



Title	マックス・シュティルナーの近代合理主義批判 (2)
Author(s)	住吉, 雅美
Citation	北大法学論集, 42(3), 43-71
Issue Date	1992-03-13
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16830
Type	bulletin (article)
File Information	42(3)_p43-71.pdf



[Instructions for use](#)

マックス・シュテイルナーの近代合理主義批判（二）

住 吉 雅 美

目 次

はじめに

第一章 ドイツ的自律の形成過程——シュテイルナー前史——（以上四二巻二号）

第二章 シュテイルナーにおける自律思想の改革

第一節 前三月期的自由主義批判

第一款 「市民的自由」批判

第二款 近代哲学批判

第一項 感性の抑圧

第二項 三位一体批判

第二節 ドイツ的自律構造の批判

第三節 「移ろいゆく私」——《他在における自己知》の解体——

（以上本号）

第四節 Eigner——所有的個人主義との異同——

第五節 シュテイルナーにおける新しい自律観

第三章 シュテイルナーと「闘争」

第四章 唯一者の政治論

おわりに シュテイルナーと現代

第二章 シュテイルナーにおける自律思想の改革

序

第一章で示されたように、ヘーゲルの同一性原理は、精神において主観の恣意や現実の雑多性を克服するという意味で、理性主導的な性格をもつ反面、空虚な主観的理性が形式化し迷走することのないよう、それに実体的基礎を授けるべく主—客の一体化をはかるという意味で、啓蒙理性主義批判の要素もはらんでいた。ヘーゲルの後継者たちによる哲学の止揚Ⅱ実践化とは、総じてこのような両義性の一面を強調的に展開する試みであったといえるのであるが、シュテイルナーはそのうち後者の側面にとりわけ着目し、独自の展開をそれに与えてゆくのである。本章では、その過程が詳述されることになる。

マックス・シュテイルナー Max Stirner (本名ヨハン・カスパー・シュミット Johann Caspar Schmidt) は、ナポレオンがドイツに侵攻した一八〇六年一〇月二五日、ドイツ南東部に位置するバイエルン地方の都市バイロイトで生まれた¹。生まれてすぐにフルート製作者の父親を失い、再婚した母親とともに北ドイツの田舎町に転居、幼年期のほと

などをそこで過ごしたのち、ナポレオンが敗北し、ウィーン会議が開催された一八一八年にバイロイトに戻った。

一般に一九世紀初頭のドイツ南部の諸都市は、打倒ナポレオン・反フランスを声高に唱え国民主義の風潮が高まっていたプロイセンとは異なり、オーストリアの支配を脱して逆にフランス寄りの姿勢をとっており、そのため自由主義の思想は比較的容易に定着していった。とりわけシュテイルナーが帰郷した一八一八年のバイロイトでは、同じときプロイセンも含めたヨーロッパ全体が反動に転じたのにもかかわらず、立憲君主制が施行された。

このような進取の気風にとんだ土地でギムナジウム生活をおくることになるとはいへ、シュテイルナーの思索生活も、やはり当時のプロイセンの思潮を支配していたヘーゲル哲学との関わりとともに開始された。自由主義的なバイロイトとは異なつた精神的風土に生いたつたヘーゲル哲学ではあつたが、シュテイルナーが通つたギムナジウムの校長は熱心なヘーゲリアンであり、シュテイルナー自身もギムナジウム卒業後一八二六年に、当時ヘーゲルの君臨していたベルリン大学に進学する。シュテイルナーは大学では、マールハイネケの神学、ハインリヒ・リッターの論理学、カール・リッターの一般地理学、アウグスト・ベックのギリシア古典、シュライエルマツヒャーの倫理学、ヴィルヘルム・ネアンダーの教会史、そして(J・H・マツケイによれば)ヘーゲルの宗教哲学(実際にはガンスであつたという説もある)の講義を聴いたといわれる。

大学入学より二年後、シュテイルナーは結核を患い、ベルリン大学を中退、以後数年は、精神病の母親の看病に忙殺されつつも各地の大学を転々とする時期が続いたが、二六歳となつた一八三二年、再びベルリン大学に入学し、教員資格の取得を目指した。最終的には二年後の一八三四年に大学を中退することになるが、中退後の同年六月に教員資格をとるため、ベルリン王立学術委員会に受験用の論文を提出している。この論文「学則について」(Über Schulgesetze)こそが、今日手にすることのできるシュテイルナーの著述のうちで最古のものである。

シュテイルナーの著述の事実上の開始であり、青年期の思想の一端をのぞかせるこの受験論文「学則について」において、やはり初期の彼の思考にヘーゲル哲学の影響が色濃く反映されている様子が窺われる。この論文の中心テーマは、学則とは何か、またそれに関連して教育における人間形成とは何か、教育において学生、教師各々の課題とするところは何であるか、という諸問題におかれているが、学則を法律の一環として捉えるところから、大前提として法律一般の定義に関しても論じられている。法律とは何かという問いかけに対して、シュテイルナーはこのように述べている。

「全ての法は恣意的なものでも、偶然的なものでもない。それは、法が向けられている対象の本性にもとづき、それに包まれている。なぜならあらゆる在るものは、現象世界のものであれ精神世界のものであれ、あれこれの独特な形態で単一なものとしてあらわれており、またそれ自体で充実し内容豊かなものであり、それ自体のなかで様々に分裂した結果の相違によって多様に分割されたものであるからだ」。

最初のシュテイルナーもまたこのように、まず最根底に普遍的な本質が存在し、それ自らの分裂から多様な現象や個々の現存が生じるという、ヘーゲル的な考え方を自明のものとして踏まえている。この立場からシュテイルナーは立法者による人為的な法律制定を否定し、ユダヤ民族の法律は立法者の作によるものではなく、民族精神からとりだされ、その概念が、内容が展開された結果の豊富さにおいて再現されたものだ³と、サヴィニーの歴史法学を想起させるような意見も述べている。しかし、以上の立場は基本的にヘーゲルの法論で主張される議論、すなわち所与の社会の普遍的意志に従って、社会の分岐である個々人の行為がありうるという議論と矛盾するものではない⁵。

このように、その思索生活をヘーゲルの影響のもとに開始したシュテイルナーが、それ以後いかにしてヘーゲルに批判的に対峙し、やがて四〇年代に入ってその思弁哲学の自己完結性を攻撃・破壊するに至ってゆくのか。以下本章では、シュテイルナーがヘーゲルの同一性原理に根拠づけられた存在論的主体を解体してゆく過程、ならびにそれに応じて彼

が従来のドイツ的自律観を根底から否定し、新たな自我観そして自律観を提起してゆく過程が詳述される。

第一節 前三月期的自由主義批判

第一款 「市民的自由」批判

一八四四年に発表された『唯一者とその所有』^⑤の中で、シュティルナーは次のように述べている。

「…気楽な市民が、善良なキリスト者、信心深いプロテスタント、忠誠なる市民、有徳の人間たることを自分の使命と妄想しているのは、単なる『固定観念』にすぎないのだ。……著作者たちは、国家という固定観念そのものを毫も疑わず国家を論じて頁を埋め尽くし、人間は政治的動物(ゾーン・ポリテイコン)たらんがために創造されたという妄想にとりつかれているため、我が新聞は政治ではちきれんばかりである」(BEW, 上五九一六〇頁)。

『唯一者』当時のシュティルナーにとって最大の攻撃対象は、一八四〇年の新王即位以来反動に転じたプロイセン政府もさることながら、それ以上に、その政府に対して国家公民としての諸権利保障を強く要求していた自由主義(Liberalismus)運動の陣営であった。

この自由主義運動は、主にバーデン、バヴァリア、ハノーヴァーそしてライン州などで盛んであったが、ドイツ全人民の声を反映していたものとはいえない。それはドイツ市民層のごく一部、すなわち、教育と財産をもち、組織化能力のある中流階層集団——大学教授、役人、法律家、医者、ジャーナリストなどの専門家、企業家——によって担われていたにすぎなかった。彼らは、自分たちの受けた教育や所有する財産にふさわしい社会的地位を獲得したいと望んでい

たが、それを有名無実のものと化しつつあつたとはいへ依然残存する貴族階層への諸優遇措置に阻まれており、それゆえ諸々の旧制度や伝統的諸力に対する不満と反発を募らせていた。彼らは（地域や政治的環境に応じて多様ではあるが）後進的な自国に対し、政治的先進国と目されていたイギリス議會制の範型に倣い、「近代化」として次のような諸要求を掲げた。①君主制や教会などの伝統的な力を弱め、恣意的な政府支配を終わらせ、立憲君主制に移行すること、②議會制を改革して、国民一般にも政治権力を分有させること、③国民の個人的自由を保障し、法の支配を実現すること。立憲君主制への要求は、とりわけ一八四〇年のフリードリッヒ・ヴィルヘルム四世王位継承に伴う検閲緩和、州議員の審議會開催などに鼓舞され、声高に掲げられていた。⁷⁾

これらの要求は、前述のとおり厳密にはドイツ全人民の共通意思とはいえなかつたにもせよ、四〇年代前半のドイツ各地、そしてプロイセンにおいても、進歩的で教養ある中産階層の圏内に限定するならば、そこではほぼ一致して支持されていたものだつたといえる。少なくともかかる圏内で、右の諸要求やそれらの基礎にある自由主義への志向に真つ向から異論を唱える立場は、きわめて例外的であつたにすぎない。⁸⁾しかし、その例外的立場の一人であり、しかも特異な視点から自由主義を祖上にのせた論者がシュテイルナーであつたのである。立憲的自由や政治参加を求める四〇年代の自由主義のいかなる点に対して、シュテイルナーは批判を展開したのであるうか。

もちろん自由主義と一口にいつても、前三月期（一八一五年—一八四八年）のそれは一枚岩ではなかつた。四〇年代に入つて登場したいわゆる「社会問題」をめぐる、「自由主義」の看板のもとに採られた態度は多様であつた。貧困者の無気力を道徳的に叱責するものから社会悪を告発する人道主義、さらには古典的な社会主義までと、幅広い層がその中に含まれていた。⁹⁾しかしシュテイルナーの自由主義への批判は、これら全てを包括する視野でなされた。シュテイルナーの自由主義批判は多様な視点からなされているが、基本的にはそれらを「政治的自由主義」「社会的自由主義」「人

道的自由主義」に分類したうえで、次のようにいう。すなわち、これらに共通するのは、現実の人間に対する顧慮のなさ、すなわち観念的に設定された理想的《人間》像にしか存在を認めず、現実の人々については、それらをその理想像にどう当てはめ、そのようなものとして取り扱うか、そして収まりきらない部分を偶然的なもの、俗悪な部分などとしていかに視界から除外するか、という点にしか関心をもたないことである (BEISA, 上一八八頁)。自由主義は、我々の全生活のうち、「公的生活もしくは国家生活」の側面しか見ていないので、それが理想像とする《人間》とは、「政治的動物」、つまりシトフヤン、国家公民である。かくして自由主義は、人間の個体の価値を市民 *Bürgerum* にしか認めず、個人の自由を要求する場合にもあくまで「市民的」自由しか問題にしない、と。シュティルナーにとっては、自由主義が大義名分の自由しか要求するものでないことが、まず第一に問題であった。

当時現実に展開されている自由主義運動を冷やかにみつめる進歩的知識人はきわめて少数であったとはいえ、もちろんシュティルナーの他にも存在した。すでに『唯一者』の前年(一八四三年)に、『ドイツ年誌』(同年発禁)の編集長であったアーノルド・ルーゲが、解放戦争以降のドイツ自由主義運動にひそむ臣民根性と主権者に対する受動的態度を厳しく指摘する論文を書いている。かように指摘されたドイツ人の欠点は、急進的な知識人であれば誰もが共通に痛感していたことであったが、一般に当時の自由主義批判は、シュティルナーの立場を除けば大きく二通りのタイプに分けられる。ひとつは当時フランスの影響からドイツにも種子が蒔かれつつあった社会主義・共産主義思想に共鳴もしくは傾倒する立場によるもので、この立場は、ドイツの自由主義運動は政治と宗教という二重の抑圧を除去する共産主義に対して反応が鈍い、つまり無理解であることを慨嘆する^①。ただしシュティルナーはこの種の批判には同調しなかった。それというのも彼は、共産主義者にとって自明の了解事であるフォイエルバッハ型の「類的存在」の概

念さえ、自由主義者にとつての《人間》観念のごときの呪縛を免れていないとみるからである(EB192, 下三五頁)。

「類的存在」への不信という点では、シュテイルナーが当初比較的共鳴をおぼえていたB・パウアーが、『唯一者』と同年、「類と大衆」という論文の中でフォイエルバッハ、ヘス、マルクスまでも射程に含めた苛烈な「類」と大衆批判をおこなっている。自由主義批判の第二のタイプは、このように運動の担い手としての現実の国民にたいする深い幻滅感にもとづくものである。この論文によれば、パウアーの目には現実の大衆は、普遍的視点、比較の力、おのれの誤りを正す能力を得るための、より高き指導的な軌道をもたないがゆえに、全く空虚で雑然としたアトム的個人の群れとしか映らなかつた。フォイエルバッハが方向づけた潮流はこのような大衆を類概念によつて擁護し高めようとするが、かく試みたところで、種差を超えた統一は群衆における類そのものの矛盾のゆえに分断されざるをえない。群衆は精神や自己意識(それはパウアーにとつての真理の基準である)に不可避的に戦いを挑むものなのだ。¹²このように説かれる。

しかし、このような大衆への幻滅もまた、シュテイルナーの共有するところではなかつた。シュテイルナーの自由主義批判は、それにおいて《人間》や《類的存在》などの抽象概念が現実に対して規範性をもつことに向けられるのであつて、現実の大衆の否定にまで及ぶものではない。シュテイルナーによれば、パウアーの大衆批判は、これもまた規範性を有し、大衆の対極におかれたエリート主義的な「批判精神」の高みからおこなわれるものであるから、自由主義者と同断の観念的呪縛に陥っているものとされる。この問題については、のちに自我理解をめぐる両者の相違を取り扱う本章第三節の論述のなかで、再び言及されることになろう。

シュテイルナーの自由主義批判は、別の言い方をすれば、運動が要求する自由は集合概念の自由であるにとどまり、その概念のうちに曖昧なものとされた集合体と個との間の同化しえぬ差異を看過している点に向けられた。シュテイル

ルナーは後者、すなわち現実の「今、ここなる私」という個の次元の自由を求める。このような視点からは、当時エドガー・バウアー(B・バウアーの弟)によつて説かれた無政府主義でさえ、不徹底なものであった。エドガーは一八四三年、兄の批判主義を政論のレヴェルで貰いた結果、いかなる種類であれ国家という形式と自由とは両立しない、真の自由と万人の共同は、憲法草案や政治的党派を超えた形式、つまり無政府状態に求められるより他にないと論じた^②。立憲制や共和制においてすら、民衆の真の自由は叶えられぬという認識では、このエドガーはシュティルナーにもっとも近い位置にあつたといえるが、エドガーはあらゆる国家の廃棄の先に展望される「もはや排他的な人々のいない自由な共同体」に対して樂觀的であつた。それは理論的批判と民衆(プロレタリアート)によつて支えられるがゆえにもはやいかなる隷属もない自由な共同の状態だと考えられたのである。このような帰結はしかし、もはやシュティルナーの採るところではなかつた。シュティルナーはこのエドガーについてすら、「国民」概念で思考が停止している^③と見、この無政府主義までも、「唯一の実現可能な自由、つまり彼の自由を配慮していない」(EES50-252, 下二〇一―二三頁)と、自由主義と同断に扱っている。

このように、シュティルナーの一八四四年当時の自由主義批判は、他の急進的な批判者たちのいずれとも一線を画し、しかも現実の生身の個人という立脚点を貫き通すことによつて、それらのいずれについても観念主義の弊を看破したのである。

シュティルナーは、自由主義が要求する自由概念のうちに、より根深い問題を洞見していた。その点の解明のために注目されるのは、彼の次のような議論である。いわく、ある高級将校のいう通り、「プロイセン人はすべて、自分の胸中に自分の憲兵をもっている」——私がでなく、法が私の中に生きている」(EES5, 上六九頁)。人倫は、自由主義の時代

を迎え、もはや神の戒律のうちにはなく、理性の法則に足場をもったがゆえに、敬神に対抗して自立に至りえた。とはいえ、この人倫もその正体は、プロテスタントの合法性、つまり自己の内なる法に偽善的に従えということであるにすぎない。「かくて諸君のいわゆる人倫なるものは、形式的「忠誠」、法律遵奉の偽善にまで転落せざるをえず、しかもこの偽善たるや、かつての（神信仰の・筆者註）偽善よりもはるかに暴力的でありまた反逆的でもあるのだ」（Eberhard, 同六八頁）。

シュテイルナーが、自由主義が要求する自由の本体を、上述のように「プロテスタント的合法性」と捉えていることは重要である。事実、前三月期的自由主義は、プロテスタント神学との関連を断ち切つてはいないのである。

シュテイルナーの洞見を、さらに確認しておこう。シュテイルナーは自由主義が求める市民的自由を法の支配、すなわち市民が、「理性的秩序」たる国家あるいは国法に、直接無媒介に支配拘束されることであると理解する（Eberhard, 上二四〇頁）。しかし彼によるとこれは、宗教改革以来の「宗教の自由」、つまり信仰の内面化における神との直接的交通に、そっくり対応するものである。市民は、確かに革命によつて、大小の複数の君主たちや唯一の絶対的君主の支配から逃れはした。しかしその代わりに、具体像のない抽象物、精神や理念といったものへの臣従に入ったのである。このような、理性の法則に従う自由は、したがつてそこにいまだキリスト教の残滓をとどめ、隷属的性格を相変わらず清算していかないというのである。

シュテイルナーのこのような指摘は、前三月期自由主義運動の生成過程のある一断面を浮き彫りにしている。三〇年代から四〇年代にかけてのドイツ教養市民の政治的オピニオンを基礎づけたのは、当時のドイツ市民層全体の平均的生活態度に浸透し、集団全体を包み込んだ精神的・歴史的な運動力である、（俗流）合理主義であった。この合理主義は、自己確信と将来への大胆な楽観、実際的能力と厳格な義務感情、自己充足と満足感、明朗な生活享受と内心の安寧、市

民的上品さと規則正しい家庭生活、などの実践を人々に奨励するものであった。総じていえば、理性の法則を自己内に発見し、それに従う理性的主体としての自己自身への絶対的信頼の態度が求められたのである。これが、プロイセン改革以降教養層に促された政治的覚醒としての自由主義の気運の中で、市民的自由への要求と化したのであった。

合理主義は自由の性質を、個人的支配からの解放と、それに代わる理性への服従と規定した。それゆえ市民的自由の名のもとに、立憲国家、すなわち「国家への自由」が説かれたのである。そこでは個人の「外的」自由や権利領域は、理性法に叶った実定法によって万人に等しい制約のみに服し、一方で君主の統治、他方で国民の国家公民としての国家権力への参加と自由の行使は、その枠内で保障さるべしとされた。

こうした合理主義の心情を育んだのは、しかし、宗教改革以来の神学合理主義であった。それはドイツ啓蒙神学の流れを汲んで信仰の合理化に努め、反啓示を唱え、合理的に構成された道德神学の内に神を内面化した。これが一九世紀初頭に全盛をきわめ、その頃より、世俗的には合理的な道德哲学に支えられた俗流的自由主義という生活心情として人口に膾炙し、政治的自由主義を形成していったのである。事実として自由主義の主張には神学的合理主義が依然影を落とし、宣明しないまでも公的な生活全体をキリスト教的心情で満たしていた。¹⁶

以上のような背景を踏まえたいうであつてこそ、我々はシュティルナーによる自由主義批判の真意をさらに深く理解することができる。シュティルナーの自由主義批判における独自の要諦は、自由主義の要求する市民的自由がいまだに神的なものへの隷従をはらんでおり、それゆえ後述されるシュティルナーに固有な人間自立の自由観からすれば、それは全く不十分であるどころか、むしろそれにとつての最大の障害物、敵としてたち現れる危険性を有している、という点にこそあつたものといえる。

さらに議論を進めれば、シュティルナーの自由主義批判は、その基礎となつた神学的合理主義、さらにその起源で

説
あるドイツ啓蒙哲学そのものへの批判的視野からの、一派生物であるにすぎなかったということもできよう。シュテイルナーが真に祖上にのせんとしたことは自由主義運動という政治的関心に限定された事柄ではなく、市民的自由なるものを求める心情の内に、ドイツ啓蒙、ないし近代的思惟に固有の重大な問題点が潜んでいる、ということであつた。彼によれば、その問題こそが、人神信仰の重圧から解放された人間の真の完全なる解放、独立と厳密な意味での自律を阻んでいゝるのであつた。

そこで、この問題をより掘り下げるために、デカルト以降、またドイツではルター以降の啓蒙——シュテイルナーはこの兩名を近代哲学の二大基礎とみる——に対するシュテイルナーの見解と批判のあらましに目をむける必要がある。¹⁷⁾

第二款 近代哲学批判

第一項 感性の抑圧

シュテイルナーは、近代を支配するものが、「ただ理性的なもののみがあり、ただ精神のみがある」という「真にキリスト的な原理」(Eleg. 上二—三頁)であるという。彼はそこに、認識において感性から切り離されたデカルト的自我観とルター主義的な信仰の内心化との融合を見いだす。シュテイルナーのいわんとするところはこうである。すなわち、この原理のゆえに、人は五感に惑わされることなく合理的に思考し、またその科学的思考のゆえに必然的に神の存在の確証に至らねばならぬものとされる。デカルトのコギト cogito 「我思う(＝思惟によって存在を確証される自我)」に
とつての真の対象知とは、世界の森羅万象のうちに普遍的な神的法則性のみを洞見することであるとされ、この営みにとつては往々にして障碍でありときにはあやかしともなる感性そして官能は、極力日常生活から排除されねばならぬ次第と

なる。コギトはいわば、ルター主義、プロテスタンティズムを、人間理性の名のもとに哲学的に正当化し合理化した、宗教の侍女である、と (ebenda)。

シュティルナーが名ざすデカルトといえは、脱自然的理性としての啓蒙主義的思潮の出発点であり、認識論・思考様式の面では認識主体としての自我が有する対象 \parallel 自然の解析ならびに統一的・合理的把握の機能がことさらに強調された。それに対応する事態として、自然という感性的・経験的所与ないし多様性は、かかる合理的認識に捉えられうるかぎりにおいてのみ、問題となるにすぎなかった。事実、デカルト登場後のヨーロッパ思潮では、さしあたりこのような普遍的理性にもとづく解析的思考とあらゆる経験的所与前提への懐疑とが基調となり、そこでは質の世界としての実在界は、もっぱら科学的理性の把握する数学的法則性によつて量的に屈服せしめられることとなった。そしてこれこそがまた、「ヨーロッパ文化・歴史の眞の近代の開始と基礎」(トレルチ)と謳われる、理性の後見なき自己使用(カント)としての啓蒙精神、すなわち一八世紀の精神の核心なのであった。

ところでドイツでは一見逆説的ながらも、如上の意味での啓蒙精神を、ルターの宗教改革という歴史的事実の後世における受容過程が、巧妙に自己に同化させつつ自国に根付かせたといえる事情があった。後世に様々な解釈を生み出すルターの教義ではあるが、ルターがドイツ近代に与えた文化的作用としてほぼ一致して認容されているのは、それが宗教的個人主義をもたらしたということである。ルターは教会・教皇の支配から信仰を解放し、それをもっぱら聖書のみにもとづかしめ、各個人が自ら親しく確信するものへと変えた。こうして信仰を個人の内面の必然的自覚と選択の事柄とすることにより、自由を個々人の内面の問題とし、またその自由を、内心に自覚される普遍 \parallel 神におけるものとしたのである。¹³⁾このようなルターの影響下にあつて、ドイツに流入した上述の啓蒙精神は、合理的認識論としてよりはむしろ、個人の自由意志における解放と自立、ならびに神的・超人間的な心理・規準の人間化という実践的な側面の強調

の方向に働いた。だがそうであつたからこそ、それは本来であれば矛盾しあはずのものである、全体化をはかる神学と妥協しあうことができたのであつた¹⁹。そしてこのように神学との深刻なあつれきを回避することができたからこそ、啓蒙——個人の意志の自由と自立、「成年となりきつた」理性の後見なき使用としての——は、カント哲学と合流し、ドイツの一般民衆の中に容易にとけ込みえたものといえる。

ところでシュテイルナーは適切にも、ルタートウムの掲げる上述の宗教的個人主義が、各人の精神的な隷属に支えられてゐることを洞見している。ルタートウムは「信仰による義認」を提起し、救済を、キリスト者の内心における絶えざる信仰の再確認においてのみ保障されうるものとしたことによつて、人間—神の相互作用関係を各人の内面の孤立的な事柄へと転換した。しかしそれによつて、キリスト者は内なる世界である精神において神に隷属する者となつたのであり、シュテイルナーの言によれば、プロテスタンティズムは信仰とともに「隷属までも内面化した」(EE36, 上—七頁)。「とはいえ実際には、かかる神への精神的隷属こそがキリスト者の信仰における自律をもたらしたのである。信仰の内面化が論じられるにあつては、人間存在を肉体／精神に分断するという前提がたてられ、それゆえ精神界の出来事である神との直接的交流に支えられた信仰は、肉体Ⅱ現世の諸関係による諸制約から一切解放された自由と自律を我ものがもとなすとされたのである。キリスト者の個人的自律は、神の優越を受け入れるところに成立し、かくして信仰の場である精神界の事柄であるにすぎないこととなる²⁰。このような事態をシュテイルナーは次のように言い当てている、「一人の人物がただ自己のみによつて行為し、他の何者にも伺いをたてない、という有様を、キリスト者たちは『神』においてイメージしたというわけである」(EE178, 下六頁)。

宗教的個人主義は、神学的次元ではいわゆる〈万人祭司主義〉をもたらしたように、精神の優越すなわち世俗の軽視のもとで社会的意識に敷衍されるならば、必然的に一切の既成の権威破壊と各人が独立した主権者であるというアナー

キー的な作用をおよぼすはずのものであった。²¹ 事実そのような方向へ展開していった派も実在したのであるが、ドイツで主流であったルター・トゥムの展開はそうではなく、信仰それ自体が独自の規範を生み出しえなかつたこともあつて、現世的諸事物に聖霊の現れを見るままにむしろそれらの神聖視、ひいては現世肯定そして保守主義へとつながつていった。²² 精神界に局限される〈内的〉な個人的自律の現実社会に対するこのような脆弱さを、シュティルナーは次のように指摘している。

「ルター主義は、できるかぎりあらゆる事物の中に精神を持ち込み、あらゆるものの本質が聖霊であると認識し、かくして現世的なものを全てを聖化しようと腐心する」(BEIS, 上二二二頁)。

「プロテスタンティズムでは、現世的諸関係はそれ自身によつて神聖であり、それがただ存在しているだけで神聖である」(EE39, 上二二〇—二二二頁)。

ルター・トゥムの保守主義的帰結とは、たしかに顕著な特徴であつてしばしば言及されるところではあるが、実のところシュティルナーはこの側面についてはそれほど重要視しているわけではない。ルターの宗教的個人主義は、世俗において順応のエートスを培つた反面で、キリスト者としての個人の内心に、特有の痕跡を残した。ドイツにおけるルター・トゥムの精神的遺産としてより注目されるべきはむしろ以下に説明されるこの点であり、しかもシュティルナーのプロテスタンティズム批判の核心をなしているのも、まさにこの点への彼の鋭い洞見なのであつた。

ルター・トゥムが信仰者の心中に刻印づけた影響のまず一つは、それが宗教的個人主義において自律を純精神的に、つまり肉体的ないし感性界からの全き断絶のうえに成り立たせたことの帰結である、世俗内禁欲主義である。世俗内禁欲主義といへば、一般にはカルヴィニズム的思考、すなわち現世が天国へと続く試練と勤行の場であると想定され、そのかぎりでは現世や世俗の人間活動(とりわけ労働)が神の栄光をあらわす目的に従つて遂行されるという思想²³として理解さ

れるのであるが、シュテイルナーが着目するのはより実存的な次元の問題である。シュテイルナーはいう、「人間を『自然衝動』と『良心』とへ（すなわち内的賤民と内的警察とへ）二分裂させることによって、プロテスタンティズムは成り立つ」（EE97, 上二一八頁）。注目されることに、シュテイルナーはプロテスタンティズム批判の脈絡において、カトリシズムが「我々を感性の壊滅と没落から救ってくれた」と述べ、相対的にカトリシズムに好意的な評価を示している（EE98, 上二一九頁）。このことは裏返していえば、シュテイルナーが、プロテスタンティズムがドイツ近代にもたらした重大な文化的作用である、人間存在における感性的世俗の軽視と抑圧を攻撃の焦点にしていることを示すものである。このゆえにこそ、シュテイルナーは前述されたように、プロテスタンティズムをデカルト以降の啓蒙理性の哲学と関連づけて問題視するのである。シュテイルナーによればデカルト以降の「近代哲学にとつては自然は無であり、……精神を、理性を勝利に導く。かくして一切が精神である」（EE92, 上二二頁）わけであるが、かかる「ただ理性的なもののみがあり、ただ精神のみがある！」という「近代哲学の原理」は、同時に宗教改革の歴史を貫く「キリスト教の原理」でもある、と説かれる。かくしてシュテイルナーはまず第一に、理性的自律の端緒である自律的信仰の徒の内心に、自然抑圧的な精神至上主義の発露を見いだしているのである。

宗教的個人主義のこのような反自然的特徴に関連して、もう一つシュテイルナーがとりあげている問題がある。それは、上のような信仰すなわち精神主導的な自律観が、その主体たる世俗的な生身の個人から、一切の現実的諸規定を捨象してしまうという問題である。ルターの宗教的個人主義は、個人が信仰においてはじめて自律的たりうると説くため、自律的個人の像を認識者としても行為者としても、もつぱら絶対者としての神に直接的に対峙させるにすぎない。現世を超越し内心の信仰のみに係留された個人的自律は、世俗において生身の個人を、それを取り巻く諸状況、すなわち歴史・伝統・制度・諸事件などとの相関関係において把握しようとしないのである。かくして「信仰のみ」に支えられた

個人主義が描き出す自律的個人とは、各人固有の現存の多様性が奪いさられ抽象的に捉えられた信仰者の像であるに他ならない²⁶。このような帰結に着目してシュティルナーは、ルタートゥムをデカルトのコギトとともに全き普遍主義の源泉として捉えつつ、次のように述べる、

「…私自身はといえば精神以外のなものでもない。つまり(デカルトによれば)『思惟する者』、(ルターによれば)『信する者』より以外のなものでもない。私の身体は私ではない。私の肉は欲望や傷心にさいなまれるがよい。私は私の肉体ではなく、私は精神、ただ精神でしかないのだから。

これこそが、宗教改革の歴史を貫き今日に及ぶ思想である」(EE92, 上二二二頁)。

かかるものとしてあらゆる個人は感性なき精神として普遍主義的に扱われる。その行き着く先を、シュティルナーははやくもこう予言する、「ただ思想のみが人間においても自然においても一人生き延び、他の全ては死ぬ! このような抽象へと、つまり普遍的なものあるいは生命なきものへと向かつて、精神の歴史は進まねばならない。精神たる神だけが生きている。これはつまり、生きているのは幽霊だけだということではないか」(EE94, 上二一四頁)。

以上のような精神主義がやがては精神主導的な現世改造思想、すなわち本稿において一貫して着目される近代合理主義に連なりゆく過程を、シュティルナーは適切にも、彼が〈プロテスタンティズムの完成者〉であると位置づけるヘーゲルに即して、次のように指摘している。

「…諸概念がいかなる場合にも決定を下し、概念が生を規制し、概念が支配する。これがすなわち、ヘーゲルによって体系的表現を与えられた宗教的世界である。……一切は概念に従ってかき鳴らされ、現実の人間である私は、この概念規則に従って生きることを強いられる」(BE104, 上二二七頁)。

シュティルナーがこのように、プロテスタンティズムの《現世改造》的発想を、ヘーゲル哲学に読み込んで指摘してい

ることは重要である。なぜならこのことによつて、シュテイルナーの直観的なドイツ・プロテスタンティズム批判は、前述されたヘーゲルの同一性原理に対する、そして後述されるようにそれに起源をもつ近代合理主義精神そのものに対する批判へと連結されることになるからである。

以上を要約すれば、シュテイルナーの近代哲学、そしてそれに関連づけてのプロテスタンティズム批判の射程は、以下の互いに関連しあう三点にまとめられるものといえる。

- ① デカルトとルターを始源とする、思惟あるいは信仰という精神ないし理性の営為における人間の生の確証。
- ② それに対応して感性的経験や自然的所与を仮象として貶下する思考様式。
- ③ かかる思考を人間史のさらなる発展の証として受容しつつ自然を精神の自己実現に服せしめるプロテスタンティズム的現代そのもの。

シュテイルナーにとつてドイツ近代の思潮とは、いわば啓蒙理性の裏づけを得て合理化された神学支配であるに他ならなかった。以下に論述されるように、シュテイルナーはかかる精神風土に対立の構えをとるのであるが、そのための当座の足がかりとして彼は、イギリス経験論哲学、とりわけベーコン、そしてデカルトの支配的影響力に終止符をうったヒューム⁽²⁸⁾の「一切をあるがままに散文的にみる『とらわれなき頭脳』」を支持し、経験と感性の擁護・復権を主張している。近代哲学とりわけヘーゲルを介して、ルタートゥムないしドイツ・プロテスタンティズムの文化的作用であった現世内禁欲Ⅱ自然抑圧主義と普遍主義Ⅱ多様性の画一化志向、この二点にとりわけ着目しえたところから、シュテイルナーの近代合理主義批判は出発したといえることができるのである。

第二項 三位一体批判

ところで、デカルト以降ヘーゲルに至るまでの哲学が存在を思惟に解消してしまうものであり、感覚や自然をないがしろにするものである、という批判は、この一八四〇年代という時代にあつて、シュティルナーに特有のものではなかつた。というより、このような議論は、三〇年代後半よりフオイエルバッハによつて着手されたヘーゲル哲学批判と、そのうえに掲げられた感性復権の論調に足並みを揃えるものであつたといえる。²⁹『唯一者』の前年に書かれたフオイエルバッハによるヘーゲル批判(「将来の哲学のための暫定的テーゼ Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie」)は、ヘーゲルの哲学が、絶対的なものを絶対者の自己意識に局限しており、自然や肉体を顧慮していない点に向けられている。³⁰

しかしシュティルナーの哲学批判は、フオイエルバッハによる思弁哲学批判の枠内にとどまるものではない。換言すればシュティルナーは、たんに思惟と感性との主客転倒をとがめ、感性の復権を唱えることに尽きているわけではない。前款で示されたように、当代プロイセン国民の合理主義的心情を育んだのは、宗教改革以来の神学合理主義であつた。³¹このような潮流が、第一章で述べられたように、カントの自律思想、そしてヘーゲルの主体性のコンセプトを生み育むことに貢献大であつたことを、シュティルナーは片時も忘れることがない。そしてこのような、人の自由意識が当初から神―世界―人の一体感によつて満たされていることへの着目に、シュティルナーの近代的思惟批判の第二の、しかもより重要なポイントの端緒が見いだされるのである。

ヘーゲルの哲学では、実体的真理に参与しえない反省哲学の認識論的自我に反して、知の基底におかれた有限者の自我の主観を実体的真理に関わらせることに関心がむけられるが、そのことをヘーゲルは、認識主体の主観が、その知の対象とするものと同時に同化するという構成をもつて論証する。唯一真に存在するとされる絶対者あるいは精神は、へ自

己が存在することを自己が見る」という自己還帰的連関において自己存在を確証するのだが、その自己知の円環的過程が、認識主体固有の思惟にとつてはその対象であると同時に、それそのものになつてゐるというのである。つまり認識主体の主観が反省哲学のそれに反して存在論的に基礎づけられるとき、それは真実には絶対者の存在が論証される過程であるにすぎないとされている。以上の構成からすれば、有限者の自己意識は神など唯一の絶対的存在の認容と相克することはなく、むしろ人は自己意識に沈潜すればするほど、おのれを超えた絶対的存在の存在する所以を深く確実に確信するようになる。ヘーゲルのこの構成はルターの「内なる神」をさらに理論的に補強したというばかりでなく、俗化されて前三月期の市民に、上述されたようなキリスト教的心情に満たされた生活感情や、内心の神信仰のもとに安らう自由感情を育むに重要な寄与を果たしたのである。

ところで、このように神性を内的体験において確知することは、プロテスタンティズムの内面化と徹底化であるとともに、その顕著な一帰結であるスピノザ流の汎神論的構成22によるものといえるわけであるが、このとき、このようなヘーゲル思弁にたいして当時向けられた批判に、注目さるべき特徴が指摘される。それはフォイエルバッハを嚆矢に当時展開されたヘーゲル批判の論調として有力であつたものが、逆説的ながら、もちろん留保つきとはいへこの同じスピノザ主義に依拠し、この足場から絶対者の自己意識という理論表象を攻撃するという手法であつたという点である。

フォイエルバッハは三〇年代前半から、近代哲学史を説くさいには必ず、限定つきではあるもののスピノザを神学原理の克服として称揚していた。彼によればスピノザは、自然をはじめて神や人間の根源とすることによつて、神を他の実在から分離する神学原理、そしてそれに対応する封建的ロマンティックの時代の終焉を告げたという功績をもつ。このように理解されたスピノザ主義は、いうまでもなく四〇年代にはいつてフォイエルバッハの自然主義や受苦的存在としての人間という諸観念の基礎となりゆく反面、ヘーゲル哲学の内に潜むもうひとつの主要な要素であるフィヒテ主義

を制約する論拠ともなりえたのであった。マルクスの指摘をまつまでもなく、ヘーゲル哲学に一貫してみられる、《真理の自己意識の自己展開》の構成（とそれによる現存するものの説明）は、認識論的自我の受動性を克服しそれを絶対的自我の展開のうちに服せしめたフィヒテの影響によるものである。しかしその結果としてのヘーゲルの理念の主体性は自然を自らに従属するものと捉えるのみであって、それ自らが自然の制約を受けるものではない³⁵。もちろんヘーゲル哲学それ自体にあつてはこのフィヒテ的特徴も相対化されているのであるが、ヘーゲル哲学から主に世界改造的な此岸的主体の着想を得た四〇年代の批判的後継者たちは、そのゆえにこそヘーゲルをフィヒテ寄りに捉え直す傾向を示していた。しかるのちこのフィヒテ化されたヘーゲルを肯定的に受容するかあるいは否定するかの相違によってその立場も分かれてゆくのであるが、さしあたりフォイエルバッハ、そして当初のヘスなどは、このようにフィヒテ寄りに捉えられたヘーゲル像に対して、スピノザ主義的立場から自然の根源性を突きつけたのであった。

以上のようなスピノザ主義的ヘーゲル批判は、結果として、思惟と自然との主従関係の転倒とともに、存在論の拠点を非物質的な悟性の客体（神）から自然 \parallel 人間の同一性に転化するに至った³⁷。しかしこの種の批判は、この転位された存在論そのものの構造にまで立ち入ることはなかった。換言するならばそれは、世界と人、全体と個、客観と主観の一体性を保証する絶対性を、従来のように神としての具象化や主観への局限に求めるかわりに、今度は自然ないし此岸の世界に求めるということであるにすぎない。フォイエルバッハは、三位一体の神の正体は「感情」、すなわち「きわめて親密に愛し合っている諸人格の結合³⁸」であると述べた。このような批判によって変わったものは同一性の根拠内容だけであり、有限な諸個人は、自己意識への沈潜を深めるうちに、おのれを超えた絶対的なものを深く確実に確信するに至るという構成には、依然いかなる変化も生じなかつたのである³⁹。

しかるに、前述のように神性との一体感を本体とする自由観に疑問を抱いていたシュティルナーは、このような思弁

哲学批判の帰結にとどまることはなかった。シュテイルナーもたしかに、ヘーゲル哲学における「人格化された思惟」(EE394, 下二九八頁)の跋扈を非難するところから批判を起すが、その視点はすでにフォイエルバッハなどのスピノザ主義的なそれとは異質のものである。シュテイルナーの批判の眼差しは、神学合理主義によっていまや人の自明の自由意識と化した《絶対的なもの(神)―世界―人の一体性》の想念そのものに向けられている。シュテイルナーはこのような想念をさして、「あらゆるものうちに理性すなわち聖霊あり」(EE100, 上二二二頁)と述べ、「ルター主義者ヘーゲル」こそがこのような想念を哲学で裏づけ日常化したのだという。ヘーゲルは、ルターにならつてすべての世俗のものに絶対者＝神の精神あるいは概念を完膚なきまでに浸透させた。その結果今日の人々は、理性の名のもとに自己意識と神的で絶対的なものとの結びつきを寿ぐが、それは自らの思惟や精神を絶対者に乗っ取られていることに他ならない。これがシュテイルナーのヘーゲル批判であった。

このようなヘーゲル批判が敷衍されることによつて、生身の有限者が自己を超える絶対的なものとの一体感のうちに生きるという構造それ自体が攻撃の対象となる。そのさい、至高のもの、絶対的なものの内容がいかなるものであるかと変わりがなく、「唯一神であろうと三位一体の神であろうと、ルターの神であろうと至高存在であろうと、あるいは神ならぬ『人間なるもの』が最高存在をあらわすものとされようと、そんなことは、最高存在そのものを否定する者にとつてはまったく何の違いもない……」(EE42, 上五三頁)。そのゆえ、シュテイルナーによる、ヘーゲル批判の射程距離は、プロテスタンティズムやスピノザ主義に自明に依拠する論者たち、もちろんフォイエルバッハにも及ぶのである。シュテイルナーによれば、フォイエルバッハや自由主義者たちによつて聖霊が人間化されたとはいえ、まだ問題は片付いていない(EE103, 上二二六頁)、「すなわち『超越から内在へ』が達成された以降もまだ神性の問題は終わりをみていない(EE51-52, 上六四頁)と断じられる。

だが、シュティルナーがそこまで神性を追いつめる必要がどこにあるのか。なぜ有限な個人の自我は、絶対的なものとの一体性のうちに自己の存在を確認してはならないというのか。もちろんそこには、レーヴィットが論ずるように、そもそも神学と人間学の批判的区別にむけられるフォイエルバッハ、B・パウアー、マルクスなどに共通の関心と、シュティルナーの関心との相違が指摘されるであろう。すなわち前者の関心はあくまでも実在性の在処の問題に決着をつけることにあったのたいし、後者の関心は、およそ神的な表象を人間の知性と血肉にてらして根柢なきものと断じたうえで、しからば実践の局面において神性の残滓をどこまで払拭しうるかという問題に注がれていたのだと解することができる。⁴⁰しかしシュティルナーの含意は、このような議論に尽きる平板なものではない。シュティルナーの議論は、単に人間理性の独立不羈を説く道徳哲学にとどまるものではないのである。

シュティルナーは、ヘーゲルの『論理学』にいわれる絶対者の精神の自己思惟的思惟をとりあげ、つぎのように論じている。「ヘーゲルの体系ではつねに、あたかも、思惟もしくは『思惟する精神』、つまりは人格化された思惟、幽霊としての思惟が考え行動するかのように語られる」(EE394, 下二九八頁)、「絶対者もしくは自由な思惟にとつては、思惟そのものが端緒なのであり、この端緒を極端な『抽象』(たとえば存在)と設定することで、頭を悩ませます」(EE389, 下二九一頁)。そのうえでシュティルナーはこの、絶対者の自己思惟的思惟に組み込まれた「自由な思惟」(EE381, 下二八〇頁)を、実際に思惟している生身の自我が忘却された「内面性の純粹運動」の「狂気」であると批判し、それに反対して「自己固有的思惟、私の思惟」つまり「私を導くのではなく、私が導き、私の好きなように続けられたかと思うと中断されもする」思惟を主張する(agenda, 同二八一頁)。

ヘーゲルの絶対的思惟では、最終的には実際に思惟する有限的自我の主観がでなく考えられた絶対者のみが存在する

とされるのに対し、シュテイルナーが唱える「私の思惟」では、存在するのは思惟の対象ではなく自ら思惟する私の自我のみである、と説かれる。ヘーゲルの体系で仮象の地位におかれたものが、その立場を逆転しているのである。このような転換は、一見したところ、やがてハイデッガーがおこなう実存哲学の提起、すなわち、知の自己還帰性を精神にではなく、有限な現存在の側に転換し、かくして現存在に唯一存在の基礎づけを与える試みに比較されるようにも見えよう。しかし、シュテイルナーの「絶対的思惟」批判の狙いは、そのような転換に尽きるものではない。シュテイルナーはこのとき、ヘーゲルが主観の存在論的基礎づけに用いる自己知の自己還帰的構造の連関そのものを祖上にのせているのである。

シュテイルナーにとってドイツ近代は、いわばプロテスタンティズムをとおしての啓蒙主義、つまり神認識を志向づけられた「理性の使用」をなしうる資質こそが意志の自由でありかつ市民的自律の要件とされる人間理性主義なのであった。前三月期的自由主義はつまるところその一所産であり、シュテイルナーは直接にはそれへの批判を契機として、実はその最奥に潜むドイツ近代的思惟、さらには自我観そのものを攻撃の対象としていたのである。この点については、実款を改めて詳述されよう。

第二章・註

序、第一節・註

- (一) シュテイルナーの生涯については、John Henry Mackay, Max Stirner. Sein Leben und sein Werk (Berlin, Schuster und Loeffler, 1898), に従うべきである。又、Mackay, Leben, S. * に留意。
 (二) Stirner, Über Schulgesetze (1834) (Dresden, Verlag des dritten Reiches, 1920).

- (3) Ebenda, S. 11-12.
- (4) Ebenda, S. 12.
- (5) Hegel, PhdR, § 156; Bernd Kast, Die Thematik des “Eigners” in der Philosophie Max Stirners. Sein Beiträge zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung (Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979), S. 26.
- (6) Stirner, Ahlrich Meyer (Hrsg.), Der Einzige und sein Eigentum (Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1972) 以下引用は、ED という略称にページ数が付され、その都度本文中に示される。片岡啓治(訳)『唯一者とその所有』(現代思潮社、一九六八年)。
- (7) Roger Price, The Revolutions of 1848 (MacMillan Education Ltd., 1989), pp. 17-33. なお、前三月期のドイツ自由主義の政治状況や憲法問題については、Hans Fenske, Strukturprobleme der deutschen Parteiengeschichte. Wahlrecht und Parteiensystem vom Vormörz bis heute (Frankfurt. a. M., Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1974) の III を参照。
- (8) Werner Conze, “Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands”, in: Hanns Hubert Hofmann (Hrsg.), Die Entstehung des modernen souveränen Staates (Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1967), S. 310.
- (9) Price, op. cit., p. 27.
- (10) Lawrence S. Stepelevich(ed.), The Young Hegelians, (Cambridge Univ. Press, 1983) に収められている、同人によって英訳された Arnold Ruge, “A Self-critique of Liberalism.”, pp. 244-245.
- (11) Moses Hess, “Die eine und ganze Freiheit”, in: Detlef Horster(Hrsg.), Moses Hess, Ökonomische Schriften (Darmstadt, Melzer Verlag, 1972), S. 56, 山中隆次・畑孝一(訳)『初期社会主義論集』(未来社、一九七〇年)一一〇頁。そして一八四三年には、エドガー・バウアーやマルクスがプロレタリアートの歴史的使命を論じはじめている。後註(13)参照。
- (12) Bruno Bauer, Stepelevich(trans.), “The Genus and the Crowd” in: the Young Hegelians, p. 198, p. 200, p. 205.
- (13) この意味でエドガーは、一九四三年当時、古代ギリシア的ポリスの直接民主制を究極の目標としていたマルクス(たとえば、一八四三年五月のマルクスからルートゲへの手紙。Marx Engels Gesammelte Ausgabe, erste Abteilung, Bd. 2 [Dietz

- Verlag, 1982] [以下 MEGA1/2 と略称], S. 475-476.) を超えるラティカルな立場を表明していたのである。EBbach, a. a. O., S. 201 によると、マルクスがゲーゲル法哲学批判を書きはじめの一ヶ月前に、エドガー・バウアーがすでに社会革命的テーゼを出版しており、マルクスよりバウアーの方が先にプロレタリアの歴史的使命を説いていた。
- (14) Vgl., James J. Sheehan, Karl Heinz Siber (übersetzt), Der deutsche Liberalismus. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg 1770-1914 (München, Verlag C. H. Beck, 1978), S. 21.
- (15) Birgit Knorr, Autorität und Freiheit, in: Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften (Peter Lang Verlag, 1977), Bd. 78, S. 40. とりわけゲーゲル国家哲学が、その意図はともあれ、かかる骨髄に拍車をかけた点については、Ludwig Nagl, Gesellschaft und Autonomie (Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1983), S. 50.
- (16) Hans Rosenberg, Politische Denkströmungen im deutschen Vormörs (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1972), S. 39.
- (17) 最近のシユテイルナーに対する積極的な再評価の試み(大沢・前掲書一一〇頁など)においても、この点についての評価は低い。
- (18) Martin Luther, Von der Freyheit eines Christenmenschen (1520), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 7, S.24-25, 石原謙(訳)『新訳・キリスト者の自由』(岩波書店〈文庫〉)一一頁。ルター主義のその後の発達については、John Dillenberger/Claude Welch, Protestant Christianity, 2nd ed., (MacMillan, 1988), pp. 73. Heinrich Bornkamm, Luther in Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten vom Lessing bis zur Gegenwart, (Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955), S. 28-30, 谷口茂(訳)『ドイツ精神史とルター』(華文舎、一九七八年)三九四頁など。
- (19) たとえばライプニッツのモナド論が、その典型である。『単子論』では、無限に多様なモナド(≡個体)は、原初的な単純実体である神によって相互に調和しているものとされる。G. W. Leibniz, Monadologie, (Felix Meiner, 1956), S. 46-47, また下村寅太郎・山本信・中村幸四郎・原享吉(監修)『ライプニッツ著作集・後期哲学』(工作舎、一九八九年)二二六頁下段の解説参照; Rüdiger Böhle, Der Begriff des Individuums bei Leibniz (Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1978),

S. 65, S. 256ff; Patrick Riley (ed.), *The Political Writings of Leibniz* (Cambridge University Press, 1972), p. 14. またもとよりルタートウムも、コッスルニクス以来の科学と抗争に陥ることはなかった。B. A. Gerrish, *The Old Protestantism and the New*, (The University of Chicago Press, 1982), p. 6. なお、ドイツでは一八世紀中庸のヴォルフ以来、正統主義の神学者の間でも、啓示は必ずしも理性に矛盾するものではないという見解が維持され、やがて登場する「革新的」神学者の一群(J. F. W. イェルサレム、J. J. シュパルディング、J. S. ゼムラーなど)に至って、実践理性は各人の心中に内面化されながらその思惟を事物の自然における普遍的・合理的な構造に参与させるよう導くものだと論じられた。

Dillenberger / Welch, op. cit., pp. 137-140.

(20) たとえばカントは、実践理性性のレヴェルで神を前提している。ibid., pp. 142, 142.

(21) 有賀弘『宗教改革とドイツ政治思想』(東京大学出版会、一九六八年)一九頁。

(22) のちにルター主義の論理は、対社会的には決定的に伝統主義であり、所与の権力秩序を肯定する順応のエートスを培った、と論じられるに至った。Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London, George Allen & Unwin LTD, 1961), pp. 147-148. 尾形典男＝福田敏一＝有賀弘(訳)『西欧政治思想史II』(福村出版、一九八三年)二二〇-二二二頁。

(23) もちろんこのような考え方はルターにもある。

(24) この場合、世俗の現存する諸事物そのものが神聖視されたわけではない。むしろ逆に、一切の自然的所与や伝統的事物は神意に沿って変革されねばならぬ、という『現世改造』への志向が導出され、強調される次第となる。柳父圀近『ウエーバーとトレルチ』(みすず書房、一九八三年)六一頁。なお、ウエーバーは世俗内禁欲を「救いの確証」の目的連関において見たため、カルヴィニズムの職業倫理にひそむ「神の栄光」ゆえの批判性を適切に捉えることができなかった。金井新一『ウエーバーの宗教理論』(東京大学出版会、一九九一年)七七一-八〇頁。

(25) 事実カトリシズムは、自然の領域につねに恩寵の世界の中の相対的な独立を認め、それによって自然的生に対し、十分な活動の余地を与えたことにより、当時は反宗教改革の精神的根拠となり得たのである。ハイネも、またトレルチも同様のことを述べている。Ernst Troeltsch, in: Dr. Hans Baron (Hrsg.), *Gesammelte Schriften* (Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1925), Bd. 4, S. 288-289, 内山芳明(訳)『ルネサンスと宗教改革』(岩波書店〈文庫〉)六一頁参照。

- (26) 有賀・前掲書二二頁。Gerrish, op. cit., pp. 265-266.
- (27) 無論それは前述のように、厳密にはルタートゥムよりむしろカルヴィニズムのものであるといえるのだが。
- (28) Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Verlag von J. C. B. Mohr, 1932), S. 72, 中野好之訳『啓蒙主義の哲学』(紀伊國屋書店、一九六二年)六六頁。
- (29) フォイエルバッハが事実としてヘーゲル左派にどの程度の影響を与えているかについては議論が分かれているが、観念の優位にたいして感性や自然の独自の存在を頌揚するという点では、四〇年代の批判的ヘーゲル解釈者たちの間に基本的な了解があったものといえよう (MacLellan, op. cit., pp. 31-32, 邦訳四五頁)。思弁哲学に神学性をみとめ、その思惟至上主義を告発する点では、この時期マルクス、ヘスなども同様であった。
- (30) Vgl., FSW2, S. 240-241.
- (31) 本節第一款参照。
- (32) 事実スピノザは、オランダで、カルヴィン主義に対立するコレギアント主義(主観主義)にふれ、内在する神との合一を求め、ドイツ神秘説につながってゆくオランダの分派神秘説に出会った。これは、神性を内的体験において確知せんとする立場であり、プロテスタント的反宗教改革運動であったといえる。カール・ゲーブハルト(著)、豊川昇(訳)『スピノザ』(創元社、一九四八年)二二六-二二七頁。
- (33) ヘーゲルは『哲学史 (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)』の中でスピノザ哲学を「真なるものは端的に、ただ思惟を延長または自然を属性とする唯一実体にすぎず、この絶対的統一のみが現実であり、ただそのみが神である」と要約したうえで、スピノザの純粹思惟は、「思惟と存在」概念と存在の絶対的対立をすでに知っている普遍者である」と、自らの哲学に引き付けた解釈をおこなっている。ヘーゲルの立場よりすればスピノザ哲学の短所は、普遍者である唯一実体を運動する生命態として描いておらず、「理念の単に全く抽象的な状態のもの」にとどめていることにもとめられるにすぎない。HSW [1928] 19, S. 410, S. 408, 客観的に評価しても、スピノザの体系とヘーゲルのそれとは、結論的に神もしくは自然、すなわち「真なるもの」が自己表明する形式をとるという点で共通するのであり、両者の違いはそのことを叙述する方法論の差異であるにすぎないのである。桂壽一『スピノザの哲学』(東京大学出版会、一九五六年)一一四頁。現にヘーゲル哲学は一八三〇年代後期より、プロイセンにおいて汎神論(それは一九世紀の脈絡では、無神論を意味する。Karl Barth,

- The protestantische Theologie im 19. Jahrhundert [Evangelischer Verlag, 1952], S. 110.) であるとの疑いをかけられており(良知力=廣松渉「編」『ヘーゲル左派論叢』第一巻「御茶の水書房、一九八六年」二八八頁)、またマルクスによれば、ヘーゲル哲学を構成する基礎の一翼を担うのが、「ス」ノザの実体」であるといわれる(Marx/Engels, Die heilige Familie, in: MEGA [Verlag Delev Auvemann KG, 1970], 1/3, S. 315-316.)。
- (34) FSW3, S. 374, フォイエルバッハ全集第六卷二八〇頁。
- (35) 第一章・第一節参照。
- (36) ハスも一八四一年、『ヨーロッパの三頭政治(Die europäische Triarchie, [Leipzig, Otto Wigand, 1841])』の中で、「自然の全体性(Totalität)は精神のそれと同様に神的である。それは神の直接の生である」(S. 9)というスピノザ主義の立場から、ヘーゲルを次のようにフィヒテ寄りに把握している。「ヘーゲルの体系は、論理学をもってはじまる。……ヘーゲル主義にとつては、最初のもも最後のものも、ただ思惟、これのみである。いうまでもなく、ここでさらに主観から区別されているようにみえるという意味でそうなのではなく、それは絶対的思惟であり、「思惟と存在の同一性の思惟」である。しかし、単にそのことについての思惟であるにすぎない」(S. 67)。それに対してハスは、「『自然には』まず第一に生命が直接的行為において現れるので、そこには、抽象的なものであれ具体的なものであれ、いかなる理念もそれ以上前提されていない」(S. 9)と断言している。ただしハス自身は、この後次第にフィヒテ主義になりゆき、ここで指摘されたヘーゲルのフィヒテ的な特徴をむしろ肯定的に捉えるようになってゆく。この点については、本稿の第三章第一節において、改めてふれられることになろう。
- (37) 良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』(岩波書店、一九八七年)二〇六頁。
- (38) FSW7, S. 266.
- (39) Toews, op. cit., p. 197; Ebbach, a. a. O., S. 388.
- (40) KS120, Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, S. 380, 邦訳Ⅱ・一六六頁。
- (41) Martin Heidegger, Sein und Zeit, (Tübingen, Max Niemeyer Verlag), s. 211, 原佑=渡辺二郎(訳)『存在と時間』(中公・世界の名著七四)三五六頁。

Max Stirners Kritik des modernen Rationalismus (2)

Masami SUMIYOSHI*

II. Stirners Reform des Autonomiedenkens

II-1. Stirners Kritik des vormärzlichen Liberalismus

II-1-1. Seine Kritik der "bürgerlichen Freiheit"

II-1-2. Seine Kritik der modernen Philosophie

II-1-2-1. Einwand gegen die Repression der Sinnlichkeit

II-1-2-2. Kritik der Trinität

*Dr. jur., wiss. Assistent an der Juristischen Fakultät der Hokkaido Universität.