

フロイトとスピノザ (Ⅲ-2)

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, 本号)

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 c 汎神論の社会革命的意義

前稿(第一節 a)で見たように、ハイネは、キリスト教の理念=禁欲主義を實行しようという試みは、「極めて惨めな失敗に終わった。不幸なこの試みは、算定できない程の犠牲を人類に払わせた。そしてその悲しい結果が、全ヨーロッパにおける我々の今の不幸な社会状態なのである。」(DHA: Bd. 8/1, S. 58 邦訳: 71)と考えている。キリスト教の理念=禁欲主義は「民衆の抑圧」をもたらしたのだ。しかし、今や「人類は一切の祭餅聖体に飽き飽きして、もっと滋養のある食べ物、本物のパンと美味しい肉を渴望しているのだ。……現在では人類は現世的な功利体制を信奉し、市民の裕福な制度、合理的な家政、老

後の快適さのことを真剣に考えている。実際ここでは、刀剣をカエサルの手に委ねたり、まして財布をその従僕の手任せたりすることはもはや話にもならない。君主への奉仕からは特権的な名誉が剥ぎ取られ、産業は昔の恥辱から解放される。次の課題は健康になることである。」(DHA: Bd. 8/1, S. 59 邦訳: 72)。

この「課題」は、キリスト教がその理念＝禁欲主義によって罪の烙印を押してきた「物質」を蘇らえさせ、承認し、そして「物質と精神の和解」をもたらすことによって達成されるとハイネは考えている (DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 73)。そしてこの「物質の復権」や「物質と精神の和解」を担えるのは、「神は物質でもあり、また精神でもある」とする「汎神論」以外ないのである (DHA: Bd. 8/1, S. 57 邦訳: 70)。

ここからハイネは、この解放と革命の担い手としての汎神論に対する批判から、汎神論を弁護しようとする。

① まず、そもそも、悪とは物質と精神の暴力的分離によって生まれたのに、「唯心主義者 (Die Spiritualisten) は、汎神論の見方では善悪の区別がなくなってしまう、と言って常に我々を批判してきた」(DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 73)。しかし、「悪」とは、〔善なる精神に対して〕「物質はそれ自体悪である」とする唯心主義者自身の世界観から生じる「妄想的概念」に過ぎず、唯心主義者自身の世界秩序のリアルな結果である¹⁾ (DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 73)。

② 次にハイネは、汎神論が人間を無関心主義に導くという批判を論駁する。ハイネによると、汎神論的世界観においては、世界と同一であるところの神は、植物にも、動物にも顕現するが、神が最も素晴らしい形で顕現するのは人間である。

「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 (Ideen) を、実は既に自らの理性 (Vernunft) の中に持っているのだ²⁾。人間

1) ここには、スピノザ的、ドゥルーズ的な「道徳批判」との共通性が見てとれる。

2) このような考え方は、アウグスティヌスの「種子的理念」の考え方やデカルト

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)。しかし、これは個々の人間の中で、個々の人間を通して起こるのではなく、人間の全体の中で人間全体を通して起こるのである。かくして各々の人間は、神-世界-万象 (Gott-Welt-All) のそれぞれ一部を把握し表現する (auffaßt und darstellt) に過ぎない。しかし、全ての人間が一つにまると、神-世界-万象の全体を、理念と現実において、把握し表現するだろう。」(DHA: Bd. 8/1, S. 60 邦訳: 73)

個人の認識論的努力では絶対的真理には到達できず、全ての人間が一つにまとまって初めて、汎神論的世界の全体を、「理念と現実において、把握し表現する」というこのような考え方は、スピノザの直観知とも、ヘーゲルの絶対知とも程遠い³⁾。しかし、ハイネは、上の引用中の「全ての人間が一つにまとまる」状態を「民族」に読み替えて、この汎神論的世界の認識とその表現の議論をヘーゲルの「世界史の哲学」に繋げている。

「各民族 (Jedes Volk) もそれぞれあの神-世界-万象 (Gott-Welt-All) の特定の部分を認識し、それを知らせ、一連の現象を概念把握し (begreifen)、一連の理念を現象させ、その結果を後に続く諸民族に引き渡す使命 (Sendung) を持っているであろう。引き渡された民族もまた、類似の使命を義務として負っている。それゆえに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: 73-74)

ここでは、ヘーゲルの「世界史の哲学」を汎神論的に解釈するというハイネ

トなどの「生得観念説」に近いとも言える。

- 3) このようなハイネの考え方は、ハイネが評価し影響を受けた2人の思想家、つまりスピノザともヘーゲルとも異なっている。つまりスピノザの『エチカ』(1675)における直観知による世界=神の本質の認識も、ヘーゲル『精神現象学』(1807)における絶対知による自己意識と対象意識との完全な一致も、個人が——スピノザの汎神論では、この個人も神=世界の一部でもあるとしても一成し遂げることのできる認識論的達成として考えられている。

独特の作業が行われている (引用文中の最初の下線)。ヘーゲルの「世界史の哲学」⁴⁾ では、歴史を「世界精神 Weltgeist」の自己実現過程 (世界における自由の実現) として捉える。この世界精神は、世界史の中で、一民族に一度だけ降りてきて世界史的使命を担わせるが、次のより高次の歴史的段階に進むために、その民族の元を去り (「没落と墮落」)、別の民族に次の世界史的使命を担わすべく降りていく。歴史の背後に控えているこの世界精神 (理性、普遍的理念、普遍的精神) は、自らは消耗することなく、特定の個人や民族を操って自己の目的のために歴史を動かすのである (いわゆる「理性の狡知 List der Vernunft」)。ハイネはこのようなヘーゲルの歴史哲学を念頭に置いていたのは間違いないであろう。

ただし注意しなければならないのは、ハイネにとっては、このヘーゲルの歴史哲学でさえ汎神論の枠内で捉えられているということだ⁵⁾ (特に引用文中の二番目の下線)。本稿がⅢ-3で見ることになるが、(汎神論者)スピノザとヘーゲルの哲学はハイネの中では重なってしまうのである⁶⁾。

-
- 4) 以下に簡潔に纏めたヘーゲルの歴史哲学の概要については、例えば『法の哲学』(1821年)第340節～第348節を参照。
- 5) ここには、自然のみならず人類の歴史をも「神の現れ」と見なし、自然と歴史の発展を統一的に捉えるという、スピノザ主義的・汎神論的歴史観を理論化した、ヘルダーから(ハイネへ)の影響があるのかもしれない。「ヘルダーが汎神論論争を契機として、スピノザの学説に哲学的に深く関与して、自己の汎神論的形而上学を形成し、シュライエルマツヘル、シェリング、ヘーゲル等の汎神論的思想の展開に大きな影響を与えた」(田中：2003, 220, cf. 佐山：2006, 31)という説も併せて考える必要がある。
- 6) しかし、ヘーゲル自身はいわゆる汎神論を批判していたことを忘れてはならない。ヘーゲルは、汎神論を「全てのものが神であり神が全てのものである」という思想として捉えたうえで、「クリシュナ (古代インドの諸神中最も親愛な神格的英雄。最高原理の地位を占める) がそれこそ自分であると明言するところのこの全 (All) は、ちょうどエレア学派の一者 (Eine) やスピノザの実体 [= 神] があらゆるもの (das Alles 何もかにも) でないと同じように、あらゆるもの (何もかにも) ではない。このあらゆるもの、すなわち有限者を際限なく多く集めて成っている感性的多様性は、これら全ての考え方 [クリシュナ、エレア学派、スピノザ] においてはむしろ、自己自身において存在するものではなくて自分の真理性を実体または一者において持っているところの偶有的なもの (das Akzidentelle) として規定され

ハイネによると、「汎神論が人間を無関心主義に導くという批判」が間違っているのは、先の二つの引用の中でハイネが示したように、「己の神性を意識することで人間は、それを表明することに (Kuntgebung) 熱中するように」なり、「こうなって初めて、真のヒロイズムの真の偉業がこの現世を称揚するようになる」からである (DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74)。汎神論は、キリスト教の理念 = 禁欲主義によって抑圧されてきた「物質」を承認し、「物質と精神の和解」という意味での「人類の解放」をもたらし、世界史の進行の必然を原理的に説明してくれる。だがそれだけではないとハイネは言う。

「フランス唯物論の諸原理に依拠する政治革命は、汎神論のうちに敵ではなく協力者を、それも唯物論より深い源泉から、つまり宗教的な総合から自分の確信を汲み取ってきた協力者を見出すだろう。我々〔汎神論的伝統を受け継ぐドイツ人?〕は、物質の幸せを、諸国民 (Völker) 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、悲惨な状態が、身体、つまり神の似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)

ㇿている。一者はあの偶有的なものとは相違していた。ただそれだけが神的なものであり神であるようなものである」として、古代インドの宗教、エレア学派、スピノザは、実は汎神論ではないと主張している。その上でエレア学派とスピノザを「無世界論」と規定して、その哲学的な欠陥を自らの「思弁哲学」の立場から、以下のように批判している「人々がまさにこの〔汎神論という〕名前を与えた諸々の哲学、例えばエレア学派の哲学またはスピノザ哲学については、私は既に前に、それらの哲学は決して神を世界と同一化し、そして有限化するのではなく、これらの哲学においてはこの全はむしろなんらの真理性も持たないということ、そして人々はこれらの哲学をいっそう正しく一神論として特色づけ、世界に関する表象に対する関係においては無世界論 (Akosmismus) として特色づけるべきであるということを知りさせた (『エンチクロペディー』第一部 (『論理学』第50節注)。最も正確にはこれらの哲学は絶対者をもつばら実体として捉えるところの体系として規定されよう。……これら [エレア学派やスピノザ哲学] の全ての表象方法や体系の欠陥は、実体 (Substanz) を主観 = 主体 (Subjekt) として、そして精神 (Geist) として規定するところまで進んでいかないということである)」 (『エンチクロペディー』第3部、「精神哲学」第573節)。

第一節 d ドイツの汎神論的思想風土・基盤

このようにハイネは、汎神論の政治的革命的性を主張しながら、「諸国民（Völker）の物質的な幸福⁷⁾を促進する」という意味での政治的革命は、フランスでは唯物論がその原理となったのに対して、ドイツでは汎神論がその原理になると考えている。この違いをハイネは、サン・ジュスト⁸⁾のフランス革命の偉大な標語「パンは民衆の権利である（*le pain est le droit du peuple*）」（国民の人権のための戦い）が、我々の国〔ドイツ〕では「パンは人間の神的権利である（*le pain est le droit divin de l'homme*）」（人間の神権のための戦い）になると、述べている。汎神論に裏打ちされたドイツの政治革命が目指すのは、「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」の樹立であるとハイネは言っている（DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74）。

ハイネによると、フランスにあってもサン＝シモン主義者⁹⁾たちは、この汎神論による「諸国民の物質的な幸福の促進」を理解もし、望んでもいたが、フランス唯物論者たちが、彼らを、しばらくの間押し潰してしまった（DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74-75）。サン＝シモン主義はむしろドイツでもっとよく評価されたのだが、その理由についてハイネはこう述べている。

「それはドイツが、汎神論が最もよく育つ地盤¹⁰⁾だからである。汎神論は、

-
- 7) ハイネがここに言う「物質的な幸福 *das materielle Glück*」とは、最低限の物質的な生活の保証のようなものを意味してはいない。「君たち〔フランス人〕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〔ドイツ人〕は、神酒ネクタルと神肴アンプロシア、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。——有徳な共和主義者諸君、これに腹を立てないでくれたまえ」（DHA: Bd. 8/1, S. 61 邦訳: 74）というように、豊かで贅沢で高尚な生活と人生を意味している。
- 8) サン・ジュスト（Louis Antoine Léon de Saint-Just, 1767-1794）はフランス革命の時のジャコバン党独裁政治の指導者の一人。
- 9) ハイネはサン＝シモン主義から影響を受けている。
- 10) この引用に続く箇所では、ハイネはドイツ語で思索し書いた何人かの思想家に触れることによって、ドイツ語そのものが哲学と汎神論とに適していると主張している。ハイネによると、ヴォルフ（Christian Wolf, 1679-1754）は「ライプニッツの諸理念を体系化し通俗化〔歪曲化〕したこと」で知られるが、彼の真の功績は、

我々の最大の思想家たちの、我々の最良の芸術家たちの宗教であり、理神論は、後で述べる通り、ドイツではとっくの昔に理論の中では倒れてしまっている。それはわずかに、無思想な大衆の中で持ちこたえているに過ぎない。……つまり、汎神論はドイツでは公然の秘密なのだ。事実、我々は成長して理神論離れしてしまっている。我々は自由であり、雷を落とす暴君など欲しいとは思わない。我々は既に大人であり、父親の心配りなど必要としない。……汎神論はドイツの隠れた宗教である *die hervorgegangene Religion Deutschlands*」(DHA: Bd. 8/1, S. 61-62 邦訳: 75)。

▼「ドイツ語を初めて哲学に採用して成功した」ことであり、「我々の母語でも哲学するように人々を促した点にある。神学はルターまで、哲学はヴォルフまで、我々は専らラテン語で取り扱うことしか知らなかった」(DHA: Bd. 8/1, S. 62-63, 64 邦訳: 76, 78)。

しかしヴォルフ以前にも、成功はしなかったもののドイツ語で書き、講じた少数の者がいたのも事実である。ハイネはこのうち何人かを採りあげて論じているが、ここでは汎神論との関係から、タウラー (Johann Tauler, 1300-1361) とパラケルスス (P. A. Paracelsus, 1493-1541) のみを見る。

ハイネによると、中世の神秘思想家でドミニコ会修道士だったタウラーは、晩年になり、学者としての自惚れを捨てて、「謙虚な民衆の言葉」=ドイツ語で説教を始めた。これらのドイツ語説教と、それ以前のラテン語説教をドイツ語に翻訳したものは、「ドイツ語の最も注目すべき記念碑の一つである。というのもドイツ語は既にここにおいて、自らが形而上学的研究に役立つばかりか、ラテン語よりずっとそれに適していることを示しているからだ」(DHA: Bd. 8/1, S. 63 邦訳: 76)。ハイネは、ラテン語はその出自からして「將軍たちのための命令用語、執政官のための布告用語、高利貸しのための法廷用語であり、石のように頑固なローマ市民のための碑文にふさわしい言語である」から、唯物論にふさわしい言語であると主張する。これに対してタウラーの言葉=ドイツ語は「見知らぬ草の香りと神秘的な石の力を不思議に孕み、固い岩間からほとばしり出る山の泉のようである」(DHA: Bd. 8/1, S. 63 邦訳: 76-77)。

パラケルススは「ドイツ的研究心でもって前キリスト教的民間信仰、ゲルマンの汎神論を理解した」最も深遠な博物学者の一人であり、ドイツ語で書き、講義した。ハイネによると「パラケルススの哲学はつまり、今日我々が自然哲学と呼んでいるものであった。理念に生かされた自然 (*die Ideenbelebten Natur*) といった、ドイツの精神に極めて神秘的に適合するそうした学説は、デカルト主義者たちの生気ない機械論的自然学がもし偶然の影響によって一般に支配的になっていなかったなら、既に我が国で完成していたことであろう」(DHA: Bd. 8/1, S. 63-64 邦訳: 77)。

第一節 e ドイツにおける汎神論論争

上の引用に続く箇所ではハイネは、本書出版（初版 1935年）の50年前の〔汎神論論争における〕スピノザの敵対者は、事態がここまでに至ること（ドイツで理神論が倒れ汎神論が「隠れた宗教」になること）を予見していたと指摘している。ハイネ自身はここで「汎神論論争 Pantheismusstreit」という言葉を用いてはいないし、その具体的内容にも纏まった形では触れていないが、本書第二巻の後半で、ヤコービ、メンデルスゾーンそしてレッシングそれぞれの思想について間歇的に触れながら、この三人のスピノザ主義への態度を浮き彫りにすることで汎神論論争の外延を示している（DHA: Bd. 8/1, S. 62-77 邦訳：75-94）。だがここではまず、一般的な汎神論論争についての理解を示しておこう。

汎神論論争「Pantheismusstreit」とは、元々は晩年のレッシング（1729-1781）がスピノザ主義者であったか否かについて、ヤコービとメンデルスゾーンの間にかわされた論争である。ヤコービは1785年に『スピノザの学説について』を出版し、その中で、1780年にレッシングと交わした会話の内容を紹介することでレッシングがスピノザ主義（的汎神論）者であったと主張すると同時に、これを否定するレッシングの友人メンデルスゾーンと自身の間に交わされた往復書簡をも公開した。ヤコービのこの本の出版をきっかけに、ハーマン、ヘルダー、カント、ゲーテらがこの論争に参加するに至った。当時、スピノザの「神即自然」の汎神論哲学¹¹⁾は無神論のレッテルを張られ、（キリスト教側

11) 平尾昌宏はドイツの汎神論論争の文脈の中で、スピノザの「神即自然の汎神論」を捉えなければならぬとしてこう述べている「スピノザもゲーテも「神即自然」を語っておらず、それを語っているのは後世の人々であるにすぎない、と言いたいのではない。確かにスピノザには「神即自然」の句があったが〔『エチカ』第四部助言など〕、それはスピノザ自身の強い主張ではなかった。それをクローズアップしたのはヤコービの〔神即自然=無神論という〕スピノザ主義批判であり、それに反発する形でゲーテは「神即自然」のスピノザ主義を肯定し・主張しているように〈見え〉てしまう。そしてゲーテを読む者はそれを〈ゲーテのスピノザ主義〉として固定化する。つまり、「神即自然」の汎神論を語っている／語らせているのは、他ならぬこうした思想史的な諸力の力学的複合なのである。」（平尾：↗

から) 危険視されると同時に無視され闇に葬られたタブーの哲学であった¹²⁾。しかしこの汎神論論争は、スピノザの汎神論に対する無神論というレッテルを剥がし、シュライエルマッハー、シェリング、ヘーゲルらにも影響を与え、自然を生命に充ちた統一として崇めるドイツロマン主義の成立(本稿93頁及び次稿(Ⅲ-3)の注1を参照)を促進させることになった。

ハイネはまずヤコービ(F. H. Jacobi, 1743-1819)について述べている。ヤコービは数あるスピノザの敵の中でも最も激烈で、「偉大なスピノザに対する卑小なヤコービの、敬虔にして心情的な憎しみは喩えようのないものである」。ハイネによると、ヤコービは哲学者などではなく、哲学者たちに対して、理性を誹謗する「喧嘩好きの陰謀家に他ならない」(DHA: Bd. 8/1, S. 62 邦訳: 75)。

通常の哲学史の見方では、ヤコービは、知の基礎を「信じること」に求めた自身の「信仰哲学 Glaubensphilosophie」の立場から、メンデルスゾーンとの間の論争(汎神論論争)においては、スピノザ(の汎神論)哲学を無神論であると批判した、とされているが、ハイネは独特の表現でこう述べている。

「ヤコービのリフレインはいつもこうである。『哲学、すなわち理性による認識といったものは全くの妄想である。理性は自分がどこへ行くのか自分でも分かっていない。理性は人間を誤謬と矛盾の暗い迷路に連れ込むものであり、ただ一つの信仰のみが、人間を確実に導くことができるのだ』。全くモグラのような男だ。彼には、理性が天上を確実に悠然と運行しながら、自らの光で自分と自分の道を照らす¹³⁾ 永遠の太陽に似ていることが見えなかったのである」

↘2013: 20-21)。

12) ハイネによると、「様々な党派が一体となって」スピノザを攻撃したが、「その雑多な編成ぶりは実に滑稽である」。それはつまり①十字架の軍団(キリスト教)、②百科全書派、③シナゴグのラビたち(ユダヤ教)、④理神論者ヴォルテール、⑤信仰軍の酒保の女将ヤコービからなる編成である。

13) ハイネは、スピノザの『エチカ』第二部の認識論の以下のような文言を念頭に置いていたのかもしれない。

- ・「我々に真なるものと偽なるものとを区別することを教えるのは、第一種の認識〔想像知〕でなくて第二種〔理性知〕および第三種の認識〔直観知〕である。」(E/II/42)
- ・「真理の規範として役立つのに真の観念よりいっそう明白でいっそう確実な」

（DHA：Bd. 8/1, S. 62 邦訳：75）。

次にハイネは、メンデルスゾーン（Moses Mendelsdohn, 1729-1786）を取り上げる。一般にメンデルスゾーンは、ドイツ啓蒙主義および通俗哲学の代表的人物とされ、美学にも造詣が深く、また近代的文芸批評のドイツにおける創始者の一人として知られているが、ハイネは、メンデルスゾーンの社会的意義を、「ドイツのイスラエル人、つまり彼の同信者たちの改革者であり、タルムード信仰の名声を失墜させ、純粋なモーゼ主義を基礎づけた」ことに求めている。ルターがキリスト教的カトリシズムを破壊した（本稿Ⅲ-1 第1節 a）ように、メンデルスゾーンは、ドイツにおいて「ユダヤ教的カトリシズム〔タルムード〕を破壊したのだった」（DHA：Bd. 8/1, S. 71 邦訳：87）。

ハイネはメンデルスゾーンのこのような功績を評価しつつも、メンデルスゾーンが「モーゼの礼拝の掟」を宗教的義務として残してしまったのは、彼の「最も内奥の信仰にして最も心底の確信」が理神論に他ならず、「純粋なモーゼ主義を、理神論にいわば最後の砦として役立つかもしれぬ一つの制度と見ていた」からであると解釈している（DHA：Bd. 8/1, S. 72 邦訳：88）。こうして、「友人レッシングが死に、そして死者がスピノザ主義者だと弾劾された時、メンデルスゾーンは自分も気が気でなく、レッシングを熱心に擁護し、その折に腹を立て過ぎて死んでしまったのである」（DHA：Bd. 8/1, S. 72 邦訳：88-89）。

そして最後にハイネは、レッシング（G. E. Lessing, 1729-1781）について述べている。一般にレッシングは、ドイツの啓蒙主義を代表する作家として、劇作のみならず思想、宗教そして芸術学でも大きな業績を残した人物として知られているが、ハイネは、ルター以降のドイツは「レッシングより、偉大で善良な男を一人も生み出さなかった。この二人、ルターとレッシングは我々の誇りであり、我々の歡喜である」とまで言っている（DHA：Bd. 8/1, S. 73 邦訳：89）。ハイネが「天才」とまで言って評価するのは、レッシングの、真理を愛し、真

ㄨ ものがありえようか。実に、光が光自身と闇とを顕わすように、真理は真理自身と虚偽との規範である。」（E/II/43S）

理を守る為の批判精神と論争における呵責なき闘争心と圧倒的な強さである。そしてまた機知にあふれ、真理への誠実さが滲み出た「堅固で、飾り下がなく、美しく、かつ内に宿る強さによって畏敬の念を呼び起こさずにはいられない」文体である（DHA: Bd. 8/1, S. 73-74 邦訳: 89-91）。ハイネによると、その生涯において不幸で孤独であったレッシングには、理解者も一人もいなかったとしてこう言っている。

「一番の親友メンデルスゾーンは、レッシングがスピノザ主義の罪を着せられた時、熱心に彼を弁護した。しかし弁護や熱心さは余計でもあり、また笑止でもあった。老モーゼス〔メンデルスゾーン〕よ、墓の中で安心するがよい。君のレッシングは、確かにこの恐ろしい誤り、この嘆かわしい不幸、つまりスピノザ主義への途上にあつたのだ。しかし、至高の者、天上の父が、まだちょうど間に合う時に、彼を死によって救い出してくれたのだ。安心するがよい、君のレッシングは、中傷者が言い触らしたように、決してスピノザ主義者ではなかった。彼は……善良な理神論者として死んだのである」（DHA: Bd. 8/1, S. 75-76 邦訳: 92）

ハイネによると、偉大なレッシングもメンデルスゾーンと同じく結局は理神論者だった。例えば、レッシングの戯曲『賢者ナターン』（1779）は、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教が、己の独善的な正統主義を否定し、それぞれの個別性を止揚して、普遍宗教に至る道を暗示した、と通常は理解され、汎神論論争の一つのきっかけともなった本であるが、ハイネは、この『賢者ナターン』ですら、「純粹理神論のための哲学的・神学的論文」とであると解釈している（DHA: Bd. 8/1, S. 76 邦訳: 93）。

ハイネは「レッシングがルターを継承した」と言う。その意味は、レッシングが「専制君主」から人々を解放する使命をルターから受け継いだということである。つまり、ルターがドイツ人達をカトリックの伝統から解放し、「聖書の地位をキリスト教の唯一の源泉にまで高めた」が、その後「硬直した言語崇拜が生まれ、聖書の字句がかつての〔カトリックの〕伝統と全く同じように専制君主のごとく支配した」。この専制君主的な「聖書の字句」から、人々を

解放するうえでレッシングが最も大きく貢献した、とハイネは考えるのである (DHA: Bd. 8/1, S. 76 邦訳: 93)。この「キリスト教の最後の覆い」としての「聖書の字句」を打ち破って初めて「精神」が現れ出る、とレッシングは考えていた。しかし、この「精神」はメンデルスゾーンがモーゼ主義に見出した、あの「純粹な理神論」に他ならないのである (DHA: Bd. 8/1, S. 77 邦訳: 94)。

この理神論者レッシングは、誤解され、憎まれ、罵られ、1781年に死んだのだが、これと同じ年に「ドイツで理神論を処刑した首切り刀」である『純粹理性批判』がカントにより出版された (DHA: Bd. 8/1, S. 77 邦訳: 94, 98)。ハイネによると、ドイツではこの『純粹理性批判』とともに「精神革命 eine geistige Revoluzion」が始まるのだが、この革命はフランスの「物質革命 die materielle Revoluzion」と奇妙なほど似ており、両者には極めて注目すべき「並行関係 Parallelismus」が存在している (DHA: Bd. 8/1, S. 77 邦訳: 94)。

「ライン川の両側において、同じ一つの過去との断絶を我々は見るのである。伝統に対し、一切の畏敬の念の取り消しが言い渡される。……こちらでは古い社会秩序の要石である王権が、あちらでは精神的旧体制の要石である理神論が崩壊するのだ」 (DHA: Bd. 8/1, S. 77 邦訳: 94)。

ハイネは本書第二巻を閉じるにあたり、強烈な皮肉をエホバに投げかけている。ハイネは、ユダヤ・キリスト教の歴史を振り返りながら、今や「死の準備を覚悟している？」老エホバの歴史的变化について回顧している。エジプトで「神の子牛や、ワニや、神聖な玉葱や、コウノトリや猫に混じって育て上げられ」たエホバは、パレスチナに移ってからは、貧しい遊牧民たちの神即王 (Gott-König) となった。そしてアッシリアのバビロニア文明に触れてからは、「怒りと復讐」の神であることを止め、ローマに移ってこの都市と世界を支配するまでになった。しかしエホバがどんなに、「慈愛あふれる父、普遍的な人間の友、世界に幸福をもたらす者、博愛主義者」となっても、それはもう何の役にも立たない、とハイネは言う。「小さい鐘がりりん鳴っているのが君たちに聞こえるだろうか。跪きたまえ－死にゆく神に聖餐が運ばれているのだ」

(DHA: Bd. 8/1, S. 77-78 邦訳: 94-95)。

第一節 f ドイツ観念論——ドイツの哲学革命と政治革命

本書第3巻(最終巻)でハイネは、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルといったドイツ観念論の哲学者たちについて独自の観点から¹⁴⁾述べている。本稿ではこの四人の哲学者についてのハイネの解釈を順に見て行く。

理神論の処刑者としてのカント

カント(Immanuel Kant, 1724-1804)の哲学的・世界的役割について述べるに当たり、ハイネは「亡霊ども、消え失せよ! これから私は、その名前だけで悪霊払いの効果がある、一人の男のことを語るのだ。イマヌエル・カントがそれである。……カントの『純粹理性批判』(1781)でも突きつけられたら、幽霊は一体どれほど肝をつぶすことだろう。この書は、ドイツで理神論を処刑した首切り刀なのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 81 邦訳: 98)というインパクトのある言葉でもって始めている。カントの、機械的に整備された、規則正しい、「ほとんど抽象的な独身生活」と「世界を打ち砕く破壊的な思想」との間に在るコントラストは実に奇妙なものであると、ハイネは言う。カントの規則正しい散歩で懐中時計を合わせていたケーニヒスベルクの市民達が、カントの思想のこの破壊的意義を予感していたなら、「カントに対して、人間の頭しか刎ねない首斬り役人に対するよりはるかにすさまじい怖じ気を感じたであろう」(DHA: Bd. 8/1, S. 81 邦訳: 98-99)。

ハイネは、カントとロベスピエールを比較している¹⁵⁾。「思想の王国におけ

14) 既に本稿がⅢ-2の第一節b冒頭で確認したように、ハイネの哲学史解釈の特徴は、哲学者たちの純粹に哲学的な作品の中に、その社会的・政治的な意味を読み込むということである。「我々は哲学の諸問題のうちでも特に、社会的意味をもつような問題、その解決のために哲学が宗教と競り合う問題に絶えず注目することにしよう。そしてその問題とは神の本性に関わるものである」(DHA: Bd. 8/1, S. 47 邦訳: 58)。

15) カント自身は、1789年にフランス革命が勃発すると、いち早くその歴史的意義を認め、その経過を観察し続けたと言われている。村岡晋一はカントの『学部争い

る大破壊者であるイマヌエル・カントは、テロリズムという点では、マキシミリアン・ロベスピエールをはるかに凌駕していたが、いろんな点で、似ているところがあった。」(DHA: Bd.8/1, S.82 邦訳:99)。ハイネによるとそれは、「情け容赦ない、痛烈で、詩情のない、冷徹な誠実さ」であり、「不信の才能(疑い深い心)」であった。この「不信の才能(疑い深い心)」を、カントは思想に發揮して、「批判 Kritik」と名づけて、容赦なく神を殺し、ロベスピエールは人間に適用して「共和主義的徳 republikanische Tugend」と呼んで、容赦なく国王を殺したのだ(DHA: Bd.8/1, S.82 邦訳:99)。

次にハイネは、カントの名著『純粹理性批判』(＝理神論を処刑した首切り刀)の分析に向かっている。ハイネはこの著作の中に、特にその認識論の中に「どのような社会的意義が内在しているか」を示そうと試みる(本稿注13参照)。

カント以前にも認識の根源について熟考した哲学は存在した。本書の第二巻でハイネ自身が示していた「ア・プリオリな観念を想定する」合理論(ハイネが言うところの観念論)と「ア・ポステリオリな観念を想定する」経験論(ハイネが言うところの唯物論)の二つである(DHA: Bd.8/1, S.84 邦訳:60-61, 102)。しかしハイネによると、人間の「認識能力の範囲」或いは「認識能力の限界」についてはほとんど熟考されてこなかった。そしてこれこそがカントの課題となり、彼は「人間の認識能力を容赦なく吟味した。そしてこの能力の深さを悉く測定し、この能力の限界をあまねく確定した」のである(DHA: Bd.8/1, S.84-85 邦訳:102)。

ㇿい(1798)におけるフランス革命に対する「熱狂と共感」をカントの『啓蒙とは何か』(1784)の理論を用いて解釈しながらこう述べている「つまり、フランス革命は、「人間が自ら招いた未成年の状態を抜け出し、自分の理性を使う勇気を持った」[『啓蒙とは何か』冒頭の有名な「啓蒙」定義]ということ、一つの具体的な事実として証明してみせたのであって、ひとたびそれが歴史的事実として示された以上、フランス革命が成功しようとして失敗しようとはや関係がないのである。われわれ人間はどんな危機にさいしても、もはや二度と「未成年状態」に逃げ込むわけにはいかない。これからのすべての行為と思索は、ここから出発しなければならない」(村岡:2012, 18)

この「限界」確定作業の末にカントが見出したのは、「これまで知り抜いていると思っていた非常に多くの事物を、我々は、本当は全く何一つ知りえない」という、腹立たしくも有益な事実であった（ハイネはプラトン『国家』第七巻の「洞窟の比喩」における不幸な囚人たちを示唆している）。カントは「即かつ対自的にそれ自身で存在する物〔物自体〕については我々は何も知らず、精神に反映される限りにおいてのみ〔現象〕、それについて何がしかを知っている」に過ぎないということ、を証明したのである（DHA: Bd. 8/1, S. 84-85 邦訳: 103）。

ただし、我々の経験に現れる「現象」としての対象も、あるがままの姿において認識すること（素朴实在論・模写説）は不可能だとカントは考えていた。「対象が認識を規定するのではなく、認識が対象を規定するのだ」¹⁶⁾という言葉で知られる、認識論におけるカントのいわゆる「コペルニクスの転回」を、コペルニクスの天体測定法になぞらえながら、ハイネは、「以前は、太陽と同じく理性〔認識〕が現象界〔対象〕の周りを回り、現象界に光を当てようと努めていた。しかしカントは、理性〔認識〕、すなわち太陽を静止させた。すると現象界〔対象〕がその周りを回転し、太陽〔認識〕の領分に入るに応じて光が当てられることになったのである」（DHA: Bd. 8/1, S. 85 邦訳: 103-104）と表現している。

ハイネは『純粹理性批判』の中で最も重要な中心点は、「現象的存在 Phänomena」と「可想的存在 Noumena」を扱っている節（先験的方法論第一章第一節「独断的使用における純粹理性の訓練」および同書第二版序文）であると考えている。

16) より正確には、カントはこう言っている。「我々の一切の認識は対象に依準せねばならない (*alle unsere Erkenntnis müsse sich nach Gegenständen richten*) と、これまでは想定されてきた。しかし、対象に関して先天的に概念によって何らかの——それによって我々の認識が拡張せられるであろうところの——決定をなそうとするあらゆる試図は、この前提のもとに破滅してしまっただのである。それゆえに対象が我々の認識に依準せねばならない (*die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten*) という想定をもってしては、形而上学の課題において一層よく成功しないかどうか試みてはどうであろう」（『純粹理性批判』第二版序言）

「カントはつまり、物の現象 (die Erscheinungen der Dinge) と物自体 (die Dinge an sich) を区別しているのである。我々は物については、それが現象を通じて告知される限りにおいてのみ、何がしか知ることができるのであり、それゆえ物は即かつ対自的にそれ自体で存在する仕方では、我々に示されないのであるから、カントは物を、それが現れる (erscheinen) 限りにおいて現象的存在 Phänomena と呼び、物自体 (die Dinge an und für sich) を可想的存在 (Noumena) と呼んだのである。……我々は可想的存在としての物は何も知ることができない。」(DHA: Bd. 8/1, S. 86 邦訳: 104)

ハイネは、この「可想的存在」(物自体) は、「我々にとって存在しない物」では決してなく、「それが本当に存在するとも、存在しないとも我々は言えない」という意味で「問題的な problematisch」なものだということに注意を促している。つまり、カントは「可想的存在」(物自体) の存在を否定したのではなく、人間の認識の「限界 Grenz」を示したのである (DHA: Bd. 8/1, S. 86 邦訳: 104)。

しかし、カント哲学が革命的であるゆえんは、この認識論的問題が神の存在証明に関わってくるからである。ハイネによると、『純粹理性批判』では、神は一つの「可想的存在」(物自体) である。それは、「人間の自然=本性的な幻想¹⁷⁾によって」成立した「先験的な理想存在 transzendente Idealwesen」(経験=現象界を超越した理想存在) に過ぎない。カントによると「我々人間は、神という可想的存在については何も知ることができないし、これから先も神の存在のどのような証明も不可能である」(DHA: Bd. 8/1, S. 86 邦訳: 104)。

『純粹理性批判』は、三つしか存在しえない神の存在証明の全てを論駁し、その証明不可能性を証明してしまったのだ¹⁸⁾。こうして、カントは、「神の存

17) カントによると、我々の理性は自らの認識能力の「限界」を超えた問題 (神の存在、靈魂の不滅、人間の自由) に向かおうとする自然=本性的な傾向を有している。

18) 『純粹理性批判』の「先験的弁証論」第三章「純粹理性の理想」において、カントは「存在論的証明」、「宇宙論的証明」、「自然神学的証明」という三つの (三つしか存在しえない) 神の存在証明の方法を批判し、その証明不可能性を示している。しかし、「存在論的証明」の破壊にカントは成功してはいないというのがハイネ独特の解釈である。そして、カントの「首切り剣」の魔の手から辛うじて生き残っ

在についての理神論者の証明を破壊してしまった」ので、それ以来「理神論は思弁的理性の国＝領域（Reich）では死んでしまった」とハイネは主張している¹⁹⁾（DHA: Bd. 8/1, S. 89 邦訳: 107）。

しかし、カントは『実践理性批判』（1788）で理神論を復活させてしまった。これをハイネは、持ち前のユーモアとイロニーで卓抜に描く。ハイネは、読者を観客に見立てて、まだ芝居は終わってないところで言う。「もう一幕残っています。悲劇の後には茶番が上演される」（DHA: Bd. 8/1, S. 89 邦訳: 107）と。ここまでは哲学者カントは「仮借ない哲学者の役」を演じ、天国を襲い、その守衛隊を残らず斬り殺した。神はその存在を証明されぬまままみれになっている。「神の大なる慈悲とか、父親らしい親切とか、この世で控えめに暮した報いをあの世で受けるとか、というようなことはもうなくなってしまった」。

この悲劇を見ていた観客の一人、ラムペ爺さん²⁰⁾は悲しげな顔つきをしていた。「冷や汗と涙とがラムペの顔からぼたぼた落ちた」。カントは可哀そうに思ってしまう。

「そして自分が偉い哲学者であるばかりではなくて、優しい人間でもあることを示そうとした。とくと考えた末、半ば親切的な、半ば皮肉な口調でカントはこ

↘たこの「存在論的証明」こそが、汎神論を支えるものとなることも述べている。ハイネは「存在論的証明」の代表としてデカルトを挙げている（DHA: Bd. 8/1, S. 86-87, 88-89 邦訳: 105, 107）。しかし、汎神論者スピノザこそこの「存在論的証明」により神＝実体の存在を証明したということは哲学史解釈上、周知のとおりである（DHA: Bd. 8/1, S. 86-87, 88-89 邦訳: 105, 107）。

19) ただしハイネは本書の第二版序言（1852年）においてこの考え方を自ら撤回してしまう。「とりわけ本書中、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、と率直に告白する……すなわち理神論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。確かに理性批判は、カンタベリーのアンセルムス以来知られているような、神の存在の実証根拠を根絶してしまっただが、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がこれを殺したなどということも毛頭ない」（DHA: Bd. 8/1, S. 497 邦訳: 15）。

20) 「ラムペ爺さん」とはカントに長年仕えた召使のことである。

う言った。『あのラムペ爺さんは、神様がなくては困る。あの哀れな人間は神様がいないと、幸せになれないんだ。——さて人間はこの世で幸せに暮さねばならぬ。これは実践理性の要求することだ。——えい、構わん。やっちまえ！この実践理性に神の存在を保証させよう。』こうした論法で、カントは理論理性と実践理性を区別した。そしてこの実践理性を魔法の杖のように使って、理論理性が殺害した理神論の死体を生き返らせたのである」（DHA：Bd. 8/1, S. 89 邦訳：108）。

確かに、『実践理性批判』第1部第2編第2章第5節「純粹実践理性の要請としての神の存在」で、カントは、道徳の最もすぐれた意味での完成の為に、「実践理性の要請」としての神の存在を認めた²¹⁾。ただそこにおける信仰は、自律的な人間による道徳的理性宗教と言われるべきようなものであったことも忘れてはならない。

更にしかし、ハイネはカントの主著はやはり『純粹理性批判』であって、「他の著作はなくてもすむもの、せいぜい注釈書と見なされるべきもの」（DHA：Bd. 8/1, S. 84 邦訳：102）であり²²⁾、この『純粹理性批判』によってド

21) カント研究者の石川文康は、こう解釈している。「道徳法則自体には、徳と幸福を結合する根拠は含まれていなかった。徳の研鑽は幸福を約束しないのである。それでもなお、理性は依然として我々に最高善の促進を命じている。ゆえに理性が自己矛盾におちいらぬためには、最高善はどうしても可能でなければならない。このことから、理性はみずから、世界の創造者にして、同時に徳と幸福の結合の根拠を含む存在者、神の存在を要請する。このように、最高善の概念を介して、道徳は必然的に宗教に至る。幸福とともに宗教は始まるのである。幸福への希望とともに宗教は始まるのである」（石川：1995, 219）。

22) しかし神について論じるならば、『判断力批判』（1790年、この本の天才論についてはハイネ自身が DHA：Bd. 8/1, S. 83 邦訳：101 で触れてもいる）や『単なる理性の限界内での宗教』（1793）にも触れるべきであろう。『判断力批判』では、「自然の技巧」の作者としての「超感性的基体」（神）の存在が想定されている。また保守化の傾向を強めていたプロイセンから発禁処分となった『単なる理性の限界内での宗教』では、人間の持つ「根源悪」を脱して善に至るのは、キリスト教の恩寵でなく実践理性の働きによるとされる。カントによると、実践理性が「汝なすべきであるがゆえになしうる」という点に達し道徳律と自由が結びついた時に「回心」が起こる。ここで人間が至る「神の国」とは道徳的な国に他ならない。このようにカントは、キリスト教信仰を道徳理性信仰の立場から解釈することによっ

イツで「精神革命」が起こったことがあくまで重要だと考えている。ハイネは、「ドイツはカントによって哲学の軌道に引き入れられ、哲学が一つの民族的事業 (eine Nationalsache) になった。偉大な思想家の立派な一群が、魔法で生まれたように、突然ドイツの土地から現れ出た」(DHA: Bd. 8/2, S. 91 邦訳: 109-110) として、このドイツの精神革命をフランス革命に比して捉えている。

「物質世界で君たちのフランスが暴動を起こしたのとちょうど同じように、我がドイツでは精神世界でうまく暴動を起こしたのである。君たちフランス人が奮いたってバスチーユを襲ったように、我々ドイツ人は奮いたって、昔からの独断論をぶち壊したのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 90 邦訳: 109) と。

ハイネによると、カントはこの偉大な精神運動を「著作の内容というよりは、むしろそこに働いている批判精神によって」惹き起した。そして、この精神は今ではすべての学問に侵入している。ドイツではまずルターにより宗教で革命が起こり、こうしてカントにより哲学の革命が起こった。次には「政治でも我々ドイツ人は同じように首尾一貫してさらに運動を続けるだろうか」とハイネは問うている (DHA: Bd. 8/1, S. 91 邦訳: 109)。

フィヒテ

ハイネはカントに大きな影響を受けつつも独自の「知識学」の体系を発展させたフィヒテ (Johann Gottfried Fichte, 1762-1814) を論じ始めるに際して、カントの場合は『純粹理性批判』一冊を考察すれば事足りるのだが、フィヒテの場合は、彼の人間そのものも問題としないとならないとしてこう述べている。「フィヒテという人間の中では、思想と志操 (Gedanke und Gesinnung) が一つになっていて、そうした見事な統一において両者が同時代の人々に影響を与えているのである。だから我々は、単に哲学だけではなく、いわばそれを条件づけているこの人物の性格をも論じなければならない²³⁾ この二つ、彼の哲学

ㄨて、キリスト教が説く、奇跡、秘蹟、礼拝、さらには教会組織そのものをも否定する。そして道徳的な生き方こそ神の意志に適う道であるとして、「見えざる教会」への帰属を説いた (柘植: 2006, 217)。

23) ハイネは触れてはいないが、フィヒテ自身がその『知識学への第一序論』(1797)

と性格の影響を理解してもらうためには、当時の時代状況の叙述も必要となるだろう」（DHA: Bd. 8/1, S. 91 邦訳：110）。ここでハイネが問題としている「当時の時代状況」とは、後述するようにフランス革命とその後の政治情勢のことである。では、フィヒテの人となりや「性格 Charakter」とはどのようなものだろうか。それをハイネは、フィヒテとカントとの個人的交流や無神論論争（1798-）におけるフィヒテの身の処し方をトレースする形で示している。

ハイネによると、フィヒテ自身の「誇り高い独立心、自由への愛、男の尊厳」がフィヒテの著作には生きていて、これが特に若者に有益な影響を及ぼした。フィヒテ哲学におけるいわゆる「自我 ich」とは、「不屈で頑固な鉄のごときフィヒテの性格と完全に一致している。そうした全能の自我を説く学説は、おそらくこうした性格からしか芽生えることがなかっただろう。」（DHA: Bd. 8/1, S. 94 邦訳：114）。このような「意志が強くて誇り高い」フィヒテの性格が、若かりし頃の貧困と就職難を克服し、独自の「知識学」の体系を築き上げさせ、またイエーナ大学教授になった後（1794年）も、いわゆる「無神論論争 Atheismusstreit」（1798-）において、神の本性に関する自説を決して曲げず²⁴⁾、ゲーテの配慮も撥ねつけて²⁵⁾、無神論のかどで告発されて職を追われる

↘年）において、「どのような哲学を選ぶかはその人がどのような人間であるかにかかっている」（GA 1/4, 195 邦訳：378）と述べていた。そして、彼自身が人格的に誠実な哲学者であり、極めて倫理的であった。彼は「常に汝の使命を果たせ」と主張し、存在するとは行為すること、行為するとは自己実現の道徳的行為であると考えた（峰島編：1997, 139）。

- 24) ハイネによると、この無神論論争で、フィヒテは当局（ワイマル政府）の面子を全く考慮せず「大失策」をしてしまった。当局側は穏やかな仕方で事を収拾させたかったから、フィヒテは、神の本性についての彼の思想そのものではなく、その「表現」を変えて謝罪すればよかったのに、意固地になり、読者に訴えるアピール文と法廷弁明書で神についての自説を展開し、ワイマル国務大臣宛ての「激しい手紙」を書いて自らの辞職を予告してしまったのだ。フィヒテのこのような一連の対応に、当局はもはやフィヒテを免職にせざるをえなくなったのである（形の上ではあくまで解雇でなく辞任）（DHA: Bd. 8/1, S. 98-100, 103 邦訳：118-120, 124）。
- 25) ゲーテは当時、ワイマル国枢密顧問官の職に在り、フィヒテのこの騒動に「特に重要な発言権」を持っており、なんとか調停しようと努力したが、ゲーテのこの振る舞いにフィヒテは激怒していた。この騒動の際のゲーテの「受動的な態度」を

ことにもつながった様を、ハイネは実に面白可笑しく機知と皮肉を交えて描いている（DHA: Bd. 8/1, S. 94 邦訳: 114-）。

ハイネは、フィヒテの哲学そのものに関しては、その方法、形式、内容に分けてこう論じている。まずその哲学の「方法」に関しては、カントの「批判」哲学は「体系」というものを持たず、「思想を自分の前に据え、それを解剖し、微細な筋にまで解体する。カントの『純粹理性批判』は、精神の解剖学教室＝劇場（das anatomische Theater des Geistes）である。本当の外科医のようにあくまでも冷静で感情は抜きにしている」のに対して、フィヒテは、「抽象的な情熱」を発揮して哲学体系を構成、論証した。フィヒテの哲学体系そのものが「主観性」に支配されていたのである（DHA: Bd. 8/1, S. 92 邦訳: 111）。

次にフィヒテ哲学の「形式」に関してハイネは、その方法と同様に「主観的」であり、「生き生き」しているが、「生のあらゆる欠陥」を有しており、「落ち着きがなく混乱している」ので、我々の理解を撥ねつけるようなものとなってしまっていると言う。そしてフィヒテ哲学の「内容」に関してハイネは、それは大した異議のないもので、「社会に何の結果ももたらさなかった」としつつ、それでもフィヒテ哲学の内容に多少の興味を惹くものが在るとしたら、それは、この哲学が、観念論は結局、無効であることを示した点と、今日の自然哲学への必然的な移行を成している点である、としている（DHA: Bd. 8/1, S. 92 邦訳: 111-112）。

▽批判する者たちに対して、ハイネは「この巨人〔ゲーテ〕は、ドイツの一小人国の大臣であり、自然な動きができなかった。……間違っているだけでなく、滑稽でもあるフィヒテの学説の為に、どうしてそんな危険を冒すことができようか。ドイツのジュピター〔ゲーテ〕は、あくまでも静かに座り続け、静かに崇拜され、香を焚かれるままにしていた」と述べてゲーテを擁護している。ただハイネは、「フィヒテの行動を弁護する事情」も一つだけあり、それは「もともと〔フィヒテに対する〕この告発が一つの口実であり、背後に政治的扇動が隠されていたこと」であるとも述べている（DHA: Bd. 8/1, S. 103 邦訳: 123）。この告発と迫害の「隠された理由」について、フィヒテ自身は自分が、自由思想家であり、民主主義者であり、「自分の哲学が目覚めさせる自立心」を当局が恐れたからであると考えている（DHA: Bd. 8/1, S. 106 邦訳: 127）。

しかしそれでもハイネは、フィヒテのこの哲学=知識学の「内容」そのものについて少しだけ踏み込んで説明している。ハイネは、『知識学 Wissenschaftslehre』²⁶⁾をカントの『純粹理性批判』の続編にしてフィヒテの主著であるとしたうえでこう述べている。

「『知識学』はカントと同じく、精神に対し自分自身の内に留まるよう指示する。しかし、カントが分析するところでフィヒテは構成する (wo Kant analysirt, da konstruiert Fichte)。『知識学』は「自我は自我である Ich=Ich」という抽象的な公式で始まり、精神の深淵から世界を創り出し、[カントが]ばらばらに解体していた部分を再び組み合わせ、[カントが進んだ]抽象化の道を後戻りして、ついに現象界に到達する。この時精神は、この現象世界を知性の必然的な行為だと宣言することが出来るわけである。」(DHA: Bd. 8/1, S. 93 邦訳: 112)

ここに引用したハイネの言葉をフィヒテの『全知識学の基礎 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*』(1794年)第1部「全知識学の諸原理」に則して説明してみよう。まず、ここでは「事行 Tathandlung」という言葉をハイネは用いてないが、フィヒテがこの「事行」としての絶対自我から全哲学体系を導出する「知識学」を打ち立てていることが前提となる。フィヒテによると、「事行 (Tathandlung) とは、私たちの意識の経験的な諸規定のもとにおいて現われるものでもなければ、現れ得るものでもなく、むしろ、かえって全ての意識の根底にあって、これのみが意識を可能ならしめる」(GA 1/2, 255 邦訳: 90)ものである。そしてこの「事行」とは、根源的な自我の「事実 *Tatsache*」(存在)であり、同時に「行為 *Handlung*」でありかつその「産物 *Produkt*」でもある (GA 1/2, 259 邦訳: 95-96)。

フィヒテは、この「事行」を、彼の知識学の出発点として、つまり「全ての人間的知識の端的に無制約的な、絶対的第1原則」として設定している。この第一原則は、「自我 (Ich) は根源的に端的に自己自身の存在を定立する。」と

26) フィヒテの『知識学』は何度も版を重ねて内容を発展させている。ここでは、ハイネはそれらを総称して『知識学』という表現を用いている。

いう命題で表わされる (GA 1/2, 261 邦訳: 98)。フィヒテは、知識学の第2原則 (「内容に関して制約された第二原則」) を「自我に対して端的に非我 (Nicht-Ich) が反定立される。」という命題で表わし、この第2原則と第1原則との対立・矛盾を、「可分性 Teilbarkeit」という概念を用いて調停した第3原則 (「形式に関して制約された第3原則」) を「自我は自我の中において可分的な自我に対して可分的な非我を対立措定 (反定立) する。」という命題で表わしている (GA 1/2, 266, 272 邦訳: 106, 114)。

フィヒテによると、この3つの原則以外にはいかなる原則もありえず、この3原則の認識を越えて行く哲学は存在しない。そして「今から人間の精神の体系の中に現れるべきものは全て上に掲げたところ [知識学の3原則] から導来されることのできるものでなければならない²⁷⁾」 (GA 1/2, 272 邦訳: 114) のである。

しかしハイネは、フィヒテの『知識学』におけるこのような根本原則 (事行) には特別の困難が在ると言う。

「フィヒテはつまり精神に対し、自らが活動している間に自分自身を観察せよ、と無理な要求をするのである。自我は、自らの知的行為を実行している間にこの行為に関する考察を行わなければならない。思考は、自らが考えている間、そして、それによって段々と温まっていきついに煮えたぎるまでの間、自分自身をじっと窺っていなければならないのだ。このような操作を要求されると、我々は、竈の火にかけた銅鍋の前に座り、自分で自分の尾っぽを煮ている猿の

27) フィヒテが以上の三原則 (根本命題) で表わしたことをカント哲学との関係で捉えるとどうなるか。これに関して、例えば或る哲学史の教科書はこう教える。「フィヒテはカントにおける不徹底な局面、例えば現象と物自体の二分、自我を超越論的 [先験的] 自我として認識論の基礎付けにとどめたこと、実践理性の優位を唱えながらそれが理論理性と分裂したままで終わったことなどを修正すべく、その哲学の根底に「活動する自我」をおいた。いっさいは、この「活動する自我」、事行としての自我の所産である。したがって、自我が障壁のごとくぶつかる非我もまた、実は自我が自我のなかに措定したものにすぎない……「活動する自我」はカントの実践理性であるとともに、理論理性をも包含する。実践理性としてのフィヒテの自我は、すぐれて道徳的自我である。倫理的観念論といわれるゆえんである」 (峰島編: 1997, 139)。

事を思い出す。というのもその猿は「真の料理術とは、ただ客観的に煮炊きするだけでなく、主観的にもこの煮炊きを自覚することに真髓が在る」と思っているからである」（DHA: Bd. 8/1, S. 93 邦訳：112）

このような「精神に対し、自らが活動している間に自分自身を観察せよ」というフィヒテの「無理な要求」に対するハイネの皮肉交じりの危惧は根拠あるものだろうか。『全知識学の基礎』の第1部第1章「端的に無制約的な第1原則」において、フィヒテは「事行」としての自我（「絶対的主観 das absolute Subjekt」としての自我）について説明しながらこう述べている。

「私が自覚（Selbstbewußtsein）に達する前には私はいったい何であったか……これに対する当然の答えは次の通りである。すなわち、私は全く存在しなかった。なぜなら、私は私ではなかったから。自我は自己を意識している限りにおいてのみ、在るのである。——このような問いが発せられるのは、主観としての自我と絶対的主観の反省の客観としての自我との間に混乱が在るためであって、この問いはそれ自体決して許されないものである。自我は自己自身を表象し、その限り自己自身を表象の形式の中に取りあげる。そうしてはじめて或るもの、つまり一つの客観である。意識はこの形式において基体を獲得する。」（GA 1/2, 260 邦訳：97）

フィヒテは、絶対的主観である「事行」としての自我には、その本質として「自覚」があり、そこにおいては主観と客観が統一されていると考えている。であるから、先のハイネの危惧は、フィヒテ側からしたら全く不要で無意味である。フィヒテによると、我々は、わざわざ自己自身を観察しなくてはならない（当為）のではなくて、そもそもの初めから、「自我」とは自己を意識しつつ存在するようなもの（事行）としてしかありえないからである。

ハイネによると、このような「自らの思考だけに拠って全現象世界を生産するフィヒテの自我」の哲学は、「観念論は、最後の最後まで突き進めると、結局は物質の实在まで否認することになる」という独我論的誤解に晒された（DHA: Bd. 8/1, S. 93 邦訳：112-113）

「大方の者はすなわち、フィヒテの言う自我とは、ヨーハン・ゴットリーブ・フィヒテ自身の自我であり、この個別的自我があらゆる他の実存を否認するのだと思い込んでいたのである。善良な人々は叫んだ。「この男は我々が実存することを信じていない……」。御婦人方はこう尋ねた。「少なくとも自分の奥様の実存ぐらい信じていらっしやらないのかしら。信じていらっしやらないですって？まあ、そんなことをフィヒテの奥様はよく大目に見ていただけるのね」(DHA: Bd. 8/1, S. 93 邦訳: 113)

このような独我論的誤解に対しては、ハイネ自身がフィヒテを正しく弁護している。「フィヒテの自我は個別的自我 (ein individuelles Ich) などではなく、自己意識に到達した普遍的世界自我 (das allgemeine Welt-Ich) だったのである。ヨーハン・ゴットリーブ・フィヒテという名の、特定の人間の思考ではないのだ。それはむしろ、ある個人の中に顕現した普遍的思考なのである。」(DHA: Bd. 8/1, S. 94 邦訳: 113) と。

このようにハイネは、フィヒテの考える「自我 Ich」は、実は「普遍的思考」の顕れたものであると解釈することによって、フィヒテ哲学に対する先のような独我論的誤解を克服しようとする。しかし、この点に関してフィヒテを擁護するための別の解釈も存在する。

例えばフィヒテ研究者の入江幸男は、実践哲学に関してフィヒテは独創的な三つのアイデアを提案していると述べている(入江: 2001, 2-3, 258)。フィヒテは、『知識学の原理による道德論の体系』(1798年)の第1部「道德の原理の演繹」において、まず道德の原理を自己意識が成立するための超越論的(先験的)な条件として演繹した。これが「第1のアイデア」である(入江: 2001, 69)。そして、このような道德性の原理の意識=最初の意識が成立するためには、「他者からの働きかけ」が必要である(他者からの「促し」を自己意識が成立するための条件として演繹する)というのが「第2のアイデア」として続く(入江: 2001, 58, 73)。入江によると、この第1と第2のアイデアは「自我性」(自己意識)が成立するための条件として道德の意識や他者の存在を演繹する」という点で「西洋思想史において画期的な試み」である。中でも第2

のアイデアは、「他者認識のアポリアを解決する独創的なアイデア」であり、「深いレベルで他者論と道徳論が結びついて」おり（入江：2001, 58, 73）、フィヒテの「自我」論が独断論だとする誤解を反駁するのに強力な武器となるだろう。よって以下に入江の議論の流れに沿って（入江：2001, 97-99）、それを補足しつつ少し詳しく見てみよう²⁸⁾。

フィヒテは、同じくこの『道徳論の体系』において、まず、「私（自我）は、根源的には、私（自我）を自ら自由な観念的活動性によって規定することはできない。むしろ（自我）は私（自我）を、規定された客体として見い出さねばならない」（GA 1/5, 199 邦訳：265-266）と主張する。ここで、自らを「客体」として見い出すということは、自らを「自然衝動」として、つまり「自然の所産、および自然の部分」として見い出すこと、自らの身体を私（自我）に帰属するものとして見い出すことを意味している（GA 1/5, 200 邦訳：266）。だが一方、フィヒテの知識学の大前提によると、私（自我）は私（自我）を自由に活動するものとして見い出さなければならない。この私（自我）は「自由に活動するもの」としての「実体的本来的自我」でもなければならないのだ（GA 1/5, 200 邦訳：266）。

ここに生じるアポリア（矛盾）は、「私（自我）は自発性による本来的実在的自己規定を、所与として見い出すことできない」（GA 1/5, 200 邦訳：267）というものである。ここでは私（自我）は自由ではなく、自然衝動に振り回される「規定（強制）された客体」としてしか自らを認識しえない。すると私（自我）が自由であるためには、「むしろ私（自我）は私（自我）に、それ〔本来的実在的自己規定〕を自ら与えなければならない」。しかしこれは、自己規定を持つ前に自己規定するという「完全な矛盾」を犯してしまうことになる（GA 1/5, 200 邦訳：267）。

このような自己規定とその認識との循環を、フィヒテは、他者からの自己規

28) 「第3のアイデア」は、「自由を認める決断の語用論的必然性を示したこと」であり、自由の証明のアポリアを解決しようとするものである（入江：2001, 58）が、本稿が今問題としていることに直接は関わらないのでここでは詳しく論じない。

定への「促し Aufforderung」という考え方によって解決しようとする。つまり、「私（自我）は、……私（自我）が手を加えることなく現前しているものを摸像（Nachbildung）することによってのみ、一定の自己規定を見出しうるだろう。（自我）の自己規定が、私（自我）の手を加えることなく現前しているとは、それが概念（Begriff）として現前していることだけを意味しうる。あるいは簡潔に言えば、私は自己規定へと促されているのである」（GA 1/5, 200 邦訳：267, 傍点部は原文ではイタリック）。フィヒテは、この「自発性への促し」の主体を、理性的存在者としての他者として考えている。「私（自我）は、自発性へのこの促しを、私の外の現実の存在者に帰属させずには、概念把握できない。その存在者は、促されている行為の概念を私に伝達しようとした。したがって概念についての概念の能力が在る。ところで、そのようなものは、理性的なもの、自己自身を自我として措定するもの、それゆえ自我である。……自己の他に現実的理性的存在者を想定することは、自己意識の、自我性の条件である」（GA 1/5, 201 邦訳：267-268）。

フィヒテはこのように、理性的存在者としての他者からの²⁹⁾、「自発的であれ」という「促し」（あくまで強制や決定ではない）によって、私（自我）は自己規定を見出すことができ、この時初めて自己意識が成立すると考えているのである。入江によると、このようにしてフィヒテは、独我論どころか「西洋哲学史において他者の存在問題にはじめて真剣に取り組んだ思想家」であった（入江：2001, 3）

次にハイネは、フィヒテをナポレオンと比較している。ハイネは、この二人には「意味深長な類似」が見られるとしてこう述べている。

「カント主義者達がそのテロリスト的破壊活動を完遂した後に、フィヒテが現れたのであり、ちょうどそれは、国民国会（フランスの革命的人民公会）が、同じく一種の純粹理性批判で過去全体を取り壊してしまった後に、ナポレオン

29) ただし「決断」を促すものは、『人間の使命』（1800）以降は神へと変わっていく（入江：2001, 136, 176）。

が出現したのと同じである。フィヒテとナポレオンは、思想と行為が一つになっている偉大にして仮借ない自我を代表しており（の現れであり）、ナポレオンとフィヒテがそれぞれ巧みに造り上げるあの巨大な建物は、巨大な意志を証拠立てるものである。ところが、この意志の無制約さにより、そうした巨大な建物はすぐに倒壊してしまうのだ。フィヒテの『知識学』は、ナポレオンの帝国と同じく、その成立時にも劣らぬ速さで崩壊し、消滅していく」（DHA: Bd. 8/1, S. 94 邦訳：113）

ドイツ哲学者の村岡晋一は、フィヒテの知識学を徹底してフランス革命（1789年）の中から生まれた哲学として解釈する。村岡によると、ドイツ観念論の幕開けを告げるカントの主著『純粹理性批判』（1781年）とその第二幕を開いたフィヒテの主著『全知識学の基礎』（1794年）の間に、フランス革命が起こっているということが重要である。フランス革命に対してカントが「敏感に反応し深い共感を示した」ことが事実であったとしても（本稿注15）、革命時にカントは既に思想形成を終えていた。これに対してフィヒテの哲学は、まさにフランス革命に触発されて作り上げられた「フランス革命の哲学」なのである（村岡：2012, 70）。

フィヒテ自身が或る書簡（1795年三月あるいは四月、バーゼン宛て書簡）の中で、自らの『知識学』の体系はフランス革命から最初の着想を得ていることを告白しつつ、それは、フランス国民が「人間を外的な鎖から解放」したように、カントの体系も含めた従来の哲学体系が人間を拘束していた「物自体と外的影響から解放」するという目的を有した「最初の自由の体系」であり、その第一原理は「人間を自立した存在として立てること」³⁰⁾だと述べている（村岡：2012, 70）。

しかし村岡によると、フィヒテにとっては、フランス革命は「隣国フランスでたまたま起こった事件」でも、「政治的事件でさえも」なかった。それはフランス革命が、人類の歴史が「もはや後もどりできない決定的に新しい出発

30) 『全知識学の基礎』の第1原則（「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」）。

点」に到達したという「人類全体にとっての象徴的な意味を持つ事件」であるからだ。そしてこの「決定的に新しい出発点」とは、人類が、自分の外部の伝統的権威や慣習に依存することなく、自らの「自由」という唯一の原理に基づいて全く新しい社会の建設に着手したということであった(村岡：2012, 71)。

ここで言われる「自由」を村岡は、フィヒテの知識学とフランス革命の関係から考察している。まず、カントの批判哲学の「世界はいつでも原理的に「われわれに先だつてすでにそこにある」という出発点は、「物自体」と「超越論的〔先験的〕主観性」という対立を、つまり、いっそう強化された「主観と客観の対立」を温存してしまう。フィヒテにとっては、カント哲学のこの出発点こそが自らの「自由の体系」と相容れないものと考えられた。「世界の存在の本質がわれわれに先だつて、「すでにそこにあること」でしかなければ、われわれはどうしてそれ〔自由の体系〕をいわばゼロから〔自由に〕新たに作りあげることができるだろうか」(村岡：2012, 75)。そこでフィヒテは、存在＝「すでにそこにあること」という存在概念を乗り越えるべく、「自由」を従来のように人間の行動や意志の性質としてではなく、存在概念として解釈しなおすという作業をする。そしてこの作業にもフランス革命が影響しているというのが村岡の解釈である。つまり、フランス革命以前の啓蒙主義が主張した自由は「消極的自由」(～からの自由)であったが、フランス革命とは、「自由」という唯一の原理に従って新しい社会を建設しようとする政治運動であるから、そこでは「積極的自由」(～への自由)が問題となる。村岡はこの場合の「積極的自由」は、「現実へ、存在するものへ、なんらかの拘束へみずから赴いて、それを秩序づけるような自由」であったとしながらも、更にそれをドイツ観念論的に解釈し直して「みずからの本質を外化し、対象化して、その外化され対象化された本質によってみずからを律するような自由」であるとしている。そしてこのような「積極的自由」という在り方でのみ存在しうるような存在として、フィヒテが発見したのが彼の『知識学』の出発点たる「事行」としての「私＝自我 Ich」であったのだ(村岡：2012, 76-77)。

既に見たように、フィヒテはこの「事行」を、「自我(Ich)は根源的に端的

に自己自身の存在を定立する」という命題で表した。村岡の解釈では、この命題は「私＝自我 Ich」という存在は、ただそこに在るということ（事実）を意味しておらず、「自分が自分を対象化して、対象化された自分を自分として認知するときにはじめて存在する。いやむしろこうした運動の全体こそが〈私〉〔＝自我〕の真の存在なのである」ということを意味している。これを言い換えるならば、「自我は必然的にみずからを〈みずからを定立する自由の運動〉として定立しなければならない」ということになる。であるならば、フィヒテにとって、〈私〉〔＝自我〕という概念は「積極的自由」の概念と同じであり、しかもそれは「存在概念としての自由」を意味している。このようにして、フランス革命の哲学的意味を考える中で、フィヒテは、「人間は自由というありかたでしか存在できない」し、このような意味での「人間的自由」こそが哲学体系の唯一の出発点になりうる、という着想を得たと村岡は主張する（村岡：2012, 78, 83-84）。

先に本稿は、フィヒテは「無神論論争」（1798-）において、神の本性に関する自説もその「表現」も決して曲げずに、イエーナ大学を失職するはめになった経緯を見たてが、ここでは、その原因となったフィヒテの神観を本書（ハイネ『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』）の内容に沿って考察する。

その内容が無神論的だとして、「無神論論争」のそもそもの端緒となったフィヒテの（解説）論文「神の世界統治への我々の信仰の根拠について」（1798年）の中から、ハイネは「好ましくない箇所」として、「——生きて働く道徳的秩序がそれ自身神である。我々はそれ以外の神は必要としないし、またそうしたものは理解もできない。あの道徳的世界秩序から抜け出て、根拠づけられたものから根拠を推論することによりもう一つの特別な本質をその起因として想定する理由は理性の内に存在しない」という部分を挙げている（DHA: Bd. 8/1, S. 98, 103 邦訳：118, 123）。

ハイネは、この解説論文で始まった「無神論論争」のただ中で、「強情な」フィヒテが書いた「読者へのアッピール文」と「法廷弁明書」の内容は、もっと荒っぽく、どぎつくもあり、「われわれの心の奥の奥まで傷つけるような表

現」がなされているとしている。ただ、「我々は、無限の延長において自分たちの五感に、無限の思惟において自分たちの精神に顕現してくる現実の神を信じ、また自然の中に、目に見える神を崇拜し、自分の魂の中に目に見えない神の声を聞き取るものである。われわれのこの神をたんなる妄想だと言い切り、それを皮肉りさえるフィヒテのあのどぎつい言葉に、われわれは実に嫌な思いをするのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 103 邦訳: 124) とハイネが言う時、この場合の「われわれ」という言葉でハイネは、自分も含めた汎神論者、しかも——「無限の延長〔属性〕」や「無限の思惟〔属性〕」という言葉から明らかなように——極めてスピノザ的な汎神論のことを意味しているとうことに注意しなければならぬだろう。その「読者へのアピール文」と「法廷弁明書」の内容をハイネはこうまとめている。

「〔フィヒテの〕『知識学』は、感性的存在以外のいかなる存在も知らず、存在は経験対象についてのみ云々しうるのだから、「存在する」というこの賓辞は神に対しては使えない。したがってフィヒテの神には、いかなる実存もない。神は存在するのではない。神はもっぱら純粋な行動として、いろいろな出来ごとの一つの秩序として、秩序づける秩序として (*ordo ordinans*), つまり世界法則としてのみ現実世界に顕現するのである」(DHA: Bd. 8/1, S. 103 邦訳: 124, 傍点による強調はハイネ自身のもの)。

ハイネによると、このような(ドイツ)観念論による抽象化によって、神性は濾過されつくして、今や何一つ残ってはいないのである。ハイネは、このようなフィヒテの観念論は「かつて人間が考え出した最も巨大な誤謬の一つ」であり、「最も粗野な唯物論よりも強く神を蔑にするものであり、罰あたりである」と言って強烈に批判している(DHA: Bd. 8/1, S. 104 邦訳: 124)。

返す刀でハイネが評価するのが、「無神論論争」のもう一方の当事者であったゲーテ(Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832)の神観(汎神論)である。

「ゲーテはフィヒテと同様に理神論者ではなかった。彼は汎神論者の立場だったのである。ゲーテはしかし、まさにこの汎神論の高みからその鋭い眼力で

フィヒテ哲学の根柢のなさを最もよく見抜くことができ、彼の穏やかな唇は微笑みを浮かべずにはいられなかった」(DHA: Bd. 8/1, S. 100 邦訳: 120)。

ハイネは、ドイツにおける「偉大な異教徒 Der große Heide」としてのゲーテの汎神論とその表現としての彼の文学を「本書では」、非常に高く評価している。そして(本稿Ⅲ-1でも既に見たように)、ハイネが評価するこのゲーテの汎神論は、スピノザの汎神論から大きな影響を受けた、文学的・詩的な汎神論であったのだ(DHA: Bd. 8/1, S. 100 邦訳: 120)。ゲーテは生涯に渡りスピノザを研究し影響を受けており³¹⁾、そのことを回想録『詩と真実』(執筆期間1811年-1831年)で告白しているのはよく知られた事実だが(DHA: Bd. 8/1, S. 101 邦訳: 121)、ハイネは、ゲーテの「小さな歌」(リート)のみならず、1774年の『若きウエルテルの悩み』(自然との愛の合一への思い焦がれ)や1881年の『ファウスト』(神秘的、直接的な方法で無理やり自然との関係を取り結ぼうとする)といった作品にも汎神論が色濃く現れていると解釈している(DHA: Bd. 8/1, S. 102 邦訳: 122)。

しかしハイネよると、当時、芸術家の中で汎神論を信奉していたのはゲーテだけではなかった。後に詩人として知られることになる、ゲーテの多くの友人たちが初期は皆、汎神論を信じていたのである。

「汎神論は、[シェリングによって]ドイツで哲学理論として支配権を握る前に、實際上、ドイツ芸術において花開いたのであった。観念論が哲学の王国で最も崇高な全盛期を祝っていたまさにフィヒテの時代に、芸術の王国では観念論が暴力的に粉砕されていった。……芸術革命が起こったのである。それは古典主義的体制に対するロマン主義者たちの闘争、シュレーゲル一派の反乱で始まるものである」(DHA: Bd. 8/1, S. 101 邦訳: 121)。

事実、ドイツの初期ロマン主義者たちは、「ある種の汎神論的本能」に基づき行動したが(本稿70頁及び次稿Ⅲ-3の注1を参照)、そのこと自体を十分に自覚してはいなかった。彼らが「母なるカトリック教会への郷愁」だと思っていた感情は、その実、キリスト教以前の先祖たちの宗教、つまり古代ゲルマ

31) ゲーテのスピノザ受容については、次稿で論じる予定である。

ン人達の汎神論に由来する、中世の様々な伝承、民間信仰、悪魔、魔法、魔女などへの愛であった、とハイネは考えている。ロマン主義者たちが、プロテスタントイズムと自由主義を憎んだのは、それらが「カトリックの過去の伝統全てとともに、こうしたものまで抹殺しようとする」からであったのだ (DHA: Bd.8/1, S.101-102 邦訳: 121-122)。

ハイネによると、「鉄のごとき不撓不屈の力を見せ、大胆不敵にも先端まで上り詰めて行く」ようだったフィヒテ哲学は、『人間の使命』(*Die Bestimmung des Menschen*, 1800) や『浄福なる生への指教』(*Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806) といった作品が書かれた「第二期」に入り大きな変節を見せ始めた。美辞麗句で身を飾り、泣きべそをかき始め、柔和で慎み深くなってしまったフィヒテ哲学を、ハイネは嘆いている。かつては神の存在をこき下ろした「観念論の巨人」が、「今では背を丸めた、キリスト教徒のようになり、やるせなく愛を説く」のである。しかし、相変わらず「強情な」フィヒテは自らの哲学の変節を決して認めようとしなかったばかりではなく、「当時ドイツに台頭し観念論を駆逐した〔弟子のシェリングの〕自然哲学とは、要するに徹頭徹尾自分の体系である」とさえ主張したのであった (DHA: Bd.8/1, S.108 邦訳: 129-130)。

本書 (ハイネ『ドイツの宗教と哲学の歴史によせて』) では、この後 (つまり第三巻の残り) で、シェリングの自然哲学 (汎神論) とヘーゲル哲学が論じられている。そこでは通常の哲学史解釈とは異なり、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る。ハイネは、スピノザの汎神論からのシェリングへの影響は認めているが、ヘーゲルに関しては、そもそも極めてわずかしか論じておらず、スピノザからの影響どころか、その哲学の本質である「弁証法」すら論じていない。しかし、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であるというのが、本稿のこれからの立場である。本稿 III-1 から見てきたように、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と通底する) スピノザの汎神論であり、本書のどの巻でも汎神論の評価が大きな意味を有している。そしてハ

イネの「革命性」の根拠はこのスピノザ的汎神論にこそ求められるべきなのである。であるならば、晩年のハイネの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、ハイネが意識していなくとも、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考えたくなる。けれどもこのことを論証するには、シェリングの自然哲学とヘーゲルのそれを本書でハイネがどう解釈していたかをまず次に確認し、更に、ハイネの他のテキストにおけるヘーゲル解釈をも検討する必要がある。本稿Ⅲにとっての一番重要なこの問題については次稿以降で論じることとする。

(続く)

〈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。
Fichte, J. G., 1794, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer*, GA1/2 (GA=J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Friedrich Frommann Verlag [バイエルン科学アカデミー版], 1961-) : 『全知識学の基礎 聴講者のための手稿』(フィヒテ全集第4巻), 隈元忠敬訳, 哲書房, 1997年。
———, 1797, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA 1/4: 『知識学への第一序論』(フィヒテ全集第7巻), 鈴木琢真訳, 哲書房, 1999年。
———, 1798, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA 1/5: 『知識学の原理による道徳論の体系』(フィヒテ全集第9巻), 藤澤賢一郎・高田純訳, 哲書房, 2000年。
- Freud, S., 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.
- Hegel, G. W. F., 1817, 1970, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Suhrkamp Verlag.
- , 1821, 1971, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag.
- Heine, H., 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.
- , 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.
- , 1854, *Gestänntnisse* (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.
- 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.
- Thielicke, H., 1989, *Goethe und das Christentum*, Piper Verlag GmbH: 『ゲーテとキリスト教』, 田中義充訳, 文芸社, 2003年.
- Yovel, Y., *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.
- 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.
- 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].
- , 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].
- , 1997, 『ハイネ』(Century Books——人と思想) 清水書院.
- 入江幸男, 2001, 『ドイツ観念論の実践哲学研究』, 弘文堂.

フロイトとスピノザ（Ⅲ-2）

- 可知正孝, 2011, 『詩人ハイネ 作品論考と他作家との対比』.
佐山圭司, 2006, 「18世紀ドイツにおけるスピノザ復興——ヤコービとヘルダーのスピノ「改」釈』, 『スピノザーナ』第7号, スピノザ協会.
柘植尚則編著, 2006, 『西洋哲学史入門——6つの主題——』, 粹出版社.
中井真之, 2010, 『ゲーテ『親和力』における「倫理的なもの」——F・H・ヤコービの「スピノザ主義」批判との関連において』, 鳥影社, 2010.
平尾昌宏, 2013, 「ゲーテ・スピノザ・スピノザ主義：誰が「神即自然」を語ったのか」, 『モルフォロギア：ゲーテと自然科学』第35号, ナカニシヤ出版.
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）.
峰島旭雄編著, 1989, 『概説西洋哲学史』, ミネルヴァ書房.
村岡晋一, 2012, 『ドイツ観念論 カント・フィヒテ・シェリング・ヘーゲル』（講談社選書メチエ）, 講談社.
舟木重信, 1965, 『詩人ハイネ 生活と作品』, 筑摩書房.

※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.