

Heine と Saint-Simonisme

宮野悦義

は し が き

Heine 研究でおそらくもっとも厄介なのは、彼の宗教観に関するものであろう。しかし、それは Heine 理解の重要な鍵となるだけに避けて通るわけにはいかない。

Saint-Simonisme との関係も、空想的社会主義としての Saint-Simonisme ではなく、いわば Saint-Simon 教との関係であって、やはり複雑な背景をもっている。Saint-Simonisme についてのまとまった著述が Heine にあるわけでもなく、それどころか、一時すっかり熱中していた割にはこれに関する言及が極めて少ないので、予想していた以上に厄介な問題を背負いそうである。以下“Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”に至る両者の関係の不手際な考察に移ろう。

1

Saint-Simon の名がはじめて Heine の筆にのぼるのは 1831 年のことである。七月革命以降、ドイツにおける進歩派の関心は、当然のことながらフランスの政治・思想に向けられ、特に Saint-Simonisme は彼らの注目するところとなった。E. M. Butler はその著書“*The Saint-Simonian Religion in Germany*”の中で、当時ドイツに紹介された数多くの Saint-Simonisme 関係記事のリストを^(注1)発表している。おそらく Heine も、この一般的な関心の高まりの中で Saint-Simonisme に接近して行ったのであろう。したがって彼の Saint-Simonisme 研究は、およそ 1830 年代の後半に始まるとみてよい。ただ、残念ながらこの時期＝フランス移住直前の Heine が、何を読み、どの程度の知識を得ていたのか、たとえば Saint-Simon の“*Le nouveau christian-*

isme”を読んでいたかどうか、という疑問に答えるだけの十分な資料はない。唯一の手がかりは、1831年に書かれた Hartwig Hesse 宛の手紙である。彼はこの手紙の中で、1830年5月19日に“l’Organisateur”誌に掲載された論説“Lettre à un catholique sur la vie et le caractère de Saint-Simon”の一部を引用し、続けて次のように書いている。

「昨日お話しした本をお送り申し上げます。そこで、私の新しい福音書の既に話題になった個所の写しを、この際ぜひともつけ加えさせていただきたいのです。やがてお分りいただけると存じますが、私はこの（私の新しい福音書という）表現を大まじめで使っているのです。これに対する私の関心の強さも、やがてお分りいただけるでしょう。私がいまあなたに早急の御援助をお願いするのは、まさにこのためなのです。できるだけ多くなどとは申しません。ほんの僅かな額で、あなた御自身がお決めくださる額で結構です。お願いします。(An Hartwig Hesse 1831.2.10)」

Hartwig Hesse という人物に関してはほとんど知られていない。Hamburg の篤志家で、当時多くの文学者たちが、彼の財政援助を受けていたらしい。Heine のこの手紙も、一見して分かるように、いわば無心の手紙である。彼が資金援助を願い出たのは、時期から考えて、また、文面から判断して、フランスへの移住のためである。彼のこの手紙における冒頭の引用文は、前記 l’Organisateur 誌の論説の終りの部分で、Saint-Simon が同時代の人びとに「物乞い」したと非難する「あるカトリック教徒」に弟子たちが鋭く反駁し、師 Saint-Simon を熱心に弁護するくだりである。

「偉大なる思想にすっかり心を奪われ、自身の個人的窮乏には全然目もくれないような、真に神のごとき存在にとって、物乞いをするというのは必然的な宿命だといえないであろうか。」
(注2)

Heine がこの一節を借用したのはほかでもない。彼自身が「偉大なる思想」に心を奪われており、そしてその「偉大なる思想」が、ほかならぬ Saint-Simonisme そのものだったからである。ところで、この l’Organisateur 誌の論説は、彼が直接に同誌から入手したのではなく、1830年に刊行された“Exposition de la Doctrine de Saint-Simon. 1^{re} année”に転載されていたものである。^(注3)したがって、手紙の中にある「昨日お話しした本」、「私の新しい福音書」というのは、単に l’Organisateur 誌の論説のみならず、“Exposition. 1^{re} année”であると考えざるをえない。

さて、以上のような考察により、1831年の始めに彼が Saint-Simonisme の主要文献である “Exposition. 1^{re} année” を読み、その思想に強く共鳴したこと、そしてそれが彼のフランス行き¹の主要動機となったこと、以上が明白となる。ただそこで問題になるのは、彼が力点を置いている「私の新しい福音書」という表現である。その異常な熱狂ぶりと、この言葉に見出される宗教的ニュアンスである。彼はこの手紙の終りの方で、自分はいま「宗教的な自負」にも似た異常な自意識に満ち満ちていると述べ、また、二カ月たらずの後、Rahel Varnhagen にあてて次のように書いている。

「毎晩私は夢を見ます。夢の中で私はトランクに荷物をつめ、パリに旅立つのです。パリの新鮮な空気を吸い、私の新しい宗教の神聖な感情にすっかり身を捧げ、おそらくはその宗教の僧侶としての最後の浄めの儀式を受けるために。(An Rahel Varnhagen von Ense. 1831. 4. 1)」

Saint-Simonisme を宗教的なものとして把える態度に誤りはない。Saint-Simon の仕事の「最後の部分」は宗教組織の改組、「諸科学の進歩と一致した」宗教組織、すなわち「新キリスト教」の唱導であり、弟子たちも当然のことながら、この方向を発展——Saint-Simon の意図からはむしろ脱線したのだが——させて行ったからである。ところで、主として Bazard の手になる “Exposition. 1^{re} année” は、その後半の 13^e Séance から 17^e Séance にかけて、彼らの歴史観に基づく宗教の歴史的考察、その結論としての “l'Église de l'avenir” の必要性の強調が見出されるに過ぎない。Saint-Simonisme の “l'Église de l'avenir” の具体的内容が示されるのは、主として Enfantin の手になる “Exposition. 2^e année” の方であって、ここではじめて Saint-Simonisme は一つの宗教となり、独特の教会組織を生むに至る。ところで、1830年の末に出されたこの “Exposition. 2^e année” は、まだ Heine の手元には届いていないのである。^(注4)したがって、彼が「私の新しい福音書」、「私の新しい宗教」と呼び、「その宗教の僧侶」になるというとき、それは Saint-Simonisme の宗教ではなくて、Saint-Simonienne による新しい宗教の唱導に共鳴したことを意味することになる。このいわば「早すぎた Schwärmerei」の謎を解く鍵は、ここに至る彼自身の宗教観を考察することによってのみ得られるであろう。Saint-Simonisme に対する無条件の Schwärmerei が、フランス移住前のこの時期に限られていることを考えると、Heine は、自己の内部に鬱積した問題——それはかならずしも宗教の問題ばかりとは限らないが——から一挙に解放されんことを夢みて、Saint-Simonisme の新しい宗教に過度の期待を寄せていたものと思われる。だが、それは単に「早すぎた Schwär-

merci]」であるばかりでなく、やがては「幻の Schwärmerei」へと変わって行く運命にあったのである。

注 1. E. M. Butler: *The Saint-Simonian Religion in Germany. A Study of the Young German Movement.* Cambridge, 1926. p. 52~59.

注 2. *Doctrine Saint-Simonienne. Exposition.* Paris, 1854. p. 42. Friedrich Hirth: *Heinrich Heine Briefe Ier Bd.* s. 475~6.

注 3. Hirth, F. は “Extrait de la Doctrine de Saint-Simon”, Butler, E. M. は “Exposition. 1^{re} année” から引用したものと述べているだけで、*l'Organisateur* 誌については触れていない。時期的に考えて、Heine がここで語っている本が “Exposition. 1^{re} année” であり、前記の論説が、いわばその序論として転載されたものであることはほぼ確実である。

注 4. Butler: 前掲書 p. 94.

2

Heine が詩人として、また思想家として——両者は切り離しがたい一体的なものはあるが——成長して行く過程において、宗教の問題が果たした役割は極めて大きいといわねばならない。「ユダヤ人であること」、フランス革命後の一時期解放の喜びを味わい、やがて時代の反動化とともにまた元の悲慘に追いやられた「ドイツのユダヤ人であること」が、彼の思想形成にどれほど複雑な影を投げていることであろう。この事実をぬきにして Heine を理解することはできない。終生変わることのない彼の「自由」「解放」の理念への、いわば殉教者的情熱は、既にその摇篮の中に芽生えていたのである。しかし、彼がユダヤ主義の体現者だったことを意味するのではない。たしかに彼はユダヤ教徒の解放のためにたたかいもし、「ユダヤ人文化学術協会」の活動にも積極的に参加した。しかし、彼はこの問題を、早くからより広い視野でとらえていた。1823年、彼は友人のユダヤ人 Moses Moser にあてて、次のような手紙を書いている。

「私がユダヤ教の熱心な信奉者だという君の誤解を、私は前に訂正しておいたはずだ。ユダヤ人の権利、ユダヤ人の市民的平等のために情熱を傾けることは認める……しかし、あらゆる既成宗教の生れながらの敵は、われわれを今これほど苦しめている<人のあら探し>を最初にもち出したこの宗教のために、みずからその闘士となることは決してないのだ。(An Moses Moser, 1823.8 23)」

彼にとって「ユダヤ人問題」はもはや「ユダヤ教とキリスト教」の問題ではなく、一つの社会的・政治的問題である。そして、ユダヤ人の政治的・社会的解放は、単にユダヤ人の問題にとどまらない。むしろドイツそのものの政治的・社会的改革によってのみ解決を見る「ドイツ的課題」なのである。彼が「市民的平等」を語る時、フランス革命を念頭においていることは当然である。しかし、ドイツの現状からその解決の可能性を汲みとることができるであろうか。Heineが「あらゆる既成宗教の敵」であることを宣言して、当時の支配体制のイデオロギー的支柱であるキリスト教批判——ユダヤ教の立場からでないことはいうまでもない——から出発したのはやむをえないことであつたし、また正しかったのである。ただその際注目しなければならないのは、彼のこの闘争の合言葉が「自由・解放」であると同時に、「新しい宗教」であるということである。たとえば“Englische Fragmente”の中では「自由宗教 (Freiheitsreligion)」が叫ばれる。

「かつてその信仰を大空高く築きあげようとした昂然として信心にもえる種族が、途方もなく高々と積み上げた聖堂は、いま、ほろびて行く。朽ちはて崩れ行く。その神々はもはやみずからを信じない。この神々は力衰えた。しかもわれわれの時代は、新しい神々を作り出す創造力をもっていない。人間の胸にたたえられた力は、いまやことごとく自由への愛情となって行く。そして、自由はおそらく新時代の宗教であろう。それはまたしても富めるものではなく、貧しきものに説かれる宗教なのだ。今度もまた、福音書作家と殉教者と裏切り者をもっているのだ。」^(注1)

彼の「新しい宗教」の期待にはいくつかの理由が考えられる。第一に、彼は「あらゆる既成宗教の敵」と自称しながら、1825年、プロテスタントに改宗する。たとえ「ヨーロッパ文化の入場券」の入手のためであるにせよ、この改宗は彼の心の上に大きなしこりを残した。翌年1月の Moser 宛の手紙の示すように、彼は「ユダヤ教徒からもキリスト教徒からも憎まれる」結果を招来したのである。^(注2)そしてこれが、彼の既成宗教に対する態度をよりいっそう硬化させる。Butler のいうように、この時期の Heine がなんらかの意味で「宗教の慰め」を求めている、それが結果的には「新しい宗教」に結びつくのかもしれない。しかし、そこにはもっと積極的な——闘争的ともいえるような——姿勢がある。いわば新時代の指導理念ともいべきものが、彼の「新しい宗教」の要請には見出される。つまり、彼は宗教を歴史的に各時代の指導理念として考えている。彼がユダヤ教を「人間のあら探しを最初にもちだした宗教」というとき、キリスト教をユダヤの選民思想から一段進んだものと考えている。彼はキ

リスト教の本来の姿、キリストの宗教の平等・人類愛の教えを讃え、キリストを「一人の謙虚な民衆神、市民神 (un bon dieu citoyen)」と呼んでいることからそれは明白である。^(注 2) Lessing が啓示と理性の関係を考察して、人類の宗教的過去、旧約、新約から「第三の福音の時代」を予測したように、Heine もユダヤ教とキリスト教の対立の渦中であって、人類の未来をやはり宗教的なヴェールで包んだといえよう。^(注 3) ただ彼の敬愛する Lessing との相違は、彼の場合の方がより具体的な問題意識から出発していることであり、そのために単なる「人類の教育」ではなく、人類の——直接にはドイツ人の——「政治教育」が念頭にあるという点である。さらに、Lessing の旧約——新約——第三の福音という図式が、Heine の場合、ヘレニズム——キリスト教——第三の福音ともいえるような形になっている。(ユダヤ教は、後に述べるようにキリスト教と同じく唯心論的な宗教ということで、キリスト教と同じ範疇に属するものと考えられる。彼が後にナザレ主義とよぶものである。) そして、それぞれは古代および中世を支えるべき指導理念であって、それぞれの社会制度や芸術文化のいっさいと完全な調和を保っている。

「かつて世界は完全であった。古代において、そして中世において。外面的には闘争があったにせよ、そこにはなおいぜんとして世界統一があった。そしてまた、そこには完全な詩人もいた。われわれはこれらの詩人を尊敬もし、彼らの詩を楽しもうとする。しかし、彼らの完全な性質を真似ることは、真似である以上、虚偽なのだ。これは健全な眼があれば誰にも見破られるうそ、嘲笑されずにはすまないうそ^(注 4)ののだ。」

したがって Heine によれば現代は「病める時代」であり、「分裂の時代」である。それは、新時代の胎動が既に始まっているにもかかわらず、いぜんとして中世的理念＝キリスト教の支配下であって、新時代の到来に相応した指導理念の確立がいまだできていないからである。今はその理念闘争の時代なのだ。

「ドイツでは適当な機関紙をほとんどもっていない自由主義思想のために一つの雑誌を確保すること、それだけが私の唯一の願いなのです。コルブさん、あなただってこのような目的のためなら喜んで犠牲になってくれると思います。今は理念闘争の時代です。そして、雑誌は私たちの砦なのです。私はふだんは怠け者でだらしないところもあるのですが、この問題のように共通の関心事が断固として推進される場合には、私が手を拱いていることはけっしてないでしょう。(An Gustav Kolb, 1828. 11. 28)」

かくして彼の当面の活動は、時代おくれの中世的理念の克服である。この negative な活動に終始している限り、彼は極めて強力であった。彼は、支配体制と結びつきそのイデオロギーの支柱となったキリスト教、Staatsreligion としてのキリスト教に痛烈な非難を浴びせる。

「宗教が国家宗教に高められた場合ほど、悪質なものに陥ることはほかにない。そうになると、いわば宗教の内的無垢さは失われ、そして宗教は、まるで公然のめかけ同様、おおびらに^(注 5)いばり出すようになる。」

「まさに私が国家と宗教の友であればこそ、私は国家宗教と呼ばれるかたわ者、あの世俗的権力と聖職的権力との野合から生まれたなぶりもの、アンチクリストの白馬とクリストの牝ロバとが産んだラバ、を憎むのだ。このような国家宗教がなかったら、一つのドグマと礼拝に対する特権賦与がなかったら、ドイツは団結もしていたし強くもあったろう。そしてその息子たちも、立派で自由であったろう。しかしわが衰れた祖国は信仰の確執のために分裂し、国民は対立する宗派に分かれている……そして、天国のことで争っている間に、われわれは地上で滅びつつあるのだ。おそらく宗教的な事柄に対する無関心主義のみが、われわれを救うたった一つのものかもしれない。信仰が弱くなることによるのみ、ドイツは政治的に強くなること^(注 6)ができるのかもしれない。」

彼の radical な宗教批判は Lessing 以来の伝統を受け継ぐものである。そして、「信仰が弱くなることによるのみドイツは政治的に強くなる」という Heine の結論は、宗教をめぐる諸関係の克服、「人間をいやしめられ、隷属させられ、見捨てられた軽蔑すべき存在たらしめるような^(注 7)いっさいの諸関係」の克服という「至上命令」達成の一手手前に迫っている。しかし、彼は別の意味でもドイツ啓蒙主義以来の伝統を受け継いでいる。Lessing が「第三の福音」という形でしか人類の未来を把えられなかったように、彼もまた人類の宗教的過去に宗教的未來を対置するのである。彼は自分の強力な批判活動を支える positive なもの、精神的な支柱を求めた。彼の変革への期待は、ほとんど彼の主観的要請にとどまっていた、ドイツの現実から汲みあげたものではないから、彼の考える改革は世界観の変革であり、結果的には宗教の変革を意味していた。つまり、過去の理念＝宗教のすぐれた要素を未来に投影するという形でなされる以上、彼の宗教批判は「宗教による宗教の批判」とならざるをえないのである。当然のことながら、この「新しい宗教」という positive な面での Heine の作業は難航を続けた。彼は前述の「自由宗教 (Freiheitsreligion)」の段階から、先へは進んで

いない。ただ、彼の Goethe に対する態度から、その方向を探ることは可能である。

前に「あらゆる既成宗教の敵」という彼の言葉を引用したが、その際、Heine はおそらく Goethe を念頭においていたにちがいない。彼は Goethe を終始「異教徒」の概念で把えている。この異教徒 Goethe と自己の殉教者的性格を対比し、彼は次のように記している。

「多くの点からみて、ゲーテにとっては人生が、人生の讚美と維持とが、真に^{ブラッ}実^{テイツン}際的なものが最高のものであることがわかった。そこではじめて、実際的なものをぜんぜん喜ばず、人生を軽視し、イデーのために大胆にそれを捧げたがる私の性格との対照が明らかになった。私の理性は、生れながらの熱狂癖とたえずたたかっているのだ。私がゲーテの作品を文学的に高く評価し、私のふだんの人生観がゲーテの思考様式と一致するにもかかわらず、彼の作品がいつも心の奥で私をつきはなす理由が、いまやっとわかったのだ。(An Rudolf Christiani, 1825 5.26)」

Goethe の既成宗教に対する拒否的態度は、「改宗ユダヤ人」Heine の精神的危機を救うものであった。Goethe の、いわば古代人的な地についた宗教性が、ユダヤ教とキリスト教との葛藤から、一段高い次元に彼を引き上げる役割を果たしたからである。と同時に、Goethe の芸術——その異教的現世主義は、彼の、そして彼の所属する時代の本質を明らかに示してくれた。

「このゲーテの功績は、後世になってはじめて認められるだろう。われわれは概してみな病気であり、あらゆる国と時代とからかき集めて来た病的で、支離滅裂で、ロマンチックな感情のなかにおそろしくはまりこんでいるので、ゲーテがその作品においてどんなに健康であり彫刻的であるかを、じかに見てとることができないの^(注 8)だ。」

彼は Goethe の芸術がこの病める時代、「霊の一面化の時代」において果たす大きな「治療効果」を高く評価し、それが彼の理念闘争においてもつ意味をよく理解していた。しかし彼は、Goethe が芸術に、「美的仮象の国」にとどまっていることが許せない。彼が Goethe の人と作品を区別するのは、おそらくそのためであろうと思われる。一方、彼の既成宗教批判は、Goethe の名においてであると同時に、キリストの名においてでもあった。彼はキリスト教とキリストの宗教を区別し、後者における人類愛・平等という、その社会的エレメントに盲目ではなかった。彼のもって生まれた殉教者的情熱、このナザレ的なものを、Goethe のヘレネ的なものとどう調和させる

か、彼の後年の有名なテーゼ、「ヘレネ人とナザレ人」の端緒は、彼が Goethe 的世界に開眼した 1820 年代にまでさかのぼって考えられるべきであろう。それは、「ナザレ人」Heine がヘレネ的なものを同化しようとする懸命な努力なのである。彼の「新しい宗教」は、Goethe の描き出した古代の異教的世界を、やがてこの地上で実現されるべき人類の——終末論的——未来像とし、自己の「イデーへの熱狂」、殉教者的熱情と和解させる、という方向を向くことになる。ただ、この時期の Heine は、両者の対立、異教の神々のキリスト教による追放というテーマに集中している。その例として“Die Stadt Lucca” 6 章、“Briefe aus Helgoland” の前半などを指摘しておこう。

以上のような Heine の宗教観、特に、その底流となっている「新しい宗教」への彼の期待は、既に明らかなおと、Saint-Simonisme と多くの共通点を持っている。彼の Saint-Simonisme 研究の開始が 1830 年の後半と推定される以上、両者の一致は偶然的——もちろん時代の一般的傾向とみられぬことはないのだが——なものであり、パラレルな現象ということになる。特に、*époque organique*, *époque critique* の概念でとらえられた Saint-Simonisme の歴史観、そしてその宗教問題への適用は、まったく Heine の思想そのままである。^(注 10)

「初めの数回の講義で、われわれは人類がさまざまな面で〈有機的〉時代と〈批判的〉時代を次々に経過して来たことを説明した。有機的な時代においては、人類は調和的に、共通の信仰の支配のもとで全体の渴望する一つの目的に向かって歩んで行った。批判的な時代においては、人類の力のすべてが、これまでの社会を導いて来た原理や制度の破壊に向けられる……」

「疑いもなくキリスト教の理念はその力を失ったのだ。今日なお多くの信者が教会を訪れるからという説明で、この事実を覆い隠そうとは思わない。しかし諸君は忘れてはいまい。イエスが地上に現われたとき、異教信仰も同じように崩れ去って行ったのだということ。」

「宗教的な観点、それも、人類がこれまでに到達したものよりもいっそう高く、いっそう広い観点に立て……」^(注 11)

このような“Exposition. 1^{re} année”の言葉と、先に引用した文を比較するとき、同書を手にした際の Heine の感激は容易に想像できる。しかも彼がおずおずと後ろ向きに探っていた「新しい宗教」が、ここでは堂々と、明瞭な言葉で語られていた。既に批判という negative な活動ではなく、創造という positive な活動が始まってい

たのである。この動きに、Heine は自分の問題を性急に結びつけたにちがいない。つまり、古代と中世を統一性のある完全な時代 (époque organique) として把え、それぞれに異教的現世主義、キリスト教的唯心主義を結びつけ、そこから未来の展望を探っていた Heine にとって、Saint-Simonisme はこの両者の対立から一つの Synthese を生み出すもの、として映ったにちがいない。そして、その予感当たっていた。というのは、ついで “Exposition. 2^e année” がこのような Heine の問題をとりあげていたからである。

Heine は Saint-Simonisme に接近する前に、無意識のうちに、すでにもう Saint-Simonisme の思想を語っていたのである。もちろん彼らのような体系もなく、科学や産業の問題にはほとんど無頓着ではあったが、しかし、彼にはいっそう鋭い批判精神があり、貧しい者への強い同情＝本能的な階級意識があった。七月革命の報に接した彼は、「貧しい者が勝ったのだ」と叫ぶ。彼の Saint-Simonisme への期待には、この点も含まれていたことを付言しておく。

注 1. Elster Bd. 3, s. 433.

注 2. Elster Bd. 3, s. 402.

注 3. Lessing の “Die Erziehung des Menschengeschlechts” は Heine に大きな影響を与えている。ほかには「キリストの宗教」と「キリスト教」との区別、「善のために善をなす」時代 (Elster Bd. 3, s. 405) など、彼には多くの Lessing 的表現が見られる。

注 4. Elster Bd. 3, s. 304.

注 5. Elster Bd. 3, s. 418.

注 6. Elster Bd. 3, s. 417~8.

注 7. マルクス『ヘーゲル法哲学批判序説』(高島訳)。

注 8. Elster Bd. 3, s. 99.

注 9. Elster Bd. 7, s. 47.

注 10. Saint-Simonien の一人、Eugène Rodrigues が、1832 年に Lessing の “Die Erziehung des Menschengeschlechts” のフランス訳を発表している。このことは、Heine との共通点を示す鍵になるかもしれない。発刊は 1832 年であるが、その前にはなんらかの関心、研究が Saint-Simonienne のあいだにあったと思われるからだ。

注 11. Doctrine Saint-Simonienne 前掲書。p. 255~6.

3

「私はバりに着いて 24 時間もたたぬうちに、もう既にサン・シモン主義者たちの
(注 1)
仲間に加わっていた。」

Heine は後年 Karl Grün にこう語っている。この言葉に文学的誇張はない。彼はバリ到着と同時に、当時 Saint-Simonisme の機関紙となっていた“Le Globe”紙の編集局を訪れ、そこで Saint-Simonien の一人である Michel Chevalier に会っている。^(注2) 同紙は以前に Heine の“Reisebilder”の紹介記事を掲載したこともあり、さらに、当時“Le Globe”の愛読者であった Varnhagen 夫妻の紹介等もあって、^(注3) Heine は、有名なドイツの詩人、しかも Saint-Simonisme に理解ある芸術家の一人として好意的に迎えられたようである。もともとその「布教」のため、芸術家の果たす役割に期待をかけていた Saint-Simonisme だから、Heine の名声は彼らにとって有力な武器となりえたはずであった。“Le Globe”紙は早速 Heine 到着を報じ、その後も幾度か Heine の作品や動静に触れている。

「もしも、われわれの信じているように、ドイツとフランスが人民の神聖同盟 (la sainte alliance des peuples) を実現するために手を結ぶ時が近いとすれば、このすぐれた作品を著わしたハイネ氏は偉大な使命を果たすことになるのだ。^(注4)」

「芸術家であり同時にまた思想家であるといった恵まれた天分の持主が存在する。彼らはまた進歩的な思想を理解できるばかりか、情熱をこめ、詩的に自ら感ずるままを表現することによって、その思想に生命を吹きこむ才能を所有している。芸術の未来に関するサン・シモン主義者のすぐれた見解を最初に評価するのはかかる人材である。われわれが今日、かかる極めて例外的なケースの一つを報告できるのは大きな喜びである。われわれをよく理解しているその作家はドイツ人だ。彼の名を^(注5) 読者諸君は知っている。それはハイネ氏だ。」

この二つの記事は Heine の“Französische Maler, Gemäldeausstellung in Paris 1831”^(注5)に関する同紙の記事である。標題の示すとおり、1831年、ルーヴルで開かれた展覧会に関する“Augusburger Allgemeine Zeitung”宛の通信文であるが、いわばフランスからの彼の第一声であって、独仏両国のかけ橋としての彼の任務はここに始まるのである。Saint-Simonien たちに言われるまでもなく、Heine は当初からこれを重要な仕事だと考えていた。この作品についてくわしく考察する余裕はないが、前記“Le Globe”の記事に関連して、その終りの方の一節を紹介しておこう。

「現在の芸術は、その原理がなお過ぎ去った古い政治体制、すなわち神聖ローマ帝国の過去に根をはやしているのです、滅びなければならないのである。それゆえにこの芸術は、過去の枯れ果てたすべての残骸と同じく、現在と矛盾を来している。時代の動きそのものではなく、この矛盾が、芸術にとってはひじょうに有害なので

ある。この時代の動きは、かつてのアテネやフローレンスがそうであったように、芸術にとって有益であるにちがいない……

ともかく、新しい時代は新しい芸術をも生むであろう。それは新しい時代そのものとよく調和して、消え失せた過去からその象徴的表現を借りる必要はなく、今までの手法とはちがう新しい手法さえも生み出すにちがいないのだ。^(注 6)

このような Saint-Simonisme 的——実は Heine その人の芸術観の特徴的表現なのだが——論調に、“Le Globe” がいわば「思想的同志」として激賞を惜しまなかったのは当然のことであった。

さて、Heine は Chevalier を通じて多くの Saint-Simonien と知己になり、彼らの集会にも積極的に参加した。しかし、既に彼らの活動は峠を越し、崩壊の危機に直面していた。1831年11月27日の集会で、その指導者である Bazard と Enfantin の対立が激化し、前者が相当数の同志と共に一味から脱落して行く。ところが、この事件を含め、Heine は彼らの集会についてはほとんど触れていない。^(注 7) 皮肉なことに、バリ到着後の Heine の Saint-Simonisme に関する最初の言及は、1832年1月22日、彼らの集会を禁ずる当局の手入れについての簡単な報告であった。

「国王の代理人が会場の閉鎖を命じたとき、私はちょうどサン・シモン主義者たちの会場に居合わせたのです。(An den Baron Johann Friedrich von Cotta. 1832. 1. 25)」

この比較的冷静な報告、前記 Bazard 事件の黙殺、これらの事実は何を意味するのか。Saint-Simonisme の実際の活動に参加し、彼らの行動を観察するうちに、当初の熱っぽい彼らのイデーへの共感が褪めて行ったのだろうか。1832年4月19日の“Französische Zustände”の記事には、コレラ流行に関連し、Saint-Simonien たちに対する Heine 一流の ironisch な発言が聞かれる。^(注 8) これらの微妙な変化の原因を、次に引用する Varnhagen 宛の手紙で明らかにしたい。

「今わたしはフランス革命史とサン・シモン主義の研究をさかんにやっています。この二つのテーマについて私は本を書くつもりです。でも、まだ相当に勉強しなければなりません。しかし最近、党派活動やサン・シモン主義者の活動を観察して、いろいろなことが分かるようになりました。たとえば 1793 年の“Moniteur”や聖書などが……

あなたがサン・シモン主義についてお手紙に書かれたことについては、私もまっ

たく同意見です。シュヴァリエ氏は私のとても親しい友人で、彼は私の知る限りではもっとも立派な人物です。サン・シモン主義者たちが退いて行ったことは、その教義そのものにとっては、おそらくたいへんいいことなのです。その教義は、もっと賢明なひとびとの手に移るのです。特に政治的な部分、所有権の理論は、もっと手を加えられるでしょう。私はどちらかといえば、私に関心を抱いているのはその宗教的理念だけです。それはただ言葉に表わされさえすれば、早晚生活の中へ入って行きます。ドイツは自己の唯心論を守ろうとしてもっとも強力で戦うでしょう。しかし、未来はわれわれのものなのです。(An Karl Varnhagen von Ense. 1832. 5. 22 到着)

この手紙は、Saint-Simonisme に対する Heine の最初の批判である。彼はまず、Saint-Simonien たちが「退いて (zurückziehen) 行った」ことを歓迎している。これは前述の“Salle Taibout”の手入れの後、Enfantin が一派を率いてパリ近郊の Ménilmontan に退き、奇妙な集団生活を始めた事件をさすものと思われる。これまで Saint-Simonisme のひとびとは、Bazard, Enfantin を pères suprêmes とする独自の hiérarchie に基づく一種の教会を構成していた。両者のうち Bazard は理論派で比較的地味な存在だったらしく、Saint-Simonisme は、その特異な感化力で多くの「信者」を集めた Enfantin によって統率されていた。「婦人解放論」をめぐる激論の末 Bazard が引退してからは Enfantin の独壇場となり、この頃から、たとえば“mère suprême” 待望論などに見られるように、同派はある種の秘教めいた様相を呈して来たようである。Heine は、彼らの著作の研究により、後でとりあげるような種類のすぐれた理念に共感を抱く一方、彼らの実際面での行動に疑問を感じたのである。「もっと賢明なひとびとの手に」という彼の言葉には、彼の自負が感じられる。おそらく、自分自身を含めた「賢明なひとびと」が、彼らの理論、彼らのイデーの持つ歴史的意義を救出すべきであると考えたにちがいない。彼は“Die Romantische Schule”と、“Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”の二論文で、彼なりの任務を果たすのである。

第二に、彼はこの手紙の中で、Saint-Simonisme の政治的な部分、特に所有権の問題の改善を主張している。「宗教的」な部分にのみ関心を持つという Heine が、なぜ特に所有権の問題をとりあげたのか。彼は後にも先にも、この点を問題にしたことはないのである。しかし、およそ次のような推論が可能であろう。一般に Heine には常に、「貧困」「欠乏」から来る不幸の意識があって、これが彼の革命の要請と切り離しがたく結合している。貧しき者への同感彼の至るところで——たとえそれが貧困

一般という概念的な把握であったにもせよ——見出されるのである。したがって、この「所有権の問題」に関しては、彼には本能的な警戒心ともいえるものが常にあったとみるべきであろう。“Briefe aus Helgoland”の中で、彼は七月革命の報に接し「貧しい者が勝ったのだ」と狂喜する。しかし、「だが、もし彼らが相続権をも打破したのでなければなんにもならない」という、かたわらの法律顧問官の言葉が、彼の心に「胸苦しくひっかかる」のである。^(注 9) 相続権の廃止というのは、Saint-Simonisme 理論の一本の柱であり、彼もこれに同調できたはずだ。というのは、彼が再三 ‘l’exploitation de l’homme par l’homme’ という言葉を愛用したからである。だが、やがて彼は、「貴族」という言葉が「生れの貴族」のみでなく、たとえどんな名で呼ばれようと「民衆を犠牲にして生活している人間」のすべてを意味するものであると明言するに至る。^(注 10) この彼の階級観は、Saint-Simonisme の「勤労者」に見られるものよりは遙かに戦闘的ではないだろうか。直観的な把握にとどまっていた、その急進性には具体化の方策に欠けていることは否めないにせよ、このような Heine が彼らの所有論を警戒したとしても不思議ではない。やがて彼の階級観は、いっそう鋭となり、それが Saint-Simonisme を——そして自分自身をも含めて——完全に克服する要因となるのである。

相続権を改革し私有財産は個人の労働の直接の結果のみの一代限りとする、相続には国家が介入し、中央銀行を設立して国が管理する生産手段を有能な個人に貸し与える、といった Bazard の所有論の具体的内容については、Heine はいっさい沈黙を守っている。この理論のもついくつかの問題点を意識していたか否かも不明である。しかし、故意にせよ、無意識にせよ、Heine が彼らの経済理論を避けたのは賢明であった。それが間違いでなかったことは、その後の Saint-Simonien たちの運命が如実に示している。

この手紙の第三の注目すべき点は、「未来はわれわれのもの」という、自信にみちた表現で、ドイツの「唯心論」との戦いと、それにおける勝利を語っていることである。前章でみたように、Heine の場合、唯心論に対するものは唯物論ではない。彼は古代の異教的現世主義と中世キリスト教の精神主義との高次元の和解を求めていたのである。彼はいまその Synthese を手にした。その新たに獲得した理念、唯物論でも無神論でもないもの、つまり彼の「新しい宗教」で、キリスト教における「靈化の一面的努力」^(注 11) を克服しようというのである。フランス語で記されたこの言葉は、彼が Saint-Simonisme の宗教理念に示唆を得たことを示しているが、それは単なる示唆の域を出てはいない。というのは、彼は彼なりに自由に展開しているからである。彼は

Varnhagen に約束した「フランス革命史」も「Saint-Simonisme に関する本」も結局は書かなかった。だがこの機会に、多くの本、特にドイツの哲学・宗教に関する書物の研究が、Saint-Simonisme 理論の研究と平行して行なわれたことは確かである。やがて彼は、ドイツの宗教・哲学の歴史をフランスに紹介するという仕事を、Enfantin の要請にこたえて開始する。そこではじめて彼の「新しい宗教」、すなわち感覚主義的汎神論に基づく「喜びの宗教」が示されるのである。

最後に、「言葉で表わされればいい」というところに注目しておきたい。彼によれば、単に表明されれば行動が伴う、つまり現実となる。そこに「はじめに言葉ありき」に通ずる宗教的本質があるのだが、彼は具体的な実現のプロセスにはあまり関心がない。理念が、ほとんど無媒介に現実の行動を惹起するのである。彼が世界観の革命にとどまるのは、理念が行為に先行するという確信があるからにはかならない。逆に、それだからこそ、彼は radical でありうるわけだ。次に彼の radical な Saint-Simonisme 解釈をみよう。

注 1. Butler, 前掲書 s. 95.

注 2. Friedrich Hirth: Heinrich Heine und seine französische Freunde. s. 28.

注 3. Hirth の研究では、Varnhagen の紹介状を持って行ったと推測されている。

注 4. Butler, 前掲書 Le Globe, 1831. 12. 25.

注 5. Butler, 前掲書 Le Globe, 1832. 1. 2.

注 6. Elster, Bd. 4, s. 72~73.

注 7. Butler, 前掲書 s. 93. Lewald と F. Liszt の手紙による推測。

注 8. Elster, Bd. 5, s. 103.

注 9. Elster, Bd. 7, s. 60.

注 10. Elster, Bd. 3, s. 508.

注 11. Elster, Bd. 7, s. 47.

4

“Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland” は、1834 年 3 月から同年末に至る間に、3 回にわたって “Revue des Deux Mondes” 紙に掲載された。そして、それぞれ次のような副題をもっている。(I) La révolution religieuse et Martin Luther. (II) Les précurseurs de la révolution philosophique, Spinoza et Lessing. (III) La révolution philosophique, Kant, Fichte, Schelling. この論文執筆の直接の動機は、これがフランス語の単行本としてまとめられた際の Enfantin 宛

の献辞に示されている。

「あなたはドイツにおける思想の歩み、その最近の動きや、この国の思想界の動向が（サン・シモン主義の）教義の総体とどんな関連をもつのか、を知りたいとおっしゃっていました。このテーマに関しあなたにお教えするという栄与に、私は心から感謝しています。またこうして遙か遠方のあなたとお話しできる機会を得たことを、たいへんしあわせに思っています。

本書をあなたに捧げることをお許し下さい。私はこの本が、あなたが必要だと考えておられるものと合致すると信じたいのです。しかしともかく、この本を尊敬と友情のしるしとしてお納めください。^(注1)

この献辞の比較的冷静で儀礼的な文と、これに対する Enfantin の返事の感動的な文を比較することは極めて興味深い。^(注2) 当時 Enfantin はエジプトにあって不遇な時期だったから、既に実体の崩壊した Saint-Simonisme 教の教義を説く Heine の使徒的活動に、おそらく大きな慰めを見出したにちがいないのである。Enfantin は Heine に「ドイツにおける Saint-Simonisme 教の教祖」という称号を贈った。

「最近、エジプトにいる私のサン・シモン主義の友人の一人がこんなことを言って来た。その言葉に私は笑ってしまったのだが、それがひじょうに重要な意味を含んでいることも事実だ。つまり、彼は私をドイツにおける（サン・シモン主義の）最初の教父（Kirchenvater）だと言って来たのだ。（An Heinrich Laube. 1831. 11. 23.）」

前章の Varnhagen あての手紙で明らかなように、彼は Saint-Simonien たちの退潮を歓迎していたし、その教義が「より賢明な人の手」にわたるべきことを望んでいた。また、彼らの教会組織には批判的であった。そして、いま、Saint-Simonisme の完全な退潮の時期に、彼はその教父の称号を贈られるのである。彼は苦笑を禁じえなかった。しかし、一方では「重要な意味」を見、さらに、この Enfantin の手紙の一部を公表すべく、Campe に送っている。^(注3) かつての教父 Enfantin のこの讀辞に、彼の自負心が満足させられたのだろうか？ 彼は先の Laube あての手紙の別の箇所でも、次のように書いている。

「政治的な問題については、もしあなたがそうしようと思えば、いくらでも妥協ができます。なぜなら、政治的な国家形体や統治というものは単なる方法にすぎません。君主制であろうと共和制であろうと、民主的制度であろうと貴族制度であろ

うと、生活の第一義の問題、生活の理念のための戦いの決着がつかぬかぎり、同じことなのです。……このように、問題をはっきり区別することによって、われわれはまた検閲の厳しさを免れることができるのです。なぜなら、宗教的原理や道徳に関する論議が禁じられることはないからです。プロテスタント的な思想の自由、判断の自由を否定でもしないかぎりは大丈夫です。こうすれば俗物どもの同意が得られるのです。」

この手紙はけっして政治体制に関する彼の無知・無関心を示すものではない。むしろ、政治の問題を宗教のオブラートで包むことによって、日に日に厳しくなる検閲の目をそらすための Heine の知恵を示すものである。もちろん彼には常に宗教的なものへの傾斜が見られた。しかし、彼は自分の宗教問題をめぐる戦いが、まぎれもなく一つの政治行動だという確信を持っていたのである。彼が *Enfantin* の呈した称号に「重要な意味」を見てとるのも、*Campe* に手紙の印刷を依頼したのも、そこに宗教の名によるドイツの政治教育の可能性を探っていたからにほかならない。

さて、この論文“*Zur Geschichte……*”も、そのような意味での「政治教育」の書であった。元来の目的は *Mme de Staël* の「党派的著作」^(注4) に主として負っているフランス人の貧弱な、あるいは誤ったドイツ理解を是正する目的で書かれたのだが、それは彼の著述の意図の一面にすぎない。真意はドイツの民衆に、ドイツ思想史の隠された意味を分かりやすく説明し、来るべき時代の展望を明らかにして行動へとうながすにあった。

「君たち（ドイツの哲学者）の論文は、なるほど大そう奥が深い。底知れぬほど深い。たいへん意味深く、びっくりするほど意味が深い。しかしまた、びっくりするほどわけがわからないのだ。開く鍵のない、閉じられた米ぐらが民衆には何になるだろう。民衆は知識に飢えている。そして、私が彼らに素直に分かち与えようとす（注5）る一きれの精神の糧に、民衆は感謝を捧げるのだ。」

Heine が「自らの思想の結果を恐れる」哲学者ではなく、民衆の一人として解放しようとしているもの、ドイツの哲学者たちの思想の「隠された意味」とは、「ドイツのこれまでの思想支配のかなめ」だった超越神論に対する彼らの戦いの過程、すなわち、汎神論の定着の過程である。そしてさらに、超越神論の必然的帰結である彼岸主義・唯心論に対し、汎神論から導き出される「物質の復権」、すなわち感覺主義の立場を強調して、彼はドイツの民衆に人類の幸福な未来像を示そうとする。

「いつか人類が完全に健康を回復したとき、からだと魂のあいだに平和がよみが

えったとき、からだと魂がもとのように調和してとけあうとき、キリスト教が両者のあいだにひきおこしたこの不自然な争いは、ほとんど理解されなくなるだろう。自由な愛の抱擁によって生まれ、よろこびの宗教を信じてさかえるもっと倅せなもっと立派な次の世代のものは、この美しい地上のすべての喜びから悲しくも遠ざかり、あたたかく色どり豊かな感覚の喜びを押し殺して冷たい幽霊になってしまった先祖のことを思い、悲しげにはほえむことだろう。^(注 6)

この思想はまぎれもなく Saint-Simonisme のものである。かつての彼の異教的現世主義とキリスト教的禁欲主義の対立は、彼らの用語である「肉の復権」「物質の復権」に基づき、「感覚主義」と「唯心論」の対立におきかえられる。彼の感覚主義とは、唯物論ではなく、「魂の横暴に烈しく反対して、肉の権利をとり戻そうとする意向、魂の権利や魂の主権を否定しようとはしないけれども、すくなくとも肉の権利を回復しようとする意向」を意味する。Heine の、また Saint-Simonisme のこのような概念規定が哲学的に不完全なものであることは当然である。それが宗教的な色あい——物質を道徳的に承認し、宗教的に神聖なものとし、物質を精神、つまり魂と和解させるといった宗教的傾斜を示すのは、彼らが共に汎神論の立場をとるからである。しかし、両者の汎神論の理解には差がある。

「神は存在するすべてである。

すべては神のうちにあり、すべては神によって存在する。

何ものも神の外には存在しない。

しかし何びとも神ではない。

われわれ各人は神の生命を生きる。

そしてわれわれすべては神のうちに結合する。

なんとなれば神は存在するすべてだからだ。^(注 7)

Enfantin の説明によれば、第2節の negative な部分は、過去における人間の人間による搾取等の二元的対立の否定を表わし、第1節はこうした二つの対立する原理の争いに終止符を打つ、つまりすべてを神聖なものと見なすことを表わし、第3節は個人と社会、自我と非我を結合する宗教的な絆を表わす。彼の主眼が、第3節にあることは明白である。

「自我と非我は二元論の両極で、無限 (l'INFINI) がその絆である。精神と物質が生命の両面であると同じである。有限 (FINI) という言葉は必然的に二元論を含

む。自我と非我を含む。かくして、無限、有限という言葉が語られるとき、実は無限（自我——非我）が語られることになる。すなわち三位一体であって二元論ではない。

目下、われわれの宗教、儀式、教義は、自我と非我の合一、調和を説きかつ実行すること、過去のすべての宗教に見られる自我と非我の背反を終らせること、に^(注8)あ^る°」

したがって、この汎神論的世界観の中心をなすものは「調和」である。それは「愛の哲学」と呼べるであろう。Saint-Simonisme が「女性の解放」を説くのも、両性の対等と合一を唱える「愛の宗教」にふさわしいわけである。

Heine もまた、「精神と物質とが永遠の相で見れば一致している」という言葉で始める。ただ、この言葉を、自然哲学者——Schelling, Hegel——の「精神と自然」あるいは「理想と現実」と同義語だと言っている。彼はこの最後の言葉を読みかえることによって、汎神論を革命の要請と結びつけることになる。さて、彼は汎神論的世界観を、Saint-Simonisme から借用するのではなく、ドイツ的なものとして把握している。

「サン・シモン主義者がこうした汎神論の立場をい^くら^か理^解してそれを実現しようとした。けれども彼らは不^便な土地で成長した。まわりを取りまく唯物論者に、すくなくともしばらくの間は抑えられていた。かれらはフランスでよりもドイツの方がよく理解された。というのは、ドイツは汎神論のもっとも栄えやすい土地である。汎神論はドイツのもっとも偉大な思想家、もっともすぐれた芸術家の抱^{いて}いた宗教である。^(注9)」

彼が念頭に抱いている思想家は Schelling や Hegel であり、芸術家は Spinoza に傾倒した Goethe である。かつて彼は Goethe の芸術の異教的現世主義に同感と反撥を味わった。反撥したのは、それが芸術の領域に止まっていたがためである。今彼は、Goethe の芸術が汎神論に基づくものであることを知り、さらにその芸術の原理を生活の、行動の原理に変える。

「神は世界そのものである。神は植物として公然とあらわれる……けれども、神は人間としてもっともみごとに公然とあらわれる。人間は感じると同時に考えることができるし、個人としての自分を客観的な外部の自然と区別できるし、現象界にあらわれて来る観念を自分の理性のうちに持っていることもできる。神は人間に自覚され、そして、その自覚が人間によって表現される。この神の自覚と表現とは、

個々の人間ではなく人類全体においてなされる……それゆえに神が世界史の本来の主役である。世界史は神のふだんの思考、ふだんの行動、神の言葉、神の行為である。全人類は神の化身であるといってもまちがいでない。

この汎神論という宗教は人間を冷淡なものにしてしまうというのはまちがった意見である。いや、むしろその反対に、人間は自分が神であることを自覚したら、その自覚を表現しようとしてふるい立つだろう。そのときこそ、はじめて真の英雄たちの真に偉大な行動がこの地球をりっぱなものにするだろう。^(注 10)

さて、このような行動原理としての汎神論に至る過程が、彼によればドイツ古典哲学、すなわち「思想の世界で行なわれた革命」である。彼はその過程をフランス革命と対比する。フランスで、それまでの社会制度のかなめだった王制が倒されたように、ドイツでは思想支配のかなめだった超越神論が倒されたのである。Kant は「暴力的人民公会」であり、Fichte は「ナポレオン帝国」、Schelling は「王政復古」である。彼がこのような対比を示すのは、思想の展開に具体性をもたせ、来るべき行動に結びつけるためである。Hegel についてはくわしい説明がない。しかし、Hegel をこの哲学革命の頂点として把え、そのあとで彼は次のように述べている。

「ドイツ人のような順序を重んずる国民はまず宗教改革から始めねばならなかった。宗教改革の後、はじめて哲学を研究しうようになり、その哲学が完成したのち、^(注 11) はじめて政治革命にとりかかることができるのである。」

つまり彼は、哲学革命の完成者である Hegel から、政治革命に先行する理念をひき出す、Hegel 哲学を読み変える、という作業をするわけだ。彼は自身の Hegel 理解を別にまとめるつもりだったらしく、この点に関しては後の言及に手がかりを求めざるをえない。

「やっとなん年になってあらわれたあの恐ろしい現象を私の『ドイツ論 (De l'Allemagne)』の中でずっと前に予言した功績はたいしたものではない。将来ドイツでどんな歌がうたわれるかを、私は容易に予言することができた。なんとすれば、後になって新しい歌をうたう鳥が孵化するのを私は見たからだ。ヘーゲルがほとんど滑稽と思われるほどまじめな顔をして、雌どりとなって不吉な卵をあためているのを、私は見たのだ。それに雌どりのがあがあ鳴く声も聞いたのだ。^(注 12)」

「私がドイツの天国の幕を引きちぎり、古い信仰の神はすっかり天国から去って、そこには鉛の手と悲しみの心をもった老嬢、すなわち必然性という老嬢が坐っている

るだけだということを示したとき、いろいろなところから私に非難の声が浴びせられた。あとになればみんなが知らねばならぬことを早く知らせすぎただけなのに！ 当時はたいへん奇妙に聞こえたことが、今では、ラインの向う岸ではどの屋根の上でも説かれている。そして、ときにはこの反宗教的演説がなんと熱狂的な調子でなされていることだろう。われわれは今無神論の僧侶をもっている。彼らはヴォルテール氏を頑固な理神論者だという理由で火あぶりにしかねない。正直に言うが、私はこの音楽がきらいだ。しかし、驚いているわけではない。というのは、大作曲家が、もちろん極めて不明瞭な飾り模様の記号を使って、誰にも謎がとけぬように作曲していた時、私は彼のうしろにいたのだ。彼が、誰かに理解されるのではないかと恐れて、不安そうに周囲を見まわすのを、私はなんども見たのだ。彼は私をたいへん愛していた。というのは、私が秘密を洩らしはしない、と確信していたからだ。当時私は、彼を屈從的な人間だと思っていた。あるとき私が、〈存在するものはすべて理性的である〉という言葉に不満をもらすと、彼は奇妙な笑みを浮かべ、〈こう言ってもいいんだ。理性的なものはすべて存在しなければならない〉と語った。そして彼は慌ててあたりを見まわしたが、ハインリヒ・ペーアが聞いていただけだったので、すぐに落ち着きをとり戻した。ずっと後になって、私ははじめてこの言い換えの意味がわかった。また彼が歴史哲学で、異教の神々は死についてなにも知らないのに、キリスト教の神は死んだ一人の神をもっているのだから、それだけでも進歩だ、と主張した意味もずっとあとになってからはじめて理解できた。もし神がまったく存在しないとしたら、なんとこの進歩(注 13)だろうか。」

Hegel に関する Heine の言葉をながながと引用したのは、彼が「理性的なものの実現」という形で Hegel の自然哲学から革命の必然性、行動の原理を引き出していること、そして、彼が Hegel の汎神論を偽装された無神論と感じていること、を明らかにするためである。彼はこの汎神論という最後の宗教的ヴェールを取り去ろうとはしない。「理性的なものの実現」に、彼はなおもバラの香油をふりかける。

「フランス唯物論の原理に基づく政治革命に対し汎神論者は敵対するものではなく、むしろ味方である。しかしこの味方は、もっと深い泉から宗教的綜合からその確信を汲みとっているのだ。われわれは肉の幸福を、諸国民の物質的幸福をおしすすめる。唯物論者のように精神をあなどらず、次のようなことを知っているからだ。つまり人間の神性は人間の肉体となっても表われるし、不幸な状態は神の姿である肉体をだめにし、あるいははずかしめるので、それによって精神もだめになるとい

うことなのだ。サン・ジュストが言った革命の偉大な言葉〈パンは人民の権利である〉というのは、われわれから言えば、〈パンは人間である神の権利である〉となる。われわれは人民の人権のために戦うのではなく、神としての人間の権利のために戦う。……われわれはおなじように立派で、おなじように高貴な、同じような幸福な神々の民主主義国家を建設しようとするのだ。^(注 14)

Saint-Simonisme の「調和」の汎神論によって適確な表現を与えられた彼のヘレネ的なものへの憧憬が、「古代の生の喜びと快樂の復活」こそ人類の究極の姿である、との結論を導く。そして、この人類の未来の展望に、Hegel から導き出された「理性的なものの実現」という、来るべき革命への期待を結合することによって、なんら実現の具体的な橋渡しをもたぬ主観的要請に止まっていようと、彼は Saint-Simonisme の世界観を遙かに越えている。しかし一方で、彼は Hegel から「天国についての信仰の否定」という結論を引き出しながら、彼自身は自己の宗教的要素を残したままである。むしろ、あらたに神を作り出したと言ってもよい。彼は Saint-Simonisme を手がかりにして、革命の過程よりもその結果を把えるのに性急だった。それは一面では彼の Hegel 理解を助けたにせよ、彼が除去しきれずにいた宗教的なものを固定してしまった。「理性的なものの実現」、革命の必然性の認識が、Saint-Simonisme の新しい宗教とからみ合って、「よろこびの宗教の福音」にすりかえられてしまうのである。しかし、彼のこの矛盾は、革命が彼の主観的要請の枠内にとどまっていて、具体的な日程表にのぼって来ない限り、彼に意識されることはない。それが問題になるのは 1840 年以降、ヨーロッパ各地で労働者の動きが活発になる時期である。これに関連し、“Lutetia” の一節を最後に引用しよう。これは、Saint-Simonisme に関する、彼のほとんど最後の——1855 年のフランス版 “De l’Allemagne” に、大企業家として活躍するかつての Saint-Simonien たちに対する批判があるが、単なる誹謗にすぎず、両者の関係にそれほど意味があるとは思わない——^(注 15) 見解であって、ここで彼は完全に Saint-Simonisme を克服する。また、彼自身の立場をも結局は克服し、1848 年の改宗への序曲となるものである。

「私はふたたびコミュニストについて、断然注目に値するフランスにおける唯一の党派について語る。奇妙な看板のもとに、その信奉者がなお生きているサン・シモン主義の残党のためにも、また今日も生き生きと活発に活動しているフーリエ主義者のためにも、私は同じ注意を喚起したい。このひとびとを動かしているのは単なる言葉、単なる問題としての社会問題、伝承された概念にすぎない。そしてこの

ひとびとを駆りたてるのは、デモーニッシュな必然性ではない。最高の意志がその恐るべき決定を貫くための、運命づけられた奴隷ではない。おそかれ早かれ、サンシモン主義のちりぢりになった一党や、フリーエ主義者の全幕僚たちは、成長して行く Kommunismus の部隊に移って来るであろう。そして粗野な要求に表現する言葉を与えて、いわば教父の役割を果たすであろう。」^(注 16)

彼が労働者の運動に着目したのはかなり早い。パリ到着後、既にブルジョアと対立する階級の未来の勝利を予言していた彼は、やがてリヨンの労働者の動き、イギリスのチャーチスト運動などの具体的な個々の動向にも注目した。そしてこれらを世界史の一コマであると感じていた。「第 2 幕はヨーロッパの、世界の革命だ。持たざる者と所有の貴族との一大決闘だ」と彼は述べている。^(注 17) この「デモーニッシュ」な歴史の必然の前に、Saint-Simonisme の言葉が、新しい宗教が如何に無力であったか。彼自身の予測した「神々の民主主義」という、「古代の喜びと快楽の復活——ネクター、アンブロジア、高貴な香料」という単なる「伝承された概念」が、いかに空しいものであったか。それはもはや古代の神々の陽気な復活ではなかった。もちろん、彼はドイツ哲学の必然的帰結として、政治的な革命の到来を確信してはいた。ただその際、彼は革命の具体的基礎、物質的基礎に無関心でこそなかったが、「馬鈴薯の代りに牛肉を」といった単純な理解に止まっており、Saint-Simonisme に手がかりを得て描き出した地上の天国に、彼はほとんど無媒介に飛躍していたといえよう。1848 年、病に倒れると共に彼は改宗を宣言する。彼の改宗にはそれほどの宗教的内容があるわけではないのだが、それはやはり一つの敗北である。避けがたい必然としての革命の勝利を信じながらも、「伝承的な概念」で描き出した革命の未来像の崩壊が、この勝利を彼には文化の没落として受けとめさせることになるのである。この時以後、彼は Saint-Simonisme について語ることを止め、「ヘーゲル哲学の秘密を語った」という言葉で、1830 年代の「新しい宗教」の時代を回顧することになる。

注 1. F. Hirth: 前掲書 s. 33~4, Bulter. 前掲書 p. 104.

注 2. Butler. 前掲書 p. 105.

注 3. An Julius Campe. 1836. 1. 30.

注 4. Elster. Bd. 5, s. 216.

注 5. Elster. Bd. 4, s. 164.

注 6. Elster. Bd. 4, s. 170.

注 7. Doctrine Saint-Simonienne p. 490.

注 8. ibid. p. 491.

- 注 9. Elster Bd. 4, s. 224.
- 注 10. Elster Bd. 4, s. 222~3.
- 注 11. Elster Bd. 4, s. 293.
- 注 12. Elster Bd. 6, s. 46.
- 注 13. Elster Bd. 6, s. 535.
- 注 14. Elster Bd. 4, s. 223.
- 注 15. Elster Bd. 4, s. 569~570.
- 注 16. Elster Bd. 6, s. 409.
- 注 17. Elster Bd. 6, s. 316.