

# 「悲」について

北 森 嘉 蔵

一

私は学生時代に谷崎潤一郎の『吉野葛』という短篇小说を読んだことがあります。あの短篇の中で今でも非常に鮮かに記憶しております。谷崎潤一郎が若いころ、秋の終りから冬の初めにかけてまして吉野の奥を旅行して、その時の経験を『吉野葛』という短篇にまとめたわけです。吉野の秋の景色——たとえば紅葉の色とか、鳥の声とか、小川の音とか、空の色とか、そういうものを見まして作者は深く感じて、なんとかしてそれを文章にして人に伝えたいと思うのですが、なかなか筆の力が足りなくて、とても吉野の秋の景色を伝えることが出来ないかと感じて、さてどうしようかと思うのです。ところが、ある茶店で吉野で取れた柿の実を食べることになるわけです。その柿の実を作者が見ているうちに、その一個の柿の実の色の中に吉野の秋の景色が全部結晶しているというのを感じるので。紅葉の色も、空の色も、風の音も、小鳥の声も、小川のせせらぎも、全部一つの柿の実の中に結晶していて、とても文章などでは伝え切れないものが、この柿の実一つを持って帰れば東京でもどこでも吉野のすばらしい秋景色が伝えられるのだということが直感しまして、その柿の実を持って帰るといふ場面がございます。私はついぶん昔に読んだわけですが、今でもこういう晩秋になりますと思ひ起こすのであります。

さてどうしてこのような話をするかと申しますと、仏教という膨大な教えを私のような門外漢でさえも、なんとかして纏んでそれを伝えるということになった場合に大変困惑するわけで、ちょうど谷崎潤一郎が吉野の秋景色を言葉にしたり文章にしたりして伝えるのに、非常に困難を感じましたように、なかなか難しいという事を感じるわけがあります。そういう時に、吉野の秋景色を一個の柿の実がことごとく結晶させていたように、何んらかの言葉で大きな仏教というものを結晶させることは出来ないものだろうかと思うわけです。しかしこれはそれなりに問題がありまして、何をもってその柿の実にするのか、ということがまた新しい問題になります。立場によって、あるいは宗旨によって、区々に分かれるということになるのかも知れません。ですから、ある方はこの言葉、ある宗旨はこの言葉、という風になって、また厄介なことになるかも知れませんが、しかし私どもはなんか決断して、これこそ『吉野葛』における「柿の実」に当るといふものを、選択するということは許されるのではないかと思うわけでございます。

私が仏教に関心を持ちますような場合には、私なりの選択というか、選び取る決断をするわけでございます。私が谷崎潤一郎式に仏教というものの風光を一つのものに結晶させるとすれば、「悲」という言葉を選ぶということになるわけではないかと思うのであります。

私は終戦の翌年に『神の痛みの神学』という本を書きまして、その後いろんな人から、いろんなことを言われたのでございますが、例えばアメリカのドルー大学の教授で数年前に亡くなりましたカール・マイケルソンという人が、*Japanese Contributions to Christian Theology*（『キリスト教神学に対する日本の貢献』）という書物を書きまして、その中に私のことも一章書いて書いておられますが、そこに、（これは当たっているかどうかわかりませんが）、私のキリスト教の把え方を「仏教的感受性によるキリスト教神学」という風に言っているわけでありませぬ。

これについては私自身も「はてな」という気持ちもないことはございませんけれども、こういう目で見ている人もいるわけでございまして、私が自分なりにキリスト教を捉えます場合に、あるいは仏教的な感受性(sensitivity)という言葉でございしますが)、という風に解釈する人がいるということは、やはり仏教と私との縁ということになるのかも知れません。しかし、では一体仏教的感受性という場合に、どういう角度で仏教を受け取っているのかというところに、先程の選択の問題が出てくるわけでございまして、例えばある場合には仏教を結晶させるものとして、「空」ということを選ぶ立場もあるでしょう。しかし私はそういうことをしないで、むしろ「悲」という形で仏教を結晶させるということを自分なりにやってきたわけでございまして、(これは最後に申しますが)、「神の痛み」という概念は、マイケルソンならずともやはり悲願とか、大悲という言葉に非常に近いものであることは、公平に認められるだろうと思います。そういう意味でも私なりに仏教との関わりにおきましては『吉野葛』の「柿の実」に当るものを、「悲」の中に求めるところになるわけでございます。ですから、この問題はずっとその後も関心がございまして、いろいろ私なりに及ばずながら考えて来たわけでございますが、この機会に少しまとめさせていただくわけでございます。

## 一一

私がこの問題について少し立ち入った考察をするきっかけになりましたのは、終戦後間もなく昭和二十四年に、東京大学の中村元博士の『慈悲』という書物が出版されたことでございます。これは私が非常に影響を受けた書物でございます。中村先生という方は、非常に緻密な研究をなさる方であることは申し上げるまでもないことで、実に手堅い研究をしておられまして、いちおうの結論が出されているわけでございます。そこに展開された「悲」の解釈というものが、特に浄土教の場合どういふふうを受け取られるのであろうか。そういう

ことが、私としては非常に関心があるわけでございます。それで順序といたしまして、中村先生の『慈悲』という書物から、一番問題となりそうなところを少し紹介してみたいと思います。

南方の上座部仏教において「慈」は、パーリー語で *metta* というのでございますが、この「慈」という言葉は「同朋に利益と安楽とをもたらそうと望むこと」という風に定義されます。これに対して「悲」 *Karuna* は「同朋から不利益と苦とを除去しようとする」とであると定義されております。「大慈とは一切の衆生に楽を与え、大悲とは一切の衆生のために苦を抜く」という風な言葉が『大智度論』に出て来ます。これによりますと、*Karuna* はたしかに苦ないしは悲と関係のある言葉であることが明白であります。しかしこの場合に大変重大なことは、この悲とか苦、(まあ悲苦と申しておきましょう)、この悲苦は対象である衆生の側にあると解釈されておまして、行をなす主体である仏、ないしは菩薩の側にあるのではないとされている点であります。悲苦は衆生から抜き去られるべきものと考えられておまして、この抜き去る行為をする主体である仏ないしは菩薩が悲苦をもつという解釈ではございません。この点が私としてはたいへん重大に受け取らるのでございます。

悲苦はあくまで衆生の側にあるのであって、それを抜き去るという形で登場して来まして、この抜き去る菩薩行と申しますか、慈悲の行と申しますか、それを行ずる主体の側に悲苦があるというふうには解釈されていないのであります。ただ一つ『大智度論』の中にいささか例外的な言葉が見いだされます。それは「悲とは、衆生を愍念することに名づけ、五道の中の種々の身の苦と心の苦とを受くるなり」という言葉であります。これはたしかに悲という概念の中に、衆生を憐れんでさまざまの身体的苦しみと、精神的な苦しみとを受けとるというふうな使い方でございます。しかしこの「苦を受く」という言葉にしても、これは抜き去ったものを受け取るという意味でありまして、はたして先ほどから私がご注意くださいような、仏そのものが悲苦を

もつというふうに、直ちになるかどうかはいささか不明瞭であると感じられるのでございます。

この点につきまして、大変参考になりますのは、中村先生が引用されています『大バリニルヴーナ経』の解釈でございます。そこにこういう言葉がございます。「諸の衆生のために無利益を除くこと、これを大慈と名づく。また衆生に無量の利樂を与えんと欲すること、これを大悲と名づく」とありまして、大変意外なことが書かれているのでございます。

先ほどは「慈」の方が、衆生に樂を与えることであり、「悲」の方は、衆生から悲苦を抜き去ることと定義されていて、それはいちおう筋が通っていて、「悲」という言葉に悲苦の意味が入る可能性が、確かにあったわけでございますが、ところが今引用いたしました経典（大バリニルヴーナ経）になると、これが逆転いたしました、衆生から悲苦を除くことが「慈」の定義になっておりまして、意外にも「悲」の方に、衆生に樂を与えることが内容として配当されています。つまり慈と悲とが逆転しているということがわかります。

これを受けて曇鸞も、よく似た定義をしています。「苦を抜くを慈と曰い、樂を与うるを悲という」。「慈」の方が苦を抜くことであり、「悲」の方が樂を与えることであって、こうなりますと、「悲」という概念に、悲苦という概念が結びつかなくなります。中村博士は、この曇鸞に至る解釈の線を例外的な解釈であるところコメントしておられます。確かにこれは慈悲の定義としては珍しいもので、逆転ケースでありますから、確かに数は少ないと思いますが、しかしいくら例外であると言っても、こういう逆転が可能であるということは重大です。すなわち「悲」という言葉が、主体の悲苦を本旨とするものでないということを暗示していると、言えるのではないのでしょうか。慈と悲とが交換可能であり、むしろ慈の方に悲苦が結びつくという珍しい現象を、いくら例外と言っても認めていると言うことは、なかなか重大なことだと思えます。

以上申し上げましたことは、「悲」という字に、かなしみ苦しみということが、本質的に結びつくという点

で不明瞭であるということであります。一般用語としては、「悲」という漢字はかなしみを意味することは申すまでもございませませんが、仏教用語としては、むしろいつくしみ、あわれみ、なさけ、同情、等を意味し、「かなしみ」という意味は出て来ないというのが、定説と申してよいのではないかと思えます。

もちろん仏教用語の場合でも、形容詞としては、「悲」に、かなしき、あわれなる、という意味があるようでございますが、しかし私のみるところ名詞化されると、「悲しみ」という意味が消えるようであります。この点については、私はほとんど中村博士に依存して申しておりますので、専門の先生方より御教示を賜りましたら幸いと思えます。私のみるところでは、どうもこういうところが、いちおう定説とみてよいのではないかと思えます。

### 三

浄土真宗となりますとかなり事情が変わってまいります。例えば『真宗聖教全書』第五巻の中に、「慈光」という言葉の定義がありますが、そこでは「あわれみかなしむ光」というふうになっていきます。はっきりと「かなしむ」という言葉が出ております。『歎異抄』では、「慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり」となっており、ここに、「かなしむ」という言葉ははっきりと出ております。しかし私の見るところでは、この二つのケースを取り上げても、なお決め手が出て来ないというふうに思うわけでございます。

まず、前者の「慈光」の定義でございしますが、ここでははっきりと「かなしむ」という定義は出しましたが、しかしこれは意外にも悲の定義でなくて慈の定義であります。慈の定義の中に「かなしむ」が出ておまして、悲の定義の中には出ていないのであります。

次に『歎異抄』の場合でございますが、これは非常にはっきりと慈悲の定義として、「かなしむ」が出てまいりましたが、しかしこれは申すまでもなく、聖道の慈悲の定義でありまして、せっかく出て来ました「かなしむ」という言葉は聖道の慈悲でありますから、「然れども……」という言葉によって、覆される運命をもっております。浄土の慈悲の記述になりますと、「かなしむ」という定義はついに出てまいりません。

もう一つだけ私の手もとにある資料を取りあげますと、（これははたして資料と申すべきかどうか分りませんが）、『歎異抄』の東本願寺教学部監修の昭和三十四年版でございます。この版の場合には、第九章の「他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよ／＼たのもしくおぼゆるなり」と言うところに註がついております。その「他力の悲願」の註は、「他力の悲願とは迷える人々をいとおしみ、悲しんで救おうとされる弥陀の願い」となっております。この版を私は永いこと使わせて頂いて、非常に注目いたしておりましたのですけれども、問題はここに一回だけはっきり出て来ています定義が、はたして学問的に支配的な解釈となっているかどうかということでございます。これは御教授を賜りたい点でございます。はっきり申しますと、中村博士が極めて本格的に手堅く展開されました「悲」の解釈を、覆えすほどに定着しているかどうか、ということが私としては最も関心のあるところでございます。

こういうふうに見てまいりますと、兆候としては幾つかの資料——特に浄土真宗の場合には今挙げました三つでございますけれども——と言えるものがございます。しかし consistent（首尾一貫）という点で、なお疑問なきを得ません。しかしここにははっきり例外的な位置を占める学者があるのであります。それは曾我量深先生であります。

曾我先生はすでに古くから五十年近く前、大正十五年でございしますが、二つの文章を書いておられます。一つは「本願の表現する四十八行」（『曾我量深選集』第四巻）という論文でございします。

「已に寿命は無縁の大悲の体であると云ふ。無縁大悲とは自証の論理を以てすれば、詳言して無有出離之縁の大悲痛と云ふことである」。ここに「悲痛」という字が使われています。そしてつづいて、「即ち衆生の肉の壽命である所の業報の苦痛に同感し、衆生と共に無有出離之縁の大悲痛を甘受し給ふの大精神を一如平等の大悲と云ひ、此を壽命無量と云ふのであらう。是は単なる論理ではなく事実的行徳である。忍受の力であり、同感の涙である。今や本願は如来の本願力である」と述べておられます。

もう一つは、同じ大正十四年に発表された「如来の表現する自証の道程」(『曾我量深選集』第四卷)という論文でございませう。「衆生が自ら無有出離之縁と深く悲しめば悲しむ程、内在の如来は深き無有出離之縁の大悲を以て悲れみ給ふであらう。「悲」の文字が「カナシミ」と「アワレミ」との二義を有し、前者が後者の内容であることは特に作意すべきである。人生と宗教とが唯この一字に於て顕はされること、而して所謂機法の永遠矛盾の上に建設せらるゝが如く見ゆる所の宗教も、唯この『如来の大悲心』なる信樂の自証に於て、矛盾のままにそれを超へたる平等相統の信心海に帰入することである」と言っておられます。これは非常に古い文章でございませうが、「無有出離之縁の大悲痛」という言葉が二度出てまいります。

特に苦痛に同感するという表現が目立ってきます。これには「同感の涙」というふうに展開されます。「悲」が苦や痛と結合され、また涙と結びつけられることによりまして、もはや見まごうことができないまでに、「悲」は厳密にかなしみの意味を獲得したと申してよろしいと思ふのであります。悲が形式的にはあわれみと言われても、その形式の内容はどこまでもかなしみであるとさえも、言われているのでございませう。これはたいへん古い文献でございませうが、その後曾我先生が、このテーマをどれだけ展開されたかを、私は文献的に確かめることができませうが、この文章を発表されてから約四十年を経過して、(これはごく最近のことでございますが)、昭和四十二年にもう一度、このテーマを曾我先生は取り上げられることとなります。それは「往



生と成仏」(『中道』昭和四十二年十月号)という文章でございます。

#### 四

これは曾我先生の講演の筆記でありますので、文字にすると、少しおかしいところもございますが、原文のまま引用いたします。

「如来は衆生をあわれむというのが如来の御心であるが、しかし、慈悲の『悲』の字は『あわれむ』ということだけに止まらずして『かなしむ』という意義がある。だから、阿弥陀如来の大悲は憐れむということもあるけれども、要するに『悲しむ』というところまで阿弥陀如来様は立場というものが……」。

「仏教でもすね、仏教のいろいろの仏様がおいでになる、『法華経』には『法華経』の仏様があるし、『華嚴経』には『華嚴経』の仏様があるし、『大般若経』には『大般若経』の仏様がある、……それらの仏様がみんな手を上げてしもうた。もうこのあなたのような、このような重病人になっしもうたという、これはも早やこれが最後である。仏様は医王という。医王は沢山おいでになるのでありますけれども、そのもろもろの医者たちがみな手をあげてしもうた。そこにただ一人、わが阿弥陀如来様が、もうこうなれば、衆生が迷えば自分も迷うと。衆生が苦しめば自分も苦しむと。『すべての仏様はみな憐れむということだけはなさった。けれども、『憐れむ』が『悲しむ』』というところまでこない。こういう文章が、昭和四十二年になって書かれるのでございます。

大正十五年に関心をもたれたテーマを、約四十年をへて、昭和四十二年に突如としてもう一度リバイブなされたのには、恐縮ですが、私のことが絡んでいるようであります。自分で読むのは大変恐縮ですけれども、曾我先生の文章ですから、学問的な文献としてお聞きいただきたいと思っております。

「北森嘉蔵という有名な神学者がキリスト教におられまして、この方は『神の痛みの神学』と、そういうことを述べておられる方で、そういう著書がある。このお方はですね、——仏教の仏様は憐れむというところはあっても、悲しむということがない。慈悲の「悲」は「あわれむ」ということであって「かなしむ」ということではなからう。仏教のいちばん勝れたいちばん尊い仏様は阿弥陀如来であり、いちばん勝れたおみのりは阿弥陀如来の他力本願というものである。けれども、その阿弥陀如来様の本願ですらも、ただ憐れむというところに止まっておって、悲しむというところまで掘り下げておらんのである」と私が言っていると、曾我先生はおっしゃっているわけです。そしてつづいて

「そうなるというのと、自分は仏教によって救われたい。こう、その方はそういうふう非常に悩みをもっておられた方でありましょう。ところが、そこから、イエス・キリストという御方は、まったく罪なくしてわれわれ一切の人類を救わんがために、罪なくしてそうして命を捨てられたと。一切の人類のために命を捧げられた。これこそはつまり、これは神様の本当の御心であって、耶蘇教の神様こそは本当に痛み——痛み悲しむという、そういう御心のところまで自分を掘り下げてくださったところの神様である。」

と北森は言っていると、曾我先生はおっしゃいまして、この文章のずっと後のところに、

「けれども私は、仏法の方は『仏の痛み』ということがないと、そう北森さんは思っておられるのだけれども、そういうわけではないと思います」というふう書いておられます。

これは私としては大変光栄なことでありまして、私のような者のつまらないものを取りあげて下さって、そして四十年前にすでに早く発見したと、曾我先生がおっしゃられることを、もう一遍晩年にリバイブなさった時に、『神の痛みの神学』が媒介にならせていただいたということ、私はいへん知遇に感じている次第でございます。

さて、この曾我先生の独創的な解釈は重大な解釈でございますが、これと結びついていきますのが、先ほどから出ておりました「無有出離之縁」の問題でございます。この点でも曾我先生の考えは、非常に古いのであります。先ほどの大正十五年の文章に、大悲は大悲痛であると、つまり「悲しみ」と「痛み」とが結びつくのだということを、若き日の曾我量深先生がおっしゃった時にすでに、無有出離之縁と結びついているのであります。ところが、この無有出離之縁の解釈が、またたいへん独創的なものでございます。

これは皆様には申しあげる必要もないことでございますが、いちおう話の順序として申しあげますと、これは善導の言葉で『歎異抄』の中にも引用されている言葉でございます。

「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身と知れ」。

曾我先生は、「悲」を「かなしみ」として厳密に取るべきであるという解釈を展開されるとき、必ず「無有出離之縁」についても、もう一つ独創的な見解を結びつけられるのでございます。

どういふことかと申しますと、「無縁の慈悲」という言葉と、「無有出離之縁」を結びつけられるということでございます。これは先ほど引用しました大正十五年の文章に、はっきり出ていたわけですが、昭和四十二年の「往生と成仏」にもう一度出てまいります。

「無縁ということは無有出離之縁ということ。出離の縁あることなしということではですね、われら衆生は出離の縁あることなしであるが、われら衆生のみならずですね、阿弥陀如来様もやはり無有出離之縁ということまで、こう自分を掘り下げた。われわれと同じ悲しみをなされたのです。つまり、本当に悲しみを共にしたと」。その悲しみを共にするということが、即ち無縁の慈悲というものである。こういうふうに解釈しておられます。「そういうような解釈は未だかつてないそうでございます。そうすると、無縁とは無有出離之縁これ

なり——と、そういう解釈はですね、曾我量深が初めてそういうことを発見したのだらうと。「悲」は「かなしみ」であるという主張と、「無縁の慈悲」は「無有出離之縁の慈悲」であるという解釈は、大正十四年と昭和四十二年のいずれの場合もワン・セットです。二つは切っても切れない形になって出てまいります。

それからもう一つたいへん興味があるのですけれども、さっきのところ、こういうことを言っておられるんですね。「仏法の方は『仏の痛み』ということがないと、その北森さんは思っておられるのだけれども、そういうわけではないと思います」。そしてそこに、無縁の大悲はやはり無有出離之縁ということだと思っただけから、だから仏にも痛みがあるといわざるを得ないと。そして、その次にこう云う文章が出ているんです。「ただ私一人がそういうことを言うておるのだと人様から聞いておるようなわけです。けれども、私一人ではなく、今日はやっぱりそういうことをみな言うて私に賛成して、そうしてそのように解釈しておる方もまだ他におられるように承っておるようなことであります」。ここでは様子がちょっと違って来ていますね。つまり先ほどの文章では、曾我先生ひとりが言っているというようになっていたわけですが、今回は、今回の四十一年経っていますから、大正十五年に言い初めてから四十年の間に、だんだんそういうことを言う人がふえてきて、「私一人ではなくなっている」ということも言っておられる。これは事実かどうか、私は存じません。大谷大学の先生方に承りたいことですが、曾我先生はそのように書いておられます。

ただここでも、もう一度中村先生を出すことになりますが、私は中村先生の影響を非常に受けているものですから、まあ個人的に親しいということもありますが、中村先生のなわばりからなかなか脱せられないものですから、そこで曾我先生の立場と中村先生の先程から御紹介しましたようなこと、特に無縁の大悲をめぐっての解釈とを、最後にもう一度突き合わせておきたいと思うのでございます。

先程の『慈悲』という書物には、やはり無縁の慈悲は出てまいります。——慈悲に三種がある。すなわち衆生縁と法縁と無縁の三種の慈悲がある。龍樹によると「慈悲に三種あり、即ち衆生縁と法縁と無縁となり」とありまして、そして無縁の慈悲のところに、「諸仏は、善く畢竟空を修行するが故に、名づけて無縁となす」（『大智度論』）とあります。ここにこの無縁の慈悲の定義がございますが、それは空を修業することだとなっております。中村博士のコメントによりますと、無縁とは対象がないという意味であります。理想としてはありとあらゆるものを平等と観じ、空を求めるが故に絶対の慈悲は対象を持たない。これが無縁の慈悲である。言いかえれば諸法実相である空を觀して行なう慈悲が無縁の慈悲なのであると、そういうふうに定義されております。そうしますと、もしこれが定説であると言うことになるならば、曾我先生の無有出離之縁即無縁の大悲ということは、たいへん厚い壁に直面することになります。

私は架空対談ということが好きでして、本当は対談し得ないはずの人々を自分の頭で対談させるという方式がございます。中村先生と曾我先生とは同時代の人ですから、架空でなくても対談の可能性はあったと思うんですけれども、私は寡聞にしてまだお二人が対談されたことを存じません。そこで自分の頭の中で対談してもらうわけでございますが、そうしますと、これがたいへんおもしろい対談になるだろうと思っております。曾我先生は一方では「無縁の大悲即無有出離之縁の大悲」だということは、曾我量深が初めて言い出したことであって、だんだん近頃は賛成者が増えてきたと言っておられます。自分のユニークネスという事をおっしゃいますので、従って中村博士がなんとおっしゃろうとも、それはかまわないということになるでしょう。そして、そのうちに中村先生も自分のようになるだろうと、曾我先生は言われる。架空対談ではそういうことにな

るだろうと、私の頭の中で思うわけです。中村先生は例のごとくに小首を傾けて、「なんと申しましょうか」などと言いながら、大先輩をいちおう立てながらでしょうけれども、学者としての良心から言うとなかなかそう簡単には領かれないだろうとも思われます。そのへんが大変おもしろいのでございまして、私はこの架空対談を冗談でなくて、学問として、特にキリスト教との関係から言うところにはたいへんに重大なところがございますので、私が『神の痛みの神学』ということを考えはじめたときに、増谷文雄先生にしても、カール・マイケルソン教授にしても、仏教の「悲」の影響は歴然たるものだというふうに解釈されています。私はそれを肯定した文章を書いたことはないんですけども、心の中ではそういうことかなあと思うわけです。多分そうだろうと思うわけです。ですから私のキリスト教解釈というのは、仏教の「悲」に、うんと惹きつけられているわけです。そして惹きつけられてこの書物を出版いたしましたのが昭和二十一年でございますが、それから三年後に中村先生の『慈悲』が出たわけです。『慈悲』が出て私はそれを貪るように読みました。そして意外も意外という結論になったわけです。つまり「悲」の中に「かなしみ」の意味が消えてなくなっているということです。

ところがそれから二十数年たちまして、曾我先生の知遇を私を受けまして、曾我先生のを丹念に読むようになりまして、今度は曾我先生の方はキリスト教というものにはたいへん関心をお持ちになりました。「仏の悲」というのは、「仏の痛み」と言いかえなければならぬ、そうでないと、もう一ぺん単なる「あわれみ、いつくしみ」というところに帰ってしまうから、それはいけない、少なくとも他の仏様はそうかも知れないけれども、阿弥陀如来様だけはそうではないんだと、そういう一種の教相判釈というようなことを自覚された時に、私の考え方というものに曾我先生は関心をもたれたわけです。

私は「悲」に惹かれて『神の痛みの神学』を書いて、曾我先生は「神の痛み」にたいへん御関心をもたれた、

そういう往相、還相みたいなことでございますが、こういう行ったり来たりということが起ったわけでございます。ですからその点はたいへん私は関心を持ちまして、どうかしてこのことについて学問的にはっきりしたことを、教えられたという気持ちでございます。

特にこれが無縁の慈悲というものと絡みますので、無縁の慈悲ということになりますと、これはもう私などの手に負えない領域に属することであり、このことについてはお教えいただくだけでございます。しかし曾我先生が大悲は大悲痛であるということを言われる時には、必ず無有出離之縁が出てきます。これと切り離しては一回も出てこない。そしてその無縁の慈悲の解釈におきまして、中村元という大変厚い壁があるものですから、これをどうやって、曾我先生の新しい独創的な説というものが突破するのか、少くとも学問的にどう突破するのか、ということが私がたいへん渴望して知りたく願っているところであります。

こういう形でしか、皆さんのお役に立つような話が出来ませんので、一体何を言おうとしているのかということですが、まあ最初の話に帰りまして、私としてはやはり浄土教という吉野の秋景色は、「悲」という柿の実の中にすべてがこもっていると思えますので、その柿の実の实体は何だろうかということ、つまり「悲」とは何であるかということに結局はなりますので、まあこういう話をいたしましたわけでございます。御静聴を感謝いたします。

（本稿は、昭和四十八年十一月八日、真宗学会大会の総演の筆録を先生に加筆訂正して頂いたものである。文責 福集部）