

アナーキズムから神智学へ —ルドルフ・シュタイナーの「本来的自己」の言説—

野口 孝之

1. 問題の所在

「人智学 (Anthroposophie)」という思想運動を展開したルドルフ・シュタイナー (Rudolf Steiner, 1861-1925) の生涯を記述する上で、もっとも議論を呼んできたのが、ゲーテ研究者であり哲学者であったシュタイナーがなぜ神智学という「オカルト」へと没入したのかという謎である。1890年代の彼は、ニーチェの無神論的な思想を受容しながら反宗教的傾向を強めて神智学を否定していたにもかかわらず⁽¹⁾、1902年には神智学協会に入会し、同年にそのドイツ支部の事務総長という重要なポストに就いたのである。

シュタイナー自身は、最晩年に書いた自伝の中で、この「転身」の時期 (1897年から1902年まで) に宗教的回心があったことをほのめかす。彼は1890年代の後半にはシュティルナーやニーチェの唯物論的・無神論的哲学に没頭していたのだが、この「厳しい試練」の時期を宗教的回心によって克服したというのである。換言すれば、シュタイナーは、極端に唯物論的で無神論的な思想に傾倒していた時期を、神智学へと参入する前に受けるべき「試練」として意味づけるとともに、この「試練」を突破するための契機として宗教的回心体験 (彼によれば「ゴルゴダの秘儀の前に立つこと」) を位置づけたのである⁽²⁾。こうして、彼の生涯は靈的に洗練されるための諸段階として、最晩年の彼自身によって体系づけられた。しかしこのような自伝における記述は、晩年の「人智学者」シュタイナーが描く「物語」でもあるため、学術的分析のためにはこの「物語」に対して慎重な態度をとるべきだろう。

シュタイナーの「転身」の問題は、(とくに教育学の) 先行研究においては、1890年代の彼の「自由の哲学」と晩年の「人智学」⁽³⁾に通じる思想の一貫性が強調されることにより、問題視されなくなっている⁽⁴⁾。しかしこのような視点では、「転身」前後の思想に対する分析、とくに1902年からの神智学に対する分析がなおざりになってしまう。対して歴史学的視点では、「転身」の時期の思想的な断絶が指摘されると同時に、彼の経済的状況の変化がもちだされることにより、職と金銭を得るための「転身」がほのめかされることになる⁽⁵⁾。確かに、1890年代の哲学と1902年以降の神智学的世界観では相当の差異が確認できるが、なぜここまで差異のある思想へと展開するに至ったのかを経済的理由でのみ説明するには限界があるだろう。

本稿では、シュタイナーの思想を「人智学」として画一的に理解することなく、「転身」前後の言説にある差異を認めながらも、なぜ彼が神智学へと参入していったのかを明らかにしたい。そこで注目したいのが1890年代後半に彼が置かれていた実存的状況とそのときの彼の思想的態度である。つまり、大学の学問に対する挫折と失望という状況と、アナーキズムへの傾倒である。

この時期の彼がオルタナティブな「学問」としてのオカルティズムや神智学に接してゆくのである。アナキズムとオカルティズムは、それぞれ異なった思想形態ではあるが、近代社会内での位置づけとしてはあわせて論じるに値するほどの共通点をもっている。この共通点は、アナキズムからオカルティズムへと渡り歩くシュタイナーにおいても意義深い要素であるのだ。彼の言説はオカルティズムへと参入することで相当の変化をこうむったけれども、彼はそこに自らの思想的核心を有意義に主張する場所と戦略を見出したのである。

2. ワイマール時代（1890年から1897年）のシュタイナー

2-1 ゲーテ著作編集と学界進出の挫折

まずは、本論文が注目する時期のシュタイナーの実存的状況をみてゆきたい⁽⁶⁾。当時のオーストリア帝国に生まれたシュタイナーは、鉄道技師であった父の影響でウィーン工科大学に入学するが、彼の興味はドイツ観念論やゲーテの自然哲学に向かう。彼は大学の恩師の紹介でゲーテの著作編集の仕事に就くことになり、さらに別のゲーテの著作集を編集する仕事の依頼を受けて、長年住んだウィーンからドイツのワイマールへと1890年に居を移すことになった。

彼にとって、ワイマールにいた時代は、ウィーン時代に育んだ人脈との交流も少なくなる一方で、ゲーテの著作編集と記事執筆という骨の折れる仕事に急かされた孤独で険しい時期であった⁽⁷⁾。それでも彼は自らの関心に基づいた研究を進め、より学術的な職業に就くことを目指した。1891年、『フィヒテの知識学をとくに考慮した認識論の根本問題（*Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung auf Fichte's Wissenschaftslehre*）』という題目の博士論文（後の1892年に『真理と学問（*Wahrheit und Wissenschaft*）』として出版）で博士号を所得したが、評価は合格圏の最低ランクである「可（rite）」であった⁽⁸⁾。さらに、彼は学界へと進出する期待を込めて、忙しい仕事の合間をぬって1894年に『自由の哲学（*Die Philosophie der Freiheit*）』を執筆し出版するが、結局、学界への進出の試みは挫折することになった。

この挫折はシュタイナーのその後の人生にとって意義深いものであったと考えられる。なぜなら、後のベルリン時代に知的アバンギャルドとして大学外での「学問」の道へと進む彼にとって、大学の学問からの乖離は、ひとつの契機であったと考えられるからである。実際に、自らの哲学が教授陣に高く評価されなかったシュタイナーは、大学の外にいる知識人たちとの交流を育むことになる。例えば、彼が『自由の哲学』を献呈したのは、在野の学者にして、多方面に影響を及ぼした『無意識の哲学（*Philosophie des Unbewussten*）』を著したエドゥアルト・フォン・ハルトマン（Eduard von Hartmann, 1842-1906）や、1890年代の時点で大学内の主流の学者ではなくなっていた博物学者エルンスト・ヘッケル（Ernst Haeckel, 1834-1919）、そして「個人主義的アナキスト」のジョン・ヘンリー・マッケイ（John Henry Mackay, 1864-1933）に向けてであった。さらに、オーストリアに神智学協会を設立した神智学者フリードリヒ・エックシュタイン（Friedrich Eckstein, 1861-1939）などの、ウィーンにいた頃に培ったボヘミアンとの交流も続いていた。こうして彼は大学の学問にはとどまらない知のネットワークを形成していた。そして大学内の主流の学問に満足せずに反抗するための理想像となったのが、1890年代に彼が熱

狂的に支持していたフリードリヒ・ニーチェ（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）であった。

2-2 「倫理的個人主義」とニーチェ

シュタイナーの『自由の哲学』（1894年）は、ドイツ観念論とシュティルナーおよびニーチェの個人主義を融合させた思想を軸にしている。彼は、カント以来の哲学が前提としている主観と客観という分裂や、主観が認識しえない「物自体」という概念を批判し、人間は「思惟」によって現実世界を真に再構築——シュタイナーのいう「認識」——できるのだと主張する。その理由として、彼は人間と自然の本来の一体性を主張する。彼によれば、人間は本来、自然と同一の存在であるがゆえに、現象としては無秩序に現れる客体を秩序だった現実の自然として再生するという力（＝「思惟」）をもつ。彼のこの認識論哲学が前提としている核は、自分自身の力への絶対的確信である。この確信のもとでは、人間が自然に授かった「思惟」を発揮すれば、自然そのものを再構築することができるだけではない。あらゆる固定観念および因習的制度から解放された自己に基づけば、人間は倫理的に行動することができるというのである⁽⁹⁾。

このような自己への楽観主義的な信頼、およびすべての倫理的・世界観的理念を自己の責任の下に置く考え方——この態度を彼は「倫理的個人主義（Ethischer Individualismus）」と呼ぶ——を、彼はニーチェの哲学と同一視する。シュタイナーは、1889年からニーチェの著作を読み始め、彼の哲学に共感を抱くようになり、1895年には『フリードリヒ・ニーチェ——同時代に対する闘争者』というニーチェ論を執筆する。シュタイナーはこの著作において、自らの思想的核としての「自己」への絶対的信頼をニーチェの「超人」思想と結びつける。彼にとってニーチェは、「完全な個人主義者」で、「時代に合わない人物の信念、反時代的闘士の信念」をもった人物であり、学术界とは別の世界でアバンギャルドとして生きるシュタイナーにとっての模範となったと考えられる⁽¹⁰⁾。

こうしてワイマール時代のシュタイナーは、骨が折れる仕事に追われながらも、それまでのゲーテ的、あるいは観念論的な思想とは異なった思想圏、つまりニーチェの思想に接することになった。シュタイナーは、人間と自然の本来の一体性というロマン主義的・観念論的同一哲学に依拠しながらも、既存の倫理観や学知に固執するのを否定し、准ずるべき理念を自らの内から導き出して行動する人間を目指した。この態度こそが、ニーチェの思想に影響を受けながら築き上げた「倫理的個人主義」であった。「倫理的個人主義」は、ワイマールを去ってベルリンへと赴くシュタイナーにおいても基本的な態度となる。それどころか、アナーキズムやニヒリズム、無神論といった言葉で形容されるような主義と結びついて、彼の「倫理的個人主義」はいっそう先鋭化されるのである。

3. アナーキストとしてのベルリン時代（1897年から1899年）

3-1 雑誌編集者としてのアバンギャルド

シュタイナーは1897年に『雑誌文芸（Magazin für Litteratur）』の編集の仕事を受けため、ベルリンへと移住する。当時のベルリンは、田舎のワイマールとは違い、約二千万人の人口を擁するドイツ帝国の首都である。彼はこの都市で雑誌編集者と同時に著述家として活動することになるが、彼のベルリンでの生活はアバンギャルドな人物に取り囲まれていた。彼が交流し

たアバンギャルドのひとりが、彼の共同編集者であるオットー・エーリッヒ・ハルトレーベン (Otto Erich Hartleben, 1864-1905) である。彼ら二人が編集することになった『雑誌文芸』は、自然主義的な文学論を基調とした歴史ある雑誌であるが、ハルトレーベンは文学における自然主義から出発した作家である。ハルトレーベンは、ボヘミアンで放蕩的な性質をもった人間として知られ、1895年に「ならず者の集い (Verbrechertisch)」というボヘミアンが集うサークルを立ち上げた。このサークルにシュタイナーも名を連ねており、そこで彼は多くの前衛的思想家および作家と接触したと考えられる。シュタイナーは『雑誌文芸』に自身でも多くの記事を書き、とくに文学論や演劇の批評記事を多く執筆した。

彼がアバンギャルドと交流する中で傾倒していた思想として、アナーキズムが挙げられる。ベルリンに来る以前にも彼は、アナキストのマッケイとの交流を中心に、シュティルナーのアナキズムを受容していたが、このベルリン時代にはマッケイとの交流もより親密になり、『雑誌文芸』にシュティルナー論ないしマッケイ論を載せるようにもなった。以下では、シュタイナーが神智学以前にアナキズムへと傾倒していたことに注目し、当時のアナキズムをめぐる理解について若干の分析を試みたい。

3-2 背景としてのアナキズム

「アナキー」という言葉は、元来、「無法」や「無秩序」といった否定的意味を指していたが、18世紀末にはそこに支配なき自由な社会状態という積極的意味が付与されるようになった。積極的な意味が付与された「アナキズム」は、社会主義と関連しながら、19世紀半ばにおいて国家や資本家による労働者の抑圧という問題と結びつけられることになる。さらに、政府を打倒するための実力行使という思想と結びつくことで、アナキズムは暴力革命論へと至り、19世紀後半にはアナキズムの名の下で数々のテロリズムが行われた。

社会史家のウルリヒ・リンゼによれば、当時のドイツにおけるアナキズムは、労働者による理想社会を想定する共産主義的な傾向というよりも、ドイツ政府を革命的に打倒するような政治的な傾向が強かった⁽¹¹⁾。この「革命的打倒」の先駆となるのが、「行動によるプロパガンダ」としてのテロリズムとされる。このようなアナキズムの発現として生じたのが、二度に渡るヴィルヘルム一世暗殺未遂事件である。1878年の二度目の事件でヴィルヘルム一世が重傷を負ったことを受けて、宰相のビスマルクが社会主義者鎮圧法を發布するに至り、多くのアナキストが国外へ亡命するようになった。その後も各国で悲惨なテロ行為が続くことになり、アナキズムという思想がテロリズムと同一視されて非難されることになる。

しかし共産主義的なアナキズムやテロリズムとしてのアナキズムだけでは、19世紀末のアナキズムを語るには不十分である。というのも、共産主義的なアナキズムとはほとんど正反対に個人の自由な競争を承認したマックス・シュティルナー (Max Stirner, 1806-1856) の「個人主義的なアナキズム (individualistischer Anarchismus)」が19世紀末に受容されていたからだ。シュティルナーは『唯一者とその所有 (der Einzige und sein Eigenthum)』(1845年) という著作の中で、すべての概念を(「愛」や「人間性」という概念までも)自己を束縛する「固定観念」として退け、自らの意志による自発的行為によって生きる独我論の哲学を打ち出した。彼に

よれば、個人個人は自らの利害によって自由に他人と連帯し、社会を利用することが必要である。そして、すべてを自らの「所有」と考え、それを利用し尽くす生き方が彼のいう「唯一者」である⁽¹²⁾。

シュティルナーの「個人主義的アナーキズム」を受容し、世紀転換期のドイツでシュティルナーの哲学を喧伝したのがマッケイである。マッケイは、既成の古い考え方から脱して自己の自由な活動に基づけば良い社会が形成されると喧伝し、人間個人の積極的態度を啓発した。同時に彼は「行動によるプロパガンダ」を否定し、共産主義とも距離をとる。

さらにアナーキズムは、19世紀末に至って、より広範な思想圏へと接続することになる——それはニーチェをめぐる思想圏である。シュタイナーにおいてもそうであったように、ニーチェ哲学の流行は、シュティルナーのアナーキズムがニーチェの先駆者として「再発見」されることにも繋がった。つまり、ニーチェの哲学が呼び水となって、アナーキズムへの関心が高まったのだ。マッケイはこのことを皮肉的に「ニーチェ病熱狂 (das Fieber der Nietzsche-Krankheit)」⁽¹³⁾と呼んでいる。19世紀末のアナーキズムの一部は、ニーチェの哲学と結びつくことで、従来の学識および体制から「自由」になって本来の自己の力で社会を実現するという知的スローガンとなったのである。ベルリン時代のシュタイナーも、この「熱狂」の中で活動していたことは間違いない。

3-3 アナーキズムとシュタイナー

1890年代のシュタイナーは、シュティルナーの哲学を高く評価し、ときにはニーチェ以上に評価していた。例えば、マッケイに『自由の哲学』を贈った際には、シュタイナーは自らの哲学とシュティルナーの哲学が一致していることを主張している⁽¹⁴⁾。1898年にも、彼は『雑誌文芸』にシュティルナー論を載せてその哲学を賞賛した⁽¹⁵⁾。しかし、その年の9月10日にオーストリア・ハンガリー帝国の皇后がイタリア人のアナーキストの青年によって暗殺される事件が起こると、世論によりアナーキズムが非難され、シュタイナーに対しても「アナーキスト」としての非難が向けられた。この非難に対して彼は、事件の直後にマッケイと交わした書簡を『雑誌文芸』の記事として公開することで応答した。この書簡の中でシュタイナーは、「個人主義的アナーキズム」や「理論的アナーキズム」という言葉を自らの世界観に適用することは今まで避けてきたが、『個人主義的アナーキズム』という言葉が自分に適用されるのか」と問われれば、「無条件で『はい』と答えなければならない」と断言する。とはいえ、彼は「行動によるプロパガンダ」、すなわちテロリズムに対しては断固として反対することを強調する。「個人主義的アナーキスト」は、「権力や暴力によって人間を自由にするのではなく」、「すべての暴力と権力を放棄することによって」、まったく自由な人間になる。だからこそ、個人主義的アナーキストは、暴力に基づく国家に対しても闘うし、「いわゆる『行動によるプロパガンダ』に対しても熱心に闘う」⁽¹⁶⁾。こうして彼は、自分自身が「個人主義的アナーキスト」であることを宣言しながらも、テロリズムには組しないことを主張したのである。

彼の公開書簡は弁明とみなされても仕方ないタイミングで出されたものであったが、彼が敢えて「アナーキスト」を自称しながらもテロリズムを非難したことは評価されるべきだろう。しか

し、それでも『雑誌文芸』を購読していた「教授たち」は納得することなく、シュタイナーに非難を向け、雑誌の注文をとり止めていったという⁽¹⁷⁾。この出来事は、シュタイナーが正統的な学問あるいは大学の「教授たち」に背を向ける更なる契機になったと考えられる。

その後も彼は、臆することなくアナーキズム論を展開し、1899年にはマッケイの詩を賞賛する記事を書く。そこでも彼は、自らが掲げる「真のアナーキズム」が暴力とは関係ないことを訴える。

真のアナーキズム (*der wahre Anarchismus*) が、現在の社会秩序を暴力で克服しようとならうような、不幸で蒙昧な者たちによる滑稽な振舞いとは何の関係もないことは、繰り返す必要がある。(中略) 真のアナーキズムは、あらゆる暴力措置に対する対抗者であり、厚顔無恥に「アナーキズム」というスローガンをを用いる者たちに対する対抗者でもある。⁽¹⁸⁾

さらに彼の「真のアナーキズム」は、自分自身の素質を信じて、自分自身の責任の下に行動する態度だとされる。

人間の魂の最高の高貴さは、謙虚で献身的な態度にあるのではなく、自分自身を高くに置かなくても十分であるという誇らしげな意識にある。このような意識をもつ人は、自分自身の人格に対して大きな責任をもっているということを感じる。その人は、自分の素質のあらゆる豊かさを展開させることにまったく躊躇しない。⁽¹⁹⁾

このように自己への自信と責任に基づいて自由に行動することを、シュタイナーは「自らの人格の神聖さ」と呼ぶ。そして「私たちはそのような高貴な本性にアナーキズム [という語] を付与してきた」と述べ、「その本性は、内的で心的な必然性からこの世界観 [=アナーキズム] を求める」とした⁽²⁰⁾。このように、シュタイナーは自己をあらゆるものの中心に据え、自己の高貴さ、神聖さを謳う。彼にとっての「真のアナーキズム」、すなわち「個人主義的アナーキズム」は、既存の制度や価値観にはじめから囚われることなく、あらゆる理念や行動の基準を自己に置き、自己の「内的な必然性」から責任をもって行動することであった。そこには、彼の自己に対する絶対的な信頼が横たわっている。

3-4 個人主義に至る「哲学史」

さらに、この時期のシュタイナーの態度を顕著に表すものとして、個人主義を頂点にした哲学史叙述がある。彼は、1899年に『エゴイズム (*Egoismus*)』という雑誌に「哲学における個人主義」という題目で壮大な「哲学史」を掲載した。この記事において彼は、哲学史に潜む「背後世界」や「彼岸」という概念を徹底的に否定し、自己とありのままの自然の実在だけを肯定する。この「哲学史」の中で特徴的なのは、プラトンが「彼岸世界」を構築した元凶とみなされている点である。彼によれば、自己から生み出したもの（観念）に服従するという、「人間に対する大きな欺瞞」をもたらしたのがプラトンである。プラトンは、感覚世界が真実の世界ではなく、イ

デア界が真の世界だと主張したのだが、このプラトンの哲学は西洋史の中で呪縛のように作用している⁽²¹⁾。この彼岸的世界の究極が「神」であり、その意味でキリスト教も批判される⁽²²⁾。シュタイナーにとってキリスト教は、人間が生み出したはずの観念や倫理を「彼岸」から来るものとして想定してしまうことによって、人間の自己認識を妨げるものであった。このように、彼が批判する西洋哲学の伝統のひとつが、自己が生み出したはずのものを彼岸に置き、それに服従するというプラトンの・宗教的潮流である。もう一方の批判の矛先は、フィヒテによって代表されるような、自然をも人間の想像物として過小評価してしまう認識論的独我論の潮流に対してである。

これら二つの潮流をもつ西洋哲学を打破しうるのが、シュティルナーとニーチェの哲学であるとされる。「イデア」や「神」という彼岸的なものは、すべて自己から由来するものだと自覚し、さらに自己は実際に存在する世界（自然）を真に「認識」できると確信することが、シュタイナーにとっての未来のあるべき哲学であった。彼の個人主義的哲学は、自己をすべての中心として、自己は自然を真に「認識」できるという楽観主義的な確信へと至る。この哲学的世界観の中に、神智学で言及される「霊界」や死後の世界が入りこむ余地はないように思える。

4. 「個別的自己」から「普遍的自己」へ——神智学サークルへの接触と『神秘主義』

アナーキストとしてのシュタイナーは、困難になった雑誌編集の仕事を終え、次には労働者教養学校で講師を務めることになる。それと同時に、神智学者のブロックドルフ伯爵夫妻に、ニーチェについての講演者として、神智学サークルでの講演を依頼された。彼は、1900年9月にニーチェについての講演を行った後、神秘主義についても講演を行うことになる。そこでの成果を彼は1901年9月に『神秘主義』というタイトルの下にまとめ、出版した。

この著作をみれば、1900年に入ってからシュタイナーが神秘主義的言説について熱心に研究していたことがわかる。彼が扱うのは、マイスター・エックハルトなどのドイツ神秘主義者やルネサンス期の神秘思想家である。シュタイナーは彼らを対象に叙述するが、彼らの思想の基調として「汝自身を知れ」という伝統的警句を置く。というのも彼によれば、神秘主義という伝統は、神に対する絶対的受動性に基づいた脱^{エクスタシー}我などではなく、自己認識の道に他ならないからである。この自己認識によって、世界全体と一体である「高次の自己」＝「普遍的自己」に人間は目覚めるのだという。

私たちはもはや偶然に存在する人間ではなく、あれこれの個体ではない。私たちの中に全世界が開示されるのである。世界はみずからの関連を私たちに明かす。(中略)自己認識から世界認識が生まれるのである。そして、私たちの有限な個体は、大きな世界連関へと霊的に組み込まれる。私たちの個体を超え、個体を部分として含む全体を包括するものが、私たちの中に生きているからである。⁽²³⁾

彼によれば、自己認識によって世界は明かされるとともに霊的に再生する。「私の自己の目覚めとともに、世界の事物は霊的に再生するのである。」⁽²⁴⁾こうして「高次の自己」に目覚めるこ

とが、世界全体を霊的なものとして認識することにつながる。ここで前提となっている世界観がマイクロコスモスとしての人間とマクロコスモスとしての世界の本来の一体性である⁽²⁵⁾。このようなヘルメス主義的世界観を、彼はパラケルススやアグリッパを通じて学びながら、ヘーゲルやゲーテの自然哲学と結びつける。

以上のように『神秘主義』においては、1899年の時点では批判されていた観念論的言説に再び焦点が当てられている。とはいえ、アナーキズムにおいて中心的な核であった自己への絶対的信頼は維持されている。むしろ、「高次の自己」への目覚めという言説と、この「高次の自己」が世界全体と本来の一体性をもっているという二つの言説が加わることにより、本来的に世界全体を内包する自己の万能性が強化されているといえる。

こうしてシュタイナーは、個人主義的哲学から神秘主義としての自己認識＝世界認識の哲学へと移行することで、神智学的世界観に接近した。しかし、『神秘主義』執筆の時点では、イエス・キリストの磔刑と復活の意味や贖罪などの宗教的言説に関してはほとんど触れられないだけでなく、彼は聖書の物語を「超自然的な創造神話」あるいは「超自然的な奇跡物語」と呼んで時代遅れのもののみなし、エルンスト・ヘッケルの「自然的創造史」（そしてヘッケルの提唱する「一元論」）をそれに代わるものとして評価していた⁽²⁶⁾。この時点のシュタイナーにとって、キリスト教の「神」は世界の神秘のメタファーでしかなかったのであり、彼の神秘主義理解は、キリスト教の伝統における神秘主義とは異なったものであった。

5. 神智学へ

前章で確認したように、シュタイナーは、神秘主義という主題を媒介にしてヘルメス主義的世界観に精通していった。そこにおいて、アナーキズムにおける自己への絶対的信頼は、自己と宇宙の本来の一体性と、それへの目覚めという言説においてさらに発展した。『神秘主義』に続く『神秘的事実としてのキリスト教』（1902年）という彼の著作においては、本格的に宗教が題材にされることになる。この書の中で、彼が叙述するのは、「選ばれた者の『秘密』の宗教」としての密儀宗教の系譜である⁽²⁷⁾。彼によれば、人間の世俗的生を超えた霊的世界の存在と、人間の魂の不滅性と輪廻思想という「古代の叡智」が密儀宗教の参入者によって伝えられてきた。この密儀は、ギリシアやエジプトを通じて存在しており、キリスト教もこの密儀の系譜の延長線上にある。この密儀の参入者のひとりがプラトンである⁽²⁸⁾。1899年の彼のプラトン理解は、「背後世界」をつくりあげた哲学史の元凶であったが、1902年においては、「密儀参入者」プラトンとなる。プラトンこそが世界の奥義を知る者であり、彼はそれを『ティマイオス』において神話というかたちで語ったとされる。

こうしてシュタイナーは、ヘルメス主義的世界観から、隠された奥義の系譜を記述する「神智学」へと本格的に移行することになった。1900年以前にも彼は、友人であった神智学者エックシュタインなどを通じて神智学を知っていたが、その時期には基本的に神智学には肯定的評価を与えていなかった。しかし、神智学協会内の諸人物（とくに彼の未来の妻であるマリー・フォン・ジーフェルス）と交際し、ブラヴァツキーの『シークレット・ドクトリン』などの神智学文献を読むことで、神智学の言説に精通していった。そして実際に彼は、1902年の1月に神智学協会

に入会し、同年の10月には神智学協会ドイツ支部の事務総長という重要なポストに就いたのである⁽²⁹⁾。

しかし、なぜ彼はプラトン解釈を大幅に変更してまで神智学に参入したのだろうか。この問いに答えるために、オカルティズムおよび神智学の同時代的意義を確認する必要がある⁽³⁰⁾。というのも、アナーキストとしてのシュタイナーにとって、オカルティズムおよび神智学は、意義深い言説として映ったと思われるからだ。さらに、以下で確認してゆくように、アナーキズムと神智学には共通点も見出されるのであり、この共通点を考慮することで、シュタイナーの「転身」も理解可能になるだろう。

5-1 神智学とオカルティズム——オルタナティブな「学問」として

シュタイナーが1902年に入会した「神智学協会」の母体は、ブラヴァツキーとオルコットによって1875年にニューヨークに設立された。当時流行していた心霊主義と距離をとり、自らの思想を「オカルティズム」および「神智学」と呼んだブラヴァツキーは、真の叡智とそれを保持する結社が今でもインドの（霊的）達人によって維持されていると主張し、この達人から霊的メッセージを受け取ることで霊的な世界観・宇宙進化論や輪廻の思想を構想していった。東洋の思想と西洋の思想を混合させた彼女の神智学は、ヨーロッパにも波及し、各地で神智学協会の支部が設立された。

神智学協会の影響により、ドイツでもいくつかの神智学サークルが結成された。シュタイナーが招かれたサークルもそのひとつである。これらのサークルの中でも、ヒュッベ＝シュライデン（Wilhelm Hübbe-Schleiden, 1846-1916）という人物を中心として1884年に結成された「神智学結社ゲルマニア（die Theosophische Sozietät Germania）」は、神智学協会からお墨付きをもらった結社のひとつである。1902年以降にはシュタイナーとも親密になるヒュッベ＝シュライデンは、『スフィンクス（*Sphinx*）』というオカルティズムのための雑誌を編集した。この雑誌の内容から明らかなように、この神智学結社は、ブラヴァツキーの世界観にとどまらず、心霊主義的な世界観や超心理学理論、さらには古代の神話の内容を分析するためのサークルでもあった。神智学結社ゲルマニアは短命に終わるが、ドイツにおいて神智学協会の支部を結成する意欲が断たれたわけではなく、1902年に正式に神智学協会のドイツ支部が設立された。この新たな協会支部の代表的支柱として選出されたのがルドルフ・シュタイナー博士であった⁽³¹⁾。

神智学やオカルティズムは、大学の学問からはほとんど無視された運動であったが、大学外の在野の知識人やブルジョワジーで構成される神智学協会は、人間と世界に秘められた可能性を自由に探求することができるサークルとして機能していた。さらに、諸宗教に共通する「叡智」あるいは「真の宗教」の存在を主張する神智学は、新たな宗教性を模索するためのスローガンともなりえた。このスローガンは、19世紀の後半から専門化されるとともに厳密に制度化され始めた唯物論的な自然科学と、ロマン主義的な期待が込められた観念論的世界像を融合させるといったプロジェクトと並行していた。ブラヴァツキーやシュタイナーが進化論を独自の理解に基づいて受容したように、神智学およびオカルティズムは、近代科学ともいくらか融合をはかろうとするようなオルタナティブで大胆な「学問」であろうとしたのだ。20世紀初頭のオカルティズムをめ

ぐる業界には、心霊現象や人間の秘められた能力を研究する「(超)心理学」もあれば、各地の神話の共通性から宗教的本質を導き出そうとする「比較神話学」、さらにキリスト教神秘主義に関心を寄せた研究もあり、肥沃で未開発な「学問」的領域が大学の外に存在していた。同時に、シュタイナーがヨーロッパの他の国々の人々と交流を深め、またその交流をもとにして外国で多くの講演を行っていたように、神智学協会はインターナショナルな広がりをもつ交流の場でもあった。そして当時のドイツ・オカルティズムは、ほぼすべての社会階層にわたって消費文化としての市場を形成しており、「隠されたもの」を扱っていながらも、公共的な業界であった⁽³²⁾。

オカルティズムという当時の広範で魅力的な業界を考慮すれば、シュタイナーがこの世界に参入したことはそれほど驚くにはあたらない。大学の学問に背を向けて、さらなる知的交流の世界を求めたアバンギャルドとしてのシュタイナーは、オカルティズム業界の中に、既存の学知を超えた人間の可能性を唱える場所を見出したのである。ヘルメス主義的な世界理解と本来的自己への絶対的信頼に根ざし、主流から外れた「学問」を展開しようとするシュタイナーにとって、オカルティズムおよび神智学は有効な言説であったといえる。

5-2 秘儀の歴史、あるいは隠されたものと抑圧されたものを開示すること

オカルティズムおよび神智学において特徴的な語りのひとつは、「秘儀の歴史」の構築である。西洋と東洋の歴史を通じて、霊界や魂の存在を直観する技法を知る達人たちの集団および結社があり、彼らの保持する「叡智」もそこで隠されているというレトリックである。そして、隠されてきたこの「叡智」が今こそ開示されねばならないとして、オカルティストは自らの言説を価値づける。シュタイナーは、1902年からの神智学的なレトリックを受容し、とくに自らの技法を「薔薇十字」として構想した。「薔薇十字」という用語は、近代西洋における「秘密の叡智」を語る際の常套句であり、彼もこの「薔薇十字」という「伝統」を用いた。そして彼はこの「秘密の叡智」が万人に開示されねばならないとして自らの神智学を意味づけたのである。従来の学術研究では、彼は秘密を保持せずに開示することを目指すのであるから、彼の思想は「オカルティズム」ではないと結論づけられてきたが、そうではない。秘密を今こそ開示すると宣言するからこそ、シュタイナーは「オカルティスト」なのだ⁽³³⁾。

この「秘密の叡智」の開示というレトリックは、唯物論的な科学と新カント派の認識論という主流の中で、ヘルメス主義的な奥義と霊界の存在を自己が認識できるという革新的認識論を強調したいシュタイナーにとって、有効なレトリックであったと考えられる。彼は、自らの認識論とそれによる世界観を、歴史的に潜在してきたものとして歴史化したのである。

今まで隠されてきた真理というレトリックと同時に、主流の歴史や制度の側から抑圧されてきた真理というレトリックも、オカルティズムにおける語りの特徴である。例えば、ブラヴァツキーにとって、キリスト教のドグマは真理を抑圧する不純なものであり⁽³⁴⁾、またインドに現存する「制度的宗教」も真理を抑圧するものであった⁽³⁵⁾。対して、シュタイナーにおいては、唯物論的な科学が霊界を認識する文化を抑圧しているとされる。この抑圧から霊界の真理を解放するのが彼の主張する「霊学 (Geisteswissenschaft)」であった。この解放は、今はまだ少数派によって革新的に達成されるものであって、その軸を担うのが神智学協会（後には人智学協会）だとさ

れたのである。

この論法は、アナーキズムの自己正当化とも関連しうる。というのも、アナーキズムは、シュタイナーの「個人主義的アナーキズム」も含めて、抑圧されているという現状をまず想定してから主張を展開する。アナーキズムの理想となるのは、抑圧から解放された「自由」である。この「自由」のために、目覚めた少数の者たちが世界を変革するのだとアナーキズムは呼びかける。抑圧からの解放という意味で、アナーキズムとオカルティズムは共鳴しあうのだ。

このアナーキズム像は、同時代のアナーキストでありアナーキズム研究者でもあるネットラウ (Max Nettlau, 1865-1944) が記述した「アナーキズム史」の中でも確認できる。ネットラウは、アナーキズムの歴史的発現として秘密結社を捉える。彼によれば、「権威主義的な鎖と障害物から自己を解放するための不断の闘争」の発現を担ったのが「秘密結社に属する人々」であり、それは例えばドイツの「光明会 (Illuminatenorden)」という啓蒙主義的秘密結社であった⁽³⁶⁾。抑圧の中で革新を進める運動体こそが秘密結社であるというイメージは、神智学 (協会) においても活用されたことは間違いない。

とはいえ、20世紀初頭のオカルティズムを、秘密結社に帰される単純な政治的陰謀論へと還元するのは妥当ではない。シュタイナーにおいては、政治的革新は中心的動機ではないのだ。彼の中心的モチーフは、認識論とそれによる世界観における革新であった。知的アバンギャルドとしての彼は、オカルティズムの中に世界観的革新の原動力をみたのであり、だからこそアナーキズムから神智学へと渡り歩いたのではないだろうか。

5-3 「本来的自己」の構築と「生まれ変わり」

3章で確認したように、シュタイナーのアナーキズムにおける思想的核心は、自己に対する絶対的信頼であった。人間は、束縛から解放されて「自由」になり、本来の自己に基づいて責任をもち行動すれば、倫理的世界も実現することができるし、現実世界を完全に「認識」することができる。この確信は、1900年以降の彼の神智学においても変わることはない。無論、「認識」対象はそれぞれの時期で非常に異なるのではあるが。彼の神智学によれば、人間がすべての潜在する能力を発揮すれば、すべてを「認識」することができる。それは、「霊界」も「人類史」も例外ではない。というのも、「霊界」も「人類史」も、偶然的に展開するものではなく、必然性をもって合法的に展開していくからである。この合法則性は、物質界では物理法則に則った運動ということになるが、「霊界」にはそれ自体独立した法則が存在するという。人間が「霊界」の法則や実体を把握できていないのは、自分の能力を完全に開発しきれていないからであり、この能力 (彼のいう「超感覚的認識」) を開発するために霊的な「修練 (Schulung)」 (例えば「瞑想」) が必要であることを彼は説いた⁽³⁷⁾。

さらに神智学におけるの自己は、シュタイナーの重層的な世界観・人間観の中で「自我 (das Ich)」として超越的な位置に置かれることになる。彼の人間観において、人間を動物と区別させるものは「自我」であり、この「自我」が人間性の中心である。彼によれば、この「自我」は、修練によってさらに洗練された「自我」 (彼のいう「霊我 (Geistselbst)」) になることが可能である⁽³⁸⁾。彼の神智学における中心的目標は、「自我」を意識して洗練させることであり、この「自我」は、

アストラル体やエーテル体といった人間の別の構成要素とは違い、輪廻を経ても人間から離れることはない実体であり、人間の核である⁽³⁹⁾。このように、個人主義的アナーキズムにおける自己は、修練によって洗練された「高次の自己」となることで、さらに拡張されることになる。

確かに、彼の個人主義的アナーキズムにおいては、なぜそこまで自己に信頼を寄せることができるのか、また、(暴力にも流されてしまうような)慣習的な自己と(倫理を実現する中心となる)「本来的自己」がどのように区別されるのか、ということが曖昧なままであった。しかし神智学においてシュタイナーは、「自我」を中心とした多層の人間観と修練を導入することで、慣習的な自己と決定的に区別される「本来的自己」への目覚めという言説を構想したのである。

この「本来的自己」への目覚めという言説は、宗教的秘結社の儀礼においても基本的なメルクマールである。フリーメイソンのような宗教的秘結社の参入儀礼は、劣等状態から優越状態へと移行する儀式であり、この移行のために精神的または肉体的試煉を受け、象徴的な死と再生を体験しなければならないとされる⁽⁴⁰⁾。こうして参入者は「生まれ変わり」を体験し、今までとは別の自分(「本来的自己」)に成る。神智学協会も(とくにアニー・ベザントによって制度化された神智学協会は)フリーメイソンの儀礼と位階制をもち、また「エソテリック・スクール」と呼ばれる、選ばれた者だけが参入することのできる内部の修練機関をもっていた。シュタイナーは、この「エソテリック・スクール」に参入し、アニー・ベザントを教師として仰いで、修練を積んだ⁽⁴¹⁾。彼の著作においても、エソテリックな環境での師と弟子の関係は重要視されており、師のサポートによる「瞑想」や「集中」の行は、彼の説く「修練」の真髄である⁽⁴²⁾。この秘儀参入による「本来的自己」への目覚めという言説は、彼にとって超越的自己を確立するために有効な手続きであり、また大学内の学問が踏み込むことのできない、卓越した実践領域に属するものであった。

この秘儀的な「本来的自己」への目覚めと、それによる「生まれ変わり」の言説を、実のところ1900年以前のシュタイナーも知っていた。というのも、彼はゲーテのメルヘン解釈において「死して成れ」という言葉を人間の生まれ変わりの言説として重要視していたからである。1900年以降は、この「死して成れ」という言葉を深く理解することで、「目覚め」や「生まれ変わり」という言説に価値を見出したと考えられる。教育学者の井藤元は、シュタイナーによるゲーテの『ファウスト』解釈の中にも、「高次の生の目覚め」としての「死して成れ」の思想が潜在していることを指摘する⁽⁴³⁾。興味深いのは、ニーチェの哲学もそこに結びつけられる点である。井藤によれば、「シュタイナー＝ニーチェは、共に『自由』へと至るためにまずもって彼を外的に規定する『世界』を喪失する必要性を訴えた」のであって、「より深く現実に入り込むためには、『世界の喪失』が要請されることとなる。『世界の喪失』は『自分の世界』の獲得のための条件となり、かくして『超人』への道が拓かれる。」⁽⁴⁴⁾つまり、「世界の喪失」から「本来的自己」への目覚めという「生まれ変わり」の言説は、シュタイナーによって、ニーチェの哲学にも結びつけられるのである。

かくして、シュタイナーの個人主義的アナーキズムとニーチェ理解に通ずる「自己への絶対的信頼」は、この自己を「高次の自己」へと昇華させることにより、さらに確固たるものとなる。そして宗教的儀礼および実践的修練における「生まれ変わり」は、この「高次の自己」へと至る

手続きとされた。彼にとって、この「高次の自己」ないし「本来的自己」の言説を語るための有効な場所が、オルタナティブな「学問」のサークルにして、秘儀的な宗教結社という実践の場としての神智学協会であったのだ。

6. 結論

本論文でまず注目したのは、シュタイナーが 1890 年代に置かれていた状況とアナーキズムという態度である。学術的な職に就くこともできず、アバンギャルドな人物たちと交流したシュタイナーは、ニーチェやシュティルナーの思想の影響もあって、カント哲学における認識の限界を否定するだけではなく、従来の哲学的伝統としてのプラトンのイデア論をも批判する。シュタイナーにとっての個人的自己は本来すべての倫理的源泉であって、自己の前では認識できない「彼岸」などない。人間は本来、現実世界を真に「認識」できる存在なのである。このような自己への絶対的信頼を、彼は「個人主義的アナーキズム」として表明した。彼のアナーキズム論は、既存の学知や体制による「抑圧」から「自由」になった「本来的自己」を称賛する言説的戦略となったのである。

アナーキストとしてのシュタイナーは、ヘルメス主義的人間観・世界観を媒介にして、オカルティズムないし神智学へと参入した。彼にとってのオカルティズムは、既存の学問を超えて人間の隠された可能性を追究する営みであった。さらに彼は、今まで曖昧であった慣習的な自己と「本来的自己」という区別を明確にする言説を神智学の中に見出す。つまり、この人間の核としての「本来的自己」は、「修練」という実践によって目覚めるものだとされたのだ。「瞑想」や「集中」の行という実践は、大学の学問としては踏み込めない領域であり、シュタイナーはそこに神智学の意義を見出した。くわえて、アナーキズムにおける「抑圧からの解放」というイメージは、隠されてきた叡智や世界観の開示や、主流の自然科学に抑圧されてきた「霊学」の開示として、オカルティズムにおいて再解釈された。

こうしてシュタイナーは、既存の学問や体制から解放を訴える前衛的環境から、隠された次元を開示するオルタナティブな「学問」の場であるとともに実践的修練の場でもある神智学協会へと場所を変えた。場所の変化と関連して、抑圧から解放された「自己」に絶対的信頼を置くアナーキズムという言説的戦略が、実践的修練による「高次の自己」への目覚めと隠された次元の開示という神智学ないしオカルティズムへと移行した。この変化のなかに共通するのは、自己に絶対的信頼を置くシュタイナーの態度であり、アナーキズムにおける自己は、神智学において徹底的に強化されたのである。

以上の考察を踏まえれば、個人主義的アナーキストであったシュタイナーが神智学協会というオカルティズムのサークルへと参入したのは、それほど驚くべきことではない。確かに 1900 年前後では、プラトン解釈や霊的世界の否定と肯定に関して決定的な差異が認められる。これらの明らかな差異にもかかわらず、彼は自らの理念を徹底させることのできる場所と戦略を神智学に見出したのだ。大学の学者ではない知的アバンギャルドにして、「本来的自己」が真の世界を「認識」するのだという絶対的確信をもつシュタイナーは、隠された「本来的自己」とその能力を開示する神智学（協会）に、自らの生きる道を見出したのである。

註

- (1) シュタイナーは 1897 年、自身が編集を務める雑誌に神智学批判の記事を書いた。彼によれば、神智学における「内的体験は、見せかけ以外のなにものでもない。」(Rudolf Steiner, *Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902* [GA(=Gesamtausgabe) 32] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1971), p. 195.)
- (2) Rudolf Steiner, *Mein Lebensgang* [GA 28] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 2000), pp. 363-366, 372. 西川隆範訳『シュタイナー自伝(下) 1892-1913』アルテ, 2009 年, 102-104, 109 頁。
- (3) 「人智学」は、シュタイナーが 1912 年頃から神智学から自身の思想体系を区別するために頻繁に用いるようになった用語であるが、例えば彼の初期の哲学が「人智学の基礎」と呼ばれるように、彼の思想全体を指示する言葉としても用いられる。しかし、本稿では、晩年の「人智学」に引き寄せて初期の哲学と神智学が解釈されてしまうことを避けるために、彼の思想を指す場合に敢えて「人智学」という用語を用いない。本稿で「人智学」という用語を用いる場合は、彼の晩年(1912 年以降)の思想のみを指すこととする。
- (4) 教育学のほとんどの研究者が、シュタイナーの思想の「人智学」としての一貫性という立場をとる。例として、柴山英樹『シュタイナーの教育思想——その人間観と芸術論』勁草書房, 2011 年や河野桃子「前後期シュタイナーを貫く「世界自己」としての「私」という観点——シュタイナーのシュティルナー解釈に見られる倫理観に着目して」(『教育哲学研究』第 104 号, 2011 年), 77-95 頁などが挙げられる。
- (5) ヘルムート・ツァンダーは『ドイツにおける人智学』という大著において歴史学的なテキスト分析を行い、シュタイナーが晩年に初期の著作に書き足すことで初期の思想を「人智学化」させていたことを指摘する。同時に、「人智学」としての一貫性も批判し、前後期の思想の断絶も指摘する。Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland: Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884-1945, Band 1* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), pp. 538-542 を参照。
- (6) シュタイナーの伝記として、Helmut Zander, *Rudolf Steiner: Die Biografie* (München, Piper Verlag, 2011)を参照した。多くの伝記がシュタイナーの『自伝』を基にしているのに対して、ツァンダーは歴史学的批判のもとに、「人智学者」シュタイナーではなく、むしろ人間的で「リアル」なシュタイナーを描いている。
- (7) *ibid.*, pp. 77-78. さらに彼は編集長と対立するなどして、精神的な病に陥ったこともあった (*ibid.*, p. 80.)。
- (8) *ibid.*, p. 85.
- (9) 『自由の哲学』を含めた、1900 年以前の彼の思想についてのより詳細な考察として、拙論「ルドルフ・シュタイナーの初期哲学」(『東京大学宗教学年報』第 28 号, 2010 年), 159-176 頁を参照。

- (10) Rudolf Steiner, *Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer gegen seine Zeit* (Weimar, Emil Felber, 1895), pp. 8, 16, 19. 西川隆範訳『ニーチェ——同時代への闘争者』アルテ, 2008年, 18, 26, 28頁。強調は原文のまま。
- (11) Ulrich Linse, *Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich von 1871* (Berlin, Duncker & Humblot, 1969), p. 23.
- (12) シュタイナーによるシュティルナー哲学の理解については, 前掲拙論, 167-171頁を参照。
- (13) John Henry Mackay, *Max Stirner: Sein Leben und sein Werk* (Berlin, Selbstverlag des Verfassers, 1914), p. 19.
- (14) Rudolf Steiner, *Briefe, Band. 2, 1890-1925* [GA 39] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1987), p. 193.
- (15) GA 32, pp. 211-218.
- (16) Rudolf Steiner, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte und Zeitgeschichte 1887-1901* [GA 31] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1966), pp. 283-287.
- (17) W・クグラール『シュタイナー 危機の時代を生きる——学問・芸術と社会問題』久松重光訳, 晩成書房, 1987年, 240-241頁。
- (18) GA 32, pp. 260-261.
- (19) *ibid.*, p. 263.
- (20) *ibid.*, pp. 263, 264.
- (21) Rudolf Steiner, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie 1884-1901: Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Naturwissenschaft, Ästhetik und Seelenkunde*[GA30] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1961), pp. 108-110.
- (22) *ibid.*, pp. 118f., 120.
- (23) Rudolf Steiner, *Die Mystik: Im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen* (Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1901), pp. 11-12. 西川隆範訳『神秘主義と現代の世界観』水声社, 1989年, 35-36頁。
- (24) *ibid.*, p. 7. 同訳書, 28頁。
- (25) *ibid.*, p. 85. 同訳書, 149頁。
- (26) *ibid.*, pp. 115, 116. 同訳書, 200-201, 203頁。同箇所ではシュタイナーは, 神秘家は聖書しか知らなかったが, もし自然科学を知っていたならまったく別の語り方になっていただろうと述べており, 聖書の宗教的意義をあまり重視していないように思える。
- (27) Rudolf Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums* [GA 8] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1989), p. 19. 西川隆範訳『神秘的事実としてのキリスト教と古代の密儀』アルテ, 2003年, 24頁。
- (28) シュタイナーによれば, 「プラトンは哲学の師として, 密儀における秘儀伝授者であろうとした。」(*ibid.*, p. 64. 同訳書, 69頁。)
- (29) シュタイナーが神智学協会へと参入していく過程については, Helmut Zander, *op. cit.*,

2007, pp. 550-570 を参照。

- (30) 本稿では、「オカルティズム」と「神智学」という用語をほぼ同義語として用いる。しかし厳密には、「オカルティズム」はエリファス・レヴィの魔術論や超心理学的言説も含むより広い意味の言葉であり、「神智学」は神智学協会に関連した言説というより狭い意味の言葉である。シュタイナーは、自らの思想を呼ぶ場合にどちらの用語も用いる。
- (31) ドイツにおける神智学協会の成立と展開については、*ibid.*, pp. 108-135 を参照。
- (32) Corinna Treitel, *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 2004), pp. 56-80.
- (33) シュタイナーが「オカルティスト」ではないという主張として、井藤元『シュタイナー 「自由」への遍歴——ゲーテ・シラー・ニーチェとの邂逅』京都大学学術出版会, 2012年, 370-371, 374 頁を参照。
- (34) 「クリシュナ, ゴダマ, イエスの三人は, それぞれの時代に神のように現れ, 不滅の基盤の上に建てられた三つの宗教を人類に残した。これら三つの宗教すべては, とくにキリスト教の信仰において, 結局は不純なものになってしまった。(中略) これら三つにある人間のドグマの不純物を浄化せよ, さすれば, 純粋なありのままの本質が統一されるだろう。」
(Helena Petrovna Blavatsky, *Isis Unveiled, Vol. 2* (Pasadena, Theosophical University Press, 1998), p. 538.)
- (35) 「バラモンたちは, 自分たちの都合で古来の聖典を歪曲したのであり, 儀式, 規則, ありもしない祭儀, そして笑止千万な儀式などを, ヒンドゥーたちに次々と切れ目なく課した挙句, 聖典の解釈の誤りを指摘されないよう, 僧でない者が聖典を読むことは冒流行為である, と卑劣な宣言をしたのです。」(ブラヴァツキー『インド幻想紀行 (上)』加藤大典訳, 筑摩書房, 2003年, 350 頁。)
- (36) ネットラウ『ネットラウ——アナーキズム小史』上杉聰彦訳, 三一書房, 1970年, 29, 34, 51-53 頁。
- (37) 彼の神智学的世界観については, Rudolf Steiner, *Theosophie: Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* [GA 9] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 2003) を参照。彼の「超感覚的認識」への「修練」については, Rudolf Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* [GA 10] (Dornach, Rudolf Steiner Verlag, 1992) を参照。
- (38) GA 9, p. 57. 高橋巖訳『神智学』筑摩書房, 2000年, 66-68 頁。
- (39) シュタイナーによれば, 「すべての人間はその(いわば)日常の人間の他に, 高次の人間をもその内部に担っている。高次の人間は目覚めさせられるまではいくらでも隠れたままでいる。(中略) 神秘学徒は自分自身で新しい高次の人間を自分の中に産まねばならないのである。」(GA 10, pp. 32, 35. 高橋巖訳『いかにして超感覚的世界の認識を獲得するか』筑摩書房, 2001年, 41, 45 頁。強調は原文のまま。)
- (40) 深沢克己「序章 友愛団・結社の編成原理と思想的系譜」(深沢克己・桜井万里子編『友愛

と秘密のヨーロッパ社会文化史—古代秘儀宗教からフリーメイソン団まで』東京大学出版会, 2010年), 12頁。

- (41) エソテリック・スクールにおけるシュタイナーの立場については, Helmut Zander, *op. cit.*, 2007, pp. 702-721 を参照。
- (42) 「真剣になって超感覚的認識を求める人なら, 自分を高次の秘密へ導いてくれる導師を見出すまで, どんな努力もどんな障害もおそれてはいけない。」(GA 10, p. 18. 前掲訳書, 23頁。)
「瞑想は自分の永遠不滅の核心を認識し直観するための道である。」(ibid., p. 40. 同訳書, 51頁。)
- (43) 井藤元, 前掲書, 286-288頁。
- (44) 同書, 230, 233頁。