

ニューエイジとエソテリシズム (3)

——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

4. ニューエイジ宗教への歴史的観点

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』¹⁾の第二部を中心に、ニューエイジ宗教の諸相を検討し、現代西洋に対する文化批判がその根本的特徴として見られることを確認した。ハーネフラーフが次に第三部において取り組むのは、こうしたニューエイジのあり方を宗教史の中に位置づけること、つまりニューエイジ宗教の歴史的解釈である。ハーネフラーフによれば、ニューエイジ宗教は西洋文化批判をただやみくもに行うのではなく、特定の伝統、つまり西洋エソテリシズムの伝統に拠って行くとされる。しかしながらこの西洋エソテリシズムの伝統そのものの研究が、西洋の学問においてはきわめて不十分な状態に置かれている。この領域に属するまじめな研究の数はかなりに上るとはいえ、それらは簡単に無視されてしまう。というのもそれらが一般に認められ、明確に境界づけられた学問領域への貢献とみなされないからである。ニューエイジ現象に直面すると研究者がたちどころに示す困惑と当惑の表情というのは、何世代にもわたって学問研究がエソテリシズムというものを無視してきた結果なのである。ハーネフラーフはその理由として三つの理由をあげる。²⁾

一つの理由は、宗教の学問的研究が、キリスト教神学からの解放の過程において、キリスト教文化の領域を研究領域としては無視する傾向にあったことに関係する。教会の歴史は、たとえ歴史的で公平なものとして考えられようとも、大部分教会やあるいは歴史的にその覇権を脅かした周知のキリスト教異端に集中されてきた。宗教の学問的研究の側に共通な考え、つまりキリスト教の領域は、教会史家に任せようという考えは、(宗教研

究の単に歴史的というよりは組織的な存在理由に対する関心の問題的な欠如(は別にしても)キリスト教教会の歴史とキリスト教の歴史の区別を無視していることに起因する。その結果は、西洋の宗教的遺産の重要な部分に関する学問的な知識の欠如である。

次に西洋エソテリシズムの学問的な周辺化は、さらにイデオロギー的な要素によって推し進められた。女性史の新たな学問におけるように、西洋エソテリシズムの現代的な歴史研究は、学問的な「伝統の構成」が、イデオロギー的なメカニズムによって操作されがちであったという状況を根底から変える必要がある。こうした状況理解のためにハーネフラーフは、古代グノーシス主義に対する学問的アプローチと近代的(つまりルネサンス以降の)エソテリシズムに対する学問的アプローチとを比較してみるのには、有益であろう、とする。学問的認知に関し二つの領域が見せる著しい対照は、約二世紀前に始まった教義的なキリスト教神学と啓蒙主義的合理主義の闘いの結果と見なしうる。論争的ではない、公平で、歴史的なグノーシス主義の研究は、伝統的なキリストの理解やその18-19世紀の代表者にとっては、潜在的に危険であったが、しかし次第にキリスト教の学問的研究を支配するようになってきたリベラルな神学者、聖書学者、宗教史研究者にはほとんど脅威ではなかった。それどころか、グノーシス主義の歴史的研究は、これらの研究者には、有益であった。それがより保守的な同僚の主張を葬るのに役立ったからである。近代のエソテリックな伝統に関しては、状況は異なる。それらが厳密に年代的な意味においてより近いというだけでなく、それらはまた精神においてはるかに近い存在だったからである。近代科学と合理主義の出現を見たのと同じ時代に開花したことにより(そして実際その出現に深く巻き込まれていたがゆえに)、それらの伝統は、あきらかにまさに近代の根源そのものに触れるところがあったのである。グノーシス主義が、伝統的に体制的なキリスト教の敵—異教的な誘惑と見なされるものを体現している—と受けとられていたとするならば、近代的なエソテリシズムは新たに確立した合理主義的な世界観に対

し似たような位置を占めていた。啓蒙主義の知的な後継者にとって、それはグノーシス主義が初期のキリスト教教父にとって感じられたのと同じように感じられたのである。つまりすでに捨て去ったがしかし潜在的に危険な迷信の集成として。正確に言うなら、それらは誤謬、つまり人間の理性が、いまやようやく自己を解放した誤謬の典型と見なされたのである。

さらにニューエイジを歴史的観点から研究する上でハーネフラーフが問題とみなすのは、現在の研究者の多くに見られる反エソテリックな立場と対極をなす親エソテリックなアプローチである。現在、この分野の多くの研究者は、「信心的」な前提のもとに、エソテリシズムにアプローチする。多くの研究者は、主に近代の世俗的な合理主義に対するオルタナティヴを求めた結果、伝統的な形態のエソテリシズムに関心をもつようになった。こうした観点からそれらの研究者は、ニューエイジ宗教を底の浅い偽エソテリシズムとみなし、しばしばとりわけ敵対的になる。彼らを不安にさせるのは、「エソテリシズム」と「ニューエイジ」をほとんど、あるいは完全に同義語として理解する一般的な傾向である。そうでなくとも問題視されかねない自分たちの研究分野を守ろうとするもっともな試みによって、彼らは、「真の」エソテリシズムと見なしうるものと、ニューエイジ宗教とのいかなる関連も否定する傾向にある。

こうした親エソテリックなアプローチとは反対に、ハーネフラーフはニューエイジ宗教が間違いなく西洋文化のエソテリックな伝統から出現したとみなす。しかしハーネフラーフによれば、近代化の衝撃のもとで伝統的なエソテリシズムが創造的に再解釈されるという歴史的な過程が、ニューエイジ宗教の正しい理解には決定的に重要である。つまり伝統的なエソテリシズムとニューエイジ宗教の類似性と相違性を共に考慮する必要があるのである。

5. 西洋エソテリシズムの歴史的枠組み

1) 西洋エソテリシズムの出現

a. 術語としてのエソテリズム

エソテリズムという語の意味理解に関して、ハーネフラーフは、アントワヌ・フェーヴルのそれを基本的には継承している。とはいえそれはかなり根本的な批判を含んだ継承ということが出来よう。ハーネフラーフは、まずフェーヴルのエソテリズム解釈³⁾を確認しているが、それを見て行こう。⁴⁾

形容詞としての「エソテリック」という語は、古代にまで遡ることが出来るが、しかし名詞的表現としてのエソテリズムは、比較的最近見られるようになったものである。それは1856年以来、エリファス・レヴィ *Eliphas Lévi* によって広められ、さらに1883年神智学者の *A.D. Sinnet* によって英語世界に導入された。ハーネフラーフによれば、このレヴィの術語は、伝統的な「オカルト科学」とそれと結合した、あるいはゆるく結びついた広大な宗教的現象をおおよそカバーしており、したがって長い間「同族のように似ている」と見なされてきた広く複合的な一群の歴史的現象に対して包括的な名称を与えることになった。ハーネフラーフは、フェーヴルがエソテリズムという語で理解する意味もこれと同じであり、したがってフェーヴルは、その意味をこの語が通常もつ二つの意味とは明確に区別しているとする。

つまり一つは、秘密主義や秘密厳守の戒律といったものとしてのエソテリズム理解である。実際、こうした理解とは逆に、たとえば錬金術やキリスト教神智学の多くの自己表明は、決して隠されていたわけではなく、広く流布されたのであった。

もう一つは、あらゆる個々の宗教的伝統に共通な「靈的中心」や超越的な統一としての「エソテリズム」理解である。こうした見方は、いわゆる比較宗教のペレニアリズム派において見られるが、ここでは、研究の対象として見なされるべき一つの宗教的教義が、研究の前提となっているのである。

さらにまたハーネフラーフによれば、フェーヴルのいう意味におけるエ

ソテリズムは、宗教研究における術語としては、さらに現在のニューエイジ的文脈において使用されている一般的な意味からも区別されねばならない。つまり現在のニューエイジ的語法においては、エソテリズムという概念は第一に歴史的伝統や一群の伝統に関係するわけではなく、「まずなによりも個人文化 (Individualkultur)、つまり『あなたはあなた自身のうちにすべてをもっている、それを探求しなさい』というモットーにしたがう個人文化に関係する。こうしてエソテリズムは特定の知識の伝統から特定のタイプの宗教、「内面への旅」という意味に変化する。スピリチュアリティという語と同様、エソテリズムは「宗教」の代用語となった。そしてそれは内的経験を核とする主観的な要素を強調するものだったのである。」⁵⁾

したがってハーネフラーフが、ニューエイジ宗教の解釈の枠組みとして西洋エソテリズムを使用するとはいえ、それは、フェーヴルのいうエソテリズムの術語的意味であって、ニューエイジのいう一般的な意味ではないことに留意することが重要である。

b. 西洋エソテリズムの起源

フェーヴルは「近代のエソテリックな運動の古代および中世における源泉」⁶⁾において、西洋エソテリズムの基礎は、少なくとも古代まで遡りうるとし、新ピタゴラス主義、ストア派、ヘルメティズム (hermetism)、グノースティシズム (gnosticism)、新プラトン主義、キリスト教各々の貢献を検討している。しかしながらこうしたさまざまな伝統が、新しい準自立的な領域の出現に貢献したと考えられるのは、後になってからのことである。ハーネフラーフは、西洋エソテリズムの起源に関し、フェーヴルの所説にしたがっているが、以下それを見てみよう。⁷⁾ フェーヴルは今述べた自立化の過程が12世紀に始まったとするが、しかし決定的な転換点となったのは、14世紀だと言う。12世紀には artes mechanicae が artes liberales を押して優勢となるが、フェーヴルは、そこに世界像の「機械化」をもたらすような時間と空間の世俗化の最初の徴候を見る。自分自身の権

利をもつと見なされうる有機的で合法的な領域としての「自然の発見」は、二重の結果を生み出す。一方では、聖なるものの意味を犠牲にして、コスモスの世俗化が、一方では、自然の参与的な意味におけるマジアの復活が見られることになったのである。最初の発展は、ついには世界像の機械化に、第二のそれは、ルネサンス・エソテリシズムの核をなす自然魔術に至ることになる。フェーヴルは、アヴェロエス主義と唯名論との二重の衝撃のもと、14世紀にこの過程が頂点を迎えるとする。アヴェロエスによるアリストテレス的な宇宙論の受容は、新プラトン主義的な宇宙論の媒介的な天使的領域を破壊し、さらに唯名論の勝利が、感覚的世界の法則と現実とは、高次の天上的、神的世界と類比的、同質の関係に立つという伝統的な考えを破壊したのである。したがって霊的に構成された宇宙と物理的、自己充足的法則との連続性は、もはや存在しなかった。これにより近代科学発展の道が開かれることになったが、しかしそれはまた別な結果をももたらした。逆説的なことだが、伝統的な宇宙論の破壊がまさに、結局のところ、自立的な領域としてその再構成を可能にしたのである。「神学が以前にはその一部であったものを放棄したとき、広大な捨て去られた領域が残った。この領域はただちに、外部から（つまり神学の外部から）、エソテリックな学識を有する人文主義者によって、再構成され、再解釈されたのである。」⁸⁾ 伝統的な宇宙論の再構成は、15世紀後半の新プラトン主義的、ヘルメティズム的復活の衝撃のもとに生じ、正確な意味において西洋エソテリシズムの本来の始まりを印すことになるのである。

このようなフェーヴル＝ハーネフラーフの見方において、とりわけ重要なのは、近代西洋エソテリシズムというものが、「自然の発見」の所産であり、まさに最初から、自然の世界の秘密を理解することに強い関心を示していたことである。これが自然科学と自然哲学との根深いつながりの理由となり、したがって「コスモスの世俗化」と、それに対する「対抗的潮流」としてのエソテリシズムの関係は、「エソテリシズム対科学」という二分法には単純に等値されえないことになる。エソテリシズムは、機械論

的な世界観や完全に世俗的な原理に基づく科学に対する対抗勢力とはなかったが、エソテリズムは「有機的な」世界観であり、また宗教的な仮説に基づく科学なのである。ハーネフラーフは、まさにこれが、20世紀後半にニューエイジ宗教が出現することになる最初の条件を作ったとみなす。

c. 西洋エソテリズムの世界観

ハーネフラーフは、「ルネサンスにおけるエソテリックな関連文献群の形成」に貢献した主要な要素を挙げ、それぞれ簡略に概説し、ニューエイジ宗教との関係に言及している。つまり二つの哲学的伝統である新プラトン主義とヘルメティズム、三つの「伝統的な科学」である魔術、占星術、錬金術、それに神智学的な思弁の流れである。⁹⁾ 言うまでもなく、これらは個々ばらばらに存在するわけではなく、総合され、一つの世界観を形成する。ハーネフラーフは、このルネサンス・エソテリズムの世界観の説明として、エソテリズムを一定の「思考形式」とし、六つの特徴によって記述したフェーヴルに依拠する。¹⁰⁾ フェーヴルによれば、最初の四つは、エソテリズムの定義に固有であり、不可欠である、つまりある運動や著作が「エソテリックな」と呼ばれうるためにはそれらがすべてそろっていないなければならない。したがってそれらは分析的な目的のためには区別されうるが、多かれ少なかれ分かちがたいものである。最後の二つは、相対的、非固有的と言われ、しばしば存在するが、必ずなければならないというものではない。以下、ハーネフラーフの要約を見て行こう。¹¹⁾

① 照応 (コレスポンドンス)

照応は一象徴的あるいは実際上の一可視的な宇宙および不可視的な宇宙のすべての部分間に存在すると信じられる。フェーヴルが説明するように、「多かれ少なかれ最初一見しただけでははっきりしないこれらの照応は読まれ、解読されることを意図されている。全宇宙は鏡の巨大な劇場であり、解読されるべきヒエログリフのアンサンブルである。すべては印であり、すべては神秘を隠し、神秘を醸し出す。すべてのものは秘密を隠す(蔵している)」。¹²⁾ ここでは二つの適用の可能性が区別されよう。照応は、

有名な定式、つまりマクロコスモスとミクロコスモスとの照応に従い、現実の可視的な次元と不可視的な次元との間に存在しうる。したがって隠れた関係が、七つの金属と七つの惑星の間に、七つの惑星と身体の一部との間に、観察しうるコスモスと宇宙の（超）天上的な次元との間等に成立すると見なされるのである。さらに照応は自然（コスモス）、歴史、啓示された書物の間に存在しうる。自然と聖書は、調和していると信じられる。〈自然の本〉は聖書で啓示された同じ真理を蔵しており、こうした照応は幻視的な解釈によって明るみにもたらされうるのである。

② 生きている自然

霊的な諸力によって浸透されている、複合的、複数的、位階的コスモスの見方はルネサンスのマギア理解の基礎である。こうした文脈では自然は生きた環境、反感と共感のダイナミックなネットワークとみなされ、「循環する光あるいは隠れた火がそれを横断している」¹³⁾とされる。照応といっしょになって、これは具体的な実行手段に対する理論的な基礎付けを行なう。つまりさまざまな種類の魔術的实践、〈オカルト治療〉、錬金術の枠組みに基づく神智学的救済などは、こうした自然に基礎づけられているのである。ハーネフラーフはこれに付言して、それが自然を生気づける神性の力である以上、この概念は一種の **panentheism** と見なすのが最も相応しいとする。

③ 想像力と媒介物

照応の観念は高次の世界と低次の世界とを、儀礼や象徴、天使、仲介する霊などによって媒介するという可能性を含んでいる。たんなる幻想とは大きく異なるイマギナツィオが、「魂の器官とみなされ、それによって人間は仲介的な世界、メソコスムーつまりアンリ・コルバンが **mundus imaginalis** と呼ぶことを提案したものとの認識的、幻視的關係を樹立する」。この意味においてのイマギナツィオは、グノーシスを獲得する主要な道具である。それは「自己、世界、神話の知識のための道具と見なされる。それは、意味を、關係を突発させるため、不可視なものを可視的なも

のにするために、現象の表面を浸透する火の目なのである」¹⁴⁾

フェーヴルは、媒介の要素がおそらくエソテリズムと神秘主義を境界づける最も有効な手段であろうと付言している。

「かなり単純化した言い方ではあるが、神秘主義者一厳密に古典的な意味において一は多かれ少なかれイメージや仲介的なものの完全な抑圧を切望すると言ってよいだろう。それらは神秘主義者にとって神との結合に対する障害になるからである。一方エソテリストは、神的なるものとの結合に向けて自分自身を本質的に拡張するよりは、創造的想像力によって内なる目に顕現した仲介的なものにより関心をもつように思われる。エソテリストは天使（疑いもなく他の存在も）が上り下りするヤコブの梯子に滞在することの方を、頂上に上り、さらにはそれをこえて行くことよりは好むのである」¹⁵⁾

フェーヴルのこうした見解に関し、ハーネフラーフは述べている。フェーヴルは疑いもなく、この相違がたんなる発見術的、理念型的のものと理解されねばならないと考えている。実際には必ずしもそのようにすっきりと区別できるわけではないことは、ビンゲンのヒルデガルドの「エソテリックな神秘主義」やルイークロード・ド・サン＝マルタンの「神秘主義的エソテリズム」を考えてみれば、十分うなづけよう。フェーヴルの議論は「神秘主義」と「エソテリズム」との境界づけが潜在的に問題を孕んでいるということを明らかにしてくれるのである。これは以下で、ハーネフラーフが宗教改革「スピリチュアリズム」の位置づけをめぐる議論の際に、問題となろう。

④ 変成の経験

フェーヴルが指摘するように、この第四の要素なしにはエソテリズムの概念は「一種の思弁的な靈性の限界を超えることはなかろう」。この錬金術の術語が、再生および浄化の神秘的な「道」の内的な過程がどのようなものであるか伝えるために、ここでは使用される。その機能が、エソテリストにコスモス、神、そして自分自身の隠れた神秘を秘儀伝授するこ

とにあるので、変成の経験は、救いをもたらす完全なグノーシスの探求に属すると見なされる。すでに指摘されたように、この目的のための主たる道具は、想像力であり、これが霊と物質との間の仲介的な領域に接近を可能とさせるのである。

⑤ コンコルダンスの実践

この追加的な要素は、「照明や卓越したグノーシスを得るために、二つあるいはそれ以上の異なった伝統、ときには全伝統間に **commonalities** を作ろうとする著しい傾向」を言う。その優れた例は、中世やルネサンスで見られた古代神学や久遠の哲学、また十九世紀の神智学協会運動におけるように、太古の「秘密の教義」やすべての「顕教的」宗教伝統の鍵と見なされる知恵の伝統に対する関心である。

⑥ 伝授

最後の要素は、すでに樹立されているイニシエーションの通路によって、エソテリックな教えを、師から弟子へ伝授することである。これは「信頼できる」霊的知識の系譜（エソテリックな真理の「伝統」）という観念および聖なる知識が師から弟子へと直接伝達されるエソテリックなイニシエーションという要素を含んでいる。

以上ハーネフラーフによる六つの要素の要約を見たが、フェーヴルの言う意味でのエソテリズムの世界観が、「全体論的」と性格づけることができ、またニューエイジ宗教の基本的な要素との類似性をかなり示唆させるものであることはたしかであろう。それゆえニューエイジ宗教が西洋エソテリズムの一つの現れであるといった議論を展開することは、さほど難しいことではないだろう。たとえば全宇宙がその最小の要素においてさえ映し出されるというホログラフィック・パラダイムは、まさにマクロコスモスとマイクロコスモスの照応の現代的な定式として考案されているかのようなものである。宇宙が神的な霊、ないしはエネルギーによって浸透されているという考えは、ニューエイジ思想の共通項である。「媒介」信仰は、霊的エンティティが住む霊的次元の宇宙的階層においては、歴然としてい

る。またイマジナツィオの役割も超人格的探索によって示されている。「個体化」に与えられる重要性、天体を上昇して行く人間の魂の苦難は、靈的変成のありさまを示しているように思われる。さらにニューエイジ支持者は、すべての宗教的伝統の永続的な核である「久遠の知恵」の信仰者である。秘儀的な「伝授」の非固有的な要素は、それほど明確には見られないようである。ニューエイジ支持者が、弟子たちに洞察を伝える靈的照明を受けた師」や「グル」を肯定的に見ることはたしかであるが、しかしながら靈的照明のために、(自分自身の内なる自己ではない) 誰か他人に依存するという考えは、ニューエイジ的個人主義には合致しない。

こうした議論は、さらに他の例を挙げることによってたやすく拡張して行くことが出来る。しかしながらハーネフラーフは、ここからニューエイジ即エソテリズムという短絡的な結論を引き出そうとしているわけではない。逆にこうしたやり方は、観念史を一種の単なる「想像上の歴史的一般化」に劣化させるというよく見られる傾向の一例に他ならず、こうした落とし穴を避けるためには、ルネサンス・エソテリズムの統一的な世界観に衝撃を与え、それを新しい方向へもたらした歴史的発展を検討することがきわめて重要である、というのがハーネフラーフの強調するところである。こうすることによって、一方では、伝統的なエソテリズムとニューエイジ宗教の間にたしかに存在する歴史的なつながりを、また一方では、両者を分ける歴史的文化的隔たりを示すことが可能となるからである。

2) 宗教改革スピリチュアリズム¹⁶⁾

前述したように、ハーネフラーフはエソテリズム理解において、フェーヴルを批判的に継承するが、その批判の根本は、フェーヴルがルネサンス・エソテリズムの要素を、エソテリズム一般の要素と見なしていることにある。こうした観点から、ハーネフラーフは、エソテリズムの固有な要素として宗教改革スピリチュアリズムの追加を主張する。

フェーヴルの性格付けに従えば、ルネサンスにおいて作られた「関連文献群」は、エソテリズムの本質的な要素をすべて含む。したがって「西

洋エソテリシズムの潮流の歴史を研究するということは、まず何よりも四つの固有の要素の同時的存在、そしてまた場合によっては二つの相対的な要素の存在を、それらが見出されるかもしれない著作において、同定することを意味する¹⁷⁾。方法論的な観点から見て、これが潜在的に問題をはらんでいることは、認めなくてはならないであろう。これはルネサンス期において始まった伝統のいかなる新たな発展も、新しい特徴の出現をもたらし得ないだろうことを含意していよう。16世紀の世界観が判別基準と見なされ、さらなる展開はせいぜいのところ、非固有的な要素の追加以上のものにはけっしてなることはないのである。しかしながらこうした新たな追加が大きな重要性をもつようになり、ついには新しい発展の固有な要素と見なされざるを得ないということは考えられよう。

ハーネフラーフによれば、古い潮流の基礎のもとに17世紀に生じ、キリスト教神智学として知られる伝統を考えると、この問題はきわめて重要性を帯びようになる。このベームを代表者とするキリスト教神智学には、ルネサンス・エソテリシズムの諸要素とともに、エックハルトをはじめとする中世ドイツ神秘主義に端を発した宗教改革ドイツのスピリチュアリズム的潮流が流れ込んでおり、それはもはや非固有的な要素とは呼びがたい程度にまで、そこに浸透しているのである。そしてさらにまたハーネフラーフは、この問題には、フェーヴルが論じた神秘主義とエソテリシズムとの関係の問題も関わることを示唆している。

この宗教改革スピリチュアリズムの特徴に関しては、ハーネフラーフは、ポヒンガーの要約を下敷きにして¹⁸⁾、ニューエイジ宗教における宗教改革スピリチュアリズム的な側面を確認している。つまり「スピリチュアリズム的」要素は、近代に特有な宗教的感受性の出現に、さらには「近代的宗教」に特有な表現としてのニューエイジ宗教の出現に関係するがゆえに重要である。ニューエイジ信奉者は、既成の教会の説くキリスト教に対するスピリチュアリズム的批判を、同時代者の多くと共有しており、それは、偏狭で、過度に罪の意識にとらわれており、不寛容で、宗教問題に関

し個人の自立的な権利を侵害していると見なされている。ニューエイジ宗教にとってとりわけ特徴的なのは、新時代への、またキリストの帰還（しばしば純粋に霊的な出来事と考えられている）への期待であり、霊的な洞察、聖典への直感的アプローチ、自己の知と神の知を授けるグノーシスの基礎としての「内的体験」の重視、宇宙的な宗教性である。ハーネフラーフによれば、さらにとりわけ興味深いのは、宗教改革スピリチュアリズムと合理性との類似性である。ここで言われる合理性というのは、教会のごとく、真理に対する絶対的な要請のもと不寛容に向かいかねない厳格な合理主義とは異なり、宗教的相対主義に容易に転化し得る宗教的普遍主義に基づいた宗教的寛容において端的に見られるようなものである。そこでは絶対者は、より制限された表現において現前すると信じられているからである。

3) 世界観の衝突

西洋エソテリシズムの歴史において、啓蒙主義は決定的な衝撃を与える。したがってフェーヴルのエソテリシズムの定義は、もはやそのままでは通用しないというのが、ハーネフラーフの主張である。

「合理化と世俗化という西洋的過程の衝撃はいくら強調してもしきれないほどの重要性を持つ。以下の私の中心的なテーゼはそれが西洋エソテリシズムの歴史において決定的な分水嶺を形成するということである。世俗化というポスト啓蒙主義的過程の条件下をエソテリシズムが生き抜くことで、これまでにない新たな現象が作り出されることになる。私はその多様性にもかかわらずそれらは二つの広範な運動から生じたと考えるが、そのどちらも 18 世紀後半に根をもち、19 世紀に開花している。その第一はロマン主義である。つまりエソテリックな伝統に深く根をもつが、啓蒙主義およびとりわけ対抗啓蒙主義によって決定的に形成された運動である。第二はオカルティズムといわれるのが最も適切なものである（オカルト科学ともオカルトとも混同されるべきではない）。両者とも世界観の衝突の所産と定義できると私は思う」。¹⁹⁾

そしてハーネフラーフは、伝統的なエソテリシズムとロマン主義、オカルティズムとの関係を、きわめて簡潔明解に要約している。つまりロマン主義は決定的な出来事、すなわちエソテリックな宇宙論を新たな進化主義の衝撃のもとに再解釈するという出来事から生じた。これはエソテリシズムの本性を永遠に変えることになったが、しかしその世界観の内的統一性は損なわれないうままであった。他方オカルティズムは、エソテリックな宇宙論（宇宙的な照応に基づく）が、次第に新しい科学的な宇宙論の道具的な因果性に基づくことによって理解されるようになったとき、存在することになった。その結果伝統的なエソテリシズムの世界観の内的な一貫性は論理的に両立不能な要素の不安定な混合に席を譲ることになった。この二つの流れ（またさまざまな混合的な組み合わせ）において伝統的なエソテリックな観念や概念は新たな条件のもとで使われ続けたが、意味と機能は文脈によるものであるがゆえに、それらは微妙だがしかし重要な変化を被ることとなった。ハーネフラーフによれば、この変形、大ざっぱに言えばエソテリシズムの世俗化の研究がエソテリシズムの、そして新宗教運動の学問的研究の第一の緊急事である。しかし不幸なことにそうした研究はほとんどまだ始められていない。

そうした欠落の結果、非歴史的な前提に基づく誤った理論が、問題視されることなく、広く行き渡ったままになっている。これはロマン主義およびオカルティズムのいずれにも該当するが、ハーネフラーフは、いっそう明瞭であるとしてオカルティズムの場合を例に取り、二つの見方を検討している。

第一に、「過去の遺物」や「忘れ去られた信仰の亡霊」の集成としての「オカルト」という一般的な観念は、そうしたものへの依然として変わらぬ愛着が、文化的、宗教的發展が乗り越えて、後にした段階への退行を意味するということが、含意されていよう。ニューエイジ宗教を「グノースティックで、エソテリックな混合物、オカルティズム、そう、蒙昧思想、異教的魔術的景観、狼狽させるような疑似神話」²⁰⁾と記述するような場合、こ

うした観念が前提にあろう。こうした解釈は、今では疑問視されるようになった19世紀の進化主義、つまり『未開人の精神』が抱く「魔術的世界観」を本質的に、文字通り「前歴史的」症候群と見なす進化主義に直接由来するものである。こうしたアプローチは伝統的社会的宗教に関しては、今では妥当しないと広く認められており、オカルティズムという主題に関しても同様に不適切である。

こうした進化主義的の見解に対し、ハーネフラーフは言う。「エソテリズムは、歴史をもつのである。エソテリズムの崇拜者にもまたその批判者にも共通な見解に反し、それは変化せずに存続するのではなく、新しい社会的文化的状況—世俗的社会的のそれをも含む—の光のもとにつねに再解釈されるのである」。²¹⁾

第二のしばしば見られる誤りは、理論的には第一のものと異なっているが、実際には関連したものであり、「オカルト」を一般に人間精神の、またとりわけ現代社会の異常と見なす態度である。トルツィは「オカルト」を次のように定義している。「それは、何らかの仕方において逸脱している知識の主張、科学や宗教によって公認された主張に適合しない知識の主張、それらを入れる残りかすの用のカテゴリー、屑箱であり、オカルトと名付けられるほとんどの見方の共通項は、それらが一般的に認められた『真理』の文化的貯蔵所には異質で、異常なものに何らかの仕方関わっているということである。つまりわれわれはここで、常識や公認された科学的宗教的知識に対立する主張に出会う。オカルトをなにか奇妙で、神秘的で、不可解なものにするのは、まさに公認された信条に対するこうした対立であり、不調和で対立する知識の主張をこととするのが、まさにオカルトの性格なのである。」²²⁾

ハーネフラーフによれば、これらの前提に基づく「オカルトの社会学」は、根本的な問題がある。それは「オカルト」を現代の世俗的な合理性がもつ価値観に基づいて定義しており、したがって「オカルト」を歴史的な枠組みの中で検討するという可能性をあらかじめ排除しているのである。

その底にあるほとんど明らかな仮定は、オカルトは「非合理的なもの」の単なる言い換えであるということである。つまりそれは歴史的伝統ではなく、人間精神を見舞う間歇的な誘惑を名付けるために使われる言葉なのである。こうしたアプローチは「オカルト」に関してというより、底にある世俗的なイデオロギーに関して語るなのである。

こうしたアプローチに対し、ハーネフラーフがめざすのは、あくまでも歴史的アプローチである。こうした観点に立てば、19世紀においてオカルティズムが一般的な魅力をもった理由が、退行や「理性の病い」によるのではなく、伝統的な信仰を近代的な言葉で再定式し、それを信仰者にとって理性にかなうものたらしめようようという試みのゆえだったことが理解できるのである。「一般的にオカルティストは科学的進歩や近代性を非難しない。むしろ彼らは、物質主義（唯物主義）の空虚さをいっそう明瞭にしうる大きなヴィジョンのもとにそれを統合しようと試みるのである」。(フェーヴル)²³⁾ したがってキリスト教神学の場合のように、そこに見られるのは、近代の完全な拒絶という単純なパターンではなく、条件付けの受容という弁証法過程である。キリスト教もエソテリズムも世俗化の過程に深く影響されており、さまざまな仕方で、伝統的な主張を近代化し、世俗化された社会においてそれらが重要性を維持しうるよう試みたのである。

こうしてニューエイジ宗教の歴史的解釈にとってエソテリズムの世俗化という問題が、中心的な位置を占めることとなる。「しかしながら、世俗化という概念は、はなはだ捉えにくい概念である。それは明瞭で単純な命題を指すのではなく、きわめて複雑な一連の歴史的過程を指す。以下の議論では、それらの過程において私はニューエイジ宗教の出現に取ってとりわけ重要と思われる四つのものに焦点を当てたい。私がそれらを『世俗化』の諸側面として挙げるのは、ただ18世紀以来キリスト教の権威を低下させた歴史的過程の中で、それらが重要な要因として働いたという意味においてである。それらは必ずしも反宗教的イデオロギーの意味における

世俗主義というわけではない。『世俗化された宗教』というのは、正確には、世俗化され、かつ宗教的であるということも出来よう²⁴⁾。このエソテリズムの世俗化の過程は、ハーネフラーフによれば、二つの並行する展開、つまりオカルティズムとロマン主義の展開によって要約しうる。

(1) エソテリズムのオカルティズムへの変容は、マックス・ヴェーバーがかって、世界の「脱魔法化」と呼んだものの明らかな顕現である。通常の考えに反し、ニューエイジ宗教は「再魔法化」を求めるものの、それ自身の基礎はすでに完全に世俗化したエソテリズムに基づくことみなしうる。内的に一貫した照応の世界観から、照応と因果性の混合した諸要素に基づく両義的な世界観への発展が、エソテリズムの世俗化の第一歩を示し、オカルティズムそのものの誕生を印すことになる。しかしながら一般的な世俗化の過程の他の三つの側面が、さらなる展開をもたらし、そうして第一の側面と一緒に、ニューエイジ宗教出現にとって決定的なものとなった。これらの側面とは、宗教の近代的な研究（いわゆる「オリエンタル・ルネサンス」および比較宗教の出現を含む）、大衆的な進化主義の勃興、そして宗教的な傾向をもつ心理学が一般大衆に与えた衝撃である。

(2) ロマン主義的潮流は、オカルティズム的潮流とは、因果性の世界観に対し照応の世界観をより一貫として保持する姿勢において区別される。その「世俗化されたエソテリズム」としての特定の性格は、伝統的な世界観と進化主義の新しい要素との結合に起因する。他の二つの要素（宗教の研究と大衆的な宗教的な心理学）は、少なくともオカルティズムの場合と同じ程度に強い影響を与えた。

6. 世俗的思考の鏡

1) 啓蒙主義と対抗啓蒙主義とのあいだのエソテリズム

「神秘主義的」や「オカルト的」と形容される伝統や現象は、啓蒙主義の諸価値とたんに対立するだけでなく、両立しがたいというのが、一般的な見方といえよう。したがって通常対抗啓蒙主義とロマン主義とは結びつ

く。この見方は理解出来るが、しかし修正が必要である、というのがハーネフラーフの見方である。

エソテリシズムに対する啓蒙主義の衝撃を考察するにあたってハーネフラーフは、バーリンの対抗啓蒙主義に関する古典的な論考を出発点とする。²⁵⁾

フランス啓蒙主義の中心的な観念に関して、バーリンは二つの点を指摘する。第一に啓蒙主義は次のものに基礎づけられている。「理性の自立性の宣言、知識の信頼出来る唯一の方法としての観察に基づく自然科学の方法、そして啓示の権威、聖なる書物、その伝統的な解釈、規定、あらゆる形の合理的とは言えない、超越的な知識の源泉にたいする断固とした拒絶、…」²⁶⁾

ここに見られるのは伝統的な宗教的権威の大敵としての啓蒙主義のおなじみの姿であるが、しかし一方でバーリンは啓蒙主義には自然法則およびあらゆる時代と場所の人類に通用する永遠の原理に対する揺るぎない信念が見られると主張する。啓蒙主義の思想家はこうした永遠の原理を伝統的なキリスト教に特有な無知、精神的怠惰、あて推量、迷信、偏見、ドグマ、空想の渾沌とした混合物に対置した。換言すれば、啓蒙主義の思想家はその同時代人の多くと次のものを共有していた。つまり「それに従えばただ人間のみが賢く、幸福に、有徳で、自由になれる自然の法則、永遠の原理の実在である。一群の普遍的で変わることなき原理が有神論者、理神論者、無神論者の世界を、楽観主義、悲観主義、ピューリタン、原始主義者、科学と文化の進歩と豊かな成果の信奉者の世界を支配していたのである。これらの法則が生命のない自然、生命のある自然を、事実と出来事を、意味と目的を、公的、私的生活を、すべての社会、時代、文明を支配していた。ただその法則から外れることによって人間は犯罪、悪徳、窮状へ陥る。思想家たちは、これらの法則が何であり、いかにして発見出来るか、またそれらを解明する資格のあるものは誰かに関して意見を異にするかも知れない。しかしこれらの法則が実在し、確実にか蓋然的にかはともかく知るこ

とが出来るといふこと、これは全啓蒙主義の中心的なドグマであり続けたのである。」²⁷⁾

ハーネフラーフによれば、この要素の追加がエソテリシズムと啓蒙主義との関係に関する問題をかなり複雑なものにする。それは主に二つの理由による。まず第一に十九世紀オカルティストたちは一般的に因習的なキリスト教を攻撃する啓蒙主義特有の論拠を取り入れた。そうしながらオカルティストたちは、自分たちを（宇宙の法則に基づき、科学と両立しうる）理性的な宗教を擁護しているものと考え、その敵を教会が説く非合理的なドグマとみなした。啓蒙主義の思想家のように、彼らはとりわけ原罪の教義に反対した。それらはポスト啓蒙主義の風土のなかで決定的な原動力を得、最終的にニューエイジ運動の中に取り込まれることになったのである。

問題の複雑化の第二の要因は、バーリンの対抗啓蒙主義の概念そのものと係わる。それは人間理性にとって接近可能な自然法則の永遠の原理への啓蒙主義の信仰に対し攻撃したが、そうした攻撃の言葉によってバーリンは対抗啓蒙主義を定義している。しかしこの対抗啓蒙主義の概念は、子細に見るならば、二つの別個の要素、ただ表面的のみに結合しうる別個の要素から作り上げられているのではないか、というのがハーネフラーフの見方である。それは一つには、歴史的意識の二つのあり方、つまり **historism** と **historicism** という要素の結合であり、一つには、懐疑主義的、相対主義的態度と非合理的態度という要素の結合である。

「歴史的意識」の台頭はその靈感を普遍的な法則や原理に対する対抗啓蒙主義の拒絶、また（歴史的かつ個人的な）唯一性、偶然性、創造的革新に対する対抗啓蒙主義の強調から受け取っている。この新しい歴史記述、つまり **historism** に潜在する相対主義は、普遍的、絶対的な真理（宗教的、合理主義的いずれであるにせよ）の主張という点に関して言えば、懐疑主義とならざるを得ず、ついには少なくとも啓蒙主義的合理主義と同じ程度に世俗化を推し進める力となっていったのである。しかしながらハーネフラーフによれば、他方、この **historism** に潜在する相対主義を克服し、啓

蒙主義によって信じられていた普遍的な法則を、進化論的な言葉で再解釈することによって救い出そうとする試みも見られるが、バーリンにおいては、それが同じ対抗啓蒙主義として **historism** と一括されているのである。こうした試みをハーネフラーフは、**historicism** と名付け、**historism** と区別する。実際、この **historicism** は、啓蒙主義と徹底した相対主義的な対抗啓蒙主義との中間に位置しているとも言えよう。

またバーリンは対抗啓蒙主義の懐疑主義的、相対主義的態度を、その中心的な性格として提示し、歴史的意識の台頭がそうした性格の現れの一つであることを十分な説得力を持って説明した。しかしそれに比べるなら、懐疑主義 / 相対主義と非合理主義との間に示唆された関係は、はるかに説得力に欠ける、とハーネフラーフは考える。たしかに人間理性に接近可能な宇宙法則に対する啓蒙主義的信念を疑いの目で見ると懐疑主義が、ある思想家に非合理的なものを受け入れさせるといふことはあるかもしれない。しかしながら非合理主義的な信念をもっていると見なされている人が、だからといって永遠の法則や原理を信じないような懐疑主義者や相対主義者とならざるを得ないということにはならないであろう。その反対に、彼らは現実の真の永遠の本性は、ある種の超合理的な能力によってのみ理解しようと主張し、懐疑主義や相対主義を合理主義の鏡像だとして拒絶するであろう。たしかにこれがエソテリズムにもっとも特有な立場なのであり、オカルティズムとニューエイジはそれを継承し、それらが、一方ではキリスト教の非合理的なドグマとみなし、他方では啓蒙主義のドグマ的な合理性とみなしたものの理性的な代替として、それを提示したのである。

以上のことからハーネフラーフは、越えられない隔てが引かれるとするならば、それは合理的な啓蒙主義と非合理的な対抗啓蒙主義との間に引かれるのではなく、まさに対抗啓蒙主義そのものの内に引かれねばならない、と結論づける。つまりバーリンの普遍主義対相対主義という判別基準から見るなら、歴史的意識の台頭の基礎を作った相対主義の流れは、18世紀文化における第二の非相対主義の流れ、すなわちエソテリックな伝統

の諸要素が浸透している流れとは、明確に区別しなければならないのである。そしてただ **historicism** 的な流れにおいてのみ、この二つの流れが出会うのであるが、それは啓蒙主義の普遍主義との親交回復のために相対主義的潜在力を大部分葬り去ることによって可能となったのである。

A. ロマン主義の出現²⁸⁾

以上述べられた **historicism** 的な流れは、啓蒙主義、**historism**、エソテリシズムを総合しようとする試みであり、それは普遍的法則に対する関心、歴史的過程の強調、反合理的、超合理的なものに対する積極的な評価によって特徴づけられる、ということが出来よう。ところでハーネフラーフによれば、ロマン主義運動とは、まさにこのいわゆる対抗啓蒙主義の **historicism** 的な流れに他ならないのである。(またドイツ観念論はそれと別な現象ではなく、ロマン主義の哲学的な一翼と理解されるとしている)。

こうした 18 世紀エソテリシズムと新たな時間論との **historicism** 的な混合としてのロマン主義解釈を、ハーネフラーフは、独仏の研究文献から導き出したとするが、ここではさらに英米の研究者、つまりラヴジョイ、ルネ・ウェレック、モース・ペッカム、M.H. アブラムズ、リー・タヴソンのロマン主義研究を検討している。そしてそれらの研究において、有機体論 (**organicism**)、想像力、時間論 (**temporalism**) という三つの要素が、ロマン主義の本性を考える上で中心的な役割を果たすものとして強調されていることを確認する。

① 有機体論

ラヴジョイによって述べられたロマン主義的有機体論 (**organicism**) は、より正確には「多様主義的全体論」、つまり神的な創造力が誇らしげに展開し、無限の多様性によってまばゆいばかりの壮観を呈す有機的なコスモスへの信仰、と言い換えてよいだろう。そうしたものとして、それはプラトニックな存在の大いなる連鎖の近代的、生成的顕現である。ラヴジョイの多様主義的全体論はバーリンの対抗啓蒙主義の概念と十分両立可能である。ラヴジョイが強調したように、ロマン主義的多様主義は、啓蒙主義の

一様主義の逆転を意図したものである。ロマン主義は人間に意見、性格、趣味、芸術、文化における多様性の価値を主張した。逆に啓蒙主義の見方によれば、合理的なものは一様であり、一様でないものは合理的でない。したがって多様性はたやすく認めうる誤謬の印なのである。またこうした有機体論的な宇宙の記述は、ウェレック、アブラムズ、タヴソンにも見られる。

② 想像力

ロマン主義的想像力の要素は、ウェレックでは中心的な役割を果たす。ウェレックはロマン主義の統一性を三つの判断基準で記述する。つまり詩論に関しては想像力、世界観に関しては自然、詩的様式に関しては象徴と神話である。実際象徴を理解する能力は想像力であり、ウェレックの言う自然は、まさにほとんどロマン主義的想像力によって知覚された自然なのである。したがって想像力はウェレックのロマン主義観においては中心的な要素となっている。この想像力の中心性は、アブラムズとタヴソンによって確認されており、後者はヘルメティシズムの基礎の上にある宇宙的な宗教性という文脈においてルネサンスのイマギナツィオという概念との関係を指摘する。

③ 時間論

ウェレックとタヴソン以外は全員が強調するのが、ロマン主義的時間論であり、これは進化理論においてもっとも明確に見られる。ラヴジョイの説明の中心となっているのは、彼が存在の連鎖の時間化と呼ぶものである。段階状のヒエラルキーによって秩序づけられた創造（ないしは流出）の充溢として描かれたプラトンの連鎖は、伝統的に神的創造性の完全、完璧な展開とみなされてきた。したがってそれは、変化、進歩、新しいものの出現といった可能性を始めから排除していた。しかしながら十八世紀には、ラヴジョイが見事に定式化したように、ある人々によって *plenum formarum* は自然の財産目録ではなく、自然のプログラムと見なされるようになり、それは宇宙の歴史の中で徐々に、かなりゆっくりと進行するこ

ととなった。こうした重要な展開のうちにラヴジョイは、ロマン主義的無限への憧憬のみならずロマン主義的進化主義の起源を見る。この多様主義的全体論と新しい時間論との結合はバーリンの対抗啓蒙主義の概念と明らかに両立可能である。これはまたペッカムとアブラムズにおいても見られ、両者はさらにこの過程の教育的次元を強調する。ペッカムによって描かれる典型的なロマン主義的なものは、霊的死と再生を経験する。人間は宇宙への信頼から宇宙の意味への疑問と絶望の時期へと進み、そこからまた宇宙の意味と善、少なくともその意味に対する信頼の再確認へと進む。この同じ過程は宇宙的規模で、統一から、疎外を経てより高き統一へと向かう宇宙の進化という形で繰り返される。同様にアブラムズは教育的過程としての遠回りの旅について語る。循環的な帰還というプラトンの観念が、直線的な進歩という観念と融合されるとき、ロマン主義的思想と想像力が決定的な姿を取ることになった、つまり円環的な上昇、あるいは螺旋である。さらにこの過程は二つの次元で、すなわちマクロコスモスおよび人間のミクロコスモスにおいて生じたのであった。

次にハーネフラーフは、以上の分析とフェーヴルのいうエソテリシズムの要素を比較検討し、照応と生きた自然、また想像力に関しては、ロマン主義は、エソテリックな伝統線上にあると見なす。このようにロマン主義は、エソテリックな世界観の復活であるが、しかし相違をもった復活なのである。つまり対抗啓蒙主義的な反動の所産として、新たな時間論的な枠組みが登場するのである。ハーネフラーフによれば、これはフェーヴルのいうエソテリシズムに固有な、第四の性格に関して、とりわけ重要な関係を持つ。つまり変容は(変成)は本来進化的な概念ではなかった。しかしながら十八世紀以来ほとんど至る所でそうした形態が見られるようになったのである。

B. オカルティズムの出現

オカルティズムという概念は、かなり曖昧な使われ方をしているが、ハーネフラーフは、ニューエイジ宗教の出現を説明するためには、エソテリ

シズムとオカルティズムとの相違を正確に定義し、オカルティズムを（フェーヴルのいうエソテリシズムと同等に）西洋の宗教研究におけるエティックな、つまり解釈上のカテゴリーとして構成する必要がある、主張する。そしてオカルティズムを「魔法を解かれた世界と折り合いをつけようというエソテリシストたちのあらゆる試み、あるいは魔法を解かれた世俗の世界の観点から、エソテリシズムの意味を理解しようとする一般の人々のあらゆる試みである」と定義し、以下の補足を行っている。²⁹⁾

① あきらかにそれはエソテリシズムという術語がすでに定義されていることを前提としている。この定義はフェーヴルの言うエソテリシズムの概念に基づいているので、オカルティズムはエソテリシズム一般の研究における有用なサブカテゴリーと見なされねばならない。それは新しい現象でもないし、古いものの生き残りでもないし、エソテリシズムの歴史における新たな発展の出現なのである。この新しい発展は十九世紀のいくつかの運動、たとえば近代スピリチュアリズム、オカルティズム的儀礼魔術、近代神智学などの出現に決定的な意味をもった。

② この定義は、ティリアキアンが唱え、広く流布するようになった考え、つまり理論的な次元（エソテリシズム）は、実践的な次元（オカルティズム）から区別されうるという考えを取らない。ガルブレイスがいわゆるエソテリシストとオカルティストについて正しく指摘したように、個人的な発展や個人的な参与から分離した純粹に抽象的な知識という観念は、彼らには無縁である。こうした区別は存在しないのである。こうしたオカルティストへのアプローチは単なる魔術と真の宗教を区別する半護教的傾向に由来していると言えよう。

③ この定義は十九世紀のスピリチュアリストとオカルティストとの間の論難はオカルティズム内部の論難と見なされねばならないということを含んでいる。換言すれば、エティックなカテゴリーとしてのこのオカルティズムの定義は、その術語のエミクな使用方法からは独立している。

④ この定義はエソテリックな伝統に歴史的に依存した十九世紀の二つの

主要な展開、つまりロマン主義的宗教性とオカルティズムとの相違を明確にすることを可能にする。オカルティズムは本質的に、魔法が解かれた世界、つまり日常世界のうちに現前するものとしての聖なるものの経験に基づき、何ものにも還元し得ない神秘の次元をもはや蔵しない世界、そうした世界にエソテリシズムを適合させようとする試みであると言いうる。オカルティズムがそのような試みをする程度に応じ、それはそうした世界を（意識的であろうと無意識的であろうと、また断念の気持ちをもってであれ熱狂的にであれ）受け入れる。皮肉なのは、そうすることによってオカルティズムは伝統的なエソテリシズムの魔法にかけられた世界から距離をもたざるを得ないということである。他方ロマン主義はそうした妥協を拒絶する。それは世界を再魔法化し、新科学の冷たさと新科学に付随する世界観によって追い払われた神秘を取り戻そうと試みるのである。

⑤ この定義は明らかに魔法にかけられた世界像と魔法を解かれた世界像の相違というものの有効性を仮定している。タムバイアなどによって最近提唱された説に従い、その相違の本質はおそらく参与と道具的な因果性によって定義されるのが妥当である。つまりこの定義の意味は、オカルティズムは **magia** と科学、照応と因果性との折衷主義の所産であるということである。

さて伝統的なエソテリシズムがオカルティズムへと変貌して行く有様を、ハーネブラーフは、三つの決定的に重要な歴史的現象によって例示する。一つはスウェーデンボリの教説、一つはメスメル主義の現象が、世俗化の初期における二つの現れと見なしうる。しかし十九世紀のスピリチュアリズム（これはスウェーデンボリ主義とメスメル主義によって決定的に影響されている。また宗教改革スピリチュアリズムと混同されてはならない）においてオカルティズムはついにその十分に発展した形態において出現するのである。

a. スウェーデンボリ³⁰⁾

スウェーデンボリは、霊的啓示を受けた自然科学者として、またその天

と地の照応説によって有名である。スウェーデンボリ自身は認めなかったものの、エソテリックな流れとの関係は、最近の研究によってかなり明確になってきている。

ところでウィリアムズ-ホーガンは、フェーヴルのエソテリズム概念をスウェーデンボリの世界像に適用したが、興味深い結果が見られた。³¹⁾ エソテリズム固有の性格である照応、想像力 / 媒介、変容は見られたが、生きた自然が欠如しているというのである。ポストデカルト主義的の科学者であるスウェーデンボリにとって、たとえ自然および自然的なものが霊的なものを映し、顕現させ、そして霊的なものに照応するとはいえ、自然はそれ自身の生命をもたない。換言すれば、生命のより高い霊的世界の布置はより低い物質的世界によって映される。しかしこの世界は死んでいるのである。³²⁾

スウェーデンボリは言う。「創造そのものは自然の太陽に帰せられることはまったくなく、完全に霊的世界の太陽に帰せられねばならない。自然世界の太陽は完全に死んでいるが、霊的世界の太陽は生きているからである。というのはそれは神の愛、神の知恵の最初の一步だからである。死んでいるものはそれ自身から動くことはまったくない。それは動かされるのである。したがって何であれ創造を死んだものに帰せるのは、職人の仕事を、その手によって動かされる道具に帰せるようなものであろう」。³³⁾

エソテリズム概念の要素としての生きた自然の欠如に関し、ハーネフラーフは次のように述べる。伝統的なエソテリズムの四つの固有な性格は照応という統合的な世界観のもとに相互に互いを包含しあっているというフェーヴルの言葉が正しければ、デカルトの延長するものという概念で自然世界を理解するスウェーデンボリの立場は、破壊的な影響力を持たねばならなくなるであろう。伝統的なエソテリズムにおいては宇宙のすべての部分は生きており、宇宙の照応の法則が、現実の本質的な全体性を保証したのである。小さなものは大きなものと（マイクロコスモスとマクロコスモス）、低いものは高いものと（上のように、そのように下もまた）、そ

して可視的なものは不可視的なものと照応する。しかし可視的な世界のすべての現象は同様に、空間的にも時間的にも、因果関係によってではなく、非因果的な照応によって統一されているとみなされたのである。したがってエソテリシズムにおける照応の意味は、ただ自然現象は天上の現象と照応しているというだけでは十分に言い表されていないのである。近代的な自然哲学としてのエソテリシズムの性格にとって本質的なのは、神性は自然そのものに内在するという追加的な理解である。したがって救いをもたらすグノーシスはただ自然現象をその永遠の原型（明らかに他界的な含意をもつ概念）洞察のための跳躍台として使うことによって獲得されるのではなく、むしろ自然世界を、まさに秘密の火に満ち、照応の網の目によって統合された生きた、神秘的な全体と感ずることによって獲得されるのである。この汎智学的次元は、汎有在神論的自然哲学が、デカルト的前提に基づく機械論的な科学に取って代わられる時、必然的に消滅する。この観点から見ると、スウェーデンボリの照応説はエソテリックなものと照応説を貧しくしたものとして出現する。つまりそれはただ天の原型と自然におけるその反映という垂直的な次元を残しているだけであり、その結果霊の物質に対する優越を仮定する二元論の要素を再び持ち込んでいるのである。

実際ハーネフラーフは、スウェーデンボリにとって照応の教義が魅力的であったのは、それが精神と物質を統合するからではなく、まさにその反対の理由、つまりそれがデカルトのディレンマを解決するからなのではないかと考える。このデカルトのディレンマとは、*res cogitans* と *res extensa* との厳格な二元論が、前者が後者にいかに作用しうるかという問題を言うが、道具的因果性による説明はすべて、基本的な二元論とは両立しがたい仮定を立てなければならない。つまり二つの実体がいかに互いに接触しうる、あるいは一方が他方に還元される、あるいはその両者を媒介する何か第三の実体が存在する（この場合は問題はこの実体が他の二つの実体がいかに関係しうるかという問題になる）という仮定を立てねばならない

のである。したがって照応の教義はスウェーデンボリに（*res cogitans* と *res extensa* の相違に倣った）霊と自然との根本的な相違を残すことを、また霊を能動的原因、自然を霊によって動かされる受動的実体として見なし続けることを、しかしその関係を道具的因果性のメカニズムの存在を仮定することなく説明することを、可能にしてくれたのである。照応の法則は、伝統的なエソテリシズムでは存在の全体性の経験の表現であったが、スウェーデンボリによって本質的に科学的仮説という地位に引き下げられる。ハーネフラーフによればデカルト的二元論がスウェーデンボリの精神においては、この世の事物を天のために非難するという伝統的なキリスト教の傾向と結合していることに注意すべきである。「人間は自己愛とこの世に対する愛によって天から自分を引き離してしまった。というのは何よりも自己とこの世を愛する者は、この世のものにのみ心を留めるが、それはそれらが外的な感覚に訴え、心を満足させるからである」。悪の原因となるのは（グノーシス的二元論に典型的に見られるように）物質そのものではなく、人間の精神の志向、意識状態なのである。

結論としてハーネフラーフは、エソテリックな自然哲学ではなく、デカルト的二元論とキリスト教的二元論の結合が、スウェーデンボリ照応説の宇宙論的枠組みを形成している考える。エソテリックな伝統から継承された枠組みは、スウェーデンボリによって新しいものへと変化させられたのである。そしてハーネフラーフによれば、またこの新しさが想像力/媒介性の意味にも同様に影響を与えることになる。フェーヴルが述べたように、エソテリシズムにおけるイマジナツィオは象徴的解釈の基本的能力であった。それは啓示された聖書や自然の本のなかに隠されたより深い意味の次元を明らかにし、神話と象徴の媒介的な世界への接近を可能にするとされた。スウェーデンボリの著作では、この概念ははるかに文字通りの意味で、つまり人間の魂が自分の死後の現実を創造することを可能とする精神的な過程をいう術語として理解されている。ホーガンの言うように、自然世界は外見の世界であり、霊の世界が実在の世界なのである。一生を通

して、人間の内的自己は自ら自分自身の真の世界を造り、死後はそれを携え、そうして自分自身の天を創造するのである。こうした見方はあきらかにニューエイジ宗教に近いといえよう。ここで重要なのは、スウェーデンボリの解釈において想像的ヴィジョンの詩的、象徴的次元が、芸術よりは物理学にふさわしい無味乾燥な直訳主義、写実主義を好むがゆえに、大部分、あるいは完全に消失しているということである。

エソテリシズムの歴史におけるスウェーデンボリの意味を総括して、ハーネフラーフは述べる。「エソテリシズムの文脈において、スウェーデンボリの生けるものではなく死んだものとしての自然の再概念化は、他の要素にたいした影響を与えないような小さな変化にすぎないとは言えないであろう。それはエソテリックな世界像の核心に触れ、またオカルティズムの本性を理解する上で本質的な重要な見方の変化を意味するのである。スウェーデンボリの貢献はきわめて重要であり、広く影響を与えるものであったとはいえ、私はスウェーデンボリによってオカルティズムが創始されたと言うつもりはない。より重要なのは、スウェーデンボリが、とりわけ明確に見方の変化、つまり十九世紀を通し科学が人気を増して行くほどにますます自然なものとなる見方の変化を示していることである。スウェーデンボリの教えは、新しいエソテリシズム、つまりオカルティズムの出現を告知している。フェーヴルの言葉で言うならば、それは超自然なものの世界を探求するために、あるがままの現実の世界を出発点とみなすのである」³⁴⁾

b. フランツ・アントン・メスメル³⁵⁾

ウィーンで医師として数年間活動した後、メスメルはパリに行き、そこで動物磁気と呼ばれる治療法でたちまち評判を勝ち取る。

アンリ・エレンベルガーは、メスメルの理論を四つの原理によって要約した。³⁶⁾

① 希薄な物理的な流体が宇宙を満たし、人間、大地、天体の間を、また

人間同士を結合する媒介の役を果たす。

- ② 病気は、人体におけるこの流体の不均衡な配分に由来し、その回復は、均衡が取り戻されたときに可能となる。
- ③ ある種の技術によってこの流体は、注入され、蓄えられ、また他の人間に注ぎ込むことが可能である。
- ④ こうしたやり方で、患者の危機は引き起こされ、また病気は回復される。

こうしたメスメルの教義は、「隠れた」力によって浸透されている生きた自然への信仰を表明しており、たしかにスウェーデンボリのシステムよりはエソテリックでロマン主義的自然哲学に近い。しかしながら、ハーネフラーフによれば、スウェーデンボリとはことなり、メスメルおよびその信奉者は、こうした信仰の実験的な証拠となる経験的な現象を示すことが出来た。このことが「科学的宗教」という19世紀の主題には、きわめて相応しいものとなった。メスメルの希薄な不可視の流体が、霊と物質とを媒介するように、メスメルのシステムは宗教と科学を媒介するものと見なされえた。その結果、それは信奉者たちを、ある場合はスピリチュアリズムに、ある場合は唯物論者に、またたいていの場合はその混合的なものへ向かわせた。

希薄な物質の理論は、西洋エソテリズムにおいては、しばしば見られ、その意味では、メスメルの流体は、『希薄な』媒介物に関する古代から続く長期にわたる思弁の近代的な現れと言える。しかし19世紀の科学的風土においてこうした観念に何が生じたかを検討することが重要である。ポドモアによると「ウイーンの医師の教義はすべて、先行者の著作に潜在的に含まれていた。しかし微妙な相違があるのである。ヴァン・ヘルモントにとっては、磁気のシステムはなおまだ第一に霊的なもの、天と地を結ぶ接点であった。人は神の意志に自分の意志を同化することによってはじめて、自分自身のうちに眠っている力を完全に制御することが出来る。・・・しかしメスメルの説においては、この教義の霊的な側面は、完全に消滅し

ていた。メスメルにとって、磁気のシステムはは純粋に物質と運動の問題であった」。³⁷⁾

メスメルの意味についてハーネフラーフは、総括して次のように述べている。18世紀末以後の宗教的文化的歴史にとって、メスメリズムの重要性は、いくら評価してもしすぎということにはならない。その流布の大きさは、主にそれがもつ本質的な単純さによるように思われる。つまり不可視の流体が、霊的なものであれ、物質的なものであれ、宇宙のすべての部分を結合し、この流体が健康と調和の普遍的な鍵となるのである。科学者、医者、心理学者、哲学者、オカルティストは皆、こうした理論を自分たちの目的にあうように取り入れ、そこからその創始者が夢想だにしなかった考えを引き出したのである。どの場合もその理論は対立の統合を示唆した。宗教と科学、心と物質の統合、また神と宇宙の統合さえ示唆したのである。多くの人間にとって、そうした統合は、新しい社会、人類が断片から全体へと進歩して行く社会の約束を実行してくれるものだったのである。³⁸⁾

c. 近代スピリチュアリズム ³⁹⁾

近代スピリチュアリズムの開始は、通例 1848 年 3 月 31 日、つまりマーガレットおよびケート・フォックス姉妹が、ハイドヴィルの自宅で何ヶ月にもわたって謎めいたラッピングを作り出す霊と交流する仕方がわかったと告白した日とされる。この事件は新聞で大々的に報じられ、数年後にはアメリカ合衆国などでは霊との交流が大衆的な娯楽となった。ところでハーネフラーフによれば、フォックス姉妹の活動が大衆運動としてのスピリチュアリズムの開始を告げるものではあるものの、多くの点でその先行形態が、少なくとも 18 世紀後半のイルミニズム運動にまで遡りうる。実際、そこでは高次の存在との交流の例が見られている。またハーネフラーフは、スピリチュアリズムがスウェーデンボリ主義的な理論的な枠組み一時代の実践的な態度には十分かなった描写的で、事実そのままのような世界

の記述を含む一と、メスマリズム的实践の混合形態であるとし、近代的世俗的民主主義に完全に適合した宗教としての性格を次のように確認している。

メスマリズムによって引き起こされた夢遊的な状態にある人間は、しばしば霊媒の能力を示した。当時の文化的風土を考えるならば、これが意味するところは、甚大であった。多くの人にとって夢遊状態の発見は、ただ霊の世界を信じることを可能にただけでなく、実験的手段によって自分自身と他人にその存在を確信させることを可能にしたのである。原則として、そうした証拠は専門的な科学的知識を必要としなかった。必要なものはただ、霊媒の役割を果たしたいと思う十分暗示にかかりやすい人間だけであった。換言すれば、スピリチュアリズムは近代的世俗的民主主義に完全に適合した宗教であった。それは超自然的なものの科学的な証拠を約束しただけでなく、その科学は選ばれたものだけのものではなかったのである。原則として、すべての市民は超自然的なものを、宗教的、あるいは科学的権威に依存することなく、自分自身で探求することが出来たのである。

ロレンス・モアは、宗教的運動としてのスピリチュアリズムを、明確な科学的態度と体制的なキリスト教に対する激しい敵対との組み合わせと特徴付けたが、⁴⁰⁾ ハーネフラーフは、それが啓蒙主義的キリスト教批判を継承していると同時に、ニューエイジ宗教との著しい類似性を見せていることにも注意を喚起し、次のように述べている。⁴¹⁾

モアは、多くのこの新しい信仰の信奉者が、自らを「キリスト教的スピリチュアリスト」と呼ぶことを忘れなかったものの、制度的キリスト教の信仰に対し、強く反対したと言う。スピリチュアリストは、彼らが正統キリスト教（これは少なくとも三位一体の教義、人間の墮落、予定説、代償の購い、最後の審判を含む）と呼んだものへの嫌悪を共有していた。彼らは神学的リベラリズムの方向に向かった。多くのスピリチュアリストは、神性の超絶主義の見方、つまり人間の魂に住むものとしての、あるいは非人格的な原理としての自然に浸透しているものとしての見方を取り、

これを伝統的なキリスト教信仰と意識的に対置した。……同時に彼らは生前も死後も個人の唯一性を強く主張した。ニューエイジにおけるセスのごとく。さらに倫理に関するスピリチュアリズムの観念も、ニューエイジ運動のそれとかなり類似している。代償の購いは、誰か他人の努力や犠牲によって救いを得ることとして、倫理性への侮蔑と見なされた。個人自身の努力に基づく霊的進歩への根本的な信仰は、宇宙的なカテゴリーとしての悪を認めず、存在するものは何であれすべて正しいと肯定する明らかな傾向と結びあわされていたのである。

しかしスピリチュアリストはただドグマ的なキリスト教と見なされたものだけに反対したわけではなく、また「唯物論」にも異議を唱えた。しかしながらハーネフラーフは、今から振り返るならば、スピリチュアリストがその敵によって深く影響を被っていたのは明らかであるとし、スピリチュアリズムが唯物論的な科学への反動であると同時にまた実証主義の極端な所産であるというモアの主張を援用する。

「物質以外には何も存在しないという信念に反対して、スピリチュアリストは、混乱してはいたが、断固たる戦いを敢行した。……多くのスピリチュアリズム的著作では、救われた霊は、疑わしいことに、それがおそらくその中からもぎとられてきた物質のように見えた。……スピリチュアリストは霊の本性を明確にすることに困難を覚えた。たいていの者は「非物質的な実体」は存在し得ないと考えた。……霊的師たちは、魂と霊は物質とは非連続的なものというより、むしろより高次で、より完成した物質の形態と見なすべきであるという点で一致していた。地上的次元を越えた事物に科学的な尺度を何とか適用しようとする試みにおいて、スピリチュアリストは霊に物質のあらゆる性質をめいっぱい再投与した。(心理学者のヴントは、述べた。)『早い時期から唯物論は、二つの形をもっていた。一つは霊的なものを否定した。もう一つはそれを物質に変容させた』。近代スピリチュアリズムは、ヴントによれば、後者の罫に陥ったのである。」⁴²⁾

結論として、ハーネフラーフは述べる。おそらく典型的な 19 世紀の科

学主義的な（科学的ではないにせよ）宗教であるスピリチュアリズムの本質に関してもっとも注目すべきことは、その本質的に実証的で唯物論的な哲学がどうやら広く霊的なものと理解され、それらの唯物論的な哲学が表明していた世界観への有望なオルタナティブとして擁護されたという事実である。⁴³⁾

以上、西洋エソテリシズムの世俗化の過程において、ロマン主義およびオカルティズムが出現するさまを見てきたが、ハーネフラーフは総括的に述べている。

ニューエイジ宗教の歴史的解釈に関する「私の基本的主張は、ニューエイジ宗教というものが、『世俗的思考の鏡』に映し出されたものとしての西洋エソテリシズムの伝統から出現したというものである。しかしながら実際には、われわれが会おうのは一連の鏡（つまり世俗化の過程に貢献したさまざまな要因）であり、その衝撃のもとで、伝統的なエソテリシズムは次第に新たな形態へと変容していったのである。私はロマン主義が伝統的なエソテリシズムと新しい『対抗啓蒙主義』の時間論との結合から生じたと主張した。そしてまたこの新しい進化主義は、重要な新しさをもつものの、ルネサンス・エソテリシズムの内的一貫性を完全には壊すことはなかったとした。次に、エソテリシズムの主要な第二の近代的後継者としてのオカルティズムが照応のエソテリックな世界観と新しい『因果性』の世界観との相互作用から生じたと主張した。こうしてこの結合は、本来の一貫性を破壊することになった。それは混成の形態といわれうようなものを生み出し、ルネサンス・エソテリシズム主義者にも科学的合理主義にも受け入れがたいものとなったのである。」⁴⁴⁾

「『因果性』という新しい世界観は、伝統的なエソテリシズムが映し出される鏡、プリズムであり、その結果、オカルティズムと呼ばれる新たな発展が生み出される。世俗化の他の三つの『鏡』は、オカルティズムという新たに構成された領域の内部において次の展開をもたらす。第一の鏡はそ

れが過去との重大な断絶を作り出すがゆえに、特別な意味をもつが、他方、他の三つのものは、世俗化の過程においてきわめて重要な追加的要因となる」。45) オカルティズムからのニューエイジ宗教の出現を理解するには、いまやそれらの鏡が検討されねばならない。

注

- 1) Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture — Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill: Leiden 1996.
- 2) Ibid., 381
- 3) Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*, SUNY Press: Albany 1994
- 4) Hanegraaff, 384
- 5) Bochinger, Christoph, *"New Age" und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Untersuchungen*, Chr. Kaiser: Gütersloh 1994
- 6) 'Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements', in: Faivre & Needleman, *Modern Esoteric Spirituality*, 1-70
- 7) Hanegraaff, 386
- 8) Faivre, Antoine & Voss, Karen-Claire, 'Western Esotericism and the Science of Religions', *Numen* 42 (1995), 51
- 9) Hanegraaff, 388-396
- 10) Faivre, *Access*, 10-15
- 11) Hanegraaff, 396-401
- 12) Faivre, *Access*, 10
- 13) Ibid, 11
- 14) Ibid, 12
- 15) Ibid, 12
- 16) Hanegraaff, 401-405
- 17) Faivre, & Voss, 'Western Esotericism', 62
- 18) Bochinger, 256

- 19) Hanegraaff, 406
- 20) Bateson, Gregory & Bateson, M. C. *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*, Bantam Books: Toronto etc. 1987
- 21) Hanegraaff, 407
- 22) Truzzi, Marcello, 'Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective', in: Tiryakian, *On the Margin of the Visible*, 245-246
- 23) Faivre, *Access*, 88
- 24) Hanegraaff, 409
- 25) Berlin, Isaiah, 'The Counter-Enlightenment', in: *Against the Current: Essays in the History of Ideas (1979)*, repr. Penguin 1982, 1-24
- 26) Ibid, 1
- 27) Ibid, 3-4
- 28) Hanegraaff, 415-421
- 29) Ibid, 422
- 30) Ibid, 424-429
- 31) Williams-Hogan, Jane, 'The Place of Emanuel Swedenborg in Modern Western Esotericism' in: Faivre & Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Study of Religions*
- 32) Hanegraaff, 426
- 33) Swedenborg, *Divine Love and Wisdom*, # 157, as quoted in Williams-Hogan, 'The Place of Emanuel Swedenborg
- 34) Hanegraaff, 429
- 35) Ibid, 430-435
- 36) Ellenberger, Henry F., *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Harper Collins 1970, 62
- 37) Podmore, Frank, *Mesmerism and Christian Science: A Short History of Mental Healing*, Methuen & Co: London 1909 , 39-40

- 38) Hanegraaff, 435
- 39) Ibid, 435-442
- 40) Moore, R. Laurence, 'Spiritualism', in: Edwin S. Gaustad (ed.), *The Rise of Adventism: Religion and Society in Mid-Nineteenth-Century America*, New York etc. 1974, 79-103
- 41) Hanegraaff, 439
- 42) Moore, R. Laurence, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*, Oxford Univ.Press: New York 1977, 23-24
- 43) Hanegraaff, 441
- 44) Ibid, 441
- 45) Ibid, 442