

## 「日本心霊」デジタルアーカイブ解題

栗田英彦（佛教大学）

『日本心霊』とは、明治末から昭和初期にかけて活躍した民間精神療法（霊術）団体「日本心霊学会」の機関紙である。『日本心霊』の存在は一部の研究者のあいだでは以前から知られていたが、国会図書館を含め国内の各種図書館に所蔵がなく、まさに幻の資料であった。ところが、二〇一三年、サルトル全集やフロイト全集などで知られる京都の学術出版社、人文書院の旧社屋の土蔵から、ほぼ揃いの『日本心霊』が発見されたのである<sup>1</sup>。この驚くべきニュースは、貴重資料の発見ということに加えて、人文書院の前身が日本心霊学会という霊術団体であり、戦後にはその過去が秘匿され、そして現在この秘められた歴史を人文書院みずから再度明らかにしようとしたということの意味していた。

ここには、霊術・民間精神療法の変遷とそれへのまなざしの変化が刻み込まれている。二代目社長渡邊睦久氏によれば、彼は戦中の民族主義や言論弾圧に対し嫌悪を抱き、しかし共産主義・唯物史観とは一定の距離を感じつつ、西洋思想に「救い」と「慰め」を求めてキェルケゴール著作集、ヘッセの文学、サルトルら実存主義の哲学書や小説、アナル学派の民衆史・社会史の翻訳を選択的に行っていった<sup>2</sup>。そのような睦久氏にとって、日本心霊学会は忘れたい過去であったと思われる。なぜなら、実父であり日本心霊学会会長兼人文書院初代社長の渡邊藤交（本名・久吉、一八八五〜一九七五）は、一九三九（昭和一四）年七月の『日本心霊』の終刊号で、日本心霊学会創設以来「ひたすら日本精神の高揚と保健療病運動に邁進して来た」と振り返り、「予の三十年来の希望が、最も現実的に、わが国に不可欠のものとして現はれて来たのであつて、この点予の年来の理想は満足されたと云ひ得るのであります」と続けているからである（資料番号 20443）。この言葉通りに捉えれば、日本心霊学会は、単に怪しげな（？）霊術団体というだけでなく、所謂「十五年戦争」の最中にその理想を達成した「日本精神」宣揚団体だということになる。睦久氏の嫌悪感からすれば、『日本心霊』の封印はやむを得ないものだったのだろう。

しかし、果たして戦後の人文書院は、日本心霊学会と本当に切断されていたのだろうか。実のところ、「日本精神」の覆いを剥ぎ取って『日本心霊』を眺めるならば、その下には日本主義や民族主義などという言葉で括り切れない、はるかに重層的な思想と実践の地層が現れてくる。それは、戦後から現在まで多様でアクチュアルな思想書・学術書を提供し続け

ている人文書院と、本当に無関係なのだろうか。すでに、日本心霊学会の取り組んだ霊術や心霊研究が棹差す近代霊性思想の系譜は、それこそ戦後の人文書院が取り組んだフロイトやユングらの精神分析・臨床心理学の源流とも踵を接していたことが知られている<sup>三〇</sup>。それだけではない。さらに『日本心霊』に入り込んでいくと、心理学・医学・文学・民俗学・哲学・教育など多岐にわたる知が共振した時代のうねりが刻み込まれている。そのうねりは、まさに専門分化の進む近代的学知に対抗して、領域横断的な知の運動を新たに起こそうとする動きに他ならなかったのである。

近代のさまざまな問題に直面するなかで、それを乗り越えようとすることは、今でも共通の課題となっている。これこそが、現在の人文書院が『日本心霊』の封印を解いた理由に他ならないだろう。『日本心霊』の研究は、宗教史と出版史が交錯する日本心霊学会Ⅱ人文書院の歴史を繙くだけでなく、戦後日本が隠蔽した歴史の水脈を掘り起こし、新たな近代の精神史を描き出す端緒となる。以下では、まず日本心霊学会を生み出した霊術・民間精神療法運動の概略を述べ、日本心霊学会および『日本心霊』資料について解説する。さらに、『日本心霊』の変遷を三期に分けて、それぞれの特徴やその時代背景について踏み込んでみたい。なお、本解説の記述は、拙編著『日本心霊学会』研究——霊術団体から学術出版への道』（人文書院、二〇二二年）の内容を部分的に要約しつつ、いくつかの考察や情報を追加したものである。さらなる詳細については、同書を参照されたい<sup>四〇</sup>。

## 民間精神療法の誕生とその背景

霊術・民間精神療法の出発点は、近代における心理学・催眠術の導入にある。

明治時代、日本で催眠術のブームがあったことが知られている<sup>五〇</sup>。明治二〇年代の第一次催眠術ブームの立役者の一人が、真宗大谷派寺院出身の哲学者、井上円了（一八五八〜一九一九）である。彼は、みずから創始した哲学館（現・東洋大学）の心理学講義のなかで、主に僧侶の師弟たちに対して「心理療法」として催眠術の紹介を行っていた。なぜなら、心理学に基づく「心理療法」こそ、現代の宗教家が社会に貢献できる領域だと考えていたからである。「迷信」や「奇跡」を批判するために心理学などの西洋近代の学知を援用した井上だったが、それは単純な意味での宗教否定ではなく、むしろ心理学のフレームワークによって新たな宗教実践を再生しようとする試みだったのである。言うなれば、宗教実践の近代化（心理学化）であろう——それは宗教の本質を教義への信仰に純化しようとする近代主義的な方向とは異なる、もう一つの宗教の近代化であった<sup>六〇</sup>。実際、哲学館からは自働運動の

五十嵐光龍や藤田式息心調和法の藤田靈齋といった元僧侶の霊術家を輩出することになる。

もちろん、催眠術の流通は宗教家に留まるものではなく、近藤嘉三（一八六三～一九三三）の『魔術と催眠術』（一八九二年）などの催眠術本を通じて、広く一般でも催眠術ブームになっていた。そして、そのブームは一過性のもではなく、また単なる遊戯に終わるものでもなかった。近藤の著作に影響を受けた高等師範学校教師の桑原俊郎（一八七三～一九〇六）は、教育雑誌『教育時論』にその催眠術実験を投稿し、これをもとにして『精神靈動』全三巻（一九〇三・一九〇四年）を刊行して、大きな評判を呼ぶことになる。『教育時論』は、戦前日本を代表する教育研究雑誌の一つである。こうした雑誌に掲載されるほどに当時の催眠術には教育上の役割が期待されていたわけだが、また掲載されたことで桑原の報告した内容に信憑性を持たせることもなった。というのも、桑原の報告は、狭義の催眠術実験を大きく越えて、心霊現象や宗教体験の領域に踏み込んでいたからである。桑原がおこなったことは、まさに、催眠術（心理学）の宗教化というべきものであった。桑原の著書は、明治三〇年代の第二次催眠術ブームの代表作であるとともに、霊術・民間精神療法の幕開けでもあった。

桑原の『精神靈動』では、自分の催眠術実験によって発生した心霊現象が実証的に報告され、同時に自分自身の体験（当時はこれも「実験」と呼ばれた）も語られている。それらの「実験」を踏まえて、心身論から宇宙論にも及ぶ壮大な哲学的な世界観——「精神哲学」——が示される。精神哲学では、「神」や「仏」は、「（宇宙の）大精神」「實在」「大生命」「大我」などと言い換えられ、呼吸法、念仏、精神統一などによる修行は、個々の自我である「小精神」「小我」を前者に一致させる「修養」として捉え直される。そして、「大精神」と一致した術者の精神は、それを通じて被術者の精神に作用してその心身を癒す。それが桑原の言うところの「精神療法」——精神の治療ではなく精神力による治療——である。その作用は治療に留まるものではない。術者の精神は「大精神」の現れである万物に作用し、あらゆる生物、無生物にも影響を及ぼすと言うのである。

桑原の主張は、一見すると常識からかけ離れているように見えるが、当時の知的流行のなかでは十分に受け入れられる可能性があった。例えば、心霊現象のレポートは、英米の心霊現象研究会（心霊現象の科学的研究を目指した団体）の流れを汲んでおり、そこには当代一流の哲学者や科学者が参加していた。また宗教体験の語りは、ウィリアム・ジェイムズ（一八四二～一九一〇）の『宗教的経験の諸相』（一九〇一年）から綱島梁川（一八七三～一九〇七）や近角常観（一八七〇～一九四一）らの見神や信仰の「実験」に至る心理的な宗教理

解に棹差している。つまり、桑原の著作は、当時の心霊研究や宗教体験の「実験」のなかで、催眠術の先に歩みを進めたのである。

さらに、桑原の言う「精神」が、思惟や意識、あるいは人格のようなニュアンスをほとんど持たない点にも注目したい。その精神一元論は、物質（身体）と精神に本質的な区別を持たない物心（心身）一元論を前提とする。このような「精神」概念は、かえって物理学のエネルギー概念に近い。宇宙万物を精神の力にエネルギーの現れとして把握しようとするのは、当時流行していたヴェイルヘルム・オストヴァルト（一八五三～一九三二、ドイツの化学者）の唱えたエネルギー一元論とも共振するものであった<sup>8</sup>。その共振は、機械論や唯物論、新カント派の認識論に対抗して立ち上がってきた、ヘーゲルらのドイツ観念論哲学の再評価から、ウィリアム・ジェイムズ、ルドルフ・オイケン（一八四六～一九二六）、アンリ・ベルクソン（一八五九～一九四二）、西田幾多郎（一八七〇～一九四五）らの生命論（生の哲学）、さらに文学研究で言うところの大正生命主義にも至る広がりを持っていた。ベルクソンや西田哲学が昨今の現代思想でも顧みられ、思想のアクチュアリティが問われ続けていることを考えると、桑原の主張も簡単に時代遅れのものとして退けることはできないだろう。

これらの思潮の社会的背景に目を向けるならば、富国強兵と文明開化をスローガンに進めた近代化・資本主義化の一定の達成による諸状況——欧米列強に並ぶ大国意識の伸長、社会問題の前景化、「煩悶」に象徴されるアノミー的状况の蔓延、立身出世主義の過熱と冷却装置としての修養主義（自己啓発）<sup>9</sup>の勃興——があり、これに応接して従来の西洋近代的学知への批判や日本・東洋文化や宗教の見直しの機運が高まってもいた。こうした知的流行のなかで時宜を得た桑原の「精神哲学」と「精神療法」は、宗教者や教育者に留まらず、医師・文学者・政治家・実業家など幅広い読者を得ることになるのである。

実際、桑原の登場により、次々と「精神療法」の看板を掲げた療法家が出現することになる。ただ付言しておく、「精神療法」の流行には法的な事情もあった。当時、催眠術実践の弊害や資格や適法性をめぐって医学・法学・心理学の立場から論争があり<sup>10</sup>、最終的に一九〇八（明治四一）年、警察犯処罰令（現在の軽犯罪法）において催眠術の取り締まり（濫に催眠術を施したる者）は「三〇日未満の拘留に処す」<sup>11</sup>が施行される。民間の催眠術師・催眠療法家は、これをかいくぐるために「催眠術」の看板を下ろし、「精神療法」を名乗るようになったのである。また、神経衰弱や結核など、当時の西洋近代医学で対応しきれない疾病がし、さらに当時の医師による診療や薬価が高額であったことも、民間精神療法の流行

に拍車をかけた。明治三〇年代後半以降、桑原の理論を陰に取り込みつつ、療法家たちはそれぞれの独自性を主張するために差異化を繰り返していく。精神療法は「心霊療法」「霊子術」「思念術」「生気療法」等、万物の根源となる精神の力も「気」「靈気」「靈子」「電気」「人体ラジウム」「光波」「リズム」等、さまざまな展開を見せる。なお、「霊術」という言葉は、民間精神療法に加え、神道行法や密教行法、さらに交霊術などの総称として大正後期に普及したものである。ともあれ、大正期から昭和初期にかけて、霊術・民間精神療法は百花繚乱の様相を呈することになったのである。

以上のように、当時の霊術・民間精神療法は、現在の「オカルト」概念でイメージされるような怪異的・周縁的・異端的なものというよりは、はるかに広く大衆的に流通し、主流の宗教・学知・思想とも響き合うものであった。つまり、時代を象徴する精神Ⅱ生命の思想の一部でもあったのである。日本心霊学会もまた、こうした民間精神療法の系譜に連なる団体の一つであった。日本心霊学会および機関紙『日本心霊』の分析は、さまざまな行政的制約や療法家同士の競争のなかで、いかなる戦略で民間療法家たちが立ち回ってきたのかという近代医療史・民間精神療法史の重要な資料となる。そもそも霊術・民間精神療法の運動は、民間療法ゆえに雲集霧散が激しく、特定の団体を対象にして重点的に研究することは資料の散逸によって困難であった。『日本心霊』の第一の資料的意義は、一つの霊術・民間精神療法団体の成立から終焉までの通時的かつ立体的な把握を可能にすることにある。これに加え、『日本心霊』の紙面からは、宗教、教育、医学、哲学、心理学の諸領域を横断する近代日本の精神史を読み取ることができる。『日本心霊』の発見とデジタルアーカイブ化によって、越境的な思想運動の一つの具体的な組織と媒体を軸にして探求可能となった意義は大きいと言えよう。

### 日本心霊学会の活動と『日本心霊』

ただ、同時に日本心霊学会には、他の民間精神療法にはない特性もある。療法家たちは、単なる差異化の欲望のみで理論や実践を組み立てていくわけではない。理論や実践は、それぞれの療法家のリソースやモチベーション、取り巻く環境のなかでの戦略などと不可分な形で形成されるのが普通である。日本心霊学会も、決してその例に漏れない。

ここでは、こうした諸条件を視野にいれながら、日本心霊学会および『日本心霊』の紙面の変遷をたどってみたい。そのために日本心霊学会の活動を三つの時期分けて解説する。時期区分は、次のようになる。

第一期…一九一五年（大正四）年から一九一八（大正七）年中頃

第二期…一九一八年中頃から一九三〇（昭和五）年末

第三期…一九三一（昭和六）年から一九三九（昭和十四）年

各時期を分ける出来事については、各時期の解説のなかで示す。

これによって現時点で判明している『日本心霊』と日本心霊学会の特徴を明らかにし、『日本心霊』の解説とさらなる調査のための見取り図を提供したい。

#### 〈第一期——仏教外護方便〉

初期の日本心霊学会の特徴は、まずは創始者の渡邊藤交の経歴に由来する。渡邊は、愛知県に生まれ、京都の寺院に丁稚奉公したのち、浄土宗専門学校（後の佛教大学）に学び、仏教学者の桑門秀我に師事した。しかし、心臓病あるいは神経衰弱に罹患したため、住職への道を断念し、（桑門が住職を務めていた）出雲の地で療養することになったという。ちなみに、一説によれば、このとき出雲で「心霊哲学会」（機関誌『心霊』）を営んでいた霊術家の木原鬼仏の門をたたき、精神療法の治療や教授を受けたらしい。木原は手当てを用いた「心霊治療」と呼吸法・坐法による「精神修養」を説いており、日本心霊学会は強く否定しているが<sup>二</sup>、渡邊の考案した「呼吸式感応的治療法」<sup>三</sup>「心霊治療法」の技法と理論に影響を与えた可能性は高い。木原は曹洞宗僧侶の原田玄龍に師事していたこともあり、その説くところは仏教的色彩<sup>三</sup>も持っていた。

こうした事情から、初期の日本心霊学会の治療理論には、仏教的な用語が多く見られる。だが、民間精神療法において仏教的色彩が見られるのは、それほど珍しいことではない。むしろ、日本心霊学会の特性は、仏教界との組織的な関係にある。明治末に創立<sup>三</sup>された日本心霊学会は、一九一五（大正四）年から機関紙『日本心霊』の刊行を始める。機関紙には毎号会員募集広告が掲載され、「宗教家の外護方便」と銘打たれていた。「外護」は在家信者や俗人が仏教や僧侶を保護し仏法流布を援助すること、「方便」は仏教の教えに導くための仮設的な手段や方法を意味する仏教用語である。募集広告は、「宗教家の外護方便として僧侶諸彦に限り斯の玄妙なる方法を懇切に収修せしむ」と明言し、仏教者の副収入獲得と「社会人道」への貢献の手段を提供することを謳っていた。つまり、日本心霊学会は、設立当初は仏教僧侶に限定して「心霊治療」の教授を行い、それによって仏教界への貢献、すなわち「仏教外護方便」を行おうとしていたのである。

それゆえ、当初の『日本心霊』の送付先は、すべて仏教寺院であった。全国約七万カ寺に

及ぶ仏教寺院のほぼ全てに対して毎号『日本心霊』を無償送付し、それを通じて心霊治療の意義を説き、会員を募っていた。この時期の会員はすべて僧侶であり、最大三七カ所に達した支部もすべて仏教寺院だった。つまり、初期の日本心霊学会は、「心霊治療法」という商品のターゲット市場をはっきりと仏教界に限定していたのである。

なお、この時期の日本心霊学会は『日本心霊』を大量印刷、大量発送を行う設備とノウハウを持ってはいたが、一般向けの書籍の刊行は行っていなかった。つまり、出版業による収入はなかったと言つてよい<sup>一四</sup>。渡邊藤交の執筆した『呼吸式感応的治療秘書』(一九一三年)は刊行されているが、日本心霊学会に入会した会員向けの非売品である。入会金一〇円を除けば、日本心霊学会の最重要の収入源は、『日本心霊』広告掲載料だったと思われる。毎号四面は広告で埋められるのだが、広告主はほとんどが仏具や寺院御用達の店舗であった。全国寺院に無償配布されていた『日本心霊』だからこそ、こうした広告主にとって広告を出す費用対効果があったのだろう。

それにしても、なぜ、特に仏教界に「心霊治療法」のニーズがあると思われたのか。その答えは、近代において仏教が直面した課題のなかにある。明治以降の神仏判然令や社寺領上知令、寺請制度の停止、さらに急速に進む資本主義化への対応によって、江戸時代までと比べて仏教の社会的・経済的地位は相対的に低下していた。この状況に仏教はさまざまな形で対応をしていく。すなわち、仏教の近代化(近代仏教)である。こうした近代仏教の代表的なものが、清沢満之(一八六三〜一九〇三)とその弟子たちによる浩々洞の精神主義運動(機関誌『精神界』)であり、また一方で新仏教同志会を中心とした新仏教運動(機関誌『新仏教』)である。前者は内面への沈潜を通じた信念の確立と煩悶の克服を説いて、仏教内に留まらない知識人層を中心に広く影響を与えた。後者は自由討究を主張して仏教改革を目指し、そこからは渡辺海旭(一八七二〜一九三三)のように社会事業・社会貢献に尽力した仏教者を輩出したこと<sup>一五</sup>で知られる。

『精神界』と『新仏教』が互いに批判的応酬を行ったこともあり<sup>一六</sup>、個人(信仰・精神)志向と社会志向の二極化は、近代仏教のジレンマを表しているともみなされてきた<sup>一七</sup>。だが、民間精神療法に目を向ければ、この二極化を超越する運動の水脈が見えてくる。実際、民間精神療法の誕生には近代仏教と密接な関係がある。催眠術の導入者の井上円了が真宗大谷派寺院の出身であり、井上の哲学館そのものが仏教の近代化の一つの源流であった。哲学館からは多くの新仏教徒を輩出するとともに、哲学館の講義で清沢満之が井上の異常心理研究を一時期引き継いでいた。熱心な真宗大谷派門徒であった桑原俊郎が、浩々洞の『精

神界』を愛読して精神主義の影響を受けていたことも指摘されている<sup>一八</sup>。また曹洞宗の原坦山（一八一九〜一八九三）は、明治初期に心理学的禅を唱え、それは耳根円通法として木原鬼仏に継承されている。民間精神療法とは、そのオカルト的イメージに反して、むしろ精神主義と新仏教の両極を継承する、近代仏教のもう一つの典型例として捉えることもできるのである。

このような視点から日本心霊学会を見ると、「心霊治療法」の近代仏教的意義が了解できるであろう。その治療理論が「精神」主義的傾向を持つと同時に、『日本心霊』で「仏教改善運動」が論じられているように、新仏教同志会の新仏教運動にも強く影響を受けてきた。つまり、日本心霊学会は、心霊治療法伝授によって、近代仏教に精神主義的社会貢献/社会貢献的精神主義とでもいべき提案を行っていたのである。

しかも、それは新時代への浮ついた追従というよりも、近代化に翻弄される仏教寺院や僧侶の切実な需要を汲み取った、地に足がついたものであった。まず何より、心霊治療法は病苦という現実的な問題へのひとつの対応であった。日本心霊学会に入会するきっかけは、僧侶自身や僧侶の家族の病気を心霊治療によって治そうとしたことであることが多い。実際、大谷派門主の大谷句仏（一八七五〜一九四三）まで、関節硬化炎（または結核性関節炎）による足の痛みと機能障害を癒すため、日本心霊学会の心霊治療に傾倒していた。

檀信徒の病苦に心霊治療で貢献する仏教者の姿は、井上円了が心理療法で目指していたものに他ならない。そして、それは同時に急速な社会変動のなかで、寺院経営や新規信者獲得に悩む仏教者の副収入獲得や布教手段につながりうるのである。例えば、『日本心霊』上では、末端寺院からの投書があり、寺院経営の厳しさや生活難が赤裸々に論じられ<sup>一九</sup>、さらに、その記事を受けた別の投書では、

若し私が先代通りの仕来りを其儘繰返して居りましたならば、私は私の立場を維持することは出来ないと思ひます、何故なら私の寺の全収入を以てキリつめても、全支出に足りないからであります、私は寺務の余暇に『心霊治療』に従事しているお陰で、今日の対面を保っているのであります<sup>二〇</sup>。

と露骨に告白し、続いて心霊治療は単なる営利事業ではなく、「人世救済の良法、高尚な職業または副業」と述べている。

布教（開教）との結びつきは、次の例が明瞭だろう。日本心霊学会会員で朝鮮仁川開教使を務めた浄土宗僧侶、大島玄瑞（一八八四〜？三）による記述である。

爾来余は是れを病者に施すに日に来る者数十。余は医者ではない。開教使だ。開教使

には一人前以上の事務がある。即ち時間を制限し一年浄土教会なるものを設立した。それが憲法として一厘一銭の礼物を取らず唯全治者たる者、一年間浄土の宗に転ずる事を仏前に誓ふと云ふのである。僕が臨終迄この勝方便により一人たりとも浄教信徒の多からん事に努力し得るは、藤交先生の賜と感謝に絶えないのである。三三

ここには、新たな土地での布教をめぐる現実が垣間見える。一定の文化的コンテキストの共有がないところで、純粋に自宗の教義を説くだけでは、どうしても信者獲得につながりない。だからと言って、宗教性の希薄な社会事業を起こしても、直接的な信者獲得にはつながりにくい。そうしたなかで、仏教的色彩を持った心霊治療は、確かに布教の一助になった可能性がある。初期の日本心霊学会には、浄土真宗のハワイ開教のパイオニア、曜日蒼龍（一八五五―一九一七）も会員になっていた。このような布教と心霊治療の結びつきは、檀家制度に頼れなくなった国内の寺院の新規信者獲得においても同様であつたらしく、日本心霊学会支部長として活躍した僧侶のなかには、浄土宗の地方教区の布教理事になっているものもいる。

以上のように、日本心霊学会は、仏教の近代的变化に対して心霊治療の提供という極めて実践的な形で応答しようとしていた。それゆえ、『日本心霊』には近代仏教の現実を垣間見せる事例が頻繁に掲載されている。それは信仰の純化や宗教の社会貢献といった高尚なスローガンの裏にある近代仏教の肉声をも伝えているのである。

### 〈第二期——仏教界からの離脱〉

仏教界と不即不離であつた日本心霊学会は、大正中頃から、徐々に仏教界から身を引くことになる。その理由は複合的だと思われるが、一九一七（大正六）年、京都に本社を置く仏教系新聞『中外日報』が、先述した大谷句仏の心霊治療を大きく問題化したことが、一つのきっかけとして考えられるだろう（句仏心霊問題）。この時までは、「雑行雑種」（阿弥陀仏の念仏以外の実践）を禁止した浄土真宗であっても、心霊治療に対して個人的な疑義が呈されることはあれ、教団全体としてはほとんど問題とされてこなかった。この時も結果として、日本心霊学会の心霊治療は「雑行雑種」の禁止には関わらない、と大谷派事務所から達令が出てはいる。だが、ジャーナリズムによる厳しい追及は、多くの僧侶にとって心霊治療への懸念を高めることとなつたと思われる。

加えて、市場ターゲットとしての仏教界が飽和状態になつていた可能性もある。『日本心霊』創刊時から、全国の仏教寺院に送付し続けていたわけであり、それが数年続けば新規会

員獲得はいずれ頭打ちになっていくことが予想される。実際、支部寺院は『日本心霊』創刊の翌年に三七カ寺に達した後、入れ替わりながらも横ばい状態だったが、一九一八（大正七）年には二七カ寺に激減している。会員数の推移は今後の調査が待たれるが、少なくとも一九一八（大正七）年に公称の会員数（入会者数）<sup>二三</sup>が六千人に達した後は、一九二四（大正一三）年まで微増にとどまっていた。

こうしたなかで、日本心霊学会は仏教界の外に目を向け始める。まず一九一八（大正七）三月、日本心霊学会編集部の著作『現在及将来の心霊研究』を日本心霊学会本部から刊行する。これは、会員限定の『呼吸式感応的治療秘書』や仏教寺院限定だった『日本心霊』と異なり、日本心霊学会の発行物で初めて一般向けの出版市場に流通した書籍である（定価一円五〇銭）。同年七月から、『日本心霊』の会員募集は、宗教家の厚遇付きではあったが、「秘法の開放伝授」と銘打って宗教家以外の「一般有志」にも治療法を伝授するようになる。この頃に、おそらく書籍の予約者・購入者を軸に『日本心霊』の一般向け発送も始めたのであろう。「秘法の開放」の翌年には非仏教寺院の支部が登場している。本解説では、このような心霊治療の一般公開の開始をもって、第二期を画している。

第二期は、霊術団体から出版社への移行期でもある。日本心霊学会編集部は、『現在及将来の心霊研究』に続いて、一九二二（大正一〇）年、『霊の神秘力と病気』（定価一円五〇銭）を刊行する。これは会員募集を目的とした著作だったが、このあたりから刊行物収入の可能性が開けてきたのであろう。翌一九二二年、日本心霊学会出版部、すなわち後の「人文書院」（一九二七年に改名<sup>三四</sup>）を立ち上げ、出版事業への取り組みに力を入れ始めている。出版部発足後に最初に刊行したのが、福来友吉『生命主義の信仰』（一九二三年）であった。この時、初めて渡邊藤交や日本心霊学会編集部以外の著者の本を刊行したことになる。続く翌年には、翻訳書『現代心霊現象之研究』（H・カーリングトン著、関昌祐訳<sup>三五</sup>、原著 Hereward Carrington, *Modern Psychical Phenomena*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1919）を手掛けていることも注目される——ちなみに、同書には福来の念写（「心霊写真」）の実験に関する記載がある。

とはいえ、この時点では、出版社への移行を狙っていたというより、日本心霊学会の一般層の会員獲得戦略の一環だったと思われる<sup>三六</sup>。出版部発足の年の『日本心霊』紙上の会員募集広告では「宗教家の外護方便」の標語がなくなり、心霊療法の全面公開に踏み切っていることも、この推測を裏付けている。実際、一九二三（大正一二）年には『日本心霊』の発行を月三回とし、翌年には頭打ちになっていた会員数を八千二百人にまで伸ばしている。一

九二九（昭和四）年には、日本心霊学会出版部（人文書院）の刊行物の広告がメインとなり、仏具店など他社の広告が激減する。もはや仏教寺院への無償配布はほとんど行っていないかだったのであろう。一九三一（昭和六）年には会員数一万人に達しているが、この時期の新規会員は、おそらくほとんどが一般層だったと思われる。仏教関係の記事が消えることはないが、少なくともターゲット市場は完全に仏教界の外へと開かれていった。

こうした仏教界からの離脱期に特に重要な役割を果たしたのが、心理学者の福来友吉（一八六九～一九五二）と『日本心霊』編集主任の野村瑞城（本名・政造、一八八七～？）である。ここでは両者を軸にして、第二期の『日本心霊』の特徴を見てみたい。

福来の記事が『日本心霊』に掲載されるのは、一九一七（大正六）年からである<sup>二七</sup>。翌年には『現在及将来の心霊研究』に序文を寄せ、一九一九年からは、『日本心霊』終刊に至るまでほぼ毎号に渡って、連載や記事を執筆するようになっていく。先述の句仏心霊問題の際には、福来はプラグマティックな生命論の観点から、心霊治療を人生の必要から生まれたものだとして全面的に擁護し、むしろ雑行雑種禁止を強要するような宗教こそ今後は衰退すると『中外日報』紙上で主張している<sup>二八</sup>。福来の強い口調の擁護論の波紋は大きく、『中外日報』主筆の伊藤証信（一八七六～一九六三）の福来への直接的応答を呼び込むことにもなった<sup>二九</sup>。日本心霊学会としては、強力な理論的支持者が現れた思いであっただろう。

福来の存在は、アカデミックな権威と人脈を日本心霊学会にもたらし、仏教界を超えた一般層へのアピールとなったと思われる。一方、福来にとっても日本心霊学会に関わるメリットがあった。当時の福来は千里眼事件でバッシングを受けて東京帝国大学を解職されていたが、『日本心霊』を通じて、この不遇の時代に自身の研究成果や主張を発表する場が与えられたからである。先述の『生命主義の信仰』の刊行は、こうした相互利益の文脈からも捉えることができる<sup>三〇</sup>。ともあれ、福来の影響によって、仏教色を帯びていた日本心霊学会の治療理論は、より生命論的なものへと変化していく。会員向けテキスト『呼吸式感応的治療秘書』にあった仏教的用語は、生命論や心霊研究の用語へと置換されて、新たに一九二四（大正一三）年に『心霊治療秘書』として改題し、全面的に改版されている。仏教界からの離脱期に、福来が果たした役割は大きい。

一方、野村瑞城は、仏教界からの離脱期の日本心霊学会を内部から支えた人物である。この時期に『日本心霊』の編集の中核を担い、日本心霊学会から多くの著書を刊行している<sup>三一</sup>。野村は最初期からの『日本心霊』編集部の一員だが、編集主任（編集部代表）になった時期は明確ではない。おそらく一面に署名記事を書くようになった一九一七（大正六）年頃から

編集業務の中心人物になっていったと思われる<sup>三〇</sup>。なお、一九二〇（大正九）年からは、大阪時事新報広告部の編集も行っており、二足のわらじを履いていた時期もあるようだ<sup>三一</sup>。

野村は第二期の『日本心霊』紙上で活発に論説を発表している。その内容は多岐に渡っているが、なかでも注目されるのが、古代史や民俗学を通じた神道への関心である。これらの論説において、野村は心霊療法の源流をシャマニズムに求め、これを「原始神道」として把握し、次第に原始神道から民俗学へと関心を移していくのである。野村自身、民俗学会会員となつて学会や研究会に出席して知見を摂取しており<sup>三四</sup>、当時の紙面からは同時代の民俗学の最先端の議論の知見が反映されている。なかでも特筆すべき資料として、これまで著文集や全集などにも未収録であった西田直二郎（一八八六～一九六四）と折口信夫（一八八七～一九五三）の民俗学大会上での講演録も、『日本心霊』誌上に掲載されている<sup>三五</sup>。神道思想史や民俗学史の観点からも、『日本心霊』は興味深い資料となっている。

なお、こうした野村の関心の背景には、ヨーロッパ諸国を破壊的状况に追いやつた第一次世界大戦への反省とあいまつて、心霊研究や民間精神療法に胚胎していた近代科学・近代文明への批判意識が、さらに進んで具体性を持ち始めたということでもあった。これは野村個人の特殊な考えではなく、人類学者の西村眞次（一八七九～一九四三）や民俗学の創始者である柳田国男（一八七五～一九六二）や折口信夫らにも共有された問題意識であった。というのも、それらの人々もともと心霊研究にも関心を抱いていたからである。そもそも野村が古代研究や民俗学に関心を持ったのも、実のところ、これらが心霊研究と地続きでつながっていたからにほかならない<sup>三六</sup>。

さらに、この時期の古代研究の隆盛は、「古代」から新たに踏み出しなすことで、近代西洋文明に対抗する「日本」の世界史的使命感を自覚し育成しているというモチベーションを反映していた。柳田や折口らの民俗学は、そのような「古代」が現代に継承・残存しているものとして、民間信仰としての「神道」を見いだそうとしていた。それはまた、神社の国家管理に基づく政府の「神社非宗教論」に対して、民衆の信仰と神社を繋ぎ直して神社の宗教性を賦活しようとするものでもあった<sup>三七</sup>。これらの学知をめぐる状況から考えると、野村の論説は、仏教界（僧侶）の代わりに神社界（神職）に向けたものというよりは、同様の問題意識を共有する一般層に向けたものであったといえる。

最後に付け加えておきたいのは、一九二六年頃から、『日本心霊』には医学者の論説が多く掲載されていることである。精神医療・精神医学では、今村新吉（一八七四～一九四六）、石川貞吉（生没年不詳）、生理学では小酒井不木（一八九〇～一九二九、探偵小説作家とし

でも知られる)、永井潜(一八七六～一九五七)、浦本政三郎(号・浙潮、一八九一～一九六五)、法医学では小南又一郎(一八八三～一九五四)、医学史では富士川遊(一八六五～一九四〇)らの名前が見られる。医学者ではないが、日本化学会会長を務めた化学者で禅に深く傾倒した近重真澄(号・物庵、一八七〇～一九四一)の、禅に関する談話も掲載がある。これらの著者の多くは論説を元にして日本心霊学会出版部(人文書院から著書も発行している。これらの医学者たちは、多かれ少なかれ、民間精神療法の治療論や生命論(心身一元論)に共鳴していた。例えば、小酒井は、「精神の集注に依つて、……奇跡的治癒を得ることとは訳ないこと」だと主張し、永井は「物と心の問題は、結局生命の問題である。何となれば生命は「物」であると同時に「心」であるからである」と述べている<sup>三八</sup>。『日本心霊』は、こうした同時代の医学思想・科学思想の一面をまとめた形で反映しており、医学史・科学史上の重要な資料でもある。

### 〈第三期——日本精神と総動員〉

第三期『日本心霊』の転機は、一九三一(昭和六)年である。これを画するのが、内部事情としては野村瑞城から清水正光への編集代表の交代、そして外的事情としては警視庁令「療術行為ニ関スル取締規則」(以下、療術行為取締規則と略)の発令である。

野村瑞城は一九三〇(昭和五)年の後半頃に『日本心霊』の編集を辞したようである。代わって人文書院に入社した清水正光(一八九七～一九五二)は、野村と同じく大阪時事新報社出身の記者である。一九三三(昭和八)年に人文書院に入社という記録があるが、一九三一年から『日本心霊』にヨギ・ラマチャラカ(本名W・W・アトキンソン<sup>三九</sup>)の紹介・翻訳記事を連載していたことから、この頃から会員もしくは編集者として日本心霊学会と深く関わっていた可能性もある<sup>四〇</sup>。連載の内容は『健康増進呼吸哲学——ヨギの強健呼吸法』(一九三一年)として人文書院から刊行されている。

一九三四(昭和九)年頃、清水は人文書院初代編集長に就任したようである。この時から、人文書院(日本心霊学会出版部)は、本格的に出版社として確立し、文芸書の刊行が始まる。清水は川端康成(一八九九～一九七二)と学友であり、その縁から川端とつながりの深い保田與重郎(一九一〇～一九八一)ら日本浪漫派や中河与一(一八九七～一九九四)ら新感覚派の著作が戦前期人文書院から出版されるようになる。また、人文書院から佐佐木信綱門下や非アララギ派の歌集・和歌文学が多数出版されているが、清水自身が後に『評釈伝記小倉百人一首』(大日本雄弁会講談社、一九四七年)を出版しているように和歌にも造詣が

深かったこととの関連も考えられる<sup>四一</sup>。戦前期人文書院の刊行ラインナップにおける清水の人脈や志向の影響は非常に大きく、学術出版社としての人文書院の基礎は、まちがひなく清水によって築かれたと言える。また、そのラインナップから見れば、戦前期人文書院は昭和期の「日本主義的教養」<sup>四二</sup>の一角を担っていると行ってよいだろう。日本主義的教養については、従来、大正教養主義からマルクス主義という教養主義の展開から捉えられていたが、日本心霊学会に目を向けることで心霊研究・霊術・修養・民俗学からの流れへの視野も開かれる。この点は、例えば、折口信夫と保田與重郎の関係という問題<sup>四三</sup>についても、新たな角度から考える材料を提供しうる。

ただし、『日本心霊』紙上に関しては、この交代を機に民俗学関係の記事がほとんど見られなくなる。神道関連の記事については、神道学者の溝口駒造（一八八一～一九四五）、田中義能（一八七二～一九四六）、宮地直一（一八八六～一九四九）、宗教学者の加藤玄智（一八七三～一九六五）、法学者で古神道論を唱えた寛克彦（一八七二～一九六一）、倫理学者の深作安文（一八七四～一九六二）など、非民俗学系の学者ばかりである。一方、仏教関係の記事についてはむしろ一九三〇年前後から急増している。しかし、現場の仏教者というよりは、高神覚昇（一八九四～一九四八）、友松円諦（一八九五～一九七三）、宇野円空（一八八五～一九四九）、増谷文雄（一九〇二～一九八七）、川合貞一（一八七〇～一九五五）、矢吹慶輝（一八七九～一九三九）といった仏教学者・宗教学者・哲学者など学者のものがほとんどである。これらの記事のほとんどが『読売新聞』をはじめとした他媒体からの引用や転載であり、野村の編集主任時代ほどは、独自の紙面づくりはなされなくなったようにも見える。しかし、だからといって、『日本心霊』独自の主張がなくなったとは言えない。転載記事であっても、その取捨選択や配置から主張や傾向を読み取ることは可能である。右に示したなかでは、神道系であれば溝口駒造がよく紙面に出てくる。西村真次の旧友でもある溝口は、詩人から神道学者に転じた人物であり、科学文明と古典を融合した神社・神道論を説いていた<sup>四四</sup>。『日本心霊』上でも、民間信仰を通じた神社の宗教性の復活を主張する記事が掲載されており<sup>四五</sup>、野村や柳田民俗学と連続するモチベーションがある。神社非宗教論批判の立場は、『日本心霊』では一貫していたように思われる。

また、仏教関係では、先に見たなかでは、友松円諦、高神覚昇、増谷文雄らが「真理運動」の推進者であることが注目される。真理運動とは、友松・高神らが中心となり、教団の外での仏教復興を唱え、現実社会での仏国土建設を進める運動であり、源流を辿ると新仏教運動に行きつく<sup>四六</sup>。さらに、浅野研真（一八九八～一九三九）、本莊可宗（一八九一～一九八七）、

三木清（一八九七～一八四五）ら、宗教に関心を持ったマルクス主義研究・プロレタリア運動家の記事も見られる。特に浅野と本荘の記事は多い。浅野研真は、プロレタリア教育運動から出発して、友松とともに「仏教法政経済研究所」で活動するなど、昭和初期の仏教革新（復興）運動で知られる人物である<sup>四七</sup>。本荘可宗は、『プロレタリア宗教理論』（大鳳閣、一九三〇年）の著者であり、当時は東洋思想や大乘仏教思想に資本主義の乗り越えと世界的変革（二〇世紀ルネサンス）の可能性を主張していた<sup>四八</sup>。戦後に実存主義で出発した人文書院との絡みで言えば、宗教学者の石津照璽（一九〇三～一九七二）のキェルケゴール研究・実存哲学論がすでに『日本心霊』に掲載されていることも注目されてよいだろう<sup>四九</sup>。石津もまた、実存哲学から仏教や東洋思想を再評価し、「近代主義」の乗り越えを図ろうとする。いずれも仏教と近代社会との接続を試みながら、仏教改革（復興）を通じて社会・教育・政治の改革を志した人々である。それは仏教改革と社会貢献を謳った初期日本心霊学会の関心と通底するが、初期が心理学的（超心理学的）傾向を持っていたのに対して、第三期では極めて社会科学的存在論的志向が強い。

この背景には、やはり一九三〇年代のマルクス主義の経験を指摘できる。日本心霊学会の近傍の『中外日報』でも、一九三〇年前後にマルクス主義と仏教に関する記事が増え、一九三〇年には「マルキシズムと宗教」および「仏教とマルクス主義」と銘打った座談会が開かれていた。この座談会には、現場の僧侶や教団人は招かれず、宗教学者・仏教学者がマルクス主義者に対峙した<sup>五〇</sup>。これについて調査した林淳は、次のように述べている。

マルクス主義者と仏教者との討論に僧侶や教団人ではなく、宗教学者が来たのは、なぜであろうか。論証は省き、結論だけを急ぐと、この時代の宗教学者は、個々の宗派、教団の関係者にはできない、宗教一般を鳥瞰して宗教一般を科学的な立場から擁護でき、新しい知識人として登場したからである。西洋の宗教理論にも精通し、マルクス主義の宗教批判をも咀嚼し、批判もできる能力が買われ、座談会に登場したのであろう。

マルクス主義が隆盛をきわめた時代は、同時に宗教復興の時代でもあり、そしてまた宗教学者の台頭の時代でもあった。<sup>五一</sup>

『日本心霊』紙面は、明らかにこうした時代を反映していた。昭和のマルクス主義経験以降の「宗教復興」において、改めて「心霊」がいかなる意義を持ったのかを探ることは、大正期の心霊ブームの帰結を見極めるうえで重要な課題だろう。

一方、転載記事ではなく、『日本心霊』の立場をみずからの言葉で示した紙面の冒頭の「公論」でも、心霊治療法の意義を唱え続けつつ、同時に時局や国内外の情勢に対する論評が行

われている。それらを逐一紹介することはできないが、一つだけ例を挙げておこう。一九三二（昭和七）年、国民精神文化研究所が創設され、その所員・組織構成が公表された際、『日本心霊』の「公論」では非常に強い口調で批判している。すなわち、その人選では「凡ゆる意味に於てその最後において理詰めとなつて来ている秋（と）に当つて：公平にそれを権威づけること」はできないと言うのである。そして、次のように続ける。

文部省が時代に逆行してゐると云ふ蔑も免がれ得ないであらう。かやうな時代逆行のなす役割は、唯だ反動を助成する以外に何ものもない。それを防止するためには唯だ国民自身が目醒め、自らが健全な企てをするより外ない。中世の因襲に囚はれた大学に対して、人文的、宗教的な啓蒙思想が合流した。非時代的権威者に対して力強いものを自らに求むるの勢ひであつて、これは決して徒らな反抗ではない。五二

つまり、従来の学問的枠組みを維持した国民精神文化研究所を批判して、国民はより「人文的、宗教的」な思想を求めていると主張しているのである。民衆からの新たな変革的な宗教性の賦活という点で、やはり先に見た民俗学や仏教復興論とモチベーションを同じくしている五三。

もちろん、宗教改革と一体となった社会変革の主張は、「十五年戦争」の深まりのなかでは、総動員体制のなかに組み込まれていったと概括することはできる。それでも、その先駆性、変革性には注意しておきたい。実際、『日本心霊』上で、一九三二年（昭和七）四月一日から、会員募集広告において、すでに「保健療法の国民的総動員とわが心霊治療法の伝授」という標語が銘打たれている。後の一九三八（昭和一三）年、日中戦争長期化を受けて国家総動員法が施行され、その標語は結果としてここに組み込まれるのだが、少なくともそれは体制追従というよりは、むしろ先駆けているのである。なお、この時の会員募集広告で「宗教家の外護方便」のスローガンが復活するが、このときのそれは、初期のような狭義の仏教の近代化ではなく、「総動員」の希求と一体となった「宗教復興」の一環として捉えられるべきであろう。しかし、「総動員」の帰結は、「宗教家」と一般「国民」の相互浸透もしくは差異の消失という事態であり、「宗教家の外護方便」は、端的に「国民の外護方便」にならざるを得ない。実際、「国民的総動員」のスローガンが終刊まで継続するのに対して、「宗教家の外護方便」は一九三四（昭和九）年六月に消失している。

民間療法全体の総力戦体制への統合については、外的事情である療術行為取締規則の発令との関係を確認することで、よりはっきりとした認識が得られるだろう。一九三〇（昭和五）年十一月、療術行為取締規則が警視庁令として発令され、以降、同種の各府県令が続々

と制定された（京都府下では一九三四年五月十五日）。この背景には、医師会の圧力を受けながら、内務省衛生局を中心に民間療法を統制しようという動きが強まっていたことがある。ただし、この取締の主眼は物理療法にあったため、精神療法は比較的放置されていたこともあり、また治療師業の権益擁護や公認の期待から、民間療法家の側でも療術行為取締規則を歓迎する向きもあった<sup>五四</sup>。とりわけ、すでに大手となっていた精神療法団体では歓迎する傾向が強く<sup>五五</sup>、日本心霊学会もその例にもれない。特に出版業に軸足を置きつつあったため、なおさらそうであっただろう。一九三四（昭和九）年の京都府令の療術行為取締規則の発布にあたっては、『日本心霊』は一面の「公論」で次のように述べている。

療術行為取締は、発令以前に比べると、宣伝其他に於て多少の不自由はあるが、一面からみると、療術行為の存在が認められた訳で少くとも正々堂々と治療に従事してゐる者には、幸ひでこそあれ、何等の苦痛もない。……われ／＼は速やかに各府県にもこの種の府県令が発令され、不正なる療術者が淘汰されることを望むものであり、同時に真に秀れたる治療家の出ることを切望する。<sup>五六</sup>

日本心霊学会が療術行為取締規則を歓迎していたことがよくわかるだろう。

もっとも、ここでも「多少の不自由」が述べられているように、療術行為取締規則には誇大広告の禁止や施術料・技能・経歴の明示といった規定があり、その結果、民間精神療法においても大仰で形而上的な理論よりも、有効性、実効性が問われるようになっていく。このことは、民間精神療法の超心理的、宗教的な側面がそぎ落とされるということでもある。この頃から『日本心霊』上に「家庭のメモ」や「趣味と知識」など、生活レベルにおける大衆啓蒙的な内容の記事が増えてくるのは、この動向と無関係ではないだろう。すでに一九二六年から医学博士や医学士の肩書を持つ著者の記事の割合が激増していたが、はじめは精神療法や精神一元論哲学を肯定的に論じる永井潜、小酒井不木、石川貞吉らが中心であるのに対して、一九三一年頃からはこれらの著者の記事はほぼなくなり、代わって栄養学・伝染病学・衛生学・生理学などに関する医学者の記事が多くなる。記事の趣旨も、個々の民間療法（健康法・食養など）に対する医学的観点からの評価や医学的知識の大衆啓蒙といったものとなる。心霊研究や心霊療法については、ほとんど福来友吉一人が継続的に論説を発表し続けることで、かろうじて日本心霊学会機関紙『日本心霊』の体裁を保つという状況になる。

さらに日中戦争勃発以降、総力戦体制構築の一部として、一九三八（昭和一三）年に厚生省と国民健康保険制度が創設されると、費用面においても心霊治療＝民間精神療法のメリットはますます失われていく。厚生省創設時の『日本心霊』一面の「評談」には、このとき

の苦渋が滲み出ている。

今回厚生省の誕生したことはまことに慶賀すべきことであるがこれを独り官僚の仕事として眺めてゐるのでは遺憾である。われわれは、各自が、その気持をもつて保健と療病に、より関心を持つ様にせねば、効果は少い。その意味で、われ／＼は保健療病に効果的なわが日本心霊学会に入会され、自ら進んで、保健と療病に邁進されんことを希望するものである。<sup>五七</sup>

厚生省の施策の方向を評価するがゆえに、国民の自発性に訴えることでしか、心霊治療を売り込むことができなくなっているのである。同時に、一九三七年には内務省から地方新聞の「自主的」統廃合の指示が出されており、新聞統制が進んでいた時期でもあった<sup>五八</sup>。こうした経緯から、一九三九（昭和一四）年、ついに『日本心霊』は廃刊となる。日本心霊学会そのものがどうなったのかは、はっきりしない。

一方、人文書院の刊行点数は、一九四〇年前後まで衰えることなく、好況を維持していたようである<sup>五九</sup>。日中戦争勃発から日米開戦時まで、軍需景気や満州・北支への販路拡大、出版統制の一環としての買切制度によって、印刷・出版業界の収益はうなぎ上りとなり、出版バブルにわいていた<sup>六〇</sup>。おそらく人文書院もその恩恵を受けていたのであろう。その後、一九四四（昭和一九）年には国策の都合で立命館出版部など数社と合併して「京都印書館」となり、戦後には学術出版社「人文書院」として再出発する。しかし、日本心霊学会と『日本心霊』は、もはや忘れ去られていくのである。

以上、『日本心霊』の変遷を三期に分けて追いかけてきた。こうしてみると、渡邊藤交が「廃刊の辞」において「日本精神の高揚」と「保健療病運動」に邁進してきたと回顧し、その「年来の理想は満足された」と述べたことに込められた重層性の一断面が浮かび上がってくる。渡邊の言葉を、無批判な時局追従や狂信的な日本主義・民族主義の呼号だったと見ることも、逆に言論統制下の皮肉や面従腹背としてのみ捉えられることも、いずれも単純化しすぎていると言えよう。日本心霊学会の歩みが示しているのは、宗教的・社会的・政治的変革の追求が「日本精神」に行きつき、そして、とりわけ第一次世界大戦以降の「総力戦と現代化」<sup>六一</sup>の過程においては、「日本精神」の名の下でこそ、その変革を追及し続けえたということに他ならない。その変革の志向は、装いを変えながらも人文書院にも継承され、それゆえにこそ、今、『日本心霊』の封印が解かれた。それはすなわち、現在、各種の学問領域の境界のみならず、「学知／宗教／オカルト」「知識人／大衆」「国家／民衆」「戦前／戦後」

といった区分をも越境し、そこに通底する現実の変遷を直視する段階に來たということである。この地平を徹底して開きうることにこそ、『日本心霊』デジタルアーカイブの現代的意義があるのだと言えよう。

---

一 このときの発見の経緯については、佐藤良憲「日本心霊学会——人文書院新発見資料発見の経緯」  
(<https://note.com/jimbunshoin/n/76ead6a466d5>) を参照。

なお、『日本心霊』は、一九一五（大正四）年二月に発刊、一九三九（昭和一四）年七月に終刊し、足掛け二五年、七〇三号まで続いた（ただし二五九号、一六二号、一六五号の号数飛ばしがあり、三六六号が号数重複している）。刊行サイクルの変遷は以下の通り。

- ・一九一五年二月～一九一五年二月 ↓ 毎月一回七日発行（月刊）
- ・一九一六年一月～一九二三年二月 ↓ 毎月二回一・一五日発行（隔週刊）
- ・一九二四年一月～一九三六年二月 ↓ 毎月三回一・一〇・二〇日発行（旬刊）
- ・一九三七年一月～一九三九年七月 ↓ 毎月一回一日発行（月刊）

このうち、発見された『日本心霊』には、一九二三年二月一五五号（一八五号）、一九三三年五月～二月分（五四一～五六四号）、一九三五年八月一〇日号（六二三号）、一九三六年二月一〇日号（六四一号）、一九三六年九月一日号（六六一号）・一〇月一日号（六六四号）・一〇月二〇日号（六六六号）、一九三七年六月一日号（六七八号）、一九三八年二月一日号（六九六号）が抜けている。

二 講演記録「文化を見る目」（『京都の出版文化』第五回、講師・渡辺睦久、京都・大学センター主催、一九九八年五月二六日）。なお、睦久氏はマルクス主義には距離を持っていたが、一九六八年前後の日本の大学闘争やフランスのバリ五月革命に対しては、サルトルが理解を示したことを引き合いに出しながら、共感的に言及している（同講演記録、一三～一四頁）。実際のところ、確かにサルトル自身は五月革命にコミットメントしたが、六八年に関わった学生や思想家はサルトルのような「知識人」の代行的役割に対して批判的だった（桂秀実『増補 革命的な、あまりに革命的な——一九六八年の革命』史論『筑摩書房、二〇一八年、一五五頁』）。むしろここでは、サルトルに託けて述べられた、睦久氏自身の一九六八年へのシンパシーが重要である。すでに指摘があるように、保田與重郎を論じた橋川文三『日本浪漫派批判序説』（一九六〇年、未来社）は、六〇年安保で活躍する新左翼（特にブント）の登場というコンテキストを持ち、さらに日本浪漫派に関心を持った思想家が日本の六八年のメンタリティー形成に寄与した（桂前掲書、七〇頁）。つまり、一九三〇年代の日本浪漫派と一九六〇年代後半の全共闘運動は、右翼か左翼かというカテゴリーを超えて、マルクス主義（より正確には「スターリニズム」）からの「転向」の型において無意識的あ

るいは構造的な共通性を持つ。一九二〇年生まれの睦久氏は、一九二二年生まれの橋川とおおむね共通した一九三〇年代経験を持っていたと思われる。とすれば、睦久氏の一九六八年の大学闘争の評価は、『日本心霊』の封印では隠しきれない、睦久氏自身の日本心霊学会⇨戦前期人文書院のメンタリティーの継承を垣間見せている可能性がある。それは戦前と戦後に共通する、実存哲学の構造的な位置付けにも関わり、実際に『日本心霊』ではすでにキエルケゴールやハイデッガーの実存哲学の紹介があった(註四九参照)。本解説における「日本心霊学会の活動と『日本心霊』の〈第三期——日本精神と総動員〉は、以上のことを実質的に裏付けるものにもなっている。

三 アンリ・エレンベルガー『無意識の発見——力動精神医学発達史』上・下、木村敏・中井久夫監訳、弘文堂、一九八〇年。

四 本解説論文と『日本心霊学会』研究』各章・コラムはおおむね以下のように対応している。

・ 「民間精神療法の誕生とその背景」：第二章「日本の心霊研究と精神療法」(吉永進一)、コラム1

「民間精神療法のなかの日本心霊学会」(平野直子)

・ 「日本心霊学会の活動と『日本心霊』全体」：第一章「日本心霊学会の戦略」(一柳廣孝)

・ 〈第一期——仏教外護方便〉：第三章「大正期日本心霊学会と近代仏教」(栗田英彦)

・ 〈第二期——仏教界からの離脱〉：第四章「越境する編集者野村瑞城」(渡勇輝)、コラム2「H・カーリングトン『現代心霊現象之研究』を翻訳した関昌祐の心霊人生」(神保町のオタ)、コラム3「句

仏心霊問題」(栗田英彦)、コラム4「日本心霊学会編集部代表・野村瑞城(政造)の作品と略歴」(菊

地暁)

・ 〈第三期——日本精神と総動員〉：「編集者清水正光と戦前期人文書院における日本文学関係出版」(石原深予)

ただし、本解説では機関紙『日本心霊』の紙面に焦点を当てているため、特に第二期については医学関係の情報を追加し、第三期については『日本心霊』記事執筆者と療術行為取締規則関連の情報と考察を大幅に追加した。逆に戦前期人文書院と清水正光については、石原論文に詳細を譲る。その他、追加情報の部分については、適宜参考文献を脚注で示している。

五 一柳廣孝『催眠術の日本近代』青弓社、一九九七年。

六 ここでの「ピリフ」と「プラクティス」は、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』(岩波書店、二〇〇三年)の用法を批判的に踏まえている。

七 近藤嘉三の生没年については、国際研究会A Century of Usui Reiki Ryohō: The History, Present, and

Future of a Global Japanese Spiritual Therapy (二〇二二年五月二八日・オンライン開催)におけるエイヴ

リ・キロー (Avery Morrow) の発表 ("The Rise and Fall of Kondō Kazō, a Shinto Hypnotist") を参照した。

八 鈴木貞美「エネルギーの文化史へ——概念変容をめぐる覚書」金子務・鈴木貞美編『エネルギーを考える——学の融合と拡散』（作品社、二〇一三年）。猪原徹「明治・大正思想における熱力学的世界観——日本における「エネルギー論」受容を中心に」『立命館大学人文科学研究所紀要』一二九号、二〇二二年。

九 筒井清忠『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察』岩波書店、一九九五年（岩波現代文庫、二〇〇九年）。大澤絢子『「修養」の日本近代——自分磨きの一五〇年をたどる』NHK出版、二〇二二年。

一〇 国家医学会編『催眠術及スツグスチオン論集』上・下、南江堂、一九〇四年。

一一 「利用せられつゝある本会」心霊治療と耳根圓通法』『日本心霊』五二号、一九一七年九月一日、資料番号 01089。

一二 例えば、初期であれば、木原鬼仏『霊的慰安 安心立命の福音』（獅子吼書院、一九〇七年）などにその傾向が強く、大正期に耳根圓通法を習得した後は、さらに仏教的傾向は強まる。なお、木原は儒教の影響も大きいと思われる。

一三 日本心霊学会の創立年は、当初は一九〇六（明治三九）年とされていたが、後年に一九〇八（明治四一）年となる。少なくとも一九二五年の時点で「明治四一年、会長が本会を創立さるゝ」（渡邊久吉編『日本心霊創立一八周年記念号 霊的体験録』日本心霊学会、一九二五年、六〇頁）となっている。

一四 ただし、日本心霊学会印刷部の広告が、『日本心霊』創刊時の四面に出ており、少なくともその時点で印刷請負業も行ったことが分かっている。

一五 詳細は、山本伸裕・碧海寿広編『清沢満之と近代日本』（法藏館、二〇一六年）および新佛教研究会編『近代日本における知識人宗教運動の言説空間——「新佛教」の思想史・文化史的研究』（研究報告書・科学研究費課題番号二〇三二〇〇一六、二〇一二年）を参照されたい。

一六 福島榮寿『思想史としての「精神主義」』法藏館、二〇〇三年。

一七 たとえば、吉田久一『日本近代仏教史研究』（吉川弘文館、一九五九年）など。

一八 井村宏次『新・霊術家の饗宴』（心交社、一九九六年）、吉永進一「太霊道と精神療法の変容」（『近現代日本の民間精神療法に関する宗教史的研究——身体と社会の観点から』研究報告書・科学研究費課題番号二四五二〇〇七五、二〇一六年）。

一九 都会の寺の或人「赤裸々にした寺院生活告白（上）」『日本心霊』七三号、一九一八年七月一日、資料番号 01619。同「赤裸々にしたる寺院生活の告白（下）」『日本心霊』七四号、一九一八年七月一日、資料番号 01643。

二〇 逸名氏「寺院生活者の記事を読んで 私は私の感想を」『日本心霊』八九号、一九一九年三月一日、資料番号 02063。

二一 生年は、現代仏教家人名辞典刊行会編『現代仏教家人名辞典』（現代仏教家人名辞典刊行会、一九一七年、九五頁）によった。

二二 大島玄瑞「序」（渡邊藤交『呼吸式感応的治療秘書』日本心霊学会本部、一九一三年）、六頁。

二三 なお、ここで言う入会者とは、入会金を支払って規約や『呼吸式感応的治療秘書』（『心霊治療秘書』）を受け取ったものを言う。必ずしも継続的に心霊治療に従事していたとは限らない。

二四 「従来」の名称では、時として誤解を伴ひ時としては範囲が限局する」という理由から、対外的には「人文書院」を使うとしている（「会告」『日本心霊』三四三号、一九二七年一〇月二〇日、資料番号 09686。

二五 訳者の関昌祐も霊術家であった。関については、神保町のオタ「H・カーリングトン『現代心霊現象の研究』を翻訳した関昌祐の心霊人生」（栗田編前掲書『日本心霊学会』研究）に詳しい。

二六 一般層の新規顧客開拓において、不特定多数への『日本心霊』の無償配布は現実的ではない。ターゲット層の絞り込みにおいて、書籍刊行は有効な戦略だったのではないか。

二七 福来友吉「霊の研究と精神文明」『日本心霊』四四号、一九一七年五月一日、資料番号 00899。同「霊の研究と精神文明（二）」『日本心霊』四五号、一九一七年五月一日、資料番号 00926。

二八 福来友吉「心霊治療と宗教（上）」『中外日報』五三七三号、一九一七年七月一日。同「心霊治療と宗教（下）」『中外日報』五三七四号、一九一七年七月二二日。

二九 伊藤証信「宗教的節操（一） 附、福来博士に答ふ」『中外日報』五三七六号、一九一七年七月一日。以降、『中外日報』五三八九号（一九一七年七月二九日）まで、計七回に渡って福来への応答が続いている。

三〇 日本心霊学会Ⅱ人文書院からの福来の刊行物は、『生命主義の信仰』（一九二三年）の後、『観念は生物なり』（一九二五年）、『精神統一の心理』（一九二六年）、『弘法大師の御霊影』（一九三〇年）、『心霊と神秘世界』（一九三二年）と続く。『日本心霊』には、これらの著作のもととなる記事がしばしば掲載されていた。

三一 日本心霊学会Ⅱ人文書院からの野村の刊行物は『原始人性と文化』（一九二四年）、『霊の活用と治病』（一九二五年）、『白隠と夜船閑話』（一九二五年）、『精神統一の心理』（一九二六年）、『民間療法と民間薬』（一九二七年）、『白隠と遠羅天釜』（一九二八年）、『疾病と迷信』（一九二九年）、『沢庵と不動智の体現』（一九三〇年）がある。また、『現在及将来の心霊研究』および『霊の神秘力と病氣』も、実質的には

野村の執筆したものである。

三三 『日本心霊』編集長として最初に名前が挙がっている人物は、「河瀬清美」である（戦乱の終局近きに在矣）『日本心霊』一二号、一九一六年三月一日、資料番号 00260）。そのすぐあとに「川瀬青城」という名前が登場し（「宗教家の奮起を促す」『日本心霊』一六号、一九一六年三月一日、資料番号 00337）、同年の『日本心霊』三〇号（一〇月一日）まで続く。続いて編集長に就任したのが、「小沢翠月」であり、同年の三五号（二月十五日）まで寄稿がある（「編輯机上より」『日本心霊』三一号、一九一六年一〇月十五日、資料番号 00632）。なお、野村はさまざま筆名を用いており、渡勇輝の調査によれば、「王而山」「わうじさん」「里予木寸」「里木正告」「東山荘」「晴明樓」は野村である（渡勇輝「越境する編集者野村瑞城——『日本心霊』紙上の「神道」と「民俗」を中心に」（栗田編前掲書『日本心霊学会』研究）、一六三頁）。また、「M」「王」「N」といった署名も用いている。

三四 菊地暁「日本心霊学会編集部代表・野村瑞城（政造）の作品と略歴」（栗田編前掲書『日本心霊学会』研究）、一七二～一七三頁。

三五 同右、一七〇～一七四頁。

三六 西田・折口の講演録は『日本心霊学会』研究』に採録し、菊地暁による解説を付けている。

三七 渡前掲「越境する編集者野村瑞城」、一五一～一五二頁。

三八 同右、一四七～一五八、なお当時、神社神道は「国家の宗祀」として国家や地方自治体の管理によって運営されており、政教分離との関係から行政的には神社を「非宗教」に位置づけ布教や葬儀が禁じられていた。

三九 小酒井不木『慢性病治療術』（人文書院、一九二八年）、一二八頁。永井潜『人及び人の力』（人文書院、一九二七年）、五〇頁。

四〇 アトキンソンの詳細については、フィリップ・デスリブ「ウィリアム・ウォーカー・アトキンソン——別名、ヨギ・ラマチャラカ」（栗田英彦・塚田穂高・吉永進一編『近現代日本の民間精神療法——不可視なエネルギーの諸相』国書刊行会、二〇一九年）を参照。

四一 石原深予「編集者清水正光と戦前期人文書院における日本文学」（栗田編前掲書『日本心霊学会』研究）、一八一～一八二頁。

四二 石原前掲「編集者清水正光と戦前期人文書院における日本文学」、一九三～一九七頁。

四三 竹内洋・佐藤卓己編『日本主義的教養の時代——大学批判の古層』柏書房、二〇〇六年。

四四 斎藤英喜「折口信夫——神性を拡張する復活の喜び」ミネルヴァ書房、二〇一九年、二六九～二七〇、二七四頁。渡辺和靖「保田與重郎と折口信夫——後鳥羽院と芭蕉の系譜」『愛知教育大学研究報告

- (人文・社会科学編)』五一号、二〇〇二年。
- 四四 木村悠之介「詩人・溝口白羊から神道学者・溝口駒造へ」『宗教研究』九五巻別冊、二〇二二年(日本宗教学会第八〇回学術大会・研究発表要旨)。
- 四五 溝口駒造「神社の宗教活動——神社問題の基本点」上・中・下『日本心霊』六五四〜六五六号、一九三六年六月二〇日・七月一日・七月一〇日、資料番号 19268 他。
- 四六 坂本慎一『戦前のラジオ放送と松下幸之助——宗教系ラジオ知識人と日本の実業思想を繋ぐもの』P  
HP 研究所、二〇一一年。
- 四七 菊地正治「浅野研眞研究——晩年の仏教社会事業との関わりを中心に」『久留米大学文学部紀要社会福祉学科編』一・二号、二〇〇一年。同「浅野研眞研究(その二)——『佛陀』誌にみる思想と行動」『久留米大学文学部紀要社会福祉学科編』一二号、二〇一二年。
- 四八 本荘可宗「現代人は如何して宗教を再受取る」『日本心霊』六〇一〜六〇六号、一九三五年一月一日〜二月二〇日、資料番号 17511 他(六回連載)。
- 四九 石津照璽「キエルケゴールの復興——文化不安への反動」上・中・下『日本心霊』五二三・五二四・五二六号、一九三二年一月一日・一月一〇日・二月一日、資料番号 15566 他。同「仏教思考の特質」上・下『日本心霊』五八二・五八三号、一九三四年六月二〇日・七月一日、資料番号 16791 他。同「『実存』の方向と宗教及び宗教思想」上・下『日本心霊』六三九・六四〇号、一九三六年一月二〇日・二月一日、資料番号 18855 他。
- 五〇 本解説で挙げた名前では、宇野円空、本荘可宗、川合貞一、矢吹慶輝らが座談会に参加している。
- 五一 林淳「座談会・仏教とマルクス主義——一九三〇年の『中外日報』『東京大学宗教学年報』二五号、二〇〇八年、一四六頁。
- 五二 「公論 国民精神文化研究所 果して庶希の効果があるか」『日本心霊』五一九号、一九三二年九月二〇日、資料番号 15403。
- 五三 日本心霊学会は、理論や制度の内容に批判を加えても、理論や制度そのものは否定していないことに注意しておきたい。この点で、同時期に爆発的な流行を見せた霊術「手のひら療治」の行き方とは異なっている。手のひら療治は、天皇機関説排撃の先陣を切り、大学批判と国体明徴運動に奔走した原理日本社の創始者、三井甲之(一八八三〜一九五三)が積極的に普及したことで知られている。三井は、理論や制度による統治を批判し、和歌と手のひら療治を通じた「国民宗教礼拝儀式」による君民の一体化を説いていた。これに比べると日本心霊学会は、明らかに制度否定ではなく制度改革の方向を向いていた。このように霊術・民間精神療法の圏域においても、理論と実践(療法―儀礼)、それに加えて学術・文芸との関

わりは多様であることが見て取れる。

五四 「療術行為取締の打診——内務省伊原医務主任と本誌記者の「問一答」『通俗医学』一四卷五号、一九三六年、一六一〜一六四頁。

五五 一方、比較的小規模な団体は治療師会などの業界団体を作って、この動きに対応しようとしていた。これについては、田邊信太郎『病いと社会——ヒーリングの探究』（高文堂、一九八九年）を参照。

五六 「公論 療術行為取締規則発布——京都府下は五月十五日発令」『日本心霊』五八〇号、一九三四年六月一日、資料番号 16708。

五七 「評談 厚生省いよく誕生す——保健衛生拡充の為め喜ばし」『日本心霊』六八六号、一九三八年二月一日、資料番号 20058。

五八 佐藤卓己『新版 現代メディア史』岩波書店、二〇一八年、九一〜九二頁。

五九 『日本心霊学会』研究』所収「日本心霊学会と戦前期人文書院年表」参照。

六〇 佐藤卓己『キング』の時代——国民大衆雑誌の公共性』岩波書店、二〇〇二年、三二五〜三四八頁。

同『言論統制——情報官・鈴木庫三と教育の国防国家』中央公論新社、二〇〇四年、三九〜四〇頁。

六一 山之内靖・ヴィクター・コシユマン・成田龍一編『総力戦と現代化』柏書房、一九九五年。