

## エゴイズムにおける「私」の問題

大屋 雄裕

一 はじめに<sup>(1)</sup>

Why not be egoists?——我々はなぜエゴイストであってはならないのかという問いが正義論の基本的な問題だと、井上達夫は言った。<sup>(2)</sup>なぜなら、それは特定の正義の基準ではなく、正義の概念それ自体に疑問を突き付けるより根源的な問いだからである。

『共生の作法』<sup>(5)</sup>において、彼はエゴ (Ego) とディケー (Dike) という仮想人格二人の議論を通じてこの問題を追及し、さまざまな論拠を挙げてエゴイズムから正義原則を擁護しようとした。<sup>(3)</sup>その明確な結論は、少なくとも本文の中では与えられていない。井上達夫が迷いを感じた地点、その故に正義原則の全面的勝利を宣言することをためらった地点は、我々の感じる自らの「かけがえのなさ」の感覚であったと、私は考えている。私にとって、自分という存在は確かに「かけがえのない」特別のもの、正義原則の要求する普遍性に逆らい続ける独特のものであるように思われるのだ。ディケーが如何に普遍性を擁護しようとも、呪縛のようにまとわりつく「かけがえのなさ」

が、そこに何か残された問題があることを告発しているように感じられる。

住吉雅美『哄笑するエゴイズム―マックス・シュティルナーの近代合理主義批判』(八)が出版されることよって、この議論に新たな展開があったように思われた。それは自己の「かけがえのなさ」、特殊性を中心に据えたエゴイズムの提唱であり、井上が迷った地点を正面から主題化しているように思われるからである。だが本稿で私は、実はそうではないと述べようとしている。シュティルナー<sup>11</sup>住吉のエゴイズムは、『共生の作法』におけるエゴやデイケーと問題を共有することはできず、従って議論は成立しない。それは既存の論議に新たな意見を提出するものではなく、むしろその論議の前提に関わるものであり、また私見によればその試みは成功していないし、成功しないだろう。本稿は、シュティルナー的エゴイズムが結局はどのようなことを意味するのか(意味せざるを得ないのか)を追求することによって、上記の結論を導き出す試みである。

なお以下、単にエゴイズムと言った場合にはシュティルナー<sup>12</sup>住吉におけるエゴイズムを指す。文中の敬称はすべて略させて頂いた。

## 二 エゴイズムの定位

まず、本稿で問題とする「エゴイズム」とは何かを説明する必要があるだろう。一般的にエゴイズムは「利己主義」と捉えられることが多い。例えばゲーム理論において、他者の利益を一切考慮せずに自らの利益を最大化しようとする戦略が、この利己主義的なものと考えられよう。しかし以下で問題にしたいのは、そのような意味での利己主義ではない。

井上達夫によればエゴイズムとは、自己あるいは関連する当事者の自己同一性を正当化の根拠として用いることと捉えられる。「なぜそのように行動するのか」という問いに対し、「私が望むから」と答えるのが、典型として想定されよう。念のために言えば、エゴイズムの要求は「私が望むから有利に取り計らえ」という内容を必然的には含んでいない。自分が自分であるというだけの理由で、自己より他者を常に優先するような「極限的利他主義者」(ultimate altruist)を想定したとき、彼は決して利己主義者ではないがエゴイストである。

井上はこの差を、民族主義の二つのパターンを用いて説明している。<sup>4)</sup>同じように自民族の優越を主張していても、その根拠として（実在するかはともかく）自民族の客観的優越性を持ち出すならば彼はここで言うエゴイストではない。理由はないがそれが我が民族だからと答えるときに参照されているのが自民族の自己同一性であり、これがエゴイズムである。すなわち、エゴイズムの核心は正当化の流儀であって、結果の良否ではない。

そしてこのエゴイズムが、正義の最大の敵として名指されることになる。『共生の作法』における井上の戦略は、正義の基準 (criterion) である「正義原則」(conceptions of justice) が複数あるいは無数にあり得ることを認めた上で、それらすべてが必然的に含むべき要素を「正義概念」(the concept of justice) として抽出することであった。さまざまな正義原則を別の正義原則を信奉する立場から批判することはできるが、そのとき批判者は自身も正義概念に依拠していることを認めざるを得ない。正義原則をめぐる争いは正義の疑わしさではなく、むしろ力強さを示している。これが井上の結論であった。

ところがエゴイズムのみは、井上の設定したこの土俵に乗ってくれない。当事者の自己同一性に正当化根拠を求めるエゴイズムは、「等しきものは等しく、不等なるものは不等に扱われるべし」(五三六頁)とする井上の正義定式に反するからである。

この定式の言う「等しさ」とは類似性を意味し、個体の自己同一性を含まない。なぜなら、この定式は二つの個体が「等しく」あり得ることを前提として初めて意味を持つが、二つの個体が自己同一的であることは論理的に不可能だからである。従って「等しさ」の基準は個体の個性ではなく、個体が他の個体と共有すること  
が論理的に可能な属性（関係も含めて）に求められなければならない。（五・四七頁、強調原文ママ）

自己同一性とは複数の主体のあいだで等しくなることが原理的にあり得ないものである。利己主義においては、他のアクターも自らと同様に選択すること、アクター同士の同一性と平等性が前提された上で、より高い効用を得るために利己主義が選択されるのであった。だからこそ、「四人のジレンマ」などを用いて、他者をだしぬこうとする戦略が賢明でない（どころかしばしば self-defeating である）ことを示そうとする規範倫理学の批判が意味をなすのだ。ところがその前提自体に異を唱え、自己がアクターのような一般的概念、同一・平等な群の一匹として算入されることに抵抗するエゴイズムが存在する。その一例がマックス・シュティルナー (Max Stirner)<sup>(5)</sup> の思想であり、井上達夫がそれを「実存的エゴイズム」と定位しているのは、まさにこの理由によるのである。

念のために言えば、このようにエゴイズムと正義概念の敵対関係を抽出した井上は、この反エゴイズムもしくは正義の主張を貫徹させることを選んでいない。それは、エゴイズムの主張する自己の特殊性——「かけがえのなさ」が、どうにも否定しがたく強固なものに見えるからである。「普通の人間にとって自己は『かけがえのない』存在である。それは、それが何かであるからではなく、それが存在すること自体において、既に価値をもつ」<sup>(五五三頁)</sup>。

そして正義の徒である井上も、この「かけがえのなさ」が核心となる領域を前にして、正義の限界を意識せざるを得ない。私が「この私」として自己同一的であることが正当性の根拠として認められなくてはならない領域、井上にとってそれは例えば「愛」である。

ある女がある男を、彼が彼女にとっての「理想的男性」の基準をすべて満たすが故に愛しているとしたら、彼女が愛しているのは「理想的男性」の集合——たとえそれに属するのが彼一人だったとしても——であって、この男ではない。（……）真正の愛は愛される者の個性性への関心を要求する。（五四八頁、省略引用者）

愛は個体的同一性をもってしか正当化し得ない、その故に正義の手の届かないものである。これが井上の留保な<sup>6)</sup>いしたためら<sup>6)</sup>いだと言<sup>6)</sup>うことができよう。だが、では正義論が拭い去れない「かけがえのなさ」を中心とした理論とはどのようなものなのか。以下では住吉が提示した「私」の姿を手がかりに、この問題を検討してみよう。

### 三 エゴイストの「私」

まず始めに、エゴイズムは「私」の概念をどのように表現し、何を言おうとしているのかを確認しておきたい。住吉がまず強調するのは、私が何者であるかを言い尽くすことはできないという点である。「いかなる概念も私を表出せず、人が私の本質といたてる何物も、この私本人をいい尽くすものではない」（二頁、邦訳下三三三頁）。

言語は、複数の存在者のある共通性を名指すことによって概念を作り出す。そのとき、その概念に含まれる存在者は共通の特性を持っており、その点において同一かつ平等である。その特性に基づく言明は概念に包含される存在者の全てに適用可能であり、その意味で普遍化可能だと言うことができる。共通の特性によって事物を記述し、規則性を作り出すこの方法が、「最近類と種差による定義」(definitio per genus proximum et differentia specificam)という西欧論理学の基本手法でもある。

エゴイズムが拒否するのは、言語が持つこの一般化という性質である。言語を用いてなにごとかを述べるとき、さまざまな事物の多様性は普遍性へと包摂されることによって失われるだろう。エゴイズムの「私」(唯一者)は、自らがある類に属する一個体として一般化されることを拒否するために、自らが言語によって表現できないものであることを主張するのだ。エゴイズムの自我像の中心が「概念化も言述も、一般化もされない唯一者(胸中で考えられたこの私)」(八二八頁)であるということが、直ちにそれが「言語にかからぬもの、ひいては反概念的で反原理的なもの」(八二六頁)であることを導くのである。

ここで強調されている要素を「私の一般化」言述不能性」と呼んだとき、それはまさに普遍化可能性に真っ向から逆らうものと考えられるだろう。住吉の整理に従えば、マルクス・エンゲルスが個人を歴史的社会的関係によって規定されるものと定位したとき、そこにおいて個人の存在はさまざまな関係の結節点に解消されることになった。<sup>(8)</sup>そこにおいて、関係から作り出される個人は関係によって規定される存在であるにとどまり、必然的に交換可能である。だが、個人にはどれだけ交換しようとしてもできない性質、交換に内面化され得ない外部性<sup>(9)</sup>があるはずであり、そしてそれは言語という交換の体系から逃れ出る「微分不可能な『単独性』」(八二二四頁)なのである。交換不能であることⅡ「かけがえのなさ」が、ここでもその姿を現わしている。

だがここで、それが井上が逡巡した地点——自分にとっての私の特殊性、すなわち「かけがえのなさ」に至るためにはもう一つの要素を帯びる必要があることを指摘しておこう。それは、そこで考えられている「私」が「胸中で考えられたこの私」であること、すなわち「この私性」(thisness)である。

無論、この二つの性質は密接に関連している。もし「私」が一般化 $\parallel$ 言述可能な属性の集合であれば、そこにあるのは「私」ではなく属性であり、その属性が共有する特徴・性格その他に還元されてしまうだろう。そのとき、私の「かけがえのなさ」の主張、私にとってこの「私」が特別であるという感覚の根拠も失なわれてしまうように思われる。我々は、「私」が複数の属性の集合という性質を持つていてどこかで認めながら、「だが、しかしこれは私なのだ」と叫びたいのだ。私が「この私」として唯一のもの・特別のもの・かけがえのないものであるためには、私に一般化 $\parallel$ 言述不能な部分が残されてはならない。それが「この私性」であり、もし種々の属性が偶然私のもとにあるのだと理解されるなら（すなわち、私の本質的な部分ではないと理解されるなら）、私とはまさにその言述不能な部分でなくてはならないだろう。

関係に内面化され得ない「外部」が存在することを主張するとともに、その位置を「特性記述をどれほど積み重ねても指し示されない・微分不可能な『単独性』」（八三三頁）へと求めることによって、エゴイズムの「《今、そしてここ》」において思念される私」（八二七三頁）という「私」像が描かれるのである。

「自己の行動が自己の目的と選択のみに基づくという自律的個人を求め」（八二七八頁）るためにエゴイズムは、「私の一般化 $\parallel$ 言述不能性」と「この私性」とを結合させた私の像を描こうとしている。なるほど、私にとって「この

「私」はかけがえのない存在であるという言明は耳に心地良く響く。だが、私はここで、それが実際には何を意味しているのか、そのような性質を持つ「私」とは誰であり、どのような「世界」の中にいる存在なのかを問う必要があると考えている。それは、「この私性」を帯びた「この私」相互の関係がいかにあり得るかの理解に困難を感じているからだ。

「私」すなわち自我の問題に関して野家啓一が書いた文章を引用して手がかりに使おう。

「何ごとであれ私の事柄でないものがあるのか」と問い、「私にとって、私を超えるものもないのだ！」と自ら答えるマックス・シュティルナーの潔い独我論的断言に接するものは誰しも、いささか躊躇いながらも、内心で低く「その通り」と呟き返すに違いない。「二〇二六頁」

ここに表現されている命題を、以下のような形に整理しよう。「私にとって、私を超えるものは存在しない」(以下、言明Aとする)。問題は、言明Aにおける「私」とは、一体誰なのかという点にある。<sup>10)</sup>

第一に、それは「マックス・シュティルナー」という名前を持つ特定の「私」だと考えることができる。だがそのとき、言明Aはこの私——大屋雄裕という名前を持つ「私」——によっていかなる意味を持ち得るだろうか。私にはただ、「私はシュティルナーではない」と呟くことしかできないだろう。

第二に、この私、すなわち、筆者にとつての「大屋雄裕」という存在だろうか。ではここで、私が「そうだとも、私を超えるものなど存在しない」と述べたとしよう。このとき、言明Aを述べたシュティルナーは何なのか。私は唯我論をめぐるスマリヤンの断章を想起する。

別の唯我論者が言った。「私しか存在しない。」

「そうだ」と私は答えた。「私しか存在しない。」

「違う、違う！」と彼は言った。「私は、私しか存在しない、と言っているんだ。」

「それは私が言っていることだよ。私しか存在しない。」

「違う、違う、違う！」と彼は興奮して叫んだ。「存在しているのは、君じゃなくて私だ！」

「そのとおり。」私は繰り返した。「存在しているのは、君じゃなくて私だ。完全に意見が合います

ね！」（三・邦訳四四頁）

整理しよう。今、世界に私Aと私Bが存在すると考える。私A・Bはともに言明Aを主張する——「私にとって、私を超えるものは存在しない」。このとき、私Aの言明Aは私Bに対していかなる主張をしていると考えられるだろうか。可能性は、大きく分けて三つ存在する。第一に、私Aと私Bの主張はいずれも何らかの根拠に基づいて正しいと考えることができる。私Aと私Bはともに「この私」となる資格を満たしており、そのことよって言明Aを主張する権利を得る。（私の資格要件、第四節）

第二に、私Aと私Bの主張はそれぞれ私A・私Bの恣意的な決定であり、だがその故に（そしてその故にのみ）正しいと考えることができる。（私の相互承認、第五節）

第三に、そもそも前提——「世界」の中に私が複数存在するという前提を疑うことができる。（独我論、第七節）以下では順にこれらの可能性を検討する。あらかじめ述べておけば、私は以上の解釈はすべて問題を抱えこむこ

とになると考えており、そのことよってエゴイズムの提示する「私」の解釈が、私の「かけがえのなさ」という問題に対する解決にならないことを述べようとしている。

#### 四 私の資格要件

まず最初に、私Aと私Bはともに「私」たる資格を満たしており、その故に「私」となるといふ想定を考えよう。このとき、どのような「私」が集まって世界を形作っているのかという、いわば「私」秩序の問題は、それぞれの「私」が満たすべき要件の問題に還元されることになる。

おそらく、我々の日常的な感覚はこれに近い。何が「私」であり何がそうでないのか——例えば机に「私」があるか否か——は明白であるように思われる。生物学的に人間であること、あるいは受苦能力を持つことといった形でこの資格要件を記述することができるのではないか。<sup>12)</sup>

だが、事態はそれほど単純ではない。この場合、「私」たるものはその必然的な帰結として特定の属性を帯びることになり、かつその属性を根拠としてこの私性が認められることになる。これはエゴイズムが目指していた「一般化」言述不能性に真つ向から抵触する。

また、なぜそのような属性を持つものを「この私」が別の「この私」として認めなくてはならないのかという問題も生じるだろう。何と言ってもエゴイズムにおいては、「私を超えるもの」など存在しなかったはずなのだ。なぜ私は、私の意図に反して、特定の属性を持つ何か<sup>誰か</sup>（他の「この私」他我）として存在することを認めな

くてはならないのか。他者を自らと同様の「この私」と認めることを「他我承認」と呼ぶなら、この観点から説明できない問題は他我承認の必然性の根源ということになる。そこで問われているのは、何が「この私」であり何がそうでないかという、いわば「私」秩序をめぐる問題なのである。

## 五 私の相互承認

同様の問題は、次の解決（私の相互承認）においても繰り返される。いま、私Aが「この私が存在する」と言い、別の私Bが「この私が存在する」と言い、しかもそれぞれがそのように言われることによつて正しいと考えてみよう。すなわち、それぞれが唯一の存在者であり、しかも「この私」の意思（のみ）に基づいて他の「私」を承認するのである。エゴイズムが事態の中心的解決に擬しているのがおそらくこの解釈であることは、例えば次の文章からも伺うことができる。

そこでシュティルナーの代案は、差異を打ち消すようないかなる第三項も創設することなく、逆に自然的、所与的に異質なもの同士が「頭のでっぺんから爪先まで唯一者」として向き合い、互いがあるがままに受け入れること、であった。「対立はむしろ鋭化されるのがふさわしい」。(……)シュティルナーにとつての闘争とは、唯一者同士の対立や衝突、摩擦を仮借なく極めるうちに、やがて相互に相手を異質ではあるが、しかしまさにそのような唯一無二の存在として認容しあうに至る過程を意味するものであった。(八二五頁、省略引用者)

ここで用いられている「対立」という言葉から、自分の意のままにならぬ存在、自己の意志に逆らい続ける部分を我々は自分以外の「この私」（他我）として受容せざるを得ないのだという論理を読み取ることは、おそらく許されるだろう。だが、他我承認の必然性と妥当性の問題が再び登場することによって、この可能性は直ちに困難に直面する。

「私の相互承認」の観点に立つとき、他の「私」は「この私」に承認されることによって「私」としての性格を付与されると考えることができる。少なくとも「この私」の観点からは、そういうことになるだろう。だが、なぜ他の「私」を「この私」が唯一者として承認しなくてはならないのかが問題にならないだろうか——「私にとって、私を超えてる何ものもない」はずであったにも関わらず。

仮に、「思いのままにならぬものは鴨川の水と賽の目、そして山法師のみである」と言い放つたと伝えられる白河法皇が「この私」であったとしよう。なるほど、「対立」を通じて彼が比叡山の僧を他者として認めるようになるという筋書きは理解しやすい。だが、では鴨川の水と賽の目もまた他者であり、「この私」たる資格を持つものなのだろうか。そうではなく、あくまで人間のみが他者の候補者であると言うのだとしたら、その人間とはいったい何なのか。ここで直ちに、私の相互承認の議論は私の資格要件の問題に一致してしまうのだ。

なぜ、私は他の「私」を認めなくてはならないか。また、何を他の「私」と認めなくてはならないか。そこで「私」であると認められるものの資格要件の妥当性はいかにして保証されるのか。これらが「私」秩序をめぐる問題として現れてきたとき、エゴイズムは一つの岐路に立つことになる。仮に何らかの資格要件があると答えるならば人間存在の本質は言述可能なのであり、そのような理論はすでにエゴイズムだと言えなくなるだろう。その可能性を拒

否するとすれば、私が「この私」として認められる根拠はあらゆる特性記述からはみ出す部分・一般化<sup>11</sup> 言述不能な部分に求められざるを得ないのであり、従ってそれが具体的に何であるのかと問うことは端的にナンセンスではないだろう。すなわち、エゴイズムが「私」と認められる資格要件について語ることは原理的に不可能なのである。

これの何が問題なのか。例えば次のような三段論法を想定してみよう。「人間は人権を有する。黒人は人間ではない。故に黒人は人権を有さない」。我々がこの論法を否定できるのは、人間とは何かについて我々がすでに一定の前提を受け入れているからである。エゴイズムが語り得ないのはまさにその資格要件についてであり、従ってそれはこの種の差別的な議論に対してあまりにも無力であると言うほかない。

この視点からは、例えば墮胎や安楽死など、「私」の資格要件がまさに核心となる問題（生命倫理の問題）は、存在しないこと<sup>15</sup>になる。そのような議論が、社会のあり方を問うための理論として問題を抱えるだろうことは言うまでもない。だがより大きな問題は、そのことよってエゴイズムが自ら批判した論理の在り方を自ら再演することにある。

## 六 既存の秩序との関係

念のために言えば、ある私が別の「この私」を承認する契機について、住吉がまったく検討していないというわけではない。「私」が、（別の）「私」を承認することに関して住吉は、各々が自由に他の「この私」を承認するとい

イメージにかけがえのない個人が代替可能なものに等質化されることへの抵抗をこめつつ、しかし他者からの承認が他者の承認と切り離せないことを指摘している。例えば以下の考察を見てみよう。

しかし、シユティルナーが尊重する個人の唯一無二の固有性が、当の社会の中で文字通り掛替えなき唯一性として通用するためには、やはり当該社会内でその点についての一定の合意を受け、かかるものとして相当の多数者に承認される必要がある。(……) 個人所有の才能や労働がその者に財の獲得をもたらしうるのは、その才能などが、まず何より当該社会にとって意味あるものとして受容されているという前提があるからであった、単にその才能などが当該個人に一身専属的であるということのみに基づくのではない。(八二八七頁省略引用者)

だがここで想定されているのは、他者に価値あるものとして尊重されたりされなかつたりする主体である。すなわち、この問題がリバタリアニズムとの比較を通じて財の交換の正統性を論ずる文脈に置かれていることからわかる通り、ここで扱われているのは個人の唯一性が(端的に言えば)金になるかという問題であり、そこではすでに固有性を持ち得る存在の概念が前提されている。言い替えれば、何が個人として認められるべきかという問題は、すでに忘れられているのだ。

では、何かが「この私」でありその他のものがそうでないという「私」秩序は、エゴイズムにおいていかにして形成されるのか。前述した通り、住吉の回答はすでに一定の秩序があることを前提しているようにしか読めないのだが、ここではあえて個人の唯一性が金銭的に承認されることと議論の前提として承認されることのあいだの平行

関係をとりあえず仮定し、エゴイズムがこの問題にどのような解を用意しているかを覗き見ることにしよう。

先程取り上げた、個人が他者から価値ある存在として扱われることをめぐる文脈において、住吉は一見エゴイズムと同様に個人の自由を尊重するよう思われるリベタリアニズムを批判している。個人の自由を根拠として国家による所有秩序への介入を拒絶するリベタリアニズムだが、実は既に存在する一定の所有秩序を前提とし、その正統性をめぐる議論を排除することによって既存の所有秩序を絶対化する機能を果たしているというのだ。それに対しエゴイズムの所有秩序観においては、唯一者たちが互いの価値について一定の前提を持たず、絶えずそれを再評価し、問い直し、ダイナミックに所有秩序を再編するという。

国家介入的な制約は拒むものの、競争の参加者として想定されている個人＝唯一者は、ホモ・エコノミクスとしてのあり方を越えそれを相対化する存在である。したがって自由競争は、かような唯一者たちが、具体的状況倫理に応じて随時形成する暫定的一致 (*Verain*) によって、その弊害（たとえば貧富の格差、スタート地点における不平等などの）を修正されてゆくと考えられている。（八二八七頁）

ここでエゴイズムに対して向けられるべき批判としては、例えば以下のようなものがあり得よう——ホモ・エコノミクスの価値観に従った既存の不平等を放置しないであろうと期待されることは、比較的妥当な社会秩序が形成されることを保障しない。しかも、そこで形成される秩序がホモ・エコノミクスのものよりましであると考えられる根拠もない、と。このような所有秩序観は、多数者の専制——「民衆の健全なる感覚」による差別や偏見について無力である。多くの不当な差別が多数者による少数者の抑圧であることを考えるとき、唯一者たちの自由競争は既

存の枠組を固定し強化することにつながるだけではないかというわけだ。だからこそリベリズムは多数者の意思に一定の（普遍主義的な）制約を課そうと試みるわけである。このような批判に答えようとして、例えば「自由競争を阻害するような要求は許されない」と言ってみるところで、エゴイストがなぜその主張を首肯しなくてはならないのが疑問のままに残る。唯一者の連合は心情の多様性を許容し、信仰の自由と心情の強制からの自由を許容するものだとされているが、その寛容を強制する「寛容への不寛容」の基礎付けをエゴイストがいかになし得るのかは、謎のままなのである。

しかしここではそのような批判をさて置いて、エゴイズムの「私」秩序観について問わなくてはならない。ここまで検討してきた通り、エゴイズムにおいて何が「私」であり得るかは自明でない。同時にエゴイズムにおいては、「この私性」によって責任主体となった「私」は同時に「移ろいゆく私」あるいは「自ら解体する自我」(das sich selbst auflösende Ich) [二・p.199・邦訳下四五頁]であり、決して固定され得ない存在だとされている。なぜなら、ある時点で「私」がその後の「私」を拘束し続けるとするならば、現在の「私」は過去の自我に従属する存在となるからである。

もし君が、君の過ぎ去った時に縛られ、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。 [二・p.198・邦訳上五〇頁]

今、この瞬間の「この私」が何者からも自由であるためには、過去の「私」あるいはそれらの間の一貫性・純一

性 (integrity) から自由でなくてはならない。かくして、エゴイズムの「私」は過去との同一性も否定するに至る。

一瞬ごとに変わりゆく私は、固定した私自身を前提せず、瞬間ごとにこうして私を定立する。私の現存の瞬間ごと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、その時々から逃れ出る。(八二三頁)

だが、ではその「私」の同一性は何によって保障されているのだろうか。昨日の私と今日の私が違うというなら、なぜそれは同じ「この私」なのか。例えば私がこのように語ることは可能ではないのか——昨日の私は罪を犯した。今日の私は昨日の私ではない。ゆえに今日の私は責任を負わない、と。

エゴイズムにおいては、「この私」が属性に還元されないこと（言述Ⅱ一般化不能性）によって、その「私」が責任を負うということが保障されるとされる。もし仮に個人が諸特性の集合に還元できるものであるなら、そこにあるのは個人の罪ではなく、ある特性（もしくはその組合せ）の罪であり責任であろう。包丁が殺人の責任を負わないように、従属する個人にも行為の責任は負い得ない。人が責任を担うためには、本質への従属を超えた、自身自由な部分が残されていなくてはならないと、エゴイズムは主張しているのであった。だが、移ろいゆく私という観念が責任の局面において意味を持つためには、「私」の同一性自体は移ろわぬ存在でなくてはならない。責任を負う私は、かつてかくのごとくあり、現在はかくのごとくなくはならない。移ろいゆく私には移ろわない部分が必要なのだ。

換言しよう。「移ろいゆく私」という観念と責任主体性が矛盾しないものとして存在するためには、何が「私」

でありそれがどのように同一であるのか——言い替えれば、「私」秩序をめぐり明確な合意が必要とされるはずである。だがこれまで見た通り、その問題に解を与えることはエゴイズムにはできない。そして、すでに検討した通りその秩序を構成する理論をエゴイズムが与え得ないとすれば、そこにおいて明確な合意をすでに与えられたものとして絶対化されるのは現在の、「私」秩序、すなわち何が「私」たるかに関する現在の我々の先入観でしかあり得まい。

この点からも、本質主義を離れることによって新しい「私」秩序を形成しようとしているかに見えるエゴイズムの議論が、実は既存の「私」秩序の存在を前提し、強化するものであることが伺える。エゴイズムの議論は、すでに「私」秩序が存在することを前提にしながら、その規範性を失わせることによって既存の「私」秩序の絶対化を図るものとして働くのだ。それがエゴイズムがリベタリアニズムを批判した言辞の再演であることは、繰り返すまでもあるまい。エゴイズムにおいて「私」の「かけがえのなさ」の根源が明らかにされることはない。むしろ「私」の固有性に関する議論は封殺され、隠蔽されてしまうのである。

## 七 他我の不可知性

だが、住吉の述べていない一つの可能性によってエゴイズムを擁護することが、なお可能であるように思われる。それは、そもその前提——「世界」の中に「私」が複数存在するという前提を疑うことである。言明Aを発話した私Aは、デカルト的な懷疑を徹底させたとしても、確かにAという「私」の存在を知り得るだろう。だが、私B

が同じこの世界に存在するなどということは、いったいどのようにして証されているのだろうか。以下ではエゴイズムが実際に主張したことを離れ、さらに議論を進めたいと思う。

他我の存在と認識をめぐる問題を徹底して検討した大森莊蔵の独我論<sup>17)</sup>に従い、今このように考えてみよう。大屋雄裕（という特定の「私」）が存在することを知り得るのは、大屋雄裕としての「私」のみである。いま、虚心坦懐に自らの意識のありようを反省してみれば、他我は自我にとって知覚としてしか現われなことに気付く。「私」に与えられるものは「私」への知覚のみであり、その知覚を超えた向こう側の存在など（それが存在するか否かを含めて）知り得ない。従って、私は「私」の知覚を超えた何か、その知覚の原因とされていた世界の存在などを想定すべきではないのである。ここで想定された私に与えられる知覚は、知覚の背後に実在としての世界があるという描像を拒否している以上、別の名前と呼ぶことがふさわしい。大森はそれに「立ち現われ」という名を与え、「私」に現前するのは立ち現われのみだとする独特の哲学を展開した。

幻であれ現実であれ、はたまた想像や空想であれ、とにかく事実私に見え聞え、あるいは想像され、思われ考えられたすべてのものを一視同仁に「立ち現われ」と呼ぶことにする。つまり、知覚的にであれ、想起的にであれ、空想的にであれ、思想的にであれ、とにかく事実私に立ち現われるものの一切である。（七二―七八頁）

この図式に従うとき、他我は「私」にとって立ち現われとしてしか現前しない。「この私」以外の私は「この私」に与えられる立ち現われではない。それが本来に「この私」性を持つ存在なのか、そうでないのかは私には知りようがない。ここにおいて、私の「かけがえのなさ」の問題は完全に満足させられることになるだろう。私にとっ

ての「この私」は、間違ひなくかけがえない、特別の存在である——世界に他の「私」は存在しないのだから。さらに野矢茂樹によれば、大森独我論の立場を徹底するならば内心と外界——あるいは「私」と世界という二分法も廃棄されざるを得ない<sup>(18)</sup>。例えば、「あの犬は黒い」という立ち現われに関する言明と、「あの犬は恐い」という自我に関する言明の違いについて考えよう。普通はこう言いたくなる。「黒い」というのは客観的な事実であり、他者との見解の不一致は許容されない<sup>(19)</sup>。それに対し「恐い」かどうかは主観的な言明であり、「私」ごとに何の理由もなく違つても構わない。

だが立ち現われ一元論に立つとき、「客観的」という言葉の意味はわからなくなってしまう。いま存在するときの「私」は自我のみなのだから、もし「あの犬は黒い」という私の主張に誰かが「いや、白い」と反論したとしても、それは「『いや、白い』と述べる誰か」の立ち現われに過ぎず、そこに他、我、との不一致を見出すことはできない。言い換えれば、立ち現われ一元論においてはすべてが世界の記述であり、同時に「私」の記述でもある。ここに存在するのは立ち現われとして知覚された風景のみであり、「私」の内心とされるものもその風景に統合され、一つの描かれ方の中に解消されるのだ。

こうして、知覚する私と知覚される世界からなる二元論的構図は完全に廃棄され、ワイトゲンシュタインが「現象言語」と呼んだ<sup>(20)</sup>ものが姿を現わす。

ここで、それが「世界の自己への従属」や「自己の世界への従属」といった言葉で語られる事態とは異なるのだということに注意しなくてはならない。住吉によるパウアー批判を参照しよう。

ブルーノ・パウアー(Bruno Bauer)は、『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プ』(二)

において理性主義を唱え、有限者の自己意識のみが唯一にして真の実在だと主張した。すべての実在を世界のなかにある本質、すなわち特性記述の束へと還元する（と看做された）ヘーゲルを批判したパウアーは、人類の自己意識の発展によって「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見いだす」（八九三頁）とき、自己の本質たる普遍的自由が顕現することになると説いた。だがここでは、世界が自己意識の反照としての位置を強いられることになる。住吉によればこれが「世界の自己への従属」と呼ばれるべき事態である。

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）の単なる反照としての、あるいは主体の存在確認のための手段としての意味をしか与えられないことになる。いわば「主体の独善」とでもいべき事態である。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おとしめる精神至上主義へとつながりうるものである。（八九五頁）

だが「精神至上主義」だとされるこの文脈の捉え方においてなお、世界は「反照」としてにせよ主体の外にあるものとされている。これに対し、「唯一の自己意識」である私と世界の差異は想定し得ないとするのが、先程の野矢による検討の帰結であった。

従ってここにおいては、例えば他者への従属という概念は意味を持たなくなる。他者が「私」への立ち現われに過ぎず、私と異なるもの・私の外部に存在するものではないとすれば、それに従属することは不可能なだけから。あるいは、「私の考え」なるものも私への精神的な立ち現われに過ぎないのだから、それと「他者の考え」の優劣を論じることは無益になる。「他者の考え」とは、正確には「『他者の考え』として私に立ち現われている現象」な

のだ。つまりそこにおいて、我々が安易に「他者の考え」「私の考え」と見做しているものはすべて「私」への立ち現われに過ぎず、他者・本質への従属という事態は原理的に起こり得ないのである。我々が「私が考えた」と思っていることは世界の在りように他ならず、「世界の本質」と見做していることも私の観念以上のものではない。そこでは、自己決定以外のものはそもそも不可能なのだ。私Ⅱ世界のすべての現象が私への立ち現われとして、かつ立ち現われとしてのみ理解し解釈されざるを得なくなるという意味において、いわばそれは一つの包括的な世界観なのである。<sup>(21)</sup>

私が悲しい、恐ろしい、とは、立ち現われている世界が悲しい、恐ろしい、ということなのである。悲しくも恐ろしくもない非情な世界の中に悲しみや恐怖を「抱いて」私が立っているのではなく、そこに立つ私を含めての世界全体の相貌が悲しくあるいは恐ろしいのである(……)。感情は「心的現象」ではなく「世界現象」なのである。(七・二六九頁省略引用者)

大森の立ち現われ一元論、さらに野矢による検討を通じて、我々は正義論の基盤を完膚なきまでに破壊する議論と出会うことになる。「等しきものを等しく」そして同時に「不等なるものを不等に」という正義定式は、等しくあるいは等しくなくあり得るような・比較可能なものの存在を前提にしている。だが、「この私」と世界の境界がなくなり、他の「私」の消失した状況において、議論の普遍化可能性はそもそも存在し得ない(あるいはナンセンスである)のだから。

## 八 結論

私の「かけがえのなさ」という言葉が意味するのは、この私が他者たちとは異なるということだろう。だが、その「かけがえのなさ」を中心に見つめた瞬間、その他者たちは姿を消してしまった。自己―他者―世界という三項図式と、自己と他者の同一性を疑ったとき、その自己という存在はすでに消失しているのである。我々は「かけがえのなさ」の問題を考えることによってはその問題を解くことができないのだ。

むしろここで明らかになったのは、シュティルナー的エゴイズムの主題化する自己の言述<sup>22</sup>「一般化不能性——」<sup>23</sup>「かけがえのなさ」が、正義論の問題と相容れない地平にあること、従って正義論を問う際にそこに拘泥するのは無意味であるか、むしろ概念的には不可能なことである。それは、我々と同一の世界を仮定して行為の正当性を争うものではないのだ。エゴイズムが世界観としての価値を持ち得ることは否定できないが、同時にそれは他の社会倫理に対して優越性を主張し得るようなものではない。同一の問題に答えようとしていないものに対して、優越性を主張することは不可能だと考えられるからである。<sup>24</sup>

『共生の作法』におけるエゴとデイケーの対話（五章「第四章」デイケーの弁明）を、再び想起しよう。行為の正当性を問うデイケーの問いに対し、エゴは誠実に返答していた。彼にその理由を尋ねたならばおそらく、「俺は答えたかったんだ」と答えるだろう。しかし、彼がデイケーと同じ問題にコミットするという姿勢を保っていたことは間違いない。そして、その姿勢によって彼がデイケーに対して優越性を主張することは正当化されるように思われる——彼らは同じ問題に答えようとしていたのだから。望むならそれを、自己の行為の正当性を他者に訴える言語ゲームだと言っても良い。エゴイストはそのような問いの共有性を持ち得ないがゆえに、自らの正当性を他者に対して主

張することもできないように思われる。

だが、では正義論の問題設定が絶対のものであり、エゴイズムの問題設定はそもそも完全に誤った試みだったのだろうか。この問いに対しては、半分は肯定、そして半分は否定をもって答えたい。エゴイズムが「本質に従って行動せよ」という強迫観念からの決別を試みたことには（時代背景を考慮に入れなくとも）十分な理由があるろう。

正義原則をめぐる議論における特定の立場を擁護する際に、往々にしてそれらの「本質」が持ち出されることを考えば、本質主義批判が正義原則をめぐる問題に一定の寄与を為すことは疑えない。だがエゴイズムの試み——「この私」という概念を導入し、問題を基礎から問い直そうとする道には、出口がなさそうに思える。我々はここで、エゴイズムの問題意識（反本質主義）は正しいとしても、その解決法が誤っていたのではないかと考えなくてはならないのではないだろうか。

これらの問題点が、しかし、エゴイズムに関する考察を無価値としないのは当然のことである。ある解決法の長所短所、損益、必然的帰結や議論の構造を明るみに出すことによって、はじめてさまざまな議論が共有され得るからだ。エゴイズムの解答それ自身が社会規範の在り方を問う問題を共有できないとしても、エゴイズム研究はいかなる主義が可能であるかという問題を確かに他の社会理論と共有している。

また本稿で指摘した通り、通常の社会理論において何の疑問もない自然な概念として用いられている「私」という存在は、実のところ多くの問題を抱えたまま使われている。エゴイズムの理論はその問題点を積極的に主題化し、自我をめぐる問題に対して一つの解答を試みると同時に、それを社会理論に反映させようとする試みである。エゴイズムはむしろそのような試みとしてこそ評価されるべきではないのか、これを本稿の結論としたい。

参考文献

- 〔一〕 Bruno Bauer: *Die Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, 2. Neudruck der Ausgabe Leipzig, 1841 = Scientia Verlag, 1983. ↓大庭健（訳）『ヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ』廣松渉・良知力（監修）『ヘーゲル左派論叢』第四卷、御茶の水書房、一九八七。
- 〔二〕 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1844 = Reclam, 1972. ↓片岡啓治（訳）『唯一者とその所有（上・下）』現代思潮社、一九七七。
- 〔三〕 Raymond M. Smullyan, *5000 B.C.: and Other Philosophical Fantasies*, St. Martin's Press, 1983. ↓高橋昌一郎（訳）『哲学ファンタジー』丸善、一九九五。
- 〔四〕 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, 1930 = Basil Blackwell, 1964. ↓奥雅博（訳）『哲学的考察』ウイトゲンシュタイン全集第二卷、大修館書店、一九七八。
- 〔五〕 井上達夫『其生の作法―会話としての正義』創文社、一九八六。
- 〔六〕 大森荘蔵『物と心』大森荘蔵著作集第四卷、岩波書店、一九九九（『物と心』東京大学出版会、一九七六）。
- 〔七〕 大森荘蔵『流れとよどみ』大森荘蔵著作集第五卷、岩波書店、一九九九（『流れとよどみ―哲学断章』産業図書、一九八一）。
- 〔八〕 住吉雅美『哄笑するエゴイスト―マックス・シュテイルナーの近代合理主義批判』風行社、一九九五。
- 〔九〕 永井均『独在性と他者』『私』の存在の比類なさ』六五―八五頁、勁草書房、一九九八。
- 〔一〇〕 野家啓一『対話的相互性』の地平』野家啓一（編）『哲学の迷路―大森哲学批判と応答』産業図書、一九八四。
- 〔一一〕 野矢茂樹『心と他者』勁草書房、一九九五。

## 注

- (1) 本稿は、住吉雅美『哄笑するエゴイスト—マックス・シュティルナーの近代合理主義批判』合評会（東京法哲学研究会・一九九八年四月）において筆者が発表したコメントをもとに再構成したものである。発表の機会を与えてくださった井上達夫・東京大学教授と、このように侮蔑なコメントに（少なくとも表面的には）嫌がらずに応答してくださった住吉雅美・青山学院大学助教授に感謝したい。今日まで発表が遅れた理由は、ひとえに私の怠惰にある。
- (2) 参照、〔五・六〇頁〕。
- (3) 参照、〔五・第二章第四節「ディケーの弁明」〕。
- (4) 参照、〔五・四九—五一頁〕。
- (5) 本名ヨハン・カスパー・シュミット (Johann Kaspar Schmidt)、一八〇六—一八五六。
- (6) エゴイズムの立場においても同様に愛の問題が扱われている点にも注目する必要がある。住吉はシュティルナーにおける「愛」を、情感の起点たる自分自身と唯一者たる他者の「真に血肉のかよった交通 (Verkehr)」〔八・二二—二五頁脚注一二五〕と定位し、カント的な普遍的理性法則に反するものと評価している。
- (7) 参照、〔八・一六五頁〕。
- (8) 参照、〔八・二二三—二五頁〕。
- (9) 例えば、「売れなかった商品であるとか、交換価値において他のものと等価とみなされなかった労働など」〔八・二二—四頁〕。
- (10) この私と固有名を持つ私との関係については、デカルトの『省察』をめぐる永井均の議論を利用している。参照、〔九・特に七一—七二頁〕。
- (11) 予備的に検討しておく、言明Aにおいて問題にしている範囲は私の内部に限られていると主張することも可能である。つまり言明Aは、私の感覚・私の思考・私への立ち現われ等々は私を超えないという主張であると理解するのだ。なるほどこの

場合、私Aにとって私を超えるものが存在せず、私Bにとっても私を超えるものが存在しないという事態は無矛盾なものとして指定できるように思われる。

問題は、「だから何だというのか?」(So what?)という点にある。私の感覚・私の知覚・私の思考 *etc.* が私を超えないということは世界のありよう——エゴ・ディケーの問題——について何も語っておらず、おそらくエゴイズムが仮敵として論者のほぼすべてがこの点について同意してしまうだろう。この主張と相反するのは例えば、「人は、別の人の思考(感覚 *etc.*)を直接的に知り得る」とする諸主観癒合論の言明であり、人の行動の基礎付けをめぐる他の議論(リベラリズム・共同体論・功利主義等々)ではない。

言明Aを以上のように解釈することはおそらくエゴイストの本意ではないだろうし、また実りある議論を導き出すとも思われないので、本稿においては扱わないこととする。

- (12) 以下で指摘するエゴイズムの場合特有の問題以外に、この論法からは例外処理に関する問題も発生する。例えば、「人は受苦能力を持つ」と言われる場合に受苦能力を失ったヒト(例えば脳死者)の扱いはどうなるのか。能力の喪失が一時的だと見込まれる場合かどうか(例えば全身麻酔)。前者においてヒトの終焉を認め、後者では回復可能性を理由として終焉を認めなかったとしよう。しかし麻酔事故で全身麻酔下から脳死に陥った患者がいたとして、彼はいつどのような理由でヒトの権利を失ったのか。結局のところこの論法は、先行して存在する集合を説明するための循環定義に陥るだけではないかと思われる。だが本稿ではそちらの問題には立ち入らない。

- (13) ここで問題になっているのは、この私(私A)が他の私(私B)を承認しているか・できるかという事実性の次元ではない。なぜなら人は互いに矛盾する信念を同時に抱くことが可能だからであり、従って問いは承認すべきか否かという規範性の次元で問われなくてはならない。

- (14) 例えば参照、「賀茂河の水、双六の賽、山法師、是ぞわが心かなはぬもの」と、白河院も仰せなりけるとかや」(平家物語)

語第一卷「願立」。

(15) より正確にはそこには問題が存在しないと述べることによって論争の片側に（結果的に）与することになるだろう。現状中立性が真の中立ではないのと同様、問題の存在を否定する立場も中立的ではあり得ない。

(16) 参照、「八・二六六頁」。

(17) 例えば参照、「六」および「七」。

(18) 参照、「一一」。

(19) 意見の食い違いがあった場合、「勘違い・見間違いではないか」「互いの使っている『黒い』という言葉の意味に差があるのではないか」といったように、結果の不一致がないことを前提とした調整・調査が行なわれるだろう。ここでは、他者との見解不一致がないことが他の事実の正否を決める（疑い得ない）基盤になっている。

(20) すべての人称的主語を排除した言語。ドイツ語の降雨の表現 *es regnet*（そこに雨が降る）と同様に、例えば「歯痛がある」(*es gibt Zahnschmerzen*) なじし「思考が生じている」(*es denkt*) という表現のみが許容されることになる。参照、「四・§58」。

(21) 注記すれば、野矢は大森独我論を肯定的に敷衍しているわけではない。彼の目的はむしろ、このような帰結を導く大森独我論を棄却した上でなお現われる他者の像を描くことにある。参照、「一一・第二章「内界」という神話」。

(22) 柔道選手とプロレスラーのどちらが強いかという問題に対し、それぞれが自らのルールを用いて「強さ」を定義したとすればその比較はナンセンスである。比較が意味を持つためにはルール——何を、もって答とするかが共有されている必要があるのだ。だが反面、たとえ「腕立て伏せの回数」であろうがルールを共有すれば比較は可能である。このとき、決定された「強さ」が強さを決定するルールと相関的であり、従って論理的には同時に決定されていることに注意せよ。プロレスラーと柔道選手の強さの比較がナンセンスなのではなく、判定の基準として何を選ぶかという問題を抜きにした比較が可能であるかのように考えることがナンセンスなのだ。参照、「五・二六六頁、脚注一二」。