

山崎弁栄と「光明主義」運動

— その生涯史と先行研究の検討 —

鵜澤 潔

山崎弁栄やまざき べんえい（一八五九年・安政六〜一九二〇年・大正九）は、幕末から大正半ばまでを生きた浄土宗僧である。彼は、自らの宗教体験をもとに「光明主義」運動（以下、鈎括弧は省略）を熱心に展開し、時代の宗教的かつ実存的な危機状況に対して応答しようとした。彼の宗教体験および宗教運動は、それ自体が宗教現象として興味深いうえに、この時代の宗教史を考える上でも示唆に富む研究対象である。しかし、彼と彼の為した宗教運動については余り知られていないうえに、管見では先行研究の数も少ない。それらの多くは散発的であり、それ以前の諸研究を参照したり吟味するといった作業も行われていない。山崎と光明主義ならびに光明修養会は、浄土教学と新宗教研究の狭間で半ば取り残されてきたのである。今後、浄土教学や仏教学、宗教学の方面からより一層の個別的な研究が蓄積される必要がある。また、それとともに、同じように見落とされている同時代の様々な宗教運動が取り上げられ、その成果が統合されることが重要な課題となろう。

本稿では、山崎弁栄と光明主義運動についての基礎的研究を行う。まず、(1)彼の生涯史について略述し、次に、(2)山崎弁栄と光明主義を扱った先行研究を検討し整理する。最後に、以上をまとめる形で(3)今後の山崎弁栄研究の方向性として筆者が考えるところを示す。

(1) 山崎弁栄の生涯^①

山崎は一八五九（安政六）年二月二〇日、千葉県手賀村（現在の東葛飾郡）の農家、山崎家に長男啓之助として出生した。父は「念仏嘉平」と呼ばれ、地域でも有名な在家の篤信者であった。家の檀那寺は浄土宗医王寺。啓之助もまた小さいころから、農業の手伝いかたわら経典や高僧の伝記に親しみ、隣の実言宗の寺、善竜寺にも度々通ったという。好んで仏画を描き、十二歳のときには秋の沈み行く夕日を拝もうとして「空中に想像にはあれども、三尊の尊容嚴臨したまうを想見して、

「後略」——と見仏体験をした様が、後年になって回想されている。また十五歳の頃には、ゴマ粒や米粒に細字で絵や文字をかいていた。

その後も寸暇を惜しんで読書し学問に励み、十九歳の時には自ら髪を切つて、二十一歳（明治十二年）で医王寺において大康老師を戒師として出家得度。弁栄と改名する。そして師の自坊である東漸寺に入った。東漸寺は関東十八檀林のひとつであり、浄土宗および一般仏教学を教授する教学の場であった。ここでの修行・教学の後、山崎は芝の増上寺内の学頭寮へ移り、大谷了胤や市山実弁らから教授され、真言宗与楽寺などで密教をも学んだ。

教学の傍ら念仏行も怠らず、明治十五年（二十四歳）には医王寺に戻り、二十一日間の断食称名念仏。その直後には筑波山にもつて二ヶ月間の念仏三昧修行が続けられる。その甲斐あって、立身石近くにて三昧発得。東漸寺に戻り、宗戒阿脈の相承を受けた。そして師の死去に際しては「不臥一百日」の報恩別行を行う（不臥とは横になつて休んだり寝たりしないこと）。東漸寺を中心に明治十八年には一切経を讀了した。

そののち、勸進により自ら創立した善光寺を中心に布教活動を盛んに行い、自らは極貧の生活を送りつつも大衆教化に専心する。米粒に南無阿弥陀仏の名号を書いて結縁のために与えたり、如来像を描いたりする山崎独自の宗教的創造が行われ始める。明治二十七年（三十六歳）ごろには、伝道は関東・新潟から北海道にまでも及んだ。明治二十七年十二月からおよそ三ヶ

月間、インド仏蹟参拝の旅に立出。旅行資金は浄財から得た。帰国後、伝道は兵庫から中国地方にまで及び、三十年には阿弥陀経を分かりやすく説明した『訓読阿弥陀経図説』を発売し、大衆に施本。この書の総出版部数は数十万部と言われる。

しかし三十三年（四十二歳）には過労から病に倒れ、数ヶ月の療養生活を余儀なくされる。回復後、自分の死が近いと主張して、真冬のさなかに棺中三十日間の称名念佛三昧。だがこれらの閑暇が山崎に思想的反省をなさしめ、これを機に「無量寿経」中の「十二光」を中心とした思想的体系化が進められることになる。ここに彼の立場は阿弥陀経から無量寿経へと転回した。そうするうちにも伝道活動は続けられ、明治四十二年には松戸の各宗派合同の青年会（明治三十六年に創設されていたもの）を「心光教会」と名づけ、自ら会長となつて「心光教会主唱者」を名乗った。

明治四十五年、九州への伝道開始。大正二年（五十五歳）福岡で一週間の教学講習会の講師として出席し、ここで本格的に光明主義教学が組織される。彼は自らの立場を「自然教（現世志向の諸宗教とされる）」と「超自然教（キリスト教や浄土教など未来の救済を言う諸宗教とされる）」とを止揚した「円具教」であると位置付けている。また十二光の体系も展開された。翌年には「光明会趣意書」が公表され、如来光明主義の旗色鮮明となる。「外部の文明は長足の進歩をもつて発達したがこれからは国民の内的靈性を覚醒すべきである、として光明のうちに生活することを勧めるものとなっている。大正五年（五

十八歳)には知恩院での講演をもとに『宗祖の皮髄』が公刊される(主著とされる)。六年には二月月にわたって朝鮮・満州に布教活動。帰国後も各地に巡錫し、光明学園の設立を發案。この学校は大正八年に創設の運びとなる(現在の光明学園相模原高等学校および幼稚園)。同八年には月刊誌『ミオヤのひかり』が創刊され、こうして死の寸前まで山崎の宗教活動は続けられた。そして大正九年十二月(六十二歳、ついに伝道先の新潟県柏崎にて死去。

彼の死後、生前の人格を慕う者たちが中心となって各地の「光明修養会」を統合、組織化した。初代総監は笹本戒淨。一九四三年には藤井善助らの努力により財団法人として認可された。現在の教団は、文化庁編『宗教年鑑 平成八年版(九十六年)』によれば、「それ自体は宗教法人にはなっていないが、それに包括される団体のうちに宗教法人がある包括宗教団体」と位置付けられ、教会五、布教所十五、教師三十一名(男二十一／女八)、信者十三百三十名となっている。(信者数はここ数年若干の漸減傾向にあったが、この年は前年比で半減しており、数字上から見れば教勢は弱まっていると推測される。)なお、山崎には多くの著作があるが、これについては註に掲載する。

(2) 先行研究の検討

現在までのところ、山崎と光明主義運動については余り知ら

れておらず、先行研究も少ないうえ、その多くが散発的なものである。これには以下の二つの要因が関係していると筆者は考える。一つは、山崎が椎尾弁匡と並んで「近代浄土宗における二大異端」とされ、浄土教学研究において積極的に取り上げられてこなかったこと³⁾。もう一つは、山崎弁栄と光明修養会が新宗教研究の対象外とされて、この方面からの研究がなされなかったことが挙げられる⁴⁾。

この節では、山崎弁栄と光明主義、光明修養会に関する先行研究を取り上げ、それらを批判的に検討する。管見の及ぶ限りで集めることのできた先行研究においてはこのような作業が行われていないので、ここで研究史を整理しておく意義がある。以下では、現在までに筆者が集めた先行研究を、年代順に記号を付して列挙する。

- A、蚊野三縁 論 「光明會は異安心か」(『仏教学』無礙光社、一卷一号、一九二四年)。
- B、山本空外 著 『辦榮聖者の人格と宗教』大東出版社、一九三六年。
- C、和田眞澄 論 「光明主義の概要」(『専修学報』六、一九三九年)。
- D、稻生聖導 論 「光明主義の阿弥陀仏觀」(『専修学報』八、一九四〇年)。
- E、岸 覚勇 著 『浄土宗義と光明主義』記主禪師鑽仰会、一九六三年。
- F、佐藤良智 論 「弁栄と弁匡」

(柳田良洪博士頌寿記念会編『高僧伝の研究』山喜房佛書林、一九七三年)。

G、山本空外 著 「念仏の哲学」山喜房佛書林、一九七四年。

H、土屋光道 論 「『宗祖の皮髓』成立をめぐって—浄土宗義と光明主義—」

(『浄土宗学研究』九、一九七六年)。

I、河波 昌 論 「山崎弁栄教学展開の三相—近代浄土教の自己超克—」

(『浄土宗学研究』九、一九七六年)。

J、河波 昌 論 「山崎弁栄教学展開の三相(その二)」

(『浄土宗学研究』十、一九七七年)。

K、紀野一義 筆 「辨榮聖者」(同著『名僧列伝 四』文芸春秋社、一九七八年)。

L、山本空外 論 「山崎弁栄の宗教体験」

(藤吉慈海編『浄土教における宗教体験』百華苑、一九七九年)。

M、河波 昌 論 「近縁 論成立の背景とその展開—善導教学から弁栄教学へ—」

(『浄土宗学研究』十二、一九八〇年)。

N、河波 昌 論 「仏身論と近代生命論との出会い—弁栄教学におけるその展開—」

(『浄土宗学研究』十三、一九八一年)。

O、河波 昌 論 「浄土門における智慧論の展開(その一)

山崎弁栄教学における一考察」(『浄土宗

学研究』十四、一九八一年)。

P、藤吉慈海 論 「光明主義念仏について」(『宗教研究』第二四六号、一九八一年)。

Q、藤吉慈海 論 「山崎辨栄の思想」(『宗教研究』第二五〇号、一九八二年)。

R、藤吉慈海 論 「山崎弁栄の思想」

(『印度学仏教学研究』第三十卷第二号、一九八二年)。

S、峰島旭雄 論 「山崎弁栄と椎尾弁匡」

(『近代日本の思想と仏教』東京書籍、一九八二年)。

T、川添 崇 論 「山崎弁栄の宗教生活」

(『大正大学大学院研究論集』七、一九八三年)。

U、川添 崇 論 「山崎弁栄と光明会」(『宗教研究』第二五九号、一九八四年)。

V、土屋光道 論 「浄土宗教団近代化の課題—光明会と共生会—」

(浄土宗総合研究所編『浄土教文化論』山喜房佛書林、一九九一年)。

W、河波 昌 論 「山崎弁栄—光明主義の聖者—」

(『浄土仏教の思想 十四』講談社、一九九二年)。

(未入手・不詳のもの)

河波 昌 論 「法然上人の人格と宗教—山崎弁栄の元

「理解解の現代的意義」

(藤吉慈海編『法然上人の教えと現代』知恩院浄土宗学研究所、一九七〇年)。

岡本博子 論 「弁栄上人と念仏」(『仏教学会報』六、一九七四年)。

最後に挙げた未入手・不詳の二点を除くと、全体で二十三点を数える。これらのそれぞれがどのような性格をもつ論文・著作なのか、また内容的な特色は何であるか、といった点について、以下で批判的に検討する。

まず、論文Aは題名からも分かるとおり山崎と光明会が異安心かどうかを巡る論争であって、學術論文とは言い難い。むしろ護教的な論文である。蚊野は小島大成の光明会批判に対して、法然と山崎の教説上の連続性、および浄土宗と光明会の相反しないことを主張している。ここで問題となっているのは、主に光明主義の救済論であり、また念仏、見仏と往生の間の関係である。山崎の死後四年に出たこの論文によって、彼の存命中から起こっていた異安心問題の一端を我々は伺い知ることが出来るが、しかしそれ以上のもではない。よって、先行する研究論文としてよりは、光明会を巡る当時の論争を知るための資料として用いられる方が良いかと思う。

山本空外^①による著作BおよびGは、宗教哲学の方面からの光明主義研究であると同時に、光明主義を称揚する教会的意図も見られる著作である。山本は、山崎が自己自身の宗教体験の

深みから浄土教および仏教の体系化を果たしたと意義づけ、光明主義は現代の浄土宗学、現代の仏教であると述べている。Bにおいては、中心的主題はやはり十二光に関してであるが、その中で七覚支について一六頁以降でかなり詳細に論じられている。七覚支については他ではそれほど言及されていないので、この記述は役立つものと言えるだろう。また、Gでは西欧の哲学(特にプロティノス)と光明主義の教説とに一致点を見いだしている。

同じく山本による論文Jは、山崎弁栄の宗教体験を正面から扱った文献として重要である。ここで山本は、山崎自身による宗教体験についての記述を再構成すると同時に、彼の独自性がみられる十二光体系や念仏七覚支などの教義、またその他の書簡を引くなどして山崎の宗教体験を広く問題にしている。ただし、ここで山本は山崎の四つの主要な宗教体験のうち、初めの二つ(山崎十二歳、二十四歳)しか取り上げていない。だが山崎の人生全体を考えるならば、その最も意義のある宗教体験は言わば「第三の」宗教体験(山崎四十二歳)なのである。この宗教体験以降、山崎は本格的に光明主義を展開したからである。この点を扱っていない点が山本論文の大きな難点と言える。またここで、J・ワッハによる、宗教体験の「理論的・社会学的・実践的」表現という三類型^②に照らしてみれば、山本はこのうち第一の理論的表現(すなわち、教義、遺稿集、書簡などの文献資料)のみを扱っている。故に、教義や書簡だけではなく、光明修養会の教団組織、人間関係、あるいはそこで行

われた儀礼や様々なシンボリズムなどにも注目する余地が残されている。

論文Cは、和田自らが認めるように(二二四頁)、研究論文ではなくて山崎の光明主義の要旨を一般に紹介するものである。それ故、和田独自の視点や指摘といったものは出ておらず、先行研究としての意義は薄いと云わざるを得ない。ただし、要旨それ自体は非常に簡潔にまとめられており、特に光明主義の中核である十二光佛に関しては手際よく要約されている。また、光明主義で用いられている用語の多くが、エドゥアルト・フォン・ハルトマンの『宗教哲学』の(邦訳は明治三十一年姉崎正治によるもの)から来ているという指摘(二二五頁)には注目しておきたい。

論文Dは、光明主義における「仏身論の一端を抜粋せん」(九十三頁)としたものである。稲生によれば、従来浄土宗では報身阿弥陀仏が強調されるのみで、仏身論は軽視されていた。山崎はこれを三身即一の立場から再び基礎づけたのであり、内容の点からすれば在来の浄土教における仏身論と何ら相違点はない。むしろ在来の仏身論がより判然としたのである、と以上のように結論づけている。論文自体は光明主義の要約に止まっているものの、その仏身論に関しては参照されるべき論文であろう。

著作Eは、浄土宗義と光明主義との比較が主眼となつている。両者の相違点を明らかにしながら、浄土宗側がどういった点で光明主義を批判したのがまとめられている。結論として

は、仏身論、十二光解釈、衆生論、解脱論、そして見仏論において光明主義は従来の浄土宗義とかなり異なる点があること、光明主義は聖道門的であり聖阿と西阿の随他扶宗義に近いこと、が述べられている。山崎が浄土宗義の何を改革しようとしたのか、また、それ故に宗派からどのような批判を受けたのか、こういった点について調べる際には重要な文献であると言える。

論文Fは山崎と椎尾弁匠とを並列して論じた点でのちのSおよびVに先駆けているが、しかし両者をただ並列し簡単に紹介したものにすぎないという印象がある。結論では、両者の所説の違いを阿弥陀仏観の違いに求めている。

論文Hは、先行研究としてよりもむしろ資料としての価値が高いものである。ここでは浄土宗義と光明主義との間の異安心論争が、山崎の著書『宗祖の皮髓』成立を巡る歴史的状況を明らかにする中で取り上げられている。土屋の父、親道が土屋に語ったエピソードや、他の文献や資料では見られない書簡などが取められており、山崎が自らの光明主義をどのように展開しようとしていたのかが伺える貴重な資料である。土屋はまた、山崎没後や光明会の発展に伴って光明会の内部からも意見の相違が見られるようになり、そして次第に浄土宗義と抵触すると判断された教義(例えば見仏の問題)が宗義に則つた方向へと変更されていった様を報告している。

Kは随想調の著作であつて、内容的に特筆すべきものはあまりない。

藤吉慈海による三つの学会発表の要旨P、Q、Rは、要旨という制約上、内容的には光明主義の特徴を紹介するに止まっている。光明主義の全体的意義づけとしては、山本空外と同じく、法然浄土教の近代化であるとしている。

論文Sは、山崎と椎尾を対比する点では先のFと同じであるが、ここで峰島は両者を、浄土教における近代西洋思想の批判的摂取および吸収につとめた代表的人物であるとして意義づけている。また、山崎が浄土宗の近代化をなしたと言う点では、山本空外と同じ考えを採っている。

土屋光道による論文VもSとはほぼ同様の方向で山崎と光明主義を意義づけている。内容の面から見ると、Vは山崎（と椎尾）を取り巻いていた浄土宗内の状況について報告している。また、二つ興味深い指摘が挙げられる。一つは、水谷幸正を引用しながら、光明主義運動が家の宗教を個人の宗教に転換したという点であり（二七八頁）、第二には、山崎と椎尾の宗教運動が「世俗内的禁欲主義を基調として現世肯定の教説」（二九一頁）を展開したという点である。この論文は他にも宗教社会学的な関心からの論述が多い。

論文Tは山崎の人生を四つの大きな時期に分け、彼の宗教体験や光明主義の展開を歴史的に追っている。この論文での彼の業績は、山崎が八歳から十四歳までの間に家族の死を四度も体験していることを指摘し、これを山崎の幼少期の宗教的関心の芽生えや十二歳の見仏体験と関連させていることである。また川添は明治三十三年の第三の宗教体験の意義を重要視し、これ

以後の山崎の光明主義の展開が浄土宗という宗派を超えた運動である側面を強調している。ただし、細かい点ではあるが、川添が「布教の場で、山崎が強調し実際に指導したのは、観念的な教理ではなかった。そこでは、まず念仏実践が勧められている。」とする判断に対して筆者は疑問を持つ。確かに山崎の宗教は見仏体験を勧める実践的宗教としての側面をもち、また米粒名号や仏画、折袴などといった民衆にアピールする宗教活動としての側面をも持っていた。しかし彼は難解な教義を講ずることも多く、聴講していた人々が、話は有り難いけれども何を言っているのかよく分からないとこぼすことも多かったのである⁹⁹。こうした点も考慮に入れられねばならないだろう。また同じく川添によるUは学会発表の要旨であり内容的に乏しいが、光明会の別時念仏会の様子を報告している点、光明会内部での教義的論争や不一致について述べている点が参考になるものである。

先行諸研究のうち重要な業績は河波昌によって為されている¹⁰⁰。年代順に並べるならば、I、J、M、N、O、Wである。このうち論文I、JおよびOは、内容的にはWの諸部分に当たるものである。また、Mの論文は、善導の三縁（親縁・近縁・増上縁）のうち近縁（阿弥陀仏と衆生とが近い関係にあることとする考え）が山崎の思想のうちに近代的展開をみていること、またここに超越的な阿弥陀如来に対する人間の側の主体性が回復されており、「大乘仏教自体の本来の立場が存している」（一四〇頁）ことを述べている。論文Nでは、山崎の宗教思想において

は近代生命論や宇宙論との積極的な対応が見られること、そこに新しい浄土教学の先駆を見てとれることが述べられている。

さて、Wが最も重要な文献である。このうち第一章「山崎弁栄の生涯」は、田中木又による伝記『日本の光（弁栄上人伝）』を簡潔かつ新しく書き改めたものであると考えられる。

ただし河波による重要な指摘もある。それは、山崎が第三の宗教体験以降、その主として依拠する教典を阿弥陀経から無量寿経へと変えたことであり、またこれは浄土宗の伝統的な布教から、無量寿経の「光明歎徳章（光明無量の章）」における十二光を中心においた独自の光明主義への転回である、という指摘である。次に、第二章では「弁栄教学展開の三相」として、山崎の光明主義が法然浄土教の近代的再興の側面、日本の宗派仏教の枠を超えて釈尊の教えに直結している側面、さらには仏教の枠を超えて東洋も西洋も包含する「普遍主義」としての側面を持っていることを述べている。そして第三章では「弁栄教学の特色」として、十二光体系、三身一体の仏身論、念仏三昧の強調、救済が現世から（来世にまで渡つて）為される点、宗教的主体性の回復、慈悲門たる浄土宗のなかで積極的智恵論を展開したこと、以上の諸点に光明主義の主要な特徴を見ている。

Wは先行研究のなかでも最も大きな業績であるが、第一章の山崎の生涯についての歴史的研究を除いて言えば、後の二つの章は宗教哲学および浄土教学の知見にたつての弁栄教学の解説である。これらの章題からも分かる通り、河波は山崎の宗教活動の理論的側面（ここでは教義）を専ら扱っている。これに

対し、既に筆者が山本論文Ⅰ（「山崎弁栄の宗教体験」）のところで指摘したように、ワツハが言うところの社会学のおよび儀礼的諸表現の側面についても、今後研究がなされる余地がある。つまり、例えば、教団のヒエラルキー化や組織化を嫌って緩やかな信仰集団を作ろうとした山崎の意図や、別時念仏会における独自の勤行方式、様々に描かれた仏画などが、著作や書簡といった文献資料と合わせて研究の対象となる必要がある。そしてまた、山崎の宗教および宗教体験にみられる様々なシンボリズムについて、その宗教的意味構造を人類の宗教史に照らして解釈するという作業も残されている⁽¹¹⁾。さらに、時代状況の中で山崎と光明主義運動が占める位置とその意義については、宗教現象学の類型論や、宗教社会学、歴史学などの知見をもとに、今後詳細な研究がなされるべきである。

（3） 今後の山崎弁栄研究の方向性

現在までの山崎弁栄研究は、ほとんどが浄土教学ないし仏教学からの研究であり、また光明修養会に直接関わる人物によつて著されてきた。それ故、Aのように護教的な論文があったり、Aほどではないにしても教意的意図が伺える諸研究が少なからずあった。また内容的な点からすると、全体として光明主義の要旨を述べたに止まるものや、それほど充実した内容をもたないものも幾つか認められた。

そうした点を考慮して先行研究を整理するならば、TやⅠの

ように山崎の生涯や宗教体験に関する諸研究、B、D、Gや河波の諸論文（I、J、M、N、O、W）などのように光明主義の内在的理解をもたらす諸研究、それらをもとにEのような光明主義と浄土宗義を詳細に比較する諸研究、さらには、F、S、V、Wなど光明主義運動をより広く歴史的文脈の中で意義づけようとする諸研究、という四つに分けることが出来よう。これらの方向性が互いに密接に関係しながら、それぞれの研究が個々のテーマに関して、より精密に行われていくことが必要と思われる。

筆者がこれら先行諸研究を検討する中で主に指摘したこととは、まず、彼の四十二歳のときの宗教体験が光明主義運動を展開するに当たって重要であり、これに注目すべきこと。そして第二に、ほとんどの研究では山崎の著作・遺稿集や書簡など文献資料を用いているが、これに止まらず彼の様々な活動（仏画、米粒名号など）や別時念仏会のあり方、宗教共同体の構成といった問題が取り上げられる余地がある、という点であった。さらに、光明主義における様々なシンボリズムのもつ意味を、人類の宗教史に照らし合わせて解釈していく方向も考えられる。

また、歴史的あるいは（宗教）社会学的研究に関しては、研究全体を進めていく上での基礎資料となるので、今後十分な量の研究が進められるべきであろう。山崎が光明主義運動を本格的に展開するようになったのは明治三十三年（山崎四十二歳）の棺中念仏三昧による宗教体験以降であるが、この時期、

浄土宗内では渡辺海旭らが出て新仏教運動、教的研究や社会改革に携わり、また各派が団結して伝道や教学を盛んにすうようになった⁽¹³⁾。また仏教界との関連においては、仏教清徒同志会（のち新仏教同志会）に代表される明治三十年代からの新仏教運動、そして清沢満之に代表される、いわゆる「信仰仏教」の形成⁽¹⁴⁾と時を同じくしている。山崎の光明主義運動はこれらの宗教運動と関連をもち、いくつかの特徴を共有していた⁽¹⁴⁾と言える。しかし、光明主義を取り巻いていたこうした歴史的文脈を詳細に明らかにした研究は見られない。この点に関する研究が進展することによって、山崎がどのような意図と使命をもって光明主義運動に邁進したのがより一層明らかになると考える。

そして、この主題に関してより詳細な個別研究が進められるとともに、山崎と同じように見落とされてきた同時代の様々な宗教運動が取り上げられ、それらの成果が統合されることが重要な課題となる。そうすることによって、近代日本における危機の時代状況と、それを生きた人間の宗教的・実存的営みがより一層明らかになるであろう。

以上、本稿では山崎弁栄と光明主義運動についての基礎的研究を行った。特に第二節で行った先行研究の集成と吟味とは、これまでの諸研究で為されて来なかつたので、今後の研究に少しでも役立つならば幸いである。筆者が見落としてしまっている重要な文献が他にも少なからずあるかもしれないが、今回は分かつたところまでを発表させて頂いた。また、光明修養会や

その関連団体が発行している出版物などの諸資料については、別の機会に稿を改めて言及したいと考えている。

註

(1) この生涯史を作成するにあたっての主要参考文献は以下のものである。河波昌「山崎弁栄—光明主義の聖者—」(『浄土仏教の思想 十四』講談社、一九九二年)。

田中木又「日本の光(弁栄上人伝)」光明修養会、第三版一九六九年(初版『弁栄上人』及びその光明主義一九三六年)。川添崇「山崎弁栄の宗教生活」(『大正大学大学院研究論集七』、一九八三年)。山崎辨戒「辨栄上人の思い出」善光寺編、一九八三年。『新浄土宗辞典』隆文館、一九七四年。『浄土宗大辞典』山喜房仏書林、一九八〇年。

(2) 山崎の著作は、生前の刊行物と死後に編集・出版された遺稿集との、二種類に大別できる。生前の刊行物については、山本空外「辨栄上人の御略伝と御在世中印行の全著作」(同編『辨栄上人書簡集』光明修養会、一九六九年)四十九〜八十九頁、が詳しい。これらのうち、復刊されているものを以下に挙げる。観無量寿経図繪『十六観相』初版：一八九七年頃、復刊：光明会本部聖堂、一九七五年。阿弥陀経図會、初版：一八九七年、復刊：光明会本部聖堂、一九七四年。『自覚の曙光』光明会本部

聖堂、初版一九一三年、第三版一九六四年。「光明会趣意書」(一枚刷)初版一九一四年「如来光明礼拝儀」(平成三年版)などに再録。『宗祖の皮髓』初版：一音社、一九一六年、改訂版：光明修養会、一九九〇年。雑誌『みおやのひかり』一九一九年十一月創刊、一九三四年十二月廃刊、復刻合本：ミオヤのひかり社、一九八九年。

次に山崎の没後に編集・出版された遺稿集を挙げる。

田中木又編『光明の生活』光明修養会、初版一九二三年、増補第四版一九七四年。同編『人生の帰趣』ミオヤのひかり社、初版一九二三年、復刻版一九七五年。同編『啓示の恩寵』ミオヤのひかり社、一九四九年。同編『無邊光』講談社、一九六九年。同編『無量光書』ミオヤのひかり社、一九三〇年。同編『無礙光』ミオヤのひかり社、一九五六年。同編『無對光』ミオヤのひかり苑、一九五七年。同編『炎王光』ミオヤのひかり苑、一九五九年。同編『清浄光・歡喜光・知慧光・不断光』ミオヤのひかり苑、一九六〇年。同編『難思光・無称光・超日月光』ミオヤのひかり苑、一九六四年。同編『不断光 附仏法物語』ミオヤのひかり社、一九二八年。同編『道詠集』ミオヤのひかり社、一九二六年。同編『御慈悲のたより』(全三巻)春山治部左衛門印刷、それぞれ一九六五年、一九六六年、一九六九年。同編『御慈悲のたより 上』ミオヤのひかり社、一九二六年。同編『御

慈悲のたより 中」ミオヤのひかり社、初版一九三〇年、改訂版一九七九年。同編『御慈悲のたより 下巻』ミオヤのひかり社、一九五四年。総本部教務院教学部編『彌陀教義』光明会本部聖堂、一九五二年。山本空外編『辨栄上人書簡集』光明修養会、一九六九年。

(3) この点に関して、元筑波大学教授の奈良博順先生にご教示頂いた。記して謝意を表したい。

(4) 島園進「新宗教の範囲」(『新宗教辞典』弘文堂、一九九〇年)五―六頁、同著『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年、四十頁および八十八―八十九頁では、山崎と光明修養会は新宗教の定義から外れているとして研究対象から除外されている。島園は新宗教(新宗教教団)を定義するに際して、近代の既成仏教宗派内の運動として山崎の光明会に言及している。島園はしかし、光明会が伝統的仏教の枠をそれ程超え出していない点、特にそれが組織的自立性を十分に持たなかったという点で、新宗教概念から光明会を除外している。

ここで筆者はこの除外を不当なものとして異議を唱えるものではない。しかし問題は、このように「成立宗教であること」「組織的自立性をもっていること」などとして「新宗教教団」をグループ化して研究したとしても、このような社会学的概念装置に則った研究だけでは、近代日本の宗教的状況の全体的問題を明らかにするには不十分だという点である。宗教学の観点からすれば、

幕末から明治にかけての時代全体が一つの宗教的危機としての側面を持っていた。新しい国家の創建も、新宗教教団の設立と運動も、そしてまた旧仏教宗派内の新しい改革運動も、等しく時代の宗教的課題を担っていたのである。こうした広いコンテクストの中で、光明主義を含む当時の様々な宗教運動(成立宗教に限らない)が研究されていかねばならないであろう。また同時に、そうした個別研究から再び時代状況や宗教的状況が照射され、再構成されるべきである。

(5) 山本空外(幹夫)は一九九七年現在で光明修養会の上首(最高位)である。

(6) Wach, Joachim, *Sociology of Religion* (Chicago, The University of Chicago Press, 1944), pp. 17-34.

(7) Hartmann, C.R. Edward von, *Religionsphilosophie* (Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, Zweite Auflage, 2 vol., 1888/1882) 姉崎正治訳(部分訳)『宗教哲学』博文館、一八九八年。

(8) 川添崇「山崎弁栄の宗教生活」一一三頁。

(9) 田中『日本の光』三三八頁、四〇七頁など。

(10) 河波昌先生(東洋大学教授)には、筆者が研究を進めるにあたって貴重な資料や様々なご教示を頂いた。ここに記して謝意を表したい。

(11) 拙稿「宗教体験と光のシンボリズム」(『宗教研究』第七十巻第四輯、第三二二号、一九九七年)四十三―四

十五頁、はそうした試みの一つである。ここでは山崎の光の宗教体験を題材にして、そのシンボリズムがもつ意味を解釈している。

(12) 大橋俊雄「浄土宗近代百年のあゆみ」(同著『浄土宗近代百年史年表』東洋文化出版所、一九八七年)三三〜四八頁。

(13) 中村元・笠原一男・金岡秀友監修『アジア仏教史 日本編Ⅷ 近代仏教』佼成出版社、一九七二年、二七一頁およびその前後を参照。また、この時期の知識と信仰をめぐる論争については、池田英俊『明治仏教協会・結社史の研究』刀水書房、一九九四年、二八七〜三〇五頁を参照。

(14) 山崎と、同志会の代表的人物である渡辺海旭とはともに新戒律主義を唱えている。中村元・笠原一男・金岡秀友監修『アジア仏教史 日本編Ⅷ 近代仏教』二九〇頁。柏原祐泉はこの同志会の特徴を五点挙げているが、そのうち来世主義の否定、仏教とキリスト教の平等視、という二点に関しては、山崎にもよく当てはまる。柏原祐泉「明治佛教における結社活動」(『印度学佛教学研究』第八卷、一九六〇年)二二三頁。また、清沢満之や姉崎正治らが個々人の信仰や宗教体験の問題に取り組み、その重要性を主張したのと同様に、山崎にあつては「憶念仏」による「見仏体験」が強調された。

(うざわ・きよし) 筑波大学大学院哲学・思想研究科在中)