

## カルト的場と総力戦——1930年代の日本心靈学会・仏教・神道の交錯

栗田英彦（佛教大学）

### 1. はじめに——吉永進一の「カルト的場 (cultic milieu)」概念と近代仏教研究

- ① 「円盤と至福千年：ヘブンズゲイト論」（『舞鶴高専情報センター年報 26』1998）<sup>1</sup>
- ② 「日本の霊的思想の過去と現在」（樫尾直樹編『スピリチュアリティを生きる：新しい絆を求めて』せりか書房、2002）
- ③ 「円盤に乗ったメシア：コンタクティたちのオカルト史」（一柳廣孝 編著『オカルトの帝国——1970年代の日本を読む』青弓社、2006）<sup>2</sup>
- ④ 「大正期大本教の宗教的場：出口王仁三郎、浅野和三郎、宗教的遍歴者たち」（『舞鶴工業高等専門学校紀要』45、2010）<sup>3</sup>

- ◆ カルト的場とは、英国の社会学者コリン・キャンベルによって提唱された概念。ゆるやかなグループである「カルト」を生成する「場」を意味し、「支配的な文化の正統派に対して異端的あるいは逸脱的な立ち位置」を持ち、その代弁者は「正統派を攻撃し、信仰と実践の個人的自由を擁護」し、超教會的、シンクレティック、寛容的な思想傾向を持つとされる<sup>4</sup>。
- ◆ 吉永はカルト的場の概念を早くから宗教研究で用いた。当時、日本の宗教社会学系の新宗教研究では、「スピリチュアリティ」概念や（島菌進の）「新靈性運動」概念が主流であり、カルト的場は管見の限りあまり（ほどんど？）用いられてこなかった<sup>5</sup>。
- ◆ 日本の宗教社会学系新宗教研究では、1970年代以降の「精神世界」「ニューエイジ」「スピリチュアリティ」などの霊的思想は、戦後の新宗教運動または1960年代までのカウンター・カルチャーの延長と変容で捉えられてきた。しかし、吉永にとって、カルト的場の概念を用いる有用性は、教団や集団という人間の集まりではなく「知識の場」に視点を据えうることにある（メディア研究との親和性——「吉永テーゼ」<sup>6</sup>）。
- ◆ これによって、（1）これらの源流をそれ以前の19世紀中頃までさかのぼることができること、（2）欧米のメタフィジカル・オカルト思想がアイディアの供給源でありつづけたこと〔これはマクロビオティックやレイキなどを見ると現在では往還的として刷新しうる<sup>7</sup>〕、（3）さらには歴史性を超えた人間の普遍的条件を見ることができることになった（②参照）。

一九七〇年代半ば、ユリ・ゲラーやデニケン、桐山靖雄の密教、コリン・ウィルソンの『オカルト』（新潮社、一九七三年）などによるオカルト・ブームに触発されて、いくつかの大学にUFO超心理の研究団体が誕生し、このサークル（引用者注・ヒマラヤ聖者の会——吉永も所属した京大UFO超心理研の創設者が創設した組織）もその一つであった。一面ではアメリカの流行に合わせて節のように出現した流行であり、交流していた団体や能力者たちも若者が多かったが、サークルの周囲には昭和三〇年代の円盤ブームから続く研究団体や円盤カルト、戦前からの歴史を持つ心靈研究協会など、古くからの「場」も存在していた。（②172頁）……宗教でもなく、束縛もないが、一定の傾向をもった知識が流通し、各自がそれぞれに合わせて知識を採取し編集し、時には共鳴者を獲得できるような場（宗教社会学で「カルト的場」[ルビ：カルティック・ミリュー]と呼ばれるが、ここでいうカルト的とは狂信的集団のことではなく、セクトと対比して組織化されない状態を指す）

——それはニューエイジ、精神世界、あるいは島蘭進のより包括的で普遍的な用語を借りて言えば新霊性運動と呼ばれるものの原型に、私は偶然参入する機会を得たわけだが、この場は、どこからどう発生してきたのだろうか。その先行形は何であったのか。もちろん欧米からの輸入品がその大枠をなすにしても、何らかの日本的なものに接木して定着したはずであるが、その根は何であったのか。そして、ニューエイジ、精神世界を「新しさ」から切ることが出来るならば、逆にそのような霊的な運動を「古さ」から切ることも出来ないか。そこに、歴史条件に関係ない、人間的な状況の馬鹿馬鹿しさと、その中の希望と美しさを見る事が出来ないのか。以来、そう考えてきた。

(②173-174頁)

- ◆ ②では、日本のカルト的場として、まず明治20年代のオルコット招聘、反省会の『海外仏教事情』『反省会雑誌』(神智学紹介)、フィランジ・ダーサ『瑞派仏教学』翻訳(スウェーデンボルグ×チベット仏教)から筆を起し、それが鈴木大拙と出口王仁三郎に影響を与えたことに言及する。続いて催眠術の流行から明治末から大正期の霊術・民間精神療法・心身修養および大本系の霊的思想家を取り上げ、戦後には生長の家、関口野薔薇、十菱麟らによってこのような「知識の場」が伝えられ、そして70年代末の京大UFO超心理研、『遊』、『迷宫』、『ヘブン』、80年代の『ムー』『トワイライト・ゾーン』といった雑誌による「場」の継続からオウム真理教の登場、最後に90年代のスピリチュアリティへの変容が論じられている。
- ◆ つまり、吉永は少なくとも90年代から「カルト的場」の視点を持ち、その視点から近代仏教に取り組んだために、「近代仏教研究の新たな波」<sup>8</sup>の象徴的人物になった。

では、この視座から見た吉永の「残した課題」とは。

- 戦前と戦後を繋ぐ、戦中期(総力戦体制期)のカルト的場研究の不在。<sup>9</sup>
- 総力戦という「宗教」も「思想」もなにもかも政治・軍事に動員していく状況におけるカルト的場の位置づけ。
- 原理日本社の領袖、三井甲之が手のひら療治、大日本言論報国会・教学錬成所の幹部、佐藤通次が岡田式静坐法を行っていたように<sup>10</sup>、この時期にキャンベルのいう「異端的」「逸脱的」「個人的自由」「寛容的」という、カルト的場の規定から一見すると外れるような事象が増加する。これをどう考えるか。
- また、近代仏教が日本主義や神道と結びつくときに、カルト的場が果たした役割。  
cf. 石井公成・近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』(法蔵館、2019年)
- 以上の確認をするための最適な事例としての日本心霊学会。

## 2. 日本心霊学会の概要<sup>11</sup>

- ・ 創始者、渡邊藤交(本名・久吉、1885~1975)
- ・ 機関紙『日本心霊』。揃いで発見され、一つの霊術団体の盛衰が分かりやすい。
- ・ 『日本心霊』は三つの時期に区分できる。

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（昭和一四）年

<重要な関係者>

- ・ 福来友吉（1869～1952）：心理学者。千里眼事件以後の活動拠点。
- ・ 野村瑞城（1887年～？）：『日本心霊』編集主任。民俗学との関わり。
- ・ 清水正光（1897～1951）：人文書院初代編集長。人文学系出版社の人文書院へ。

**【第一期：仏教外護方便】**

- ・ 渡邊藤交：京都寺院に丁稚奉公→浄土宗専門学校（後の佛教大学）、木原鬼仏の影響。
- ・ 浄土宗を中心とした仏教界に深い関わり。
- ・ 1906（明治39）年、仏教の重要寺院がひしめく京都に日本心霊学会を創設。
- ・ 機関紙『日本心霊』を全国の仏教寺院（約七万カ寺）に無償配布（ターゲットを限定）
- ・ 『日本心霊』上の広告収入が安定した収入源か。入会金は不安定。
- ・ なぜ仏教界で「心霊治療法」のニーズがあったか。
  - ①言説上の仏教の近代化：精神主義（宗教の内面化）と新仏教運動（宗教の社会化）
  - ②経済上の仏教の近代化：不安定化する寺院における副業と布教（新規信徒獲得）
- 仏教界に限定した展開、全国の寺院に発送し続ける印刷・発送能力、比較的現実的なマネジメント能力が他の霊術団体に対する強み。
- 心霊治療によって仏教界を「外護方便」＝アシスト。

**【第二期——仏教界からの離脱】**

- ・ 大谷派門主大谷句仏（1875～1943）を巡る「心霊問題」→仏教界での懸念増大
- ・ 市場ターゲットの仏教界が飽和状態？会員数（入会者数）が6000人で頭打ち。
- 1918（大正7）年中頃から日本心霊学会は仏教界の外への展開を始める。
- ・ 一般市場向けの著作の刊行開始、1922年日本心霊学会出版部（後の人文書院）発足。  
日本心霊学会編『現在及将来の心霊研究』（1918）、『霊の神秘力と病氣』（1921）  
福来友吉『生命主義の信仰』（1923）、カリングトン（関昌祐訳）『現代心霊現象之研究』（1924）
- ・ 心霊治療の一般公開（「秘法の開放伝授」）
- ・ 仏教寺院向け広告が激減、人文書院刊行物の広告がメインとなる。
- ・ 会員数増加：1924年→8200人、1931年→10000人
- ・ 福来経由でアカデミックな権威と人脈を獲得。一般層へのアピール。福来の影響で治療理論を生命論的に刷新→『心霊治療秘書』（1924）。←大正生命主義・生命論ブーム
- ・ 野村瑞城が『日本心霊』の編集の中核を担う→『日本心霊』紙上での民俗学＝神道への関心（心霊治療→「シャマニズム」→「原始神道」を経由）。神社非宗教論批判（国民的宗教心の養成）←デモクラシーとWWIの影響<sup>12</sup>
- ・ 西田直二郎（1886～1964）と折口信夫（1887～1953）の民俗学大会上での講演録収録。
- ・ 1926年頃から、『日本心霊』に医学者の論説が多く掲載。精神医学：今村新吉・石川貞吉／生理学：小酒井不木（探偵小説作家）・永井潜・浦本政三郎（号・浙潮）／法医学：小南又一郎、医学史：富士川遊（1865～1940）、化学者：近重真澄（号・物庵、日本化学会会長を務めた化学者で禅に深く傾倒）。民間精神療法の治療論・生命論（心身一元論）に共鳴。<sup>13</sup>

### 【第三期——日本精神と総動員】

- ・ きっかけ：①野村瑞城から清水正光への編集代表の交代（『日本心霊』紙上で民俗学関係の記事が激減）、②警視庁令「療術行為ニ関スル取締規則」（療術行為取締規則）発令。
- ・ 『日本心霊』の宗教関係（神道・仏教）記事は、『読売新聞』等其他媒体からの引用・転載。
- 1920年代マルクス主義ブーム⇒1930年代の退潮後の仏教復興運動や日本主義（≡神道）への関心の高まり（国体明徴運動を背景）<sup>14</sup>。社会科学を踏まえた仏教学者、神道学者の登場。
  - 【神道学者の例】溝口駒造（1881～1945）。詩人から神道学者に転じ、科学文明と古典を融合した神社・神道論を説いた。民間信仰を通じた神社の宗教性の復活を主張し、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。
  - 【仏教学者の例】友松円諦、高神覚昇、増谷文雄ら「真理運動」（超宗派的仏教復興運動）推進者。浅野研真（1898～1939）、本荘<sup>かそ</sup>可宗（1891～1987）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。仏教哲学専門の宗教学者石津照璽（1903～1972）のケルケゴール研究・実存哲学論も『日本心霊』上で紹介（戦後との連続性）。
- ・ 【国民精神文化研究所批判】国精創設時（1932）、「文部省が時代に逆行している」と批判し、国民はより「人文的、宗教的」な思想を求めていると主張。
- 従来の仏教改革・社会貢献の方向を継承しつつ、心理学・超心理学・生命論から社会科学的・存在論的志向へ。日本主義的だが、復古主義・伝統主義的というより、宗教によりデモクラシーやマルクス主義の超克（批判的継承）を主張。
- ・ 医療の国民化（現代化）と日本心霊学会の終焉。
  - 【療術行為取締規則への応答】日本心霊学会は、民間精神療法が認められたものとして歓迎。宣伝面での規制については「多少の不自由」があるとす。『日本心霊』では、福来の論説を除き、超心霊学的な記事は激減。精神療法肯定・生命論派の記事はほぼなくなる。代わりに医師による大衆啓蒙的記事が増える。
  - 【保健療病の国民的総動員】『日本心霊』1932年（昭和七）4月から、会員募集広告で「保健療病の国民的総動員とわが心霊治療法の伝授」を掲げる。1937年の国民精神総動員運動（第一次近衛内閣）、翌年の国家総動員法に先駆ける。ただし、1938年の厚生省・国民健康保険制度創設以後、心霊治療のメリットは激減<sup>15</sup>。翌年『日本心霊』廃刊。
- ・ 一方、人文書院の刊行点数は1940年前後まで増加し、好況を維持（戦時出版バブル）。川端康成との深い関係。新感覚派（中河与一）や日本浪漫派（保田與重郎）、非アララギ派の和歌（佐佐木信綱・斎藤瀏など）などの出版が中心（⇨アララギ派に近いアカネ出身の三井甲之）。広義の「日本主義的教養」<sup>16</sup>の一角を担う。
- ・ この時期の福来友吉も心霊研究の立場から「霊覚」＝「神道認識」として「敬神崇祖」を強調、「有閑哲学者」を批判しつつ、霊覚は観念論ではないとして神霊の実在を説く（福来『日本精神の核心』皇道日本協会仮事務所、1938年、29～36頁）。親ニ傾向の反ユダヤ主義にも傾倒（安江仙弘経由）。
- 第一期より仏教（宗教）の近代化の問題意識から霊術（心霊治療）の運動を始めており、仏教改革運動の穏健派という出発点を持っていた。

- 第二期に仏教外への布教から出版事業に乗り出すとともに、カルト的場としての民俗学と交渉を持ち、神社神道批判（神社非宗教論批判）に乗り出し、「国民的宗教心」の養成を打ち出す。背景にデモクラシーの進展、および第一次世界大戦後の英米型デモクラシーへの幻滅、ソ連型社会主義への期待と脅威。第三の道としての霊的デモクラシー（太霊道なども）。
- 第三期は、宗教・医療の改革という観点から、総動員運動や「日本精神」の高揚に先駆的に主張。またマルクス主義の影響と対抗という、仏教系知識人・神道学者らとの共通のモチベーションを持ち、それらが並列するカルト的場として『日本心霊』があった。
- そもそも、神社非宗教論と天皇機関説が言説としては支配的だった大正期に対して、日本主義（国体論）や神社非宗教論批判は、カルト的場の構成要素の一つとして見るべきではないか。また、日本浪漫派や非アララギ派との関係も「日本主義的教養」内の差異として重視すべきではないか。

### 3. 考察——カルト的場は「異端的」「逸脱的」「個人的自由」「寛容的」か？

- ・ 日本心霊学会をカルト的場で捉えたとき、仏教との関係を考えると完全に正統とは言えないにせよ、「異端的」「逸脱的」とは言いにくい。むしろ仏教の近代化の一つの形態と捉えたほうがよい。
- ・ 仏教宗派や仏教／神道の区別も超えるので超宗派的という特徴があり、それを「寛容的」とは言いうるかもしれないが、福来のように反ユダヤ主義や反共産主義という形で排他的にもなり、日本主義については先導的でもあった。
- ・ 神社非宗教論批判は、戦後の観点から見れば、信教の自由（個人的自由）に一見つながるようにも見えるが、その目的はむしろ国民の自発的な共同体への献身、より強固な国民統合である。
- ・ 昨年の宗教学会のパネル *Esotericism, Occultism, and Spiritual Therapies during the Long Twentieth Century: Theoretical Implications* における、ハン・サンユン "*Orthodox but New, Secret but Popular: Reconsidering Mikkyō's Boundaries in the 1970s*" によるカルト的場概念の批判。1970年代のオカルト - 密教ブームは、「新規で非規範的な領域」というよりも「多孔質で、時折、思想的に伝統的である」。日本心霊学会もこの批判に当てはまる。
- ・ しかし、吉永は、そもそもカルト的場の概念を、欧米のチャーチ／セクト／カルト論の文脈というよりも、人間の普遍的条件として捉えようとしていた。
- ・ そうだとすれば、世界大戦下という世界的状況のなかでは、日本の中の（文化的な）権力関係だけではなく、グローバルな権力関係から考える必要があるのではないか。
- ・ また（一つ目と関わるのが）「カルト的場」の内容の歴史的・文化的変化にも注意を払う必要がある。カルト的場は、政治思想史の文脈では、人種差別を含む右派運動にも拡張して論じられている<sup>17</sup>。それとの関連でアメリカの福音派にも流れ込む（というかそこがむしろ源流にあった）陰謀論にも適用されている。こうしてみると、カルト的場の中身をエソテリシズム・異教などに限定しない用法はすでにあり、歴史的・文化的な変化次第でこの概念の中身が変化していることが分かる。
- ・ 吉永の普遍的用法から見れば、カルト的場概念をさらに活用する道もあるのでは。ここ

で注目したいのは、吉永によるカルト的場の西欧・米と日本の比較論(②175~177頁)。  
再考の余地はあるが、比較論を時代変化・権力関係と重ねながら発展させるのでは。

- ① 照応または感応の原理：西欧＝脱神秘家された世界観と対決／日本＝近代以前の宇宙観の残存により照応＝感応の説明が不要。
- ② 人間の神性：西欧＝カルヴィニズムとの対決／日本＝大乘の本覚思想など戦前ではメインカルチャーになっている。
- ③ 排他的ではなく包含的：アメリカ＝ニューエイジ・科学主義・キリスト教原理主義の対立／日本＝境界線があいまい。

<sup>1</sup> この論文の「カルト的場」の言及は以下。「[ヘブズゲイトの] 信者はそれ以前に別の「形而上学的な」(オカルト的、あるいはニューエイジ的と言ってもよいだろう) 団体への参加や書籍の購読などによって、すでに「カルト的場」 *cultic milieu* (オカルト的知識を求める求道者のゆるやかなネットワークを指す) に参入していたのである。」(4頁)

<sup>2</sup> この論文の「カルト的場」の言及は以下。「[ウィリアム・ダッドリー・] ペリーの運動が政治を主体としてオカルトが従であるとすれば、その割合を逆転させたものがアイアム運動であった。バラード夫妻はペリーの愛読者であり、実はその組織を通じて(あるいは吸収して) 教線を伸ばした。つまりペリーとバラード夫妻を中心とする楕円状のカルト的場があったわけである。」(233~234頁)

<sup>3</sup> この論文の「カルト的場」の言及は以下。「ここでいう「場」は、イギリスの社会学者コリン・キャンベルが提案し、ジョーゲンセンが用いた「カルト的場」 *cultic milieu* という語を念頭に置いている。Danny L. Jorgensen, *The Esoteric Scene, Cultic Milieu, and Occult Tarot* (New York: Garland, 1992)を参照のこと。」(79頁)

<sup>4</sup> キャンベルは、エルンスト・トレルチの「チャーチ／セクト／神秘主義」を「セクト／カルト」の二類型に区分しなおし、カルトを絶え間なく生成する「場」を示すために「カルト的場」という概念を提唱した。ここでの「セクト／カルト」は、前者が「集団主義、メンバーへの要求の多さ、不寛容、排他主義、明瞭な境界、安定した信念体系と組織、持続性」で特徴づけられるのに対し、後者は「個人主義、メンバーへの要求の少なさ、寛容、包括主義、流動的な信念体系と組織、一時性」で特徴づけられる。キャンベルは、一時的な「カルト」に対して、それを生成する「カルト的場」は持続的であり、社会学の課題としてはより意義があると看做する。そのうえで、「カルト的場」を、「支配的な文化の正統派に対して異端的あるいは逸脱的な立ち位置を共有する」と位置づけ、そこから生じる「カルト的運動の代弁者」は、「正統派を攻撃し、信仰と実践の個人的自由を擁護する」という (Colin Cambell, 'The Cult, the Cultic Milieu and Secularization', *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, 1972, 121-123)。

<sup>5</sup> 最近、『コンスピリチュアリティ入門』で使われた。辻、堀江論文参照。

<sup>6</sup> 大谷栄一『近代仏教というメディア——出版と社会活動』ペリカン社、2020年。

<sup>7</sup> 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』国書刊行会、2019年。

<sup>8</sup> 碧海寿広「解題 吉田久一から吉永進一へ」(吉永進一『神智学と仏教』法蔵館、2021年) 351頁。

<sup>9</sup> 視座は異なるが、西山茂「現代の宗教運動——(霊=術)系新宗教の流行と「2つの近代化」」(大村英明・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、1988年)も同じ問題を抱えている。

<sup>10</sup> 栗田英彦「日本主義の主体性と抗争」『近代の仏教思想と日本主義』

<sup>11</sup> 栗田英彦編『「日本心霊学会」研究』(人文書院、2022年)および栗田英彦「「日本心霊」デジタルアーカイブ解題」を参照。

<sup>12</sup> 栗田英彦「心霊と身体技法——霊動するデモクラシー」『近代日本宗教史 第三巻』春秋社、2019年。

<sup>13</sup> 「精神の集注に依つて、……奇跡的治癒を得ることは訳ないこと」(小酒井不木『慢性病治療術』人文書院、1928年、128頁。。「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」(永井潜『人及び人の力』人文書院、1927年、50頁)。

<sup>14</sup> 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』25号、2008年、146頁。

<sup>15</sup> 経費面の利用しやすさだけでなく、厚生省衛生局編『白米食の廃止に就いて』(国民精神総動員中央聯盟、1938年)のように、従来は民間療法の領域にあったものを厚生省が回収していくこともあった。

<sup>16</sup> 竹内洋・佐藤卓己『日本主義的教養の時代——大学批判の古層』柏書房、2006年。

<sup>17</sup> Nicholas Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, The Aquarian Press, 1985. Jeffrey Kaplan & Löw, Heléne (eds.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, AltaMira Press, 2002.