HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|---|---|
| Title | マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（４） |
| Author(s) | 住吉, 雅美; SUMIYOSHI, Masami |
| Citation | 北大法学論集, 43(2), 61-87 |
| Issue Date | 1992-10-30 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/15476 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 43(2)_p61-87.pdf |

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

# マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（四）

住吉雅美

目次

はじめに
第一章　ドイツ的自律の形成過程――シュティルナー前史――　（以上四二巻二号）
第二章　シュティ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　（以上四二巻三号）
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――　（以上四二巻六号）
第四節　Eigner――所有的個人主義との異同――
第一款　接点
第一項　自己所有と国家からの自由
第二項　所有と自己責任

第二款　ブルジョア国家からの離反
第五節　シュティルナーにおける新しい自律観
第一款　「自ら解体してゆく自我」
第二款　生ける当為と自我の自己刷新
第三章　シュティルナーと「闘争」
第四章　唯一者の政治論
おわりに　シュティルナーと現代

（以上本号）

## 第四節　Eigner ―― 所有的個人主義との異同 ――

シュティルナーの「移ろいゆく私」とは、固執すべき前提をもたず、瞬間毎に自己を新たに定立する自我のイメージを指すものである。それは、前節で示されたように、ヘーゲルの絶対精神との宥和を断ち切り、ひいては過去の実体的歴史に不変の拠りどころを求めない自我観を意味している。のみならず、シュティルナーの自我は、デカルトからドイツ観念論に至るまで共通して採用されていた構成、すなわち自我の実体的根拠を理性のうちに求める近代形而上学的な[95]、あるいは認識論的な自我把握までも退ける。

シュティルナーの「私」は、自我の端的な、もっぱら経験的な一瞬毎の自己意識の暫定的なまとまりを表明するものであるにすぎない。自我は、転変する諸現象を知覚し、その各々についてなされる直接的な反応や判断などの心的作用の起点という体験的イメージして捉えられている。「移ろいゆく」のは諸現象と私の心的な諸反応であり、それらを知覚し、それらを感じる、考える「私」の視点は一貫している。但しその根拠を、シュティルナーは、ヘーゲルのように、

存在する精神に求めるわけではない。[96] シュティルナーは自我を単に経験的に自明な意識としておさえるに留まり、それを絶対精神に結びつけ自己意識の存在論を哲学的に論究する道を採るわけではない。
本節では、このようにシュティルナーが観念論的な自我観から絶縁し、単に経験的な自己意識のみを議論の足場としたことの、積極的意義を探りたい。

### 第一款　接点

それを探る手がかりは、シュティルナー自身によってなされた、「私」の自由についての立論にある。注目さるべきは、シュティルナーが『唯一者』全編にわたって、所有人 (Eigner) とも呼ばれる唯一者の自由をことごとく、「所有 (Eigentum, Habe, Eigen etc.)[97]」という言葉で説明しているという点である。
「私の力 (Macht) は、私の所有である。
私の力は、私に所有を与える。
私の力は、私自身であり、その力によって私は、私の所有である」(EE203, 下五〇頁)。
このように、一般に自我を実体としてでなく、単なる所有の帰属点として捉え、自我の自由を自己の所有として捉える議論構成は、直観的には所有的個人主義、とりわけイギリスのJ・ロックの議論を想起させる。[98] もちろん、両者それぞれの時代背景を度外視した安易な比較は、厳しく慎しまれねばならない。しかし、観念論的思考に対抗するシュティルナーの考察方法の特徴をより明らかにするために、ここにロックが参照されることは、適切であると考える。シュティルナー自身はロックに言及してはいないが、敢えてロックの議論を参考としながら、所有者としての唯一者の自我観

のもつ意味を積極的に解釈してみよう。

### 第一項　自己所有と国家からの自由

ロックは、周知の通り、論敵ロバート・フィルマーの家父長制的王権神授説を論破するために、個人に属する所有の権利を主張した。フィルマーは、国王は神の代理人であるがゆえに、王国の全土地、全財産、それればかりか臣民に対する生殺与奪の権利までも全て所有している、と説いた。国土、財産、臣民に対する国王の絶対的な支配権は、所有権概念によって表現されたのである。そこで、ロックがこのような国王の神権説を否定し去るためには、支配権としての所有権が国王一人の独占物でなく、国民一人一人に属するものであることを論証せねばならなかった。そこでロックは、万人各人が独立的にして等しく自由な自然状態を想定し、そこで各人が本源的なその自己所有から、派生的に労働を介して外物を所有する権利をもつのだと論じた。[99] それまでの所有論にはみられなかった、極端な個人主義の原理となるこのような所有観を提示することによって、ロックは家の集合体から成りそのアナロギーで正当化された絶対君主政の国家論構成を否定し、新たに、所有として前国家的自由をもつ、独立した個人たちの自発的な契約のみに基づく共同体としての国家像を呈示したのである。ロックのこの議論は、イギリスにおいては議会民主政の定礎となった。[100]

他方、一八四〇年代に、プロイセンにおいてヘーゲル国家論の妥当性と格闘していたシュティルナーもまた、所有概念を軸に国家支配を攻撃する議論を行っている。理念の現実態としての国家に個人の自由が止揚される思弁哲学の構成を否定するためには、観念論や思弁哲学の前提とされる、普遍性によって内在的に制約されている個人の主観という概念構成そのものを打ち破らなければならなかった。そこでシュティルナーは、個的自我の自由を論ずるに視角を変えて、現存する国家支配の根拠もまた「私的所有」である（EE246, 下一〇五頁）とおさえ、そのうえで次のように述べた。

「国家が、……唯一の権力者である以上は、一人国家のみが所有者である。唯一者たる私は何物も所有せず、ただ封土 Leihe を与えられているのみであり、だから私は家臣（Lehnsmann）であり、下僕である。国家が支配している以上、私の所有というものはまったく存在しえない」（EE279, 下一四六頁）。

シュティルナーはこのように、国家による支配を全国土、全国民の身体や財産への所有権（Eigentum）としておさえることによって、まず国家と国民（個人）とを巧妙に連続させる観念論的思惟に特有の思考を退けた。[101] 支配としての所有という視点からみれば、国家と国民とは、全てか無かの関係にあるので、国家と国民（個人）との間に所有者と非所有者としての架橋されえぬ対立が存することは不可避だというのである。そのように確認した上で、国家と国民（個人）とをそれぞれ対等に独立の項として設定し直し、これら両者の関係を所有者―非所有者の主―従関係と捉え直したのである。以上のような図式を念頭におきつつ、シュティルナーは前述の、あたかも先人ロックが行なったような、私の力＝所有＝自由という説明を与えたのであった。

シュティルナーは「力（Macht）」という言葉を用いている。所有人の力という用法は、後に別の視点から着目されるように、ドイツの中世的所有観のアナロギーに由来するものであるが、シュティルナーはこの「力」というタームにきわめて広範かつ多岐にわたる含意を託しており、総じていえば腕力はもとより個人の具備するあらゆる能力・才覚・天性なども含まれている。かかる意味での「力」の行使を介して「私」＝自己の人格を所有する自我は、有体物はもちろんのこと、無形のものまでも取得、使用、処分することができるとされる。[102] ここにシュティルナーが、人格の自己所有から領有を介して財の所有が流出するという前述の自由主義的な所有理論の路線上にたっていることは明白であるといえる。[103] シュティルナーの戦略は、自我の自由をこのように所有に基づかせ国家支配に対峙させ、そのうえで所有―非所有の主―奴関係を逆転させることによって、思弁的構成を克服し、国家に止揚されない個人の自由を根拠づけようと

するものであった。

もちろんヘーゲルによれば、主人と下僕（Herr-Knecht）関係において成りたつ封建支配はフランス革命を境に過去のものとなった[104]とされており、またプロイセンのような中央集権国家は、そもそも自生的な諸権力の封建支配の「多頭政治」の廃止のうえに成立したとされている。にもかかわらずシュティルナーは、それはEigenをもつ多数のものが整理され、唯一の国家権力に集中されたということであるにすぎないのであり、主―奴の「封建制」は、今日もむしろ国家という唯一の権力と全国民との一元的対立として残存しているのだと[105]解釈する。

シュティルナーは、ロック流の自己所有の概念を用いることによって、個人の自由の問題を、それが国家の実体的権威との宥和において国家公民の国家崇拝という帰結として実現するものとする思弁の巧妙な方便から、救出しようと試みたものといえる。彼はいわゆる愛国心とは、「自由な国家」信仰への服従であるにすぎないと述べる（EE393,下二九七頁）[106]。国家権力の支配と個人の自立を、共に所有という同一地平に据え対峙させることによって、「立憲国家では、絶対主義はついに、おのれ自身と争いをおこす羽目に至った」（EE252,下一一三頁）。シュティルナーは、支配権としてのEigenの所在を探るという方法で所有に表現される人格的自由の帰属先を追究した結果、それは現実には、唯一絶対の支配権力である国家のみに存しており、それに帰依する国民一人一人は、現実には少しも自由ではないという認識に達した。これによって、国家への奉仕と献身においてのみ真の自由がありうるという、ドイツ特有の国家公民としての自由の思想の欺瞞が決定的にあばかれることができたのである。

とはいえ、シュティルナーの自我論についての我々の関心は、政治理論としての所有的個人主義の議論の枠内にのみ留まるものではない。まして、ブルジョア階級国家擁護の議論の脈絡に性急に読み込まれてはならない。より問題とさるべきはむしろ、シュティルナーが、右のように近代形而上学的な自我把握を捨て、所有概念を用いた経験的な自我観

を選びとることによって、従来のドイツ観念論的な自律観に代わるべき新たな自律観を、一体どのように描き出そうとしていたのか、ということである。

### 第二項　所有と自己責任

シュティルナーの提起する所有人（Eigner）としての自我観、すなわち「移ろいゆく私」に込められた自律思想を解釈するにあたって、さらにロックの議論を二つの側面において参照したい。一つは思想の自由、意見の所有に関する議論であるが、これは本稿の第三章において論じられる。もう一つは、主体（agent）としての責任（responsibility）の議論である。

ロックは、自力による所有こそが、当の個人の生存維持と政治的自立を生み出すことを強調した[107]が、といって所有をその直接的必要のための単なる手段としてしか見なかったのではなく、さらに所有を、人間の道徳的成長にとっても必要不可欠な基礎と見なした[108]。

外物の所有（ownership）とは、人間が対自然的に独立していることの確証であり、それゆえロックによれば、それはさしあたり、自然従属的でない個人主体の自立を意味するものであった[109]。しかしこの所有論は、単に自然征服を説くに留まるものではない。所有における個人の自立という理論は、さらに、ロックの形而上学に対する立場までも決する。人間の、自然への従属性の否定は、さらに一般的に、人間理性の実体への従属をも否定する立場へと結びついていた[110]。

ロックが諸エッセイで展開した、知や道徳において非目的論的な人間本性論は、まさに以上のような彼の所有論と対応する関係にある。ロックはここで、人間理性の問題を隷属一般の否定と自由への志向の脈絡で論じることによって[111]、従来の実在的本質の実体的理性概念に代え、新たに、本有観念、先天的なイデア、習慣、その他支配的な諸々の権威か

ら解放された理性の着想を掲げたのである。[112] ロックが呈示した新たな理性とは、各人がおのれの思考に影をおとす生得観念、権威、習慣などを絶えず対象化し懐疑し、厳しい精査にさらしつづける精神活動のプロセスを指す。ロックによれば、そもそも我々の世界に関する知は、感覚や内省（reflection）を経て受け取られた諸概念のその都度偶然的で暫定的な綜合たるにすぎず、絶対的な妥当性などもちえない。それを絶えず自ら俎上に載せつづけ、解体しては再建してゆく営みこそが、ロックが新たに提唱する非目的論的理性（解放された理性）の本領であるとされたのである。[113]

懐疑と精査、解体と再建によるこの人間理性の絶えざる自己浄化、これをさしあたり自己責任（self-responsibility）と呼びたいと思う。[114] それは、既成化された慣習や支配的な権威から解放された理性の可能性を前提とする。我々は、この概念を、観念論的自律思想と異質な、新たな自律の着想への手がかりとして評価しうるのでないだろうか。ロックに即することによって、領有獲得の主体たることが、自然への従属と共に理性における他律性をも否定し、かくして内在的な本有観念への依存を断ち切られたところに、個人の責任（responsibility）という新たな自律のコンセプトが呈示されるということができる。

以下では、前節までに示されてきたシュティルナーの「移ろいゆく私」の自我観をこのような責任の視点から再評価することによって、唯一者思想が提起する、観念論的自律観とは異質の新たな自律観の青写真を素描してみたい。それに先立って、所有的個人主義との相違を確認しておきたい。

### 第二款　ブルジョア国家からの離反

繰り返しになるが、念をおしておきたい。シュティルナーと所有的個人主義との接点は、以下の点までである。つま

り両者に共通していたのは、自我の認識論的把握という手法を破棄し、代わって自我の自由を実践的に把握することをもって、現実の国家支配に対して個人の人格的自由を前国家的に、かつ本源的に確立したという点であった。

そもそも自我が所有あるいは所有権概念をもって論じられることの必然性は、一七世紀以来のイギリス自由主義的法哲学、国家哲学の伝統を尋ねることによって明らかとなる。この伝統では、個人の人格的ないし政治的自由の理念が、当人の私有概念に結合された。つまり経済的財をはじめとして個人の所有の全てが当人の自由の範囲を表現するものであるとされたのである。この場合所有は、理念的には前述のように、その主体である個人の労働による獲得のみに基づけられる。つまり所有的個人主義では、個人は自らの力で自らの自由の領域を開拓し拡大するという理念が喧伝されているのである。それゆえにこそ所有的個人主義は、まず第一にかかる個人の財産所有に権利的性質を付与し、それを保障する機能を国家論の中核に据える。かくして所有的個人主義の自由主義的帰結は次のようなものとなる。すなわち、個人には前国家的に、自力の労働による財の獲得によって正当づけられた所有＝自由の領域がそなわっており、政府権力はこの領域を権利として絶対的に保護しなければならない、と。

この脈絡でいわれる所有的個人主義思想については、次の二特徴が指摘されうる。

①所有は、その主体たる個人の《自力の労働》という権原、つまり自由は本人が自力でかちとるものだという理念によってはじめて正当づけられる。

②自由の範囲としての個人の財産所有を、単なる占有の事実としてでなく、権利として国家権力による保護の対象とする。[115]

私有財産を権原として評価し、かかるものとして国家権力によって保障するという理論的性格のゆえに、所有的個人主義は実際的には、現状の財の不平等をそのまま《自由》の状態として国家権力によって保護させ、かような状態を固定

化させるに寄与する傾向をもつ。ロックは所有そのものについては確かに「腐敗原理」という歯止めを設けたが、それは貨幣という腐らないものを介しての財の蓄積には適用されず、したがって彼の理論といえども上述のような経路を辿って有産階層支配を擁護する国家論として援用されざるをえなかった。所有的個人主義は自由主義イデオロギーの名目のもとに、実際上は階級国家擁護の理論として機能せざるをえないのである。[116]

しかしシュティルナーは、このような所有的個人主義の帰結と、決して軌を一にするものではない。たとえば彼は次のようにいう。

「所有は力（Macht）から生まれる。私が自分の力を及ぼしうるもの、それが私自身のものなのである。私が自分を占有者（Inhaber）として通用させることができるかぎり、私はそのものの所有者である。いかなる力によるかを問わず、……とにかくそのものが私の手を離れたとき、そのとき、（私の・筆者註）所有は消滅する。所有（Eigentum）は占有（Bestitz）である。私を合法とするのは私の力の外にある法（Recht）ではなく、ただ私の実力（Gewalt）のみである」（EE279, 下一四六頁）。

この引用からは、シュティルナーの議論が前掲された所有的個人主義の二特徴にむしろ真正面から対立するものであることが明瞭に読み取られる。前述された二特徴のうち、まず①の、権原からの所有の承認という特徴についていえば、シュティルナーはそれと逆に、外なる財の所有についてはその権利的性格の有無を全く問題とせず、あくまでも現時点での占有の事実しか問題にしていない。また②の私有財産の権利としての保護という特徴については、「私を合法とするのは、私の力の外にある法（Recht）ではなく、ただ私の実力だけだ」（EE284, 下一五三頁）と述べ、制定法に基づき保障される権利を「フィクション」（EE278, 下一四五頁）として絶対的に否認している。

結論を先どっていうなら、シュティルナーは国家支配の正当性を論駁するかぎりにおいては所有的個人主義論を利用

したのであるが、その議論そのものがもたらす階級国家擁護論的な帰結には所有人Eignerの自由の立場から反対であったため、自由主義的所有権論に対して結局はある程度の批判的立場をとることとなった。この問題については、シュティルナーの市民社会批判についての議論に密接な関連をもつので、場所を改め、本稿第四章第一節の中に一款を設け、そこで詳述されることとなる。したがってこの場ではこれ以上触れることはできない。ただ本節では、もっぱら以下のことが確認されておけば足りよう。シュティルナーの場合、ドイツ観念論ないし思弁哲学における特殊的個人の理解、すなわち全体性や普遍性との観念的な調和のうえではじめてその位置づけが与えられるという理解に対抗して、個人の独立性における実践的自由の理論を打ち立てるためには、所有概念を用いて、実践的な個人的自由を基礎づけるイギリス的な所有的個人主義の手法を援用することがもっとも有効であった。かくしてシュティルナーにおいて、自我について問題になる場合にも、それは、自我がいかなる実体的根拠を介して全体性に連続してゆくのかという本質論的な関心にはもはやよらず、ただ自我の物理的・感覚的な特殊個体性そのものに即し、それが何によって制約されるのかという関心からであったにすぎなかった。シュティルナーにとっては、所有概念を通して自我の感性的な次元での特殊個体性の可能性を探ることこそが、ドイツ特有の思弁による主・客同一の論証や有機体的国家論などの神秘的で全体主義化の強い傾向から個人主義を救出するためにもっとも適切かつ必要だったものとみられる。

第四節・註

(95) 小野紀明・他『モダーンとポストモダニズム——政治思想史の再発見I』（木鐸社、一九九二年）五一頁。

(96) ヘーゲルのように、存在、対自存在、本質という論理学上のカテゴリーに至るために純粋存在を知ろうとすれば、「この私」という私念に関心を寄せることは断念されねばならない（HSW2, S. 84, Pöggeler [Hrsg.], ebends., S. 65, 邦訳九八頁）。しかしシュティルナーは、その断念されたものに踏みとどまり、追究しようとするのであり、その意味でも、ヘーゲルの論理学偏重に、正面から対立する構えをとるものとみられる。

(97) その例は枚挙に暇がないが、たとえば、「私は、私が世界を我がものとする（zu eigen mache）、つまり世界を私自身のために『獲得し占取する』その度合に応じて、世界に対する自らの自由を確保するのだ」（EE182, 下一二頁）など。

(98) John Locke, The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Governmet, in: Peter Laslett (edit.), Two Treatises of Government (Cambridge, 1960), p. 304-306, §26, §27.

(99) このように財産権が個人の人格的自由に概念的に結びつけられたのは、そもそも近代的な人格的自由というものが、人間が他者の支配に服さず、自らによって自分自身を支配することとして想定されたことに基づく。自己の労働力や生産力を市民社会にわずかも負っていないという想定のもとに、個人は、自分で自分の人格を支配すなわち所有することによってはじめて、またそうするからこそ自由であるのであり、このような者が外物取得とその保持の行為を通してその所有を外物に拡張することから財産権が成り立つものとされる。Macpherson, op. cit., p. 221, 邦訳二四八頁；Dieter Schwab, 'Eigentum', in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 2., S. 79-80; Göran Lantz, Eigentumsrecht. ein Recht oder ein Unrecht? in: Ragnar Holte (Hrsg.), Uppsala Studies in social Ethics, vol. 4 (Liber Tryck, Stockholm 1977), S. 80, 島本美知男（訳）『所有権論史――所有権は権利なのか――』（晃洋書房）九八頁。

(100) 田中浩『国家と個人』（岩波書店、一九九〇年）第五章。

(101) このように所有を政治的支配そのものとみる見方は、中世的な所有観に依拠している。この見方によれば、封建君主の有体物、臣下、領民に対する支配権としての所有（Eigen）こそが本来的かつ第一義的であり、他方その支配を受けている国民一人一人の所有はそこからの借り物、Leihe であり、単に二次的なものであるにすぎないとされる。Schwab, a. a. O., S. 67.

(102) シュティルナーの所有観を、いわゆる「精神的所有権」論の系譜に含めて考える議論もある。Schwab, ebenda, S. 85.

(103) Ebenda. はシュティルナーの所有観を、イギリスに発する自由主義所有論の極端化されたケースであると捉える。Kast, a.

a. O., S. 232.

(104) HSW11, S. 505, 邦訳『歴史哲学』(岩波書店〈文庫〉)(下)一一五頁

(105) 「封建制」概念についての一般的説明は、本稿第三章註(55)に譲る。

(106) Heller, Hegel und der Nationale Machtstaatsgedanke, S. 94, 邦訳『北大法学論集』第四三巻第一号・一七一頁。国家全体の利益に叶うかぎりでの、個人の政治的自由のくだり。

(107) 自己所有概念の歴史的意義の評価について、時代的制約を踏まえなければならないことは、もちろんいうまでもないが。川本隆史「所有権の相対化のために——エンタイトルメント・自己所有・系譜学——」『フォーラム』一〇号(跡見学園女子大学文化学会、一九九二年)。

(108) Locke, W. von Leydon (edit.), Essays on the Law of Nature (Oxford at the Clarendond Press, 1954), pp. 211-213; Andrzej Rapaczynski, Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Loche, and Rousseau (Cornell University Press, 1987), p. 175.

(109) Locke, Second Treatise, §194.

(110) Rapaczynski, op. cit., pp. 171-174. もちろんロックにおいては、理性は信仰と、領域を異にするのであるが。Locke, An Essay Concerning Human Understanding (London, 1869), §1. 4. 23. ロックの経験論こそが自由主義に哲学的基礎を与えたと断言するものとしては、Bertrand Rusell, Histry of Western Philosophy (George Allen and Unwin Ltd., 1946), p. 628, pp. 630–631. また、その限界を論ずるものとして藤原保信「経験論と自由主義——ジョン・ロックの場合——」『思想』八一八号(一九九一年)。

(111) Charles Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity (Harvard University Press, 1989), P. 168. 福田歓一『政治学史』(東京大学出版会、一九八五年)三六三—三六四頁。

(112) Locke, Human Understanding, 1. 4. 23; Taylor, Sources of the Self. pp. 167-168.

(113) Ibid., pp. 164-171.

(114) Ibid., p. 167.

(115) Macpherson, op. cit., pp. 263-264, 邦訳二九七—二九九頁。

(116) 田中浩・前掲書八三頁。

## 第五節　シュティルナーにおける新しい自律観

シュティルナーの提起する唯一者の像やその自我意識は、「移ろいゆく私」という表現に集約される。それは、ロックやメーヌ・ド・ビランによるコギト的自我批判が想起されるように、自我の実体的根拠づけを意図しない自我の把握である。その自我意識はもっぱら経験的な意識のまとまりと継続性への知覚の事実としてのみ捉えられる。他方、唯一者の自我は、反省的自我の乗り越えとしてヘーゲルによって確立された自我の存在論的主体化をも否定する。それによって唯一者は、自我の確証の場を歴史的過去に求めることなく、いまだ来ぬ将来に自己を投企する。かくして唯一者は、それまでの近代ドイツ哲学を支配していた自律観とは一線を画する、新たな自律への可能性を開いたのである。

前節までに描出されたシュティルナーの唯一者像が示唆するであろう、新たな自我観のもつ実践的な意味を探る前に、対比を明らかにするために、それまでのドイツ近代思想史の土壌において確立されていた自律の特徴を、ここに再度確認しておこう。

ルタートゥムと啓蒙哲学の合流以来、個人が自らの精神の「内なる光」に自発的に従うこと、つまり《特殊—普遍—個別》の構成がドイツ的自律の基本的枠組みとされてきた。カントが一般的権利能力概念を導入してのち、「内なる光」の本体は理性であるとされた。理性は万人に生得的なものとして等しく認められ、既存の身分制的な具体的秩序の枠を越え出た倫理的自律が唱えられた。それは、特殊・経験的でなく理性的な人格が、理性のエージェンシーとして匿名的

選択を行い、かようにして自分自身のために立法するという形での自己規律であった。[117] このような自律は人間の非感性的な叡知界的営為として受け入れられ、「普遍性による特殊性の中の主観性の陶冶」という点にこそその核心が求められた。このような特徴は、ヘーゲルによる認識論的主観の克服と、主観の存在論的主体化を経た上にもさらに維持されたのである。[118]

シュティルナーの前に立ちはだかっていたドイツ的自律観とは、簡潔にいえば、諸個人の感性的特殊性や差異性を捨象し、それらを超越した次元で、全体性へと方向づけられながら構築される概念上孤立的な個別化自我のみを前提とするにすぎないものであった。[119] このような自我が規範性をもち、事実的・心理的な自我を仮象として貶め、それを普遍性への調和が予定されている理性的自我に完全服従させることが《理性において自由な市民の自律》の構成なのであった。[120] シュティルナーといえども当初は確かに、カントからサヴィニーに至るまで連綿と維持されていた《各個人の意志に内在する倫理の力》に基づく自律観の域にあった。[121] しかしやがて一〇年後、唯一者として確立されたシュティルナーの自律観は、前節に示唆されたように、明らかにそれまでのドイツ的自律観からは一線を画している。むしろ、一八四四年のシュティルナーにおいて、従来のドイツ的自律への批判と反省の上に、新たな自律観の端緒が見出されたといってもよい。

シュティルナーの、ドイツ的自律観に関連づけてなされる近代哲学批判の要諦は、次の二点に集約される。

①自我が二分され、《あるべき自我》が《いま、ここ》なる私を抑圧する。

②《あるべき自我》ならびにそれの規準が「聖なるもの」として不易なものと化し、「自由」な個人はそれを疑い、批判することを許されない。

そして唯一者の自我は、まず①については、たとえば思惟作用を本質的自我へと高めるがごとくに自我の実体的根拠

に規範性を与える方法を退け、②については、自我を、他在における自己知に基づく存在論的な主体となすこと、ならびにそれによって他在に顕現された自分の過去に自らの存在が拘束されることを退けるところに、はじめて成り立つものであった。

シュティルナーの「移ろいゆく私」とは、その自我としての実体的根拠づけも存在論的論証をも要せず、その一方で感性的・心理学的な自我意識を偶然性として排除せず、むしろそれに積極的に定位するものであるから、上述のように生ける個人が普遍的理性のエージェントたらねばならないドイツ的自律観に背反するものである。

### 第一款　「自ら解体してゆく自我」

シュティルナーの唯一者像は、それではどのような自律観を導きうるのであろうか。この点を探るために、まず彼のいう「移ろいゆく私」を再解釈してみよう。「移ろいゆく私」とは、この語感の印象からしばしば、自己規律をなしえず、もっぱら他律的で流されやすい、軽兆浮薄な浮草のごとき自我像を述べるものと誤解されやすい[12]。しかしシュティルナーのいう「移ろいゆく私」とは、そのような自我をあらわすものではない。

自らが移ろいゆくことを知覚しうる唯一者の「私」は、前述のような個人がある不易の規準に自己の全行態を合致させるというような、硬直したものではない。シュティルナーは、この「私」を、観念論的な実体あるいは存在論的な理性としての「私」ではなく、「理念より以上のもの」「生身をもつ人間」(EE400, 下三〇六頁) であるという。むしろ唯一者の「私」とは、自らをめぐる諸状況の千変万化、そしてそれに伴い自己の経験的意識上に不断に展開される諸変化や流動を、――観念論的自我のように排除せず――批判的に吸収してゆくことによって自らも変容してゆくような、

生身の視点であると考えられる。

自我をこのように、実体にでなく、経験的意識上のものとして捉えることには、どのような意味が潜められているのか。ここに、前節で触れられたロックの議論を想起してみよう。ロックは人間悟性に関するエッセイで古典的モラリストたちに対抗し、また実体的な理性概念に代え、知や道徳において非目的論的な理性を提起していたが、後者の理性を担う自我は、他ならぬ彼自身によって、経験的意識に求められていた。[123] ここでは、意識としての自我とは、叡知界の不易の法則に従うものではなく、むしろ、ある一定の習慣を形成した現在的で偶然の、そして動態的な諸結合の産物として考えられているとみることができる。[124] そしてロックによれば、このような意味での自我こそが、既成の権威や習慣に対して常に柔軟に構え、それらを対象化してそれらとの厳しい問答を繰り返す精神活動――自己責任――のプロセスを可能にするものと考えられたのである。前述のシュティルナーの「移ろいゆく私」を、このようなロックの自我観の方向づけで理解することは許されないであろうか。

シュティルナーは、このような視点としての「私」を、「自ら解体してゆく自我（das sich selbst auflösende Ich）」(EE199, 下四五頁）であるとも述べている。これをどのように解すべきか。「私」が心理的意識において次々と被ってゆく諸経験は、「私」のそれまでの人生経験の蓄積の上に築かれた当座の人格的統一性に対して、様々に作用する。「私」の当座の人格的統一性に合理的（もちろん狭義の）に編入され、吸収される経験もあれば、逆にそれと衝突し、葛藤に入ったり、ときには統一性そのものに変更を迫るような経験もある。生きている「私」が自己人格の揺らぎをとりわけ痛感させられるのは、後者の場合のように、ある予想外の事態に遭遇し、自らのそれまでの一応の人格としてのまとまりをもってしては合理化などそれの処理がつかない場合であろう。このような場合、何らかの絶対不易の根拠に支えられた自我観――ドイツ観念論的な――や、それに基づく自律思想の立場にたてば、かかる不動な根拠を前に、いかなる

感性的経験も《真実ではない》仮象であるとされ、自我によってその作用を真摯に受け止められることのないまま捨てられることであろう。

しかしそれに対して、唯一者の「私」は前示のごとく、いかなる実体的、あるいは存在論的根拠づけももたない視点であった。しかもさらにそれは、それまでの人生において培われてきた、「私」の生を（どれほど自覚的にであったかはともかくも）意味づけるよりどころである、何らかの基底的な価値への志向性に支えられた暫定的な人格のまとまり（だから変容は可能である）であるとも考えられる。[125] このように自我を、心理的意識の持続性と統一性の感覚に基づく暫定的な経験の受け入れ枠組みと捉え直すならば、そのような自我は、日常の諸経験にその都度対等に向き合い、それらとの相互作用関係にたつことが可能であろう。この相互作用関係においては、経験と枠組みとは絶えず互いに葛藤しあうが、そのプロセスの中で「私」は諸経験を摂取し、消化し、あるいはそれらより痛打を浴びせかけられながらその枠組みを変容させてゆく。「私も、次の瞬間には、従前の思想に対して身構えるかもしれない……」（EE402, 下三〇八頁）。「私」は、自己の心理的意識の持続性を保ちながらも、[126] 予測もつかない新たな諸経験に直面しそれとの相互作用の中で、従来の枠組み自体の修正や改築を余儀なくされる場合もある。「所有人は、心から愛し、そのために情熱を燃やした思想であろうとも、自ら放棄する……こともできる」（EE403, 下三〇九頁）。

人の心理的意識の上に生ずる諸経験の受容が受入れ枠組みに作用を与え、その作用によって、当人がこれまで自己の人格の統一づけの要となし、それをもって自己の生を意味づけてきた基底的な価値への志向性が疑わしいものとなる場合の一例を示そう。たとえば、もともと正義（但し、ある種の実体的な価値としての）至上主義であり、正義のためには、それに逆らう敵陣に戦争をしかけ、降伏しないなら容赦なく殺戮を行っても正しいのだ、という信念を抱き続けてきた軍人が、実際に戦争のうちに繰り広げられるさまざまな悲惨さや残酷さ、恐怖などを感性的に体験したことによっ

て、たとえ正義という価値のためにといえども、そのために人間を簡単に殺してしまってよいものかと真摯に疑問をおぼえるようになったとする。当初彼は、それまでの自分の全人生を貫いてきた正義至上主義という基底的価値が、このような重大な諸経験によって疑問に付され、かくしてこれまでの自己の人格的まとまりが危機に曝されているという思いを抱くだろう。それがどのように克服されてゆくかということは、もちろん一概にはいえない。しかし、発狂や自殺という最悪の事態に陥らないかぎりは、彼の心理的意識の持続性が保たれるうえで、彼の人格の統一性の耐久性がギリギリにまで拡大されることによって、枠組み自体は変更された価値への志向性（たとえば観念的な正義の実現より生命尊重の方がはるかに重要である、というような）に基づき改造されうる可能性がある。かりにそうなったとしても、それによってその人の人格の統一性が全く分断されたものだという必要はない。

以上のような経過こそ、たとえばシュティルナーが「自ら解体してゆく自我」と呼ぶものであり、「移ろいゆく私」の思想の本旨であると考えられる。かように理解される唯一者の着想は、絶対不変の規準に盲従する観念論的な自我観への訣別を意味するものであるとともに、彼自らの言によれば「思想と行為の全体性が絶えざる運動と若返りを続けることのできる人間」（KS252）という、新たな自律思想の試案であると解されうるものである。再びロックを引き合いに出して考えてみると、ロックによれば、意識における視点としての自我とは、自己対象化——とはいえ、崇拝するために客体化される《あるべき私》とは異なる——と再創造の能力であった。それは、権威的真理や価値を自らより切り離し、対象化して絶えざる有効性のテストにかける活動を担うものだった。自律とは、文字通り、自らが自らに自らの法を課すことであるが、懐疑と精査のみを事とする非目的論的理性によってはさらに、その自己立法さえも不易で絶対的なものとせず、絶えざる批判的検討の俎上に載せることを意味するのである。この批判と吟味、再構成もしくは放棄は、偶然的な諸結合の集積である暫定的な自我枠組みの自己責任に委ねられると主張される。まさにこのような主張に

おいてこそ、全体性のいわば出先機関とされるかぎりで疑われることがない理性的自我の自律観――観念論的自律観、そしてひいては古典的なモラリストが前提する、宇宙的ヴィジョンとしての理性――からの訣別がなされ、それに代わって無限の自己問答としての自律観が提起されたのである。[127] けだし、後者のような自律思想の潮流のうちに、シュティルナーの「移ろいゆく私」の着想を再評価する可能性がないわけではない。

### 第二款　生ける当為と自我の自己刷新

シュティルナーの唯一者の自律とは、総じていうと、次のようなものである。すなわち、従来のドイツ的自律の構成で仮象として貶められてきた内感に感じられる感性的・心理学的自我の機能を積極的に捉えようとし、内感における心理的意識の持続性とその持続過程に生ずる諸変化という事実を重要視する、そしてそれらの変化する諸事実と、自己のそれまでの暫定的な経験受入れ枠組みとを対等に捉え、それらの間の相互的な作用を自由に行なわせることによって、自己の枠組みに生ずる変更をとらわれなく受け入れる、というものである。

この自律は、自我が自ら受け入れてきた慣習や基底的な価値を絶えず対象化する。だがそのことは、対象化されたそれらのものに自我が無条件に跪拝するためになされるのではない――そのようなことは、そもそもシュティルナーが否定的に立ち向かうドイツ的自律思想においてなされることであるに他ならない――。慣習、価値の対象化は、シュティルナーにおいては逆に、自我が伝統や慣習、権威に埋没して生き延びることを止め、それらを客体化して自己の厳しい批判と吟味にかけるために行われる。この新しい自律観とは、自我が、自らの現に《いま、かくある》生の中にありながら、自己に課され現に従っている規準に無限に問いかけること、そしてその疑問提起の中で、さらにその規準を改変

し、それによって自己の人格のあり方をも刷新してゆく精神的な営みを意味するものである。[128]

このような自律観は、同じ自律（Autonomie, autonomy）という概念で示されるものでありながら、カントに代表されるような自律観へのアンチ・テーゼとして解されることができるものである。後者のような自律観は、感性的自我に対し、理性主導的に全体性を志向すべく規範化された自我概念への適合を要求するものであり、現実としての諸個人の多様性を消去して同質化するとともに、かかる個人の生における責任回避をもたらす。というのは、現実に生を継続してゆく上で誰にも不可避であるさまざまな体験、経験、感覚的流動や動揺を絶えず超越的な理性的自我の前に無化することは、事実的生における自我の自己放棄であるからである。このような場合、人はおのれの事実としての人格（つまり、ある、さしあたり納得された価値に向かって自己の生全般を志向づけてゆく、誰にでも多かれ少なかれ認められる生の基本事実）とその生の意識上に生起する諸変化との間の常なる相克に直面し苦悩することによって、自己人格のまとまりを絶えず改変し刷新し、かくして自己の事実としての生をより深化させ充実させてゆく機会を全くもつことができないであろう。

我々はここに、今世紀初期のドイツの社会学者、ゲオルク・ジンメルの次のような議論を参考のために想起することもできるだろう。ジンメルもまた、個人の自我が感性によって影響され誘惑されることは否めない事実であることを認め、それに鑑みれば、カントのように個人の生の中で理性と感性とを切り離し、前者に後者に対する命令権を賦与する試みは不適切であると指摘する。注目さるべきは、ジンメルが、このように生を理性と感性とに分裂させる仕方が、個人の自己責任の減却という帰結をもたらすと洞見している点である。ジンメルによれば、カントのごとく個人の「本来の」自我を理性、すなわち善と同定するならば、それに対応して感性、厳密にいえば感性の対象は自我の外部に、しかも自我の相関概念——善ならざるもの——として想定される。するとおよそ罪というものは、悪魔の仕業として、かか

る自我の外部より発生するものと説明されねばならぬこととなるが、これは、悪についての自我の責任回避を意味する。

「悪についての完全な責任、すなわち罪の自発性は、次のようにして我々から取り除かれる。我々は、我々が本来そうであるところに応じてどこまでも常に理性的な善き存在者であり、悪魔の考察は、人間の道徳的な怯懦の最大のものであって、人々が、自分たちの行う悪に対してこの代弁をしようとしないことの――少なくとも完全な度合ではそうしようとしないことの――表現である、というようにしてである」[129]。

かように考えるジンメルによれば、当為の内容は、分断されない個人の生全体のうちから展開されるものでなければならない。当為とは、定式化された法則として立ち向かってくるものではなく、当の個人の個性的で代替のきかない事実的な生の過程の中に、はっきりしたあるいはおぼろげな感情的な意識として流れているものである[130]。「生そのものの無限の変わりやすさと予め規定されえないことの中にある」個人の各瞬間の意欲と行為とが、一つ先は暗闇に覆われているとはいえ、刻一刻、「一つの時機が他の時機から出てくる仕方において、以前の時機が現下の時機に余韻を残し次の時機が響きはじめるその音調において」次の一歩を踏み出す。この連続のうちにこそ、当為はその厳格さや自立的な理想的性格を失うことなく、しかももはや他律ではない「活発な絶対性」として自我に感得されるものとなるであろう。こうジンメルは論ずるのである[131]。

以上のジンメルの議論は、シュティルナーの「移ろいゆく私」の着想に積極的な自律思想を見いだそうとする本節の試みにとって、重要なヒントを与えるものと思われる。前章第三節第三款第二項、ならびに第四款で示されたシュティルナーの《前提されぬ自我》、将来を目指す自我――これらはいずれも、「移ろいゆく私」の諸相であるが――の着想は、歴史的過去の軛をふりほどく自我観であるばかりではない。彼の言葉を振り返ってみよう。いわく、一瞬毎に変わりゆく私は、固定した私自身を前提せず、瞬間毎にこうして私を定立する。私の現存の瞬間毎に未来の新しい瞬間が私を招

き、こうして私は自己発展しながら、その時々の私から逃れでる。私は各瞬間、私自身による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ない、云々。このようなシュティルナーの言は、前述のジンメルによる、自我の分断化に基づく自律思想への批判として提起された当為観、すなわち生の統一体の中でその都度、現実性としての生と当為としての生とが交互に乗り越えあって、全体としての人格が連続的に展開されてゆくという当為観を踏まえるとき、新たな、より積極的な解釈を得ることができるのではないか。

シュティルナーの「移ろいゆく私」とは、次のような自我観を示すものであると解釈されうる。すなわち、私の現在の生の中から「未来の新しい瞬間の私」が、現瞬間の私にとっての目標（当為）として現れる。現瞬間の私はそれに導かれ、私は自らを新たに刷新する。しかし私は、その刷新された私であることにとどまらず、同時になおも、私の創造者として、引き続き新たにたち現れる「未来の新しい瞬間の私」に導かれて自らを次々と刷新してゆく。私は、私との関係で、創造者と被造物との役割交替を、生ある限り継続してゆく。このようなものとしてである。「移ろいゆく私」は、自己の現実の生の過程の中で、各現時点の状況が指し示す次の時点の状況への洞察と判断を自ら行い、それを指針としつつ投企的に行動する、あるいは自らの全人格を厳しい吟味にさらし、改変してゆく。かような自我は、この行程を、超人格的な不易の実体や絶対的理性に依存せずに、感性界の事実的・経験的レヴェルでの諸矛盾や諸相克との葛藤の連続の中で、自らのみで担ってゆくべきものとされるのである。(32)

シュティルナーの「移ろいゆく私」とはこのように、全く他律的で浮草のごとき軽兆浮薄な輩を飾りたてた表現なのではなく、逆に絶えず自己の現実の自我において自己形成や自己活動の責任を担うという意味での自律を示す概念なのである。だからこそそれは、一切の価値、規準を対象化し、それとの無限の問答を重ねるという「聖なるもの」批判を必然的に伴い、また「反逆」という、一九世紀中葉に重要な意味をもつに至る概念の発端ともなるのである。

そして、このように絶えず自己解釈を繰り返し自己の生ける責任の全結果をおのれが負う唯一者にもっとも適合する制度としてシュティルナーによって要求されたものは、中央集権国家でもなければ党派でもなく、民主主義でも君主主義でもなく、暫定的一致（Verein 連合）であった。それは、「全て存立するものを絶えず流動的に連合すること」である。唯一者の時間的実存の諸態様に対応した、やはり時間的に流動する共同存在の諸態様の連鎖、これこそが、シュティルナーのいう連合 Verein であるにほかならない。[133] 絶えず自己解釈を繰り返し、解釈の多様性によって他者から分化し、またそればかりでなく自己の過去にも背を向ける可能性をその人格に常に伏在させている唯一者たちの共生は、その都度その都度の暫定的な関心や目的の一致・共有以外を理由とせず、しかも各人の自己解釈の結果として絶えざる分裂、解消、あるいは再編などの過程にあらざるをえない、流動的な連合化、すなわちシュティルナーのいうエゴイストの Verein, Vereinigung においてのみ、辛うじて可能である。

Verein はそもそも、シュティルナーにおいては、反体制運動の戦略として説かれた。一八四二年にベルリンで、自由主義運動の前衛を志して結成された党派「自由人」に対し、当時ケーニヒスベルクに『ライン新聞』通信員として滞在していたシュティルナーは、それがとる戦略があまりに妥協なきものであり、一般の自由主義者たちとの連盟を不可能にする恐れがあることを警告し、それへの反対提案として「妥協の余地ある」自由で流動的な連合化を主張したのである。[134] 彼の議論によれば Verein が「有用・効用・利益」の観点のみより成り立つとされるのも、そのような起源に由来する。構成員たちを党是に拘束し、情勢の変化に柔軟な対応のとれぬ硬直的な党派（Partei）の戦略上の難点と、何より構成員自身による自己解釈に基づく自己決定を阻害する統制的性格とを否定するこの Verein の原理は、連合化それ自体を協働の効果的な手段として、個人の責任ある選択に服せしむるものであった。[135]

このような Verein の構想がシュティルナーにおいて、また現代に向けてどのような共生のための理論として敷衍さ

れることになるのかという問題は、後述第四章で、改めて取り扱われることになろう。

## 第五節・註

(117) Terry Pinkard, Democratic Liberalism and Social Union (Temple University Press, Philadelphia, 1987), p. 7.

(118) もちろん、実際社会では、国家共同体（Gemeinwesen）の伝統が依然続いていたため、一九世紀中庸を迎えても個人は政治社会への参加者もしくは担い手たりうる、団体倫理によって媒介された自律者（自権者）でなければならなかったのであるが。村上淳一『ドイツ市民法史』（東京大学出版会、一九八五年）。

(119) Leonard Krieger, The German Idea of Freedom (The University of Chicago Press, 1957), pp. 136-138, p. 207.

(120) それは、現在の自己が、将来の自己へ絶対的に支配権をふるうということでもある。森村・前掲書九二頁、桂木・前掲書四四頁。

(121) 前掲一八三四年の教師資格申請論文「学則について」の頃のシュティルナーは、彼自らその講義を聴いたと伝えられるシュライエルマッヒャーの影響下にあり、自我の成長過程について次のように述べていた、「個人は、自己自身を展開し、同時に（とはいえいずれも同一の行為であるのだが）純粋に人間的なものである人間性の内容を我がものにする。習得は、獲得されたものの吸収と同様に、個人のうちになおも直接にやどる、普遍的了解に向かう純粋に人間的なものの生成として示される。この内面化と外面化される形成との一体性、これが教育である」(Stirner, Schulgesetze, S. 15.)。孤立状態にはじまる個別自我は、このような心収縮運動と心弛緩運動との間の緊張状態の場において、自らの内部に眠る潜在能力としての「純粋に人間的なもの」を次第に生成させ顕現させてゆく。この立場は、シュライエルマッヒャーがその著作『独白』(Monologen) の中で展開させた自我―外界の相互作用論に酷似するものである。シュライエルマッヒャーは、環境が自我に一方的に作用するという唯物論的発想を否定し、「私が真に私に対立させるもの、私にとってさしあたり世界であるところのもの、……それは人々（Geister）の永遠の共同体（Gemeinschaft）であり、その相互への影響、その相互形成」(Friedrich Schleiermacher's Sämmtliche Werke [Berlin, 1846], 3. Abt., Bd. 1, S. 356.) であると、つまり外界と個人との間の

関係を相互的プロセスであると論じている (Kast, a. a. O., S. 28-29.)。また、シュライエルマッヒャーは、人間性という普遍的なものが個人において固有に発現するものとして個性を捉えていた (SSW3/1, S. 251.) が、シュティルナーもこの時期やはり個別的自我の成長発展を、そのうちにやどる普遍的な本質（「純粋に人間的なもの」）の実現過程として理解していたのである。それが後の『唯一者』に顕著に示されるように逆転し、個的自我の特殊性に圧倒的優位がおかれるに至る過程には、シュトルム・ウント・ドランク期のゲーテからの影響があったものと推測される。

(122) 大沢・前掲書のシュティルナー解釈など。

(123) Locke, Human Understanding I, 2. 26, 27.

(124) Taylor, Self, p. 172.

(125) 井上達夫「共同体の要求と法の限界」『千葉大・法学論集』四-一（一九八九年）参照。

(126) 意志の「持続」をさしあたりこのように二重構成で考えるのは、ベルクソンを想起させるかもしれないが、それと全く一致するわけではない。

(127) Taylor, op. cit., p. 175.

(128) Cornelius Castoriadis, David Ames Curtis (edit.), Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy (Oxford University Press, 1991), p. 164.

(129) Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel (München und Leipzig, 1918), S. 166, 茅野良男（訳）『ジンメル著作集』9（白水社、一九七七年）二〇七頁。Michael Landmann (Hrsg.), Das individuelle Gesetz (Suhrkamp ‹Taschenbuch›), S. 192-193.

(130) Ebenda, S. 201. 村上『ドイツ現代法の基層』一七頁。

(131) Simmel, Lebenanschauung, S. 171, 邦訳二一三—二一五頁。

(132) この点では、サルトルの行う、「自己閉鎖的ヒューマニズム」批判と趣旨が近いともいえる。

(133) EE348-349, 下一三八—一三九頁など。

(134) Eßbach, a. a. O., S. 214-219; KS132-141.

(135) シュティルナーは、『唯一者』に向けられた諸攻撃への反批判の中で、彼の述べるVereinの真意への理解を得るべく、次

のような具体例をあげている、「(遊び仲間同士で駆け寄る・筆者註) 子供たちをみれば、それが楽しいエゴイストの連合であることがわかるだろう。あるいは、友人とか恋人（同士）が、いかに心と心が通いあっているかということも…。その二人は互いに楽しみあうためにいかにエゴイスティックに連合するかということ、しかもそれによっていかに誰も『損をして』いないかということがわかるはずだ。ことによると彼は道端で二、三の仲のよい知人と出会って飲みに行こうと誘われるかもしれない。その場合、彼は親切心のゆえに一緒に行くのか、それともそれが楽しそうだから彼らと『連合する』のか…」（KS395-396.『左派論叢』一巻九八—九九頁)。それについてKastは次のように説明する、「シュティルナーには、(Vereinという彼のモデルの) 原理こそが問題なのである。つまり、(それら諸例の) 陳腐さこそが、まさしくVereinの諸特徴を明らかにするのであるが、それは、自発性、相互性に基づく功利主義、完全なる自由意志の原理、時間的限定、拘束的な諸原理に束縛されぬこと、自己の利益が実現される可能性……などである。このことが第一に意味するのは、快楽主義的諸欲求の実現ということである」(Kast. a. a. O., S. 329.)。西谷・前掲書一七〇—一七一頁も参照。だから、エンゲルスのように、ベンサムの功利主義と同一視することは、当を得ぬことである。