

眞実報恩者の道

石川康明

1 恩愛の道

(一)

平家物語は運命と恩愛の葛藤を描く。戦乱の中に身をおき、生死の危機に直面した人々は、いづれも諸行無常・盛者必衰の運命のことわりから免れることはできない。その冷厳な歴史事実を眼前にするほど、生を悲哀しつゝ生に執着する恩愛の道に回帰していく。

「『哀高も賤きも恩愛の道程悲しかりける事はなし。御袖を著せ奉りたらばいく程の事か有るべきぞ。せめての御志の深さかな』とて、武きものゝふとも皆涙をぞ流しける」(一門大路渡)。恩愛の道は、身分の上下や敵味方に関係のない悲愛の志として語られる。

平家の総大将平宗盛は、わが子共ども今や生捕りの身となった。宗盛父子の前には、斬首という無惨な死だけがま

っている。この運命の滅尽に当って、父子は隙なく涙を流すばかりであったが、夜に入って片わらに臥寝するわが子右衛門督に自分の「御袖を打著せ」て父としての情愛を注ぐのである。死を眼前にしたこの行為は、「いく程の事か有るべき」とみえるものであったにせよ、子に向ける父のせめてもの心情を描くことによって、盛者必衰の運命であればこそ、会者定離の断ちがたきのあることを示している。宗盛は、明日関東に下向という段においてなお、「恩愛の道は思切られぬ事にて候也」と語る。やはり生捕りとなつてゐるもう一人のわが子、八歳の副将御前との再会を懇願し、判官義経もまた「誰も恩愛の道は思切られぬ事にて候へば、誠にさこそ思食され候らぬ」といって、かりそめの父子再会を実現させるのである。(副将被斬)。宗盛は大原の本性房湛蒙から授戒と念仏勧奨による引導をうけて「忽に妄念を翻へして」西方往生を祈るのであるが、斬

首の直前、念仏の唱名を停止し「右衛門督も既にか」といって首を落される（大臣殿被斬）。わが子もまた父の最後の様子を聞いて死んでいくが、そこには刎頭に際して最後まで父子の契に心を留める恩愛の道のありようがみられる。『平家』は、生捕りと獄門に処せられた宗盛父子について「生きての恥死での恥」と結ぶのであるが、恩愛の道は思切られぬ、という現世における生の執着を人間共通の志として肯定的にみてとっている。今や断たれる命であるがゆえに、断ちがたい恩愛の道を一步でも踏んでいこうとする人生の矛盾、あるいは無常さの中における生の意味とはなにか、を作者は問うのであろう。宗盛という人間像にあっては、結局の所、念仏による臨終正念が現世における恩愛の道に確答をもたらすものではなかった点も注意してよいことであろう。

(二)

宗盛にわたる恩愛が父子のきずなのたちがたさであるのに比べて、平維盛の場合は妻子に対する恩愛の道の苦悩にあった。維盛は一門の戦陣から逃亡して屋島から紀伊へ渡海するが、それは「恋しき人々を、今一度見もし見えばや」（横笛）との思いに発していた。維盛は、没落に向かう平家一門の集団行動と戦乱における修羅の世界から離脱し、個人の営為として恩愛の道に身を投じ、遂にそれを果しえずして自ら命を断って後生を願った人物として語

られている。運命に追われて「是にて出家して、火の中水の底へも入りばやと思ふ」覚悟をきめ、滝口入道の手で「流転三界中、恩愛不能断、棄恩人無為、真実報恩者」と三反唱えて髪をそり落すのであるが、その時維盛はいう。「あわれ替ぬ姿を恋しき者共に今一度見えもし見えて後、かくもならば思ふ事あらじ」（維盛出家）。死を予測した中での出家と恩愛を棄て、真実報恩者となる祈りも、彼にとって運命をきり開く力ではない。かえって運命の尽きた身にとって忘却しがたいのは恩愛に他ならなかった。「見えもし見え」という彼の見ようとするものは恋しき妻子以外の何物でもなかった。それを『平家』は「浮世を厭ひ真の道に入給へども妄執は猶尽きず」（熊野参詣）と語る。運命が尽きたことを知る程、恩愛の妄執は尽きることなく、「哀人の身に、妻子と云ふ物をば持ちまじかりける者哉。此世にて物を思はするのみならず、後生菩提の妨と成ける口惜きよ」と、恩愛を見て、後生の菩提に背を向ける罪を懺悔する維盛。付添う滝口入道が、「高きも賤しきも、恩愛の道は力及ばぬ事也」と決断をすゝめ、生者必滅、会者定離の浮世の習いと出家の功德を説いて「成仏得脱して、悟りを開き給なば、娑婆の故郷に立帰て、妻子を引導き給はん」と引導する、その言葉によって彼は「忽に妄念を翻して」念仏を唱えて入水し果てるのである（維盛入水）。

恩愛の道は、運命と共に人力の及びえぬものとして考えられてゐる。それは、人間共通の情愛であるという意味と同時に浮世において恩愛を思切りつつ報恩の道に歩み返すこともまた人力の及びえぬ宿業としてとらえられているようにみえる。滝口入道は、後生の成仏によつて、妻子を導く報恩を教示した。そのことで後世における報恩の意味をさし示したが、維盛の願望は、浮世を厭わずにしかも恩愛の道を実現していききたいということにあつたのではなからうか。

(三)

『平家』の中で注目すべきは、薩摩守忠度のとつた行動である。一門は木曾義仲に追われて都落ちするが、その状況は宗盛、維盛のような没落の閉幕段階でなく、必衰の予兆が最初に表われた時期である。忠度はすでにそれを予見して「一門の運命はや尽候ぬ」と語り、一の谷で最後をとげる人物である。都落ちの一門から一人ひき帰して藤原俊成を訪うた忠度は、百余首の和歌を書き集めた巻物を俊成に託すのである。忠度は次のようにいう。

「撰集の有るべき由承りしかば、生涯の面目に一首なり共御恩を蒙らうと存じて候しに、やがて世の乱れ出で来て、其沙汰なく候条、唯一身の歎きと存じ候。世静まり候なば勅撰の御沙汰候はんずらん。是に候ふ巻物の中に、さりぬべきものは、一首なりとも御恩を蒙て、草の蔭に

も嬉しと存じ候はば、遠き御守りところ成参せ候んずれ」
(忠度都落)。

忠度の歎きは、一方で戦乱の当事者であり、他方ではそれ故に撰集に自己の和歌をとどめえなくさせた、という人生の矛盾にあつた。しかも彼は、一門の運命尽きた後の世の静まりと勅撰集の作製を予知し願望するという意味でも矛盾を自覚する存在である。この人生の矛盾を切斷して、運命に殉じていく自己の現世における留魂のしるしとして、「巻物」を撰集に載せてほしいというのが彼の願望であつた。忠度は、「浮世に思置く事は候はず」と謳歌しつつ立去るが、和歌を通じたこの行為そのものが、浮世の習い||恩愛を断ち切りつつ、精神を現世にするものであつた。それを彼は「生涯の面目」という。俊成はこれを「忘れ形見」と表現した。「巻物」は、また死地に赴く後生の喜びを与え、守護の役割をも果すものとして考えられている。こうした忠度一生の面目と後生の喜びや守護を期す忠度の留魂への願望を表白する言葉こそ、御恩を蒙りたという心であつた。その願望に込めることが「御恩」に価するものであつた。へさぎ浪や志賀の都はあれにしを、昔ながらの山桜かな(読み人知らず)の一首が千載集に記されたことによつて、運命尽きぬる中で、自己の魂を尽せぬものとしてとどめようとする忠度の願望は実現し、俊成もまた彼に報恩をもつて応えたといえるのである。忠

度の場合には、恩愛の世間を越えて、和歌を通じた出世間的な恩のうちに、現世後世にわたって生きようとした姿として描かれている。その忠度の覚悟は、「旅宿花」の一首を身に体して戦死した姿によっても明白であり、和歌と共に殉じ、武芸と歌道に練達する忠度の最期は、敵味方を問わず「涙を流し袖をぬらさぬは無りけり」（忠度最期）と称讃されるのである。それは、和歌を媒介として「御恩」を願望し、最終まで留魂のしるしとしての和歌と一体となっていた忠度の心情が、不安定な世間の恩のありようを拒否するものであったからではなかったか。

2 御恩の道理

(一)

源平両氏とこれに従う武士たち。その主従関係は、重恩、恩顧、恩賞とよばれる累代相伝の精神的、経済的紐帯の意識として表現されている。内乱期における生死の危機の深化や政治的利害の変転と動揺が進むに従って、こうした世間の主従的な恩の意識はたちまち崩壊する。恩をきざなとする相伝の結束も、裏切りや背信行為、離反に見舞われた。恩愛が、運命の支配と世間的恩のむなしさに追いつめられた所から発せられる個人の悲哀であるとすれば、この主従関係に伴う世間の恩は、集団や人間関係にみられる契りのもろさを示す。相対的な利害対立と結びついた恩顧は

背信につながる不安定さをもつものとしてあらわれる。

都落ちに当って平宗盛は、累祖相伝の家人に向って「重代芳恩深きも有り。家門繁昌の古へは、恩波に依て、私も顧みき、今何ぞ芳恩を酬ひざらんや」と、恩を強調することによって結束をよびかける。家人はこれに応えて「相伝譜代の好年此日此重恩、争か忘べき」「怪しの鳥獣も、恩を報じ徳に酬ふ心は候なり。況や人倫の身としていかが真理を存知仕らでは候べき」といって二心なき報恩の心をひれきする（福原落）。だが、こう誓った武士たちの多くは、敗勢を見ると平家一門を見捨て、離反していく。主従の恩は、家門繁昌の時にのみ有効性をもつ。もとより一門に身命を共にする家人も少くなかったが、大半の武士が恩を報じ徳に酬いる心を翻えしていく程この重恩はきわめて外面的で不安定なものにすぎない。主従の世間的恩のもろさは、「東国北国の者共も随分重恩を蒙たりしかども、恩を忘れ契を交じて、頼朝、義仲等に随ひき、まして西国とてもさこそはあらずらぬ」（逆檣）の言葉によくあらわれている。報恩は人倫の真理と考えられていたとはいえ、この内実が主従関係における芳恩の給付と重恩の意識である限りにおいては、忘恩と背信から避けられない相対さと動揺さをもつものにすぎなかったのである。『平家』は、その世間の恩の変転を当然視して、さめた眼で「誠に理と覚て哀なり」とのべ、世俗的恩のふたしかきの「理」と、にも

かゝわらずこれにすがって背信を体験せねばならない事実
に悲哀をなげかけるのである。これらの恩の相対性につ
いては清盛が、助命した頼朝が追討に立上った事実を「其恩
忘て、当家に向つて弓を引くにこそあんなれ」（早馬）と
いふ、頼朝の首を墓前にかけることこそ孝養である（入道
死去）と叫んだように清盛においてはお例外ではなかつ
た。清盛が忘恩と思う事実は、頼朝においては亡父の敵で
あり、関東武士の恩と奉公を体現するものとして追討軍を
派遣したことなのであつて、それは平家に対する謀反と源
家累代への恩を報ずる行為であつた。そして清盛の孝養の
遺言も、他ならぬ平家一門と頼朝軍によつて空しく裏切ら
れていく運命から免れなかつたのである。

(二)

この主従にもとづく世俗的な恩の形態は、源氏やこれに
続く北条執権政治においても同様である。御恩と奉公の関
係はよく知られているが、それは頼朝の権力が所領の保護
拡大をスローガンとして東国武士団を結集した所に成立し
たものであり、平家打倒後に頼朝がまず行つた政策が先祖
相伝の所領の支配権を保護したこと、即ち旧恩としての本
領安堵を決定し、奉公（戦功）に応じて所領を給付して新
恩を与えたこと、の二点にあつたことから明らかであ
る。御恩の内容は、土地の安堵と給付という経済的、政
治的な恩賞の形に他ならず、それを全体的に保障する棟

梁二鎌倉殿の権威として表現されたものが御恩なのであ
る。

承久の乱の勃発に當つて、北条政子が御家人の結束と決
起を促した中で、最も強調したのがこの御恩の再確認で
あつたのも、所領、官位、俸禄という御恩の世俗的な性格
がいかに鎌倉殿の権威を象徴させていたかを物語ってい
る。

政子が危急存亡に當つて御家人たちに向つて「報謝の志
浅からんや」と訴えた名演説を聞こう。

「人々見たまばや。むかし東国の殿原が平家の宮仕へせ
しには、かちはだしにて、のぼりくだりしぞかし。故殿鎌
倉をたてさせ給ひて、京都の宮仕へもやみぬ。恩賞うちつ
づき、たのしみさかへてあるぞかし。故殿の恩をば、いつ
の世にか報じつくしたてまつるべき。身の為、恩の為、
三代將軍の御墓をば、いかでか京家の馬のひづめにかくべ
き」（承久記）。

平家にとつてかわつた鎌倉殿の、恩賞を核とする恩の絶
大な深さ広さと、所領の保護拡大を欲求する御家人の御恩
報謝という関係を見事に描いてみせる。「身の為、恩の為」
という言葉こそ、この時代の世間的恩の実態をあらわして
いるといえよう。

承久の乱後、全国的な支配権を握つた北条氏は、貞永式
目によつてこの御恩と奉公を法制化し、所領保護の原則を

確定した。それを「関東御恩」と称し、「恩顧之輩」の守るべきものとして規定した。これが武家の法、民間の習としての「道理」の基底であった。しかし反面、武士間の所領争いは実に絶間なく起っているものであり、法によって御恩の不安定さが解消されたわけではなかった。この道理も基本的には幕府と御家人間の規定であって、武士内部には不介入、不干渉の立場をとり、一族のなかでは親権の強さが保証されている。「所領を子息に譲り安堵の御下文をたまわりて後その所領を悔還し他の子息に譲与する事」は、父母の意に任され、親は、「悔還」の権限を有していた。なお所領を女子に譲与したのち親子不和となったケースでは、「右男女の号異なりといへども父母の恩これ御家のもがら申すむねありといへども女子はすなわち悔還さる文を憑て不孝の罪業をはゝかるべからず」とあり、父母は「敵対の論に及む事を察して所領を女子に譲へからざるか」とのべつゝ、結局は「女子もし向背のきあらば父母よろしく進退して意にまかすべし、これによって女子は讓状を全うせんがために至孝の節をつくし父母は撫育をほどこさんのために慈愛の恩を均せんものか」と規定する。所領の讓与の円滑化を保障するものとして親子間の至孝と慈愛の思いを要求しているが、それはあくまで父母の権限に進退を保障した上でのことであった。式目の道理たる主への忠、親への孝、正直な心は、幕府や親の一方的な強制力によつ

て行われるべき道理とされ、しかも所領に御恩は保護讓与の相務契約関係の中で成立し、法制によって形式化されたのである。北条時頼の手で得宗独裁政治が行われる段階では、一層その固定化が図られていくが、時頼の弟北条重時は、後生は西方往生、今生は主君に仕えることを二元的に考えた人物である。得宗家への忠誠を「主とも親とも神仏の論理を鼓吹した程であった。（『極楽寺殿御消息』）念仏、禪、真言、天台、律各宗が幕府権力と結んで、こうした専制政治の外護を受けつつ、精神的保護を与えたが、それは現世の忠孝、倫理と幕府の道理を保ち、他方で後生の往生を示していく精神的支柱として存在していた。氏寺、氏神化が有力武士たちの精神的結束を実現するものとして独占されていったのもそのあらわれであった。日蓮が、世間の讓の前判後判を例証に、外典を内典の初門とする観点から、孝不孝の根本を前判後判の用不用によるとして法華經・釈迦仏への孝を説き、釈尊御所領のうちに権法邪法の寺を建立する事実を批判したのも、これらの背景にもとづいている。正法の寺への帰依を失い、「賢なる父母の氏寺をすつる」姿をみる日蓮は、「日本国当世は国一同に不孝謗法の国なるべし」と指摘するのである（四四五―六）。主従関係の紐帯としての御恩は、相対的で不安定な双務的性格であるばかりか、釈尊所領を不孝謗法の国としたなか

で成立していた世俗的な權威と倫理であつた。

3 眞実報恩者

(一)

恩愛の道と主従、親子関係における世俗的な恩を直視しながら、そこからいかに出離への生き方を追求していくか。仏道を踏みかためどのように眞実報恩者たろうとするか、仏への信によって、いかに三世にわたり不変で永続性ある報恩を成就するか——中世の仏教者、とりわけ親鸞、道元、日蓮が一生をととしてしるしとどめた命題はこの点にあつたといつてよからう。

法然は利養を求め、妻子眷屬にまわられて「恩愛のきずなきりがた」く、無常の風に有為の露消えさる現世から、速かに「出要をもとめてむなく帰ることなかれ」と示す（登山状）。親鸞もまた、選択の願海に入つて仏恩を知り、その至徳を報謝せんとして弥陀如来の徳海を称念した。「唯仏恩の深きことを念うて人倫の嘲りを恥じず」とも示した（教行信證）。「弥陀の慈悲よりぞ、願作仏心はえしめたる、信心の智慧にいらてこそ、仏恩報ずる身とはなれ」（正像末浄土和讃）。親鸞は専ら弥陀如来の恩徳の広大不思議を讃嘆し、粉骨碎身の報謝を念じつゞけている。有名な言葉、「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたることいまださふらはず。そのゆゑは、

一切の有情はみなもて世生々々の父母兄弟なり、いづれもいづれもこの順次生に仏になりてたすけさふらふべきなり。わがちからにてははげむ善にてもさふらはばこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ」（歎異抄）とは、自らの父母に対する特別の孝養そのものの否定である。一切の人々を父母兄弟としてみることによつて、わが父母もそこに包摂され、父母孝養の自力を排して普遍的な弥陀如来の恩徳に一切を委ねる。

道元もまた、無常を感じ、法執、世執をなくし、只我を忘れて修行する発菩提心を説く。「無我の我を計し、不生の生を執し、仏道の行はずべきを行ぜず、世情の断ずべきを断ぜず、実法を厭ひ妄法を求む」その誤りをいましめる。そして、仏法を修行し出離を欣求する人は、一生の大事たる参禅学道すべきことをのべ、終局において「仏法のために仏法を修す」と示すのである（永平初祖学道用心集）。道元は、「学道の人は人情を棄つべきなり。人情をすつるといふは、仏法に随ひゆくなり」（随聞記）と語り、仏祖の身心をもつて参禅学道に自己のすべてを投入することを教える。そして、その堂中の衆の恩は父母にも勝るといふ次のようにいう。「父母はしばらく生死の中の親なり、この衆はながく仏道のともにてあるべし」（正法眼蔵、重雲堂式）。道元は、無常を凝視し、恩愛を棄捨することによつて参禅学道に策励すること、そして、自我のための仏法修

行を排し、仏法の大海に廻向し、仏法の道理に背反するものを放捨すること（随聞記）を語ったが、仏法修行による我の否定と共に「生死の中の親」に対する人情棄捨の立場を明確にするのである。

これらの言葉から判断することが許されるならば、そこにあるのは仏恩への報謝と廻向、それに現世の恩愛と孝養の否定である。父母孝養や世間の恩と人情は、仏の普遍的な恩徳に包摂される。世間への棄捨、放下は、仏道のもつ厳しさをあらわすが、現実の恩愛や孝養に舞い戻って、その悲哀と苦悩を深くとらえ直しつつ、仏恩をもって社会と人間の宿業や運命を転換していくような、廻向にかゝわっていく姿勢は二次的といわねばならない。そして、この点を実践した所に、日蓮の独自の報恩の一生があったといえるのではないだろうか。それでは日蓮における知恩報恩の生涯の特質はどこにあったのか。そのいくつかを考えてみよう。

(二)

報恩への立願と出離

第一に日蓮の求道修学は報恩を果そうとする誓願から始まる。父母、師匠、国恩という大恩を報ずるために、仏法を習いきわめて智者となることを仏教を習う者の使命とした（一一九二）。仏になり恩ある人を助けるといふ報恩への立願こそ求道のエネルギーであった。法華経の智者、行者になることと眞実報恩者たりえることを一体としてと

らえた精神が、この立願にこめられている。

日蓮もまた恩愛の道から仏道に向って出離する生を追求した。「いかにもして仏種をもうえ、生死を離るる身とならん」（一五五三）という願いがそれである。それは、

「出離の道をわきまへざらんほどは、父母、師匠等の心に随ふべからず」（一一九二）という決断の心であるが、仏道の無限さに向って精神の自覚的形成と究極的な救済としての成仏をめざす出離の道を、抑止しようとする恩愛への拒否である。盲従と屈服による随従を否定する覚悟を語る言葉である。またそれは、「親には子は是非に随ふべしと君臣師弟も此の如し」という世間の常識、より正確には主従と親権にもとづく世俗的忠孝の論理への挑戦であった。そして、「悉達太子は閻浮第一の孝子なり、父の王の命を背いてこそ、父母を引導し給いしか」（一三四五）という、釈尊を継承する眞実報恩者の道に一步をしるす宣言である。悉達太子の教訓は、出離をめざす修学期の日蓮を激励するものであったにちがいない。しかし、こゝで注目すべきことは、恩愛からの出離が、父母、師、国恩という具体的大恩に報じ、それらを助けようとする誓願にもとづくものであり、親鸞や道元が「父母のため」の救いを拒否したのに比して、日蓮は「父母のため」を視野にとらえていることである。日蓮もまた一切衆生を先生の父母とし後述の如き釈迦仏・法華経の普遍的な報恩にもとづくことを

説いたが、だからといって仏恩に包摂された現実における個別的な報恩自体を決して否定していない。「父母の家を出て出家の身となるは、必ず父母をすくわんがためなり」(五四四)という場合、普遍的な救済とわが父母への孝養を仏によって実現していく両面が含まれていたと考えられる。

恩愛と報恩回向

日蓮が、道元のように人情を棄捨したり、親鸞のごとくわが父母の救いを拒絶してはいないということは、つまり恩愛から分離したのが恩愛そのものの否定ではなく、距離をおく脱離であると考えられる。恩愛からの「いとま」を求めたのは、盲従と従属への反逆であって、恩ある人を救う立願に立つ限り恩愛の苦悩や悲哀から眼をそむけることはできないことであつた。むしろ分離の道を決断するに際しての断ちがたさを体験することによって、恩愛から分離への道をきわめる生の意味を把握しえたのではなかったか。「父母のはかをもみよかすと、ふかくをもうゆへに、いまに生国へいたらねども、さすがこいしく、吹く風立つ雲までも、東のかたと申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立ちてみるなり」(一一五五、六〇)といふ、あまのりを見て父母を思い起し「など我父母かはらせ給ひけんと、かたちかへなるうらめしき、なみだをさへがたし」(八六五)とのべたのは後年のことではあるが、父母から離脱し仏恩による孝養を実現

しえぬ不孝を痛みとして悔しく抱いていた事実は、出離の道へいとまをもつ精神に淵源するものではなかったか。信徒の親子の別れに深く悲嘆同悲し、父母孝養の行為を「なによりも日蓮が心にたつとき事」(一一八六)としるし、母の恩を「心肝に染みて貴く」(一一八〇四)うけとめていたのである。「日蓮貧道の身と生れて、父母の孝養心にたらず、国の恩を報ずべき力なし、今度頸を法華経に奉りて其の功德を回向せん」(九六七)という誓願は、法華経への捨身によって恩ある人に報恩の回向を成就しようとする決意をあらわしている。父母の孝養心にたらず、という現実を直視して一般的なものに解消してはいない。それ故、受難による報恩回向と並んで滅罪による報恩回向を次の如く語る。「幸なる哉、一生の内に無始の謗法を消滅せんことを、悦しい哉、未だ見聞せざる教主釈尊に侍へ奉らんことを、願くは我を損する国主等をば最初に之を導かん、我を扶る弟子等をは釈尊に之を申さん、我を生める父母等には未だ死せざる已前に此大善を進めん」(七四二)。旃陀羅の子日蓮とその父母の滅罪は、法華経への捨身と弘通による受難を体験せねばならなかったが、それは邪見の家等八種の大難(六一七)に値うことによって「重罪をけしはてゝ出離」(六〇二)し、しかも「我を生める父母」を三世にわたって導く報恩に直結するものであったといえる。四恩を報ずるための不惜身命の弘通による功德が、父母・師道善房

を扶助する（一二三九）という確信は、受難と滅罪における報恩回向のありようを示している。同時に謗法と畜身への滅罪は、法華経の悪人（提婆達多）成仏、女人（童女）成仏によって決定されるという教説の発見は、法華経を「報恩経」「内典の孝経」としてみる恩徳受持の姿勢を確固とさせたのであって、一切の男女に対する救済に励むことは自己の父母の報恩につながることを日蓮は教示するのである。それは自己の父母孝養のひろがりにおいて利他の孝養にさゝげる人間的行為である。恩愛を捨てずして別離しつゝ報恩と孝養の果報をもたらした眞実報恩者の姿がこゝにみられよう。

報恩経

滅罪と共に受難の覚悟と体験なしに報恩が実現しえないという点もまた日蓮の報恩観の第二の独自性としてあげられる。これは「必ず身命をすつる事」なしには、成仏もできず、成仏できねば報恩しえる身となりえないという覚悟でもある。日蓮の法華弘通は、仏恩の重さと仏の諫曉を背後の力として実践されたが、それは自己が仏敵や一切衆生の敵となる責めから免れるためではなく、「知恩報恩の爲、国の恩を報ぜんと思ひて国主並に一切衆生に告げ知らしめ」んという、報恩の実行としての弘通でもあったからである（一七三五）。立教開宣が、法華経へ自らを生れ変わせた虚空藏菩薩と師道善房の報恩や導きを目的としたも

のもこのためである。「今度身命をおしむならば、いつの世にか仏になるべき、又何なる世にか父母師匠をもすくひ奉るべきと、ひとへにをもひ切りて申し始め」（一二三七）たという決断もまた弘通の開始が成仏をめざす報恩への実践であったことを示している。

そのためにこそ、受難の中に身命を投げうつ「思切り」に立たねばならなかった。これは恩愛の道や世俗の恩から出離するのみならず、仏恩に一切を献げる出離の中の出離を意味する。刎頭の時の喜悅は、法華経の行者、日本国の主師親となりえたことへの感涙であり、「教主釈尊の御恩報じ難し」（一六四九）という表白であった。そこに自らをかくあらしめてくれた釈迦仏への無限の謝意として恩の精神が示される。しかもその仏恩報謝の喜悅の背景に注目すべきは「生涯本より恩切て候、今に翻返なく、其上又違恨なし」（六一九〜二〇）という眞実報恩者としての日蓮の精神があったという点である。日蓮にとって法華経への死身弘通は、運命の支配を人力の及ばぬ事としてとらえるのではなく、現世において運命をきり開く力を与えるものであり、それが後生に永続する実の道、眞実の報恩のありようであったといえる。

第三に、なによりも日蓮の報恩の独自性は、八釈迦仏・法華経✓の仏恩、法恩への報恩という視角を離れては論ずることができない。前述の如き悪人、女人成仏をはじめ二

乘を不知恩から救済する教説は、いづれも日蓮自身にひきつけて直視することにより、「法華經の恩徳」としてとらえられたものである。法華經の受持は一人の成仏だけでなく父母を即身成仏させる「第一の孝養」（一四五四）を可能とする。背信自身が不孝の者の姿である。日蓮は、法華經こそ「実の報恩經」と指摘した。「女人成仏、悲母の恩を報ずる」ゆえである。悲母の報恩のために題目を一切の女人に唱えさせんという誓願は報恩經によって女人成仏をめざすことなしに母への報恩が実現しないこと、母への報恩が女人全体の救済に広がるものでなければならぬことを明らかにしている。報恩の利他性である。日蓮はまた法華經こそ「内典の孝經」であると示している。女人成仏、悪人成仏をあかして父母の救済を約束する法恩による真実孝養の教説の受持である。孝經という場合、孔子の書としての孝經があり、儒教Ⅱ外典書の孝については「儒家の孝養は今生にかぎる、未来の父母を扶げざれば、外家の聖賢は有名無実なり」（五九〇）と規定し相待論から外典を「仏教の初門」に位置づけ三世の孝養を果す法華經の孝經にのみ究極性を与えるのである。たゞ絶待論からは、外典の孝經も今生に限る孝養の一分に限定されつゝ法華經の孝養に包摂される。「外典三千余巻にも忠孝の二字こそせんにて候なれ。忠又孝の家より出つとこそ申候なれ。されば外典は内典の初門。此心は内典にたがわず候か」とのべて釈尊親

父の恩徳を示し、「釈尊は我等が父母なり。一代の教は父母の子を教へたる教経なるべし」（四四三〜四）と示している。これは決して折衷論ではなく、初門としての外典の論理を内典の孝經によって位置づけて包容し、しかも釈迦仏・法華經への恩徳に高めたものである。絶待論からみれば、「内外異なれども其意は同じ」（九四三）といえるのである。また、日蓮が外典の把握で重視したのは、君臣、親子の一方的な恩孝養の關係ではなく、この主張が「外典をも弁へず、内典をも知らぬ人々の邪推」とのべ、「外典の孝經には子父臣君諍ふべき段」（一三四五）のあることを忘れてはいない。真実の報恩者を外典のうちにもみる時は、その君臣、親子にかゝわる諫暁性に注目しているのである。ところで、釈迦仏が主師親の三徳を具備する唯一の「恩ふかき仏」（三三〇）であるという教説は、日蓮のしばしば示す所である。釈迦仏は、一切の諸仏、一切の孝養の人の中で第一の孝養の人であり、六道四生は一切衆生を父母としてとらえ、法華經を悟つて六道四生の父母孝養の功徳を身に備えた存在である。しかも、その功徳を法華經の文字となして、「一切衆生の口になめさせ給ふ」と教示する（九四三〜四）報恩經、内典の孝經Ⅱ法華經の文字が、教主釈尊による一切の父母孝養における功徳そのものであるという核心がここに明らかにされる。

法華經は釈迦仏である以上、釈迦仏の因行果徳の功徳、

その全生涯の結晶こそが内典の孝経として留魂されたもの、といえよう。その孝養の功德を譲与する爲に爲自体に報恩、孝養の回向があるという。法華経を信ずる人に譲ることは、「悲母の食ふ物の乳となりて赤子を養ふが如し」というように、釈迦仏の功德は自然に法華経を信ずる者の身に入りかわり、子の念する亡父の財となり、不変の父子の契りを可能にするという（九四四～五）。釈迦仏への信心が「自然に不孝の罪脱がれ」（四一一）させるというのも孝養の自然譲与をあらわすが、この点を明確にしたのは次の言葉であろう。「法華経を持つ人は父と母との恩を報ずる也。我心には報ずるとは思はねども此経の力にて報ずる也」（一一二七）。釈迦仏・法華経への信なくして真実の報恩は成就しない。そして凡夫の私のはからいによって報恩が可能ではなく、法華経の具備する報恩経、内典の孝経、釈迦仏の孝養の功德という「経の力」によって自然に父母孝養へ回向されること、恩愛の道への随従や世俗的な恩を、「恩」「孝養」とみる相対的で「私」の判断に立ってなされている現実を否定し、法華経への信心が孝養、報恩を譲与される道であることを明らかにしている。

法華経を持つ人、法恩、仏恩の力で報恩孝養を回向する者、そこに眞実報恩者・眞実孝養者の道があるという報恩孝養における法華経の信仰受持性を語っている。

報恩の諫曉性

第四。四恩のうち仏恩（三宝の恩）は日蓮を諫曉し、他の三恩は日蓮の諫曉によって可能となった。特に仏弟子を自認する師匠や諸宗の高僧、その高僧を外護する国主のうちに、釈迦仏・法華経の恩徳に背き、裏切り、離反し、敵対する者が出現していた事態を黙視することなく、仏恩、法恩を否定する者を諫曉することなしに報謝することはできないとした所に、日蓮の報恩の特色がみられる。強敵による受難が、法華経色説に直結するものであればこそ迫害者、仏恩の偽善者に対して法戦せねばならない。仏恩の重きが故である。だが、その強敵は日蓮を法華経の行者とする方人でもあり、善知識でもあるという。「日蓮が仏にならん第一のかたうどは景信、法師には良観、道隆、道阿弥陀仏、平左衛門尉、守殿ましまさずんば、争か法華経の行者とはなるべきかと愧ぶ」（九七三）。法華経の行者のあかしとしての受難を与えた迫害者の存在と行為、そこに恩を見出すのであり、「日蓮仏果をえむに争かせうぼうが恩をすつべきや、何に況や法華経の御恩の杖をや」（一六三六）と語るのである。日蓮が仏敵から迫害をうけている、まさにその時に、敵を善知識とみ、恩をうけとめようとした所に仏恩の普遍性を見直し、自己への恩に包みこもうとする日蓮の、強敵への報恩精神というものをみることがができる。

法華經の恩徳が順逆をえらばぬ広がりをもつという自覚から、仏恩報謝の回向として諫暁がなされたといえるであろう。生涯を法華經の故に思切り、遺恨を否定して受難を喜悅に転化していく、法華經の行者としての救済の誓願自体に、報恩の普遍性がこめられていたことを意味しよう。

第五。釈迦仏、法華經の恩徳を現実の主従關係、家族關係にひろめ、世俗の恩と孝養を轉換して仏恩、法恩を報謝する道に導いていこうとした点にも日蓮の報恩における独自性があった。日蓮は、主従・家族關係のたゞなかで仏恩に背く主や親を諫言し、法華經への信をひるむことなく貫くことを指導しつづけた。報恩への諫暁である。

四条金吾は、北条氏の一族江間（名越）光時の近臣であった。光時の父朝時は泰時の弟であり、泰時の死後の陰謀に關係し、時頼の叔父光時も時頼が執権になった直後、將軍頼經を奉じ実権を奪おうとして伊豆に流された人物である。その後許されて復権したものゝ、時頼の得宗専制の主流からはずれた存在であった。光時はしかも良觀の信者でもあった。金吾は、この光時に終始忠誠をつくし近仕してきており、日蓮門下が迫害をうけて所領没収や追放をうけた時も、光時は金吾を処断することがなかった点を日蓮は「ゆゆしき大恩」といふ、光時からたとえ「一分の御恩」がなくても怨むべき主ではないとのべている。（一三〇二）また、金吾が父母孝養にさしづける志や佐渡・身延の

日蓮を供養しえた背後に光時の存在をみ、主は知らずとも心の祈りとなること、父母の孝養も光時の御恩であるときえのべている。光時と金吾の、主従關係にもとづく御恩と奉公がそれだけにとゞまらず、金吾の孝養と日蓮への助力を支えるものであったという点であろう。日蓮は、仏恩に向う世間の恩を頭から否定しなかったが、それは仏恩の功德に包摂されたものとしてみた上での事であって、光時のもとから離れることなく、しかも仏恩にむけて精神を出離させ、主への直諫によって法華經に導くことを仏恩の実践としたのである。

日蓮と四条金吾との信仰的なきずな強さはよく知られている。竜の口頸の座に向う日蓮にとりすがって泣き悲しみ、殉教の覚悟をひれきした金吾の志は日蓮にとつても忘れがたいものであった。佐渡流罪は、「さがみどののあだ」と「ゆえなき御政りごと」によると金吾に語つた日蓮は、北条氏一門の近臣として仕える金吾に政道の非を自身にかゝわって示したといえよう。しかしそれ以上に、法華經の行者としての受難は、生死を切断し仏果をえる悦びや法恩、天恩を報じえたあかしであり、これは「既に日蓮かちぬべき心地」という勝利の確信をもたらずのものであった（一一八五〜六）。金吾が政治の非道にくみせず、佐渡、身延の日蓮を助ける姿は、得宗独裁政治よりもその受難者日蓮の側に立ったことに他ならない。「殿は日蓮が功

徳をたすけたる人なり」(一一八七)とその行為を称讚した
が、この金吾の姿勢は「仏法と申すは道理也。道理と申
すは主に勝つ物也」(一一三四)という教示によるもので
あったにちがいない。主に対する仏法の優位性は、所領を
土台とする世間の道理よりも仏法にもとづく出世間の恩を
根本とすることである。この点を明示したものととしてこの
言葉は千鈞の重みをもっている。それ故に、「いかにいと
をし、はなれじと思ふめ(妻)なれども、死しぬればかひ
なし。いかに所領をしゝとをほすとも死しては他人の
物、すでにさかへて年久し、すこしも惜む事なかれ」(同
上)と指導することにより、恩愛の道を離れ、所領を核と
した主従関係における世俗の政治倫理に墮する世間的恩へ
の執着をたち切つて、法華經の命を継ぐ仏恩への道を策励
しつゞけるのである。江間光時の不興と勤氣、傍輩のざん
奏や兄弟にも捨てられながら、日蓮に導かれて主への諫
曉に努める金吾は、ときに現実からの逃避を思い苦悶する
が、「我とは御内を出て所領をあぐべからず」とのべ、所
領を没収されようとも主のもとから離れずに直諫する行為
を貫くよう説示した。一方的な主従倫理の中で仏法の道理
に転換させようとする報恩の社会化である。金吾の所領
は、主からの給付ではなく、法華經の薬をもって主を病い
から助けたことよってえたものであり、主による所領没
収は法華經の御布施、幸と思ふべし、と指摘したのも恩愛

と共にこの所領を思い切る決断こそが、世間の恩を出離し
て法華經にきずをつけぬ道に直結していたからである。
「日蓮の御房と、過去に候父母の事なりと、のゝしらせ給
へ。すてまいらせ候とも命はまいらせ候べし。後世は日蓮
の御房にまかせまいらせ候」(一二五九)と高声に諫言す
る勇氣の大事さを日蓮は要請した。金吾は与同罪を免れる
のみならず法華經の恩徳をもって、良観、竜象一派の謗法
を奉ずる主を悔還えさせ、主従の一方的御恩、奉公関係を
転換して法華經の恩にもとづくあらたな主従の人間関係に
高めるために献身したのである。

池上父子をめぐる家族内部の衝突は、良観に従う念仏者
の父と日蓮を奉ずる宗仲、宗長兄弟夫婦との信仰のありよ
うにかゝわる葛藤であった。日蓮は、邪見の父母に責めら
れる現実が法華經を行ずる者に必然の受難であり、過去の
重罪を滅する現証であると説き、「現世の軽苦忍びがたく
して、慈父のせめに随て存の外に法華經をすつるよしある
ならば、我が身地獄に墮るのみならず、悲母も慈父も大阿
鼻地獄に墮ちてともになしまん事疑ひなかるべし」(九
二四〇五)とのべている。「世をすてゝ仏になれと申すを
やは一人もなきなり」(一四〇五)という親の実利性を排
し仏道を抑止する親の心に随わずして仏になる、そこにま
ことの道を見出してきた日蓮の生を、池上兄弟の生き方に
普遍化させた大道心のそれは提示である。大道心をもつ

て父母孝養を果していく真実報恩者への試練でもあった。これは、親権にもとづく一方的な孝の否定である。法華經による孝養を実現していく仏道の厳しさに立つことへの覚悟である。池上家の葛藤は、蒙古襲来の危機を背景とする幕府、諸宗の謗法勢力の動向を反映したものである。これに従う父によって兄が勘当されたが、この事態に動揺する弟に向って日蓮はこう指示した。「法華經のかたきなる親に随ひて、一乗の行者なる兄をすてば親の孝養となりなんや。せんするところ、ひとすぢにをもひ切つて、兄と同じ仏道をなり給へ」(一四〇三)と、法華經信仰に献身する決断を強調し、悪しき親に対する諫暁によってこそ孝養が実現すると厳しく教示する。日蓮がその例証として、清盛の悪事に随って頸きられた宗盛に比して清盛に随わなかった重盛の方を親への孝人とみなしているが、それは重盛が親に諫言した点を評価したことにあつた(同上)。あいがたき法華經によって背きし親を導く、その救済性に孝養の究極があるとした日蓮は、背信の罪惡を諫言する行為こそ孝養を実現していく大道心に他ならないとし、兄弟とその女房たちとの信仰的同心を策励した。「いよいよをづる心ねすがたをはすべからず」「がうじやうにはがみをしてたゆむ心なかれ」(九二六)と、日蓮の心を継承する不退転の決意を促しつづけたのである。これもまた、法華經の恩徳につつまれ、ねぎした親子の關係に轉換を試みていく日蓮に

おける報恩の生活実践であつた、と考えられよう。

〔註〕日蓮門下における恩の構造は、日蓮聖人の報恩觀に関する信仰的、教学的、歴史的な再把握を土台とするが、同時に日蓮門下教団の担つてきた報恩および遠忌の歴史的再吟味が重要である。その点から、七百遠忌に先行した六五〇遠忌の意味についても言及するつもりであつたが、こゝでは省略した。「天皇制下の仏教々団―勅額拝戴をめぐる―」(「所報」No.3)、「近代日蓮主義の思想と行動」(同上、No.4)において、昭和六年の時点を中心とした大正末〜昭和前期の日蓮宗の動向と関連しつゝ、六五〇遠忌の内容と評価について若干ふれたので、これらの抽論を参照いただければ幸いである。