

ニューエイジとエソテリシズム (5)

ー ハーネフラーフの『ニューエイジ宗教と西洋文化』

進 藤 英 樹

はじめに

前々号および前号ではハーネフラーフの『ニューエイジ宗教と西洋文化ー世俗的思考の鏡に映ったエソテリシズム』¹⁾の第三部を取り上げ、エソテリシズムの世俗化の4つの過程の内、「因果性」、「宗教研究の衝撃」、「宗教としての進化」を概観した。本論ではまずその最後の過程、つまり「エソテリシズムの心理学化」を検討し、つぎに『ニューエイジ宗教と西洋文化』全体の結論を見ることとする。

6. 世俗的思考の鏡

4) エソテリシズムの心理学化

ハーネフラーフが、「宗教の心理学化と心理学の神聖化」をニューエイジの5つの特徴の1つと見なしていることは、すでに見たが、ハーネフラーフはこうした特質と、19世紀後半から20（世紀初頭にかけて見られた「エソテリシズムの心理学化」との驚くべき類似性を確認している。ここでは「エソテリシズムの心理学化」を検討する前に、まずニューエイジにおける「宗教の心理学化と心理学の神聖化」という特徴を簡単に振り返っておこう。

ここで宗教の心理学化といわれるのは、宗教を宗教以外のものによって説明する還元主義的な考え、しばしば無神論的な傾向をもつ考え方ではない。そこでは一方において心理学が神聖化される、つまり宗教化されるのである。こうした見方の根底に、ハーネフラーフは客観的現実と主観的な経験の絶対的な区別、二元論を否定し、世界と精神、また神と精神を新たな光の下に置こうとするニューエイジの志向を見る。こうしたニューエイジの観点の土台となるのが、主観的に真なると経験されるものは、いかな

るものであれ真なるものと見なされねばならない、という根本的な信条である。こうした信条を基礎にすれば、現実と想像世界との区別は、認めがたく、個人的な経験が、現実判定の唯一、独占的な基準となるであろう。こうした考えの端的な例が、トランスパーソナルな経験（変性意識状態、トランス状態）を霊的世界観の経験的基礎とみなす考えである。こうしてトランスパーソナルな経験の擁護者は、宗教的な存在は、すべて精神のうちにありと見え、さらに精神のうちにあるものは何であれ真なるものだと主張する。こうした信念を明確に定式化しているのが、『われわれが、われわれ自身の現実を創造する』というニューエイジャーの言葉であり、これはまた、われわれは人生全体に対し責任がある、という考え方に結びつく。そしてこうした信条の根底にあるのは、前世から続き、また来世へと継続される進化という考えである。

ハーネフラーフは言う。「私が宗教の心理学化および心理学の神聖化と言ったものが、そのさまざまな次元において、ニューエイジ宗教の著しい特徴をなす。進化論（進化主義）の文脈においては、それは意識の進化が完全なグノーシスあるいは照明に達し、そこでは自己実現と神実現とが同じ一つのこととなることを含意する。自分自身の進化を助長するために、精神は、教訓を蔵している‘意味のある幻影’を創造する。究極的には、すべての現実（内的領域、‘高次な’領域、ならびに‘通常の’現実）は、精神によって創造される。『われわれが、われわれ自身の現実を創造する』というニューエイジの根本的な思想（これはまたさまざまな次元をもつ）は、こうした傾向に直接基づいている」。

ハーネフラーフは、エソテリシズムの心理学化の流れとして、アメリカのいわゆる調和的宗教の潮流と心理学者カール・グスタフ・ユングの系譜を分けて検討している。まず前者から見て行こう。

A. 調和的宗教³⁾

ハーネフラーフによれば、アメリカにおいてエソテリシズムの心理学化を推し進めたのは、大衆的レベルではキンビーのアメリカ的メスメリ

ズムと新思考 (New Thought) であり、アカデミックなレベルでは、ウィリアム・ジェームズなどによる機能主義的心理学である。そしてこの並行する2つの流れは、さらにいわゆる調和的宗教という概念のもとに包摂されるとする。

a. アメリカ的メスメリズムと新思考

フランスのメスメル主義者シャルル・ポワイヤン Charles Poyen が、1836年ニューイングランドで講演旅行を開始して以来、メスメリズムはアメリカにおいて盛んになるが、この時点においてすでにメスメリズムは、催眠術の創始者、ドゥ・ピュイセギュール de Puységur によって、新しい方向へ発展させられていた。ハーネフラーフによれば、以後の発展にとってとりわけ重要であったのは、ドゥ・ピュイセギュールが、不可視の「流体」という観念に対してよりは、治療者と催眠状態にある患者との間に確立する特別な関係に対して強調を置いたことである。トランス療法は療法家の意志が患者の身体の生命原理に作用することによって行われる、とドゥ・ピュイセギュールは信じ、動物磁気のすべての秘密は、「信じよと欲せよ」との2つの言葉にあることを、聴衆に理解させた。こうしてドゥ・ピュイセギュールは物理的な因果性から心理的な因果性へと力点を移し、暗示による治療への道を開いた。⁴⁾

ところでアメリカにおけるメスメリズムの発展において重要な位置を占めるのが、フィネアス・パークハースト・クインビー Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866) である。そしてこのクインビーによるメスメリズムの新しい解釈が、新思考運動の基礎をつくることになった。ハーネフラーフは、主にロバート・C・フラーの研究⁵⁾に依拠しながら、アメリカにおけるメスメリズムの展開と新思考の台頭を検討しているが、以下それを見て行こう。

普通メスメリズムにおいては、トランス状態にある霊媒の手を借りて、人々の病気を診断し、また生命の流体を調和させる治療法を処方したが、しかしながらあるとき、クインビーは霊媒の手を借りず、患者に直接、心理的手段を用いて働きかけることを始めてみた。どちらのやり方でも治療

は等しく成功した。このことからクインビーは、どちらのやり方にも共通する要素が、患者の信念、つまり治療が生命の流体に影響を与える磁氣的、あるいは電氣的現象に関わっているに違いないという信念であることに気づいた。ここからクインビーは、極端な結論を導き出した。つまり患者の病氣や健康の完全な原因となっているのは、その患者の信念や期待である。あらゆる病氣のもととは精神なのである。

クインビーの精神療法の基本的考えは、単純なものであった。フラーによれば「正しい信念は、健康、幸福、そして知恵をコスモスのエーテルから人々の精神圏へと流し入れる。信念を制御することにより、われわれはわれわれと心理学的な充溢とを結びつける切り替えヴァルヴを制御する。決定的な要素は、われわれ自身を外的と言うより内的な諸関係によって根拠付けることである、とクインビーは忠告した。人々が自尊の尺度を引き出す唯一の源泉が、外的環境だと信ずるかぎり、人々は内的、靈的な自己とのつながりを喪失するだろう。したがって人間の不幸は、他人や外的出来事がわれわれに自尊心を与えることができるという考えの当然の結果なのである。あるいはクインビー自身の言葉で言うならば、『病氣は信念によって作られたもの、あるいはわれわれの両親や世論によって強制されたものなのである』」。⁶⁾

ハーネフラーフは、クインビーが後に新思考として知られることになる精神療法哲学の基礎を置いたこと、さらにまた病氣や健康をも含むわれわれ自身の現実をわれわれが創造するという重要なニューエイジ的信念の父として認められねばならないことは、明らかであるとする。

またクインビーは、スウェーデンボリ主義と心靈主義の伝統に直接つながっており、クインビー以前および以後のオカルティスト同様、自分の治療方法が宗教的靈的次元をもつことを認めていたが、しかしそれが「科学的宗教」であると主張した。「非合理的信仰を真の宗教から区別したのは、後者が原因と結果からなる科学として自身を示せたことであった。」「真の宗教」においては、究極の原因は「精神」であり、その結果は健康と調和

あるいは病気と不幸のどちらかであり得た。ここから生じるのは、フラワーが言うように、一種の心理学的神学であった。

「[クインビーは] 患者に神を『全空間を満たす不可視の知恵として、またその属性がすべて光であり、知恵であり、導き、愛であるもの』として考えよと教えた。神の流出する霊とわれわれ自身を和解させることが、心理学的な自己適合の機能なのである。他の仲介者は必要ない。キリストの教義はしたがってばかげた蹟きの石であった。キリストは、『われわれすべての内に住む神なのである。キリストあるいはわれわれの内なる神は、イエスのうちにあったものと同じものであるが、ただイエスにおいては程度が強かったというだけである。』イエス自身がこれよりもっと偉大なことをわれわれもまた行うだろうと述べた。精神療法科学がその仕方を教えてくれるだろう」。

クインビーのこうした教えは、その弟子たち、つまりユリウスおよびアネット・ドレサーと、とりわけウォレン・フェルト・エヴァンスによって継承されたが、彼等はクインビーの精神療法を「新思考」の完全な「積極思考」哲学へと発展させることに大いに貢献した。この積極思考は、病気治療だけでなく、また日常生活の諸問題にも適用された。その結果、家庭生活や人間関係、商売上の諸問題に対する成功疑いなしの解決策を引き出すために、精神療法心理学が無批判的に使用されることになった。こうしてさまざまな自助努力の本が出現することになる。

ハーネフラーフは、こうしたクインビーおよびその後の積極思考のうちにすでに、ニューエイジの根本原則、つまり「われわれの現実を創造する」と「個人はその状況に関し責任を持つ」という原則が明確に登場していることを強調する。その端的な一例としてラルフ・ワルドー・トラインの言葉を挙げている。

「われわれが無限の生命と一つであると明確に認識し、神的な流れに対し自分を開放するまさにその度合いにおいて、われわれは無限の生命の質と力を自分の内で実現し、自分を無限の知性と力が働かうる通路にすること

が出来る。無限の霊と一体であることを悟るその程度において、われわれは病気を安息に、不調和を調和に、苦悩や苦痛をあふれる健康と力に変えるのである」。⁸⁾

b. 機能主義心理学

機能主義心理学は、1890年頃から現れたが、それはその名前を、構造主義として知られる競争相手の試みとの相違を明確にする教義から取られていた。構造主義は、心理学の対象が「意識」であり、したがって無意識はその対象外になると主張した。一方、機能主義は、心理学は意識が何であるかではなく、意識が何をするかに、つまりその機能に関わるべきであると主張した。またこの機能主義心理学は、いわゆる「心理学と宗教の運動」の始まりとも見なされた。

ハーネフラーフは、この機能主義心理学の代表者ウィリアム・ジェームズを取り上げ、ジェームズが、ニューエイジを特徴付ける宗教の心理学化と心理学の神聖化の主要な源泉であることを指摘する。まず第1に、ニューエイジの作家は、実際、ジェームズを（ユングとともに）トランスパーソナル心理学のパイオニアと見なしている。フラーによれば、「無意識を霊的に『より大きなもの』との人類の連結点として解釈することによって、ウィリアム・ジェームズは、現代に特有な霊性に一つの形態を与えたのであった。人間の無意識の深層を心理学的であると同時に霊的にとらえるジェームズの見方は、現代のアメリカ人が、自己探求を霊的に重要であるとみなし、また宗教的経験を心理学的に深層のものであると見なすことを可能にした」。⁹⁾

第2に、ジェームズの「極端な経験主義」は、ニューエイジャー、スタニスラフ・グロフのようなトランスパーソナル心理学者の認識論的仮説の根幹にふれる。グロフの論は「主観的に真と経験されるものは何であれ、真と見なされねばならない」という仮定に基づくが、同様にジェームズの「極端な経験主義」は、「事実」を構成するものにアプリアリな、あるいはもともとある固有の限界を認めない。こうした考えを基礎に、ジェームズは心理学の基礎的与件は、「周辺識域や外縁を包含する意識の全領域」で

あると結論づけた。心霊研究家F.W.マイヤーズに依拠していることを認めつつ、ジェームズは意識の全領域を光のスペクトラムに比較した。われわれが通常知覚できるのは、そのほんの一部に過ぎず、残りは無意識に留まるのである。しかしながら無意識の上方の、高い領域は、テレバシーや透視、宗教経験、トランス状態のような現象によって研究されることが可能である。第3に、注目すべきは、ジェームズの「閼下自我」の概念である。これもまたMyersからとれたものである。ジェームズの『宗教経験の諸相』において言われているマイヤーズの記述は、セスの高次の自己の概念に正確に合致している。「われわれの誰もが、実際は自分で知っているよりはるかに広大な不変の精神的存在、身体的な顕現では完全には表現しきれない個体なのである」。¹⁰⁾

ハーネフラーフは、こうしたジェームズの心理学的総合の直接的な源泉が、複合的であることは認めた上で、しかしエソテリシズムの世俗化の鏡において述べられた諸要素がその思想に衝撃を与えたことは確かであるとす。実際、ジェームズの父、ヘンリー・ジェームズ・Sr.は、熱心なスウェーデンボリ主義者であった。そしてウィリアムが父とその信条が及ぼすほとんど息苦しいまでの影響力から解放されようと願ったにもかかわらず、その機能主義心理学が皮肉にもスウェーデンボリ主義に近い世界観へとウィリアムを引き戻したというフラーの結論を支持する証拠が多く見られる。これにさらにメスメリズムや心霊現象に関する心霊研究という明らかな要素が、加えられねばならないであろう。

以上のことから、ハーネフラーフはつぎのように結論づけている。「これらの歴史的文脈を考慮するならば、ジェームズの「健全な心の宗教」への関心、またジェームズの見方と新思考運動のそれとの親和性は、驚くことではまったくない。ウィリアム・ジェームズの機能主義心理学と新思考運動はアメリカ的伝統の並行した、また一部交錯した現象と見なしうる。それは、ロマン主義とオカルティズムの伝統の結合から大部分生じた前提をもとに宗教と心理学を結びつけようと試みていた。その伝統を19世紀後半

から20世紀後半まで継続しつつ、通俗的な自助哲学とアカデミックな心理学とがニューエイジ宗教の出現に貢献することになったのである」。¹¹⁾

c. 調和的宗教と魂の神聖化

ハーネフラーフによれば、以上の2つの流れ、つまり新思考と機能主義心理学は、超絶主義的普遍主義、スウェーデンボリ主義、メスメリズム、心靈主義のアメリカ的な混合という共通性を持ち、それはさらに調和的宗教という包括的概念でくることができると述べている。この調和的宗教という言葉は、シドニー・アールストロームが、アメリカ宗教に関する著作において使用したものであり、アールストロームによればこれは、「霊的平静さ、肉体的健全さ、さらに経済的繁栄までもが、人間のコスモスとのつながりから流れ出ると理解するような信仰や信条の諸形態を包摂する。人間の至福や不死は、人間の『無限との調和』に大いに依存すると信じられているのである」。¹²⁾

この概念のもとにハーネフラーフは、これまで述べたことをつぎのように総括している。「クインビー、エヴァンス、ジェームズなどの代表的人物は、コスモス、宇宙、無限を心理学的な言葉で理解しようとする調和的宗教の特徴的な傾向を示している。コスモスは有限な精神の源泉であり、根源である内在的な神的精神に依拠しており、多かれ少なかれそうした精神と同義語である。人間存在の次元における健康と調和は、コスモス全体の調和的な完全さを自分の精神において模倣することによって達成される。宇宙が無傷ならば、個人の魂も同様に無傷である。別様に信じる（つまり不完全という妄想を創造する）ことによってのみ人は調和を乱し、内と外の宇宙の連続性を阻害する。このような『宇宙的楽天主義』の基本観念は、ジョン・ドッズなどの初期アメリカのメスメリズム作家家にすではっきりと見られ、世紀の終わりには中心的な重要性をもつようになった。調和的宗教の心理学的傾向は、『科学的な宗教』を求めることに動機付けられた世俗化過程のもう一つの所産であった」。¹³⁾

こうした「科学的な宗教」としての心理学に関し、フラーは述べる。「心理学が生理学の延長、あるいは形而上学のそれと考えられるかに関し決定

できず、メスメル主義者はその両者の区別を曖昧にすることを選んだ。伝統的な宗教的価値を葬っていると感じることなく、心理学的諸問題を研究することを可能にしたのは、まさに聖と俗の間に明確な区別をつけたがらない彼等の態度であった。19世紀アメリカ人の忠誠心を求めて競い合う宗教的パラダイムと科学的パラダイム、その中間に位置するメスメリズムは、心理学的観念を、自己理解の伝統的なカテゴリーを根絶するのではなく、変換する仕方として提示しえた」。¹⁴⁾

こうして「霊的」と「心理学的」という言葉は交換可能な言葉となった。科学的な進歩に対する特徴的な信仰心をもって、魂の経験的探求がついには宗教的信条の正しさを照明するということが信じられた。しかしそしてそう信じる人々にとってはその過程において何かが喪失されたかも知れないということは思い浮かばなかったように思われる、とハーネフラーフは、重要な付言を行っている。その理由としては、メスメル主義者や新思考熱狂者の曖昧な思考態度を挙げること確かに出来よう。しかしここで理解されている「宗教」や「霊性」の意味に関して、この現象はきわめて重要である、とハーネフラーフは言う。「19世紀の調和的宗教においては世俗的な仮説（つまり心理学的説明）が同化され、宗教の心理学的言葉による説明（宗教の心理学化）がもはや『還元的』と意識されないほどにまでなってしまったように思われる。しかしながら心理学を宗教的言葉で説明し、心理学に霊的次元を与えようとする逆の過程（心理学の神聖化）は、強化として大いに歓迎された。」つまりここでは宗教が心理学によって還元されるどころか、心理学は宗教へと神聖化されているのである。「他のこと以上にこれは世俗的仮説が霊的世界観を現代社会において保持しようとする人々にとってどの程度に自然となり、当然となっていたかを示している。実際こうした霊的世界観が展開されたのは、世俗的仮説という土台の上においてだったのである」。¹⁵⁾

B. カール・グスタフ・ユング

ウィリアム・ジェームズの確信、つまり人間の無意識は心理学的である

と同時に霊的であるという確信は、すでに言及された。これに関しフラーは、つぎのように述べている。「神がわれわれ自身の無意識の精神によって接近されうるという「事実」は、ただ自分で課した心理学的な障壁がわれわれを内在する神性から隔てるのだということを示唆している。したがって無意識を感受する力の開発は、全人格の心理学的並びに霊的な再生行為に他ならない」。¹⁶⁾ こうした無意識の見方は、おそらく心理学者カール・グスタフ・ユングにも当てはまるであろう。とはいえハーネフラーフによれば、「ジェームズや調和的宗教の他の代表者が人間精神とコスモスとの調和を強調するのに対し、ユングは人間の自己を霊的太陽と見なした」。また二人の心理学者が人間の精神に述べるときに、宇宙論に由来するモデルを引き合いに出すことに注目し、「両者はエソテリックなマクロコスモス-ミクロコスモスの教義を心理学的な言葉で解釈したのであった」と述べている。¹⁷⁾

ところでユングおよびユング信奉者がつくるユングの理想的イメージには、一方では、経験主義的で厳格な科学者、一方では、一種の現代的シャーマン、聖なる秘儀への伝授者というイメージがある。ハーネフラーフによれば、「この二つのイメージは、ユングの現代的魅力を理解する上で基本的である。前者はユングの仕事が宗教的信条に科学的な正当性を与えることを示唆し、後者は『聖なる』次元がいかんにして科学の冷たい世界に取り戻されうるかを示しているように思われる。一言で言えば、ユングは科学と宗教を心理学という手段によって統一する可能性を自分自身において例証しているように思われる」。¹⁸⁾ しかしながらユング心理学がこうした統一を果たしうるのは、別として、ユングの理想像は、歴史的な吟味に耐えられず、「ユングは本質的に現代的なエソテリシストであり、伝統的な（つまり前オカルティズム的な）エソテリックな世界観とニューエイジ運動との重要な連結点となっている」というのが、ハーネフラーフの基本的見方である。

『ユングカルト』におけるリチャード・ノル¹⁹⁾の分析に主に依拠しながら、ハーネフラーフは、現代的なエソテリシストとしてのユングの姿を、エソテリシズムの世俗化、つまり因果性、進化主義（進化論）、宗教研究、心理

学化という観点から検討しているが、以下、それを見て行こう。

a. ドイツロマン主義的エソテリシスト、ユング

ユングがドイツロマン主義的自然哲学の影響を受けており、しばしばその最後の代表者と見なされていることは、よく知られている。またこのロマン主義的自然哲学が、エソテリシズムに根をもつことは、さまざまな研究によって証明されている。しかしこのロマン主義的自然哲学と深い類似性を示す19世紀後半のいわゆる生の哲学もまた、ユングに強い影響を与えている。その中で最も重要なのは、エルンスト・ヘッケル Ernst Haeckel の進化主義的モニズムである。ヘッケルは19世紀後半から20世紀はじめにかけ、ドイツ語圏における進化理論の議論をリードした人物であり、その思想は、ベストセラーとなった著作（とりわけ1899年の『世界の謎』を含む）によって広められ、しかしまたモニスト同盟、つまりヘッケルの新しい「科学的宗教」を促進するための有力な機関によっても拡大された。ハーネフラーフによれば、ヘッケルのモニズムが、唯物論となるのか、あるいは観念論となるのかが、またそれが宗教を科学に変えようとするのか、あるいは科学に宗教的次元を加えるのかが、またその両者なのかがしばしば判然としないにもかかわらず、確かなのは、ヘッケルの理論が伝統的なキリスト教を「科学的宗教」によって取り替えようとする当時広く見られた試みの一例であることである。現代神智学やヘッケルのモニズム、ユング主義など、それぞれに異なってはいた運動が、共通してもっていたのは、キリスト教の人格的な神に対する強い反対感情であり、人格神を、科学と両立しうるものとして示しうる非人格的で、内在的な神祕「力」に替えようとする試みであったということである。²⁰⁾

ノルはヘッケルの進化主義的モニズムへのユングの依拠を詳細に検討したが、それによれば、1899年に『世界の謎』を読んだ後、ユングはヘッケルの魂の系統発生の考えを受け入れ、それを人間意識の進化理論へと発展させた。また『リビドーの変容と象徴』におけるヘッケルの進化主義的生物学のユングの慎重な扱いは、いつか精神分析という歴史的科学的によって、

個体発生は系統発生を繰り返すという原理に基づき、生物学と心理学とが収斂する可能性を示唆していた。ハーネフラーフによれば、こうしたノルの議論から明確となるのは、ユングが世俗的思考の進化主義的鏡を通過したということである。

ところでいわゆるオカルト現象に対しドイツロマン主義は強い関心を示していたが、ユングもまたこうした関心を共有しており、心霊主義や心霊調査などに生涯にわたって魅了されていた。しかしハーネフラーフによれば、こうした関心は当時の心理学者の間では普通にみられたものであり、したがってユングをエソテリシストと見なすには、それは十分な条件とは言えない。はるかに重要なのは、ユングが心霊現象を捉えた一般的観点である。大部分の心霊調査の研究者（心霊主義者同様）は、この主題に大雑把に言って「実証主義的」と性格付けられる仮説に基づき接近した。しかしながらノルによれば、ユングは、「20世紀初頭の科学を拒否し、19世紀初頭のロマン主義的科学概念からなる世界観と方法論を受け入れた。…1916年にはユングはすでに科学的な世界とアカデミーの世界を離れ、（分析心理学科学的性格を後年訴えたにもかかわらず）ついに帰還することはなかった。優性遺伝子あるいは元型の理論がこうした断絶を完全なものとし、ユングをゲーテやカールス、また1790年から1830年までドイツの科学的グループの間で最も支配的であった自然哲学のロマン主義的、形而上学的学派的形態論的観念論者とを明確に結びつけることになった。20世紀科学のこうした拒否は、ユングの医学修学時代に根をもつ。そこではユングは、進化論的生物学や比較解剖学の研究において機械論的な唯物論より19世紀ドイツ生物学の生氣論的唯物論を好んだ。…1916年には、『無意識の構造』において、ユングは科学的世界観を攻撃し、神智学、クリスチャン・サイエンス、薔薇十字のようなオカルト運動や『民間魔術』や占星術を行う人々を擁護した。というのも『心理学に関心をもつものは誰であろうと、つぎのような事実、つまり科学的な原理と技術を賞賛する比較的少数の人々を別にすれば、人類にはそれとは全く別の原理を信奉する人々がおびただし

く存在するのである』」。21)

ところでハーネフラーフは、エソテリシズムの継承者をロマン主義者とオカルティストとに分け、前者が科学的「因果性」に対立する「照応」の世界観を継承するのに対し、後者は両者の異種間の混合を作り出したことにあると主張した。ハーネフラーフによれば、「こうした観点から見るならば、ユングはけっしてオカルティストとは言えない。アメリカの新思考運動が宗教の心理学化と心理学の神聖化にオカルティズムの枠内で貢献したのに対し（超絶主義的要素にもかかわらず）、ユングの貢献は明らかにロマン主義的であり、因果性に意識的に反対していた。これはとりわけはっきりとユングの共時性の理論によって示される。それはエソテリックな『照応』の世界観を心理学的術語によって再説したものに他ならないからである」。22) 実際、ユングはこの論文を因果性の哲学的原則はただ静的にのみ有効であり、ただ比較的正しいにすぎないという言葉ではじめ、共時性という別なもう一つの仮説のみがESP現象などの事実を十分に説明することができると結論づけた。

以上を要約してハーネフラーフは言う。「ユングはオカルティストではなくドイツロマン主義的エソテリシストであり、因果性と照応を総合しようとするよりは、因果性に対し照応を弁護し、伝統的なエソテリシズムをヘッケルの進化的進化主義によって最も典型的に示される『時間的な』枠組みから再解釈した」。23)

したがって世俗的思考の2つの鏡、つまり因果性と進化主義は確認できた。しかし宗教研究、そして心理学化という残りの2つの鏡も、ユングにおいて歴然としているのである。

b. 内なる太陽の崇拜

ノルは、ユングにおいて宗教の起源や神話研究などの宗教研究が、重要な役割を果たしていることを指摘する。そしてとりわけマックス・ミュラーの重要性を強調し、先駆者としてフリードリヒ・シュレーゲルやヨーゼフ・フォン・ゲレス、シェリング、ヘーゲル、ヤーコプ・グリム、フリードリヒ・

クロイツァーなどのドイツロマン主義者を挙げる。ユングの『リビドーの変容と象徴』(1912)は、そうした神話研究の最初の重要な成果である。²⁴⁾

ハーネフラーフによれば、この書において最も中心的なのは、ロマン主義的生気論の文脈において解釈された太陽理論である。そしてこれは、太陽崇拜は唯一の理性的で科学的な宗教であるという宣言において頂点をなす。

ユングは述べる。「太陽はルナンが言うように、神の唯一の合理的な顕現である。他の時代の異教徒の観点から見ようと、現代物理学のそれから見ようともである。太陽は他の何ものにもまして、この世界の可視的な神を代表するのに相応しい。つまりわれわれ自身の原動力であり、リビドーといわれるものである。この比較がただの言葉遊びではないことは、神秘主義者がこれをわれわれに教えてくれている。内面に向くことによって(内観)、自分の存在の深層に向かうことにより、彼等が心の内に、太陽のイメージを見出すとき、彼等は自分自身の愛、リビドーを見出すのである。それは根拠をもって、物理的な根拠をもって太陽と呼ぶことができるだろう。われわれの生命とエネルギーの源泉は、太陽だからである。こうしてエネルギー的過程としてのわれわれの生命の実体は、完全に太陽なのである」。²⁵⁾

ハーネフラーフは、こうした文脈から、ユングの内なる神への言及は、解釈されねばならない、とし、『変容』刊行4年後実存的危機のただ中で書かれた死者への七つの説教の最後に置かれた箇所を挙げる。

「人間は門である。それを通して人は神々、デーモン、霊の外的な世界から内的世界へ、大きな世界から小さな世界へと入る。人間は小さくてとるにたりないものである。人は自分をすぐ背後にし、またふたたび無限の空間の中に、ますます小さい内奥の無限のうちに自分を見出す。

測ることが出来ないほど遠くに、孤独な太陽が真上に輝く。これがこの一人の人間の一人の神である。これがその人間の世界であり、プレローマ、その神である。

この世界では人間は、アブラクサスであり、これが自分自身の世界を生みだし、また食い尽くすのである。この星が人間の神であり、目標である」。²⁶⁾

こうした観点から、ハーネフラーフは、ユングの内なる神の観念は、通常そう捉えられるように、古代グノーシス主義ではなく、近代的なエソテリックな、オカルティズム的な思弁（そこではたいてい太陽は神あるいはキリストの象徴として使われる）と新しい太陽神話との結合に基づいているとする。「ユングが行っているのは、マクロコスモスとミクロコスモスとの照応の教義を極端な心理学的仕方で解釈しようということである。無意識を通して、人間は大きな世界から、内なる宇宙の小さな世界へと進む。外的宇宙の神は太陽であり、こうして内的世界は、個人的な内的神の太陽によって照明される。ダン・メルクアは、ユングが集合的無意識の元型をマクロコスモスとミクロコスモスにおける同時的精神現象として理解したことを正しく指摘した。心理学者の立場から見れば、これは精神の世界と外的実在世界が、一つの世界のまさに異なった反映だということを意味している。こうしてユングは内的次元を宗教の心理学化と心理学の神聖化を完全に例証する仕方 で記述する。この領域はたとえまだ実体のない彼方の地としてみられようと、それ自体において全体的な世界であり、マクロコスモスであるように思われる。他方精神的、内的と感じられるならば、それはミクロコスモスのように思われるのである」。²⁷⁾

ユングには、生き生きとした幻視的な経験を生み出す能動的想像力という考えがあるが、ハーネフラーフによれば、内なる太陽の感受は、そうした霊的技術によって可能とされ、そこに出現するもう一つの現実、それをユングは明らかに全く文字通りに実在として考えていた。さらにハーネフラーフは、ここにジェームズによって理解され、また後にはグロフのようなニューエイジ信奉者によって信じ続けられた「徹底した経験主義」との共通性を見る。ユングはこのもう一つの現実を、無意識の領域と見なし、「死者の国」と名付けたが、それは象徴と元型の世界であり、それらによって人は精神の秘儀を伝授され、ついには自身の神的自己に出会うのである。

ハーネフラーフは、ユングがマクロコスモスとミクロコスモスとの照応の教義をこうした極端な心理学的仕方 で解釈することのうちに、ユングの、

独自の伝統的エソテリシズム受容のあり方を見る。

「エソテリシズムに対するユングの心理学的接近の意味は、一方で因果性の世界観との不可避な妥協を避けつつ、科学的な態度を堅持しているように見えること、これを可能としたことである。ロマン主義的自然哲学に由来する科学概念に基づいて（そして近代的な因果性に反対して）心理学を構築しつつ、ユングは伝統的なエソテリシズムをその内的な統一性を破壊することなくアップデートすることに成功したと言えるかもしれない。エソテリシズムの歴史的研究という観点から見ると、これがユングの独創性をなす」。²⁸⁾

しかしながらユングにとって、無意識の世界は、個人的な次元をこえ、集合的なものでもある。1916年に集合的無意識の理論を発表した後、ユングは1918年スイスの大衆的な月刊誌に掲載された論文²⁹⁾でまたその問題を扱っている。これを紹介し、検討したノルによれば、この論文では「おそらくユングがそれまで書いたものの中でフェルキッシュな考えが最も露骨に表明されており」、集合的無意識は、また超個人的な無意識とも呼ばれている。以下、ノルの要約を見てみよう。

この論文でユングは、土地の性質というフェルキッシュな理論に明らかに依拠している。つまり人間の魂は環境によって決定的に形成されるという理論である。この考えに基づき、ユングはユダヤ人とドイツ人の魂の間には根本的な相違があると主張した。ユダヤ人をドイツ人の共同体および祖国から排除するためにフェルキッシュな反ユダヤ主義が使う典型的な議論に沿い、ユングはユダヤ人がドイツ人のように大地や土地に根付いていないと主張した。こうした違いがもたらす一つの帰結は、フロイトとアーダーの精神分析理論は主にユダヤ人に適用可能なものであるということであった。反対にユング自身の理論は、すぐれてドイツ人の魂に適用可能なものとして、提出されていた。というのも分析心理学はキリスト教によって引き起こされたドイツ人の魂の分裂を癒すことができたからである。「キリスト教はゲルマンの異教徒を上半分と下半分に分裂させ、異教徒が暗い

層を抑圧することにより、明るい半分を手なづけ、文明に適合できるようにしたのである」。³⁰⁾

この論文に関し、ハーネフラーフは述べている。ここで明確になるのは、ユングの後の信奉者の大多数によって「グノーシス主義的」と解釈された内なる太陽が、実際にははなはだ異なったものであったということである。内面深く降りていったユングの忠誠心が、キリスト教という異質な信仰ではなく、異教的な太陽崇拜へ向かうのは、「ドイツ的魂」の発見なのである。ユングの分析の目標は、人間意識の系統発生的発展における初期の前キリスト教的段階への突破である。この文脈においては、「ドイツ人の魂」の神経症が問題となる場合、その第1の原因は、ドイツ人の異教的真性とキリスト教文明の諸価値との葛藤にある。これは、ユング自身を追いつめ、1913年の精神的崩壊に導いた葛藤であり、「死者への7つの説教」に置いて頂点を極めた危機である。それはエルサレムからの死者の帰還で始まるが、そこでは求めるものが見つからなかったからである。³¹⁾

ノルは総括して、つぎのように述べる。「人間精神の系統発生に対する明白な証拠を得るために、ユングによって示された精神分析の歴史的方法の光に照らしてみれば、ユングの地学、生理学的な知識を駆使した見方は単純である。個人の精神には、キリスト教の二千年にわたる堆積を形成している層が存在する。キリスト教の二千年がわれわれをわれわれ自身に対して異邦人にする。個人においては、キリスト教中産階級の文明の内面化は、内なる真のアーリアの神、自然の神、太陽神、おそらくミトラ神でさえも覆い隠してしまう仮面をかぶることである。このことは、地球内部で太陽物質が燃えさかっているが、それが同様に何千年に渡る堆積によって隠されているという科学的事実と同じく真実なのである。社会においても、キリスト教はわれわれの生物学的に真の宗教、太陽と天空の自然宗教を覆い隠す異質な仮面なのである。その科学的証拠は、早発性痴呆であった患者の症例である。これはユングとチューリヒ学派の助手たち（ホーネガー、ネルケン、シュピールライン）によって記録され、無意識の精神の前キリ

スト教的、神話的層が存在することを示していた。それは古代的であり、われわれの先祖の思考ととりわけ魂に対応している。それは純粹にキリスト教的象徴を作り出さず、神としての太陽のイメージを示すのである」。³²⁾

しかしながらこの科学的証拠、つまりいわゆる「太陽男根の男」の有名な症例は、ノルによって偽造であったことが判明した。これに対しハーネフラーフは、この事実がユングの元型理論に対する信頼性にどの程度影響を与えるかは、将来の研究にゆだねたいとし、「われわれのより限定された関心から見ると、結論は明らかであるように思われる」、つまり「ユングはその集合的無意識が経験的調査から得られた結論ではなく、宗教的信条体系の一部であるという事実をほやかそうと試みたのである」と述べている。「科学的心理学として提示されたユングの個人的な宗教的総合は、エソテリックな伝統、ロマン主義的自然哲学、進化論的生気論、新異教的太陽崇拜、フェルキッシュな神話学、さまざまなオカルティズムを結合していた。こうした混合そのものは当時決して珍しいわけではなかった。ユングの特別な才能はおそらくその根本的な世界観の獨創性というより現代的な精神分析の言葉で読者にそうした世界観を提示するという優れた能力にあるといってよいであろう。心理学はエソテリズムを科学的宗教として示すことを可能とした。しかしこの場合は19世紀科学に特徴的な実証的因果性を避けるためにそうしたのである。こうしてユングはオカルティズムに対する科学的な代替物を見出した」。³³⁾

ところでユングの世界観が、ドイツ文化に深く根付いた本質的にエソテリックなものであることを考えると、このユングの思想が、アメリカ合衆国において非常に歓迎され、ニューエイジ宗教においても強い影響を与えているのは、興味深い現象といえよう。ハーネフラーフは、この現象を理解するために、ユングが中心的、指導的立場に立っていたエラノス会議とグラフ・ヘルマン・カイザーリングの「知恵の学校」の連続性、そしてこのカイザーリングの思想と現代アメリカのユング主義、つまりニューエイジの宗教性と密接に関係するユング主義との連続性を指摘する。すなわ

ちハーネフラーフは、ここに一つの時代的傾向を見ているのである。

c. 古代グノーシス主義、錬金術、ユング心理学

ユングは、自身の分析心理学が、古代グノーシス主義、錬金術を継承するものであると主張していた。しかしハーネフラーフは、こうした古代グノーシス主義、錬金術、分析心理学の連続性に関するユングの主張は、ユングを本質的にエソテリックな宗教世界観として理解する立場から解釈されるべきだとする。これらの主張は歴史的な検討にも、経験的研究調査にも基づいておらず、ユング自身の世界観という文脈に置いてのみ意味をもちうる理論的仮説だからである。

たしかに、ユングの古代グノーシス主義解釈は、何人かの古代グノーシス主義の専門家にも深い影響を与えている。たとえばクヴィスベルは、グノーシスの本質を「自己の経験の神話的表現」と性格付けた。これに対しハーネフラーフは、述べる。「この解釈は正しいかも知れないし、そうでないかもしれない。しかしこの解釈において見られる方法論の問題は、それが『自己の経験』が人間精神の普遍的な常数であり、特定の文化的文脈においてその神話的表現を見出すという仮説から出発することである。そうした仮説は、経験的な証明を越えたものであり、そうした解釈をする人間の個人的信条と経験に結局の所依拠することになる。この場合、その人間とはユングである。そしてユングのグノーシス主義の解釈を受け入れるか否かは、ユングの特定の世界観（つまりエソテリシズム、自然哲学、19世紀生氣論、オカルティズムの諸要素の混合）が「自己の普遍的経験」の正しい表現であるとする考えに同意するか否かにかかっている。言い換えれば、ユングの古代グノーシス主義の解釈を受け入れることは、ユングの宗教的世界観を受け入れることになるのである」。³⁴⁾

こうしてハーネフラーフは、ユングの古代グノーシス主義および錬金術理解が、どこに由来するかを、詳細に検討している。その結果明らかになるのは、グノーシス主義の場合は、ユングに対するミードの「きわめて大きな」—しかし未だ知られてはいない—影響であり、錬金術の場合は、メ

アリ・アン・アトウッド、イーサン・アレン・ヒチコックのユングに及ぼした影響である。ミードは神智学者であり、グノーシス主義、ヘルメティシズム、オルフィズム、初期キリスト教に関する多作の学者であった。メアリ・アン・アトウッドは、1850年に匿名で刊行された有名な『「錬金術の秘儀」研究の鍵』の著者、ヒチコックは、ヘルメティシズム、スウェーデンボリ、フリーメーソンの熱狂者で、錬金術に関しては、人間が錬金術の主体であり、錬金術の目的は、人間の完成、少なくとも改善であることを主張した。いずれもこれらの人々は、エソテリックな、あるいはオカルティズム的な世界観の持ち主である。また興味深いのは、こうした人々とユングとの関係が、これまでユング研究者にはほとんど無視されてきたという事実である。いずれにせよハーネフラーフは、こうした歴史的検討から、ユングのグノーシス主義および錬金術に対する見方は、19世紀のエソテリックで、ロマン主義的、またオカルティズムの世界観に根付いている、と結論づけている。

エソテリシスト、ユングを総括して、ハーネフラーフは言う。「ユングはドイツロマン主義自然哲学のエソテリックな伝統と現代のニューエイジ運動との直接的な連結点であることがわかった。ユングの貢献は、エソテリックな世界観を心理学的な言葉で言い表すその能力にあった。そしてそうすることによってオカルティズムの「科学的な」代替物を作り出すことが出来たのである」。しかしさらに重要であるのは、「ユングがただ単にエソテリシズムを心理学化しただけでなく、エソテリックな思弁で満たすことにより、また心理学を神聖化したことである」。その結果、「人々が神について語りながら、実際には自分の魂を語ることを可能とし、また自分の魂を語りながら、実際には神的なものを語ることを可能とするような理論の誕生であった。魂が精神であり、また神が同様に精神であるならば、一方について論ずることは、他方について論ずることを意味することになろう。古代のグノーシス主義者がこうした考え方をしたかは、疑問である。しかしニューエイジ運動がそう考えていることは、確かであろう」。³⁵⁾

7. ニューエイジ宗教と西洋文化

ハーネフラーフによれば、これまでの議論は、ニューエイジ運動の三重の性格付けに役立つ。つまり第1に諸信念の詳細な経験主義的記述からみた性格、次にこれらの信念がいかに既成の文化体制に対する対抗運動たりえているかという観点からみた性格、最後にいかに、またなにゆえにこうした運動を形成するために、特定の歴史的伝統が、現代的条件のもとに再解釈されたかという観点からみた性格である。

第1の性格に関しては、詳細な分析の結果、ハーネフラーフは、ニューエイジ宗教を構成すると思われる五つの基本的要素を取り出した。すなわち(1) 此岸性、中でも穏やかなタイプの此岸性；(2) ホーリズム（全体論）；(3) 進化主義（進化論）；(4) 宗教の心理学化と心理学の神聖化；(5) 来るべき新しい時代への期待、である。しかしこれらの各要素は、かなりの多様性、場合によっては異質性を含み、したがってニューエイジが、何らかの同質的な世界観やイデオロギーをもつ統一体であるかが、疑われることにもなる。これに対しハーネフラーフは、そうした異質性にもかかわらずニューエイジ信仰のレベルにおいてさえ、ある程度の首尾一貫性が存在しているとみなす。そしてこのことから第2、第3の性格付けが可能となる。つまりまず、ニューエイジ運動は全体として支配的な文化の潮流に対して向けられた批判という共通の型に基づいていると間接的に定義しうる。そしてつぎに、ニューエイジ宗教はこのような批判をただ手当たり次第に行うのではなく、一つの特定の伝統、つまり西洋エソテリズムに頼ることによって行うのである。³⁶⁾

1) 文化批判としてのニューエイジ

ハーネフラーフによれば、ニューエイジ宗教が統一的なイデオロギーや世界観ではないにもかかわらず、共通の目標と希求をもつという印象を与えることは、ニューエイジの潮流はすべて例外なしに現在の支配的な宗教的文化的潮流に対するオルタナティブとして意図されているという事実によって説明されうる。西洋文化一般の、またとりわけ現代西洋社会の支配

的な価値観と考えられるものに対し向けられたニューエイジの文化批判というあり方は持続して見られる。

こうした批判の根底にあるのは、ニューエイジ・ホーリズムに対立するものとしての、二元論および還元主義に対する拒絶である。以下、ハーネフラーフの説明を見てみよう。

ニューエイジ運動が、そのホーリズムズ的オルタナティヴを対置しようとする二元論の主要な形式は以下のようなものである。³⁷⁾

- ①創造者と創造、すなわち神と自然との、また神と人間との根本的な相違
- ②人間と自然との相違、それは伝統的には前者による後者の支配という関係において考えられてきた。
- ③霊と物質との二元論、それはキリスト教的禁欲主義からデカルト的二元論までのさまざまな形態を含む。一般にニューエイジ運動においてはこうした二元論的傾向は結局のところ西洋文明のユダヤ・キリスト教的な根に基づくとみなされる。

還元主義はより新しく出現を見たもので、科学革命や近代的な合理主義精神と結びつく。その主要な形態は以下のようなものである。

- ①断片化の傾向、それは有機的な全体を、その最小の要素に還元され、その要素によって説明されうるようなメカニズムとして扱う。
- ②霊を物質に還元しようとする傾向、その結果霊は単に本質的には物質的な過程のたまたま見られる随伴現象にすぎないものとなる。

これら五つのどの領域においてもニューエイジオルタナティヴはホーリズムズ的といわれるものである。これらオルタナティヴに共通な性格というのは、ただそれらが体系的に二元論と還元主義を避け、それに代わろうと試みている—成功の程度はさまざまであるが—ということだけである。

つぎに、このような二元論および還元主義の拒絶が、向けられる方向、あるいは対象に関し、ハーネフラーフは述べる。

二元論—そのあらゆる形態において—の拒絶は主にキリスト教の支配的な諸形態に向けられており、還元主義の拒絶はとりわけ近代の科学的合理

主義に向けられていることは注意してよい。それゆえニューエイジ・ホーリズムズは、一方では体制的なキリスト教への反動として生じ、他方では合理主義的なイデオロギーへの反動として生じる。それが二つの前線で戦わなければならないという事実が、いくらかの曖昧さを作り出すことになる。合理主義と科学主義に対する宗教的な反動としてそれは主たる宗教上の競争相手、キリスト教に対し自分を区別しなければならない。しかし伝統的なキリスト教への反動としてそれはしばしば理性と科学と手を組むが、それゆえ合理主義的科学主義的イデオロギーに対し自分を区別しなければならない。もちろんそのディレンマの解決は宗教と科学が一つとなるような高次の観点の肯定である。こうしてホーリズムズはニューエイジ宗教の中心的な核とみなされてよいだろうが、しかしそれはホーリズムズが、一つの一貫した広く共有される理論、世界観、イデオロギーをもつという意味においてではなく、それが文化批判という広く共有された型に相応しい名称となっているという意味においてなのである。ニューエイジ的文脈においてホーリズムズを擁護するということは、何を拒絶するかを語ることとほぼ同じである。

ハーネフラーフは以下、この拒絶するものを列挙する。³⁸⁾

人間や他の創造物から離れ、極端に超越した擬人的な神性、ただ盲目的に信仰されはするが、経験されることはない神性。；人間がこの神的な他者に救済を依存しており、したがって人間は自分の運命を創造することに関して本質的に無力であるという教え。；人間は自然とは疎遠であり、宇宙の中で異邦人であるという観念。；この疎遠となった自然を支配し搾取する人間のあり方。；霊と物質が別々の実体であり、霊性というものが物質、自然、コスモスから超越した彼岸的な存在であることを含意するような観念。；このような超越の観念によって促される彼岸的禁欲主義的な宗教的態度。；過度に合理主義的な伝統的科学の「部分精神」、解剖するために殺害するこうした精神。；唯物論的イデオロギーによる霊の否定。

ハーネフラーフは、西洋文化の支配的な伝統と認められるものに対し向

けられるこうした批判の型から、ニューエイジ運動が、実際1960年代のカウンターカルチャーの継承者であることを確認し、ニューエイジ宗教の本性と境域を以下のように性格づける。

文化批判としてのニューエイジ：

すべてのニューエイジ宗教は一方で教条主義的キリスト教、他方で合理主義的科学的イデオロギー（と自分たちに感じられるもの）に代表されるような（近代）西洋文化の二元論的還元主義的傾向に対する批判によって特徴づけられる。それは宗教や霊性を、また科学や合理性を拒否するわけではないが、しかしそれらを高次の総合において結合する第三の選択肢があると信ずる。それはこれまで西洋文化を支配してきた二つの流れ（つまり教条主義的キリスト教と等しく教条主義的合理主義的科学的イデオロギー）が現代世界の危機を作り出したということ、またこの危機は第三の選択肢が社会において支配的になるときにのみ解決されるであろうことを主張する。³⁹⁾

しかしながら、たしかにこの文化批判としての性格付けが、ニューエイジ宗教のさまざまなグループや個人に適用可能だとしても、こうした性格付けが可能なものが、すべてニューエイジ宗教に属するとは言えないであろう。これに対しハーネフラーフは、ニューエイジ宗教の本性はさらに西洋文化の批判を明確化し、オルタナティヴを提出するためにニューエイジ宗教が依拠する特定の伝統との関係において境界づけられ得ると考えるのである。

2) 世俗化されたエソテリシズムとしてのニューエイジ

ニューエイジ宗教が、東洋ルネサンスの産出であるというような通常の見方に対し、ハーネフラーフは、東洋的観念や概念はすでに存在している西洋的枠組みに同化されるかぎりにおいて受容されたのであり、ニューエイジ宗教の基本構造は実際例外無しに、西洋エソテリシズム（フェーヴルのいう意味での）に属す、あるいははそれと密接に関係している長期にわたる西洋の伝統から生まれたものである、とする。そしてニューエイジ宗

教の基礎は、18世紀後半から19世紀の間に、つまりエソテリシズムの世俗化と呼ばれる過程において創られたと考え、つぎのように述べる。「私はロマン主義とオカルティズムの新しい流れがエソテリック的な背景からいかに生じたかを、またさらにロマン主義的、オカルティズム的伝統が世俗化の諸結果によっていかなる影響を受けたかを見てきた。ニューエイジ運動が頼りとするこれらの伝統は4つの『世俗的思想の鏡』つまり『因果性』という新しい世界観、宗教の新しい研究、新しい進化主義、新しい心理学に映し出された西洋エソテリシズムとして性格づけることが出来る。ニューエイジ宗教の諸条件に関するかぎり、この過程は1900年前後の数十年で完成された。この時期と1970年代との間には同じくエソテリック的な活動が見られるが、しかしこれが『前世紀の大テーマの脚注』以上のものになっていることを伺わせるに足る証拠は見られないように思われる」。⁴⁰⁾ またニューエイジ宗教においては、オカルティズム的要素が支配的であり、ロマン主義的な要素が重要な貢献はしているものの、それはオカルティズム的文脈に同化されることによってその特有性を失っている、とされる。

ところでニューエイジ運動が、大衆的な文化批判に基づいているとするならば、それが体制的なキリスト教と教条主義的合理主義に対するオルタナティヴを確立する土台として、なぜ西洋エソテリックな（ロマン主義的オカルティズム的）伝統をとりわけ相応しいものとみなしたかを理解することが重要であるであろう。ハーネフラーフは、これは西洋エソテリシズムもまた典型的に西洋文化におけるオルタナティヴな第三の選択肢として考えられるという事実によって説明されるとする。

ここでハーネフラーフは、理性、信仰、グノーシスの一般的類型的区別という考えをもちだす。それぞれは以下のように説明されている。⁴¹⁾

理性：この理性という考えによれば、真理は一もしそれが完全に到達可能であるとするならば一、ただ人間の合理的能力を働かせることによってのみ見出されうる。そしてその際、感覚的な明証性があるかどうかは問わない。原則として理性に基づく知識は、いかなる人間にも近づきうるし、

理性が見出したものは、論証的な言語によって表現されうる。そしてこの論証的な言語が、相互の伝達を、したがって議論を可能にする。

信仰：この信仰という考えによれば、人間理性は、それ自体では、存在の根源的真理を見出す力をもたない。究極的な真理は、人間に対し超越的な領域から、啓示されねばならない。この啓示は、伝統的な物語、教義、信仰箇条、権威者の宣言、聖書等のうちに見出しうる。それらに共通の特徴は、人々は啓示の手段として、それらの権威を「信じ」（信仰の対象にし）なければならないということである。

グノーシス：このグノーシスという考えによれば、真理は、個人的、内的な啓示、洞察、あるいは「照明」によってのみ見出される。真理は、ただ個人的に体験しうる。理性や信仰が与える知識とはことなり、真理は、原則として、一般的なかたちで近づきうるものではない。この「内的な知」は、論証的な言語によっては伝達され得ない（こうしたことが可能ならそれは合理的な知識に変じることになる）。またその「内的な知」は、信仰（上記の意味での）の対象でもありえない。というのも最終的には、個人的、内的な経験以外の権威というものは、存在しないからである。

ハーネフラーフがとりわけ強調するのが、これらが実際の歴史的運動の記述としてというより、発見術的な道具として意図された理念的類型である、ということである。「西洋的文脈において理性は哲学的、科学的合理主義とほぼ等しく、信仰は制度的キリスト教に等しいとしても、あきらかにキリスト教の内には強い合理主義的伝統があり、また哲学や科学において理性や観察より権威が優越することは稀ではない。同様にグノーシスという第三の選択肢も理性や信仰とさまざまな仕方で結びあっている。したがってこの三つの類型が現実の歴史的運動ではなく、真理の獲得のために理論的に考えられる方法に関係することを強調しておくことは重要である。このタイプの記述的というより発見術的機能が正しく認められるならば、グノーシスは古代グノーシス主義においてのみならず西洋エソテリシズムにおいても中心的役割を果たし、それは理性と信仰がそれぞれに哲学的、科

学的合理主義と体制的なキリスト教において中心的意味を持ったのと同様であると結論づけることができよう」。⁴²⁾

またこの類型的区別の重要性は、西洋文化において一般的に理性と信仰の態度が、グノーシスの態度よりはるかに優越してきたという事実に存する。たしかに「我々はグノーシスを周縁的な“底流”と呼ぶことには注意しなければならないであろう。それは事実の冷静な研究というより護教的、論争的関心が少なからず優先しているしるしである（西洋エソテリズムはルネサンス時代において周縁的どころではない。比較的最近まで見られたその学問研究上の無視は主に研究者がルネサンス文化の諸側面のなかで自分自身の信念に合致するものを強調しようという事実を反映している）」。

しかしながらグノーシスという認識論の態度が信仰と理性と同程度に西洋の文化的宗教的歴史を規定してきたとは言い難いであろう。したがって「西洋文化とはキリスト教と合理主義という二つの柱によって支配され、さらに非論証的な仕方（神話、象徴等）で表現される内的知識を強調する一種の対抗的な流れをもつ文化と言うことができよう」。さらにハーネフラーフがここで強調するのは、この第三の流れを反合理主義的、非合理主義的でキリスト教に激しく対立するものとしてみなすのは誇張であるということである。「多くの場合グノーシスを支持して理性と信仰に反対するというのは決然たる取捨選択の問題と言うより強調の問題であった。この第三の流れの代表者達自身が理性と信仰によって支配されてきた一般的な文化の所産であるという事実がまさに彼らがしばしば自分たちの信念をすぐれて“理性的なもの”として、あるいはキリスト教の真の本質を示すものとして、あるいははその両者として擁護するという結果を生み出すのである。この三類型の間の明確で曖昧さのない区別というものは理論的には存在しても、歴史的現実においては存在しない」。⁴³⁾

以上のことから、ハーネフラーフは、グノーシスに基づく伝統を、西洋の伝統的な一種のカウンターカルチャーとみなす。そしてニューエイジ宗教が、支配的な西洋文化に対する批判を、なにゆえ、エソテリズムに由

来するオルタナティヴを定式化することで表現するか、という問いの答をここに見る。「ニューエイジ運動と同様、西洋エソテリシズムは最初から公的な宗教と科学との“間”という曖昧な位置によって性格づけられた。ニューエイジ運動と同様、それは二元論と還元主義に批判的であり（たとえばそれらに対するオルタナティヴがすべて二元論と還元主義を回避するのに成功しているわけではないにせよ）、グノーシスという認識論的立場に最もふさわしい“高次の総合”を追求する。ニューエイジ宗教の現代西洋文化に対する根本的な不満は一般に西洋エソテリシズムのそれと等しい。実際上記のニューエイジの文化批判のすべての要素は初期の西洋エソテリシストも完全に受け入れるであろう」。しかしながら、とハーネフラーフは述べる。「根本的な相違が存在するのである。つまり支配的な文化的宗教的潮流に対する伝統的なエソテリックオルタナティヴは“魔法にかけられた”世界観の枠組みの中で確立されるのに対し、ニューエイジ運動はその世界観を完全に世俗化された形態のうちに取り入れたのである」。⁴⁴⁾

ハーネフラーフは、これがニューエイジ宗教の第二の決定的な特徴、「つまりさまざまな観点から、ある人には根本的な皮肉として、ある人には何よりの強さとして見られ得る特徴である」とし、つぎのように定義づける。

世俗化したエソテリシズムとしてのニューエイジ：

すべてのニューエイジ宗教はそれが現代西洋文化の批判を世俗化されたエソテリシズムに由来するオルタナティヴの提示により表現するという事実によって特徴づけられる。それは伝統的なエソテリシズムから個人的な宗教体験の優位と此岸的な全体論（二元論と還元主義のオルタナティヴとして）の強調を受け継ぐが、一般的にエソテリックな教義を世俗化された観点から再解釈する。“因果性”、諸宗教の研究、進化主義、心理学という新しい要素が根本的な構成要素である以上、ニューエイジ宗教は前啓蒙主義的世界観への回帰として性格づけることはできず、エソテリックな要素と世俗的な要素との質的に新たな折衷主義とみなされうる。逆説的なことに、現代西洋文化に対するニューエイジの批判はかなりの程度においてこ

の同じ文化の諸前提を基礎になされるのである。⁴⁵⁾

3) 時期の確定

しかしながらハーネフラーフによれば、ニューエイジの信条に関する以上の定義には、重要な問題が答えられていない。つまり、それはニューエイジ宗教の本性を定義し、それを他の現象（すなわち大衆的な文化批判ではないような運動、あるいはそうしたものであっても世俗化したエソテリズムに依拠しないような運動）から区別することを、可能にはする。しかしこれがニューエイジ宗教の属する領域を定義するとはいえず、逆にその領域に属するものすべてが、ニューエイジと呼ばれてよいというわけではないという反論は十分可能であろう。それはこの定義においてはニューエイジ運動を時間的に境界づける基準が不十分であるからである。

ハーネフラーフは、前述したように、エソテリズムの世俗化の過程が20世紀の最初の数十年までには完成されており、このときまでにニューエイジ宗教の諸要素はすでに十分に存在していると考えるので、1970年代後半以後のニューエイジ運動が、なにか新しいものをもたらしたかという問いには、否定的であり、実際それが本質的になにか新しいものをもたらしたという証拠に出会ったことはない、と言う。こうした見方は、当然のことながら、ニューエイジ宗教と呼ばれるものが、実際この世紀の間ずっと存在してきたことを意味することになろう。またさらにいっそう重要なことには、この定義はニューエイジという名称が流布するはるか以前に出現した、たとえば人智学がニューエイジ運動と呼ばれてよいということを含意することにもなろう。しかしながらハーネフラーフは、この語のそうした使用を序論で不可としている。

ハーネフラーフによれば、こうしたディレンマは、ニューエイジの“実体”と“運動”を区別することで解決されうる。ハーネフラーフの研究主題、また上記の定義はニューエイジの“実体”（つまりその信条の構造）に係わる。そしてそのような実体が、19世紀に生まれ、20世紀の初頭までには完成されたと結論づけられた。また序論で検討されたコリン・キャンベルの

いう“カルティック・ミリュウ”⁴⁶⁾が、こうした実体をさらに持続させることになる。一方、1970年代の後半になってはじめてこのカルティック・ミリュウが多かれ少なかれ一つの統一的な運動として意識されるようになり、この現象を厳密な意味でニューエイジ運動の始まりととらえるべきだと、ハーネフラーフは考える。こうして、ニューエイジ宗教（つまり世俗化したエソテリシズムを基礎にした一般的な文化批判の型）と特定のニューエイジ運動との区別がなされなければならないことになろう。ニューエイジ宗教の実体”は以前から存在していたにもかかわらず、それをはっきりと信奉する人々はほぼ1970年代後半に一つの“運動”に参加しているという意識をもちはじめたのである。この区別はハーネフラーフ自身が、序論で繰り返し強調したこと、つまりこの研究の分析はただニューエイジ的観念のみを問題にするのであって、ニューエイジ運動を完全にとらえるためにはニューエイジのさまざまな側面に焦点を合わせるいくつかの方法論を組み合わせる必要があるということと呼応しよう。つまりハーネフラーフが試みたニューエイジ的観念の研究は、たしかにニューエイジ運動の本質的な本性を定義することは可能にするが、この運動をこの定義が適用可能な他の運動から区別するための十分な論拠を提供することはできないのである。こうしたことを考えるならばこの定義が適用可能な全領域を“ニューエイジ宗教”という名称で呼び続けるべきかという疑問が生じよう。「私は一貫としてこの名称を使ってきたが、それはニューエイジ運動に特徴的な宗教の型を言うためであった。しかしそれがこの運動のみではなく、同様に他の運動の特徴でもあることが判明した以上、“世俗化されたエソテリシズム”という呼称の方が最終的にはより適切であるように思われる」。⁴⁷⁾

ニューエイジ宗教の分析とニューエイジ運動の境界付けを組み合わせることにより、ハーネフラーフの定義は最終的には次のようになる：

ニューエイジ運動は1970年代後半に多かれ少なかれ一つの統一した“運動”をなすと自ら意識するようになったカルティック・ミリュウである。この運動のすべての現れは世俗化されたエソテリシズムによって表現される大

衆的な西洋文化批判と性格付けられる。⁴⁸⁾

4) 私的な象徴主義と神秘の消失

『ニューエイジ宗教と西洋文化』の後記において、ハーネフラーフは、1976年に社会学者ロバート・N・ベラーによって述べられた未来についての展望を紹介している。ベラーによれば、アメリカ文化に限定した場合、三つの選択肢が可能である。まず“リベラルな”シナリオである。それによれば社会は以前と同じく富と権力の蓄積にきゅうきゅうし続けることになる。手段の無思慮な合理化と目的に対する関心の欠如が増大し続け聖書による宗教と倫理性はすたれていく。次は“新原理主義的”シナリオである。それによれば社会の完全な崩壊の後、伝統的な権威主義への逆行が生じ、おそらくプロテスタント右派によって支配されることになる。そして最後にありそうにはないがしかし不可能とも言えない“革命的な”シナリオである。それによればオルタナティブ運動が社会を更新することに成功し、実際新しい時代をもたらすことになる。⁴⁹⁾

このようなベラーの展望からほとんど20年以上経った現状について、ハーネフラーフは語る。西洋文化は依然として“リベラルな”シナリオにしたがって展開しており、ベラーのいう“新原理主義的”反動は明らかに可能性にとどまっている。ニューエイジは到達することはなく、オルタナティブ運動はリベラルな功利主義文化によって併合されつつある兆候を次第に示している。たしかにニューエイジは理想主義的な運動として出発し、世界の状況への深い関心を持ち、変革の意志をはっきりと表明した。この理想主義は一部においてなお生き続けている。しかし1990年代半ばの現在、市場の法則にますます従属的になってきたニューエイジ運動がはたしてリベラルな功利主義文化の有効なオルタナティブとなりうるかは疑われてしかるべきであろう。ニューエイジの研究者は遅かれ早かれこの運動がよいほうに向かっているのか悪いほうに向かっているのか自問せざるを得ないであろう。しかしハーネフラーフは、これに続けて述べている。「しかしこうした問いに答えることはこの研究の制限を超えることになる。歴史家

の関心は過去と現在を解釈することであり、未来を予言することではない。また商業化されていようがいるまいが、現代の宗教的信念の最終的な有効性を裁定するのは、たしかに宗教学者の仕事ではない。しかし宗教学者ができ、またそうしなければならないことは、現代の諸運動や個人が“過去の知恵”を保持しようと努めたその過程において、失われたものを指し示すことである」。⁵⁰⁾

この問題に関して、ハーネフラーフは、「今世紀最大のエソテリシズム（包括的な意味において）学者」とハーネフラーフがみなす人物、つまりカバラー研究の開拓者ゲルショム・ショーレムに最後の言葉を語らせている。1975年のあるインタビューにおいてゲルショム・ショーレムはカバラー的見方を現代世俗社会に共通するようになった観点から区別し、しかもそれをキリスト教的（そしてイスラム的）エソテリシズムに等しく適用可能な仕方で行ったが、ハーネフラーフによればショーレムの言葉には世俗化の過程においていまや失われようとするものの本質が見事にとらえられていると思われるからである。

「現代人は自分自身の私的な世界に住み、自分自身のうちに閉じこめられている。そして現代の象徴主義は客観的なものではない、私的なものだ。それは強制することはない。他方カバラー主義者の象徴は私的な個人だけに語りかけるのではない、それは世界全体の象徴的な次元を指し示すのだ。

問題は今日の世俗化した人間の住む現実においてこの次元が再び顕現するかどうかである。

私はウォルト・ホイットマンの著作にこうした次元を感じさせるものがあると断言したことがあったが、ひどく批判されたものだ。ウォルト・ホイットマンは完全に自然主義的な世界のうちにカバラー主義者や他の神秘主義者が自分達の世界において顕現させたものを顕現させているのだ。

今日我々は全く異なった時代のうちに住んでいる。科学技術は巨大な足取りで進歩を、飛躍を続けている。しかし問題はそのままである。

もし人類から世界には神秘—秘密—が存在するという感情が失われるよ

うなことになるば、我々には見込みはなかろう」。⁵¹⁾

このショーレムの言葉に、ハーネフラーフは次のような言葉を加え、その大著を締めくくっている。

「私的な象徴主義と神秘の消失とは確かに結びついている。ニューエイジ運動は私的個人をその象徴世界の中心にする傾向をもつ。そして人間存在のいかなる問題も未解答のままには置かず、神秘を完全な知識の確実性によって置き換える普遍的な説明体系のうちに救いを求めようとする。この本の読者はこうした知識の獲得が世界を救うことになるのか、あるいは世界からすべての意味を奪ってしまうことになるのか、心を決めねばならないであろう」。⁵²⁾

『ニューエイジ宗教と西洋文化－世俗的思考の鏡に映ったエソテリシズム』において、ハーネフラーフは、ニューエイジ宗教のきわめて詳細で、精緻な分析を通し、その文化批判的特質を見事に浮かび上がらせている。これがまず本書の第1の功績であることは、たしかであろう。しかしさらに本書は、このようなニューエイジ宗教の特質を、西洋エソテリシズムの歴史の中に位置づけ、エソテリシズムの世俗化という観点からニューエイジ宗教を捉える。これが本書の第2の功績と言えるが、しかし西洋エソテリシズムという研究領域は、西洋の学問世界において、ようやく開拓され始めた分野であり、とりわけその世俗化の問題は、これまでほとんど主題として扱われることはなかったと言ってよいであろう。その意味では、ニューエイジ宗教をエソテリシズムの歴史の中に位置づけるという本書の試みは、ただニューエイジ宗教の研究というだけでなく、西洋エソテリシズムそのものに関する基礎的、根本的な研究とすることができる。ところでハーネフラーフは、後記において明確に、世俗化の過程においてエソテリシズムが失なったものに言及している。しかしこうした失われたものへの視点は、じつは本書全体を統べる主題でもあり、いわば通奏低音のように本書全体を貫いていると言うことが出来よう。そしてそれが本書に独特な緊張感と深みを与えていると思われる。とはいえこの失われたものへの視点を、

エソテリシズムという領域だけに限定することは出来ないであろう。ハーネフラーフによれば、西洋文化とはキリスト教と合理主義という二つの柱によって支配され、さらに非論証的な仕方（神話、象徴等）で表現される内的知識を強調する一種の対抗的な流れ、つまりグノーシスに基づくエソテリックな流れをもつ文化と定義される。この定義においては、エソテリシズムは西洋文化において何か周辺的で、非本質的な流れと捉えられているわけではなく、それはまさに西洋文化の本質を形成する重要な一要素と考えられているのである。こうした観点から見ると、世俗化の過程においてエソテリシズムが失ったものをめぐる問題は、エソテリシズムという領域を越え、近代西洋文化の問題として、浮かび上がらざるを得ないであろう。このように、西洋文化とエソテリシズムという大きな問題に関しても、本書は重要な視点を提供しているということが出来よう。

注

- 1) Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture —Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill: Leiden 1996.
- 2) Ibid., 368.
- 3) Ibid., 483-496.
- 4) Ibid., 484.
- 5) Fuller, Robert C., *Mesmerism and the American Cure of Souls*, Univ. of Pennsylvania Press: Philadelphia 1982. — , *Americans and the Unconscious*, Oxford Univ. Press: New York & Oxford 1986. — , *Alternative Medicine and American Religious Life*, Oxford Univ. Press: New York & Oxford 1989.
- 6) Fuller, *Mesmerism and the American Cure of Souls*, 128.
- 7) Ibid., 129.
- 8) Trine, *In Tune with the Infinite*, 16, as quoted in Fuller, *Americans and the Unconscious*, 181.
- 9) Fuller, *Americans and the Unconscious*, 79.

- 10) James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ed. Collins/Fount Paperbacks 1960, 487.
- 11) Hanegraaff, 494.
- 12) Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*, Yale Univ. Press: New Haven & London 1972, 1019.
- 13) Hanegraaff, 494.
- 14) Fuller, *Mesmerism and the American Cure of Souls*, 49-50.
- 15) Hanegraaff, 495-496.
- 16) Fuller, *Americans and the Unconscious*, 95
- 17) Hanegraaff, 496.
- 18) Ibid., 496-497
- 19) Noll, Richard, *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*, Princeton Univ. Press: Princeton 1994.
- 20) Hanegraaff, 499.
- 21) Noll, *Jung Cult*, 115.
- 22) Hanegraaff, 500-501.
- 23) Hanegraaff, 501.
- 24) Noll, *Jung Cult*, 80-86.
- 25) Jung in *Wandlungen*, as quoted in Noll, *Jung Cult*, 122.
- 26) Jaffé, Aniela, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, Rascher Verlag: Zürich & Stuttgart 1963, 397.
- 27) Hanegraaff, 504.
- 28) Hanegraaff, 505.
- 29) Jung, 'Über das Unbewußte', *Schweizerland: Monatshefte für Schweizer Art und Arbeit* 4 (1918)
- 30) Jung, 'Über das Unbewußte', as quoted in Noll, *Jung Cult*, 97
- 31) Hanegraaff, 506.
- 32) Noll, *Jung Cult*, 128.

- 33) Hanegraaff, 507-508.
- 34) Ibid., 509-510.
- 35) Ibid., 513.
- 36) Ibid., 514-515.
- 37) Ibid., 515-516.
- 38) Ibid., 516
- 39) Ibid., 517.
- 40) Ibid., 517-518.
- 41) Ibid., 519.
- 42) Ibid., 519.
- 43) Ibid., 519-520.
- 44) Ibid., 520.
- 45) Ibid., 520-521.

- 46) カルティック・ミリュウ（カルト的環境）に関しては、拙論「ニューエイジとエソテリズム（1）」（帝京大学外国語外国文学論集15号）において言及している。以下それを再録しておこう。

「キャンベルは、カルト的環境について、次のように語っている。『カルトグループが、短命で、不安定であることを考慮するならば、実際、古いカルトが死ぬ一方で、新しいカルトが次々に誕生することも事実である。個人的レベルではメンバーの高い交替率に並行して、カルトの形成と消失の持続的な過程が存在する。したがって、あきらかにカルトは、個々のカルトの持続には向かないものの、カルト一般の大量生産には好都合な環境のうちに存在しているに相違ないのである。こうした一般的に有効なカルト的環境は、新しいカルトを生み出し、死んだカルトの残骸を吸収し、そしてメンバーの高い交替率を維持すべく、カルトを好む個人からなる新しい世代を創造する。こうしてカルトは、定義上、大部分短命であるが、カルト的環境の方は、それに対して社会の恒常的な特徴となる。』 またキャンベルによれば、カル

ト的環境は、その多様性にもかかわらず、一つの統一体を形成していると見なされうる。『統一性をもった諸傾向の基礎にあるのは、こうした世界が、支配的な正統的文化に対する異端的、逸脱的な立場を共有しているという事実である。この事実が逸脱という共通した意識を生み出し、より大きな社会のあからさな軽蔑や敵意に対し自らの立場を正当化する必要性を感じさせるのである。さまざまなカルト運動の代弁者は、正当を攻撃し、信条と実践の個人的自由を擁護することにおいて共同戦線を張る。ここから生まれるのは相互の共感と支援の必要性であり、さまざまなカルト的運動が互いに批判し合うことはほとんど見られないのである。反対にそれらはお互いの信条に対して著しい寛容さと受容性を示す。こうした態度は、ある程度、信条の自由とあらゆる教条主義に対する抵抗に由来するとはいえ、神秘主義的伝統の存在から大きな刺激をうけているのである。この伝統は神的なものとの統一という唯一の理想が多様な道によって到達しようと強調するが故に、それは、世界教会的で、超教會的、折衷主義的、寛容な傾向をもつ。こうした傾向は、カルト的環境の特徴ともなる。その信条の内容が忘我的経験の追求という意味での神秘主義的なものであるか否かにかかわらずである』。

47) Ibid., 522.

48) Ibid., 522.

49) Ibid., 523.

50) Ibid., 523.

51) Scholem, Gershom, 'With Gershom Scholem: An Interview', in: Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (Werner J. Dannhauser, ed.), Schocken: New York 1976, 48.

52) Hanegraaff, 524.