

ニューサイエンスの時代の宗教・心理学・宗教学

藤井修平

- 1 序論
 - 2 ニューサイエンスの時代の心理学
 - 3 ニューサイエンスのその後：2つの「宗教心理学」
 - 4 ニューサイエンスの遺産
 - 5 結論
- 注

1 序論

本論文では、心理学の展開と宗教状況との関わりを明らかにするために、1980年代から90年代の日本において新たに登場した心理学的研究と、その後年への影響について考察を行う。日本における宗教と心理学の関わりを振り返るならば、拙論「瞑想の科学の過去と現在」において記述したように、1960年代から70年代にかけて「禅心理学」と呼べる研究が幅広く行われていた。禅心理学においては、佐久間鼎、佐藤幸治、秋重義治などの心理学者が、禅を実践する人に起こる変化は心理学的に解明が可能であると考え、曹洞宗の修行僧の協力を得て脳波測定等の研究が行われた。これにより多くの成果が生み出されたが、時代が下ると同種の研究は数を減らしていった¹。

加藤博己は「20世紀以前の禅心理学文献集」をまとめているが、これを参照すると収録されている研究の種類が1980年代ごろから変化していることが読み取れる。70年代までは脳波や呼吸の測定など生理心理学的な研究が目立つが、80年代後半になると精神分析やカウンセリング、心理療法に関する研究が文献表の多くを占めるようになる²。加藤もこの時期に旧来の形式の禅心理学が縮小したことを認識しており、1978年以降には「禅心理学的研究は、個人個人で細々と続けられているに過ぎない³」としている。彼はその原因を研究の体系化の欠如に求めているが、本論ではこれとは別の見方を提示する。

その見方とは、上述の文献表にも示唆されているように、1980年代に入るとこれまでとは異なる視点の研究が現れ、広まっていったために禅心理学は後景に退いたというものである。その変化は、対象となる宗教自体の変化と連動していると考えられる。

70年代から90年代前半にかけて、日本国内で新たな形の宗教運動が生まれたことはよく知られている。それは一般に「精神世界」と呼ばれる領域の広がり、島藺進は精神世界と米国などのニューエイジ運動を包括するものとして「新靈性運動」ないし「新靈性文化」という概念を唱えている。島藺によれば、この語は「個々人の『自己変容』や『靈性の覚醒』を目指すとともに、それが伝統的な文明やそれを支える宗教、あるいは近代科学と西洋文明を超える、新しい人類の意識段階を形成し、靈性を尊ぶ新しい人類の文明に貢献すると考える運動群⁴」を指している。このように規定される新靈性運動を扱った研究は数多く存在しているが、本論では宗教と心理学の関わりを探究するという目的に従い、これまであまり注目されることのなかった新靈性運動の学術的側面に焦点を当てる。

新靈性運動の学術的側面

新靈性運動は個々人の活動だけではなく、学術的領域においても組織的な展開が行われていた。島藺は、70年代末の精神世界の本に比べて、90年代初頭の同様の本は「科学が前面に出てきている⁵」と述べるが、こうした精神世界の科学的展開を表すものとして用いられていた語が「ニューサイエンス」である。この語はニューエイジサイエンスの略とされ、デイヴィッド・ボームやフリッチョフ・カプラ、ケン・ウィルバー等の提唱した新たな科学観が基盤となっている。彼らは近代科学の還元主義、心身二元論、唯物論を批判し、代わりにホーリズム、連続性、相対主義を旨とした。またニューサイエンスは東洋思想や神秘主義にも大いに着目しており、科学と東洋思想の一致を説いた。

このような80年代のニューサイエンスの普及に際しては、いくらかの主導的人物が存在していたことが知られている。碧海寿広は『科学化する仏教』において、哲学者の湯浅泰雄を取り上げている⁶。彼については後述するが、これに加えて稲葉小太郎の『仏に逢うては仏を殺せ』において、吉福伸逸が当時の精神世界やニューサイエンスに対して、大きな影響を及ぼしていたことが明かされている。吉福は音楽活動のためにカリフォルニアに渡り、現地で大いにニューエイジ的な活動に触れた後に帰国、1979年にC + Fコミュニケーションズを設立し、10年間に30冊以上という非常に速いペースでニューエイジ関連文献の翻訳書を刊行した。同書では吉福を中心としたグループが精力的に文献翻訳を行い、工作舎、春秋社、青土社、平河出版社などから刊行を行うことによって、80年代に日本国内の「精神世界」の領域がいかにかに形作られたかが記されている⁷。

こうした吉福らの活動を踏まえ、日本国内でのニューサイエンスの展開に関わる主要な出来事をまとめたのが次の表である。

表 ニューサイエンスに関わる主要な出来事一覧

年	出来事	主要参加者・関係者
1979	「科学と意識」国際シンポジウム（コルドバ）	池見酉次郎 井筒俊彦 F・カプラ J・ヒルマン K・プリブラム D・ボーム
1984	日仏協力筑波国際シンポジウム「科学技術と精神世界」	池見酉次郎 K・プリブラム（ビデオ参加） D・ボーム（ビデオ参加） 本山博 湯浅泰雄
1985	トランスパーソナル国際会議「伝統と科学の融和」（京都）	池見酉次郎 F・ヴァレラ 河合隼雄 S・グロフ 玉城康四郎 吉福伸逸
1986	高野山大学百周年記念シンポジウム「即身 人間の可能性をもとめて」	C・ウィルソン F・カプラ 河合隼雄 松長有慶 山折哲雄 L・ワトソン
1991	人体科学会設立	池見酉次郎 門脇佳吉 鎌田東二 河合隼雄 玉城 康四郎 本山博 山折哲雄 湯浅泰雄 ⁸
1992	シンポジウム「宗教・霊性・意識の未来」	岡野守也 鎌田東二 島蘭進 島田裕巳 吉福伸逸
1996	日本トランスパーソナル学会設立	安藤治 岡野守也 河合隼雄 鎌田東二 吉福伸逸
1998	日本トランスパーソナル心理学／精神医学会設立	安藤治 石川勇一
2008	日本仏教心理学会設立	井上ウィマラ 岡野守也 ケネス田中
2011	身心変容技法研究会設立	鎌田東二

ここからわかるように、多くの研究者や著名人がこれらの学術活動に関わっているが、吉福と湯浅がその中心とみなせる一方で、両者は重なり合うことがないため、2つの流れが存在していたと考えられるだろう。

2 ニューサイエンスの時代の心理学

ニューサイエンスの時代に華々しく登場した言説や概念のうち、とりわけ自然科学的なもの、「ホログラフィック・パラダイム」や「ホロン」、「明在系と暗在系」や「ブーツストラップ理論」などの多くは、以後の時代には急速に忘れ去られていった。また量子力学や東洋思想によって近代科学が根本から覆され、新たな「統一理論」が生まれることもなかった。

これに関しては、こうした自然科学的な側面に着目するのがこの運動の元来の意図だったのかに疑問がある。ニューサイエンスの旗手とされたカプラは、『『ニュー・エイジ』』というのは七〇年代に流行した言葉で、今やオールドファッションだし、それにサイエンスとは関係がない。だから『ニュー・エイジ・サイエンス』という言葉を使うのは、あまり適切ではないとっておいたんだが⁹』とこの語に否定的である。実際に、彼が『タオ自然学』に続く著書『ターニング・ポイント』において唱えていたのは、社会のさまざまな領域における問題の「システム論的アプローチ」による解決である。そこではエコロジーやフェミニズムを取り入れた「持続可能な社会」が提案

されている。こうした視点は現代においても有効なものとして引き継がれているといえるが、とりわけフェミニズムに関しては、日本のニューサイエンスでは吉福以外で触れている人物はほぼ見当たらない。このことを踏まえると、日本国内のニューサイエンスは国外におけるそれと出発点は共通するかもしれないが、相当程度に独自の方向に進んでいったと考えられるだろう。

しかしその一方で、この時代に大きく拡大したものが存続し、後にも影響を及ぼし続けている事例もある。そしてそのほとんどが、心理学や精神医学と関わっている。前述のカプラの著書でも、1982年の出版から12年後に内容を編集した版が『新ターニング・ポイント』として刊行されているが、そこでは以前の版に比べて物理学に関する記述が大きく削られている一方で、健康と心理学に関する箇所は依然として大きな割合を占めている¹⁰。以下ではこうしたニューサイエンス時代の心理学として、トランスパーソナル心理学、超心理学、ユング心理学の3つを取り上げる。

トランスパーソナル心理学

トランスパーソナル心理学は吉福が積極的に紹介および実践を行った分野である。それは、行動主義、精神分析、人間性心理学に続く第4の心理学の流れと称される。この語自体は人間性心理学の提唱者アブラハム・マズローが晩年に考案したものだが、日本ではとりわけケン・ウィルバーの著作によって知られている。

人間性心理学においては行動主義的心理学の機械論的な人間観が批判され、自己実現を目指す人格の成長を助けることに重きが置かれている。それに対してトランスパーソナル心理学は「自己超越」を人間の成長の過程の中に組み込んでいる。そして重要なことに、この自己超越の概念に、既存の宗教的ないしスピリチュアルな体験が包摂されている。このことはトランスパーソナル心理学の由来と関係している。吉福によれば、60年代以降、米カリフォルニアを中心に、禅やチベット仏教、ヨーガなど東洋宗教のブームが起きた。その動きと人間性心理学が結び付き、「ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメント」等において東洋的な行法がセラピーとして行われるようになっていったが、そこでの体験は既存の心理学的理論枠組みに収まるものではなかった。そこでそのような体験の理論化としてトランスパーソナル心理学が生まれたのである¹¹。その例がチャールズ・タートの「変性意識状態 (ASC)」であり、またウィルバーの意識の発達段階にも、「超合理的」段階としてスピリチュアルなものが含まれている。

このような点を踏まえると、トランスパーソナル心理学は「ニューエイジの神学」としての側面を有しているといえる。「神学」という語を用いるのは、それが「科学」ではないということを言おうとするのではない。神学の語は、ここでは「自らの信仰の理論的体系化」という意味で用いている。重要なのは「自らの信仰」が存在すると

いう点であり、それゆえここには宗教的視点が含まれているといえる。トランスパーソナル心理学のこの側面をよく表しているのが、春秋社で編集長を務めている際に吉福に着目し、その後1992年にサングラハ心理学研究所を設立した岡野守也である。彼は、「個別の宗教は現状のままでは人類に意味あるものとして存続できないと考えている」が、「宗教が伝えてきたものを近代的な理性によって徹底的に洗練することによって、純粋な〈靈性〉を復権することこそが課題になる¹²」と述べるなどきわめてニューエイジ的な視点を有している。その上で「トランスパーソナル心理学は『西洋心理学と東洋宗教』『科学と宗教』あるいは『理性と靈性』の融合の試みである¹³」と述べていることから、新靈性運動の一表現としてのトランスパーソナル心理学という側面が見えてくるだろう。

ただし、トランスパーソナル心理学にはニューエイジ思想の理論化に留まらない、実践的な側面が多くを占めている点も見逃すべきではない。何より、「ホロトロピック・セラピー」「バイオエナジェティクス」「サイコシンセシス」などトランスパーソナル心理学の成立の背景となった多数の技法が存在し、カリフォルニアのエサレン研究所などの拠点で実践されていた。また吉福自身もC + F研究所でセラピーを行うワークショップを開いている。

加えて、トランスパーソナル心理学には、日本トランスパーソナル心理学／精神医学会を設立した安藤治をはじめとして、多くの心理臨床家および精神科医が関わっている。安藤は『瞑想の精神医学』において、瞑想に対しては禅心理学のような生理学的研究が存在しているが、「こうした研究においては、意識内容の意味、つまり心理的領域にあるものの意味については何も言えない¹⁴」と述べる。他方で瞑想によって生じる特異な体験を扱う現象学的研究はそうした問題を解決できるが、客観性を担保することが難しく、病理的というレッテルを貼られることもあるという。このような状況において、「神秘家たちの言葉に熱心に耳を傾け、瞑想体験の理解にも大きな関心を寄せながら、瞑想研究とは異なる出発点をもって発達してきた心理学の系譜がある。トランスパーソナル心理学がそれである¹⁵」と当分野に着目がなされる。その上で瞑想と精神（心理）療法の比較がなされ、瞑想は本来自己超越を促すための方法だが、その効果を臨床に応用することも可能だと述べられている。

安藤は、トランスパーソナル心理学の利点は、これまでの精神医学では説明できなかった現象を説明できるとともに、そうした現象が「異常」ではないということを認められる点だという。このことを表しているのが、スタニスラフ・グロフの「スピリチュアル・エマージェンス」およびエマージェンシーの概念である。グロフは、靈的な成長であるスピリチュアル・エマージェンスは正常な過程であるが、それが急激に起こるとエマージェンシーとなり、神秘体験などとなって現れるとした。これまで後者はしばしば精神病とされてきたが、それを正常な成長の急速な現れという形で説明

可能にしたのが、スピリチュアル・エマージェンシーの概念である¹⁶。

超心理学

超心理学 (parapsychology) はサイ現象と呼ばれる通常の因果律を超えた現象を主に実験によって検証しようと試みる分野であるが、この領域を扱うのは非常に難しい。というのもいかなる文献においても立場が懐疑論者か擁護者に二分されており、前者は超心理学では信頼のおけない研究が行われているか、正しく研究した場合でも何の成果も上げられていないと批判している。他方で擁護者は超心理学は厳密な科学的手続きを用いているためにそうした批判は偏見に基づいたものでしかなく、懐疑論者により超心理学が学界から「封印」される事態になっていることを糾弾しているのである。

本論文はいずれの立場にも与する意図はないため、確かといえる点のみを取り上げるが、第1に明白なのは、超心理学が通常の物理法則から逸脱する現象を取り扱っており、それを肯定するには自然科学的な世界観を覆す必要があるという点である。サイ現象は超感覚的知覚 (ESP)、念力 (PK)、生まれ変わりなどの死後生存に分類されるが¹⁷、いずれも通常の物理学の範疇から外れている。第2に、超心理学は懐疑論者からの批判や過去に発覚した研究不正を受け、厳密な実験手続きが取られるようになってきているが、そのような環境では、サイ現象が見出されてもそれはわずかな確率の偏り程度のものである。超心理学者の石川幹人と対談した皆神龍太郎は、厳密な状況下での実験でもわずかながら奇妙な現象が確認されているが、それが「超能力」と呼べるかははっきりせず、「実験の結果は、超能力の存在を示すというよりも、安定して超能力が発揮できるという『超能力者』が存在しないことを、むしろ示してしまう¹⁸」と述べている。

現在ではそのような状況となっている超心理学であるが、ニューサイエンスの時代には同種の研究が活発化していた。その中心にいたのが湯浅泰雄である。超心理学は心霊主義に対する研究に端を発しているが、米国のJ・B・ラインがそこに実験的手法を導入した。その中でも記号の書かれたカードを用いる実験はよく知られている。玉光神社宮司の本山博はデューク大学のラインの下で学び、1960年に宗教心理学研究所を設立した。そして湯浅はこの宗教心理学研究所から、ラインの著作の翻訳を刊行している。

これに加え80年代には「気」の実証がたびたび行われるようになった。その状況が顕著に表れたのが、84年の筑波シンポジウムである。ここでは湯浅と本山が登壇し、「気エネルギー」の電氣的測定結果などを披露した。読売新聞の報告によれば、「日本の学者の間でも、“気”をめぐる意見が二つに分かれた¹⁹」。池見酉次郎は気を「内気功」の面から理解し、免疫系や自律神経と関わると述べたが、もう一方は身体から発

せられる気を科学的に測定し証明しようとするものであり、「これには外国の学者が強い拒否反応を示した²⁰」。池見はヨーロッパに禅を広めた弟子丸泰仙との共著で禅の医学的効果について論じており、60年代の禅心理学の継承者といえる。一方で湯浅や本山の見解は超心理学の視点が濃厚である。ここに禅心理学とニューサイエンスの分裂が表れているといえる。この時期に気および気功に関心が集まったのは、中国の気功研究との交流が生まれたためである。湯浅は1987年に中国に滞在した際に、気功を日本に広めたいので協力してほしいと頼まれた。そして中国人体科学会に対応する形で、1991年に日本で人体科学会を設立した²¹。

中国の人体科学は主に中医学、気功研究、特異能力の3つに分かれており、特異能力が超能力研究を指す。しかし西洋の超心理学とは重要な点で差異がある。前述の石川によると、超心理学で「超能力者」を実験の対象にすると、実験条件が緩い場合トリックにより研究者が騙される可能性があり、実際にそのような事例は多く存在している。さらに厳しい条件の実験には、学問の成果に寄与したいという動機があるか、経済的な見返りや名声が得られない限り能力者が協力するメリットがない。それゆえラインは能力者に対する実験をやめている²²。これに対し中国の人体科学では気功師、武術家、治療者など訓練によって能力を身につけた人たちが実験に参加しており、この傾向は日本の人体科学会においても同様である。

さらに湯浅は、気の「エネルギーの作用過程は、後に言うように、生物物理的測定方法によって人体の外部でも何らかの形で検出できる。つまり、気は、心理—生理—物理（こころ—からだ—もの）という三つのレベルに変換してはたらくみえないエネルギーなのである²³」とみなす点は中国の人体科学に同意しているが、自然科学的方法で実証を試みるその方向性には疑問を呈している。彼はそれに対し、身体技法の訓練や人格形成の役割、およびその背後にある文化や思想により目を向けるべきとしている。

これらを踏まえれば、超心理学的研究にも幅があることが理解できるだろう。西洋のそれは一般人を対象とした、より厳密な実験研究であり、中国のそれは能力者の超能力を科学的に実証しようとするものである。これに対し日本の人体科学会では実験的な側面は抑えられているが、同学会でサイ現象や気功の実証なども行われており、超心理学からまったく外れるわけではない。

超心理学はトランスパーソナル心理学とも大いに関連している。ウィルバーの「下位微細」の意識段階にサイ現象は含まれているし、変性意識状態の概念を提唱したタートは、超心理学の実験も行っている。また『現代心理学25章』で渡辺恒夫は、トランスパーソナル心理学の章の半分を超心理学の解説に費やしている。彼は両者が宗教的対象を扱っている点は共通しているとみなが、

トランスパーソナル心理学は科学というより宗教や哲学に近い。心霊研究や超心理学が、宗教的信念を科学の方法でもって立証しようとするところから出発して、科学的方法にこだわるあまり、「超心理学には再現性がない」といった批判に対して脆弱になっているのと比べ、こちらは科学的方法をその背後の世界観に遡って批判するところに強みがある。²⁴

と両者の差異を説明している。

ユング心理学

この両者と関わっているのが、深層心理学の一派に分類されるユング心理学である。日本におけるユング心理学は主に河合隼雄が導入しており、彼によるものをはじめ多数の著作が存在しているが、ここではそのニューサイエンス的側面に焦点を当てる。

ユング心理学は、同時期のニューサイエンスと多くの要素を共有している。それらはすなわち、東洋思想への注目や超心理学・トランスパーソナル心理学への関心である。精神分析と東洋思想との関係は鈴木大拙とフロム、デ・マルティーノの『禅と精神分析』にすでに示されているが、ユングも道教やヨーガ、チベット仏教に関心を寄せ、曼荼羅とグノーシス主義や錬金術との関連を論じた。加えて彼が中心とする夢分析においては、内面から生まれるイメージを自己展開させる能動的想像法が、東洋の瞑想に類するものと考えられていた。すなわち瞑想は、心理療法の一種ともみなせるのである²⁵。

超心理学については、フロイトもユングもテレパシーなどの超心理現象に関心を示していた。それは精神分析などの心理療法中に、テレパシーと思われる現象が起こると考えられたためである²⁶。とりわけユングは超心理現象に大きな興味を示し、ラインとも交流を持っていたが、ラインの研究方法については賛同していなかった。彼は実験的手法によって超心理現象を因果的に説明することは不可能であると考え、因果性に代わるものとして「共時性」の概念を提唱した。これは心理療法の過程で起こる意味のある偶然の一致を指す言葉で、この概念の下で因果的秩序の次元の背後に、集合的無意識の領域と一致する非因果的秩序の次元が想定され、無意識の働きがこの非因果的次元と接触した際に超心理現象が起こると考えられている。湯浅もユングに賛同し、超心理現象に対しては実験的手法で扱うよりも、共時性の観点から研究するべきとしていた²⁷。

トランスパーソナル心理学については、主導者のウィルバーが「ほぼ半世紀にわたって、ユング派のパラダイムはトランスパーソナル心理学にとって主要な（ただ一つの）価値ある理論であり続けてきた²⁸」と述べているほか、河合も関連性を認識している。彼は1983年にスイスで開かれたトランスパーソナル国際会議に発表者として招か

れており、その際の感想を語っている。同会議にはユング派の分析家が多く参加していたが、同年のエラノス会議に比べて「トランスパーソナルはお祭り騒ぎ的で、何となくいかがわしい人達もいるし、さっぱり様子が違って、どうも『うさんくさい』という感じを受けたのである²⁹」。それでも河合はそこに、「宗教と科学の接点をめぐり新しいパラダイムを見出そうとする熱気のようなもの」を感じ取り、1985年の京都での同会議の組織委員を務めることになった。その後も河合は、人体科学会や日本トランスパーソナル学会にも携わっており、ニューサイエンスの時代の心理学に大に関わった人物の1人といえる。

3つの心理学領域の共通点

これら3つの心理学領域にはいくつかの特徴がある。そのほとんどはニューエイジないし新霊性運動とも共通するものである。

第1の特徴は、その宗教観である。そこでは既存の組織的な宗教への批判と、万教帰一的な「一つの信仰」の肯定がしばしば行われている。前述の稲葉によれば吉福は自らが「グル」になることを徹底的に嫌っていたし、岡野は個別の宗教は現代では存続できないとしている。また宗教学者であり、新霊性運動の担い手として島菌の研究対象にもなっている鎌田東二は、「ぼくは宗教なんか信じていません。宗教なんか世の中からなくなってしまう方がいいとつねに思っています。だがそれは、ぼくが神や霊が存在しないと思っているということではないのです³⁰」と述べている。こうした傾向を、島菌は新霊性運動に特徴的な「超宗教」への志向として分析している³¹。また組織的宗教が否定される一方で、あらゆる信仰の一致も説かれる。トランスパーソナル心理学においては、オルダス・ハクスリーの主張した「永遠の哲学」がしばしば言及される。ウィルバーは永遠の哲学と対応する「永遠の心理学」についてこのように述べている。

永遠の心理学の核心的洞察は、人間の「内奥」の意識が、ブラフマン、タオ、ダルマカーヤ（法身）、アラー、至高の神——以上ごく一部の名称にすぎない——などさまざまな呼ばれ方をする、宇宙の絶対究極のリアリティに等しいということである。この究極のリアリティをわたしは、便宜上、〈Mind〉（心）と呼ぶことにする³²

安藤もこの点に賛同し、「この『永遠の哲学』の伝統に認められる階層的存在論こそが、ウィルバーのみならず広くはトランスパーソナル心理学／精神医学の理論のもっとも核心にあるものだ³³」としている。

また、組織的な宗教を批判することは、宗教的なものの本質は組織ではなく「スピリチュアリティ」に存するという主張に繋がる。島菌によれば、「新霊性運動・文化」

にも「精神世界」にもスピリチュアルの語は含まれており、両者の広がりにはスピリチュアリティに対する関心の高まりともみなせる³⁴。

第2の共通点はその科学観であり、これは何よりもニューサイエンスの世界観に基づいたものである。すなわち、ニューサイエンスにおいては近代科学が核兵器や環境汚染をもたらし、量子力学などの発展もその限界を示していると指摘され、そのような還元主義的な科学を乗り越えた「新たな科学」が希求されていた。こうした姿勢の下で、トランスパーソナル心理学においても、ユング心理学においても行動主義の心理学が批判され、その枠に留まらない理論が提唱されている。超心理学では近代科学的な実験研究を行っているが、湯浅の人体科学はそれに対して批判的であり、同様の方向に向かっているといえる。加えてこれらの領域は、宗教的ないしスピリチュアルな現象や体験を否定せず、その内部に取り込んでいる点にも特徴がある。トランスパーソナル心理学ではそれは自己超越やスピリチュアル・エマージェンスの概念であり、超心理学であればサイ現象や気であり、ユング心理学であれば心理療法の際の超心理現象である。

第3に、これらは多くが臨床の場面と関わっている。前述のようにトランスパーソナル心理学においては臨床心理学・精神医学が多くを占めているが、それは臨床の場面において当分野が扱うことのできる現象や体験がすでに見出されているためである。吉福はこのように述べている。

とくに、トランスパーソナル心理学なんかは、先ほどもいったように、臨床的体験というものの方が先行しているんですよ。そして、臨床には、どうしても人間のもっている弱さが出てくる。そういうものがいっぱい見えるわけですよ。トランスパーソナル心理学にはそうしたいかんともしがたい一人ひとりの人間の弱さに対する洞察に基づいて発展してきたところがあるから、やはり、説得力と、事実を突きつける強みがあるわけです。³⁵

第4の特徴は、理論と実践双方の面における「宗教と科学の融合」と呼べるものである。このうち理論面については、現代物理学と東洋思想、ユング心理学と東洋思想などニューサイエンスにおいて常に唱えられてきた。より重要なのは後者の、実践面においても宗教と科学が融合していることである。この場合の科学とは、学術的活動全般を指している。

トランスパーソナル心理学については、前述の渡辺は「トランスパーソナル心理学は科学というより宗教や哲学に近い」と述べているし、ウィルバーも「トランスパーソナル心理学の理論は、トランスパーソナル的な霊的学問のなかで能力を培い発揮した人々に基づいている。理想的には、トランスパーソナルの研究者もまた、個人的に何らかの霊的实践を行っているであろう（「体験の実験者」）³⁶」としている。さらに吉

福はトランスパーソナル心理学等のセラピーについて、心理療法といっても病を癒すことよりも自分を成長させようという修行的な要素の強い、体験型セラピーだと述べる。

そういったかたちのセラピーや修行というものが出てきてから、この運動そのものはある種、それまでの宗教団体に代わるような役割を果たしていったと思うんです。ただ大きな違いというのは、そこでは教義であるとか信仰であるとか帰依というものが要求されていないという点だと思います。ですけど、実態としては宗教と同じだと思っていただけたらいいと思うんです。³⁷

ここで述べられている「修行」という概念は、人体科学会においても重要視されているものである。湯浅は、近代科学ではテオリア（観察）の知がプラクシス（実践）の知に勝ると考えられているが、両者は本来分離できないものであって、それらが融合した知が必要とされていると主張する。「それはいわば、プラクシスを通じて得られる高次のテオリアの知を目指すものです。たとえば、瞑想・修行を通じて得られる『悟り』の体験は、意識の変容を通じて獲得される体験知にもとづいて人間のあり方をあらためて考え直す知を意味します³⁸」と述べられているように、両者が融合した知とは瞑想や修行を通じたものになるのである。このような「修行と学術活動の融合」は、以後の人体科学会においても継承されている。それは、治療を目的とする一般的な心理学および医学との差異が明確になる点だともいえる。

これらの特徴を有するニューサイエンス時代の心理学と、それ以前の禅心理学との差異はどのようなものだろうか。両者はその様相は大きく異なるが、共通点もある。まず既存の宗教に対する批判的な姿勢については、ニューエイジ的な観点とは同一視できないものの、禅心理学の研究者も石黒法龍の「早期見性法」への支持や、教育法を改善しない既存の組織や専門家への不満を示していた。また臨床への関心という点については、禅心理学も初期から自律訓練法との関連を指摘していたし、佐藤幸治や平井富雄は禅の心理療法としての意義を強調していた。さらに研究者の宗教実践についても、彼らは禅師との交流や定期的な参禅を行っていた。

従ってこれまでに述べてきたものと禅心理学との最大の差異は、その科学観にある。前者はニューサイエンスの言説から、還元主義批判や二元論批判、行動主義心理学批判を取り入れ、それらを超克した「新たなパラダイム」の下で展開されているが、禅心理学においてはそのようなパラダイムは提唱されておらず、通常の心理学の枠組みの内部で研究が行われている。そのような意味で、トランスパーソナル心理学、超心理学、ユング心理学は「ニューサイエンスの時代の心理学」なのである。

3 ニューサイエンスのその後：2つの「宗教心理学」

前節で述べたように、ニューサイエンスの時代に展開された言説のうち、心理学に関わるもの以外は次第に消えていったし、心理学の3領域についても、その影響は限定的である。島菌は「心理学や心理療法においても、霊的な要素を取り込んだ諸学派（たとえばユング派やトランスパーソナル心理学）が一定の勢力を築くことはあっても、圧倒的な多数派になることはないだろう³⁹⁾」と述べているが、彼の見立て通り主流の心理学においてはこれらの視点は広まらなかった。

石川が述べているように、科学者の中では心理学者がもっともESPを信じていない集団であり、日本の心理学界からは、超心理学は明確に排除されている⁴⁰⁾。またトランスパーソナル心理学についても、河合が編者となった1991年の『臨床心理学大系』第15巻や、2000年の『臨床心理学の世界』においては記述が見られるが、現在の『公認心理師のための臨床心理学』（福村出版）、『臨床心理学』（有斐閣）、『臨床心理学概論』（ミネルヴァ書房）には人間性心理学への言及はあるものの、トランスパーソナル心理学はない。加えて禅心理学的研究の継承者からも批判的な見方がされており、『癒しの科学』においては癒しの科学は神秘主義に陥ってはならないとされ、「トランスパーソナル心理学では、ウィルバーによって経験主義的科学を越える方法論が提出されているようであるが、ほとんどの心理学分野では経験主義的科学を標榜しており、この章で取り上げる生理心理学も例外ではない⁴¹⁾」と述べられている。

「宗教心理学」の分裂

それでも、ニューサイエンスの時代の3つの心理学領域への関心は、別の分野において存続している。その際に大きく関与しているのが、宗教学である。島菌は、精神世界やニューサイエンスの広まりには、「霊性的知識人」が大いに関わっていると述べている。彼によれば、湯浅による人体科学会の結成は「従来ならば疑似科学の団体として世間から批判されがちであった。しかし、この会の発足に当たっては、多くの新聞が好意的な記事によって紹介した。それは、湯浅をはじめとして、数多くの著名な学者や知識人らが発起人に名を連ね、メディアへの働きかけも行われたからである⁴²⁾」という。これは見方を変えれば、社会的地位を有する人物がこれらを支持したということである⁴³⁾。島菌は霊性的知識人として、河合や湯浅に加えて宗教学者の山折哲雄や鎌田東二も挙げているが、宗教学における3領域への関わりは、彼らのみによるものではない。島菌が編者の1人を務める『宗教心理の探究』では宗教心理学として専らフロイト、ユング、マズローが扱われている。また『宗教学事典』の「宗教心理学」の項目においては、宗教心理学の展開としてジェイムズからフロイトとユング、エリクソンやフロムに言及した後に、80年代の動向としてトランスパーソナル心理学が挙

げられている⁴⁴。またここに挙げた宗教学者はいずれも、人体科学会やトランスパーソナル心理学の学会誌に論文を執筆している。

このような「宗教心理学」の理解を特筆するのは、それとは異なったものが心理学者の間で構築されているからである。杉山幸子の「日本における宗教心理学の歴史と現状」は、そのような分裂を指摘している。彼女は、宗教心理学を「心理学的宗教心理学」と「宗教学的宗教心理学」に分け、後者に対して同様の傾向を指摘している⁴⁵。また金児暁嗣による『宗教心理学概論』では、日本において「心理学的視座から実証的・科学的に宗教心理学を概説した心理学的宗教心理学の専門書は、今田恵により1946年に出版された名著『宗教心理学』以降、出版されていない⁴⁶」とし、同書の「宗教心理学の歴史」の章では、前段落で述べた研究には一切触れられていない。ここで記述されている宗教心理学の歴史は、ジェイムズに端を発する点は同じだが、その後1970年代にアメリカ心理学会の第36部門として宗教心理学のグループが設けられ、1992年に正式に承認されることにより急速な拡大に至るといえるものである。こうした視点はアメリカ心理学会の動向を反映したものであり、英語の標準的な2冊のハンドブックを参照しても、進化心理学や宗教認知科学が取り上げられているのに比べ、深層心理学や人間性心理学、トランスパーソナル心理学に対しては1章が割かれることはなく、本文内でわずかに触れられるのみである⁴⁷。

2つの「宗教心理学」の対立点

このように、日本においては2つの「宗教心理学」が存在するといえる。1つはアメリカ心理学会の動向を反映した、心理学者によるものである。もう1つはこれまで宗教学者が扱ってきた、深層心理学、人間性心理学、超心理学、トランスパーソナル心理学などを含むものである。宗教学においても、この分裂がこれまで認識されていなかったわけではない。堀江宗正は『歴史のなかの宗教心理学』において、心理学的宗教心理学と宗教学的なそれとの区別に触れて、後者に対してはそれ自体が宗教と類似していることを指摘した研究が存在し、「実証主義や量的調査や統計的処理などの方法論的特徴を必ずしも有しておらず、臨床的知見や症例研究に依拠しながら、強い規範的主張を含んだ研究をおこなっている」ゆえに、「宗教『的』心理学⁴⁸」であると述べている。ここで欠けているのは、両者の差異および共通点と、どのような主体が関わっているかについての考察である。

この点に関して、これらの宗教心理学の間には以下の2つの点において差異が存在し、またそれらが両者の対立を生んでいると考えることができる。第1の対立軸は方法論に関するものである。前述の通り、『宗教心理学概論』では「実証的・科学的」研究を宗教心理学だとしており、その基準に従って先行研究も選ばれているが、この語の意味するところは、明確な方法と方法論が確立されており、客観性と再現性を有し

ていることだと理解できる。具体的な方法としては記述的研究、質問紙調査などの相関的研究、実験的研究が挙げられている。この点は上述の堀江の見方も同様である。

こうした姿勢を取る心理学に対し、深層心理学や人間性心理学、トランスパーソナル心理学はしばしば批判を行ってきた。河合によると、現代の心理学は行動主義であり、「心理学は物理学を範として、現象を『客観的』に観察し、そこに存在する法則を見出すことに努めた。従って、人間の意識などというものは『主観的』であるので、研究の対象から除外し、客観的に観察し得る『行動』こそが研究対象になると考えられた⁴⁹」。しかしこれらが「自然科学」のパラダイムに縛られている点や、人間を決定論的な観点からとらえ、「人間の心の現象を何らかの因果的連関のなかに還元しつつそととする態度⁵⁰」に反対して、人間性心理学やトランスパーソナル心理学が生まれたという。すなわち、主流の心理学は「意識なき心理学」であり、それに対して深層心理学や人間性心理学、トランスパーソナル心理学は意識を十全に扱う分野だと述べられている。

もう一つの対立軸は、宗教的・スピリチュアルな現象や体験の捉え方をめぐって存すると考えられる。前節で述べたように、トランスパーソナル心理学の利点とみなされているものは、クライアントの神秘体験を精神病とせず、スピリチュアル・エマージェンスの一部として包含している点であった。ここには宗教的なものを非宗教的なものに還元して説明を行うことをしない、非還元主義的な姿勢が示されている。これはラッセル・マッカチオンの言うところの「固有なもの (sui generis)」としての宗教の扱いであり、このような姿勢は社会科学的な研究者から批判されているものの、還元主義的な視点では扱えないものが存在するという反論も行われている⁵¹。その例として、トランスパーソナル心理学のウィルバーはその後「インテグラル理論」を打ち出したが、基本的な姿勢は変わっておらず、そこではこれまでの心理学はスピリチュアルなものを扱ってこなかったと批判している。彼は草創期の心理学者グスタフ・フェヒナーを理想とし、「心のさまざまな性質を測定しようとするフェヒナーの試みは、スピリットと物質の不可分性を指し示すことを目指していたのであって、魂やスピリットを物質的な対象に還元しようとしたものでもなければ、魂やスピリットを否定しようとしたものでもなかったのである⁵²」とする。そのため彼が推進するのは、魂やスピリットを他に還元しない非還元主義的な心理学である。

同様の議論は北米宗教心理学においても行われており、そこでは超越を排除する研究と包含する研究が区別されている。前者は宗教や宗教を研究する方法を独自のものとしてではなく、他の心理学の対象や方法と同様のものとして扱う研究であり、後者は「超越的なものをスピリチュアルな経験における付加的な原因となる要素として認めることを含んでいる⁵³」。こうした状況において、科学的方法論とそれがもたらす利益を放棄することなく、研究対象の非還元的な説明を行うことが推奨されている。

こうした点を考慮すれば、ここで扱った2つの宗教心理学は単純に心理学か宗教学かで区分するよりも、一方は実証的・還元的であり、もう一方は臨床的・非還元的だと記述するのがふさわしいだろう。また堀江が指摘しているように、後者はさまざまな点で「宗教的」な要素も有している。

4 ニューサイエンスの遺産

これまで述べてきたように、80年代に展開したニューサイエンスの思想や、心理学の3領域はその後徐々に周縁化していったが、それでもこの時代に生まれたものが、現在にまで影響を及ぼし続けている側面もある。

学術組織における継承

その1つとして挙げられるのが、学術組織における研究の継続である。ユング心理学、超心理学、トランスパーソナル心理学を含むものとしての「宗教心理学」は、人体科学会、日本トランスパーソナル心理学会、日本トランスパーソナル心理学／精神医学会において推し進められている上に、2008年に設立された仏教心理学会にも、設立発起人として岡野が名を連ねている。さらに2011年に設立された身心変容技法研究会では、科学研究費が取得され大規模な研究が進められているが、研究代表者の鎌田によれば、同研究会は湯浅の「テオリアの知とプラクシスの知の融合」、すなわち修行と学術活動の融合の方向性を継承するものである⁵⁴。

21世紀においてはニューエイジ的な宗教観は退潮したといえるが、「ニューエイジの神学」としてのトランスパーソナル心理学の側面は失われていない。日本トランスパーソナル心理学／精神医学会会長を務めた石川勇一は、悟りとは宇宙意識、神との合一、大霊、ワンネス等であると述べるなど「永遠の哲学」的な宗教観を示している。他方で仏教の悟りに言及する際に、大乘仏教の経典ではなくパーリ語仏典を参照し、なおかつサマタとヴィパッサナーの瞑想を勧めているなど、上座部仏教の視点が色濃い。加えて、「偽りの霊性⁵⁵」と真正の神秘体験を区別できるとしている点にも神学の要件である「自らの信仰」の存在が示唆されている。

このような姿勢は、別の分野においても見られる。宗教体験の神経科学的研究を行ったアンドリュー・ニューバーグは、神秘体験が脳の活動によるものと推定できるために、人間には神秘体験を得て、宗教に誘われるような生物学的・神経科学的機構が存在すると述べる。さらに彼は、スピリチュアルな実践を行うと脳の機能が高まり、その結果身体的・精神的健康が改善されるとして、自ら「ワンネスの祝福」などの実践を開発している。そしてニューバーグは、このような試みを「神経神学 (neurotheology)」と呼んでいる。彼によると、神経神学とは「神経科学と宗教および神学を結び

付ける研究分野⁵⁶」であり、その概念は幅広い。神学が指すものは特定の宗教の教義の検討に限らず、複数宗教の比較を行う「メタ神学」や、特定宗教と関わらず、すべての宗教に共通する要素について議論する「メガ神学」も含まれている。ここにも、ニューエイジ的な宗教観や、修行と学術活動の融合の要素が見出せる。日本国内においても、同様の観点を有する神経科学的研究は行われている⁵⁷。

主流心理学への影響

これらに加えて、心理学的な宗教心理学への影響も確かに存在する。その1つとして挙げられるのがスピリチュアリティへの注目である。アメリカ心理学会の第36部門は、2010年に宗教心理学から「宗教とスピリチュアリティの心理学」へと改称した。これは、心理学内での急激なスピリチュアリティへの関心の高まりを反映したものである。この点に関するタカハシマサミらの調査によると、心理学全体においてスピリチュアリティを主題とした研究は1980年代にはわずかであったのに対し、2000年代には約15倍にまで急増している。タカハシはこの増加の原因について、かつての行動主義的心理学では宗教やスピリチュアリティは対象から排除されていたが、1950年代から60年代にかけて「認知革命」が起き、「行動主義時代には『非科学的すぎる』『形而上的すぎる』『宗教的すぎる』として無視されてきた種々の概念が、再び心理学の分野で研究されるようになった⁵⁸」としている。この語りは、起きた変化が何であるかという点を除けば、これまで記述してきたニューサイエンスの時代の心理学の見方と一致している。ここでタカハシはトランスパーソナル心理学にも言及しているが、こうした領域や新霊性運動一般がスピリチュアリティを重視しているのは述べた通りであり、その影響が主流の心理学にまで及んでいることがうかがえる。

また上述のように還元的手法と非還元的手法の双方を取り入れた「多層学際的パラダイム」を旨とする北米宗教心理学では、超心理学も完全に排除されてはいない。この分野に対しては否定的な意見も多い中で、フッドとベルゼンは実験心理学では超常現象を反証する方法がないとしながらも、超常現象の信念と神への信仰の間には強い関係があることや、双方が信奉者の人生に実際に及ぼしうる影響を明らかにすることができるとする。ここでは「超心理学的研究はスピリチュアリティの心理学に姿を変えてきている⁵⁹」と述べられているように、物理法則を否定しない形で巧妙に超心理学を包含する方法が試みられているといえる。また関連する研究として、そのことを知らされていない人が遠隔地から祈りを受けた際の治療効果を測定する「とりなしの祈り (intercessory prayer)」の実験についても触れられている⁶⁰。

さらに、トランスパーソナル心理学を含む一連の米国での運動は、現代のマインドフルネスにも繋がるものである。マインドフルネスは上座部仏教のヴィパッサナー瞑想を取り入れたインサイト・メディテーションから発展したものだが、この瞑想法も

トランスパーソナル心理療法と同じ土壌で生まれたものであり、後者に含めることも可能である。両者の決定的な差異は、マインドフルネスがその宗教的由来を秘匿し、なおかつ修行や自己の成長といった要素を取り入れず、治療のための方法に徹した点である⁶¹。それゆえ、トランスパーソナル心理学の側からすると、それは宗教心を欠いた宗教的技法とみなされる。

これらのことを踏まえると、ニューサイエンスの時代の心理学は学術組織において人体科学、トランスパーソナル心理学、神経神学として現在でも同様の研究が行われているし、それらに対しても当時の文脈を理解することでより十全に把握することができるだろう。また、そうした研究は実証的な宗教心理学とも完全に切り離されたわけではなく、相互に影響を及ぼし合っている。

5 結論

本論文では、日本における宗教と心理学の関わりについて、禅心理学の時代が続くものとして、ニューサイエンスの時代の心理学であるトランスパーソナル心理学、超心理学、ユング心理学を中心に取り上げた。1980年代には既存の近代科学に挑戦する多数の言説が生まれたが、その中でも後にまで影響を及ぼしたものは常に、人の心に関わるものであった。これらの分野は新霊性運動の科学観・宗教観に影響を受け、既存の心理学に異を唱え、「ニューエイジの神学」を作り上げると同時に、セラピーと修行という2つの要素を内包した。この点において、宗教と心理学、および宗教学は分かちがたく結び付いているといえる。またニューサイエンスの時代の心理学は非還元主義的姿勢をとり宗教的なものを排除ないし還元せず、既存の研究とは異なるものを提供していると同時に、そのスピリチュアリティへの着目は、さらに広い領域にも影響している。

本論文において行った研究は、何よりも新霊性運動・文化と呼ばれている70年代から90年代前半における宗教状況について、学術的領域という新たな文脈を提供するものである。この時代の状況や、それと大きく関わりとされるオウム真理教による一連の事件についても、さらなる視点を提示することができるだろう。加えて本研究は、宗教と心理学の間の複雑な関係を解きほぐす一助になるものと思われる。これにより、2つの「宗教心理学」のいずれの立場に対しても、新たな展開をもたらすことが可能となるだろう。

注

- 1 藤井修平「瞑想の科学の過去と現在：1960年代の禅心理学の現代への意義」、『中央学術研究所紀要』第49号、中央学術研究所、2020年、pp.147-170.

- 2 加藤博己「20世紀以前の禅心理学文献集（日本版）」、『駒澤大学心理学論集』第4号、駒澤大学文学部心理学研究室、2002年、pp.23-43.
- 3 加藤博己「禅心理学の成立」、『駒澤大学心理学論集』第1号、駒澤大学文学部心理学研究室、1999年、p.104.
- 4 島藺進『精神世界のゆくえ：宗教・近代・霊性』、秋山書店、2007年、pp.50-51。
- 5 同上、p.169.
- 6 碧海寿広『科学化する仏教：瞑想と心身の近現代』、KADOKAWA、2020年。
- 7 稲葉小太郎『仏に逢うては仏を殺せ：吉福伸逸とニューエイジの魂の旅』、工作舎、2021年。
- 8 鎌田東二『人体科学事始め：気を科学する』、読売新聞社、1993年、p.238.
- 9 中山茂「ニューサイエンスって何?」、『朝日ジャーナル』第27巻37号、朝日新聞社、1985年、p.9.
- 10 フリッチョフ・カプラ著、吉福伸逸、田中三彦、上野圭一、菅靖彦訳『新ターニング・ポイント：ポストバブルの指針』、工作舎、1995年。
- 11 吉福伸逸『トランスパーソナルとは何か』、春秋社、1987年。
- 12 鎌田東二、島藺進、島田裕巳、吉福伸逸、岡野守也、松澤正博『宗教・霊性・意識の未来』、春秋社、1993年、pp.14-15.
- 13 岡野守也「トランスパーソナルの可能性」、『imago』第4巻7号、青土社、1993年、p.34.
- 14 安藤治『瞑想の精神医学：トランスパーソナル精神医学序説』、春秋社、1993年、p.41.
- 15 同上、p.74.
- 16 黒木賢一「スピリチュアリティの諸相」、『大阪経大論集』第57巻2号、大阪経済大学、2006年、pp.293-307.
- 17 ただし死後生存については心霊主義の様相が色濃く、実験も行えないため、後述のラインは超心理学の研究対象から外しており、その後の超心理学でもあまり扱われていない。
- 18 皆神龍太郎、石川幹人『トンデモ超能力入門』、楽工社、2010年、p.272.
- 19 石川光男『ニューサイエンスの世界観：二十一世紀へのパラダイム・シフト』、たま出版、1985年、p.336.
- 20 同上。なお湯浅の語るところによれば、1979年のコルドバ会議において超心理学が取り上げられたことに対して、フランス国内で猛烈な反対論が巻き起こっていた。そのため、筑波シンポジウムではあまり超心理学を取り上げないでほしいとフランス側から頼まれていたが、それにもかかわらず湯浅は気や「遠当て」についての発表を組んだのである。フランス側の参加者はこれに「偽科学の匂いを感じ」、猛反発

- した。このような点にも日本と欧米でのニューサイエンスに対する認識の差が表れているといえる。湯浅泰雄『宗教と科学の間：共時性・超心理学・気の科学』、名著刊行会、1993年、pp.152-158.
- 21 同上、pp.159-164.
- 22 石川幹人『超心理学：封印された超常現象の科学』、紀伊國屋書店、2012年、pp.147-149.
- 23 湯浅泰雄『「気」とは何か：人体が発するエネルギー』、日本放送出版協会、1991年、p.82.
- 24 渡辺恒夫「トランスパーソナル心理学」、伊藤隆二、松本恒之編著『現代心理学25章』、八千代出版、1995年、pp.296-297.
- 25 森下温美「ユング心理学からみた癒しの瞑想」、山崎正監修、山田富美雄編『癒しの科学 瞑想法：神秘主義を超えて』、北大路書房、1995年、pp.189-213.
- 26 笠原敏雄『超心理学読本』、講談社、2000年、pp.100-110.
- 27 湯浅泰雄「ユングの共時性をめぐって」、竹本忠雄、伊東俊太郎、池見西次郎編『ニューサイエンスと東洋：橋を架ける人々』、誠信書房、1987年、pp.228-232.
- 28 ケン・ウィルバー著、安藤治訳「自我を超える道：トランスパーソナル学的发展と展望」、『imago』第7巻9号、青土社、1996年、p.151.
- 29 河合隼雄『宗教と科学の接点』、岩波書店、1986年、p.5.
- 30 鎌田東二、島蘭進、島田裕巳、吉福伸逸、岡野守也、松澤正博前掲書、p.36.
- 31 島蘭進前掲書、pp.269-296.
- 32 ケン・ウィルバー著、菅靖彦訳「永遠の心理学：意識のスペクトル」、ロジャー・N・ウォルシュ、フランシス・ヴォーン編、吉福伸逸編訳『トランスパーソナル宣言：自我を超えて』、春秋社、1986年、pp.126-127.
- 33 安藤治前掲書、p.209.
- 34 島蘭進『スピリチュアリティの興隆：新霊性文化とその周辺』、岩波書店、2007年、pp.3-7.
- 35 吉福伸逸前掲書、p.57.
- 36 ケン・ウィルバー著、安藤治訳「自我を超える道：トランスパーソナル学的发展と展望」、『imago』第7巻9号、青土社、1996年、p.155.
- 37 鎌田東二、島蘭進、島田裕巳、吉福伸逸、岡野守也、松澤正博前掲書、pp.72-73.
- 38 湯浅泰雄『宗教と科学の間：共時性・超心理学・気の科学』、名著刊行会、1993年、p.20.
- 39 島蘭進前掲書、pp.87-88.
- 40 石川幹人前掲書、pp.169-170.
- 41 水谷充良「瞑想の生理心理学」、山崎正監修、山田富美雄編『癒しの科学 瞑想

- 法：神秘主義を超えて』、北大路書房、1995年、p.81.
- 42 島藺進『精神世界のゆくえ：宗教・近代・霊性』、秋山書店、2007年、p.210.
- 43 ニューサイエンスの拡大に際しては、学术界に加えて、ソニーの井深大や京セラの稲盛和夫がシンポジウムの開催を支援した上に、ソニー社内に超能力の研究所が設けられるなど、財界からも大きな後押しがあったことが知られている。この点に関しては斎藤貴男『カルト資本主義』、2019年、筑摩書房を参照。
- 44 渡辺学「宗教心理学」、星野英紀、池上良正、氣多雅子、島藺進、鶴岡賀雄編『宗教学事典』、丸善、2010年、pp.158-161.
- 45 杉山幸子「日本における宗教心理学の歴史と現状」、『心理学評論』第44巻3号、心理学評論刊行会、2001年、pp.307-327.
- 46 金児暁嗣「はしがき」、金児暁嗣監修、松島公望、金児暁嗣、河野由美、杉山幸子、西脇良編『宗教心理学概論』、ナカニシヤ出版、2011年、pp. i - ii .
- 47 Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, and Bernard Spilka, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, 5th ed, The Guilford Press, New York and London, 2018. Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park eds., *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2nd ed, The Guilford Press, New York and London, 2013.
- 48 堀江宗正『歴史のなかの宗教心理学：その思想形成と布置』、岩波書店、2009年、p.16.
- 49 河合隼雄「ニューサイエンスとしての心理学」、『中央公論』第100巻5号、中央公論新社、1985年、p.271.
- 50 同上、p.272.
- 51 Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York, 1997.
- 52 ケン・ウィルバー著、門林奨訳『インテグラル心理学：心の複雑さと可能性を読み解く意識発達モデル』、日本能率協会マネジメントセンター、2021年、p.35.
- 53 Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, and Bernard Spilka, *Ibid.*, pp. 3 - 4 .
- 54 鎌田東二「湯浅泰雄におけるテオリアの知とプラクシスの知の統合：日本思想研究の観点から」、人体科学会企画、黒木幹夫、鎌田東二、鮎澤聡編『身体の知：湯浅哲学の継承と展開』、ビイング・ネット・プレス、2015年、pp.72-73.
- 55 石川勇一「トランスパーソナル・ムーヴメントの意義と課題：心理臨床とブッダ・ダンマの視点から」、日本トランスパーソナル心理学／精神医学会編『スピリチュアリティ研究の到達点と展開：日本トランスパーソナル心理学／精神医学会二十周年記念論文集』、星雲社、2019年、p.12.
- 56 Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Routledge, London and New York, 2016, p.45.

- 57 藤野正寛「あるがままに観る人々の系譜：一人称の科学と三人称の科学の対話の可能性」、蓑輪顕量監修『別冊サンガジャパン 3 マインドフルネス: 仏教瞑想と近代科学が生み出す、心の科学の現在形』、サンガ、2016年、pp.174-209.
- 58 タカハシマサミ「スピリチュアリティを心理学する：spirituality に混在する『厄介さ』と『可能性』の探求」、松島公望、川島大輔、西脇良編著『宗教を心理学する：データから見えてくる日本人の宗教性』、誠信書房、2016年、p.182.
- 59 Ralph W. Hood Jr., and Jacob A. Belzen, 'Research methods in the psychology of religion and spirituality', Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park eds., *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2nd ed, The Guilford Press, New York and London, 2013, p.81.
- 60 なお同種の実験は、人体科学会においても行われている。木戸眞美「遠隔ヒーリング：時空を超えて共鳴し合う意識と身体」、『Mind-body science: 人体科学とニューサイエンスの情報誌』第23号、人体科学会、2013年、pp.14-17参照。
- 61 藤井修平「マインドフルネスの由来と展開：現代における仏教と心理学の結びつきの例として」、『中央学術研究所紀要』第46号、中央学術研究所、2017年、pp.61-81.