

ニューエイジとエソテリシズム (1)

— 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

はしがき

待望の『グノーシスと西洋エソテリシズム事典』¹⁾も刊行され、西洋エソテリシズム研究も着実に前進を遂げているようである。ところでこの事典の責任編集者であるハーネフラーフは、現在、西洋エソテリシズム研究において最も指導的役割を果たしている人物と見なされている。実際、その主著『ニューエイジ宗教と西洋文化』²⁾は、ニューエイジおよびエソテリシズム研究において、その土台を作った画期的なものとなっている。本論では、西洋文化においてエソテリシズムがもつ意味合いについて留意しながら、このハーネフラーフの大著の一端を紹介してみたい。

本書は、序論、第一部、第二部、第三部、結語、後記からなるが、あらかじめ簡単に概略を示せば、次のようになろう。序論では、方法論およびニューエイジ運動という研究対象の境界付けが検討される。次に第一部では、ニューエイジ運動、宗教を五つのカテゴリー、潮流に分類して、概観し、第二部では、「現実の本性」「精神の問題」などさまざまな観点からその内的構造を問題とする。そして第三部においてニューエイジ宗教をルネサンス以来のエソテリシズムの歴史の中に位置づけ、結語において、ニューエイジ運動、宗教の特質の解明を試みる。では以下ほぼその順番に即して見て行こう。

1. 目的、方法論、境界付け

1) 目的³⁾

序論の冒頭で、まずハーネフラーフは、ニューエイジという言葉が、いかに曖昧に使われているかを指摘している。

1980年代、そして90年代を通し西洋社会においてはニューエイジ運動

について多くのことが語られた。ニューエイジという言葉は支配的な文化潮流に対するオルタナティブとして見なされる観念や実践に関する議論において基本的な語彙となった。とりわけそれらの観念や実践が靈性に関係しているように思われる場合には、この語がよく知られているにもかかわらず、その実際の中身はきわめて漠然としたままである。これは主にニューエイジが、はっきりとした特定の指導者、公式の教義、基準となる宗教的实践をもつ一つの組織ではないという事実によるであろう。その結果ニューエイジは人によってさまざまな意味をもつことになる。

こうした現状把握が、ハーネフラーフにとって研究の出発点となる。そして本書の目的が、簡潔に述べられる。「私の目的は、ニューエイジ運動を、その潜在的な信条の構造の分析と解釈に基づいて特徴付け、輪郭を描くことにある。」しかしながら、これは我々がすでにあらかじめニューエイジ運動が何であるかを、またさらに重要なことだが、それが何でないかを知っていることを前提していることになっていないであろうか。換言すれば、ニューエイジという術語の定義は、それがどのように理解されるかを見いだすための必要条件なのである。したがってここにはあきらかに、パラドクスがあるようである。しかしこのパラドクスは、決して乗り越えられないものではないと、ハーネフラーフは言う。これに関しては後述されよう。

ところでニューエイジという言葉が何を意味していようが、それに関してかなりの数に上がる書物や論文が書かれているのは、事実である。ハーネフラーフはそれらを五つのカテゴリーに分ける。つまり第一にジャーナリスト的な性格の本、第二に宗教的な部外者、主にキリスト教の立場に立つ者による文献、第三に懐疑的立場から執筆されたもの、第四に社会学の立場からのもの、第五にニューエイジの観点から書かれた文献である。そして全体としてこれらの文献の圧倒的多数においてニューエイジ運動というテーマは、著者の抱く強い宗教的、イデオロギイ的立場から考察されており、したがって学問研究の基準にほとんど達していない、と結論づけている。こうして宗教的、イデオロギイ的立場から自由な、ニューエイジ運動に関する学問的研究が、ハーネフラーフの目標となる。

2) 方法論 4)

〈歴史的/文脈的〉

これまでのニューエイジ研究を振り返って、ハーネフラーフは、次のように述べる。

ニューエイジ研究はたいてい新宗教運動の研究という文脈の中で行われてきた。その結果、後者の強い社会学的傾向から生じる欠落が、ニューエイジ運動の大部分の文献にも見られるという不幸な事態を招くことになった。オルタナティヴ運動の世界観と神学の詳細な分析およびそれらの起源と文化的背景への視点の欠如が明らかなのである。とりわけニューエイジ運動に関しては、これらの次元が十分に扱われているような研究はまだ存在しない。

したがって本書では、そうした次元への注目が、中心となろう。

「私はニューエイジ運動を（宗教的）観念史の観点から見てみたい。その運動をそれにふさわしい歴史的な文脈、つまりその世界観および神学が十分に解釈されるために不可避な前提の中に置くことに努力が集中される。この目的のために、観念および宗教の歴史家によってたいてい無視されてきた西洋文化のある宗教的伝統に多大な顧慮が払われることになろう。」

ここで言われている「観念および宗教の歴史家によってたいてい無視されてきた西洋文化のある宗教的伝統」とは、エソテリズムの伝統を指す。

〈書かれた文献への限定〉

ハーネフラーフは、代表的な書かれた文献の中に見出されるようなニューエイジ運動の宗教的観念に焦点を絞り、社会学的、人類学的な調査方法は使用しないとす。これはもちろんそうした方法の重要性を認めないからではない。逆にニューエイジ運動の完全な研究には、そのさまざまな次元に焦点を合わせたいくつもの方法の組み合わせが不可欠である。しかし単独の研究においてこうした次元をすべて考慮しようとするのは、野心的すぎるであろうし、また方法論上の混乱を招くだけであろう、からである。

〈経験主義的〉

ハーネフラーフの宗教研究の方法論は、経験主義的である。ハーネフラーフはこれを、還元主義および信心主義（religionism）と対置し、両者ともにイデオロギー的あるいは護教的であって、学問的研究とは言えないとする。以下、ハーネフラーフの言葉を聞いてみよう。

宗教の経験主義的研究は、その絶えざるエポケー、判断中止（規範的判断の停止）、換言すれば方法論的な不可知論によって、神学的、実証主義的、還元主義な行き方とも、また信心主義的行き方とも区別されうる。実証主義的、還元主義なアプローチによれば、研究の対象になっている宗教的見解は、妄想、錯覚である。こうした見方は、イデオロギー的な基礎の上に立てられており、その正しさは帰納的方法によっては、真とも偽とも証明され得ない。同様のことは、信心主義の見方にも言える。それは宗教の真理と有効性に関しての先天的な仮説に基づくからである。またキリスト教神学的アプローチの場合も同様であろう。それは研究の当事者である神学者によって信じられているキリスト教信仰の真理に基づく。これらのアプローチに対し宗教研究の経験主義的アプローチは科学的な地盤において究極的な宗教的、あるいは形而上学的真理の問題に答えることは不可能と考える。したがって信者の信じる真理の有効性に関して判定を下すのは研究者の仕事にはなり得ないとみなす。

さらにハーネフラーフは、プラットヴット（Platvoet）の言葉を引用する。「これは宗教がただ外側からしか研究されえず、それ自身においては研究されえないことを意味するのではない。・・・しかしそれは宗教はそれ自身においてはただ間接的にのみ、つまり信条の表明、儀礼的行為、他の宗教的に鼓舞された信者の行動に基づいてのみ研究され得ることを意味する。ある宗教の超経験的領域は、そのものとしては宗教の経験主義的科学者の扱う領域の完全に外部にある。彼はそうした超経験的領域の存在論的質に関して、つまりその領域が実在し、生動しているのかに関して、肯定的にせよ、否定的にせよ、何らかの言明をすることは出来ない。彼はまたある宗教のなす真理の主張について判断を下すことはない。それゆえ彼は先入見にゆがめられたいかなる議論も、いかなる個人的信条も、また蓋然的な

推論も、宗教あるいはある特定の宗教について個人的にもっている見解を持ち込んではいならない。しかし彼はまたある宗教のもつ超経験的存在がその信奉者にとっていかに直接的、現実的なものであるかを示さなければならぬ。」⁵⁾

ハーネフラーフによれば、この最後の点は強調される必要がある。不幸なことにときに信心主義的アプローチの信奉者によって経験主義的研究方法は、それ自身還元主義的、あるいは実証主義的ではないかという主張がなされることがある。それが究極的な問題に関して不可知論の立場をとり、科学的学問的な手段によって客観的に確認されるものに自己を限定するからというのがその理由である。ハーネフラーフは、これが経験主義的研究の根底にある動機および方法論についての誤解であるとして、反論を展開している。

第一に、動機についての誤解に関して：この批判は経験主義的アプローチが信者の世界観の統一性に十分な顧慮を払おうという願いをもつことを認識しこなっている。実証主義者、還元主義者ではこうした顧慮は不可能であろう。経験主義的研究方法は、信者、批判者、公然たる敵対者に等しく受け入れられ、またそうなることによってそれらの人々の議論の質を高めるのに役立ち得るような客観的な知識を切望する。経験主義的研究によって集められる情報は部外者の誤った認識（それは当の宗教を熟知していないところから生じよう）の除去に役立つが、しかしそれはまた、信者自身にも知られていない、驚くべき（また必ずしも歓迎すべきでない）その宗教の側面をあきらかにするかもしれない。ニューエイジ運動およびその宗教的見解をめぐる激しくはあるが、しかし往々貧しい情報をもとにした議論を見ると、経験主義的研究はたしかに重要な使命をもっていると言えよう。

第二に、方法論についての誤解に関して：経験主義的研究の方法は、自然科学とは違った、人文科学に特有な研究上の問題に明確な意識をもつ必要がある。プラットヴットの言葉によれば、「データを集めそれを解釈するというその方法は、解釈学的回路をもつ。つまりそれは、研究者の個人的

側面にふかく関わる二方向的な解釈の枠組み、その際必然的に研究者の主観性が入り込まざるを得ないような二方向的な解釈の枠組みにおいて操作されるのである。」客観的な知識という目的と解釈者という必然的な役割の意識との緊張が、この種の研究の特徴である。こうした状況において科学的正当性を守る主たる理論的道具は、emic と etic との区別である。emic は信者の思想や象徴的な諸連関の間主観的パターン、簡単に言うならば、信者の観点を示す。研究対象となっている宗教を信者自身の表現によって正確に再現することが、研究の基礎とならねばならない。研究者の側では、この emic な観点の再構成は可能な限り、先入観を排した感情移入の態度を必要とする。一方、宗教についての研究者の論述は、emic ではなく、etic である。これはそうした論述が、研究者自身にとって適切と思われるさまざまなタイプの言葉、区別、理論、解釈上のモデルを含むことを意味する。研究者は自分自身の術語を使用し、信者自身の区別とは異なった理論的な区別を行う。研究者の最終的な成果は、etic な言語で表現されねばならず、そして emic な資料を参照することによって、また一般的な etic な論述の文脈においてその成果が首尾一貫しているかに関し、批判と疑義が可能な形で定式化されねばならないのである。

本書は、いまハーネフラーフが述べた方法論上の順番に、つまり emic と etic の順番にそくして構成されている。すなわち第一に、代表的なニューエイジ文献が、詳細に分析され、この記述的な分析の結果が本書の第一部と第二部となっている。第二に、ニューエイジ宗教の本性に関する包括的な見方を獲得するため、この第一部と第二部の資料を歴史的観点から解釈する試みがなされる。この結論的な総合は第三部に示されている。

3) 対象領域の暫定的な確定 6)

本書の全議論は、分析のために選択された文献資料の、代表としての価値に依存しているが故に、その選択のための判断基準は、本書の全努力に決定的に重要なものとなる。しかし、上述されたように、ニューエイジは、規範的な教義、一般に認められた指導者、組織的構造、共通の実践といった基礎に基づいて、その境界があらかじめ決定され得るような宗教運動で

はない。それゆえその運動の信条を研究する前に、まず何を選択し、何を選択しないかが確定されなければならないであろう。一見すると、これは恣意的で、循環論法的なものに陥るように思われ、ここには明らかなパラドクスがあるようである。しかしながら、実際にはこれは、ハーネフラーフによれば、想像されるほど不可能なことではない。必要とされるのは弁証法的なアプローチである。それはよく根拠づけられた、しかし十分に包括的な暫定的境界付けで始め、研究過程において必要に応じて調整していくというやり方である。こうして四つの暫定的な境界付けがなされる。つまり時期による限定、文化的/地理的文脈による限定、新宗教運動との関連における限定、この研究の目的による限定である。

〈時期による限定〉

1960年代のカウンターカルチャーとニューエイジとは多くの共通性をもつ。しかしながらハーネフラーフは、カウンターカルチャーのもつ、大人の諸価値への若者の反抗、左翼的な政治参加、サイケデリック薬剤の使用といった現象が、ニューエイジ運動には見られないとして、これを両者の判別の基準とする。そして1970年代の半ばをその境界線と見なす。したがってニューエイジ運動は、時間的なことに関して言うならば、1970年代の後半に出現し、1980年代に全面的に開花し、本書執筆の時期（90年代半ば）においても見られる運動とされる。

〈文化的/地理的文脈による限定〉

ニューエイジはもともと現代西洋の産業社会における運動であり、ニューエイジの諸観念がこの領域を越えて広まっているとしても、運動の基礎は、アメリカ合衆国と西欧諸国にある。ハーネフラーフは中でもアメリカとイギリスの英語文献に限定する。これらの文献は他の西欧諸国においても読まれうるし、またこれらの文献が運動の流れを形成したことも事実であるからである。

〈新宗教運動との関連における限定〉

ニューエイジ運動の領域を、新宗教運動（それは19世紀ないしは20世紀前半に起源を發するオルタナティヴ運動を含む）の広い領域から区別す

ることがきわめて重要である。この両者の関係に関しては、往々次のような二つの相反する見解が見られる。つまり新宗教運動全体をニューエイジ運動と見なすか、逆にニューエイジ運動を新宗教運動の中の一つの運動と見なすかである。しかしどちらの見解にしてもさまざまな矛盾を伴う。ハーネフラーフはこの両者の区分に関して、コリン・キャンベルのカルト的環境という概念の重要性を指摘し、それを導入している。キャンベルの考えは、エルンスト・トレルチュの宗教現象の三分割（教会宗教、セクト宗教、神秘主義）を発展させ、カルトとセクトの区分に応用したものである。ハーネフラーフはキャンベルの記述をもとに、カルトとセクトを以下のように対照させる。

カルト

セクト

個人主義的

集団的

緩い構造

緊密な構造

所属者に対する要求はまれ

所属者に対する要求は多大

寛容

不寛容

包括主義者

排除主義者

一時的な

安定した

漠然とした境界

明確に境界づけられた

変動する信条体系

堅固な信条体系

未発達の組織

安定した組織

きわめて短命

長年にわたって持続

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。」⁷⁾

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ま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、正統を攻撃し、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、世界教會的で、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。」⁸⁾

ハーネフラーフは、このカルト的環境という概念が、新宗教運動の広い領域の中でニューエイジ運動を判別する有力な手段を提供すると考える。つまりニューエイジ運動は、まさしくカルト的環境の性格をもつのである。ただしニューエイジ運動は、カルト的環境の発展の中で、特定の歴史的一時期を占めていると見なす。こうして次のように、定義する。「ニューエイ

ジ運動は、多かれ少なかれ統一された“運動”となったことをそれ自身で意識するようになったカルト的環境と同義語である。」そしてこれを説明して、以下のように述べている。

キャンベルのカルト的環境の分析は、1972年に発表された。これは本書で言われるニューエイジ運動の出現以前のことである。後にニューエイジ運動と呼ばれるようになるカルト的環境の特性が、あきらかにこの時点で存在していたという事実は、ニューエイジ運動と1960年代のカウンターカルチャーとの関連を再確認させる。それは同じ環境からその信奉者を魅了したのである。

本書で使う意味におけるニューエイジ運動の誕生は、広範にわたって人々がカルト的環境と呼ばれるものの存在を認め始めたという現象が、その目印となる。こうして人々はこのカルト的環境を“運動”と名付けはじめ、この運動に自分自身が、また他の人々が参加していると感じ始めたのである。この展開は1975年以後の時期に生じ、この運動内部から、ニューエイジ運動全体の中心的な問題を熟考し、明確化しようという試みを生じさせたのである。

以上のことから、セクト的性格を示すすべての運動は、本書の対象から外され、一方、カルト的特徴をもったすべての運動は本書の対象に含まれることになる。

〈本書の研究目的による限定〉

本書の研究対象は、ニューエイジ文献に見られるニューエイジ運動の宗教的観念である。したがって純粋に実践的意図を持った多くの文献は、選択から外されることになる。たとえば、天宮図の計算のために編集された占星術のハンドブックなどは除外されるが、しかし一方では、占星術の宗教的、心理学的意味についての理論的文献は、対象に含まれることになる。

以上、四つの暫定的な境界付けを見てきたが、それらによって選択された文献から、ハーネフラーフは、五つのカテゴリー、ないしは潮流を見出す。すなわちチャネリング、癒しと成長、ニューエイジ科学、新異教、狭

義および広義のニューエイジである。本書第一部で、それらのカテゴリー、ないしは潮流が検討されるが、その際、組織的な宗教学的観点から考察するということが強調されている。

2. 五つの流れ

1) チャネリング⁹⁾

〈簡単な性格付け〉

ハーネフラーフは、チャネリングに関して、まず次のようにその簡単な特徴を述べている。

チャネリングは、ある種の人はある条件下で通常の自己とは異なった源泉から情報を得るチャネルになることが出来る、という確信に基づいている。最も典型的にはこれらの源泉は高次元存在領域に生きる無形の存在者と同一視されるが、しかし文献に見られるチャネルされた源泉の形態は、なんらかの知性を持つほとんどあらゆるものを含む。多くの場合トランス状態が必要とされるようであり、その状態の間は源泉としての存在者が、媒介者の身体に乗り移って発声器官や（ニューエイジではそれほど見られないが）自動記述を使って交信する。しかしながらチャネリングに属するとされる現象のなかにはトランス状態を全く含まないように思われるものもある。とりわけ霊媒が完全に意識をもって口述されるメッセージを聞き取り、記録する場合はそうである。ニューエイジャーがチャネリングとみなすさまざまな現象の共通項というのはただ人が受け取った情報（メッセージ）を通常の意識とは異なる源泉からやってくると解釈するという点にあるように思われる。これにはさらにこの源泉はたいいてい人間より知恵や洞察力においてまさっていると信じられていることを付け加えることが出来よう（それは必ずしも全知全能であるわけではないが）。こうした源泉との交流は学びと導きのために求められる。それに対し 19 世紀スピリチュアリズムに見られた最近亡くなった人の魂との交流は、ニューエイジチャネリングには特徴的ではない。

〈分節化された啓示としてのチャネリング〉

ところでハーネフラーフは、このチャネリングを宗教学の観点から啓示の一種としての靈感ととらえる。啓示の一種としての靈感は、ヴァン・パーレンによれば「神的存在からこの世界へ送られる口述および筆記による伝達であり、その伝達において神的存在は人間を仲介者として用いる」ということであり、ランチコフスキ (Lanczkowski) によれば「それは神的な霊の真の伝達という観念に基づいている。瞬時の神的な行為として、靈感は超自然的な洞察の知識を与えそれを伝達する」ということである。

ハーネフラーフはこうした意味での靈感をチャネリングに適用しようとするが、ただし今日では靈感の語に神的啓示という意味合いは聞き取りにくくなっているという理由から、分節化された啓示という術語を選択する。したがって「チャネリングは分節化された啓示という etic なカテゴリーに関係する、ニューエイジ的文脈において使用される emic な術語である。」

この定式は、ハーネフラーフが強調するように、ニューエイジ・チャネリングの有効性について、何らかの判断を示すものではない。ただチャネリングについて確実に言えることは、それがニューエイジ宗教の生成において、決定的な重要性をもっているということである。根本的なニューエイジ信条の多くは、まずチャネルされたメッセージとして定式化された。それゆえハーネフラーフは、ほとんどのニューエイジャーは霊的權威の信頼できる唯一の源泉は自分自身の内的自己であるとみなすものの、ニューエイジ運動はかなりの程度において啓示に基づく宗教 (Offenbarungsreligion) と性格づけること可能であるとする。

〈チャネリングの方式と発展過程〉

ハーネフラーフによれば、チャネリングは四つのタイプに分けられる。第一に、トランス・チャネリングである。トランスの深さは、ごく軽度な解離から完全な、ないしはほぼ完全な憑依までさまざまであり得る。第二に、こっくり板や自動記述などのさまざまな種類の自動運動である。第三に、透聴チャネリングであるが、これは交流する存在の透視を伴う場合とそうでない場合とがある。第四に、ジョン・クリモが“オープン・チャネリ

ング”（後述）と呼ぶものである。

ところでチャネリングには、意図的なものと自然発生的なものがある。自然発生的なチャネリングの場合には、自分の意志にかかわらず啓示が到来するが、意図的なチャネリングの場合は、チャネルは現象をコントロールし、通例自分の意志でそうした現象を作り出すことが出来る。その際特別の技術を使用することもあれば、そうでないこともある。ニューエイジャーたちは、チャネリングが誰にでも潜在的に備わっている生まれつきの能力だとみなすが、その結果、意図的なチャネリングの現象が、自分の導師との接触を可能にする指南付きの **do-it-yourself** 本を生み出すこととなった。しかしながらこうした素質には個人差があることは否定できない、とハーネフラーフは言う。実際、ニューエイジ宗教の中心となる啓示の大部分は、生まれながらのチャネルによって作られており、こうした啓示の場合、チャネリングの過程は、たいてい霊媒の不意を襲うような形で、自然発生的に開始するのである。そしてこのようなチャネリングは、多く意図的なチャネリングに発展、移行するが、そうならないものもある。**do-it-yourself** 本では、こうした意図的なチャネリングが、最初から可能であると主張されるが、しかしハーネフラーフが検討を加えたチャネルの誰一人として完全に意図的にチャネルとなることを学んだ人はいないようである。

ここからハーネフラーフは、チャネリングが音楽の才能に、多かれ少なかれ比較できる生まれつきの素質を要するのではないかと考える。どんな人間でも音楽をすることは出来るが、しかし十分なレベルの質を達成するには、才能が必要である。同様に、十分にチャネルとしての役割を果たすためには、それなりの生まれながらの感受性を要するのである。しかしこれは言い方を換えれば、才能を持たぬ者でもまたそれなりに音楽をすることが出来るのであり、才能をもたぬ者、つまり意図的なチャネリングしかできない者もまたチャネルとなることが出来ることになる。ではこうしたチャネリングの場合、チャネルは何をするのであろうか。ハーネフラーフによれば、ここでクリモの“オープン・チャネリング”という概念が

役立つ。10)

このオープン・チャネリングは、通常の意味で理解されたチャネリングが、異常ではあるが、識別しうる源泉からの伝達を言うのに対し、「個々の識別できる源泉とは異なった源泉からの情報を開発する」ことを言う。こうしてクリモはチャネリングの内に直感や洞察、靈感、そして想像力などの伝統的な概念を取り込もうとする。クリモの意図は明らかである。「オープン・チャネリングの重要性は、定義上、誰もがチャネリングの経験に参加することをそれが可能にするということである。」

しかし靈感を感じる人間が、誰でもチャネリングになるということ、クリモは言っているのではない。クリモが言うのは、あくまで、オープン・チャネリングの概念は、誰もがチャネルとなることを可能にするということである。クリモはチャネリングを定義して、次のように述べている。「チャネリングは我々が知っている物理的なものとは異なった現実の次元に存在すると言われる源泉、したがってチャネルの通常精神（自己）に由来しない源泉から、物理的に具現化した人間に、あるいはその人間を通してやって来る情報の伝達である。」この定義中の「と言われる」という言葉を合わせて考えることにより、ハーネフラーフは、ある現象がチャネリングと見なされるかは最終的には、チャネルの個人的な信念によるのだということ、クリモは明確にした、とみなす。そしてこれを宗教的啓示に関して、正しい行き方であると考え、ある人が自分の靈感を「我々が知っている物理的なものとは異なった現実の次元に存在する源泉からやって来るものとして、したがってチャネルの通常精神（自己）に由来するのではないものとして」信者の立場から説明するならば、その靈感はその人間にとって伝達された啓示となろう。しかしその人間がその靈感をただ自分の通常精神の能力に帰属させるほうを選ぶならば、その靈感は啓示とならないであろう。そしてハーネフラーフは、原則的には、このことはチャネリングの他の形式、また“分節化された啓示”一般に該当する、とみなすのである。この節の冒頭に掲げられたバーナード・ショーの『聖ジャンヌ』からの一節を、引用しておこう。11)

ジャンヌ： 私は何をすべきか語る声を聞くのです。それは神からやって来ます。

ロバート： それはあなたの想像力からやって来るのですよ。

ジャンヌ： もちろんです。それが神が私にメッセージを送る仕方なんですから。

最後に、前述したチャネリングの四つのタイプについて、ハーネブラーフは、以下のように、暫定的な結論、示唆を述べている。

トランス・チャネリングと自動運動は、かなりの程度共属しているように思われる。これらの現象はシャーマンの世界で知られている憑依と明らかな類似性をもつ。両者においてシャーマンおよび霊媒は、自然発生的経験および（あるいは）憑依的徴候をもって始まる。その人物にはその後展開が見られ、首尾良く行くとそうした現象を自分で制御する能力を獲得し、それを社会的に有用なものとするようになる。

トランスや憑依の徴候なしに、内なる声を聞いたり、ヴィジョンを見たりするのは、それらとは異なった現象であるように思われる。この場合自己の経験を次第に制御できるようになるのかは、証拠からははっきりしない。おそらくかなり自然発生的な性格が消えないようである。それらのチャネリング・タイプは、シャーマニズムや憑依というより、神秘主義と結びつくように思われる。最後に、霊媒がただ静かに、寛いで座り、たいていは目を閉じ、普通の声で聴衆に話しかけるチャネリングのケースがある。ここには憑依の明らかな徴候は見られない。深い瞑想的な寛ぎからくるある程度の解離は見られるとはいえ、それがトランスと言いうるかは、定義上の問題となろう。この種のチャネリングは必ずしも自然発生的な現象や経験から始まることはなく、たいていはチャネリングを開発するという明確な意図をもつなしにかかわらず、直感力を開発し、理性的制御を最小にするための技術を実践することから生じる。

2) 癒しと個人的成長¹²⁾

〈代替療法〉

広く代替療法と言われる現象は、ニューエイジ運動と深く結びついてい

る。しかし実践および理論上のはなはだしい多様性は、この現象をきわめて捉えにくいものになっている。とはいえこの領域における中心的な観念が、癒しという言葉であることはたしかであろう。ハーネフラーフは、このemicな言葉を、eticな術語としても使用する。そしてクライマンの病気(disease)/治療(cure)対病い(illness)/癒し(healing)の図式を、議論の出発点にする。

病気(disease)は生物物理学的な条件であり、医学的治療者はそれらの条件の治療(cure)に専念する。他方、病い(illness)は病人の社会的、心理的、霊的な複合的状态に関わり、癒し(healing)が問題となる。この病気/治療と病い癒しの区別は、とりわけ近代西洋医学と伝統的医療体系の関係を理解する上で重要である。病いの癒しは伝統的文化の医療実践の中心にあり、一方近代西洋医学は、比較的局所化された病気の治療への集中の増大によって特徴づけられる。後者の批判者は、科学的医学の進歩は大きな代価を支払わねばならなかったと主張する。つまり現代の医学は治療の科学において大きな進歩を遂げたが、しかしそうすることによって癒しの技術を喪失したのである。

ハーネフラーフは、こうした状況への広範にわたる不満が、代替療法的アプローチの増大を引き起こした大きな理由の一つと見る。これらの療法は、ただ病気を治療するというより、人間全体を癒すことをめざす。それゆえそれらは患者の経験の身体的、感情的、精神的、霊的側面の相互作用に、そしてまた社会的要因、さらに広い環境の影響に注目を払おうと心がける。癒し、病い、健康にとって重要な要因の大きさは、西洋医学本流の地平をはるかに超えて拡張されている。

こうしてハーネフラーフは、ニューエイジの癒しの実践と、西洋医学が交替しようとした伝統的文化の療法との間に強い類似性を指摘する。すなわち、狭く定義される病気以上に、病んだ人間の全体状況を強調するゆえに、伝統的な療法士もニューエイジの療法家も身体的病いと精神的病いとの厳密な二分法を認めない。

また、癒しへの伝統的なアプローチとニューエイジのアプローチの両者

ともに意味に対する関心を共有している。近代社会における健康と癒しの世俗化は、健康、病い、および死が経験的、合理的手段によって決定される生物物理学的な現実以上の真の意味をもたないという考えを生み出した。癒しのオルタナティブのアプローチはそれに対し、病に意味を与える一般的な解釈的文脈を提供する。これらの文脈は通例、宗教的（霊的）性質のものである。こうして新しい療法は、近代の西洋医学において放棄され、拒絶された宗教と癒しの密接な結合を復権させようと試みるのである。

〈宗教現象としての癒し〉

ハーネブラーフは、このようにニューエイジの癒しの実践を宗教的文脈の内に置くが、伝統的な宗教的文脈における癒しを次のように要約する。その中心の特徴は、ただ病気に対してだけではなく、病いの全体的な文脈（物理的、心理的、霊的、社会的、宗教的な）に対して与えられる重要性である。宗教はしばしば治療および癒し双方に重要なものとしてこの文脈に含まれる。こうした病いに対する包括的な試みは、身体的な病いと精神的な病いの分離よりその結びつきに顧慮をはらう。ただ局所化された病気の特定以上のことを配慮することにより、癒しは世界の調和をもたらし、したがって少なくとも潜在的には救済的な意味合いをもつ。

ニューエイジの癒しを歴史的に孤立した多かれ少なかれ近代社会のなかでの異常な現象とみるより、むしろ歴史的、比較文化的な視点から見るのが望ましい。たしかにニューエイジの癒しのやり方は、現代の世俗的治療の観点から見ると、奇妙な代替物と映るかもしれないし、またその霊的な含みは病気治療の厳しい仕事にとっては余分なものにも見えよう。しかし宗教史的観点から見ると、近代の科学的医学の発展が、代替物であり、異常なものに見えるのである。医学、そしてとりわけ心理学の近代的発展に強く影響されてはいるものの、ニューエイジの癒しの基本的行き方は明確に伝統的である。

ところでこの癒しへの関心は、もう一つの特徴、つまり“個人的成長”、換言すれば、霊的發展と結びついている。ハーネブラーフによれば、この“個

人的成長”は、宗教的救済がニューエイジ運動においてとるようになった形態と理解することが出来る。これは、人間の苦しみや弱さからの救いは、人間の潜在能力を開発し、我々の内なる神性とより深く接触することにより達成されるのだと考える。救済と癒しの一般的な類似性を考慮するならば、ニューエイジ運動における個人的成長と癒しとのこの密接な関係は、特に驚くに当たらないであろう。しかしながら、療法と宗教的救済が他の伝統では例を見ないほどに混合する傾向にあることに注意することが重要である。多くの場合、ある実践や技術が宗教的なのか、療法的なのかを判別をするのがほとんど不可能なのである。

この癒しと個人的成長という観念において、ニューエイジ信奉者は、さらに次のことを強調する。つまり自分たちの目的は苦痛の除去にあるのではなく、健康の推進なのであるということである。しかしハーネフラーフによれば、この微妙な方向のずれは、十分注目すべきである。これには主流の健康治療に対する論争的意図がある。つまり主流の健康治療は病気を特定することに専念し、同時に不健康な生活様式を推進するということにおいて批判されるのである。主流派のやり方は、ニューエイジの観点から見れば、病気は自然な現象であるという隠された確信を露見しているのである。したがって完全な健康は、いわば自然からもぎ取らねばならない不自然な状態なのである。このことが医学の仕事に自然に対する人間の絶えざる闘いにしてしまうのである。これとは逆にニューエイジ運動は、病いは自然のバランスの破壊であるという考えを強くもつ。病気ではなく、健康が世界と生き物の自然な状態なのである。病いは我々が自然と共に働く代わりに、自然に対抗して働く時に生じるのである。この点においてまたニューエイジ運動の癒しには、伝統社会の自然な癒し体系の世界観が反映している。両者によれば病いの意味はバランスの自然な状態の破壊に見出されるからである。

また病いが最終的には生のあらゆる領域を包含する状態であるとするならば、健康もまた単に病気の欠如以上のものであることは明らかであろう。むしろそれは至福と豊かさの一般的で、自然な状態に関係しなければ

ならないのである。このような見方が含意するものは、それ自体は論理的であるとはいえ、しかし驚くべきものである。ハーネフラーフは、こうした例として、“癒しと個人的成長”運動の発展形態、つまり繁栄意識と呼ばれるものに言及している。そこでは完全な健康の自然で、神的でさえある状態は、また物質的な繁栄を含む、最も広い意味で世間での成功を含むと考えられているのである。このあきらかに靈的物質主義的現象は、しばしば批判者によって、ニューエイジ運動の愚かさを示すために利用される。しかしながら、ハーネフラーフによれば、これは、たしかにかなり極端とはいえ、癒しの基本的な前提の自然な帰結と見なされねばならないのである。また、より限定された程度において、この同じことは、身体の不死追求といわれる癒しと個人的成長のさらに拡張された運動においても言えるであろう。死が究極の病いであるならば、完全なる健康は死の廃止を含意しよう。こうした考えがニューエイジ信奉者の一部に死ぬことは必然的なことではないという確信を抱かせるに至ったのである。こうしたいわゆる極端な場合でさえ我々は極端な健全さの意味における健康に関する観念と実践の領域のうちにいるのである。それはまさに癒しと個人的成長を目的とするからである。

3) ニューエイジ科学¹³⁾

〈統一的な世界観の探究〉

ニューエイジ思想の顕著な特徴の一つは、その現代科学への高い関心である。これは前節で見たように、ニューエイジャーが現代医学に不信の目を向け、それを拒絶することを考えるならば、一見不思議な感じがするであろう。しかし、ハーネフラーフによれば、実際には、この矛盾はただ見かけだけのものである。現代の科学的発展—とりわけ理論物理学における—は、二つの理由からニューエイジの関心にかなうところがある。一つは、それが靈的世界像を正当化するようなしかたで解釈されるからである。しかしまた同時に（そしてまさにそれゆえに）それが既成の科学的見方を攻撃するのに役立つからでもある。こうしたことが可能なのは、実際はともかく、少なくとも原理的には、古い科学と新しい科学とが、正反対のも

のとして感じられているからである。伝統的な科学—体制的な学問世界と結びついた—は、唯物論的で人間疎外をもたらすものとして徹底的に非難されるが、しかし一方新しい科学の方は、古い科学に反対する潜在的な同盟者とみなされるのである。トマス・クーンの『科学革命の構造』に従い、ニューエイジ信奉者は、体制的な科学は、時代遅れとなった還元主義的なパラダイムのもとにあり、全体論的 (holistic) な観点に基づく新しいパラダイムに替わられる運命にあると主張する。科学の進化的な推進力は、いまや唯物論、かつてその成立に科学も一役買った唯物論を、科学が拒絶するまでになったという主張は、ある人々には啓発的であるが、ある人々には許し難いものである。ニューエイジ科学が主流の科学から逸脱するということは、批判者も共感者もともに認めているところである。しかし両者はこの事実を別様に解釈する。つまり一方はニューエイジ科学を“周辺科学”と、一方はそれを“最先端科学”とみなすのである。

ハーネフラーフは、ニューエイジ科学の最も重要な特徴として、それが統一的な世界観に関心をもつことを挙げる。しかしこうした世界観の特性は、たとえばホーキングが求めるような統一的な世界観との比較においてより明確になろう。ホーキングにおいては、前提としてそうした世界観は伝統的な神学の無意味さと宗教の空虚さを証明するだろうという考えがある。つまりそれは世俗的な試みなのである。それに対し、ニューエイジの場合は、科学はコスモスにおける神的なものの働きに光を当て、さらにそれを説明さえて、宗教に科学的な基礎を確保すると主張するのである。世俗的な試みの力点は、全知全能という伝統的な属性によって性格づけられるキリスト教的有神論に対する批判的關係にある。ニューエイジの試みはキリスト教神学には関心を払うことはなく、その代わりにコスモスにおける神的なものの遍在ないしは内在を強調するのである。したがってハーネフラーフは、ニューエイジ科学を宗教的次元を包含する統一的な世界観の探求と特徴付ける。この宗教的次元はかなり明確であったり、ただ暗示的であったりするが、しかし何らかの形で常に現前しているのである。

この世界観ということでハーネフラーフがさらに強調するのは、それが

科学そのものではないということである。つまり、こうした宗教的に靈感を受けた世界観は、研究データの直接的で、明らかな含意というより、必然的にそうしたデータの解釈になるということである。ニューエイジ科学の最もしばしばなされる批判の一つは、ニューエイジ科学の著作家が科学与、科学的データの哲学的、宗教的解釈との相違を、現代科学が神秘主義や特定の全体論的世界観の真を証明すると主張することにより曖昧にしているということである。しかしながら彼らの多くは、個々の統合された全体論的な世界観と現代科学の研究成果との一対一の対応というよりは、それら相互の調和ないしは並行関係を示すことに関心があると思われる。彼らの主張の疑いなく正しい点は、たとえ科学から包括的な世界観を導き出すことができなくとも、実際には我々は研究データを解釈せざるをえない、ということである。彼らによれば、大部分の伝統的科学家が世界を見る見方は、ニューエイジ科学の提出する世界観と等しく、第二義的な解釈の結果なのである。したがって問題は、どちらの解釈が理論的に、また世界における人間の生に対する意味という点で、よりふさわしいものかということである。たしかに科学的研究結果を理解しようとするのは、人間にとって普通のことであり、当然のことであろう。また我々の世界の見方が、科学が世界について我々に教えることと一致している方が望ましいことは疑い得ない。しかしニューエイジの見方によれば、現代においてはまさにこうしたことがもはや通用しなくなっているのである。現代科学は、とりわけ物理学において、常識の見解とははなはだ異なる結果を生み出している。あるいは容認されてきた見解が科学家が理論的可能性を探るさまたげとなることにより、成果を上げることが出来ないでいるのである。それゆえ現代科学を取り入れ、そしてそれを理解するために、また研究上の新しい方向を開くために、我々が必要とするのは、新しい世界観なのである。

〈自然哲学としてのニューエイジ科学〉

こうしてニューエイジ科学家は、新しい世界観を求める。したがって、ハーネフラーフによれば、ニューエイジ科学という術語は、実際には誤った名称である。その真の領域は自然科学ではなく、自然哲学である。この

自然哲学に関して、ハーネブラーフは、アントワーヌ・フェーヴルの見方に依拠している。フェーヴルは述べている。「西洋では、**natural philosophy** と **philosophy of nature** は、並行して発展してきており、絶えずつきまとう曖昧性のゆえ、時には混同されてきた。しかしながら両者は本質的に異なったものである。**natural philosophy** はガリレオ、コント、ダーウィンによって、現象の、全体的ではあるが、本質的には客観的な知識の追求として定義づけられ、一方、**philosophy of nature** は、ライブニッツ、ヘーゲル、ベルクソンなどの思想家が行ったように、観察から引き出されたデータの根底にある現実に関し、直感的ではあるが、しかし厳密であろうとするアプローチである。」¹⁴⁾

natural philosophy との混同を避けるために、この **philosophy of nature** は、ドイツ語の **Naturphilosophie** で言い表されることが多いが、ハーネブラーフによれば、フェーヴルによる、現象的な現実の根底にある現実に向かう、直感的、かつ厳密なアプローチとしての **Naturphilosophie** の定義は、ニューエイジ科学の中心的な関心の特色をも示している。そしてハーネブラーフは、さらに以下のように指摘する。このことは伝統的な **Naturphilosophie** の歴史家の目を逃れることはなかったが、いささか驚くことに、新しいパラダイムの批判者にも擁護者にもほとんど注目されることがなかった。引用箇所ではフェーヴルは、ただ単に **Naturphilosophie** の伝統について言及するだけでなく、より一般的に西洋エソテリシズムの領域にも言及している。実際、西洋の **Naturphilosophie** の歴史において際立つ三つの時期（前ソクラテス期、ルネサンス、そしてドイツ観念論）のうち二番目と三番目は、まさにこの伝統と深く関わっているのである。しかしこの伝統は、宗教学において最も無視されてきた領域であり続けている。ハーネブラーフは、本書第三部において、この西洋エソテリシズムを検討することになるが、この段階で確認すべきは、この **Naturphilosophie** が、絶えず宗教的ないしは神秘主義的思考の型と密接に関わっていること、それゆえ両者をそれぞれ異なった学問領域に所属させるために、その特有な哲学的思弁を宗教的文脈から引き離そうという試みは、人為的であり、

人を誤らせることになるということである。Naturphilosophie は、世俗的な、ではなく、宗教的な哲学なのである。その擁護者たちが、それをそういうものとして提示しようとするか否かにかかわらずである。

こうした観点から、ハーネフラーフは、ニューエイジ科学をめぐる論争に触れ、その不毛性を指摘する。つまりニューエイジ科学の批判者も、擁護者もともに、ニューエイジ科学を、科学という基準で、さらにまた哲学が言われる場合でも、合理主義的哲学という基準で、判定しようとするからである。

4) 新異教¹⁵⁾

〈新異教という現象〉

新異教という術語の一般的意味を、ハーネフラーフは、以下のように要約している。

“新異教”はキリスト教が伝統的に偶像崇拜や迷信として非難してきたものが実際には深く意味のある宗教的世界観を示しており、また「異教的な」宗教的实践は我々現代世界において再生されうるし、また再生されなければならないという確信に基づいた現代的な運動すべてを包含する。“新異教”と自称すること自体、制度化されたキリスト教への挑戦的な態度を感じさせるが、実際、それは西洋の異教の没落とそのイメージの悪化の原因をつくったと考えられている。現在我々が直面している問題、とりわけ環境問題は、自然世界と人間との関係に関する異教的な知恵の喪失の直接的な帰結とみなされる。この知恵の再発見が緊急に必要とされるのである。

〈魔術としての新異教〉

儀礼魔術は新異教の中心的な実践であり、新異教の自己理解によれば、異教的世界観の鍵である。したがって新異教を宗教学の観点から見るならば、魔術という概念を問題にせざるをえないであろう。しかしハーネフラーフによれば、それにより我々は魔術の概念上の位置づけというやっかいな問題に直面することになる。

魔術、宗教、科学を本質的に異なったものとして区別する古典的な行き方は、エスノセントリズムの投影としてずっと以前から疑問視されている。

もしこれらの区別が知的帝国主義の作り物以外のものでないならば、魔術という術語が使用され続けうるかはきわめて疑わしくなる。すべての魔術の伝統的定義が宗教か科学か、どちらかとの暗黙の、あるいは明示的な対照に依存している限り、魔術という概念そのものがこれらの定義とともに瓦解するように思われる。その語のさらなる使用は科学的にもはや通用しない理論を支持することにもなる。しかしながらこの概念の不使用ははなはだ困難であることが判明した。こうしてハーネフラーフは、この魔術という概念の新たな定義を模索することになる。そしてハーネフラーフは、オランダの宗教学者ヤン・ヴァン・パールが、1963年に発表した論文—長らく顧みられることのなかったものであるが—に注目する。¹⁶⁾ヴァン・パールの論文が伝統的なディレンマの多くを避け得る可能性を蔵しているからである。

ヴァン・パールは、宗教を「経験的に決定できない現実に関係するあらゆる観念およびそうした観念の現前を含意するあらゆる行為を包含するもの」と定義する。また魔術を「経験的に決定できる現実とは異なった現実を用いることによってある目的の推進をはかるあらゆる行為および呪文」と定義するが、「しかしその現実を用いる過程においては、その現実は独立した存在ではなく、行為する人間によって操作される道具となっている」とする。この定義が魔術と宗教の違いを残しながら魔術を宗教の特別な場合としていることは明らかである。ヴァン・パールの議論から伺えるのは、この区別が絶対的、厳格なものとは考えられてはおらず、理念型、実用的なものを見なされていることである。

ヴァン・パールは魔術のいわゆる有効性への信仰が現在の理論においてはあまりに強く強調されすぎており、はるかに多く見られる日常生活における「普通の魔術」が軽視されてきたと主張する。この普通の魔術は、たとえば良い収穫への祈りなどとかなり類似したものである。こうした祈りは当事者によって真剣になされるにもかかわらず、その有効性への信仰はきわめて限定的である。収穫が不作でも、これは神の存在の、あるいは神の行為能力の反証とは見なされない。祈りを解釈するとき我々はたいて

い祈りが期待していることに注目するのではなく、祈りが何を表現しているかに注目する。ヴァン・パールは魔術に関しても同じような扱いをすることを求める。

ヴァン・パールの立場は、魔術、とりわけ呪文で例示される魔術は、世界に対する一定の見方、あるいは世界を経験する仕方を表現し、再確認するのだとハーネフラーフは解する。魔術の呪文の効果は、それが神秘の不可思議な雰囲気、そこにおいては物が力を持ち、常以上の存在となり、危険と期待を同時に抱かせるような雰囲気と呼び起こすことにある。象徴は魔術師にとって、不確かで、力に満ちた世界、その不確かさのうちに神秘を感じさせる世界の経験の表現手段として、またそうした世界に対抗する手段としてきわめて重要である。レヴィーブリュールやワックス&ワックス、Tambiahと同様、ヴァン・パールは参与の世界観—それは人間と事物を厳密に分けることをしない—を魔術にとって決定的だと見なす。ヴァン・パールによれば、この世界観のもつ主観的な動機づけはそれほど驚くにはあたらない。ベルクソンの言うごとく、我々が人生において出会う思うようにならないことは、どんなことでも、それが我々自身との関係において重要性をもつ限りにおいて、意図的なものと感じられるからである。最後にヴァン・パールは、魔術はまず実用的領域においてではなく、事物の周りを取り囲む神秘と意図性の雰囲気において結果を生み出すことを期待されると主張する。

現代の西洋の世界観から魔術的世界観を区別するのは、この神秘の雰囲気である。「我々の文化においては神秘の雰囲気はまれなものとなった。神秘的なものは体系的な研究や科学的な知識にはあまりにも扱いにくいカテゴリーなのである。それは体系的な分析が欠けているところで生動する。」¹⁷ 我々の世界における魔術の持続は—これは魔術がただ実的な成果を上げる手段としてのみ見られ、したがって科学と競争しなければならない存在ならば、説明しがたいであろう—、こうした対照においてまさに理解できるものとなる。

「それは人々が原因と結果の冷たい世界にはなく、欠点はあるものの、

何かを期待できる世界のうちに生きることを可能にする。それは親しさに満ちた世界であり、恐ろしくはあるものの、しかしそれにもかかわらずまた親密で頼りになるものなのである。こうした世界の神秘は単に脅威というだけでなく、しかしまた約束に満ちたものである。この神秘を知る人間、それを表現し、それに影響を与える不思議な言葉を使う人間は誰であろうと、あらゆる可能性の鍵をもっているのである。」¹⁸⁾

ハーネフラーフは、宗教と魔術とに関する例外的に明快な定義により、ヴァン・パールは、一方では伝統的な理論がもつ袋小路の多くを避けながら、存在する事例を理解させる総合の基本的な枠組みを与えることに成功している、と見なす。そして、その理論が、非西洋的伝統社会のフィールドワークに基づいているとはいえ、新異教を理解する上で、大変啓発的だということ認めている。新異教徒による“魔術”の擁護は、“原因と結果という冷たい世界”を拒絶し、レヴィーブリュールやワックス&ワックス、Tambiah、ヴァン・パールなどによって描かれた“魔法にかけられた”世界を選択するという意志にあきらかに基づく。ヴァン・パールの強調した魔術にとって決定的に重要な神秘の雰囲気は、新異教的な実際例によってはっきりと確認される。新異教的魔術は、実際、神秘を失ったかに見える世界において神秘を呼び起こし、再確認する手段として機能する。こうした実践のもつ主観的な魅力と説得力は、ヴァン・パールの説明によって十分納得出来るものとなっている。最後に、ハーネフラーフによれば、魔術において有効性を重要視しないヴァン・パールの見方、また“日常的な魔術”についての考察は、現代の魔術に最も通曉し、最も精緻な分析家であるタニヤ・ルーアマンによってなされた現代魔術の人類学的分析と完全に一致する。

ハーネフラーフは、結論として、新異教は、包括的な世界観を表現する儀礼的な実践の意味における魔術（すなわちヴァン・パールによって定義されたような）に基づく宗教的運動と見なすことが可能である、とする。しかしながら、ハーネフラーフは、本書を理解する上で、きわめて重要な指摘をしている。つまり新異教は一つの決定的な点において、魔術の特別

な場合であることが、直ちに付け加えられねばならない。新異教的な魔術は、魔術的世界観が現代西洋社会の“魔法を解かれた”世界への反動として、意図的に取り入れられているという点で、伝統的な魔術とは異なるのである。それはただ新異教を“魔術”と呼ばせるに足る特徴が、“科学的な”世界観との比較から分析的に聞き取れるということだけではない。むしろ新異教は、そうした世界観の意識的な拒絶に基づくというべきなのである。

新異教の靈感の主要な源泉として、ハーネフラーフは二つのものを挙げている。一つは、宗教の科学的研究である。この宗教の科学的研究—しばしば科学に対置されるものとして魔術を位置づける—がこうした現象に大いに貢献したということには、たしかに一つの皮肉があろう。魔術は近代的な西洋の世界観に対するもう一つの自然な選択肢であるという大衆的な見方をいっそう確かにすることによって、学問研究は、新宗教運動としての新異教の出現と持続を推進する上で大きな要因となったのである。新異教徒は熱心な読書家である。こうして研究文献のうちに、また準研究文献的な読み物のうちに、魔術の世界を蘇らせ、復活させることを可能にする多くの情報を発見し、また発見し続けているのである。

またもう一つの源泉は、きわめて重要であるにもかかわらず、今まで触れられることのなかったものである。つまり新異教は、19世紀のオカルティズム的儀礼魔術の延長線上にあるのである。しかしこの儀礼魔術の方もまたその歴史的根を16世紀のヘルメティズム復活にもっている。上述の議論が新異教が理論的な意味で魔術と言えるのかという問いに肯定的に答えたとするならば、新異教のこれらの根は、歴史的意味においても同様にそれが魔術としての特徴をもつことの根拠となっていよう（すなわち伝統的に—*emically* に—西洋において魔術として知られているものの持続として）。そしてハーネフラーフは、こうした魔術的伝統に関する研究の重要性について言及している。西洋の魔術的伝統に関する歴史的観点の理論的重要性は、最近になってやっと認識された。とりわけルネサンスという文脈における魔術の意味は、魔術の人類学的理論においてたいがい無視されてきた。西洋の歴史におけるこの章の再発見は、理論的な議論に重要な貢献

をする可能性がある。とりわけルネサンス期におけるマジアの意味の研究は、おそらく世界観としての魔術の概念をいっそう強め、脈絡もなく見られた実践に対する伝統的な強調を弱める結果となろう。

5) 狭義および広義のニューエイジ¹⁹⁾

このカテゴリーにおいては、ハーネブラーフは、ただニューエイジ運動に属すだけでなく、“ニューエイジ（新時代）”そのものが、関心の対象になっている文献を問題とする。それらは“ニューエイジ（新時代）”の意味に応じて、二種類に分けられる。第一は、切迫した“水瓶座の時代”への期待を中核とするものであり、そこでは変容した、少なくとも著しく改良された世界のヴィジョンをめぐって、すべてが展開される。第二は、広義の改革運動としての“ニューエイジ（新時代）”に関する文献である。一言で言うならば、前者は、未来としての“ニューエイジ”を、後者は、同時代の運動としての“ニューエイジ”（この運動が本書の研究主題である）を関心の対象とするのである。

〈歴史的概観〉

ニューエイジ運動を歴史的な文脈のなかで検討することは、本書第三部においてなされるが、このカテゴリーの理解のため、原ニューエイジ、狭義のニューエイジ、広義のニューエイジという歴史的展開に関して簡単な概観がなされる。

1950年代にヨーロッパにおいてもアメリカにおいても、UFO現象の謎に魅せられた人々からなる多くのグループが輩出した。これらのいわゆる空飛ぶ円盤クラブのあるものは、科学的調査に関心をもっていたが、多くのものはオカルティズム的信念に基づいた宗教的カルトへと発展していった。これらの多くは強い黙示録的信念をもっていた。彼らは今すぐこの世界は地震や洪水、飢餓、疫病などの未曾有の大惨事に襲われることになると信じていた。これらの災難が文明を壊滅的な状態に陥れるであろう。高次の次元に、あるいは他の惑星に住み、これから何が生じるかを知っている靈的にたいへん進化した生物が、今や人類に警告を発しようと試みていたのである。彼らはスペースクラフトに乗って出現し、超常的手段で人

類と交信することによってそうした警告を行った。彼らの教えに従う者は空飛ぶ円盤によって救われ、安全なところに運ばれることになる。そしてこの黙示録的時期に続いて、それらの者が旧文明の廃墟の上に建てられる新文明のパイオニアとなり、平和と繁栄の新時代が始まることになる。ハーネフラーフは、これらのグループを原ニューエイジ運動と名付け、アリス・ベイリーの神智学的体系の影響を強く受けていることを指摘する。

支配的な秩序に対する同種の拒絶は、1960年代以後盛んになるオルタナティブなカウンターカルチャー的共同体においても見られ得る。こうした共同体の多くは UFO カルトの信念を継承した。おそらく最も有名なのはスコットランドのファインドホーン共同体であろうが、さらに多くのものが存在していたのである。これらのオルタナティブな共同体ではもとの UFO カルトがもっていた黙示録的期待は次第に変化していった。この新たに現れてきたあり方を、ハーネフラーフは、“開拓者的態度”と性格づける。つまり人々は新時代がすでに到来したかのように生きようとし、他の人々の靈感の源泉になることを望み、新時代の到来に積極的に貢献しよう願った。換言すれば次第に力点が重大事件を期待するという受動的な態度から新時代の創造に役立つという能動的な態度へ置かれるようになったのである。ハーネフラーフは、この理想主義的な世界改革主義者の運動を狭義のニューエイジと呼び、基本的な観念に関して言えば、この運動はアメリカよりはイギリスにその根をもっており、その世界観は人智学と神智学の諸要素に深く基づいていることを指摘する。この運動においては新時代（水瓶座の時代）への期待が中心的な重要性をもっており、あらゆる活動、思考はこのテーマを中心に展開された。

ハーネフラーフが広義のニューエイジと名付けるものは、1970年代の終わりから1980年代の初めにかけてますます多くの人々が60年代に開花したさまざまなオルタナティブの観念、発端、実践の間に見られる内的関係に気づくようになった時点で出現することになる。この運動—これが本書の研究対象であるが—は、序論でも言われたように、「多かれ少なかれ統一的な運動を形成していることが自覚されるようになったカルト的環境」と

見なされうる。ハーネフラーフによれば、狭義ニューエイジはまた、広義のニューエイジの内部においてもその構成要素の一つとしてなお存在するが、水瓶座の時代への期待は、もはや広義のニューエイジの中心でも、支配的でもない。全体としてこの広義のニューエイジは、強いアメリカの色彩をもち、カリフォルニアのカウンターカルチャーに深く影響されていた。狭義のニューエイジとは異なり神智学的、人智学的観念はもはや特に優勢ということはなく、そのかわり、いわゆる新思想を含むいわゆる形而上学的運動の強い影響下であった。実際、そこに見られる新しいパラダイムの探求は、狭義のニューエイジがもつ千年王国的なものではなくなっている。

〈狭義のニューエイジ：千年王国的ヴィジョン〉

狭義のニューエイジにおいて、切迫した新しい時代への期待が、関心の中心になっているのは、すでに見たが、ハーネフラーフは、このような態度を千年王国説の観点からとらえ直そうとする。千年王国説の研究分野では、術語の意味が確定されてはいないとはいうものの、ハーネフラーフによれば、**apocalypticism** と **millenarianism** との相対的な相違を強調することは、重要である。典型的なアポカリュプティシズム的ヴィジョンでは、新世界は存在するものを襲う大惨事として到来し、この世の秩序を、それとは決定的に異なる超越的な秩序に替える。キッペンベルクによれば、この新世界の超越的性格が減少すればするほど、それはミレナリアニズム的になる。典型的なミレナリアニズム的夢は、不正と苦しみのない、完全な、平和で豊かな地上の領域という夢である。アポカリュプティシズムでは、この世界は、それと質的に異なった世界と交替させられるために、過ぎ去ることが含意されているのに対し、千年王国は、論理的には、それを実現するための世界が残っていて初めて可能である。しかし、ハーネフラーフは、このアポカリュプティシズムとミレナリアニズムとの相違が、絶対的なものではなく、かなり相対的なものであることを強調する。実際、“愛と光”の地上の領域が、我々の住み慣れた世界とは異なったものとなれば行くほど、それはこの世界を超越するものと感じられてしまうであろう。ここにハーネフラーフは、超越的な神の国と内在的な千年王国とのアンビ

ヴァレンスを見る。さらにまた穏健なアポカリュプティシズムというものも可能であろう。これは世界の大変動は考えるが、その完全な破壊までは想定せず、黙示を浄化の期間とみなすものである。ハーネフラーフによれば、前述の UFO カルトは、このタイプに属す。

さらにアポカリュプティシズムとミレナリアニズムとに密接に対応するのが、プレミレナリアニズムとポストミレナリアニズムである。デロシュによれば、前者においては、神の国の到来は、別な世界からの一方的な介入として、突然であり、また暴力的である。そして人間は、そうした到来に対し何らかの働きかけをすることはない。一方、後者では、神の国は、進化的な過程によって徐々に到来する、つまり、集団的な人間の努力の後に千年王国は到来するのであり、そうした努力が必要条件の一つなのである。ハーネフラーフは、前述の原ニューエイジ運動にプレミレナリアニズム的性格を、狭義のニューエイジにポストミレナリアニズム的性格を見る。しかしまた新時代が、人間の参加によってもたらされ、(超)自然の進化過程の結果として生じるという見方は、広義のニューエイジにおいても支配的であり続けているとみなす。

ところで千年王国の観念は、理論的には救済者の観念、メシア信仰なしに可能であろうが、西洋では新約聖書のヨハネ黙示録以来、両者は密接に結びついてきた。ニューエイジ運動においても、それは例外ではない、とハーネフラーフは考える。そしてこのメシア信仰にも、超越的な神の国と内在的な千年王国との間のアンビヴァレントな関係が映し出されていることに着目する。ニューエイジにおいてメシア信仰が見られる場合、それはつねに超人間的で、靈的な仲介者の形をとり、帰依者たちによって神的な性格を承認されたカリスマ的な人間が対象にはならない。そして狭義のニューエイジにおいて、この仲介者はほとんどの場合、“ザ・キリスト”とされている。つまりこのメシア信仰は、神の超越的な世界から神的な救済者が出現するという靈的な現象といえよう。しかしながら、この“ザ・キリスト”は、しばしば伝統的な意味でのペルソナというより、“原理”や“エネルギー”として描かれる。この“ザ・キリスト”の観念は、神智学的、とりわ

け人智学的思想に由来するが、また新パラダイム科学によって影響されて、非人格的な概念ともなっているのである。ここでのハーネフラーフの結論は以下のようなものである。ニューエイジ信者が、“ザ・キリストの第二の到来”について語るとはいえ、彼らは必ずしも、この出来事が可視的な人格の出現を伴うとは信じてはいない。ある人々は、そう信じているかもしれないが、ある人々は、第二の到来が純粹に靈的な出来事であり、肉体上の目で見られるというより、内的に感じられ、体験されるものであると考えるのである。ここに、ハーネフラーフの言う超越と内在のアンビヴァレントな感情を、見ることが可能であろう。

〈広義のニューエイジ〉

この広義のニューエイジは、本書の主題であり、その宗教学的解釈は、第三部および結論部においてなされる。

これまでの議論を要約して、ハーネフラーフは、以下のように述べている。

広義のニューエイジは、複合的な運動であり、そのさまざまな要素は、宗教学において周知の異文化間的な現象の現れと見なすことが出来よう。チャネリングは啓示に対する大衆的な媒介であり、不可視の存在から人間への分節化されたメッセージの伝達に集中する。ニューエイジの癒しと成長運動は、伝統社会において知られている癒しの実践に構造的に類似する。ニューエイジ科学は、*Naturphilosophie* の現代的な形である。ニューエイジ新異教は、“魔術的”と呼びうる世界観に根ざしている。そして狭義の意味におけるニューエイジは、千年王国思想の一例である。しかしながら、これらのいずれの場合でも、ニューエイジ的現象は、伝統的現象のただの繰り返しにはなっていない。それらはすべて、全体を統括するニューエイジ世界観の衝撃のもとに、特徴ある、しばしば歴史的には類例のない方向へ発展させられているのである。この世界観の本性と構造が、我々の中心的な関心である。ニューエイジ複合体のさまざまな要素が、構造的に互いに関係し合っているのか、そしてもしそうだとすれば、それはどのようにしてなのか、またそのような構造に固有な論理が、他の理論的に可能な現

象の不在を説明できるのかという問いは、第三部まで待たねばならない。ここではニューエイジ現象の錯綜とした多様性にいくらかの方向付けをしたにすぎない。ニューエイジ運動においてもまた構造があるのか否かは、まだ不確定である。

注

- 1) Hanegraaff, Wouter J., (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill: Leiden 2005.
- 2) Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture — Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill: Leiden 1996.
- 3) Ibid., 1-3.
- 4) Ibid., 3-7.
- 5) Platvoet, J.G., *Comparing Religions: a Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, 16-17, Mouton: The Hague/Paris/New York 1983.
- 6) Hanegraaff, *ibid.*, 7-20.
- 7) Campbell, Colin, 'The Cult, the Cultic Milieu and Secularization', *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 (1972), 121-122.
- 8) Campbell, *ibid.*, 122.
- 9) Hanegraaff, *ibid.*, 23-41.
- 10) Klimo, Jon, *Channeling: Investigations on Receiving Information from Paranormal Sources*, Aquarian Press: Wellingborough 1987.
- 11) Hanegraaff, *ibid.*, 23.
- 12) Ibid., 42-61.
- 13) Ibid., 62-71.
- 14) Faivre, Antoine, 'Natur: Religious and Philosophical Speculations', in: Eliade, *Encyclopedia of Religion*, 328.
- 15) Ibid., 77-93
- 16) Baal, J. van, 'Magic as a Religious Phenomenon', *Higher Educational*

and Research in the Netherlands 7:3/4 (1963), 10-21

17) Baal, *ibid.*, 16-17.

18) Baal, *ibid.*, 19-20.

19) Hanegraaff, *ibid.*, 94-110.