しかし実は、2年後に『告白』に移植されて両著の共通部分となる箇所ではハイネは、自らのこの自己批判をドイツ観念論にからめて語っている。ハイネは先にも見た「とりわけ本書〔『よせて』初版〕中、重大な神の問題に関する叙述は全て軽率であり、また誤りでもあった」という率直な告白に続けて、

「誤りでもあり、また軽率でもあるのは、例の学派の受け売りで行った次の主張である。すなわち理神論 (Deismus) は理論上破壊されてしまっていて、今はただ現象界においてなんとか露命をつないでいるにすぎないと、私は言ったのである。そうではないのだ。確かに〔カントの〕理性批判は……神の存在の実証根拠を根絶してしまったが<sup>35)</sup>、しかしこれが神の存在そのものにまで終止符を打った、などと言うのは正しくない。理神論は生きている。活発かつ旺盛に生きているのだ。死んでなどおらず、ましてや最新のドイツ哲学〔ヘーゲル〕がこれを殺したなどということも毛頭ない。蜘蛛の巣のようなこのベルリンの〔ヘーゲル〕弁証法は、暖炉の焚き口から犬ころを誘き出すこともできず、猫一匹殺すこともできず、ましてや神となれば話にもならない。かの弁証法の殺傷力がいかに危険性の少ないものか、これを私は身をもって確かめたのである。」(DHA: Bd. 8/1, S. 497 邦訳: 15)。

『よせて』初版においてハイネは、ドイツ観念論のラディカルさと革命性をあれだけ評価し、ドイツでの哲学革命を母胎として起こるはずの政治革命を予言し、また期待もしていたのに、「転向」後のハイネは、この第二版序文で、カントとヘーゲルにととも冷淡でアイロニカルな侮辱的批判を浴びせている。そうしないと、かつて我を忘れて崇拜し熱中していた自分自身が恥ずかしくなるのであろう。

ヘーゲルに関してハイネは、『よせて』初版では、ドイツ哲学の中で「最も恐ろしい」のは「行動によってドイツ革命に介入し、自らを革命の破壊作業そのものと一致させる」(シェリングとヘーゲルの)「自然哲学者」であるとまで警告していたのに (DHA: Bd. 8/1, S. 117-118 邦訳: 139-140)、逆にこの第二版序文ではヘーゲル弁証法の無力さ・無害さを揶揄している。ここでは、ハイネは「転向」後も、ヘーゲル哲学を一汎神論や無神論という言葉は用いてはないが一キリスト教批判の方向性でヘーゲル左派的に捉えていることは明

35) 『よせて』でハイネは、「批判」という名目で容赦なく神を殺したカントの『純粹理性批判』を「ドイツで理神論を処刑した首切り刀」と呼び、「カントは神の実存についての理神論者達の論証を打ち砕いたのである。……理神論がそれ以来思弁的理性の国で死んでしまったことを確信するに留めておきたい」と述べていた (DHA: Bd. 8/1, S. 82, 89 邦訳: 98, 99, 107)

らかである。

この引用に続く箇所でもハイネは、皮肉たっぷりにヘーゲルを批判している。自らの「転向」のきっかけともなった病気による「肉体的かつ精神的な変化」に触れつつ、ハイネはそれを、「自分は神様だと思っていたが、哀れにも高慢の絶頂から転げ落ち、さながら獣のごとく地を這い、草を食らった」、バビロニア王の話（旧約聖書のダニエル書）に重ね合わせる。ここでは「自分は神様だと思っていた」という表現は、[ハイネが汎神論と解釈した]ヘーゲル哲学の影響<sup>36)</sup>を示唆していると考えられる。ハイネは、この聖書のバビロニア王の話を、「神を自称する」ルーゲ、フォイエルバッハ、「わが友マルクス」、パウアーといった「ヘーゲル左派」の人達に「信仰の心を肝に銘じるよすがとして」皮肉たっぷりに推薦した後、聖書には他にもヘーゲル左派に御薦めの話があるとして、『創世記』の失楽園の話を、ヘーゲル批判として紹介している。

ハイネは、ヘーゲルを、「善悪の知識の実」を食べるようにアダムとイヴを誘惑した蛇に重ねてこう言っている。

「この蛇は、ヘーゲルが生まれるより六千年も前に、ヘーゲル哲学の全てを講義した……絶対的なものがいかなる形で存在と知識の同一性に存するのか、認識を通じて人間がいかにして神となるのか、あるいは同じことだが、人間のうちにある神はいかにして自分自身を自覚するに至るのか、を実に明敏に示している—もっともこうした定式も「汝ら認識の木を味わわば、神の如くならん！」という、蛇の言葉ほど明瞭ではない<sup>37)</sup>のだ」(DHA: Bd. 8/1, S. 498 邦訳: 16)

シェリングの同一哲学とヘーゲル哲学を（自然哲学として）同じに考えるという、ハイネの大雑把な哲学的分類は本書の初版本論でもみられたことだが、ここでは、かつて自分が心酔したヘーゲル哲学を文学的な表現でこき下ろす一

36) ハイネも参加していたと言われる「歴史哲学講義」の中でヘーゲルは、人間を「神の子」＝「神の映像」として扱っている (Hegel: 1837, S. 403 邦訳: 157)。

37) ヘーゲル哲学は言語不明瞭で曖昧で、誰にも理解されないことを願って書かれているのではないかという、疑念と批判をハイネは他書でもしばしば述べている。

方で聖書の価値を高く評価しているという構図が重要である。

ハイネの人格神信仰への「転向」の背後には、(自らが汎神論者・無神論者として解釈した)ヘーゲルからの決別があるのである。

■『告白』(1854年完成)におけるヘーゲルとの決別とキリスト教人格神への転向

ハイネは、その死のわずか2年前に書かれた『告白』(*Geständnisse*, 1856)において、『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)を振り返って、この著作で自分は、門外不出の(ドイツ哲学の)学派の秘密を暴露してしまったと、それまで「敬虔とか敬神とか呼ばれていた」(現代)ドイツ哲学の真実の姿は、それとはまさしく正反対の「完全完璧なる無神論 den vollständigsten Atheismus」をその最終的結論としていることを暴露してしまったと告白している(DHA: Bd. 15, S. 29 邦訳: 174)。

『よせて』においては、ドイツ観念論のそれぞれの哲学者カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルそれぞれに対して、明確に「無神論(者)」という言葉での規定はされていなかった<sup>38)</sup>、晩年の「転向」後のハイネの哲学から信仰への立場の変化は決定的なものであったと考えられる。

『告白』の中で、ヘーゲルが言及されているのは1848年の二月革命との関係の中である。『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)の最後で、ハイネは、(カントの批判哲学、フィヒテの先験的観念論、シェリングが創りヘーゲルが完成させた自然哲学による)ドイツの哲学革命が政治革命を生むこ

38) 『よせて』でハイネ自身は、キリスト教を完全に否定はしておらず、プロテスタンティズム、特にルターについては、思想の自由を生み出し、それがドイツの哲学革命を準備したとして一定の評価をしていた(本論Ⅲ-1, 277-281)。また、キリスト教の理念=禁欲主義を批判して、地上の抑圧なき幸福の実現を高らかに歌いつつも、「現実には」、「たとえキリスト教が誤りだとしても、か弱く哀れな人類のためにキリスト教を維持するように努めなければならないだろう」とも言っていた(本論Ⅲ-1, 274-275)。ハイネ自身も世俗の利益のためとはいえ1825年に(28歳で)ユダヤ教からプロテスタントに改宗している。この段階では、ドイツ観念論なかでも自分が影響を受けたヘーゲルに対して、「無神論」という言葉を用いることにハイネは心的葛藤があったと考えられる。

とを予言し期待もしていたが、『告白』では二月革命を「あの恐ろしい現象」と否定的に評価している。それには革命を生む原動力の一つとなったヘーゲル哲学への評価の変化が呼応している。ハイネは自らのこの革命の予言が簡単だった理由をこう述べている。

「なぜなら私は、のちに新しいメロディーで歌い始める鳥たちが雛をかえしている様を見ていたからだ。ヘーゲルが、彼独特の、ほとんど滑稽なほど真面目腐った顔をして、抱卵する雌鳥のように、不吉な卵の上に座っている姿が見えた。コッココッコと鳴く声も聞こえた。しかし正直に言えば、〔当時は〕私には彼の言うことがほとんど理解できなかった」(DHA: Bd. 15, S. 33 邦訳: 179)

『よせて』におけるヘーゲルの汎神論(的歴史哲学)への高い評価と未来への期待のトーンと比べると、『告白』でのヘーゲル観はとても(文学や思想を生業とする)同一人物の口から語られているものとは思えないくらいの変節を被っている。

そしてハイネはヘーゲル哲学の理解しがたさについて述べているが、これはその哲学じたいの難解さ、ではなく、ヘーゲルの自らの思想を「伝える」意志の欠如のことを示唆していた。

「彼〔ヘーゲル〕は理解されたいなどと全然望んでなかったと思う。だからこそ彼の講義は回りくどい。だからこそ彼はおそらく、自分の言葉を理解しないと分かるような人たちを特に好み、そういう人たちにその分いっそう親しく付き合える栄誉を与えたのだろう。……そもそもヘーゲルとの対話というもの、いつも一種の独白であって、張りのない声でとぎれとぎれに呻くように語りだされた表現の晦渋さに私はしばしば驚いた。そういった表現の多くが記憶に残っている。」(DHA: Bd. 15, S. 34 邦訳: 179-180)

ハイネはヘーゲルの著作を読んでいただけでなく、講義を受講していた<sup>39)</sup>、

39) ハイネがヘーゲルの講義を受けていたのは1821年夏学期から1823年(復活祭)までということが確認されている。この間ヘーゲルは、『法の哲学』を刊行し、哲学史、宗教哲学、自然哲学、歴史哲学等の講義を行っており(「ヘーゲル執筆年代」

あとで見ると個人的な面識も得ていた。そのうえで、ヘーゲル哲学の理解しがたさを、彼の本心に在る意図的な「真意隠し」に見て、さらに自分の言葉の真意を理解できない人たちとヘーゲルは好んで付き合っていたと分析している。

ハイネは、そのような一筋縄ではいかないヘーゲルが最も親密に付き合っていた友人としてハインリヒ・ベアを挙げ、その理由を「〔ほとんど知恵足らずと言ってもよい〕ベアならどんな話を聞かれても、何一つ理解できないのだから大丈夫との確信に在ったと思っている。だからこそヘーゲルは、ベアがいる所では何のはばかりもなく、その時その時の精神の奔出に完全に身を委ねることができたのである。」と述べている(DHA: Bd. 15, S. 34 邦訳: 180)

そしてヘーゲルのこのような「真意隠し」の最たるものはその〈隠された無神論〉にあったことを示唆するヘーゲルとの会話の記憶をハイネは紹介する。

「星が明るく瞬く、よく晴れた或る宵のこと。我々〔ヘーゲルとハイネ〕は二人並んで窓辺に立っていた。当時22歳<sup>40)</sup>〔1819年か1820年。ヘーゲルは49歳か50歳〕、まだ若かった私は、夢中になって星について語り、星は死んだ人たちの宿ですね、と言った。ところが〔ヘーゲル〕先生の方は誰にともなく「星ねえ、ふむ、星など空に輝くかさぶたにすぎんよ Die Sterne, hum! hum! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel」と独りつぶやいたのである。「そんな!」と私は叫んで、「それじゃ天上には、現世の善行に報いる幸

---

表」、所収『ヘーゲル事典』弘文堂、1992年、612-616頁)。ハイネは熱心な聴講者だったと言われている。またハイネはヘーゲルと何度も個人的に会ってもいた。

40) ハイネのこの記憶は間違いである可能性が高い。もしハイネの言う通り、ヘーゲルとのこの会話が22歳の時のものであれば、それは1819年か1820年(ヘーゲルは49歳か50歳)となる。しかし、ハイネがベルリン大学でヘーゲルの講義を受講したのは、1821年夏学期から1823年(復活祭)までであることが確認されており、それ以前は1819年にハンブルクで商店経営に失敗し、同年ボン大学に入学し1820年ゲッティンゲン大学に転校するも、1821年1月に決闘騒動で半年の停学処分を言い渡されている。ヘーゲルの居るベルリンに移ったのは1821年2月、ベルリン大学入学は同年4月である。ちなみにヘーゲルのベルリン大学赴任は1818年10月であった(舟木: 1965, 13-16)。



せ酒場は存在しないというのですか]。〔ヘーゲル〕先生はしかし白いすわった目で私を見据え<sup>41)</sup>、つっけんどんに言いました。「それじゃ君は、生きているとき義務を果し、病気の母さんの面倒を見たとか、兄さんに毒を盛らなかつたとか、という理由で、まだ酒手をもらいたいと思うわけだね」。彼〔ヘーゲル〕はそう言いながら、心配そうにあたりを見回した。しかし、すぐに安心したようであった。……ハインリヒ・ベアが近づいてきただけだと分かったからである」(DHA: Bd. 15, S. 34〔邦訳: 180])

このヘーゲルとの会話はハイネの人生にとって、とても衝撃的な大きな出来事だったようで、『ドイツに関する書簡』(1844年)でもこの会話が少し表現を変えて紹介されている。

普段は「回りくどさ」や「表現の晦渋さ」によって、自己の思想の真意を隠している(とハイネが解釈した)ヘーゲルが、この会話では、ハイネに思わず気を許して<sup>42)</sup> つい本音を口にしてしまっている。そしてその本音とは、ヘーゲルは直接的な表現は避けているが、反キリスト教的、無神論的の死生観であった。ヘーゲルの答えは、あの世も、来世も存在しないし、現世での我々の善行

41) 『ドイツに関する書簡』(1844年)で紹介されている同じ逸話では、この箇所は「彼〔ヘーゲル〕は私を嘲りを込めて見つめました」となっている。

42) 自己の思想の真意を隠すのに極めて慎重で、交際相手を選ぶヘーゲルが、「ほとんど知恵足らずと言ってもよい」ベアでなくて、知的で賢明なハイネと、思わず気を許して自己の無神論的な本音を漏らしてしまうような関係になっていたのは何故か。この天上の星についてのヘーゲルとの会話を収めた『ドイツに関する書簡』第1信で、ハイネは「彼〔ヘーゲル〕は私を大変可愛がってくれました。私が裏切らないことに確信を持っていたからです。その頃私は師匠〔ヘーゲル〕が卑屈だとさえ考えていました」と述懐し、ヘーゲルの言うことを、当時は理解できなかったが、のちになってやっと理解できたということを繰り返し述べてもいる(DHA: Bd. 15 邦訳: 194)。おそらくヘーゲルはハイネの知性を評価しつつも、当時の若さではまだ自己の思想の真意までは理解できないだろうと考えていたのであろう。ヘーゲルが学生ハイネを信頼し心を許していたことが象徴的なヘーゲルの思い出をハイネは、『ルートヴィヒ・ベルネ回想録』の中で語っている。「ヘーゲルはある時私にこんなことを言った。自然というのは実に奇妙なものだ。最も崇高な目的に用いる同じ道具を、最も低き用向きにも利用するのであるから。例えば、人類の最高の使命、つまり生殖の委ねられているかの器官はまた一にも用いられるわけなのだ、と」(DHA: Bd. 11 邦訳: 122-123)

を見届けてくれている超越的な神なんて存在しないという、一番隠しておかなければならない思想の核心にある「無神論」(あるいは汎神論)であったのである。「真意隠し」としてのヘーゲルの〈隠された革新性〉については、次節で『ドイツに関する書簡』を対象としてより詳しく分析するとして、ここではあくまで、晩年のハイネの「転向」とヘーゲル哲学からの離脱の関係という問題に沿って『告白』を引き続き分析したい。

重要なのは、ハイネは『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)を出版する15年以上前の、22歳だった1819年あるいは1820年にはすでにヘーゲル哲学を、キリスト教(的人格神)批判の思想として把握しかけていたということである(ただしそれを「無神論」として理論的に理解するのはずっと後年で、無神論と名指して批判するのは晩年になってからである)。

『告白』では、この「天上の星についての会話」の述懐に続けて、当時の若かりしハイネがヘーゲルから受けた倫理的な影響について述べられている。

「私はヘーゲル学説における「合 Synthese」という概念をよく吟味もせずに受け入れた。というのも、その結論が虚栄心をくすぐったからである。あの頃私は若く、誇り高かった。だからヘーゲルから、この世の神とは、私の祖母が言うような、天上にお住いの神様ではなく、私自身がそうなのだ、と聞いた時、高慢な私の心には心地よかった。この馬鹿げた自惚れは、私の気持ち……をヒロイズムまで高めてくれた。

こうして当時私は、寛容の精神と自己犠牲をふんだんに支出したものだから、義務感だけで行動し、道徳の掟にのみ従う、かの高徳かつ善良な俗物ども〔カント倫理学の信奉者〕の、どれだけ輝かしい卓行でさえ、それによって霞んでしまうほどであった。何しろ、私自身が今やモラル(Moral)の生きた掟であり、あらゆる法と権能の源であったのだから。私は原人倫(Ursittlichkeit)であった。罪を犯えぬ見地であった。私は純潔の化身(die incarnirte Reinheit)であった。」(DHA: Bd. 15, S. 35 邦訳: 181)

ハイネは「ヘーゲル哲学に過度の感激を覚えたことはこれまで一度としてなかった」と言いつつも、ここではヘーゲルの思想にどっぷり浸かっていた若か

りし頃の様子を述懐している。ヘーゲルの神観は、キリスト（ユダヤ）教の唯一絶対神、超越神ではなく、ハイネ自身の中にも神を見出すという「汎神論的」なものであり、若きハイネはすでにこのヘーゲルの（ハイネが解釈した）汎神論的思想に心酔していたのである。

だが若き日のヘーゲルとこのような思い出も、思想的影響も、晩年のハイネにとっては全て忌まわしいものになってしまう。しかし、この間にハイネはヘーゲル哲学についての著作を準備している。

『告白』によると、ヘーゲルの著作、特にその「弁証法」を真の意味で理解することがいかに難しいかに、ハイネは、かなりの年月を経てからやっと気づくことになった。それはパリでヘーゲル哲学についての作品を書き始めてからだった。

「私はあれらの〔ヘーゲル弁証法の〕公式を〔ヘーゲル〕学派の抽象的な専門用語から、健全なる悟性に基づき誰にでも理解できる……フランス語へ移し替える仕事に従事したのであった。……つまり私は、ヘーゲル哲学全体を誰もが理解できるような形で叙述し、それを私の『ドイツ論』（『よせて』のフランス語版）の新版に補遺として加えようともくろんでいたのだった。」（DHA: Bd. 15, S. 35 邦訳：180-181）

ハイネはこの困難な仕事に2年間携わり、更にヘーゲル哲学への理解を深めることになる。そして、大きな苦勞のかいあって、この試みに成功し、作品を仕上げた。しかし、その時ハイネは自らが生み出した作品から疎外されているかのような「不気味な恐怖」に襲われたという。それはハイネの心の中で大きくなってきていた無神論への嫌悪感からくる、作者と作品の間の不協和音であった。ヘーゲル哲学を分かりやすく伝えようとして、より深く研究したことにより、ハイネのヘーゲル観は、単なる「キリスト教批判」や「汎神論」から、明白な「無神論」へと変わってしまった。「そして私はヘーゲル哲学がこれら全ての無神論（alle diese Gottlosigkeit）に対し、実に恐るべき助長をしていた、と自認せざるを得なかったので、彼の哲学は極めて不愉快で忌まわしい

ものになった。」(DHA: Bd. 15, S. 35 邦訳: 181) ののである。

無神論としてのヘーゲルへの決別。しかし晩年の病に苦しむハイネにとっては、それは同時に、キリスト教の人格神信仰への転向でもあった。

「〔私として現れた限りの〕神が気前のいいところを見せたがり、〔慈善に徹して、自分の〕肉体も財布も労わることをしない時、交際費はとてつもないものとなる。そんな役割を礼儀正しくこなしていくためには、とりわけ2つのものが需要である。沢山のお金と大いなる健康がそれである。残念なことに或る日—1848年2月であるが—この必需品が両方ともなくなる事態が生じてしまった。それによって我が神性は大いに行き詰ってしまった……いかなる哲学者ももはや、お前は神である、などと私に吹き込むことはないだろう。私は哀れな人間である。おまけに……重病でさえある。このような状態にあっては、自分の苦しみについて長々と泣き、愚痴ることのできる相手が天国に居てくれることは、本当に有難いことである。……そんな人間にはキリスト教の慈悲に溢れたどんなに薄い救貧スープであれ、ヘーゲル弁証法の灰色の蜘蛛の巣煮よりまだしも好ましいものである。……そこで或る静かな冬の夜……ヘーゲル哲学についての原稿を、燃え上がる炎の中へ投げ入れたのだ<sup>43)</sup>。」(DHA: Bd. 15, S. 36 [邦訳: 182-184])

しかし、対象にアンビヴァレントで複雑な態度を取ることが多いハイネが、晩年の追い詰められた境遇の中とはいえ、本当に、完全に人格神信仰に「転向」し、キリスト教に帰依したと言いきれるだろうか。ハイネは『告白』の終わりに近づいた所で、神に対する恨みのような感情をアイロニカルに吐露すると同時に、自らの理性の力を信じ抜こうとしている。

「我が精神のうちには永遠なる理性のきらめきが宿っている。そして私は、神の〔不幸と孤独を押し付けてくるという「ぞっとするほど残酷な」〕冗談ですら、理性のこの裁き真場に引き出し、恐れ多くもそれに批判を加えることができる。そこでまず謹んで言上したい儀とは、……先生が下さる残酷な冗談はい

43) この焚書の詳細は分かっていないが、『告白』を翻訳した高池久隆は訳者注において、ハイネは、1849年から1850年の冬に、ヘーゲルの歴史哲学に重点を置いた作品を燃やしたと推定している。

ささか長すぎるように思えてならない、ということである。これはもう6年も続いており、冗談もそうなると次第に退屈になってくる」(DHA: Bd. 15, S. 56 邦訳: 207)

いかにもハイネらしい機知とユーモアと批判精神に溢れた言葉である。キルヒャーはこの引用文と、(フロイトが「シニカルな機知」の例として挙げている<sup>44)</sup>)「神は私をお許しになるのは当然です。それが神の仕事ですから」という、臨終の床でハイネが語ったと言われる最期の言葉を挙げながら、「神の恩寵とか、罪の許しとかを全く問題にしないような、一種の理性が〔晩年の転向後の〕ハイネの中では依然として生きていた」(Kircher: 1982, 邦訳: 163)としている。キルヒャーによると、「病苦や貧窮という外的事情から生まれた信仰心」と「理論的熟考の結果として生まれた信仰心」が転向後のハイネの中で共存しており、「今の彼は、一人の人格的な神の敬虔な信者であると同時に、正真正銘の合理主義者であり、自由思想家であり、自分自身や世界の秩序に疑問を抱く懐疑論者でもある。ハイネの中には常に2つの面があったのである。既に少年時代にも、彼の心には懐疑思想と宗教への一種の愛着とが併存した。そしてこの愛着は、常に彼の精神の中に、一つの潜在的な流れとして残った。」のである(Kircher: 1982, 171 邦訳: 167)。

以上、『告白』を題材として、晩年のハイネの転向について見てきたが、実は『よせて』第2版序文で「転向」の理由として挙げられていた「聖書」の影響については『告白』でも述べられている。『告白』でハイネは、「我が宗教的感情の再度の目覚めは、かの聖なる書物のお陰である」ことを認め、「全生涯を通じて哲学のあらゆるダンスフロアをうろつき回った」が、結局満たされることはなく、聖書の立場に戻ってきた、と言っている(DHA: Bd. 15, S. 40 邦訳: 187)。そして、「哲学が圧倒的関心であった〔『よせて』の〕頃」は、ドイツ哲学革命を生むことになる「思想の自由」を準備した功績でプロテスタンティズムを評価していたが、「いわば挫折した形而上学者が聖書にしがみつ

44) (Freud: GW/VI/126 邦訳: 136-137)

ている」今は、「聖書の発見と普及に果たした功績ゆえに、プロテスタンティズムを特別高く評価する」(DHA: Bd. 15, S. 43 邦訳: 191)とし、「私はプロテスタントとして、今も昔も、抗議するプロテスタントとして留まった」(DHA: Bd. 15, S. 50 邦訳: 199)と告白している。

ではハイネの人格神信仰への転向は、文字通りのプロテスタンティズムへの帰依として捉えていいのだろうか。キルヒャーによると、ハイネの信仰は「宗派を超えた宗教心」であり、転向後もハイネは「依然として1個の自由人であったから、いかなる宗教団体とも無関係であった」。そして、ハイネは遺言の中で、「何某の宗教団体に属していたかの如き印象を与えるような行事は一切行わないように強く指示している」のである(Kircher: 1982, 175-176 邦訳: 171-172)。

結論として、同時期に書かれ、そして共有部分もあるこの『よせて』第2版序文と『告白』の2つのテキストでは、ハイネが聖書を読み直したことが、無神論と、無神論としてのヘーゲルとの決別のきっかけとなったということであった。

### ■『ロマンツェーロ』(Romanzero, 1851年)におけるハイネの「転向」告白

『告白』でのハイネの人格神信仰への「転向」は、彼のヘーゲル評価の変化と結びついたものとして語られていた。『ロマンツェーロ』(1851年)の後記では、それが「汎神論」を経由して語られている。

「いかにも私は長い間、ヘーゲル学徒の所で豚の番をしてきた挙句、放蕩息子のように、神のもとに戻ってきたのだ。私を引き戻したものは不幸だったのだろうか。おそらくそれほど惨めではない原因が、そうさせたのだ。天国の郷愁が私を襲い、私を駆り立て、森林や峡谷を跋涉させ、弁証法の全く目くらむばかりの山道を越えさせたのである。道中で私は汎神論の神を見つけたが、これを使いこなすことができなかった。この哀れな夢のような実体(Substanz)は、世界と纏れ合い癒着し、いわばその中に閉じ込められている。そして、それは意志もなければ気力もなく、ぼかんと口を開けてお前を見ている。……それは所詮、神ではないと言わざるをえない。だいたい汎神論というものは……

無神論者に過ぎない」(DHA: Bd. 1/3, S. 179-180 邦訳: 469-470)

ここで言われる「ヘーゲル学徒」とは、ヘーゲル哲学に宗教批判を見る「ヘーゲル左派」のことであろう。そうすると不思議なのは、『よせて』(1835年)においては、スピノザの汎神論から影響を受けたシェリングとヘーゲルの哲学はともに「自然哲学」(スピノザ的汎神論)として—ヘーゲルが一番嫌がったであろうやり方で—ひとくくりにされていたのに、この『ロマンツェーロ』(1851年)では、無神論としてのヘーゲル哲学とスピノザ的汎神論をハイネが一応区別して捉えているということである。しかも下線部の汎神論批判は、「実体＝神が主体や精神にまで達していない」という、ヘーゲルによるスピノザの汎神論批判を文学的にメタモルフォーズしたものである。

けれども最後は、スピノザ的汎神論もヘーゲル左派と同じく無神論だとして批判されている。『よせて』においては改革と革命の原動力として肯定的に同一視したスピノザ的汎神とヘーゲル哲学が、晩年の「転向」段階では、否定的な同一視を被っている。

スピノザ的汎神論を学びはしたが捨て去った理由をハイネはこう続ける。

「[神が汎神論では与えられなかった]意志を持つためには、そのものは一個の人格でなければならない。そしてその意志を明らかに示すためには、自由に[救いのための]腕を伸ばせるものでなければならない。さて助けることのできる……一人の神を求めようとするならば、その神の人格、その……慈悲、全能、公正などを認めなければならない。靈魂の不滅や死後における人間の存続は、その場合にいわばおまけとして与えられる……私がこうした「[極上の滋養スープ]を作るためのおまけとしての」レジュイサンスを断らず、むしろ快く心の中へ摂取したことは、信条ある人なら誰でも肯いてくれるだろう。」(DHA: Bd. 1/3, S. 179-180 邦訳: 469-470)

ハイネは人格神信仰を受け入れただけでなく、それに付随している「靈魂の不滅や死後における人間の存続」—若き日の「天上の星の会談」でヘーゲルが躊躇なく否定した—をも受け入れているのだ。ハイネはスウェーデンボル

クの「来世についての報告」を「信憑に値するものである」と紹介しつつ、読者に向けて、「我々の靈魂は、我々の人格の終焉、永遠の破滅という思想に対して、どんなに反抗することだろうか！……無に対する恐れというものはむしろ人間の心に生まれながらあるものである。案じたまえ、親愛なる読者よ。死後の存続というものは、本当にある。そして他の世界で、我々は、我々の海豹にまたお目にかかれるだろう」と本書の最後を締めくくってさえている。

ただ、人格神と来世の存在まで信じるようになったとはいえ、ハイネの「転向」は普通のそれとはやはり違っていた。そして『告白』においては、ハイネは「転向」後も、批判的な理性を維持しようとしていたことを先に紹介したが、それと同様なことがこの『ロマンツェーロ』にも記されている。

ハイネは、自分は「旧来の迷信へ、人格神へ復帰」したのだから、「退歩の罪」を帰せられても言い訳もできず仕方がない、と認めながらも、「どこかの教会の闕まで、いやそれどころかその内部まで連れ戻された」という噂に対しては、「私はどんな鐘の音にも誘惑されず、またどんな祭壇の蠟燭にも眼をくらまされなかった。……自分の理性を断念することはなかった」と、強い抗議の声をあげている。

しかも「汎神論」については、「確かに背き去ったとはいえ、何となく愛や親しみを覚えている私の昔の異教の神々を、決して放棄しなかった」とさえ告白している。しかし悲しい出来事が最後にハイネを汎神論から別れさせた。

ハイネにとって最後の外出となった1848年5月のルーブル美術館の訪問。ハイネは「我が愛する」ミロのヴィーナス像の前に着く。

「長い間私は女神の足元に身を伏せて、石像よ、哀れみ垂れたまえとばかりに、激しく泣いた。すると女神も同情して私を見降ろした、がしかし、私は腕がないのよ、それでどうすることもできないのがお分かりではないの、と言わんばかりに情けない様子を見せた」(DHA: Bd. 1/3, S. 181 邦訳: 472)

ここに言う「腕がない」というのは、先に見た、スピノザの汎神論に対する批判—人格を持ち救いのために腕を伸ばすことができない神は、人を助ける



ことはできない—を示唆している。こうして、ハイネは「幸福な時代に拝跪したあの懐かしい偶像」つまり「汎神論」と別れを告げたのである<sup>45)</sup>。

### ■ハイネの民衆、無神論、共産主義への批判と「転向」

本稿は先に『よせて』第2版序文、『告白』、『ロマンツェーロ』後書を題材に、晩年のハイネの人格神信仰への「転向」を、ヘーゲル哲学（汎神論・無神論）からの決別という観点に絞って考察した。

しかし実は、ハイネのこの「転向」はもっと複雑なものであった。それを、木庭宏は『神とたたかう者—ハインリヒ・ハイネにおけるユダヤ的なものをめぐって—』において、「ハイネの転向の経緯には奇妙な現象が見られる。それは、汎神論から人格神への単純な移行ではなく、民衆と無神論と共産主義といった要素の混ざり込んだ、奇妙な出来事なのである。」（木庭：1995, 62）と表現している。

そこで、もう一度『告白』（1854）に戻って、今度は、人格神信仰への「転向」を、民衆と共産主義に対するハイネの複雑な態度から見てみよう。

### ■「無神論の大衆化」とハイネの無神論との決別

『告白』において、ハイネは、自らが「無神論」を離れた理由の一つとして、「民衆」までもが「無神論」を信じるようになったこと、いわば「無神論の大衆化」を挙げている。

「〔無神論の〕この学説がなお、才人達の構成する貴族階級の秘密財産に留まっている限り、さらにまた、この学説が、哲学談義の花咲く夜食の席で……高尚なジャルゴンで語られている限り、私もまた軽はずみな自由思想家の一人であった。……けれども……汚い饗宴の場で、粗野な平民、無頼の輩までが同じテーマを議論し始めたのに気づいた時、あるいはまた、靴職人や仕立て職人

---

45) ということは『告白』で「我が神性は大いに行き詰ってしまった」とされた1848年2月から5月までの三か月間は、汎神論への愛着は完全には放棄できていなかったということになる。

の、グリースの染みついたボロ服たちが武骨な安宿言葉で大胆にも神の存在を否定するのを見た時……突然私は目の開かれる思いがした。そして私は悟性では理解できなかったことを今や臭覚を通じて、吐き気のするような不快感によって理解したのである。かくて、我が無神論は終わることとなった」(DHA: Bd. 15, S. 29-30 邦訳: 174-175)

ここでは、「粗野」で「無頼」な「民衆」を嫌って軽蔑している様子だけが窺い知れるが、本論がこれまで見てきたように、他方でハイネは、キリスト教に抑圧された民衆に共鳴し、その解放を強く願っていてもいた(「神々の民主主義」、「ドイツ 冬物語」、「シュレージエンの織工」等)。この矛盾に関しては、本稿が序文において既に確認した、ハイネの元々の「アンビヴァレンツ」(対象に対する感情の分裂)が一この場合「民衆」についての「アンビヴァレンツ」が一その存在は維持しつつも、変容しつつあつたと考えたい<sup>46)</sup>。

ただ、『告白』では、これに続く箇所ではハイネはこうも述べている。

「民衆は極めて醜い。しかしこの醜さは汚れから来たものであり、民衆陛下にただで入浴できる公衆浴場を建てて差し上げれば、醜さも汚れも共に消え失せてしまうだろう。……民衆は全く善良ではない。……民衆の悪さはしかし飢えのせいである。我々は主権者たる民衆にいつも食べ物が出るように配慮せねばならない。……[そうすれば] たちまち彼らも他の王様と全く同じように、慈悲深く、哀れみ深く君たちに微笑みかけるだろう。同じくまた民衆陛下はそんなに聡明ではない。……この原因は無知である。我々は給食のバター付パンや、その他の食糧と共に無償で授業を与える公立学校を設立して、この国民的病患根絶の試みをせねばならない。……[そうすれば] 多分最後に彼らは、我々、つまり私や我が親愛なる読者たる君と同じくらい教養があり、才気に満ち、機知に富んだ人間となるだろう。……詞を詠む学者床屋が誕生するし……名高い

46) 木庭宏は、ハイネ自ら無神論を放棄した理由の一つとして、無神論の「世俗化、大衆化」を挙げていることに関していえば、ハイネの民衆観が変化したからではなく、元々存在していた「民衆に対するハイネのアンビヴァレントな姿勢」の内の「一つの見方〔軽蔑、憎悪〕が、抑制を解かれ前面に押し出されてきただけ」である、という(木庭本人は言及していないが)極めてフロイト的な解釈をしている(木庭: 1992, 286-287)。

ヴァイリングのように真面目な本を書く哲学的洋服修繕屋もさらに沢山生まれることだろう」(DHA: Bd. 15, S. 31 邦訳: 176-177)。

ここでは、ハイネは、民衆を「本質主義」的には見てはいない、というような印象を受ける。つまり、粗野で無頼で汚い民衆は、今居る劣悪な環境に置かれていることが原因でそのようになってしまったのであり、環境次第で、その性質を良い方へと変容可能だと考えている印象である。

しかし一方で、この文章を読む誰もが、ハイネの言葉の節々に或る種の違和感を感じるだろう。これがハイネの本心かどうか、民衆の改善を本気で願っているのか、これは民衆への強烈なアイロニーではないかと。実際この引用の最後に出てくる「名高いヴァイリング」という実在する「哲学的洋服修繕屋」に会った日に、彼に「革命的、無神論的教義を信じている」仲間扱いされた時の、この上ない屈辱感をハイネは語ってもいる (DHA: Bd. 15, S. 32 邦訳: 177-178)。

木庭宏は『ハイネとオルテガ』(1991)の中で、上の引用のハイネの言葉から、ハイネは「民衆にたいする自らのアンビヴァレントな態度をいわば唯物論的な立場から克服しようとしている」と〔マルクス主義的に〕解釈することには慎重にならないといけないと主張している (木庭: 1991, 118)。木庭によると、この箇所でのハイネの言葉は、風刺の狙いを持ったレトリックに溢れているので慎重な読解が必要である。木庭は、この箇所でのハイネが、「こんなに皮肉な言い方」をした理由を「アイロニー」(皮肉) というものの特性から考察している。

「アイロニーは、語られている対象そのものへの心理的距離を表現する。つまり作者は、自分が断定、確認していることをじつは完全には真面目に受けとっていない、もしくは、自らそれに疑義を表明しているのである。具体的に言うならば、床屋が学者になること、仕立屋が哲学者になること、これを作者は必ずしもあるべきこととは考えていないのである。……つまりハイネの民衆にたいする、これまでのアンビバレントな態度は根本的には克服されていないのである」(木庭: 1991, 120-121)。

いずれにしても、ハイネの認識によると、無神論は大衆化し、民衆もそれを主張し始めた。そして無神論に覚醒した民衆がキリスト教を捨てて共産主義に進むのは、自然必然的であるとハイネは考えていた<sup>47)</sup>。

### ■「無神論と共産主義の秘密の同盟」とハイネの無神論との決別

『告白』で、ハイネは自らが「無神論」と決別した理由は、民衆が神の存在を否定するのを見た時の「吐き気」だけではなかったと述懐し、もう一つの理由を「無神論と共産主義の秘密の同盟」を見て取ったことだと言う。これは共産主義に対するハイネの危機意識が、それと同盟関係にある「無神論」をも遠ざけたということを意味している。そしてそれは芸術家、詩人としての危機意識であった。

「共産主義に対する私の危惧は、……私の胸を締め付けるのはむしろ、芸術家や学者の抱く密かな不安なのである。我々の近代文明の全て、何世紀にもわたる艱難辛苦の成果、先人たちのこよなく気高い労働の果実、これらが共産主義の勝利によって脅かされている様子が目に見えるのである。寛大な心意気に引き去られて、自分の個人的利益ならことごとく、抑圧され苦しんでいる民衆の全体的利益のために思い切つて犠牲にしてもよい。しかし……或る人は民衆と、他の人は暴民と呼ぶ、あの粗野な大衆が本当に支配権を握るようなことになれば……とりわけ詩人は、この武骨な君主が政権に就くことに特に不気味な不安を感じるのだ。我々は民衆のために喜んで自己を犠牲にしたい。……民衆の解放は我々の人生の大きな課題である……しかし詩人の潔癖で繊細な天性は、ど

47) 『告白』から10年前の『ドイツに関する書簡』(1844年)においてハイネは、「[ドイツ哲学による神の放逐により]天国を信じる心が廢れたことは、単に道徳的だけでなく、政治的にも重要性があります。大衆はもはやキリスト教徒的忍耐をもって現世の惨めさに耐えようとせず、地上での至福を喘ぎ求めるようになります。共産主義はこの世界観の変化の当然の帰結であり、ドイツ全土に広がっています。プロレタリアート達が既成のものとの格闘において、最も漸進的な人々、つまり偉大な学派ドクトリンの哲学者達を指導者に就けていることも、同じく当然のことです。哲学者達は教義から行動へ、つまり、全ての思想の究極目的へと踏み込み、綱領を作成します……私は既にそれ〔共産主義の綱領作成〕を試み〔「神々の民主主義」を表す〕次のような言葉で表明してきました」(DHA: Bd. 15 邦訳: 195)。

んな形であれ、民衆と個人的に接触することに激しく抗う」(DHA: Bd. 15, S. 30 邦訳: 175-176)

ここでもハイネの、民衆に対するアンビヴァレントな態度は(表面上)維持されてはいる。しかし、「抑圧され、苦しんでいる」民衆の利益や解放を願い、そのためになら、共産主義が現実化した暁には、自分の利益(財産)が失われてもいい、というハイネの言葉を額面通りに信じていいだろうか。この文章でのハイネの主訴はむしろ、共産主義が実現され、粗野で武骨な民衆が支配者になってしまうことへの「不気味な不安」と、その根底にある「潔癖で繊細な」詩人としてのハイネ自身の、そのような民衆に対する生理的嫌悪であり、共産主義下での「芸術(家)の処遇への不安」は二次的なものと考えるのが妥当であろう<sup>48)</sup>。

この『告白』の1年後、ハイネの死のわずか一年前に書かれた『ルーテチア *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*』のフランス語版序言(1855年)でも、共産主義と無神論と民衆の問題が論じられているが、そこには「国粋主義/コスモポリタニズム」の問題が絡んできている。

『ルーテチア』のフランス語版序言では、共産主義が実現した際の、芸術(詩)に対する冷遇の不安を、文学的な表現ではあるが(『告白』よりも)、より具体的に、「私の書いた『歌の本』も食料品屋の手で紙袋にされて、未来の老婆達のためにコーヒーや嗅ぎ煙草が詰め込まれるだろう。ああ、私にはこれら全てが予見できる。勝ち誇るプロレタリアート達の脅迫を受けた私の詩が、

48) 舟木重信は「ハイネの政治的な転向」の理由をこう分析する。「ハイネは抽象的な革命と共産主義と民衆を知っていたが、現実的な革命と共産主義と民衆を知らなかった。そして社会組織の矛盾を洞察し、社会の変革を熱望するかれは社会革命とその先頭に立つ共産主義と民衆とに大きい期待を抱き、これを高く評価していたのである。ところが1848年に現実として突発した二月革命とその先頭に立つ共産主義と民衆とは……さまざまな欠陥を暴露した。革命と共産主義と民衆とのそのような欠陥を見たハイネは、その欠陥を嫌悪し憎悪する。そして個人の場合にそうであったように、かれは革命と共産主義と民衆とにたいしても、そのよいところ、よい面を忘れ去って、欠陥を示した革命そのもの、共産主義そのもの、民衆そのものを嫌悪し憎悪するに至ったのである」(舟木: 1965, 518-519)。

古いロマン主義の世界と共に滅び去る廢墟を思うと、私は名状しがたい悲しみに捉えられる」(DHA: Bd. 1/13, S. 167 邦訳: 176)、と書きつけている。

しかしハイネは、このような未来への強い不安にもかかわらず、それでも「共産主義が、私の魂に抗いがたい魅力を及ぼすのだ。共産主義に味方する2つの声が胸中に沸き起こる。……私はこの声に取り憑かれていて、いかなる悪魔払いの靈力をもってしても、この声を鎮めることはできまい」と言っている(DHA: Bd. 1/13, S. 167 邦訳: 176)。

民衆に対する生理的嫌悪に裏打ちされた「芸術(家)の処遇への不安」と「共産主義への共感」のジレンマが一「告白」の上の引用とは逆で一後者の勝利で終わっているのだ。

この勝利の原因である「共産主義に味方する2つの声」とはハイネによると、第一の声は「論理の声」で、「無垢は消え去り、利己主義が栄え」、搾取と虚偽と不正が蔓延る「この古い社会」は一たとえ自分の詩が不遇な老婆達のコーヒーと煙草の紙袋になったとしても一「正義」の観点から徹底的に破壊しつくされるべきだ、というものである。第二の声は、「偽装愛国者達の党派」に抱く「憎悪の声」である。ハイネは以下のように言う。

「国粹主義の徒を憎むあまり、私は共産主義者達にほとんど愛情を抱きかねないほどだ。……共産主義者達は確かに宗教を持たず……無神論者ですらあるが(これはまさしく大罪である)、彼らは主要な<sup>プリンシプル</sup>教義として、絶対無比のコスモポリタニズム、全ての国民に対する普遍的な愛、全ての人間、すなわち、この地球に住む自由な市民同士の平等主義に基づく友誼を標榜している。この根本教義はかつて福音書が説いた教義と同一であるから、共産主義者達は、我がドイツの自称ゲルマン的愛国者達、あの排他的国粹主義の狭量な擁護者達より、理念的にも実際的にも、はるかにキリスト教的なのである」(DHA: Bd. 15, S. 168 邦訳: 176-177)

コスモポリタニズムの思想はハイネに一貫して見られるものであり(木庭: 1994, 62-67)、ハイネは共産主義の教義にもこのコスモポリタニズムを見出し、自らが憎む排他的国粹主義の成敗を共産主義に託そうとしている。そのコスモ

ポリタニズム的要素を重視する限り、共産主義は、むしろ「キリスト教的」であるので、その無神論的要素は我慢しようということだ。

しかし、第一の声も第二の声も積極的な共産主義の支持の内容になっているとは考えられない。というのも、ハイネが夢想した共産主義の「綱領」である「神々の民主主義」と、ここでハイネが心配と不安で引き裂かれそうになりながらも、支持を表明している共産主義とはまだ大きな距離があるからである<sup>49)</sup> (本稿注50参照)

また、ここでの共産主義に対するハイネの同調と期待は、『告白』に見られた「粗野で武骨な民衆」への生理的嫌悪とそれに裏打ちされた無神論への厭わしさを克服したうでのものだとも言い難い。

結局言えることは、共産主義に対するアンビヴァレントな態度のうち、『ルーテチア』フランス語版序言では、肯定的な態度が前に出てきてはいるが、無神論に関しては一貫して批判的な態度が維持されているということである。

本稿は、先に、ハイネの「転向」の思想的背景には、ハイネのヘーゲル評価の変更とスピノザ=ヘーゲルの汎神論への決別があったという哲学的立場の変化からの推測を建てて考察を始めたが、考察の結果判明したのは、ハイネの中で、この「大衆化した無神論」そのものへの嫌悪感が高まったこと<sup>50)</sup> が、スピノザ=ヘーゲルの汎神論（無神論）への嫌悪と別れをもたらし、それが彼自身の病気による衰弱とも相まって、人格神信仰へとハイネを向かわせたということであった。『よせて』第2版序文と『告白』の2つのテキストで「聖書を読み直したこと」が転向のきっかけであったと語っていたが、実際はそれが単独の原因というわけではなく、それまで信じていたスピノザの=ヘーゲルの汎神論を無神論として却下した時に、その空虚を埋めるものとして聖書に助けを求めたということであろう。

---

49) 「神々の民主主義」の具体的内容は『よせて』に述べられており (DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74)、既に本論 III-2, 67頁、本稿「ハイネのスピノザ=ヘーゲルの汎神論についてのヨーヴェルの解釈」の章でも紹介している。

50) 本稿注52参照。

■『ドイツに関する書簡』(1844年)におけるヘーゲルの〈隠された〉無神論

『ドイツに関する書簡』が書かれた1844年は、ハイネが無神論を標榜するヘーゲル左派に極めて接近した時期であった。2月に創刊された『独仏年誌』にはマルクス(「ヘーゲル法哲学批判序説」と共に、ハイネも寄稿し(『ルートヴィヒ王賛歌』)、6月には、ハイネはかの有名な一エンゲルスも激賞することになる一革命詞「シュレージエンの職工」を発表した<sup>51)</sup>。

この『ドイツに関する書簡』の第一信には、ハイネとヘーゲルとの個人的な会話のやり取りが記されている。時期はおそらく1821-1823年頃<sup>52)</sup>で、宗教批判と体制批判に関わる内容だと言える。

ハイネは、ドイツ哲学(ドイツ観念論)の正体が実は過激な無神論であり、カトリックもプロテスタントも理神論までもが、ドイツでは哲学に打ち倒されたという事実を、『ドイツ論』(『よせて』のフランス語版で共に1835年出版)で、(フランスの読者にも)暴露してしまったので、「私は方々から叱責を受け、お前はドイツの天国のカーテンを引きちぎり、そうして古き信仰の全ての神たちが消え失せてしまったこと、そこには……つまり必然性しか座っていないことを皆に見せてしまった、と言われました」(DHA: Bd. 15 邦訳: 194)と述懐している。

しかし今やドイツでは、ヴォルテール氏さえ火炙りにしかねない「無神論の修行僧」がいて、「狂信的な音色で反宗教的な説教」をしているのだが、そんな音色の音楽には自分は驚きはしないと、ハイネは言う。なぜならばそれを作曲したヘーゲルの、その現場に居合わせていたからだ( DHA: Bd. 15 邦訳: 194)。

「というのもマエストロ〔ヘーゲル〕がこれ〔無神論の曲〕を作曲しているとき、私は彼の後に立っていたのですから。作曲したといっても、誰にでも読み解かれては困るので、彼は全然不明瞭な、唐草模様をつけた音符を使っていたのですが——私は、師匠が、誰かに理解されるのではないかという恐怖から、

51) 兼田博 1995, 284頁

52) 本稿注10)を参照。



おどおどと辺りを見廻しているのを時々目にしました。] (DHA: Bd. 15 邦訳: 194)。

本稿では既に、『告白』を題材としてハイネ晩年の転向を考察した際に、ヘーゲル哲学の難解さ、晦渋さがヘーゲル自身の真意を隠すための意図的なものであったというハイネの分析や、その真意の最たるものがヘーゲルの無神論的思想であったことを見た。ここでもハイネは、ヘーゲル先生がその思想の真意を理解されないように自らの思想に意匠を凝らしつつも、そこから真意が漏れるのに怯えていた様子を文学的表現で伝えている。

ハイネは、そのようなヘーゲル先生の大胆にも繊細な様子がよく分かるような個人的やり取りの思い出を述懐している。

「ある時、[ヘーゲル先生の]「存在するものはすべて理性的である」という言葉に私が腹を立てた時、彼は何とも言えない微笑みを返し、「それは『理性的なものは全て存在しなければならない』いということにもなるだろうね」と言いました。彼は急いで辺りを見廻すと、この言葉を聞いていたのがハインリヒ・ペーアだけだったのですぐに安心しました。時が経ってようやく私はこうした言い方を理解できるようになりました。

また、何故彼が歴史哲学で、「キリスト教とは、異教徒の神々が死という観念を全く知らなかった時に、そもそも死に至るようなひとつの神を教えたというだけで、既に一つの進歩である」<sup>53)</sup>と主張したのかが理解できたのも、よう

53) ハイネがベルリン大学でのヘーゲルの歴史哲学講義を受講していたことは確認されている。ヘーゲルは1822年から183年まで歴史哲学を講義し、彼の死後1837年に『歴史哲学講義』が出版された(「ヘーゲル執筆年代表」(所収『ヘーゲル事典』弘文堂、1992年)、616-617頁)。ハイネの述懐が『歴史哲学講義』のどこを具体的に指しているか特定するのは難しいが、第3部第3篇第2章「キリスト教」の中ではこう言われている

「このキリスト教の神の出現がユニークな性格をもっている点である。すなわち、その出現はただ一回限りのものである。というのは、神は主観であるのみならず、現象する主観性として絶対的にただ一個の個体(Ein Individuum)だからである。東洋においては神は単に実体と見られ、しかも実体にとってはその多種多様に分れた無数の形態は外面的な、どうでもよいものであるから、例えば喇嘛は何回でもくり返して選ばれることができる。ところが、自分に

やく後になってからのことでした。ということだから、神が全然、存在しなくなるということになれば、それはもう何という大きな進歩でしょう！

私達は二人並んで窓際に立っていました。私は夢中になって、星について、つまり死んだ人達の宿について語りれました。ところが先生の方は誰にもなく「星など空に輝くかさぶたにすぎんよ」と独り呟いたのです。「そんな！」と私は叫びました。「それじゃ天上には、現世の善行に報いる幸せ酒場ないというのですか」。ヘーゲル先生は困ったやつだというふうに私を見つめました。「それじゃ君は、生きている間に義務を果たしたとか、病気のお母さんの面倒を見たとか、兄弟を飢えさせさず、敵に毒を盛らなかつたとか、いう理由で、酒手までもらいたいと思うわけだね」(DHA: Bd. 15 邦訳: 194-195)。

ここにはヘーゲルの普段は(講義や著作では)慎重に隠していた「真意」が学生ハイネを前にして、思わず漏れ出た3つのエピソードが述懐されている(正確には2番目のものは、個人的なやり取りというより講義の感想である)。このうち第2の歴史哲学講義のエピソードについては注で補足するに留め、最後の「天上の星についての会話」は、後の『告白』(1854年)の中に、少し表現を変えて再録されており、本稿はすでに、これについては考察しているので、ここでは立ち入らないことにする。

最初のエピソードは、ヘーゲル『法の哲学』(1821年)<sup>54)</sup>序文の「理性的で

- 
- ㄨ 対する無限の関係としての主観性はそれ自体の形式をもつものであるから、現象形態としてもすべての他の形態を排斥するところの一者の形態をとる。けれどもまた、この精神がとる感性的な現実存在は移ろいやすく、生滅変化の世界に属する。だからキリストは死んだ。彼は死んではじめて天に昇り、神の右側に坐ることを得たのであって、そうすることによって彼は精神であることになる。……使徒達にとっては、キリストは生身の人であって、後に教団〔教会〕の精神〔聖霊〕として彼らの前に現れたキリストとは別のものであった。キリストはこの教団の中ではじめて彼らの真に精神的な意義の対象となったのである」(Hegel: 1837, 邦訳: 146)

「だから、もし神がまったく存在しなくなったら、これはまた大変な進歩じゃないですか。」というのは、ヘーゲル心の中で語っていただろう本心の言葉をハイネが推測したものだと考えられる。

54) ハイネは若き日にヘーゲルの『法の哲学』を読んでいたと言われている。また『ルテーチア』第2部付録「刑務所改革と刑事立法」において、ハイネは、ヘー

あるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である。Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.」(Hegel: 1821, S. 24 邦訳 169)という言葉をめぐるのものである。ハイネは、ヘーゲルの元の言葉の後半のみを「存在するものはすべて理性的である」というように変奏させて、それをヘーゲル自身の言葉だと思い込んで、それに腹を立てている。自ら勝手に無勘違いしたこの言葉に若きハイネが立腹した理由は、それが保守的な現状(体制)維持の思想に思えたからである。それに対するヘーゲルの『「理性的なものは全て存在しなければならない』』ということにもなるだろうね」との返答には、「君は私の本の言葉を不正確に覚えてしまっているみたいだけど、あそこで私が本当に言いたかったことはね」という枕詞をつけるべきであろう。ヘーゲルがそう答えた後に、急いで辺りを見回して(彼の言葉を理解する知力がない〔とハイネが解釈する〕ベアアしか居なかったので<sup>55)</sup>)安心したのは、自らのこの言葉の現状(現体制)批判にもなりうる革新性—普段それは難解で晦渋な表現によって隠していた—を自覚していたからであろう。しかし、ハイネはヘーゲルの言葉の真意をその時は理解できなかった。「時が経ってようやく私はこうした言い方を理解できるようになりました」という述懐が次の第2の(キリスト教の)エピソードでも繰り返されていることが重要である。

ハイネは、『ルーテチア』第2部の付録(「共産主義、哲学そして聖職者」、1843年)で、ヘーゲルの革新性は、当時は「内情に通じた者達だけ」にしか分からなかったと述べている。

「ヘーゲルもまた、自分の哲学が国家権力の陰に庇護され、静かに育ち、そう

---

ヘーゲルの刑法理論の「犯罪者は自由人であり、犯罪そのものは自由の行動であり、したがって、それに対しては彼の〔刑罰を受ける譲渡不能の〕権利を認めてやらねばならぬ」という「近代的立場」を、当時のドイツの社会状態と乖離しているとして批判していることから『法の哲学』を精読していたことが伺える(ちなみにハイネは1825年ゲッティンゲン大学で法学博士号を取得している)(DHA: Bd. 1/14, S. 116 邦訳: 345)。

55) 注42参照。

して、成長しきって強くなるまでは、教会の信仰との戦いに陥らぬよう望んでいた—そして、その精神は最も明快、そのドクトリンは最もリベラルであるにもかかわらず、それでもなおこの人物、ヘーゲルは、実に不透明でスコラ的な但し書きだらけの形式で発言したので、過去の宗教的党派のみならず、過去の政治的党派までがヘーゲルを自分たちの同盟者だと思ったのだった。そのような誤解を目の当たりにして微笑んだのは、内情に通じた者達だけで、今にして初めて我々はその微笑の意味が分かるのだ。あの頃、自分たちはまだ若く、愚かで、性急だったため、ヘーゲルにくってかかったのだった」(DHA: Bd. 1/14, S. 101-102 邦訳: 330)。

当時は若かったハイネ達がヘーゲルに「食って掛かった」のは、自らの思想の「革新的真意を隠す」ためのヘーゲル独特の「著述の技法」<sup>56)</sup>の高等戦略を見抜けなかったからである。革新的な自由思想派の人々が、ヘーゲルは保守的な現状(体制)維持の思想に過ぎないと「食って掛かった」のも、守旧派の人々がヘーゲルを仲間だと思い安心したのも、共に当時はヘーゲルの真意を見抜けなかったからである(しかし1843年現在はヘーゲルの隠された革新性を充分理解できている)、というのがハイネの解釈だ。そしてこれと同じことが今我々が見ている『ドイツに関する書簡』で紹介されたハイネとヘーゲルの個人的なエピソードについても言えるわけである。

1832年にパリで書かれた「フランスの状態」(Französische Zustände, 1832)の序文ではこう言われていた。

「このプロイセン!プロイセンは臣民の用い方をなんとよく心得ていることか。このプロイセンは自国の革命家からさえ、利益をひき出すことができる。プロイセンの国家喜劇にはあらゆる種類の端役がいる。……こうしてプロイセンは最近数年間に最も狂暴な煽動家どもを用いて、全ドイツがプロイセン的にならなければならないと、至る所で説いて回らせた。ヘーゲルは奴隷状態、すなわち既成事実を理性的なものとして弁護せねばならなかった……この哲学者や神学者の利用は腹立たしく呪わしい。……この人々は理性と神への裏切りによって公然と自己の名誉を傷つけるように強いられる。この愚劣極まる目的のため

56) レオ・シュトラウスが言う「著述の技法」については、河村:2017を参照。

に、どんなに美しい名前が、どんなに多くの見事な才能が、減ぼされたことであろう」(DHA: Bd. 1/12, S. 70 邦訳: 93-94)。

ここでもハイネはヘーゲルを、プロイセンの国家体制の正当化をした哲学者として捉えてはいるが、それはプロイセンの圧力により利用されてのことであり、ヘーゲル自身の本意ではなかったと、ヘーゲルの立場を慮り、同情すら見せている。しかし、この段階ではまだハイネは、ヘーゲルの難解さ、晦渋さに革新的真意を隠すという戦略には気づいていないのである。

一方1年後の1833年の『ロマン派 *Die romantische Schule*』の第2巻第3章では、ヘーゲルは国家とプロテスタントの教義を正当化しているとアイロニカルに強く批判している(本稿 III-3、98頁、注22参照)。

「それ〔シェリング〕以降、ドイツ哲学者たちは、もはや認識および存在一般の究極原因を批判しなくなった。彼らはもはや、観念論的抽象世界に漂うことはなく、既存のものを正当化する根拠を探し求め、存在するものは是認者となった。……現在のドイツの哲学者は、権力のさびやかなお仕着せに身を包んでいる。彼らは国家哲学者になった。つまり自分たちが雇われた国家の、全ての利益を哲学的に正当化する理由を案出したのである。例えば、プロテスタントのベルリンに住むヘーゲル教授は、自分の哲学体系の中へ福音主義プロテスタントの全教義を取り込んだし、カトリックのミュンヘンに住むシェリング教授は、今その講義の中でローマ・カトリック使徒教会の最も常軌を逸した教義すら弁護しているのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 191 邦訳: 244)。

「フランスの状態」序文とこの『ロマン派』は同時期に書かれたにも関わらず、国家体制の現状を哲学的に「正当化する／正当化させられている」ヘーゲルへの評価が微妙に違っているが、これは—これまで見てきたように—ハイネが対象に対して真摯に望むがゆえに揺れ動いてしまう「アンビヴァレンツ」がここでも現れていると解釈したい。

そして、1835年の『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』でもこの問題は論じられていた。ここではハイネはヘーゲルの真意にほんの少しだけ近づいたようにも見える。

『よせて』第2巻においてハイネは、ヘーゲル『法の哲学』序文のこの言葉を、やはり(『ドイツに関する書簡』と同じく)「存在するものはすべて理性的である」というように変奏させて、楽観主義的な「慰めの学説」として捉えていた(DHA: Bd. 8/1, S. 66-67 邦訳: 81, 本論Ⅲ-3, 98頁, 注21)。そして、「ベルリンで王冠を戴き、残念ながら少しばかり聖油まで塗ってもらって、それ以降ドイツ哲学を支配することになった」ヘーゲル(DHA: Bd. 8/1, S. 115 邦訳: 137)についてこう述べていた。

「ヘーゲルは〔シェリングなどとは比較不可能な〕性格の人だったからである。確かにヘーゲルも、シェリング氏と同様、既存の国家と教会を若干正当化し危惧の念を強く抱かせたが、それはしかし、少なくとも理論において進歩の理念を信奉する〔プロイセン〕国家のためになされ、自由な研究の原理を自らの生存要素と見做す〔プロテスタント〕教会のためになされたのである。ヘーゲルはこのことを隠し立てせず、自らの全ての意図を認めていた。シェリング氏はこれと反対である」(DHA: Bd. 8/1, S. 113 邦訳: 135)

ここでは、ハイネは、ヘーゲルによるプロイセンとプロテスタントの哲学的正当化に対して、当時の現実的状况では、それは次善の策として仕方がないことであつたと考えているように見える。しかし、一方でこの『よせて』でハイネは、ヘーゲルで完成を迎えるドイツの自然哲学=汎神論の革新性・革命性を高く評価していた。ということは、ハイネ的観点から見れば、ヘーゲルは自らの哲学の革新性・革命性を政治と宗教から守るために、敢えて、<sup>リアリズム</sup>現実主義的な二正面作戦を取って、他方では、プロイセンとプロテスタントを正当化したということになる。この正当化に関しては、進歩の理念と自由な研究の原理のために、現段階ではプロイセン国家とプロテスタントを正当化せざるをえないという「意図」を「隠し立て」する必要はなかったということだ。

この点、先に見た、より後年の『ルーテチア』第2部の付録(1843年)の「ヘーゲルもまた、自分の哲学が国家権力の陰に庇護され、静かに育ち、そうして、成長しきって強くなるまでは、教会の信仰との戦いに陥らぬよう望んで

いた」という認識にハイネは近くなってきている。

しかし、結局、この『よせて』の段階では、ハイネはヘーゲル哲学を汎神論として解釈して、その革命性を認めるところまではきたが、ヘーゲルの「隠された真意」としての無神論までは見抜けていなかったし、『法の哲学』（1821年）序文の「理性的であるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である」という言葉の革新的な真意も見抜けてはなかったのである。

エンゲルスは、『フォイエルバッハ論』（1888年）の冒頭で、ハイネのこの『よせて』におけるヘーゲル解釈を極めて高く評価している。そこでは、エンゲルス自身がヘーゲルに対してもハイネに対して不正確な理解をしているところもあるが、それぞれの真意をよく理解していると言える。

エンゲルスによると、「ほとんどプロイセンの国定哲学の地位にまで祭り上げられさえた」ヘーゲルの体系に対しては、当時、革命を代表するとみなされていた「自由主義者」達は激しく反対した。

「しかし、政府も自由主義者も見なかったこと〔ヘーゲル哲学の革命性〕を、既に1833年に少なくとも一人の男が見ていた。その男とは、他ならぬハインリヒ・ハイネであった。

一つの例を取ろう。哲学的諸命題のうちで、「現実的なものは全て理性的であり、理性的なものは全て現実的である。Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich.」というヘーゲルの有名な命題ほど甚だしく、目先の見えない政府からは感謝を……自由主義者からは憤怒を、招いた命題はなかった。それは、とにかく専制政治・警察国家・専断な裁判・検閲への哲学的祝福であった」（Engels: 1888, 15-16 邦訳: 12-13）」

『よせて』の出版年の間違いはともかく、ヘーゲルの「理性的であるものこそ現実的であり、現実的であるものこそ理性的である」という言葉を、エンゲルスもまたかなり改竄してしまっている。しかも『よせて』においてハイネは、ヘーゲルのこの言葉に関しては、先に見たように、「楽観主義的な慰め」の学説としか捉えていなかったこともエンゲルスは見落としている。

けれども『よせて』において、ハイネがヘーゲル汎神論の革命性を見抜いた

ことは事実であり、エンゲルスの評価はこの点に関しては妥当なものである<sup>57)</sup>。

エンゲルスと同じくヨーヴェルも、『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)におけるハイネのヘーゲル解釈を評価している。ヨーヴェルによると、『よせて』での「ハイネのヘーゲル像」とは、「ヘーゲルは保身のために保守を偽装していた過激な思想家」であったというものである。

「『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』(1835年)における]ハイネの説明から浮かび上がってくるヘーゲルとは、……社会的・宗教的な秩序の基盤を掘り崩し、自由の新時代を告知した改革者である。……また(王政復古の時代の過酷さから身を守るために)慎重に仮面を被っているとはいえ、スピノザと同様彼は汎神論者であり、自然主義者である。ハイネはヘーゲルの保守的なイメージを修正するだけではない。彼はカント以来のドイツ観念論の本質を明らかにするのは自分であると考えている-この観念論の森の破壊的な使信は曖昧模糊とした用語で言い表され、スコラ的な「四角四面で覆われている」のだが。」(Yovel: 1989 (vol. 2), 57 邦訳: 361)

ヨーヴェルの解釈は、政治的にも、宗教的にも「保守的なイメージ」で語られることが多いヘーゲルは、その実「王政復古の時代の過酷さから身を守るために慎重に仮面を被っている」だけで、その真の姿は、既存の秩序を破壊する過激な汎神論者だったという解釈である。「慎重に仮面を被っている」とは、ヘーゲルがその著作や講義のみならず、日常的な振る舞いにおいても「保守を偽装」していたということであろう。ハイネとの会談の際に「周囲に聞かれないかびくびくしていた」ヘーゲルの様子をハイネは記していた。

ヨーヴェルのこのような解釈は、ヘーゲルは革新的・革命的眞意と無神論を

57) エンゲルス自身は、「現実的なものは全て理性的であり、理性的なものは全て現実的である」というようにヘーゲルの元の言葉を改ざんしているが、ヘーゲルの哲学的眞意は捉えていた。彼はこの命題にヘーゲルの弁証法的な解釈を施してこう言っている。「人間の歴史の領域で現実的であるものは全て、時の経過とともに、非理性的なものになり……人間の頭脳の中で理性的であるものは全て、たとえ現存する見かけの上での現実性にどれほど矛盾しているにしても、現実的なものになるように定められているのである。……すなわち全て現存しているものは滅亡するに値するという命題に解消する」(Engels: 1888, 17 邦訳: 15)



隠すために、難解で晦渋な表現で仮面を被っていたという、ハイネ自身のより後年の（『ルーテチア』、1843年や『告白』1854年での）解釈に近い。しかし、晩年のハイネにとってより重要であったのは、ヘーゲルの汎神論が実は無神論であり、それをこそヘーゲルは必死で隠していたということにやっと気づき、ヘーゲル哲学を捨てて人格神信仰へと転向したということであった。ヨーヴェルは、ハイネによる「ヘーゲルの偽装論」までは見抜いて評価したが、重要なこの最終地点にまでその偽装論を繋げて解釈するということはできていない。

### 結びに代えて

フロイトは『機知』（1905年）の中で、機知の例としてハイネの数々の言葉を取り挙げているが、ハイネの場合、最期の言葉さえが「シニカルな機知」であったと言う。フロイトによると、臨終のハイネに親しい神父が「神の慈悲に頼るように勧め、犯した罪を神は許してくださるだろう、希望は持てる」と言った時、ハイネは「神は私をお許しになるのは当然です。それが彼の仕事なんだから Bien sûr, qu'il me pardonnera; c'est son métier」と答えたと言う<sup>58)</sup>。フロイトはハイネのこの臨終の言葉を「露骨に瀆神的な機知」として捉えて、その機知についてこう分析を施している。

「これは引きずり下ろす比喩で、技法としてはせいぜい仄めかしに相当する。というのも、《メチエ métier》、つまり仕事や職業を持つのは職人や医者であり、この連中はたつた一つの《メチエ métier》しかできない。しかし、この機知の強みはその傾向にある。言いたいことはまさに、「神は私を許すに決まっている。そのために神はいるし、その目的のために私は雇ったのだから……」ということである。このように、死の床にぐったりと横たわっていてもなお、自分が神を創造して力を与えたのであり、機会があれば神を使うのだと

58) キルヒャーは、ハイネのこの逸話に関して、こう解釈している。「一方また、彼の信仰告白における基本的姿勢は、決して全能の神に対する恭順や服従ではない。……神の恩寵とか、罪の許しとかを全く問題にしないような、一種の理性が、〔晩年の〕ハイネの中では依然として生きていた。だから彼は、神の責任を追及したり、神を批判することを、許されると考えたのだ」（Kircher：1973, 167-168 邦訳：163）

いう意識が働いている。被造物とされる人間が、塵に還る寸前に、自分創造主だと主張しているのである」(Freud: GW/VI/126 邦訳: 136-137)

本稿で詳しく見てきたハイネの哲学観と宗教観の変化を考えると、フロイトのこのような解釈はハイネを「不信仰の同志」として思う余りの行き過ぎた解釈になっていると言わざるをえない(フロイトは『機知』の他の箇所では、ハイネの『バーニ・ディ・ルッカ』における、カトリックとプロテスタントへのアイロニーを機知の例として挙げている)。フロイトはハイネをあくまで徹底的な無神論者にしたいのである。

本稿が確認したように、フロイトはスピノザを直接に「不信仰の同志」と考えていたわけではないが、フロイトが全著作の内、スピノザについて触れたたった2回のうちのひとつがこの『機知』の「我が不信仰の同志スピノザ」であることを考えると、フロイトがスピノザを(間接的に)「不信仰の同志」と思っていたと考えたくなる。しかし、(本稿は「フロイトとスピノザ」ⅠとⅡでフロイトがスピノザから受けた影響について確かに確認したが)フロイトがスピノザについて著作や書簡で述べたどの箇所を読んでも、スピノザの神概念(「神即自然」の汎神論)からの影響は見られない。

しかし本当にフロイトはスピノザの宗教批判(「神即自然」の汎神論)から影響を受けていなかったのだろうか。

本論で述べたことも重なるが、ハイネ自身が『北海』第2版以降で自ら削除した「ただし、我が不信仰の同志スピノザが言っているように」という単なる挿入句を、フロイトが敢えて、『機知』の中で一宗教的問題とは全く関係のない機知の一例として拾ってきて例示したのは、おそらく、フロイトがスピノザの宗教批判(「神即自然」の汎神論)から大きな影響を受けつつも、それを隠してきた「負い目」が、削除され「隠されたスピノザ」を無意識のうちに、光の下へ引っ張り出してこさせたのだろう。

フロイトはスピノザの著作から直接、人格神批判を学んだのではないかもしれない。しかし、『機知』の緒言でフロイトが、クーノ・フィッシャーの『機

知について』(1889年)を先行研究として挙げながら、「機知は秘匿されたもの、隠されたものを引っ張り出してこなければならない」(GW/VI5)というフィッシャーの言葉を紹介していることは、フロイトがフィッシャーの『スピノザの生涯、作品、教説』(1898)を大切に亡命先まで持って逃げたという事実(本論「フロイトとスピノザ」I、注27参照)と共に、この説を励ましてくれるだろう。

またこの『機知』でも他の著作でもフロイトはハイネを無数に引用している。ハイネの『ドイツの宗教と哲学の歴史』を読んでスピノザ汎神論の革命性や人格神批判を学んでいた可能性はかなり高い。

しかし、結局フロイトにとっての「不信仰の同志」とは、「無神論」者としてのハイネを意味していたが、ハイネにとっての「不信仰の同志」は「汎神論者」としてのスピノザを意味していた。『よせて』でのハイネは、スピノザとヘーゲルを汎神論として重ねて捉え、自分の哲学的立場もそこに依託していたので、この三人を「不信仰の同志」として捉えることは可能である。しかし、ハイネが一晩年だけでなく生涯にわたり無神論そのものを積極的に全面肯定はしなかった一最終的に無神論を退けた以上、厳密な意味ではフロイトとハイネとスピノザの三人が「不信仰の同志」となることはないのである。

#### 〈文 献 表〉

1. 底本にはいわゆるデュッセルドルフ版ハイネ全集を用い、DHAと略記した。  
Heinrich Heine: Sämtliche Werke. Düsseldorf Heine-Ausgabe. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Bd. 1-16. Hoffmann und Campe, Hamburg 1973-1997.  
なお訳出に際しては、既訳の在るものについては、一部表現を変えた箇所もあるが、基本的に既訳に従った。
2. 本書文中の下線(傍線)による強調、〔 〕による挿入は全て、著者河村による。  
Engels, F., 1888, 1927, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Verlag für Literatur und Politik: 『フォイエルバッハ論』, 森宏一訳, 新日本出版社, 1998.  
Freud, S., 1905, 1905, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Gesammelte Werke (Bd. 6), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 『機知—その無意識との関係』 中岡成文・太寿堂真・多賀健太郎訳, フロイト全集第8巻, 岩波

- 書店, 2008年.
- 1910, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. Gesammelte Werke (Bd. 8), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 『レオナルド・ダ・ヴィンチの幼年期の想い出』 甲田純生・高田珠樹訳, フロイト全集第11巻, 岩波書店, 2009年.
- 1927, *DIE ZUKUNFT EINER ILLUSION*, Werke (Bd. 14), Fischer Taschenbuch Verlag, 1999: 『幻想の未来』 中山元訳, 光文社古典新訳文庫, 光文社, 2007年.
- Heine, H., 1835, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (DHA : Bd8/1): 森良文訳『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』, 所収 木庭宏責任編集『ハイネ散文作品集』第4巻(文学・宗教・哲学論), 松籟社, 1994年.
- 1835, *Die romantische Schule* (DHA : Bd8/1): 久山秀貞訳『ロマン派』, 所収 木庭宏責任編集『ハイネ散文作品集』第4巻(文学・宗教・哲学論), 松籟社, 1994年.
- 1854, *Geständnisse* (DHA : Bd15): 高地久隆訳『告白』, 所収 木庭宏責任編集『ハイネ散文作品集』第3巻(回想記), 松籟社, 1992年.
- Französische Zustände* (DHA : Bd12/1), 1833. : 木庭宏訳『フランスの状態』, 所収 木庭宏責任編集『ハイネ散文作品集』第1巻(イギリス・フランス事情), 松籟社, 1989年.
- 1833. : 井上正蔵訳「さまざまな歴史観」, 所収 井上正蔵編『世界文学大系』第78巻(ハイネ), 筑摩書房, 1964年.
- 1844, 兼田博訳「ドイツに関する書簡」, 所収 木庭宏責任編集『ハイネ散文作品集』第5巻(シェイクスピア論と小品集), 松籟社, 1995年.
- 1851, 井上正蔵訳『ロマンツェーロ』(ハイネ全詩集第4巻) 角川書店1973年.
- 1854, *Geständnisse* (DHA : Bd15): 高地久隆訳『告白』, 所収 木庭宏責任編集『ハイネ散文作品集』第3巻(回想記), 松籟社, 1992年.
- 1856, *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben* (DHA : Bd13/1, 14/1): 木庭宏責任編集『ルーテチア』, 松籟社, 1999年.
- Hegel, G.W.F., 1807, 1970, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag. : 『精神現象学』(世界の大思想 第12巻), 櫻山欽一郎訳, 河出書房新社, 1969年.
- 1817, 1970, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Suhrkamp Verlag.
- 1817, 1970, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Suhrkamp Verlag.
- 1817, 1970, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Suhrkamp Verlag.

- 1833-1836, 1986, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, II, III, Suhrkamp Verlag: 『哲学史講義 I-IV』, 長谷川宏, 河出文庫, 2016.
- 1820, 1971, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag: 『法の哲学』, 藤野渉・赤澤正敏訳, 中央公論社, 「世界の名著」第35巻, 1967.
- 1832, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion*, Band 1 (1993)・Band 2 (1994)・Band 3 (1995): 『ヘーゲル 宗教哲学講義』, 山崎純訳, 創文社, 2001.
- 1837, 2010, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag: 『歴史哲学』(上下巻), 武市健人訳, 岩波書店, 1954.
- Jones, E., *The Life and Work of Sigmund Freud*, published in three volumes between 1953 and 1957, and in a one-volume edition abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus in 1961. アーネスト ジョーンズ 『フロイトの生涯』 紀伊國屋書店; 新装版 (1969/12)
- Kircher., H, 1973, *Heinrich Heine und das Judentum*. (Literatur und Wirklichkeit, Band 11) Bouvier Verlag: 『ハイネとユダヤ主義』, 小川真一訳, みすず書房, 1982.
- Mack, M., 2010, *Spinoza and the Specters of Modernity: The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*, Continuum.
- Nadler, S. 1999, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press: 『スピノザ—ある哲学者の人生』, 有木宏二訳, 人文書館, 2012年.
- Schelling, F.W.J., 1809, *Die Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW/VII: 『人間的自由の本質とそれに関連する諸対象についての哲学的探究』(シェリング著作集 第4a巻), 藤田正勝, 燈影社, 2011年.
- Yovel, Y., 1989, *Spinoza and Other Heretics* (vol. 2), Princeton University Press: 『スピノザ異端の系譜』, 小岸昭・E. ヨリッセン・細見和之訳, 人文書院, 1998年. 荒井保治 「ハインリッヒ・ハイネの初期抒情詩(Ⅲ) — 『ハルツの旅から』 『北海』の展開と『歌の本』の構成意図—」 五十四頁
- 井上正蔵, 1992, 『ハイネ序説』〔新装版〕版, 未来社, 1992.
- 一条正雄, 1970, 「ハイネのヘーゲル像をめぐって: Heine und sein Hegel-Bild」, 岐阜大学教養部研究報告] vol. [6] p. [35]-[48]
- 一条正雄, 1974, 「ハイネにおける思想的展開」, 岐阜大学教養部研究報告] vol. [10] p. [24]-[33]
- 一条正雄, 1997, 『ハイネ』(Century Books—人と思想) 清水書院, 1997.
- 可知正孝, 2011, 『詩人ハイネ 作品論考と他作家との対比』
- 兼田博, 1995 「(『ドイツに関する書簡』) 作品解題」

フロイトとスピノザ(Ⅲ-4)

- 河村厚, 2014a「フロイトとスピノザ(Ⅰ)」『関西大学法学論集』第64巻第1号  
——, 2014b「フロイトとスピノザ(Ⅱ)」『関西大学法学論集』第64巻第2号  
——, 2016a「フロイトとスピノザ(Ⅲ-1)」『関西大学法学論集』第65巻第5号  
——, 2016b「フロイトとスピノザ(Ⅲ-2)」『関西大学法学論集』第66巻第1号  
——, 2016c「フロイトとスピノザ(Ⅲ-3)」『関西大学法学論集』第66巻第2号  
——, 2016d「フロイトとスピノザ(Ⅲ-3)」の補論『関西大学法学論集』第66巻第3号  
——, 2017「スピノザにおける「媒介」の拒絶としての革命性と救済」『関西大学法学論集』第66巻第5-6合併号
- 木庭宏: 1992, 『ハイネ散文作品集』第3巻(回想記)の編者解説  
——1994, 『ハイネの見た夢』  
——1995, 『神とたたかう者—ハインリヒ・ハイネにおけるユダヤ的なものをめぐって—』, 松籟社
- 高池久隆 1994「現在・過去・未来: ハインリヒ・ハイネの『さまざまな歴史観』について」
- 土合文夫, 2018, 「『ロマン派』におけるハイネの両義性について」東京女子大学比較文化研究所紀要  
東京女子大学比較文化研究所紀要 79, 東京女子大学比較文化研究所
- ハーバーマス, 「同時代人ハイネ—ヨーロッパにもはや国民といったものは存在しない—」, 木村高明訳, 『思想』2014年第5号.
- 松井利夫, 1996, 「革命詩人ハインリヒ・ハイネの告白」(松井: 1996, 1-2)
- 舟木重信, 1965, 『詩人ハイネ 生活と作品』, 筑摩書房, 1965.
- ※ハイネ『北海』第三部の邦訳  
石中象治訳(1932), 所収: 『北海・観想』(世界名作文庫 222), 春陽堂, 1932.  
舟木重信・中村英雄訳(1948), 所収: 『ハルツ紀行 北海 ル・グランの書』(ハイネ選集第七巻), 解放社, 1948.  
角信雄訳(1949), 所収: 『北海・随筆』, 白水社, 1949.  
中村英雄訳(1964) 所収: 『ハイネ』(世界文学大系 78), 筑摩書房, 1964.

※本研究は、2021年度関西大学学術研究員研究費によって行った。