

シュタイナー教育における「再受肉」論

——二つの「個性」概念に着目して——

基礎教育学コース 河野桃子

“Reinkarnation” – Gedanke in der Waldorfpädagogik
—Vornehmlich über “Persönlichkeit” und “Individualität” —

Momoko KONO

Es gibt ab und zu eine Tendenz, nur die Praxis der Waldorfpädagogik zu beachten und die Diskussion über den Gedanken von R.Steiner, der eine Grundlage für die Praxis ist, zu tabuisieren. Es leitet sich von der dualistischen Komposition seines späteren mystischen Gedanken her. In dieser Abhandlung wird versucht, eine positive Bedeutung zu zeigen, auch seinen Gedanken in Betracht zu ziehen, um die Praxis besser auszulegen. Dabei thematisieren wir insbesondere einen “Effekt”, den sein Gedanke über “Reinkarnation” (damit auch über “Persönlichkeit” und “Individualität”) ermöglicht. Am Ende ergänzen wir diesen “Effekt” mit der Intention zur monistischen Erkenntnis, die Steiner ganze Zeit erhalten hat.

目次

はじめに

1. 後期シュタイナーによる「再受肉」論の思想的背景——神智学からの受容——
2. シュタイナー「再受肉」論に見られる神智学的構図の「効果」と危険性——二つの「個性」概念に着目して——
3. 「再受肉」論の背景をなす一元的認識への志向——「一元論を背景とする二元論的構図」による子どもの見え方——

おわりに

注・引用文献

はじめに

シュタイナー教育（Waldorfpädagogik）は、その実践の土台として、創始者R.シュタイナー（1861-1925）が後期に打ち立てた人智学（Anthroposophie）の神秘的な人間観・世界観を持つことで知られている。神智学の系譜に位置づくその思想は、実証的に確認できない超越的なものを語り、その内容との関係において眼前の世界を解釈する二元論的な構図を持つ。このためシュタイナー学校（Waldorfschule）は、根底の「物語」を共有しない立場から、しばしば特定の世界観を植え付ける「世界観学校」との批判を受けてきた¹⁾。

こうした理由から、シュタイナー教育について論じ

る際、実践の方だけに目を向け、思想についての議論をタブー視する傾向が一部に見られることが指摘されている²⁾。しかし、後期シュタイナー思想の「世界観的な含意」は、ツァンダーがキールシュ、レーバーの研究を参照しつつ述べるように、教育実践の全体に浸透しているものである³⁾。従って、例えば衛藤は、実践を論じる際にも理論レベルでの研究は不可欠であるとし、理論上の問題を保留して何らかの結論を出そうとする上記のような立場を考察の対象から除外して論を進めている⁴⁾。またプランゲは、神秘的な言説そのものを問わずに放置することの危険性という観点から同様にそうした立場を批判し、シュタイナー教育が「人智学への教育」になってしまうという誤りを避けるため、後期思想の内容に入り込んだ検討とその再構成の作業を要請している⁵⁾。

だが、後期思想の内容が教育実践の全体に浸透しているのであれば、それを吟味することには、プランゲの言うような「危険性の回避」という消極的な意味だけでなく、シュタイナー教育における教育実践のあり方の解明への貢献という積極的な意味もまた見出せるはずではないだろうか。本稿ではこの積極的な意味の一つとして、まずは、後期思想の二元論的構図があるからこそ可能になっている、シュタイナー教育に特有の子どもの見え方を明らかにすることを目指す。

しかし、教育実践に浸透しているのは、しばしばそう語られるように後期思想の二元論的な内容だけに限

定されているわけではない。後述のように、同じ後期思想のなかの一元論的な側面、および、シュタイナー自身によって後に人智学思想の土台と位置づけられる前期思想の一元論的な世界観もまた⁶⁾、そのなかに含まれていると言うことができる。よってここから、前後期に一貫する一元論を後期の二元論に重ね合わせ、それによって、先に得られた子どもの見え方を補足することを試みる。これらの過程を経た上で再び、思想についての議論をタブー視するという上述の立場を、より生産的な形で批判することとしたい。なお、以上の作業に向け本稿では、後期思想の中心的な軸であり、なかでもその神秘的・二元論的構図がもっとも明確に表れていると考えられる「再受肉 (Reinkarnation)」論を主題として取り上げる⁷⁾。

シュタイナー教育において「再受肉」論が実践に果たしている役割を主題的に考察した先行研究としては、ドナートによる論文、およびツインマーマン等による論文集を挙げることができる⁸⁾。ドナートは、「再受肉」の視点を導入することにより、子どもがその無力な振る舞いにもかかわらず、「未だ明らかでない能力への素質を持ち込んだ太古からの自我存在」として現れることを指摘している⁹⁾。またツインマーマン等7名の論者は、「再受肉と運命の理念が、教育的課題にとっていかに実践的な意味を持ち得るか」¹⁰⁾についてそれぞれ論じている。

これらの論に共通しているのは、「再受肉」(およびそれに伴う「カルマ」)という視点によって、「子どもを違った風に見ることができる」、「子どもをより深く見ることができる」というテーゼであり、「再受肉」を考慮することが、総じて子どもの見え方に関して「効果的」であるということである。本稿では、ここで言われている「効果」の内実、すなわち、子どもを「違った風に」、「より深く」見られるというのはどういったことを指しているのか、という点を議論の手がかりとしたい。その上で先に述べた課題へと連結するべく、本稿は以下の構成で進められる。

まず第1章では、シュタイナーの「再受肉」論が神智学から受容された経緯と、その内容を確認する。第2章では、上に述べた先行研究と関連づけつつ、「再受肉」論の教育的「効果」を、二つの「個性」概念の二元論的構図によって解釈し、その上でそこに、ある危険性が生じる可能性を指摘する。続いて第3章では、前章で指摘された危険性が、前後期思想に一貫して見られる一元的認識への志向と結びつくことによって解消の可能性を得るものであることを明らかにす

る。以上の考察から「おわりに」において、シュタイナー教育を論じる上で、神秘的な側面をも含めた彼の思想についての議論が積極的な意味を持つことを提示したい。

1. 後期シュタイナーによる「再受肉」論の思想的背景——神智学からの受容——

本章では、シュタイナーの「再受肉」論がどのようなものであるか、その大まかな構造を捉えておくために、まずは思想的な背景を整理することから始めたい。もっとも、シュタイナーが「再受肉」論を直接に取り入れる窓口となった神智学にすでに、「ヨーロッパ再受肉思想の父」とされるピュタゴラス、オルフェウス教団、新プラトン派、錬金術、薔薇十字会、フリーメーソン運動といった歴史的な堆積があることから¹¹⁾、本来であれば、その展開を追う手続きが必要となるだろう。しかし本稿には未だその準備がないため、ここではさしあたり、ツァンダーによる二つの精緻な研究に主に依拠しつつ、神智学の「再受肉」論からの受容過程とそこで受容された内容に限定し、検討していくこととしたい。

まず、前期にあたる1900年以前には、シュタイナーの著作、講演録に「再受肉」についての言及は見られない。かろうじて神智学者については、1897年に自らが編集を務めた『文芸雑誌 (Magazin für Literatur)』上で論じており、彼等が賛同者を多く集め、神智学協会をヨーロッパ全体に広げているその手腕は評価しているものの、近代の学問が悟性と観察だけに依拠しているという点に対する彼等の否定的な姿勢については、完全に部外者の視点から酷評している¹²⁾。しかしシュタイナーは、1900年に初めてベルリンの神智学文庫でニーチェについての講演を依頼されたことを契機として(この内容は現在では喪失)、神智学に接近していく¹³⁾。それからわずか二年後の1902年には、神智学協会に新設されたドイツ支部の書記長に就任するまでになった¹⁴⁾。

神智学思想との関わりは、初めのうちは手探りの状態であったが、1902年にロンドンで行われた神智学会議への参加、および「近代神智学の祖」とされるH.P.ブラヴァツキーの『シークレット・ドクトリン (The Secret Doctrine)』(1888)の読解を経て¹⁵⁾、1903年には深い受容へと移行する。「再受肉」論についても主題的な取り組みがなされるようになり、10月から12月にかけては、創刊したばかりの『ルチファー (Luzifer)』

誌に、「再受肉」と「カルマ」に関する二本の論文を執筆している¹⁶⁾。そして、1904年に出版された後期の主著の一つである『神智学 (Theosophie)』では、「再受肉」論はその「中心点」と言うべき役割を担うまでになった¹⁷⁾。

では、シュタイナーの「再受肉」論に、このように直接的かつ多大な影響を与えた神智学の「再受肉」論とはどのようなものだったのだろうか。「再受肉」論は、神智学にとっても初めから重要な意味を持っていたわけではなく、明示的に語られるようになったのは、上述の『シークレット・ドクトリン』からであった。これには、ニューヨークでの神智学協会の活動が思うように立ち行かず、協会本部を移すため、ブラヴァツキーが協会会長のH.オルコットとともにインドに渡り、そこで仏教およびヒンドゥー教に深く関わったことが関係していると言われている¹⁸⁾。

しばしば指摘されるように、抽象的かつ断片的に書かれているブラヴァツキーの著作から体系を導き出すことは困難を極めるが¹⁹⁾、ツァンダーによればその「再受肉」論は、「汎神論的特性」と「個人主義的特性」の緊張関係 (Konkurrenz) のうちに成り立っている、と言うことは少なくとも可能であるという²⁰⁾。以下に、この二つの特性を確認しておく。

『シークレット・ドクトリン』においてブラヴァツキーは、「すべての魂 (all Souls) と、普遍の大霊 (the Universal Over-Soul) との根源的同一性」²¹⁾を説いた。すなわち、すべての個的な存在は、ある普遍的な存在のもとに統合されているという、一元論的な存在論として「再受肉」論を構想していたと言うことができる。これが、一つ目の「汎神論的特性」である。

しかし他方、ブラヴァツキーの「再受肉」論は、個人それ自身の同一性にこだわるものでもあった。「同一の精神的な個人 (Individuality) による、長く、果てしないと言って良いほどの諸人格 (Personalities) の連なりにおける再受肉」²²⁾という表現からも分かるように、ブラヴァツキーにおいては、「内的な、すなわち本当の人間」(強調は本文による、以下同様)である「個人 (Individuality)」が、それぞれの人生の、誕生から死までの間に限定された主体である「人格 (Personality)」から区別され、それがあたかも数々の役を演じ分けていく役者のように、異なる「人格」としての「受肉」を繰り返すとされていた²³⁾。これが二つ目の「個人主義的特性」であり、このなかでは上の一元論に反して、「個人」と「人格」の二元論的構図が強調されている。

以上のような一見相容れないと思われる二つの特性を併存させていることから、ブラヴァツキーの「再受肉」論は、緊張関係のうちに成り立っていると形容された。この緊張関係は、神智学思想を窓口として「再受肉」の構想を取り入れたシュタイナーにも同様の形で継承されていく。神尾によって指摘されるように、ブラヴァツキー、およびその著作をもとに神智学思想の体系化を担ったA.ベザント、C.W.リードビーターによる用語と、シュタイナーによる用語との間には、概して、類似点の裏に隠された決定的な違いが多数見出されるため注意が必要であるが²⁴⁾、少なくとも上述の緊張関係、および「個人」の「人格」としての「受肉」の繰り返し、という二元論的な構図はそのままの形で維持されていくと言うことができるのである。

次章では、これらの要素がシュタイナーの「再受肉」論にいかに関承されていったのかを、とくに二つの「個性」概念に焦点化しつつ確認する。その上で、継承されたその内容が、「はじめに」で取り上げた教育上の「効果」をどのような仕方で見せさせることになるのか、および、そうした「効果」に対してどのような批判が予測されるのか、検討を加える。

2. シュタイナー「再受肉」論に見られる神智学的構図の「効果」と危険性——二つの「個性」概念に着目して——

前章では、主としてツァンダーの研究に依拠しつつ、シュタイナーが神智学から「再受肉」論を受容した過程とその内容の大まかな構図を概観してきた。以下ではまず、この構図がシュタイナー自身の「再受肉」論においても踏襲されていることを確認しておく。

まずシュタイナーは、神智学思想を受容する以前の前期から、自身の認識論を土台に一元論的な存在論を主張しており、これが、一方の「汎神論的特性」を取り込むための下地になったと言っている。前期には、例えば、「我々は、感得し、感じることによって (そしてまた知覚することによって) 個別的であり、思考することによって、すべてを貫く全一的な存在である」²⁵⁾という表現に見られるように、感覚・感情によって個別化している個々の「私」が、思考の力によって、すべての「私」に妥当する一元的な「私」として存在し得ることが述べられていた。この一元論が、先の神智学的「再受肉」論の「すべての魂と、普遍的大霊との根源的同一性」にリンクし、「個別的な

霊と全体的な霊とのこの合一」²⁶⁾と形容されるような位相を想定するに至ったことは自然な成り行きであった²⁷⁾。

他方、「個人主義的特性」としての「個人 (Individuality)」と「人格 (Personality)」の関係は、先に述べた1903年の二本の「再受肉」論文では、「霊-魂 (Geist-Seele)」と「肉体 (Körper)」²⁸⁾等の表現で、同年の『神智学』では、「霊自己 (Geistselbst)」と「私 (Ich)」²⁹⁾、あるいは「霊的人間 (geistiger Mensch)」と「物理的人間 (physischer Mensch)」³⁰⁾等の表現で、そして、1904年から1905年にかけて発表された諸論文からなる著作『いかにして高次の世界の認識を獲得するか (Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?)』では、「高次の人間 (höherer Mensch)」と「日常の人間 (Alltagsmensch)」³¹⁾、または「高次の自己 (höheres Selbst)」と「低次の自己 (niederes Selbst)」³²⁾等の表現で叙述されている。使われている語はさまざまであり、また、それぞれの語が指し示す範囲に微妙な差異は見られるものの (例えば、身体性の観点が含まれているか否か等)、いずれにおいても、先の「再受肉」を巡る「個人」と「人格」の二元論的な構図は明確に保持されている。

さらに1905年3月23日の講演では、この構図を示すのに、神智学の用語を直訳した「個人 (Individualität)」と「人格 (Persönlichkeit)」の語が初めて用いられ、「人格」は、「個人の覆い」と定義される³³⁾。そして1908年3月24日の講演では、この同じ語によって、「個人の個性 (Individualität)」と「人格の個性 (Persönlichkeit)」のそれぞれも同時に指し示されている³⁴⁾。ここに提出された二つの「個性」の構図は、シュタイナーが1913年に意見の相違から神智学協会を離れ、独自の人智学協会を立ち上げた後も、名称を時と場合に応じて変えながら保持されていき、「再受肉」論と一体となって教育思想にも浸透していく。(一例を挙げれば、現在ではシュタイナー教育の代表的な概念としてよく知られる「気質 (Temperament)」についても、これら二つの個性が成立要件とされている³⁵⁾。)

以上を確認した上で、ここから「はじめに」で言及した先行研究を振り返り、そこで教育において「再受肉」を考慮することの「効果」として語られていた、子どもを「違った風に」、「より深く」見ることができるといふその見え方について考えてみたい。例として、この「効果」を典型的な仕方と語っていると思われる先のドナートの主張 (子どもがその無力な振る舞いにもかかわらず、未だ明らかでない能力への素質を

持ち込んだ太古からの自我存在として現れる) に再度目を向けてみる。するとこの「効果」とは、上の二つの「個性」概念を用いて端的に言い換えるならば、目に見える「個性」(＝人格の個性)だけでなく、その内奥の「個性」(＝個人の個性)をも含めて目の前の子どもを見ることができる、ということになる。具体的には「再受肉」の観点を導入することで教師は、例えばある子どもの表面に現れている「個性」が何らかの気になる点を抱えるものであるとき、その点だけに囚われて即効性のある対処法を求めるのではなく、さらなる内奥に存在し、「再受肉」を繰り返してきた太古からの存在が、「肉体という覆い [...]」を使うことを学び、その人生の課題に向けて、自己を展開する (sich entfalten) ことができるよう、援助するために自分たちは呼び出されている³⁶⁾という視点で一步引いて見ることができるといった、教育上の「効果」を得ていくことができるとされているのである。

しかし、シュタイナー教育において、上のような仕方と「再受肉」論が実践に適用されているのであれば、そこには当然、ドナート自身が指摘しているように、次のような批判が予測されるだろう。その批判とは、「ただルドルフ・シュタイナー自身だけが、この探求の道を、例えば広大な広がりを持つ、繰り返された地上の生についての具体的な報告を与え得るほどまでに進んだ (あるいは、それほどまでに進んだと主張した) のであって、他方では、ルドルフ・シュタイナーの弟子の誰一人として、これまで、同様に進んだ能力を発達させてはいない。従って、弟子たちによるルドルフ・シュタイナーの報告の受容は、やはりドグマ的 (dogmatisch) と言われざるを得ない」³⁷⁾ というものである。確かに、シュタイナー教育の基盤となっている、「再受肉」論をはじめとする数々の人間観・世界観は、シュタイナーによっては超感覚的な「現実」として報告されているものの、その同じ内容を体験した者が他に誰もいないのであれば、その内容を適用する形で教育を行うことは「ドグマ的」と映る。こうした批判に対し、シュタイナーはどのように反論し得るのだろうか。

この問題を検討するにあたって、初めて教育について主眼的に取り上げた、1907年の論文「霊的科学の観点から見た子どもの教育 (Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft)」においてシュタイナーが、霊的科学 (= 人智学) だけが教育者に与えることのできるものについて記述した箇所が参考になる。そこでシュタイナーは、霊的科学の認識を

教育に適用する場合について述べているのだが、その際、教師には、「ただちに霊的な世界をのぞき見ることは必要ではなく、ただ、霊的科学からもたらされるものを生活に適用するための感覚が必要なかである」³⁸⁾と明言しているのである。

ここで教師に要求されている態度を、「再受肉」論およびそれに伴う二つの「個性」概念に関連づけて言い換えれば次のようなものになる。すなわち、ただちに霊的な世界をのぞき見るが必要ではないとは、現時点での感覚の範囲を超える「個人の個性」を認識できる能力が現段階ではなくても構わない、ということであり、霊的科学からもたらされるものを生活に適用するとは、それぞれの子どもの「人格の個性」の背後に、シュタイナーによって語られる「個人の個性」がある、との想定を持って目の前の子どもに向かい合う、ということである。「個人の個性」を認識することができない以上、それは、子どもの「人格の個性」のもとに、シュタイナーの言説を参照しつつ「個人の個性」を想像する、という態度になるだろう。こうした態度が認められているということは、ドナートによって予測されたような、「シュタイナー以外に誰も霊的な世界の事柄を認識した者がいない」という批判は、シュタイナーにとっては本質的な点を突く問題とはならないことになる。

しかしそうだとするならば、シュタイナーによって報告される霊的な世界の事柄は、やはり最終的にはドグマ化を回避できないのではないだろうか。以下では、この疑問を共有するヴィーヒェルトの論を参照しつつ、シュタイナー教育における人智学思想のドグマ化の問題について考えてみたい。

ヴィーヒェルトは、シュタイナー学校の教師は、多かれ少なかれ人智学的な理論上の人間像に基づいて、「子どもの発達はどうあるべきか」についての理想像を持つと言う。しかしそのことは、場合によっては、理論上の人間像に沿った画一的なクラスを求めてしまう危険につながり得る。そこでこの危険に対し、「我々に人智学の内容が与えてくれる力づけが、「固定的なもの」になってしまうことは「…」有効ではない」と指摘するのである³⁹⁾。ここではとくに7年生、8年生、9年生の上級学年との関わりに限定した形で述べられているが、人智学思想が「固定的なもの」となる、つまりドグマとして教師たちに作用し、子どもたちの方をその内容に合わせようとする傾向が生じてしまうことが教育にとって有効でないことは、すべての学年に当てはまると言っていいたいだろう。

ヴィーヒェルトはこうした危険を避けるために、シュタイナーによって提唱された「教育者愛(Pädagogenliebe)」の必要性を説く。それぞれの子どもの「人格の個性」を、人智学的な人間像に当てはめてしまうことのないように、まずはどんなに「普通でないところ(das Außergewöhnliche)」と思われるものであってもそれを肯定すべきである、つまり、すべての「人格の個性」に愛情を持つべきであるというのである。そして一つの事例として、シュタイナー学校で教師として働いていた際のある同僚が、「まったく手に負えない」子どもたちの「普通でないところ」を愛情を持って受け入れたことで、その子どもたちが短期間のうちに正常化し(sich normalisieren)、道徳面でも学習面でもすばらしい特性を見せるようになったという経験が紹介される⁴⁰⁾。

もちろん、子どもの「人格の個性」への愛情が重要であることに異論は出されないだろう。しかし、「普通でない」と思われる「人格の個性」を愛情を持って受け入れることで、その子どもが調和的な「人格の個性」を持つようになるという経緯が提示されるだけでは、未だ人智学思想の内容がドグマ化するという危険を回避したことにはならない。なぜなら教師によって、到達点として調和的な「人格の個性」が期待されている以上は、例えばシュタイナーの次の言葉、「教育の課題は、霊的な意味で捉えるならば、魂霊(Seelengeist)を身体と調和させること(In-Einklang-Versetzen)を意味します。これらは互いに調和に至らなくてはなりません、互いに適合しなくてはなりません」⁴¹⁾が、ある特定の「調和」のイメージを教師にもたらし、それが教師にとってのドグマとなって、子どもをその固定した内容に向けて誘導しようとしてしまっている可能性が拭いきれないからである。

それでは、ヴィーヒェルトが例に挙げた教師が、その記述からにじみ出ているように、ドグマとしてではなく、その子にとっての調和をもたらすことができたとするなら、それはなぜなのだろうか。この問いはまた、上に述べたようなドグマ化・固定化の危険にもかかわらず、シュタイナーがなぜ教師たちに、霊的世界の事柄をただちに認識する必要はないと言い切れたのだろうか、という問いにもつながってくる。

3. 「再受肉」論の背景をなす一元論的認識への志向——「一元論を背景とする二元論的構図」による子どもの見え方——

ここに、シュタイナー思想の一元論的な側面を参照する必要がある。ヴィーヘルトをはじめ、シュタイナーの「再受肉」論の教育的な「効果」を指摘する論者においては、先に参照したもの以外でも、その二元論的な側面（個人主義的特性）だけが強く焦点化され、一元論的な側面（汎神論的特性）の方にはほとんど言及がなされていない。しかし先のドグマ化・固定化の問題は、一元論的な側面を下敷きとして見ることで、少なくとも理論上は回避することができると考えられるのである。その考察は後述することとし、まずは以下に、前期から後期に至るまで一貫している一元論的な認識についてのシュタイナーの議論を押さえておきたい。

シュタイナーは、前期においてすでに、通常は不可視とされる事柄を可視の事実として見ることができた経験から、カント的な不可知論に対し反感を抱いていた⁴²⁾。そこに見られる「理念世界と経験世界の二元論」を克服するため、シュタイナーは、「個的な経験のうちに普遍を見ようとした」⁴³⁾ゲーテ的認識に注目し、それを継承する形で自身の認識論を打ち立てている⁴⁴⁾。「個」にそのまま「普遍」を見る一元論的な認識によることで、可視的な経験世界だけに限定されない、ありのままの現実そのものが捉えられると考えられたのである⁴⁵⁾。この意味でシュタイナーは、「一元論的な世界観の支持者は、自身に与えられている世界の現象を解明する上で必要なものはすべて、この世界の範囲内にあるはずだということを知っている」⁴⁶⁾とすることができた。

しかし、当時の認識論はカント的な二元論を当然のこととして広く前提としており、シュタイナーから見れば現実そのものを捉えることを断念していた。こうした状況に対し、シュタイナーは上の記述に続けて次のように述べる。

「彼〔＝一元論的な世界観の支持者〕が、そこ〔＝自身に与えられている世界の現象の解明〕に到達するのを妨げているのはただ、彼の組織（Organisation）の偶然的時間的または空間的な限界、あるいは欠陥でしかあり得ない。しかもその限界や欠陥とは、人間の組織一般のそれではなくて、単に彼に特殊の、個人的な組織のものでしかない」⁴⁷⁾

一元論的な立場からすれば、人間に認識できない世界の領域があるのは、通常考えられているように人間一般の欠陥なのではなく、個人の特殊な欠陥にすぎないというのである。その上で、そうした特殊な「限界や欠陥」による認識の制約は、「単に一時的なものでしかなく、知覚や思考の進展とともに克服されることができる」と述べられる⁴⁸⁾。この理由は、以下のように説明される。

シュタイナーの認識論では、感覚器官の働きによって外部から得られる知覚内容と、一元論的な思考の働きによって得られる「直観（Intuition）」とが、それぞれの「私」のもとで統合されることによって認識が成り立つとされている⁴⁹⁾。従って、「今日は見出されなかったものが、明日には見出されることがあり得る」⁵⁰⁾というように、単純に知覚内容の量が拡大することによってはもちろん、それ以外にも、現実性の根拠として知覚内容だけに頼るのでなく、「思考が伝達する存在様式〔…〕を、知覚内容と同じ正当性を持った要因として承認する」⁵¹⁾ことによっても、すなわち、思考によって得られる「直観」を同様に現実性の根拠とすることによってもまた、認識の暫定的な限界は、一元論的な認識の境地へ向けて押し広げられていくとされるのである。

こうした前期思想における「認識の拡大」のモチーフは、後期思想へと受け継がれていく。そこではシュタイナーは、認識の通常の限界を超えた認識を獲得している者として、それらの認識内容を、神智学的な表象を用いてより具体的なイメージとともに描き出している。とくに先述の『いかにして高次の世界の認識を獲得するか』では、その題名からも分かるように、一元論的な認識に向けた「知覚や思考の進展」のための手法が、順を追ってきわめて詳細に説明されている⁵²⁾。

さて、以上のことを確認した上で、先のシュタイナーの主張に戻ってみたい。「ただちに霊的な世界をのぞき見ることは必要ではなく、ただ、霊的科学からもたらされるものを生活に適用するための感覚が必要なものだけ」という、あたかも固定した二元論を容認し、ドグマ化を呼び込むかに思えた記述であったが、述べてきた一元論的認識への志向を背景に見ることで、この記述について別の解釈の必要が生じてくる。

前期においても後期においても認識に限界を設けることが否定され、現実をありのままに見るために「認識の拡大」が要請されている以上、上の記述も、目標とされる一元論的認識を志向する限りで、その「途上」としてのみ許容される姿勢を指している、と考える必

要が出てくるのである。このことは、霊的な世界をのぞき見ることが「ただちに (gleich)」は必要でない、とされていたことから裏付けることができるだろう。教育を行う者にとって、霊的な世界の認識は前提条件ではないが、長期的な目標としてそれに向かうことまでが否定されているわけではないのである。

このように考えるならば、教師が、現時点では認識できない霊的な世界の事柄をシュタイナーの言うように実践に適用するとしても、その言説に基づいて想像される内容は、一元的認識へと向かう、教師自身の「発達」を背景とする限りでの想像となる⁵³⁾。よってその内容は、「自分にとっては未だ認識されていないが、いつかは認識できるもの」として現れる。そうであるならば、そこで想像される内容に関して、それがあくまで暫定的な現実にはすぎず、自分の認識の高まりに応じて変容する流動的なものであることに対して、開かれた態度が可能となるだろう。つまり、シュタイナー思想の持つ二元論と一元論とが一人の教師のなかで有機的に連結されているならば、それによって自然に、超越的な事柄についての言説やそれに基づいて想像される内容が、固定的なものになってしまうことを回避できると考えられるのである。だからこそヴィーヒェルトが例に挙げた教師は、前もって設定された固定的なイメージへと子どもを誘導することなく、その子にとっての調和をもたらすことができていたのではないだろうか。

おわりに

以上、本稿では「再受肉」論とそこに由来する二つの「個性」概念を中心に、まずはシュタイナー教育において、神秘的・二元論的な後期思想があるからこそ可能になっている子どもの見え方を確認した。また、その見え方に伴うドグマ化・固定化の危険性と、その危険性が、前後期思想に一貫して見られる一元的認識への志向を下敷きとして見ることで、どのように回避され得るかを見てきた。ここから言えるのは、シュタイナー思想が持つ「一元論を背景とする二元論的構図」によって、教師の想像力が誘発され、しかもそこで想像される内容が固定化することなく、人間の「聖性」の次元までも含み込んだ形で目の前の子どもに向き合うことが可能になっているのではないかと、いうことである。

もっとも、ここにはまた別の形で固定化の危険性が入り込む可能性があることも否定できない。なぜな

ら、このような子どもの見え方が可能であるのは、教師が、自らを一元的認識への「発達」の「途上」にある者として認知している限りのことであるため、ひとたびそうした認識が達成されたと感じられてしまえば、そこでの認識内容は流動性を失い、子どもをその内容に合わせようとする固定化した試みへと再び後退してしまいかねないからである。今回は紙幅の都合上、こちらの危険性については示唆することに留まらざるを得ないが、シュタイナーが一元的認識に向けて「認識の拡大」を主張した一方で、完全な一元的認識は不可能であることを暗示する発言を残していることを考慮しつつ⁵⁴⁾、慎重に検討を行うことが必要である。今後の課題として提示しておきたい。

ともあれ、上のような子どもの見え方を可能にするのが、シュタイナー思想の「一元論を背景とする二元論的構図」であることを明らかにしてきたことで、神秘的側面も含んだ彼の思想を議論することの消極的な意義だけでなく、その積極的な意義の一端を示すことができたと考える。本稿での議論を踏まえて言うならば、「はじめに」で触れたような、シュタイナー教育の背景をなす思想についての議論をタブー視する姿勢では、思想に潜む危険性だけでなく、シュタイナー教育のすべての実践の根幹をなしている、特有の子どもの見え方を見落とすことにもつながってしまうのである。世界的に評価を受けている実践の根底をさらに明らかにするために、シュタイナーの前期思想・後期思想とともに目配りをした議論が排除されることなく進められることの重要性を再度強調し、本稿を閉じることとしたい。

(指導教員 今井康雄教授)

注・引用文献

- 1) Zander, H. "Anthroposophie in Deutschland " Bd.1,2, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, S.1442
- 2) 衛藤吉則 1998a シュタイナー教育学をめぐる「科学性」問題の克服に向けて——人智学的認識論を手がかりとして 人間の探求 第10号 pp. 103-104/Prange, K. "Erziehung zur Anthroposophie. Darstellung und Kritik der Waldorfpädagogik" Klinkhardt, 2000, S.178-180, S.186-188
なお、思想についての議論をタブー視する傾向を持つ論者としてここで名前を挙げられているのは、ヴィンケル、ハンスマン、クラニーヒ、ラヴァグリ、パーシェンである。
- 3) Zander 2008, a.a.O., S.1441
- 4) 衛藤, 前掲論文 (1998a), p.105
- 5) Prange 2000, a.a.O., S.197f.
- 6) Steiner, R. "Die Philosophie der Freiheit" Rudolf Steiner Verlag,

- 1995 (1894), S.9 = (本間英世訳)『自由の哲学』人智学出版社, 1981, p.7
- 7) 「再受肉」の原語である Reinkarnation は、一般に、「靈魂が別の身体に再び入ること」を指す。西洋では、前 6 - 5 世紀のペレキュダス、ピュタゴラス、ピンダロス等の思想に見られるが、はっきりとした創始者は特定されていない。ただし歴史的な影響の大きさから、通常はピュタゴラスが「ヨーロッパ再受肉思想の父」とみなされている。近代に入ってから、レッシングやゲーテによっても論じられた。シュタイナーにおいては、この語の他に Seelenwanderung (魂の遍歴) や wiederholte Erdenleben (繰り返された地上の生) 等の語を用いて表現されることも多い。Zander 1999, a.a.O., S.58/新カトリック大事典編集委員会編『新カトリック大事典』第 4 巻, 研究社, 2009, pp.1302-1303
- 8) Donat, W. 1957 Die Reinkarnationsidee in der Anthroposophie, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, vol. 9, no. 2/ Zimmermann, H. (Hrsg.) "Reinkarnation und Karma in der Erziehung" Verlag am Goetheanum, 1998
- 9) Donat 1957, a.a.O., S.178
- 10) Zimmermann 1998, a.a.O., S.7
- 11) Zander, H. "Geschichte der Seelenwanderung in Europa" Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, S.58/クーパー, I. (林葉喜志雄訳)『神智学入門——古代の叡智を求めて』アルテ, 2010, p.39
- 12) Steiner, R. "Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884-1902" Rudolf Steiner Verlag, 2004 (1884-1902), S.194ff./Zander 1999, a.a.O., S.490
- 13) Zander 2008, a.a.O., S.550
- 14) ebd.S.546
- 15) ebd.S.553
- 16) Steiner, R. "Lucifer-Gnosis. Grundlegende Aufsätze und Berichte aus den Zeitschriften <Luzifer> und <Lucifer-Gnosis> 1903-1908" Rudolf Steiner Verlag, 1987 (1903-1908), S.67-91, S.92-107/ebd. S.561
- 17) Zander 2008, a.a.O., S.571
- 18) Zander 1999, a.a.O., S.479
 なお、神智学協会の誕生から、協会本部をインドへと移すまでの経緯については、マーフェット, H. (田中恵美子訳)『近代オカルティズムの母 H.P.ブラヴァツキー夫人』竜王文庫, 1981, pp.168-220 参照のこと。
- 19) 神尾学『人間理解の基礎としての神智学』コスモス・ライブラリー, 2006, p.49
- 20) Zander 1999, a.a.O., S.480f.
- 21) Blavatsky, H.P. "The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy" Vol.1-3, The Theosophical Publishing House, 1893, Vol.1, p.45
- 22) ebd. Vol.2, p.320
- 23) ebd.
- 24) 神尾, 前掲書 (2006), p.58
- 25) Steiner 1995 (1894), a.a.O., S.91 = p.95
- 26) Steiner, R. "Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung" Rudolf Steiner Verlag, 2003 (1904), S.193 = (高橋巖訳)『神智学』筑摩書房, 2000, p.216
- 27) なお、前期シュタイナーには、無神論者としての立場を前面に押し出していた時期があった。ツァンダーは、この時期に限ってはシュタイナーの汎神論的傾向が中断されたと述べているが、バルマーの言う「世界自己 (Welt-Selbst)」の観点を導入することで、シュタイナーのなかの無神論的傾向と汎神論的傾向とを連結することが可能になる。Zander 2008, a.a.O., S.653/ Ballmer, K. "Max Stirner und Rudolf Steiner. Vier Aufsätze" Sancey le Grand, 1995 (1930) および以下の拙稿を参照のこと。河野桃子 2011 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
- 28) Steiner 1987 (1903-1908), a.a.O., S.96-99
- 29) Steiner 2003 (1904), a.a.O., S.59 = p.69
- 30) ebd.S.72 = 同上, p.83
- 31) Steiner, R. "Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?" Rudolf Steiner Verlag, 1993 (1904/05), S.28 = (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, p.41
- 32) ebd.S.128 = 同上, p.183
- 33) Steiner, R. "Ursprung und Ziel des Menschen. Grundbegriffe der Geisteswissenschaft" Rudolf Steiner Verlag, 1981 (1904/05), S.285
- 34) Steiner, R. "Das Hereinwirken geistiger Wesenheiten in den Menschen" Rudolf Steiner Verlag, 2001 (1908), S.106
- 35) シュタイナー教育の文脈において「気質」とは、ヒポクラテス以来の「胆汁質」、「憂鬱質」、「多血質」、「粘液質」の四類型を指す。「気質」が生じる過程について、シュタイナーは二つの「個性」と関係づけながら次のように述べている。「ちょうど中心に、気質が存在します。人間がそれを通じて先祖の系列に加わっていくところのもの [= 人格の個性] と、以前の諸身体化から持ち込んできたもの [= 個人の個性] との中間にです」(□内は引用者による、以下同様)、「例えば青色と黄色が、緑色に混ざり合っていくように、この二つの流れは人間のなかで、その気質と呼ばれるものへと混ざり合っていきます」(Steiner, R. "Wo und wie findet man den Geist?" Rudolf Steiner Verlag, 1984 (1908/09), S.278 = (西川隆範訳)『人間の四つの気質』風濤社, 2000, p.47) なお、「気質」と二つの「個性」の関係については、以下の拙稿を参照されたい。河野桃子 2010 シュタイナー教育における「個性」概念——二重の個性と気質の関係 ホリスティック教育研究 第13号
- 36) Donat 1957, a.a.O., S.178
- 37) ebd.S.176f.
- 38) Steiner 1987 (1903-1908), a.a.O., S.341 = (高橋巖訳)『子どもの教育——シュタイナー・コレクション 1』筑摩書房, 2003, p.63
- 39) Wiechert, C.J. 1998 Zum Umgang mit den Karmaübungen. Zimmermann (Hrsg.) 1998, a.a.O., S.101
- 40) ebd.S.101f.
- 41) Steiner, R. "Allgemeine Menschenkunde als Grundlage der Pädagogik" Rudolf Steiner Verlag, 1992 (1919), S.23f. = (高橋巖訳)『教育の基礎としての一般人間学——ルドルフ・シュタイナー教育講座 I』筑摩書房, 1989, p.11
- 42) Klingler, W. "Gestalt der Freiheit. Das Menschenbild Rudolf Steiners" Urachhaus, 1989, S.26f./衛藤吉則 1998b ルドルフ・シュタイナーの人智学的認識論に関する一考察 教育哲学研究 第77号 p.65

- 43) 衛藤, 前掲論文 (1998b), p.69
- 44) シュタイナーは、シラーの美的人間形成論を思想的背景とすることで、ゲーテによる自然認識の方法を人間の自己認識に応用した。この点については次の井藤の論述に詳しい。井藤元 2011 人智学の基盤としてのゲーテ自然科学——自己認識への準備 ホリスティック教育研究 第14号
- 45) 衛藤吉則 2000 シュタイナー教育思想にみる「教師の自己教育」について——文部省在外研究報告Ⅰ 新見公立短期大学紀要 第21巻 pp.46-47
- 46) Steiner 1995 (1894), a.a.O., S.115=p.121
- 47) ebd.
- 48) ebd.S.116=p.122
- 49) ebd.S.99f. =pp.94-96
- 50) ebd.S.116=122
- 51) ebd.S.123=p.129
- 52) Steiner 1993 (1904/05), a.a.O.
- 53) なお「想像」および「想像力」は、前後期を通じて、一元的認識の獲得に関して重要な意味を持つ術語である。前期においては、一元的認識に基づいて行為することのできる倫理的個人への「発達」を促進する力としての「道徳的想像力 (moralische Phantasie)」(Steiner 1995 (1894), S.193=p.200) が論じられ、後期においては、通常の「感覚的認識」を超える「超感覚的認識」の「発達」の三段階のうち、最初の段階として「イマジナツィオン (Imagination = 想像)」が置かれている (Steiner, R. "Die Stufen der höheren Erkenntnis" Rudolf Steiner Verlag, 1993 (1905-1908) = (西川隆範訳)『霊界の境域』水声社, 1985)。これら二つの「想像 (力)」は、原語も論じられている時期も異なるため、結びつけて扱うには慎重を要するが、両者の関係については機会を改めて論じたい。
- 54) シュタイナーは、1916年に行われた「霊的科学の観点から見た人間の生活」についての講演のなかで、トマス・アキナスに依拠しつつ、「神的な啓示に起因する洞察」と「人間が自らの認識の力をもって何とか到達することのできる洞察=信仰に先んずるもの (Praeambulum fidei)」の領域を区別し、人智学の内容を、後者の領域内に留まるものとしている (Steiner, R. "Philosophie und Anthroposophie. Gesammelte Aufsätze 1904-1923" Rudolf Steiner Verlag, 1984 (1904-1923), S.225ff.). この点についてヴェーアは、「シュタイナーによるこのはっきりとした言明を記憶に留めておくことは、数々の講演録のなかに […] これとは反対の推測を生じさせ得るようなシュタイナーの一連の発言が見られるだけに、一層重要である」と評している (Wehr, G. "C.G.Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse" Klett-Cotta, 1998, S. 235ff. = (石井良, 深澤英隆訳)『ユングとシュタイナー——対置と共観』人智学出版社, 1982, pp.403-405)。