

エゴイズムにおける社会構想論の不可能性

——シュティルナーの所有論および連合論を手掛かりに——

成田 龍一郎

はじめに

マックス・シュティルナー (Max Stirner, 1806-1856) に端を発して展開されてきたエゴイズムは、十全なる自己の固有性を生きること志向する。このようなエゴイズムの生は、生き方としてのアナーキズムやポストアナーキズムの台頭の中で近年注目を集めているように見える。しかし、シュティルナーが個人主義的アナーキズムの文脈で捉えられてきたことは、徹底的に自己を生きるエゴイストが社会を構想する視点を持つことができるのか、という問題を提起する。

本問題はシュティルナーにおいては、彼の所有論および連合論をめぐる現れていると言える。実際、シュティルナーの所有論・連合論は、従来彼のアナーキズム論として、あるいは社会構想論として捉えられてきた。例えば所有論において、エンゲルトはエゴイズムの経済秩序という観点から所有を捉えている (Engert [1998: 7]) し、実存思想からシュティルナーを検討したアルヴォンでさえも連合と同様に所有概念も社会構想的次元で捉えている (Arvon [2012: 141f])。けれども、シュティルナーは「君は、私の対象であるから、私の所有なのだ」 (EE: 184) と述べており、これを一般に解される法的次元で認められるような所有権の意味で考えると、奴隷制を認めたと解釈も生まれてしまう。このような理解はもう一つの主題である唯一者の理解 (成田 [2018]) と明らかに対立している。

このような問題は連合にも同様に表れている。

フォルレンダーは「『連合』は、無制限の『私』、すなわち『唯一者』とはすでに矛盾している」と述べ、唯一者のエゴイズムと「国家の代替」たる連合は矛盾せざるをえないとしている (Vorländer [1926: 261])。

そこで本稿では、シュティルナーの所有論及び連合論の内実を明らかにすることによって、エゴイズムは社会構想論を構築できるのか、すなわち社会思想たりうるのかを検討することを目的とする。

上記で指摘した矛盾はいずれも、思想史的来歴の検討が不十分であることから発するものであるように思われる。本稿では第二節でシュティルナーの所有論を、第三節で連合論を扱うこととする。全体の議論を理解しやすくするため、以下、各節での議論の展開を簡単に述べておく。

従来、シュティルナーの所有論は所有権と同義だと考えられてきた。上述の問題はシュティルナーの所有観の来歴を明らかにすることによって、その所有観を再解釈することで解消される。こうした来歴の検討は十分に行われてこなかった。例えば、先のフォルレンダーはシュティルナーの所有観をバブーフ、ヴィルヘルム・ヴァイトリング (Wilhelm Weitling, 1808-1871)、ピエール・ジョゼフ・ブルードン (Pierre Joseph Proudhon, 1809-1865) と比較し、「はるかに超え出ている」 (Vorländer [1926: 261]) と評している。確かにシュティルナーの所有論は彼らの影響を受けているが、それがどのように「超え出ている」のかをフォルレンダーは検討

していない。第二節ではシュティルナーが展開した三つの自由主義を軸に、従来指摘されてきたヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)からの影響に加え、プルードン、ヴァイトリング、モーゼス・ヘス(Moses Hess, 1812-1875)からの影響を検討することで、これらの断絶を埋め、シュティルナーの所有論の来歴と内実を同定する。

一方、連合については、それが国家の代替として提起されたことが前提とされてきた。例えば廣松は連合を「政治的・社会的・人間的な『自由主義』革命への代案たるべきものである」(廣松 [2012: 117])としている。シュティルナーの連合を社会構想的に捉える態度は、シュティルナー研究でも変わらない。カストはシュティルナーの連合の解釈史をまとめているが、そこでも連合が共同体論として展開されていることが前提とされてきたことを示している。実際、カスト自身「予想される社会性のモデルがあってこそ、現在の崩壊を正当化し、耐えることができる」(Kast [2016: 239])と述べているし、日本でも例えば住吉が連合を「唯一者の自由を最大限に尊重しうる共生の形態」とし、「絶えず分解と分散への可能性を内に蔵したモデル」(住吉 [1994: 96])と理解している。

けれども、彼のエゴイズム論、所有論を踏まえればこのことは必ずしも自明ではない。第三節では第二節と同様に三つの自由主義の、特にコミュニズムとヒューマニズムとの関係に着目し、シュティルナーの連合の来歴を明らかにした上で、その内実を解明する。

II. 所有論

思想史的来歴を検討することでシュティルナーの所有論を読み直そうとしたのがカストとウェルシュである。カストは「唯一者の所有は所有者の唯一性である」(Kast [2016: 190])と述べる一方、ウェルシュも「シュティルナーは『所

有』の概念を今日それが示すような法的意味や経済的意味に狭めていない」(Welsh [2010: 85])と述べ、両者は所有概念が従来理解されてきた法的次元、経済的次元、あるいは政治的次元にあるものではなく、唯一者の次元で捉えられるべきものであることを主張している。ウェルシュはカストの研究には言及していないが、彼らの研究は従来のシュティルナー理解を適切に読み替えたと言えよう。

しかし、この思想史的来歴においては、両者は正反対の議論を展開している。ウェルシュは「シュティルナーは、ヘーゲルが『法の哲学』の中で展開した所有の概念を取り込んでいる」(Welsh [2010: 85])と述べ、その来歴をヘーゲルのみにも求めている。それに対して、カストは「ヘーゲルとシュティルナーの所有概念におけるこうした表面的な類似の背後には、根本的な対立が隠されている」(Kast [2016: 192])と述べ、ヘーゲルとシュティルナーの所有論の間には、根本的な断絶があることを主張している。

カストが指摘する通り、ヘーゲルの所有論とシュティルナーの所有論の間には議論の位相という水準からして、ある種の断絶がある。カストはヘーゲルとシュティルナーとの断絶をルートヴィヒ・フォイエルバッハ(Ludwig Andreas Feuerbach, 1840-1872)の人格論によって埋めようとしている。フォイエルバッハを経由することによって、シュティルナーの所有論をシュティルナーが宗教的と理解する次元を踏まえたものにまで広げていることは適切であるが、フォイエルバッハの人格論は所有論との結びつきを念頭において論じられているものではないため、それまでの所有論との具体的な関わりは明らかにされているとは言えない。

その一方で、シュティルナーは当時の政治・社会思想を政治的自由主義(Der politische Liberalismus)、社会的自由主義(Der soziale Liberalismus)、人間的自由主義(Der humane

Liberalismus)という三つに分類したが、この分類の基準の一つが所有という問題であった。シュティルナーは三つの自由主義の検討を通して、当時の所有論の検討と批判を行っている。本節では上述の断絶を埋める為に、シュティルナーの所有論がこの三つの自由主義の所有論を経て成立したことを提示したい。

まず、シュティルナーにおいて、この三つの自由主義がどのようなものとされているのかを確認しよう。絶対王政と対置される形で市民的自由を獲得した政治的自由主義では、所有者と非所有者との間に断絶があった。非所有者が「国家を所有者の保護権力」(EE: 151)と見なした社会的自由主義は、『『個人的所有』からの自由」(EE: 154f)を目指した。それに対して、人間的自由主義においては単なる物的所有のみならず、自己意志、思考までも廃棄すべき所有の対象とみなされ、「意見なるものもすべて、揚棄され、非人格的なものにされなければならない」と主張され、「意見もまた、一つの普遍的なもの、『人間というもの』に委ねられ、それによって普遍的に人間的な意見とならねばならない」こととなる(EE: 169f)。ここでは人間的自由主義が自由主義を徹底したものと捉えられる。そして、エゴイズムという観点からは人間的自由主義がエゴイズムを完全な形で否定することとなる。「自己意志と所有とが無力にならないように、自己性、すなわちエゴイズムもなおさらそうならざるをえない」(EE: 170)とされるのである。

このような三つの自由主義の位置づけをふまえて、シュティルナーは「人間とは皆『エゴイスト』である」(EE: 35)と述べ、人間的自由主義の実現の不可能性を指摘した。「君はすばらしいものすべての所有する自由を望んでいるのではない […] 実際に所持することを望んでいるのだ」(EE: 205)と述べ、そもそも人は所有の自由ではなく、所持を望むと指摘する。そして、

「君の力(Gewalt)、ただ君の力(Macht)だけが、君に権利を与える」(EE: 247)と述べられる通り、所有は自分以外のものが根拠づけるのではなく、自分自身で根拠づけられるべきものであった。そうであるから、「[所有に関して、ブルジョアの意味に対して] エゴイストの意味では、事情が異なってくる」(EE: 328)と述べる。

エゴイストの意味とはどのようなものか。「君の、あるいは君たちの所有から、私は臆して後退することなく、常にそれを私の所有とみなす」(EE: 328)とする。もちろん、これは「君たちが私の所有と名づけるところのものに対しても、同じようにやるのだ」(EE: 328)と認めることにもつながる。ここにおいて、エゴイストの意味ではブルジョアの意味の所有を恐れることはない。「最初は社会主義の観点から、しかし後には確実にエゴイズム的な意識を持って」、つまり社会主義の批判理論をエゴイズムの内に引き入れて「優遇される者」たちが、「牡蠣をすする」のに、「手を延ばして食べる」こととなるのだ(EE: 358)。シュティルナーは自身の力によって生きる者にとって、自身の外にある権力は「無」でしかないとした。

このような「三つの自由主義」論は、通常、三つの自由主義に対してエゴイズムが常に疎外されてきたことを明らかにするためと理解されてきた(滝口 [2009: 106-108]; Newman [2015: 43]; 森 [2023: 138-139])。そうした理解に加えて、この「三つの自由主義」論が所有を軸に検討されているという事実は、さらなる考察の手掛かりをあたえてくれる。上述のようにシュティルナーはこれら三つの自由主義を、あえて所有という言葉で説明している。シュティルナーの眼目は、実は、所有という概念を従来のそれから逸脱させ、自らの所有論を展開することにあつたと考えられる。

それを示すために、まず、政治的自由主義の所有観はヘーゲルを、社会的自由主義はプルー

ドン及びヴァイトリングを、人間的自由主義はヘスを念頭に置いていることに着目して、シュティルナーが対置したそれまでの所有論を明らかにしたい。以下、三者の所有観について、シュティルナーの批判となる部分を見ていく。

まず、ヘーゲルの所有観についてはすでに多くの研究がなされているところであるので、ここでは詳しく検討しないが、シュティルナーの所有論と最も関連する、人格と所有との関係を確認しておきたい。ヘーゲルは「人格はあらゆる物件(Sache)に自らの意志を置き入れる権利があり、それによって私のものとなる」とし、その理由を「物件はそれ自体にはそのような目的をもっておらず、その規定と魂に私の意志を受け取るため」と説明している(Hegel [1986: 106])。ヘーゲルにとって事物はそこに「私の意志」を注ぎ込めば、全き形で「私」の所有となることができた。

このような所有観に対して、批判を投げかけたのがプルードンであった。プルードンは「所有は盗みである」という有名な主張によって、ヘーゲル的な所有観を否定した。

シュティルナーが手掛かりにしたプルードンの著作は、『所有とは何か』と『人類における秩序の創造について』(以下、『秩序の創造』)である。両著作の関係は、『所有とは何か』が当時理解されていた所有論の問題点を明らかにしているのに対して、『秩序の創造』はプルードン自身の所有論を哲学的に基礎付けようとしたものである。ヘーゲル左派同様、シュティルナーも『秩序の創造』を重視していた。

プルードンは『秩序の創造』で「秩序とは、人間が宇宙について知ることのできるすべて」とした上で、「秩序は、すべての持続、すべての発展、すべての完成の最高の条件」と定義する(Proudhon [1843: 2])。金山が指摘する通り、プルードンにとって本質的に問題なのは、「私的所有と平等としての正義という対立」ではな

く、「人間の意志や実定法を超えて存在する何らかの『法』あるいは『事実』と、それをかく乱せんとする人間の、とりわけその意志の『志向性』の対立」であった(金山 [2015: 115])。つまり、プルードンは本来そこに委ねられるべき法を想定していた。

この法という観点で言えば、シュティルナーがプルードンと同列に批判するヴァイトリングも同様であった。ヴァイトリングは『調和と自由の保証』で「貧困や困窮、早死は偶然ゆえではなく、自然の法則やキリストの愛からの社会の逸脱のゆえに生じていると認識したら、ただちに大声で明言せねばならぬ」とした上で、「どの時代にもそれぞれの欲求があるが、所有は我々の時代とは全く逆のものであるので、所有概念は、もはや我々の時代には合っていない」とし、「所有はあらゆる悪の根源である！」と宣言する(Weitling [1842: 17])。プルードンは無秩序に対する秩序を法則として捉え、その法に従って宗教、哲学、形而上学(=科学)へと進歩する社会を見たのに対して、ヴァイトリングは「自然の法則やキリストの愛」による社会主義の実現を見た。

ヘスについては、ヘスの主論文とされる「行為の哲学」と「社会主義と Kommunismus」を見たい。いずれも『21ボーゲン』誌に掲載された論文である。シュティルナーは「行為の哲学」は引用していないが、『唯一者』で「社会主義と Kommunismus」を含むいくつかの論文を『21ボーゲン』誌から引用していることから、「行為の哲学」も読んでいたものと思われる。「社会主義と Kommunismus」においてヘスは「ドイツではフィヒテから無神論が始まり、フランスではバブーフから Kommunismus が、というより現在プルードンがより正確に表現しているように、アナーキーが、つまりいっさいの政治的支配の否定、国家や政治という概念の否定が始まる」(Hess [1843b: 77])と述べる。少なくともこ

ここではドイツの哲学とフランスの社会主義が合流することが意図されている。当時フランスに逃れた急進的知識階級のドイツ人はドイツとフランスの合流を目指しており、その中でヘスはプルードンを高く評価した。

プルードン自身のアナキーは『秩序の創造』では中心的にも肯定的にも使われていないが、周知の通り『所有とは何か』でプルードンは「アナキスト」であることを宣言した(Proudhon [1841: 295])。それが中心的テーマではなかったとはいえ、プルードンはここで「社会は無秩序の中に秩序を求める」(Proudhon [1841: 301])と述べ、アナキーが無秩序を表すものではなく、社会秩序と合致することを主張した(森 [1998: 24]; 伊多波 [2013: 170]; 金山 [2022: 35])。

ヘスは、ここでプルードンをアナキーの賛同者とし、アナキーが最終的に「自己規定あるいは自己制約、すなわち人倫へと進む」(Hess [1843a: 330])とした。なぜヘスはアナキーを評価するのか。ヘスは「アナキーの価値は、個人がふたたび自身を頼りにするようになり、自分から出発しなければならない、というところにある」(Hess [1843a: 324])と述べる。ヘスは「個体は理念の唯一の現実性である。すなわち、個体の中でのみ生命は一般に自己意識に達することができる」(Hess [1843a: 312])と考えていた。つまり、抽象的な人間概念ではなく、具体的な個体の中でこそ普遍性を実現できるとした。アナキーの実現は個体が普遍性を実現するための手段とされるのである。プルードンにとってのアナキーが社会構想的次元のものであったのに対して、ヘスのアナキー概念には、類的存在や普遍性という、シュティルナーが宗教的次元の内に捉えた議論が入り込んでいる。

ここでヘスは「ドイツ精神は、人格の自由は個々人の所有性にはなく、すべての人間の共

同性にこそ求められるべきである、という認識に至った」(Hess [1843b: 80])と述べる訳だが、ここで言う人格は具体的な個体として想定されていた。ヘーゲルにおいて人格は「完全に抽象的な自我としての自己意識をもつ」ことによってはじめて「人格性がはじまる」とされ、抽象的な人格と所有が結び付けられていた(Hegel [1986: 93])。それに対してヘスは1830年代の人格論争(Breckman [1998])を経て、その人格を具体的な個の中に見た。ヘスはプルードンの所有批判と人格を中心とするヘーゲルの所有論を発展させ、自身の論を構築したと言える。ヘスは人格を具体的な個として想定しつつも、その具体的な個はあくまで人間の普遍性を表象するものであった。普遍性を否定し、エゴイズムを主張するシュティルナーにおいてはヘスの所有論をさらに徹底する必要があった。

ではこれら三者の主張をシュティルナーはどのように捉え、どのように批判したのだろうか。

まず、ヘーゲルについてである。シュティルナーは近代所有観を力という観点から捉え直している。力については後述するがシュティルナーが所有と同定するものである。シュティルナーにおいて力はGewalt, Macht, Kraftが敢えて混同される形で使われるが、この近代的所有批判の文脈ではGewaltが使われており、ヘーゲルの意志の作用を念頭においていることがわかる。

シュティルナーは近代的所有観においては「力(Gewalt)は、私の他の性質、例えば人間性や尊厳などと同様に、それがもはや私の力ではなくなって久しくても、存在するほどに、それ自体の存在へと高められる」(EE: 366)と述べる。ヘーゲルにおいては、物件に意志を注ぎ入れさえすれば、その意志は個たる人格を離れ、永遠に実存することとなる。シュティルナーはこのように従来の所有観を理解した上で、本来「力が私自身から切り離される」(EE: 367)というこ

とはあり得ないと批判する。力は絶えず「私」の自己性によって発揮され続けるものであるからだ。その力は「私」の死とともに消滅するのである。

そうであるはずなのに、それ自体が実体的に捉えられ、ある事物に注がれた力は永続的にそこに存在し続けることとなる。そうであるから、「この永続的な力は、私の死によってさえも消滅することなく」(EE: 367)、それ自体が存在として認められる。しかし、これは「力は幽霊へと変容するほどに、権利(Recht)となった」(EE: 366f.)のであり、「妄想」(EE: 367)に過ぎない。上述から明らかなとおり、「妄想は、彼らが自身の力を撤回することができないと信じているところにある」(EE: 367)とシュティルナーは指摘する。

近代所有観の場合、力は残存する、ということとなっている。このように考えてしまうと、力が権利となって「私」から疎遠なものとなるので、「私」は自己性(Eigenheit)を発揮することが困難となる。ここにおいてシュティルナーは「力はそれ自体で実存するものではなく、強大な自我(gewaltigen Ich)、私の中にのみ存在するということが忘れられている」(EE: 366)と述べる。

では、なぜこのような近代的所有観が成り立つのであろうか。それは「彼に人権を与えるのは、結局人間である」(EE: 367)からである。近代的所有観が遵守されるのは、人間という信仰ゆえに他ならない。そして、そのような下に成り立つ所有権は「個人が自分自身に権利を与えるものではない」(EE: 368)のである。

次にプルードンである。シュティルナーがプルードンを最も批判するのは「盗み」という表現である。シュティルナーは「プルードン(ヴァイトリングも)は、所有を窃盗(vol)とよぶとき、所有についてもっとも酷い言葉を言い表していると信じている」(EE: 332)と捉える。しか

し、シュティルナーは「そもそも、『所有』の概念を適用する以外に『窃盗』の概念は可能となるだろうか」(EE: 332)と問う。つまり、盗みといった時点で、所有ということに対する「法の同意」(EE: 332)が前提とされていると言う。シュティルナーは「プルードンは所有者ではなく、占有者もしくは用益者を望む」(EE: 329)ということは認める。しかし、「プルードンはあれこれの所有を否定するだけであって、所有というものは否定していない」(EE: 329)と指摘する。そして、プルードンは「人は奪うことによって所有へと至る」のだから「この奪取(盗み)という目的のために連帯しよう」と言うべきであったと述べる(EE: 330)。自己に根拠づけられない所有は全て否定されるべきであった。つまり、法的次元の所有は全て否定されるべきであった。

シュティルナーも「ブルジョア的自由主義者たちが理解しているような所有は、たしかにコミュニストたちやプルードンの攻撃に値する、この所有は維持できない」(EE: 328f.)と述べる通り、プルードンのブルジョア的所有批判に対する妥当性それ自体は認める。上述の通り、シュティルナー自身の理論としてそれを組み入れてもいる。けれども、プルードンのその所有の議論の仕方は、法的次元という所有の枠組み自体は維持しているように見えた。ここにシュティルナーは新たな「彼岸」を見たと言えよう。シュティルナーはフォイエルバッハの人間に対して唯一者を据えたように、プルードンの所有に対して自身の所有を据えたのである。それゆえ、シュティルナーにとってプルードンの所有は「疎遠な所有(das fremde Eigentum)」(EE: 420)を語っているに過ぎない、自らの所有を語ってはいないとしたのである。

続いて人間的自由主義について見ていきたい。ここでシュティルナーが、ブルーノ・パウアー(Bruno Bauer, 1809-1882)と並んでヘスも人間

的自由主義の同一線上に捉えているとしていることは注目に値する。ヘスは上述の分類であれば社会主義的自由主義の範疇であると一般的には考えられる。しかし、シュティルナーは、ヘスも含めて人間的自由主義の理想社会を「人間的世界、すなわち普遍的な（コミュニズム的な）人間社会」(EE: 236)と述べている通り、類を基準とするコミュニズムも人間主義の中に捉えていた。

シュティルナーはヘスについて、「『絶対的な自由』という理念」は「『絶対的な人間的社会のなかで実現可能』なはずである」と主張すると理解する(EE: 322)。それに対してシュティルナーは「『自由な人間』という理念を確立すること」を目指す「新たな宗教」であると批判する(EE: 321)。これをシュティルナーは「近代の努力」(EE: 321)とし、これを近代の本質と同定している。その上でシュティルナーは「私が人類の所有者なのだ」(EE: 323)とする。シュティルナーにとっては、ヘスとプルードンとの間には決定的な相違があった。ヘスが「個々人の所有性ではなく、すべての人間の共同性」を、と言った時、ヘスはプルードン的な、つまり、法的次元の所有の意味を超えていた。ゆえにシュティルナーは人間主義者を「財産とともに財産への関心」をも失った「無財産(Besitzlosigkeit)」の状態であるとした(EE: 190)。しかしそれは、別の視点からすれば、シュティルナーがヘスから引用している通り、「国家は人間全体(ganzen Menschen)を尊重すべき」(EE: 236)という状態であり、それはつまり、「財産は社会の所有」(EE: 190)となることも意味し、類が具体的な個々の人間を所有することを意味する。つまり、ここにおいて所有の意味は、法的次元から宗教的次元へと拡大される。その意味では、シュティルナーによるプルードン批判は、法的次元から宗教的次元へ拡大したヘスの視点が踏まえられたものとも言える。

しかし、シュティルナーにとって、「私が自らの唯一性(Einzigkeit)によってはじめて人間というものに存在を与える」(EE: 323)のであるから、類のもとで従属するのではなく、所有者たる「私」が優先されるのである。シュティルナーにおいて所有はヘスが指摘したような普遍性と繋がるような「人格」の次元で語られるべきものではなく、エゴイズムの次元で語られるべきものであった。そして、シュティルナーのエゴイスト的所有論は、シュティルナーが批判した従来の所有概念の拡大の上で展開されたものであった。

以上の批判から、シュティルナーは明確に「所有の問題は、取り組むことが許容された限定された問題設定以上に広い意味をそれ自体に持っている」とし、その問題提起の中では「解決不可能」と指摘する(EE: 190)。それはいわば「別の側面」(EE: 324)から捉えると、「精神的所有(geistiges Eigentum)」(EE: 325)という側面にまで拡張されている。この「精神的所有」については、シュティルナーは「自由主義のさまざまな段階は、『人間』という概念をどこまで拡張するか」(EE: 325)という相違に拠っているとした上で、「決断は『私たちがすべてを持っているところ』にのみ見いだされる」のであり、それはつまり、「所有は所有者に従属する」ことだとする(EE: 327)。

つまり、三つの自由主義を通して、所有が「人間なるもの」、類的存在としての人間にまで拡大された。プルードンは法的次元を徹底させる形で所有論を展開し、ヘスはそれを乗り越え宗教的次元にまで至った。シュティルナーはこれを転倒する。その意味で、ウエルシュの「シュティルナーは『所有』の概念を今日それが示すような法的意味や経済的意味に狭めていない」(Welsh [2010: 85])という理解は適切ではあるが、それを法的次元・経済的次元の範囲で捉えたという点で十分ではなかった。シュティル

ナーは法的次元から宗教的次元の拡大という視点から所有を捉え、その不可能性を示すことで、それらの次元すべてが否定してきたエゴイズムの次元における所有論の擁立を目指したのである。彼の所有論は法的次元にも宗教的次元にも属さない、あるいはそれを所有しもする「所有者」たる「私」のみが根拠となる。

では、シュティルナーのエゴイスト的所有論は具体的にどのようなものであったのだろうか。まず、シュティルナーにとって所有ということは自己所有を表す。彼は「私の所有とは何か？私の力(Gewalt)のうちにあるもの以外の何ものでもない！」(EE: 339)と述べ、所有が力と同義であることを指摘する。

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なのである。(EE: 244)

と述べる通り、シュティルナーにとって力が所有の根拠であり、その力は「私自身」でもある。ここでシュティルナーがGewaltではなくMachtと所有が同義であるとしていることは、よりそれを特徴づけるだろう。

この所有と力の関係性は多くの先行研究が明らかにしてきた(住吉 [1992: 245]; Welsh [2010: 85])が、上述の理解は、力は所有を正当化するものではなく、法的次元や政治的次元のみならず、宗教的次元をも超えるものである。ヘーゲルの人格は法的な次元での所有を正当化するため、ヘーゲル左派の所有はそれをさらに「神学」化するためのものであったのに対して、ここでは自らの所有を自分以外に対して正当化するという意図は抜け落ちている。この力は「私」以外の間での問題の前に、「私自身」の内における問題が先に現れる。シュティルナーは「自己性とは要するに——所有者(Eigners)の描

写にすぎない」(EE: 225)と述べており、所有を実現することと、エゴイズムを十全に発揮する自己性を実現することは同義とされる。そして、所有者は力との関わりでは「私の自由は、それが私の力(Gewalt)となったときにのみ完全なものとなる。しかし、これによって私は単なる自由人であることをやめ、所有者となるのだ」(EE: 219)と述べる。自己性と力の関係はここではこれ以上論じないが、エゴイストたる自己から発せられるものという点では同一であり、所有もそれと同列とされている。また、ここでは自由人たることより所有者であることが優先されている。自由はそれ自体「私」の基準で量られるものではないから、「私」を基準とする所有者の方が優先されるのである。

ここにおいて所有者となるためには二つの条件が満たされる必要があることとなる。一つ目が自己性、自らの力に沿って生きることであり、二つ目が、「個人が解体することを許されない制度が一つでも存続するかぎりには、自己性と、私のものの自己への帰属は、まだまだ遠い」(EE: 285)と述べられる通り、それを抑圧する社会制度が不在なことである。二つ目もアナキズムへと結びつく契機を持っているという点で重要であるが、ここでは所有の検討を深めるために、一つ目について詳しく見ていきたい。シュティルナーはエゴイストについて述べる時はエゴイストを否定する非エゴイストも「不自由なエゴイスト」であるとして、完全にエゴイストでない状態はあり得ないとしたわけだが、所有者ということではそうでないこともあり得る。それは「私」以外の「聖なるもの」に仕えている状態である。なぜか、「疎遠な力(Gewalt)、私が他者にゆだねるところの力は、私を奴隷(Leibeigenen)にする」(EE: 340)からである。疎遠な力の基準で生きるとは、自己性と全的に対立する。

以上の通り、シュティルナーにとっては、自

らの自己性や力に生きるという意味での所有者であることが、所有そのものを表すこととなる。彼にとって所有は、絶えず自己性から発揮される力に基づく関係以上のものではなかった。別の言い方をすれば、シュティルナーにとって所有はある（法的・宗教的）状態を示すものではなく、力の運動にあたるものであった。そうであるから、シュティルナーは

自己性、それは私の全存在、存在であり、私自身である。私は、私が免れたものから自由であり、私が力を持っているもの、あるいは私の力(Macht)が及ぶところの所有者である。他者に自分を投げ出さなければ、いついかなる状況でも、私は私自身なのなのだ。(EE: 207)

と述べる。自己性という「私の全存在」を発揮することが、所有なのであった。

つまり、シュティルナーの所有(Eigenthum)は自らに固有な(eigen)己の力が向けられていることを表したものとしてのEigenthumという以上の性格はないのである。これはエゴイズムを唱えるシュティルナーにとって、他者に自身の所有権を正当化する必要性がないことから明らかであろう。自身の所有権が問題となるのは、所有ということを以て他者と出会った後の段階である。シュティルナーの所有はその正当化を問題とした法的次元や、他者との利害調整の必要から発する政治的次元の問題、あるいは類的存在を基準とする宗教的次元のものでもなく、エゴイズムの次元、すなわち唯一者という存在、徹底してエゴイストから発する問いなのである。

III. 連合

以上で明らかになったように、シュティルナーの所有論が法的・宗教的次元での議論でないとしたら、連合もどの次元で語られたものなの

か、問い直される必要がある。

冒頭でも見た通り、連合は国家の代替として提起されたことが前提とされてきた。それに対して、滝口やニューマンはそれぞれ、どの程度非社会構想的か、非法学的かという点では異なるものの、「エゴイストの結合」に過ぎないとした点で、社会構想的・法的次元に留まらないことを指摘している(滝口 [2009: 106-108]; Newman [2015: 43])。

その中で滝口は連合の思想史的来歴を検討している。滝口は「人間的自由主義に極まる自由主義の三形態の批判」(滝口 [2009: 114])があるとした上で、それをヘーゲルの人倫的關係に対するシュティルナーの批判という観点に収束させる。確かに、連合にはヘーゲルの人倫的關係に対する批判が通底しているのは事実であるが、ヘーゲルの人倫的關係の拒絶という観点からのみでは、シュティルナーの具体的な連合観には直接結びつかない。ここでも所有の時と同様の断絶がある。それゆえここでも、ヘーゲルとシュティルナーを架橋する思想家を検討する必要がある。

滝口が指摘している通り、これに関しても、三つの自由主義が手掛かりとなる。本節ではヘーゲルの人倫との断絶を架橋する思想的来歴を確認するために、社会主義自由主義及び人間的自由主義について見ておきたい。シュティルナーの連合を「代替案」として捉えれば、彼は社会主義的自由主義たるコミュニズムと人間的自由主義たるヒューマニズムに対して「代替案」を提示したといえることができる。以下で明らかになる通り、シュティルナーはコミュニズムとヒューマニズムを同列にして論じている。以下、ヴァイトリング、ヘス、フォイエルバッハに対する批判を見ていこう。

シュティルナーは自己性を中心に置く連合に対して、「コミュニズムが創設しようとする社会は、この連合にもっとも近いようにみえ

る」(EE: 411)とする。例えば、ヴァイトリングは「自然のあらゆるものは良いものであり、有益なものである」(Weitling [1842: 123])という自然観を前提に所有が存在しない以前の原始社会を理想化しつつ、「完全な社会には、支配(Regierung)ではなく管理(Verwaltung)がある」(Weitling [1842: 23])と述べる。「管理は、社会のために、管理者を含めたあらゆる人の欲求や能力を調整し、調和へと導くことを使命とする」(Weitling [1842: 123])とし、所有で不平等が生じた当の社会を、政府ではない形で管理することで調和を取り戻そうとする。無政府を前提とした自治組織はその点においては連合と外観が類似するかもしれない。無政府性ということ言えば、ヘスは「アナーキーの価値は、個人がふたたび自身を頼りにするようになり、自分から出発しなければならない、というところにある」(Hess [1843a: 324])と述べているが、シュティルナーも「『善良な市民』とともに、善良な国家も零落し、アナーキーと無法性(Gesetzlosigkeit)へと溶解する」(EE: 314)と述べる。当時あってアナーキーをあえて肯定した点の類似性は指摘できよう。

その上でシュティルナーはコミュニズム、そしてヒューマニズムの社会をさらに批判することで、連合を特徴づける。シュティルナーの批判はフォイエルバッハを念頭においた共同性とヴァイトリングとヘスを念頭に置いた幸福(Wohl)との二点に向けられる。

フォイエルバッハの共同性に対するシュティルナーの批判については、例えばカストも詳細に明らかにしているが、ここでは連合との接続という観点から捉え直してみたい。シュティルナーは共同体(Gemeinschaft)が創出されると、それは「人間の原理」となり、「共同体の法を、すなわち——社会の法を規定する」と指摘した上で、「コミュニズムはこの原理に最も厳密な服従を与える」とする(EE: 413)。この共同性の

根拠を、シュティルナーは「フォイエルバッハが正しく言っているように、但し彼は正しくは考えていなかったが、愛は人間の本質であり、すなわち、社会のもしくは社会的(コミュニズム的)人間の本質であるからだ」(EE: 413)と述べ、愛に同定する。これは、「エゴイズムを誹謗するヒューマニズム」(EE: 413)も同様であるとする。「聖なる(宗教的、倫理的、人間的)愛にあふれるものは、ただ幽霊だけを、すなわち『真なる人間』だけを愛する」(EE: 383)と批判される通り、このような愛は自己性とは相いれない。シュティルナーは「われわれは共同体のあらゆる偽善から関係を断とう」(EE: 415)と述べる。そうであるから、シュティルナーは「我々は共同性(Gemeinschaft)を求めるのはやめ、一面性を求めよう」と述べ、「我々の所有として用いる手段と器官のみを他者に求めよう」と主張する(EE: 415)。

フォイエルバッハも他者を彼の本質のためではなく「類似性または共同性のため」に愛することは「第三のものの表象によって統一性をかき乱す」と批判した(Feuerbach [2006: 442])。フォイエルバッハは感性的愛によって類という真なる全面性へと至ったのだが、「人間の原理」を否定するシュティルナーにおいては一面性が求められることとなる。他者を所有するということは、そこに共同性を見出さないということである。そうであるから、「他者が自分と等しい存在であるという前提は、虚偽から生じている」とされ、「私に等しい存在はなく、他のすべての存在と同様に、私はそのものを私の所有と見なす」こととなる(EE: 415)。唯一性は他との共通性を持たないがゆえに、その次元においては万人が等しく持っているものはない。そうであるから、「家族、種族、民族、さらには人類」といった「自然的紐帯」も、「コミュニティ(Gemeinde)や教会」といった「精神的紐帯」も、連合の根拠にはならない(EE: 416)。

このような前提に築かれる共同体は、「いずれの場合にも君が唯一者としていることは抑圧されねばならない」(EE: 416)と述べる通り、等しい次元を措定すれば、忽ち唯一性が妨げられてしまう。そのような唯一性を維持できるのが連合なのである。

次に、幸福について、シュティルナーはヴァイトリングの『調和と自由の保証』を引用する形でコミュニズムの社会を「『万人の幸福』を目標とすべきものとされる」(EE: 411)と述べる。そうであるなら、「『真の幸福』が問題となるが、「それによってまさに信仰が圧政をはじめるところにまで来ているのではないか?」とする(EE: 412)。なぜならば、真の幸福を想定した時、「人は普遍的幸福のために自らの特殊的幸福を犠牲にせよ」(EE: 412)と要求せざるをえないからだ。そのような要求は「キリスト教的要求」に過ぎないとし、「自身の幸福を誰にも奪わず、絶え間なくそこに基づきなさい、という反対の戒めの方が、良く理解される」と述べる(EE: 412)。

先ほどヘスとシュティルナーの「アナーキー」への肯定という類似性を指摘したが、シュティルナー自身は、ヘスの「行為の哲学」と「社会主義とコミュニズム」が載った『21ボーゲン』誌のカール・ウィットの論文から「自由主義とは我々の現状の諸関係に適用される理性の認識にほかならない」という文を引用し、それを根拠に「自由主義の目標は、『理性的な秩序』、『道徳的な行為』、『制限された自由』であり、アナーキー、無法性、自己性ではない」(EE: 139)と指摘している⁽¹⁾。先の引用に加えここで敢えてアナーキーという言葉を使っており、ヘスを念頭に置いているのは明らかだが、シュティルナーからすれば、ヘスはアナーキーの先に人倫を、人倫に根差した社会を見ているという点で、アナーキーを肯定したものとは言えなかった。それに対して、シュティルナーは自己

性のみを肯定しており、そこに決定的な相違を主張する。

ではこのような連合、すなわち「エゴイストの連合」はどのように成立し、どのように立ち現れるのであろうか。シュティルナーは

もし私が彼を利用できるのであれば、私は必ず理解を深め、彼と同意する。それは、合意を通して私の力(Macht)を増大させ、共同の力(Gewalt)によって、個人がもたらすことのできる以上のことを達成するためである。私はこの共同に、私の力(Kraft)が何倍にも増幅すること以外の何も見ず、それが私の増幅した力(Kraft)である限り、私はそれを保持する。そして、それが連合なのだ。(EE: 416)

と指摘する。この文には複数の重要な論点が含まれている。

まず確認したいのは、連合が「合意」によって成立するということである。後で見るようにこの合意は合意後の私を縛る社会契約的なものではない。むしろこれは素朴に一緒に何かをしようとする、あるいはある関係を築こうとするお互いの了解である。

そうであるから、連合は多様なところで現れる。例えば「パンはある町の全住民の必要物だから、みんなのパン屋を設立するに容易に合意できる」はずだから、「焼かれたパンを必要とする者たちの連合」が立ち現れることとなる(EE: 365)。これは公共的なものの代替となりうるだろう。その一方で、『唯一者』に対する批判の反批判を展開した「シュティルナーの批評家たち」では、ヘスが「エゴイスト的連合(egoistischen Vereine)」と呼んで批判したのに対して、シュティルナーは「エゴイストたちの連合(Verein von Egoisten)」だと反論し、それがあがる具体的な社会像であること、つまり代替案であることを拒絶する(KS: 395)。それゆえ、

シュティルナーは「子どもたちが遊び仲間同士で集まっている」ところ、あるいは、「心が通い合っている」友人や恋人が「相互に享受している」ところ、あるいは「道端で二、三の仲のいい知人に会って酒場に行こうと誘われる」ところを見れば、「エゴイスト的連合」を「眼前に見ることだろう」と言う (KS: 395f.)。

確かに『唯一者』でシュティルナーは無意識的にも代替案としての連合を展開していたが、そのように代替案として理解した批判を受けて、その側面を無内容化している。それを踏まえて先の引用文を解釈すれば、連合を組むのは「独力でなしうるより以上のものを、共同の力によって達成する」ためであるとシュティルナーは指摘している。ここではパンの生産力という側面もあるが、「シュティルナーの批評家たち」の例を踏まえれば、一人でいるより複数人でいた方が楽しい、ということも含まれると考えられる。

そのように「成立」した連合はどのような形を成すのだろうか。シュティルナーは社会(Gesellschaft)や党派と連合を対比することでそれを示そうとする。

まず、社会について、シュティルナーは「社会は私と君とによって生じるのではなく、第三者によって創られる」(EE: 287)と述べる。つまり、社会を成員同士の関係によって成り立つとはせず、別のものによって創られるとする。そのような社会ができた瞬間、もはや自分でその社会の在り方を決めることはできなくなってしまう。そのことによって、エゴイストは犠牲にならねばならなくなるのである。「国家はつねに個人を限定し、抑制し、服従させ、ある普遍的性に従属させる、という目的しか持たない」(EE: 298)と述べられているが、社会もまた、同様の目的をもつのである。「社会の中では、君は君の労働力によって利用される」、また、「人間的つまり宗教的に『この主人の体の手

足』として生きる」ことが強要される(EE: 417f.)。そのため、「国家や『人間社会』を完璧に利用しうるためには、私はこれをむしろ私の所有・私の創造物に変容させ、つまりはそれを無化し、それに代わるエゴイズムたちによる連合(Verein von Egoisten)を形成する」(EE: 235)ことが考えられている。

また、この連合は党派でもない。当時現れた党派という概念について、シュティルナーは「あらゆる党派はそれ自身とその存続に固執するから、その成員は、その党派の欲望に奉仕する度合いに応じて不自由であり、さらには非自己的であり、エゴイズムを欠く」(EE: 313)と言う⁽²⁾。「個々人は唯一的であって、党派の一員ではない」(EE: 310)のであり、「非党派性にこそ、エゴイズムはあらわれ […] 私は自分の旗印に誓わなくても、私と連合する者を十分に見つけることができる」(EE: 311)のである。

では、この連合は党派性を有する社会とどのように異なるのか。「社会(Gesellschaft)が制限するのがただ自由だけである場合には、その社会とは、連合化、合意、連合であるのだが、自己性が滅亡の危機に瀕するおそれがあるならば、その社会とは、権力それ自体、私を超える権力(Macht)」(EE: 409)となる。ここで注意しなければならないのは、「自由に関しては国家も連合も、本質的な差異はない」(EE: 410)と認めていることである。国家と同様に「連合もまた様々な種類の自由が制限されることなくしては、成立することも、存立することもできない」(EE: 410)。「自由と自己性との間には何という相違があることか」(EE: 207)と述べる通り、唯一者と自由というのは必ずしも結びついていない。唯一性に適うために自由を制限することは、唯一者にとって問題とはならない。それは子どもが遊ぶ際に楽しく遊ぶためにルールを作るのを想起すれば理解できよう。以上のように「連合の目的は自由ではなく」(EE: 410f.)、「連合は

逆に自己性のために、自己性のためだけに自由を犠牲とする」(EE: 411)のである。そして、その連合は「私の固有なる創造物」(EE: 411)なのである。つまり、シュティルナーにとって連合の一番の目的は、その連合が第三者によって創られるものではなく、「私の事柄」であり続けること、「君が連合を所持し、利用する」(EE: 416)こと、唯一者としての「私」が「私」でいられることなのである。

それゆえ、「連合、これを君は利用し、『義務も忠誠もなく』、もはや何の利益も引き出せないと知れば、君はこれを放棄する」(EE: 418)こととなる。この連合は自由に放棄もできる。さらに、「ある連合が社会へと結晶化されたときには、それは連合化(Vereinigung)を止める」(EE: 408)と述べられている通り、その連合が変容することによっても「私」は連合を放棄する。この連合の流動性は例えば滝口やニューマンも強調している。この連合は唯一者同様、「解体」という作業を不可欠とする。連合は放っておけば「静止へと至り、固定化へと失墜し」、「死体」となる(EE: 408)。それによって、もはや「私の事柄」、「私」の所持するものではなくなってしまう。

「連合において、君は、君の全ての権力(Macht)、力(Vermögen)を傾け、君自身に値しうるものとなる」(EE: 417)と述べる通り、シュティルナーは連合を、「私」が唯一者として全き生を享受できる場とする。「連合は君のために君によって存在するが、社会はこれとは逆に自らのために君を要求し、また君なしでも存在するのだ」(EE: 418)とあるように、連合には「私」やあるいは「君」が不可欠となる。「社会は君を費消するのに対し、連合は君がこれを費消する」(EE: 418)のであり、連合それ自体からも「私」は享受する。「私はただ、私の力(Gewalt)のうちにはないもののみを犠牲とする。要するに、何一つ『犠牲』にしないのだ」(EE:

418)と述べる通り、それは、自己性を犠牲とせずただ享受したいものを享受する、ということである。

以上のようにシュティルナーにとっての連合は、所有がそうであったように、エゴイストたる「私」の視点、エゴイズムの次元のみから導かれるものであった。したがって、彼にとって連合の第一の意図が秩序構想であったと解釈すると、それはもはや唯一者の次元からはかけ離れてしまう。彼にとって物事を捉える視点は自己を発してのみしかあり得ないのであって、それよりマクロな視点を取り入れると矛盾を来す。なぜなら自分以外の視点から正当化されたものは、「私」とは別の力とならざるをえないからだ。

IV. 結語

以上、シュティルナーの所有論と連合論の内実を、その思想的来歴という観点から明らかにしてきた。

まず、所有については、シュティルナーの所有論は従来論じられてきたような法的次元、つまり他者に対して自らの権利を主張する所有権の議論でも、宗教的次元、つまり、自らの存在を類に完全に還元することで実現される類としての所有の議論でもなく、徹底したエゴイズムから生じたものであった。その意味で、所有は自己の固有な力の方向性を指し示す以上のものではなかった。冒頭でふれた「君は、私の対象であるから、私の所有なのだ」(EE: 184)という文も、この所有論に立てば整合的に理解できる。

さらに連合についても、これは従来論じられてきたような社会構想的次元、つまり、エゴイズムの視点から離れて個々人を俯瞰して社会を構想するものではなかった。シュティルナーはコミュニズムやヒューマニズムといった従来の社会構想論がエゴイズムと対立することを明らかにし、徹底してエゴイズムの視点に留まるこ

とを主張した。そのようなエゴイズムの視点からは社会や党派も否定される。エゴイズムの視点から形成された連合は、自然に社会へと結晶化する可能性を認めるが、エゴイズムの視点から離れた瞬間に、それを放棄されることになる。

以上のように、シュティルナーは、従来言われてきたような社会構想的な視点は持ち合わせていなかった。むしろ、エゴイスト同士の連合に対して俯瞰的な、社会学的な視点を加えるこ

とはできるが、そのような視点を持った瞬間、それはエゴイズムを逸脱することになる。その意味で、シュティルナーの思想は個人主義的アナキズムの中で理解されてきたような連合観を含む、あらゆる社会構想を拒絶するという意味での社会思想、あるいはエゴイズムの視点からの社会論という意味での社会思想としてしかありえない。そう結論することができるだろう。

註

- (1) 『21ボーゲン』誌は匿名論文誌であり、シュティルナーはウィットの論文をアナキエーの観点から捉えていることから、ヘスの論文と誤認していた可能性もある。
- (2) アルヴォンが指摘している通り、シュティルナーの党派に対する拒絶はブルーノ・バウアーからの影響が指摘できよう(Arvon 2012: 136)。

引用文献

訳出に際してはそれぞれの日本語訳を参照し、適宜改変を加えた。なお、引用箇所の意味内容を明瞭にするために、〔 〕で適宜補足を加えた。

EE=Stirner, Max (1845) *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig: Otto Wigand. =(1929) 草間平作(訳)『唯一者とその所有 上・下』岩波書店/ (2013) 片岡啓治(訳)『唯一者とその所有 上・下』現代思潮新社。

KS=Stirner, Max (1914) *Max Stirner's kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes : "Der Einzige und sein Eigenthum" aus den Jahren 1842-1848*, Treptow bei Berlin: B. Zack. =(1986) 星野智・滝口清栄(訳)「シュティルナーの批評家たち」良知力・廣松渉(編)『ヘーゲル左派論叢 第1巻』御茶の水書房。

Arvon, Henri (2012) *Max Stirner: An dem Quellen des Existenzialismus*, Rangsdorf: Basiliken-Press.

Breckman, Warren (1998) *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Engert, Rolf (1998) *Die Freiwirtschaft: Ein praktischer Ausdruck der Stirnerschen Philosophie*, Leipzig: Max-Stirner-Archiv.

Feuerbach, Ludwig (1843) *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich und Winterthur: Literarischen Comptoirs. =(1967) 松村一人・和田楽(訳)『将来の哲学の根本命題：他二篇』岩波書店。

Feuerbach, Ludwig (2006) *Das Wesen des Christentums*, in *Gesammelte Werke* 5, Berlin: Akademie Verlag. =(1965) 船山信一(訳)『キリスト教の本質 下』岩波文庫。

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. =(2000) 上妻精・佐藤康邦・山田忠

- 彰(訳)『ヘーゲル全集9a 法の哲学 上』岩波書店.
- Hess, Moses (1843a) *Philosophie der That*, in Georg Herwegh(hrsg.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich: Verlag des Literarischen Comptoirs. =(1970) 山中隆次・畑孝一(訳)『初期社会主義論集』未来社.
- Hess, Moses (1843b) *Sozialismus und Kommunismus*, in Georg Herwegh(hrsg.), *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich: Verlag des Literarischen Comptoirs. =(1970) 山中隆次・畑孝一(訳)『初期社会主義論集』未来社.
- Kast, Bernd (2016) *Max Stirners Destruktion der spekulativen Philosophie: Das Radikal des Eigners und die Auflösung der Abstrakta Mensch und Menschheit*, München: Verlag Karl Alber.
- Newman, Saul (2015) *Postanarchism*, Cambridge: Polity Press.
- Proudhon, P. J. (1841) *Qu'est-ce que la propriété?*, Paris: A la Librairie de Prévot. =(1971)長谷川進・江口幹(訳)『プルードンⅢ』三一書房.
- Proudhon, P. J. (1843) *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Paris: Prévot.
- Vorländer, Karl (1926) *Von Machiavelli bis Lenin: neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorien*, Leipzig: Quelle & Meyer.
- Weitling, Wilhelm (1842) *Garantien der Harmonie und Freiheit*, Vivis: Im Verlag des Verfassers.
- Welsh, John F. (2010) *Max Stirner's Dialectical Egoism: A New Interpretation*, Lanham, MD.: Lexington Books.
- 伊多波宗周 (2013)「プルードンはどのような意味で社会主義者か」『神戸夙川学院大学観光文化学部紀要』4: 165-176.
- 金山準 (2015)「『絶対』から『均衡』へ：前期プルードンにおける私的所有批判の論理」『社会思想史研究』39: 111-130.
- 金山準 (2022)『プルードン』岩波書店.
- 住吉雅美 (1992)「マックス・シュティルナーの近代合理主義批判 (4)」『北大法学論集』43(2): 61-87.
- 住吉雅美 (1994)「マックス・シュティルナーの近代合理主義批判 (9)」『北大法学論集』45(1-2): 65-105.
- 滝口清栄 (2009)『マックス・シュティルナーとヘーゲル左派』理想社.
- 成田龍一郎 (2018)「シュティルナーにおける唯一者の概念」『教育思想』45: 135-157.
- 廣松渉 (2012)『ヘーゲルそしてマルクス』青土社.
- 森政稔 (1998)「アナーキズム」廣松渉他(編)『岩波 哲学・思想事典』岩波書店.
- 森政稔 (2023)『アナーキズム：政治思想史的考察』作品社.