

# 大正期心霊学受容の諸相

——高橋五郎・精神分析・靈術——

一 柳 廣 孝

## 1 高橋五郎の「心霊哲学」

明治末期から大正初期にかけての一連の「千里眼」騒動は、科学・アカデミズムから心霊学が排除されていくプロセスを映し出していた。しかし大正期は、様々な思想動向と結びつきながら、心霊学が広く巷間に伝えられていった時期でもある。それは科学・アカデミズムと微妙な距離を取りながら、なおその内部に特殊な流通性を残していた。また、心霊学が種々の新宗教、靈術などに理論的背景を提供するかたちでドッキングしていくのも、この時期である。このような心霊学のありかたは、芥川龍之介、豊島与志雄らの大正作家にも特殊な陰影を与えているように思える。

以上の点を踏まえて、ここでは高橋五郎『心霊哲学の現状』（大八・六、大鑑閣）を座標軸に据え、いくつかの問題点について指摘していきたい。高橋は、明治末年か

ら次々に心霊学関係書を刊行、心霊学普及のうえで大きな役割を果たした人物である。彼の心霊学に関する一連の著作は、ある連続性を保っている。そのなかで『心霊哲学の現状』は、高橋の心霊学に対する認識を基盤にして、当時の日本における心霊学普及の一端を鮮やかに示している。その点を踏まえたうえで、まずは高橋における「心霊哲学」の意味について、確認しておこう。

高橋は『心霊哲学の現状』の序文で、「心霊哲学」について「十九世紀の半ばに亜米利加に復活した近世交霊術 (Modern Spiritualism) に端を発し、大家の続出頻起に由て急速の進歩を為したが、世界大戦の突発に由て更に其気焰を高め、有力なる慰安哲学として天下に歡迎せられ」たものであると説明している。すでに「心霊哲学」という用語の選択から明らかなように、高橋にとっての心霊学とは、まず「哲学」である。この点について、高橋の姿勢は一貫している。

高橋は『心霊万能論』（明四三・二、前川文栄閣）のなかで、唯心論が復活しつつあることにふれ、さらに「嘗て唯理論者や、唯物論者が迷信として排<sup>ハ</sup>げ、譎詐として罵りたる幾多の行為は、靈心の妙用を示す者として驚嘆せられ、X光線の発見は、物質の薄弱なるを教え、ラヂウムの発見は愈よ唯心的趨勢を促進し来たれり」と述べていた。その結果として、「交霊術の初歩たる催眠術」も大いに発展したのだと、高橋は言う。それでは、なぜ物理学上のX線、ラヂウムの発見が心霊学の勃興につながるのか。

彼によれば、それは「宇宙万物の本体は靈なること」（高橋『新哲学の曙光』、明四三・一一、前川文栄閣）の証明に他ならないからである。つまり、ラヂウムの研究によって「諸原子すらも皆原子に非ずして分離し去れば、万物ごとくとく分離する」ことが判明した。したがって「金石木竹等を組織する所謂物質（matter）実は是れ究竟体にあらず、只靈が固結したる者」にすぎない。つまり、「物質は靈の変形のみ、靈（Spirit）が自動自活なる其自在力を暫く収めて、天地間に必要不可欠なる物体を組織したる、之を物質（matter, Materie）と爲す、事實は同一物のみ」なのである（一）。

この高橋の解説は、十九世紀後半に物理学の領域で進

行していたパラダイム・チェンジの様相を、ストレートに哲学領域へ反映させたものとして興味深い。科学の枠組みそれ自体が大きく揺れ動いていたこの時期、高橋は科学の枠組みを成立させる唯物論に対して、科学内部の発見を根拠に唯理論を撃とうと試みていたのである。

ただしそれは、心霊学に対する高橋の眼差しが、哲学に限定されていたという意味ではない。『心霊哲学の現状』より後になるが、『幽明の靈的交通』（大一〇・九、広文堂）では、高橋は次のように「心霊哲学」を解説している。「心霊哲学は其領分の甚だ広大なる者で、之を哲学としては……〈中略〉……、サイキク・フィロソフイと云い、一種の学術としては、サイキク、サイエンスと云う。而して又特に幽明交通上から觀察しては、スピリチュアリズムと称す、交霊術の意味である」。心霊学の科学的、哲学的、宗教的側面を指摘し、ほぼその全貌を網羅した説明である。

さて、「宇宙万有の実体は靈なり」「生命の源は宇宙其物に在り」「物質万能の時代は既に過ぎ去れり、今は再び心霊万能の時代開け始めたり」（二）（以上、『新哲学の曙光』）という唯心論の立場と時代認識に立脚する高橋は、『心霊哲学の現状』においても同様の立場から、同時代のトピックを様々に紹介している。たとえば、「冥界

通信」をめぐる現状の紹介である。

高橋が『心靈哲学の現状』のなかで挙げる「冥界通信」の具体例は、スウェーデンボルグの『天国及地獄篇』<sup>(3)</sup>、ウィリアム・T・ステッド<sup>(4)</sup>の「冥界通信」、オリヴァー・ロッジ『レイモンド』<sup>(5)</sup>などである。彼は、これらのいわゆる「冥界通信」に対する世界的な注目を、第一次世界大戦が招来した現象であると考える。

高橋によれば、第一次世界大戦がもたらした「善益」は科学、哲学上の進歩であり、さらに「其の結果として世界は旧態を一変し、茲に今や新天地を前途に開き来らんとしている」のであって、その「新天地」こそが、大戦以降爆発的に流行した交霊会に象徴される、「心靈」への眼差しなのである。『心靈哲学の現状』における、このような心靈学をめぐる大戦後の欧米の雰囲気の指摘は、同時代の心靈学に関するコンテクストの一端を、かなり正確に把握したものと考えられる。

## 2 「無意識」との接点

次に『心靈哲学の現状』の記述で興味深いのは、大正期における心靈学と心理学・精神医学の、新たな接近の様態を暗示していることである。もともと両者が密接に関連しあっていたことは、明治期の催眠術というコンテ

クストに明示されていた<sup>(6)</sup>。催眠術によって顕在化する「精神」の認識をめぐる、心靈学と心理学は容易に接近した。また、それは催眠術が導く「変態心理」と、それを基盤とする超常現象への関心を導いた。その意味で、福来友吉の催眠心理学研究「千里眼」研究に代表されるように、心靈学のアプローチは心理学の問題領域と容易に重なる。

試みに、東京心理学研究会編「明治年間に於ける心理学発達の史料」(大二・一、「心理研究」13)にまとめられている「明治年間に於ける心理学的文献の編年表」を見てみよう。ここに挙げられている書目数は、二四三冊。そのなかに催眠術書が二二冊、心靈学書九冊がリスト・アップされている。また、心靈学書のリスト・アップは明治四二年以後に集中している。明治四二年以降に刊行された心理学書は、六二冊。その約十五パーセントが心靈学書だったということになる。

このような心理学のベクトルは、明治末年の「千里眼事件」以降も、かろうじて継続していた。それは、たとえば平田元吉『心靈の秘密』(明四五・二、同文館)に対する心理学サイドの書評からも垣間見ることがができる。

次のようなものだ。

心霊上の不可思議なる現象の研究は、夙に欧米の一流の学者によって熱心に従事せられ、既に重大なる結果が挙げられ、今はその価値殆ど測知すべからざる前途有望の新科学の曙光として囑目されて居る。学問の新領域が斯く開拓始められたる以上は、吾人も之れに對して冷淡なることは出来ない。我国の学者各自其の専門の研究の余暇を以て學術の新氣運に注意せんこと決して無益の事であるまい。という考から泰西に於ける該研究の最も確實なるもの、及び最も顯著なるものの概略を述べたのが即ち本書である。先づ近世降神説の起源及略史より英國に於ける心象研究協會の事業を詳説し、パイパー・ホーム・ユースピヤの著したる諸種の奇現象を記し、最後に我國に於ける、千鶴子の透視及び郁子の念写に就きて之を否定するもの説を駁し、世の学者が一層人性に同情をもちて此種の研究に従事せんことを警告した。口絵にはユースピヤ其他のメデヤムに就き実験中の光景を掲げて居る。著者が此種の現象の存在を肯定する立場に就きては、読む人によりて各考を異にするだろうけれども、従来此種の著書が多くはイカサマ屋の一手販売であったのに、著者が真面目なる紹介を企て、充分の成功を収め得たのは學術の爲め大に感謝すべきことである。

ここには、まだ心靈学を「前途有望の新科学の曙光」「学問の新領域」と評価するアカデミズムの眼差しが生き残っている。ただし、このような心靈学に対する興味は、著者にとって自らその専門家を志すほどのものではなく、あくまで「各自其の専門の研究の余暇を以て學術の新氣運に注意」すべき程度のものにすぎない。その意味でこの記述は、心靈学が確実にアカデミズムの周辺領域に追いやられつつあることを暗示したものと読み取れるだろう。

さて、このような心靈学が大正期にいたっても、かうじて心理学プロパーと結びついていた要素のひとつに、催眠術と夢をめぐる考察がある。「意識」を考察するための素材、方法として、夢や催眠の研究は、心靈学、心理学の双方から持続的な関心が寄せられていた。たとえば『心靈哲学の現状』は、「幽明の交通」の手段として「靈夢瑞夢」を挙げる。靈が我々に通信する手段のひとつとして、いわゆる予知夢などの現象に注目するのである。ここで彼は、「スピリットは現覚では直に人間へ話することが出来ねど、夢幻を借りれば、容易く升が為し得らるゝのである。マイヤルズの所謂る潜在意識などいふ者は立てるに及ばない。直ちに神靈或はスピリットの

交感として能く説明さるゝでは無いか」と述べている。そして、この箇所には「マイヤルズの所謂の潜在意識」という、注視すべき一節がある。

そもそも初期SPRの集中的な研究課題が自動書記、テレパシー、催眠術などだったように、そこには「心」に対する科学的な解明の希求が存在した。SPRの主要メンバーは、心と脳の関係、両者の機能、意識、知性の定義などの問題を、生理学的なアプローチだけで論じるのは不可能だと判断した。こうした発想の下に行なわれたSPRの研究のなかでも、フレデリック・マイヤーズが一八八〇年代から九〇年代にかけて展開した「潜在意識」説は、もっともよく知られたものである。

彼は「潜在意識」にテレパシー、透視などの超常現象の根拠を求め、同時に自動書記、テーブル・ターニングなどが示す言説を「潜在意識」からのメッセージと考えた。また、この「潜在意識」こそが死後の永遠の進化を保障する場であると主張した<sup>(8)</sup>。彼の説は、その心靈学的見解に対する評価は別にして、後のフロイトにつながる「無意識」への果敢なアプローチであったと考えられている。

アンリ・エレンベルガーはマイヤーズを「無意識心性概念の偉大な体系家のひとり」と評価し、彼の研究を次

のように説明している。「閾下の自己」(subliminal self)には劣位機能と優位機能がある。劣位機能は精神病理学者の言う解離の諸過程に現われ、優位機能はある種の天才作品にみられる。つまり、創造的思索者の意識の下にある知識や感情や省察の豊富な貯蔵庫から「閾下」水準にどつとでてきたものと解される作品のことである。マイヤーズは、優位機能を通して人間精神はときに死者の魂とも交通しうると考えた。無意識の第三の機能は、マイヤーズが神話産生機能 (mythopoetic function) と呼んだもので、これは幻想をつむぎ出す無意識の傾性である。惜しむらくは、マイヤーズはこのきわめて稔り多い概念の含蓄する意義を全面的に展開しなかつた<sup>(9)</sup>。

マイヤーズの研究は、日本でも早くから知られていた。ただしそれは、心靈学のコンテキストに寄り添ったものが多く、その地点から彼の心理学サイドの研究に言及するというパターンが多い<sup>(10)</sup>。しかし、『心靈哲学の現状』出版前後の心靈学関連書、変態心理学関係書などでは、むしろ彼の「潜在意識」説に関心が集中しているように見える。たとえば日本心靈学会編集部編『現在及将来の心靈研究』(大七・四、日本心靈学会本部)には、「マイヤーズの如きは潜在精神は『識域下の自我』であっ

て、此の働きの大部分は吾人が生活して居る間は寧ろ潜在的のものとなつて居るが、死後に於ては却つて自由に其の働きを現わすことが出来ると説明し、これによつて死後の生活、靈魂不滅等の問題を解釈しているのである」とある。

また、中村古峽『変態心理の研究』(大八・一二、大同館書店)は、「マイヤーズは普通の意識のことを意識上の自我と云い、潜在意識のことを意識下の自我と呼んでいる」、「意識上の自我即ち我々の普通の意識は、其の下に横はつて居る意識下の自我即ち潜在意識の大貯蔵所の一部分に過ぎないと云うのである」、「我々の人格の大部分は、すべて此の意識下の自我が形成している」とマイヤーズの説を紹介している。

マイヤーズの試みは、心理学と心靈学との境界領域をめぐるアプローチである。それは、死後存続を実証するための理論的な基盤として、意識の奥底に潜むなものかに「形」を与えるものだった。この「形」を与えるという点で、SPRの「潜在意識」研究とフロイトの試みは急速に接近する。心靈学に代わる「心」に関する新たなアプローチ精神分析が、心靈学サイドからも注目されていくことになるのだ。この間の状況については、高橋『幽明の靈的交通』の次の言説が示唆的である。

心理解剖学 (Psychoanalysis) は最近自ら新學術と稱して現われた者で、夢を以て根拠としてをる。既に斯く夢を以て根拠としてをるが故に、全体が殆んど夢のようで、捕捉すべからざる者である。是は独逸人フロイド (Freud) が建設した者で、実はマイヤーズ先生の潜在意識説を心靈哲学から窃み、其中へ色情という大欲を打込んで、拵らえあげた者で、到頭又変態心理学と心靈哲学との間へ割り込んで、地歩を占めた、謂らく人間万事は悉く色情の爲めに支配せらるゝ者で、其の大欲が遂げられぬと、頓て升が潜在意識裏へ潜み沈んでしまふ、而し外部の檢束なき夢に乗じて種々象徴的な形を取つて顯われて来る。因て人の煩悶や懊惱は其人の夢を聞いて、(所謂) 解剖してやればそれ／＼臨機応変に救ふことが出来ると説くのである(11)。

以上のようにフロイトの精神分析(「心理解剖学」)を批判的に紹介した高橋は、さらに「心理解剖家輩はスピリチュアリズムから潜在意識を取つて、スピリットの働を排斥し、乃ち自らスピリチュアリズムの敵と成つて妄動してをる。故に奇貨措くべしとして、無神論者、唯物

論者或はラシヨナリストは非常に之を歓迎してをる、之を友軍としてスピリチュアリズムと闘わんとするのである。／余輩は斯る浅薄謬妄な怪説を深く講究するの暇を有せず、只一言論及して之を排斥するのである」と述べている。

心霊学の研究対象に対し、フロイトの精神分析は、アカデミズムが提供した新たな解釈格子として認識されている。「心」を究極の実体として「霊」の实在を主張する高橋にとって、フロイトの主張は、「潜在意識」という場面に「霊」を封印する「科学」として感知されたらしい。実際に精神分析的手法は、その後「恰もかの多数の夢は嘗て或超自然的勢力に依ると考えられたが、現在では副意識乃至無意識の完全に理解された作用と見られると等しく、すべての心霊現象を正当に分析すれば詐偽か幻想か幻覚か錯覚か又は病的現象」であるというイメージを与えていくことになった<sup>(12)</sup>。たとえば速水晃は、心霊学において一種の交霊装置と見なされていたプランセツトを、「副意識」の観点から分析を試みている<sup>(13)</sup>。

つまり、マイヤーズが、靈魂不滅という命題を証明するために「潜在意識」という場を設定したとすれば、精神の暗黒部を「科学」の側へ回収するために「無意識」への思索を展開したのがフロイトであり、だからこそフ

ロイトは、心霊学サイドにとって仮想敵たり得るのである<sup>(14)</sup>。『心霊哲学の現状』では「マイヤーズの所謂の潜在意識などという者は立てるに及ばない」と否定的な評価を下していた高橋が、次著『幽明の霊的交通』では一転して右のような見解に変化したのは、ある意味で、フロイトがもたらした衝撃ゆえだった、と考えられよう。

ただし、もちろんフロイトが心霊学というバイアスを経由して近代日本に姿を現わしたという訳ではない。すでに明治末年には、心理学、精神医学のコンテクストのなかで、フロイトはしばしば紹介されている。たとえば福来友吉『催眠心理学』（明三九・三、成美堂）には、最近登場した催眠研究者の一人として「フロイド」の名前が挙げられている<sup>(15)</sup>。また、木下柰太郎「六月の夜」（『昴』、明四二・一）には、「フロイド、乃至オットオ・ランク一派の性欲心理学」にもとづいて「文学及び宗教が社会的制限の爲めに圧迫せられたる人間性欲の公衆的療法である」と主張する「医科大学の学生」が描かれている。一方、「夢の一新解釈」（明四四・八、「西倫理学会倫理講演集」108）は、フロイトの夢分析を次のように紹介している。

シグマンド・フリユード<sup>Sigmund Freud</sup>（Sigmund Freud）教授が、

五月の the Forum 誌上で夢に就いて与えた一種の新解釈は下のようである。

『一時堪え得ない程苦しい感情を喚び起した出来事は其の後間もなく意識から消え去って、特別な経験に合わない限り記憶に現われないことは能く人の知って居る所である。動物の身体中に寄生虫なり又は其の他のものが入り込むと、其の動物の身体と其の侵入者との間に一種の膜が出来て、其の害を防ぐように出来て居るのであるが、此れと同様に吾等の精神も、悪むべき欲望や、恐怖や、無念な出来事や、又は切なる希望や、痛ましい経験に対しては一種の隔離膜を造り、かくて斯る経験は他の普通の経験と連絡が絶えるようになる』と。而して此れ等の密封せられ閉塞せられた過去の記憶は催眠状態に入った時や、人事不省に陥った時、又は酩酊した時に甦を解いて一部分が現れ出るものである。精神内の監守は夢の中にある時は其の監視が甚だ寛大になると云うのである。フロイト<sup>ヘンリッヒ</sup>氏の助手は、如何なる夢でも若し之れを解剖する時は、一として道徳律又は法律に対して幾分の反意を有たないものはないと云って居る。『夢は総べて其の人の希望を現わしたもので、代表的の夢は閉塞せられた希望の仮装的実現に他ならない』とフロイト<sup>ヘンリッヒ</sup>教授は云って居

る。夢の一面の解釈としては面白い所があると思う。  
(16)。

また木村久一「精神分析法の話」(明四五・八、「心理研究」8)、同「秘密観破法と抑圧観念探索法」(大一九、「心理研究」9)は、前論文で「精神分析法」を「他人の心を科学的に探る方法」とし、「催眠法」「擬眠法」などの種々の方法を紹介した。また後論文では、「海中に故意に隠した物を搜索」する「秘密観破法」、「海中に自然に失われた物を搜索」する「抑圧観念探索法」について、丹念に解説している。

ただし、大正初期におけるフロイトの学説は、アカデミズム内部においても賛否両論をともなう不安定なものだった。「フロイト派の気焰」(大二・八、「心理研究」20)には、「学会で兎角の評ある精神分析の唱導者ウィーン大学のフロイト教授の一派」という一節がある。しかし、このような批判的な眼差しをも含めて、第一次世界大戦以降の世界的なフロイト・ブームが日本に波及する以前から、フロイトは大きな注目を集めていたといえよう(17)。

このようなマイヤーズ／フロイトをめぐる心靈学サイドの反応からは、大正期に本格的に姿を現わしたフロイト



下の「無意識」概念を、「科学」からの心霊学に対する新たな挑戦と受けとめている様子、または、精神分析の台頭に対する過剰反応の様相を確認することができるだろう。

### 3 心霊学から霊術へ

さて、次いで『心霊哲学の現状』が興味深いのは、霊術への眼差しである。高橋は「千里眼事件」の概要を説明し、「千里眼」に対する科学の迫害を指摘した後、「是よりして霊能者は多く表に発する能わずして、窃に燻っていたが、其間に於て醗蒸機熟して、所々に噴火口を生じて来た」と述べて、巷に流行する数々の霊療法を紹介している。

では、霊術とはなにか。井村宏次は霊術を、「唯心主義にもとづく〈物質操作技術〉と定義している<sup>(18)</sup>。また鎌田東二は、いわゆる霊学と霊術の相違を「霊学」とは、あくまで「実践的要求に基づいた霊的存在についての認識」であるのに対して、「霊術」は、その認識のための方法論や身体技法であり、あるいは病気を癒すための「施術」なのである」と説明する<sup>(19)</sup>。要するに霊学／霊術の関係は、「霊」をめぐる理論とその実践応用編として把握することができよう。大正期には古神道、新宗

教、心霊学などが複雑に融合して様々な「霊」の理論が編み出され、それと呼応する形で、種々の「霊術」が生産されていくことになる。

このような霊術のありかたは、近代西欧医学の反措定として意味を持つ。当時の代表的な霊術家の一人、横井無隣が「病は気からと言う、病気とは体を病むに非らずして気を病むの謂に非ずや、果して然らば一切の病因は其肉体を支配する精神の疾病に基因せずんばあるべからず」と断言しているように<sup>(20)</sup>、霊術の大部分は「精神科学」にもとづく「精神治療」である。そして、だからこそ明治期の催眠術ブームの延長線上に、霊術は姿を現わしたのだ。

桑原天然らによって、催眠術は「精神」の偉大な力を活性化させる装置となった。それにともなって、民間には有象無象の催眠術師が出現しはじめた。彼らは、催眠術によって発揮される精神の力によってあらゆる病を治すと豪語し、活発に動きはじめた。つまり彼らは、催眠術による暗示作用を拡大解釈し、その神秘性を利用したのである<sup>(21)</sup>。しかし明治四十一年の警察犯処罰令によって、催眠術が軽犯罪の取締対象となることで、彼らは衣替えを余儀なくされた。その結果、彼らが選択した「衣」は、霊術だった。

たとえば清水芳洲は、清水式瞬間催眠法を唱え、明治末期から大正期にかけて全国を講演する一方、しばしば新聞雑誌に広告を掲載していた。しかし、彼が警察の取締の対象になった形跡はない。大正六年六月、後に日本超心理学会会長を務めた心理学者小熊虎之助も、仙台で清水から自己催眠術を教授されている。ただし小熊は、清水の主張する「自己催眠」に疑問を抱くとともに、自分の名前が清水の広告に無断で使われていることに対し、異議を唱えている<sup>(22)</sup>。

以上の経過を見れば明らかのように、いわゆる催眠術治療<sup>II</sup> 霊術は、警察犯処罰令発布以降もいささかも衰退していない。来原木犀庵『通俗霊怪学』（明四四・一二、博文館）には、「好奇心に出づる催眠術の流行は近來漸くその流行を減じたかの観があるが、治病矯癩に於ける催眠術の応用は未だ中々に衰えはせで之を営業となす者の増加するは実に驚くばかりである」という記述がある。個人の趣味的範囲における流行が下火になったとはいえず、「治病矯癩に於ける催眠術の応用」<sup>II</sup> 霊術の流行は、むしろ発展の一端をたどっていたのである。

このような催眠術師から霊術家へのすばやい転身の一例を、古屋鉄石に見ることが出来る。明治末期から精神研究会を主催して催眠術の普及に努める一方、博士書院

を舞台に大量の催眠術書を出版した古屋は、いつのまにか霊術家に転身していた。彼の主催する精神研究会は、昭和初期には「不思議の霊術及精神療法の教授」「精神療法の実行」をメインに据えた団体へと、見事に変化している。こうした古屋のふるまいに象徴されるとおり、催眠術から霊術への転身は、ある意味で非常にスムーズに行なわれていった<sup>(23)</sup>。

さて、高橋は御船千鶴子、長尾郁子らの「千里眼」能力者に代わる、新たな霊能力の発現を種々の霊術、新宗教の内部に見いだしている。彼は早くからクリスチャン・サイエンス、エンマヌエル運動など、海外の新宗教の動向に着目していたが<sup>(24)</sup>、同様の現象を大正期の日本に発見したので。以下、彼は形而上的な「哲学」による心霊学の意味づけとセットになる形で、形而下的な「物質操作技術」の状況を押さえていく。

ここで高橋が紹介する霊術シーンは、かなり多岐にわたる。羅列的に紹介すれば、太霊道、リズム学院、健全哲学院、プラナ療法、静坐法、紅療法、木村天真派の七つ。現在まで知られているものは、数少ない。しかし、このほとんどが、昭和初期まで活発な活動を展開していた<sup>(25)</sup>。

このなかで、高橋が好意的に紹介しているのは太霊道、

健全哲学院、プラナ療法、木村天真派の四つだが、それぞれの背景には心靈学的発想が色濃い。つまり、個々の靈的理論の背景に西洋心靈学の影響を看取できるか否かが、高橋の評価基準のひとつになっているようだ。

また、日本の靈術と新宗教を結ぶのは「癒し」という要素である。まさにこの「癒し」という点で、唯心論的な解釈格子にもとづく、システマティックな「技術」のレヴェルを強調したのが、靈術だといえる。その意味では、新宗教と靈術の距離はほんのわずかである。クリスチャン・サイエンスなどに寄せた高橋の関心は、日本独自の「技術」習得という点で当然靈術にも向けられていったはずである。以下、高橋が評価した靈術について、簡単に彼のコメントを紹介しておこう。

まず太靈道。高橋はこの一派を「宇宙万有の根源を太靈と認め、万人悉く此の靈子を分有するとの見地よりして、一種の靈動作用なる者を案出し、此靈動作用を起し或は起さしめて、身体に刷新を加え由つて以て諸病患を治癒せんと計る者」であると説明している。田中守平の主催するこの団体は、大正期に爆発的に発展し、「鎮魂帰神」を旗印とする大本と並び称された。

なお田中は、太靈道を「総ての思想学術の大統的根本」であると、その学理面を「靈理学」、応用(術)面

を「靈子術」と呼ぶ。彼によれば、宇宙精神である太靈から発せられた万物の基本要素が靈子であり、「生命は其根本を靈子の一元に発し、靈子の有機的発動が精神となり、靈子の無機的発動が物質となり、此有機的精神と無機的物質とが結合されて始めて生命体を発現するに至る」。そして、「肉体上の疾患、精神上の疾患共に等しく靈子作用の微弱若くは空乏に原因する」。したがって、「此靈子作用の流衍をして旺盛敏活ならしむることを得ば、即ち之れを治癒するを得」と言う<sup>(26)</sup>。

太靈道は、その原理に典型的なかたちで靈学／靈術を内包している。また、その思想体系は、高橋が「宇宙万有の実体は靈なり」「生命の源は宇宙其物に在り」と主張していた唯心論哲学のそれに、きわめて近い。そのためだろう、高橋は大正九年夏、岐阜県恵那郡武並村の太靈道恵那本院をわざわざ訪れている<sup>(27)</sup>。

次に、健全哲学院。この派の主張を「甚だ立派」と評価する高橋は、健全哲学院の機関誌「健全之日本」から一文を抜粋、掲載する。その主張とは、たとえば次のようなものである。「吾人の生命の主体は『靈』である」、「靈とは物質以上のもの、而してこれ等兩者の根元をなすものである」、「靈を自己の生命の本質に認むる事に仍つてのみ吾等は精神主義の醸作し

来った世界苦より解脱する事が出来るのである」。この健全哲学院派の主張は、高橋の主張とはほ一致する。ただし、「健全之日本」(大六・四)の表紙に掲げている五大綱領が、社会の発達、生活の改善、貧乏の駆逐、煩悶の解決、疾病の撲滅であるように、この団体が哲學的主張を前面に押し出しながら、当時の新宗教が標榜した世俗的側面を売り物にしていたことも確かである(28)。

また、プラナ療法に対する高橋の説明は、次のとおり。「人体より映発する一種の靈氣(彼等は之をPanaと呼ぶ)を攝養して病患を退治し或は予防するを目的とする」、「催眠術でも精神治療でも皆此種の電氣を利用せぬは無い」、「然ればプラナ療法も亦調氣療法として根拠は確實なる者である」。

この一派は、「プラナ」とは「宇宙間に磅礴して居るもの」「万人に共通のもの」であるから、「其方法さえ得れば、甲から乙に伝える事」が可能であり、したがって病気の遠隔治療も可能であると主張する。この理論が成立すれば、御船千鶴子が行なったという遠隔治療も必然性を持つことになる。こうした主張からは、すぐさま明治二十年代から日本で紹介されていた「幻術」||催眠術のコンテクストを連想するだろう。しかしその背景には、さらに広大な裾野が存在している。

そもそも「プラナー」とは、「アタルヴァ・ヴェーダ」に登場する宇宙の最高原理「息」を指す。それは後にインド哲学へ吸収され、東洋的な「氣」の理論として発展することとなる(29)。この「息」||「氣」の概念を土台に、メスメルの動物磁氣説に始まる近代流体論をミックスして理論的な補強を加えたものが、プラナ療法であるようだ。

おそらく高橋は、この「プラナ」にライヘンバッハの主張した「オド」の概念を重ねていたのではないだろうか。『心霊万能論』のなかで、彼はオドを「一の靈氣ありて宇宙に充滿するエーテルの如し」と説明し、この存在によって「神靈及び幽魂の存在」、また同時刻に遠く離れた場所で起きる心霊現象なども説明できると考えていた。このオドについては、『心霊哲学の現状』のなかでも、わずかながら言及されている(30)。こうしたプラナ療法をめぐる高橋の理解からは、西欧における流体論の日本的定着の様相を見いだせるかもしれない(31)。

最後に、木村天真について。高橋は木村を「一種の靈能に富み、先づ患者をして自ら其病根を告白せしむるを主義とし、<sup>(32)</sup>万病の本は皆靈的な者であると唱えてをる」、「其療法を自ら心霊治療と号してをらる」と紹介している。木村については『破邪顯正靈術と靈術家』の記述が

詳しいので、こちらからの引用で木村の主張をまとめておく。

「科学は日に月に進歩したが、医術の如きはマダく痒い所に手の届かぬような感じがする。何んとなれば科学は物質上の研究であつて、病を造る精神を加味して居ない」、「肉は人体の領土ではあるが、肉其者は肉中の精気である。此の精気を別言して心霊という。心霊が肉の生命を持つて居るのであるから、之れを研究しなければ病の原因は分らぬという結論を得た」、「病気は肉觀的方の不整頓に依つて構成せらる」、「病原発見法は病者の執着心を放たしむる為に、之を信仰に移し、先づ第一番に囚われの精神を發露せしめて見る。そして信仰が旺盛に成れば靈動起り、患者は無我となり、遠慮もなく問われるまゝに答える。そして此の囚われの精神を開放すれば病気は平癒する」。

木村の考えは、典型的な靈術サイドの主張として把握できる。たとえばここに、武田芳淳の「吾等人類を創造せられたる造物主が神秘的靈妙の極致を以て生成化育せられたるにも不拘物質主義に迷妄せる現代の医学者は吾々人類に対し猥りに之れを物質と見做し、之れを幾何学的に妄断するの弊害から、所謂間違ひだらけの治療法と衛生法が生れた」という主張を重ねてみても<sup>(32)</sup>、は

とんど偏差は存在しない。物質偏重の「科学」に対する「精神」の主張という点、またその結果としての西洋医学に対する靈術の優位を主張する点などは、広く靈術サイドに共有されていた。

さて、このような靈術に向けられた高橋の眼差しからは、心霊学の日本的な変質、吸収の様態を看取できる。大正期に飛躍的に拡大、發展した靈術は、その理論的な背景として様々な思想を取り入れていた。そのなかで心霊学の思想体系の有効利用は、他の靈術団体との差異化を図るという意味においても、十分戦略的に機能する<sup>(33)</sup>。また、心霊学の思想を普及させようと考ええる心霊学サイドの人々から見ても、心霊学の正当性を示す具体的な活動の一端として、靈術の流行を認知し得る。高橋『心霊哲学の現状』における靈術への眼差しは、大正期における心霊学と靈術の相互補完的、流通的な関係を如実に物語っているのである。

#### 4 まとめ

大正期の「科学」アカデミズムによる「心」の囲い込みの新たなシーンと、民衆レヴェルで圧倒的な支持を受けていった靈術の流行は、奇妙な対照関係をなしている。また、こうした関係は、「意識」の解釈学ともいべき、

新たな「科学」―精神分析の勃興と歩調を合わせるかのようにして、「意識」による神秘的な治療が巷に溢れていくという二律背反的な様相を浮かび上がらせている。

このような状況下において、心霊学が果たした役割は小さいものではない。一方で精神分析の仮想敵として、精神分析の妥当性を裏側から保障する機能を果たし、また一方で霊術に理論的な基盤を与えていった心霊学は、いわば自らをクッションにすることで、精神分析と霊術が接続していく世界を明らかにしている。そして、心霊学の受容状況が示す大正期の精神世界の附置は、「心」の認識形態をめぐる新たな問題を提示するだろう。本稿は、その問題を明らかにするための、見取り図の一部である。

### 〔注〕

(1) 付け加えておけば、高橋は『心霊万能論』で、「交霊術」について「実は一般に靈の問題を研鑽する者にして、重力 (gravity) の発明が宇宙一切の物質的現象を能く説明する如く、天上天下有りとはゆる靈的作用は盡く之に由て説明せらるべし」と述べていた。「術」的イメージを払拭し、科学的体系に匹敵する理論体系として心霊学を捉えている様子がわかる。彼がこの体系の基本に据えたの

が、唯心論的な神秘哲学である。また『新哲学の曙光』には、次のような記述もある。「天地万物の根本体は畢竟『靈』 Spirit として、其性は即ち『理』 Reason たり、其用は即ち『觀念』 Ideas, Logos たり、靈妙不可思議なる作用を以て森羅万象を造化し来れり。是れ全く天地の道理の演繹的に (deductively) 推断する所にして、亦今日の学術が帰納的 (Inductively) に証驗し得る所たる而已ならず、併せて又是れ以上列挙し来れる天下万国古聖賢の直覚觀と冥符暗合す」(三三三―三頁)。

なお、高橋書その他の引用は、適宜現代語表記に改め、ルビなども適宜省略している。

(2) 大正期の心霊学サイドは、高橋の同時代認識とほぼ同じ認識を持つているようだ。たとえば日本心霊学会編集部編『現在及将来の心霊研究』(大七・四、日本心霊学会本部)には、「爛熟せる物質的文明を見て科学万能に走る人もある。然しながら今日種々なる苦悶が生じ病的現象が多く生じたのは物質的文明に傾き過ぎたからではないか。固より吾人は物質文明の發達を希望する。しかしこれと同時に精神的文明も發達せなければならぬ」という記述がある。

(3) 高橋もその著書でしばしば紹介しているが、鈴木大拙によって、スウェーデンボルグの著書、解説書は何冊か日

本で出版されている。たとえば鈴木貞太郎訳『スエデンボルグ著『天界と地獄』(明四三・二、有楽社)、鈴木大拙『スエデンボルグ』(大二・一一、丙午出版社)、鈴木大拙訳、スエデンボルグ著『新エルサレムとその教説』(大三・六、丙午出版社)、鈴木貞太郎訳、スエデンボルグ著『神智と神愛』(大三・一一、丙午出版社)、鈴木貞太郎訳、スエデンボルグ著『神慮論』(大四・七、丙午出版社)である。

- (4) 1849~1912。イギリスの著名なジャーナリスト。彼が主催する月刊誌、「レヴュー・オブ・レヴューズ」を舞台に、心霊学に関する旺盛な執筆活動を展開。彼の主張は、日本でもしばしば紹介されていた。たとえば「死人の再来」「幽明両界の通信局」(ともに明四二・七、「丁酉倫理会倫理講演集」82)、「精神感応は心象的事実を総て解釈し能うか」(明四四・一、「丁酉倫理会倫理講演集」101)などである。特に「丁酉倫理会倫理講演集」の泰西思潮欄は、しばしば「レヴュー・オブ・レヴューズ」の記事を転載していたことから、ステッドにも注目していたものと思われる。なおステッドについては、ローズマリ・E・グィリー『妖怪と精霊の事典』(平七・八、青土社)の当該項目の記述が詳しい。

- (5) ロッジ『レイモンド』は、大正期に何度か翻訳されてい

る。高橋五郎訳『ロツニ男著冥界通信レイモンド』(大七・一〇、宇宙霊象研究会)、野尻泡影訳『レイモンド——人間永生の証驗記録——』(大二三・一一、奎運社)などである。

- (6) この点については、すでに拙稿「深層の近代——明治期の心霊学受容をめぐって(3)」(平五・九、「人文科学論集」52)で論じた。

- (7) 明四五・四、「心理研究」4、一二二頁。ただし、大正二年十月以降、アカデミズム内部における変態心理学への眼差しは、急速に冷えていく。たとえば、「心理研究」22(大二・一〇)に掲載された福来友吉『透視と念写』の書評は、次のようなものだった。「数年前、世論を沸騰せしめたる千里眼問題は、被験者の死亡によって有耶無耶の中に葬られてしまったが、著者はその後更に新能力者を得て実験をつみ、透視と念写との可能を断言されたのが本書である。千鶴子及び長尾夫人についての実験に加えて、新能力者高橋夫人についての実験を述べて居る。博士は之によって、前年反対論を主張した論者に一矢を報いたのであるから、更に名のりをあげて戦を挑み、最後の勝敗を決したらよからう。記者は今のところ何ともいうことが出来ない。」

- (8) ジャネット・オッペンハイム『英国心霊主義の抬頭——

ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史」、平四  
・一、工作舎。

(9) 『無意識の発見——力動精神医学発達史』上、昭五五・  
六、弘文堂、三六二頁。なお、エレンベルガーも指摘し  
ているとおり、マイヤーズの主張する「潜在意識」説は、  
ユングの「無意識」概念にきわめて近い。

(10) マイヤーズの名前は、すでに算作元八「奇怪不思議ノ研  
究」(明一八・三、「東洋学芸雑誌」42)のなかに登場し  
ているが、彼の業績が紹介されるのは、心靈学に関心が  
集まった明治四十年代である。たとえば「アッディング  
トン・ブルース (Addington Bruce) 氏の『欧米に於け  
る心象研究の状況』」(明四三・七、「丁酉倫理会倫理講演  
集」95)、「心象研究家フレデリック・マイヤース氏」(明  
四四・七、「丁酉倫理会倫理講演集」107)など。ちなみに  
渋谷保『心象及び其の実験』(明四二・三、内外出版協  
会)は、引用文献のなかにマイヤーズの The Sublimin  
al Consciousness を挙げてゐる。

(11) 二七五頁。ただし、この高橋のフロイト批判は、それほど  
的を外したものでない。実際にマイヤーズは、フロイ  
トとブロイアーが連名で発表した「ヒステリー現象の心  
的機構について」(一八九三年)に対し、「識域下の自己」  
に関する自説を補強するものと受け取っていたのだか

ら(エレンベルガー『無意識の発見』下、昭五五・九、弘  
文堂、四一五頁)。なお『幽明の靈的交通』には、ユング  
に対する言及もある。「同じ独逸人で医師たるユング  
(Yung) は夢を専らら疾病の爲す業と観じた、是も亦一  
念狂に近いけれども比較的害の小なる、而して往々病症  
発見に利した者であった」(二七六頁)という箇所であ  
る。高橋はユングについては早くから注目しており、す  
でに『靈怪の研究』(明四四・七、嵩山房)でユングの  
「夢診法」を紹介している。九九〜一〇二頁。

(12) カリーングトン原著、関昌祐訳『現代心靈現象の研究』、  
昭八・五、人文書院、二八頁。

(13) 「自動書記に関する実験的研究」(明四五・一、「哲学雑  
誌」209)、および「珍らしきプランセットの実験例」(明  
四五・一、「心理研究」1)。ちなみに速水は前論文で、  
学者によって見解が異なる「副意識」の意味を、四種類  
に分けて説明している。第一に、「意識の辺縁に位せる不  
明瞭なる要素」のこと、第二に、「分裂したる意識」のこ  
と、第三に、マイヤーズの説、つまり「副意識は現在意  
識より分裂したる従属的のものにあらずして、却て意識  
の一大貯蔵庫にして、吾人の人格的自我は此の潜在的自  
我より溢出せる比較的劣等なる意識と爲し、超自然的性  
質を副意識に附典するもの」、最後に、自動書記、ヒステ



用」などに現われる「副意識的現象」は、「生理的脳髓作用」にすぎないとするものである。ここで速水は、第四の説に首肯しつつも、第二の説を採る。また、最近勃興してきたというフロイト、ユングらの「無意識」説が、「新生面を開」きつつあると指摘している。この速水の見解は、『現代之心理学』（大三・七、不老閣書房）でさらに詳細に展開されている。

(14) ただし、科学としての心理学は、「科学」の枠外に位置すると思われる対象については、ノーコメントを貫く必要がある。上野陽一「エンジェル氏著近世心理学大観」（明四五・八）大ニ・八、「心理研究」8（20）に紹介されているエンジェルの次の言説は、その点で示唆的だろう。「死後の生活の問題これは恐らく最も厄介な問題であるが、之に対して心理学その者は何等の光明を与えて居らぬ。……〈中略〉……多数の心理学者の眼からこの問題を見れば、経験的証明の得られる性質のものではない、経験的証明が出来なければ謂わゆる科学なるものから取除けておく外はない」（大ニ・六、「心理研究」18、一三七〜八頁）。

(15) また『催眠心理学』には、マイヤーズの名前も見いだせる。「千八百八十年の創立に係る精神研究会 (Society for Psychological Research) は神怪不可思議なる現象を研究す

るを目的とす。其の会員中又催眠術を研究するものあり。就中殊に記すべきはガールネー、マイエル、シヂェウイック諸氏なり」の箇所である（三三三頁）。

(16) 七七〜八頁。  
(17) (13)で速水が述べているように、「無意識」の概念には心理学、哲学などのコードが複雑に交錯している。この点について、福来友吉はまず「無意識」を「無意識的精神活動」と再定義した上で、次のように説明している。「心理学は通常意識されたる精神を主として論じて居るものであるから、斯る立場より見れば、無意識的精神活動の有無は、十分明白に答えることが出来ぬ。詰り斯ることは通常心理学の問題となつて居らぬ。若し斯る立脚地より見て、無意識的精神を求むれば、注意の集中点を潜在的に補助して居る精神の副活動である」、「右よりも以上に、精神の無意識的活動を説くことは哲学上の仕事になつて来る。哲学的に見れば、生命ある働きは、意識的たる精神のたるを問わず、悉く精神的活動と見ることが出来る」、「遠き所ではアリストートル、近世ではライブニッツ・ショーペンハウエル・ハルトマン、最近に於てはウント・ベルグソンの如きは皆其の論者である」〔無意識について〕（応問）、大ニ・一、「心理研究」13、二五九〜六〇頁）。心理学の範囲設定と、哲学のいわゆる

生気論のコンテクストに関する指摘である。なお、近代日本における「無意識」イメージをめぐる諸問題については、別稿を用意している。

(18) 『霊術家の饗宴』、昭五九・一、心交社。また井村「清水英

範と霊術家の時代」(近代ピラミッド協会編『オカルト・

ムーヴメント——近代隠秘学運動史』所収、昭六一・

五、創林社)は、霊術界の第一人者と言われた清水の軌

跡を中心に、明治末から昭和十年代に至る霊術の動きを

描く。

(19) 『神界のフィールドワーク——霊学と民俗学の生成』、昭

六二・一一、青弓社、二五八頁。なお同書には、霊学を

「超感覚的認識に基づいた霊的存在との交流と、それに

依拠した霊的知識の獲得を目的とする「学術」である」と

定義した箇所もある。二二六頁。

(20) 『臨床暗示術』、明四四・三、精神科学会。

(21) 明治末期の通俗的な催眠術書には、ほぼ全て同様の記述

を見いだせる。詳しくは拙稿「深層の近代——明治期の心

霊学受容をめぐる(2)」(平五・二、「人文科学論集」

51)参照。

(22) 小熊「清水式自己催眠に就て」、大七・六、「変態心理」2

巻2号。

(23) 東京霊界廓清同志会編『破邪顕正霊術と霊術家』(昭三・

六、二松堂書店)の当該項目の記述による。一七〇〜五

頁。

(24) たとえば『心靈万能論』、二二六頁。

(25) 東京霊界廓清同志会編『破邪顕正霊術と霊術家』の当該

項目の記述による。なお『現在及将来の心靈研究』は、

大正七年時点で巷に流行している民間療法として「健全

哲学院派」「靈子」(＝太靈道)「紅療法」を挙げ、「ほかの

信仰療法の如きも宗教的観念を利用し人身の救済に効の

あるのは否定せない。これらは信仰心に関連し治療強健

に対する観念が旺盛であるために、奇蹟的事実の現われ

るのは否定すべからざることである」と述べている。一

四八頁。

(26) 田中守平「太靈道・霊理学・靈子術」、同「玉利農学博士

の「内観的実験」を評す」(ともに「太靈道」創刊号、大

六・一一)。また「太靈道」創刊号には、大正六年七月二

九日付け読売新聞より「長谷川時雨「一杯の茶」が転載

されている。この随筆は、太靈道の修業をした杉山老人

の治療によって、長く床に着いたままだった病父が、歩

けるまでになったというものである。しかし、隆盛を

誇った太靈道も、昭和三年に田中が急死したわずか数か

月後に、事実上消滅したという。太靈道については、井

村『霊術家の饗宴』、二二五〜九八頁、高橋『幽明の霊的

交通』二〇二―四〇頁参照のこと。

(いちやなぎ・ひろたか 横浜国立大学)

- (27) 『幽明の靈的交通』、二二―三七頁。また、高橋は大正八年夏、大本教視察のため綾部を訪れてもいる。同書、一八頁。
- (28) たとえば「健全之日本」(大六・三)には、「病者の大福音 遠隔治療法広告」が掲載されている。ちなみに治療費は「普通」の場合一カ月五円。「特別」の場合は一カ月九円。主催は健全哲学館大学療院である。同療院は分館、分院あわせて、北は樺太から南は鹿児島まで、朝鮮分館も含めて全国に三十四箇所あった。
- (29) 井村宏次『サイ・テクノロジー——気の科学・気の技術』、昭五九・七、工作舎。
- (30) 『心霊哲学の現状』、二六二―三頁。
- (31) エーテル概念に始まり、メスマルの動物磁気、ライヘンバッハのオド、ライヒのオルゴンなど、神秘的な宇宙の不可量物質Ⅱエネルギーをめぐる仮説のコンテクストである。
- (32) 『心霊之偉力』、大―五・一、改訂増版、大―五・二、日本心霊大学出版部。
- (33) たとえば森作太郎『心霊研究と新宗教』(昭二・一二、心霊科学研究会)は、心霊学サイドに立って、心霊学にもとづく新宗教設立の必要性を訴えている。