

ルドルフ・シュタイナーの初期哲学

野口 孝之

1 はじめに

本論文の考察対象であるルドルフ・シュタイナー (Rudolf Steiner, 1861-1925) は、近代ドイツにおいて「人智学」(Anthroposophie) と称する社会運動を起こした思想家である。彼の人智学を基にした教育における実践的運動が、近年、いわゆる「シュタイナー教育」として脚光を浴びている。この状況を反映してか、彼の思想と運動に対する学術的研究は、教育学の領域で行われることが多い。しかし彼が教育などの実践的運動に尽力したのは主に晩年(1918年以降)であり、彼の人智学としての実践的運動は、哲学的思索の蓄積と神秘的言説の構築を経て成されたものである。にもかかわらず、人智学形成(1912年)以前の彼の思想的変遷、とくに初期の哲学的思想については、今日までほとんど学術的研究の対象にされてこなかった。確かに初期の哲学について言及されることはあるが、多くの研究者はあくまで「人智学」への発展段階として初期哲学を見なす傾向にある。換言すれば、後の「人智学」としての体系化に基づいて初期の哲学的思想が解釈されがちなのである。このような研究の視座ではシュタイナーの思想の背後にある思想的・社会的背景への視点が疎かになり、さらに彼によって用いられる哲学的用語—例えば「認識」や「体験」—がいかなるコンテキストから発生して変化していったのかという問題が未解決のままに置かれることになる。

以上のような従来の研究における問題点を踏まえた上で、本論文の目的は、シュタイナーの哲学がいかなる思想的コンテキストの下で、またいかなる思想に影響を受けて構築されたのかを明らかにすることである。さらに、このコンテキストの影響下で、彼の哲学が帯びる思想史的意義を明らかにするとともに、彼の用いる哲学的用語が含む意味を明確にすることも重要な目的である。この哲学的用語の分析が重要である理由は、その用語の意味が後の神秘的言説構築に少なからず影響を与えているからである。さらに言えば、彼による哲学的用語の使用法が初期哲学と後の神秘的言説とを連結させる役割を果たすことになるのだ。

ここで彼の生涯を概観しておく⁽¹⁾。ルドルフ・シュタイナーは1861年2月27日にオーストリア・ハンガリー帝国(現クロアチア)のクラリエヴェックという町に生まれた。カトリックの家に生まれたが、両親はあまり熱心なカトリック信者ではなかったという。父が鉄道員だった関係上、実科学校を卒業し、ウィーンの工科大学に入学(1879)。大学に入る前からカントやフィヒテの哲学に親しんでいたシュタイナーは、大学でゲーテを研究した。1890年にドイツのヴァイマルに渡り、ゲーテの文献編集の仕事に就いた。その後1900年頃から神智学(協会)関係の人物と接し始め、1902年1月11日にドイツの神智学協会(die Theosophische Gesellschaft)に入会した。その年のうちにシュタイナーは神智学協会ドイツ支部の初代事務総長に選出され、協会内で重要な

位置に就くことになった。神秘的な世界観・人間観についての著作を発表しつつ、協会内での影響力を強めていったが、1912年に「人智学協会」(die Anthroposophische Gesellschaft)を設立したことで、神智学協会の会長であるアニー・ベザントと対立し、ドイツ支部を引き連れて神智学協会を脱退することになった。第一次大戦後は、人智学の理念の下で社会活動に尽力し、多方面への活動を行った。そしてシュタイナーは1925年3月30日に生涯を終えた。

以上がシュタイナーの生涯の概観である。シュタイナーの思想研究を明確化するために、本論文では1900年以前において彼が哲学に志向した時期を「初期哲学」期と呼ぶことにする。この初期哲学期においては、シュタイナーは未だ「超感覚的認識」(übersinnliche Erkenntnis)や神秘的な世界観について言及していない。このことが強調されることによって、初期哲学期と後の神智学的傾向の時期の間における思想的隔たりが指摘されることが多い⁹⁾。確かに「宗教」や「神秘主義」に対する態度に関して、初期哲学期と後の神智学の時期の間では異なった態度がみられる。しかし、彼の初期哲学を綿密に分析し、思想史的コンテクストを参照することにより、両方の時期に共通する彼の意図を見出すことができると論者は考える。

本論文において、まずはシュタイナーが影響を受けた諸要素・諸思想について確認し、それら諸要素を彼がどのように自らの哲学のなかに受容していったのかを分析する。(2節～5節)。次に、これら諸要素を踏まえた上でシュタイナーの思想が持つ問題意識を思想史的コンテクストに照らし合わせつつ、彼の思想に潜む意図を明確化し、彼の思想をドイツ思想史の中に位置づける(6節)。結論として、シュタイナーが初期哲学期から神智学へと移行するなかで、彼の思想に潜在する意図が両時期に共通していることを明らかにしたい(7節)。彼の神智学的言説において重要な契機が「超感覚的認識」なのであるが、この契機はドイツの思想的状況のなかで意味づけられうるのである。

2 カント的認識論の克服からゲーテへ

シュタイナーの初期哲学の中心的モチーフは、カントの認識論哲学の克服である。10代の頃からカントの『純粹理性批判』に親しんでいたシュタイナーにとって、カントの認識論から出発し、それを克服することは哲学上の重要な課題であった。とくにシュタイナーがカントの認識論のなかで問題としているのは、人間は「物自体」には完全に迫りえないという命題についてである。シュタイナーによれば、彼の同時代人の多くがこの命題を鵜呑みにし、主観と客観、あるいは人間と自然という対立項を前提にして議論を行っていた。自らの著作『真理と学問』(1892)のなかで、彼は以下のように同時代の思想状況を診断し、カント哲学を特徴づける。

現代の哲学は、不健全なカント信仰に苦しんでいる。本書は、そのカント信仰の克服へと貢献するはずである。この男の不滅の功績をドイツの学問の発展のなかで貶めようとすることは不法である。[...] カントは何を成したのか。彼が示したのは、我々の感覚的世界と理性的世界の彼方に横たわる諸物の根底が我々の認識能力にとっては近づき得ないものであるということである。[...] さらに彼が続けたことは、経験によって到達できることの内部で、我々の学問的努力が維持されなければならないということであり、超感覚的根源、つまり「物

自体」の認識を認めないということである。しかし、一体いつ事物の彼岸的根源とともに「物自体」がただの幻影になったのか！⁽³⁾

カント的認識論の前提、すなわち人間は「物自体」に近づき得ないのだという前提に立つ者たちをシュタイナーは「主観主義」(Subjektivismus)と呼び、「実証主義」(Positivismus)と「新カント学派」(Neukantianismus)を主観主義の代表として挙げる⁽⁴⁾。確かに19世紀後半のドイツでは、観念論的偏重の反省として「新カント学派」が隆盛し、さらに「自然哲学」からの脱却を目指した実証主義的な「自然科学」が台頭していた。シュタイナーによる同時代診断はこれらの思想的潮流を指摘しているのであるが、彼はカントの認識論にその根を求めたのである。

とはいえ、彼はカントの認識論の前提を完全に棄却するわけではない。むしろ彼が目指したのは、カントの認識論の前提から出発しながらも、主観が客観へと迫れるということ、さらに人間が世界の実体へと到達できる可能性を証明することであった。シュタイナーは、「あらゆる学問的努力のための基礎を形成する」⁽⁵⁾学として認識論を価値づけ、その認識論をカントからいかに発展させるべきかを自らの課題とした。この意味で、彼は主観が客観を認識するという図式を基本的には前提にしているのであり、この出発点から主観と客観の統一を論証することが彼の目標であった。

それではシュタイナーが構想する認識論とはいかなるものなのか。彼は、カントが行ったように、人間が現象を受け取り理解するプロセスを段階的に記述する。この認識のプロセスの描写は、1890年頃の彼が中心的に扱った主題であり、とくに初期の著作である『ゲーテの世界観の認識論綱要』(1886)と『真理と学問』(1892)の中で主題化されている。このプロセスは人間の認識能力に沿ったプロセスであるのだが、ここであらわれる「感覚」、「理性」、「思惟」のような人間の諸能力についての描写に、論者は注目したい。なぜなら認識論においてのみならず、後の神智学言説においても「思惟」や「感覚」のような人間の能力は彼にとって重要な価値を有していたからである。

上に挙げた二つの著作を中心にして、具体的に彼の認識論を確認してみる。初めに彼は、人間に立ち向かってくる多様性としての「現象」(Erscheinung)を認める。つまり、人間によって「解釈」される前の、いまだ整理されていない現象としての世界である。彼は、この「現象」を「純粹な経験」(reine Erfahrung)⁽⁶⁾や「直接的所与性」(das unmittelbar Gegebene)⁽⁷⁾、あるいは「直接性の形式をとおしての世界像」⁽⁸⁾と呼ぶ。このことについて彼は以下のように説明する。

純粹な経験をもう一度みてみよう。[...]その経験内容は空間のなかで単に互いに並んでいることであり、時間の中で相前後することである。つまり、あからさまな関係を欠いた個々性からの集合体である。そこで行ったり来たりする対象は、別の何かと何の関係もない。⁽⁹⁾

この段階では、「現象」は何か迫りくる無秩序で意味不明な何かの集合体である。これらを受け取るのが、人間の「感覚」(Sinn)である。この領域の記述は、カントの感性論に対応すると思われる。しかし、シュタイナーは主観としての人間さえもこの無秩序な世界に巻き込む。すなわち、この所与性の段階では、

現実性としてでも仮象としてでも、主観としてでも客観としてでも、偶然としてでも客観としてでも把握されない。それが「物自体」なのか、あるいは単なる表象なのかということについてこの段階では決定されることはない。⁽¹⁰⁾

この多様で無秩序の現象世界が「感覚」の前に現れるだけではなく、その感覚を持つ人間自体をも巻き込んでいることが彼の認識論の前提である。このことから、シュタイナーは「現象」と「物自体」の区別を定立することを許さない。ある意味、すべてが「物自体」であり、すべてが「現象」である。この捉え方は、ゲーテ主義であるシュタイナーの「自然」理解に有利に働く。彼は次のように多様で無秩序の世界（現実性）を「自然」に対応させる。

純粋な経験は、我々に対して現れる現実の形式なのであり、それは我々が自分自身の完全な放棄でもって現実性と対面するときに現れるのである。この現実性の形式に対して、ゲーテが『自然』という論文で発表した言葉が使用可能である。「我々は自然に取り巻かれ、包まれている。招かれることなく、また配慮されずに、自然は我々をダンスの円環へと受け容れる。」⁽¹¹⁾

このようにゲーテの言葉を引用して「自然」を構想するにしても、シュタイナーの議論が認識論であるがゆえに、結局は人間の感覚の前に対峙する多様的で無秩序な世界（所与性）という主客の図式に落ち着く。彼は「物自体」の定立や主観と客観の区別を避ける一方で、カントの感性論における直観の形式を描写するのである。

「感覚」と「所与性」についての記述の後で、シュタイナーによって示される人間の能力が「思惟」(Denken)である。『ゲーテ的世界観の認識論綱要』において、「思惟」は「悟性」(Verstand)と「理性」(Vernunft)に分けられている。

我々の思惟は二重の使命を実行しなければならない。第一は、概念を明確に輪郭づけられた構造でもって産み出すこと。第二は、そうして産み出された個別概念を統一的全体へとまとめること。第一の場合に問題なのは、区別する能動性であり、第二の場合は、結びつける能動性である。⁽¹²⁾

ここで語られている「第一」が「悟性」であり、「第二」が「理性」である。シュタイナーによれば、「悟性は分割することによって、概念を分離において確立しなければならない。悟性はあらゆる高度な学問性の不可欠の前段階である。とりわけ、ある確固として規定されて明快に輪郭づけられた概念が要求されるのである。」⁽¹³⁾つまり、「悟性」は、「感覚」によって受容された多様で無秩序な所与性を概念でもって分割・整理する能力である。この分割された概念を結びつけるのが「理性」である。「理性は、悟性によって産み出された概念を相互に乗り越えさせる。理性が示さなければならないのは、悟性が厳密な分割において確保したことが本来、内的一体性であるということである。分割は、何か人工的な作為であり、認識のための不可欠な通過点であり、

終わりではない。」⁽¹⁴⁾このような人間の認識プロセスの描写はカントの『純粋理性批判』に対応していると思われるが、カントと異なるのは、シュタイナーの言う「理性」の能力が世界を完成させる能力であるという点だ。つまり、「理性」は主観による解釈行為というよりも、統一的な実体性を復元する（Wiederherstellen）ための能力であり、「一体的なものは理性によって完全に把握される。」⁽¹⁵⁾また、シュタイナーは理性の使用以前に在る一体性（Einheit）について以下のように語る。

理性がその対象にする一体性は、あらゆる思惟以前にあり、あらゆる理性的要求以前に確かに在る。つまり、一体性は隠れているにすぎず、事実的現象としてではなく、可能性に従って現存するにすぎない。⁽¹⁶⁾

以上のように、シュタイナーは「理性」を、本来在るはずの世界の一体性を見抜く能力としてみなすのである。シュタイナーは始め、多様で無秩序な世界から出発していたにもかかわらず、その背後に一体的で調和の取れた世界を想定するのである。この一体的な世界は「感覚」には開示されないが、「理性」によって復元される。このようにして、シュタイナーの「思惟」（とくに「理性」）は、一体的な世界を見抜くための能力として重要な価値を持つようになる。そして彼の想定する「概念」は統一的世界を見抜くための前提としての道具となる。

また、シュタイナーは以下のようにも語る。

我々は思惟においてしか現実的合法則性、つまり理念的決定性を経験しない。⁽¹⁷⁾

ここで「経験」（Erfahrung）という言葉の意味が二重になっている。つまり、「感覚」の領域では多様で無秩序な世界の「経験」であったにもかかわらず、「思惟」のレベルでは一体性の「経験」について語られているのである。ところが、彼にとってのこの「経験」理解は、矛盾どころか基本的モチーフですらある。なぜなら、シュタイナーはゲーテの「直覚」（Anschauung）⁽¹⁸⁾を重要視していたからである。彼は大学時代以来、ゲーテ研究から出発し、ゲーテの自然認識の重要性を指摘していた。単なる主観的な概念として自然の類型をみなすのではなく、自然の本質としての類型（例えば「原植物」）を見抜く能力として、シュタイナーはゲーテによる自然認識を評価していた。シュタイナーにとってこの自然認識は、カントの「直観」とは別の能力であった。シュタイナーはゲーテの世界観を以下のように記述する。

自然についてのあらゆる高次の見方は、彼〔ゲーテ〕にとって、経験として以上の何ものとしても現れる必要はなかった。その見方は、「自然の内部のより高次の自然」であるべきであった。⁽¹⁹⁾

ここで語られる「高次の自然」がシュタイナーの言う「一体性」としての世界であり、「思惟」によって見抜かれる世界の本質であることは間違いない。この「高次の自然」を認める能力がゲーテの「直覚」であるのだが、この「直覚」によって世界を見抜くことをシュタイナーは「認識」

(Erkennen) や「体験」(Erleben) と呼ぶ。よって、彼が言う「認識」や「体験」は、「思惟」と無関係なのではなく、「思惟」を中心とした人間の能力による世界把握を指す。この人間の能力は、カントの認識プロセスを下敷きにしながらも、「思惟」の万能性を強調することによって定立されるのである。

3 ドイツ観念論の受容とその克服

シュタイナーが「思惟」を強調することは、ドイツ観念論の影響なくしては語られ得ない。自伝によれば、彼は大学に入学する前からフィヒテの『知識学』を読み、その後シェリングやヘーゲルの著作に親しんだ。シュタイナーは、カントの認識論の興隆の反面として、同時代においてドイツ観念論が軽視されていることを批判する。彼は1888年、ドイツの雑誌に『現代の精神的表徴』という題目の下で小論文を載せているが、この小論文のなかで彼は19世紀前半ドイツの思想潮流を「思索的に最高の課題をうち立てていた力強い時代潮流」⁽²⁰⁾と評価し、とくにフィヒテの哲学が同時代において軽視されていることを批判した。シュタイナーによれば、ドイツ観念論が成した仕事こそ「ドイツの本質の深い要求」⁽²¹⁾に則ったことであった。彼は、ドイツ観念論が偏った思想を展開してきたことを認めつつも、その思想の展開はドイツ人にとって無くてはならないものだと主張する。

フィヒテ、ヘーゲル、シェリング、オーケンなどが観念論の領域 (das Reich des Idealismus) のなかで大胆な企てにより犯してきた誤りや偏りを認めないという気はないが、彼らに魂を吹き込んだその潮流がその壮大さにおいて誤解されてはならない。⁽²²⁾

シュタイナーが語る観念論の「大胆な企て」とは、思惟による精神と真理の探究である。彼にとって、ドイツ観念論は自己の内面への潜入に特化した思想であり、その内面性への潜入により、世界の謎や理念をも探求できるのだという。彼にとって、外的自然ではなく、自己の内奥へと潜入する思想が彼にとってドイツの哲学の特徴であった。このドイツ人特有の偏った傾向を彼は捨て去るべきではないと主張する。

我々はこの精神の方向性 [= 自己の内面への潜入] と決別する必要はない。誤りの克服、というよりも当時おかれていた基礎からの自然に満ちた発展が我々のための解決になるに違いない。⁽²³⁾

以上のような記述から鑑みるに、シュタイナーはドイツ観念論を、自己の精神 (Geist) についての探求に特化した思想群として評価する。そしてドイツ観念論によって駆使される精神の能力が「思惟」に他ならず、結果的に「思惟の思惟」(あるいは思惟による精神の探求) がドイツ観念論によって行われた営為である。この「思惟の思惟」によって世界の謎を解明する鍵は得られるのだと彼は言う。

啓示や偶然に引き起こる経験なしに、独自の思惟に内在する力を通して純粋に、世界の謎という深奥の秘密へと潜入するという必要がある。そしてあの躍進した人間的思惟 [=ドイツ観念論] がそのためには不可欠であるという確信を人はもっていた。⁽²⁴⁾

シュタイナーはドイツ観念論によって先鋭化された「思惟」を、自らの構想する「自由の哲学」の中心的支柱とした。1894年に発表された著作『自由の哲学』において、彼は人間の能動性の中心を「思惟」と考えたのである。彼は、哲学の出発点として人間は「第一に異質な対象ではなく、自らの活動に向き合う」⁽²⁵⁾ 必要があると述べるのだが、この自らの活動の中心が「思惟」に他ならない。彼によれば、「あらゆる世界の出来事を観察するとき、根源的な出発点は、思惟以外に存在しない。」⁽²⁶⁾ そして、「人間がある対象を観察する限りでは、与えられたものとして対象は現れるが、人間が思惟する限りでは、人間は自分自身を能動的な存在として現す。」⁽²⁷⁾ 彼にとって「思惟」が人間の能動性を保証する能力であり、彼の哲学の出発点でもある。加えて「思惟」は、主観と客観の彼岸に立つと彼は言う。

思惟を単なる主観的活動としてみなすことは決して許されない。思惟は主観と客観の彼方にある。⁽²⁸⁾

シュタイナーは、主客を超えた初めの一点として「思惟」をみなす。シュタイナーにとっての「思惟」は自己の本質的活動であるとともに、その活動の出発点は主観と客観の超えたところにある。むしろ、「思惟」の活動により主体と客体は分割されると彼は主張するのだ。

この「思惟」の能力の拡張は、前節で考察したカントの認識論に対する態度に対応している。つまり、「思惟」は対象を分割するとともに、その分割されたものを真の世界へと統合させる能力でもある。あくまで「感覚」は受動的な能力なのであり、世界を「認識」するための人間的な能動性は「思惟」にこそ存する。

この人間的な能動性から出発する哲学的態度は、フィヒテの知識学と同様の態度である。フィヒテは、主客や自然について考えるとき、自己の絶対的能動性から出発する。フィヒテによれば、自己を主体として定立するのも、主体と客体という対立を定立するのも、自己の能動性である。このような、主客に依らない自己の絶対的能動性から展開される哲学は、自我が創造的な力を持っているという、人間の力への確信を前提にしている。その力がシュタイナーの「思惟」であり、フィヒテの絶対的自我である。しかしながら、シュタイナーはフィヒテの哲学を全面的に肯定するわけではない。フィヒテは、初期の知識学において、自然（外的世界）を自己の活動の産出的構想力（*produktive Einbildung*）による産物とみなし、「自然」を実体としてみなさない立場をとった。極端に言えば、フィヒテは自然（外的自然）を自己による作り物だとみなす。このことをシュタイナーは否定する。彼はフィヒテの哲学を以下のように批評する。

極端な唯心論者、あるいは絶対的観念論の立場に立つ思想家であるヨハン・ゴットリープ・フィヒテは、世界構造全体を「自己」から演繹しようと試みた。その演繹をとおして彼が実際につくりあげたものは、あらゆる経験内容なしの、巨大な思考像である。⁽²⁹⁾

シュタイナーはフィヒテの哲学を主観主義として批判する。シュタイナーによれば、フィヒテは自己からの演繹に固執してしまうことにより、「感覚」の次元や実体的自然の存在を無視してしまったのである。ここにドイツ観念論の弱点が浮き彫りにされる。つまり、「思惟」、あるいは「精神」への探求に偏ってしまうために、ドイツ観念論は実体的自然を無視することになってしまい、世界は観念像と化してしまうのである。

フィヒテが陥ったような自然に対する軽視を回避するために、シュタイナーはシェリングによって代表される同一哲学を利用する。元々、人間と自然は一体性の中に存するのであり、主体と客体の区別はあくまで主体の活動のために便宜的に規定された図式に過ぎないというのだ。シュタイナーによれば、「われわれを自然という母体から引き離して、「自己」と成し、そしてそれを「世界」に向かい合わせるようにしたのは、われわれ自身なのである。」⁽³⁰⁾そして彼は主客の一体性を、ゲーテの言葉を用いて以下のように描写する。

[ゲーテは以下のように言う。]「われわれは彼女（自然）のなかに包まれて生きているが、彼女にとっては異邦人に過ぎない。彼女は絶え間なくわれわれと話し合っているのに、自分の秘密を漏らそうとしない」。けれどもその裏側についてもゲーテは語っている。「すべての人間は彼女の中におり、彼女はすべての人間の中にいる」、と。⁽³¹⁾

彼は、本来の人間と自然の一体性の状態を語りながら、人間の内奥（精神）には自然と親密な要素が潜んでいるゆえに、人間が自らの能力を発揮すれば、自然を十分に理解可能であることを主張する。そしてその自然の謎を解き明かす鍵となるのが、「思惟」に他ならない。彼によれば、「思惟行為においてこそ、世界の秘密の一端をつかむことができる。」⁽³²⁾

以上のようにシュタイナーの哲学には、自然と自己の調和から分裂へ、次いで自己の展開を経て再び自然と自己が統一されうるという弁証法的図式が潜在している。そしてこの展開の中心にあるのが、人間の能力であり自己活動でもある「思惟」なのである。無論、この展開の図式は、絶対精神の自己展開として世界を規定したヘーゲルの観念論哲学を彷彿とさせる。しかし、シュタイナーはヘーゲルの思想を「理念」に束縛された哲学として批判している。シュタイナーにとって、「理念」は自らの活動によってこそ見出される目標なのであり、先行する「理念」や「神」に従ってしまうことは人間の自由と相反することになる。しかし、彼は自然と人間の内奥に存在する本質を想定しているのであるから、実際的には「理念」という絶対的規範を構想している。すなわち、シュタイナーの考える「理念」は個人で見出すべき目標とみなされる一方で、すでに人間と自然に内在している規範でもありとされ、「理念」は二重の意味を持つことになる。

「理念」と同様に、シュタイナーの構想する「思惟」も多重の価値を担っていることは明らかだ。「思惟」は人間の本来の活動でありながら、自然から託された、謎を解くための鍵でもあり、世界の一体性を修復するための機能でもある。つまり、シュタイナーの哲学は、人間の「思惟」能力の万能性とそれに対する信頼を基礎に置いているのである。この「思惟」解釈は、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルのドイツ観念論を基礎に置きながら、それぞれの思想を批判しながら積み上げた言説である。そして、この「思惟」は、ゲーテの「直覚」、すなわち人間の「体験」ある

いは「認識」に不可欠な能力なのである。

4 エルスト・ヘッケルの進化論と一元論

シュタイナーの観念論的哲学は、ダーウィンの進化論に基づいて構想された思想から、ひとつの源泉を得ていた。その思想とは、進化論者・生物学者エルスト・ヘッケル（1834-1919）が提唱した「一元論」（Monismus）である。ドイツにダーウィンの進化論を紹介した者のひとりであるヘッケルは、進化論を観念論的に解釈し、独自の思想として一元論を提唱し、「一元論同盟」を結成して社会運動を行った人物である。1892年のヘッケルへの手紙を見ればわかるように、シュタイナーはヘッケルの一元論の熱心な支持者であった。

シュタイナーが一元論を支持した理由は、ヘッケルがゲーテの自然哲学を重視していたことに関係している。数学的法則に重点を置くことによって魂や生命力を扱う自然哲学を排除しようとする潮流が1840年頃から現れていたのであるが、ヘッケルはこの潮流に対抗するためにゲーテの自然哲学を重要視したのである。ヘッケルにとって生物の形態は美を体現するものであり、物理法則しか適用できない当時流行した自然科学は不十分な学問だったのである。ヘッケルにとっての生物の形態学は芸術と科学の統一の表現であった⁽³³⁾。さらに彼は進化論を調和・統一へと向かう闘争のプロセスとして理解することにより、社会ダーウィニズムに接近した。この意識の下、彼は一元論思想を構想した。ヘッケルの一元論は、精神と物質は本来同じ宇宙の二つの局面にすぎないという哲学であり、「一元論同盟」は科学と宗教の統一を目論んでいたのである⁽³⁴⁾。そしてヘッケルにとって進化は、絶え間ない生物の進歩であり、競争を勝ち残ってきた優秀な種による歴史とされたのである。

『自由の哲学』においてシュタイナーは、ヘッケルの提唱した一元論を自らの哲学の結論として据える。シュタイナーにとって、ヘッケルの一元論は精神と物質の対立を止揚する思想であった。進化論に基づいたヘッケルの一元論により、自然と人間の同一性は生物学的根拠に基づくこととみなされることになるのだ。さらにシュタイナーはヘッケルが進化論を人間の精神の領域まで拡張する企てを利用する。この企てによって、人間精神が自然の進化の過程における完全な作品であるということになる。進化のなかでもっとも調和をもって完成された存在が人間だということである。そしてシュタイナーによれば、「世界進化がもたらした最後のものこそ、思惟に他ならない。」⁽³⁵⁾ここで「思惟」は、生物の発展段階のなかで開発されてきた最高の能力とみなされる。以上のようにシュタイナーは、ヘッケルの一元論を援用することにより、人間と自然の弁証法的関係を生物の発展プロセスへと位置づけたのである。世界は進化のなかで調和と統一を目指しているものであり、この先端に立つのが人間であり、人間の「思惟」なのである。無論、この考え方はダーウィンの進化論から逸脱しているが、当時のドイツにおいては（とくに専門家以外の一般人に対して）影響力のある考え方であったのは間違いない。

5 倫理的個人主義—ニーチェとシュティルナーの哲学の影響—

ゲーテの自然哲学、ドイツ観念論、ヘッケルの一元論はいずれも「観念論的」と形容されうるように、相互に親密性を持つ思想である。ところが、シュタイナーの思想構築において注目すべ

きことは、これら観念論的思想とは別に個人主義やアナキズムをも受容したという点である。とくに、彼は1890年代頃からフリードリヒ・ニーチェとマックス・シュティルナーの哲学を支持するようになった。論者は彼らによる影響を重要視したい。なぜなら、彼らの思想による影響がシュタイナーの思想のなかで特殊点を形成しているからであり、またシュタイナーが彼らの思想を受容したという事実が当時のドイツにおける思想的舞台と共鳴しているからである。

自伝によれば、シュタイナーは1889年からニーチェの著作を読み始めていて⁽³⁶⁾、すでに病床に伏していたニーチェと実際に会ったこともある⁽³⁷⁾。ニーチェの著作に魅了されたシュタイナーは1895年に『ニーチェ—同時代の闘争者』というタイトルの下、ニーチェを支持する著作を執筆した。この著作のなかで彼は、ニーチェを「完全な個人主義者」と呼び⁽³⁸⁾、「時代に合わない人物の信念、反時代的闘士の信念」⁽³⁹⁾をもった者としてニーチェを評価する。そして「真理を受け取ろうとはせず、真理を創造しようとする」⁽⁴⁰⁾者としてニーチェの「超人」を規定しながら、シュタイナーは「超人」を以下のように定義する。

至上の人間は、自分の本性（Natur）からのみ生きることができる、ということを知っている。そして、自分の本質（Wesen）に相応する生命形態（Lebensgestaltung）のなかに自分の個人的目標を見る。それがニーチェのいう超人である。⁽⁴¹⁾

シュタイナーは、自らの「本性」のみによって生き、自らで真理を作り出す者を「超人」と呼ぶ。しかし彼によって用いられる「本性」や「本質」という概念は、彼の哲学においては自然と調和的な人間に内在するものであり、ドイツ観念論的性質を帯びている。たしかに彼はニーチェから個人主義を受け取るのであるが、彼が想定する個人は自然＝本性と結びついた人間であり、完全に基盤を失った人間ではないのである。

ニーチェの先駆的人物として評価されている人物が、マックス・シュティルナーである。シュティルナーはヘーゲル左派に属するドイツの哲学者で、個人主義的アナキスト、あるいは「独我論者」として知られている。『ニーチェ—同時代の闘争者』のなかの記述からわかるように⁽⁴²⁾、シュタイナーはシュティルナーをニーチェ以上に称賛していた。さらに、シュタイナーが自身の著作（『自由の哲学』）を知人に献呈する際の手紙には、以下のように記されている。

私 [シュタイナー] の考えでは、本書 [『自由の哲学』] の第一部はシュティルナーの人生観のための哲学的基礎工事を行おうとしております。『自由の哲学』の後半部で、私はそれまでの前提を倫理的に首尾一貫させましたが、この部分は、私が信じますところでは、『唯一者とその所有』の論述と完全に一致しております。[...] 個体と社会の関係についても、近代自然科学からもシュティルナー哲学からもひとしく受け容れられる事柄を論じたつもりです。⁽⁴³⁾

以上のような記述からシュタイナーがシュティルナーの思想を重要していたことを確認できるとともに、シュタイナーの「自由の哲学」がシュティルナーの哲学を基礎にしていたことが明らかにされる。注目すべきは、急進的でアナキシーなシュティルナーのエゴイズムをシュタイナーが

観念論的思想と連結させたという事実である。いわば個人主義と観念論の連結がシュタイナーの哲学における中心的発想なのである。

シュティルナーの思想をいかにシュタイナーが受容したのかを考察する前に、主著『唯一者とその所有』(1845)からシュティルナーの思想を確認しておく。彼の思想の中心的モチーフは、自己を束縛しようとするもの全てを拒否することである。自己を束縛するものの中で、彼が一番に攻撃するものは、「精神」(Geist)である。彼は普遍的な「精神」を固定観念として否定する。本来、「精神」は自己を指すものであるはずが、人間の本質として抽象されることにより、結果として自己は「精神」という共有された観念に束縛されることになるという。さらに彼は、普遍的な「精神」と同じく、本質や真理、さらには神の観念も固定観念として一蹴し、非現実的・非実体的として退ける。つまりシュティルナーの前では、共通意識としての理念や抽象的観念までもが自己を不当に束縛するものとなる。この意味で、シュティルナーは「人間性」や「友愛」、「倫理」も、義務という名の下に自己を拘束する固定観念として退ける。

抽象的観念を捨て去ることを通して、シュティルナーは「所有人」(der Eigner)としての生き方を提唱する。「所有人」とは、精神や人間性、あるいは人権などの普遍的な「権利」に決して依存せず、我の「力」のみによって全てを所有する我のことである。シュティルナーは、これが真のエゴイズムであると称賛する。シュティルナーが提唱する「所有人」としての我は、あらゆるものに対して、自分に必要か否かという基準に基づいて判断する。自分のためになるかどうかで世界を計ることが、シュティルナーにとって真の生き方であり、真のエゴイズムである。「エゴイズムは、何かのために献身し、何者かのために己を犠牲にしようとは考えない。エゴイストは簡潔に決断する。すなわち、私が必要とするものを保持し、私のためにそれを手に入れよう、と決断する。」⁽⁴⁴⁾

以上がシュティルナーの哲学の概要である。それでは、シュタイナーはエゴイズムとしてのシュティルナーの思想をいかに受容したのか。シュタイナーは実践的・倫理的側面においてシュティルナーのエゴイズムを適用する。シュタイナーによれば、人間は外部から由来する命令に従って行動してはならない。

[シュタイナーの肯定する]一元論はわれわれの外からわれわれの行動に目標を与えたり、方向を指示したりする支配者を認めない。行動の指針となる目標を与えてくれる究極的な根源存在が彼岸にいる筈はない。人間は自分自身に立ち返ることを求められている。人間自身が自分の行動に内容を与えなければならない。⁽⁴⁵⁾

シュタイナーによれば、道徳(何をするのが善で、何をするのがいけないことか)を権威からの命令として受け取ってはならない。「行為の基準を自分の動機のなかに見出し、その行為の根拠を洞察しようと努力することは、道徳上の一大進歩を意味する。その進歩は権威による道徳から認識による行動への進歩である。」⁽⁴⁶⁾人間が行動する際に、外部から与えられた強制や命令に従うのではなく、自らの内部から行動の基準を産み出すことをシュタイナーは「倫理的個人主義」(ethisher Individualismus)と呼ぶ。彼にとっての道徳は、「しなければならないこと」ではなく、むしろ自分がしたいと思うこと、あるいは自分が抱く目標への努力の結果なのである。例えば彼

は、「道徳的であるために、自分の本性の欲求を捨て去る必要はない。道徳性は正しいと認めた目標への努力のなかに存する」⁽⁴⁷⁾と主張する。このように彼は、能動的に行動することが即ち道徳に沿った行動なのだという楽観主義的態度を取るのである。

この態度の帰結として、道徳は自らによって作られるべきものであると主張される。シュタイナーによれば、「個人的人間こそが一切の道徳の源泉なのであり」⁽⁴⁸⁾、「道徳の法則はまず我々がそれを作り出さなければならぬ。」⁽⁴⁹⁾このように彼は自らの行動によって道徳が作られることを強調するのであるが、人間が道徳を産み出すためには、自然法則を正しく「認識」することが必要であるとも主張する。この「認識」に従って道徳を自らで産み出す能力を、彼は「道徳的想像力」(die moralische Phantasie)と呼ぶ。

自由な精神にとって、自分の理念を具体化するためには、道徳的想像力が必要なのである。道徳的想像力こそ、自由な精神にふさわしい行動の源泉である。したがって道徳的想像力をもった人だけが道徳的に生産的であるといえる。⁽⁵⁰⁾

この道徳的想像力こそが人間の思惟による世界の「認識」に対応しており、またシュティルナーの考える自己の「力」である。シュタイナーはシュティルナーの個人主義を、能動的な「思惟」によって道徳を形成する態度として受容したのである。

ところが、実践的・倫理的側面における個人主義の適用の一方で、シュタイナーは「精神」や「本質」という抽象的観念を捨て去ることはない。ドイツ観念論とゲーテの思想を受容したシュタイナーにとって、自然と調和する全体としての人間理解は捨て去られ得ない。よって、彼は道徳を産み出す中心点として個人を想定し、「思惟」を中心にした能動的行動を称揚する一方で、この個人や「思惟」は自然の本質に由来するのであり、世界の一体性を前提としているのだと結論する。シュティルナーにおいての「自己」は何の基盤や前提も持たない「移ろいゆく自己」であったにもかかわらず、シュタイナーにおいての「自己」は自然との一体性や人間の「思惟」能力の万能性という基盤を確保した「安定した自己」なのである。

よってシュタイナーの哲学は、実践や世界認識の上では個人主義でありながらも、存在論的な次元においては調和的な一体性を持っている。この思想は、世界観的一体性(ヘッケル)と、倫理的個人主義による個人の絶対化(シュティルナー)との巧妙な癒着から成っているのである。このことを要約して、シュタイナーは以下のように述べる。

すべての事柄が道徳と成りえるのは、それが各人の体験を通して、各人の固有のものとなるときに限られている。一元論にとって、道徳の過程は、他の諸事物と同様に、世界の産物である。そしてそれらすべての原因も世界の中に、とはいえ人間こそが道徳性の担い手なのだから、人間の中に求められねばならない。このように倫理的個人主義は、ダーウィンとヘッケルが自然科学のために構築した大建造物の最上層に位置している。それは精神化されて、道徳生活上に移しかえられた進化論である。⁽⁵¹⁾

要するに、シュタイナーの「自由の哲学」によれば、人間個人が自然を「正しく」認識し、その

上で自らの「思惟」によって「道徳」を想像することが人間の「自由」なのであり、この「自由」は進化論の最上段に位置づけられるのである。そしてこの哲学の中心に位置づけられるのは、個人的で能動的な思惟によって統一的な世界を獲得できるという「認識」あるいは（ゲーテの）「直覚」理解である。シュタイナーの個人主義は、統一的世界観の内部での、個人的「力」の契機を保証しているのだ。

6 全体性への希求—個人的「体験」から統一的世界観へ—

これまでシュタイナーの初期哲学における諸思想の受容と展開について分析してきた。そこで見出されたことは、カントによる人間能力の分割と限界づけを出発点とし、彼の限界づけを克服する契機として、ゲーテによる「直覚」、すなわち「思惟」と「感覚」に基づいた「認識」を確立することであった。さらに、このカントからゲーテへの展開のなかでドイツ観念論の思考法が重要視され、人間と自然の同一性を前提した上で人間の「思惟」の能動的活動を積極的に評価し、この活動が世界を統一する契機であることが強調された。この世界観は、ヘッケルの一元論哲学を通して、「生物学的」進化史との連結点を得た。この世界観を構想する上でシュタイナーが強調したのは、個人的活動、あるいは「力」の必要性である。観念論的な世界を前提としながらも、ニーチェとシュティルナーの思想を受容することにより、個人が独自で自分の目標を獲得しなければならない点をシュタイナーは強調した。この個人主義は特に実践的・倫理的側面に適用される。シュタイナーは理念的な統一的世界観を前提にしながらも、現実的には個人の力による世界把握を必要不可欠な契機としてみなすのである。

以上のようなシュタイナー哲学がいかに19世紀初頭の思想史的コンテキストと連動しているのかを本節では考察する。そのために参照したいのは、ヘルベルト・シュネーデルバッハによるドイツ哲学史分析である⁽⁵²⁾。彼は、1831年から1933年の哲学史を「観念論の崩壊」以後の「同一性危機」の時代として特徴づける。彼は、ヘーゲルの死（1831年）とゲーテの死（1832年）を観念論の崩壊として表徴化し、以後の時代を観念論からの離反として意味づける。ヘーゲルの時代には、絶対的観念論の下で全体性や一体性が存在するのだという確信があったが、観念論の崩壊以後、全体性はもはやその根拠を失ってしまったのである。つまり、ヘーゲルの時代には、人間は全体性の中に存在しているという確信があったのだが、その時代以後には、お互いが同じ世界に在るという前提が疑わしくなってしまう、人それぞれの見方・解釈（つまり世界観）が多様になることになってしまうのである。これをシュネーデルバッハは「同一性危機」と呼ぶ。この「同一性危機」の状況は、とくに新カント学派によって代表される。ドイツ観念論を拒否した新カント学派の考え方に従えば、人間は世界自体には近づき得ないために、人間（主観）はあくまで世界を解釈することしか出来なくなる。よって、人間が言う「世界」は実体的世界ではなく、「価値」としての世界、つまり主観によって評価された世界（世界観）でしかなくなる。よって、統一的・実体的世界は、人それぞれの世界観として解体されるのだ。しかしシュネーデルバッハによれば、哲学者たちは観念論の崩壊に連動した全体性の解体という状況に安住することは出来なかった。ヘーゲル以後の哲学者は、一方でドイツ観念論が想定する前提を疑わしいものとして拒否したが、他方で実はドイツ観念論に替わる全体性を模索していたのである。全体性の模索とし

て、まずは新カント学派が想定する主観を批判し、主客以前の人間の創造的「力」、すなわち「生」(Leben) が想定される。この「力」を保持する実体が人間の「精神」(Geist) である。

このような分析をもとにシュネーデルバッハは、ディルタイ、歴史学者たち(ランケやブルクハルト)、ハイデガーに至る当時の思想家たちがドイツ観念論を拒否した一方で、それに替わる全体性の契機をも模索していたのだと結論する。

以上のようなシュネーデルバッハの哲学史分析は、シュタイナーによる同時代診断とそれに基づいた彼の哲学と密接に結びつきうる。なぜなら、シュタイナーも新カント学派による「価値」世界を批判することから始め、ドイツ観念論による全体性と一体性の保証を重要視しつつ、さらに個人的「力」の必要性を説いていたからである。実際にシュタイナーは、同時代に流行する哲学的潮流によって世界観が相対化されていることを見抜いている。彼は『真理と学問』のなかで、思想家がそれぞれの世界観を提唱する状態を以下のように記述する。

個々の世界観は在ること(Dasein)をめぐってある種の戦いを受け継いでいる。そしてその戦いにおいて最もよく証明された者が、とくに勝利者として受け入れられるのである。⁽⁵³⁾

また『ゲーテの世界観の認識論綱要』のなかでは、同時代的状況を「多くの世界観の抗争」⁽⁵⁴⁾ともみなしている。この「世界観の抗争」から如何に統一的世界を確立させるかという問題がシュタイナーの関心であったのである。

彼はまた、主観的価値判断によって世界観が構想される状態を「世界観としての相対主義」⁽⁵⁵⁾(Relativismus als Weltansicht)と呼ぶ。確かに、彼は個別的な価値判断によって帰結される世界像を拒否する。ところが、一見すると矛盾に思われるようなことを彼は語っているのだ。すなわち、彼は個人の能動的活動を世界についての産出能力としてみなすのである。シュタイナーにとって、人間は世界を受け取るだけでなく、世界を産出する存在でもある。この産出能力の中心が「思惟」なのである。

我々の思惟を通して、ある生産されたものとしての現実性の直観から、生産するものとしての直観へと、我々は自分を昇華させるのである。⁽⁵⁶⁾

ところが、シュタイナーはこの産出的能力による生産を個別的世界像への帰結とは考えない。このことは彼のフィヒテ批判と連動している。あくまで、人間の能力による世界観の産出は、全体的世界の修復・復元化(Wiederherstellung)であり、恣意的な世界観構築ではない。つまり、彼は、個人の「体験」や「認識」を産出的能力と認めた上で、その能力を全体的世界構築の絶対的な契機とみなすのである。そしてこの考え方は、ヘッケルの一元論哲学とシュティルナーの個人主義の巧妙な連結によって産み出されるのである。また彼は実践的領域において「道徳的想像力」の必要性を強調したのであるが、この「想像力」の強調も、個人的能力による全体性の確保を前提にしている。彼による能動的産出力の強調は、同時代における世界観の相対主義と、観念論的な全体性への希求との融合の結果であったのだろう。

このことから、シュタイナーの哲学的企てが思想的背景から離れて構想されたとは考えられ

ない。彼は、同時代診断に基づいて、個人的な「体験」から世界の全体性を見出す道を模索したのである。

7 おわりに：「哲学」から「神智学」へ

本論文は、シュタイナーの哲学を思想史的コンテクストに当てはめることにより、彼の意図と彼が用いる哲学的概念の意味を明らかにすることが目的であった。この目的意識によって明らかとなったのは、彼が「同一性危機」としての時代状況に反応しつつ、個人的な能力＝「思惟」によって全体的世界を確保する道を模索していたことである。

本論文ではシュタイナーの初期哲学を中心に考察したが、彼が1900年頃から神智学協会と接触し、自らで神秘的な世界観を構築したことが初期哲学といかに関係していたのかということも重要な問題である。つまり、シュタイナーが無神論的な哲学から神智学へと「回心」したのかどうかという問題である。この問題と並んで、彼の「超感覚的認識」による世界把握は1900年以降に現れるのか、それとも1900年以前にもすでに保持していたのかという問題も発生する。論者は、「超感覚的認識」がいつ発生したのかについての問題には触れない。とはいえ注目すべき点は、シュタイナー自身が自らの初期哲学と後の神智学を矛盾した考え方とは見なさなかった点である。シュタイナー自身は、自らの初期哲学が神智学的言説と合致しうること確信していたのである。

確かに、シュタイナーの神智学的世界観と「超感覚的認識」についての言説は1900年以降の神秘主義的著作への接触、あるいは神智学者への接触によるところが大きいであろう。あるいは、何かしらの神秘的・劇的「体験」があったのかもしれない。とはいえ、論者が主張したいことは、「超感覚的認識」が初期哲学におけるシュタイナーの意図と相反しないということである。なぜなら、彼の初期哲学の意図、すなわち個人的「体験」による全体的世界観の確保という意図は、彼の神智学的言説における「超感覚的認識」による神秘的な世界観の発見と一致するからである。つまり彼の「超感覚的認識」は、「同一性危機」の状況を突破するための契機としてみなされるのである。無論、彼の神秘的言説と同時代の哲学的言説が同様の内容であるとは考えられない。また、シュタイナー独自の神秘的体験さえも思想史的に完全にコンテクスト化できるとも考えられない。しかし、少なくとも彼が同時代診断を行いつつ、自らの言説を同時代的状況の突破の契機としてみなしていたのは間違いのないのであり、彼の意図と同時代の哲学者の意図が一致することは十分ありうる。よって、シュタイナーの神秘的言説と「超感覚的認識」は、ドイツの思想史とは別の次元で語られた思想では決してない。ドイツ思想界における同時代的状況のなかで、彼はゲーテの「直覚」、あるいは「超感覚的認識」を語る必要性を見出したのであり、ドイツ精神史のなかに自らの「超感覚的認識」を価値づけようとしたのである。

註

- (1) シュタイナーの伝記についての資料は以下の文献を参照。Christoph Lindenberg, *Rudolf Steiner: eine Biographie*, Band1&2, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1997. Johannes Hemleben, *Rudolf Steiner: An Illustrated Biography*, London: Sophia Books, 2000. 日本語の文献

としては、高橋巖『若きシュタイナーとその時代』（平河出版社、1986.）がある。

- (2) Helmut Zanderは、シュタイナーの初期哲学と1900年以降の神智学の時期のあいだの思想的差異を指摘するとともに、1890年代にシュタイナーがニヒリズムという「深淵」に陥っていたことを指摘する。確かにテキスト分析に基づけば、シュタイナーの記述は諸思想の影響のなかで変化していたと言わざるを得ないが、シュタイナーがこの変化を矛盾と考えていなかったことも無視すべきではないだろう。Zanderの見解については、Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, Band1&2, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008, pp. 532-542を参照。
- (3) Steiner, *Wahrheit und Wissenschaft*, Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 1980, p. 9.
- (4) Ibid. , p. 15.
- (5) Ibid. , p. 25.
- (6) Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 2003, p. 28.
- (7) Steiner, *Wahrheit und Wissenschaft*, p. 50.
- (8) Ibid.
- (9) Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, p. 30.
- (10) Steiner, *Wahrheit und Wissenschaft*, p. 50.
- (11) Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, p. 28.
- (12) Ibid. , p. 69.
- (13) Ibid.
- (14) Ibid. , p. 70.
- (15) Ibid. , p. 70.
- (16) Ibid. , p. 73. 強調は原文のまま。本論文では特別に断らない限りにおいて引用文での強調は原文のままである。
- (17) Ibid. , p. 48.
- (18) 本来、Anschauungも「直観」と訳されるが、カントが言う「直観」(Intuition)と区別するために、ゲーテのAnschauungを「直覚」と訳すことにする。
- (19) Ibid. , p. 45.
- (20) "Die geistige Signatur der Gegenwart" (1888), p.253. in: Steiner, *Methodische Grundlagen der Anthroposophie, 1884-1901*, Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 1989.
- (21) Ibid.
- (22) Ibid.
- (23) Ibid. , p.254.
- (24) Ibid.
- (25) Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 2005, p. 38. この著作に関して、高橋巖訳『自由の哲学』（筑摩書房、2002.）の訳を参照した。

- (26) Ibid. , p. 41.
- (27) Ibid. , p. 50.
- (28) Ibid. , p. 50.
- (29) Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, p.27.
- (30) Ibid. , p. 28.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid. , p.21.
- (33) Ruth Anne Gienapp, *The Monism of Ernst Haeckel*, Michigan: University Microfilms, 1969, p. 130.
- (34) Ibid. , p. 257.
- (35) Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, p. 44.
- (36) Steiner, *Mein Lebensgang*, Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 2000, p. 250. この著作に関しては、西川隆範訳『シュタイナー自伝』(上下巻, アルテ, 2009.) の訳を参照した。
- (37) Ibid. , p. 251.
- (38) Steiner, *Friedrich Nietzsche: Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Dornach/Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 2000, p. 29. この著作に関しては、西川隆範訳『ニーチェー同時代への闘争者』(アルテ, 2008.) の訳を参照した。
- (39) Ibid. , p. 19.
- (40) Ibid. , p. 27.
- (41) Ibid. , p. 41f.
- (42) Ibid. , p. 96.
- (43) 1893年12月5日, シュタイナーからジョン・ヘンリー・マッケイへの書簡。(Steiner, *Briefe: 1890-1925*, Bd. 2, p. 193. 訳は、高橋『若きシュタイナーとその時代』, 217頁を参照した。)
- (44) Max Stirner, *Der einzige und Sein Eigentum*, Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1882, p. 264. この著作に関しては、片岡啓治訳『唯一者とその所有』(上下巻, 現代思潮社, 1968.) を参照した。
- (45) Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, p. 213.
- (46) Ibid. , p. 130.
- (47) Ibid. , p. 194.
- (48) Ibid. , p. 144.
- (49) Ibid. , p. 163.
- (50) Ibid. , pp. 161-162.
- (51) Ibid. , p. 167.
- (52) シュネーデルバッハ『ドイツ哲学史1831-1933』(舟山俊明, 朴順南, 内藤貴, 渡邊福太郎訳, 法政大学出版局, 2009.) を参照。また, シュネーデルバッハによれば, ヘーゲル以後の歴史主義に関しても同じ思想史的傾向を見出すことができる。このことについては, シュネーデルバッハ『ヘーゲル以後の歴史哲学』(古東哲明訳, 法政大学出版局, 1994.) を参照。

- (53) Steiner, *Wahrheit und Wissenschaft*, p. 46.
- (54) Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, p. 22.
- (55) Ibid. , p. 84.
- (56) Ibid.

The Early Philosophy of Rudolf Steiner

Takayuki NOGUCHI

This article focuses on the early philosophy of Rudolf Steiner (1880-1900). Steiner's early thought is relevant as his later theosophy and anthroposophy were both based on it. His mystical thought, too, was influenced by some of the concepts featuring prominently in his early philosophy. In this paper, I therefore analyze the specific meanings of some of his philosophical concepts as well as his acceptance of other contemporary philosophical discourses: Kant's epistemology, Goethe's worldview, German Idealism, Ernst Haeckel's Monism, and ethical individualism based on the philosophies of Nietzsche and Max Stirner.

Steiner tried to overcome the epistemological boundaries established by Kant. To do so, Steiner adopted Goethe's notions of "Anschauung" and idealistic "Denken". He further insisted that man has the ability to grasp the world, a view into which he integrated these two notions. On the one hand, Steiner located this ability at the top of the process of organic evolution in respect to Haeckel's Monism, while on the other hand, under the influence of Nietzsche and Stirner, he regarded it as the force that can create an individualistic ethic.

In conclusion, I connect Steiner's thought to wider philosophical trends in the late 19th century. In this way, it becomes apparent that Steiner's early philosophy was formulated with the intention of restoring "Einheit" (oneness) to the world.