

歎異鈔と満之と鑑三

松原祐善

(大谷大学教授)

一、はしがき

戦国兵乱の時代に生を受け、当時本願寺は衰微の極にあり、追放と迫害のなかに、真宗教団の自覚的な反省と信仰による永遠の生命を覚醒して、真宗再興の事業を果遂されたのは蓮如上人である。私はかねがねこの上人の真宗再興の事業と『歎異鈔』とは最も深い内面的な関係のあることが思われてならないのである。『歎異鈔』の古写本の現存するなかで最古のものは蓮如上人の筆になれるもので、今は西本願寺に所蔵されているが、その写誌に「右斯聖教者当流大事聖教也。於無宿善機、無左右不可許之者也。釈蓮如(花押)」とおかれている。蓮如上人は表面的にはこの聖教の名を掲げることがなかったけれども、しかし内面的には『歎異鈔』の影響を深く受けられていることが思われる。たとえば『御文』一帖目第一通の「故聖人の仰には親鸞は弟子一人も持たずとこそ仰せられ候ひつれ、その故は如来の教法を十方衆生に説き聞かしむるときは、ただ如来の御代官の申しつるばかりなり。更に親鸞めずらしき法をひろめず、如来の教法をわれも信じ人にも教へ聞かしむるばかりなり。その他は何を教へて弟子といはんぞと仰せられつるなり。さればとも同行なるべきなり。これによりて聖人は御同朋御同行とこそかしづきて仰せられけり」とあるのは、一応は『口伝鈔』六章の敷衍のようにも見えるのであるが、それにもまして上人には『歎異鈔』六章の「親

鸞は弟子一人ももたずさふらふ。そのゆへは、我はからひにてひとに念仏をまうさせさふらはこそ、弟子にてもさふらはめ、ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて、念仏をまうしさふらふひとをわが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり。つくべき縁あればともない、はなるべき縁あればはなることのあるをも、師をそむきて、人につれて念仏すれば往生すべからざるものなり、などとといふこと不可説なり。如来よりたまはりたる信心を、わがものがほにとりかへさんとまうすにや。返々もあるべからざることなり……」の文が深く内面に味われてあったことに相違ない。この六章のお言葉がいまの『御文』の領解となり、真宗僧伽のあるべき本来のすがたが自覚的に反省されてきたものと思われるのである。

思うに日本における仏教の民衆化運動の代表者といえば誰しもまず蓮如上人をいうのであるが、しかし上人における教化の眼目は「一人」の成就にあることが強調されている。決して組織や組織の力が教団の第一義として求められることはなかった。『御一代聞書』に「一宗の繁昌と申すは人の多く集り威の大いなる事にてなく候。一人なりとも人の信をとるが一宗の繁昌に候」とか「信の上は一人居て喜ぶ法なり」とか、更に「仏法は一人居て悦ぶ法なり。一人居てさへ尊きに、まして二人より合はばいかほどありがたかるべき」といわれるごとく、いわばこの「一人」の尊さ、勿体なさ、忝なさに覚醒するほかに信はないともいえるのである。この一人はいうまでもなく『歎異鈔』の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」の常の御述懐の文を蓮如上人自らの身に体せられてのものに相違ないことが思われる。その一人は単なる孤独の一人をいうのではない。弥陀の五劫思惟と離れることのない一人の発見であり、身の喜びである。一人は孤独ではなくて久遠の阿弥陀とわれとの対面であり阿弥陀と離れえぬ一人の尊さ、忝なさである。この一人の成就あって、如来の御同朋御同行の僧伽が南無されてくるのである。私はここでこの「一人」を問うて見ようと思うのである。蓮如上人に「弥陀をたのめば南無阿弥陀仏の主に

なるなり。南無阿弥陀仏の主になるといふは信心をうることなり」(『御一代聞書』)というお言葉がある。南無阿弥陀仏の主となるとは、従というのではなくて主公になることであろう。南無阿弥陀仏の主になってはじめてそこに真の自由、自主、独立自在の一人の確立がある。信心をうるとはこの一人の覚醒であり、その成就その完成である。この一人の発見に世界は光にみちて新しく生れかわるのである。この一人はやがて清沢満之の「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此の現前の境遇に落在せるもの即ち是なり」(『臘扇記』)に通うものである。

二、歎異鈔と清沢満之

明治時代の仏者として、あたかも封建日本から近代日本への転換期にあたり、その生涯がそのまま近代日本の仏教形成の指標となれる先覚者として清沢満之(一八六三—一九〇三)の名は忘れることができない。彼は四十一年の短生涯であったが、そのきびしき靈的奮闘の生涯を通して宗教は単に理論にあらず、学説にあらず、その生命とするところは自己の信念の確立にありとし、その生涯は文字通り自己を実験台として信心をうるといふその一事にさざげられたのである。彼によれば宗教は人心の至奥より出づる至誠の要求であり、その信念の確立は人生における最大の事件であり、また人生における最上の幸福であるというのである。

思うに清沢満之の『我が信念』は明治三十六年五月三十日に摺筆されたもので、六月六日の死にさきだつ一週間前で、はからずも氏の絶筆となれるものである。その原稿にはもと「我は此の如く如来を信ず」と題され、その副題に(我信念)とあったのを『精神界』誌に発表される際に、編集者によって『我が信念』と改題されたことがいわれている。当時の『精神界』誌の編集者であり、満之の高弟の一人である畷烏敏氏はその若き日の著である『清沢先生の

信仰』のなかに、鎌倉時代の『歎異鈔』の信念を明治の思想で書けば『我が信念』になるといい、満之の信仰は近代日本における『歎異鈔』の再発見であり、また『歎異鈔』を明治時代に掲げた最初の先覚が清沢満之であることを告げている（晁島敏著『歎異鈔講話』近角常観著『歎異鈔講義』参照）。ところで晁島敏氏は『清沢先生の信仰』のなかに、氏が最後に愛知県大浜に静養中の満之を訪うたのは明治三十六年の三月三日で、二日間滞在してその最後の教を受けたことを語っている。それによるとその頃満之は毎日の日課として観念反省している事項であるとして、当用日記の扉に記された十ヶ条の項目を示してその意味を説明されたというている。その十ヶ条の項目とは、

- | | | | | | |
|-----|------|---------|-----|------|-------|
| (一) | 正信念仏 | (六―七) | (六) | 学問窮理 | (三―四) |
| (二) | 不顧身命 | (九―十) | (七) | 衛生護身 | (四―五) |
| (三) | 少慾知足 | (十一―十二) | (八) | 整理財産 | (五―六) |
| (四) | 勤勉節約 | (十三―十四) | (九) | 結交修福 | (八―九) |
| (五) | 遠離罪禍 | (十五―十六) | (十) | 優勝劣敗 | (九―十) |

というのである。既に満之は病床に静養の身であるが、この(一)から(十)に至る事項を毎日思念されていたのである。そして数字で(六―七)と示されているのは午前六時より七時までという時間をあらわしているので、この表にない時間には食事等を使用されていることになるのである。さて満之はこれら事項を説明して「正信念仏」というのは『歎異鈔』である、真実の信仰である。「不顧身命」とはエピクテタスの教である。「少慾知足」とは『阿含経』の教であ

る。「勤勉節約」とは『論語』の教である。「遠離罪禍」とは『バイブル』の教である。「学問窮理」は真理に関する哲学・科学の天地である。「衛生護身」は身体に関し、医薬の領域である。「整理財産」は財産に関し、経済の領分である。「結交修福」は名譽に関し、交際の範圍である。「優勝劣敗」は權勢に関し、戰爭平和の範圍であると述べて更に言葉を加えて「学問窮理」をするには「正信念仏」を忘れてはならぬ。「衛生護身」をするには「不願身命」を忘れてはならぬ。「整理財産」をするには「少慾知足」を忘れてはならぬ。「結交修福」をするには「勤勉節約」を忘れてはならぬ。「優勝劣敗」を思うには「遠離罪禍」を忘れてはならぬと注意している。ここで語られる如く満之の信仰は『歎異鈔』であり、その意味において『我が信念』は『歎異鈔』の再発見であり、その精神の真髓を得たるものであり、『歎異鈔』の現代版であるということが出来る。かくして清沢満之その人を通して現代のわれわれに親鸞聖人の教えの通路が開けてきたということも出来る。ここに十ヶ条の事項は「正信念仏」の眞実の信仰を根底として、非凡というよりも常人の理想というか、完全なる調和の人格が願われてある如くであるが、しかし何よりもなくてならぬものは眞実の信仰である。かくして満之における「我は此の如く如来を信ず」を問わしめられてくるのである。

明治三十五年（一九〇二）の『当用日記』の巻末に満之は『回想』の文として彼の後半生を回顧している。それによると「明治二十七八年の養痾に人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廢は尚ほ心頭を動かして止まず」と書きはしめているが、明治二十七年四月満之は不治の結核と診断され、この病氣による挫折を機縁として他力信仰への道へ廻心されてくるのであるが、実は彼には既に明治二十五年八月に『宗教哲学骸骨』という最初の著作が出版されているのである。四六版百頁という小冊子であるがこの著の内容は六章よりなり、第一章は宗教と学問、第二章は有限無限論、第三章は靈魂論、第四章は轉化論、第五章は善惡論、第六章安心修徳論

からなっている。宗教哲学といえは主としてキリスト教を基盤とするものであるが、この著の特色は仏教を立場としておのずから独自の方法が示されている。そこにはライブニツやカントやヘーゲルの西欧の近代哲学思想の影響が見られることであるが、しかしあくまでも仏教を基盤として天台や華嚴哲学、禪や浄土の思想を学問的に、体系的な綜合が試みられているのである。勿論『骸骨』という題号に見られる如く皮や肉附けのことは後にして、彼の学問思想の骨格を簡明に示されたもので、その思想は大体彼の終生を貫くものであることが思われる。しかし後年の満之の語るところによると「始めは宗教を学問的に綜合して見ようなどの考えの起るもので、自分の『骸骨』なども確かにその産物の一例であるが、実は此の時の考えは未だ充分熟して居らぬもので、『骸骨』も人の注意をひかぬで幸であったが、誠に危険の時である」(『全集』三卷七〇二頁、稲葉昌丸談)とあるが、『我が信念』に照らせば、

「その究極に達せらるる前にも、宗教的信念はこんなものであるといふような決着は時々出来ましたが、その後から後から打ち壞はされてしまったことが幾度もありました。論理や研究で宗教を建立しやうと思うて居る間は、此の難を免れません」とあり、

「私も以前は有限である、不完全であると云ひながら、其の有限不完全な人智を以て、完全なる標準や無限なる實在を研究せんとする迷妄を脱却し難いことであつた。私も以前には真理の標準や善惡の標準が分らなくなつては天地も崩れ社會も治まらぬように思うたことである。今は直理の標準や善惡の標準が、人智で定まる筈がないと決着して居りまする」

と述べられている。『宗教哲学骸骨』と『我が信念』との間には既に十二年間の悪戦苦闘があり、その靈的奮闘によつて『我が信念』はかちとられたものともいえよう。もと満之は東京帝国大学文学部哲学科に学び、西欧の哲学思想

はフェノロサやブッセより受けている。明治二十年七月文学部を卒業し更に大学院にて宗教哲学を専攻したのであるが、東本願寺の命により京都尋常中学校校長に招かれ、本願寺の恩義に應えてこれを受けられて以後、専ら宗門教育のために尽瘁せられたのである。この『宗教哲学骸骨』の著のなる二年以前、明治二十三年のことであるが、感ずるところありて中学校長の職は稲葉昌丸氏に譲り、真宗の僧風の衰顔を悲歎し、自ら心に大いに決するところあって、突然髪を剃り、墨染の衣を着し、肉食を断じ「実験は面白き事である。実験せられる事ほど確実で、且つ人に納得され易きものはない」と称して、禁欲の生活に入られたのである。「師はこの頃熱心に仏典を拝読され特に真宗の仮名聖教を反覆拝読し、別して『敬異鈔』を喜ばれました。又大学寮では宗教哲学を講ぜられ、これは余程力をつくされ私の寓を訪うては講義の要点を話して呉られました」(『全集』三卷七〇一頁稲葉昌丸談)とある。また『聖教抜粹』なるものがあって、その末尾に「右蓮如上人御一代聞書抄録、明治二十三年七月三十一日」とあり、明治二十五年五月二十二日の日附で『御文記事珠』の索引も作られている。このように蓮如上人の『御文』や『御一代聞書』にも親まれてあったことが知れるのである。しかし一方ミニマム・ポッシブルを標語として苦行の厳しさが年々に増し、遂に結核の侵かすところとなり明治二十七年春、血を吐いて倒れられたのである。以後療養の間にあつて『保養雜記』『在床懺悔録』『他力哲学骸骨試稿』等の論稿が生まれているのであるが、けだし満之の宗教活動はこの結核以後の後半生にはじまるものといえないだろうか。かの『回想』の文には「明治二十九・三十年に及ぶ教界革新運動と『教界時言』の刊行、三十年末より三十一年の『四阿含』の読誦、三十一年秋冬の交『エビクタスの教訓書』を披握するに及び頗る得る所あるを覚え、三十二年東上の勧誘に應じて己来は更に堪えざる機会に接して修養の道途に進就するを得たるを感ず。而して今や仏陀は更に大なる難事を示して益々佳境に進ませしめたまふが如し。豈感謝せざるを得むや」(明治三十五年五月末日)(『全集』七卷四七五頁)と述べられている。

この『回想』の文によると満之における他力信念の確立には『歎異鈔』に併せて『四阿含』の読誦と特に『エピクテタス教訓書』(Rolleston: The Teaching of Epictetus)との出会いが大きな意義をもつものと思われる。『阿含経』の読誦については『転迷開悟録』十五條に「余が『阿含』を読誦して特に感の深かりしは啞血襲来の病床にありし為か。然らば教法の妙味を達せんとせば、生死巖頭の觀に任すること尤も必要なるを知るべし」(『全集』八卷八三頁)と述べ懐されているが、満之の場合是不治の病身を以てつねに生死の巖頭に立たれてあるので、『阿含』読誦の場合のみに限られないが、この『四阿含』の読誦に引き続き『本行集経』をひもとかれて釈尊伝の出家の箇所へ深く感動の涙を潤されたことと記されている。そこには一面仏教を釈迦世尊の原始にかえり、釈尊と親鸞聖人とを直結せんことが願われてある如くである。『エピクテタスの語録』については明治三十一年九月満之は上京して沢柳政太郎氏宅に寄られ、氏の蔵書中よりこれを借来したのである。エピクテタスとの出会いの感激は、当時稲葉昌丸氏その他の友人に宛てられた書簡にその一端を見ることができらる。

「今回、澤氏方にて、羅馬の大哲エピクテタス氏の遺著借来読誦致居候。(中略)

『死の恐怖を除去せよ。思ふままに雷電光りはためくと想へ、斯くて爾は、氣靜神間の主宰才能中に存するを知るなるべし。

虐主は何をか鎖がんとする、脚のみ。渠何をか奪はんとする、首のみ。渠の鎖ぐを得ず奪ふを得ざるものは何ぞ。意念是なり。是れ即ち古聖人の、「自己を知れ」の格言を訓ふる所以なり。

如意なるものと、不如意なるものとあり。如意なるものは、意見、動作及び欣厭なり。不如意なるものは、身體財産名譽及び官爵なり。己の所作に屬するものと否らざるものとなり。

疾病死亡貧困は不如意なるものなり、之を避けんと欲するときは、苦悶を免るる能はじ。

疾病は、身體の障害にして意念に關するにあらず。事の起る毎に、瞑想一番せよ。是れ或る物に對する障害にして、爾自身に對するに非ざるを知るなるべし』

激勵的の語句頗る主角あるが如しと雖も、我等が胸底の固疾を療治せんには、其の効能決して尠からざるものと存候。死生命あり富貴天にあり、是れエ氏哲学の要領に有之様被思候。此は大兄に對する東京みやげの積りに有之候。阿々』(『全集』八卷二三頁)。これは十月十二日、稲葉氏に於てられた書簡であるが、滿之は同日エビクタタスの教訓十項目を『臘扇記』にも記している。思うにこの書簡に引用された三ヶ条は『エビクタタス語録』のなかり選びとられた重要な教訓で、ここにこれを選びとった滿之の切実なる要望をきくことが出来る。まず死生を超越る問題である。次に自由の問題である。そのことは古聖人の「自己を知れ」の教訓である。次いでその自由を如何にして手に入れるかの実際の工夫方法である。如意なるものと不如意なるもの、自己の所作に属するものと他の所作に属するものとの区分を明かにし、如意の区分を守るものは抑圧せらるることなく、妨害をうくるなく、人を誹らず、天を怨みず、人に傷つけられず、人を傷つけず、天下に怨敵なしといわれるのである。またこの書簡の最後にエ氏哲学の要領として「死生命あり富貴天にあり」の『論語』の語を以てされているが、はからずも絶筆『我が信念』の結びの一句がこの『論語』の言葉であり「私の信ずる如来は此の天と命との根本本体である」と終っている。当時の日記『臘扇記』を見ると、『エビクタタスの語録』よりの抜書は九月下旬より十月月上旬に及んで一時とだえているので、恐らく第一回の『エビクタタスの語録』の読誦は十月月上旬に終っているのではないかと推察もされ、十二月以後よりは『エビクタタス語録』を通過されての滿之の思索の展開が記されているようである。いまは簡単にその要所のみを拾っておこう。十月十八日の記に「吾人は一個の靈物なり。只だ夫れ靈なり、故に自在なり。(意念の自在あり)。只だ夫れ物なり。故に不自在なり。(外物を自由にする能はざるなり)。而も彼の自在と此の不自在と共に皆絶對無限(他力)の所為な

り。共に是れ天与なり。吾人は彼の他力に信順して、次て賦与の分に安んずべきなり」(『全集』七卷、三七六頁)
十月二十一日の記に、

「彼に在るものに対しては、唯だ他力を信すべきのみ。我に在るものに対しては、専ら自力を用うべきなり。而も此の自力も亦た他力の賦与に出づるなり」(同、三七七頁)

十月二十四日の記、

「(前略)此の如く四顧茫茫の中間に於いて、吾人に亦た一団の自由境あり。自己意念の範圍即ち是なり。 *troubé existon* “Know Thyself is the Motto of Human Existence” 自己とは何ぞや。是れ人生の根本問題なり。

自己とは他なし。絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾に此の境遇に落在せるもの、即ち是なり。

只だ夫れ絶対無限に乗托す。故に死生の事亦た憂ふるに足らず。死生尚ほ且つ憂ふるに足らず。如何に沉はんや、此より而下なる事件に於いてをや。追放可なり、獄牢甘んずべし。誹謗擯斥、許多の凌辱、豈に意に介すべきものあらんや。否な之を憂ふると雖も、之を意に介すと雖も吾人は之を如何ともする能はざるなり。吾人は寧ろ只管絶対無限の吾人に賦与せるものを樂しまんかな。

「自覚の内容なり。此の自覚なきものは、吾人の手にあらざるなり」

絶対吾人に賦与するに善惡の觀念を以てし、避惡就善の意志を以てす。(所謂惡なるものも亦た絶対のせしむる所ならん。然れども吾人の自覚は避惡就善の天意を感ず。是れ道德の源泉なり。) 吾人は喜んで此の事に従はん。

何ものか善なるや、何ものか惡なるや。他なし、吾人をして絶対を忘れざらしむるもの、是れ善なり。吾人をして絶対に背かしむるもの、是れ惡なり。而して絶対は吾人に満足を与へ、反対は吾人に不満を与ふ。故に満足を生ぜしむるは善なり。不満を生ぜしむるは惡なり。満足あれば無慾心あり。無慾心あれば不動心あり。不動心あれば胆勇あり。胆勇あれば無畏心あり。無畏心あれば精進あり。精進あれば克己あり。克己あれば忍辱あり。忍辱あれば不諍心

以上對外物的↓

↑以下對自身的

以下對他人的↓

あり。不諍心あれば（無瞋心あり。無瞋心あれば）和合心あり。和合心あれば社交心あり。社交心あれば同情心あり。同情心あれば慈悲心あり。大慈悲心は是れ仏心なり。」（同、三八〇—三八一頁）

十一月十九日の記、「暁、鈍桃班二次。

（死）

宇宙万有の千変万化は、皆な是れ一大不可思議の妙用に属す。而して吾人は之を当然通常の現象として、毫も之を尊崇敬拝するの念を生ずることなし。吾人にして智なく感なくば則ち止む。苟も智と感とを具備する靈物にして、此の如きは蓋し迷倒ならずとするを得んや。一色の映ずるも、一香の薫するも、決して色香其物の原起力に由るにあらざ。皆悉く彼の一大不思議力の発動に基くものならずばあらず。香色のみならず、吾人自己其物は如何。其の從來生之所從來するや、其の趣向するや、一も吾人の自ら意欲して、左右し得る所のものにあらず。只だ生前死後の意の如くならざるのみならず、現前一念心の起滅も亦た自在なるものにあらず。吾人は絶対的に他力の掌中にあるものなり。（下略）」（同、四一七頁）

十一月二十八日の記に、

『安心決定鈔』云。朝な朝な仏と共に起き夕な夕な仏と共に伏す。

仏とは何ぞや。

『臨濟録』云。有_二無位真人_一。二六時中自_二爾面門_一出入。

無為真人何者乎

仏を恥づかしめず、不_レ忘_二真人_一者は独尊子也。独尊子者、住_二無畏_一安_二不動_一者也。

故に彼の衆を怖れ、外物に惑はさるるものは独尊子たる能はざるものなり。彼の怖惑は蓋し自家の仏陀真人を忘失

するに起因するものなり。

独尊子は独立自在の分を守るものなり。是れ常に其の尊貴を失はず、威敵を損せざる所以なり。亦た能く其の常に安泰を持ち、自適を得る所以なり。（独尊子を誤りて自力仏性家となす勿れ。彼は蓋し他力撰取の光明に浴しつつあるものなり。）」（同、四三〇—四三二頁）

以上は『臘扇記』のなかから『エビクテタスの語録』の抜書の間にもらされた満之自督の表明の重要なものをひろったのであるが、この表明に彼の絶対他力の安心の自覚、その信念成熟の思索のあとがたどりうるようである。勿論彼には既にエビクテタスに出会う以前に親鸞聖人の教に導かれてあった。そこに絶対他力の表明があるのであるが、しかしこの表明がいかにも最初、稲葉昌丸氏に宛てられた書簡中の『エビクテタスの教訓書』の三ヶ条の課題に、応答されているようにも思われてならない。かくて明治三十二年（一八九九）六月彼は郷里の三河大浜を出でて再度東上、東京本郷森川町に住まわれ、翌三十三年九月、多田・暁鳥・佐々木の三氏が上京して満之を中心に浩浩洞が生れやがて雑誌『精神界』が刊行されて彼の宗教的信念を根拠とする精神主義運動が展開されるのであるが、当時東京角筈にありて『聖書之研究』を創刊し、『万朝報』に時事論説の筆をとっていた内村鑑三と同じ東京にありながら遂に不思議と出会うことがなかった。ちようど紀元一世紀の同時代に、同じ羅馬の都にありながらパウロとエビクテタスが遂に会うことがなかったように。

三、鑑三と親鸞

内村鑑三（一八六一—一九三〇）の『我が信仰の祖先』と題する論稿に、

「日本にも大なる信仰家があった。法然の如き親鸞の如きまさにその人であつた。彼等が仏教徒であつたのは、彼等の時代に仏教を除いて他の宗教がなかつたからである。吾等は彼等が仏教徒となりし故を以て彼等を軽視すべきでない。信仰の何たるかを知りしことにおいて彼等はいまの欧米の基督信者よりも遙かに深くあつた。彼等が弥陀に頼りし心は、以て基督者がキリストに頼るべき心の模範となすことができる。彼等は絶対他力を信じた。則ち恩恵の無限の能力を信じた。彼等は全然自己の義 (Self righteousness) を排して弥陀の無限の慈悲に頼つた。

『本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念佛 (信願) にまさるべき善なきゆえに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきがゆえに』(註『歎異抄』一章)

親鸞のこの信仰にまさる信仰はあるべからずである。ルーテルはこれを聞いて喜んだであらう。『アーメン、まことにしかり』と彼は言ふたであらう。而して今の欧米のキリスト信者は、かくまで大胆に言いきる勇氣をもたないのである。彼等は神をあまりに恵みある者と見るの結果として、人がはばからずして悪をなすに至らんことを恐れるのである。しかしながら、これ無益の心配であることは、人類の信仰史の証明するところである。神の恩恵が人々の罪惡に勝つてのみ、眞の救いがあるのである。親鸞はこの大胆の言を放つて、信仰の奥義を語つたのである。

日本国にすでにこの信仰があつた。吾等は信仰の事に関して必ずしもこれを欧米人に学ぶの必要はない。吾等は法然の『選択集』において、親鸞の『歎異抄』において、または覚如の著なりとして伝えらるる『安心決定鈔』において、深き貴き信仰の原理を見るのである(『聖書研究』一九一五、九月、『全集』一三卷四九五頁)と述べている。

また『我が信仰の友』と題して

「誰か信仰の自由を愛する者にして親鸞聖人を愛せざる者あらんや。彼は常にいうた『親鸞は弟子一人ももたず』と其の故如何となれば、『如来の教法を十方衆生に説き聞かしむるときは、ただ如来の御代官を申しつるばかりなり…』

故に彼は彼の弟子を呼ぶに御同朋御同行の敬称を以てしたとのことである。「弟子」の称たる是れ墮落せる寺院と教会との用いる所であつて、パウロであれ、親鸞であれ、真に信仰の何であるかを知りし人の諱^{なづな}んで用いざりし辞である。『我等召されてキリストの使者となれり……我等キリストに代りて汝等が神に和らがんことを汝等にねがう』との使徒パウロの言を読んで我等は二者が各自その救主に対し、同一の態度に出し者なることを認めざるを得ない。

言辞を共にする者が我が信仰の友ではない。信仰の目的物に対し心の態度を同うする者、その者が我が信仰の友である。神と称びキリストと唱へ天国といふ者にして、我が信仰の敵がすくなくない。これに反し弥陀と称び如来となへ、浄土といふ者の中に、我は我が信仰の友を見るのである。我は勿論今に至て我がキリストの福音を去つて仏教に帰せんとはしない。然れども我は基督信者なる故を以て、神が我国に遣り給ひし多くの信仰の戦士を認めざらんと欲するも能わず。我は日本人である、故に情においてはルーテル・ウェスレー・ムーディーに対するよりも源信・法然・親鸞に対しより近く感ずるはやむを得ない。我は彼等が弥陀を慕ひしその心を以て、我主イエスキリストを慕うものである」(『聖書研究』一九一五、七月『全集』一三卷四八〇頁)と語っている。更に大正十三年(一九二四)九月五日の日記に或る仏教の研究者が彼を批評して「遠くより彼の行為を見れば彼は日蓮型である。近づいて彼の信仰を尋ねれば彼は法然型である」というたのに対し「余はこの批評を聞いて非常に有り難かつた。余は日蓮を敬うが彼と信仰の系統を異にする、余が若し基督教に入らざりしならば源信・法然・親鸞の仏教に落ちついたに相違ない。そして浄土門の仏教に篤く帰依せし日本国民はパウロ・アウガスチン・ルーテルの福音的キリスト教に新生命を発見するのではあるまいか。欧米において一種の社会教と化せし基督教は日本において再びもとの単純なる福音に帰えり、かくして復たび「宗教革命」を全世界に起すのであるまいか。今日の日本に出て欲しきは米国流の活動家ではない。静かにして待望む法然流の信仰家である。嗚呼神よ、日本国を祝福したまえ」(『全集』一八卷一〇〇頁)と語っている。

内村鑑三は文久元年（一八六一）三月二十三日上州高崎藩士内村金之丞宜之の長男として江戸小石川鳶坂上の武士長屋に生まれた。清沢満之は彼より二年遅れて、文久三年（一八六三）六月二十六日に尾張藩士徳永永則の長男として名古屋黒門町に生まれられた。ともに義理固い、恩義を重んずる武士の血を受けていた。鑑三は明治・大正・昭和の初めまで生きてかの満州事変の起る前年の昭和五年（一九〇三）三月二十八日に満七十歳の天寿を全うされて死去された。満之は日露開戦の前年の明治三十六年六月六日に四十一歳の短生涯で逝かれた。前者は日本におけるプロテスタント最初期の基督者の代表的先覚であり、その無教会主義は教会の古き伝統をもつ欧米の基督者のなかにも今日多くの共鳴者を得てきている。後者は近代日本の課題を負うて、厳しく自己と対決しつつあくまでも仏教の本姿を明かにせんとされた明治仏教の代表的先覚であって、ともに純粹なる宗教的信念の永遠の靈的生命を世に覚醒してゆかれたのである。

もと内村鑑三は札幌農学校でキリスト教信仰に回心したのであるが、その信仰を決定的なものにしたのはアメリカにて体験された回心である。明治十九年（一八八六）三月で彼の二十六歳のときである（How I Became A Christian. Chapter Eight『全集』一五巻）。この廻心の実験にもとづく彼の信仰は、使徒パウロの「人の義とせらるるは律法の行為によらず、信仰による」（『羅馬書』三章二八節）の発見であり、それはまたルーテルの信仰であり、すなわちルーテルの宗教改革の精神である。従つて鑑三の無教会主義はルーテルの宗教改革の精神を明治の日本において更に徹底せしめたものといえる。大正六年（一九一七）十一月、ルーテルの宗教改革四百年の記念祭を迎えたのであるが、時あたかも日独戦争の進行中にて彼は『ルーテルの為に弁ず』と題する論文を草しているのである。そのなかに「ルーテルなかりせば余輩の今日はなかつたのである。それはルーテルに由て余輩はキリストを発見することが出来たからである……ルーテルは余輩に信仰の絶対的価値を教へてくれたからである。ルーテル以外の宗教家は（多分我國の親鸞聖人を除いては）信仰を補ふに多少道徳を以てした。人は信仰に由りてのみ救はるとは彼等の断言し得ない所である。

然れどもルーテルは大胆に爾か断言したのである。人の救はるるは行為おこなに由らず、信仰にのみ由ると。而して彼は此真理を発見して真の自由と平和と歓喜とに入つたのである……罪人は信仰によりて罪そのまま、善なく、義なく、愛なく、汚穢けがれそのまま、疵きずそのまま、神の愛に入ることができるのである。これ実に絶大なる福音である。以て儒者をして起たしむると云ふては足りない。罪人をして神に往かしむる福音である。この福音に接して如何なる罪人も「起ちて我父に往かん」と曰ふて、すべての恐怖を脱して父の許へと走り往くのである。而してルーテルは残りなく此福音を實驗してしみじみと其の有り難さを感じたのである」（『聖書研究』一九一七年十月）と語っている。かように内村鑑三の信仰の系譜はルーテルより使徒パウロの道を通してイエスキリストに直接したのであることが見られる。しかもその信仰の祖先として、また最も近き友として日本に親鸞聖人（『歎異抄』）を見出していることはこれまでの彼の筆になる引文によりても明かである。しかし彼は仏教における禅に対しては一言も触れるところがないが、彼が最も親愛を感じている日本の浄土系仏教に対するキリスト教の立場よりする批判があるのである。尊敬すべきところは尊敬し、判別すべきところは厳しく判別していかねばならないと彼はいうのである。

まず彼の主著ともいわれる『ロマ書の研究』の第八講に、浄土門の仏教に対する彼の批判がある。「かの浄土宗のごときは、弥陀の赦免の慈悲を高調する点において、すこぶるキリスト教に類似せる宗教である。法然・親鸞らが弥陀の本願に安心の根拠を置きしは他力救済の秘義に徹したるものにして、その信仰の芳醇味はわれらの称讃を惜しまぬところである。さりながらわれらがもしこの他力宗の与えし見方をもってキリスト教に対するならば、そは大なる過誤である。弥陀宗の根底は慈悲であるが、福音の根底は「義」である。前者は徹頭徹尾慈悲の上に立ちて慈悲を通じて徹せしむる宗教であるが、後者はあくまでも義の上に立ちて慈悲を築成する宗教である。両者の類似は外現において存するのみであって、その根柢において天と地との相違がある」と語り、キリスト教の愛は義にもとづく愛であり、

義の上に愛あり、愛の中にまた義のあることが特性であることを述べている。前語に続けて引文すれば

「福音は義を根底とする。公義、正道はまず慈悲赦免の前においてあらねばならぬ。さらば人はみずから公義を実行実現した後において初めて赦免と救いと之恩恵に浴するのであるか。しかりとするとせば福音もまた一種の律法教にて『重くかつ負いがたき荷をくくりて、人の肩に負わせ』る暴君である。ここに『神の義はこれ(福音)においてあらわれたればなり』とあるに注意すべきである。『あらわれたり』とは探究の結果としての到達を責ぶギリシヤ人には愚かと思ゆるものである。しかし神の義が努力の結果の獲物にあらずして、神よりあらわれたものであるというは、大いに注意すべきである。神はある道を取つて、その義をあらわしたまいつつある。これは福音の中にあらわれつつある。すなわちある方法をもって神はその義を提供したもうたのである。『その義を神はすべての信者に賜うて區別なし』^{へだて}である。すなわち人はみずから努めて義人となりて救われるにあらず、神はその義をもって人に臨みて必罰のむちを下さんとするにあらず、ある事において神の義はあらわれ、そして信する者は神の提供する義を信仰をもつてわがものとするのである」(『全集』六卷、二〇七頁)と述べて、律法を離れて今、神の義はあらわれたのである。すなわちキリストを信する者に神はその義を賜うたのである。罪人はただ神の恩恵を受け、いさおしくして、価なくしてたまものとして義とせられるのである。これはまさしくキリストの贖罪によることであるというのである。彼の晩年、昭和四年十月発表の「仏教対基督教」という小論ではあるが、ここでも両教の相違点は主として愛の觀念の相違に求めている。「弥陀の慈悲が慈悲の為の慈悲であるに對してキリストの愛は義に基づける愛である。基督教の神は義の神であつて、義に由らざれば人の罪を赦さず、義に由らざれば救を施し給はない。其の意味に於て弥陀の慈悲は単純であるが、キリストの御父なる眞の神の愛は複雑である。『ローマ書』三章二十五・二十六節^(註)における罪の赦しに關するパウロの言の如き、仏教信者に取りては廻り遠い堪え難き言葉である」といい「救の目的は人をして義たらし

むにある。キリストの愛は一義に拠る。義の爲の愛であつて、厳密なる義を離れてキリストの救はないのである」
 『聖書研究』一九二九、十月『全集』九卷・一〇二頁）と強調している。

(註) (因みにいま仏教徒には堪え難き言葉といわれる『ロマ書』三章二十五、二十六の兩節は『ロマ書』中にあつて最重要の句といわれる。和訳聖書に「神はその血によって、イエスを立てて、信する者のなだめの供え物となしたまへり。それは神、忍びて過ぎ来しかたの罪をゆるやかにしたまいし事につきて、今その義をあらわさんため、すなわちキリストを信する者を義とし、なおみずから義たらんためなり」としてゐる。)

彼の信仰はどこまでも尊重さるべきではあるが、しかし彼の仏教批判にはなお残る多くの問題がある。例えば弥陀の慈悲を慈悲のための慈悲といわれるが、仏教はキリスト教が義の宗教と呼ばれるならば、智慧の宗教であるといわなくてはならないであろう。如来の不可思議の智慧・慈悲・方便よりして弥陀の本願が動いているのである。親鸞聖人の晩年には本願を悲願といわれることよりも、弥陀の智願と呼ばれることが多い。弥陀の慈悲を單純というが、なるほど「ただ念仏して」とはいかにも簡明單純であるが、その單純にはあらゆる複雑と対決し複雑を包み複雑を尽して、純化せる單純である。われわれは親鸞聖人に「三願転入」の廻心の表白あることを思わねばならない。聖人の晩年の『和讃』には仏智疑惑の罪を悲歎してやまれないのである。『歎異鈔』はすぐれたる真宗安心の書であるが、仏道実践の教学の課題となれば『歎異鈔』と併せて聖人の主著たる『教行信証』に触れられなくてはならぬと思われる。