



Title	マックス・シュティルナーの近代合理主義批判 (3)
Author(s)	住吉, 雅美
Citation	北大法学論集, 42(6), 117-158
Issue Date	1992-07-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16856
Type	bulletin (article)
File Information	42(6)_p117-158.pdf



[Instructions for use](#)

マックス・シュテイルナーの近代合理主義批判(三)

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——

(以上四二卷二号)

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

(以上四二卷三号)

第二節 ドイツ的自律構造の批判

第一款 自我の二重性

第一項 ヘーゲルとドイツ的自律

第二項 フォイエルバッハとドイツ的自律

第三項 シュテイルナーとドイツ的自律、その離反の端緒——自我の二重性——

第二款 反省的自我

- 第一項 ヘーゲルのロマン主義志向と理性主義的方法——『無神論者』ヘーゲル像の成立——
- 第二項 ヘーゲルの理性主義的側面の一面的肥大化——B・パウアー——
- 第三項 シュテイルナーとパウアーとの蜜月
- 第三節 「移ろいゆく私」——《他在における自己知》の解体——
 - 第一款 近代合理主義的主体性の純粹形態——B・パウアー——
 - 第二款 シュテイルナーの、パウアーからの離反
 - 第一項 パウアーとドイツ的自律
 - 第二項 パウアーと主体性——人間理性至上主義——
 - 第三款 シュテイルナーの《他在における自己知》批判
 - 第一項 パウアー、《鏡像としての自我》
 - 第二項 シュテイルナー、《前提されぬ自我》
 - 第四款 過去志向的自我から、将来を目指す自我へ
- 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

(以上本号)

第二節 ドイツ的自律構造の批判

第一款 自我の二重性

マックス・シュティルナーによるヘーゲル批判は、直接には宗教批判、そして哲学批判の体裁をとるが、さらに深く読み込まれると、それらを素材としてむしろ、近代市民の日常的な精神態度の問題に関わるものであるといえる。シュティルナー自身は必ずしも明言しているわけではないが、その問題とは、前章で取り扱われた、ドイツ観念論に育まれた自律思想であった。

本節でははじめに、「ルター主義者ヘーゲル」というシュティルナーの言に事寄せ、ヘーゲルとドイツ観念論的自律思想との関係を一般的に確認しておきたい。

第一項 ヘーゲルとドイツ的自律

前三月期の自由主義を支えるばかりでなく、一九世紀中庸に至るまでプロイセン市民層を支配する精神態度となった俗流合理主義は、ドイツ啓蒙思想の所産である神学合理主義の世俗化形態であった。

この俗流合理主義が要求する《自由な市民》像の原型は、神学と宥和しえたドイツ啓蒙思潮が、自らの精神の具現として称揚したルターであった。一八世紀後半から一九世紀前半に至るまで、ドイツ啓蒙思潮によって形成されたルターの人物像が、ドイツの近代精神や文化を根本的に規定していた。そこで描かれたルターの人物像は、伝統的教義の権威

に對抗し、「神の言」の自由検討を通じて得られた客観的な真理認識を、おのれの心の内奥における良心の自由のみに従って（その意味での理性の自律的な使用によって）信仰することを自ら実行した自由の闘士であり、精神の解放者であった。⁽⁴²⁾但し、聖書の自由検討といっても、その場合無制限の自由解釈が許されるわけではなく、一定の内在的な客観的真理から逸脱されてはならなかった。その意味で啓蒙的ルター主義は、理論的に純化された啓蒙認識論の必然的帰結であるラディカルな合理主義神学とも一線を画すものである。⁽⁴³⁾このようなルター像が、以後ドイツ観念論哲学を経由することによって、いわゆるドイツ特有の自律観の体をなしてゆくに至る。聖書に啓示される真理に歩み寄りこれを護持するドイツ的啓蒙理性は、カントの『単なる理性の領域内における宗教』（一七九三年）に至って神学陣営の了解をとりつけ、他方いわゆるドイツ観念論哲学の基調をなすことになる。

本項における結論をまず述べるならば、シュテイルナーによれば「ルター主義者」であり、「あらゆるものの中に聖霊」を見るといへうヘーゲルの哲学は、以上のようなルター像的自律観を継受していることができる。その理由を示す前に、以上のルター的な自律観が、ヘーゲルに至るまでに被った哲学的形式化を確認する必要がある。

カントはルターの「キリスト者の自由」の思想を、純粹な形式にまで洗練した。ルターによると、個人の理性が必然的に自らの内なる声（＝神）に目覚め、自発的な意志がそれへの信仰を選びとるところにこそ「キリスト者の自由」の境地があるものとされる。これが、精神において「自分自身のもとにあること」としての自由の原型であり、以後ライプニッツ、ヴォルフ、レッシングを経て理性と宗教との和合がより確かなものとされたうえで、カントに至って「内なる声」がアプリアリオリな原理として再仮定された。これによって、人間の自我が、目的それ自体として自らに道德法則を課すという実践的な意味をもつこと、すなわちドイツ観念論特有の自律観が定礎されたのである。⁽⁴⁴⁾ここにルター以来の自律は、個別者が、自らの内なる普遍に目覚め、その真理としての普遍を現実の具体的・特殊な場面に適用する、とい

う（個別―普遍―特殊）の形式に純化されたのである。この形式がやがて一人歩きするところに、先に触れた今日の啓蒙理性主義の問題性が生じて来るということは、改めていうまでもない。自律とは、字義通り解されるならば、自らを自らのたてた基準に従って生きることであって、その場面従われる基準が個人の内省のうちに神、あるいはアプリアリな原理として見いだされ、それに自己の具体的生が当てはめられてゆくという点に、後進国の現状を克服するの必要に迫られていたドイツに特有の理論的性質があったものといえるのである。

この意味では、ヘーゲルもまた、このような観念論的自律思想の継承者であり、しかも完成者であるということができる。もちろん、彼によるカントへの批判が存するにもかかわらずに、である。なぜならドイツ的自律の要諦は、自らのたてた「基準」を墨守し感性的具体性を制し、現実を改善してゆくという点にあるといえるからである。ヘーゲルのカント的自我への批判では、存在論的根拠づけをもたない自我が、抽象的普遍の法則に従うことの無内容さが批判されたのであって、ヘーゲル自身は個別者の意志の自律にあつては、内容をもつ倫理の概念こそが基準とされるべきだと説いている⁴⁶。恣意的意志を律する基準を形式的な自己内反省のうちに求めるべきではなく、客観的世界に内在する精神に求めるべきだというのである。この客観的精神もまた、自然を超越するものであり、それに生ける個人の意志や感性を服せしめるべしとするのである以上、ヘーゲルの存在論的主観の着想さえ充分に上述のドイツ的自律の思想の範疇に含めることができる。

ヘーゲルは、前示のごとくシュティルナーが「ルター主義者」と呼んだように、以上のルター主義、なかんずくルターが自由を「自分自身のもとにあること」として捉えた点を高く評価し、それを包括的に消化して自らの哲学に吸収した。それによってヘーゲルは、宗教改革の功績でありさらに啓蒙主義によって個人の自律思想の根拠として継受された自由概念、すなわち（神に関連づけられた自由）を、かの「絶対的思惟」によって人間の主観に合理的に内面化するこ

とに成功したのである。ヘーゲルによれば、人は、信仰という形で自らの主観的な理性を自由に使用し、この意志の自由における人間精神の自己確信が、必然的に神の自己確信に参与するとされる。このように、実質的には三位一体的真理によって満たされた主観が、同時に近代的市民としての個人の自由意識やその自律を支えるものであることが、ドイツにおいてはヘーゲルによって、哲学という（理性的な）検証によっても追認されたのである。その意味で、シュテイナーはドイツ近代を、プロテスタンティズムを通しての啓蒙主義、つまり神認識に向けられる（理性の使用）をなすうる資質こそが意志の自由として市民的自律の要件とされる人間理性主義であると評し、ヘーゲルを、このような心的態度を絶対的な真理にまで高めるに貢献した（プロテスタンティズムの哲学的侍従）と断じたのである。

このように自律の根拠が三位一体的真理であることから、またヘーゲルはドイツの自律の徒であるにとどまらない。ヘーゲルの場合、従われる基準はもはやカントのように叡知界のものではなく、存在の根拠そのものである。したがってヘーゲルの説くものは、感性的個人が自らの主観の不安定さを当為の遵守において律するという自律であるというより、さらに踏み込んで、生身の個人それ自体が客観的な現存を主導する存在であると想定すること——主体性——であるといえる。ヘーゲルは、デカルト—ルター—ドイツ啓蒙哲学—カントという経路で確立されてきたドイツの自律の土壌に引続き立脚しながら、フィヒテの絶対的自由の哲学に鼓吹されつつ、さらに強靱な精神万能主義としての主体性を定礎したものと見えるのである。その主体性の哲学的表現が、第一章で概観された同一性原理であったということは、改めて繰り返されるまでもあるまい。

かくして、ヘーゲル後継者、なかんずくヘーゲル左派の各人とも、ヘーゲルを通して多かれ少なかれ以上のようなドイツの自律思想、ないしは主体性の議論に関わらざるをえなかった。そして、それに対するそれぞれの構えから、近代合理主義的精神の出発点における論者ごとの方向づけがなされることになるのである。

第二項 フォイエルバッハとドイツの自律

近代的思惟の決算としてヘーゲル思弁哲学を攻撃したフォイエルバッハといえども、プロテスタンティズムの所産であるドイツの自律思想の枠を踏み越えるまでには至らなかつた。フォイエルバッハは確かに、崇拜の対象としての神とは他在化された人間の本質であるにすぎず、神と人間との対峙は實在せぬ幻想であると別決することによって、普遍や理性の名のもとで実は神に依存するというような、いわば哲学と宗教の和合における自律観の虚構性は暴くことができた。とはいえ自律そのものが疑われたわけではない。神と人間との対峙は人間の本質と個体的人間との対峙に置き換えられ、自律の基準は再び個体に内在する普遍的なものに求められたのである。フォイエルバッハにとつて人間が主体的であるということは、自律の基準を自らとは疎遠な相をもったイメージに託すのではなく、自らに潜在する類としての望ましい資質に求め、それによつて自己の個体としての生を規律してゆくことを意味していた。フォイエルバッハも依然ドイツの自律の徒であつた。フォイエルバッハ自身がやはりプロテスタンティズムの世俗的完成に拍車をかけていたのであるからには、やむを得ないことである。ヘーゲルが自律の基準を現実を貫く客観的精神という存在論的なものに求めたのち、フォイエルバッハはそれをより感性的に自明な類の資質にまで世俗化したのである。かくして疎外論といわれるものですら、——自我を律する基準が、自我から遊離し、客体化して自我に立ち向かつてくるという構成を踏まえる点で、——ドイツの自律の変種であるにすぎない。したがつてまたそのかぎりでは、疎外論的な神信仰の否定といえども、ドイツ・プロテスタンティズムの精神に徹頭徹尾貫かれたものたらざるをえないのである。一八四三年—一八四四年当時の、ヘーゲル左派全般のポスト政治改革を担わんとする理論的スタンスは、ほぼ基本的にはかかるフォイエルバッハ的疎外論、人間の自律の新形式の了解を共有し、それを出発点としていた。⁵⁰⁾

第三項 シュテイルナーとドイツ的自律、その離反の端緒——自我の二重性——

シュテイルナーもやはり当初は、「人間宗教」という形をとったフォイエルバッハ流の自律思想の追隨者であつたにすぎなかつた。一八四二年一月、「唯一者」にはるかに先だつて、彼が匿名で発表した小冊子をみてみよう。それは、この年の元旦にベルリンの領邦教会聖職者たちが教会参拝者に配布した「キリスト教の祝祭日。我が教区民への愛の言葉」という小冊子に対する反論として、「反対表明」という題目のもとに直ちにかかれたものである。批判の対象となつた聖職者たちの小冊子では、復古的な新王ヴィルヘルム四世の政策に沿つて信仰箇条に従つた生活、とりわけ日曜礼拝を怠らぬよう説かれていたのであるが、それに対しシュテイルナーは「反対表明」において次のようにいう、今日のベルリンでは、日曜日といえども多くの営業者たちや手職人たちが公然と働いており、売買取引も週日と変わらさず行われている、そしてかかる噂をききつけた近郊町村の住民たちも、村での礼拝をおろそかにしてまで、早朝からベルリンで一仕事しようと殺到するといった有様である、このように、国王や教会の要求とは裏腹に、人々の信仰心の衰微や彼らにとつての教会權威の没落は、いまや紛れもなく明白な事態である、と (KS38)。そしてシュテイルナー自身は、このような当世の風潮にむしろ棹さし、読者に向かつて「信仰するより行為せよ。その方が理性的である」(KS29)と呼びかける。シュテイルナーは信仰主義を捨て、合理的に行爲する人間の立場に与するのであるが、そのような彼の議論にもやはり、各人が外的な權威や制度によらず、自らの理性のみを通して内心に真理を見いだし、それを自己の意志から確信するという自律の構造が影を落としている。それはあたかも、やがて彼の攻撃の対象となるルターを想起させる。

「私が私に、私固有のもつとも内的な本質、私の使命、そして私自身の中に住まう神について説ききかせ、請け合ふ他人のいうことばかり信じ込んでいるかぎりは、私は全き完全な人間ではまるでありえない。私がそのような人

間でありうるのは、私がそれらを自ら知り、それに満たされ、それを確信しているときにかぎるのである」(KS 31-32)。

初期のシュティルナーがこのように反信仰を説きながら同時に自律を訴えることができたのは、いうまでもなくフオイエルバッハの影響のゆえである。たとえば彼は同論稿の他の箇所で読者に向かい、あなたはクリスチャンであるよりもまず人間であれ、あなたが、自分もつばらクリスチャンであると思ひ込んでいたところで、本来あなたは紛れもなく人間なのである、しかししてあなたの唯一の課題は、真の人間のなものとはなんであるかを問うことだ、と訴えている(KS30)。シュティルナーにとつても神を不要とする人間の主体性の出発点は、当初は人間に内在する本質に求められたのであった。この小冊子全般の論調を通して、確かに、人間の実生活上の営為を積極的に肯定して当時のラディカルな一派をリードしていたフオイエルバッハの影響が濃厚に窺える。しかしそれは信仰の儀式より日常生活の営みを優先すべしとする感性主義に倣っている点に限定されるわけではない。シュティルナーにとつても反宗教の第一歩は、フオイエルバッハによって刷新されたドイツ的自律の形式をもつて踏み出されたのである。

ところがシュティルナーのこの種の自律に対する構えは、その後同年六月に『ライン新聞』の付録として「芸術と宗教」⁽³⁾を発表するまでのうちに、重大な変化を被った。「芸術と宗教」では、確かに人間疎外としての宗教というフオイエルバッハ的前提が維持されてはいるものの(KS259-260)、同時に次のようにもいわれている。

「人間が、自己のうちに彼岸をもつこと、すなわち人間が、動物的・自然的な状態に満足せず、何か別のものにならねばならないのではないかと感ずるやいなや、…そしてその予感のゆえに自らを分割して、『現在かくある私』と『いずれ私になるべきもの』とに二分するやいなや、彼は後者、すなわちこの第二の別な人間になることを熱望

し、その彼岸の人間を目のあたりにするまでは、休むことを知らないのである」(KS258)。

フォイエルバッハは、彼固有の人間自律の構成として、キリスト教の宗教は廃棄しても、それに代えて人間の本質を尊崇する宗教は保持した。フォイエルバッハにとっては、対象を尊崇しそれを目指すという宗教の形式は、自律の形式そのものとしては依然として当然に有効な前提であった。しかしシュテイルナーはここでフォイエルバッハの人間宗教も含めて、このような宗教という現象において維持される自律の形式そのものに着目しているのである。しかもその着目は同時に、ネガティヴな評価をとまなうものであった。フォイエルバッハとは異なりシュテイルナーは、信仰を、人間の自己承認の契機ならびに自己肯定の手段として積極的に評価しようとはせず、むしろ人間の自己分裂そして依存と隷属なる病理的状态として、人間精神の自由と自立の対極に位置づける。したがってまた、彼は宗教一般に否定的な評価を下している。彼にとって宗教とは、人間の内面的分裂によってその内心の「神」ないし理想が外部に客体化され、当の人間が倒錯的にそれに向かって渴望と憧憬の眼差しを注ぎ続けることであるが、そのようなときには、「(人間の)精神が客体につながれて(おり)、……あらゆる能力について依存している。そこでは精神は自由ではない。自由が天才の条件である以上、その精神は自由ではない」(KS261)。彼は宗教を、一つの悟性的虚構として形式的に捉える。すなわちそれは、才分も独創性をももちあわせぬ庸な精神が必要とする悟性的手段であり、客体への献身と帰依のうちに安住する怠惰さ以外のなにものもでもなく、このように信仰の対象を要するかぎり、人間の精神は思考から感情作用に至るまですべて客体に依存せざるを得ず、自ら自発的に自由を獲得する能力を失うことにならう、このようにシュテイルナーは説くのである。

しかしそれ以上に重要なことが、この小論から読み取られる。シュテイルナーはこの宗教批判を通して、ヘーゲルの

自律思想の最奥に潜む前述の「絶対的思惟」、さらにはその構造である主体の自己還帰的自己知の連関そのものに着目しはじめるのである。再び先の引用にたちかえると、シュティルナーは宗教批判につき、「人間が、自己を二分割し、かくして自己のうちに彼岸をもつこと」に鋒先を向けていることが明らかである。ここで彼の念頭におかれているのは、カントによる意識する自我・される自我の二重自我説にはじまり、一般に自我を「在ること」とそのおのれが在ることを「見ること」との合一において把握するという、フイヒテ以来の観念論的自我把握の構成であろう。このような自我把握はヘーゲルに至って、主体を存在論的実体として同定する場合に、その自己同等性を論証するための要となった。⁵⁴⁾すなわち主体は自己区別を介しておのれの存在をおのれが見、この見ることによっておのれの唯一真に存在することが構成されるというのである。これを有限者の主観の次元でみると、有限者の自己意識は前述のように絶対者のかかる自己区別―自己存在の確証という自己知の回帰過程そのものになるのであるから、人は自己思惟のうちに絶対者を真に存在する自己として見いだすということになる。かくなれば人は、真に存在する主体としての絶対者あるいは精神に、自己の有限なる意志ないし生を同化させるべきこととなる。このように、ヘーゲルにおける自律思想の要諦は、その「絶対的思惟」にこそあるということが理解される。シュティルナーの前掲の引用は、そのような主体の自己知連関と実際のな市民の《神一人》的自律観との連結を看破したものであると解することができるのである。

興味深いことに、前作の「反対表明」も含めてこの時期のシュティルナーの「自由」観には、「両義性がみられる。たとえば彼の前掲小冊子「反対表明」の中には、他者への隷属や依存を捨てた成年的自由と自立こそが真の自己認識の条件であって、さらにこのような自己認識が、「主人を必要とする卑屈さを放棄し、かくしておのれ自身となる自己実現へとつながってゆく」という論述がある (KS33)。これが敷衍されれば、やがて伝来のドイツ的自律の理解、すなわち

神と結びつく理性における当為 (Sollen) の墨守のうちに個人の自由を求める構成それ自体とも矛盾に陥らざるをえなくなるは必至である。現に「芸術と宗教」にすでに、上述のようにその端緒があらわれていた。

それに対して、ヘーゲルの影響下になつたフォイエルバッハの疎外論にあつても、対象化は主体の自己認識にとって必然的な行程であつた。かくして人間の自己肯定と存在確証としての人間教が成り立つたのである。このように神の諸属性は疎外された人間の本質そのものであるとされ、それゆえ人間宗教が成立する場合にも、〈見られる自我像〉と〈いま現にそれを見ている自我〉との静態的一致が皆目疑われない。フォイエルバッハもまた、依然プロテスタンティズム的な自律の徒であるといひうる所以である。

その後シュテイルナーの議論の展開は、既成のドイツ的自律観そのものに相反する方向に進んでいった。周知の通り、一八四四年の『唯一者』は、自律の根柢を人類の普遍的諸価値に求めたフォイエルバッハへの糾弾の書という体裁をとることになるのだが、『反対表明』でのフォイエルバッハ的自律の肯定から『唯一者』でのその否定に至るまでのシュテイルナーのフォイエルバッハ批判、離脱の過程は、彼自身の述懐によると、以下の通りである。⁵⁵

我々はフォイエルバッハの『キリスト教』やその他の小論、概してその「人間性の哲学」から、ポジティヴに望まれることとしての「カテゴリーの命法」を見いだした。つまり我々は彼のいう「類的理想」を、「理性」「意志」「心情」などの神秘的な力とともに把握したのである。彼によつて、人類の能力や特色の心理学的表示である「認識」「性格」「愛」といったものは、歴史の変容や錯綜を免れ、権力的な進展を与えられた。こうして彼は、これらの一面性に重きをおくばかりか、人間全体をつまるところ感性和意志力という等質的な権能に切り縮めようとしたのである。しかしここに至つて彼は、そもそもかかる思惟的抽象であり実在するはずのない「人間」を理想として実在

せしめ、確かに現実的でありながら「非人間」扱いを受ける我々に対し「おまえは人間となるべきだ」と当為を突きつける。だが「非人間」は、道徳的呪いにとりつかれているとはいえず、それでもやはり、現実の人間ではないのか? (KS410-411)

この過程と並行してシュティルナーには、既成の自律の形式とは性質を異とする新たな個人の自由、解放の形式が思い描かれていたのである。その新たな形式にとっては、外部に疎遠に具象化されないとはいえず、自己区別を介しての自己同一性の同定すら、障害物であるに他ならなかった。

それでは従来の自律に代わるべき、シュティルナーの新たな自律の構成とは一体どのようなものであるのか。それは次節に、B・パウアーとの対質において明らかにされることになるが、そのさい絶えず留意されなければならないことは、彼がつねに自我発見のエロスの構造そのものを俎上に載せていることである。自我の対象化は、統覚作用の結果として主体性を精神的に実体化するデカルト以来の伝統である。以来、思惟作用としての自我が「思われ」て実体的統一性を付与されたり、あるいは思惟以前にすでに存在する自我が「見られ」てその存在を確証されるなどし、自我がなんらかのやり方でおのれ自身に認識さればならないこと、つまり自己知の要請が近代的知の問題の核心におかれてきた。しかるにシュティルナーは、このような主体の自己知の要請に対して懐疑的な立場をとっている。そこから彼の、疎外論的見解に対する批判も生ずる。なぜ自我が、そして主観が対象化されねばならないのか。シュティルナーの考察の焦点はかくして搾られ、主体の自己区別における自己確証に込められた意味を問うことに向けられる。

第二款 反省的自我

第一項 ヘーゲルのロマン主義志向と理性主義的方法——「無神論者」ヘーゲル像の成立——

第一章で述べられたように、ヘーゲルの同一性原理には、理性的自律の側面と、ロマン主義に合流する反啓蒙理性主義的側面とが並存している。それゆえ後者の点では、ヘーゲルとロマン主義との間には一応の一致が認められるのだが、それにもかかわらずこれら両者の間に深刻な対立をもたらしたのは、個—普遍の和合を説明する方法の相違であった。ヘーゲルをロマン主義者より区別した独自性とは、自我が必然的に全体性・無限者（神）の生成に関与することを説明するにあたり「自己意識」の局面からとりくみながらも心理主義的・現象主義的な方法を可能なかぎり回避し、むしろ絶対者の思惟を存在するロゴスと捉え、「自己意識」をも含む万有をその化成として論証する伝統的な存在論的論理学を採用した点に求められる。⁵⁶かかる方法によつても帰結されるころはロマン主義者とそれほど変わらないものの、信仰をロゴスの生成・論証過程に還元する理性主義的なその性格は、本来反ドグマの立場でありながら、解放戦争以後フランス合理主義への敵意から保守化したピエティスムスの反発をかわすにはおれなかつた。かくして、プロイセン当局に採用されたヘーゲル哲学は、一八三〇年以降、概して反啓蒙の姿勢をあらわにしたピエティスムスをはじめとする「信仰する良心」の立場から「無神論」との非難を被ることになるのである。⁵⁷

もちろん厳密にヘーゲルに即してみるならば、すでに示されたように、彼は無神論を説いているわけではない。彼によるなら世俗の国家さえもが、「神の理念の実現」であるとされ、国家の精神的基礎としてもはたらくキリスト教はヘーゲルにとつても重要な意義をもっていた。彼の全理論体系において哲学はキリスト教を凌駕しようとするものではない。

く、信仰が直観的に把握する精神をそれとは異なった方法で確証することであるにすぎず、そのかぎりでは両者は調和的に捉えられるはずであった。しかしその論証過程においては、哲学の媒体である概念が宗教の媒体としての表象の感性に対しやはり優越性を与えられた。そのことが最も明瞭に示されているのが彼の『宗教哲学』である。そこではシュライエルマッヒヤーの感情哲学的な信仰の基礎づけが批判に曝されている。ヘーゲル哲学の以上のような性格が、信仰心の衰微に桿さすものと捉えられるのもゆえなきことではなかった。

第二項 ヘーゲルの理性主義的側面の一面的肥大化——B・パウアー——

ヘーゲル哲学にまわりつくかかる疑惑を、むしろ積極的に証明し、そこから独自のやり方で無神論的な人間主義を導出したのが、すでに触れられたブルーノ・パウアーであった。パウアーは一八四一年にライプツィヒで刊行された『無神論者ならびに反キリスト者、ヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ（以下ボザウネと略称）』においてヘーゲル宗教哲学それ自体を盾にとり、自らの無神論的立場を表明した。パウアーは『ボザウネ』でヘーゲルをロマン主義者と区別する前述の方法論的相違を故意に無視し、神Ⅱ自己意識という結論が一致する以上ヘーゲルにシュライエルマッヒヤーを批判する資格はないと断じ、そのうえでこのような結論をさらに汎神論的に捉えかえすことによつてヘーゲルを無神論者と断定している。⑤⑥ いうまでもなくこれはヘーゲルの曲解である。ヘーゲル自身が『宗教哲学』の中で「神は自己意識である」というとき、それは真に存在するものはただ一つ神の自己意識だけであり、それが有限者Ⅱ人間の経験的意識を対象としながらその中において自分自身を意識するということの意味している。⑤⑦ パウアーのヘーゲル解釈は、このようなヘーゲル固有の論じ方を全く顧慮していないものといえる。

しかしかかる曲解は、けつしてパウアーの読解能力の欠如に由来するものではない。⑤⑧ この読みはむしろヘーゲルの残

した一つの重要な哲学的業績を抽出するために、意識的になされたものであると考えられる。その意味で『ポザウネ』
 中で最も注目される議論は、バウアーがヘーゲルによるシュライエルマッヒャー感情神学への批判に批判的評論を加え
 るくだりである。ヘーゲル自身は「宗教哲学」で、主観的感情の曖昧さのうちに自己―絶対者の区別を廃棄するシュラ
 イエルマッヒャーの非論理学的方法を非難したのであるが、バウアーはその場合、ヘーゲルがむしろ、感情神学におい
 てもなお維持される絶対者―主観的自己の区別それ自体をここで問題視したものと捉えるのである。バウアーによれば、
 ヘーゲルはシュライエルマッヒャーの、主観的感情を介しての絶対者―有限者の区別に反対し、「有限者の止揚が真剣
 に受けとめられねばならぬ」⁽⁶³⁾ものと考えたので、宗教において自我を、それ自身は普遍者と区別され自らへと向かいな
 がらも同時にその普遍者を承認しそれに関係するようなものとして論証しようとした。バウアーはヘーゲルがこのとき、
 感情神学が前提して疑わない認識と対象との二極分解の批判を通して、実のところ間接的に近代的主體概念の基調であ
 るアカルト的コギトの構造そのものに狙いを定めていると読み込んだのである。バウアーはヘーゲルに、ドイツ的自律
 の前提であったコギト的―反省的自我的構造そのものの変革の端緒を見いだしたのであった。前述されたように、反省
 的自我論は個人に、いわば自己の内面性にひきこもる靜態的な自律を保障するにとどまり、客体への能動的な関わり
 において自己を高める存在論的な主体性を与えることができなかった。バウアーによれば、かくしてヘーゲルは主―客の
 靜的な区別を廃棄し、能動的な存在論的主体性を定礎すべく、対象⇨普遍者こそあらゆる内容がそこに帰着する全体性
 (Totalität)であること、それはかようなものとして「絶対的充溢・万有・全ての独自なるもの」⁽⁶⁴⁾であり、自我はその
 一部であるにすぎないという「汎神論」を述べていたものとされる。そしてこのように自我が普遍⇨実体のモメントで
 あるからには主―客の区別などもはやありえず、したがって自我⇨有限者の意識はそのまま普遍者の内的運動に引き込
 まれそれに一致し、こうして有限者の意識⇨普遍者の意識という等式が成立するというのである。残る問題は、その均

衡をいずれの方向に崩してゆくかということであるが、バウアーは当時のヘーゲル左派全般の基本的了解に基づき「有限ではあるけれどしかし生きている現実の意識は、非人間的な実体に比べて勝っている」と述べ、生けるもの人間の自己意識こそが唯一真に実在するものであり、だからまた実体のものであるとみえた普遍性の本来の主であったという結論を強引に導き出すのである。以上のような「ヘーゲル再評価」を通じて、バウアーはヘーゲルから、次のような業績を見いだしたものといえる。すなわち、①有限者・人間の自己意識を無限者・実在する実体と等置することによって、逆に人間の主観を存在論的に根拠づけたこと、②このことによって啓蒙理性哲学がもたらした無力な認識論的自我観を克服し、実践的自我観の確立への道をひらいたこと、③しかもそのことを、感情哲学以上に根源的・徹底的に成し遂げたこと、以上である。これらの功績をバウアーは自ら引継ぎ、実体的な自己意識を彼岸の神より剝奪し地上の人間に帰せしめることをもって、人類こそを世界史の能動的原理として、その自己原因に据えたのである。

第三項 シュティルナーとバウアーとの蜜月

バウアーによるヘーゲル宗教哲学歪曲の所産である反省論的自我構造の改革という問題提起に、即座に呼応したのがシュティルナーであった。シュティルナーは『ポザウネ』刊行および発禁直後の一八四二年一月、それに対する書評「バウアーの審判ラップについて」⁶⁵を、カール・グツゴウ編集によりハンブルクで発行された『ドイツ通信』誌上に掲載した。シュティルナーとバウアーとは、遅くとも一八四一年の半ば以降、ベルリン・フリードリッヒ通りのヒッペル酒場を舞台とする急進的ヘーゲル主義者たちの討論サークル「自由人 (die Freien)」への参加を通して、すでに親密な知己の間柄であった⁶⁶。

書評でシュティルナーは、バウアーがその著作によって、ヘーゲル哲学に胚胎していた「完膚なきまでに革命的な悪

「意」すなわち無神論的な人間理性主義を暴き出した点を賞賛してゐる (KS13-14)。シュテイルナーもまたフォイエルバッハやバウアーと同じく、「どうやって悪魔とキリスト教とが和睦できるといふのか？」(KS11)とヘーゲルのうちに調和せしめられながらもいまや修復不能なまでに決定的となつた信仰と人間理性との決裂を見てとり、「経験的現在」(KS17)の地平から後者に軍配をあげる。シュテイルナーは、反信仰の一点においては独立不羈の人間理性主義の側に一度は与するのである。

しかしシュテイルナーのかかるバウアー受容にも、やはりシュテイルナー独自の歪曲が潜入していた。たとえばバウアーがヘーゲル宗教哲学より導出した「人間の自己意識こそ全てである」というテーゼを受け入れたシュテイルナーは、さらにそれを次のように敷衍する。

「ヘーゲル、その人は、人間精神を全能の精神にまで高めようとし、そして実際に高めた。そして彼の門弟たちに、何人も自ら自身の外に、そして自ら自身を超えて救いを求めてはならぬ、自分だけが自分自身の救い主であり救済者である、という教えを浸透させた」(KS14-15)。

シュテイルナーはバウアーを肯定しながらもそのキーワードである「自己意識」に、「自分自身 (sich selbst)」という言い回しを置き換えている。そしてこのように独特に理解されたバウアーを通して、ヘーゲルそのものの解釈はさらに大きな変容を被ることになる。シュテイルナーによるとヘーゲルは「ラディカリズムの世界史的使命」の表明者である。というのもヘーゲルは、敬神という怯懦の中に沈滞していたドイツ人を覚醒せしめ、彼らに神を恐れぬ古代ドイツ人の自律を敢えて行なう勇氣を与えたからである。かくしてドイツ人はヘーゲル哲学のうちに「不滅なる永遠の言葉」、すなわち「自足 (Autarkie)」、「自由な人間は自足し自立する」(KS19)という教えを見いだすものとされる。このようにしてシュテイルナーは、バウアーを介して人間主観の次元に降ろされた普遍をほらんだ存在論的主体性を、ヘーゲ

ルに忠実に自発的に国家に参与する国家公民としては読まず、逆にそれに対立する前国家的な、公に優先する私人の自由と読み込んだのである。

パウアーを介してとはいえヘーゲルの主体性をこのように読むことは、もちろんヘーゲル理解という観点そのものからみれば適切ではない。というのもヘーゲルの自由観は、個的原理を絶対的なものとする《前国家的自由》を克服したうえに成り立っているからである。ヘーゲルにとって主体の真の自由の展開とは、即自的には全き主観であり個的にすぎないものが、その根底なる全体性、普遍性との調和のうちにおのれを確認するということであつた。宗教、国家において個人が真に自由でありそれゆえにまた自律的であるということのヘーゲルの意味はかくして、主観が実在する普遍—全体性に実践的に参与するというところにこそあつたのであるから、それを「古代ドイツ人」の私的な、前国家的自由の復権として捉えることは、ヘーゲルそのものに忠実に即した解釈であるとはいえない。

しかしこのようなシュティルナーのヘーゲル曲解は、パウアーによつて定礎された人間理性の主体性の存在論的基礎づけをさらに強調的に承認し、さしあたりは人間理性の自立と万能を説いたものといえる。なぜここで「さしあたりは」という留保がつけられるかというと、以下に詳述される通り、シュティルナーはこれ以後次第に人間理性に全幅の信頼をおくパウアーに対して批判的になり、それにつれて理性の全能という前提そのものに対しても懐疑を強め、やがてはヘーゲル後継者たちの中でもそれともつとも激しく戦うことになるからである。しかしともかくもパウアーがヘーゲル解釈の影響下にあつた当初は、精神的自由と信仰とが調和された啓蒙神学の伝統に抗して、シュティルナーは人間理性を完全に信仰から切り離し、一旦は理性の側に与した。宗教的形態を人間心理の病理現象として否定的に捉える見方はパウアーより学ばれたものであつたが、シュティルナーはそれをさらに尖鋭化して、次のように哲学と宗教との没交渉性を述べている。いわく、宗教とは、悟性が客体ないし対象を必要とし、それを渴望することであるが、それに対

して哲学の理念は「理性」であり、しかもその「理性」とはそれ自体「自己自身にのみ関わり、それ以外のいかなる客体にも関わらない」(KS266)ものであるのだから、崇拜の対象となるべきいかなる客体の現象も必要としないのである、したがってまた、哲学が宗教の生みの親になるということもありえない、と。シュテイルナーにおいては当初はこのように、存在論的に基礎づけられた人間理性につき、その自足性・自立性が強調されたのである。この前提からパウアー流の無神論はいうに及ばず、さらに客体崇拜のあらゆるヴァリエーション、すなわち「聖なるもの」(Das Heilige)の掃討という課題が引き出された。「聖なるもの」とは、神はもちろんのこと、近年の無神論的風潮の中でもかつての神に代わって威光を放つ諸々の固定観念 (fixe Idee) を意味し (BE46, 上五九頁)、シュテイルナーにあつて具体的には、フォイエルバッハの「人間」はもちろんのこと、さらに国家、人倫、キリスト教、法、聖霊、正義、善、王、結婚、公共の福祉、秩序等があげられる。これらの観念は一般に不可侵のものであることを毫も疑われていないが、自立的な理性者たる「私自身」は、それらを「不当な諸々の要求」と呼び徹底して退ける。このような「教え」こそがシュテイルナーによつて「エゴイズム」と呼ばれるものである。

「エゴイストは、現在の不当な諸々の要求、概念にそむくことをもつて、無際限の——神聖冒瀆を、容赦なく遂行する。彼にとつて、聖なるものは何もない！」(E202, 下四八頁)

従来ドイツ的自律は理性が主観の「内なる原理」あるいは存在に内在する精神に目覚め、それへの信仰を自ら選びとるところに成り立っていたが、信仰と絶縁された理性は、それが媒介すべき実質的な内容をもたなくなる。理性への絶対的信頼のゆえに、他律的な導き手としての形而上的価値をいかなるものであれ廃棄することは、啓蒙主義以後の時代の特徴である。これは最悪の場合には、当初ヘーゲルが批判したカント的自律の弊害、すなわち一切の不法や非道徳的行為さえも是認する。それは、意志の内容なき意欲への逆行をもたらし、その場合あらゆる信仰の喪失は、自立と同時

に一切の針路を失った人間理性に無方向的な迷走と暴走を強いることにもなりかねない。「全くの虚無」のみが祭壇に祭り上げられることによって、独立不羈の理性の名のもとに、いかなる愚劣も、恥辱も、そして残虐、残酷、残忍も許容される可能性すらありうるのである。²⁹⁾

シュティルナーのエゴイズムはマルクス、エンゲルスによる批判以来今日に至るまでこのような解釈を蒙る場合が多く、現代においてもたとえばカミュによって、それはヒューマニズムの喪失の結果犯罪とテロリズムを無際限に容認する理論であると評されている。³⁰⁾だが、シュティルナーの「聖なるもの」の絶対的廃棄に基づくエゴイズムの発想は、以下に示されるようにより慎重に吟味されれば、このような人間理性の独善的な自己中心主義とは無縁のものであるということが理解される。

シュティルナーの思考とバウアーを介しての人間理性至上主義との間の蜜月は、脱魔術としてのエゴイズムが宣言された一瞬という、ほんの束の間にのみ見いだされる現象であったにすぎなかった。しかも厳密にいうならば、このときシュティルナーは人間理性の諸能力のうち経験に裏づけられた科学的実証性、彼の言葉でいえば「全てをあるがままに散文的にみる」「曇りなき眼差し」を、これまで感性的人間に対し精神的支配の暴力を行使してきた慣習的な価値ヒエラルヒーを破壊するの役に立つかぎりで、彼の基本的立脚点として採用したにとどまるのである。シュティルナーの場合、悪しき意味でいわれる啓蒙理性主義者のようにかかる破壊力がそのまま新たな信仰の対象になるのではない。そのことは、彼が展開してゆく自我Ⅱ「私」に関する議論を細心に跡づけることによって明らかにされてゆく。

第二章 第二節・註

- (42) とりわけレッシング、ヘルダーの見方がそうである。成瀬治『伝統と啓蒙』（法政大学出版局、一九八八年）。
- (43) 成瀬・同前書一一九頁。
- (44) 三嶋唯義『人格主義の思想』（紀伊國屋書店、一九六九年）七四―七五頁。
- (45) Vgl. Manfred Riedel, *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung* (Suhrkamp (Taschenbuch), 1989), S. 64.
- (46) Hegel, PhDr, §29.
- (47) 田村・前掲書三〇一頁。
- (48) Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge University Press, 1975), P. 486.
- (49) むしろ、より積極的に、フォイエルバッハは宗教肯定者であり、またそのヘーゲルの絶対者に対する批判にもかかわらず、彼自身が別の意味で実体主義者であったといってもよからう。彼は、キリスト教における、その本来の人間の性質を覆いかくす表現を払拭したのちに、改めてその内容に即した、そしていまや人々の関心が現世に向けられる一九四〇年代の時代精神の潮流に適合した、より進歩した宗教を呈示しようと試みるのである。新しい進歩した宗教とは、「人間の性質を最高の原理・最高の言葉にする」（FSW2 S. 219, 全集二巻二三頁）宗教、つまりプロテスタントイズムなかでもルターの意味における神（FSW2 S. 246; "Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's" in: FSW7, S. 311ff.）に暗喩されていた人類の無限な特性をありのままに肯定し賛美する宗教である（FSW7, S. 2）。そのさい人類の無限の特性として挙げられたものは悟性（理性）・意志・愛といったものであるが、これらの呈示は従来の疎遠な人格神の専制的支配から人類を解放し、神の完全性の表象に互角に対抗しうる此岸的存在としての完全性・万能性を人類に自覚せしむべく、戦略的になされたものであった。彼が悟性を人類の本質であるというとき、「悟性はもっぱら自己自身を享受し自己自身に満足する主体である」、「悟性によって人は自分以外の存在者および自分以下の存在者を自分の実存の単なる手段に引き下げる」（FSW6, S. 48―49; 文庫『キリスト教の本質』（上）一一三―一一五頁）と述べ、三〇年代より彼が行ったヘーゲルの絶対者批判と表面的には矛盾する議論

- をなすのであるが、それも神の摂理に代わって人間理性への全き信頼と確信を対自化しようとする意図のもとになされたことであつたのである。フォイエルバッハにとって宗教は、啓蒙的合理主義がキリスト教の神秘的な表象を駆逐し、新たに人間生活の公理としての地位に於いて以降も、依然生活実践の局面において重要な意義をもちつづけたのであつた。一九一五年『宗教の本質に関する講演』(Vorlesungen über das Wesen der Religion in: FSW8, S.24-26, 全集一巻二二二-二二五頁)。Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 2. Aufl., (Zollikon/Zürich, Evangelischer Verlag AG, 1946), S. 488; Kamenka, op. cit., pp. 41-43, 邦訳九六一-九八頁。
- (50) Ebbach, ebenda, S. 169-173, S. 161; Toews, op. cit., Epilogue, 星野智「シュティルナーにおけるヘーゲル左派批判」『現代思想・臨時増刊・総特集Ⅱヘーゲル』(一九七八年、青土社)、廣松渉『マルクス主義の理路』(勁草書房、一九七四年) 一一九頁、廣松渉「良知力(監)『ヘーゲル左派論叢』(御茶の水書房、一九八六年) 第一巻一六頁。
- (51) Stirner, "Gegenwort eines Mitgliedes der Berliner Gemeinde wider die Schrift der sieben und fünfzig berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier, ein Wort der Liebe an unsere Gemeinen", in: John Henry Mackay (Hrsg.), Max Stirner's Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes (Der Einzige und sein Eigentum), 2. Aufl., (Berlin, 1914), 以下 Kleinere Schriften からの引用は略称KSをふし本文中に示される。書かれたいきさつについては「Kast, a. a. O., S. 57ff.
- (52) Kast, a. a. O., S. 64; 滝口清栄「M・シュティルナーにおける唯一者と連合の構想」『法政大学・大学院紀要』九(一九八一年) 一三三頁。
- (53) Stirner, "Kunst und Religion", in: KS, S. 258ff. これは一八四二年にB・パウアーが匿名で発表した「学問と宗教についてのヘーゲルの教説」に触発されて書かれた。Mackay, a. a. O., S. 113-114.
- (54) フィヒテは、師であるカントが確立した自我の反省理論について、それがひとつの活動性として客体化された自我と自らとの一致が確認されるという場合、立証されるべきことを前提する詭弁であると批判する。そのうえで彼は、その前提されずにはおれぬこと、つまりけつして対象化されてはならないものの、しかしそれのあることは拒みえぬ、知の主体そのものとしての超越論的自我における自己意識それ自体に踏み込もうと試みたのである。それはフィヒテの『知識学』における第一命題的自我、すなわち瞬間毎に直観される意識の統一性の事実そのものとして表現された。この自我は、「自我におけるあらゆる措置に先だつて措置される」(J. G. Fichte, I. H. Fichte [Hrsg.], Fichte Werke [Walter de Gruyter & Co., 1971], Bd. 1,

S. 96)、認識的与件としての自我の根底にあり、かくして主体—客体という区別さえも超越したものである。それはいわば、生身の人間の、自己の精神的生への直観的覚知であるといいうる。D・ヘンリッヒ(著)、座小田豊||小松恵一(訳)『フイヒテの根源的洞察』(法政大学出版局、一九八六年)六〇—六一頁、安井邦夫「知の自己還帰性と歴史性」『新・岩波講座哲学』二(一九八五年)参照。

(45) Stirner, "Die philosophischen Reaktionen: Die modernen Sophisten von Kuno Fischer", in: KS, S. 401ff.

(46) 大庭健「ヘーゲル宗教哲学のパウアー的転覆」『現代思想・臨時増刊・総特集||ヘーゲル』(一九七八年)参照。

(47) Toews, op. cit., p. 245, pp. 251-252. ビエティスマスについては Robert M. Bigler, *The Politics of German Protestantism. The Rise of Church Elite in Prussia 1815-1848* (University of California Press, 1972), pp. 53.

(48) B. Bauer, *Die Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (2. Neudr. d. Ausg., 1841), S. 63, 大庭健(訳)「ヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ」(『ヘーゲル左派論叢』第四卷所収)。

(49) 汎神論はこの時期、フォイエエルバッハによってとりわけ明言された(エアランゲンにおける一八三五年の近世哲学史)ように、「ユダヤ・キリスト教の一神論の原理」が支配した中世的精神から峻別さるべき近代精神のメルクマールとしての意味をもっていた。

(60) HSW16, S. 347-348, ヘーゲル全集『宗教哲学』下巻の「一九一頁、なお、蛇足ではあるがこの説明にも、つとに幾度か指摘されてきたヘーゲル同一性原理の認識論的特徴である《主体の他在における自己知》の構造がはたらいっていることは明らかである。

(61) 一八三〇年代のパウアーは、ベルリン大学で神学を学び、当時在任中のヘーゲルに認められたほどの正統的ヘーゲル派の秀才であり、神学におけるヘーゲルの右派的後継者として属目されていた。彼は三〇年代半ばには、前述のようにフォイエエルバッハに積極的な影響を与えたシュトラウスの福音書批判と人類史としての受肉解釈に対して、それは信仰上の真理を脅かすと非難しさえもした。

ところが一八三九年彼は、突如としてヘーゲル哲学の理性的側面に立脚しつつ正統派神学を攻撃する、いわゆる左旋回をとげ、以来ボン大学に転ぜられてから政府によって罷免される一八四二年三月に至るまで、聖書の実証的研究に基づき救世主像の虚実性やキリスト教の非合理性を訴える(一八四〇年一月『ヨハネ伝批判』、四一年『共観福音書批判』)など、精

- 力的な執筆活動を展開した。Ernst Barntkol, Bruno Bauer: Studien und Materialien (Van Gorcum and Comp. N. V. - Assen, 1972), S. 152; Toews, op. cit., S. 312; 廣松『マルクスの思想圏』一六一—一六八頁。
- (62) ヘーゲルがシュライエルマッヒャーの宗教哲学を批判するのは、直接知や感情が宗教の原理とされることによって、①信仰内容規定が任意なものとなる、②自己自身の個別性に閉じ込められ、他人との協同性を放棄することによって、精神的協同を損ねることになるという理由からであった。HSW1.6, S. 387—388; ヘーゲル全集『宗教哲学』下巻の二、三五一—三六頁。
- (63) Bauer, Posanne, S. 57, 邦訳六五頁。
- (64) Ebenda, S. 59, 同期六七頁。
- (65) Ebenda, S. 63, 同期七二頁。ここでのバウアーのヘーゲル批判に、後のマルクス、エンゲルスの『聖家族』における思弁哲学批判が、論理展開という点で軌を一にしていることは明白である。
- (66) Stirner, "Über B. Bauer's Posanne des jüngsten Gerichts", in: KS, S. 11ff.
- (67) Mackay, Leben, S. 105. シュティルナーはベルリン大学の学生時分からバウアーと知己であったのではないかとも推測される。なお、この「自由人」というサークルには、マルクスも顔をもせたことがあるといわれているが、マルクスは一八四一年初め頃にはベルリンを去っていたので、シュティルナーとの直接の面識はないはずである。
- (68) ヘーゲルは、克服されるべき前国家的恣意に対して、おのれの個人としての特殊性を社会のために犠牲に供し、こぞって普遍者にまで糾合し、もって国家権力のもとへの共同の服従のうちに見いだされる市民の自由を対置する。Hegel, Die Verfassung Deutschlands (1800—1802), in: Hegel Werke (Suhrkamp), Bd. 1, S. 465—466. 金子武蔵(訳)『ドイツ憲法論』『ヘーゲル政治論文集』(若波文庫)(上)五五頁。ヘーゲルは、権力と自由とを絶対的に対立するものとは見ず、むしろ互いに条件づけ合うカテゴリーであると考ええる。Hermann Heller, Hegel und der Nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte, in: Hermann Heller Gesammelte Schriften Bd. 1, S. 76; 今井弘道(住吉雅美(訳)「H・ヘラー『ヘーゲルとドイツにおける国民的権力国家思想』(三)」『北大法学論集』第四二巻第六号所収を参照。笹倉秀夫『近代ドイツの国家と法学』(東京大学出版会、一九七九年)二二〇頁。
- (69) Zvi Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx (Martinus Nijhoff/The Hague, 1977), S. 134. フォイエルバッハの宗教分析は宗教を

人間の自己認識そして承認に至るために不可避な意識過程として肯定的・樂観的に捉えたが、パウアーはこのような共時的二重化における反省的自己理解という方途をとらずに、逆に宗教を非自立的で病理的な人間心理の産物として有限者の独立不羈な自己意識のうちに解消せしめた。Kamenka, op. cit., p. 41. 邦訳九六項。シュティルナーがパウアーに倣い、「人間宗教」をも含めて、信仰という営為そのものを依存、隷属、不自由のあらわれとして退ける立場をとったということは、一八四二年の小論「芸術と宗教」に明らかである。

(70) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose*, §55.

(71) A・カミュ『反抗的人間』によると、シュティルナーは、神やあらゆる固定觀念の絶対的否定の果ての不条理に、罪悪感なき個人の価値原理——犯罪においてそれは極まるのだが——があまねく浸透する暫定政權を造りあげようとしたという。「シュティルナーと全ての虚無的反抗者はともどもに、破壊に陶醉しながら、極限まで突っ走る」、かくしてその思想はファシズムが登場する道をあらかじめ掃き清めていたものとされる (Albert Camus, *L'homme révolte* [Editions Gallimard, 1951], p. 91)。もちろん本稿に展開されるシュティルナー解釈に鑑みれば、カミュのこのような理解には賛同できない。カミュはシュティルナーを「神の失墜を正当化すべく」反抗者の胸中にある主観的な正義原則の一元的支配を目論む「形而上的反抗」の思想家列伝の中に数えているが、本稿以下の論述からこのような評価がシュティルナーの詳細な検討に即せば適切なものでないことが明らかとされよう。カミュの反抗論については奈良和重『理性と反抗——反時代的批判論集——』(酒井書店、一九七四年)、F・H・ウィルホイット『(著) 奈良和重(訳) 『ニヒリズムを越えて』(慶應通信、一九七〇年)』とはいえ実際には、シュティルナーの著作は、ロシア・アナキズムを形成した三大党派のひとつである「個人主義的アナキズム」(一部にはテロリストも含む)の面々によって、ニーチェと並んでよく読まれたといわれている。Paul Avrich, *The Russian Anarchists* (Princeton, 1967), 野田茂徳(訳)『ロシア・アナキズム全史』(合同出版、一九七一年〔一九七四年〕)六一頁。

第三節 「移ろいゆく私」——《他在における自己知》の解体——

第一款 近代合理主義的主体性の純粹形態——B・パウアー——

パウアーがヘーゲル哲学の複合性から「自己意識」という概念のもとにとりわけどのような要素を抽出し伸長させたのかということ、さらに詳しく確認しておこう。パウアーの『ポザウネ』でみられたようなヘーゲル操作は、いうならば一八世紀的精神——啓蒙主義——に導かれながら行われたものであった。それを如実に物語るのがパウアーの宗教一般についての理解である。パウアーにとって宗教とは、端的にいつてとられなきものを目指す自己意識の生成発展過程の一段階であるに他ならなかった。自己意識の観点からみれば、神学的自由は少数者の特権の自由にとどまり、普遍的自由への展開を阻むものである。⁽¹⁷⁾つまりパウアーのヘーゲル転覆は、存在論的実体性を人類に帰せしめたばかりでなく、世界史の自己原因としてのそれが自らを開陳し、完全なる普遍性を目指して自己展開してゆく過程までも人類に担わせるという帰結をももたらしたのであった。こうしてパウアーの念頭には、人類の自己意識こそが進歩の推進力として、既存の特殊性に制約された諸々の過去の遺物を容赦なく破壊しつつ、自己の真の本質である普遍的自由の顕現に向かって直線的に進みゆくという歴史哲学が思い描かれることになる。このように実体の自己顕現過程を世界史の進展と等置する目的論的進歩観への絶対的信頼を貫いていた点では、パウアーは紛れもなくヘーゲルの後継者であり、しかも実体的精神の自己展開を《現実》との宥和という制約から解放放った点に鑑みれば、むしろヘーゲル以上にかかる側面を伸長させたものといえる。この意味で前三月期のパウアーは、ヘーゲルにおいて確立された論理主義的同

一性哲学に起源をもつ、能動的主体による絶えざる現実の克服と当為の実現に無限の進歩への樂觀を託する近代合理主義精神の核心的特徴を、一面的にもつとも純化された形で提示した哲学者であったと評されうであらう。

バウアーが「自己意識」の概念のもとにヘーゲルから引き継いだのはしかしこのような進歩史観ばかりではない。元来ヘーゲルの絶対者、精神、理念等の概念において可能とされていた主―客、個―類の統合、特殊―普遍の一致としての全体性もまた、バウアーの自己意識のうちにもそのまま導入された、より厳密にいうならば、バウアーはヘーゲル宗教テーゼの転覆に伴い、神のトリアーデをも自己意識のそれに転換し、それによって自己意識を三位一体的に個―類の一体性をなすものと説明するのである。バウアーによればキリスト教における「父の国―天」とは、実は自己意識の即自・抽象的本性であったに他ならず、それが「神の子」すなわち自己意識の区別態たる特殊性Ⅱ有限者の意識との分裂を、「聖霊の国」に対応する現実の人間の自己意識のうちに和解させる。これを個人の主観からみると、信仰の対象であったものの正体が自己意識に他ならぬことを知った諸個人は、教団を超えた精神の国へと集い、そこで数多性を放棄し、共に人類の自己意識を担うべく一致するに至る。このトリアーデの完結態において自己意識は「おのれこそが唯一の現実であることを概念的に把握」²³し、その純粹な普遍性のモメントにおける自己の存在を直観する。かかる自己意識のトリアーデは、教団を超えた精神の国を自己意識の本来の在処とする点でキリスト教を超克するものではあるが、そのイメージが投影された枠組は、さしあたってはヘーゲルの「普遍的自由の最高の顕現」としての国家であった。但しバウアーはヘーゲルの理想国家に、自己意識の永遠のテーマである一般的利益と個人的利益との一致を読み込んでいたのである。彼が三〇年代とは一転してこの時期激しいプロイセン批判を展開する所以はまさにその点にこそあり、彼によれば現実のプロイセンは人々をアトム化し利己主義に走らせる「キリスト教国家」にとどまっているがために、ヘーゲルが掲げた「普遍的自由の最高の顕現」までに高まることを妨げられているというのであった。

以上を約言すれば、パウアーにおいてヘーゲル転覆の結果獲得された人類の自己意識には、依然ヘーゲル哲学の近代合理主義的エッセンスである主一客、個一類同一の実体の自己展開の構成と、それが可能にする無限の進歩への樂觀とが保持されているのである。

第二款 シュティルナーの、パウアーからの離反

パウアーの自己意識はこうして、ヘーゲルの精神に代わり、唯一存在する実体として、世界史の辿るべき真正な方向づけを自負することとなるが、それは、ヘーゲルの精神のように現存在との宥和に安らうことなく、むしろ現存在を、自らの尺度にてらして容赦なく否定してゆく。一八四四年当時のパウアーにとって自己意識による批判とは、実体的な目的であるのではなく、理論のその都度実定化し固定化する實在の形式をつねに解体し、実践化を求めてそれを漂泊してゆく《終わらなき運動》を意味していた。¹⁵⁾

自己意識による批判が単に解体と漂泊の運動としてのみ理解されるのであれば、それはそのかぎりでは、シュティルナーの唯一者の実践と符合しないわけではない。現にシュティルナー自身も、自らの立場とパウアーのそれとが、「聖なる」既成のものへの懐疑と批判という点では重なりあうことを認めている。しかしシュティルナーは、かつてのパウアーとの蜜月にもかかわらず、一八四四年一月に刊行された自らの『唯一者』で、如上のごとく抽象的な原理と化したパウアーの《自己意識による批判》について、これもまた「聖なるもの」である固定観念に縛られた独断家の思惟であり、ここに至ってパウアーもまた宗教的世界に陥ったと批判している (BEIG, 上一九九頁)。なぜシュティルナーにとって、パウアーの自己意識は宗教と同義であるのか。

第一項 バウアーとドイツの自律

まずなにより、バウアーもまた、シュテイルナーの攻撃するプロテスタンティズムの熱烈な信奉者であったということが考慮されねばならない。もちろんこのプロテスタンティズムとは、純然たる宗教の教義としてでなく、シュテイルナーも近代の原理としておさえた、啓蒙主義、神学的合理主義を経て俗化した合理主義を意味している。バウアーはルター主義を、自由の精神と理性の原理とを發達させるものであると高く評価し、自らの説く自己意識を、ルターに由来する内的自由と同視している。⁷⁶ バウアーの自己意識のうちには依然三位一体的全体性が残されているのだが、それはいまや、個人類、特殊―普遍の一致としての全体性、ゲマインデの世俗的實現としての国家（具体的には四〇年代にはいる以前の、ヘーゲル哲学を庇護する文相アルテンシュタインの時代のプロイセンに符合する）を謳っている。バウアーの自己意識の哲学において当初目指されていたのは、後期ヘーゲル国家論に謳われる、自由と理性の原理を實現する使命を担う国家であった。この国家とはバウアーにとって何より純然たる普遍性そのものであり、そのうちでは可視的教会やあらゆる異なつた宗派間の差異は根こぎにされ、理性の学としての科学のみが通用するという場であった。バウアーにおいて理論上は宗教臭を除去された三位一体は、個別者の主観性が同時に宇宙の全体性を映し出すという、ライプニッツ的な、すなわちドイツ形而上学的な予定調和の構想に重なりあうとともに、そこにやはり、ドイツ的自律の構成を前提するものである。

さらに、バウアーの説く自己意識の自由もまた、ヘーゲルの存在論的実体もつていた自己知の円環構造を受け継ぐことによって、個別者が自己の個別性を克服することによって普遍性を作り出すという構成をとるのであり、その点では見いだされた基準を生きするというドイツ的自律の一種であるに他ならない。

このようなバウアーにとっては、実際社会において望まれる市民像もやはり、ドイツ的自律の徒でなければならなかった。ヘーゲルによれば自由の現実態たるプロイセンは、世界精神がうちたてた「自由の精神の旗」であり、個別者はそれに同化しえなければならぬ。バウアーがヘーゲルに倣っていうところの自己意識——個別者が自己の個別性を克服することによって普遍性を作り出すという自己意識——というのもやはり、個別性から普遍性への移行を必然ならしむることによって、そのような国家に個別者の自由を同化させる性格をもっていた。

しかしバウアーの場合は、その直接の師であるヘーゲルの自律思想以上に、普遍性の抽象度が高度であり、それだけ感性的多様性への締めつけも厳格であった。ヘーゲルの場合、人が個別的・恣意的意志とは異なる基準を生きるという意味でやはりドイツ的自律であったとはいえ、そこで生きられる基準はカントのように抽象的普遍ではなく、存在に内在する精神であり、その意味では理論上カントの自律観よりは感性的多様性への一定の顧慮がなされていたといえる。ところがバウアーは、ヘーゲルの存在論的主体性を人類の自己意識に転換するとともに、ヘーゲルの精神からあらゆる現存するもの (Sein) を特殊性として払拭し、かくして普遍性の規定を再び抽象的原理として設定したのである。自己意識において個別性が一躍このような抽象的原理へと跳躍しなければならないのであるとすれば、感性的で多様な個別者の立場では、その特殊性の克服は極めて強圧的に行われなければならないであろう。個別者は、その利己性や諸々の傾向性を制圧して、自ら普遍性として自己を同定しなおさなければならない。理性的自己、あるいは道德的自己が利己的自己を一貫して支配し統御する点に人格的統一の成就を見いだすドイツ近代の自律的市民観、そしてその源であるデカルト・カントの自我観は、このようにバウアーの自己意識に至ってその理性主義的性情や強制的性情をことさらに極めたといえる。

しかもバウアーは、一八四〇年のフリードリッヒ四世の即位以降、プロイセンから、自由と理性の実現態でありまた

学の故郷でもあるプロテスタンティズム国家という理想像を現実から失った。それとともに、当初は国家公民の心情に合致するものと考えられていた彼の自己意識も目的を失い、単なる現状否定の抽象的原理に墮した。かくして四四年には、現存するものとのいかなる関わりもたない、まさに普遍性の理想そのものによって、大衆も含めてあらゆる現状が断罪され否定されてゆくに至る。そのような、いわば抽象的観念による感性界・物質界へのテロリズムに、シュティルナーは、宗教というより理論の恐怖政治を見いだし、パウアーとの蜜月に終止符を打つに至ったのである。

第二項 パウアーと主体性——人間理性至上主義——

加えていうなら、すでにヘーゲルに即して示されたように、このような議論に基づけば、森羅万象のあらゆるものが主体（パウアーでは自己意識）の単なる反照、あるいは主体の確証のための手段としての意味をしか与えられないという、いわば「主体の独善」とでもいうべき事態が生じうることになる。それは容易に、自然的・事実的なものを従属的に捉え、それらを精神による改造の客体へと眨める精神至上主義へとつながりうるものである。事実、パウアーの自己意識は『ポザウネ』の頃からそのような兆候を示していた。彼はそこで自己意識を、政治的領域における既存の諸關係を断罪し変革するための基準、ならびに行為の起点と考えていた。彼はかかる自己意識の担い手たる役割を、当時は、三〇年代より次第に興隆しつつあったブルジョアジーに託していたが、その思惑が挫折した四二年以降は、普遍的自由を目指す使命に堪ええぬ一般大衆に対する幻滅とともに、自ら自己意識への確信を抱く「孤高の哲学者の高み」へと知的にのぼりつめる。ここに自己意識という実体的精神は自立する自己目的としての性格を純粹にあらわにし、しかもそれを担いうるのは知的に陶冶され完全に啓蒙された少数者でしかないという、いわば精神的エリート主義の様相さえ呈しはじめるのである。一八四四年には、パウアーはいまや葬りさらるべき既存の諸物と「愚劣な」大衆に対する深い

侮蔑の感情とともに、自己意識に基づく批判を一層脱政治的に「純化」し、ますます巷間の理解から遠のいてゆく。⁸⁰⁾

第三款 シュティルナーの《他在における自己知》批判

第一項 パウアー、《鏡像としての自我》

ところで、パウアーにおいて極まったドイツ的自律の《理性が感性を支配する》あるいは《道徳的自己が利己的自分を制圧する》という構成は、換言すれば、理論的に構築された自我実体に規範性をもたせ、それを現実に生きる人間の動態的な多様性に当てはめようとすることであるともいえる。セイレーンの誘惑に事前に対処するオディユッセイアのエピソードが物語るように、それは、生身の人が、自身の将来における事実上の不断の流動性・浮動性に、不変の形式によって箍をはめようとする試みを意味する。⁸¹⁾ 私の行為は、単に所与のもの、自然の事実のみによって決定されてはならず、理性法則の定立者としての自己の主体性 (agency) によって決定されるのでなければならない。それは、感性的に絶えず変容する自我を、自ら特定の硬直化した構図や配置にはめ込み固定すべきことの要請である。その場合鑄型としての構図がいかなるものであれ、それが事実的なものに対して超然としつつ自我の浮動性を統制する点にこそ、ドイツ的自律観の特徴が見いだされる。ドイツ的自律観を支えてきた観念論諸思想は総じて、普遍性や全体性に収斂されるかぎりでのみ、個別的自我や主観性を容認するにすぎなかった。その調和のために、事実上感性の作用を受けやすく不安定な自我のまとまりは、理性の絶対的な支配枠組の中に固定されたのである。⁸²⁾

上述のように、ヘーゲル、そしてパウアーもまた、有限なる人間的主体に絶対的な基準を課した。その場合の彼らの特徴は、その基準が現存のものの中に潜む真理としての精神に求められた点にある。もちろんパウアーは前述のよう

に、ヘーゲルの精神からあらゆる現存するものを特殊性Ⅱ制約として払拭するのだが、その結果としての彼の自己意識自体は、主—客一致の存在論的構成をヘーゲルから受け継いでいるため、これもまた同一的主体の自己内反省において自らを確証するものとはならざるをえない。すなわち主体は、自己を他在化し、その他在する自己像に向き合うことによってナルシスティックに思惟と存在との一致を確証するのである。たとえばパウアーは次のようにいう。

「……現実化された自己意識とは、次のような術策なのである。自我がまず、あたかも鏡に移すようにおのれを二重化する。そして自我は、数千年の長きにわたっておのれの鏡像を神と見なし続けたあげく、鏡の中の像が、何のことはない、自分自身であるに他ならなかったことに気づくというわけなのである」⁽⁸³⁾。

世界史的進歩の根源的推進力とされる人間の自己意識は、「鏡の中の像」と比喩的にいわれる外化すなわち宗教に顕現する規定態において、はじめておのれの完全な正体を見いだすものとされている⁽⁸⁴⁾。ここにも主体の自己区別を介しての自己還帰的自己知の連関が貫かれていることは明瞭であるが、この場合「鏡像」という他在において見いだされる「おのれ」の本体は、一体何であるのか。それはパウアーの言によれば「数千年の長き」の過去において、外化され宗教に化体した自己意識であるという。しかしそうであるなら、自己還帰的に確証される自己意識とは、歴史的所与そのものであり、それゆえかかる自己意識は、歴史的過去の限界を越えて超えることができないうこととなるのではないか。

パウアーばかりではない。一般に反省的自我から自己還帰的自己知の連関に至るまで、およそ「見る（あるいは思う）自我」と「見られる（あるいは思われる）自我」との二元性を前提するような自己知の構造は全て、過去から現在にかけての硬直した規準にしか関わりえないという絶対的限界をもたざるをえない。とりわけヘーゲルのいう自己を知る精神は、時間の内に外化し歴史において現象するという絶対的限界をひかえる絶対的存在であるとされてはいるものの、それは歴史の渦中に有限的な生をしかもちえない個人の自己意識にとつては、所詮過去の歴史の軌跡とその現時点にお

ける成果としてしか現われてこない。ヘーゲルの自己知の構造によるならば、全ての主観的な思念は、歴史的所与のやはり主観的な経験の枠をこえることができない。⁽⁸⁵⁾

第二項 シュティルナー、《前提されぬ自我》

それに対して、シュティルナーの自我は、「鏡像」すなわち歴史的所与としての過去において自らを確証することを極力回避しようとする。彼は、『唯一者』のなかで、次のようにいう。

「もし君が、君の過ぎ去った時に束縛され、昨日鳴いたために今日も鳴かねばならず、一瞬ごとに自分を変化させることができないとすれば、そのとき君は自分が奴隷の軛につながれ硬直していると感^じるだろう」(BE39. 上五〇頁)。

シュティルナーは、この観点を敷衍して、ドイツ的自律構造を構成してきたあらゆる自我観念、すなわち反省的自我からヘーゲルの自己内反省的主体に至るまでのそれを、根本的に覆す視点を得たのである。

「私は私を前提しない、けだし私は、私を各瞬間ごとにはじめて定立、あるいは生み出すからであり、私は前提されるのではなく定立されることよってのみはじめてありうるのだからであり、私が自ら定立するその瞬間にのみ定立されるものであるからだ。つまり私はこの体一身にして、創造者であると同時に被造物であるということなのだ」(BE167. 上二五〇頁)。

このような自我説明は、表面的には、「自我は端的な自己措定によって存在する」と述べるフイヒテのそれに相似しているが、シュティルナーはそれを強く否定し、フイヒテにとって自我は全てであるが、私にとっては自我は全てを破壊するのだ、と両者の決定的な相違に注意を喚起している。シュティルナー自身はそれ以上の説明をしていないが、彼

のいわんとすることは、次のようなことであると推測される。すなわち、シュテイルナーにとって自我とは、パウアーの表現を逆手にとつていえば、まさしく鏡を見る「私」自身の、その都度直観され、対象化しえず不斷に遷流する経験的自我意識⁽⁶⁶⁾なのであって、ここからシュテイルナーははつきりと、自我に存在論的性格を付与する即自的自我と対自的自我との二元論を否定するのである。この二元論はそもそもフィヒテにはじまり、反省的自我に存在論的基礎づけを与え、その形式的性格からの脱却を可能にするものであった。しかし、このような自己区別、そして他在における自我確証は、あくまで過去に規定されるものであり、将来に向かつて無限定に開かれる瞬間ごとの自我態様の変容を捉え尽くすことができない。しかしシュテイルナーの立場からすれば、「私」の意識は有史以来の歴史的所産の観照として過去の足跡においてはじめてありうるにとどまるものではなく、現在に、そしてまだ見ぬ将来に対して開かれたものでなければならぬ。このような理由からシュテイルナーは、前述のように無気力な反省的**自我ばかりでなく、その克服であったフィヒテ以来の自我の存在論的把握にまでも終止符を打ったのである。**⁽⁶⁷⁾

「君の現存 (Dasan) の瞬間ごとに未来の新しい瞬間が君を招き、こうして君は自己発展しながら、『君から』つまりその時々君から逃れでる。君は各瞬間にそうあるように、君自身の被造物でありながら、なおこの《被造物》にかまけて創造者としての自己を失いたくはない。君は自ら、君があるよりもより高次の存在であり、君自身を超える。しかし、君よりも高いものであること、つまり君が単に被造物たるにとどまらず同様に君の創造者であること、まさにこのことを、不自由なエゴイストである君は見逃している」(BE39, 上五〇頁)。

シュテイルナーは、フィヒテにはじまりヘーゲルにおいて完成された《他在における自己内反省》の構成とは、過去の実体的歴史に固執するものでしかないの、過去にとらわれた現在に立ち止まらず、未知の将来に踏み出すためには、このような弁証法的構造そのものを解体する必要があることを強調している。自余のヘーゲルの実践的後継者たちが、

方法的にはあくまでも弁証法を維持しつつ将来を展望しようとしたのに対して、シュティルナーは弁証法の過去志向的性格を洞見し、その破壊から将来への実践を切り開こうとしたのである。そのためにはまず、弁証法が最終的に保持された主体的な人間の自我というものの自己完結的な存在構造の破壊から、着手されねばならなかった。⁽⁸⁸⁾

第四款 過去志向的自我から、将来を目指す自我へ

シュティルナーはこの対象化されない自我の着想を一般化し、対象知に拘泥しない自我としての「自己創造的人格」を呈示する。シュティルナーは一般的に、対象知としての知、学のあり方を根本的に見直そうとする。それは同時に、ヘーゲル、バウアーもカント型反省哲学批判を通して一度は俎上に載せるチャンスを得たものの、結局はその克服に至りえなかつた形而上学的思考様式そのものの聖域に歩を踏み入れるということでもあつた。宗教批判からシュティルナーがどのような問題領域に踏み込んでゆくのかを物語るのが、一八四二年に書かれた教育評論「我々の教育の真ならざる原理。もしくは人文主義と現実主義」⁽⁸⁹⁾である。彼はここで、当時の教養界において対立する二大潮流、すなわち一方で古典作品と聖書の教養を至高のものとする「人文主義」と、他方革命と啓蒙主義以降有力となつた現実の日常生活上の知識を尊重する「現実主義」とのいずれにも与せず、それらを総じて過去もしくは現在に硬直化した既成の真理に権力的性格を付与するものである点で等しく退けている。シュティルナーによれば、それらはそろつて教育の目的を、既成的知の修得に限定し、人間の知的能力を現在以前の硬直した權威に従属させることによつて、個人意志の自立的で自由な活動を阻むというのである。シュティルナー自身は従来の教養観によつて顧みられることのなかつた個人の知的自由、すなわちおのれの生を権力的真理命題に優先させ、所与や既成事物を自我の中で一度は白紙に戻し、改めて自己の

関心や意志の赴くまま自由に吸収するという意味での自立的な知への意志を尊重する立場、いわゆる「人格主義」にたつ。この場合彼は、知的意志の自由を強調することによって、対象知に拘泥しない人格のあり方、つまり単に絶対的真理のエージェントとしての思惟主体であることに制約されない個人のあり方を世に訴えようとしたのである。⁽⁹⁰⁾それはシュティルナーによって「自己創造的人格」と名付けられた (KS256)。

対象知に拘泥する人格とは、換言すれば、対象化された過去の文化の遺物だけを相手に、その経験と利用のみを人の眼目として捉える人格である。いわば、〈我―それ〉の關係のみに生きるものである。⁽⁹¹⁾しかしこの關係は、デカルトのコギト (cogito) 以来の近代的自我意識の端的な表現でもある。cogito (我思う) という孤立した自我意識は *sum* (我在り) に直結され、個的自我の存在確証そのものとなったが、このような思考と存在との一致は、ドイツではさらにヘーゲルを経て実践化され、人類を、唯一実在する〈創造の中心〉へと押し上げた。これ以後、(自然) 世界は過去の文化の所産の蓄積が客体化された静態的所与とみられ、それへの限らない支配の拡張を志す人間理性の専横が繰り広げられるに至るといふ帰結は、二〇世紀の諸々の文明批判を経験した我々にとつてはすでに了解済みのことである。

この人間理性主導の世界征服過程は、やがて主体たる当の人間自体を疎外し否定するという倒錯的事態を導来することになる。なぜなら、〈創造の中心〉を自負する理性主体の目的は、〈それ〉としての世界は因果法則の無制約な支配にすぎずみまで浸透されているものと映り、ひいてはかかる世界の渦中に生存する人間的個人さえもが、その支配に服すことを回避しえぬこととなるからである。世界を利用と搾取の観点からしか捉ええぬ自立・自足の理性主体は、世界を客体とみるその視点の首尾一貫性のゆえに、自らもまた対象化され世界に編入されるを免れない。このようにして個的自我から、その意志の自由、決断の自由が剝奪されるに至るのである。⁽⁹²⁾

対象知に拘泥しない人格は、自己の生活体験に向かいつねに開かれているがゆえに、自我としてのあり方もまた実存

主義的に、固定化された主—客の断層を超えている。一八四四年一月、つまり『唯一者』刊行の年に発表されたシュティルナーの小論の中ではよりはつきりと、人間が、ある事柄もしくは他者に規律されるのではなく、彼自身が自らの創造主であり、創造主と被造物とがその一身に引き受けられている場合にこそ、人間としての価値があると説かれている。⁽⁹⁾シュティルナーのいう「自己創造的人格」とはこのように、産出する主体でありながら同時にその都度造られた客体でもあるという、主—客の動態的な交錯において捉えられているものなのである。

シュティルナーがすでに一八四四年、対象知に束縛される「現実主義」を退け、代わりに意志の自由を強調する「人格主義」を提起した意味は、まさに以上の点への鋭い洞見に基づくものであった。彼は「現実主義」に因果律による計算可能性を、そしてそれに対立する「人格主義」に因果律を破る決断を見いだし、来るべき人間主義の時代を、前者に基づく停滞ではなく、後者に基づく活性化に委ねようとしていたのであった。シュティルナーの「自己創造的人格」は、かくして自由な意志活動と因果法則の支配を打ち破る決断の主体の理想像なのであり、彼が従来ドイツ的自律観に対抗して提起しようとする新たな自律観も、このような人格像に関係するのである。

唯一者は、現在より先に向かつて開かれてある自我のあり方であり、かようなものとして同時に、ドイツ的自律観のもつ諸限界や諸弊害を脱した新たな自律観の宣明でもある。それは、シュティルナー自身によってさらに、「移ろいゆく私 (das vergängliche Ich)」(EE199, 下四五頁) と呼ばれた。

第三節・註

(72) Bruno Bauer, Die Gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (Verlag des literarischen Comptoirs, Zurich und

- Winterthur, 1942), S. 20. 森政稔『ブルーノ・パウアーと進歩のアイロニー』『東京大学社会科学研究所・社会科学研究』第四〇巻第五号（一九八九年）九頁。
- (73) Bauer, Posanne, S. 162. 邦訳一九二頁。
- (74) McLellan, op. cit., p. 69. 邦訳一〇七頁。
- (75) Ebbach, a. a. O., S. 176.
- (76) Rosen, op. cit., p. 111; Bauer, Posanne, S. 148. 邦訳一七四—一七五頁。
- (77) Bauer, "Der christliche Staat und unsere Zeit.", in: Echermeier und Ruge (Hrsg.), *Hallsche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (O. Wigand, Lpz., 1841), Nr. 135-140. 良知力（編訳）『資料ドイッ初期社会主義——義人同盟とヘル左派——』（平凡社、一九七四年）所収。
- (78) Bauer, Posanne, S. 82-83. 邦訳九八頁。
- (79) なおその際、前述された自己意識のケマインシャフト的性格は、あるべき国家のプロトタイプとして機能した。Bauer, "1842", in: *Allgemeine Literatur-Zeitung, Monatschrift* (Berlin, 1844), Bd. 2, Heft 8. 「一八四二年——急進的批判の批判」（前掲、『資料ドイッ』二九三頁以下）。
- (80) 良知力『初期マルクス試論』（未来社、一九七一年）四七頁。なお、パウアーの自己意識の哲学には、当時興隆しつつあったブルジョアジーを依然として支配機構のうちに受け入れようとせぬ保守的なブロイセン政府に対する実践的批判が託されていたのだとも指摘される。村上俊介「ブルーノ・パウアーにおける自己意識の哲学」『専修大学大学院紀要・経済と法』第八号（一九七七年）。
- (81) Adorno/Horkheimer, *DdA*, S. 77-78. 邦訳八五—八六頁。森村進『権利と人格——超個人主義の規範理論——』（創文社、一九八九年）九二頁。桂木隆夫『自由社会の法哲学』（弘文堂、一九九〇年）四二頁。
- (82) Charles Taylor, *Source of the Self. The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989), p. 364.
- (83) Bauer, Posanne, S. 148. 邦訳一七四—一七五頁。
- (84) Rosen, op. cit., p. 85-108.
- (85) Werner Becker, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation* (Verlag W. Kohhammer, 1974), S. 53.

- (86) 大庭健「共同存在に於る主体性と時間性——フォイエールバッハ・シュティルナー論争の意義」、『倫理学年報』第二六集（一九七七年）九二頁。また西谷啓治はシュティルナーの「移ろいゆく自我」を、「不断に自己自身を超えて流動し、一切のものを自己の生動性のうちへ溶かし、一切を『受容』する立場なのである」と説明する（『増補版・ニヒリズム』、『創文社、一九七二年』一七五頁）。但し本稿では、以下に明らかにされてゆくように、その「一切の『受容』」の先に、世界に対する自我の諦観などの消極的な構えを見るものではない。
- (87) つまり、①二元論をとらないこと↓自我の統一性、但し存在論的根拠づけ（フィヒテ）（三嶋・前掲書五三—五四頁参照）、②さらに存在の否定（シュティルナー）、というように区別されよう。シュティルナーのかかる功績を、若き日のカール・シュミットが適切に理解していた点については、和仁陽「教会・公法学・国家——初期カール・シュミットの公法学——」（東京大学出版会、一九九〇年）一四頁、一四四頁。
- (88) その意味では、自己から外に脱出すること、サルトル風にいえば脱自と同じ志向である。松波信三郎『実存主義』（若波書店（新書）二〇頁。そしてそのゆえにまた、シュティルナーはハイデッガーとは志向を異とする。なぜならハイデッガーは、「あらゆる存在者の根源」に向かつて脱出しようとし、かくして存在の声を聞くことができる、少数のエリートのみを尊重する帰結となるからである。このような帰結は、およそシュティルナーの探るところではない。
- (89) Stirner, "Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus", in: KS, S. 237—257.
- (90) Löwith, Hegel zu Nietzsche, S. 322, 邦訳Ⅱ、八九頁。
- (91) Martin Buber, Ich und Du (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1983), S. 42—44.
- (92) Laurence J. Silberstein, Martin Buber's Social and Religious Thought. Alienation and the Quest for Meaning (New York University Press, 1989), pp. 174—176, pp. 118—122.
- (93) 事実「一九世紀後半から二〇世紀にかけてのドイツ国家論からは、決定体としての主権概念さえ消失したと指摘される。Hermann Heller, Recht, Staat, Macht, in: Hermann Heller gesammelte Schriften (A. W. Sijthoff Leiden, 1971), Bd. 2, S. 40ff.
- (94) Vgl. KS274. なお、この点にかぎって、シュティルナーの提起する「自己創造的な」人格は、J・P・サルトルがいう、「人間は自らつくるところのもの以外の何者でもない」というテーゼとの近縁性を呈する（『実存主義とは何か』サルトル全集第一三巻「人文書院」一七頁）。もっとも結論的には、形而上学的理性観に基づく革命の立場にやはり与するサルトル

は、その論敵であるA・カミュ以上に「反抗的人間」であるシュテイルナーの立場をおよそ承認することはできないであろうが。

※ 本稿は、一九八九年度および一九九〇年度の文部省科学研究費補助金による研究成果であるとともに、平成三年度・北海道大学審査博士学位論文の一部（連載第三回目）である。