

明治後期から昭和初期の霊術と「不思議」

— 霊術と奇術の並行関係に着目して —

伊藤 優*

はじめに

明治後期から昭和初期にかけての日本には、今日の研究者から「霊術家」あるいは「精神療法家」として注目される人々が存在した。彼らは自己修養と病気治療を目的に、民間療法・催眠術・医学的な療法を組み合わせた術を探求し、実践してきた。彼らのレパートリーの中には、物理的な仕掛けによっても説明可能な、手品あるいは奇術と呼べるような術も含まれていた^①。本論文では、このような奇術的な実践がどのような理由で要請されたのかを検討する。これは、近世から近代にかけての「宗教」の再編成を経た日本において、「術」の領域がどのように広がっていたのかという問題に繋がっている。

明治維新期の「宗教」の再編成については既に議論の積み重ねがある。例えば、安丸良夫『神々の明治維新』^②は、明治政府の宗教政策に着目してこの問題にアプローチしている。安丸によれば、明治政府は当初、儒学・国学の伝統の継承、政権安定化、キリシタン対策などの観点から、天皇とそれを支える体系としての神道を中心とした国家づくりを目指した。この方針のもとで神仏分離が進められ、神社・神官と寺院・僧侶は明確に分離され、また多くの神社が国家の方針に合うような形で改革を迫られた。神仏分離や神道の改革は、仏教とも神道ともつかないような実践をしていた多くの民間宗教者に特に大きく影響し、彼らは活動の変更や帰農を余儀なくされた。その後も政府は民間宗教や民俗的实践を禁止するような政策を度々取っており^③、宗教の制度化・組織化が進むと共に、非制度的・非組織的宗教の存続が困難になる形で再編が進められた。

このような、制度上・実態上での宗教の再編の研究に立脚して、近代日本において「宗教」概念が形成される過程を明らかにしたのが、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』^④であった。磯前は、明治政府の政策がプロテスタント的な「宗教」観に基づいており、思想・教義を優位に置き、実践を劣位に置く傾向にあったと論じている。この研究は「宗教」概念の近代性を自覚する「宗教」概念批判に結びつき、宗教学全体の重要問題となった。このため、現在の近代日本宗教史研究には、明治政府が「宗教」から排除した様々な実践を歴史的に捉え直し、「宗教」概念の近代性を克服することが求められる。

このような研究背景のもと、「宗教」から切り離された実践としての「芸能」研究を筆者は行ってきた。芸能者の中でも、伝統的な宗教の技法と西洋由来の催眠術・理化学などの技法を組み合わせ、不思議な現象を起こす芸を演じるようになった、奇術師・手品師に着目した研究を行った^⑤。

この研究を踏まえて、本論文では霊術家の奇術的实践について検討する。それは、奇術師

*東京大学大学院博士課程，日本学術振興会特別研究員（DC2）

の演目に催眠術を中心とする霊術の実践が含まれていたり、逆に霊術家の「実験」の中には、同時代の奇術師が実演・解説しているものが含まれていたり、両者の活動内容には通底する部分があるからである。加えて、伝統的な宗教の「術」と西洋由来の「術」を組み合わせる新たなものを生み出すという共通点もある。霊術は自己修養・病氣治療、奇術は舞台芸能・パフォーマンスという、相互に独立した枠組みで活動をした一方で、上記のような共通項を持っており、両者は並行関係（パラレルな関係）にあると言える。両者について考察することは、近代的な「宗教」の再編の中で「術」の領域がどのように存在し、受け止められてきたかを検討することに繋がる。その準備段階として、本論文ではまず、霊術と奇術がどのように結びつくのかを検討する。先んじて結論を言えば、「不思議」に対する向き合い方が、霊術と奇術の結びつきに影響していると筆者は考える。

本論文の構成は以下ようになる。第1章では、先行研究を概観し、問題の所在と明治後期から大正期までの時代背景を確認する。第2章では、近代的な霊術家として知られる古屋鉄石の奇術的な実践について分析する。第3章では、同時代の霊術家であり、霊術家の奇術実践を批判した村上辰午郎を取り上げ、古屋と比較を行う。そして、「不思議」の両義性に着目しながら、「不思議」によって霊術と奇術が結びつく様子を明らかにする。

なお、特に断りがない場合、引用文中の旧漢字は引用者が適宜新漢字に改めている。

1. 問題の所在——「霊術」と「奇術」の並行関係

1-1. 霊術家についての先行研究

ここでは、霊術研究の歴史を概観し、本論文との関係を述べる。なお、便宜上「霊術研究」としているが、用いられる語とその指し示す内容には時代による変遷があり、それ自体が重要な研究対象とされてきている。『近現代日本の民間精神療法』所収の吉永進一「序論」^⑥では、霊術研究の歴史は以下のように整理されている。

「霊術という語を発掘した」^⑦とされる井村宏次の『霊術家の饗宴』^⑧は、霊術研究の先駆と言える。井村によれば、廃仏毀釈・修験道の廃止・西洋医学の普及によって打撃を受けた修験者は、実践を単純化した気合術という治病術か、真剣白刃取りのような大道芸に流れたとされる。霊術の2つの源泉のうちの1つがこの気合術であり、もう1つが催眠術である。明治20年代には気合術と催眠術が混淆して、日本型催眠術としての幻術が出現する。さらに、明治30年代に桑原俊郎が催眠術を改革し、必ずしも被術者の催眠状態を必要としない治療法や、超能力や危険術^⑨の再現を可能とする方法を編み出して、霊術の土壌が作られた。つまり、脱文脈化された伝統宗教的技法と呪術化した催眠術（あるいは心理学化した呪術）の結びつきが霊術ブームに繋がったとしている。

井村の霊術論に影響を受けながら大正期の霊術に言及した論文が西山茂「現代の宗教運動——<霊=術>系新宗教の流行と「2つの近代化」」^⑩である。西山は大正期の太霊道や大本教などの宗教と、論文執筆当時（1980年代）の阿含宗などといった、技法主体の新新宗教との類似性に着目し、明治維新と第二次世界大戦後という2度の近代化の終焉に伴う非合理の復権として、これらの「術の宗教」が盛んになると分析した。

霊術と宗教の微妙な距離感を意識して、「癒しの運動群」として大正期の民間療法・医学・

宗教をまとめ、新霊性運動にまで連なる領域として扱うことを可能にしたのが田邊信太郎・島藺進・弓山達也編『癒しを生きた人々』⁽¹¹⁾である。「癒しの運動群」は近代のメインカルチャーに対する代替性を持つが、単純な近代・科学・合理の否定ではなく、近代と伝統・科学と宗教・合理と非合理の間の第3の道を開くものとして位置付けられている⁽¹²⁾。

以上の吉永の整理に基づき、本論文では、明治期の「宗教」の再編の結果として形成された領域の1つとして霊術を見る。すなわち、吉永が要約して示した井村の分析のように、明治期の再編で打撃を受けた修験者などの宗教者が、脱文脈化された伝統宗教的技法と呪術化した催眠術を結びつけて治病術を確立したものとする。また、これまでの研究では分析の中心とされてこなかった、霊術家による危険術を分析対象とする。霊術家が奇術からどのように距離を取ったか、あるいは取りきれなかったかに注目することで、田邊・島藺・弓山が論じたとされる「第3の道」の多様性を明らかにし、明治後期から昭和初期の「術」の広がり捉えることが本論文の目標となる。

1-2. 奇術師についての先行研究と課題

霊術については宗教学・社会学において議論されてきた一方、奇術については、芸能史・文化史研究の視点で議論がされてきた。特に、河合勝・長野栄俊『日本奇術文化史』は、それまでの芸能史研究の成果を集大成し、民俗史・文化史の研究を取り入れた点で、特筆に値する。同書第1部「日本奇術の歴史」⁽¹³⁾で、著者の長野は以下のように研究動向を整理している。朝倉無声『見世物研究』⁽¹⁴⁾は、芸能史研究の初期の著作であり、その後の奇術を含む芸能研究の基礎文献とされる。秦豊吉、緒方知三郎、平岩白風などが歴史研究を試みてきたが、実証性には時代的な制約があったとされる。実証性の高い研究は2010年の松山光伸『実証・日本の手品史』⁽¹⁵⁾を待たねばならない⁽¹⁶⁾。

これらの研究に続いて出版されたのが先述の『日本奇術文化史』である。その後河合・長野・森下洋平『近代日本奇術文化史』が刊行されており⁽¹⁷⁾、実証的奇術史研究は少しずつ盛んになってきていると言える。民俗史・文化史の研究では、香川雅信や横山泰子による「妖怪手品」の研究があり、妖怪文化や催眠術などの文化と奇術の関連が問われている⁽¹⁸⁾。これらの研究は、奇術史と宗教史との多数の接点を明らかにしているが、宗教史的視点に立ったものではなく、さまざまな課題が残されている。

例えば、近代の奇術師の中には、近世的な意味での宗教にルーツを持つ人物も少なくないが、近世的な民間宗教・民間芸能との関係は十分に検討されてこなかった。筆者の修士論文では、「近代奇術の父」と称される松旭斎天一のルーツに着目して、近世から近代の宗教再編の中に奇術を位置付けることを試みた。天一は西洋手品を導入し、日本奇術の近代化に貢献したことで知られる。その一方で、幕末期から1877年（明治10年）ごろにかけては、出家・托鉢生活を経験しており、近世的な宗教の要素を受け継いでいる⁽¹⁹⁾。天一は出家中に習得した剣の刃渡を手品として演じるなど、宗教的技法を脱文脈化して芸能に転化させた。その後、キリシタンのイメージや催眠術、理化学などの西洋的要素をも「不思議」として取り込んでいき、脱文脈化させた伝統宗教の「不思議」と合わせて、新たな「不思議」の領域を形成した⁽²⁰⁾。

このことと霊術研究における議論とを合わせて考えた時、霊術家と奇術師は、伝統的な宗

教の「術」と西洋由来の新たな「術」を組み合わせた点で、並行関係にあると言える。この点で、両者を比較する必然性と意義がある。

また、奇術師は自分の芸をさらに不思議にするために、催眠術を演目に取り入れることもあった。前掲の『近代日本奇術文化史』の「催眠術と奇術」という節では、この問題について論じられている。この節を含む章を執筆した長野によれば、明治初年代から「電気生物学」の実験ショウや、麻酔や電気を用いた空中浮遊術など、催眠術に類似した演目が行われてきた。催眠術を用いたことが明確にわかる最初の記事は、来日した奇術師ノアトンの演技を記録した、『郵便報知新聞』の1898年（明治21年）3月15日の記事だとされる。その後も「催眠術」という言葉を含む演目は目立つが、1918年（明治41年）の催眠術興行の取り締まりを受けて、「神秘術」「動物強制術」などの言い換えが行われるようになっていく。長野が紹介している事例の中でも、本論文に関連して特に興味深いのは、奇術師であり催眠術師でもあった宮岡天外の興行に対する、霊術家の村上辰午郎のコメントである。村上は『最新式催眠術』（1912年=明治45年）において「それは随分巧みなものである」として一定の評価を与えていた⁽²¹⁾。村上の評価を踏まえて、単なる真似事に留まらず、催眠術自体を習得していた奇術師が存在したことを長野は指摘している⁽²²⁾。

奇術師が催眠術や霊術に対して向けた眼差しについてはよく研究されている一方、霊術家が奇術に対して向けた眼差しについては、必ずしも明らかになっていない⁽²³⁾。奇術師が催眠術・霊術を取り入れた一方、霊術家も危険術を中心とする奇術を取り入れたことを考えると、両者は相互参照的な関係にあったと言える。催眠術・霊術に関する宗教学・社会学の研究を踏まえて、霊術家から奇術に向けられた眼差しについて分析することで、霊術と奇術が当時の社会内でどのような位置付けにあったかを明らかにする必要がある。本論文は、古屋鉄石と村上辰午郎について分析して、この問題に取り組む。

なお、催眠術・霊術との関わりも深い、西洋のスピリチュアリズムについて、奇術との関係から検討した論文としては、「呪術」概念の再考という視点で書かれた、久保田浩「近代ドイツにおける「奇術＝魔術」——奇術とスピリチュアリズムの関係に見る〈秘められてあるもの〉の意味論」がある。久保田によれば、19世紀ドイツの奇術師カール・ヴィルマン（1849-1934）は、霊的現象を仕掛けによって説明する点で啓蒙的性格を持っていた。ヴィルマンは再現性・客観性を重視しており、近代科学との親和性を強調していた。その一方で、術や仕掛けの詳細を説明しないままに霊的現象を再現するので、逆に観衆の霊的現象への確信を強化する側面もあったとされる⁽²⁴⁾。久保田の試みは、近代初期におけるスピリチュアル・魔術の領域と啓蒙・学問の領域の結びつきに注目し、近代学問言説の歴史的構築過程を明らかにしたものと言える。霊術は日本におけるスピリチュアリズムの展開としての側面もあるため、本論文も日本のスピリチュアリズムと奇術の関係について検討することに繋がっている。尤も日本と西欧では、学問とスピリチュアリズムの距離感に差があるため、その点についての検討を行った上でなければ、単純に比較することは困難である。よって、この問題については今後の課題とする。

1-3. 「奇術」という用語

ところで、主に芸能史の文脈で展開されている現代の奇術・奇術師についての研究は「奇

術」という用語を用いて行われるのが通例である⁽²⁵⁾。この「奇術」という用語は、元々イミミックな用語である。『日本国語大辞典』では、「巧妙な手さばきやしかけなどを用い、人の目をごまかして、不思議なことをしてみせる技術。てじな。てづま。」としての「奇術」の用例は1744年（延享1年）が初出となっている⁽²⁶⁾。また『国史大辞典』によれば、古代から中世にかけては「幻術」・「外術」が、江戸時代には「手品」・「手妻」がよく用いられていたが、明治期に手品を生業とした人々が、西洋手品・南京手品と日本手品を統合する過程で「奇術」・「魔術」を用い始めたという歴史があるとされる⁽²⁷⁾。このように「奇術」という用語自体が歴史性を帯びている⁽²⁸⁾。明治期には「奇術」と並び「魔術」という用語も、不思議な芸を指す言葉として用いられていた。この「奇術」・「魔術」の用例の増加は明治20年代（1887-1896年ごろ）に顕著に見られるが、これは第一次催眠術ブーム⁽²⁹⁾と重なっており、両者が深く関連していると考えられる⁽³⁰⁾。

このような語誌を踏まえ、本論文では研究対象となる人物の語法に注目し、可能な限り当事者の言葉を用いる。また、「仕掛けによって不思議なことを実現すること」を示す場合に「手品」という言葉を分析上の用語として用いる。

2. 古屋鉄石と奇術——霊術と奇術のアンビバレンス

この章では、古屋鉄石（景晴）という霊術家の、奇術・手品への関わりについて、古屋自身の著作を用いて分析する。古屋は、奇術に否定的な態度をとりつつも、霊術の普及・発展のために奇術を利用した人物として位置付けることができる。この霊術と奇術のアンビバレンスに着目しながら、古屋の立場を明らかにしていく。

2-1. 古屋の基本情報

栗田英彦・吉永進一「民間精神療法主要人物および著作ガイド」では、古屋鉄石の生没年は不詳とされている。大日本催眠術協会、博士書院、精神研究会など複数の組織から催眠術の一般向け解説書を出版したことで知られる人物である。契約に基づく会員制度や試験による資格の認定制度など、近代的な組織・制度を確立し、以降の民間精神療法にも大きな影響を与えた人物とされる⁽³¹⁾。

国立国会図書館の蔵書を検索すると、最古の催眠術関係の著作は、1904年（明治37年）『催眠術治療法』⁽³²⁾が確認でき、遅くとも明治30年代（1897-1906年ごろ）には催眠術師として活動していたと考えられる。これより前の1898年（明治31年）に『蚕体生理学』⁽³³⁾という養蚕に関する学者の論を集成した本を出版するなど、進歩的な人物であったことが窺える。第3章第3節で確認するように、古屋は霊術・催眠術の研究を通じて人類の進歩に寄与することを目指しており、その意味でも近代的な霊術家であったと言える。

2-2. 『驚神の大魔術』における催眠術と奇術のアンビバレンス

古屋の比較的早期の著作の中で、奇術・手品への言及が見られるのが『驚神の大魔術——一名・精神作用大不思議』⁽³⁴⁾（1908年=明治41年）である。その緒言において、劇場における魔術、つまり手品について、以下のように述べている。

東京の各劇場に於て大魔術（大マジック）てふ大看板を出して開演したるものあり、行て見たるに手品にして、種仕掛によりて巧に人目を晦ますものなりき、例へば女子を箱中に入れ開き見れば空虚となり居り、其女子は他より現はると云ふ類なり、其種仕掛を知れば実に馬鹿毛たことなり。即ち箱底は自在に開く仕掛けとなし置き、箱底より床下に抜けて楽屋に行くもあり、或は箱の奥行き深くして、奥に潜み其前に戸を閉ぢて空虚と見せる如き類なり。只其れを巧みになす為め、容易に種を発見し得ざる故、之を見る者は不思議に思ふて興味あるなり（後略）⁽³⁵⁾

ここで古屋は、手品のように単に人目を誤魔化しているだけのものは、「魔術」という看板にふさわしくないとしている。その例として、女性を箱の中に入れたのち消失させる手品について、隠し扉や箱の奥行きを用いた仕掛けを使えば簡単に実現できる馬鹿げたものだと語る。このようなものは、容易に種を発見できないために不思議に思えるだけであり、一度仕掛けが明らかになれば馬鹿げたものになるとしている。

古屋はこの部分に続けて、このようなものを魔術と呼ぶのであれば、スリや、娘が父兄の目を盗んで情夫を招き入れることや、理化学の実験なども魔術と呼ばなければならないと述べる。そして、このような手品や理化学実験などの物質作用は、喩え不思議だと思ふ人がいたとしても魔術としては扱わず、精神作用を専ら魔術として扱うと宣言する⁽³⁶⁾。

古屋は、犯罪や後ろめたい行為と手品を同列に扱っている。また、理化学と手品を共に物質作用に過ぎないと見做し、魔術＝精神作用と区別する。なお、「精神作用」とは、精神的に確信した通りに五感の感覚や肉体に変化を生じさせることを指している。「催眠術」は、精神作用が起きやすくする補助として位置付けられる⁽³⁷⁾。

ここでは、「手品」についても「催眠術」についても「奇術」という用語は用いられていない。奇術師たちが積極的に「奇術」「魔術」の語を用いたことを踏まえるならば、このような言葉の使い方の観点からも、自身の術である催眠術・精神作用の術と奇術・手品を切り離す意図があったことは明白である⁽³⁸⁾。

しかしながら、『驚神の大魔術』で紹介される術の中には、第10章「精神感伝術（テレパシー）」⁽³⁹⁾のように精神作用であることが明らかな術だけでなく、物理的作用によっても説明可能という意味で奇術・手品に近い術も含まれている。第12章の「火渡術」は奇術・手品に近い術の一つであり、同章において古屋は以下のように術の仕組みを説明している。

稀には火上を渡るに草履を穿ちて渡る修験者あり、其草履は塩水に二日位浸して乾したるものなり、と又熾火の上を渡る所に塩を数多撒布するものあり、又予め松の割木を積むとき、其割木に修験者梵字を一々記す、稀には梵字を記さずして用ひざるものあり、之れは其松木に節ありて火を点ぜんか、やに出てと後渡る際足に火傷すればなり。其火傷を防がん為めなること発見せられたり。塩の草履又は塩を多量に撒布するものは、すでに手品の種と見て可なり。

余は此の火渡なるものは、神仏の霊頭にあらずして物理上及び心理上の現象なることを信ずるものなり。即ち修験者は斯くせば火傷することなくして、無事に渡ることを得と

の確信固くして動かざるが故に、其結果を得るなり。(40)

要約すれば以下のようなになる。火渡をする修験者の中には、草履を履く、塩を撒布するなどして火傷を防いでいる者がいる。また、各々の木に梵字を記す際に不都合な木を排除し、足に火傷を負うのを防ぐ者もいる。この火渡は、神仏の霊験ではなく、上記のような物理的作用に加えて、心理的作用によって実現されると信じている。すなわち、修験者はこのようにすれば火傷をすることなく無事に渡ることができると固く信じることで、思った通りの結果を得ているのである。

古屋は、塩水に浸した草履や塩を散布することを「手品の種」と表現する、火渡り術は「神仏の霊頭」ではないと述べるなど、まず「火渡術」に物理的原因が存在しうることを認め、「手品」と表現している。この一方で、火傷することが無いと確信することによって実際に火傷しないという精神作用があるとも論じており、火渡という現象に対して物理的作用と精神的作用の両方を認めている。古屋はあくまで種や仕掛けがなくとも精神作用によって火渡が実現可能だと主張しているが、裏を返せば種や仕掛けを用いて(=手品によって)精神作用のように見える現象を再現することも可能なため、古屋の実践と奇術の境目は曖昧にならざるを得なかったと言える。なお、奇術師の松旭斎天一も、当時火渡に挑んだ際の失敗談や、火渡の原理の解説を談話の中で語っており、火渡は奇術師にも注目されていたと考えられる(41)。この点でも、古屋と奇術師を区別することは容易ではなかったと思われる。

第21章の「火箸曲術」もまた同様に、物理的作用と心理的作用の混合によって説明される。この術は、道具を使わずに金属製の火箸を曲げるという術である。古屋はまず、普段火箸が曲がらないのは、時間をかけて力をかけるために力が分散してしまうためであり、一瞬のうちに大きな力を発揮すれば火箸を曲げられると、物理の原則による説明をしている。そして、火事場の馬鹿力の事例などを挙げながら、銅線のように自在に曲がると思念することで、強力な力が発揮できると語っている(42)。つまり、大きな力をかけるという物理的な作用と、思念によって大きな力を発揮するという心理的な作用の合わせ技によってこの術が実現するとしているのである。

以上のように、古屋の実践する催眠術・霊術の中には物理的作用によっても説明可能なものがあつたため、奇術・手品との差異は曖昧になっていた。古屋自身もこの問題を認識していたのか、高等な術の解説を中心とする著作と、やや奇術的に見える術を中心とする著作とを区別し、前者をより専門的なものとし、後者をより通俗的なものとする形で、明確に序列化を行った(43)。後者の著作について次節で確認することで、古屋の奇術に対する態度の変遷を明らかにしよう。

2-3. 霊力の証左としての奇術——『霊力発顕術』『霊怪展覽術』の事例

大正期の古屋の著作でも、奇術的实践は霊力の「実験」として、霊術と連続的に位置付けられる。ただし、それらはあくまで入門編としての位置付けになっていることが窺える。

大正期に出版された『霊力発顕術』は、奇術的な実験を多く収録した著作の1つである。この本でもまた、物理的作用と精神的作用の両方によって現象を説明する。例えば、第9章「刀剣刃止術」では、刀を肌当てたり、刀の上を裸足で歩いたりしても傷がつかないとい

う現象について、均等な力で刃が当たれば切れないという物理的作用を認めつつも、それでは説明が不十分とする。古屋によれば、物理的作用を超えて刀剣の状態を操作する精神的作用があり、この精神的作用を用いれば、物理的原理を知っている人が触ったとしても、刀が切れる状態にできると主張している⁽⁴⁴⁾。この術もまた、物理的仕掛けのみによっても実現可能な術であり、奇術的な術と言える。先述の通り松旭齋天一も剣の刃渡りを演じた他、同時代の多くの奇術師も刀剣関係の術を演じている⁽⁴⁵⁾ことも、このことを裏付ける。この他、第12章「鉄棒屈曲術」⁽⁴⁶⁾は、『驚神の大魔術』の火箸屈曲術と同様であり、奇術性が強い。このように、『靈力発顕術』に収録された術の多くが奇術的な術と言える。

『靈力発顕術』の冒頭と末尾には、古屋が奇術的な実験の位置付けについて述べた箇所がある。まず「自序」で、実験の「不思議」としての価値付けについて以下のように注意深く述べている。

此書にて述べたる所の諸術は、此方面に就きて、何等の知識経験の無い人が、之を見ると非常に不可思議の事のみであると思ふ、之は恰も化学の実験で、無学者が試験紙の色の变化するのを見て、魔術である、と驚嘆する類である、何事にも其原理が明白となると、其原理の應用に依て現はると現象は、当然の結果である、不可思議として驚愕するの価値はない、本書に記述せる諸術も、原理が明かとなると不可思議の現象として推奨するの価値はないが、人間の靈力を客観的に観察する唯一の良法であります。⁽⁴⁷⁾

古屋が述べている内容は以下のように現代語に置き換えられる。この本で説明される術は、知識のない人が見ると非常に不可思議なこととしか考えられない。しかし、原理が明らかになれば驚くには値しない。これはリトマス試験紙の色が変化するようなものである。そのため、この本で説明される術には、不可思議な現象として驚いたり推奨したりするような価値はない。しかし、人間の靈力を客観的に観察する唯一の良い方法であると言える。

古屋は、化学の実験の比喩を用いて、手品のような術は、原理がわかっている人にとっては不思議ではないと述べている。この点では『驚神の大魔術』と一貫した態度と言える。その一方で、手品のような術は、人間の「靈力」の客観的な証拠としては有効とされている。それは以下の引用箇所でも述べられている、これらの術を極めることで靈力の作用が身に付くという古屋の考えに基づくものと思われる。

私が下に述べたる数多の奇象中には、真に靈力作用のみによるものもあるも、物理的の現象に外ならざるものもあります、(中略)単に手足の技芸にて成し得ることと雖も、深くそれを研究し堂奥に達すると終に靈力の作用となり、妙技を現すのであります(中略)故に彼の術は物理で行ひ得ることで、靈力の作用とは真赤な嘘だと非難する人若しあらば、其人は一を知り二を知らざる痴者にして、火を口中に入れて口を火傷せない迄のことを研究して、火を口中に入るとや冷却を感ずることを研究せざるものである、針を肉体に差したが痛みを感じない迄の研究で針をさすや非常の快感を覚ゆることを研究せざる故に往々物理の現象であると誤解するのである、これに依て本書に講述の諸術は悉く靈力の作用であることを知るべきであります(後略)⁽⁴⁸⁾

引用箇所は以下のようにまとめられる。この本の中で解説する奇妙な現象には、本当に霊力作用のみによるものだけでなく、物理的現象に過ぎないものも含まれる。しかし、深く研究すればついには霊力の作用になる。そのため、霊力の作用は真っ赤な嘘だと非難している人がもしいるとしたら、その人は研究が十分でない。このため、本書の術は全て霊力の作用として理解しなければならない。

紹介している術が物理的作用に過ぎないのではないかという批判が当時からあったということ、またそれに対する古屋の応答が窺い知れる点で興味深い文章である。古屋は、物理的作用で辿り着けるレベルの現象（火を口に入れても熱くない、針を刺しても痛みを感じない）を超えて探求することで、霊力の現象（火を口に入れると逆に冷たい、針を刺すとむしろ快感になる）に辿り着くとし、批判者は研究が十分でないとして再批判をおこなっている。古屋は霊力の客観的証拠として、また霊力に辿り着く入り口として、物理的現象によっても実現できる不思議な術を積極的に紹介した。その結果として、奇術・手品に近い術を多く紹介することになったのである。

当時の新聞に載せられた実験の記録を集積した『霊怪展覧術』⁽⁴⁹⁾にもこのような奇術的な実験が多い。これは、新聞記者や新聞読者が古屋に対して抱いた関心と、奇術への関心に共通性があったことを示している。たとえば第 27 章「神秘霊能と大霊怪」では、「口中点火」（蠟燭の炎を口の中に入れて、しばらく平気である術）や「箸折」（刀の形に折った紙で杉の箸を折る術）などの実演が、「種々精神作用の微妙な機能的実験」として行われている⁽⁵⁰⁾。研究会に入会しないような一般の読者にとって、古屋とただの奇術師を峻別することは容易ではなく、その必要もなかったのではないだろうか。

古屋についてのこの章での議論をまとめる。古屋は、奇術・手品のことを、種仕掛けが分かれば取るに足らないものとして考えていた。その一方で、いくつかの奇術的な現象について、物理的作用と精神作用の両方の影響を見出していた。そのため、奇術のような現象にも、霊力の証左として、また霊力について深く探究する糸口としての役割が与えられた。結果として、古屋の活動内容は奇術師のそれと接近し、霊術と奇術の境界を曖昧にしたのであった。

3. 古屋鉄石と村上辰午郎——奇術の利用と「不思議」の両義性

この章では、奇術・手品に対して、古屋とは対照的な態度を取った村上辰午郎という霊術家について検討する。先述の通り、古屋は、奇術に否定的な態度をとりつつも奇術を利用した。一方の村上は、奇術に娯楽としての価値を認めつつも、霊術家の奇術の利用には否定的だった。両者を比較することで、同時代の霊術家の中での古屋と村上の特徴を浮かび上がらせる。そして、霊術と奇術の結びつきを支える要素としての「不思議」について検討する。

3-1. 村上の経歴と基本的なスタンス

栗田・吉永前掲論文によれば、村上の生没年は不詳だが、明治 40 年代（1907-1916 年ごろ）以降に催眠術実践家として活動したとされる。村上は元々農業道徳・教育学の教師であり、社会教育団体の日本弘道会の幹部でもあった。催眠術を応用した教育を展開するなど、

同時代の催眠術師と比べても一線を画す社会的地位を持った人物と評されている。村上は優れた技量を有したが、超常現象についての理論構築を行わなかったとされる。「このあたりが村上の健全さでもあり、民間精神療法家として妖しい魅力に欠けるともいえる」と栗田・吉永は評している⁽⁵¹⁾。

著作としては、1902年(明治35年)に『実践倫理講義』などの倫理学⁽⁵²⁾関係の著作を残している他、大日本学術協会編『教育学术界』などの教育・倫理学関連雑誌への投稿が見られ、倫理や教育への高い関心が窺える⁽⁵³⁾。最初の催眠術関係の著作⁽⁵⁴⁾『最新式催眠術』の「一 催眠術は秘密の術ではない」においても、自分の専門は教育学・倫理学であり、催眠術の専門家や心理学者ではないが、教育・道徳上参考になるため、催眠術の研究に従事したと語っている。村上は催眠術について、教育者が被教育者に対して教訓するのと同様であり、九字を切って印を結んだり、文句を唱えたりする必要はないと述べている。また、「術」という言葉についても、印や文句を要する「秘密術」ではなく、むしろ「教育術」というような意味での「術」だとしており、村上の教育者としてのスタンスが窺える⁽⁵⁵⁾。

時代が下るが、村上の奇術・手品に対するスタンスがよく現れた著作として、1929年(昭和4年)の『精神統一——心理実験』⁽⁵⁶⁾がある。第16章「所謂霊術の解剖」の冒頭で、心理の研究者や霊術家が危険術を行うことについて以下のように苦言を呈している。

心理実験とか霊術とかいふと、此頃の多くの人は直ぐと身体に針を刺したり刀を身体に当てたり熟鉄⁽⁵⁷⁾をしごいたりすることだと思ふが、これらを霊術と思ふならば、誤解もまた甚だしいものである。これらを行って人に見せるのをわるいとは言はぬ。しかし霊術だ心理実験だと言ひ触らして行ふならば、それは自己をも他人をも欺くものである。

(中略) かういふことが出来るといふことを人々に知らず為に行ふのはよい。それだけ知識を授けるのである。さういふ心で行つて居る人が多いが、中には之によつて愚民を釣らうとして居る者もある。だから読者諸君は、これらの術を行ふ人を見られても、皆が愚民を釣らうとして居るものだとの誤解のないことに願ふ。中には迷信打破の目的で行つて居る人もある。扱てこれから所謂霊術の解剖種明かしに取かゝらう。所謂霊術とは露骨に言えば偽霊術である。⁽⁵⁸⁾

要約すれば以下のようなになる。心理実験や霊術について、近年の人々はすぐに、体に針を刺す、刀を体に当てる、熱した鉄を扱くなどの術だと考えているが、これらは霊術ではない。これらを霊術として行うことは、欺きである。なお、これらの術を行う者の中には、迷信打破のために行っている者と、愚かな人を騙そうとする者が混在している。ここで所謂霊術、露骨に言えば偽霊術の仕組みを明らかにする。

村上は、危険術の実践自体には迷信打破の効果を認めている。しかし、心理学者や霊術家が「心理実験」・「霊術」と称して危険術を行うことは、欺きであり、偽霊術であるとして批判している。村上はこの部分に続いて、各種危険術を実現させる物理的な仕掛けを次々と解説する。後述するが、偽霊術の種明かしは、もっぱら物理的作用によるものが多く、精神作用の影響を認めようとしないのが特徴と言える。村上にとって、危険術、あるいは奇術・手品はあくまで物理的作用によるもので、そこに霊術としての利用価値はなかった。

3-2. 古屋と村上の比較

古屋と村上のこのようなスタンスの違いが、奇術の扱いに対してどのように影響したか。これを確認するために、火渡術・火箸屈曲術などの、古屋が霊術として扱った奇術的な術について、村上がどのように解説したかを参照する。

まず、火渡術については、村上は偽霊術の1つだと考えており、霊術家がこれを行うことを戒めている。先述の村上の著書『精神統一——心理実験』第16章において、以下のように述べている。

千葉市内一乗院に於いて、心靈術大実験と書した大看板を掲げて、公衆を集めた男があった。その男は、山に二十年間籠って精神修養を為した結果火渡りができるのだと咄して、火渡を寺院の庭に於てやって見せた。公衆の大多数はその煙にまかれてしまった。(中略)

松や杉は質が軟かで、火を強くせず、直ぐ煙となる。(中略)松や杉に塩をふり撒くのであるから、素足で歩いても足底が直接火に触れはせぬ。たとひ直接火を踏んだとしても、火の下部は瓦斯が多いので、ひどくあつくはない。それに強くふむために、下の火は消えかける。足を持ち上げると、又火勢が上る。炎天に砂地を素足で歩く位なあつきであると思へばよい。(59)

内容は以下のように要約可能である。千葉市内の一乗院に於いて、心靈術大実験と称して火渡を行う者がいた。彼は山に20年間籠って精神修養をした結果火渡が出来ると主張した。多くの人々は、その主張を信じてしまった。しかし、松や杉の燃え方、撒いた塩の作用、ガスの量、踏むことによる火の弱まりなどの要因によって、実際のところあまり熱くはない。

「ガス」の関係など細かな違いはあるものの、おおむね古屋と同様の原理に言及しながら、火渡を物理的現象として説明している。その一方で、火渡を精神作用に帰することを誤りとしている点、火渡を霊術として演じることを、しゃれを効かせつつ「煙にま」く行為と表現し、偽霊術であるとしている点は、古屋と異なる点であり、村上の特徴と言える。

この他、同じように火に関連する術として、「火呑火食術(蠟燭の火を口の中に入れる術)」が挙げられる。こちらについても、古屋は、冷たいと強く思えば却って冷たく感じるとして霊力・精神作用で説明しようとするのに対し、村上は口の中の酸素が少ないために火が小さくなるという物理的な現象のみによって説明している(60)。

古屋が解説した「火箸曲術」と同様の「火箸屈曲術」も偽霊術の事例とされる。以下のように、梶子の原理の応用として説明されている。

扱てこれをやるには、左手の指股で火箸を強く握り、そして右手の小指を火箸の上端にかけて平気で引くのである。すると火箸は握って居る少し上で曲がる。指股は支点で、小指をかけた部が力点である。力点が支点から遠い程、小さな力で足るといふことは、物理学が説明して居る。だから火箸は長い程やり易い。(61)

内容は以下のようなものである。一定の持ち方で火箸に力かけることで、指の股が支点、右手

の小指が力点となり、大きな力が火箸にかけられる。力点が支点から遠いほど大きな力を發揮できるという原理は物理学で説明される。

村上はここでも精神作用には言及せず、「物理学」によって原理を説明する。あくまで精神の作用を重視した古屋とは対照的と言える。以上のような対照性を生んだ要因として、次節では「不思議」に対する両者の態度について考える。

3-3. 古屋と村上における「不思議」

古屋は、「不思議」「不可思議」「奇妙」といった言葉で表現される現象を実現する手段として催眠術・霊術の研究を進めていた。このような「不思議」への関心の高さは、『驚神的大魔術』の副題が「精神作用大不思議」とされていることにも反映されている。

「不思議」な現象と精神作用・催眠術の関係について踏み込んで語った文章として、『宗教奇蹟研究』という著作の結論部を挙げることができる。古屋のスタンスが良くわかる結論部の冒頭と末尾をそれぞれ引用し、「不思議」の実現と人類の進歩との結びつきを確認する。

廿世紀に不思議なしとは実に吾人が現代文明の賜物として大に誇るところ、苟も輓近科学の眼を以て見れば、何者と雖も理義照々として世に不思議杯と称するものは次第になくなる、ことに於てか奇蹟の如きものは、何らの価値なき古代未開の人の迷信に過ぎざるが如き観あり、然り多くの奇蹟は実に未開時代の迷信に過ぎざりき、然れども之れを以て全然無価値なるものとして放棄し去る事能はざるものあり、即ち奇蹟其物には古代の未開人の尊信せし如き何等経験すべく尊信すべきものは無しと雖も、之れを応用するときには於ては少くとも其価値は覆ふべからざるなり（後略）⁽⁶²⁾

催眠術によると以上述べたる奇蹟（引用者註：キリスト教、仏教、神道の奇跡）の現象に止まらず、尚進んで今日予想すること能はざる大不思議を後来行ひ得るに至るや必せり、彼の電話や電燈の事を百年前に於て予想し談話したりとせば、人或は狂人を以て目せしならむ、其れと同様に今日吾人が予想し能はざる大不思議のことを後来なし得るならん。よりて益と之を研究せられむことを切望する所以なり。⁽⁶³⁾

2つの引用箇所の内容を要約すれば以下のようなになる。最近の科学の発展により、世の中から不思議というものが無くなるとうとしている。このためか、奇跡のようなものは、迷信のように思われている。しかし、催眠術を使えば、これまでに述べた宗教の奇跡に止まらず、今日でも予想できないような大いなる不思議を将来的に実現できるだろう。そのため、ますます催眠術の研究が進むことを望む。

古屋は、電話や電燈の発明など、100年前なら「不思議」と言われるような現象が、今日の科学で実現しているという事実を踏まえて、当時の科学でもなお想像のつかないような「不思議」な現象を実現する手段として、催眠術に期待を寄せていた。宗教の奇跡を再現することは、当時の科学を超えた技術を手に入れて応用することに結びついていた。先に紹介した『驚神的大魔術』における「火渡術」の解説でも、神習教や御嶽教の火渡に言及し、自身の解説の通りに実験すれば再現ができるとしている⁽⁶⁴⁾。宗教現象の再現に対する関心は、

古屋の中で一貫している。

古屋にとって第一義的に重要な「不思議」は、当時の科学でも解明できないような優れた技術としての「不思議」であった。本来的には、単に一時の娯楽に供するだけで、知識があれば「不思議」では無くなってしまふような「不思議」は不要であった。この意味で、奇術・手品は取るに足りないものに過ぎないはずだった。その一方で、多くの人に「不思議」を感じさせ、霊術の研究に向かわせるためには、奇術・手品は有用であった。このため、技術としての「不思議」を目指した結果として、娯楽としての「不思議」に近い術も取り入れることとなったと言える。

この仮説を補強する事実として、村上が催眠術を「不可思議」の術とすることに否定的であったことを確認しておこう。村上是『精神統一——心理実験』の序文で以下のように述べ、むやみに不思議な装いをすることを否定する。

世には、催眠術を以て不可思議の術と為し、或は一種の迷信に基くものと如くに思へる人少なからざるがごときも、そは誤解の甚だしきものにして、之によりて普通の心理作用を明瞭に知るを得べし。⁽⁶⁵⁾

村上是催眠術を不可思議なものや迷信と考えることは誤解であり、普通の心理作用であると述べている。これは、「不可思議」の術の再現を盛んに行つた古屋とは対照的である。

このように、古屋は「不思議」な現象を起こす技術としての霊術を重視し、その開発が人類の発展に貢献すると考えた。そこで、「不思議」さを強調して人々に術を広めるために、奇術を利用することになった。一方、村上是もはや「不思議」でない技術として霊術を捉えていた。そのため、「不思議」さを徒に強調して物理現象を霊術のように見せかけることを戒め、奇術を利用することは欺きにつながると考えた。

「不思議」は、技術の進歩と結びつく一方で、人を惑わしたり欺いたりすることにもつながる両義性を持つため、どちらの側面に注目するかによって、霊術家の「不思議」への向き合い方も異なる。霊術家が「不思議」を積極的に利用しようとする場合、「不思議」自体を楽しみとして提供する奇術師との差異は、曖昧なものとなってしまう。

4. 結論

本論文では、明治期の「宗教」の再編を受けた存在として霊術家を捉え、その奇術的な実践について議論をしてきた。

第1章では、先行研究の動向を整理し、問題の所在を確認した。原理的には、霊術家は自己修養・病氣治療、奇術師は舞台芸能・パフォーマンスという、相互に独立した枠組みで活動をする存在であった。しかし、霊術家と奇術師には近代の「宗教」再編の中で「宗教」者として編成されなかったという共通点があった。また、伝統宗教の術と西洋由来の術を組み合わせた点も共通していた。この点で、霊術家と奇術師は並行関係にあることが見えてきた。また、両者は相互参照的な関係にあったことも、両者を比較検討する意義を裏付けている。

第2章では、古屋鉄石における霊術と奇術のアンビバレンスを明らかにした。古屋は、奇

術・手品のことを、種仕掛けが分かれば取るに足らないものとして考えていた。その一方で、いくつかの奇術的な現象について、物理的作用と精神的作用の両方の影響を見出していた。そのため、奇術的な現象にも、霊力の証左として、また霊力について深く探究する糸口としての役割が与えられた。新聞の記事を見る限りでは、古屋と奇術師を見分けることは、素人には容易ではなかったと思われる。

そして第 3 章では、古屋と村上の奇術に対する態度を比較した。古屋は奇術を積極的に利用した一方、村上は霊術家による奇術の利用を偽霊術として批判した。古屋が「不思議」を技術の進歩と結びつけて肯定的に捉えた一方で、村上が「不思議」を欺きと結びつけて否定的に捉えたことが、奇術に対する態度の差に繋がっていると考えられる。

今回は明治後期から昭和初期までの、限られた霊術家をピックアップして、奇術への関わり方を整理するに留まった。明治後期から昭和初期にかけての時代は、近代的な「宗教」の枠組みや制度がある程度確立された時代であり、近代における「宗教」の再編が一定の帰結を見た状態にあったと言える。そのため、「宗教」の再編過程を明らかにするという当初の目的に照らせば、明治初期や中期の、「宗教」に関する制度がさまざまに変化していた時代において、霊術家の源流にあたる人々と奇術師がどのような関係を結んだかを検討する必要がある。

具体的な対象としては、本論文第 3 章で言及した古屋鉄石の「不思議」観の源流にあると思われる、井上円了について検討することが考えられる。井上は『驚神的大魔術』の序文⁽⁶⁶⁾を執筆しており、古屋との関わりも深い。また、1886 年（明治 19 年）に「不思議研究会」を組織しており⁽⁶⁷⁾、「不思議」による霊術と奇術の結びつきについて考える上でも、重要な人物と言える。

また、第 1 章で言及したように、奇術師は明治初年代から催眠術に類似する演目を行なってきたことが確認されている。そのような事例を通じ、霊術と奇術の交流や変動について研究することも、近代の「宗教」の再編過程を明らかにすることに繋がる。

さらに、霊術家や奇術師以外の人々が奇術や手品に言及した事例について分析を行うことも、今後は求められる。例えば、『東洋奇術新報』⁽⁶⁸⁾という雑誌では、「新奇な技術」の意味で「奇術」の語が用いられている。同誌は、工学や医学の知識・技術に混ざって手品のような技術も紹介する雑誌となっている。このような事例を分析すれば、霊術家や奇術師という特殊事例を超えて、当時の社会全体における「術」概念の広がりについて明らかにすることができるだろう。このような研究の先に、「宗教」の再編を経て形成された「術」の領域と「不思議」について明らかにするという展望がある。

謝辞

本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2108 の支援を受けたものである。※JPMJSP2108 は東京大学 SPRING GX のグラント番号。

註

- (1) 霊術家・精神療法家については、例えば栗田英彦・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（オカルト）エネルギーの諸相』、国書刊行会、2019年を参照。
- (2) 安丸良夫『神々の明治維新』岩波書店、1979年。
- (3) 例えば安丸『神々の明治維新』177-178頁では以下のような事例が挙げられている。1872年（明治4年）には六十六部と普化宗が廃止され、続く1873年（明治5年）には修験宗の廃止と僧侶の托鉢の禁止が定められた。1873年（明治6年）には梓巫・市子・憑祈祷・狐下げが禁止され、1875年（明治7年）には医療を妨げるような仕方での祈祷・禁厭が禁じられた。
- (4) 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、2003年。
- (5) 筆者の修士論文がこの研究にあたる。「宗教」と「芸能」の再編成——明治期日本の奇術師を事例として」2020年度、東京大学大学人文社会系研究科修士論文。
- (6) 吉永進一「序論」、栗田英彦・塚田穂高・吉永進一編前掲書、3-23頁。下記註7, 9, 10はそれぞれ同論文21頁註4, 6, 22頁註9に依る。
- (7) 同論文7頁。
- (8) 井村宏次『霊術家の饗宴』心交社、1984年、302頁（引用者未見）。
- (9) 熱した鉄を握る「鉄火術」や刀の上を素足で歩く「剣の刃渡」などのこと。多くは修験と関連づけて語られる。後述するように、解説者によって物理的現象とされる場合と、霊的現象とされる場合がある。
- (10) 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」」、大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、1988年、177頁。
- (11) 田邊信太郎・島藺進・弓山達也編『癒しを生きた人々——近代知のオルタナティブ』専修大学出版局、1999年、281頁（引用者未見）。
- (12) ここまで、吉永前掲論文7-11頁における整理を要約して引用した。
- (13) 長野栄俊著「日本奇術の歴史」、河合勝・長野栄俊著、公益社団法人日本奇術協会編『日本奇術文化史』東京堂出版、2017年、7-190頁。
- (14) 朝倉無声『見世物研究』春陽堂、1928年（昭和3年）。
- (15) 松山光伸『実証・日本の手品史』東京堂出版、2010年。
- (16) ここまで、長野「日本奇術の歴史」9-12頁を要約して引用した。
- (17) 河合勝・長野栄俊著、公益社団法人日本奇術協会編『日本奇術文化史』東京堂出版、2017年；河合勝・長野栄俊・森下洋平『近代日本奇術文化史』東京堂出版、2020年。
- (18) 香川雅信「日本人の妖怪観の変遷に関する研究——近世後期の「妖怪娯楽」を中心に」総合研究大学院大学学術博士論文、2006年；横山泰子「明治期の妖怪手品」、『法政大学小金井論集』創刊号、2004年、121-142頁；同『妖怪手品の時代』青弓社、2012年；同「秘術の公開——江戸時代の手品本にみられるまじないについて」、『国立歴史民俗博物館研究報告』第174集、2012年、43-55頁など。なお、横山については長野「日本奇術の歴史」12頁にも言及がある。
- (19) 天一の伝記的事実については、青園謙三郎『松旭斎天一の生涯——奇術師一代』品川

書店、1976 年を参照。また、天一が奇術史上において果たした役割については、例えば河合・長野前掲書や松山前掲書を参照。

- (20) これについては、前掲の筆者の修士論文でより詳細に論じている。
- (21) 村上辰午郎『最新式催眠術』成美堂書店、1912 年（明治 45 年）。該当箇所は 20-21 頁。国立国会図書館デジタルコレクション (<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/759581>) にて 2019 年 1 月 25 日に公開、2022 年 3 月 31 日に閲覧。なお当該箇所において、村上は天外に対し一定の評価を与えつつも、天外が普段から催眠を掛けられている男を連れている点や、舞台上に上がらせる観客がほとんど少年に限られる点を批判している。
- (22) 長野栄俊「松旭斎天一とその時代（明治後期）」、河合・長野・森下前掲書第 3 章、92-135 頁。「催眠術と奇術」は 126-135 頁。
- (23) 伊藤優「幕末～明治期の心霊術・催眠術の流行と「奇術」の出現」日本宗教学会第 80 回大会、第 9 発表（meeting room5）、関西大学（オンライン開催）、2021 年 9 月 7 日にてこのテーマについての試論を試みている。なお、当該発表の要旨は以下の要領で掲載されている。伊藤優「幕末～明治期の心霊術・催眠術の流行と「奇術」の出現」、『宗教研究』、日本宗教学会、第 95 巻別冊（第 80 回学術大会紀要特集）、188-189 頁、2022 年。
- (24) 久保田浩「近代ドイツにおける「奇術＝魔術」——奇術とスピリチュアリズムの関係に見る<秘められてあるもの>の意味論」、江川純一・久保田浩編『「呪術」の呪縛』（下巻）リトン、2017 年、317-354 頁。
- (25) 「奇術」の研究動向については伊藤優「奇術研究の地平」（『東京大学宗教学年報』37 号、2020 年、87-98 頁）も参照。
- (26) 以下の用例が掲載されている。「*浮世草子・風俗遊仙窟〔1744〕一・一「石を叩いて羊とし、紙を剪りて蝶々を飛ばしなば、一興あつて、人にもてはやされなん。この時かかる奇術（キジュツ）を学ばずんば」「き - じゅつ【奇術】」、『日本国語大辞典』、JapanKnowledge, <https://japanknowledge.com/library/>, 2022 年 2 月 20 日閲覧。原資料の書誌情報は日本国語大辞典第二版編集委員会・小学館国語辞典編集部編『日本国語大辞典』小学館、2000-2002 年、2007 年よりオンライン上で公開。
- (27) 「てじな【手品】」、『国史大辞典』、JapanKnowledge, <https://japanknowledge.com/library/>, 2020 年 11 月 23 日閲覧。原資料の書誌情報は比留間尚「手品」、国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』吉川弘文館、1979-1997 年、2010 年よりオンラインで公開。
- (28) 「奇術」の歴史については河合・長野前掲書や松山前掲書等も参照。
- (29) 近代日本における催眠術の流行については、例えば一柳廣孝『催眠術の日本近代』青弓社、1997 年を参照。2006 年に同社より復刻版が刊行されている。なお、復刻版の 24 頁から 30 頁には、最初の催眠術ブーム期において催眠術がどのように演芸に取り入れられたかについて記載がある。
- (30) なお、現代では実践・研究共に「魔術」の語は必ずしも好まれていない。明治期から

現代までの変化もいずれ検証される必要があるが、本論文ではこの点については深入りしない。

- (31) 栗田英彦・吉永進一「民間精神療法主要人物および著作ガイド」栗田・塚田・吉永編前掲書 297-384 頁。ここでの参照箇所は 328-329 頁。
- (32) 古屋鉄石『催眠術治療法』大日本催眠術協会，1904 年（明治 37 年）。国立国会図書館オンラインにて「古屋鉄石」でワード検索を行い，出版年の古い順に並べた中で最古のもの名前を挙げている。https://ndlonline.ndl.go.jp/#!/search?lang=ip&keyword=%E5%8F%A4%E5%B1%8B%E9%90%B5%E7%9F%B3&sort_issued=asc&searchCode=SIMPLE，2022 年 2 月 19 日閲覧。
- (33) 古屋景晴（鉄石）編『蚕体生理学』有隣堂，1898 年（明治 31 年），国立国会図書館オンライン，<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/840825>，2019 年 1 月 25 日公開，2022 年 3 月 31 日閲覧。
- (34) 古屋鉄石『驚神的大魔術——一名・精神作用大不思議』博士書院，1908 年（明治 41 年），3-5 頁，国立国会図書館デジタルコレクション，<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/759866>，2019 年 1 月 25 日公開，2022 年 3 月 31 日閲覧。同じ書名で精神研究会より 1916 年（大正 5 年）に再版されている。
- (35) 同書 3-4 頁。
- (36) 同書 4 頁。
- (37) 同書 6-7 頁。
- (38) 註 19 に記載した発表においても同様の議論を行っている。
- (39) 古屋『驚神的大魔術』72-76 頁。
- (40) 同書 82 頁。
- (41) 「天一の奇術談（二）」『大阪毎日新聞』（朝刊）1900 年（明治 33 年）10 月 22 日 6 面，「天一の奇術談（三）」『大阪毎日新聞』（朝刊）1900 年（明治 33 年）10 月 29 日 6 面を参照。いずれも「毎索（毎日新聞データベース）」<https://mainichi.jp/contents/edu/maisaku/>より 2020 年 6 月 14 日に閲覧・ダウンロードした。
- (42) 古屋『驚神的大魔術』140-143 頁。
- (43) 例えば，古屋景晴（鉄石）『霊怪展覽術』精神研究会，1920 年（大正 9 年），69-70 頁では，本書で説明した実験は通俗的なものとされ，より深遠な現象のためには『高等催眠学講義録』で学ぶか精神研究会に入会することが勧められている。『霊怪展覽術』は国立国会図書館デジタルコレクション（<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/909216>）にて 2019 年 7 月 9 日に公開，2022 年 3 月 31 日に閲覧。『高等催眠学講義録』の書誌情報は，古屋鉄石『高等催眠学講義録』精神研究会，1912 年（明治 45 年）。同じ書名で八幡書店より 2007 年に復刻版が刊行されている。
- (44) 古屋鉄石『霊力発顕術』精神研究会，1920 年（大正 9 年），20-22 頁。同『精神療法講義』第 5 号，精神研究会，1918-20 年（大正 7-9 年）に収録。『精神療法講義』第 5 号は国立国会図書館デジタルコレクション（<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/909086>）にて 2019 年 7 月 9 日に公開，2022 年 3 月 31 日に閲覧。

- (45) 河合勝「日本奇術演目図説」(河合・長野前掲書 191-333 頁) 201 頁には、1846 年(弘化 3 年)の『新つるぎの刃渡 養老瀧五郎』という錦絵が紹介されており、遅くとも幕末期には奇術師によって演じられていた演目であったことが明らかになっている。
- (46) 古屋『靈力発頭術』33-34 頁。
- (47) 同書「自序」1 頁。
- (48) 同書 3-4 頁。
- (49) 『靈怪展覧術』の書誌情報については註 43 を参照。
- (50) 古屋『靈怪展覧術』66-67 頁。
- (51) 栗田・吉永前掲論文 329 頁。
- (52) ここでいう「倫理学」は、学問分野としての「倫理学」よりも、安丸良夫の言う「通俗道徳」に近い。「通俗道徳」については、たとえば安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』, 平凡社, 1999 年(同書 4 頁によれば初出は青木書店, 1974 年); 同「「通俗道徳」のゆくえ」, 同『安丸良夫集 1——民衆思想史の立場』岩波書店, 2013 年, 298-316 頁掲載(同書 316 頁によれば初出は『歴史科学』155 号, 1999 年)などを参照のこと。
- (53) 村上辰午郎『実践倫理講義』金刺芳流堂, 1902 年(明治 35 年); 村上辰午郎「修徳の根本思想」, 『教育学术界』第 5 卷第 4 号, 1902 年(明治 35 年), 3-7 頁など。いずれも国立国会図書館デジタルコレクションにて「村上辰午郎」でワード検索を行った。
<https://ndlonline.ndl.go.jp/#!/search?searchCode=SIMPLE&lang=jp&keyword=%E6%9D%91%E4%B8%8A%E8%BE%B0%E5%8D%88%E9%83%8E> (2022 年 2 月 19 日閲覧)。
- (54) 著作の刊行順については栗田・吉永前掲論文 329 頁を参照。
- (55) 村上『最新式催眠術』2-3 頁。
- (56) 村上辰午郎『精神統一——心理実験』明文堂, 1929 年(昭和 4 年)。吉永進一編『日本人の身・心・霊——近代民間精神療法叢書①』クレス出版, 2004 年所収。
- (57) ママ。村上『精神統一』270 頁では「熟鉄術」として炎で焼いた鉄を扱く術について解説していることから、「熟鉄」は誤字の可能性もある。
- (58) 村上『精神統一』245 頁。
- (59) 同書 258-260 頁。
- (60) 古屋『靈力発頭術』10-12 頁; 村上『精神統一』261-263 頁。
- (61) 村上『精神統一』264 頁。
- (62) 古屋鉄石『宗教奇蹟研究』精神研究会, 1910 年(明治 43 年), 110-111 頁, 国立国会図書館デジタルコレクション, <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/814865>, 2019 年 1 月 25 日公開, 2022 年 3 月 31 日閲覧。
- (63) 同書 117-118 頁。
- (64) 古屋『驚神的大魔術』87 頁。
- (65) 村上『最新式催眠術』「序」1 頁。

- (66) 井上甫水（円了）「序文」，古屋『驚神的大魔術』1-2 頁。
- (67) 栗田・吉永前掲論文 303 頁。
- (68) 『東洋奇術新報』第 1-51 号，東洋社，1890-1893 年（明治 23-26 年）。東京大学法学政治学研究科附属近代日本法政史料センター明治新聞雑誌文庫などで閲覧可能。

Reijutsu as "Sorcery" and *Kijutsu* as "Wonders" in the Late Meiji and Early Showa Periods: Focusing on the Parallel Relationship between *Reijutsu* and *Kijutsu* (Sorcery or Magic)

Yu ITO

Identifying whether or not *Reijutsu* (「靈術」, the art of sorcery) is understood as a practice of conjuring magic or better described as *Kijutsu* (「奇術」, magic), which is in other words known as a trick, this paper examines why the practice of *Reijutsu* is closely associated with the art of *Kijutsu*.

This paper addresses the views of the two *Reijutsu* practitioners, Furuya Tesseki and Murakami Tatsugoro. While Furuya, on the one hand, considered sleight of hand as a practice of conjuring magic, performers themselves, on the other hand, might call it a *Kijutsu* because it could become trivial and useless once the trick was revealed.

However, some of his *Reijutsu* also included physical tricks. Furuya claimed that physical tricks and mental ones could cause actual phenomena and that those mental ones could also go beyond the physical ones. Therefore, he viewed such phenomena as evidence of spiritual power and a clue to a deeper exploration of spiritual energy.

While Furuya actively used *Kijutsu* in this way, Murakami, in contrast, criticized *Reijutsu* practitioners who play *Kijutsu* as pseudo-spiritualism. The difference in their attitudes toward *Kijutsu* can be attributed to their views on wonders and marvels. Furuya viewed wonders positively by associating them with technological advancement. On the contrary, Murakami viewed them negatively by associating them with deception. Since *Kijutsu* offers wonders and marvels to spectators, Furuya thought of *Kijutsu* as a helpful way to attract people, while Murakami avoided such an understanding, criticizing the use of *Kijutsu* by *Reijutsu* practitioners.

In short, this paper reveals the ambivalence between *Reijutsu* and *Kijutsu*. This discussion leads to how the field of "*Jutsu*" expanded after the redefinition of "religion" from the early modern period to the modern era in Japan.