

[研究論文]

シュタイナー「ニーチェ論」の思想史的検討 — 試金石としてのニーチェ —

井 藤 元

1. はじめに

本論考は、ルドルフ・シュタイナー (Rudolf Steiner 1861-1925) の思想を、彼の「ニーチェ論」の分析を通じて思想史的に検討するものである。

近年、シュタイナー学校の教育実践が世界的に耳目を集める中、実践を支える当のシュタイナー思想は、その特異さ故にしばしば敬遠され、これを理論的・分析的に捉えようとする試みは十全になされてはいない。そのため、シュタイナーは、思想史的位置づけすら未だ不明確なままである。そうした現状に鑑み、本研究では、シュタイナー思想を思想史的に孤立した「突然変異」とみなすのではなく、諸々の思想家（本論文においてはニーチェ）との関連において読み解き、シュタイナーが彼らといかなる思想的地盤を共有していたか、解明を試みる。その際に考察の対象とするのは、シュタイナーが霊的指導者へと転回する以前、つまり思想研究者時代（20代半ばから、およそ40歳頃まで）の彼のテキストである。世紀転換期以前のシュタイナーは、霊的指導者となって以降の彼とは異なり、ゲーテの自然科学論文、ニーチェ思想などについて、堅実な思想研究を行っている。コリン・ウィルソンは、シュタイナー初期の著作『自由の哲学』、『ゲーテの世界観』について、次のように述べている。

「いささか驚いたことにはシュタイナーは並々ならぬ冴えをもった哲学者、文化史家だったのである。これらの著作にはいかさまめいたところは微塵もなく、それどころか、思想史に完全に魅了され、自分の思想をできるだけ簡潔明瞭に語ろうとしている人という印象さえ受けた¹⁾」。

シュタイナーは、ゲーテ、ニーチェらのうちに自身と同質の思想的傾向性を見出した。そして彼は、自身の思想をゲーテやニーチェに投影し、彼らの思想を読み解く中で、自らの根本理念を間接的に語っているのである。再びコリン・ウィルソンの著作から引用しよう。彼はその点に関し、次のように述べる。

「シュタイナーはルドルフ・シュタイナー自身の口で語っているのではなく、いわばゲーテの代弁者として語っているのである。ニーチェについての著書の中でもシュタイナーはニーチェの代弁者として語っている²⁾」。

従って、この時期のシュタイナーの著作を分析することにより、彼が考察の対象とする思想家——ゲーテ、ニーチェら——との思想的接点を導き出すことが可能となる。彼の思想研究を分析することで、シュタイナーを思想史的地平で検討する可能性が開かれるのである。そして、シュタイナーが彼らをいかに読み解いたか、それを分析することにより、逆にシュタイナー自身に潜在する根本理念を、ゲーテやニーチェの枠組みを用いて（つまり、人智学の特有用語を用いずに）抽出することも可能となるように思われる。

ここで特筆すべきは、シュタイナーの初期の思想研究が、決して、霊的指導者となって以降の彼の思想と矛盾するものではないという点である。彼は思想研究者時代のテキストについて、それを人智学の基礎として位置づけられるべきものとみなしている（一例として、彼の思想研究者時代の著作『自由の哲学』を挙げよう。『自由の哲学』、「新版のためのまえがき」において、シュタイナーは、『自由の哲学』と霊的指導者となって以降の著述とは「この上なく密接な関係を持っている³⁾」と述べている）。従って、そこには既に霊的指導者シュタイナーの独自の思想へと受け継がれる理念が萌芽として内在していると予想されるのである。

筆者は、別稿「シュタイナーのゲーテ『メーメルヒェン』論——ゲーテ、シラー、シュタイナーの思想的選

近——⁹⁾」において、シュタイナーによるゲーテ『メールヒェン』論（「ゲーテの黙示 *Goethes geheime Offenbarung*」）を分析し、ゲーテ、シラーとの連関において、シュタイナー思想を構造的に把握することを試みた。「ゲーテの黙示」は、シュタイナーが思想研究者から霊的指導者へと歩みを転換させる、その転回の直前（1899年）に発表された論文である。彼は、その中でゲーテの文学作品、『メールヒェン *Das Märchen*』（1795）について独自の解釈を試みている。彼は『メールヒェン』をシラーの『人間の美的教育についての書簡 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*』と関連付けて解説し、ゲーテ思想の根底に潜在する枠組みを、シラーの枠組みを用いて抽出している⁹⁾。そうした「ゲーテの黙示」のうちには、ゲーテ、シラー、シュタイナー、三者に通底する思想的地盤が潜在しているように思われる。シュタイナーは、謎のテキスト『メールヒェン』のうちに自らを投影し、そこに自身の思想の根底に位置づけるべき理念を読み取った。従って、シュタイナーが『メールヒェン』をいかに読み解いたかを分析することを通じて、シュタイナー自身の思想的地盤が浮き彫りになると考えられるのである。「ゲーテの黙示」分析を通じて、ゲーテ、シラー、シュタイナー、三者に内在する思想的枠組みを抽出すること、このことを筆者は別稿において試みた。

本稿もまた、上記の試み同様、思想研究者時代のシュタイナーのテキストを検討するものである。本論文では、特にシュタイナーの「ニーチェ論」（『ニーチェー同時代との闘争者 *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*』1895以下、『ニーチェ』と略記）に焦点を当て、分析を試みる。以下ではまず、シュタイナーとニーチェの関係について若干の説明を行うこととする。そして、『ニーチェ』がシュタイナー思想の逆照射のためのテキストとして、いかに恰好のものであるか、ニーチェ哲学の性質について示す中で明らかにしたい。

2. シュタイナーとニーチェ

一見するところ、超感覚的世界の存在を認め、その重要性を説いたシュタイナーと、あらゆる超感性的原理を否定したニーチェの間に思想的接点を見出すことは、困難と受け取られるかもしれない。しかしながら、かかる一般の見解とは裏腹に、シュタイナーのニーチェへの傾倒ぶりには瞠目させられるものがある。

シュタイナーはニーチェの妹エリーザベトの依頼を受けて、ニーチェ蔵書目録を作成し、さらには、ニーチェ思想についてエリーザベトに個人的教授を行った⁹⁾。そうした縁もあり、エリーザベトの許しを得て、シュタイナーは、1896年1月22日、病床のニーチェと対面している。彼の自伝には、その時の様子が克明に記されている。

「その部屋の中で狂えるニーチェは、芸術家であり同時に思想家である驚くほど美しい額を頼りて、休憩用ソファーに横たわっていた。午後早い頃のことである。正気が消え失せていながら、なお魂がこもっていると感じられる彼の両眼は、彼の魂の中に入り込むことができないでいる周囲の像を、それでもなお映していた。人がそこに立っていても、ニーチェにはそのことがまったく分からなかった。しかしそれでも人は彼の理知的な顔立ちを見ていると、それは午前中ずっと思索を営んでいた人の、今暫時休憩せんとしている表情にも思えるのだった。私の心が受けた内的衝動は、この天才に対する理解へと変じていくかのように思われた。彼の眼差しは私に向かっているものの、私を見てはいなかった。このじっと動かぬ視線の表す受動性は、己れの眼差しに対する理解を人に呼び覚まし、その眼差しにぶつからずとも眼が有する心の力を及ぼすことができるのだった。……私はかつてニーチェの書いたものに感嘆した。しかし今私は現実の感嘆の対象として、明るい光を放つ一つの姿に見入っているのだった⁷⁾」。

シュタイナーはニーチェとの対面を深い感動をもって回顧している。ホフマンは、シュタイナーがニーチェに関し、500以上もの箇所而言及している事実を取りあげているが⁹⁾、そうした事実はシュタイナーのニーチェへの傾倒を示す一つの指標となろう。しかしながら、その言及の数を示すよりも、端的に、『ニーチェ』中の以下の一節から、シュタイナーの並々ならぬ傾倒ぶりを見て取ることができる。

「彼 [ニーチェ 註：筆者] がショーペンハウアーとの関係について語った言葉を、私は自分とニーチェ

との関係について言いたい。「私はニーチェの読者である。第一ページを読んだとき、すべてのページを読み通し、彼の語ったどの言葉も傾聴するだろうと、はっきりと知る読者の一人である。私はすぐに彼を信頼した。……分かりやすく、しかし厚かましく、愚かしく表現すれば、彼が私のために書いたかのように、私は彼を理解した」。そのように語る事ができる⁹⁾。

また、同著においてシュタイナーは、ニーチェとは別の道を辿って、ニーチェと同様の理念を獲得したと記している¹⁰⁾。

「6年前にフリードリッヒ・ニーチェの著作を知ったとき、彼と同様の理念が、すでに私のなかに形成されていた。私はニーチェとは別個に、彼とは別の道で、彼が『ツァラトゥストラ』『善悪の彼岸』『道徳の系譜』『偶像の黄昏』において述べたことに一致する見解に到った¹¹⁾」。

シュタイナーは、ニーチェのうちに自身に内在する理念と同質のものを読み取ったが故に、「彼が私のために書いたかのように、私は彼を理解した」と言えるほどの共感を示したのであろう。高橋巖が指摘しているように、シュタイナーはニーチェの立場を基本的に全面肯定している¹²⁾。こうしたシュタイナーの記述に基づくことにより、シュタイナー思想を理論的に明らかにするための方途が得られることとなる。以下で詳述することとなるが、ニーチェ思想は、その表現形式が先天的に有している性質により、シュタイナー自身の思想を照らし出すための試金石となるのである。

3. ニーチェの形式——「アフォリズム」の誕生

ニーチェ哲学についてはこれまで多様な（無数の）解釈が提示されてきたが、周知の通り、定説と呼ばれるようなものは未だ存在しない。その最大の理由は、ニーチェがいわゆる体系を示さなかったからである。形の上では断片をしか語らなかつたばかりか、その断片同士が相矛盾すると思われるような姿をとっている¹³⁾。ピヒトは、哲学的文献には、ニーチェのごとき哲学叙述の形式は他に例がないと指摘し、さらに次のように述べる。「読者はまず戸惑い、恣意や気紛れ、勝手放題という印象を受ける。詩的な語り方と分析的な鋭い思想との間の揺れが、分裂した印象を与えて、哲学者の厳密さにも詩人の自由奔放さにも不足している一種の合の子——まさに〈詩人哲学者〉が語っているのではないかという疑念が生まれる¹⁴⁾」。

ニーチェ自身、自分はすべての体系家を信用しないと述べ、「体系への意志は誠実性の欠如である¹⁵⁾」とまで言い切る。ニーチェ独特の激しさを伴った体系化拒否の宣言は、他方、多くの「アフォリズム」による表現形式と結びつけられて、彼の思想の非体系的性格を一般に印象づける。フィンクは、ニーチェの哲学は依然「隠蔽されたまま」であったと述べ¹⁶⁾、またハイデガーは、ニーチェの哲学的計画は、『ツァラトゥストラ』の時期とほぼ同時に成立しながらも、それに基づく彼本来の哲学は、出版された諸々の著書においては決定的な形態をとるに至らず、遺稿『力への意志』の中に残されたままであると述べる¹⁷⁾。

しかるに、ここで一つの疑問が生ずる。ニーチェが精神の崩壊に至らず、仮に彼が思想の体系的叙述を試みたとして、果たして彼はその試みに成功しただろうか。そもそもニーチェ哲学は体系化によって把握しうるものなのであろうか。（以下の論述で明らかにするが）ニーチェ哲学の「アフォリズム」形式は、そもそも先天的に体系化とは相容れない可能性を孕んでいる。

そこで、以下、まずはニーチェの根本形式である「アフォリズム」の性質について言及するが、その際、特にヤスパースのニーチェ論を参照する。彼は、ニーチェの「アフォリズム」形式を、体系化を拒絶するものと位置づけた。以下、ヤスパースのニーチェ論（1936）を適宜参照しつつ、上記の問題について、考察を進めることとする。

ニーチェの作品様式は「アフォリズム（箴言体 Aphorismus）」である¹⁸⁾。それは彼の生涯を通じて、本質的には変わらない¹⁹⁾。初期の著作である『悲劇の誕生』（1872）と『反時代的考察』（1873-1876）は、例外的に、論文形式をとっているが²⁰⁾、ニーチェは『反時代的考察』の「当時は私は『雄弁』であることをまだ恥じてはいなかった」と初期の著作の叙述に対して、自己批判的に回顧している。また、後期の著作である『ツァラトゥストラ』は、物語性をもった詩的・哲学的な寓話²¹⁾であり、一般に、叙事詩として位置づけ

られているが、個々の章は独立しており、各章相互の連関は、一見するところ希薄である。すなわち、『ツァラトゥストラ』もまた、詩的形式に身を包みつつも、個々の章は潜在的に「アフォリズム」の形式を採っているといえるのだ。『ツァラトゥストラ』は、ニーチェの著作において、唯一、「アフォリズム」の詩的形象化、つまり、詩と「アフォリズム」の融合形式によって描かれた作品と考えられるのである（尤も、『ツァラトゥストラ』の個々の章には、物語的要素の導入により、統一的意図が通奏低音として存在している。そのため、『ツァラトゥストラ』は、文脈なき「アフォリズム」の集積ではなく、個々の「アフォリズム」が緊密に関係し合い、それぞれがニーチェ哲学の根本問題と直結する、思想的集合体なのである。この点について、レーヴィットは『ツァラトゥストラ』では、脈絡のない沢山の説話ではなく、匿された長い思想の鎖」が問題になっていると述べる²²⁾。

さて、ニーチェの病気が悪化する1876年以降、保養旅行先で「アフォリズム」集が書かれるようになる。「アフォリズム」は、発作の波の合い間や移動の合い間に、断続的かつ即興的に書くのに適している²³⁾。「いろいろな著想が、路を歩いている間にも、彼〔ニーチェ註：筆者〕を見舞った。彼は最後の十年間は、午前と午後の大部分を野外で過ごし、折にふれて手帳に記入した。そして家に帰ってから、それを慎重な文体でノートに書き下ろした²⁴⁾。かくして、夥しい量の思想の断片が生まれた。刊行されたものとほぼ同量のもものが死後に残され、遺稿として出版された。

しかしながら、止むなき事情から採用されることとなった「アフォリズム」形式に、積極的意味が見出される。ヤスパースの解説を参照しよう。彼によれば、ニーチェはそこで一つの課題を作り出したという。「近代人は、彼らが職務上の要求から解放されるときである旅行中だけ、心のくつろぎを得る。それゆえ一般の見解を変えようとする者は、旅行者を相手としなければならない²⁵⁾」。このような反省から一定の伝達形式が生ずる。「長く引き延ばされた思想体系は旅行の本質に反する——通読するのではなくて、しばしば繙いて読むような書物が必要だ²⁶⁾。こうした見方を決して反復しはしなかったが、ニーチェは後に至って別の弁明を見いだしたとヤスパースは述べる。「簡単な言葉の在る物は、多くの長期にわたって考えられたものの果実や収穫物であることがある²⁷⁾」。

かくして「アフォリズム」の形式は、本質的なものの伝達に必要な形式となる。「或る事柄は、それが単に刹那的に触れられたにすぎないということだけで、もう本当に不可解であるのだろうか。少なくとも、刹那的にしか捉えられないような真理があるものだ²⁸⁾。それゆえ「最も深い、不滅の事物は常にかのパスカルの『パンセ』がもつアフォリズムの性格を、したがって或る刹那的な性格を、もつであろう²⁹⁾。ニーチェは最後まで、この形式に依存した。「アフォリズムや格言に関しては、私はドイツの大衆中第一人者なのであるが、このようなアフォリズムや格言は『永遠性』の形式である。私の名誉欲は、他の人びとが一冊の書物で述べることを一他の人びとが一冊の書物で言えないことを——十の文章で述べることだ³⁰⁾」。

4. ニーチェ哲学における矛盾の意味

再びヤスパースを引用しよう。彼は、もし我々がニーチェ哲学から体系を取り出そうと試みるなら、解決されえない問題に座礁するだろうと述べる。「取り出されたものはそれが非常にうまく成功した場合には、それから後に意識される全体よりも優れたものであり、一つの新しいものでありうるだろう³¹⁾」。しかし多くの場合、それは劣ったものとなる。なぜならそれは忘れたり、看過したり、除外したりするに相違ないからである。

ヤスパースによれば、「ニーチェの真理は、何処かの段階にもなく、終極にもなく、初めにもなく、或る高所にもなく、むしろ進行過程全体のうちに存する。そしてこの進行過程においては、或る地点における真理のあらゆる在り方は、それ独特の意義をもっているのである³²⁾」。この進行を通じて現象する全体者の結合力は、ヘーゲルにおけるように、体系としての著作によっては表現されなかった³³⁾。それゆえ、ニーチェの体系は集合的構成によっては獲得せられない³⁴⁾。

ニーチェは個々のものについて一つ一つ観察し、そしてこの観察を通じて、真理というものは素朴な反定立や二者択一のうちには見いだされないということを我々に教える。すなわち、矛盾においてはじめて真理と真なる存在は現れることができるのである。「最高の人間は存在の対立的性格を極めて強く示しているような人間」であり、「凡庸な人間は、対立の緊張が増加するや否や滅亡するような人間である³⁵⁾」。そこでニー

チェは次のように言う。「最も賢明な人間は一時々彼の壮大な不協和音の偉大な瞬間をもつところの——最も矛盾に富める人間であるだろう³⁹⁾」。

以上、ヤスパースのニーチェ論を参照しつつ、ニーチェ特有の表現形式たる「アフォリズム」形式の特質を確認した。「アフォリズム」は体系化とは相容れない形式である。体系化は矛盾の排除へと向かい、また、細部を看過し、対立項を除外する。対して「アフォリズム」においては、矛盾しながらの同居が可能である。個々の「アフォリズム」は簡潔に物事の核心を言い当てる。また、文脈依存的でなく、ありのままの一場面を密封する。

5. シュタイナーのニーチェ論——試金石としてのニーチェ

従って、そうしたニーチェの叙述形式は、あらゆる体系化を拒絶することとなる。たとえ、ある一貫した筋でニーチェの「アフォリズム」をつなぎ合わせ、説得的な分析を達成しえたとしても、それは彼の思想の一側面を照らし出しているに過ぎず、見落とされ、捨象された要素が必ず存在するのである。ヤスパースの議論を前提とするならば、ニーチェ思想の体系化を目指すすべての試みは、既に先天的に失敗に終わる運命にあると考えられるのである。

前置きが長くなったが、ここで漸くシュタイナーの「ニーチェ論」へと移行することができる。先に引用したとおり、シュタイナーはニーチェのうちに、自身の思想と同一の理念を読み取ったと告白しており、深い傾倒のもと、『ニーチェ』を書き著した。しかしながら、上で言及したニーチェ思想の性質に鑑みるならば、他の諸研究同様、シュタイナーの「ニーチェ論」もまた、それが一つのあるまとまったニーチェ像を描き出している以上、ニーチェ解釈としては、先天的に不完全なものとならざるをえない。

ところが、『ニーチェ』をシュタイナー思想を読み解くためのテキストと位置づけるならば、事態は一変する。それは、無数に存在するニーチェ解釈の一つとしての消極的位置づけを脱し、シュタイナー思想の逆照射を可能にする試金石と化すのである。ニーチェ思想は、無数の解釈を許すが故に、そこにいかなる理念を見出すかによって、逆に解釈者自身の思想を映し出してしまうのである⁴⁰⁾。三度コリン・ウィルソンを引用するならば、彼が指摘しているように、「シュタイナーがニーチェの中に見てとったものの多くは、シュタイナー自身の反映⁴¹⁾」といえるのである。従って、シュタイナーの「ニーチェ論」が、ニーチェ解釈として妥当かどうかは問題とならない。シュタイナーがニーチェ思想のいかなる点に着眼し、そこにいかなる解釈を与えたかを読み解くことは、シュタイナー思想を解き明かすことと同義と考えられるのであり、本論考ではあくまでもシュタイナー思想の解明を目指して『ニーチェ』を解読する。

以下、シュタイナーのニーチェ論を読み解いていくことにしよう。

彼が『ニーチェ』で中心的に取り上げるのは、ニーチェ後期のテキスト『ツァラトゥストラ *Also sprach Zarathustra*』である。彼は『ニーチェ』初版の序文において、「ニーチェの努力の究極の目標は「超人」類の描出にある⁴²⁾」と述べ、この類型の性格を定めることこそが、『ニーチェ』の主要課題であると告白している。従って、ここでは問題を「超人 (der Übermensch)」思想に限定し、シュタイナーが「超人」をいかに解釈したか、見ていくことにする。手始めとして、「哲学者」、「僧侶」(彼らは「超人」の対極に位置づくるとされる) についての分析を参照することにしよう。

まずは、「哲学者 (Philosoph)」について、『ニーチェ』では、次のような分析がなされる。シュタイナーによれば、「哲学者」達が自らの理論の中で述べていることは、彼ら自身の尺度で測ったことにすぎない。「哲学者」達は生からの離反を説くのだが、それは確かに彼らにとっては有効である。「彼 [「哲学者」 註：筆者] は自分の複雑な思考の道を現実ごときに横切られたくない⁴³⁾」と考えているが故、彼らにとって現実からの脱却は極めて有益なのである。そして、「哲学者」達が現実から背を向けることで、彼らの思考は一層勢いづくこととなる。シュタイナーは、これにより、彼らが生に対する敵対感情をあらわにしたとしても、何の不思議もないと述べる。かくして、「哲学者」達が生に対する反感を学説に仕立てあげ、それを支持するようすべての人々に働きかけるまではあと一歩である⁴⁴⁾。シュタイナーによれば、例えば、ショーペンハウアーはこれを行ったのである。彼は世俗の喧噪が自身の思考を妨げると考えたのであり、「現実に関して反省するのにもっとも適しているのは、人がこの現実から免れている場合である⁴⁵⁾」と感じたのである。しかしながら、これにより、彼は現実についてのすべての思考が価値を有するのは、思考が現実と根差してい

る場合に限られるということを忘却した。すなわち、「哲学者が現実から退却することを許されるのは、そうすれば生と離れたところで生じた哲学的思考が、いっそう都合よく生に役立つことができる場合であることを斟酌しなかった⁴³⁾」のである。そして、「哲学者」自身にとってのみ妥当であることを、全人類に対し押し付けるならば、彼は生に敵対する者となる。シュタイナーによれば、「現実逃避を現世肯定的な考えの創造のための手段と見なすのではなく、目的として目標として見なす哲学者は、無価値なものしか創り出せない⁴⁴⁾」。これに対して、「真の哲学者」は表向きでは現実を見捨てるが、そうすることによりさらに深く現実に入り込む者である⁴⁵⁾。ところが、「哲学者」が現世否定それ自体を重んずることも十分にありえるのである。

次に、「僧侶 (Priester)」について、シュタイナーは次のように分析している。

「僧侶は人間が現実の生活に没頭することを誤りと見る⁴⁶⁾」。そして、高次の力に導かれている生と比べて、この人生を尊重しないよう要求する。現実の生がそれ自身の内に意義を有することを「僧侶」は否定するのである。そして、「彼は時間性の下にある生を不完全なものとし、その生に対抗して永遠の完全なる生を持ち出す⁴⁷⁾」。従って「時間性からの離反と、永遠性、不変性への回心を唱える⁴⁸⁾」のである。

また、「僧侶」は病める者に対し次のように述べる。「君たちが病んでいるこの生は本当の生ではない。この生を病んでいる者たちの方が、この生に執着し浸り切っている健全な者たちより本当の生に到達しやすいのだ⁴⁹⁾」。「僧侶」は、このように言うことによって、人々の心にこの現実の人生に対する軽蔑の感情を育む。そして、最終的に彼は、「真の生に至るために、この現実の生を否定すべきだ⁵⁰⁾」という考えを導き出す。

「僧侶」のそうした理念の影響下で、「僧侶」を信奉する者が、人生の軽蔑にとどまらず、人生の破壊を標榜したとしてもそれは当然の結果である。「病者や弱者のみが実際に高次の生に到達できるのだと説教されていると、ついには病や脆弱さ自体が求められることになる⁵¹⁾」。

『ニーチェ』において、「哲学者」、「僧侶」は、シュタイナーによって以上のような存在として読み解かれる。そうした分析から、シュタイナー自身の思想構造を見て取ることが可能となる。彼は「哲学者」と「僧侶」、両者の共通点として、彼らが生からの離反を称揚している点を挙げ、その点を批判的に考察しているのである。

確かにシュタイナー自身は、感覚的世界とは別の、超感覚的世界の重要性を説いた。そしてこの超感覚的世界を認識することを人間の重大な課題とみなした。しかしながら、彼はそうした主張により、決して感覚的世界からの脱却の必要性を説いたわけではない。その離反は、感性界とより深く関わるための一時的否定にすぎないのだ。感覚的世界の否定は、超感覚的世界との交流を果たすために必要な一過程ではあるが、その段階自体を称揚することは、誤りとされるのである。上に引用した「哲学者」、「僧侶」に関する分析においては、まさにこの点が強調されている。

余談だが、この世界観は、本論文冒頭で示した、シュタイナーの思想研究者時代の論文「ゲーテの黙示」のうちにも克明に表れ出ている。シュタイナーは、『メールヒェン』の結末では、感覚的世界と超感覚的世界の間の架橋が達成されていると解釈し、両世界を人々が絶え間なく往来する場面に、人間の目指すべき理想的境地を見て取っている。そしてさらに、その状態をシラー哲学と関連させて読み解き、ゲーテとシラーの目指した境地が同一であるという結論を導き出している。感覚的世界と超感覚的世界の交流というシュタイナーのモチーフは、彼のゲーテ研究のうちにも主要テーマとして描き出されているのである。

6. 「自由」の問題——シュタイナーのニーチェ批判

シュタイナー思想の中でもとりわけ重大な問題である「自由」の問題について、『ニーチェ』の中でいかに検討されているか。

シュタイナーによれば、「永遠の理性の法則 (ewige Gesetzen der Vernunft)」や「神の意志 (Wille Gottes)」にのみ服し、他人に由来する法則には屈服しない故、自らを「自由思想家 (Freidenker)」と呼ぶ人々もまた、ニーチェによって断罪されているという⁵²⁾。ニーチェはそうした人間を、「強者 (der Starke)」とは見なさない。なぜなら、彼らは高次の権威の命令に従っているのであり、自分自身に従って行動していないからである。すなわち、「奴隷が主人の恣意に従うか、神の啓示した宗教的真理に従うか、哲学者の理性の言葉に従うか、どれも言いなりになるという状況に変わりはない⁵³⁾」のである。従って、何

が命令するかは問題ではなく、そもそも命令されること自体が重大な問題とされるのである。

そうした「高次の権威の命令に従う」人間は、ニーチェにとって「弱者 (der Schwache)」とみなされる。「弱者」は自分の善悪の判断を「永遠の世界意志 (ewiger Weltwille)」などに指図してもらう。「弱者は万人に平等の権利を言いわたし、人間の価値を外面的尺度で定めようとする⁵⁴⁾」。

一方、ニーチェにとって「弱者」に対比される「強者」とは、「認識によって事物を思考可能にし、その結果事物を自分に従属させようとする」者である。「彼は自分自身が真理を創った者であること、そして自分の善や悪を創り出すのが、ほかならぬ自分であることを知っている⁵⁵⁾」。

ニーチェによれば、ここでいう「強者」こそが「超人」なのであり、この「超人」こそが真に自由なのである。上記の「弱者」は「超人」に至る単なる通過点にすぎない。

そうした「弱者」の段階は、ツァラトゥストラとて例外なく経験している。彼もまた、かつては「弱者」であったのだ。

「ツァラトゥストラにも、世界の外に住む或る霊すなわち神が、世界を創ったのだと信じていた時があった。満ちたりぬ悩める神をツァラトゥストラは考えていた。神は一時の満足を得るため、悩みから逃れるためにこの世を創ったのだと、ツァラトゥストラはかつて思っていたのだ。しかし彼はそれが自分勝手に拵えた幻影であると見抜くすべを修得した。「ああ、お前たち兄弟よ、わしが創ったこの神は、すべての神々と同じく人間の拵え物であり幻想だった!」。ツァラトゥストラは自分の心の働きを用いて世界を観察するすべを修得したのだ。かくて彼はこの世に満足した。もはや彼の考えは彼岸の中へ迷い込むこともなかった。当時彼は盲だったのであり、世界が見えなかった。そのためこの世の外に救いを求めたりしたのだ。しかしツァラトゥストラは見ることを学び、この世自体の内に意義があるのだと認識するすべを修得したのだ⁵⁶⁾」。

ツァラトゥストラもまた「弱者」の時代を経て「強者」へと到り、現実の意義を認識したのである。

さて、ニーチェは、「強者」の持つ英知を「ディオニュソスの英知」と呼んでいるのであるが、それは外部から我々に与えられるものではなく、自ら創出した英知である。従って、彼は神を求めない。「彼がなおも神的存在として思い描けるものは、彼の世界の創造者である彼自身のみである⁵⁷⁾」。かくして、そうした状態が有機体の隅々にまで及べば、ディオニュソスの人間が誕生する⁵⁸⁾。「ディオニュソスの精神 (der dionysische Geist) は、行動の動機をすべて自らの中から取り出し、外的な力には少しも従わないがゆえに自由な精神と言え⁵⁹⁾」。なぜなら自由な精神は自分の本性にのみ従うからである。

しかしながら、ここにおいてシュタイナーは、ニーチェにおける自由の問題に関し、その不備を指摘する。すなわち、ニーチェの論述には「道徳的想像力 (moralische Phantasie)」が欠けているというのである。

では、「道徳的想像力」とは何か。シュタイナーのこの概念については、『自由の哲学』(Die Philosophie der Freiheit 1894) において詳細な説明がなされている。

「自由であるということは、行為の根底にある表象内容 (動機) を、道徳的想像力によって自分から決定できるということである。機械的な過程や世界外にいます神の啓示のような私以外の何物かが私の道徳表象を決定するのだとすれば、自由などあり得ない。したがって私自身が表象内容を生み出すときに自由なのであって、他の存在が私の中に植えこんだ動機を私が行動に移せるとしても、それで自由になるのではない。自由な存在とは、自分が正しいと見做すことを欲することのできる存在である⁶⁰⁾」。

人間は、「道徳的想像力」によって、彼の理念の総体から具体的な表象を生み出す際に自由となる。彼の理念を実現するために、自由な精神の持ち主が必要とするものが「道徳的想像力」なのである。それに対し、道徳的説教者 (道徳的規則を具体的な表象まで凝縮できないで、道徳的規則を紡ぎだす人々) は、道徳的に非生産的であるとされる。彼らはシュタイナーによって、芸術作品がどのようであるかを分析することを心得てはいるものの、最も価値がないものでさえ生み出すことができない批評家と同一とみなされるのである。人間は意識的動機に即して行動すべきであるが故に、「道徳的想像力」を持つ者だけが真に自由といえるの

だ。そしてもしその動機を自分で産み出せない場合、彼はそれを外部の権威などから与えられることとなる。「感覚的本能にのみ身をゆだねる人間は獣のように行動する。自分の感覚的本能を他人の思考の下に置く人間は自由を持たずに行動する。倫理的目標を自ら創り出す人間であって初めて自由に行動していると言えるのだ⁶¹⁾」。シュタイナーにとって、そうした「道徳的想像力」がニーチェには欠けているように思われたのである。

シュタイナーは、ニーチェの思想的不備を指摘した。そして、自らの著書『自由の哲学』においてその解決を図ったのである。彼はこの点に関し、1894年12月23日付けのパウリーネ・シュペヒト宛の書簡の中で次のように述べる。

「私はニーチェの病気を特別の痛みと共に感じています。なぜなら私の『自由の哲学』がニーチェの傍らを素通りしてしまうことはなかっただろう、と確信しているからです。彼は自分が未解決のままにしておいた多くの問題が私によって敷衍されているのに気づいたでしょう。そして彼の道徳観、彼の背徳主義が私の『自由の哲学』の中ではじめてその画竜点睛を得たこと、彼の「道徳本能」がふさわしい昇華を得、それが私の「道徳的想像力」にまで変容したことを良しとしたことでしょうか⁶²⁾」。

シュタイナーによれば、ニーチェ思想について我々が考え抜くと、「道徳的想像力」は不可欠であるという考えに到らざるをえないという。そして彼は、ニーチェの世界観に「道徳的想像力」を加えることは一つの絶対的必然であると主張している⁶³⁾。シュタイナーは、ニーチェに深く共鳴しつつも、自由の問題に関しては、彼からの思想的脱皮を図っているのである。

7. おわりに

本論考では、特にニーチェ特有の形式(アフォリズム)が、シュタイナーを理解する上でいかに有効かを示すことに重点を置いたため、紙幅の都合もあり、「ニーチェ論」そのものを網羅的に考察することができなかった。その精緻な分析については、機会を改めて行うことにする。

よって本論考は、思想史的視座のもとでシュタイナーを考察するための布石として位置づけられるものに過ぎない。そのため、検討されるべき重要課題が、未解決のまま残されることとなった。その一つが『ニーチェ』と『自由の哲学』の比較検討である。『自由の哲学』において、シュタイナーがいかにニーチェ思想の発展的継承を試みたか、これは、シュタイナー思想の思想史的考察に際し、問われるべき重要な問いである。本論文第6節において、その一端は示したものの、十分な分析を行うことができなかった。この問題についてはより本格的な分析が求められる。『自由の哲学』と『ニーチェ』を比較検討することにより、シュタイナー思想の独自性を浮き彫りにすることが可能となるはずである。

また、『ニーチェ』で展開されたシュタイナーの根本理念が、霊的指導者となって以降の彼の思想へいかに受け継がれているか、シュタイナーの後期思想との比較のもと、解明する必要がある。これは、思想研究者時代のシュタイナー思想と霊的指導者となって以降の思想の間の連続と不連続の問題と換言できるのであるが、両時期に通底する理念を導き出すためにも、これは検討すべき課題である。

今後は、上記の課題に取り組み、また、本論文冒頭において示した、ゲーテ、シラーとの連関も視野に入れて、シュタイナーを思想的に対話可能な地平へと導き入れ、シュタイナーの思想史的定位を試みたい。

※註

1) Wilson, C. (2005): *Rudolf Steiner: the man and his vision*, Aeon, London, p. 13 = (1994): 中村保男・中村正明訳『ルドルフ・シュタイナー』、河出書房新社、16頁。

2) *Ibid.*, p. 89 = 同上、137頁。

3) Steiner, R. (2005): *Die Philosophie der Freiheit*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach, S. 9 = (2002): 高橋巖訳『自由の哲学』、筑摩書房、12頁。

4) 井藤元(2009):「シュタイナーのゲーテ『メーメルヒェン』論——ゲーテ、シラー、シュタイナーの思想的邂逅——」、『ホリスティック教育研究』、第12号、日本ホリスティック教育協会。

5) 尚、筆者は別稿において、「ゲーテ—シラー往復書簡」を根拠として、ゲーテ文学とシラー『人間の美的教育

についての書簡』との間に内的連関を仮定し、シラーの抽象概念（「遊戯衝動」）の内実の解明を試みた。「遊戯衝動」はあまりに抽象的な概念であるが故、その解釈は論者によって微妙に、ときに大きく異なる。本論考ではそうした「遊戯衝動」の作動状態の内実を解明すべく、これをゲーテの代表的叙事詩『ヘルマンとドロテーア』へと還流し、その具象化を図った。〔井藤元（2007）：「シラー『美的書簡』における「遊戯衝動」——ゲーテ文学からの解明——』、『研究室紀要』、第33号、東京大学大学院教育学研究科教育学研究室〕

6) シュタイナーとニーチェ資料館、並びにニーチェの妹エリーザベトとの関係については、恒吉の論考において詳細な解説がなされている。〔恒吉良隆（1999）：「ニーチェ資料館とエリーザベト・フェルスター・ニーチェ（II）——エリーザベトとルドルフ・シュタイナー——』、『文藝と思想』、第63号、福岡女子大学文学部〕

7) Steiner, R. (1963): *Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit: erweitert um drei Aufsätze über Friedrich Nietzsche aus dem Jahre 1900 und um ein Kapitel aus «Mein Lebensgang»*, Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach, S. 185-186 = (1981): 樋口純明訳『ニーチェ——同時代との闘争者』、人智学出版社、188-189頁。尚、本論文では、『ニーチェ』の和訳に関し、樋口訳と西川訳の二種類を参照させていただいた。

8) Hoffmann, D.M. (1993): *Rudolf Steiner und Nietzsche-Archiv — Briefe und Dokumente 1894-1900*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach, S. 26.

9) Steiner, R. 1963, S. 15 = (2008): 西川隆範訳『ニーチェ——同時代への闘争者』、アルテ、14頁。

10) また、自伝においても、シュタイナーは次のように述べている。「私は彼〔ニーチェ 註：筆者〕の内でこの自由闊達さから産み出された多くの思念が、私自身の内で形成された思念とよく似ていることを知った——私がその思念に至るため歩んだ道は、彼の道とはまったく異なっていたが。〔Steiner, 1963, S. 184 = 1981: 樋口訳、186頁〕

11) *Ibid.*, S. 9 = 2008: 西川訳、5頁、初版への序文。

12) 高橋巖（2001）：「第1回 高橋巖講演会 ニーチェとシュタイナー」、『昴』、第1号、日本人智学協会関西支部、12頁。

13) ニーチェ哲学に内在する矛盾については、W. ミュラー——ラウター『ニーチェ・矛盾の哲学』を参照。〔W. ミュラー——ラウター（1983）：秋山英夫・木戸三良訳『ニーチェ・矛盾の哲学』、以文社〕

14) ビヒト, G. (1991): 青木隆嘉訳『ニーチェ』、法政大学出版局、20頁。

15) Nietzsche, F. (1969): *Götzen-Dämmerung, Nietzsche Werke VI3*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, S. 57 = (1994): 原佑訳『偶像の黄昏 反キリスト者』、筑摩書房、21頁。

16) Fink, E. (1960): *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, S. 9.

17) Heidegger, M. (1961): *Nietzsche Bd. 1*, Neske, Stuttgart, S. 17.

18) ニーチェが彼独自の文体を「アフォリズム」と公式に命名したのは『道徳の系譜学』の序文に至ってである。これ以前に公刊された著作にはアフォリズムという言葉は出てこない。〔麻生建（1972）：「ニーチェとアフォリズム」、氷上英廣編『ニーチェとその周辺』、朝日出版社、111頁〕

19) ヤスパースは、「出版されたものはすべて、箴言か、でなければ、全体的なものの観念に即していえば、やはり箴言を意味するところの散文か、のいずれかであるからして、実際においてはニーチェの思惟の文章上の全形態は、依然として箴言体である」と述べる。〔Jaspers, K. (1974): *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlin, S. 396 = (1967): 草薙正夫訳『ニーチェ（下）』、理想社、265頁〕

20) 初期の著作（『悲劇の誕生』と『反時代的考察』）は学術論文の型通りの形態とは異なるが、それでもまだ論文という外的な形式を備えている。ビヒトによれば、そのモデルとして、シラーの哲学的著作、とくに『素朴文学と情感文学について』と『人間の美的教育に関する書簡』が挙げられるという。〔ビヒト 1991、19頁〕

21) ニーチェは『ツァラトゥストラ』の文体を誇らしげに自賛する。「僕の文体はひとつの舞踏だ。あらゆる種類のシンメトリーの遊戯であり、かつこれらのシンメトリーを跳び越し嘲笑する。それが母音の選択にまで及んでいるのだ」と書き記し、さらに「ともかく僕はどこまでも詩人——この概念のあらゆる限界に及ぶまでの詩人なのだ」という。〔蘭田宗人（1972）：「詩人の像——ニーチェ『ツァラトゥストラ』の研究Ⅲ——』、『人文研究 ドイツ語・ドイツ文学』、第24巻、第3分冊、大阪市立大学文学部、43頁〕

22) Löwith, K. (1956): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, S. 230 = (1960): 柴田治三郎訳『ニーチェの哲学』、岩波書店、327頁。さらにレーヴィットは次のように述べる。「『ツァラトゥストラ』はニーチェの全作品でも文学的にも哲学的にも特別な位置を占める。と言っても、それは、『ツァラトゥストラ』が全作品からはみ出すからではなく、それが考え抜かれた比喩の一体系の形でニーチェ哲学全体を含んでいるからである。『権力への意志』の題名で出版された……ノートの遺稿にも、原理的に新しいものは何も含まれていない。〔Löwith 1956, S. 64 = 1960, 73頁〕

23) ニーチェ, F. (1968): 塚越敏訳「ペーターガスト宛て書簡」、『書簡集I』、理想社、359頁。

24) Jaspers 1974, S. 396 = 1967, 264-265頁。

25) *Ibid.*, S. 396-397 = 同上、265頁。

- 26) *Ibid.*, S. 397 = 同上、265-266 頁。
- 27) *Ibid.* = 同上、266 頁。
- 28) *Ibid.* = 同上。
- 29) *Ibid.* = 同上。
- 30) Nietzsche 1969, S. 147 = 1994、146 頁、一部改訳。
- 31) Jaspers 1974, S. 398 = 1967、267-268 頁。
- 32) *Ibid.*, S. 398 = 同上、268 頁。
- 33) ヤスパースは、「彼 [ニーチェ 註：筆者] はいろいろな可能的な体系を草案しようと思えばできたのであるが、それらは彼の道具であるにすぎない」とし、「それらによっては、彼の思惟の全体は把握しえらるべきものではない」という。[*Ibid.*, S. 397 = 同上、267 頁]
- 34) この点について、ヤスパースは次のように述べる。「本来的な問題は、ニーチェにおいて全般的に存在している矛盾性は何を意味するかということである。ニーチェは気分の赴くままに書いていったのであるか、彼の思索物は気分の混沌たる多様性の表現であるのか、あるいは自己矛盾的なもののうちに一つの必然性が支配しているのか、いろいろな気分は相互に関連し合っているのだろうか、これらは全体的なものにおいてははじめて現れる或る法則によって、一なるものに結合せられるのであろうか。以上の如き問いは、もしわれわれが、彼が矛盾することなく把握せられうるような場合にのみ、彼は正常に把握せられるのだ、したがって矛盾的なものは誤謬として排除せらるべきである、という前提をもってニーチェに接するならば、簡単に征服せられる……しかし、この前提をもってしては、ニーチェはその一般的な矛盾性のゆえに究極には無実質的なものになるか……それともわれわれは、孤立化された一個の特徴的な思想であったにすぎないものを任意に掘み出して、それに対して、適合しないものを排除することによって、固定化されたこの一つの立場を押し付けなければならないかのいずれかである」。
[*Ibid.*, S. 414-415 = 同上、294-295 頁]
- 35) *Ibid.*, S. 392-393 = 同上、259 頁。
- 36) *Ibid.*, S. 392 = 同上、257-258 頁。
- 37) 興味深いことに、シュタイナーが取り上げる思想家のテキストは、ニーチェの『ツァラトゥストラ』のみならず、未だ統一的・整合的解釈が提示されていないものが多い（ゲーテ『メーメルヒェン』や『ファウスト』）。とりわけ、シュタイナーが、自身の教育思想の形成において甚大な影響を受けていると告白しているシラー『美的書簡』もまた、数多くの思想家によって無数の解釈が提示されているテキストである。シュタイナー教育思想の思想史的考察のためにも、彼の『美的書簡』解釈は検討されるべきである。尚、あまた存在する『美的書簡』批判については、拙稿「シラー美的教育論をめぐる諸論の包越に向けて——『美的書簡』批判の四類型——」において類型化を試みた。ここでは多種多様な『美的書簡』批判をその批判内容ごとに四カテゴリー（『美的書簡』矛盾説、『美的書簡』分裂説、『美的書簡』現実遊離説、『美的書簡』未完説）に類型化した。[井藤元（2007）：「シラー美的教育論をめぐる諸論の包越に向けて——『美的書簡』批判の四類型——」、『東京大学大学院研究科紀要』、第47号、東京大学大学院教育学研究科] また、筆者は別稿において、シラー『美的書簡』を未完のテキストとみなし、これを補完するものとして彼の『崇高論』を位置づけた。そこでは『崇高論』分析を通じて、シラー美的教育論の全体像を描き出すための分析枠組みを獲得することを目指した。[井藤元（2009）：「『崇高論』によるシラー美的教育論再考——シラー美的教育論再構築への布石——」、『京都大学大学院教育学研究科紀要』、第55号、京都大学大学院教育学研究科]
- 38) Wilson 2005, p. 88 = 1994、134 頁。
- 39) Steiner 1963, S. 10 = 1981：樋口訳、8 頁。
- 40) *Ibid.*, S. 53-54 = 同上、49 頁。
- 41) *Ibid.*, S. 54 = 同上、49-50 頁。
- 42) *Ibid.* = 同上、50 頁。
- 43) *Ibid.* = 同上。
- 44) *Ibid.* = 同上。
- 45) *Ibid.* = 同上。
- 46) *Ibid.*, S. 55 = 同上、51 頁。
- 47) *Ibid.* = 同上。
- 48) *Ibid.* = 同上。
- 49) *Ibid.*, S. 58 = 同上、53 頁。
- 50) *Ibid.* = 同上、53-54 頁。
- 51) *Ibid.*, S. 59 = 同上、54 頁。
- 52) *Ibid.*, S. 26 = 2008：西川訳、25 頁。
- 53) *Ibid.* = 同上。
- 54) *Ibid.*, S. 86 = 1981：樋口訳、81 頁。

- 55) *Ibid.* = 同上。
- 56) *Ibid.*, S. 47-48 = 同上、43 頁。
- 57) *Ibid.*, S. 87 = 同上、82 頁。
- 58) *Ibid.* = 同上。
- 59) *Ibid.*, S. 89 = 同上、84-85 頁。
- 60) Steiner 2005, S. 169 = 2002 : 225 頁。
- 61) Steiner 1963, S. 91-92 = 1981 : 樋口訳、86 頁。
- 62) 高橋巖 (1986) : 「シュタイナー書簡集」、『若きシュタイナーとその時代』所収、平河出版社、235 頁。
- 63) Steiner 1963, S. 92 = 1981 : 樋口訳、86-87 頁。

(いとうげん 京都大学大学院教育学研究科博士後期課程)